هذا كتاب اصول الفقه

MİLLET GENEL KÜTÜPHANESİ
KISIM : V. Carullah
ESKİ KAYIT : 541
YENİ KAYIT :
TASNİF No.

هذا كتاب اصول الفقه

هذا فهرس ما تحوي الجزء الاول من كتاب الجامع الصحيح ابي الحسين مسلم بن الحجاج

اول الكتاب في احوال الاحاديث مع رواياتها وفي كيفية الروايات على التفصيل ٣

كتاب الايمان باب في الايمان والاسلام ١٩ ١٩

باب في قوله يا رب ارني كيف يحيي الموتى ٦٦ باب في نزول عيسى عم وباب ابان النبي عم والاعاد ٦٧

طلوع الشمس من مغربها ٦٨ باب الاسراء بالنبي عم الى السماوات وفرض الصلوات ٧١ باب في ذكره عم المسيح والـ ٧٦

في بقية حديث الاسراء الى سدرة المنتهى ٧٨ في الرؤية لله تعالى في الآخرة ٨٠ في الشفاعة ٨٤

كتاب الطهارة باب وجوب الوضوء ١٠١ باب السواك عند الوضوء ١٠٧ باب الخمس من الفطرة ١١٠

باب عشر من الفطرة ١١١ باب الاستنجاء ١١١ باب المسح على الخفين ١١٣ باب في الصلوات بوضوء واحد ١١٦

باب غسل الجنابة عند الصيام من النوم ١١٦ باب اذا ولغ الكلب اي في الماء الطاهر غسله ١١٧ باب يجزئ الصبي ١١٩

باب ترك الوضوء مما مست النار ١٢٠ باب الوضوء مما مست النار ١٢٥ باب الوضوء مما ١٢٧

باب صفة غسل الجنابة ١٢١ باب التيمم وما جاء فيه ١٤١ باب ما يقول اذا دخل الخ ١٤٤

كتاب الصلوة وباب الاذان ١٤٥ باب رفع اليدين في الصلوة اي عند الشروع في الصلوة ١٤٨

باب اول مسجد وضع في الارض ١٩٣ باب تحويل القبلة من الشام الى الكعبة ١٩٥ باب النهي عن بناء المسجد على ١٩٦

باب في بناء المسجد لله عز وجل ١٩٧ باب البطش في الركوع وفي اهوال المسجد ١٩٧ باب النهي عن البناء ٢٠٦

باب في سجود القرآن ١١٣ باب التخلوس في الصلوة ٢١٤ باب التسليم من الصلوة وباب التكبير والذكر ٢١٥

باب متى يقوم الناس للصلوة اذا اقيمت ١٢٣ باب من ادرك من الصلوة ركعة ١٢٤ باب في اوقات ٢٢٥

باب الحث على من يسمع النداء وباب صلوة الجماعة ٢٤١ باب الصبي في صلوة الـ ٢٤٩

باب قصر الصلوة في الامن في السفر ٢٥٥ باب قصر الصلوة في الحج ٢٥٧ اذا اقيمت الصلوة فلا صلوة الا المكتو ٢٦٢

باب اذا دخل احدكم المسجد ٢٦٣ باب في صلوة الضحى ٢٦٤ باب في ركعتي الفجر ٢٦٧ باب من يأتي الجمعة ٢٦٨

باب من نام الليل قائما وقاعدا ٢٧٦ باب كيف صلوة الليل وعدد ركوعها ٢٧٣ باب الاضطجاع بعد ركعتي الـ ٢٧٣

باب صلوة النور ٢٧٤ باب صلوة الليل ٢٧٤ باب اذا فاته صلوة الليل ٢٧٦ باب صلوة الاوابين ٢٧٦

باب صلوة الليل مثنى مثنى والوتر ٢٧٧ باب في الوتر وركعتي الفجر ٢٧٨ باب من خاف ان لا يقوم في آخر الليل فليوتر ٢٧٩

باب في الليل ساعة مستجاب فيها الدعوة ٢٨١ باب قيام رمضان ٢٨١ ليلة القدر ٢٨١ صلوة النبي عم ودعاؤه ٢٨٩

سنه ١١١٨ هجريه

من فضل الله المولى
على عبده عمر على

جامع اسرار نزهة صفار

مرتب
على الآدمي الحنفي
ثم انتقل الملك والـ
رحمة الآدمي في
رزقه وعمائم الحنف

٥ له انس اسخن وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم، مضطربا في الحل وكان يصلي في الحرم فلما فرغ
من الصلح قام الى هدية نجروم جلس فحلق راسه وكان اندى حلقه في ذلك اليوم فما بقي خراش بن أمية بن الفضل
الخزاعي

عن انس رضي الله تعالى عنه قال مر رسول الله صلى الله عليه وسلم بابي عباس رضي الله عنه الصامت
وهو يقول اللهم اني اسالك بان لك الحمد لا اله الا انت يا بديع السموات والارض يا ذا الجلال
والاكرام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لقد دعى الله عز وجل باسمه الاعظم الذي اذا دعي به
اجاب واذا سئل به اعطي

٥٤١

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

الحمد لله الذي أيد بالعلم معالم الدين وأنارة وأحيا بهم سبيل اليقين
ومناره وأيطق السنتهم بلطايف الحكم وخصهم من بين الأنام بجلايل
النعم ونشر عليهم كشف دقايق المشكلات ووفقهم لبسط حقايق المعضلات
ونشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة راسخة في صميم الجنان
داعية الى نعيم الجنان ونشهد ان محمدا عبده ورسوله المصطفى من
أطيب عترته ونبيه المجتبى من اكرم اسرته صلى الله عليه وعلى اله
واصحابه الذين لم تستتر انوار دينهم بغمام الشك والبداء ولم تحتجب
انوار يقينهم باكمام الهوا وسلم تسليما كثيرا وبعد فان احرى ما
تصرف اليه الدواعي واولى ما تعطف عليه المساعي بعد معرفة الله
علم اصول الفقه ليتبين معاقد الحلال والحرام وقد صنف الامام
الكبير والهمام النحرير مولانا حافظ الملة والدين النسفي نور الله
مرقده كتاب منار الاصولين مشتملا على الحاث دقيقه ونكات
لطيفه مع حسن الترتيب والتهذيب ولطف الايجاز والتركيب
غير انه لما اقتصر فيه على الاصول كل الاقتصار ورما للتخفيف والاختصار
كان مفتقرا الى الكشف والتوضيح فالتمس مني طايفة من الخلان ان اكتب
له شرحا جامعا للمسايل موضحا للدلايل فشرعت فيه راعيا للايجاز
ساعيا للانجاز وسميته جامع الاسرار في شرح المنار واستوهبت
من الله تعالى الهام الصواب إنه ملهم الصواب واليه المرجع والماب

قوله اعلم ان اصول الشرع ثلاثة اعلم ان علم اصول الفقه علم
باحوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية على وجه كلي المراد من
الاصول الادلة والاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما ابتنى على غيره والشرع
الاظهار لغة وهو اما بمعنى الشارع فيكون المعنى الادلة التي نصبها الشارع

فالمقصود من الاضافة تعظيم المضاف كبيت الله او بمعنى المشروع فيكون
المعنى الادلة التي سنت بها المشروعات فالمقصود من الاضافة تعظم المضاف
اليه كقولك استاذي فلان او هو اسم لهذا الدين كالشريعة تعالى شرع
محمد كما يقال شريعته وانما عدل عن لفظ الفقه الى الشرع لان هذه الادلة سوى
العباس يتمسك بها في علم الكلام فيكون اضافة الاصول الى الشرع اعم فايدة
ثم قدم الكتاب لانه اصل من كل وجه واعقبه بالسنة لتوقف حجيتها
على الكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته عليها وافرد القياس بالذكر
لتوقفه في كل حادثة عليها بعد ما ثبت حجيته بالكتاب والسنة فيكون اصلا
من وجه دون وجه بخلاف الاجماع فانه لا تتوقف في كل حادثة على سي اخر
على الاصح فان قيل كيف الحصر الاصول على الاربعة وكثير من
الاحكام ثبت بشرايع من قبلنا وبالعرف وتعامل الناس واستصحاب الحال
والظاهر والاظهر والاخذ بالاحتياط والقرعة وشهادة القلب وبالتحري
والعلل الثمانية اسما ومعنى وحكما او عشر الثمانية وبالاسباب والشروط
التي هي في معنى العلل وبالقواعد الكلية واصول الابواب كما في الجامع الكبير
والزيادات وبآثار الصحابة وكبار التابعين الذين زاحموهم في الفتوى وكلها
خارجة عن الاصول الاربعة قلنا لا نسلم انها خارجة بل كلها راجعة الى
الاصول الاربعة اما شرايع من قبلنا فلحقته بالكتاب والسنة لما انها
صارت شريعة لنا والعرف والتعامل يلحقان بالاجماع العملي والاستصحاب
عمل بحكم ثبت بالكتاب او السنة او الاجماع او القياس في حال البقا لعدم المزيل
وكذا العمل بالظاهر والاظهر عمل بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط عمل بالاقوى
من الدلايل الاربعة والقرعة لتطيب القلب عمل بالاجماع او السنة وشهادة
القلب عمل بالسنة لانه عليه السلام قال لوابصة استفت قلبك والعمل بالتحري
عمل بالكتاب او السنة او الاجماع او القياس قال نعال فاينما تولوا فثم وجه الله

نزلت فمن استبهت عليه القبله وقال عليه السلام فليتحر الصواب واجمعت
الامة على جواز التحري عند الحاجه وورد فيه السنة والاثار والعلل وما
في معناها ملحقه بالقياس واثار الصحابة وكبار التابعين على سبيل الحدس
او بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم وخير القرون قرني الذي انا فيهم ثم
الذين يلونهم الحديث قوله اما الكتاب اي الذي سبق فاللام للعهد
فالقران الي اخره القران مصدر كالقراة والمراد هنا المقروء فيتناول
جميع ما يقرأ من الكتب السماوية وغيرها فاحترز بقوله المنزل عن غير
الكتب السماوية وبقوله على الرسول اي على رسولنا اللام بدل الاضافة
عن الكتب المنزلة مثل الانجيل وغيره وبقوله المكتوب في المصاحف عما
نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل السيخ والشيخ اذا زنيا فارجموهما البتة
نكالا من الله وبقوله المنقول عنه نقلا متواترا عما اختص بمثل مصحف ابي
وغيره نحو قوله تعالى فعدة من ايام اخر متتابعات وبقوله بلاشبهه عما
اختص بمثل مصحف ابن مسعود مما نقل بطريق الشهره وهذا على قول
الجصاص ظاهر فانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر واما على قول غيره
فقوله بلاشبهه تاكيد وهذا الموضع صالح للتاكيد لقوه شبه المشهور
بالمتواتر ولا يقال يلزم على التعريف التسميه سوى التي في سوره
النمل فانها دخلت في التعريف لما انها مكتوبه منقوله بطريق التواتر مع
انها ليست بقران لعدم الكفر بانكارها وعدم جواز الصلاه بها وعدم
حرمة قرائتها على الجنب والحايض لانا نقول الصحيح من المذهب انها
من القران لكنها ليست من كل سوره عندنا بل هي آيه منزله للفصل بين
السور وانما لم يكفر منكرها لزعمه انها انزلت وكتبت للتبرك كما في صدور
الكتب لا لكونها من القران والتمسك بمثله بمنع الاكفار وانما لا تجوز
الصلاه بها في الصحيح لما في كونها اية تامة شبهة لان عند الشافعي هي مع ما

وسمي الاجماع دليلا والاجماع
ان ما هو الحجه وهو اجماعان كان
والله تعالى فهو الاجماع وان
كان غيره فان كان دليله الغير
وسوله فهو السنه وان
كان غيره فان انعقد الا على
فهو الاجماع والا فهو القياس

ذكره

هذا

بعدها الى راس الاية اية تامة فلا سادي بها العرض واما حوز قرائتها
للجنب والحايض لقصد التمرن كجواز قراة الفاتحه ولا نقال كان قرانا
في زمن النبي عليه السلام مع انه غير منقول بطريق التواتر اذ التواتر
والشهره بعده لانا نقول هذا التعريف للقران الذي هو حجه في
زماننا لا لمطلق القران قوله وهو اي القران اسم للنظم والمعنى وانما
ذكر النظم الذي يدل على حسن الترتيب مكان اللفظ الذي يدل على الري
رعايه للادب وتعظيما لعبارات القران وذكر في تعريف الخاص وغيره
اللفظ لان ذلك تعريف الخاص من حيث انه خاص لا الخاص القران ولا
يقال لو تلى بالفارسيه في الصلاه يحوز عند ابي حنيفه مع ان عبارة الفارسيه
غير مكتوبه ولا منقوله لانا نقول انما جاز عنده لقيام المعنى المجرد
مقام النظم والمعنى او لقيام العباره الفارسيه مقام النظم كما قال ابو
يوسف ومحمد في حالة العجز اذ مبنى الصلاه على التيسير لانها حالة
المناجاة مع الرب فيكون النظم مكتوبا بتقدير ان فيدخل في الحد واقسامها
الضمير للنظم والمعنى وذلك اي الاقسام اربعه وكل قسم اربعه ايضا
والاقسام مذكوره في المتن قوله صيغة ولغة قيل لكل لفظ معنى
لغوي وهو ما يفهم من مادة تركيبه ومعنى صيغي وهو ما يفهم من هيئته
اي حركاته وسكناته فالمفهوم من حروف ضرب مثلا نفس الضرب
ومن هيئته وقوع ذلك الفعل في الزمان الماضي ولكن الظاهر انهما ههنا
بمعنى واحد لان المشايخ قلما يلتفتون الى مثل هذه التكلفات التي لا تليق
بهذا الفن وانما قدم وجوه النظم لان اللفظ مقدم على المعنى واعلم
ان دلايل الحصر التي ذكرها الشارحون غير تامه يعرف بادني تامل
والاولى ان يتمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو حجه والاستقراء فيما يمكن
ضبط افراده تام وفيما لا يمكن غير تام كافراد اللغه والكتاب مما يمكن ضبط

قوله الحاصل الخ لان اللفظ ان وضع لمعنى واحد فخاص او لاكثر فان شمل الكل تعام
والا مشترك ان لم يترجح واحد والا يرى وان ترجح فماول قوله والمبين وجوه النظم
ذكر بلفظ الجمع لان البيان يسوغ فقد يكون بمفرد ما بالقصد او لا تكون وقد يسوق
به احتمال المجاز والتخصيص والتاويل وقد لا يسوق والبيان الهام المراد للمخاطب
وهو ايضا ما يعلق بالنظم قوله والثالث اي الثالث عشر اصل التقسيم
في وجه اي في طرق استعمال ذلك النظم في بيان المعنى ابدا يستعمل في محله
او في غير محله واستعماله ضربان الاول وكنايه
وهذا القسم حسن الترداب وهو
ايضا ما يعلق بالنظم قوله والرابع
وهذا القسم في معرفته وجوه الوقوف
على احكام النظم وهو على اربعه اركان
وما يختص بالمعنى

قوله وهو اي القسم الاول من الاقسام الاربعه التي هي اقسام النظم
الخ اي من حيث انه نظم

قوله ثم ذكره اي ذكر الاجماع

قوله هذا اي هذا الموضع

قوله ان لا يكون معروفا بالاحكام والاعراب وان لا يكون مشتركا

مراده في حق هذه التقسيمات قوله وبعد معرفه هذه الاقسام الى اخره
اراد بمعرفه مواضعها ماخذ اشتقاق الالفاظ التي هي اسما لأقسام الكتاب
كالخاص مثلا فانه ماخوذ من قولهم اختص فلان بكذا واراد بترتيبها تقديم
بعضها على البعض عند التعارض وبمعانيها حقايقها اللغويه وحدودها
الاصطلاحيه وباحكامها الاثار الثابته لها من ثبوت الحكم قطعا او ظنا ووجوب
الوقف وغير ذلك قوله اما الخاص فكذا قيدنا باللفظ ليخرج الدوال الاربعه
وليعلم ان الخصوص من اوصاف اللفظ وبقوله وضع لمعنى ليخرج المهملات
والمشترك ايضا لانه وضع لمعنيين وبقوله معلوم ليخرج المجمل فانه وضع لمعنى
ولكنه غير معلوم ولا حاجه الى الاحتراز عنه لان هذا القسم بالنظر الى الوضع
والاجمال عارض والمجمل في اصل وضعه لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه احتراز
عنه نظرا الى الظاهر وبقوله على الانفراد ليخرج العام فانه وضع لمعنى واحد
معلوم شامل للافراد اذ المراد من الانفراد كون اللفظ متناولا له من حيث انه
واحد مع قطع النظر عن ان يكون له افراد او لم يكن وقوله كانسان يطير
خصوص الجنس ورجل يظر خصوص النوع وزيد نظر خصوص العين وانما قال
للانسان جنسا على لسان اهل الشرع واصطلاحهم مع ان الانسان نوع الانواع
عند المنطقيين والرجل صنف لان المشايخ لا يفتون الى اصطلاحاتهم وحدودهم
بل يذكرون تعريفات على طريق الرسم لحصول مقصودهم تركا للتكلف ولهذا
ذكر كلهم كلا في تعريف الخاص مع انها لا تحاط الافراد والتعريف للحقيقة نظرا
الى فهم المعنى حتى قال السيد الامام ابو القاسم الشهيد السمرقندي في اصول
الفقه هذا كلام فقهي لا نشتغل فيه بذكر الحدود المنطقيه وانما نذكر رسوما
شرعيه يوقف بها على معنى اللفظ كما هو اللائق بالفقه وقوله وحكمه كذا حكم
الشيء الاثر الثابت به اراد بالمخصوص محله وقوله قطعا نحو اى على
وجه القطع اراده العمر عنه قوله ولاحتمال السان اى بيان المفسر لان

Marginalia: الخاص ... الكتاب ... الاصطلاحيه ... الوقف ... كالفرض والواجب وغيرهما ... الفقه ... شرعيه ... الشيء الاثر الثابت ... وجه القطع ...

من شرطه ان يكون النص مجملا او مشكلا والخاص بين سفسه ولا يكون فيه اشكال
ولا اجمال قوله فلا يجوز الحاق التعديل الى اخره اعلم ان الزياده على النص
بخبر الواحد لا يجوز لان الزياده نسخ معنى ولا يجوز نسخ نص الخاص بخبر الواحد
لانه ظني ويجوز ان يكون مبينا لمجمل الكتاب فعال ابو يوسف والشافعي تعديل
اركان الصلاة اي الطمانينه في الركوع والسجود والاستواء في القومه والجلسة
بين السجدتين فرض حلافا لابي حنيفه ومحمد فانه عندهما واجب لان قوله تعالى
اركعوا واسجدوا خاص ومعنى الركوع والسجود معلوم ولا اجمال فيه لان الركوع
هو الميلان عن الاستواء والسجود وضع الجبهه على الارض فلا يكون الحاق التعديل
بهما على سبيل الفرض بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام للاعرابي قم فصل فانك
لم تصل بيانا بل زيادة على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز فعلنا بالوجوب لست
الحكم على حسب دليله قوله وبطل شرط الولاء والترتيب الى اخره الولاء هو
ان سابع في افعال الوضوء ولا يفرق بينها بعمل آخر والذي يقطع التتابع جفاف
العضو مع اعتدال الهواء شرط في الوضوء عند مالك وابن ابي ليلى والشافعي في
قوله القديم بفعل النبي عليه السلام فانه واظب على الولاء قالوا فلو جاز تركه لفعله
مرة تعليما للجواز والترتيب هو ان يراعي النسق المذكور في قوله تعالى فاغسلوا
الاية والنيه وهو ان يقصد بقلبه عند غسل الوجه ازاله الحدث او استباحة
الصلاة شرط في الوضوء عند الشافعي بقوله عليه السلام لا تقبل الله تعالى صلاة
امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه وكله ثم للترتيب وبقوله
عليه السلام الاعمال بالنيات او بالعباس على التمام والبدل لا يخالف الاصل في الشروط
والتسميه عند اصحاب الظواهر وقيل عند مالك ايضا شرط فيه لقوله عليه
السلام لا وضوء لمن لم يسم ولنا الاجماع على ان كون الولاء والترتيب والنيه والتسميه
شرطا فيه بهذه الاخبار لان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برؤسكم
لفظان خاصان لمعنى معلوم وهو الاساله والاصابه واشراط هذه الاشياء

يكون زيادة على النص ونسخا له فلا يجوز وهذا معنى قول الشيخ وبطل شرط الولاء
الى آخره فان قيل فهلا قلتم بوجوب النية واخواتها في الوضوء كما قلتم بوجوب
التعديل في الصلاة بخبر الواحد قلنا المانع من القول بالوجوب وذلك ان
الوضوء احط رتبة من الصلاة لانه فرض لغيره والصلاة فرض لعينه فلو قلنا
بالوجوب في تكميل الوضوء كما في تكميل الصلاة يلزم التسوية بين الاصل والتبع فقلنا
بالسنة في تكميل الوضوء اظهارا للتفاوت بينهما كذا قالوا ولكن هذا الجواب لا يتم
لان من القول بالوجوب في تكميل الوضوء لا يلزم التسوية لظهور التفاوت بينهما
بوجه آخر وهو ان الوضوء لا يلزم بالنذر والشروع والصلاة يلزم بهما
والاوجه ان يقال ان ذلك لتفاوت درجات الدلايل فان الادلة السمعية
اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المتواترة وقطعي الثبوت ظني
الدلالة كالايات المتاولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها
قطعي وظني الثبوت ظني الدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها ظني فبالاول
ثبت الفرض وبالثاني والثالث ثبت الوجوب وبالرابع ثبت السنة
والاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر التعديل من القسم الثالث
لانه امر الاعرابي بالاعادة بناء فسدت به الوجوب وفيه منع لاحتماله نفي
الكمال والتكرار لاداية على سبيل الكمال فاما قوله عليه السلام الاعمال بالنيات
فمن القسم الرابع لان معناه ثواب الاعمال او اعتبارها فيكون مستدركا للدلالة
فثبت به السنة وكذا خبر السميط معارض بقوله عليه السلام من توضأ وسمى كان
طهورا لجميع اعضائه ومن توضأ ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء فلا يكون قطعي
الدلالة وكيف واستعمال مثله في نفي الفضيلة شايع وكذا دليل الموالاة لا يدل على
الركنية فانه عليه السلام كان يواظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان
وخبر الترتيب ايضا معارض بما روي عنه عليه السلام انه نسي مسح الراس فذكر
بعد فراغه من الوضوء فمسحه بلله في كفه فلما كانت هذه الدلايل ظني الثبوت في الدلالة

ان قول محمد قطعي الدلالة على تكرار الاستعمال الوجوب قوله لهم ان الفاء حين يظهر قطعية دلالته

سقط بها السنة لا الوجوب قوله والطهارة في كذا اي ويبطل شرطيه الطهارة
في طواف الزيارة قال الشافعي الطهارة في الطواف شرط لقوله عليه السلام الا
لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان وقوله عليه السلام الطواف صلاة
الا ان الله تعالى اباح فيه المنطق فعلنا لا يجوز ان يكون شرطا لانه تعالى امرنا
بالطواف بقوله وليطوفوا والطواف لفظ خاص لمعنى معلوم وهو الدوران
حول البيت فلا يكون وقفه على الطهارة علما بالكتاب لانه ساكت ولا بيانا له لانه
ليس فيه اجمال بل زيادة على نص الواحد فلا يجوز ولكن يزاد شرطية الطهارة
عليه واجبا وهو الصحيح بدليل الحاب الدم بتركه وكان ابن شجاع يقول انه سنة
كذا في المبسوط فان قيل النص مجمل لان نفس الطواف ليس مراد بالاجماع فانه
قد يسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود على الاصح ويلزم اعادة
طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فثبت انه مجمل لمعنى زايد ثبت شرعا
عليه كالتربا فيجوز ان يلحق خبر الواحد بيانا به قلنا اما التقدير بسبعة اشواط
ثبت بالخبر المتواتر فيجوز الزيادة به ولهذا قال الشافعي لا يجوز النقصان عن
السبعة الا ان علماءنا قالوا يحتمل ان يكون التقدير بها للاكمال ويحتمل ان يكون
للاعتداد اذ هو حد التقدير المتيقن وهو جعل ذلك شرط الامام ولئن كان شرط الاعتداد
فالاكثر يقوم مقام الكل واما الابتداء من غير الحجر الاسود فمن اصحابنا من يقول
انه معتد به ولكنه مكروه ولئن سلمنا عدم الاعتداد كما ذكر محمد في الزيادات وذلك
ان ابراهيم عليه السلام جعل الحجر الاسود علامة لاصاح الطواف كما روي في الخبر
كذا في المبسوط ولكن لا تزول الشبهة به لان هذه زيادة على النص بخبر الواحد
والاشبه ان يقال النص ليس مجمل في نفسه ولكنه مجمل في حق المبالغة وابتداء الفعل
لان الامر صدر بصيغة التطوف وهي للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون
من حيث العدد ومن حيث الاسراع في المشي فالحق خبر العدد والاسد بيانا فاما
خبر الطهارة لا يصلح للبيان لان الطواف لا يحتمل الطهارة واما وجوب اعادة

ج لثبت

طواف الجنب والعريان والمنكوس فلس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش
كوجوب إعاده الصلاة التي أديت مع الكراهة ولهذا انجبر بالدم اذا رجع من غير
إعادة وللخصم ان يمنع ويقول لا نسلم انه مجال في حق الابتداء من الحجر ولكن سلمنا انه
مجال في حق العدد لان المبالغة تحتمل العدد والاسراع أما لا تحتمل الابتداء منه ومن
غيره الا ان يقال ان الابتداء منه واجب محمد لا يرد السوال قوله والتاويل
بالرفع اى بطل باويل الشافعي القروء بالاطهار في قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلاثة قروء اي ولتتربص المطلقات المدخولات بهن من ذوات الاقراء
مدة ثلاثة قروء لان الثلاثة لفظ خاص لمعنى معلوم لا يحتمل غيره فلو حمل القروء على
الاطهار انتقص عن الثلاثة لانه اذا طلقها في الطهر يجعل الشافعي ذلك الطهر محسوبا
من العدة فينقص ذلك الطهر في حق العدة لا محالة اذ المراد من الطهر هو الطهر
الشرعي المتخلل بين دمي الحيض بالاتفاق فتصير العدة قرئين وبعض الثالث بخلاف
ما اذا حملناه على الحيض لانه لو طلقها في الحيض لا يحتسب تلك الحيضة بالاتفاق فيحمل
على وجه يوافق الكتاب اولى من الحمل على وجه يخالفه فان قيل في الحمل على الحيض
مخالفة من وجهين ايضا احدهما انه يلزم منه ازدياد الحيض على الثلاثة اذا طلقها
في الحيض لانه لا يحتسب تلك الحيضة بالاجماع فتصير ثلاثة اقراء وبعض الرابع
والثلاثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة ايضا والثاني ان الهاء علامة التذكير
في مثل هذا العدد والحيض مونث والطهر مذكر فدلت الهاء في الثلاثة على ان
المراد من القروء الاطهار قلنا الجواب عن الاول ان تلك الزيادة سنة ضرورة
وجوب التكميل فلا يعتبر بها والعدة قد تحتمل مثل هذه الزيادة احتراز عن النقصان
كان عدة الامة على النصف من عدة الحرة بالاجماع ثم جعلت قرئين وفيه زيادة نصف
القروء وعن الثاني ان الحيضة وان كانت مونثة فالقروء المضاف اليه الثلاثة مذكر
ولا استبعاد في تانيث شيء واحد باسم التذكير والعكس كالبر والحنطة فلما اضيف
الى المذكر روعي علامة التذكير ومما يوكد ان المراد من القروء الحيض قوله عليه السلام

هذا الاثر اوعاه الله السعيد الحسين بن الشهيد الحسين بن الشهيد الحسين

دعي الصلاة ايام أقرائك وقوله عليه السلام طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضان
لان اثر الرق في التنصيف لا في المقدر وقوله تعالى واللاى يئسن من المحيض
الايه فاقام الاشهر مقام الحيض دون الاطهار كذا قيل وفيه بحث اذ لا يلزم
من قوله عليه السلام دعي الصلاة ايام اقرائك ان يكون المراد من القروء في الآية الحيض
ولا يلزم من قوله تعالى واللاى يئسن الآية ان تكون الاشهر مقام الحيض اذ يجوز
ان تكون مقام الاطهار لان الطهر المتخلل بين الدمين لا تصور بدون الحيض الا
ان يقال يلزم ذلك بحسب الظاهر اذ لو كان المراد ما ذكر كان من حق الكلام ان يقال
واللاى عددتهن القروء ليكون النقل بعدم عين ما شرع اصلا فلما جاء الله تعالى بعبارة
اخرى علم انها لم تكن الا لفائدة زائدة ولرد ذلك الا ما قلنا قوله ومحللية الروج الثاني
الى اخره قال محمد والشافعي اذا طلق الرجل امراته واحدة او ثنتين وانقضت
عدتها ثم روجت بآخر وطلقها وانقضت عدتها ثم عادت الى الاول لم تعد بثلاث
طلقات ولا يهدم الزوج الثاني الطلاق وعند ابي حنيفة وابي يوسف تعود ثلاث
طلقات ويهدم الطلقة والطلقتين والمسالة مختلفة بين الصحابة فالحاصل ان الزوج
الثاني مثبت للحل الجديد عندهما خلافا لمحمد والشافعي لمسك محمد والشافعي بقوله
تعالى حتى ينكح زوجا غيره فكلمة حتى للغاية وضعا ولا اثر للغاية في اثبات ما بعدها
بل هي منتهية فقط كما في الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم شرب الحل الا باحة
الاصلية فكذا ههنا باصابة الزوج الثاني تنتهي الحرمة الثابتة بالطلقات الثلاث ثم
ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم فمن جعل الزوج الثاني مثبتا
حلا جديدا يقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له فقد الحق بالنص خبر الواحد
بطريق البيان ولا يجوز ان يكون بيانا لعدم الاجمال فيه اذ كلمة حتى وضعت لمعنى
معلوم وهو الغاية والنهاية وقال ابو حنيفة وابو يوسف الزوج الثاني محلل بقوله
عليه السلام لعن الله المحلل الحديث سماه محللا وهو المثبت للحل وبحديث العسيلة وهو
ما روي انه عليه السلام قال لامراة رفاعة وقد طلقها ثلاثا لم تحلي لرفاعة حتى يذوق

بن الزبير ثم جاء بتمر فقال ما وجدته الا كهذه ائتني بهذا فقال عليه السلام
أتريد ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته
ويذوق من عسيلتك وفي ذكر العود دون الانتهاء اي لم تقل اتريدين ان تنتهي حرمتك
اشارة الى التحليل لانه عيّا عدم العود الى ذوق العسيلة فاذا وجد الذوق سقط العود
لا محالة ولم يكن العود ثابتا قبل ذلك فيكون حادثا بالذوق بخلاف أصل الحل لانه كان
ثابتا قبل الحرمة الغليظة وقبل الذوق وقيل ان العود هو الرد الى الحالة الاولى
وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا مطلقا ولم يثبت ويكون الزوج الثاني مثبتا للحل ام لا الذي
عدم فمعود عليه سلاب بطلقات واما النص فساكت عن كون الزوج الثاني مثبتا للحل
ام لا وانتم اطلتم وصف التحليل عن الحدث ما هو ساكت وذلك لا يجوز فالصحيح قوله
وبحلية الزوج الى آخره اجاب عما تمسك محمد والشافعي بالآية ولا يقال ان ذلك في صورة
الحرمة الغليظة لان ذلك محل والمحال لا تدخل في التعليل لانه لو دخل لانسد باب القياس
لان محل الاصل غير محل الفرع ولان المحل شرط ولا اثر للشرط في العلة فان قيل ليس الزوج
الثاني محلا في المتنازع وهو صورة الهدم لانه لو كان يلزم اثبات الثابت لان الحل ثابت
وانه لا يجوز قلنا لا يجوز اذا لم ينفذ أما اذا نفذ يجوز الا ترى ان شرا الانسان ماله
ثم ماله لا يجوز أما اذا ضم ماله الى مال الغير فاشتراها يصح لانه يفيد ذلك التصرف وجواز
العقد في مال الغير فكذا ههنا يفيد لانه قبل هذا يكون الحل ثابتا على وجه يزول
بالطلقة او الطلقتين وبعده يصير على وجه لا يزول الا بالثلاث او نقول لما كان الزوج
الثاني مثبتا اصل الحل ووصفه في الطلقة الثلاث فلان يكون مثبتا لوصفه في المتنازع اولى
فان قيل فعلى هذا وجب ان يملك اربعا او خمسا من الطلقات بلا ثاها هذا الحادث
واحدة او سدسا بالاول قلنا اذا وجب اثبات الحل بهذا السبب الثاني لما فيه
من الفايدة اقتضى انتفاء الاول اذ لم يثبت فيه فايدة فيستفى به اقتضاء قوله وبطلان
العصمة عن المسروق الى آخره واعلم ان القطع مع الضمان على السارق لا يجتمعان
عندنا سواء هلك المسروق في يده او استهلكه في ظاهر الرواية وروي الحسن عن ابي

وهو الاباته ج

حنيفة انه يضمن اذا استهلكه وعند الشافعي يجتمعان وكذا الحكم في السرقة الكبرى
قال لان الله تعالى امر بالقطع بقوله فاقطعوا ولم يثبت الضمان صريحا ولا دلالة
لان القطع اسم لفعل معلوم ولا دلالة على انتفاء الضمان وانقطاع عصمة المال اصلا ولا هو
من ضرورته ايضا لانهما مختلفان اسما وحكما لان احدهما جبر المحل والآخر للزجر
وسببا لان سبب احدهما الجناية على حق الله تعالى وسبب الآخر الجناية على
حق العبد ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الآخر الذمة وقد دل الدليل على ثبوت
الضمان وهو عموم قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقوله عليه السلام
على اليد ما اخذت حتى ترد فيجب القول به فمن قال بان القطع يوجب انتفاء الضمان
وبطلان عصمة المال لم يعمل بهذا الخاص وهو قوله فاقطعوا بل يكون زيادة
عليه بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا غرم على سارق بعد ما قطعت يمينه
فاشار الشيخ الى جواب ذلك بقوله وبطلان العصمة بقوله جزآ لانه قوله فاقطعوا
يعني أن سقوط عصمة المال ثبت باشارة قوله جزآ فان الله تعالى اطلق لفظ الجزآ
على القطع والجزآ اذا اطلق في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى
وما يجب لله تعالى على الخلوص انما يجب بهتك حرمة هي لله تعالى على الخلوص ليكون
الجزآ وفاقا وذلك بان ثبت الحرمة معنى في ذاته كحرمة شرب الخمر والزنا
لا حق العبد لانه حينئذ يصير حراما لغيره مباحا في ذاته ومثل هذه الحرمة
لا توجب الجزآ لله تعالى كشرب عصير الغير فعرفنا ضرورة انه استخلص الحرمة
لنفسه واذا استخلصها لنفسه لا تبقى للعبد ضرورة كالعصير اذا تخمر اذهبي حرمة
واحدة فمن ضرورة ذلك تحول العصمة الى الله تعالى فان قيل لا نسلم ان الحرمة
واحدة بل المال محترم حق الله تعالى لوجود النهي فيجب القطع ومحترم حق العبد
ايضا لحاجته فيجب الضمان كما في قتل الصيد المملوك في الحرم او الاحرام وشرب
خمر الذمي عندكم وكوجوب الدية مع الكفارة قلنا بل الحرمة واحدة لانا
لا نجد القطع الا لمال محترم حقا للعبد وقد اوجب الله تعالى القطع لنفسه

المنتقى

السرقة ربعان صغرى
وكبرى والصغرى السارق
والمسروق منه والكبرى
اخذ المال خفية
وظلما فقطع
فيها عين
للمال
فيها
ان يكون
حرزا
السارق
ان
الدار
والمسارق
الحل
فقط
ولكل
شرع
الحل
فقط
من
الطريق

لحسما لصيانته على العبد واسقلت تلك الحرمة اليه كما ذكرنا فلم يثبت للعبد نصاف
وجوب الضمان اليه بخلاف حز آ الصيد لانه لاجب بالجنايه على حق العبد في الصيد بل
بالجنايه على الاحرام او الحرم الا يرى انه يجب في الصيد الذي ليس بمملوك
واذا لم يصر حقه مقضيًا به وجب الضمان وكذلك وجوب الكفارة بالجنايه على حق
الله تعالى لا حق العبد فانها تجب في قتل المسلم الذي لم يهاجر الينا وان لم يكن حقه
مضمونا بالدية وكذلك شرب خمر الذمي لان الحد يشرب لم يجب لحق العبد
فانه لو شرب خمر نفسه يجب الحد واذا لم يجب لحقه وجب جبر حقه بالضمان
او يستدل بقوله تعالى جزآ على وجه آخر وهو ان لفظ الجزآ لغة تدل على
كمال المشروع اذ هو اسم للكافي يقال جزأ اى كفى وكماله يستدعي الجنايه لانها
سببه وذلك بان يكون الفعل حراما لعينه ومع بقا العصمة حقا للعبد لا يكون الفعل
حراما لعينه بل لغيره وهو حق المالك فبقي مباحا في ذاته وذلك اعظم شبهة في سقوط
الحد فمن ضرورته تحويل العصمة الى الله تعالى او نقول بوجه آخر وهو ان الجزا
اسم للكامل والكافي فلو اوجبنا الضمان معه لم يكن القطع جميع موجب الفعل فكان نسخا
لما هو ثابت بالنص فان قيل لو اسقلت العصمة الى الله تعالى كما في الخمر يلزم ان لا
يقطع كما في سرقة الخمر قلنا لا يجب القطع في الخمر لان من شرطه ان يكون المسروق
معصوما قبل السرقة حقا للعبد والخمر ليست كذلك ولا نسلم ان القطع شرع لصيانة
حق العبد وفي القول بسقوط العصمة ابطال حقه لانا نقول ان كان فيه ابطال
حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له من حفظ ماله
بالضمان والاصح ان القطع لصيانة حقوق الناس وفيه ضرر على السارق لما فيه من
اتواحقه معنى فلا ينضم اليه ضرر آخر وشرع القطع بان لا يسقط باسقاطهم وان
كان فيه حقهم از جر وامنع او لعدم تصور اجتماعهم على الاسقاط الا ترى انه شرع
حد الزنا لصيانة الفرش وحد الشرب لصيانة العقل مع انه لا يسقط بالاسقاط
لما اشرنا اليه كذا في الفوايد الظهيريه ولا يقال ينبغي ان لا يظهر بطلان العصمة

في حق الضمان لانه ضروري وقد اندفعت باثباته في حق القطع لانا نقول
قد بينا ان العصمة شيء واحد وقد ظهر ابطالها في حق احد الضمانين فلا يمكن
اعتبارها في حق الضمان الآخر للاودي الى تكرار الضمان بازآ شيء واحد
بسبب واحد قوله ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع صرح الطلاق يلحق
البائن عندنا وعند الشافعي لا يلحقه وانما يحقق الطلاق البائن عنده في
المختلعة والمطلقة على مال اذ لا يبقون مما سواهما عنده قال الشافعي
الطلاق مشروع لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده
وقلنا الله تعالى وصل الطلاق بالافتدآ بالمال وهو الخلع بقوله فان طلقها
بحرف الفآ بعد قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به والفا للوصل والتعقيب
فيكون هذا تنصيصا على ايقاع الطلاق بعد الخلع فمن وصل قوله تعالى فان
طلقها بأول الاية وهو قوله الطلاق مرتان لا يكون وصله عملا بالفآ ولا
بيانا كذا ذكره فخر الاسلام واعلم ان الاستدلال بهذه الاية على جواز وقوع
صريح الطلاق بالخلع مشكل فان عامة المفسرين وصلوا هذه الاية وهي
قوله فان طلقها بأول الاية وهي قوله الطلاق مرتان ولانه لو وجب وصله
بالخلع عملا بالفآ لما تصور شرعية الطلقة الثالثة قبل الخلع وانها ثابتة بالاجماع
بل الاولى ان تمسك في المسئلة بما رواه ابو سعيد الخدري وغيره عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم انه قال المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة
وبالمعاني الفقهية المذكورة في المبسوط وغيره قوله ووجب مهر المثل
بفتح العقد في المفوضة بكسر الواو وفتحها اعلم ان التفويض هو التزويج
بلا مهر وهو عند الشافعي صحيح وفاسد فالصحيح هو ان ناذن البالغة بكرا
كانت او ثيبا لوليها ان يزوجها بلا مهر او تقول زوجني ولا تذكر المهر فزوجها
الولي بلا مهر او سكت عن ذكر المهر او السيد يزوج امته بلا مهر او سكت
عن ذكره والفاسد ان يزوج الاب الصغيرة او المجنونة او البكر البالغة

بغير رضاها ففي انعقاد النكاح عنده قولان اصحهما انه يصح ثم في التفويض الصحيح
يجوز ان يسمى المرأة مفوضة بكسر الواو لانها فوضت امرها الى وليها ومفوضة
بفتح الواو لان وليها فوضها أي زوجها بلا مهر ثم عندنا في التفويض الصحيح يجب
مهر المثل بنفس العقد وعند الشافعي يتراخى الوجوب الى زمان الوطي حتى
لو مات زوجها او ماتت هي قبل الدخول لا مهر لها لقول ابن عباس وابن
عمر وزيد بن ثابت رضي الله عنهم في هذه جسبها الميراث ولا مهر لها ولان
المهر حقها فاذا رضيت بعدم وجوب الصداق صريحا او دلالة بالسكوت لم
يكن لها كما لو أبرأته بعد الدخول فقلنا من جوز تراخي المهر الى زمان
الوطي كان ذلك منه ابطالا لمعنى قوله تعالى أن تبتغوا باموالكم لان الله تعالى
أحل الابتغاء اى الطلب بالمال والباء وضع لمعنى معلوم وهو الالصاق فيقتضي
ان يكون الطلب ملصقا بالمال والطلب بالعقد يقع لا بالاجارة والمنفعة وعرضها
لقوله غير مسافحين يجب المال بالعقد إما تسمية وإما وجوبا بايجاب الشرع
قوله وكان المهر مقدرا شرعا اعلم ان تقدير المهر مفوض الى راي
الزوجين عند الشافعي كما في البيع والاجارة فان البدل مفوض الى راي
العاقدين ولان المهر حقها فاذا رضيت بالنقصان يجب ناقصا وقلنا
من فوض تقدير المهر الى الزوجين لم يعمل بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم
في ازواجهم لان الفرض لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو التقدير يقتضي
ان يكون المهر مقدرا شرعا وكذلك الكتابة في قوله فرضنا فدل ذلك على
ان صاحب الشرع هو المتولي للتقدير الا أنه في تعيين المقدار يجمل فالحق
السنة وهو حديث جابر ان النبي عليه السلام قال لا تزوج النساء الا الاولياء
ولا تزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة دراهم فصارت العشرة تقديرا
لازما فمن لم يجعله مقدرا شرعا كان مبطلا له لا عاملا به ولكن للخصم ان
يقول لا نسلم ان الفرض خاص في التقدير بل هو مشترك لان الفرض

يجي بمعنى القطع وبمعنى الايجاب وبمعنى البيان وبمعنى التقدير وفي الآية حملوه
على الايجاب اولي بقرينة وما ملكت ايمانهم من حمله على التقدير لان معنى
الايجاب يستقيم في حق الإماء كما يستقيم في حق الازواج لان مالهن
من النفقة والكسوة واجب عليهم كوجوب المهر عليهم ولهذا فسره عامة
اهل العلم بالتاويل بالايجاب فاما معنى التقدير لا يستقيم في حق الاماء لانه لم
يقدر من المهر على الموالي للإماء ويدل ايضا ان الايجاب هو المراد ههنا كلمة
على فانها صلة الايجاب تقال فرض عليه اي اوجب ولا تقال فرض عليه
بمعنى قدر قوله ومنه الامر اي ومن الخاص الامر لانه وضع لمعنى
معلوم وهو اي الامر قول القايل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل واحترز
بقوله على سبيل الاستعلاء عن الالتماس والدعاء والمراد بقوله افعل طلب
الفعل بصيغة الامر قوله ويختص مراده بكذا اي يختص موجب الامر
وهو الوجوب بصيغة الامر عندنا ومعنى قوله بصيغة لازمة اي مختصة
بذلك المراد اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به
كالالفاظ المترادفة وقد يكون على العكس كالأعلام المنقولة وبعض الالفاظ
المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كالالفاظ المبانة والشيخ
بقوله لازمة اشار الى رد قول من زعم من الواقفية انه مشترك بين الوجوب
والندب والاباحة وبقوله يختص مراده الى رد قول بعض اصحاب مالك
والشافعي فانهم قالوا إن الوجوب كما يستفاد من الصيغة يستفاد من غيرها
وهو الفعل وسمى الفعل امرا كما سمت الصيغة فيحصل الايجاب بكل واحد منهما
وعندنا لا يسمى الفعل امرا على الحقيقة ولا يستفاد منه الوجوب وصورة المسئلة
اذا نقل فعل من افعال النبي عليه السلام الى امته نحو صومه مثل الزكاة والاطعمة مثل
الاكل والشرب والاهلة من خصائصه مثل وجوب الضحى وغيره والاسان بالجمل
الكتاب مثل قطعه يد السارق من الكوع هل يجب علينا اتباعه وهل سعنا ان نقول

يحصل ح

امر النبي عليه السلام بكذا فعند مالك في احدى الروايتين عنه وبعض اصحاب الشافعي
يجب علينا الاتباع ويصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة وعند عامة العلماء لا يجب
الاتباع ولا يصح الاطلاق عليه بالحقيقة بمسلك الفريق الاول بان الله تعالى سمى الفعل
امرا في قوله وما امر فرعون برشيد اى فعله لان الفعل هو الذي وصف
بالرشد لا القول وبان النبي عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها
مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلي فجعل المتابعة لازمة فدل ان فعله موجب
ويمسك العامة عما روي انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم
ونهاهم عن ذلك وقال وايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فدل ان فعله ليس بموجب
والاما صح الانكار وبما روي انه عليه السلام كان يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا
نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك
فقال ان جبريل اخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في
نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وهذا دليل على ان الفعل غير موجب فالشيخ
أشار الى هذين الدليلين بقوله للمنع عن الوصال وخلع النعال وبقوله والوجوب
استفيد بكذا الى قوله لانه سببه اشار الى الجواب عن تمسكهم بالآية والحديث
وسمي الفعل به اى بالامر لانه اى لان الامر سببه اى سبب الفعل لان الامر بالشيء
للوجوب والوجوب مفض الى الفعل المأمور به غالبا فوله وموجبه الى آخره
اعلم بان صيغة الامر استعملت لوجوه والمشهور منها ثمانية عشر للوجوب
كقوله تعالى اقيموا الصلاة وللندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم وللاباحة
كقوله تعالى فاصطادوا وللارشاد الى الاوثق كقوله تعالى وأشهدوا ذوي
عدل منكم وهذا راجع الى مصلحة الدنيا والندب الى ثواب الاخرة وللاكرام
كقوله تعالى أدخلوها بسلام امنين وللامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم
الله وللاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم وللتسوية كقوله
اصبروا او لا تصبروا وللتعجب كقوله تعالى أسمع بهم اى ما اسمعهم وللتكوين

جواب عن احتجاجهم بقوله تعالى
وما امر فرعون برشيد وهذا
منع ان الكل امر ايضا والام
تقدمه لان الاول مجرد مسمى وهذا
محتاج الى وضع ثان فكان جوابنا
راجحا والمنع مقدم على الجواب

كقوله تعالى كن فيكون وللاحتقار كقوله ألقوا ما انتم ملقون وللاخبار كقوله
فليضحكوا قليلا وللتهديد كقوله اعملوا ما شئتم وتقرب منه الانذار كقوله قل
تمتعوا وللتعجيز كقوله فأتوا بسورة من مثله وللتسخير كقوله كونوا قردة وللتمني
كقول الشاعر ألا ايها الليل الطويل ألا انجلي وللتأديب كقوله عليه السلام
كل مما يليك وهو قريب من الندب وللدعاء كقولك اللهم اغفر لي ثم لا خلاف
ان صيغة الامر ليست حقيقة في الجميع وانما الخلاف في امور اربعة الوجوب
والندب والاباحة والتهديد فقال بعض الواقفية هي مشتركة في الوجوه الاربعة
ونقل ذلك عن الاشعري وابن سريج وبعض الشيعة وقيل هي مشتركة بين الايجاب
والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وهو ان يكون حقيقة
في الاذن الشامل للثلاثة وهو مذهب المرتضى من الشيعة وقيل مشترك بين
الايجاب والندب لفظا وهو منقول عن الشافعي وقيل معنى وقال الاسفرائيني
والغزالي والباقلاني ومن تبعهم لا ندري انها حقيقة في الوجوب فقط او في الندب
فقط او فيهما معا فعلى قولها ولا جميعا لا حكم له اصلا بدون القرينة وعند عامة
العلماء انها حقيقة في احد هذه الثلاثة من غير اشتراك ولا اجمال ولكن اختلفوا
في تعيينه فذهب جمهور الفقهاء وعامة المعتزلة الى انها حقيقة في الوجوب
مجاز فيما عداه وذهب بعض الفقهاء والشافعي في احد قوليه وبعض المعتزلة
الى انها حقيقة في الندب مجاز فيما سواه وذهب بعض اصحاب مالك الى انها
حقيقة في الاباحة احتج الفريق الاول من الواقفية بانها مستعملة في معان
مختلفة من غير ترجيح لاحدها والاصل في الاستعمال الحقيقة وهذا هو التمسك
للقائلين بالاشتراك اللفظي وللقائل بالاشتراك المعنوي والواحمل مطلق الامر على الاباحة
والتهديد الذي هو المنع بعيد لوضوح التفرقة بين افعل ولا تفعل وقوله
ان شئت افعل وان شئت لا واحتج القائلون بالاباحة بان الامر
لطلب وجود المأمور به ودل ضرورة على انتفاء طريق الايتمار وادناه

الاباحة والندب قالوا لا يجوز ان يكون موجبه الاباحة لانه للطلب فلا بد
ان يكون جانب الوجود راجحا ودل بالايجاب او الندب والندب ادناه
فيثبت للتنفل به ويمسك القائلون بالوجوب بالكتاب ودلالة الاجماع
والمعقول اي اللغة اما الكتاب فقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك بعد
قوله اسجدوا لادم فانه ورد في معرض الذم على المخالفة اتفاقا وهو دليل الوجوب
وهذا معنى قول الشيخ لانتفاء الخيرة عن المامور بالامر وقوله بالنص اشارة الى
هذا او قيل المراد بالنص قوله تعالى وما كان لمومن ولا مومنة اذا قضى الله
ورسوله امرا الاية وقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او
يصيبهم عذاب اليم ألحق الوعيد بمخالفة امر النبي عليه السلام مطلقا وهو دليل
الوجوب وهذا معنى قول الشيخ واستحقاق الوعيد لتاركه واما دلالة
الاجماع فان من اراد طلب فعل على اكد الوجوه لم يكن في وسعه طلبه الا بلفظ الامر
فاستعمالهم في طلب الفعل هذه الصيغة دليل على انه للوجوب واما المعقول
فان تصاريف الافعال موضوعة لمعان مخصوصة لازمة كالماضي للمضي والمضارع
للحال وكذلك الامر لطلب الفعل فيكون طلب المامور به لازما له على اصل
الوضع الا ترى ان الامر فعل متعد لازمه امر ولا وجود للمتعدي بدون
لازمه كالكسر مع الانكسار وفضة الامر لغة الا شتب الا بالامتثال الا ان
ذلك لو ثبت بالامر بنفسه لسقط الاختيار من المامور اصلا فنقل حكم الوجود الى
حكم الوجوب نفيا للجبر فلذلك صار الامر للايجاب كذا ذكر فخر الاسلام رحمه الله
وهو معنى قول الشيخ رحمه الله تعالى والمعقول قال قيل لا نسلم ان الائتمار
لازم لغة لانه متعد ولانه صح ان يقال امرته فلم يامتر ولا نسلم انه لازم لحقيقة
لان الامر يتحقق بدون الامتثال كالامر بالايمان من الله تعالى للكفار بدون الايمان
قلنا لا ننكر ان الائتمار متعد في نفسه ولكن ما هو متعد الى مفعول واحد قد
يكون لازما بالنسبة الى مفعول كما يقال علمته فتعلم واطعمته الطعام فطعم والامر

اى على الوجوب

والاباحة والندب لاستيفاء الخيرة

فان الائمة اجمعت على وجوب طاعة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ولا شك ان ذلك في اوامر الله تعالى المامور به محمد عند وجود الامر الا ان يصرفه الدليل على غيره

اولا استقبالا

الائتمار

متعد الى مفعولين احدهما نفسه والاخر بالباء تقول امرته بكذا فيصح ان
يكون الائتمار لازما له كذا قيل وفيه بحث لانه لو كان لازما لهذا المعنى لا يلزم
ان يكون وجود المامور به لازما حتى لا يمكن بدونه والكلام في هذا اولا
من تقرير فخر الاسلام رحمه الله تعالى لزم ان يكون طلب المامور به لازما للامر
لا وجوده والكلام في لزوم الوجود يعرف بالتامل وقيل في تقرير دليل
المعقول وجه اخر وهو ان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب فلم يفعل حسن
من اهل اللغة الحكم بذمه واستحقاق العقاب ولولا ان الامر للوجوب لما حسن
ذلك او نقول انه وضع لطلب المامور به فيستدعي الطلب الكامل لان الاصل
في كل شيء الكمال الا لمانع ولا مانع هنا لانه لا قصور في الصيغة ولا في ولاية
المتكلم قوله سواء كان بعد الحظر او قبله اي موجبه الوجوب في الحالين
وهذا النفي قول بعض الشافعية رحمهم الله فانهم قالوا ان موجبه قبل الحظر الوجوب
وبعده الاباحة وقالوا بان هذا النوع من الامر للاباحة في اغلب الاستعمال
كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا واذا قضيت الصلاة فانتشروا وقوله
صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وكنت نهيتكم عن
الدباء والحنتم الا فانتبذوا فيها ولكنا نقول ان المقتضى للوجوب وهو الصيغة
قائمة في الحالين والحظر السابق لا يصلح معارضا لذلك لانه كما جاز الانتقال
من المنع الى الاذن جاز الانتقال منه الى الايجاب والاستعمال مشترك فانه جاء
ايضا بعد الحظر للوجوب كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا
المشركين وقوله تعالى ولكن اذا دعيتم فادخلوا والامر للحائض والنفساء بالصلاة
والصوم بعد زوالها وكذا الامر بالحدود واجبة بعد مباشرة اسبابها
مع ان ايذاء المسلم حرام وانما فهمت الاباحة فيما ذكرنا من القرائن
غير الحظر السابق لانها مشروعة لنا لا علينا فلو قلنا بالوجوب عاد على
موضوعه بالنقض قوله واذا اريد به الاباحة او الندب الى اخره

اصحاب الشافعي

والقرائن

بدل

من الكلام والمطوّل سوآء في الافادة ثم المصدر الذي دلّ عليه الامر اسم عام
لجنس الفعل شامل لافراده فوجب القول بعمومه عند الامكان كما في سايرِ
الفاظ العموم واحتج الفريق الثاني بما ذكرنا غير أنّ الثابت به مصدر
نكرة إذ لا دلالة للامر على الالف واللام والنكرة في الاثبات تخص ولكنها تقبل
العموم بدليل يقترن بها واحتج الفريق الثالث بالنصوص الواردة في الكتاب
والسنة مقيّدة ومعلّقة مثل قوله تعالى أقيموا الصلاة لدلوك الشمس وقوله
صلى الله عليه وسلم أدّوا عن من تمونون وصوموا لشهركم فانها تتكرر بتكرر الشرط
والاوصاف وحقه القول الصحيح سلمنا ان لفظ الامر دلّ على الفعل وهو
المصدر لكن لفظ الفعل الذي دلّت عليه صيغة الامر فرد سواء قدّر معرّفا
او منكرا فلا يحتمل العدد إذ الفرد والعدد متنافيان قوله لكنه يقع على
اقل الجنس جوابه عن سؤال مقدّر وهو ان يقال لما كان فردا لا يحتمل العدد
ينبغي ان لا يصح نيّة الثلاث في قوله طلّقي نفسك لانه عدد كما لا يصح نيّه
الثنتين عندكم فاجاب عنه بانه مع كونه فردا اسم جنس وانه يقع على الادنى للشقص فرد منه
ويحتمل كل جنسه ايضا باعتبار معنى الفردية لا باعتبار معنى العدد لان الطلاق مع
جميع افراده واحد من أجناس التصرّفات الشرعية فيكون فردا حكما فصح عليه بالنيه
فاما الثنتان لا فردية فيهما بوجه فلا يكون محتمل اللفظ فلا تعمل النية فيها الا ان يكون
المرأة امة فحينئذ تعمل النية فيها لان الثنتين جنس طلاقها قوله وما تكرر من
العبادات الى آخره جواب عما قال بعض مشايخنا إنّ امر الشرع المعلّق او
المقيّد يتكرر وقال تكرار اوامر الشرع ليس من موجب اللغة بل باعتبار تكرر
الشرط الذي هو في معنى العلّة او الوصف الذي هو علّة ومن تكررهما يلزم تكرر
الحكم لا من الامر قوله وكذا اسم الفاعل الى آخره السارق لا يوتى على اطرافه
الا ربعة عندنا بل يحبس حتى يتوب وقال الشافعي يوتى على الجميع لان الله
تعالى نصّ على الايدي بلفظ الجمع واضافها الى السارق والسارقة بقوله فاقطعوا

---

٥ جمع الشيخ رحمه الله تعالى بين الندب والاباحة متابعا لفخر الاسلام رحمه الله
وبيّن الخلاف فيهما على نمط واحد وليس كذلك لانه اذا اريد به الاباحة فهو مجاز
فيه بالاجماع والخلاف فيما اذا أريد به الندب انه حقيقة فيه ام مجاز فذهب
عامة اصحابنا وجمهور الفقهاء رحمهم الله والمحققون من اصحاب الشافعي وشمس الائمة
وصدر الاسلام رضي الله تعالى عنهم الى انه مجاز فيه لان لازم الاباحة استحقاق
العقوبة بتركه ولازم الندب عدم استحقاقها فكونان غيرين فيكون مجازا فيه
وهذا معنى قول الشيخ رحمه الله جاز اصله وذهب بعض اصحاب الشافعي وفخر
الاسلام وجمهور اصحاب الشافعي الحديث الى أنه حقيقة فيه لان المندوب بعض الواجب
لان الواجب هو ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والمندوب يثاب على فعله فيكون
الندب بعض ما تشتمل عليه الوجوب فكان حقيقة فيه كما لو اريد من العام بعضه وكما
لو أطلق لفظ الانسان على مقطوع اليد او الرجل واليه اشار الشيخ بقوله لانه
بعضه والاول اقرب للتفهم يعرف بالتامل قوله ولا يقتضي التكرار ولا تحتمله
اختلف القائلون بالوجوب في افادة التكرار والعموم ومعنى التكرار ان يفعل
فعلا ثم يعود اليه فقال المزني والاسفرايني من اصحاب الشافعي وعبد القاهر
البغدادي من ائمة الحديث وعزوهم إنه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر
الا اذا قام دليل يمنع منه وقال الشافعي وبعض اصحابه رحمهم الله تعالى انه لا
يوجب ولكن يحتمله والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب سنن من غير قرينة
والمحتمل لا سنن بدونها وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي رحمهم الله تعالى
لا يوجبه ولا يحتمله ولكن الامر المعلق بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
او المقيد بالوصف كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا يتكرر بتكرره والمذهب
الصحيح عندنا انه لا يوجبه ولا يحتمله سواء كان معلقا مطلقا او معلقا بالشرط
او الوصف اصح الفريق الاول بان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بصيغة
ذلك الامر فان اضرب مثلا مختصر من قولك اطلب منك الضرب والمختصر

وهو الوجوب اذا الاصل في الامر
ان يكون للوجوب للامر واذا اريد به
الندب والاباحة فقد اريد به غيرما
هو الاصل فيه مجازا اسدد الله
دهلوي

في الامر

قال بعض الائمة الصحيح من مذهب علمائنا
ان صيغة الامر للوجوب الخ اقول لا يحمل
ولكن الامر للعدد يصلح ان يكون موجبا لكل الاقل الاقل
على اعتبار الكل ولا يكون موجبا لكل الاقل الاقل

ايديهما فاوجب الاستغراق كقولك عبيدك فدخل اليمين واليسار ولا يحمل
على اليمين لان فيه ابطال الاطلاق وصيغة الجمع وذلك يجرى مجرى النسخ لان
لهما يمينين لا ايمانا الا ان فى المرة الثانية تثبت المحلية للرجل بالسنة والاجماع
فلا يوجب ذلك اسقاط المحلية الثابتة بمطلق الكتاب ولئن قراءة ابن مسعود رضى
الله عنه فاقطعوا ايمانهما وهى مشهورة فتفتقد النص بها الا ترى ان فى المرة الثانية
لا تقطع اليسرى واذا ثبت الفساد فى النص جعلت صيغة الجمع مجازا عن التثنية
ضرورة كقوله تعالى فقد صغت قلوبكما فثبت ان السارق لم يدخل فى النص وأن
استدلال الخصم بالاية غير صحيح ثم السبيل فى هذه المسئلة على الاصل الذى بيناه
فنقول وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر والمصدر فرد لا يحتمل العدد لا يجوز ان
يراد بالاية الا الايمان لانه لما احتمل العدد لا بد من ان يراد به الكل او الاقل
ولا يجوز ان يراد به الكل لان كل السرقات التى يوجد من السارق لا تعلم الا باخر
العمر فيؤدى الى عدم القطع فتعين ان المراد سرقة واحدة وبالسرقة الواحدة
لا تقطع الا يد واحدة ثم ظاهر الاية يقضى قطع اليدين بسرقة واحدة وهو غير
مراد بالاجماع فثبت ان الواجب بالاية قطع يد واحدة بسرقة واحدة فى حق كل
سارق وسارقة ثم هذه اليد الواحدة إما اليمنى او اليسرى وقد ثبت ايضا
بالاجماع او السنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود أنها اليمنى فلم يبق اليسرى مرادة
بالاية فهذا معنى قول الشيخ وبالسرقة الواحدة لا تقطع الا يد واحدة فان قيل
ثبت تكرار الجلد بتكرار الزنا من شخص مع ان المصدر وهو الزنا فى قوله تعالى
الزانية والزانى الاية لا يدل على التكرار فلتكن السرقة كذلك قلنا قد ثبت فى
قواعد الشرع ان المصدر فى مثل هذا الكلام علة للحكم ففى الزنا تكرر الحكم بتكرر
سببه لتقاعد محله وهو البدن واما فى السرقة فلم يبق المحل لان محل القطع اليمين وقد قطعها
لم يبق اصلا فلهذا لا يتكرر الحكم بتكررها قوله وحكم الامر نوعان اى الثابت
بالامر وهو الواجب نوعان نفس الواجب اى عينه والبا فى قوله بالامر

ايى قلبا كما هو

وعلم يحتمل العدد هو

للسببيه ويتعلق بالواجب اى الواجب بسبب الامر وزاد صاحب المنتخب
قيد الاخر وهو الى مستحقه اى تسليم نفس الواجب الى من يستحقه وفى الحقيقه
لا بد من هذا القيد لان التسليم الى غير مستحق لا يكون اداء ولا يقال
كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف فى الذمة لانا نقول لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بفراغها أخذ ما حصل به
فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه لانه لا تصور تسليمه الا بهذا الطريق
قوله وهو تسليم مثل الواجب به اى بالامر ولا بد فى تفسير القضا من قيد
آخر وهو كون المثل حقه اى تسليم مثل الواجب الذى هو حقه لانه لو قضى ما
عليه من الدراهم بدراهم غيره لا يكون قضاء قوله ويستعمل احدهما مكان الأخر
اى ويستعمل الاداء مكان القضا والقضاء مكان الأداء كما فى قوله تعالى فاذا
قضيت الصلاة اى أديت لان الجمعة لا تقضى وكما يقال ثبت أن أؤدى
ظهر الامس والمراد منه القضا لان الاداء اظهر الامر بعد مضيه محال وكما
لو أدى الاسير الذى اشتبه عليه شهر رمضان صوم شهر رمضان بنيه
القضا على ظن أنه قد مضى يجوز عن الاداء قوله والقضا الى اخره اختلف
مشايخنا فى القضا أنه يجب بنص جديد او بالسبب الذى وجب به الاداء
وهو الامر إذ وجوب الاداء يضاف الى الامر وان شئت ابهمت السبب
كما ابهمه الشيخ فقلت يجب القضاء بما يجب به الأداء سواء كان الموجب نصا
او غيره وذكر فى الميزان اختلفوا فى أن القضا يجب بالامر السابق او
بامر مبتدإ وقد صرح بالامر فقال بعضهم وعامة اصحاب ابى حنيفة وعامة المعتزلة
انه يجب بسبب جديد وقال المحققون من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى
والحنابلة وعامة اصحاب الحديث انه يجب بالسبب الاول والخلاف
فى القضا بمثل معقول فاما القضا بمثل غير معقول يجب بالنص الجديد بالاتفاق
احتج الفريق بان الواجب بالامر اداء العبادة ولا مدخل للراى فى

واعلم ان ما ذكرنا فى مسئلة الامر المجرد من ان الامر المطلق يقتضى الفور هو الذى ذكره اكثر مشايخنا وذهب بعضهم الى ان الامر المطلق يقتضى التراخى وهو اختيار الكرخى وطائفة من اصحابنا وذكر الشيخ ابو الحسن الكرخى فى رسالته ان من اصحابنا من قال ان الامر المطلق يقتضى التكرار وهو اختيار الجصاص وذكر الشيخ ابو زيد فى التقويم ان الامر المطلق يقتضى الفور عند بعض اصحابنا وعند بعضهم يقتضى التراخى وعند بعضهم يقتضى التكرار وهذا كله فى حق الاداء واما فى حق القضاء فالامر المطلق يقتضى التراخى عند بعض اصحابنا وعند بعضهم يقتضى الفور وعند بعضهم يقتضى التكرار وهذا كله فى حق القضاء واما فى حق الاداء فالامر المطلق يقتضى الفور عند بعض اصحابنا وعند بعضهم يقتضى التراخى وعند بعضهم يقتضى التكرار وهذا كله فى حق الاداء واما فى حق القضاء فالامر المطلق يقتضى التراخى عند بعض اصحابنا وعند بعضهم يقتضى الفور وعند بعضهم يقتضى التكرار وهذا كله فى حق القضاء

معرفتها وانما تعرف بالنص والنص اذا كان مقيدا بوقت كان المامور به
عبادة فيه فلا تكون عبادة في وقت آخر بهذا الامر لعدم دخوله تحت الأمر
واحتج الفريق الثاني بالقياس وهو ان الشرع ورد بوجوب قضاء الصوم
والصلاة قال الله تعالى فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن
صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما ورد من النص فيه معقول
المعنى فوجب الحاق غير المنصوص به اما كونه معقول المعنى فلان الاداء
صار مستحقا عليه بالامر في الوقت ومعلوم بالاستقراء ان المستحق لا يسقط
عمن عليه الا بالاداء او باسقاط من له الحق او بالعجز ولم يوجد الكل فبقي كما كان
قبله اما الاداء والاسقاط فظاهر واما العجز فلم يوجد الا في حق ادراك
فضيلة الوقت دون اصل العبادة لبقاء القدرة على اصلها فيتقدر السقوط
بقدره فيسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعمد وبقي اصل العبادة
الذي هو المقصود مضمونا عليه لقدرته عليه فطالب بالخروج بصرف المثل
اليه كما في حقوق العباد فان قيل لا نسلم ان القدرة على اصلها بقي بعد فوات
الوقت لان الامر مقيد به فيكون الواجب فعلا موصوفا بصفة فلا يبقى بدونها
كالواجب بالقدرة الميسرة قلنا هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم
ان نفس الوقت ههنا غير مقصود لان معنى العبادة كون الفعل عملا بخلاف هوى
النفس بعظيما لله تعالى وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات كما لا يختلف باختلاف
المكان ولما بينا ان النص معقول المعنى تعدى الحكم الى الفروع وهي المنذورات
المتعينة بان نذر ان يصوم يوم الخميس مثلا او يصلي فيه اربع ركعات ولم يصل
ولم يصم تجب قضاؤهما ولا يقال لما وجب القضاء في الصوم والصلاة بالنص
اذ لولاه لما عرف كيف نسلم قولكم القضاء بالامر الذي يوجب الاداء
لانا نقول قد عرف بالنص ان الواجب ما سقط بخروج الوقت وان هذا النص
طلب تفريغ الذمة عن ذلك الواجب وهذا سمي قضاء ولو وجب ابتداء لما صح تسميته

قضاء حقيقة وهذا الكلام يشير الى ان ثمرة الخلاف تظهر في المنذورات المتعينة
عند الفريق الثاني تجب وعند الفريق الاول لا تجب لعدم ورود النص ولكن
ذكر ابو اليسر في اصوله القضاء واجب فيها بالاجماع من الفريقين سواء كان عدم ايفائها
بالفوات او بالفوت فعلى هذا لا تظهر ثمرة الاختلاف في الاحكام وانما تظهر في
التخريج وقوله وفيما اذا نذر الى آخره جواب عما يقال لو كان القضاء بالسبب
الاول لكان ينبغي ان لا تجب القضاء فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم
يعتكف اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى وقت
لا اثر له في ايجاب الصوم بوجه ولا يمكن ايجاب القضاء الا بصوم لانه لا اعتكاف الا
بالصوم فوجب ان يبطل كما ذهب اليه ابو يوسف والحسن بن زياد وحث لم
يبطل ووجب القضاء بصوم مقصود بالاتفاق في ظاهر الرواية دل انه وجب
بسبب آخر غير الاول فقال انما وجب القضاء بصوم مقصود لان السبب الاول
وهو النذر موجب للصوم لانه شرط الاعتكاف فما يكون موجبا للاعتكاف يكون
موجبا للشرط بتعاله الا انه امتنع ايجاب الصوم ههنا لشرف الوقت وحصول
المقصود بصوم الشهر والشرط يعتبر وجوده لا وجوده قصدا فلما انفصل الاعتكاف
عن صوم الوقت بان لم يعتكف فيه بقي مطلق الاعتكاف واجبا عليه وصار ذلك
النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فظهر اثره في ايجاب الصوم لزوال المانع وهو
شرف الوقت فكان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب لا بسبب آخر وهذا
معنى قول الشيخ لعود شرطه الى آخره ولا يقال لو كان النذر السابق كالنذر
المطلق عند زوال شرف الوقت ينبغي ان لا تادى ذلك الاعتكاف في صوم قضاء
ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا ابتداء لانا نقول امتناع وجوب الصوم في هذا
يجوز ان يكون لشرف الوقت ويجوز ان يكون لاتصاله بصوم الشهر فان زال
الشرف لم يزل الاتصال لبقاء الخلف وهو القضاء فيجوز لبقاء احدى العلتين ان
لما وجب بصوم مقصود لا تادى بواجب آخر حتى لو قضى هذا الاعتكاف في

الرمضان القابل او فى صوم واجب اخر لاحوز قوله والادآ انواع الى اخره
قوله كالصلاة بجماعه نظير الادا الكامل يعنى من اولها الى اخرها اذهى صلاة يوفر
عليها حقها من الواجبات والسنن والآداب فيكون كاملا وهذا فى الصلاة التى سنت
الجماعة فيها فاما فيما لم تسن فيه فالجماعة فيه صفة قصور وقوله والصلاة منفردا
نظير الادا القاصر لان الجماعة التى هى سنة مؤكدة فى قوة الواجب معدومة فيها الا
ترى ان الجهر ساقط عنه والجهر صفة كمال فى التى يجهر فيها دليل وجوب سجدة السهو
بتركه ساهيا فكان السقوط دليل القصور وقوله وبفعل اللاحق وهو الذى ادرك
اول الصلاة مع الامام ثم فاته الباقى بالنوم ثم انتبه بعد فراغه او احدث فانصرف
للوضوء فانه الباقى نظير ادآ يشبه القضاء وانما قلنا انه ادآ باعتبار الوقت ولكنه
يشبه القضاء لانه التزم الادآء مع الامام حين تحرم معه وقد فاته ذلك حقيقة
فكان ادآؤه بعد فراغ الامام مثل ما تحرم مع الامام حكما فكان قضاء حكما وهذا لا
يلزمه القراءة وسجدة السهو لوسها ولا يغير فرضه نيه الاقامة فى هذه الحالة يعنى
لو نوى المسافر الاقامة فى خلال صلاته او دخل مصره لا يصير فرضه اربعا كما لو
نوى الاقامة او دخل مصره بعد ما صارت صلاته قضاء لا يصير فرضه اربعا وهذا
اللاحق لو كان مسافرا مع امامه لا يصير فرضه اربعا بنيه الاقامة او بدخوله فى المصر
فى حاله ادآء ما فاته كما لو صار قضاء محضا فعلم ان فعله قضاء حكما وادآء حقيقة وهذا معنى
قول الشيخ لا يعتبر فرضه بنيه الاقامة وانما جعلنا فعل اللاحق ادآء شبيه القضاء
لا على العكس لانه باعتبار اصل الفعل مؤد وباعتبار وصفه قاض والوصف تبع قوله
ومنها رد عين المغصوب اى ومن انواع الادآء هذا ان انواع الادآء فى حقوق العباد
فرد عين المغصوب ادآء كامل ورده مشغولا بالجناية او الدين ادآء قاصر يعنى ان من
غصب عبدا او غنما جنى على انسان او اتلف مال الغير فى يد الغاصب ثم رده
الغاصب مشغولا بالجنايه او الدين كان الادآء قاصرا ومعنى القصور انه ادآه لا على
الوصف الذى اخذه وهذا لو هلك فى يد المالك قبل الدفع الى ولى الجنايه يبرى

الغاصب

الغاصب من الضمان ولو دفعه اليه او بيع فى الدين رجع المالك على الغاصب بقيمته
بالاتفاق كان الرد لم يوجد وقوله او عبد غيره نظير الادآء الذى يشبه القضاء
يعنى اذا تزوج امراة على عبد بعينه ثم اشترى ذلك العبد وسلمه اليها
يكون ادآء لانه تسليم المستحق بسببه وهو التسمية وهذا لا يكون لها ان تمتنع
عن القبول الا انه تسليم يشبه القضاء فان ما اشتراه الزوج قبل التسليم اليها مملوك له
حتى يعتق اعتاقه دون اعتاقها فهذا التسليم من الزوج ادآء مال من عنده فمن
هذا الوجه يشبه القضاء لان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما كما فى حديث
بريرة فقالت هذا لحم تصدق على بريرة فقال عليه السلام هو لك صدقة ولنا
هدية فهذا يعرف ان اختلاف الاسباب توجب اختلاف الاعيان حكما وهذا
معنى قول الشيخ وسليمه بعد الشراء الى اخره قوله والقضاء انواع الى اخره
المراد بمثل غير معقول ان لا يدرك بالعقل لا ان العقل ينفيه وقوله كالصوم
للصوم نظير القضاء بمثل معقول وقوله والفدية له نظير القضاء بمثل غير معقول
يعنى الفديه خلف عن الصوم عند العجز المستدام عن الصوم كالشيخ الفانى ومن
بحاله بالنص وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية قال ابن عباس يطوقونه
ولا يطيقونه بخلاف القياس والفدية والفداء البدل الذى يحلص به عن مكروه
قوله وقضى بتكبيرات العيد الى اخره رجل ادرك الامام فى الركوع من صلاة
العيد ثانى تكبيرات العيد فانما ان كان يعلم انه يدرك الامام فى الركوع وان خاف
رفع الامام راسه لو اشتغل بها فانه يكبر للافتتاح قائما وهو فرض ثم يكبر للركوع
وهو واجب ثم يكبر تكبيرات العيد فى الركوع من غير ان يرفع يديه وعن ابى يوسف
انه لا ياتى بها فى الركوع لانها فاتت عن موضعها وهو القيام وهو غير فاسد على
منها قربة فى الركوع فلا يصح ادآؤها فى الركوع لا طريق القضاء ولا طريق
الادآء وفى ظاهر الرواية ياتى بها فى الركوع لان الركوع يشبه القيام حقيقة
وحكما اما حقيقة فلاستوا الصلب الاسفل فيه وهو الفارق بين القيام والقعود

وما يمكن فيه من النقصان ما لا يجبر غير مانع لمشابهته لان قيام بعض الناس قد يكون
بهذه الصفة واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة فقلنا
ما تى بها لنقا المحل من وجه احتياطا لا طريق القضا بل لشبهة الادا والاحتياط في
العبادات ان يجب بالشبهة ولا يسقط بها الا ترى ان بكبيرات الركوع تحتسب من بكبيرات
العيد مع انه يؤدى في حالة الانتقال قوله ووجوب الفدية في الصلاة للاحتياط
هذا رد لاشكال يرد وهو ان الفدية في الصوم ثبتت غير معقولة بالنص فلا يجوز
ان يقاس عليه غيره فكيف اوجبتم الفدية في الصلاة بالنص قياسا على الصوم فاشار
الى الجواب بقوله ووجوب الفدية في الصلاة طريق الاحتياط لا بالقياس لاحتمال
ان تكون الفدية معقولة فان الشيخ فخر الاسلام ذكر في شرح الصوم لما اقام الشرع
الفدية مقام الصوم ثبت المماثلة شرعا بين الصوم والفدية والمماثلة بين الصوم والصلاة
ثابتة فيجوز ان تكون الفدية مثلا للصلاة لان مثل الشيء يجوز ان يكون مثلا لمثله ويحتمل
ان لا تكون معقولة بل امرا تعبديا فأمرنا بالفدية في الصلاة طريق الاحتياط لا طريق
الحتم لان الصلوة اهم من الصوم لانها عبادة لذاتها والصوم عبادة بواسطة قهر النفس
على ما عرف بعد فلئن كان هذا الحكم مشروعا فقد صار سؤدا والا فليس به باس لانه
حسبما يكون بدلا مبتدأ اصلح ماحيا للسيات ولهذا قال محمد رحمه الله في الزيادات
يجزيه ان شاء الله كما قال كذلك فيما اذا تطوع الوارث بقضاء الصوم بلا ايصاء من انه
طريق الاحتياط لا بالقياس اذ لو كان بالقياس لما احتاج الى الحاق الاسير كما في سائر
الاحكام الثابتة بالقياس والفدية في الصلاة ان يطعم عنه لكل صلاة نصف صاع من بر
او صاعا من غيره وكان محمد بن مقاتل يقول اولا يطعم عنه لكل يوم نصف صاع كما في الصوم
ثم رجع وقال لكل صلاة وهو الصحيح كذا في المبسوط والاصل لو كانت الصلاة اهم من
الصوم او مثله ينبغي ان يسقط الحكم فيها بالدلالة وان كان غير معقول المعنى اذ الحكم يسقط
بالدلالة في مثل ذلك لانا نقول لا بد في الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوما
سواء كان اثره معقولا او لا وههنا المعنى المؤثر غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة

قوله كالتصدق بالقيمة الى اخره هذا الضا رد لاشكال تقديري وهو ان
التضحية عرفت قربة بالنص ولا مثل لها عقلا ولا نصا بعد فواتها عن وقتها فينبغي ان
يسقط بالفوات كصلاة العيد وري الجمار وقد اقيم التصدق بالقيمة او العين مما اذا
كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر او بالشراء الصادر من الفقير بنية التضحية
بعد ايام النحر مقام التضحية بدون نص وذلك غير جايز فاشار الى الجواب بقوله
كالتصدق وبكذا يعني وجوب التصدق بالعين او القيمة بطريق الاحتياط لاحتمال
كون التصدق اصلا في التضحية لانه هو المشروع في باب المال كما في سائر العبادات المالية
الا ان الشرع نقل القربة من التصدق الى الاراقة تيسيرا لطعام الضيافة اذ الناس
اضياف الله تعالى في هذه الايام ولهذا حرم الصوم في هذه الايام لما فيه من الاعراض
عن الضيافة وكره الاكل قبل الصلاة ليكون اول ما ياتنا ولون من طعام الضيافة والمال
بالتصدق يصير من الاوساخ ولهذا حرمت الصدقة لبني هاشم والله تعالى لا يضيف
عباده بما هو خبيث فنقل القربة من العين الى الاراقة لسني اللحوم طيبة الا ان ذلك
الاحتمال ساقط في هذه الايام لكون الاراقة منصوصا عليها في هذه الايام فاذا فات الوقت
تبين ان اعتبار ذلك الاحتمال فعلنا بوجوب التصدق على اعتبار انه اصل لا على
اعتبار انه خلف ولهذا اذا اجاء العاجز القابل لم ينقل الى التضحية فلو كان التصدق خلفا
عن الاراقة وجب ان يبطل حكم الخلف متى قدر على الاصل كالشيخ الفاني اذا قدر على
الصوم بطل حكم الخلف وهو الفدية قوله ومنها ضمان المغصوب اي ومن انواع
القضاء وهذا بيان انواع القضاء في حقوق العباد قوله وهو السابق يعني القضاء
بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى كما في المثليات
والقاصر وهو القيمة فمالية مثل اذا انقطع مثله بان لا يوجد في الاسواق وما لا مثل
له لان حق المستحق في الصورة والمعنى وكان المثل صورة ومعنى هو السابق تحقيقا
للجبر الا اذا عجز عن الصورة فحينئذ يجبر المالك على قبول القاصر وهو القيمة
للضرورة قوله وضمان النفس والاطراف اي ضمانهما في حالة الخطا بالمال قضاء

مثل غير معقول لان المماثلة لا تعقل بين المال والادمي واطرافه لان الادمي مالك
متبذل والمال مملوك متبذل فانتفى تماثلهما ولان الادمي لا يكون مالا واذا لم يكن مالا
لم يكن له قيمة اذ المثل معنى عبارة عن قيمة الشئ اى عن قدر ماليته وانما وجب ضمانهما بالنص
بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر وهذا لم يشرع المال عند احتمال القود لانه
مثل صورة ومعنى فلا يزاحمه ما لا مماثله بوجه قوله واذا آل القيمة الى اخره هذا نظير
قضاء بشبه الاتزوج امراة على عبد بغير عينه صح التسمية عندنا خلافا للشافعي
ووجب الوسط فان اداها بالعين اجبرت على القبول لانه ادى عين الواجب وان اداها
بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كان تسليم قيمة الشئ قضاء له لا بجانسه لكنه في حكم الاداء
لان العبد لما كان مجهولا انعدم الوصف لا يمكن تسليمه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالقيمة
فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه مزاحما التي به تجبر على القبول بخلاف
العبد المعين لانه معلوم بدون القيمة فصارت قيمته قضاء محضا فلم تعتبر عند القدرة
على العبد فان قيل على ما ذكرتم تصير كانه تزوجها على عبد او قيمته وذلك
يوجب فساد التسمية فيجب مهر المثل كما قال الشافعي وكما لو قال زوجتك على هذا العبد
او قيمته لم تصح التسمية قلنا انما تفسد التسمية في المسئلة المذكورة لانه لما قال زوجتك
على هذا العبد او قيمته صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لانها تختلف باختلاف
المقومين فصار كانه قال على عبد او دراهم فتفسد للجهالة اما اذا مسلما فصحت التسمية
والقيمة لم تجب بالعقد لانه ما سماها فانه لكنها اعتبرت بناء على وجوب تسليم المسمى اذ لا يمكن
تسليمه الا بمعرفتها فكانت مبنية على تسمية شئ معلوم فصحت التسمية كما لو تزوجها على عبد بعينه
فاستحق او هلك يجب القيمة مهرا وتنتصف بالطلاق قبل الدخول لانها وجبت بناء على مسمى
معلوم لا ابتداء كذا في الاسرار قوله وعند هذا قال ابو حنيفة اى على اعتبار ان المثل
الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفة في القطع والقتل عمد المولى فعلهما اى يخير المولى
ان شاء قطع قتله وان شاء سلمه من غير قطع والمسئلة على اوجه اما ان كان القتل بعد التوبة
او قبله واما ان كان القطع والقتل من شخصين او شخص واحد واما ان كانا خطاين

وكذا الكفر والمرتد اذا كان مرتدا ومعيبا لان المرتد معلوم
بعضه ومنتنه

او عمدين او احدهما عمدا والاخر خطا فان كان القتل بعد البرء فهما جنايتان على كل
حال بالاتفاق وكذا ان كان القتل قبل البرء من شخصين آخرا ومن شخص واحد قبل البرء
لكن كان احدهما خطأ والاخر عمدا وان كانا خطاين من شخص واحد والقتل قبل البرء
فهما جنايته واحدة بالاتفاق وان كانا عمدين فهما جنايتان عند ابي حنيفة وعندهما
جنايته واحدة له ان مبنى القصاص على المساواة وفي القتل بغير القطع مراعاة
المساواة في المقصود بالفعل وهو الاهلاك وفيه مع القطع مراعاة المساواة في المقصود
بالفعل وصورة الفعل جميعا فيخير الولي بينهما بخلاف الخطا فالمعتبر هناك صيانة
المحل عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطا موضوع عنا شرعا رحمة علينا وفالا بل
مثل بغير القطع لان القطع موقوف في حكم السراية فمتى سري سقط حكمه وصار
قتلا والفعل الثاني يصير لموجب القطع فكانا جنايته واحدة بخلاف ما لو حل البرء
بينهما لان الاولي قد انتهت واستقر حكمها بالبرء فيكون الثانية انشاء جنايته كما لو
كانا خطاين وحل البرء بينهما وكما لو حل احدهما بشخصين وله ما هذا هكذا من طريق المعنى
فاما من طريق الصورة فلا لان الفعل متعدد الا ترى ان القتل كما يصلح محققا للوجوب
يصلح ماحيا لاثر القطع قوله ولا تضمن المثلى الى اخره اى على اعتبار ان المثل
الكامل هو السابق وضمان العدوان على القاصر قال ابو حنيفة لا تضمن المثلى الا
يوم الخصومة لان المثل الكامل هو الواجب في الذمة وانما يتحول الى القاصر
للعجز وذلك وقت القضاء بخلاف ما اذا كان الواجب في الذمة مما لا مثل له فانه
غير مطالب باداء المثل الكامل بل هو مطالب باداء القاصر وهو القيمة باصل السبب
فيعتبر قيمته عند ذلك وعند ابي يوسف لما انقطع المثل وقد التحويا لا مثل له
في اعتبار القيمة والخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيعتبر قيمته عند
ذلك السبب وهو الاصل الغصب وقال محمد المصير الى القيمة للعجز عن اداء
المثل الكامل وذلك بالانقطاع عن ايدي الناس فيعتبر قيمته يوم الانقطاع كذا
في المبسوط قوله وقلنا المنافع لا تضمن بالاتلاف اى باعتبار ان المثل الكامل

اى بالكسر والفتح
بعد القطع جواز ان يسري الى
القتل فلا يكون محققا
لوجوبه قلت بل يكون مصيرا الى
القتل ويكون مصيرا
وبهذا الوجه ان القطع والقتل
و قد يكون ماحيا اثره حتى اذا
كانا فاعلين غير القاطع يجب
القصاص في النفس على الثاني
خاصة وبهذا الوجه ان يقطع
ويقتل لانه كانه من القطع
ثم وجد القتل وانما تلزم عند
ضمان العدوان مخيرا بين
القطع والقتل وبين القتل حسب
اسى

تضمن

او القاصر شرط في القضا فلنا المنافع لا تضمن بالاتلاف وعند الشافعي تضمن لانها
اموال متقومة كالاعيان وذلك ان المال غرض الادمي خلق لمصالحه والمنافع بهذه الصفة
وكف لا والمصلحة في التحقيق تقوم بمنافع الاشياء والذوات تصير متقومة باعتبارها
الا ترى ان الاسواق تقوم بالمنافع والاعيان جميعا كالحجر والحانات وهذا جعلها
الشرع اموالا متقومة حتى صلحت مهرا ورد العقد عليها وضمن بالمال في العقود
الصحيحة والفاسدة ولنا ان المنافع لا تضمن بمثلها من المنافع بالاجماع فان الحر على
قطع واحد باحرة واحدة لا تضمن منفعة احدهما بالاخرى مع وجود المشابهة صورة
ومعنى فلان لا تضمن بالاعيان مع ان لا مماثلة بين العين والمنفعة لا صورة ولا معنى اولى
اما الصورة فظاهر واما المعنى فلان المنفعة ليست بمال لان المالية للشيء بالتمول
وهو عبارة عن صيانة الشيء وادخاره لوقت الحاجة لا عن الانتفاع بالاتلاف فان الاكل
لا يسمى تمولا والمنفعة لا شيء وقيل بل كانوجد شيئا فلا يرد عليها التمول وكذا العموم الذي
هو شرط الضمان اذ المعدوم لا يوصف بانه متقوم ولو وجد فبعد الوجود لا يسترد العموم
الاحراز كالصيد والحشيش والاحراز لا يتحقق فيما لا يبقى زمانين والاتلاف المنافع
توجد بحرزة ضرورة احراز ما قامت هي به لانا نقول هذا احراز صوري لا قصدي
وذلك لا يوجب الضمان كالحشيش النابت في ارض مملوكة لا يكون مضمونا بالاتلاف مع
انه محرز باحراز الارض والاتلاف العقد يرد عليها وهو اتلاف المالية والعموم لان
عين المال لا يرد عليه العقد كالميتة والدم لانا نقول ورود العقد عليها ثبت بخلاف
القياس بالنص فلا يقاس عليه غيره او ثبت بقوتها في العقد لقيام العين مقامها للحاجة
والضرورة ولا يتحقق مثل هذه الضرورة في العدوان فبقي الحقيقة معتبرة والاتلاف
قد يستباح لحاجة فهنا افسد الباب العدوان اذ في القول بعدم وجوب الضمان
انفتاح باب الظلم وتسلط الاشرار على الناس وابطال حق المالك بالكلية لانا نقول
ليس الامر كما قلت فان الحاجة قد تكون وجوده لا قد تكون وجوده وهو العدوان فانه
منهي عنه وسبيله ان لا يوجد كيف وقد اوجبنا للزوج التعزير والحبس فانه ذكر

في المبسوط وعندنا يأثم ويؤدب على ما صنع ولكنه لا يضمن شيئا واما قوله فيه
ابطال حق المالك فليس كذلك لان حقه لا يبطل بل يتأخر الى دار الاخرة بخلاف
ما لو اوجبنا الضمان فانه يفوت حق الغاصب اصلا لان العين زائدة على المنفعة
كما قلنا وحق الغاصب فيما وراء ظلمه محترم فيفوت حقه اصلا لانه لا يوصل اليه في
دار الاخرة لانه يستحق عليه بقضاء القاضي وما يستحق بالقضاء لا يوصل اليه في دار
الاخرة فكان الناجز اهون من الابطال واما قدرنا الاتلاف مع سوء الخلاف
في الغصب انصافا لان الخلاف في غصب المنافع ليس بنا على الاصل المذكور بل بنا
على الاختلاف في زوائد المغصوب فانها لا تضمن على الغاصب عندنا خلافا له لما
ان الغصب عندنا ازالة اليد المحقة واثبات اليد المبطلة وعنده اثبات اليد
المبطلة فقط فكون الزوائد مضمونة عنده لتحقق الغصب فيها وغير مضمونة عندنا
لعدم تحققه فيها قوله والقصاص لا تضمن بقتل القاتل اي لو قتل انسان من عليه
القصاص لا تضمن شيئا لمن له القصاص لا القود ولا الدية عندنا وعند الشافعي
تضمن الدية لنا ان القصاص ملك متقوم للولي الا ترى ان القاتل اذا صالح
في مرضه على الدية تعتبر ذلك من جميع المال وقد اتلف عليه ذلك بقتله فيضمن
وذكر في المهذب ان القاتل لا تضمن الدية كما هو مذهبنا ولنا ان المتلف ليس
بمال فلا تضمن بالمال لان المال ليس بمثل له صورة ولا معنى لان ملك القصاص ليس بمال
ولا متقوم وشرعيته لمعنى الاحياء الا ان القاتل انما التزم الدية في الصلح بمقابلة ما هو
من اصول حوائجه وهو انفاس نفسه وحاجته مقدمة على حق الوارث ولهذا اعتبر من جميع
المال قوله وملك النكاح لا تضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول اي شهود
الطلاق بعد الدخول اذا رجعوا لم يضمنوا للزوج شيئا عندنا وعند الشافعي يضمنون
له مهر المثل لنا ان ملك النكاح متقوم على الزوج سوقا فيكون متقوما عليه زوالا
لان الزائل عن الثابت كذلك المبين بل اولى لان ملك اليمين يجوز اكتسابه بالابدال
بخلاف ملك النكاح فانه لا سبيل عن مهر ولنا ان ملك النكاح ليس بمال متقوم

فلا تصن بالمال ما الاتلاف لان ضمان الاتلاف مقدر بالمثل ولا مماثلة بينهما صورة ولا معنى
لان النكاح سرع لمعنى السكن والازدواج وانما النسل والمال خلق بذلة لاقامة المصالح
فانى تماثلان ولان ملك النكاح فى حكم جزء من الادمي بمعنى بضع الادمى منه فكان معتبرا
به وانما يتقوم البضع عند النبوت لاظهار خطر ذلك المحل لان لا تملك مجانا فان ما
يملك مجانا لا يعظم خطره عنده فاما الملك الوارد فليس بذى خطر وهذا صحت ازالته
بالطلاق من غير شهود ولا عوض عند زوال الاستلاء والملك الوارد عليه لا يحتاج الى
التقويم وانما قلنا بالطلاق بعد الدخول لان قبل الدخول اذا رجعوا يضمون نصف
المهر بالاتفاق لتصير بدل الزوج عن ذلك المال فاشبه الغصب قوله ولا لما مور به
من كذا اعلم ان حسن الشئ عند من جعله عقليا عبارة عن كون عاقبته حمدة والقبح
بخلافه وعند من جعله شرعيا هو موافقة الغرض والقبح بخلافه ذلك وقيل الحسن كون
الشئ مطلوب الوجود والقبح كونه مطلوب العدم وهذا معنى اللغة وهو ما تميل اليه
النفس فان مال طبعا فحسنه طبيعى وان مال عقلا فحسنه عقلى وان مال شرعا فشرعى
ثم ان حسن المامور به من قضايا الشرع لا من موجبات اللغة لان صيغة الامر تحقق
فى الكفر والسفه والعبث الا ترى ان السلطان اذا جاء بامر انسانا بالظلم والغصب
الا ان امر الشارع يقتضى كون المامور به حسنا اذ الشارع حكيم على الاطلاق ولا يلحق
بالحكيم طلب ما هو قبيح باى الوجوه قال تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء فدل ان حسن
المامور به ضرورة حكم الامر والعقل آلة لمعرفته لا ان العقل موجب للحسن والا لما
جاز ورود النسخ عليه لان الحسن العقلى لا يرد عليه التبديل كحسن العدل والاحسان
وشكر المنعم وهو اى الحسن اما ان يكون لعينه اى بواسطة نفس المامور به او لغيره
اى بواسطة غير المامور به فان كان لعينه فهو اما ان لا تقبل السقوط او تقبله او يكون
ملحقا بهذا القسم اى ما حسن لعينه لكنه مشابه لما حسن لغيره وقوله كالتصديق
يطرد ما حسن لعينه ولا تقبل السقوط والصلاة يطرد ما تقبل السقوط والزكاة يطرد
الملحق به اما حسن التصديق لا تحتمل السقوط بحال سواء كان مكررا او غير مكرر

واما الصلاة فانها حسنت لعينها لانها تتادى بافعال واقوال وضعت للتعظيم اذ
قيام العبد بين يدي الرب واضعا يمينه على الشمال صارفا طرفه الى الارض تعظيم له
فى نفسه ثم اعتقابه بالركوع زيادة تعظيم ثم الجائه السجود نهاية فى التعظيم بوضع
اشرف اعضائه على التراب وكذا سائر اذكارها وتلاوة القران تدل على نهاية
التعظيم والمبالغة فى التنزيه والتقديس فثبت انها مع جميع افعالها واذكارها
تعظيم الله وهو حسن فى نفسه ولكنه يقبل السقوط اذا كان فى غير حينه كالصلاة فى
الاوقات المكروهة او قبل الوقت او حاله كالصلاة فى حال عدم الطهارة لتحيد
تصير قبيحة لهذه العوارض وانما صارت الزكوة ملحقة بها لانها صارت حسنة
بواسطة دفع حاجة الفقير الذى هو من خواص الرحمن لا بنفسها اذ هى فى نفسها نقيض
مال واضاعته وهى حرام شرعا وممنوع عقلا وكذا الصوم صار حسنا بواسطة قهر
النفس التى هى عدو الله كما جاء فى الخبر انه تعالى اوحى الى داود فقال يا داود عاد
نفسك فانها انتصبت لمعاداتى وقال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التى بين جنبيك
وهذا سمى الجهاد معها الجهاد الاكبر فى قوله عليه السلام رجعنا من الجهاد الاصغر الى
الجهاد الاكبر اذ هو فى نفسه يجوع النفس ومنع نعيم الله عن مملوكه مع النصوص المبيحة
لها وكذا الحج صار حسنا بواسطة شرف المكان لا لذاته اذ قطع المسافة وزيارة اماكن
معلومة سيان فى ذاتها سفر التجارة وزيارة البلاد غير ان هذه الوسائط
ثبت بحكم الله تعالى بلا اختيار للعبد فصارت كلا واسطة فصارت هذه العبادات
كالصلاة حتى شروطها الاهلية الكاملة فلا تجب على الصبى كالصلاة خلافا للشافعى فى
فصل الولوه ولا يقال الصلاة صارت حسنة بواسطة الكعبة ايضا لانا نريد بالواسطة
ما يتوقف ثبوت الحسن عليه وهذه الوسائط المذكورة كذلك بخلاف الكعبة فان
الصلاة حسنة فى ذاتها من غير نظر الى جهة الكعبة وهذا كانت حسنة حين كانت القبلة
بيت المقدس وجهة المشرق وعند اشتباه القبلة وعند التنفل على الدابة قوله
او لغيره اى حسن المامور به لمعنى فى غيره وذلك الغير لا يخلو اما ان تاديه

نفس المامور به اولا والثاني الوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء لنس بحسن في نفسه
لانه تبرد وتطهر وانما صار حسنا للتوصل به الى ادآء الصلاة وكذا السعي ليس بحسن في
نفسه اذ هو مشي ونقل اقدام وانما صار حسنا للتوصل به الى ادآء الجمعة وهذا يسقط ان
سقوط الصلاة والجمعة انما لا يتادى ان نفس الوضوء والسعي بل بفعل مقصود بعدهما
واما الاول كالصلاة على الميت والجهاد فانها لنس احسنين في ذاتهما اذ الصلاة بدون
الميت عبث والجهاد تخريب بنيان الرب وتخريب بلاده وليس فيهما حسن وانما صارا
حسنين بواسطة اسلام الميت وكفر الكافر فقضاء حق المسلم واعلاء دين الله حتى لو قام به البعض
سقط عن الباقين بحصول المقصود وهذا لو لم يكن الميت مسلما كانت الصلاة منهيا عنها
قال تعالى ولا تصل على احد منهم الاية او اسلم الكفار لم يبق الجهاد فرضا لكنه خلاف الخبر
لقوله عليه السلام الجهاد ماض الى ان تقوم الساعة واما اعتبرت الوسائط ههنا وهي
اسلام الميت وكفر الكافر حتى صار حسنا لمعنى في غيره دون الصوم ونظيره لانها وان
كانت تقدر بالله فهي شئ باختيار العبد بخلاف الصوم ونظيره فان الوسائط فيها
خلق الله تعالى بلا اختيار للعبد اذ كون النفس عدوا لله وكون العصير محتاجا وشرف المكان
خلق الله ولا تعالى لو كانت النفس غير حانة فكيف لزم قهرها لانا نقول لما كانت
عدوا للرب بطبعها فالاحتساب عنها وعن مناها لازم فكذا قهرها كما ان التباعد عن النار
المحرقة لازم صيانة للنفس وان جبلت النار لذلك فكذا ههنا صيانة النفس لازمة عن
هواها وذا في المنع عن شهوتها وهواها قال تعالى ونهى النفس عن الهوى الاية قوله
او يكون حسنا لحسن في شرطه الى اخره اى يكون المامور به حسنا بواسطة كون القدرة
عليه شرطا لوجوبه بعد ما صار حسنا لعينه او ملحقا به كالصلاة مثلا فانها حسنة لعينها
وقد ازدادت حسنا باعتبار حسن شرطها وهو القدرة على الادآء وسمي هذا القسم جامعا
وقوله والقدرة التي الى اخره تفسير هذا القسم قوله وهي نوعان اي القدرة
التي يزدادها حسن المامور به نوعان مطلق اي بنفس القدرة بدون تعرض كونها
ميسرة للواجب ام لا وسمي القدرة الممكنة ايضا قوله وهو شرط في ادآء كل امر

اي مطلق القدرة شرط في وجوب ادآء كل امر يعني يختص هذه القدرة بوجوب
الادآء دون القضاء حتى ان الفائت من الصيامات والصلوات والزكوات يجب
قضاؤها في النفس الاخير وان عجز في تلك الساعة ولا يقال يكلف ما ليس في
الوسع لانجوز شرعا وفي وجوب القضاء في تلك الساعة هذا لان هذه القدرة
شرط في ابتداء الوجوب لصحة التكليف ولم يتكرر الوجوب في واجب واحد
لما بينا ان القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الادآء فان وجوب القضاء بعد ذلك
الواجب بعينه لا وجوبا آخر وقد تحقق بوجود القدرة في الابتداء فلا يحتاج الى
استراطها في حال البقاء كذا قيل وفيه بحث فانه لا يلزم من كون وجوب القضاء
بالسبب الذي يجب به الادآء ان يكون الواجب واحدا وكيف فان في الادآء يجب
عين المامور به وفي القضاء مثله وقيل لا فرق في استراط القدرة بين الادآء والقضاء
لان الادآء اذا كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة وان كان مطلوبا بالغير
يشترط توهمها على ما سنبينه فكذا القضاء اذا كان الفعل منه مقصودا يشترط فيه القدرة
والا يشترط فيه التوهم ايضا في النفس الاخير انما مشى عليه وجوب القضاء بناء على توهم
الامتداد لظهور اثره في المواخذة والاثم كما في الجزء الاخير من الوقت بناء على
التوهم لظهور اثره في القضاء فان قيل يلزم عليه ما اذا فاتته صلوات في الصحة فقضاها
في المرض قاعدا او موميا او مضطجعا حيث يجوز ولو لم تشترط القدرة في القضاء
لما جاز لان القيام والركوع والسجود كانت واجبة ولم يات بها قلنا انه قضاها
كما وجبت لان الشرط القدرة التي يمكنه من الادآء اما قائما او قاعدا لا قدرة يكتفه
فظهر ان الاستطاعة على القيام ما كانت شرطا في الابتداء بل شرط ذلك لكونه قادرا
على القيام لان القيام مشروط متعنا الا يرى انه لو كان مريضا يلزمه الصلاة
على ما تستطيع كذا ذكر وهذا ليس بمنصف قوله والشرط توهمه لا حقيقته اي الشرط
توهم ما يمكن به من الادآء وهو القدرة الممكنة لا حقيقته التي هي التكليف عليها
لانها لا تسبق الفعل لما عرف في مسئلة الاستطاعة ولا بد للتكليف من ان يكون سابقا

على الفعل فلغلبة الضرورة الى نقل الشرطية الى سلامة الالات وصحة الاسباب التي تحدث القدرة الحقيقة بها عند اراده الفعل عادة فعلمنا أن الشرط توهمها لا حقيقتها ولهذا قلنا اذا بلغ الصبي وأسلم الكافر وافاق المجنون او طهرت الحايض في جزء قليل من الوقت مقدار ما يسع فيه التحريمة تلزمه الصلاة عندنا استحسانا وقال زفر لا تلزمه قياسا لعدم القدرة سنا على فوات الوقت الذي هو من ضرورة القدرة ولا اعتبار لاحتمال حدوث القدرة بامتداده لان ذلك احتمال بعيد فلا معتبر به كاحتمال سفر الحج لغير الزاد والراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشيخ الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض والمقعد بزوال العلة ومع ذلك لم تصح شرطا للتكليف فكذا هذا ولكنا نقول سبب الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجد في حق الاهل فيثبت به اصل الوجوب اذ هو ليس بمفتقر الى شيء آخر ثم شكل وجوب الاداء توهم القدرة بامتداد الوقت اذ امتداد الوقت ممكن كما كان لسليمان صلوات الله عليه وسلامه ثم ينقل بالعجز الحالي الى خلفه وهو القضاء كما في الحلف على مس السماء فان اليمن انعقدت لتوهم البر لان السماء عن ممسوسة ثم يحنث باعسار العجز الحالي وذلك كاف للحنث وتوهم القدرة انما لا يصلح شرطا للتكليف اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به فاما اذا كان المطلوب منه غيره وهو خلفه فهو كاف لصحته كالامر بالوضوء اذا كان المقصود منه خلفه وهو التيمم يصح بتوهم الماء وان كان بعيدا فكذلك في مسئلتنا وذكر في طريقة الخلاف لبعض مشايخنا ان بادراك الجزء الاخير يلزمه الصلاة لان به يتمكن من ادائها بان ناتي بالتحريمة ثم يتمها بعد خروج الوقت وكان ذلك اداء لا قضاء هذا هو المذهب فيجب على هذا الوجه ثم يخرج عن العهدة بالقضاء وهذا في الظهر والعصر والمغرب والعشاء ظاهر فاما في الفجر فلا يجب عليه اداء الفجر لانه لا يتصور بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشروع فيه فاذا لم يشرع فيه او شرع ثم افسده يجب عليه قضاء ذلك القدر فاذا اقتضى ذلك القدر يجب عليه قضاء الباقي صيانة لذلك القدر عن الفساد وله وكامل الى آخره واذا ثبت ان اصل القدرة لا بد للتكليف فاعلم

عمران فرصة الكامل سرط حسنه
الطهر الجزء من الوقت بان يكون
امامها عشر الواحكم بالطهر بدليل
شرعي فان يكون اياما دون العشرة
فصلح الدم والطاهر من الوقت مقدار
ما تكمل ان تغتسل وتحرم بالصلاة
وهذا لان ادراك العباد صفة تحسن
ولزوم الاداء تثبت بهذا القدر من
القدر فان من كان لعذر اسعى ما خذا
يكون اداء صحيحا موجبا للاداء لا سعى
لحاجة انه معذور فلا يكلف في غير حوالة
لوجد فعله او طهره فاذا رص يحول بينه
وبين الكمال من الاداء كما زال الواجب الشرع
وجوب الاداء ثبت بهذا القدر به

ان الله تعالى تفضل ومن علينا في بعض الواجبات فبنى السلف فيها على قدرة كاملة زايدة على اصل القدرة تيسيرا علينا وتسهيلا فقدرة ميسرة تحصل اليسر في الاداء بسببها وهذا شرط هذه القدرة في اكثر الواجبات المالية لا البدنية لان اداءها أشق على النفس من البدنيات اذ المال محبوب النفس في حق العامة والمفارقة عن المحبوب لا اختيارا مشاق اليه اشار ابو اليسر فكانت معتبرة صفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة السهولة واليسر فشرط بقاءها بقاء الواجب لا لكونها شرطا اذ عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن لان صفة الواجب تتبدل من اليسر الى العسر بزوالها وبزوال الصفة تبطل الواجب لانه لم يشرع الا لتلك الصفة وليس معنى التغيير أن الحق كان واجبا بصفة العسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى صفة اليسر بل معناه أنه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جايزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة صار كانه تغير من العسر الى اليسر بواسطتها وهذا قلنا اذا سقط الركوة بهلاك المال والعشر بهلاك الخارج والخراج اذا اصطلم الزرع آفة لان كل واحد منها متعلق بقدرة ميسرة وقال الشافعي اذا تمكن من الاداء آخر الوقت بوجه ما هلك المال ضمن لان الواجب تقرر عليه بالتمكن ثم بالهلاك عجز عن الاداء والعجز لم يظهر أثره عن الاداء آخر الوقت كما في ديون العباد وصدقة الفطر ولنا نقول انها واجبة بقدرة ميسرة فكون بقاءها شرطا لبقاء الواجب لان الحق المستحق متى وجب بوصف لا يبقى الا كذلك لان الباقي عين الواجب اذ لو بقي الواجب بعد الهلاك لانقلب غرامة فلا يكون الباقي ما كان واجبا ولا يلزم عليه بقاء الواجب بعد الاستهلاك وان كان الباقي غرامة لانه لما تعدى على محل مشغول بحق العبد غد المستهلك فلما زجر اعليه بقي الواجب بقاء المال بقدرا والدليل على انها واجبة بقدرة ميسرة اشتراط النماء وان كان يمكن اداءها بدون النماء غير أن الشرع اقام حولان الحول مقام النماء الحقيقي اذ هو سبب حصول النماء وفي اشتراط حصته النماء خرج وكذا الجواب القليل من الكثير

وهو ربع العشر وكذا اجاب العشر في الخارج مع امكان احيائه في الارض بدونه
واجاب القليل من الكثير مع امكان احياب الكل دليل على انه واجب بصفة اليسر
وكذا احياب الخراج بالتمكن من الزراعة وعدم تعلقه بكل النماء بل ببعضه حتى لو
زاد الخراج على نصف الخارج يحط الى النصف دليل على انه واجب بصفة اليسر
فيشترط دوامها لبقاء الواجب وانما اعتبر النماء التقديري وهو التمكن من الزراعة
في الخراج لان الواجب ليس من جنس الخارج فامكن اعتبار النماء التقديري فلا يحط
بتقصيره عذرا في ابطال حق الغرماء ويجعل النماء موجودا حكما لتقصيره بخلاف العشر
لانه اسم اضافي فلا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي وبخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة
حتى يسقط الخراج لانه لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن فيها استغلال
الارض الى الحول السنة لا يسقط الخراج فان قيل يعلل هذا التعريف يلزم ان
يكون القدرة الميسرة في معنى العلة وبقاء الحكم يستغني عن العلة كما يستغنا المشروط
عن بقاء الشرط وصحح ان لا يشترط دوامها لبقاء الواجب قلنا كذلك اذا امكن
البقاء بدون العلة فاما اذا لم يمكن بان تكون العلة مخصوصة فبقاء العلة شرط
لبقاء الحكم وههنا كذلك لان اليسر لا يتقى بدونها قوله بخلاف الاول اي
بخلاف القدرة الممكنة فان بقاءها ليس بشرط لبقاء الواجب حتى لا يسقط الخ بفوات
ملك الزاد والراحلة بعد تقرر الوجوب وكذلك صدقة الفطر لا يسقط بعد
الوجوب بهلاك المال لانها وجبا بقدرة ممكنة وانما قال ذلك جوابا عما يقال
الحج وصدقة الفطر وجبا بقدرة ميسرة بدليل اشتراط القدرة على الزاد
والراحلة والنصاب في صدقة الفطر وهما زايدان على اصل القدرة فان ادنى
القدرة فيه صحة البدن بحيث يقدر على المشي واكتساب الزاد في الطريق وفي
صدقة الفطر اصل القدرة تحصل بملك نصف صاع من بر او صاع من شعير او
نحوهما فقال بخلاف الاول حتى لا يسقط الخ وصدقة الفطر بهلاك المال حيث
وجبا بقدرة ممكنة اما الخ فلان الشرط فيه نفس الاستطاعة لقوله تعالى من

التقدير اهـ

استطاع اليه سبيلا ولا يحقق الاستطاعة للتاجي من الكعبة الا بالزاد والراحلة
على ما عليه العادة فان اشتراطها لعيان ادنى التمكن من هذا السفر من حيث العادة
لا للتيسر اذ اليسر لا ينفع الاخدم ومراكب واعوان وليست هذه الاشيا شرطا
بالاجماع قلت انه واجب بالقدرة الممكنة وكذلك صدقة الفطر لا يجب بصفة اليسر
بل بقدرة ممكنة الا ترى انه يجب بثياب البذلة اي ثياب الجمال التي تلبس في
المواسم واشتراط الغنا بالنصاب فيها لا لليسر بل لصبر الموصوف به اي بالغنا
اهلا للاغنا يعني هذه الصدقة وجبت اغناء للفقير بقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة
فلم يكن بد من اعتبار صفة الغنا في المحلف ليصير اهلا للاغنا اذ الاغنا من غير الغني
لا يحقق كالتمليك من غير مالك واعترض بان المراد من الاغنا المذكور في الحديث ليس
الاغنا الشرعي بل الاغنا عن المسئلة بايتنا كغاية يوم اليه فلا يكون الغنا الشرعي شرطا
لاهليته واجيب بان ذلك الاغنا صفة الحسن من غير الغني لا يحقق لانها شرعت
لاغنا الفقير عن السوال لا لاجواجه وذلك لانه لو اعتبر هذا الغنا وهو ملك نصف
صاع مثلا وامر بالاغنا لعاد الامر على موضوعه بالنقض لانه حينيذ يصير محتاجا الى
السوال وهذا لا يجوز لان دفع حاجة نفسه كيلا يحتاج الى المسئلة اولى من دفع
حاجة الغير وهذا اشترط الشافعي ان يملك صاعا فاضلا عن قوته وقوت من يقوته
يوم الفطر وليلته الا ان عندنا ما دون النصاب له حكم العدم في الشرع حتى حل
لمالكه الصدقة فسوطنا النصاب ليثبت حكم الوجود شرعا فيحقق الاغنا بصفة الحسن
ولا يقال حسن الاغنا لا يتوقف على الغنا الشرعي ايضا فان الله تعالى مدح اقواما
على الايثار مع مساس حاجتهم بقوله تعالى ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة
لانا نقول بنا الاحكام على الامور الغالبة والغالب من حال البشر عدم الصبر
على الشدة واظهار الجزع عند اصابة المكروه فعلم ان الحسن الاغنا من غير الغني
لما لا يؤدي الى الامر المذموم بحسب العادة فاما من اثر مراد الغير على مراده
فنادر والحكم لا يبنى على النادر قوله وهل يسلب صفة الجواز الى اخره قال

بقوته ٢

بعض متكلمي المعتزلة لاستحالة صفة الجواز للمامور به بمطلق الامر حتى يستدل به دليل واستدلوا على هذا بالظان عند ضيق الوقت انه على طهارة فأدى لا تجوز الصلاة حتى يجب القضاء عليه مع انه مامور بادا الصلاة ومن أفسد حجه فهو مامور بالاداء شرعا ولا يجوز المؤدي اداه والصحيح عند الفقهاء انه ثبت بمطلق الامر صفة الجواز للمامور به لما قررنا ان مطلقه يقتضي حسن المامور به وذلك لا يكون الا بعد جوازه شرعا واما قوله ان الظان اذا ادى لا تجوز صلاته فهو ممنوع فان عند نا من كان عنده انه على طهارة فصلى جازت صلاته نص عليه محمد في كتاب الحيض فما اذا توضأ بما نجس فعال صلاته جايزة مالم يعلم فاذا علم أعاد ولا يقال كيف يلزمه الاعادة والامر لا يقتضي التكرار لانا نقول المؤدي جاز حتى لو مات قبل ان يعلم لا شئ عليه فاما اذا علم فقد تبدل حاله والوجوب بعد تبدل الحال لا يكون تكرارا لان التكليف بحسب الوسع وعنده انه على الطهارة فيثبت الامر على حسب ما يليق بحاله ومن ضرورته الجواز على تلك الحالة فاذا تبدل حاله بالعلم ثبت الامر بالاداء واما الخ فمعزل مما قلنا لان الثابت بالامر وجوب اداء الافعال بصفة الصحة فما بعد الافساد الثابت وجوب التحلل عن الاحرام بطريقه وهذا امر آخر سوى الاول قوله واما الكراهة حكي عن ابي بكر الزاري انه كان يقول صفة الجواز ثبت بمطلق الامر شرعا فقد تناول الامر ما هو مكروه شرعا بدليل اذا عصر يومه بعد تغير الشمس فانه حاز مامورا به شرعا وهو مكروه ايضا وكذا قوله تعالى ولطوفوا تناول طواف المحدث عندنا حتى يكون طوافه جايزا ويكون مكروها شرعا والصحيح عندنا انه ثبت به الجواز وانتفا صفة الكراهة لان بالامر ثبت الاذن بالمامور به لانه لطلب ايجاد المامور به ومن ضرورته انتفا الكراهة واما الصلاة بعد تغير الشمس فالكراهة فيها ليست للصلاة ولكن للتشبه بمن يعبد الشمس والمامور به هو الصلاة وكذا في الطواف الكراهة ليست في الطواف بل لوصف في الطايف وهو الحدث وذلك ليس من الطواف في شئ قوله واذا عدم صفة الوجوب الى آخره اذا انعدم صفة الوجوب للمامور به لا تبقى صفة الجواز عندنا

وقال الشافعي تبقى صفة الجواز لانه ليس من ضرورة انتفاء الوجوب انتفاء الجواز واستدل بصوم يوم عاشوراء فبانتساخ وجوب الاداء انه لم تنسخ جواز الاداء ولكنا نقول الامر بعد ما نسخ موجبه بقي امرا ولكن الجواز لا يضاف اليه لما نافاه من الجواز وموجبه اذ موجبه اداء هو متعين على وجه لا يتخير العبد بين الاقدام والترك شرعا والجواز فما يكون فيه مخيرا وبينهما تناف فلا يجوز اضافة غير موجبه اليه كذا قاله مشايخنا العراقيون وقال شمس الائمة السرخسي الامر لا يبقى امرا بعد ما نسخ موجبه فلا معنى للاشتغال بهذا التكلف اي باضافة الجواز او الوجوب اليه واما جواز صوم عاشوراء لا نقول انه موجب الامر بل هو موجب كون الصوم مشروعا فيه للعبد كما في سائر الايام وقد كان ذلك ثابتا قبل ايجاب الصوم فيه بالامر فبقي على ما كان وحقيقة الجواب ما قاله شمس الائمة رحمه الله قوله والامر نوعان مطلق عن الوقت الى آخره اختلف في الامر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يعلق اداء المامور به بوقت محدود على وجه يفوت الاداء بفواته كالامر بالزكاة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان انه على الفور ام على التراخي فذهب اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى انه على التراخي وذهب الكرخي وبعض اصحاب الشافعي الى انه على الفور وكذا كل من قال بالتكرار والدوام يلزمه القول بالفور وذكر ابو سهل الزجاجي ان عند ابي يوسف على الفور خلافا لمحمد والشافعي وعن ابي حنيفة مثل قول ابي يوسف وقال فخر الدين الرازي لا يقتضي الفور ولا التراخي بل يدل على القدر المشترك لان دلالة صيغته ساكتة عن بعض وقت لفقدان دلالة المطابقة والتضمن والالتزام وكذا لا يدل عبارته ولا اشارته ولا دلالته ولا اقتضاؤها فيكون القول بالفور او التراخي بدون قرينة قولا بلا دليل وهذا غير قوي اذ معنى التراخي لا ينافي الطلاقه لان معناه جواز التاخير فقط اما الفور فقيد ومعنى الفور انه يحب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان ومعنى التراخي انه يجوز تاخيره عنه لا انه يجب تاخيره عنه تمسك القايلون بالفور بان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول اوقات الامكان

بل لیل انه لو اتی به لسقط عنه الفرض بالاتفاق فتاخیره عنه نقض لوجوبه اذ الواجب
ما لایسع ترکه ولاسک ان تاخیره عنه ترک فی وقت وجوبه وهو باطل وبان الوقت شبث
اقتضا لانه شب ضرورة امکان الاداء وقد اردید اول اوقات الامکان بالاجماع فلا یبقی
غیره مرادا لان الثابت بالضرورة تتقدر بقدرها وبان المتعلق بالامر اعتقاد الوجوب
واداء الفعل واحدهما وهو الاعتقاد یثبت به للحال فکذا الثانی ولعتبر بالنهی فان الانتهاء
بالنهی سبت علی الفور فکذا الاتیان بالواجب بالامر لمسک القایلون بالتراخی بان صیغة
الامر وضعت لطلب الفعل فقط باجماع اهل اللغة والفور خارج عن موضوعه الان
الزمان من ضرورات حصول الفعل لان الفعل من العباد لا یوجد الا فی زمان ۹
والزمان الاول والثانی فی صلاحیته للحصول واحد فاستوت الازمنة کلها وصار کما لو
قیل افعل فی ای زمان شیئت فلو امضی الفور بصیر کما لو قیل افعل الساعة فمعود علی موضوعه
بالنقض لانه بصیر حکم المطلق والمقید سوا واما قولهم فتاخیره عنه نقض لوجوبه
قلنا لک ممنوع لان ذلک حکم الواجب المضیق لا الموسع فانه یجوز تاخیره الی وقت مثله
بشرط ان لا یخلی العمر عنه ولو اخلی عصی ولا یلزم من التاخیر نقض الوجوب واما
اعتقاد الوجوب فمستغرق جمیع العمر ومن ضرورته تحیل الوجوب فاما الفعل فلا
یستغرق جمیع العمر فلا سعنی للاداء جزء من العمر الا بدلیل علی انا نقول یجب اعتقاد
وجوبه علی التوسیع کما یلزم فعله واما قوله سقدر بقدرها فعلی ذاک مسلم انه یلزم
منه زمان یحصل الفعل فیه فاما ان سعنی اولی اوقات الامکان فلا فان قیل قوله
تعالی ما منعک الا تسجد اذ امرتک یقتضی الفور حتی عوقب علی ترک المبادرة
قلنا لعله کان مقرونا بما یدل علی الفور وهو اباؤه عن موافقة الملایکة استکبارا
وعلوا او لانه لم یر الامر بالسجود حکما لانه قال خلقتنی من طین نار وخلقه من طین
وانه کفر قوله ومعتمد الی اخره المعتمد وهو ما خص جوازه بوقت عین بفوت
بفوائه اربعة انواع ما یکون الوقت سببا لوجوبه وشرطا لادایه وظرفا للاداء
ایضا کوقت الصلاة الا تری انه یفضل عن الاداء فکان ظرفا لان المراد من الظرف

ههنا ان نفصل الوقت عن الاداء والاداء یفوت بفواته فکان شرطا لان فعل الاداء لا
یحلف فی الوقت وخارج الوقت صورة ومعنی فعلم ان تسمیته اداء باعتبار الوقت
والوجوب یحلف باختلاف الوقت فان کان الوقت کاملا یجب فی الذمة کاملا حتی
لا تادی بصفة النقصان وان کان الوقت ناقصا یجب فی الذمة ناقصا حتی تادی
بصفة النقصان فکان سببا لان هذا دلیل علی السببیة فان قیل قد یستفاد الشرطیة
من الظرفیة لان الظروف محال والمحال شروط فما فایدة قوله شرطا للاداء قلنا
المراد من المودی الرکعات ومن الاداء اخراجها من العدم الی الوجود فکانا غیرین
محمد لا یلزم من کون الشی شرطا لشی ان یکون شرطا لغیره علی انا لا نسلم لزوم
الشرطیة من الظرفیة کالوعاء ظرف لما فیه ولیس بشرط له لانه یوجد بدون هذا
الظرف فان قیل لا بد من المناسبة بین الاسباب والمسببات کما بین العقوبات
والجنایات ولا مناسبة بین الاوقات ووجوب العبادات فکیف تصلح سببا له قلنا
الاوقات لیست باسباب علی الحقیقة بل السبب تتابع النعم علی العباد فیها وذلک یصلح
سببا عقلا وشرعا لکن تترادف النعم لما کان فیها جعلت الاوقات اسبابا لانها تحل
حدوث النعم تیسیرا واقیمت مقام النعم کذا ذکر ابو الیسر قوله وهو اما ان یضاف
الی الجزء الاول لما جعل الوقت سببا للوجوب وظرفا للمودی لم یستقم جعل کل الوقت
سببا لانه یلزم تاخیر الاداء عن وقته او تقدم الحکم علی سببه لانه لو ادی فی الوقت
یلزم التقدم ولو ادی بعد الوقت یلزم التاخیر فاذا لم یمکن جعل کل الوقت سببا
جعل البعض سببا ضرورة وهو الجزء الذی لا یتجزی من الوقت لانه یصلح للسببیة
ولا دلیل علی الزاید علیه وهذا الوادی بعد مضی جزء منه جازما بالاجماع واذا وجب
الاصحار علی القلیل کان الجزء السابق اولی لعدم ما یزاحمه فان اتصل به الاداء تقررت
السببیة والا انتقل الی الثانی والثالث لان الجزء المتصل بالاداء اولی من غیره لانه
اقرب الی المقصود ولان الاصل اتصال السبب بالمسبب وان لم یتصل الاداء بجزء
من السببیة الی اخر الوقت وهو معنی قول الشیخ الی الجزء الناقص عند ضیق الوقت

هذا ما ظهر لی فی هذه العلامة الیسیرة فما کان من صواب فمن الله وحده وما کان من خطا فمنی ومن الشیطان
واستغفر الله العظیم من کل ذنب واتوب الیه

فان اتصل الاداء بالجزء الأخير تقررت السببية والانتقال الى الكل وهو معنى قوله
او الى الجملة وقال زفر ينتقل الى ان يضيق الوقت بحيث لا يسع فيه الا الاداء المفروض
وسمى ذلك الجزء للسببية معتبر حال المكلف في الاسلام والعقل والبلوغ والطهر والحيض
والسفر والاقامة عند ذلك الجزء لانه تام بالتاخير من ذلك الجزء بالاجماع وعندنا لما
انتقل السببية الى الجزء الاخير لصلاحيته كل جزء للسببية تعتبر حال المكلف في حدوث العوارض
المذكورة وزوالها عند ذلك الجزء وقوله فلهذا الا ينادي عصرا مسيء في الوقت الناقص
نلتحقه قوله او الى الجملة يعني لما لم تتصل الاداء بالجزء الاخير وانتقل السببية الى الكل يجب في
الذمة كاملا فلا ينادي في الوقت الناقص لان الناقص لا ينوب عن الكامل بخلاف عصر
يومه فانه اذا اتصل الاداء بالجزء الاخير تعين هو للسببية فيجب في الذمة ناقصا لنقصان
ذلك الجزء فينادي بصفة النقصان ولانتقال الكامل ينادي بالناقص كما لو ترك بعض
واجبات الصلاة او كلها ولكنه لو اتى باصل الاركان يخرج عن العهدة وان يحتوي فيه النقصان
لانا نقول لا يمنع ذلك النقصان عن الخروج عن العهدة لانه ليس براجع الى نفس المامور
به فانه امر بنفس القيام والركوع والسجود وقد اتى بما امر به الا انه لم يعمل ما ثبت
باخبار الاحاد التي لا نزاد بها على الكتاب فاما النقصان الواقع بسبب الوقت فراجع
الى نفس المامور به لانه امر بها في الوقت الكامل بقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس
فاذا اداها في الاوقات المكروهة فقد ادخل النقصان في نفس المامور به لان هذا
الوقت انقص مما امر بالاداء فيه فلا يخرج به عن العهدة كما قبل وهذا لا يخلو عن
تحمل ولا نتقال ما ذكرتم مخالف لقوله عليه السلام من ادرك ركعة من الصبح قبل ان
تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس
فقد ادرك العصر وفي رواية من ادرك سجدة من صلاة العصر قبل ان تغرب
الشمس فليتم صلاته واذا ادرك سجدة من صلاة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلاته
لانا نقول تاويلها ما ذكر الطحاوي في شرح الاثار ان ورودها كان قبل نهي النبي
عليه السلام عن الصلاة في الاوقات الثلاثة ولا نتقال ان ذلك نهي عن التطوع خاصة

الا ترى انه سلم حتى لو ادرك الامام الاخير بعد ذلك فلا شيء عليه بعد ذلك من سجود او سهو وقد اشار الى الاخير بقوله الا ترى الخ لقوله سبب وجوب الاداء وهو الوقت على ما مر ان الوقت ظرف للاداء وما يعد ظرفا لشيء يكون سببا له اذا لم يكن ظرفا لغيره فوقت الصلاة يصلح للسببية لوجوب الاداء لكن لما كان ظرفا للاداء ايضا لم يتعين للسببية الا بالجزء الاخير لان الاداء لا يتصور الا في جزء من اجزاء الوقت فتعين السببية في الجزء الاخير ضرورة ثم عين الامام رحمه الله ما يتعين به وصف الاداء بانه ادى ما عليه او ما وجب عليه بقوله ولما قلنا الخ والمراد بالوقت الوقت المعتبر شرعا وهو ما يتعين بالشروع او بالنذر او بالامر بالاداء كما مر في الصوم والاشتغال بالاداء او بالقضاء كما يجب في الذمة بالفوات بالنص لا بالامر لان الامر لا يعقل بغير السبب او بغير ما هو سبب فوجوب الصلاة كذلك بعد مضي الوقت بالامر الثاني لا بالامر الاول لانه لا يعقل بغير السبب او بغير ما هو سبب وهذا الكلام يورث الحيرة والله اعلم

لا نا نقول هو نهي عن الفرائض ايضا بدليل انه عليه السلام لما فاتته صلاة الفجر غداة
ليلة التعريس انتظر في قضائها الى ارتفاع الشمس كذا قيل وفيه بحث لان
اصطباره يجوز ان يكون لوقوع الاداء في الوقت المستحب لانه لا يجوز او اخره
ليؤديها باكمل الطهارتين وهو الوضوء لعدم الماء هناك فان قيل لو اضيف الوجوب
الى جميع الوقت بعد خروجه وبعضه ناقص في العصر لم يكن الواجب ناقصا
يسعنى ان يحور قضاءه في وقت مثله قلنا السبب كامل من وجه ناقص من وجه
والواجب كذلك فلا ينادي في الوقت الناقص من كل وجه كذا ذكره القاضي
الغزنى الا ان هذا يقتضي ان لو قضى العصر في اليوم الثاني فوقع اخره في الوقت
الناقص كان جايزا وليس كذلك ذكره القاضي الامام في شرح الجامع وقيل في
الجواب ان الوقت الكامل اكثر من الناقص فكان الكل كاملا غلبا للاكثر
والجواب الصحيح ما ذكره شمس الائمة السرخسي انه اذا لم يشتغل بالاداء حتى فات
مضى الوقت صار دينا في ذمته صفت بصفة الكمال وانما ينادي بصفة النقصان
عند ضعف السبب اذ لم يصر دينا في الذمة وذلك بان يشتغل بالاداء فانه لانه
يمنع صيرورته دينا في الذمة وهذا هو الجواب عما اذا اسلم الكافر او بلغ الصبي
او طهرت الحائض في اخر وقت العصر ثم قضوها في اليوم الثاني في ذلك الوقت
حيث لا يجوز لانه صار دينا بصفة الكمال فلا ينادي ناقصا على ان صدر الاسلام
وفخر الاسلام ذكرا انه لا رواية في هذه المسئلة عن السلف ويحتمل ان يجوز
ولا نتقال ثبوته في الذمة بصفة الكمال غير مسلم لان سببه ناقص لا نا نقول
النقصان في الوقت لم يكن لمعنى فيه بل هو وقت كسائر الاوقات بل المعنى في
غيره وهو الفعل لان فيه شبها بعبادة الكفار في هذا الوقت فاذا مضى من
غير فعل لم يتحقق فيه نقصان وصار كسائر الاوقات في حق الاحاب الا ان
النقصان كان متحملا في الوقت للامر بالاداء فاذا مضى الوقت لم يتحمل
قوله ومن حكمه اشتراط نيه التعين اي ومن حكم هذا النوع الذي جعل

الوقت طرفا له استراط نيه التعين وهو ان يُعيّن فَرْض الوقتِ لتعدد المشروع
في هذا الوقت ولا يسقط اى هذا الشرط وهو التعين بصيق الوقت لانه من
العوارض وهي لا تُعارض الاصل وهذا الدفع سبهه تَرد وهي ان التعين انما شرط
باعتبار ان الوقت ظَرْف لسَع فيه عمرَ الواجب فاذا ضاق الوقت ولا يسع فيه غير
الواجب سعى ان يسقط التعين فقال ولا يسقط الى اخره قوله ولا تتعين
بالتعيين يعني ان وقت الاداء لم يكن مُتعيّنا شرعا والاحيار للعبد فيه لم يقبل
التعيّنَ بتعيينه قصدا حتى لو قال عينتُ هذا الجزءَ ولم يشتغل بالاداء لم يتعين
ويجوز الاداء بعده وانما يتعيّن ضرورةَ الفعل لان التعين قصدا وضعُ الاسباب
وليس للعبد ذلك وانما له ولايةُ الفعل لان وضع الاسباب قصدا يَنْزِع الى الشركة
وانما له ان يرتفق بما هو حكم شرعي كما بفعله لا قصدا كما كانت في المنزل له ان
يختار نوعا من انواع الكفارة الاطعام او الكسوة او التحرير بالفعل فاما ان يعين
قصدا فلا يتعين حتى له ان يفعل الاخر بعد التعيين قوله او يكون معيارا النوع
الثاني من الموقت ما يكون الوقت معيارا له اى مقدرا له كالكيل في المكيلات حتى
يزداد الصوم بزيادته وينتقص بنقصانه وسببا لوجوبه لان الصوم اضيف اليه
فعل صوم شهر رمضان والاضافة دليل السببية وسياتك بيانه ان شاء الله تعالى
وهو شرط لاداءه ايضا الا انه لم يذكره لانه يُعرَف بكونه موقتا اذ الوقت شرط
الاداء في كل موقت بوقت معيّن بخلاف كونه سببا ومعيارا لان الوقت قد لا
يكون سببا كما في المنذور المعين وقد لا يكون معيارا كوقت الصلاة فلذلك خصّها
بالذكر قوله فصير غيره منفيا سبجه كونه معيارا لانه لا يسَع فيه الاصوم واحد
كالمكيل في معياره بوبده قوله عليه السلام اذا انسلخ شعبانُ فلا صوم الا رمضان
فانتفى غيره لكونه غيرَ مشروع واذا كان كذلك نُصّب مطلق الاسم اي ينادي من
الصحيح المقيم بنيةِ مطلق الصوم ومع الخطا في الوصف اي وصف الصوم بان نوى
صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل وقال الشافعي رحمه الله لا ينادي الواجب

الا بنيه فرض رمضان لان وصف الفرضية عبادة كاصل الصوم بدليل انه يحصل
به زيادةُ ثواب ويستحق تاركه زيادةَ تغليظ في العقاب فامتنع حصوله لا عن اختيار
العبد كاصله فشُرِطت النيه له كما شُرِطت لاصله نفيا للجَبْر كما في الصلاة ويتعيّن
المحل لقبول المشروع دون غيره لا تُغني عن تعيين الوصف لان اعتبار النيه لا
للتمييز حتى يسقط اعتبارُها بتعيين المحل بل اعتبارها لتحصيل العبادة على ما بينا
ونحن نقول لما كان المشروع فيه واحدا وهو الفرض بلا خلاف ينال باسم جنسه
كما ينال باسم نوعه وباسم العلم كالمتوحّد في المكان يُنال باسم جنسه وباسم العلم واذا كان
كذلك يصح مطلق النيه على ان الاطلاق تعيين لما بيّنا لا على ان التعين ساقط وكذا
اذا نوى النفل او واجبا اخر لان الموصوف ما نفل غيرُ مشروع فلغت نيةُ النفل
وبقيت نيه الصوم فصار كما لو نوى مطلق الصوم وهذا معنى قول الشيخ ومع الخطا
في الوصف ولا يقال لا نسلم انه ينادي نيه النفل او واجبٍ آخر لان المتوحد في
المكان ينال باسم جنسه ولا ينال باسم غيره فان زيدا مثلا لا يُنال باسم عمرو وان كان
يُنال باسم انسان ورجل وكيت وانه بهذه النيه معرض عن الفرض فامتنع ان يجعل
مع الاعراض عنه مقبلا عليه لانا نقول انه نوى اصل الصوم ووصفه والوقت لا
يقبل الوصف فلغت نيةُ الوصف فبقيت نيه الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف
بطلانُ الأصل واصلُ الصوم جنسه لا اسم غيره ولا يقال لما تعيّن المشروع في هذا
الوقت ينبغي ان يؤدى بلا نيه من الصحيح المقيم كما قال زفر لانه متى يتعيّن بالامر اخذ
حكم التعيين المستحق فصار ما تصور فيه من الامساك فيه مستحقا على المكلف فعلى اي
وجه وُجد وقع عن المامور بكمن استاجر خياطا ليخيط له ثوبا بعينه كان فعله فيه
واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع ابتداء او أداء الواجب بالعقد
بخلاف المريض والمسافر حيث لا ينادي عنهما بلا نيه لان الاداء غير مستحق عليهما
فيه فلا يتعين الا بالنيه ولكنا نقول الشارع ان لم يشرع غيره فيه لكن أبقى منافع
العبد التي يتمكن بها من اداء العبادة على ملكه فلم يكن بدٌّ من النيه ليكون صارفا ماله الى

الى ما علله لمساز العادة من العبادة ولا يحصل ذلك بعدم النية اذ العدم ليس بشيء
ولا يقال الامساك وجد منه احتسارا فلا حاجة الى النية لانا نقول انما شرطنا
الاحتسار في صرف هذا الفعل من العادة الى العبادة لا احتسار اصل الفعل ولم يوجد
ذلك قوله الا في المسافر الاستثنا معلق بقوله ومع الخطا في الوصف يعني هذا
الصوم لا يضاف في حق المسافر مع الخطا في الوصف بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة
وعندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم حتى اذا نوى واجبا اخرا او تطوعا او اطلق
النية في رمضان يقع عن فرض الوقت لان شرع الصوم عام في حق المسافر والمقيم
لان وجوبه بشهود الشهر وقد تحقق في حقهما وهذا الصوم عن فرض الوقت بخلبه
بالاجماع وشرعه سنى شرعية غيره لما بينا انه معيار فلا سنى غيره مشروعا في حق المسافر
ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة فاذا ترك الترخص كان هو
والمقيم سوا فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال ولابي حنيفة طريقان احدهما
ان نفس الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه الا ان الشرع اثبت له
الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه للمشقة ومعنى الترخص ان يدع مشروع الوقت بالميل
الى الاخف فاذا استعمل بواجب آخر كان مترخصا لان اسقاطه من ذمته لكونه اهم اخف
عليه من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر لا يواخذ به ويواخذ بواجب
اخر ولما جاز له الترخص بالفطر لانه اخف عليه نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص
بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى وهذا الوجه يوجب انه اذا نوى النفل
يقع عن فرض الوقت كما روي ابن سماعة عنه لانه لا يمكن اثبات معنى الترخص بهذه النية
لانه لا فايدة في النفل الا الثواب والثواب في الفرض اكثر فكان هذا ميلا الى الانفل
لا الى الاخف فيلغو وصف النفلية فبقي مطلق الصوم يقع عن فرض الوقت والثاني
ان اتفاق شرعية الصيامات ليس من حكم الوجوب فانه موجود في الواجب الموسع
بل من حكم تعين هذا الزمان لاداء الفرض ولا تعين في حق المسافر لانه مخير بين الاداء
والتاخير فصار هذا الوقت في حقه بمنزلة شعبان فيصح منه اداء واجبا اخر كما في شعبان

وهذا الطريق يوجب انه لو نوى النفل يقع عما نوى وهو رواية الحسن عنه وهذا معنى
قول السيج وفي النفل عنه روايتان واما المسافر اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع عن
فرض الوقت على جميع الروايات لان الترخص وترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية
بخلاف المريض المريض اذا نوى عن واجب آخر او النفل يقع عما نوى عنه
وهو رواية الحسن عنه وهو اختيار صاحب الهداية واكثر مشايخنا لان رخصته
معلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر وذكر فخر الاسلام
وشمس الائمة انه يقع عن صوم الوقت لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام
فقد فات سبب الرخصة في حقه فالحق بالصحيح اما الرخصة في حق المسافر معلقة
بعجز مقدر ما عنا وسبب ظاهر قام مقام العجز وهو السفر فلا يظهر بفعل
الصوم فوات سبب الرخصة فبقي له حق الترخص وتابعهما المصنف فقال بخلاف
المريض ولكن هذا خلاف ظاهر الرواية قال شيخي العلامة علاء الدين عبد العزيز بن سلمة
الله وكشف هذا ان الرخصة لا تعلق بنفس المرض باجماع الفقهاء انه منوع الى ما يضره
الصوم نحو الحميات ووجع الراس والعين وغيرها والى ما لا يضره الصوم كالامراض
الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك والترخص انما ثبت للحاجة الى دفع المشقة بتوقيها
فمن البعيد ان ثبت فيما لا حاجة فيه الى دفع المشقة فتعلق الترخص في النوع الاول
بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وتعلق في النوع الثاني
بحقيقة العجز فاذا صام هذا المريض عن واجب اخر او النفل ولم يهلك ظهر انه لم يكن
عاجزا فلم تثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت فاما المريض الذي يضره الصوم
اذا صام عن واجب اخر او النفل يقع عما نوى لانه تعلق الترخص بعجز مقدر وهو
ازدياد المرض كالمسافر فيستقيم جواب كلا الفريقين والى هذا اشار شمس الائمة
فقال وذكر ابو الحسن الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سوا على قول ابي حنيفة
وهذا سهو او ماول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض
فهذا يدل لك بادنى تامل على صحة ما ذكرنا قوله او يكون معيارا الاسبا الى اخره

هذا هو النوع الثالث من الموقته واعلم ان الوقت فى صوم القضآ والكفارة والنذر
المطلق معيارُه لان مقداره تُعرَفُ به لاسببُ لان سببَ القضآ ما هو سبب الاداء وسبب
صوم الكفارة ما يُضاف اليه من ظهار اوقتل او يمين وسببُ صوم النذر النذرُ انما جعله
من الموقته لان وقته متعين وهو النهار دون الليالي بخلاف الزكاة فان وقتها مطلق الوقت
ويشترط فيه التعيين اي التعيين من الليل لانه غيرُ متعين لهذه الصيامات لان وقتها
العمر فيقع الامساك فى اول اليوم من شروع الوقت وهو النفل فلا يقع عن محتمل الوقت
وهو القضا فاما اذا نوى من الليل بعقد الامساك من اول النهار لمحتمل الوقت فيجوز
فاما اذا انعقد لموضوع الوقت وهو النفل فلا يمكن صرفه الى محتمل الوقت ومن حكمه انه
لا فوات فيه لان وقته العمر بخلاف الاولين وهو الصوم والصلاة فانهما مشروعان فى
وقت معين فتحقق فيهما الفوات بفوات ذلك الوقت قوله او يكون مشكلا الى آخره هذا
هو النوع الرابع من الموقته اعلم ان وقت الحج مشكل من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة
واحدة وهو ان الحج عبادة بمنادي بار كانٍ معلومة ولا تستغرق الاداء جميع الوقت فمن
هذا الوجه يشبه وقت الصلاة ومن حيث انه لا يتصور فى سنة واحدة الا حجة واحدة يشبه
وقت الصوم وهذا معنى قول الشيخ يشبه المعيار والظرف والثاني بالنسبة الى سني العمر
فان الحج فرض العمر ووقته اشهر الحج وهو من السنة الاولى يتعين عليه وجوبه لا يتفضل عن الاداء
وباعتبار اشهر الحج من السنين التي تاليها يتفضل الوقت عن الاداء وذلك يحتمل فى نفسه
فكان يشبهها كذا ذكره شمس الائمة وفخر الاسلام وهو الصحيح وحاصل الوجه الثاني ان
الاشكال فى انه متضيق او متوسع قوله ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف
خلافا لمحمد قال ابو يوسف يتعين اشهر العام الاول للاداء كآخر وقت الصلاة للصلاة
حتى لو اخر عنه اثم وعند محمد لا يتعين حتى يسع له التاخير من العام الاول الى الثاني والثالث
بشرط ان لا يفوته الحج احتج ابو يوسف ان العام الاول فى حق المخاطب به اخر الوقت
فيحرم عليه التاخير لان الوقت فى حقه اشهر الحج من عمره لا من جميع الدهر والاشهر التي
من عمره ما كان متصلا بعمره وهذه الاشهر هي المتصلة بعمره يقينا والتي لم تجئ غير متصلة

بعمره لان اتصالها مشكوك اذ الموت فى السنة غير نادر وانفصالها ثابت فى الحال وعلى اعتبار
الانفصال لا يتسع وقت لحجته عمر الوقت الحاضر فكون التاخير عنه تفويتا كاخر وقت الصلاة
فتعين الاشهر من العام الاول احتياطا احترازا عن الفوات ومع هذا الوارد ترك العام
الثاني وادي كان اداء ويرتفع اثم التاخير لان الوجوب بطريق التضيق فى العام الاول
للشك فى ادراك العام الثاني فاذا ادرك فقد فات ذلك الشك فيرتفع الاثم ويكون اداء
لاتصاله بعمره واما تاخير النبي عليه السلام فقد كان بعذر وهو اشتغاله بامر الحروب
وغيره ولان التاخير انما حرم للشك فى العيش وقد ارتفع ذلك فى حقه عليه السلام فانه
كان يعلم انه يعيش الى ان يبين امر الحج الذي هو احد اركان الدين وهذا الدليل
لم يثبت فى حق غيره احتج محمد رحمه الله بما روي ان النبي عليه السلام انما حج سنة عشر من
الهجرة وقد نزلت فرضيته سنة ست منها فعلم ان التاخير جاز وبان الحج فرض العمر فكان
جميع العمر وقت اداءه لا اشهر الحج من العام الاول بعينها ومامن سنة تمضي الا ويتوهم
ادراك الوقت بعدها وانما ثبت العجز بعارض الموت فرجحنا الحياة عليه لان ما كان
ثابتا فالظاهر بقاؤه الى ان يظهر المزيل وفيه شك فلم يعتبر فاذا لا يتعين الا سنة
فعلا كصوم القضا فانه موقت بالعمر ثم لا تعين الا تعيين العبد فعلا فكذا هذا واعلم
ان ما ذكر محمد من القول بجواز التاخير بشرط سلامة العاقبة مشكل لان العاقبة مستورة
ولا يجوز مساءة الامر عليها لانه لا بد فى حق الجاهل بالجزم بالتحليل او التحريم بالتاخير فيلزم
منه القول بعدم الاثم ان مات كما هو مذهب الشافعي او الاثم بعض التاخير ان لم يمت كما قال
ابو يوسف كذا ذكر فى بعض اصول الفقه والصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل
الكرماني فى اشارات الاسرار ان الحج يجب موسعا بحيث فيه التاخير الا اذا غلب على
ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر فى اخر كلام محمد وامثاله اذا مات قبل ان يحج فان كان
الموت فجاءة لم يلحقه اثم وان مات بعد ظهور امارات يشهد قلبه بانه لو اخر يفوت
لم يحل له التاخير ويصير متضيقا عليه لان العمل بدليل القلب واجب عند عدم
الادلة قوله وينادي ما طلاق النبه اي وينادي الحج ما طلاق النبه بان قال

اللهم انى اريد الحج لان ظاهر حال المسلم الذي وجب عليه الحج ان لا يتحمل المشاق الكثيرة للحج النفل
فصار الفرض متعينا بدلالة الحال فاستغنى عن التعيين صريحا وصرف المطلق اليه فاما اذا نوى
النفل فقد نوى شيا اخر صريحا اندفع به ما ثبت بالحال لان الدلالة لا تقاوم الصريح فلا
سادي نية النفل بخلاف الصوم فانه متعين لاستحقاق له فسادي بجميع النيات قوله والكفار
مخاطبون الى اخره اعلم ان الكفار مخاطبون بالايمان لان النبي عليه السلام بعث الى الناس
كافة للدعوة الى الايمان قال تعالى يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا والاخلاف انهم مخاطبون
بالمشروع من العقوبات وهذا اتفاق الحدود على اهل الذمة عند تقرر اسبابها لانها تقام
بطريق الجزاء والعقوبة لتكون زاجرة عن اسبابها وباعتقاد جرمة السبب يتحقق ذلك
والكفار اليق بذلك من المومنين والاخلاف انهم مخاطبون بالمعاملات ايضا لان المطلوب بها
معنى دنيوي وذلك يهم اليق فانهم اثروا الدنيا على الاخرة ولانهم ملتزمون بعقد الذمة
احكامنا فيما يرجع الى المعاملات ولاخلاف ان الخطاب بالشرايع ثابت عليهم في حكم المواخذة
في الاخرة لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء وهم ينكرون ذلك وذلك كفر منهم بمنزلة
انكار التوحيد فان محمدا رحمه الله قال في السير الكبير من انكر شيئا من الشرايع فقد ابطل
قول لا اله الا الله فظهر ان جحود ذلك كفر منه فيعاقب عليه في الاخرة كما يعاقب على اصل
الكفر وهو المراد بقوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يوتون الزكاة اي لا يقرون بها
وقال ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين فبين ان الخطاب ثابت عليهم في حق المواخذة
في الاخرة فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فمذهب العراقيين من مشايخنا والشافعي
رحمه الله عليهم ايضا والاداء واجب عليهم لانه اذا لم يكن الاداء واجبا عليهم لا عاقبون على ترك
الاداء في الدنيا ولان الكفر راس المعاصي فلا يصلح سببا لاستحقاق التخفيف عليهم ومعلوم
ان سبب الوجوب وصلاحيته اللذمة للوجوب وشرط الوجوب وهو التمكن متقرر في
حقهم فلو سقط الخطاب بالاداء كان ذلك تخفيفا والكفر لا يصلح لذلك ولا يقال ان الاهلية
لا تتحقق في حقهم لعدم اهليتهم الكفار للعبادة اذ العبادة تتصور من المومن لانا نقول
ذلك يمكن شرط تقدم الايمان كما في الجنب او المحدث يتمكن من اداء الصلاة بشرط تقدم

الاحكام تعم الكل وان لم يعلم بها

ادكره

على جحود الصلاة

ذكر في السير الكبير من اسلم المشرك سقط عنه الصلاة فهذا معروف

قبل الاخرة

وظاهر ما ذكر في اصول البزدوي

وهو ينسب الخطاب والكلام الى المرسل الى قوله ما سلككم في سقر

ذكر صاحبا

الطهارة وعند مشايخ ديارنا لا يخاطبون باداء ما تحمل السقوط من العبادات وهو الصحيح
وجواب هذه المسئلة غير محفوظ عن اصحابنا المتقدمين نصا ولكن مسايلهم تدل على
ذلك فان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضا الصلوات التي تركها في حال الردة عندنا خلافا
للشافعي والمرتد كافر وقيل الخلاف بيننا وبين الشافعي في هذه المسئلة يدل على انه
لم يكن مخاطبا بالاداء عندنا وهذا ضعيف لان سقوط القضا عن المرتد والكافر الاصلي
بعد الاسلام بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وبقوله عليه السلام الاسلام يجب ما
قبله والسقوط بعد اسقاط من له الحق لا يدل على انتفا اصل الوجوب والصحيح من
الاستدلال لنا على المذهب ما ذكر محمد في المبسوط وهو ان من نذر ان يصوم شهرا
ثم ارتد ثم اسلم وليس عليه من الصوم المنذور شي لان الردة تبطل كل عبادة ومعلوم انه لم
يرد بهذا التعليل العبادة المؤداة لانه ما ادى المنذور بعد فعلم ان المراد ان الردة
تبطل وجوب كل عبادة والدليل على صحة مذهبنا ان النبي عليه السلام لما بعث معاذا
الى اليمن فقال ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى فرض
عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث فهذا تنصيص على ان وجوب اداء الشرايع
مترتب على الاجابة بالايمان ولان الامر بالاداء انما ينال الثواب في الاخرة بالاداء احكما
من الله تعالى والكافر ليس باهل لثواب الاخرة عقوبة له على كفره فاذا انعدم اهليته
فما هو المقصود بالاداء يتطهر به انعدام اهليته للاداء بخلاف الايمان فانه اهل لثواب
الايمان ولا يكون اهلا لثواب العبادات مع كفره ولا يجوز ان يكون مامورا بالاداء
بشرط تقديم الايمان لان الايمان اصل العبادات فلا تكون تبعا لغيره وهذا معنى
قول الشيخ والصحيح انهم لا يخاطبون الى اخره وقيل عند الشافعي الشرايع من نفس
الايمان وهم مخاطبون بالايمان بالاجماع فيخاطبون بالشرايع وعندنا ليست من الايمان
وهم ان كانوا مخاطبين بالايمان فلا يخاطبون بالشرايع قوله ومنه النهي اي ومن
الخاص النهي في اللغة المنع ومنه النهية للعقل لانه مانع عن القبيح وفي اصطلاح
الاصوليين ما ذكر في المتن ثم صيغة النهي وان كانت مترددة بين التحريم كقوله تعالى

ذكر بعض الشراح ان المحكوم به في الاحكام الوضعية هو الوضع لا الشرع

حكام الله تعالى كما ان العبد لا يكون اهلا للاداء الا بحكام الله تعالى والكافر لا يكون اهلا لثواب الاخرة لعدم اهليته لها لعدم الوجه الذي هو سبب الثواب وهو حكم الله تعالى

ولا تقربوا الزنا والكراهة كقوله تعالى وذروا البيع اذ معناه لا تباشروا البيع والتحقير
كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الاية وبيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما
يعمل الظالمون والدعاء كقول الداعي لا تكلني الى نفسي والتأسي كقوله تعالى لا تعتذروا
اليوم والارشاد كقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء والشفقة كقوله لا تحذوا الدواب
الكراسي فهي مجاز في غير التحريم والكراهة بالاتفاق فما السلام في انها حقيقة في التحريم دون
الكراهة او على العكس او مشترك بينهما او موقوف فعلى ما تقدم في الامر من المريف والمختار
كذا في عامة نسخ الاصول ثم موجبه عند الجمهور وجوب الانتهاء عن مباشرة المنهي عنه
لانه ضد الامر فكما ان طلب الفعل بابلغ الوجوه مع بقاء اختيار المخاطب يحقق بوجوب
الايتمار فكذلك طلب الامتناع عن الفعل باكد الوجوه يحقق بوجوب الانتهاء قوله
وانه يقتضي اي النهي يقتضي قبح المنهي عنه كما ان الامر يقتضي حسن المامور به ضرورة حكمة
الامر والنهي ايضا يقتضي قبح المنهي عنه ضرورة حكمة الناهي قال الله تعالى وينهى
عن الفحشاء والمنكر وكان القبح من مقتضياته شرعا لا لغة قوله وهو اما ان يكون اي
المنهي عنه في القبح ينقسم انقسام المامور به في الحسن ما قبح لعينه وهو نوعان وضعا
وشرعا او ما قبح لغيره وهو نوعان ايضا وصفا ومجاورا او قوله كالكفر وبيع
الخمر يطبر ما قبح لعينه الكفر وضعا وبيع الحر شرعا وصوم يوم النحر والبيع وقت
النداء نظر ما قبح لغيره الصوم وصفا والبيع مجاورا اعلم ان الكفر قبح لعينه وضعا
لان واضع اللغة وضع هذا اللفظ للفعل هو قبح في ذاته عقلا وبيع الحر قبح شرعا لان
البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال فكان هذا الحكم ما قبح لعينه بواسطة
عدم المحلية لانه حينئذ يصير عينا لا لحلوله في غير محله وصوم يوم النحر منهي باعتبار
وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة لابد انه اذ في ذاته امساك لله تعالى في وقته الا
انه يلزم منه الاعراض عن الضيافة فيكون قبحا باعتبار الاعراض والبيع وقت النداء
قبح لمعنى مجاور للبيع وهو ترك السعي الواجب لان ترك السعي يجوز ان ينفصل عن البيع
وعلى العكس قوله والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول اعلم ان النهي

المطلق

اما رجحه الله فصيغة الامر لسان ان
الامور به ما سعى ان يكون وصيغة النهي
لسان انه ما سعى ان لا يكون وما شرعا ما لا يترك
لطلب ايجاد المامور به على اقطع الوجوه مع بقاء
اختيار المخاطب وصيغة الايجاد ودلالة
وجوب الايتمار والنهي كذلك صيغة الامتناع من
الايجاد على اقطع الوجوه مع بقاء اختيار المخاطب
وصيغة ذلك وجوب الانتهاء اهـ مصححه

المطلق الخالي عن القرينة الدالة على ان المنهي عنه قبح لعينه او لغيره عن الافعال
الحسية اي التي تعرف حسا ولا تتوقف تحققها على الشرع يقع على القسم الاول وهو
القبح لعينه بلا خلاف لان الاصل ان سمة القبح ما اقتضى النهي في المنهي عنه لا في غيره
فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا لانه امكن تحقق هذه الافعال
مع صفة القبح لانها توجد حسا فلا تمنع وجودها بسبب القبح الا اذا اقام الدليل
على خلافه كالنهي عن الوطء في حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب الكراسي فان الدليل دال
على ان النهي عنها لمعنى لا لذاتي والمشغلة لا لعينها وحكم النهي فيما قبح لعينه بيان ان المنهي
عنه غير مشروع اصلا قوله وعن الامور الشرعية اي النهي عن الامور الشرعية
وهي التي تتوقف تحققها على الشرع كالصلاة والصوم والبيع والاجارة يقع على الذي
يقبح لمعنى في وصفه حتى يبقى المنهي عنه بعد النهي مشروعا باصله عندنا وان لم يكن
مشروعا بوصفه وقال الشافعي رحمه الله البابين اي في الحسية والشرعية بنصرف الى
ما قبح لعينه حتى لم يسقط المنهي عنه مشروعا اصلا بعد النهي حسيا كان او شرعيا الا ان
النهي في الحسي اقتضى القبح كالامر في اقتضاء الحسن والامر المطلق يقتضي الحسن لعين المامور
به فكذا النهي يقتضي القبح في عين المنهي عنه ولان كمال القبح اذ الاصل في المطلق ان ينصرف
الى الكامل ولان كونه منهيا يقتضي ان تكون مباشرته حراما وكونه مشروعا
يقتضي ان لا تكون حراما وبينهما تضاد وتناف فلا يجتمع كونه منهيا عنه مع كونه
مشروعا وهذا معنى قول الشيخ ولان المنهي عنه معصية الى اخره وجه قولنا
ان الله تعالى ابتلى عباده بالامر والنهي بناء على اختيارهم فمن اطاعه بالانتهاء عما نهى عنه
باختياره يثاب عليه ومن اقدم على مباشرته باختياره يعاقب عليه وكونه قبيحا لعينه
ومنسوخا يقتضي ان لا وجود له شرعا ومالا وجود له شرعا فامتناع العبد عنه
بناء على عدمه في نفسه لا تعلق له باختياره وهذا الاثبات على الامتناع من المنسوخ
نعلم ان النهي يقتضي تصور المنهي عنه كما يقتضي قبحه ايضا فان امكن الجمع بينهما وجب
العمل به والا وجب الترجيح في الفعل الحسي امكن الجمع بينهما لان وجوده لا يمتنع

والمشغلة

بسبب القبح في عينه فاما الفعل الشرعي فلا يمكن الجمع بينهما لانه لا يتحقق شرعا مع
القبح فوجب الترجيح ثم اما ان يرجح جانب القبح كما هو مذهب الخصم او جانب التصور
التصور اولي لان فيه جمعا بين الامرين من وجه لانه حينئذ القبح راجع الي الوصف
ومع اعتبار جانب القبح لا يمكن اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول اولي ولان
اعتبار جانب القبح يؤدي الي ابطال حقيقة النهي لانه حينئذ يصير نسخا وهو غير النهي
حدًا وحقيقة وفي ابطاله ابطال القبح الذي ثبت مقتضًا به لان في ابطال المقتضي ابطال
المقتضى ضرورة فيعود علي موضوعه بالنقض وفي اعتبار جانب التصور تحقيق النهي
مع رعاية مقتضاه فكان اولي وهذا معني قول الشيخ لان القبح ثبت اقتضاء فلا يحقق
علي وجه يبطل به المقتضي فثبت ان حكم النهي في التصرف الشرعي عندنا فساده اذا
كان النهي لوصفه وكراهته اذا كان لمجاوره ولا تنافي بين كونه مشروعا باصله منهيا
بوصفه لعدم اتحاد الجهة فان قيل ان الفعل المشروع وجوده بامرين بفعل
العبد واطلاق الشرع فبالنهي انتهي اطلاق الشرع فلم يبق مشروعا فاما تصور
الفعل من العبد فعلي حاله فيصح النهي بناء عليه يعني ليس في وسع العبد الا النية والامساك
فاما صيرورته عبادة فتفوض الي الشرع لا الي العبد فبالنهي خرج عن الاعتبار وصيرورته
صوما فاما نفس الفعل فيتصور منه فلم لا يجوز ورود النهي باعتباره قلنا حاصله يؤول
الي ان النهي راجع الي الفعل المتصور من العبد حسا لا شرعا ولكنا نقول لا نسلم ان
فعل العبد بدون اعتبار الشرع اياه يسمى بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم
معتبر شرعا فبدون ذلك لا يسمى صوما كان الامساك في الليل او من الحايض مع النية لا يسمى
صوما والمنهي الصوم لا الفعل الحسي وذكر الغزالي ان الاسم ينصرف الي موضوعه اللغوي
الا ما صرفه عرف الاستعمال في الشرع وقد الفينا عرف الشرع في الاوامر انه يستعمل
الصوم والصلاه والبيع لمعانيها الشرعية فاما في المنهيات فلم يثبت هذا العرف المغير
للوضع بدليل قوله عليه السلام دعي الصلاه ايام اقرائك وقوله تعالي ولا تنكحوا الا به
وامثال هذه المناهي مما لا ينعقد اصلا فلم يثبت عرف استعمال الشرع فيرجع الي

عما يعلق بالمناهي وقوله مما لا ينعقد اي عرفا الاسم شرعا مع النهي

اصل الوضع

اصل الوضع ونقول صوم يوم النحر منهي وان لم ينعقد صومه وحاصل هذا الكلام
يرجع الي ان النهي مصروف الي الصوم اللغوي وهو فاسد لانه لو امسك حمية او لعدم
اشتهاء او عدم طعام لا يكون مرتكبا للمنهي عنه بالاتفاق مع تحقق الامساك اللغوي فعلم
ان المنهي عنه الصوم الشرعي ولان المنهي عنه لو كان اللغوي فلا نهي اذا عن الصوم
الشرعي فينبغي ثابتا كذا قيل وفيه بحث لان النهي عن اللغوي مستلزم للنهي عن الشرعي
لاستلزام الشرعي اللغوي فكان النهي عن اللازم نهيا عن ملزومه قوله ولهذا
كان الربوا اي ولان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي بقاءها مشروعية قلت ان بيع
الربوا وساير البيوع الفاسدة مثل البيع بالخمر وبالشرط الفاسد مشروع باصله منهي
بوصفه حتى لو قبض المبيع في هذه البيوع ثبت الملك للمشتري اعلم ان بيع الربا وهو
معاوضة مال بمال في احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة كما
لو باع درهما بدرهمين غير مشروع بوصفه وهو الفضل فان به تفوت المساواة التي هي
شرط الجواز وهو تبع كالوصف وكذلك الشرط الفاسد في البيع مثل الربوا وهو شرط
لا يقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق
اي الشرط الفاسد في فساد البيع وعدم المنع من الانعقاد مثل الدرهم الزايد لان الشرط
الفاسد علي ما وصفناه في معناه من حيث انه فضل خال عن العوض استحق بعقد المعاوضة
ثم النهي في المسلين وهو قوله تعالي وحرم الربوا وقوله عليه السلام لا تبيعوا الذهب
بالذهب الحديث وما روي انه عليه السلام نهى عن بيع وشرط وغير ذلك من الاحاديث
ورد لمعنى في غير البيع وهو الفضل او الشرط فلا ينعدم به اصل المشروع لانه ايجاب
وقبول من اهله في محله ولا يختل شي من ذلك بالدرهم الزايد والشرط الفاسد لكن ثبت
به صفة الفساد والحرمة وملك اليمين يحتمل ذلك فان صيد الحرم مملوك للمالك وكذا الخمر
وجلد الميتة وحرم الانتفاع بها فلما كانت الحرمة لا تنافي ملك اليمين فلا تنافي سببه وكان
ينبغي ان لا يفسد العقد لما ذكرنا ان النهي لمعنى في غيره الا ان الفضل او الشرط اذا
دخل فيه صار من حقوقه وكوصفه فانه يقال بيع رابح وبيع لازم وغير لازم لمكان شرط

الخيار فيه فيرفع النهي وصفه وهو كونه حلالا فيرتفع الوصف ويصير حراما فاسدا
وينتفي الاصل موجبا للملك وينبغي ان لا تقف الملك على القبض الا ان السبب لما ضعف
بصفة الفساد لم يبق سببا للملك الا بالقبض كذا في الاسرار قوله وصوم يوم النحر
اي وكذلك صوم يوم النحر مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى في وقته اذ الامشروع
ادل على التقوى منه واليه الاشارة في قوله تعالى لعلكم تتقون وفيه معرفة قدر النعم
ومعرفة ما على الفقراء من تحمل مرارة الجوع فيحمله على المواساة اليهم وفيه انطفاء حرارة
الشهوة الحداعة المنسية للعواقب وانقيادها للطاعة مولاها وكذلك لا خلل في الوقت
اذ هو وقت كساير الاوقات غير مشروع بوصفه وهو كونه مستلزما للاعراض عن
الضيافة الموضوعة بلحوم الفرابين فانه لا يحصل الا به لان الامساك حميه او لعدم اشتهاها
او عدم طعام ليس باعراض بالاجماع ويمكن تصور الصوم بدون الاعراض فكون الصوم
منهيا لمعنى الاعراض فكان منهيا بوصفه مشروعا باصله قوله والنهي عن سبع الخ
الى اخره اعلم ان قوله وسبع الخ الى اخره جواب عما يرد نقضا على اصلنا وهو ان النهي
في التصرف الشرعي يقتضي مشروعيته والنهي عن سبع الخ والمضامين والملاقيح ونكاح
المحارم لا يقتضي ذلك حتى لا تنعقد هذه العقود ولا يفيد الملك بالقبض مع انها
تصرفات شرعية فعال والنهي عن هذه العقود مجاز عن النفي لانه اضيف الى غير محله
فان البيع مبادلة المال بالمال شرعا والحر وما في الصلب والرحم ليس بمال فصار
هذا البيع عبثا لخلوه في غير محله فيكون مجازا عن النفي فيقتضي عدم مشروعيته
لان النفي يقتضي انتفاء المضامين ما تضمنته اصلاب الفحول جمع مضمون من ضمن الشيء
بمعنى تضمنه والملاقيح ما في البطون من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة من لقحت
الدابة اذا حبلت وهو فعل لازم لا يبنى المفعول منه الا موصولا بحرف الجر الا انهم
استعملوه محذوف الجار وصورة المسئلة ان تقول بعت الولد الذي سيحصل من
هذا النخل او الناقة وكان ذلك من عادة العرب فنهى النبي عليه السلام عن ذلك
قوله وهذا قال لاستة حرمة المصاهرة الى قوله بالاستيلاء هذا ينتج

قول الشافعي وهو ان المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد
او ان المنهي عنه قبح لعينه قال لاستة حرمة المصاهرة بالزنا لان حرمة المصاهرة
نعمة وهذا امتن الله تعالى بها علينا بقوله فجعله نسبا وصهرا والزنا حرام محض
فلا يكون سببا للنعمة لما بينهما من التنافي وكذا الغصب لا يفيد ملك المغصوب للغاصب
لانه حرام والملك نعمة فلا يثبت بالمعصية وكذا سفر المعصية وهو التمرد على المولى
او الخروج على قصد قطع الطريق لا يكون سببا للرخصة لانها نعمة فلا تنال بالمعصية
وكذا استيلاء الكفار على اموال المسلمين لا يكون سببا للملك لانه حرام ومعصية فلا يكون
سببا للمشروع ولكنا نقول نحن لا نوجب حرمة المصاهرة بالزنا من حيث
كونه زنا ولكنا جعلناه موجبا لها من حيث انه سبب للماء والماء سبب لوجود الولد
الذي هو اصل في استحقاق هذه الكرامات والحرمات كما في الوطي الحلال بيانه
ان اصل هذه الحرمة في الوطي الحلال ليس لعين الملك بل لمعنى البعضية وهو ان ماء الرجل
يختلط بماء المراة وتتولد منه الولد فثبت حكم البعضية بين الولد والواطي والموطوءة
وثبت حكم البعضية التي بينها وبين امهاتها وبناتها والبعضية التي بين الواطي وابائه
وابنائه الولد الذي هو بعضهما فثبت الحرمة في حق الولد للبعضية ثم سعدي منه
حرمة ابآء الواطي وابنائه الى المراة وحرمة امهات الموطوءة وبناتها الى الرجل
لصيرورة كل واحد من الرجل والمراة بعضا للاخر بواسطة الولد لان جزء الشيء صار جزءا
منها فان الولد مضاف بكماله اليهما فكان الولد هو الاصل في هذه الحرمة الا ان
الوقوف على حقيقة العلوق بعد رفع السبب الظاهر وهو الوطي مقام الولد
وجعل الولد كالحاصل تقديرا واعتبارا للاحتياط فكما ان الوطي الحلال مفض اليه
فالوطي الحرام مفض اليه ايضا بلا تفاوت فجاز ان يقام مقام الولد في اثبات
الحرمة ايضا وكان ينبغي ان تثبت الحرمة بين الواطي والموطوءة على هذا التقرير
لما ان الاستمتاع بالبعض حرام لقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون الا انا تركناه
في حق الموطوءة ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق ادم عليه السلام

حتى حلت حواله وقد خلفت منه حقيقة ولما قام الوطي الحرام مقام الولد ولا عصيان
في الولد الايري انه مستحق بحميع كرامات الشركو لد الرشدة فيعمل عل الولد من غير
نظر الي اوصاف نفسه كالتراب لما قام مقام المآ تعمل عمل الما وان كان في نفسه
ملوثا وكذا الحول في الغصب ان الملك لاست مقصودا به كالبيع والهبة بل ست
شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لان الضمان شرع جبرا لمافات يعني ان الواجب في
الغصب بدل العين لا بدل البد كما قال الشافعي لان الضمان يجب بمقابلة المقصود
ومقصود المالك عين الدراهم لا امثالا كيسه وبده والجبر يستدعي الفوات لان الفايت
يجبر لا القايم فكان من ضرورة القضاء بتمام العين عدم ملك المالك في العين ليكون جبرا
لما فات وليلا يجتمع البدل والمبدل في ملك واحد ولتحقق المماثلة التي هي شرط ضمان
العدوان نعلم انا شبت ما لغصب ما هو حسن مشروع وهو الضمان ثم انعدام الملك
في العين ثبت شرط هذا الضمان فيكون حسنا لحسنه ولما خرج المغصوب عن
ملك المالك يدخل في ملك الغاصب ضرورة لانه لا سايبة في الاسلام ودليل قوله
عليه السلام في الشاه المعصوبة المصلتة اطعموها الاساري فقد امرهم بالتصدق بها
فلو لم يملكوها لما امرهم به لان التصدق بملك الغير اذا كان مالكه معلوما لا يجوز
ولكن يحفظ عليه عين ملكه فان تعذر باع فحفظ ثمنه وكذا الحول في سفر المعصية
انه ليس بمنهي لعينه لانه من حيث انه خروج مديد مباح وانما العصيان في فعل
قطع الطريق او التمرد على المولى وذلك مجاور له فكان كالبيع وقت النداء الايري
انه لو قصد في ذلك السفر الحج سقط طاعة وكذا العبد اذا لحقه اذن مولاه لا يبقى
معصية فتبين بهذا ان المعصية مجاورة له فصلح سببا للرخصة وكذا الحول في
الاستيلاء انه انما صار معصية بواسطة عصمة المحل الايري انهم لو استولوا على مال مباح
مملكونه والعصمة ثابتة في حقهم لاستطاع ولامتناعهم ولان العصمة لم تبق
بالاحراز الي دارهم لانها انما تبقى باليد او الدار وقد عدما فيكون استيلاؤهم على مال مباح
مملكونة قوله واما العام فكذا اختار بقوله افراد احتراز عن الخاص بقوله متفقة

الحدود

الحدود على سبيل الشمول عن المشترك فانه يتناول افرادا مختلفة الحدود كذا ذكر
المصنف في شرحه وفيه بحث فان قوله على سبيل الشمول يقع مستدركا لان المشترك يخرج
بمجرد قوله متفقة الحدود اللهم الا ان يقال ان قوله على سبيل الشمول ليس بمستدل هو تفسير
للتناول اي العام يتناول افرادا متفقة الحدود بطريق الشمول وهو ان يتناول كل فرد
باعتبار معنى واحد كالمسلمين مثلا فانه يتناول افراد المسلمين باعتبار معنى واحد وهو الاسلام
مع ان فيه نوع ضعف لان هذا فهم من قوله افرادا متفقة الحدود لان يتناول الافراد المتفقة
الحدود لا يكون الا بهذا الطريق ولم تتضح لي سر كلام الشيخ ويمكن ان يقال هذا احتراز عن
النكرة مثل رجل مثلا فانه يتناول افرادا متفقة الحدود ولكن على طريق البدل لا على طريق
الشمول والعموم في اللغة الشمول يقال مطر عام اذا شمل الامكنة قوله وانه يوجب الحكم
اي العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا عندنا كالخاص حتى يجوز نسخ الخاص به وعند
الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من ارباب العموم موجبه ليس بقطعي وهو قول الشافعي والشيخ
ابي منصور وجماعة من مشايخنا حتى يجوز ون تخصيصه بخبر الواحد والقياس استدل المسكين
بان العين والقطع لاستا مع الاحتمال لانه عبارة عن قطع الاحتمال ثم احتمال ارادة الخصوص
في العام قايم لانه لا يرد الا فيما يحتمله الا ان شبت بدليل انه غير محتمل كقوله تعالى ان الله بكل
شي عليم ومع الاحتمال لا ستا القطع كالقياس وخبر الواحد بخلاف الخاص فان احتمال ارادة
المجاز قايم وشبت موجبه قطعا مع ذلك لان المستعار لا يزاحم الاصل وفي العام احتمال المجاز
ثابت مع احتمال التخصيص فكان الاحتمال فيه اكثر وافوى موثر في رفع القطع ولان احتمال
الخصوص لا يخرجه عن العموم فكان احتمال ارادة التخصيص بمنزلة ارادة مسمى آخر فيجوز ان
يوثر في اليقين واما احتمال ارادة المجاز فيخرجه عن حقيقته فكان على خلاف الاصل فلا يعتبر من
غير دليل ويحتمل ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك عند اطلاقه لازما له حتى يقوم
دليل على خلافه ثم صيغة العموم موضوعة له وحقيقته فيه فكان ما تناولها قطعا حتى
يقوم دليل على خلافه واما الاحتمال الذي ذكره الخصم فلا عبرة به لانه ارادة عند المكلف
وهو غيب عنا وما نحن فيه وسعنا الوقوف عليها من غير دليل يوضحه ان ورود صيغة العموم

قد انبسط عنا ما نفه مرجع علينا كما قال ما نصه لله لمحمل علمكم مرجع ولي اعتبار الاوان الناظمة
ان العام الذي هو محمل لها مرجع حرج فالعبرة بما هو راد المتكلم ذكر ما تكس براد له قبل الرد لله
فيه مرجع عظيم وسعة لفضلان سبحانه وتعالى اعلم

على ارادة الخصوص من غير قرينة تدل عليه توهم التلبيس على السامع وتؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع تعالى الله عن ذلك فلا يحوز ورودُه على ارادة الخصوص كما لا يحوز ورود الخاص على ارادة المجاز بلا دليل كذا قيل وقيل ان عدم لزوم التلبيس وتكليف المحال لان اثر الاحتمال في رفع القطع عن عمومه لا في العمل فان العمل بظاهره واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم كما في خبر الواحد والقياس والقياس وقال ابو سعيد البردعي من اصحابنا وعامة المرجئة والاشعرية ان العام مجمل فيما اريد به موقوف في حق العمل والاعتقاد لاختلاف اعداد الجمع اذ لفظ العام يستعمل في الثلاثة والاربعة والخمسة وغير ذلك مع ان واحدا يخالف صاحبه وقد يذكر ويراد به الخاص قال تعالى الذين قال لهم الناس والمراد به نعيم بن مسعود فكان بمنزلة المجمل فوقف وهذا ليس بصحيح فان الصحابة والسلف تمسكوا بعمومات النصوص حتى خالفوا الصديق رضي الله عنه في قتال مانعي الزكاة مع احتمال ظاهر قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس الحديث وهو استدل عليهم بقوله تعالى فان تابوا واقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم فرجعوا الى قوله وهو عام وما ذكروا من الاحتمال لا عبرة به بلا دليل لما ذكرنا قوله كحديث العرنيين وهو ما روي انس رضي الله عنه أن قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم واستوخمت بطونهم فامرهم الرسول عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من ابوالها والبانها ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله في اثرهم فاخذوا وقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا هذا حديث خاص ورد في ابوال الابل ثم هو منسوخ عند ابي حنيفة رحمه الله بعموم قوله عليه السلام استنزهوا من البول اذ البول اسم جنس محلى باللام فتناول ابوال الابل وغيرها ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني اذ من شرطه المماثلة ولانه قال انما يصح القول بالنسخ اذا ثبت تقدم الاول وتاخر الثاني ولم يثبت ذلك اذ لم تعرف التاريخ لانا نقول قد ثبت تقدم الاول بدليل ان المثلة التي تضمنها

ذلك قد نسخت بالاتفاق وهي كانت في ابتداء الاسلام فدل انسياخه على تقدم ذلك الحديث ولم يثبت تقدم الثاني بدليل بل فيه مجرد احتمال فلا يعتبر قوله واذا اوصى الى اخره ذكر محمد رحمه الله في الزيادات اذا اوصى بخاتمه لانسان وبفصه لاخر بكلام موصول فالحلقة للاول والفص للثاني بالاتفاق ولو اوصى بفصه لاخر بكلام مفصول فكذا الجواب عند ابي يوسف لان الوصية لا تلزمه شيء في حقوقه بل بعد موته فكان سائل الموصول والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان وبالخدمة او الغلة لاخر وقال محمد رحمه الله اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص فكان الحاق الفص للاول تخصيصا لذلك وتخصيص العام انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا يكون معارضا لا تخصيصا والعام مثل الخاص في الحاق الحكم فثبت المساواة بينهما في الوصية بالفص فجعلنا الفص بينهما بخلاف ما ذكر في المسئلة لان الوصية بالرقبة لم تتناول الخدمة والغلة ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم ولم يصح استثناء الخدمة او الغلة من الرقبة وذكر القاضي ابو زيد في التقويم وشمس الائمة هذه المسئلة في الزيادات من غير ذكر خلاف الى يوسف وانما ذكر الشيخ هذه المسئلة لبيان المذهب ثم اعلم ان الخاتم ليس بعام حقيقة لانه لا يصدق عليه تعريفه بل الفص جزء الخاتم ولا تصوير اللفظ باعتبار الاجزاء اعم لكنه شبيه بالعام من حيث ان الفص يدخل في اسم الخاتم وفوائده لا تخل بحقيقته ايضا كما ان الزايد على الثلاثة في العام بهذه المثابة كذا قيل قوله ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا الى قوله بالقياس هذا اصح قوله ان تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد او القياس ابتداء لا يجوز قال الشافعي متروك التسمية عامدا يحل اكله لحديث البراء بن عازب وابي هريرة انه عليه السلام قال المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم ولان الناسي قد خص بالاجماع كما من الآية وبما روي انه عليه السلام سئل عمن ترك التسمية ناسيا فقال كلوه فان تسميه الله في قلب كل امرئ مسلم فخص العامد بالقياس عليه لشمول العلة المنصوصة اياهما وهي التسمية في القلب او خصه حديث البراء وابي هريرة ولكنا نقول لا يحل اكله لان النهي يقتضي التحريم والكل النهي يحرز

لانه في موضع النفي للمبالغة فيقضي حرمة كل جزء منه والهاء في قوله وانه لفسق
ان كانت كناية عن الاكل فالفسق اكل الحرام وان كانت عن المذبوح فالمذبوح الذي يسمي
فسقا في الشرع يكون حراما كما قال تعالى او فسقا اهل لغير الله به فلا يجوز تخصيص هذا
العام بخبر الواحد او القياس ابتداء وقوله لان الناسي مخصوص غير مسلم فان
الناسي ليس بتارك للذكر بل هو ذاكر فان الشرع اقام الملة في هذه الحالة مقام الذكر
للعجز كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك في الصوم واذا كان كذلك تغيب الاية على عمومها
فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد او القياس لانهما ظنيان والظني لا يعارض القطعي وقيل
ان التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به اما الفرد الواحد في الجنس
او الثلاثة في الجمع وههنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد فلو الحق بالنسيان لم يبق النص
معمولا به فيكون القياس وخبر الواحد معطلا للنص وانه لا يجوز مع انه لا يستقيم الحاق
العامد بالناسي لان الناسي عاجز مستحق النظر والعامد جان مستحق التغليظ والفرق
بين المعذور وغيره اصل في الشرع في الذبح وغيره الا ترى ان اشتراط الذبح في المذبح يفصل
بين المعذور وغيره وكذلك في الصوم يفصل بينهما واما حديث البراء وابي هريرة فمحمول
على حالة النسيان بدليل انه ذكر في بعض الروايات وان تعمد لم يحل كذا في المبسوط ولا يقال
لا نسلم ان المراد منه الذكر باللسان بل مطلق الذكر سواء كان بالقلب او باللسان والذكر
يكون بالقلب ايضا في اللغة لانا نقول المراد ههنا الذكر باللسان بدليل صلة عليه
فانه يقال: ذكر عليه الذكر عليه يكون باللسان فانه يقال ذكر عليه اذا ذكره باللسان واذا
ذكره بقلبه يقال ذكره غير مقرون بكلمة على كذا في المحيط وشرح الهداية ولان الذكر عليه
ان يقصد انشاء الذكر عليه وانما يقصد الى الذكر بعد العلم به لان القصد الى ما لا يعلم
محال وهذا لا يتصور في الذكر بالقلب لان الذكر بالقلب كما خطر بالبال صار معلوما
فصار موجودا فكيف يتصور القصد الى انشائه ولا يقال النص يحمل لانه يحتمل الذكر
حال الذبح وحال الاكل وحال الطبخ فلا يصح الاحتجاج به لانا نقول اجمع السلف على
ان المراد حال الذبح لا غير فان قيل لا نسلم انه لو خص منها العامد لم يبق النص معمولا

والتشديد هم

٢٥

بجواز ان يراد منها ما ذبح لغير الله كما قال الكلبي او ذبائح المشركين للاوثان او
ذبائح المجوس او الميتة او المخنقة كما قال ابن عباس بدليل قوله وانه لفسق واكل متروك
التسمية عمدا يوجب الفسق فانه تقبل شهادة من تاركه وبدليل قوله وان الشياطين
ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم وانما كانوا يجادلونهم في تحريم الميتة
ويقولون اتاكلون ما قتلتموه ولا تاكلون ما قتله الله وبدليل قوله وان اطعتموهم
انكم لمشركون وانما يكفر الانسان اذا اطاعهم في اباحة الميتة لا في متروك التسمية قيل
في جوابه الاية بعمومها تتناول الكل والعبرة لعموم اللفظ وقوله وانه لفسق قلنا اكل
متروك التسمية فسق ايضا حتى ان من تعمد حرمته يفسق باكله ولا تقبل شهادته ولكن
من اكله معتقدا اباحته لا يفسق لتاويله كما لا يحرم الباغي عن الميراث بقتل العادل لانه
متاول وقلنا سلمنا ان الاية نزلت في مجادلتهم الا ان الله اجاب بجواب عام كما هو
دأب التنزيل وفي الحرمة على وصف يشمل الكل وهو ترك الذكر فان التحريم بوصف
دليل على ان ذلك الوصف هو الموجب للحرمة كالمس فلو حملنا الاية على الميتة او على
ذبائح المشركين من غير اعتبار هذا الوصف لبطل الوصف المنصوص وانه لا يجوز
وقيل ان نقول بهذا الاندفع سؤال الخصم وهو منعه تعطيل النص بجواز ان
حرمة الميتة او ذبائح المشركين لعدم الذكر او ذكرهم غير معتبر لعدم الاهلية وفي المبسوط
كان ابن عمر رضي الله عنه لا يفصل بين النسيان والعمد وحرم كلها وبه قال مالك وكان علي
وابن عباس يفصلان بينهما كما هو مذهبنا فكانوا مجمعين على تحريم متروك التسمية عمدا وكفى
باجماعهم حجة وهذا قال ابو يوسف لو قضى القاضي بجوازه لا يجوز قضاؤه لانه مخالف
للاجماع وكذا الاخبار تخصص قوله تعالى ومن دخله كان امنا بالقياس وخبر الواحد
سال الدم بردة او رنا او قطع طريق او قصاص اذا التجأ بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى
ليخرج ولكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس ولا يبايع حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم
لعموم قوله تعالى ومن دخله كان امنا اي صار امنا وقال الشافعي يقتل فيه لان الجاني
قد خص من الاية بما روي انه عليه السلام لما دخل مكة يوم الفتح امر بقتل نفر منهم ابن خطل

كواز

وبقوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارّ بدم وبالقياس على الطرف فانه لو كان
عليه قصاص في الطرف يستوفى في الحرم فلما لم يبطل ادون الحقين فاعلاهما اولى ان لا يبطل
او بالقياس على ما اذا أنشأ القتل في الحرم فانه يقتل فيه بالاتفاق فكذا اذا التجا اليه
ولكنا نقول لم يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس واما ما ذكر فليس
بتخصيص لانه لم يدخل تحت الآية لانها تتناول الانفس دون الطرف لانه في حكم المال وكذا
من انشأ القتل فيه لان النص يتناول الداخل فيه لان بالدخول فيه سبب الامان لان الملتجئ
معظم حرمته بالالتجاء فاستحق به الامن فاما المنشئ فيه فهاتك لحرمته فلا يستحق الامن
واما قتل ابن خطل فقد كان في ساعة أحلت مكة للنبي صلى الله عليه وسلم كما ورد به الاثر
واما الحديث الاخر فالصحيح انه لا يعيذ عاصيا والزيادة ليست بمشهورة ولئن ثبت
يحمل على انه لا يسقط العقوبة وذكر بعض مشايخنا أن التمسك بهذه الآية مشكل لان الضمير
في دخله راجع الى البيت لا الى الحرم لان البيت هو المذكور لا الحرم الا اذا وقع النزاع في
الجاني اذا دخل البيت محمد يصح التمسك بها وشيخ الحكم من دخل الحرم ايضا لعدم القايل
بالفصل عند من جوز ذلك فاما اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامن والحرم لا يفيده
وهو مذهب بعض اصحاب الشافعي فالالزام عليه بها متعذر ولا تعالى ليس المراد منه
عين الكعبة بدليل قوله تعالى فيه آيات بينات مقام ابرهيم ومقامه خارج البيت في الحرم
لانا نقول مقام ابرهيم ما قام هو فيه وتعبد وهو كان يقوم في البيت ولا تعالى ايضا
ان البيت لما صار ما مناصار الحرم ما منا تبعا لانه من جزئه لانا نقول حرمة البيع دون
حرمة التبوع الا ترى انه لا يلزم من كون البيت قبلة ومطافا كون الحرم كذلك والصحيح
هو الطريق الاول فان صيغة الامن تعم البيت والحرم قال تعالى أنا جعلنا حرما امنا وقال
إخبارا عن ابرهيم رب اجعل هذا البلد امنا ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن صار المنزلة
شيء واحد فما امكن ان يجعل كذلك فلا يجوز عود الضمير الى البيت متنا ولا للحرم ولهذا قال فيه
امانا بنات ولم يقل في حرمه مع ان مقام ابرهيم خارج البيت وما قالوا من ان المراد منه
هو البيت باعتبار عباده فيه فاسد لان احدا من اهل التفسير لم يفسره بذلك ولانه تعالى

فسر الامان بمقام ابرهيم اذ هو عطف بيان الامان وليس في كون البيت متعبدا
اية بل هي ظهور اثر قدمه في الصخرة وغوصها فيها الى الكعبين وابتناؤه دون سائر
امانات الانبياء لابرهيم خاصة وحفظه مع كثرة الاعداء الوف سنة ولذا نقل فيه امانات ولو
كان المراد ما قالوا لقيل هو آية بينة فان لفظة خصوص الى آخره اعلم ان التخصيص
في اللغة تعيين بعض الجملة بحكم وفي الاصطلاح قصر اللفظ على بعض افراده بدليل مستقل
مقارن واحترزنا بقولنا مستقل عن الاستثناء والصفة ونحوهما وبقولنا مقارن عن الناسخ
فانه اذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخا لا تخصيصا ثم اعلم ان الاصوليين اختلفوا في
العام في فصلين احدهما ان العام بعد التخصيص هل بقي عاما حقيقة في الباقي ام مجازا
فمن شرط في العام الاستغراق يقول انه يصير مجازا ومن شرطه الاحتمال لا الاستغراق
يقول انه بقي حقيقة الى ان ينتهي الخصوص الى الثلاثة او الى الفرد المحتمل يصير مجازا
والثاني انه هل بقي حجة بعد التخصيص ام لا فقد اختلفوا فيه فعامة الكرخي والجرجاني
وعيسى بن ابان في رواية وابو ثور من متكلمي اهل الحديث وغيرهم انه لا بقي حجة بعده
بل يجب التوقف فيه الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كما نقول اقتلوا المشركين لا تقتلوا
اهل الذمة او مجهولا كما لو قيل اقتلوا المشركين لا تقتلوا بعضهم الا انه يجب به اخص الخصوص
اذا كان معلوما وقال عامتهم ان كان المخصوص مجهولا اسقط حكم العموم حتى لا بقي حجة فيما
بقي وتتوقف الى البيان وان كان معلوما بقي فيما وراءه على ما كان قبله وقال بعضهم ان
المخصوص ان كان معلوما بقي على ما كان قبله وان كان مجهولا اسقط دليل الخصوص
وبقي العام على ما كان قبله في الكل والصحيح عندنا أن العام بقي حجة بعد التخصيص
سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا ولكن لا بقي قطعيا كما قال الشافعي قبل التخصيص ودلالة
صحة مذهبنا اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم بعد ما خص فان فاطمة رضي الله عنها احتجت
على ابي بكر في ميراثها من ابيها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع ان الكافر والقاتل
خصا منه ولم ينكر احد من الصحابة احتجاجها به مع ظهوره وشهوته وعدل ابو بكر رضي الله عنه
في رد ما ادعته الى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة

هذا آخر ما وجد من نسخة الاصل بخط مؤلفه رحمه الله تعالى وغفر له ولوالديه ولجميع المسلمين

ودلالة كونه غيرَ قطعي اجماعهم على جواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد فكان ذلك العام دون
خبر الواحد لان القياس لا يعارض خبرَ الواحد ويعارض العامَّ المخصوص ولان دليل الخصوص
يشبه الاستثناء حكمه لانه بين ان قدرَ المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء وهذا لا يكون
الا مقارنا عند كثير من الفقهاء وجوزه المتكلمون والشيخ ابو منصور متراخيا ويشبه الناسخ بصيغته
لانه كلام مفيد بنفسه فلم يجز الحاقه باحدهما بعينه حتى لا يلغو احد الشبهين بل يعتبر في كل باب
بظهره فعلنا اذا كان الخصوص مجهولا فاعتبار الاستثناء يمنع شيوع الحكم فيما وراء الخصوص كالاستثناء
المجهول لان جهالة المستثنى توجب جهالة المستثنى منه واعتبار الناسخ ينفي كما كان في جميع ما
تناوله لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم فلا يسقط دليل الخصوص بالشك ولا يخرج العام من
كونه حجة فيما وراءه بالشك ولم يبق قطعيا ايضا بالشك وكذا اذا كان دليل الخصوص معلوما فانه
باعتبار الصيغة يقبل التعليل فان الاصل في النصوص التعليل والتعليل لا يدري ما ينتهي
اليه حكم الخصوص فيما تناوله العام فصار ما تناوله العام مجهولا واعتبار الاستثناء لا يقبل التعليل
اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه كلام غير مستقل بنفسه فوقع الشك وقد كان العام موجبا فلا يبطل
بالشك ولا ينفي قطعيا ايضا مع الشك وهذا معنى قول الشيخ عملا بشبه الاستثناء والنسخ ولا يقال
الاستثناء ودليل الناسخ لا يقبلان التعليل فكيف يقبل دليل الخصوص لانا نقول المانع من
التعليل في الاستثناء عدم استقلاله بنفسه وفي الناسخ خلوص معنى المعارضة اذ لو علل صار
القياس معارضا للنص ومبطلا له فاذا كان دليل الخصوص مستبدا بنفسه مبينا ان الخصوص
لم يدخل تحت الجملة لم يوجد المانع من التعليل فيحتمل التعليل وقوله فصار اي فصار
دليل الخصوص نظير هذه المسئلة قال محمد في الزيادات باع عبدين بالف على انه بالخيار
في احدهما هذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان لا يعين الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن
والثاني ان يفصل الثمن ولا يعين الذي فيه الخيار والثالث ان يعين الذي فيه الخيار
ولا يفصل الثمن ففي هذه الوجوه الثلاثة يفسد البيع بجهالة المبيع او بجهالة الثمن والوجه الرابع
وهو المذكور في الكتاب ان يعين الذي فيه الخيار ويفصل الثمن يصح البيع ويلزم في الذي
لا خيار فيه لعدم جهالة المبيع والثمن وشرط الخيار في المعلوم نظير دليل الخصوص لان الخيار

لا يمنع الدخول في الايجاب ويمنع الدخول في الحكم احتج من قال بالوقف بان دليل
الخصوص يشبه الاستثناء كما بينا واستثناء المجهول يوجب جهالة في الباقي واذا كان معلوما
يكون معلوما ظاهرا لانه نص قائم بنفسه والتعليل لا يدري ان حكم الخصوص الى اي مقدار
ينتهي فيبقى ما وراءه مجهولا ايضا وهذا معنى قول الشيخ وقيل انه يسقط الاحتجاج به
الى اخره قوله فصار اي فصار دليل الخصوص كالبيع المضاف الى حر وعبد فانه
باطل لان الحر لم يدخل في العقد اصلا وان العقد ورد على العبد ابتداء اما حصة كما
ان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه وان الكلام صار متكلما بالباقي بعد النيا والجواب
عن هذا ان له شبها بالناسخ ايضا فيعمل بالشبهين كما بينا واحتج الفريق الثاني بان دليل
الخصوص ان كان مجهولا فعلى ما قاله الواقفية وان كان معلوما بقي العام كما كان قبله لان
دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء والاستثناء المعلوم لا يوجب جهالة في الباقي والاستثناء المحتمل
التعليل ايضا والجواب ما ذكرنا واحتج الفريق الثالث بان دليل الخصوص
لما كان مستقلا بنفسه حتى لو تراخى كان ناسخا سقط بنفسه اذا كان مجهولا لان المجهول لا يصلح
معارضا للمعلوم فبقي العام على ما كان قبل الخصوص في جميع ما تناوله كما لو باع عبدين وهلك
احدهما قبل التسليم فالعقد بقي صحيحا في الآخر لانهما دخلا تحت العقد ثم خرج احدهما
لعذر التسليم هلاكه بقي العقد في الآخر صحيحا بحصته لان الجهالة بامر عارض فكان بمنزلة
النسخ لانه خرج بعد الدخول وهذا معنى قول الشيخ وقيل انه بقي كما كان الى اخره
والجواب عنه ما ذكرنا ان له شبها بالاستثناء ايضا فيعمل بالشبهين قوله والعموم
اما ان يكون بالصيغة الى اخره اعلم ان الفاظ العموم قسمان عام بصيغته ومعناه
وعام بمعناه دون صيغته وقوله كرجال نظير العام بصيغته ومعنى ان الصيغة موضوعة
للجمع وكذلك معناه لانه يتناول الثلاثة وما فوقها وادنى الجمع ثلاثة عندنا نص عليه
محمد رحمه الله في السير على ما سنبينه ان شاء الله وكذا كل جمع كالمسلمين وعمره وقوله
وقوم نظير العام بمعناه دون صيغته لان صيغته فرد كزيد وهذا يثنى ويجمع فيقال
قوم قومان اقوام وكذلك الرهط فرد صيغة ويقال رهط ورهطان وارهط ولكنه

حواب عما قاله الكرخي ان محمل التعليل لانه اذا كان ما تناوله الاسم اكثر من المستثنى معدوم على معنى انه لم يكن اراد بالكلام اصلا والعدم لا يطلق على العدد القليل بسقط الاحتجاج بانه السرعة لانه يحتمل ان يكون مجهولا وهو ثلثا الجمع فيما وراءه وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم فيما روى ثم الجبن فان له ثلثا ما في الضرع لانه يحتمل ان يكون مجهولا وهو ثلثا الجمع فيما وراءه وهو ثلث الجمع فيما وراءه وهو قوله عليه الصلاة والسلام اذا رأيتم الكوكب ذا الذنابة فان له ثلثا ما للشمس من الضوء

وضع للجمع مثل القوم وفي الصحاح الوهط اسم لما دون العشرة من الرجال ليس فيهم امراة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة لانهم القوام على النساء وهو جمع الكثرة والوهط جمع القلة

قوله ومن وما الى اخره اعلم ان كلمة من عامة معنى لا صيغة لان صيغتها فرد كزيد وهي مختصة ما ولي العقول ويستعمل في الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمونث حتى لو قال من دخل من مماليكي الدار فهو حر متناول العبيد والاماء ولكن لفظها موحد مذكر ويحمل على اللفظ كثيرا وقد يحمل على المعنى ايضا وهي تستعمل في الاستفهام والشرط والخبر ونعم في الاولين لا يحاله تقول في الاستفهام من في هذه الدار فتقال زيد وبكر وخالد وتعد فيها الى ان تنتهي الى اخرهم وفي الشرط من زارني فله درهم فكل من زاره يستحق العطاء ونعم في بعض مواضع الخبر نفي قوله من زارني فاعطيه درهما يستحق كل من زاره العطية وقد يكون خاصة تقول زرت من اكرمني وتريد واحدا بعينه لكنها في الاولين تعم عموم الافراد وفي الخبر عموم الاشتمال حتى يستحق كل من زاره العطية في موضع الشرط ولو قال اعطي من في هذه الدار درهما استحق الكل درهما وتحتمل الخصوص في بعض مواضع الخبر كما قلنا ولكن تستعمل في العموم اكثر مما تستعمل في الخصوص الا ترى الى قوله عليه السلام من دخل دار ابي سفيان فهو امن قال المراد منه العموم لان كل السامعون فهموا منه العموم حتى تسارعوا الى الدخول فعلم ان الاصل فيها العموم ولا يقال انه للخصوص ولكن اتصف بالدخول فصار عاما لانه ضربت من الاجتهاد وهم ليسوا من اهل الاجتهاد ومع ذلك فهموا منه العموم ولهذا لو قال رجل من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاءوا اعتقوا بخلاف ما لو قال لاحر من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فللاحرار ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة لان المولى جمع بين كلمة العموم والتبعيض فصار الامر متنازعا ولا بعضا عاما فاذا قصر عن الكل بواحد كان عملا بهما وكلمة من تحتمل الخصوص وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة

وكلمة ما للتصغير مثل قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء كما في المسئلة الاولى وكقولك كلمة ما عامة في ذوات ما لا يعقل وصفات من يعقل قال تعالى لله ما في السموات وما في الارض وقال اصحابنا فيمن قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية

لم يعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما اذ معناه ان كان حملك غلاما والحمل اسم للمجموع وفي احتمال الخصوص مثل كلمة من لانها وضعت مبهمة كهي فلابهامها تقع على الواحد والاكثر وعلى هذا خرج قول الرجل لامراته طلقي نفسك من الثلث ما شئت عند ابي حنيفة لها ان تطلق نفسها واحدة او اثنتين وعندهما ثلاثا ايضا لما بينا في كلمة من وتستعمل ما بمعنى من كما في قوله تعالى والسماء وما بناها اي ومن بناها وكذلك من بمعنى ما كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على اربع وتستعمل كلمة ما في صفات من يعقل ايضا تقول ما زيد وما عمرو وفعال في جوابه الكريم والفاضل كما ذكره صاحب المفتاح قوله وكل للاحاطة الى اخره اعلم ان كلمة كل عامة بمعناها دون صيغتها لانها للاحاطة ولكن على سبيل الافراد كان لبس معه غيره فاذا قال لرجلين لكما علي الف يجب عليه الف لهما ولو قال لكل واحد منكما يلزمه عليه لكل منهما الف وكانها ماخوذة من الاكليل الذي يحيط بجوانب الراس وهي لازمة الاضافة ولهذا لا يدخل الا على الاسماء فاذا اضيف الى المعرفة يوجب احاطة الاجزاء لعدم افرادها واذا اضيف الى النكرة يوجب احاطة الافراد فيصدق قولنا كل رمان ماكول لان جميع افراده ماكول ولا يصدق قولنا كل الرمان ماكول اذ قشره غير ماكول ولهذا لو قال كل امراة اتزوجها فهي طالق يوجب عموم الافراد حتى يحنث بتزوج كل امراة وثلث عموم الافعال ضمنا فاذا وصلت بكلمة ما اوجبت عموم الافعال ويكون ما مع الفعل الذي بعده بمنزلة الاسم الذي يقع بعد كل لان ما مصدرية ويصير الفعل بها في تاويل المصدر فاذا قلت كلما ما يسي اكرمك معناه كلما تيسر منك اكرامك لان كلا لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه فما لضرورة يدخلها ما ليصير الفعل في تاويل الاسم والمراد بالمصدر في مثل هذا الموقع وقت وقوع الفعل يقول افوم ههنا ما دام زيد جالسا اي دوام جلوسه وتريد بالدوام وقت الدوام فكان معنى قولنا كلما دخلت الدار فانت طالق كل وقت تدخلين فيها وفي عين المعاني كلمة ما هذه للجزاء ضمت الى كل فصارت اداة لتكرار الفعل ونصب كل على الظرف

والعامل فيها الجواب وشئت عموم الاسماء صمنا اي من ضرورة عموم الافعال كما ثبت
عموم الافعال من ضرورة عموم الاسماء وعلى هذا مسايل اصحابنا في قول الرجل كل امراة
اتزوجها او كلما تزوجت امراة فهي طالق ففي الاول يعم الاعيان دون الافعال حتى لا يقع
الطلاق في المرة الثانية على امراة واحدة وفي الثاني يعم الافعال والاعيان جميعا قوله
وكلمة الجميع الى اخره اعلم ان كلمة الجميع عامة الا انها توجب الاحاطة على سبيل الاجتماع قصدا
بخلاف كلمة كل فانها توجب الاحاطة على سبيل الافراد كما بينا وكلمة من توجب العموم والاجتماع
ولا توجب الاحاطة قصدا قوله وفي كلمة كل يجب لكل رجل منهم النفل يعني اذا قال
كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة يوجب لكل منهم النفل اما ولو
قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة سقط النفل لان الاول اسم لفرد سابق
فلما قرنه بمن سقط عموم من وتعين احتمال الخصوص حملا للمحتمل على المحكم فلم يجب النفل الا
لواحد متقدم ولم يوجد ولو دخل العشرة فرادى كان النفل للاول خاصة في الفصول
الثلاثة لانه الاول من كل وجه وكلمة من تحتمل الخصوص فسطر الى القرينة ويعمل بها وكذا
كلمة كل تحتمل الخصوص وكلمة الجميع تحتمل ان تستعار لمعنى الكل لان كل واحد منها للجمع فيعمل
به عند تعذر العمل بالحقيقة وقد قامت الدلالة على ان الواحد يستحق النفل كالجميع لان
السفيل للتشجيع واظهار الجلادة في قتال العدو بدليل قوله اولا فلما استحقه الجماعة
بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اقوى فان قيل هلا جعلت كلمة من بمعنى
كلمة كل بطريق الاستعارة فيما اذا دخله جماعة فيكون لكل واحد منهم نفل او بمعنى الجميع
فيكون للكل نفل واحد قلنا لا يمكن ذلك لان كلمة من لا تدل على الاحاطة ولا على
الاجتماع والانفراد قصدا بل عمومها ضرورة ابهامها كعموم النكرة في موضع النفي
فحسب لا يكون له اشتراك مع كل واحد منها في المعنى الخاص الموضوع لكل واحد فلا
يجوز الاستعارة فان قيل في استعارة كلمة الجميع بمعنى الكل جمع بين الحقيقة والمجاز
اذ لو دخل فيه جمع اولا استحقوا النفل على الحقيقة ولو دخل واحد فله النفل ايضا على
مجازها قلنا ليس المراد كليهما بل المراد احدهما لان الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد الا

في واحدا واكثر فان وجد في اكثر يعمل بحقيقتها وان وجد في واحد يعمل بمجازها وانما
يلزم الجمع ان لو تصور اجتماعهما وذلك غير ممكن كذا اصل ولقائل ان يقول في الارادة
يلزم الجمع وان لم يتصور اجتماعهما في الوقوع لان معنى الجمع منها في الارادة ان سبب الحكم
على تقدير وقوع كل واحد وههنا كذلك هذه المشابهة وان لم تتصور اجتماعهما في الوقوع قوله
والنكرة في موضع النفي نعم اعلم ان النكرة في ذاتها خاصة اذ هي اسم وضع لفرد من
افراد الجملة الا انها تعم بدخول حرف النفي سواء دخل حرف النفي على نفسها كقولك لا رجل
في الدار او على الفعل الواقع عليها كقولك ما رايت رجلا وفي الوجهين سبب العموم اقتضاء
وضروره وذلك لانه لما نفي رويه رجل منكر فقد نفي رويه جميع الرجال ضرورة اذ
لو راي رجلا واحدا يكون كاذبا في خبره بخلاف الاثبات فانه ليس من ضرورة اثبات رويه
رجل منكر رويه الكل ولان النص والاجماع يدلان على انها في النفي تعم فان اليهود لما قالت
ما انزل الله على بشر من شئ رد الله تعالى قولهم بقوله قل من انزل الكتاب الذي جاء به
موسى ولو لم يفد الكلام الاول العموم لما كان هذا ردا له واجمع اهل العلم ان كلمة لا اله الا
الله كلمة توحيد وانما صح ذلك ان لو كان نفي النكرة موجبا للعموم ولا تعارض فيصح الاضراب
عنه باثبات السنة والجمع مثل ان يقول ما رايت رجلا بل رجلين او رجالا كذا نقل
عن سيبويه ولو كان موجبا للعموم لما صح ذلك كما لو قال ما رايت رجالا بل رجالا لا
يقول لا يسلم صحة ذلك فيقول نتركه الاضراب نفهم ان المراد نفي صفة الوحدة لا نفي
الحقيقة كما لو قال ما رايت رجلا كوفيا نفهم نفي رويه هذه الحقيقة لا مطلق الحقيقة
كذا هذا قوله والنكرة في الاثبات تخص الى اخره اعلم ان النكرة في موضع الاثبات
تخص عندنا لانها مطلقة والمطلق خاص عندنا لانه المتعرض دون الصفات وعند
الشافعي تعم لانها مبهمة تتناول افرادا حتى قال بعموم الرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة
في كفارة الظهار وقد خصت منها الزمنة بالاجماع فخص الكافرة منها بالقياس على كفارة
القتل لان الكفارات جنس واحد وقلنا انها مطلقة لا عامة لانها تدل على فرد غير
معين فتتناول واحدا لا بعينه على احتمال وصف دون وصف ولهذا لا يجب عليه

ولس سلمنا

الافي

الاتحرير رقبة واحدة ولو كانت عامة لما خرج عن العهدة بتحرير رقبة واحدة واذا كان
كذلك لا يصح بفسده بالقياس لان فساد المطلق نسخ وذا لا يجوز بالقياس واما عدم جواز
الزمنة فاعتبارا بان الرقبة اسم للبنية كما خلقها الله تعالى كذا ذكره في الصحاح اي لغير لها كلهم
لغة والزمنة هالكة لفوات جنس المنفعة فلم تنتظم اسم الرقبة مطلقا ولان التحرير المطلق
هو الاعتاق الكامل وذا لا يكون فيما هو هالك من وجه فلم يدخل الزمن في النص فكيف يخص
قوله واذا وصفت بصفة عامة سمع الى اخره اعلم ان النكرة اذا وصفت بصفة
عامة سمع ضرورة عموم الوصف وان كانت في نفسها خاصة كما ذكرنا وهذا القول والله لا
اكلم احدا الا رجلا كوفيا او والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه كان له ان يكلم جميع
رجال الكوفة ولم يصر موليا في مسئلة الايلاء لانه حسب المستثنى يوم وقع فيه القربان
فيمكنه القربان في كل يوم فعد من علامة الايلاء فلم يكن موليا بخلاف ما لو قال الا رجلا
او الا يوما بدون الصفة فان له ان يكلم واحدا فقط سواء كان من الكوفة او من غيرها حتى
لو تكلم ماشيا وتحنث ويصير موليا بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك
اليوم لانها في موضع الاثبات اذ الاستثناء من النفي اثبات وبمثل هذا يقول الرجل
والله لا كلمن رجلا كوفيا فانه يصير بارا مع التكلم برجل واحد منهم ذكر محمد في الجامع
الكبير مع انها وصفت بصفة عامة في موضع الاثبات ولم تصر عاما فافهم في جوابه
هذا في هذه الصورة لمعنى آخر وهو ان النكرة اذا لم تكن موصوفة فالاستثناء باسم
الشخص يتناول مستثنى واحدا شخصا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع
يخص ذلك النوع لصير ورته مستثنى كذا في جامع سمس الائمة فلله هذا الامام ما احسن
ولكن لا يندفع ما يرد نقضا على هذا الاصل العام قوله وهذا اي ولان النكرة
تعم بالصفة العامة قال علماؤنا فيما اذا قال رجل اي عبيدي ضربك فهو حر
فضربوه عتقوا الان اي انكرة قد وصفت بالصفة العامة وهي الضرب فعم اعلم
ان مدلول اي بعض من الكل غير معين ولذلك لزم ان يكون مضافا ابدا وان لا يجوز
اضافته الى الواحد المنكر الا على تاويل الجمع وانما الى المعرف فلا يقال اي الرجل

الا اذا كان في معنى الجمع كقولنا اي التمر اكلت افضل وانما جوز اضافته الى الواحد
المنكر على تاويل الجمع ايضا فان قولك اي رجل معناه اي الرجال واذا لم يكن هذا التاويل
لم تجز اضافة اي اليه كذا في حاشيه المفصل لمصنفه وفي الصحاح اي اسم معرب يستفهم
به ويجازى فمن يعقل ومن لا يعقل وهو معرفة للاضافة فكان في اصل الوضع للخصوص
ويدل عليه قوله تعالى ايكم يأتيني بعرشها فان المراد الفرد من المخاطبين ولم اعلم انا تونى
كما يقال اي الرجال اتاك بصيغة الفرد في الاستفهام والشرط ثم ان ايا ان كانت
معرفة بعد الاضافة كما هو مذهب عامة اهل النحو وكما ذكر في الصحاح وهذا يصلح
مبتدأ فكانت نكرة معنى لتناولها كل واحد مما اضيف اليه وهذا يصلح
الاستفهام بها بعد الاضافة الى المعرفة سمع بالصفة كالنكرة وان كانت نكرة كما هو
مذهب صاحب التخمير وغيره سمع ايضا بلا اشكال ولكن هذا الاصل غير مطرد فان
الرقبة في قوله فتحرير رقبة مومنة وصفت بصفة عامة ولم سمع عندنا بل عموم
اي لوقوعه موقع الشرط وذلك من اسباب العموم في الاسماء المبهمة لانها محتاجة الى
الصلة فصار الفعل الذي جعل صلة لها هو الشرط فيسمع الفعل لصيرورته شرطا
قوله واذا دخلت لام المعرفة الى اخره اعلم ان اهل الاصول اختلفوا في
الاسم الذي دخلته لام التعريف لا للعهد قال بعضهم ان ذلك يدل على ان الجنس
مراد لا على الاستغراق بل هو محتاج الى دليل واليه ذهب بعض مشايخنا المتاخرين
وهو قول ابي علي القسوي من ائمة اللغة قال القاضي ابو زيد وفخر الاسلام اللام اذا دخلت
على الفرد او الجمع تصير للجنس الا انه تتناول الكل بطريق الجمع والادنى بطريق الجمعية
ايضا وقال جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة ان موجبه العموم والاستغراق لان العلماء
اجمعوا على اجراء قوله والسارق والسارقة الزانية والزاني وقوله والنخل باسقات
وقوله ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا على العموم وكذا قول العرب الفرس اعدي
من الحمار والاسد اقوى من الذئب ويراد به كل الجنس لا الفرد ولانه متى وجب صرفه
الى الجنس لعدم المعهود لحصل التعريف وهو لم يحصل الا بالاستغراق وجب الصرف اليه

الا اذا كان

لان ما دونه لا تعرف به لانه لو صرف الى مطلق الجنس يقيد الذوات مجهولة وما وراءها معلوم بدون اللام فصار وجود اللام كعدمها وذلك ابطال وضع اللغة فبين ان العهد اذا انعدم لا بد من صرف اللام الى الجميع لتحصل التعريف الا انه سبق ان يتناول الكل عند الاطلاق محتملا لما دونه الى الادنى كما هو موجب سائر الفاظ العموم ولم يتناول الكل الا بالنية الا ان يقولوا المتساوي لفرد الكل في الدخول تحت اللفظ طريق لتخفيفه روح الفرد للسفن وانصرف المطلق اليه واحتمل الكل وهذا البيان يقوي فان العام عند عدم المانع يتناول الكل ويحمل عليه ولا يحمل على اخص الخصوص فلو كان ما دخل عليه اللام عاما ينبغي ان يكون كذلك وان لم يكن عاما لا يصح عد لام التعريف من دلايل العموم قال سبحانه العلامة سلمه الله وفي الجملة لم يصح لي سر هذه المسئلة وقوله حتى يسقط الى اخره اعلم ان اللام اذا دخلت على الجمع مثل النساء والرجال يصير للجنس ويسقط اعتبار معنى الجمعية لانها للتعريف ولا عهد في اقسام الجموع ليمكن تعريفه باللام فيحمل على الجنس لامكان تعريفه باللام اذ الجنس معهود في الذهن وقد راعاه معنى الجمعية ايضا اما في الخارج او في الذهن اذ هو من الكليات فكان فيه عمل المعنيين واما لو بقي الجمع على حقيقته بعد دخول اللام يبطل معنى التعريف بالكلية وهذا معنى قول الشيخ عملا بالدليلين وقوله والنكرة اذا اعيدت الى اخره اعلم ان الاصل ان المعرفة اذا اعيدت معرفة او نكرة والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان المعرفة للجنس والنكرة متناولة لبعضه مكون داخلا في الكل لا محالة مقدما كانت النكرة او موخرا والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لان كل واحدة متناولة للبعض فلا يلزم ان تكون الثانية عين الاولى ولان الثانية لو انصرفت الى الاولى لتعينت ضرورة لعسر مالا يسارها عسرها فلا تبقى نكرة والامر بخلافه كذا ذكر شيخنا سلمه الله في شرح البزدوي وذكر المصنف في شرحه ان المعرفة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عينها لم تبق نكرة وهذا اوضح بالنظر الى الدليل مثاله قول الشاعر صفحا عن ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان ترجعن قوما كالذي كانوا وهذا الشعر يروى بالنون سيخنا ومثال الثاني والثالث العسر المذكور ان في قوله تعالى ان مع العسر يسرا

كما لا يلزم ان يكون عينها لا يلزم ان يكون غيرها

الايه ومثال الاول قوله تعالى يعصي فرعون الرسول ومثال هذا الاصل من المسايل رجل اقر بالف مقيدا بصكم اقر مقيدا بذلك الصك فان اداء الصك على الشهود واقرارهما به عند كل فريق منهم كان الثاني هو الاول فيلزمه الف واحد بالاتفاق ولو كان كل واحد من الاقرارين منكرا اي غير مقيد بصك والمجلس واحد كان الثاني عين الاول ايضا بالاتفاق وان كان المجلس مختلفا فكذلك عندهما لما ان العرف جاري في تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة في الشهود فيكون الثاني هو الاول بدلالة العرف كما في مجلس واحد وعند ابي حنيفه كان الثاني غير الاول لانه اقر بالف منكر مرتين والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى بخلاف ما اذا كان المجلس متحدا فالقياس ان يلزمه مالان ولكن في الاستحسان لا يلزمه لان للمجلس الواحد تاثيرا في جمع الكلمات المتفرقات وجعلها في حكم كلام واحد فصار في الاصل المذكور نظر فانه قد يعكس كما في قوله تعالى فانزلنا اليكم الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب الكتاب الثاني غير الاول وان ذكرا معرفتين وقوله تعالى الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبه الضعف الثاني عين الاول وان ذكرا منكرتين وكذا القوة الثانية عين الاولى وان ذكرا منكرتين وقيل في جوابه ان الاصل مستقيم الا انه قد يترك الاصل لتعذر العمل به في موضع وقد يحمد التعذر في ما ذكر فان الكتاب الاول لما وصف بقوله لما مصدقا لما بين يديه وجعل الكتاب الثاني بيانا لا يمكن صرفه الى الاول وكذا لما لم يمكن بعد قوة الشباب قوة اخرى لا يمكن صرف الثانية الى غير الاولى للتعذر واما الضعف الثاني فهو غير الاول لامكان صرفه الى غير الاول فان المفسرين قالوا الضعف الاول النطفة والضعف الثاني الطفولة ومعناه خلقكم من ماء ذي ضعف اي قليل وحقير ثم جعل من بعد ضعف اي ضعف الطفولة قوة الشباب ثم جعل من بعد قوة الشباب ضعفا وشيبه اي عند الكبر قوله وما سمي له الخصوص الى اخره اعلم ان التخصيص فيما هو جنس سواء كان فردا صيغة كالرجل او دلالة كالعبيد والنساء والطايفة يجوز الى ان يبقى الواحد لان الجنس يطلق على الواحد حقيقة وفيما هو جمع صيغة ومعنى كعبيد ونساء او معنى لا صيغة كقوم ورهط يجوز الى ان يبقى الثلاثة لان ادنى الجمع ثلاثة باجماع اهل اللغة وهو قول ابن عباس واصحابنا والشافعي وقال عمر وزيد ومالك وبعض اصحاب الشافعي اقل الجمع

اى قوة

اسان احتجوا بقوله تعالى هذان خصمان اختصموا وقوله تعالى وداود وسليمان الى قوله وكنا لحكمهم شاهدين وقوله تعالى في قصة موسى وهارون انا معكم مستمعون وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وفي الوصايا والمواريث جعل للاثنين حكم الجماعة بالاجماع واستعمال الاثنان في اللغة استعمال الجماعة فقال لحن فعلنا في الاثنين كما في الثلاثة ولا خلاف ان الامام يقدم على الاثنين والتقدم سنة الجماعة ولنا قوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب والركب اسم للجماعة فقد فصل بين الثنية والجمع ولان اهل اللغة اجمعوا على ان الكلام بلثة اقسام وحدان وتثنية وجمع ولكل واحد صيغة على حدة فدل ان التثنية غير الجمع والا لما اختصا بصيغة على حدة كما لم يوضع لما زاد على الثلاثة صيغة على حدة ولان الجمع سمي بالثلاثة فما فوقها يقال رجال ثلاثة ولا يقال رجال اثنان واجمعوا ان الامام لا يقدم على الواحد ولو كان الاثنان جمعا لتقدم لان الامام من الجماعة قوله وقوله عليه السلام الاثنان الى اخره جواب عن كلمات الخصم يعني هذا الحديث محمول على المواريث والوصايا حتى كان للثنين الثلثان كالثلاث او محمله على سنة تقدم الامام يعني ان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاث لاحراز فضيلة الجماعة اذ هو عليه السلام مبعوث لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات على ان هذا الخبر لا يصح من جهة النقل كذا ذكره الخصاص وغيره واما الجواب عن المواريث والوصايا ان استحقاق الاثنين السدس بلفظ الوارد بصيغة الجمع وهو قوله فلهن ثلثا ما ترك فان كان اثنتين فلهما الثلثان فاثبت للاختين ثلثي المال بصريح هذا النص وقد ثبت بدلالة قوله فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فعرفنا ان للاختين حكم الجمع في الاخوات مع ان قرابتهما متوسطة اذ هي قرابة مجاوزة فلان يثبت للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قريبة اذ هي قرابة جزء كان اولى والوصية مبنية على الارث ايضا لانها اخت الميراث من حيث ان كل واحد خلافة ميت بعد الموت فالحقت به واما الجواب عن الايات فان الخصم يطلق على الواحد والجمع كالصف والمراد بالاية الثانية حكمها مع الجمع المحكوم عليهم وبالثالثة موسى وهارون وفرعون واما قولهم نحن فعلنا فيجوز ان يقول الواحد فعلنا كذا وهذا لا يدل على ان اسم الجمع يتناول

في الحكم

بل يقوله الرجل

الفرد حقيقة واما الامام انما يقدم على الاثنين كان الامام في غير الجمعة يحسب من الجماعة لان الامام ليس بشرط لصحة ادا سائر الصلوات سوى الجمعة فاذا كان معه اثنان كملت الجماعة صحت حكما وهو تقدم الامام قوله واما المشترك اي المشترك فيه لان المفهومات مشتركة والصيغة مشترك فيها فقوله على سبيل البدل احتراز عن الشيء فانه يتناول افراده المختلفة لحقيقة لكن على سبيل الشمول يعني من حيث انها مشتركة في معنى واحد وهو الوجود وعدد الثلاث ليس بشرط في الاشتراك بل يثبت الاشتراك بين المعنيين كالقرء للحيض والطهر والقرء بضم القاف وفتحها اعلم ان الاشتراك على خلاف الاصل لانه مخل بالفهم في حق السامع والمقصود من وضع الالفاظ الافهام وهذا الوادار اللفظ بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على الظن عدمه وسبب وقوعه اما غفلة الواضع ان كانت اللغات اصطلاحية كما قال ابو هاشم او اختلاف الواضعين او القصد الى تعريف الشيء لغيره مجملا غير مفصل اذ هو قد يكون مقصودا في بعض الاحوال كالتفصيل وان كانت توقيفية كما ذهب اليه الاشعري وابن فورك فالاشتراك في انزال المتشابه قوله وحكمه التوقف فيه يعني يتوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم سوى ان المراد حق حتى يقوم دليل الترجيح لانه لا عموم له كما بين فكان الثابت به احد مفهوماته غير عين عند السامع من غير ترجيح لاحدها على الباقي فجب التوقف ولكن بشرط التامل كما تامل علماؤنا رحمهم الله في لفظ القرء فوجدوا اصل هذا التركيب دال على الجمع يقال قرأت الشيء قرانا اي جمعته وعلى الاستقبال اضافوا قرء النجم اذا استقل وجعلوه الاجتماع في الدم لانه هو المجتمع في الرحم وكذا جعلوه الاستقبال في الحيض لان الطهر اصل والحيض عارض والاستقبال يحقق من الاصل الى العارض فكان هذا الاسم اولى بالحيض فقالوا المراد من القرء في الاية الحيض دون الاطهار وهذا انما يستقيم اذا ثبت ان القرء بمعنى المفعول اي بمعنى المجتمع اما اذا كان بمعنى الفاعل اي الجامع فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر احق به واطلاقه على الحيض تشبيه المجاز وكذا الاستقبال يكون من الطهر الى الحيض ومن الحيض الى الطهر لان المراد بالطهر الطهر الشرعي الا ان يقال ان الطهر اول المستقبل عنه فكان اولى بهذا الاسم ولكن للخصم ان يمنع ان الطهر الشرعي اول المستقبل عنه لتوقفه على الحيض واستدلوا ايضا بالاثر

وهو ما روي عن النبي عليه السلام او عن بعض الصحابة طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان على ان
المراد منه الحيض لان اثر الرق في تنصيف ما ثبت في حق الحر دون التبديل فعلم ان الثابت في حق
الحر ابو الحيض لا الاطهار واستدل ابو منصور الماتريدي رحمه الله بقوله تعالى واللاتي يئسن
من المحيض حيث تعرض عند ذكر الخلف وهو الاشهر الدائر عن الحيض فعلم ان المراد منها الحيض
قوله ولا عموم له اعلم ان عند الشافعي والباقلاني وجماعة من المعتزلة يجوز ان يراد بالمشترك
كل واحد من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذا صح الجمع بينها وعند بعض اصحاب الشافعي يجوز
اطلاقه عليها مجازا لا حقيقة وعند اصحابنا وبعض المحققين من اصحاب الشافعي وجميع اهل اللغة
والي هاشم والي عبد الله البصري من المعتزلة لا يصح ذلك حقيقة ولا مجازا فمن حمل المشترك
على قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي اريد به معنيان مختلفان لان الصلاة من الله
الرحمة ومن الملائكة الاستغفار مع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة ومن جوز ذلك مجازا لا حقيقة
قال لا يسبق المجموع الى الفهم عند اطلاق المشترك بل يسبق احدهما منه على سبيل البدل فيكون
حقيقة في احدهما فلو اطلق عليهما كان مجازا لكونه مستعملا في غير ما وضع له بعلاقة وهي الكلية
والجزئية وحجة قول العامة انه ان لم يكن موضوعا للمجموع فلا يجوز استعماله فيه حقيقة وان
كان موضوعا للمجموع وهو موضوع لكل فرد ايضا فاللفظ دار بين كل فرد وبين المجموع فيكون
الجزم بافادته للمجموع دون كل فرد ترجيحا بلا مرجح كذا قيل ولانه لو اريد منه المجموع لا تحقق
مقصود الواضع وهو الابتلاء او التعريف الاجمالي لانه يصير معلوما حينئذ ولان الامة
اجمعت على ان لا عموم لقوله تعالى للمطلقات قروء بل المراد منه الحيض او الاطهار واما تمسكهم بالآية
فضعيف لانه يجوز ان يراد بالصلاة العناية بامر الرسول اظهارا لشرفه فمع الرحمة
والاستغفار او بتقدير الابهة ان الله يصلي وملائكته يصلون واما قولهم يجوز ذلك مجازا
تسمية للكل باسم الجزء او للجزء باسم الكل ففاسد لعدم الاتصال بين المجموع وبين كل واحد من
الافراد وجودا لا من حيث الوجود ولا من حيث كونه مفهوم اللفظ لان كونه من مفهومات
اللفظ لا يتوقف على كون الباقي مفهوما منه فلا يكون بينهما علاقة بوجه كذا قيل وبهذا
قلنا لو اوصى لرجل بثلث ماله ولموالي وله موال اعتقوه وموال اعتقهم بطل الوصية لانه مشترك

من الاعلى

من الاعلى والاسفل ويحتمل ان يراد كل واحد منهما فسطل بحالة الموصي له قوله واما المؤول
فكذا افتقر بقوله من المشترك وبغالب الراي وهما ليسا بلازمين فانه ذكر في الميزان والتقويم
ان الخفي والمشكل والمجمل اذا زال الخفاء عنها بخبر الواحد يسمى ماولا وكذا الظاهر والنص اذا حملا
على بعض وجوههما بصيرا ان ماولين ومع هذا عدم القصد ان في المجموع الا ان يحمل المشترك على
المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء او احتمال وغالب الراي على دليل ظني فحينئذ يدخل فيه جميع
اقسامه ويصير بتدبير الكلام الماول ما ترجح ما فيه خفاء بدليل ظني واحترز به عن المفسر فان
الدليل المرجح اذا كان قطعيا سمي ذلك مفسرا ويحتمل ان يكون هذا التعريف للماول الذي
من المشترك لا المطلقة لان هذا الماول من اقسام الصيغة دون غيره ثم قيل انما دخل الماول
في اقسام النظم صيغة مع ان المراد منه ما لا راي لان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة
لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى كالحكم في المنصوص عليه يضاف الى النص وان كان
في غيره يضاف الى العلة وهذا مشكل لان هذا القسم في سان دلالة اللفظ نفسه على المعنى بالوضع
من غير نظر الى امر آخر وبهذا غاير الاقسام الاخر لان في تلك الاقسام انضم الى دلالة
الصيغة معنى آخر انفصل به كل قسم عن غيره فحمد لا يستقيم جعل الماول من هذا القسم كما لا
يستقيم جعل الظاهر والنص والحقيقة والمجاز من هذا القسم وان كان الحكم ثابتا بالنظم لانضمام
معنى آخر اليها وهو التركيب والاستعمال قوله وحكمه اي وحكم الماول وجوب العمل على
احتمال السهو كالحكم بخبر الواحد والقياس لان التاويل ان ثبت بالراي فلا حظ له في اصابة
الحق حقيقة وكذا ان ثبت بخبر الواحد لانه دليل ظني فيكون الثابت به ظنيا قوله واما
الظاهر فكذا المراد من الظاهر هو المصطلح ومن قوله ظهر المراد منه الظهور اللغوي وهو
الوضوح والانكشاف فلا لزوم بتعريف الشيء نفسه بصيغته اي بسماعها اذا كان
من اهل اللسان واحترز به عن الخفي والمشكل فان ظهور المراد فيهما موقوف على امر آخر
بعد السماع قوله وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه لا خلاف انه موجب للعمل وانما الخلاف
انه يوجب الحكم على سبيل القطع او الظن فعند العراقيين والقاضي ابي زيد ومتابعيه انه
يوجب الحكم قطعا عاما كان او خاصا وعند الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ ماوراء النهر

وعامة الاصوليين حكمه وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا القطعا ووجوب اعتقاد ان ما اراد
الله تعالى منه حق وكذا حكم النص والعام عندهم لاحتمال الخصوص واحتمال المجاز مع الاحتمال
لاثبت القطع وعندنا لاعبرة للاحتمال البعيد وهو الذي لا يدل عليه قرينة لانه الناشئ عن
ارادة المتكلم وهي امر باطن لا يوقف عليه والا لزم تكليف ما ليس في الوسع كذا قيل وفيه
بحث قد ذكرناه في العام قوله واما النص فكذا ذكر عامة الشارحين للمنتخب والبزدوي
ان قصد المتكلم شرط في النص وعدم القصد في الظاهر قال في العرق لو قيل رايت فلانا
حين جاني القوم كان قوله جاني القوم ظاهرا في مجي القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل
ابتداء جاني القوم كان نصا في مجي القوم لكونه مقصودا بالسوق قيل هذا الكلام حسن ولكنه مخالف
لعامة كتب الاصول فان شمس الائمة والقاضي ابا زيد وصدر الاسلام والسيد الامام ابا القاسم
وغيرهم ذكروا في اصولهم ان الظاهر ما يعرف المراد منه من غير تامل مثاله قوله تعالى
يا ايها الناس انما ثوابكم وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله فاقطعوا وما فرقوا في
ايراد النظر بين ما كان مسوقا او لم يكن مبنيا ان عدم السوق في الظاهر ليس بشرط ولهذا
لم يذكر احد من الاصوليين في تحديده الظاهر هذا الشرط ولو كان مسطورا اليه لما عدل عنه
الكل والمراد بازدياد وضوحه على الظاهر ان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة
تطفيه تنضم اليه سباقا او سياقا تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كبيان العدد
في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى الاية فان العدد لم يفهم بدون اقتران مثنى
وثلاث بها وبوده ما قال شمس الائمة في اصوله واما النص فما يزداد بيانا بقرينة تقترن
باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة واليه اشار القاضي
الامام ابو زيد وصدر الاسلام وغيرهما فحينئذ معنى قوله بمعنى من المتكلم اي المعنى الذي
ازداد وضوح النص على الظاهر عرض المتكلم الذي يفهم بقرينة ولكن ليس في اللفظ ما
يدل عليه وضعا وهذا معنى قول الشيخ لا في نفس الصيغة قوله على احتمال تاويل
هو في حيز المجاز يعني حكم النص وجوب العمل بطريق القطع وان كان فيه احتمال تاويل ولكن
ذلك الاحتمال في حيز المجاز فلا يخرجه عن القطع كما في الخاص قوله واما المفسر فكذا

اي المفسر

اي المفسر كلام ازداد وضوحا على النص على وجه لا سبق فيه احتمال تاويل ان كان خاصا وتخصيص
ان كان عاما نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود الملائكة ولكنه يحتمل
التخصيص وارادة البعض بقوله كلهم اقطع ذلك الاحتمال وصار نصا ولكنه يحتمل التاويل والحمل
على التفرق بقوله اجمعون اقطع ذلك الاحتمال وصار مفسرا وحكمه اي وحكم المفسر وجوب
العمل على طريق القطع مع احتمال النسخ قوله واما المحكم فما احكم وضمن احكم معنى استوى او امن
اي استوى المعنى الذي اريد بالمفسر عن النسخ وظهر بذلك ان المحكم غير قابل للنسخ وهو قول العامة
من اصحابنا ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال وهو الاحتمال الاوجه واجدا والاصح
هو الاول لان ماخذه يدل على انه لا يقبل النسخ بقال بنا محكم اي مامون عن الانتقاض وقيل
ماخوذ من قولهم احكمت فلانا عن كذا اي منعته ومنه حكمة الفرس لانها تمنعه من العثار فالمحكم
ما امتنع عن ان يرد عليه النسخ والتبديل ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته
بان لا يحتمل التبديل عقلا كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته والاخبارات ويسمى
محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بوفاة النبي عليه السلام ويسمى هذا محكما لغيره وقوله
كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا بطريق الظاهر والنص فانه ظاهر في اباحة البيع نص
في سان التفرقة لان سوق الكلام لاجل التفرقة بدليل سياق الاية وهو قوله تعالى قالوا
انما البيع مثل الربوا وقوله فسجد الملائكة نظير المفسر وقوله ان الله بكل شيء عليم نظير المحكم
قوله وظهر التفاوت عند كذا اعلم ان كلا واحد من الظاهر والنص والمفسر
والمحكم يوجب الحكم قطعا عند الاكثر ولكن يظهر التفاوت في موجب هذه الاقسام عند
التعارض حتى يرجح النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل وهذا معنى قول الشيخ
يصير الاتي مترجحا على الاول مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى واحل
لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الاية فان الاول ظاهر عام في اباحة نكاح
عشر المحرمات بعضي بعمومه جواز نكاح ما وراء الاربع والثاني نص بعضي امصار الجواز
على الاربع فيتعارضان فما وراء الاربع فيرجح النص ويحمل الظاهر عليه ومثال التعارض
بين النص والمفسر قوله عليه السلام المستحاضة توضا لكل صلاة وقوله عليه السلام

عليه الصلاة والسلام

لوقت كل صلاة فان الاول نص ولكنه يحتمل التاويل اذ اللام تستعار للوقت والثاني لا يحتمله فيكون مفسرا فرجح ومحل الاول عليه ومثاله من المسايل ما قال علماونا رحمهم الله فيمن تزوج امراة الى شهر انه متعه لانكاح لان قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة قايم وقوله الى شهر مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح اذ النكاح لا يحتمل التاقيت فحال مرجح المفسر ومحل النص عليه فكان متعة لانكاحا ونظير تعارض المفسر مع المحكم ما وجد في النصوص وذكر في بعض الشروح نظيره قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر في قبول شهادة العدول فان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء ولا يحتمل معنى اخر والثاني محكم في عدم قبول شهادة المحدود في القذف اذا تاب لان التابد التحق به فيرجح على المفسر ولكن هذا ليس بقوي فان الاول ليس بمفسر لان المفسر ما لا يحتمل شيا سوى مدلوله الا النسخ وقوله واشهدوا الاية يحتمل الايجاب والندب ويتناول باطلاقه الاعمى والعبد وليسا مرادين بالاجماع فكيف يسمى مفسرا مع الاحتمال مع أنه لا يلزم من صحة الاشهاد وقوع القبول فان شهادة العميان والمحدودين في القذف صحيحة حتى انعقد النكاح بشهادتهم وان لم تقبل شهادتهم وقيل قوله عليه السلام من استنجى فليستنج بثلاثة احجار مع قوله عليه السلام من استجمر فليوتر فمن فعل فحسن ومن لا فلا حرج فالاول نص في الملاث والثاني محكم في التخيير والاول يحتمل الاباحة فيترجح الثاني على الاول وفيه تامل قوله واما الخفي فكذا اعلم ان للاقسام الاربعة اضدادا تقابلها فضد الظاهر الخفي وضد النص المشكل وضد المفسر المجمل وضد المحكم المتشابه وانما بين القسم المقابل ليتوضح الاقسام المذكورة كما قيل وبضدها تتبين الاشيا وهذا القسم لا تقابل بعضها بعضا فاحتاج الى بيان ما يقابله بخلاف الاقسام الاخر فان المضادة فيها ثابتة في انفسها كالخاص مع العام والحقيقة مع المجاز فان قيل لا يخلو من ان يكون القسم المقابل خارجا عن قسم البيان او داخلا فيه فان كان داخلا يلزم ان يقال والقسم الثاني في وجوه البيان وهي ثمانية وان كان خارجا يلزم ان يقال وانقسام النظم والمعنى خمسة وقد ذكرها اربعة قلنا انه داخل في قسم البيان ولكن لم يقل ان وجوه البيان ثمانية لان المقصود من ذكر الاقسام المقابل تتميم بيان الاقسام المذكورة الاربعة فكون الاقسام

التقابل يتعاقبها

المقابل تتبعها في البيان فلذلك لم يعدوها بالذكر قوله يعارض غير الصيغة يعني صيغة الكلام ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعه اللغوي لكن خفي بالنسبة الى محل بسبب عارض في ذلك المحل كاية السرقة فانها ظاهرة في اخذ المحترز في حق كل سارق لم تختص باسم اخر وخفية في حق الطرار والنباش يعارض فيها وهو اختصاصها باسم اخر يعرف به فان اختلاف الاسم يدل على اختلاف المعنى على ما هو الاصل فبعدا عن اسم السرقة فخفيت الاية في حقها واشتبه الامر أن اختصاصها باسم اخر لنقصان في فعل السرقة او زيادة فيه فتاملنا في السرقة فوجدناها في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار وزيادة فان السارق يسارق عن الحافظ الذي قصد حفظه ولكن انقطع حفظه بعارض نوم او غيبة والطرار يسارق العين التي نصبت للحفظ مع الانتباه والحضور لعارض غفلة فكان فعله اتم سرقة واكمل حيلة فعرف ان اختلاف الاسم لزيادة في فعله في حقه بالطريق الاولى فاما النباش يسارق عين من يحجم عليه من ليس بحافظ للكفن ولا قاصد الى حفظه من المارة ليلا يطلعوا عليه جنايته فبدل الاسم في فعله باعتبار نقصان الحرز والمالية جميعا فلا يمكن الحاقه بالسارق لان الحد لا يثبت بمثل هذه التعدية وهذا معنى قول الشيخ وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لكذا قوله واما المشكل فكذا اي المشكل هو الذي اشتبه المراد منه لدخوله في اشكاله وامثاله على وجه لا يعرف المراد الا بدليل يميزه من بين سايل الاشكال وقوله فهو الداخل في اشكاله اشارة الى ما اخذه فان للشكل ما اخوذ من قولهم اشكل علي كذا اي دخل في اشكاله مثاله قوله تعالى فاتوا حرثكم انى شيتم اشتبه معنى انى للسامع انه بمعنى كيف او بمعنى اين لانه يستعمل بمعنيين قال الله تعالى انى لك هذا اي من اين لك وقال تعالى اني يكون لي غلام اي كيف فعرف بعد الطلب والتامل انه بمعنى كيف بقرينة الحرث وبدلالة حرمة القربان في الاذى العارض وهو الحيض فهي الاذى اللازم اولى وقيل ان من نظايره قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر ولا بد من ان يوجد ليلة القدر في كل اثنى عشر شهرا فودي الى تحصيل الشيء على نفسه ثلاث وثمانين مرة

فتشب القطع

هذا ه

فكان مشكلا فبعد التامل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر وكذلك قوله عليه السلام
من قرا ليس كمن قرا القران عشر مرات ففيه تفضيل السي علي نفسه فبعد التامل عرف ان
معناه كمن قرا القران عشر مرات بدونها لامعها قوله وحكمه كذا المراد من الطلب ان
سطر السامع اولا في مفهومات اللفظ جميعا فضبطها ثم تامل في المراد منها كالو نظر في اني
فوجدها مشتركة بين معنين لا ثالث لهما فهذا هو الطلب ثم تامل فيها فوجدها بمعنى كيف
في هذا الموضع لما ذكرنا فمقتضى التخيير في الاوصاف اي كيف شيتم سواء كانت قاعدة او مضطجعة
او على الجنب بعد ان يكون المائي واحدا قوله واما المجمل فكذا المراد من ازدحام المعاني
توارد ها علي اللفظ من غير رجحان لاحدها والتوارد قد يكون باعتبار الوضع كما في المشترك
اذا انسد فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام كالربوا والصلاة والزكاة وقد
يكون باعتبار عوارض اللفظ كالهلوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا قبل التفسير
وقوله المعاني ليس بشرط لصيرورته مجملا لان المشترك بين معنين اذا انسد فيه باب الترجيح
يصير مجملا وقيل قوله ما ازدحمت فيه المعاني زايد في التحديد اذ يكفيه ان يقول هو ما
اشتبه المراد منه اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار من المجمل كما قال شمس الائمة رحمه الله قيل
في جوابه لما حصل المراد وهو فهم للمعنى لا ضير في زيادة الكشف وبيان سبب الاشتباه قوله
وحكمه كذا اي حكم المجمل التوقف فيه في حق العمل واعتقاد حقيته المراد به الى ان يابتي البيان
فاذا حقه البيان وجب العمل به على حسب تفاوت درجات البيان فان كان شافيا قطعيا كبيان
الصلاة والزكوة صار المجمل به مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة صار
ماولا وان لم يكن البيان شافيا خرج عن حيز الاجمال الى الاشكال فيجب الطلب والتامل
بعد ذلك كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشيا الستة فان الربوا مجملي باللام للمستغرق
بجميع انواعه والنبي عليه السلام بين الحكم في الاشيا الستة من غير قصر لانعدام كلمات القصر
والعقل الاجماع ايضا ان الربوا غير مقتصر عليها فصار ما ولا فيها وبقي فيما وراءها غير معلوم
كما قبل البيان الا انه يحتمل ان يوقف على ما وراءها بالتامل في هذا البيان فسمه مشكلا فيه
كذا قيل قوله كالصلاة والزكاة فانهما وضعا للدعا والنما وهما غير مرادين بالاجماع

بل زيد

بل زيد في الشرع اوصاف فصار مفسرا اولا يطلب المراد بما تامل ليظهر المكلف
من المفوم وهذا الان بتفسير الصلاة بفعل النبي عليه السلام وهو صلي وراي الفرايض
والواجبات والسنن فلا بد من التامل لتمايز البعض عن البعض وهذا وقع الاختلاف
فيها قال ما وحدنا حتى جعل البعض فريضة والبعض واجبا وكذا البيان في الزكوة
ورد بقوله عليه السلام في كل مايتي درهم خمسة فمطلب المعنى الذي لاجله وجبت الزكوة
اهو ملك النصاب مطلقا ام بصفة النما او لوصف الغراغ من الدين وغير ذلك مما يتعسر
تعداده قوله واما المتشابه فكذا صار المحكم المتشابه لان المحكم لما كان في غاية
الظهور بحيث اسن من النسخ كان المتشابه الذي بلغ في الخفا انها بحيث انقطع رجا البيان
عنه في مقابلته وحكمه اي حكم المتشابه اعتقاد اي يعتقد فيه علي الابهام انما اراد
الله تعالى منه حق ويتوقف فيه قبل الاصابة اي قبل يوم القيامة فانه يوقف على المراد
منه في الاخرة على ما قيل لان انزال المتشابه للابتلا ولا ابتلا في الاخرة اعلم ان ما ذكر
من تفسير المتشابه بانه انقطع رجا بيانه مذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة اهل
السنة من اصحابنا واصحاب الشافعي بنا على ان الوقف على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله
واجب وقال اكثر المتاخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم تاويل المتشابه والوقف
على قوله والراسخون في العلم لا على ما قبله قالوا لو لم يكن للراسخين حظ في العلم بالمتشابه
سوى ان يقولوا امنا به لم يكن فضل على الجهال ولم ينزل المفسرون الى دوننا هذا ايضا ويقولون
كل ايه ولم ينهوهم ويقفوا على شي ولان انزال القران لاسماع العباد فلو لم يعلم
غير الله للزم التطاعن فيه مقال ولزم منه الخطاب بما لا يفهم ولم يبق حينئذ فيه فايدة
وقالت العامة ان الوقف على قوله الا الله واجب والراسخون ثنا مبتدا من الله تعالى عليهم
بالايمان والتسليم بدليل قراة من مسعود ان تاويله الا عند الله وقراة ابي وابن عباس
في رواية طاوس عنه ويقول الراسخون في العلم وبان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغا
التاويل كما ذم من اسعه ابتغا الفتنة بان حمله على الظاهر من غير تاويل ومدح الراسخين
بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا وقد روي عن عايشة رضي الله عنها

انها قالت نلا رسول الله عليه السلام هذه الاية وقال اذا رايتم الذين يتبعون ما تشابه
منه فاولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم اسم يلحذر مطلقا من اتبع سواء اتبع لابتغاء
الفتنة اولغيره متناول للجميع والحكمة في انزال المتشابه ابتلاء العقل لان في تكليف
الاحكام ابتلاء العاقل وله في تفهم معانيها وحكمها مفزع الى العقل فلو لم ينل العقل لاستمر
العالم في ابهة العلم على المرؤدة وما انقاد لتذلل العبودية والحكم اذا صنف كتابا
نصا أجمل فيه اجمالا ليكون موضع جثوة التلميذ لاستاذه انقيادا فالحكم باسعفنا به برايه
هداية منه وارشادا فالمتشابه هو موضع جثوة العقول لبارئها استسلاما واعترافا
بقصورها كذا في عن المعاني قوله كالمقطعات في اوايل السور اي المتشابه من المقطعات
في اوايل السور اي الحروف المقطعة التي يجب ان تقطع في التكلم كل حرف منها عن الثاني
مثل الم وغيرها ثم منها ما هي من المتشابهات يجب الايمان بها ولا يطلب فيها التاويل
وقيل هي من السر الملائكة التي يعلمهم بعضهم من بعض وقيل انها ليست متشابهة بل هي
من جنس التكلم بالرموز فحمل التاويل بلا بحث لا يرده العقل والشرع بدليل تاويل
بعض الصحابة مثل ابن عباس وغيره من غير رد وانكار عليهم من السابقين ولما كان القول
الاول اكثر اختاره المصنف وتابع فيه فخر الاسلام رحمهما الله قوله واما الحقيقة فكذا
الحقيقة اما فعيلة بمعنى فاعل من حق الشيء يحق اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشيء
احققه اذا اثبته فتكون بمعناها الثابتة او المثبتة في موضعها الاصلي والمالثابت اذا
كانت بمعنى الاول وشبه الثابت اذا وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية كالنطيحة
اذا كانت بالمعنى الثاني لان النقل ثابت كما ان الثابت ثابت ثم الحقيقة على بلنة اقسام
لغوية وشرعية وعرفية والسبب في انقسامها هذا والاستراب في انقسام المجاز الى نحو
هذه الثلاثة فان الصلاة المستعملة في الدعا مثلا مجاز شرعي وان كانت حقيقة لغوية
والدابة المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي وان كانت حقيقة لغوية واذا عرفت هذا
فاعلم ان المراد بالوضع في تعريف الحقيقة والمجاز مطلق الوضع وهو يعم اللفظ
بازاء المعنى ليدخل فيه الاقسام الستة ولفظ الحقيقة يطلق على اللفظ المستعمل في

على هذا هو ان اكتسبه
لا بد له من واضع والوضع
لا بد له من واضع فمن يعلم
انسان له الحقيقة فعل اللغوية
ان كان واضعها واضع
اللغة كالانسان المستعمل
في الحيوان الناطق وفعل شرعية
ان كان واضعها الشارع
كالصلاة المستعملة في العبادة
المخصوصة ومن لم يعلم له
عرفية سواء كان عرفا عاما كالدابة
لذوات الاربع او خاصا بالنقل
طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم
كالجوهر والعرض للمتكلم
والنصب والرفع والجر للنحاة

موضوعه

موضوعه بطريق الاصالة وقد يطلق على المعنى الذي وضع اللفظ له بطريق المجاز اطلاقا
شايعا وقد يطلق على ذات الشيء والمراد هنا الاول وهو قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا
مجاز قوله واما المجاز فكذا المجاز مفعل بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدي
اذ اصله مجوز فعلت الواو المفتوحة الفا كقول ومقوم في مقال ومقام وسمي به لان اللفظ
اذا استعمل في غير موضوعه فقد تعدى موضعه والمراد من قولنا المناسبة الاتصال
وهو اما صورة كما في تسمية المطر سماء في قولهم ما زلنا نطا السما حتى اتينا كم اي في طل بسبب
المطر فان السما اسم للسحاب ولكل ما علاك فاظلك والمطر ينزل من السحاب فكان بينهما اتصال
صورة لا معنى اذ لا مناسبة بينهما في المعنى واما معنى كما في تسمية السجاع اسدا والمراد
بالمعنى المعنى الخاص المشهور اذ لو لم يكن كذلك لما صحت الاستعارة حتى لم يجز تسمية شخص
اسدا باعتبار معنى الحيوانية ولا تسمية الأخرس والمحموم أسد العدم شهرة الأسد
بهذين الوصفين وان كانا من لوازمه بل بالوصف الخاص المشهور وهو الشجاعة فصح
استعارة اللفظ بهذا المعنى للشجاع وهذا الان الاستعارة لو جازت لكل معنى لم يكن للكلام
حسن ولم يبق للفصيح الماهر تفنون الكلام وطريق الفصاحة فضل على غيره قوله
وحكمه اي وحكم المجاز وجود ما استعير له اي ثبوت ما استعير له خاصا كان او عاما وقال
الشافعي لا عموم له لانه ضروري اي يصار اليه ضرورة توسعة الكلام وهذه الضرورة
تندفع بدون اثبات حكم العموم فلا يصار اليه كما في المقتضى عندكم ولكما نقول المجاز
احد نوعي الكلام فكان مثل صاحبه في احتمال العموم والخصوص وعموم الحقيقة لم يكن
لكونه حقيقة والا لما وجد حقيقة الا ان تكون عامة والامر بخلافه بل الدليل
زايد يخص به مثل الواو والنون والالف والتا في قوله مسلمون ومسلمات او اللام فيما
لا معهود فيه او غير ذلك مما تقدم ذكره في الفاظ العموم فاذا وجد ذلك الدليل
في المجاز وجب القول بعمومه اذا كان المحل قابلا كما في الحقيقة وما ذكر الخصم انه
ضروري باطل فانا نجد الفصيح من اهل اللغة القادر على التعبير عن مقصوده
بالحقيقة يعدل عنه الى المجاز لا لضرورة وحاجة والدليل عليه ان القرآن

في اعلى رتب الفصاحة وارفع درجه البلاغة والمجاز موجود فيه حتى عد من عجيب بلاغته
قوله تعالى واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وان لم يكن للذل جناح وعد ذلك مما لا يعد
ولا يحصى والله تعالى متعالي عن العجز والضرورات فعلم انه ليس بضروري والا تعالى
المقتضي ضروري عندكم ومع ذلك موجود في القران لانا نقول الضرورة في المقتضي
راجعة الي السامع فانه ثبت ضرورة تصحيح الكلام في حق السامع بخلاف المجاز فانها فيه
راجعة الي المتكلم كما قلنا انه لتوسعه الكلام فجاز ان يوجد في القران دون المجاز في
قوله وقد كمر ذلك في كتاب الله تعالى اشارة الي رد قول من انكر وجود المجاز في القران
من الروافض واهل الظاهر متمسكين بان المجاز كذب بدليل انه يصدق نافيه واذا صدق
نفيه كان اثباته كذبا فيمتنع في كلام الله تعالى وبما ذكرنا انه ضروري والله تعالى منزه
عنها وبانه لو كان واقعا في القران لصح وصفه تعالى بكونه متجوزا لصدور التكلم بالمجاز منه
والامر بخلافه وكل ذلك فاسد لانه موجود في القران بحيث لا وجه الي انكاره وقولهم
المجاز كذب وهم لان كذبه انما يلزم ان لو كان النفي والاثبات للحقيقة كما لنا هو اسد هو
ليس باسد بطريق الحقيقة اما لو كان احدهما الحقيقة والاخر بالمجاز فلا يلزم الكذب وانما لم يصح
وصفه تعالى بكونه متجوزا لان اسماء الله تعالى توقيفي وقوله وهذا اعلنا لفظ الصاع
اي ولان العموم يحوي في المجاز جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنه لا تبيعوا الدرهم
بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحله لا خلاف ان حقيقة الصاع ليست مرادة فان بيع
نفس الصاع بالصاعين جايز بالاجماع وانما المراد ما يحله مجازا بطريق اطلاق اسم المحل على الحال
ثم انه اسم جنس محلى بلام التعريف فيستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره كما لو كان
على حقيقته فيدل بعبارته وعمومه على حرمة الربوا في غير المطعوم كالجص والنورة كما في
المطعوم وباشارته على ان الكيل هو العلة لانه لما صار للمعنى ولا ما يكال بالصاع مما يكال
بالصاعين او لا كل يكمل علم ان الكيل هو العلة وأبى الشافعي عموم هذا الحديث وقال
لما صار مجازا لا يجوز عمومه وقد اريد المطعوم منه بالاجماع فلم يبق غيره مرادا فلا
يعارض عموم قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه بعبارته

يدل

يدل على حرمة بيع المطعوم بالمطعوم قليلا كان او كثيرا مساويا او غير مساو لان الطعام محلى
بلام الجنس فيقتضي العموم الا ان الاستثناء عارضه في الكثير وبقي ما وراءه داخلا تحت العموم فيحرم
بيع حفنة بحفنتين ويلزم من اشارته ان الطعم علة الربوا لان العدد والجنس لان الحكم متى ترتب
على اسم مشتق كان ماخذه علة لذلك الحكم كالزنا والسرقة في قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا الزانية والزاني فاجلدوا والطعام اسم لما يوكل مشتق من الطعم وهو الاكل فكان
الطعم هو العلة واذا ثبت كونه علة وقد انعقد الاجماع على ان العلة ليست الا احد اوصاف
النص لم يبق الكيل علة ضرورة فلا يحرم بيع غير المطعوم متفاضلا لعدم العلة قوله
والحقيقة لا يسقط عن المسمى اي يصح اطلاق اللفظ على موضوعه ابدا او لا يصح نفيه عنه
بحال وهذا اعلامه الفرق بينها فاسم الاب عن الوالد لا ينفى بحال وسمي الجدابا ويصح نفيه عنه
لان الحقيقة وضع وهذا استعارة والمستعار لا يزاحم الاصل كالملك والعارية قوله
ومتى امكن العمل بها سقط المجاز اي متى امكن العمل بالحقيقة سقط المجاز لان المستعار لا يزاحم
الاصل ومن الناس من زعم انه اذا امكن العمل بها يصير اللفظ مجملا لتساويهما في الاستعمال
وامكان الارادة ولا مزية للحقيقة في هذا الموضع وقد يكون المجاز اغلب استعمالا والصحيح
ما ذهب اليه العامة لما قلنا ولمبادرة الفهم الي الحقيقة باعتبار الوضع وقولهم هما سواء
في الاستعمال فاسد لان مجرد الاستعمال للحقيقة والمجاز لا يفهم الا بقرينة قوله فيكون
العقد الي اخره لا كفارة في يمين الغموس وهي الحلف على امر ماض يعلم الكذب فيه عندنا
وقال الشافعي يجب فيها الكفارة لقوله تعالى ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته
الاية والغموس معقودة لان المراد من العقد المذكور عقد القلب وهو قصده وهذا
سمي العزيمة عقده الا ترى ان ما يقابله اللغو وهو ما جرى على اللسان من غير
قصد وعندنا العقد هو ربط القلب باللفظ لا يجاب حكم يحو ربط البيع بالحسي المضاف
اليه لايجاب الصدق منه وربط البيع بالشرع لايجاب الملك وهذا اقرب الي الحقيقة
لان اصله عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض ثم استعير للالفاظ التي عقد بعضها ببعض
لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عقد القلب فصار عقد اللفظ

اقرب الى الحقيقة بدرجة فكان الحمل عليه اولى كذا في المقوم وغيره فكان معنى قوله لما
سيعقد حقيقة انه اقرب اليها او المراد منه الحقيقة الشرعية وكذلك لفظ النكاح
استعمل في الوطي لقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون ولقول الشاعر اذا سقى الله ارضا صوب
غاديه فلا سقى الله ارض الكوفة المطرا الا ركس على طهورنسائهم الناكحين بشط دجلة البقرا
وقد استعمل في العقد ايضا كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وقوله عليه السلام تناكحوا الحديث
ويقال كنا في نكاح فلان الا ان استعماله في العقد الوطي بطريق الحقيقة لانه اسم معنوي ماخوذ
من الضم والجمع ومعناهما انما يتحقق في الوطي حقيقة ولذلك سمي جماعا وفي العقد بطريق المجاز
لانه سبب له اولان فيه ضما حكميا فكان حمله على الوطي اولى وبهذا تبين ان حمل قوله تعالى ولا
تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء على الوطي لثبت باطلاقه حرمة المصاهرة بالزنا اولى من حمله
على العقد كما قاله الشافعي لما ذكرنا كذا قيل ولكن عامة مشائخنا وجمهور المفسرين على ان
النكاح المذكور في الاية هو العقد فان قيل فما ذكرتم من المثالين استعارة اسم المسبب
للسبب وقد ابيتم ذلك قلنا المسبب مخصوص بالسبب في هذين المثالين فكانا في معنى
العلة فصح الاستعارة من الطرفين وذلك لان المسبب في المثال الاول وهو انعقاد
اللفظين لا يصير عقدا الا بعزيمة القلب وهذا لا يعقد بلفظ من ليس له قصد صحيح كالصبي
الذي لا يعقل والمجنون وكذا الوطي المخصوص بالعقد ليس بطريق سواه على ما يقتضيه
الشرع ووطي الامة ليس بمقصود وهو من باب الاستخدام على ما عرف كذا قيل ولا يخلو
عن تحمل قوله وتسجيل الى اخره اختلف الاصوليون في جواز ارادة الحقيقة
والمجاز من لفظ واحد في وقت واحد فذهب اصحابنا وعامة اهل الادب والمحققون
من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناعه وذهب الشافعي وعامة اصحابه وعامة
اهل الحديث وبعض المتكلمين الى جوازه مستروحس في ذلك الى انه لا مانع من ارادتها
جميعا فان الواحد منا يجد نفسه مريدة بعبارة واحدة معنيين مختلفين كاحدهما مريدة
لمعنيين متفقين من ادعى استحالته فقد جحد الضرورة ولنا ذهب الى امتناعه وجهان
احدهما هو ان القول بالجواز محال لان الحقيقة ما يكون مستعملا في موضوعه والمجاز

ما يكون

ما يكون متجاوزا عنه والشيء الواحد في حالة واحدة لا يتصور ان يكون مستعملا في
موضوعه ومتجاوزا عنه واعترض عليه بانه لا نسلم ان الحقيقة مستعملة في موضوعه
والمجاز متجاوز عنه بل اللفظ صوت وحرف ونحو ذلك كما وجد يستحيل وصفه بالاستعمار
والمجاوزة ولكنه يلفظ به ويراد به موضوعه وغير موضوعه ولا استحالة في ذلك
كما بينا والثاني وهو اختيار المحققين ان ارادة المعنيين يجوز عقلا ولكن لا يجوز لغة
لان اهل اللغة وضعوا قولهم حمار للبهيمة المخصوصة وجدها ويجوز في البلد وحده
ولم يستعملوه فيهما معا اصلا الا ترى ان الانسان لو قال رايت حمارا لا يفهم البهيمة
والبلد معا واذا قال حمارين لا يفهم منه انه راى اربعة اشخاص بهيمتين وبلدين واذا
كان كذلك كان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم فلا يجوز وانما قيد بقوله مرادين احترازا
عن جواز اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما او عن اجتماعهما من حيث التناول الظاهري وقوله
كما استحال ان يكون الثوب الواحد معناه ان الالفاظ للمعاني بمنزلة الثوب للاشخاص
والمجاز من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك فكما يستحيل اجتماعهما في الثوب الواحد في استعمال
واحد فكذا استحال ان يجتمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد وزعم
بعض مشائخنا العراقيين انهما لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن يجوز ان يجتمعا
في لفظ واحد باعتبار محلين حتى قالوا ست حرمت الحدات وبنات الاولاد بقوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم الاية مع ان اسم الام والبنت للحدة وبنت الولد مجاز ولكنا
نقول حرمتهن ثابتة بالاجماع او بالنص باعتبار ان الام في اللغة الاصل والبنت الفرع
فصار كانه قيل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فدخل فيه الجميع ولا يقال الثوب
المرهون اذا استعارة الراهن وليسه يكون ذلك بطريق الملك والعارية جميعا في
زمان واحد لانا نقول اسماعه بطريق الملك لا العارية اذ الملك مطلق الانتفاع
الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرتهن به وقد ابطل حقه بالاذن واطلاق العارية
عليه مجاز لان ملك المنافع ممن لا يملكها لا تصور الا انه للمرتهن ولاية الاسترداد لبقا
عقد الرهن تصور بصورة الاعارة فلذلك سمي اعارة قوله حتى ان الوصية الى اخره

للكان

اي اذا اوصى بجزء الاصل لموالية ثلث ماله وله معتق واحد وموالي موال كان نصف الثلث لمعتقه لان للمثنى حكم الجمع في الوصية والارث والنصف الباقي مردود الى الورثة ولا تكون لموالي مولاه لان الحصة وهي معتقه متى ارتدت بهذا اللفظ فلا يدخل تحته موالي الموالي لانه مجاز اذ الاسفل مضاف اليه بالنسب والاعلى مضاف اليه باعتاقه اياه حصة فلم يثبت مع الحقيقة لامتناع الجمع بينهما حتى لو لم يكن له معتق كانت الوصية لموالي معتقه لتعين المجاز قوله ولا نلحق غير الخمر بالخمر قال الشافعي يجب الحد بشرب القليل من سائر الاشربة المسكرة كالباذق والمنصف وكثيره كما في الخمر واستدل لبعض اصحابه على ذلك بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه وقال سائر الاشربة تسمى خمرا باعتبار مخامرة العقل فيدخل تحت عموم هذا النص كالخمر ولكنا نقول لا يصح الحاق سائر الاشربة بالخمر لان اسم الخمر للنيء من ماء العنب اذا غلا واشتد حصته ولسائر الاشربة مجازا باعتبار المخامرة وقد ثبت الحقيقة مرادة بهذا النص فيخرج المجاز لامتناع الجمع بينهما ولا نقال قد الحق سائر الاشربة بالخمر في ايجاب الحد عند حصول السكر فيجوز ان نلحق بها القليل ايضا لانا نقول قد ثبت الحكم في الكثير بالاجماع وبقوله عليه السلام والسكر من كل شراب لا بطريق الالحاق قوله والاسراد بنو بنيه بالوصية لابنائه ذكر في المبسوط لو اوصى لثلثة ماله لبني فلان ولبني فلان اولاد فالثلث للذكور دون الاناث في قول ابي حنيفة الاخر وفي قوله الاول وهو قولهما اذا اختلط الذكور مع الاناث فالثلث بينهم وان انفرد الاناث فلا شيء لهن بالاتفاق وان كان له اولاد واولاد ابن فعن ابي حنيفة رضي الله عنه الوصية لبنيه لصلبه دون بني ابنه لان اسم الابن لاولاد الصلب حقيقة ولبني بنيه مجاز بدليل انه يستقيم نفيه عنهم والمجاز لا يزاحم الحقيقة وعندهما الكل سواء لان اسم البنين يطلق في العرف على الفريقين بنينا وهم عموم المجاز كما في مسئلة الحنطة وما ذكر في المتن مذهب ابي حنيفة دون مذهبهما قوله ولا يراد المس باليد الى اخره نقل الغزالي عن الشافعي انه قال أحمل ايه اللمس على المس باليد والوطي جميعا حتى يكون مس المرأة حدثا وهكذا قال عامة اهل الحديث ولكنا نقول المجاز وهو الجماع مراد بالاجماع حتى حل للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر في كتاب الله تعالى الا هنا فمطلقه ارادة الحقيقة وما قاله الشافعي خلاف قول

السلف

السلف لان عليا وابن عباس والحسن ومجاهدا وقتادة حملوها على الجماع وابن مسعود في جماعة على المس باليد فان قيل وقد قرأ ابنه نفر ابن لامستم ولمستم من الملامسة واللمس نحمل احدهما على الوطي والاخري على المس كما حملتم القراءتين في قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف على الجالسين قلنا لا نزاع فيه انما النزاع في حمل كل واحدة منهما على المعنيين كما هو المسئول عن الخصوم وانما نحوز ما ذكرتم اذا لم يمنع عنه مانع وقد وجد ههنا فانه روي انه عليه السلام كان تقبل بعض نسائه ثم يخرج الى الصلاة ولان الصحابة والسلف اختلفوا في تاويل الاية على القولين كما ذكرنا فكان القول بجواز التيمم للجنب وكون المس حدثا ايضا عملا بالقراءتين خارجا عن اقوالهم واجماعهم فيكون مردودا كذا في شرح التاويلات قوله وفي الاستيمان الى اخره هذا جواب عما قال قد جمعتم بين الحصة والمجاز فيما اذا استامن الكفار على ابنائهم وموالديهم فان قالوا امنونا على ابنائنا وموالينا حيث اثبتم الامان لابنا الابناء وموالي الموالي كما اثبتم للابنا والموالي فقال وفي الاستيمان على الابنا والموالي يدخل الفروع لان اسم الابنا والموالي من حيث الظاهر يتناول الفروع لانهم ينسبون الى الجد بطريق المجاز قال تعالى يا بني ادم فصار ذلك شبهة في حقن الدم اذ الامان لحقن الدم لان الشبهة ما تشبه الثابت وليست بثابت والامان ما ثبت بالشبهات قوله بخلاف الاستيمان على الاباء والامهات يعني انهم اذا قالوا امنونا على ابائنا وامهاتنا لم يثبت الامان للاجداد والجدات مع ان الاسم يتناولهم صورة فاشار الى الفرق بين قوله لان ذا اي لان اعتبار الصورة بطريق التبعية فيلحق بالفروع دون الاصول اذ الاجداد والجدات اصول للاباء والامهات فلا يكونون ابناء فلا جرم تراعى الصورة في اثبات الامان لهم ولا نقول الجد اصل خلقة ولكنه تبع في اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق هذا الاسم عليه بطريق الاستعارة عن الاب فيلحق اثبات الامان في حقهم بطريق التبعية ايضا الا ترى ان استحقاق الميراث له وانتقال نصيب الاب اليه عند عدمه ثبت بهذا الطريق ولا يمنع عنه كونه اصلا للاب خلقة فلان يثبت له الامان الذي يثبت بادنى شبهة ولا يمنع عنه كونه اصلا خلقة كان اولى لانا نقول

اثبات الامان نظاهر الاسم بعد ارادة الحقيقة منه اثبات له بدليل ضعيف فمعارضه اذا لم يمنع عنه معارض كما في جانب الابناء فاما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الاباء اذ جهة كونه اصلا خلقة مانعة عنه فيسقط العمل بالدليل الضعيف عند وجود المعارض لضعفه ولا نسلم ان استحقاقه الميراث له بطريق البنوة بل الشرع اقامه مقام الاب عند عدمه لان مبنى الميراث على الفرض ولا شك ان الاب اقرب الى الميت من جده فلا جرم يستحق الميراث بعد الاب وليس هذا من البنوة في شيء لا يقال اذا اشترى الكافر ابا ه يصير مكاتبا عليه تبعا فلتثبت الامان ههنا للشبهة الاسم تبعا وفيه حقن الدم لانا نقول ليس ما ذكرتم من قبيل ما نحن فيه لان كلامنا في لفظ الاب هل يتناول الجد ظاهرا وأن الامان هل ثبت له ابتداء بصوره الاسم والكتابة تثبت له من جهة الابن بامر حكمي وهو السراية لا باعتبار لفظ يدل عليها فلم يكن من قبيل ما نحن فيه قوله وانما ينفع على الملك الى اخره هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم ينو دارا بعينها ولم يكن له نية ينفع على الدار المملوكة والمستاجرة والعارية وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل عدم صحة النفي في الملك وصحته في غيره وكذا لو دخلها حافيا او منتعلا او راكبا تحنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز بدليل صحة النفي في النعل والركوب دون الحفا فقال وانما ينفع على الملك والاجارة والدخول حافيا في كذا باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى وانما حمل على الدخول لان مقصود الحالف عرفا منعه نفسه عن الدخول

حتى لو كان الساكن في المملوكة غير فلان لم تحنث كذا ذكره شمس الائمة في اصوله وذكر في فتاوى قاضي خان والظهيرية لو دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها تحنث ايضا فعلى هذه الرواية لا يندفع الشبهة الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور سؤال مقدر ايضا وهو انه اذا قال لعبده انت حر يوم يقدم فلان فقدم فلان ليلا او نهارا عتق وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم حقيقة لبياض النهار ومجاز لليل فقال في جوابه انما تحنث بالقدوم ليلا ونهارا باعتبار عموم المجاز وهو مطلق الوقت لا باعتبار الجمع وبيان ذلك ان لفظ اليوم تطلق على بياض النهار حقيقة بالاتفاق وعلى مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وبطريق المجاز عند الاكثر وهو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من حمله على المشترك عند تعارض المجاز والمشترك لان المجاز اكثر ومحمل على الاغلب ولانه لا يؤدي الى ابهام المراد لان اللفظ ان خلا عن قرينة فالحقيقة متعينة والا فالذي تدل عليه القرينة وهو المجاز بخلاف الاشتراك فانه لا تعيين احد المعنيين بسم لا شك في ان اليوم ظرف على كلا التقديرين عند الفريقين فرجح احد محتمليه بمظروفه فان كان مما يمتد وهو ما يصح فيه ضرب المدة اي يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب والمساكنة ونحوها فانه يصح ان يقال لبست هذا الثوب او ركبت هذه الدابة او سكنت هذه الدار يوما او شهرا فحمل على بياض النهار لانه يصلح مقدرا له فكان الحمل عليه اولى وان كان مما لا يمتد كالخروج والدخول والقدوم اذ لا يصح تقدير هذه الافعال بزمان فلا يقال دخلت او قدمت يوما فحمل على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب ثم في قوله عبده حر يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحرير وهو مما لا يمتد فيحمل على مطلق الوقت فتحنث اذا قدم ليلا او نهارا باطلاق المجاز وكذا الحكم في قول الرجل لامرأته انت طالق يوم يقدم فلان وفي قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان تصير الامر بيدها اذا قدم نهارا لما ذكرنا واعلم انه لا اعتبار لما أضيف اليه وهو القدوم في هذه المسايل في ترجيح احد محتمليه لان اضافة اليوم اليه لتعريفه وتمييزه من الايام

ولهذا لم يؤثر تقدم في اسحاب يوم باتفاق اهل اللغة اذ المضاف اليه لا يؤثر في المضاف
بل هو منصوب بمظروفه والتقدير تجرر نك في يوم قدوم فلان والى هذا اشير في المبسوط
ولهذا به الا ان بعض المشايخ اعتبروا المضاف اليه فيما لا يختلف الجواب وهو ما اذا كان
المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد تسامحا نظرا الى حصول المقصود وبعضهم لم يلتفتوا
الى المضاف اليه أصلا نظرا الى التحقيق وقوله وانما أريد النذر الى اخره وهذا جواب
سؤال مقدر ايضا وهو انه اذا قال لله علي صوم رجب ونوى به اليمين يكون نذرا وعينا
عند ابي حنيفة ومحمد وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف
ثبوته على القرينة وللمين مجاز لتوقفها على قرينة وهي النية والتوقف على القرينة من
امارات المجاز فقال في جوابه وانما أريد به النذر واليمين لانه نذر بصيغة يمين يوجبه
والممتنع اجتماعهما بصيغة ولم يوجد ههنا والمراد بموجبه المعنى المقصود بصيغة النذر وهو
ايجاب المنذور لا يحاله ولا بد ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك ليصح التزامه بالنذر
لان النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح على ما عرف واذا لزم المنذور بالنذر صار تركه
الذي كان مباحا حراما وصار النذر بتحريم المباح بواسطة موجبه لا بصيغته وبحرم المباح
ممنوع عندنا لان النبي عليه السلام حرم مارية او العسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك يمينا
واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم
تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة حتى روي مقاتل أنه عليه السلام أعتق رقبة في تحريم
مارية وهو مذهب ابي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد وطاوس والحسن والثوري
واهل الكوفة فهو كشرا القرب اي سبي في الشرع شرا القرب إعتاقا ويستحيل ان يكون
اثبات الملك انه لكنه بصيغته اثبات الملك والملك في القرب توجب العتق بالنص فكان
الشرا اعتاقا بواسطة حكمه لا بصيغته وكان ينبغي ان سبب اليمين بلا نيته كالعتق في شرا
القريب يسبب بلا نيته والبه ذهب سفيان الثوري حيث قال وجبت القضا والكفارة بلا
نية الا ان استعمال هذه الصيغة غلب في النذر المجرد فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة
فلم يثبت من غير نيته كذا قيل ولقائل ان يقول لا يندفع الجمع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف

على الارادة

على الارادة وقد أريد بهذا اللفظ حقيقته ومجازه ولا معنى للجمع سوى هذا وليس ما ذكرتم
الا بيان وجه اتصال اليمين بالنذر وذكر شمس الائمة اختلف في كلامه كلمتان احداهما وهي قوله
لله فانه عند ارادة اليمين كقوله تالله قال ابن عباس رضي الله عنه دخل ادم الجنة فلم ما عرفت
الشمس حتى خرج وهذا الان الباء واللام سعافان قال تعالى اخبارا عن فرعون امنتم له في
موضع آخر آمنتم به والاخرى نذر وهي قوله علي الا ان عند الاطلاق غلب معنى النذر
باعتبار العادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فعمل نيته ولا يكون
جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين فعلى هذا يكون قوله على ان اصوم سادا
مسد جواب القسم واجبا في نفسه كما ترى في قوله والله إن اكرمتني لاكرمنك جواب
الشرط وسادا مسد جواب القسم فعلى هذا لو قال نذر لله اصوم رجب ونوى النذر
واليمين لا يكون الا نذرا لعدم الذي يصح نيه اليمين فيه وعلى الوجه الاول يصح قوله
وطريق الاستعارة الى اخره اعلم ان الاستعارة في اصطلاح علما المعاني والبيان
عبارة عن نوع من المجاز وهو ان تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد الطرف الاخر
مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به دالا على ذلك باثبات للمشبه ما يخص المشبه
به كما تقول في الحمام أسد وانت تريد الشجاع مدعيا انه من جنس الأسد فسلب للشجاع
ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه مافراده في الذكر وانما سموا
هذا النوع من المجاز استعارة للتناسب بينه وبين معنى الاستعارة وهو انه اكتسا الهيكل المخصوص اياه كما ان المستعير يبرز مع الثوب المستعار في معرض
المستعار عنه الا انه اذا افتقر احدهما مالك والاخر ليس كذلك وذكر في نهاية الايجاز
ان المجاز اعم من الاستعارة لانها عبارة عن نقل الاسم عن اصله الى غيره للتشبيه بينهما
على حد المبالغة وليس كل مجاز للتشبيه ولكنها في اصطلاح الفقها عبارة عن مطلق المجاز
بمعنى المرادف له وقال بعض العلما ان المجاز موضوع كالحقيقة لانه من باب اللغة
فلو لم يكن موضوعا لا يكون من اللغة غير ان الحقيقة بوضع أصلي وهذا بوضع طاري
وقال بعضهم طريقه بوضع ارباب اللغة اي وضع أن عند الاتصال بين الشيئين يطلق

اسم احدهما على الاخر مجازا دون الالفاظ ثم العلم احصر والاتصال بناء على الاستقرا
في خمسة وعشرين نوعا اطلاق اسم السبب على المسبب كقوله عليه السلام بلوا
ارحامكم بالسلام اي صلوها وعكسه كقول الشاعر شربت الاثم حتى ضل عقلي كأني الخمر اثما
لكونه مسببا لها واطلاق اسم الكل على البعض كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم وعكسه
كقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه اي ذاته واطلاق اسم الملزوم على اللازم كقوله
تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم اى يدل سميت الدلالة كلاما لانها من لوازمه ٭
واطلاق احد المتشابهين على الاخر كاطلاق اسم الانسان على الصورة المنقوشة لتشابههما
شكلا واطلاق اسم الاسد على زيد لتشابههما في الشجاعة واطلاق اسم المطلق على المقيد
وعكسه واطلاق اسم الخاص على العام وعكسه وحذف المضاف سواء اقام المضاف اليه
مقامه كقوله تعالى واسئل القرية او لا كقول ابي داود اكل امري تحسبين امرأ
ونار توقد بالليل نارا وعكسه كقول الشاعر انا ابن جلا وطلاع الثنايا اى انا ابن رجل
جلا وتسمية الشئ باسم مجاوره كتسمية قضاء الحاجة بالغائط وتسمية الشئ باسم ما يؤول اليه
كتسمية العنب بالخمر وتسميته باسم ما كان كتسمية الانسان بعد الفراغ من الضرب
ضاربا واطلاق اسم المحل على الحال وعكسه واطلاق اسم الة الشئ عليه كقوله تعالى واجعل
عن ابرهيم واجعل لي لسان صدق في الاخرين اى ذكرا حسنا اذ اللسان آلته واطلاق
اسم الشئ على بدله كقولهم فلان اكل الدم اي الدية واطلاق النكرة في موضع الاثبات للعموم
قال تعالى علمت نفس ما احضرت اى كل نفس واطلاق المعرف باللام لارادة واحد منكر
كقوله تعالى وادخلوا الباب سجدا اى بابا منها كذا نقل عن ائمة التفسير واطلاق
اسم احد الضدين على الاخر كقوله وجزاء سيئة سيئة والحذف كقوله تعالى بين
الله لكم ان تضلوا اي ليلا تضلوا والزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شئ ولكن ما حصره
الشيخ في قوله وطرق الاستعارة الاتصال بين الشيئين الى اخره أضبط ما ذكروا
اذ لا يكاد يشذ عنه شئ مما ذكروه لان كل موجود من المحسوسات موجود بصورته
ومعناه لا ثالث لهما فلا ست الاتصال الا من احد هذين الوجهين ولا يخفى عليك تداخل

بعضها في بعض قوله وفي الشرعيات الى اخره لا خلاف من الفقهاء ان الاستعارة
تجري في جميع الالفاظ الشرعية حتى جوزنا استعارة لفظ العتاق للطلاق والشافعي
جوز العكس ايضا وقد نطق النص وهو قوله تعالى انا وهبت لك ابنها للنبي ﷺ ونكاحه
عليه السلام العقد بلفظ الهبة مجازا بالاتفاق وذلك لان العرب لما وضعت طريق
الاستعارة واستعملت المجاز في كلامهم وعرف بالتامل طريقه يكون اذنا منهم
بالاستعارة لكل متكلم وقال بعض الناس ان المجاز لا يجري في الالفاظ الشرعية كالبيع
والهبة وغيرهما لان هذه الالفاظ انشاآت في الشرع وانها افعال جارحة كالكلام وهي
اللسان فكانت بمنزلة افعال الجوارح ومن فعل فعلا حسنة واراد ان يكون فاعلا
فعلا آخر لا يكون كذلك فكذلك هذه الافعال وانما دخل المجاز في الافعال التي هي
من باب الاخبار والامر والنهي ونحوها ولكنا نقول المجاز لا يختص بالاخبار ونحوه
بل هو جايز في سايراقسام الكلام اذا وجد طريقه كما في الامر والنهي فاذا اتى بكلام
هو انشاء لفعل وذلك الكلام سبب لكلام آخر هو انشاء لفعل اخر من حيث المعنى الذي هو
طريق الاستعارة فهو نظير الالفاظ اللغوية كذا في الميزان ثم اعلم ان الاتصال من
حيث السببية اى الاتصال من السبب والمسبب والعلة والمعلول نظير اتصال
الصورة في المحسوس لانه لا مشابهة من السبب والمسبب والعلة والمعلول في المعنى
اذ معنى السبب الاقتضاء وكونه طريقا الى المسبب وذا لا يوجد في المسبب ومعنى العلة
انها موجبة مثبتة وذا لا يوجد في المعلول اذ هو موجب ومثبت لكنهما متحاوران
كاتصال المطر والسماء والاتصال في المعنى المسروع كيف شرع اى المعنى الذي لاجله شرع
التصرف فتامل في مشروع فان وقف على معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع اخر يحول
ان تستعار احدهما للاخر كما في الهبة والصدقة فان كل واحد منهما تمليك بعين بدل مجهول
استعارة احدهما للاخر وكذلك الكفالة بشرط براءة الاصيل حواله والحواله بشرط
مطالبة الاصيل كفالة للمشابهة في المعنى اذ كل واحد منهما عقد توثق فجاز استعارة احدهما
للاخر قوله والاول اي الاتصال من حيث السببية والتعليل على نوعين احدهما

اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشرا وانه يوجب الاستعارة من الطرفين لان صح الاستعارة
المجاورة وذلك يكون بالافتقار والافتقار من العلة والمعلول من الجانبين أما افتقار المعلول
الى العلة فظاهر واما افتقار العلة الى المعلول فلان العلة غير مطلوبة بعينها بل لتوقف الحكم بها
حتى يلغو البيع المضاف الى الحر لعدم حكمه والمقصود من العلل احكامها فكانت العلة مفتقرة
الى المعلول شرعا واعتبارا فلما عم الاتصال عمت الاستعارة ولهذا قلنا فيمن أن ملك عبدا
فهو حر فملك نصف عبد ثم باعه ثم ملك النصف الباقي لم يعتق حتى يجمع الكل في ملكه استحسانا
لان الملك يقع على كله وذلك بصفة الاجتماع يكون فاختص به عادة لان المطلق يفيد بالاة
العادة ولو قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف
الاخر لم يعتق هذا النصف والفرق ان الاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق
فاما الاجتماع في كونه مشتريا له بعد الزوال فيتحقق لان كونه مشتريا له لا يتوقف على ملكه
الا ترى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشتراه لغيره لم تطلق في يمينه فان قال
عنيت بالملك الشرا صدق قضاء وديانة وان قال عنيت بالشرا الملك صدق ديانة لا قضاء لانه
استعار الحكم للعلة في الاول واستعار العلة للحكم في الثاني يجوز ولكن فيما فيه تخفيف لا
يصدق قضاء للتهمة وفيما فيه تشديد يصدق لانتفائها وهذا اذا كان العبد منكرا فان كان
معينا بان اشار الى عبد وقال ان اشتريتك او ملكتك فانت حر يعتق النصف الاخر في الوجهين
لان الصفة في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر فاذا لم يوجد صفة الاجتماع لم يحنث وفي المشار اليه
لا عبرة بها فيحنث وان لم يجتمع الملك وكان بدون الاشارة الى المعين وصدقه نفي الغنى عن نفسه
ولم يحصل له الغنا اذا كان ملكه متفرقا وفي المعين قصده نفي ملكه عن المحل وقد كان ملكه على
المشار اليه ثابتا وان كان في ازمنة متفرقة كذا في جامع شمس الائمة وفخر الاسلام والمراد
من قولنا عتق النصف الاخر في الشرا هو ان يكون الشرا صحيحا وان كان فاسدا لا يعتق
وان استراه جملة لان شرط حنثه ثم قبل قبضه ولا ملك له فيه قبل القبض ثم المراد من قول
المشايخ في امثال هذه الصورة لا تدين ديانة لا قضاء انه اذا استفتى قيدها بجيده على وفق
ما نوى ولكن القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف

عليه كما لو استفتى رجل من فقهه أن لفلان علي الفا وهو مقر به وقد قضيته هل يرتد من دينه
يفتيه بالبراة واذا سمع القاضي ذلك منه يقضي عليه بالدين الا ان يقيم بينة على الايفا كذا في
بعض الشروح قوله والثاني اتصال السبب بالمسبب الى آخره السبب لغة ما يتوصل
به الى الشي ويفضي اليه ومنه سمي الحبل سببا للتوصل به الى الماء وفي الاصطلاح ما يفضي الى الحكم
لا به ويسمى سببا والسبب قد يطلق على العلة يقال البيع سبب الملك والنكاح سبب الحل وقد يطلق
على السبب المحض وهو ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا علته كدلالة السارق على المال المسروق
والسبب قد يجي بمعنى العلة وهو ان يكون علة الحكم مضافا اليه كشرا القريب إعتاق والمراد
هنا السبب الذي ليس بعلة سوا كان محضا او في معنى العلة وهذا النوع من الاتصال يجوز
الاستعارة من جانب واحد وهو استعارة السبب للمسبب دون عكسه لان المسبب مفتقر
الى السبب والسبب غير مفتقر الى المسبب بوجه والاستعارة باعتبار الافتقار فيجوز من
جانب واحد قوله كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فانه اذا قال لامته
انت حرة او حررتك او اعتقتك يزول به ملك الرقبة وبواسطه زواله يزول ملك المتعة
حتى لم يحل الاستمتاع بها بعد الانكاح فكان قوله انت حرة ونحوه سببا لزوال ملك المتعة
لكونه مفضيا اليه لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة فيجوز ان تستعار الفاظ
العتق للطلاق حتى لو قال لامرائه انت حرة او حررتك او اعتقتك نا ويا للطلاق
وقع الطلاق وانما تحتاج الى النية لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل قابل لحقيقة الوصف
بالحرية فيحتاج الى النية ليتعين المجاز بخلاف استعارة الفاظ التمليك حيث يصح بدون
النية لان اضافتها الى الحرة لا تدل الا على النكاح ولا يجوز عكسه وهو استعارة الفاظ
الطلاق للعتاق عندنا حتى لو قال لامته أنت طالق ونوى به الحرية لا تعتق عندنا وقال
الشافعي يجوز حتى لو نوى به الحرية تعتق قال للتشابه والتشاكل في المعاني من طريق
الاستعارة كالشجاع يسمى اسدا وقد ثبت المشاكلة من الطلاق والعتاق في المعنى لغة وشرعا
اما لغة فلان الطلاق التخلية والارسال يقال أطلقت البعير اي ارسلته وخليته
وكذا العتاق موضوع لهذا يقال أعتقت الطير وحررته اي ارسلته واما شرعا

فلان كل واحد منهما ازالة الملك بطريق الابطال مبني على السراية فانه لو طلق نصفها يسري
الى الكل وكذا الواعتق نصفه يسري الى الكل ايضا اذا كان موسرا وكذا كل واحد منهما لازم
لا يرتد بالرد ويحتمل التعليق بالشرط والاجاب في المجهول واذا ثبت الاتصال بينهما معنى
جاز استعارة الطلاق للعتاق كما يجوز عكسه وقلنا لا يصح هذه الاستعارة لان طريق
صحتها منحصر على الاتصال ذاتا او معنى كما تقدم وقد عدم الاتصال بينهما ذاتا لان زوال
ملك النكاح فظ لا يكون سببا لزوال ملك الرقبة كملك المتعة لا يكون سببا لملك الرقبة وقد بينا
ان اتصال المسبب لا يصلح للاستعارة وقد سلم الخصم انه لا اتصال بينهما من حيث المسببية
وكذا عدم الاتصال بينهما معنى اذ لا مناسبة بين الطلاق والعتاق في المعنى الخاص المشهور
الذي يجوز الاستعارة اذ المعنى المشهور الموضوع للطلاق رفع القيد لغة وشرعا اما لغة
فظاهر واما شرعا فلان النكاح لا يوجب الرق حقيقة ولا سبب الملكية ولكنها صارت
محبوسة لحق الزوج مقيدة شرعا حتى لم يحل لها الخروج والبروز بغير اذنه فالطلاق
يزيل الحبس ويرفع القيد وما روي انه عليه السلام قال النكاح رق محمول على ضرب
ملك ثبت بالنكاح يظهر اثره فيما ذكرنا فاما معنى الاعتاق لغة وشرعا فاثبات القوة اما
لغة فلانه يقال عتق الفرخ اذا قوي حتى طار عن وكره واما شرعا فلان الرق الذي هو حكم
الموت ثابت على الكمال وسلطان المالكية معدوم حتى التحق المرقوق بالبهائم ولم يقبل
شهادة ولا ولاية وكان الاعتاق احياء له واثباتا للقوة الشرعية فيه وليس من ازالة القيد
لتعمل القوة الثابتة عملها ومن اثبات القوة بعد ما عدمت مشابهة كما ليس من احياء الميت
ومن اطلاق الحي المحبوس مشابهة فيمنع الاستعارة من حيث المعنى ولا يعارض ما ذكرتم
تسليم على قولهما فان عندهما الاعتاق اثبات القوة الشرعية التي يعتبر عنها بالعصمة ولكنه
لا يستقيم على اصل ابي حنيفة فانه عنده ازالة الملك لما عرف في مسئلة تحري الاعتاق وكان
الاعتاق اسقاطا عنده ويجوز ان يستعار الطلاق له عنده لما يقول الاعتاق اثبات
القوة عنده ايضا لكن بواسطة ازالة الملك فكان فيه معنى الاثبات والاسقاط جميعا فاما
الطلاق فاسقاط محض فلا يثبت التشابه بينهما في المعنى الخاص فيمتنع الاستعارة كذا قيل

لا حقيقة هر

وفيه بحث فان الاعتاق لما كان حقيقة لازالة الملك عنده فيثبت التشابه في المعنى
المشهور وان كان فيه معنى الاثبات فينبغي ان يجوز الاستعارة عنده قوله
واذا كانت الحصة متعذرة الى اخره المتعذر ما لا توصل اليه الا بمشقة كاكل النخلة
والمهجور ما يتيسر اليه الوصول ولكن الناس تركوه كوضع القدم وقيل الفرق بينهما
ان المتعذر لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجور قد يثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد
المجاز صيرورة الى المجاز لزوال المانع والاحتراز عن الالغاز فاذا حلف لا ياكل من هذه النخلة
فمينه تقع على عينها ان كانت مما تؤكل كقصب السكر والرباس والزرجون الرطب
وان لم يكن فعلى ثمرها ان كانت لها ثمرة كالنخلة والا فعلى ثمنها كالخلاف ونحوه وفي
قوله لا ياكل من هذه النخلة فمينه تقع على ما يخرج منها وهو طلعها وجمارها وبسرها
ورطبها وعصيرها وتمرها ولو اكل من باطنها او من بعيد اتخذ منها لم يحنث لانه حدث
فيه صنع وهو الطبخ ولو اكل من خله لم يذكره في الكتاب والظاهر انه لا يحنث لانه لا يخرج
كذلك وذكروا بوالبسر انه يحنث وكذا في الجامع الكبير قوله والمهجور شرعا الى اخره
اذا اوكل رجلا بالخصومة مطلقا انه منصرف الى الجواب استحسانا حتى لو اقر على
موكله جاز اقراره وفي القياس لا يجوز وهو قول ابي يوسف الاول وزفر
والشافعي رحمهم الله لانه وكله بالخصومة وهي المنازعة والاقرار مسالمة وموافقة
فكان ضد ما أمر به والتوكيل لا يتضمن ضده ووجه الاستحسان انا تركنا الحقيقة
وجعلنا الامر توكيلا بالجواب مجازا اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان الخصومة
سبب الجواب او لاسم الجزء على الكل لان الانكار الذي ينشأ منه الخصومة بعض
الجواب وانما حملناه على الجواب لان الخصومة حرام شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا
الا به فكانت حقيقتها مهجورة شرعا والمهجور شرعا منزله المهجور عادة
اذ ظاهر حال المسلم الامتناع عنه لدينه وعقله فصار كالمهجور عادة فلذلك
يجب حمله على المجاز وهو الجواب واذا حمل عليه وانه قد يكون تارة بلا وتارة بنعم
صار لها الامر فاذا اقر فقد اتى بما أمر به فيصح غير ان عند ابي يوسف في قوله

الاخر يصح اقراره في مجلس القاضي وغيره لقيامه مقام الموكل وعندهما يملك الاقرار
في مجلس القاضي دون غيره لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذا حصل في مجلس القاضي
لانه لما ترتب على خصومة الاخر اياه سمي باسمه ولو حلف لا تكلم هذا الصبي لم يقيد
بزمان صباه حتى لو كلمه بعد ما كبر يحنث لان هجران الصبي يمنع الكلام حراما شرعا
قال عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا وفي ترك الكلام ترك الترحم
فكان بمنزلة المهجور عادة والاصل فيه ان اليمين متى عقدت على شيء بوصف فان صلح داعيا
الى اليمين يقيد به منكرا كان او معرفا احترازا عن الالغاز كما لو حلف لا يأكل رطبا او
هذا الرطب وان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا يقيد به ايضا
لان الوصف حينئذ يصير مقصودا بالذكر لانه المعرف للمحلوف عليه وان كان معرفا
بالاشارة لا يقيد به لان الوصف للتقييد او للتعريف ولا يصلح للتقييد هنا لانه لا يصلح
داعيا الى اليمين ولا للتعريف اذ لحصوله بمعرف اقوى منه وهو الاشارة لانها بمنزلة
وضع اليد واذا سقط هذا ينبغي ان يقيد اليمين في مسئلتنا بوصف الصبا لانه يصلح داعيا
الى اليمين لان الصبا مظنة السفه الا انه لم يقيد لما ذكرنا ان هجران الصبي حرام شرعا
قوله وان كانت مستعملة اي ان كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا اي متبادرا
الى الفهم في العرف فالحقيقة اولى عند ابي حنيفة لان المستعار لا يزاحم الاصل وعندهما
المجاز اولى بدلالة العرف او لعمومه كما لو حلف لا يأكل من هذه الحنطة او لا يشرب من
الفرات ولا نية له فعنده يحنث باكل عين الحنطة والكرع من الفرات ولا يحنث باكل الخبز
والشرب من الاواني المتخذة من الفرات لان الحقيقة مستعملة في المسئلتين اذ الحنطة عينها
ماكوله عادة فانها تطحن وتغلى فتؤكل وتتخذ منها الكشك والهريسة وقد تؤكل ايضا نيا حبا
حبا عند الضرورة وكذا الكرع الذي هو حقيقة كلامه في مسئلة الشرب فان من لا يتدا
الغاية مقتضى ان يكون ابتداء الشرب من الفرات وهو مستعمل شرعا فانه عليه السلام مر
بقوم فقال هل بات عندكم ماء في شن والا كرعنا في الوادي وهو عادة اهل البوادي والقرى
فكان اللفظ محمولا على الحقيقة لا على المجاز وعندهما يحنث باكل ما يتخذ منها كالخبز ونحوه

كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع لان المتعارف اكل ما في باطنها
اذ نعم من قولهم اهل بلد كذا ياكلون الحنطة ان طعامهم من اجزاء الحنطة لا من الشعير ومن
الشرب من الفرات ما منسوب اليه فانه يقال سقوفلان يشربون من الفرات ويراد به
ما قلنا وبالاخذ بالاواني لا يقطع هذه النسبة فوجب حمل الكلام على المتعارف صحت الامور
في المسئلتين وهذا الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا فاما اذا نوى الحقيقة او المجاز يقع بالاتفاق
على ما نوى ولو كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل او الحقيقة اكثر استعمالا او كانا
سواء في الاستعمال فالعبرة للحقيقة بالاتفاق قوله وهذا ابتناء الى اخره اي الاختلاف
المذكور مبنا على اصل اخر مختلف بينهم وهو كذا اعلم ان المجاز خلف عن الحقيقة وانه لا
بد لثبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلف من الاضافيات فلا تصور بدون الاصل
وان شرط المصير الى الخلف انعدام الاصل وان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ لا اللغاني
بلا خلاف وانما الخلاف في ان الخلفية في التكلم بان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا عن التكلم
بلفظ الحقيقة ثم ثبت الحكم بنا على صحته بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم الحقيقة او في
الحكم بان تعذر حكم الحقيقة بعارض فتصير الى المجاز لاثبات لازم الحقيقة خلفا عن
الحقيقة في اثبات حكمها احترازا عن الالغاز فعند ابي حنيفة هو خلف عن الحقيقة في التكلم
وعندهما خلف عنها في الحكم وتتضح لك ما ذكرنا في قوله لعبده الذي يولد مثله لمثله هو معروف
النسب من الغير هذا ابني فعندهما هو خلف في اثبات العتق عن قوله هذا ابني لابنه الحقيقي
في اثبات البنوة والعتق وعنده نفس التكلم بقوله هذا ابني خلف عن التكلم بقوله هذا ابني في
محل الحقيقة ثم ثبت العتق بنا على صحة التكلم لهما ان الحكم هو المقصود لا العبارة فاعتبار
الخلفية والاصالة فيما هو المقصود اولى وله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بالاجماع
فجعل الخلفية في التكلم اولى مما ذكرا لان المجاز لا يجري في المعاني لان معنى الحقيقة وصفها
لا يقبل الاشتراك الا ترى ان الشجاعة التي في الاسد لا تنتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد
له ولكن اللفظ ينتقل اليه والاستعارة نقل فعرفنا ان الخلفية في التكلم وتظهر ثمرة الخلاف
في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني فعلى قولهما وهو قول ابي حنيفة الاول والشافعي

بلغو هذا الكلام لانه لابدّ لثبوت الخلف من تصوّر الاصل فيشترط ان يكون الاصل
في مخرجه صحيحا موجبا للحكم على الاحتمال ولكن يتعذّر العمل به لعارض فيخلفه المجاز
في اثبات الحكم وهذا الكلام في نفسه غير متعذر لايجاب الحكم اصلا فيلغو كما في قوله
اعتقتك قبل ان أخلق او قبل ان تخلق وعند ابي حنيفه في قوله الاخير يتعذر هذا العبد
ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله عتق علي من حين ملكته بطريق ذكر الملزوم وارادة
اللازم لان الخلفيّة في الكلام دون الحكم عنده فيشترط صحة التكلم وهي بان يكون الكلام
صالحا لافادة المعنى في نفسه بكونه مبتدا وخبرا وقد وجد ذلك فيما نحن فيه بخلاف قوله
اعتقتك قبل ان أخلق او تخلق لانه ليس له حقيقة أصلا فلم يصح التكلم به فلا يمكن جعله عبارة
عن لازم حقيقته فيلغو ضرورة ثم وجه بنآ ما نحن فيه على هذا الاصل ان الخلفيّة لما
كانت في التكلم عنده ثم ثبت الحكم بالمجاز مقصودا لا تثبت المزاحمة بين الاصل والخلف
لان التكلم بالحقيقة عند امكان العمل بها راجح على التكلم بالمجاز فصارت الحقيقة المستعملة
اولى من المجاز وان كان متعارفا وعندهما لما كانت الخلفيّة باعتبار اثبات الحكم وجب
الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح على حكم الحقيقة لدخوله تحت عموم المجاز من غير
عكس فكان العمل بالمجاز اولى لكونه اكثر فايدة او لكثرة استعمال المجاز صارت الحقيقة
مرجوحة كالحقيقة المهجورة والمرجوح مقابلة الراجح ساقط اليه اشير في الجامع البرهاني
قوله وقد تعذر الحقيقة والمجاز الى آخره اذا قال لامرأته ومثلها لا تصلح بنتا له
او تصلح لكن معروفة النسب هذه بنتي لا ينفع الفرقة بها ابدا يعني سواء أصرّ على ذلك القول
او اكذب نفسه بان قال غلطت او وهمت الا انه اذا أصرّ على ذلك يفرق القاضي بينهما لانه
حينئذ صار ظالما بمنع حقها في الجماع لانه يمتنع عن وطئها وصارت كالمعلقة فيجب دفعه بالتفريق
كما في الجبّ والعنة ووافقنا الشافعي في التي لا تصلح بنتا وقال في التي تصلح بنتا يحرم لان ملك
النكاح اضعف من ملك اليمين والولاد أثنى لهذا الملك منه لملك اليمين ثم ملك اليمين ينتفي بهذه
اللفظة فهذا اولى ولنا ان العمل بالحقيقة في الفصلين متعذر وأما في التي لا تصلح فظاهر
وأما في التي تصلح فلان الحقيقة ان ثبتت على الاطلاق بان جعل النسب ثابتا منه بالنسبة

اذ ليس له حقيقة

الى جميع الناس او باتيا في حق المقر لا غير ليظهر اثره في التحريم لا وجه الى الاول
لان النسب مستحق ممن اشتهر منه فلا يؤثر اقراره في ابطال حق الغير ولا الى الثاني ايضا
لان هذا الكلام لو ثبت موجبه وهو البتة كان التحريم الثابت به منافيا ملك النكاح
وليس الى العبد اثبات ذلك انما اليه اثبات حرمة هي من مواجب النكاح دون تبديل
حال المحلّ فلم يصلح حقا من حقوقه فلا يجوز ان يستعار لهذا التحريم لان الزوج لا يملك
اثباته والذي يملك الزوج اثباته تحريم قاطع لملك النكاح فان قيل يصير قوله هذه
بنتي كناية عن قوله هي علي حرام فلما أعني حرمة يملك الزوج اثباتها ملك النكاح او عين حرمة
لا يملكها فلا بدّ ان نقول عن تحريم يملك الزوج اثباته حق الملك لمستفد فيه ويلزمه بقوله
فان نحو عامل وكالة لا حق الملك غير لازم لهذا الكلام فلا يجوز استعارته له اعلم ان الحكم في
مجهول النسب كذلك حتى لا تحرم نص عليه في الاسرار وفي اشاراته وذلك لان الرجوع عن
الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقرّ له اياه فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل
تأكده بالقبول لاحتمال ان يصدقه فيرجع او يرد الا ان الشيخ وضع المسئلة في معروفة
النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها أظهر وفي المحيط ان كانت مجهولة النسب فرق
بينهما وأنت تعلم مما نقلناه فعلى هذا اظهر فايدة التقييد قوله والحقيقة متروك بدلالة العادة
الى آخره اعلم ان الاصل في الكلام هو الحقيقة الا انه يترك بقرائن منها دلالة العادة كما
لو نذر ان يصلي او يحج او يمشي الى بيت الله ونحوها فان حقيقة الصلاة والحج لغة الدعاء والقصد
ولكنها صارت مهجورة شرعا وعادة حيث لم يعرف منها الا الاركان المعلومة وزيارة
بيت الله وهو المجاز حتى يجب عليه الصلاة وزيارة بيت الله ومنها دلالة اللفظ في نفسه كالو
حلف لا يأكل لحما فأكل لحم السمك لم يحنث فاللفظ بعمومه متناول للحم السمك وغيره ولهذا سماه
الله تعالى لحما في قوله تعالى لحما طريا ولكنه تخصص بدلالة الاشتقاق فان اصل تركيب هذا
اللفظ يدل على الشدة والقوة يقال لحم الفحال اي استد والملحمة الوقعة العظيمة ثم
سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى الاخلاط في الحيوان
وليس للسمك دم والاما عاش في الماء لشرط الذبح لحله فكان في لحمه قصور من حيث المعنى

فكان صرف الاسم المطلق الى ماله قوة اولى وان كان الاسم له حصة ولقائل ان يمنع كونه
ماخوذا اما ذكر بل الملحمة ماخوذة من اللحم لان القتال لما اشتد صار سببا لكثرة اللحم بكثرة
القتلى وكذا النحم القتال ماخوذ منه ايضا فلا يكون له مأخذ يدل على الشدة والقوة وعامة
العلماء تمسكوا في هذه المسئلة بالعرف فقالوا إنه لم يستعمل استعمال اللحم في الباحات وبايعه
لا يسمى لحاما والعرف يعتبر في اليمين فيخصص العموم به كما يخصص الراس في قوله لا ياكل راسا
براس الغنم والتمر ولم ينصرف الى العصفور بالاتفاق وان كان حصة منه وكذا قوله كل مملوك
لي حر لا يتناول المكاتب حتى لا يعتق وان كان اسم العتق لكل مملوك مضاف اليه بالملك مطلقا
لان المكاتب كالحر يدا حتى كان أحق بكسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطي المكاتبة فكان
كونه مملوكا ثابتا من وجه دون وجه فلا يتناوله اطلاق الملك كخلاف المدبر وام الولد حيث
يدخلان في عموم قوله كل مملوك لي لان الملك فيهما كامل والرق ناقص وعكسه الحلف باكل الفاكهة
اي عكس ما ذكرنا من المسئلتين الحلف بكذا فان الحقيقة تركت فيما ذكرنا باعتبار النقصان والقصور
لان اصل الاشتقاق يدل على الكمال وههنا تركت الحقيقة باعتبار الكمال لان اصل الاشتقاق يدل
على النقصان والتبعية حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل الرمان والرطب والعنب
عند ابي حنيفة وعندهما يحنث باكلها وهو قول الشافعي رحمه الله وان نواها عند الحلف يحنث اتفاقا
كذا في التحفة قالوا إن الفاكهة ما يوكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء كلها يمكن من ذلك ومطلق
الاسم يتناول الكامل وابو حنيفة يقول الفاكهة اسم مشتق من التفكه وهو التنعم قال تعالى فاكهين
اي متنعمين والتنعم زايد على ما به قوام البدن والرطب والعنب يتعلق بهما القوام وقد يحترز
بهما في بعض المواضع والرمان في معنى الدواء قد ينتفع به للقوام ايضا وهو فوق من جملة التوابل اذا
يبس فكان في هذه الاشياء وصف زايد وهو العدائة فلهذه الزيادة لم يتناولها مطلق اسم
الفاكهة كما ان مطلق اسم اللحم لا يتناول لحم السمك للنقصان قالوا هذا اختلاف عرف وزمان
فابو حنيفة افتى على حسب زمانه وهما كذلك وفي عرفنا ينبغي ان يحنث باكلها بالاتفاق ومنها
دلالة سياق النظم اي سوق الكلام يعني تترك الحقيقة بقرينة لفظية التحقت به سابقة عليه
او متاخرة كقول الرجل لاخر طلق امراتي ان كنت رجلا واصنع في مالي ما شئت ان كنت رجلا

لا يكون

لا يكون توكيلا ومنها دلالة معنى يرجع الى المتكلم كما في يمين الفور وذلك مثل امراة قامت
لتخرج فقال لها زوجها ان خرجت فانت طالق انه تقع على الفور حتى لو جلست وسكتت ساعة
ثم خرجت لم تطلق وكذا لو قال له تعال تغدّ معي فقال والله لا اتغدى وذهب الى بيته
وتغدى لم يحنث فان حصة هذا الكلام للعموم لدلالة الفعل على مصدر منكر واقع في موضع
النفي اذ التقدير لا اتغدى تغدّيا ولا اخرج خروجا معينا ان يحنث بكل تغدّ وخروج ولكنها
تُركت بدلالة حال المتكلم اذ من المعلوم انه اخرج الكلام مخرج الجواب فيتقدر به لانه بنا على
وهذا النوع من اليمين سبق به ابو حنيفة رضي الله عنه ولم يسبق وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين
موبده كقوله لا افعل كذا أو موقته كقوله لا افعل اليوم كذا فاخرج ابو حنيفة قسما اخر
وهو ما يكون مؤبدا لفظا وموقتا معنى واخذه من حديث جابر وابنه حيث دُعيا الى نصرة
انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا والفور في الاصل مصدر فارت القدر
اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها فقيل جاء فلان من فوره اي من
ساعته ومنها دلالة محل الكلام كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وقوله عليه السلام رفع
عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه فان ظاهر هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد العمل الا بالنية
نظرا الى كلمة الحصر وان لا يوجد الخطأ والنسيان والاكراه اصلا نظرا الى اسناد الارتفاع الى
ما هو محلي باللام المسمى للجنس وقد نرى العمل يوجد بلا نية وكذا يوجد الخطأ والنسيان
والاكراه بعرفنا بنبوة محل الكلام عن قبول الحقيقة انها ساقطة ولست عمادة وان العمل في
حديث النية والخطأ والنسيان والاكراه في حديث الرفع مجاز عن الحكم بطريق اطلاق اسم
الشيء على موجبه او بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما في قوله تعالى واسئل
القرية كانه قيل حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطا نوعان احدهما الثواب والاثم والثاني
الجواز والفساد وهما مختلفان لانه قد يوجد الجواز ولا ثواب كالوصلي رياء وسمعة داعيا
للاركان والشرايط بجوز حكما ولا يستحق الثواب وقد يوجد الفساد ولا اثم كالوجري على
لسانه شيء من كلام الناس من غير قصده في صلاته تفسد صلاته ولا اثم واذا ثبت اختلاف
المعنيين صار هذا اللفظ بمنزلة المشترك كاسم القرء فلا يجوز احتجاج الخصم به علينا في اشتراط النية

والحكم

في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطاء والاكراه حتى يتم دليلا على ان المراد منه ليس الا ما
يتعلق من الصحة والفساد ولا يمكنه ذلك لان ما يتعلق بالاخرة وهو الثواب والمأثم مراد
بالاجماع فلا يجوز ان يكون حكم الدنيا وهو الجواز والفساد مرادا لعدم جواز عموم المشترك
ولقائل ان يقول لا نسلم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي كالشيء لان حكم الشيء هو الاثر
الثابت به فيتناول كليهما بهذا المعنى لا بكونه موضوعا بازاء كل واحد فكان من قبيل الشيء لا من
قبيل العام الاصولي انه يتناول الثواب والمأثم لا باعتبار كونه ثوابا أو اثما بل باعتبار كونه
اثرا ثابتا بالفعل كالشيء يتناول المأكول والنار باعتبار الوجود واعلم ان القاضي ابا زيد
لم يفرق بين المقتضى والمحذوف كما هو مذهب عامة اهل الاصول وجعل هذين الحديثين من
باب المقتضى ويستقيم على قوله الاستدلال لعدم جواز عموم المقتضى عندنا فاما الشيخان
فخر الاسلام وشمس الائمة خالفاه في المحذوف وفرقا بين المقتضى والمحذوف وجوزا عموم المحذوف
دون المقتضى والحديثان من قبيل المحذوف على اصلهما اضطر الى تخريج الحديثين على وجه
لا يود نقضا على ما اختاره من جواز عموم المحذوف فبنيا اسقاط العموم فيهما على الاشتراك دون
الاقتضاء وفيه من التحمل ما يرى قوله والتحريم المضاف الى اخره اعلم ان اصحابنا العراقيين
والكرخي ومن تابعه وعامة المعتزلة قالوا التحريم المضاف الى الاعيان كقوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة وقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها للفعل المقصود منها
بدلالة محل الكلام اذ التحريم هو المنع وبه يصير المكلف ممنوعا عما في مقدوره والفعل مقدوره
فاما الاعيان فليست مقدورة لنا اذ الكائنة معدومة فكيف وهي موجودة فدل ان المراد
تحريم الفعل اي نكاح امهاتكم واكل الميتة وشرب الخمر وقال قوم من القدرية انه محمل لا
يصح التعلق بظاهره لانه لما ثبت ان المراد تحريم فعل من الافعال المتعلقة بتلك الاعيان
وذلك الفعل غير مذكور وليس اضمار البعض اولى من البعض فاما ان يضمر الكل فهو محال
فنوقف في الكل ولان القول بثبوت التحريم على العموم بحيث يوصف العين والفعل جميعا
به متعذر فنوقف ولكنا نقول اذا اضيف التحريم الى عين كان ذلك امارة لزومه
ويحققه صحة وصف العين به ومعنى اتصافها به حرورتها من ان تكون محلا للفعل شرعا

النعل

فلا يش

٥٥

ولم يتوجه الاله وهذا كالنسخ ولم يكن للتوقف معنى مع صحة اضافة التحريم اليها ولا الاجمال ايضا
لانه ضروري يصار اليه عند تعذر العمل بظاهر اللفظ فلا يجوز التوقف والاجمال والتحريم
هو المنع وهو نوعان منع الرجل عن الشيء كقولك لغلامك لا تاكل هذا الخبز وهو موضوع بين
يديه ومنع الشيء عن الرجل بان رفع الخبز من بين يديه فاضافة التحريم الى الفعل كان من قبيل
النوع الاول والى العين من النوع الثاني قال عبد القاهر البغدادي ان الامة اجمعت
قبل هذه الطائفة من القدرية على تحريم وطي الامهات والبنات من هذه الاية ويكفرون
المتناول لها ويقولون انما حكمنا بكفره لتاويله نصا لا يحتمل الا معنى واحدا وذكر صاحب
الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان احترازا عن مناقضة مذهبهم الفاسد
في بعض خلق افعال العباد عن الله تعالى لما ان بعضها قبيح وخلق القبيح قبيح فترد عليهم الاعيان القبيحة
فقالوا الاقبح فيها فرد عليهم الاعيان المحرمة اذ التحريم يستدعي حرمة المحرم فانكروا
اضافة التحريم الى الاعيان قوله وسنصل بما ذكرنا حروف المعاني فانها سميت الحقيقة
ويجاز وبعض المسايل مبني عليها فلا بد من ذكرها اعلم ان لفظ الحروف يطلق على حروف
التهجي التي هي اصل تراكيب الكلام وعلى ما يوصل معاني الافعال الى الاسماء على ما يدل على
معنى في غيره على ما اشتهر في علم النحو سمي اطلاق لفظ الحروف ههنا على المذكور في هذا
الفصل بطريق التغليب لان بعضه اسما مثل اذا ومتى وغيرهما وحروف العطف اكثرها
وقوعا فابتدأ بها وقال قالوا والمطلق العطف اي لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما
زعم بعض اصحابنا على قول ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعم البعض على اصل ابي حنيفة
وكما زعم بعض اصحاب الشافعي وعند جمهور العلماء من ائمة اللغة والنحو ان المطلق العطف
اجتنح من قال بالترتيب بقوله عليه السلام حين سالوا عن السعي بين الصفا والمروة بادءا
بدء اقال ابدءوا بما بدء الله تعالى به يريد قوله تعالى ان الصفا والمروة فلو لم يكن الواو
للترتيب لما قال هكذا ولما احتاجوا الى السوال ايضا لانهم كانوا اهل لسان وبقوله تعالى
اركعوا واسجدوا والركوع مقدم على السجود بلا خلاف واستفيد هذا من الواو وبقوله
عليه السلام لمن قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى بئس خطيب

منه مح

القوم أنت قُل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى ولو كان الواو للجمع المطلق لما افترق
الحال من ما علّمه الرسول عليه السلام ومن ما قال ذلك القايل ولكنا نقول هذا
حكم لا يعرف الا باستقراء كلام العرب وعند الاستقراء والتأمل في مواضع كلامهم
يتبين ان الواو للجمع المطلق لا للترتيب فان العرب تقول جاءني زيد وعمرو فيفهم من
هذا اجتماعهما في المجيء من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب ولو كان للترتيب والمقارنة لما
صح ان يقال وعمرو بعده او قبله لانه حينئذ يكون تكرارا او تناقضا ولتناقض قوله
تعالى وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة لان عكسه في الاعراف لاتحاد القصة ولان
الفاء ثم للترتيب ومع للقران فيلزم ان يكون الواو لغير الترتيب والقران دفعا
للتكرار لانه خلاف الاصل واما الجواب عن متمسكهم فلان البداية بالذكر في مصطلح
الكلام يدل على زيادة عناية بذلك الشيء فيظهر به نوع قوة صالحة للترجيح فلذلك رجح
النبي عليه السلام بالتقديم فعال ابدا وانما يبدا الله تعالى به وصار الترتيب واجبا بفعله أو
بقوله لا بالنص وكذلك قوله تعالى اركعوا واسجدوا ولا يفيد الترتيب وما عرفناه
به كيف وانه معارض بقوله واسجدي واركعي وانما عرفناه بقوله عليه السلام صلوا كما
رأيتموني اصلي او لكون الركوع مقدمة السجود والقيام مقدمة الركوع على ما عرف
فلذلك عرف الترتيب وكذا رده عليه السلام على الاعرابي لم يكن لافادة الواو الترتيب اذ
لا ترتيب في معصيتهما لعدم انفكاك احدهما عن الاخرى بل لترك ذكر اسم الله تعالى على
سبيل التعظيم قوله وفي قوله لغير الموطوءة الى اخره هذا ردّ لما زعم بعض مشايخنا
ان الواو للترتيب عند ابي حنيفة وللمقارنة عندهما بدليل هذه المسئلة وهي انه اذا
قال لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فدخلت تطلق واحدة
عنده وثلاثا عندهما ولو لم يكن للمقارنة عندهما يقعي ان تقع الاولى ويلغى الثاني
والثالث لعدم المحل وعنده لو لم يكن للترتيب لوقعن جملة كما لو لفظ فقال وفي غير الموطوءة
انما تطلق الى اخره اي ليس الامر كما زعموا بل الواو ولمطلق العطف عند اصحابنا جميعا
وانما الاختلاف في هذه المسئلة بناء على كيفية تعلق الثاني والثالث بالشرط لانها اوجبت

الواو المقارنة او الترتيب وهذا الوجه ذكره وقال انت طالق وطالق وطالق لا تقع الا واحدة
بالاتفاق فلو كان اختلافهم في المسئلة الاولى باعتبار موجب الواو لثبت الاختلاف في
المسئلتين ثم ان عند ابي حنيفة ذكر الطلقات متعاقبة وطالق الثاني والثالث جملة
ناقصة متوقف على الاولى لاستحالة في افادة المعنى وتعلق الثاني بعد تعلق الاول فكان
الاول متعلقا بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطتين فاذا تعلقن
بهذا الترتيب ينزلن كذلك ايضا لان الجزاء ينزل على الوجه الذي تعلق وعندهما
تعلقن بالشرط بلا واسطة فكذلك ينزلن جملة عند وجود الشرط وذلك لان في
الجملة الناقصة الشرط كالمذكور مرة اخرى كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق
ان دخلت الدار فانت طالق وقع بدخلة واحدة كما لو كرر الشرط صريحا
كذا في الجامع الكبير قوله واذا قال لغير الموطوءة الى اخره هذه المسئلة توهم ان
الواو للترتيب فازاح الوهم بقوله انما تبين بواحدة لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني
لصدوره من اهله في محله ولس في الكلام ما يدل على القران ولا في اخره ما يغيره اوله
لتوقف الاول على الثاني والثالث ومنع الاول ولغا الثاني والثالث لعدم محل الوقوع
لا لفساد في التكلم ولا لان الواو للقران وقال مالك والشافعي واحمد بن حنبل والليث
بن سعد وربيعة بن ابي ليلى تطلق ثلاثا لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار كما
لو قال انت طالق ثلاثا ولكن هذا غلط لما بيّنا ان الواو لمطلق العطف لا للقران ثم
على قول ابي يوسف تقع الاولى قبل الفراغ عن التكلم بالثاني وعند محمد عند الفراغ من
التكلم بالثاني لجواز ان يلحق بكلامه شرطا او استثناء فيغيره اوله وما قاله ابو يوسف
احق لان وقوع الاول لو كان بعد الفراغ من التكلم بالثاني ينبغي ان تقع جميعا لوجود
المحل مع صحة التكلم كذا قاله شمس الائمة رحمه الله قوله واذا زوّج امتين الى اخره
اذا زوج الامتين وصوليّ بغير اذن المولى والزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه
منفصلا بواو العطف تبطل نكاح الثانية كما لو أعتقهما بكلامين منفصلين ولو اعتقهما
معا لا تبطل نكاح واحدة منهما وهذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب فقال انما تبطل

نكاح الثانية لفوات محل الاجازة لاقتضاء الواو الترتيب وذلك لان عتق الاولى بطل
محلية الوقف في الثانية يعني بعدما أعتق الاولى لانتفى الثانية محلا للنكاح الموقوف
لانه لاحل للامة في مقابلة الحرة حال توقف نكاح الامة فإنه اذا تزوج امة نكاحا موقوفا
ثم تزوج حرة نكاحا نافذا أو موقوفا بطل نكاح الامة اصلا لان حال التوقف حال انضمام
الامة الى الحرة والنكاح الموقوف معتبر بابتداء النكاح وليست الامة محلا لابتداء النكاح
منضمة الى الحرة فلهذا بطل توقف نكاح الثانية بعد ما عتقت الاولى قبل الفراغ عن
التكلم بعتقها بخلاف ما اذا زوج أختين في عقد من بغير اذن الزوج فلغه فقال اجزت
نكاح هذه وهذه حيث تبطل بكاحهما كما اذا اجازهما معا ولو اجازهما مترتبا بطل الثاني
لان آخر الكلام اذا كان مغيرا وله توقف اول الكلام على آخره كما توقف على الشرط والاستثنا
واذا لم يغير لا توقف ففي مسئلة الاختين آخر الكلام يغير اوله لانه اذا لم ينضم الثانية الى
الاولى صح نكاح الاولى واذا انضم اليها بطل نكاحها للجمع بين الاختين واذا اتصل به اخره
سلب عنه الجواز فانه بآخره ثبت الجمع وذا بطل نكاحها فتوقف على اخره لهذا لا
لاقتضاء الواو العطف القران بخلاف ما اذا اجاز متفرقا حيث يصح نكاح الاولى لان
صدر الكلام يتوقف على الاخر الذي هو مغير لشرط الوصل فاذا كان منفصلا عنه لا
يتوقف قوله وقد يكون الواو للحال اعلم ان الاصل في الجملة الواقعة موقع
الحال الاتدخلها الواو لان الاعراب لا ينتظم الكلام الا بعد ان يكون هناك تعلق
ينتظم معانيها فاذا وجدت الاعراب قد يتناول شيئا بدون الواو كان ذلك دليلا على
تعلق هناك معنوي فذلك يكون مغنيا عن تكلف معلق اخرا لا ان النظر اليها من حيث
كونها جملة مستقلة بنايدة غير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال المؤكدة وغير مقطعة
عنها لجهة جامعة بينهما كما يرى في نحو جاء زيد وفرسه يعدو وتتوسط العذر في ان يدخلها
واو الجمع بينها وبين الاولى مثله في نحو قام زيد وقعد عمرو لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع
الذي بين الحال وذي الحال من مخايلاته يجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج واذا
ثبت هذا فاعلم انه اذا قال لعبده أنت حر لا بعتق الا بالاداة الا ان الواو

للحال إذ لا يحسن العطف ههنا لان الجملة الأولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما
كمال الانقطاع فلا يحسن العطف لعدم الاتصال بين الجملتين ولا بد منه على ما عرف فلذلك
جعلوها للحال ولما صارت للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط علق الحرية
بالاداة في قوله ان دخلت الدار راكبا فانت طالق تعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول
فصار كانه قال إن ادت الي الفا فانت حر هذا هو عامة الكتب فان قيل ما ذكر
عكس ما تقتضيه هذه الكلام فان الواو دخلت في قوله انت حر ومقتضى ان يكون الحرية
شرطا للاداة كما في قوله انت طالق وانت مريضة اذا نوى التعلق كان المرض شرطا
للطلاق لا عكسه واذا ثبت ذلك كانت الحرية سابقة على الاداة لان الشرط مقدم على
المشروط لا محالة فلا تكون معلقا واذا انتفى المعلق كانت الحرية واقعة في الحال قلنا
الجواب عنه من وجوه احدها انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض اي
الحوض على الناقة وهو سائغ في الكلام فكون التقدير كن حرا وانت مؤدي الفا اي انت حر
في هذه الحالة وانما حمل على هذا لانه لا يصح تعلق الاداة اذا دخل فيه الواو لان المعلق انما يصح
من يصح منه التعبير وليس في وسع المتكلم تعبير الاداة اذ كيف يصح تعليقه والما يصح العمل بما هو
لا يمكن العمل بالعطف ايضا حملناه من باب القلب الذي هو شعبة من الكلام والثاني
قوله وانت حر من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اي مقدرين
الخلود في حالة الدخول لا من الاحوال الواقعة فان غرض المتكلم عدم وقوع الحرية في الحال
فيكون معناه اد الي الفا مقدرا الحرية في حال الاداة فكانت الحرية معلقة بالاداة والثالث
ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاحدث حكمه ويصير
معنى الكلام اد الي الفا تصير حرا فحينئذ كانت الحرية متعلقة بالاداة وقيل انه اذا
جعل الحرية حال الاداة اي وصفاله لا تسبق الاداة اذ الحال لا تسبق الحال والصفة
لا تسبق الموصوف قوله وقد يكون لعطف الجملة أي وقد يكون الواو لعطف الجملة
لا كما زعم البعض انه للنظم او للابتداء فلا يجب به المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق
ثلاثا وهذه طالق وطلاق الثانية واحدة لان الشركة في الخبر انما كانت للافتقار

فاذا كانت تامّة فقد ذهب دليل الشركة وكذا في قولها طلقني ولك الف لعطف الجملة
عند ابي حنيفة حتى اذا طلّقها لم يجب له شيء وقالا إنّ الواو للحال بدلالة حال المعاوضة اذ
الخلع عقد معاوضة فصير شرطا لما بينا أن الاحوال شروط فيجب الالف عليها اذا طلقها
كما في قوله اجعل هذا الطعام ولك درهم وله ان العطف حقيقة وحملها على الحقيقة واجب
حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح معارضا لانه امر زايد في الطلاق لانه ينشأ
عن المال اذ عادة الكرام الامتناع عن العوض في الطلاق والعتاق بخلاف الاجارة لانها لا
توجد بدونه وبدليل أنّ العوض اذا دخله صار يمينا من جانب الزوج بان قال انت طالق
على الف او اذا في الفا وانت طالق حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان معنى المعاوضة
اصليا لما صار يمينا ولصح رجوعه كما في النكاح وسائر المعاوضات واذا كان كذلك لا يصح
معارضا لان العارض لا يعارض الاصلي قوله والفا للوصل والتعقيب اي موجب الفا
وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة اي بدون تطاول المدة بينهما قال عبد القاهر
اصل الفا الاتباع والعطف فرع على ذلك ألا يرى انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد
يكون الاتباع منحرفا عن العطف كما في جواب الشرط بالفا فعرف انّ اعرف المعنيين
هو الاتباع ومعنى قوله وان لطف هو ان من ضرورة التعقيب تراخي الثاني عن الاول
بزمان وان قلّ ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم كذلك كان مقارنا والقران ليس بموجب
له ومعنى قوله فالشرط أن يدخل الثاني بعد الاولى بلا تراخ اي من غير ان يستعمل بينهما
بعمل آخر او يوخر الدخول في الثاني من غير اشتغال بعمل قوله ويستعمل في احكام
العلل اي لاجل ان الفا للتعقيب تستعمل في العلل لانها مرتبة على العلل ولهذا لو قال
لاخر بعت منك هذا العبد بكذا او قال الاخر فهو حرّ انه قبول للبيع وبعتق لانه ذكر
الحرية بحرف الفا عقيب الايجاب وهي للترتيب ولا ترتب العتق على الايجاب الابعد
ثبوت القبول وسنذكر ذلك بطريق الاقتضا بخلاف قوله هو حر او وهو حر حتى لا يكون
قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب حتى يحتمل الرد بالايجاب بان جعل اخبارا عن الحرية
الثابتة قبل الايجاب ولقبول البيع بان جعل انشاء للحرية في الحال فلا يثبت القبول بالشك

فتر

قوله وندخل على العلل الاصل ان ندخل الفا على الاحكام لتاخرها عن العلل ولا ندخل
على العلل لاستحالة تاخرها عن الاحكام الا أنها قد تدخل على العلل على خلاف الاصل
بشرط أن يكون لها دوام لانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن
ابتداء الحكم كما يقال لمن في قيد ظالم أبشر فقد اتاك الغوث اي المعين ما عنا وان
الغوث بعد ابتداء الابشار باق وسمي هذا التعليل لانها بمعنى لام التعليل ولهذا لو
قال اذا في الفا انت حر تعلق في الحال لان معناه اذا الفا لانك حر ولم يجعل بمعنى التعليق
اي تعليق الحرية بالاداء كما هو صيغة الفا والا اصلح لاضافة الحرية اليه وتصير
كانه قال ان اديت الي الفا انت حرّ لانه لو جعل كذلك لاحتيج الى اضمار الشرط والاضمار
خلاف الاصل فلو صح الكلام بدونه لا يصار اليه من غير ضرورة ولا يقال دخول الفا
على العلل ايضا خلاف الاصل كما بينا لانا نقول فما ذهبنا عمل بحقيقة الفا من وجه
لان العلة لما كانت مستدامة تحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار كذا قيل وفيه بحث
فان الاضمار وان كان خلاف الاصل فهو عمل بحقيقة الفا من كل وجه فمعنى ان يكون
هو اولى قوله وبستعار بمعنى الواو الى اخره اي ويستعار الفا بمعنى الواو في
قوله علي درهم فدرهم حتى لزمه درهمان لان الفا للترتيب ولا يمكن رعايته ههنا
لان الترتب هو المتقدم والتاخر من الشيئين زمانا وهذا يتحقق في الفعل
دون العين ولهذا لا يقال هذا اول وهذا اخر وانما يقال هذا ثبت اولا او جلس
او قام ونحوه والدراهم في الذمة في حكم العين فلا تتصور فيها الترتب فجعل الفا عبارة
عن الواو مجازا للمشاركة بينهما في نفس العطف وتصير كانه قال درهم ودرهم فصرف الترتب
الى الوجوب وقال الشافعي لزمه درهم واحد لان موجب الفا لا تحقق في الدراهم
كما ذكرتم ولا يمكن صرفه الى الوجوب ايضا لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به
لا تتصور اذ لا بد من مباشرة سبب اخر بعد وجوب الاول منفصلا لاستحالة
فحمل على انه جملة مستأنفة حذف عنه المبتدا اذ كرت لتحقق مضمون الجملة الاولى كانه قال
فهو درهم ولكنا نقول هذا لا يصح الا باضمار فيه ترك الحقيقة والفا من كل وجه

لانه يساوي قوله على درهم ودرهم والحصة أحق بالاعتبار من الالغاء ما امكن وفيما ذكرنا
وان تركت الحصة من وجه ففيه اعتبارها من وجه لانه ان فات معنى الترتيب فقد
حصل معنى العطف الذي هو اصل في هذا الحرف بصفة التعقيب في الوجوب فكان احق
مما قاله الشافعي قوله ثم للتراخي اعلم ان ثم للعطف على سبيل التراخي وهو ان يكون
بينهما مهلة وهذا اجاز ان يقال ضربت زيدا ثم عمرا الشهر ولا يصح ذلك بالفاء واختلف
اصحابنا في ظهور اثر التراخي فقال ابو حنيفة يظهر في التكلم والحكم جميعا منزله ما لو
سكت ثم استانف قولا بكمال التراخي اذ لو كان التراخي في الحكم دون التكلم لكان معنى
التراخي موجودا من وجه دون وجه ولان هذه الكلمة دخلت في اللفظ فحب اظهار
اثر التراخي فيه ايضا فقد رأيا كما يظهر في الحكم وعندهما يظهر اثره في الحكم دون التكلم
لانه متصل في التكلم حقيقة فكيف يجعل منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال يبقى
الاتصال لفظا مراعاة لحق اللفظ قوله حتى اذا قال نتيجة هذا الخلاف يعني اذا قال
لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول
ويلغو ما بعده كانه سكت عن الاول ولو سكت عن الاول حقيقة يلغو ما بعده كذا
ههنا ولو قدم الشرط والمسئلة بحالها تعلق الاول ووقع الثاني ولغا الثالث عنده لما
بينا وعندهما يتعلق الطلقات بالدخول في المسئلتين اعني في تقديم الشرط وتاخيره وينزلن
على الترتيب لان باعتبار معنى العطف تتعلق الكل بالشرط وباعتبار معنى التراخي يقع
مرتبا عند وجود الشرط فاذا لم تكن موطوءة عند وجود الشرط يقع واحدة في
الفصلين ولو كانت موطوءة تقعن فيهما ولو كانت موطوءة عند التعليق واخر الشرط
تنزل الاول والثاني في الحال لوجود المحلية وتعلق الثالث بالدخول واذا قدم الشرط
تعلق الاول ووقع الثاني والثالث وهذا عند ابي حنيفة وعندهما تعلق الكل فيهما
وتطلق ثلاثا عند الشرط قوله وفي قوله عليه السلام الى اخره اذا عجل الكفارة
بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي يجوز لقوله عليه السلام من حلف على يمين
ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير شرع الكفارة قبل الحنث

وما روي في رواية اخرى فليات بالذي هو خير سم لتكفيره يمينه محمول على الوجوب
وهذا على الجواز ولنا ما روي انه عليه السلام قال فليات بالذي هو خير ثم ليكفر
يمينه رتب والترتيب للوجوب في الشرع فحملنا ثم على حقيقته في هذه الرواية لامكان
العمل به لان الامر بالتكفير سنتي على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الحنث بالاجماع وهذه
الرواية هي المشهورة ولا تعارضها الرواية الاخرى لانها غير مشهورة كذا في الاسرار
ولو صحت كان ثم فيها محمولا على الواو لتعذر العمل بحقيقته لان التكفير قبل الحنث ليس
بواجب بالاجماع وانما الكلام في الجواز فان قيل فما ذكرتم ترك العمل بحقيقته ثم وان
كان فيه عمل بحقيقة الامر وفيما قلناه عكسه فبم ترجح ما ذكرتم قلنا بكون وجوب
الكفارة هو المقصود من سوق الكلام اذ المقصود الاصلي من اليمين البر والكفارة
خلف عنه فحمل ما هو راجع الى المقصود على الحقيقة اولى من عكسه وبان فيما ذهبنا اليه
ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقته ثم وفيما ذهبوا اليه ترك الحقيقة من
وجهين وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث
لا يجوز بالاجماع والامر بالتكفير ثمت مطلقا غير مقيد بالمال فكان ما قلناه احق
مع ان فيما ذهبوا اليه ترك الحقيقة بوجه اخر وهو انه عليه السلام علق التكفير بالامر بين
بالحلف وسروه الحنث خيرا وجواز التعجيل عندهم لا تعلق بالخبر به اصلا وانما جعلنا
ثم محمولا عن الواو دون الفاء مع ان الفاء اقرب اليه لان الفاء يوجب الترتيب بلا فصل
بحصل الغرض ولا يقال لما صار بمعنى الواو ينبغي ان يجوز تكفير ما كان عملا بمطلق
العطف لانا انما حملنا على الواو ليبقى الامر على حقيقته فلو قلنا بالجواز تكفير ما كان لا
يحصل هذا المقصود فجعلناه مقيدا بترتب الكفارة على الحنث اليمين حلف اليسار
في اصل اللغة وسمي القسم باليمين لانهم كانوا يتماسحون بايمانهم على التحالف وقد سمي الحلوف
عليه لتلبسه بها وسنه الحديث واليمين مؤنثة في جميع المعاني كذا في المغرب قوله
وبل لاثبات ما بعده اعلم ان كلمة بل موضوعة للاضراب عن الاول منفيا كان
او موجبا والاثبات للثاني على سبيل التدارك للغلط نحو ما جاني زيد بل عمرو اولا

بل عمرو فانما يفهم منه الاخبار بمجيء عمرو خاصة ولو قلت ماجاءني زيد بل عمرو يحتمل وجهين احدهما ان يكون التقدير ماجاءني زيد بل ماجاءني عمرو والثاني ان يكون المعنى بل جاءني عمرو ويكون الاستدراك في الفعل وحده دون الفعل وحرف النفي معا كذا قاله الامام عبد القاهر وقد تدخل عليه كلمة لا تاكيد النفي الذي تضمنته هذه الكلمة وانما يصح الاضراب عن الاول بل اذا كان الصدر محتملا للرد والرجوع فان كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض فيحمل في اثبات الثاني مضموما الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب فاذا قال للموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثا لانه لم يملك ابطال الاول ههنا بخلاف قوله علي الف درهم بل الفان فانه يلزمه الفان استحسانا لان المراد بمثل هذا الكلام عادة تدارك ما في انفراد ما اقر به اولا لا نفي اصله الا ترى ان اصله داخل في الكلام الثاني فلو صح التدارك نفى اصله لاجتمع النفي والاثبات في شيء واحد وذلك باطل فعلم ان التدارك في هذا باثبات الزيادة التي تناهما اول الكلام تقديرا كانه قال علي الف ليس معه غيره ثم استدركه بقوله بل الفان كما اذا قال مجت جمجمة لا بل مجتان وكما اذا قال جاءني رجل بل رجلان وسبي ستون بل سبعون وقال زفر يلزمه ثلاثة الاف وهو القياس لان كلمة بل للاستدراك الغلط بالرجوع عن الاول ورجوعه عن الاقرار بالالف باطل واقراره بالالفين على وجه الاقامة مقام الاول صحيح فيلزمه الفان كما لو قال لامرأته انت طالق واحدة لا بل ستين ولكنا نقول ان التدارك في الاعداد بان ينفي انفراد الاول ويراد بالثاني كالة بالاول وهذا في الاخبار ممكن كما بينا واما الانشاء فلا يحتمل تدارك الغلط لانه اخراج عن العدم الى الوجود ولا تصور للغلط فيه لانه بعد ما ثبت لا يمكن نفيه فاما الخبر فيحتمل الصدق والكذب فيمكن تداركه بالصدق ونفي الكذب والطلاق من قبيل الانشاء فلا يصح رجوعه فيطلق ثلاثا والاقرار من قبيل الاخبار فيحتمل التدارك ولو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة لا بل ستين يقع واحدة لانه قصد اثبات الثاني مقام الاول ولم يمكن لان المحل لم يقع بعد ما بانت بالاول قوله ولكن للاستدراك بعد النفي اعلم ان لكن تستدرك

به ما تقدر في الجملة التي قبلها من التوهم نحو قولك ما رايت زيدا لكن عمرا فلما توهم ان توهم ان عمرا غير مرئي قال لكن هذا الوهم والفرق بينه وبين بل من وجهين احدهما ان لكن تستدرك به بعد النفي خاصة بخلاف بل فانه تستدرك به بعد الايجاب والنفي جميعا وهذا اذا عطف مفرد على مثله واما في الجملتين فهو كبل في تحيله بعد النفي والاثبات والثاني ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات ما بعده واما نفي ما قبله فليس من احكامه بل هو ثابت بدليله وهو صريح النفي بخلاف بل فان موجبه وصريح نفي الاول واثبات الثاني قوله غير ان العطف الى اخره الاستثناء منقطع بمعنى لكن من قوله ولكن للاستدراك اي لكن العطف بطريق الاستدراك انما يصح عند اتساق الكلام اي انتظامه وذلك بطريق احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا تناقض اخر الكلام اوله فاذا فات احد المعنيين لا يتسق الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما متناقضا مثاله فوات المعنى الاول رجل في يده عبد فقرره لانسان فقال المقر له ما كان لي قط لكنه لفلان اخر فان وصل الكلام فهو للمقر له الثاني وهو فلان وان فصل يرد على المقر الاول لان قوله ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه عن العبد فيحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى اخر فيكون هذا ردا للاقرار ويرجع العبد الى المقر الاول ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى المقر له الثاني فيكون تحويلا لا ردا للاقرار ويصير قابلا له مقرا به لغيره فاذا وصله اي قوله ولكنه لفلان كان وصله بيانا انه انتفاه اي الملك من نفسه الى الثاني لا انه نفاه مطلقا واذا فصله كان هذا نفيا مطلقا اي نفيا عن نفسه اصلا لا نفيا الى احد كذا اورده فخر الاسلام في اصوله وللنظر فيه اشكال الحق لان لكن المشددة ليست من حروف العطف بل من الحروف الناصبة لكنها لما اشتركا في الاستدراك اورده مسألة فوات للمعنى الثاني ما ذكر في المتن وهو ان الامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها ولكنهم مائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين او قال اجيزه ان رددتي خمسين ان هذا فسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه نفي فعل واثباته بعينه فلم يكن الكلام متسقا

قوله والمهر الزوائد الخ
لا مظهر لذلك فانظر سقناه

وهذا لان نفي الاجازة وانشاءها لا تحقق فيه معنى العطف فسرنا العقد بقوله لا اجيزه
ويكون قوله لكن اجيزه بمائة وخمسين ابتداء بعد الانفساخ والمهر في النكاح من الزوائد
حتى يصح مع فساده وبغيره فلا يغير العقد بغيره قوله وأولا احد المذكورين اعلم
ان أو يدخل بين اسمين او اكثر او بين فعلين فتناول احد المذكورين باعتبار اصل الوضع
وقيل ان او في الخبر للشك وفي الامر للتخيير نحو خذ هذا او ذاك او الاباحة نحو جالس
الحسن او ابن سيرين فله مجالستهما واليه مال القاضي ابو زيد والصحيح ما ذكرنا
أولا لان الشك ليس بمقصود حتى يوضع له كلمة لان الكلام وضع للافهام وليس في التشكيك
افهام فلا يكون من مقاصده الا انها في الاخبار تفضي الى الشك باعتبار محل الكلام
فانه أخبر عن محل احدهما في قوله جاءني زيد أو عمرو ومعلوم ان فعل المجيء وجد من احدهما
عينا لا نكرة اذ لا تصور الفعل من غير المعين فيكون الفعل مضافا الى المعين ولكن جهله
السامع فوقع الشك فظهر أن التشكيك وقع اتفاقا لا مقصودا وكذا التخيير سبب محل الكلام
ايضا لانها اذا استعملت في الانشاء تناولت احدهما غير عين والاختيار والانشاء لم تتصور في
غير المعين فثبت التخيير ضرورة التمكن من الاختيار والاثبات وهذا الواحد احدهما
ولا يصح لانه لا ضرورة في ذلك وهذا قال في المفصل إن او وأم وإما ملائمة للتعليق لحكم
باحد المذكورين وهكذا ذكره ابو علي الفارسي في الايضاح قوله وهذا الكلام اي
قوله هذا اجر أو هذا او قوله احدكما اجر انشاء لتحمل الخبر اي انشاء الحرية ويصح ان
يكون خبرا عن حريته سابقة لانه في اصل وضعه خبر كقولك احدهما عالم الا ان الاخبار
يقتضي تقدم المخبر عنه على ما عليه وضعه فاقتضى حرية سابقة عليه ليصح الاخبار فاذا
لم يكن للحرية سابقة جعلنا هذا الكلام انشاء تصحيحا له لان اثباتها في ولايته فصار انشاء
شرعا اخبارا حقيقة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر لا عتق العبد كذا في
الزيادات لانه امكن حمله على الاخبار ولكنه جعل انشاء في الشرع فيما لا يحتمل الخبر فاوجب
التخيير على احتمال أنه بيان اي على احتمال أن الشيء الذي يلزم من التخيير وهو الاختيار
اي اختياره للعتق في احدهما بيان حتى جعل البيان وهو اختيار العتق في احدهما انشاء

من وجه حتى شرط قيام المحل حال البيان فانه لو مات احدهما لا يملك بعض الميت للعتق
لان الانشاء في المعدوم لا يصح ولو كان اظهارا من كل وجه لا شترط قيامه و اظهارا من وجه
حتى يجبر على البيان لو كانا حيين ولو كان انشاء مطلقا لما كان مجبورا لان المرء لا يجبر على
انشاء العتق واذا اجتمع فيه جهتا الانشاء والاظهار عمل بهما في الاحكام فاعتبرت جهة
الانشاء في موضع التهمة وجهة الاظهار في غير موضع التهمة فاذا طلق احدى نسائه ولم
يكن دخل بهن فتزوج اخت احديهن ثم بين الطلاق في اخت المتزوجة جاز له نكاح
الاخت فاعتبر البيان اظهارا لعدم التهمة اذ يملك له انشاء الطلاق في التي عينها وتزوج
اختها ولو كان دخل بهن لا يجوز نكاح الاخت فاعتبر انشاء في حق العدة لمكان التهمة الا
ترى انه لا يتمكن من ذلك بانشاء الطلاق في المحال قوله واذا دخلت في الوكالة اي اذا
دخلت كلمة أو في الوكالة بان قال وكلت فلانا او فلانا ببيع هذا العبد صح التوكيل
استحسانا كما لو قال وكلت احدهما وايهما باعه صح ولا يشترط اجتماعهما على البيع ولا يصح
التوكيل قياسا لجهالة المأمور وكذا لو قال لواحد بع هذا العبد او هذا صح وله ان يبيع
ايهما شاء كما لو قال بع احدهما لان أو في الابتداء للتخيير والتوكيل انشاء والتخيير لا يمنع الانشاء
لانه يمكنه الاتيان باحدهما كما في التكفير باحد الاشياء الثلاثة بخلاف البيع والاجارة اي
اذا دخل أو في المبيع او في الثمن بان قال بعتك هذا العبد او هذا او بعتك منك هذا
العبد بعشرة او عشرين يفسد البيع للجهالة وكذا لو دخل او في المستأجر او الاجرة
بان قال آجرت اليوم هذا العبد او هذا او قال اجرت اليوم هذا العبد بدرهم
او درهمين تفسد الاجارة لان كلمة أو للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فبقي المعقود عليه
او المعقود به مجهولا جهالة مؤدية الى المنازعة وهي مفسدة للعقد الا ان يكون من له
الخيار معلوما في اثنين أو ثلاثة بان قال بعت هذا أو هذا على انك بالخيار تأخذ ايهما
شئت فحينئذ يصح العقد استحسانا وعند زفر والشافعي لا يجوز وهو القياس لجهالة
المبيع وجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لا تفضي الى المنازعة
لان من له الخيار يستبد بالتعيين فلا تمنع جواز العقد هذا الاعتبار لكن بقي في هذا

العقد معنى الخطر لتردد عاقبته اذ يحتمل كل واحد من العبدين ان يستقر العقد فيه
وان لا يستقر والخطر مفسد كالشرط فلما احتمل الشرط في الثلاثة الايام ففي المحل يحتمل
ايضا في الثلاث اعتبارا للاجل بالزمان لان الحاجة متحققة فيه كما في الزمان لانه يحتاج
الى اختيار من يثق به او اختيار من يشتري به لاجله ولا يمكنه من الحمل اليه الا بالبيع فكان في
معنى ما ورد به الشرع فيلحق به والمالم يحتمل في الشرط اكثر من ثلاثة لان دفع الحاجة بما
دونه فكذلك في المحل لان دفع الحاجة بما دونه اذ الثلاثة تستعمل على كل الاوصاف جيد
ووسط ورديء وتصير الزيادة لغوا كذا في الاسرار فان قيل في البيع يشرط الخيار
المعلق هو الحكم دون العقد وههنا المعلق نفس العقد وهذا فوق ذلك فكيف يجوز الالحاق
به قلنا نعم ولكن الحكم ثمة غير ثابت اصلا وههنا الحكم ثابت في احدهما نكرة ففي الحكم تاثير شرط
الخيار اكثر وفي حق العقد تاثير الشرط ههنا اكثر فاستويا فجاز الالحاق ولانا لما
جاز خيار الشرط عندهما في اكثر من ثلاثة بعد ان كانت المدة معلومة ينبغي ان يجوز خيار
العيبين في اكثر من ثلاثة ايضا لانا نقول انما انما جوزا خيار الشرط في اكثر من ثلثة
بالاثر غير معقول المعنى فلا يجوز الالحاق به وقوله الا ان يكون من له الخيار معلوما
تشير بعمومه الى ثبوت خيار العيبين لكل من البايع والمشتري وهو اختيار الكرخي وبعض
المتاخرين من مشايخنا وفي المجرد انه لا يجوز في حق البايع لانه شرع لدفع الحاجة وهو
اختيار الارفق ولا حاجة الى ذلك في جانب البايع لان المبيع قد كان معه قبل البيع وكذلك
الحكم في عقد الاجارة قوله وفي المهر كذلك عندهما قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
اذا تزوج رجل امراة على الف حالة او على الفين الى سنة او على الف درهم او مايه دينار
او تزوجها على الف او الفين او على الف حالة او الف سنة لا يحكم مهر المثل عندهما حال بل
ثبت الخيار للزوج اذا كان التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين وصفا كما في الالف الحالة
والالفين الى سنة او جنسا كما في الدراهم والدنانير يعطي اي المهرين شاء لان موجب هذه
الكلمة التخيير وقد امكن العمل به فوجب القول به وهذا معنى قول الشيخ ان صح التخيير وان لم
يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين او الالف الحالة والالف الموجلة لزمه الاقل اذ لا فايدة

في التخيير

في التخيير من القليل والكثير في جنس واحد وهذا معنى قول الشيخ وفي المقدر يجب
الاقل وقال ابو حنيفة يحكم مهر المثل في هذه المسايل كلها لانه هو الواجب الاصلي
في النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة قطعا ولم يوجد فوجب المصير
اليه وهذا معنى قول الشيخ وعنده يجب مهر المثل ثم عند ابي حنيفة في مسئلة الالف
الحالة والالفين الى سنة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها ان شاءت اخذت
الالف الحالة وان شاءت كان لها الالفان الى سنة لانها التزمت احدى وجهي الحط
اما القدر واما الاجل والمقاصد في ذلك مختلفة فوجب التخيير وان كان مهر مثلها
اقل من الف فللزوج الخيار يعطيها ايهما شاء قوله وفي الكفارات الى اخره اعلم
ان الواجب في كفارة اليمين الواجبة بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية
وفي كفارة الحلق الواجبة بقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وفي جزاء
الصيد الثابت بقوله جل ذكره فجزاء مثل ما قتل من النعم الايه واحد من الجملة غير
عين والمكلف مخير في بعين واحد منها فعلا لا قولا عند جمهور الفقهاء ويسمى هذا واجبا
مخيرا وزعم بعض الفقهاء من العراقيين والمعتزلة ان الكل واجب عليه على سبيل البدل
فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها تمسكوا في ذلك بان الحالف احد الاشياء غير عين
اما ان يكون موجبه سوت الحكم في واحد منها عينا او في واحد غير عين او في الكل
على سبيل الجمع او البدل لا وجه للاول والثالث لانه خلاف الصيغة والاجماع
كيف والتخيير ينافيها ولا للثاني تكليف بما هو غير معلوم للمكلف وقت التكليف
والتكليف بالمجهول تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل فتعين وجوب الكل على سبيل
البدل وهو طريق مشروع موافق للاصول فان فرض الكفاية يجب على الكل بطريق
البدل حتى لو قام به البعض سقط عن الباقين بمسك الجمهور بانه لا امر باحد الاشياء
صح حتى لو ترك الكل اثم ولم يجز ان يكون امرا باحدها عينا ولا بالكل على سبيل الجمع
لما ذكرنا ولا بالكل على سبيل البدل لانه لو ترك الكل لا ياثم الا اثم الواحد ولو اتى
بالكل يثاب ثواب الواجب الواحد وذلك يخالف جد الواجب فتعين وجوب احد

لانه ح

أحد الاشياء كلا بكله او لانها توجب أحدًا لا بعينه ولا نفهم منه اجاب الجميع وهو جايز
عقلا وورد شرعا فوجب القول به وليس هذا تكليف ما ليس في الوسع لقيام سبب حصول
العلم بالواجب عينا باختيار المكلف وشروعه في الفعل وذلك كاف لصحة التكليف ٩
قوله وفي قوله تعالى أن يقتلوا او يصلبوا للتخيير اعلم ان او في هذه الاية للتخيير
عند مالك والحسن وابرهيم النخعي فاوجبوا التخيير في كل نوع من انواع قطع الطريق
متشبثين بظاهرها وفانه للتخيير في اصل الوضع وعندنا هو لمعنى بل لان في اول الاية
دليلا على أن المذكور جزاء المحاربة فان الله تعالى قال انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله
اي اولياء الله ورسوله والمراد محاربة المومنين فان محاربتهم في حكم محاربة الله تعالى
لان المسافر في الفيافي في أمان الله وحفظه متوكلا عليه فالمتعرض له كالمحارب لله تعالى
والمحاربة معلومة بانواعها عادة من تخويف او اخذ مال او قتل او قتل واخذ مال
وهذه تتفاوت في صفة الجناية والمذكور جزاء متفاوتة في معنى التسبب فوقع
الاستغناء لسالك المقدمة عن بيان تقسيم الاجزية على انواع الجناية نصا وهذا التقسيم
ثابت بأصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض فلهذا كان
انواع الجزاء مقابلة بانواع الجناية على حسب احوال الجناية وتفاوت الاجزية اذ
يستحيل ان تعاقب باخف الانواع عند غلظ الجناية وباغلظها عند خفتها والاحوال
اربعة والاجزية كذلك كيف وقد نزلت الاية في قوم هلال بن عويمر الاسلمي فانه روى محمد
بن الحسن عن ابي يوسف عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام
وادع ابا برزة هلال بن عويمر الاسلمي ان لا يعينه ولا يعين عليه فجا أناس يريدون ابا برزة
الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل
واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده
ورجله من خلاف يده لاجل المال ورجله لاخافة السبيل ومن أراد الاخافة نفي من الارض
اي حبس فتكون ورود السنة على هذا التفصيل بيانا لهذه الاية وانما وجب الحد
على من قطع على أناس يريدون الاسلام مع ان بنفس الارادة لا يثبت الاسلام ولا يخرج

عن كونه

عن كونه حربيا ولا يجب الحد على من قطع على حربي وان كان مستامنا لان معنى قوله
يريدون الاسلام يريدون احكام الاسلام فانهم أسلموا وهاجروا وتعلموا احكام الاسلام
وقيل جاوا على قصد الاسلام ومن جاء من دار الحرب على قصد الاسلام فوصل الى دار
الاسلام فهو بمنزلة اهل الذمة والحد يجب بقطع الطريق على اهل الذمة قوله
وقالا اذا قال لعبده او كاتبه اي قال ابو يوسف ومحمد فيمن جمع بين عبده ودابته فقال
هذا حر أو هذا الغا كلامه لان أولما كان لاحد الشيئين كان محل الايجاب احدهما غير عين
واذا لم يكن احدهما محلا للايجاب فغير المعين منهما لا يكون صالحا له وبدون صلاحية المحل
لا يصح الايجاب اصلا كذا ذكره شمس الائمة في اصوله وهذا يشير الى انه لو نوى عبده بهذا
الايجاب لا تعتق عندهما ايضا لان اللغو لا حكم له اصلا وذكر في المبسوط انه تعتق عبده اذا
نوى قوله وعنده هو كذلك اي عند ابي حنيفة هو اي الايجاب كذلك اي يتناول
احدهما غير عين وان غير المعين ليس بمحل ولكن لا نسلم انه لا يحتمل التعيين بل نقول يحتمله
فان المذكورين لو كانا عبدين له تناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين حتى وجب عليه
التعيين واجبر عليه كما في الاقرار وكما اذا مات احدهما او باعه تعين الاخر للعتق ولو لم
يكن يحتمل كلامه لما أجبر ولم تعتق واذا كان المعين يحتمله عمل عليه عند تعذر العمل بحقيقته
كما في قوله لاكبر سنا منه هذا ابني لان العمل بالمجاز اولى من الالغاء وبلغوذكر ما ضم اليه
وصار كانه قال لعبده هذا حر وسكت فيعتق عبده قوله وهما انكر ان الاستعارة
اي ابو يوسف ومحمد يقولان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ولم تعتقد الايجاب المبهم هنا
للحكم الاصلي فبطل المجاز كما في الاكبر سنا منه قوله وتستعار للعموم فصير بمعنى
واو العطف اعلم ان كلمة أو تستعار للعموم بدليل يقترن به فصير شبيها بواو
العطف وذلك اذا كان في موضع النفي او في موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا
او فلانا حتى اذا كلم احدهما حنث ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة كما في الواو وكانه
جواب عن سؤال وهو أن يقال لما دخل كلام كل واحد منهما في اليمين على سبيل الانفراد
ينبغي ان يكون يمينين فيحنث بالكلام معهما مرتين فقال لا يكون كذلك لان تعدد الحنث

بتعدُّد ذاتك حرمة اسم الله ولم يوجد الا هنك واحد وانما نعم في النفي لان او يتناول احد
المذكورين غير عين كان من ضرورة صدق الكلام اذا انتفاه انتفاء الجميع ان كان خبرا كما
في النكرة وان كان نهيا وليس في وسعه الانتهاء عن احدهما غير عين الا حصول الانتهاء عنهما جميعا
ضرورة فكان عاما فصار شبيها بواو العطف من حيث انهما مفيدان وليست كعين الواو
اذ لو كان كذلك لم يكن كل واحد منهما منفيا على الانفراد بل على الاجتماع كالواو وكذلك يصير
معنى الواو في موضع الاباحة كقولك لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان يكلمهما وانما عم
في هذا الموضع لان الاباحة هي الاطلاق ورفع المانع وذلك في شيء غير عين يوجب العموم
ضرورة التمكن من العمل فاذا قال جالس الفقها او المحدثين فهم منه جالس احد الفريقين
او كليهما ان شئت كالو قال بالواو ولكن يفارق الواو من وجه آخر وهو ان او يفيد
اباحة الجمع واباحة الانفراد وفي الواو لا يجوز الا الجمع قوله وقد يستعار بمعنى
حتى اعلم ان او للعطف كما مر بيانه ويجعل بمعنى حتى أو الا أن اذا فسد العطف لاختلاف
الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا
ويحتمل الكلام ضرب الغاية بان كان محتملا للامتداد والفرق بينهما ان حتى يجيء بمعنى
العطف دون كلمة الا ان والثاني ان في حتى يكون الثاني جزءا من الاول او عنده ولا
يشترط هذا في الا ان وذلك مثل قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم قال
الفراء ان او هنا بمعنى حتى وقال ابن عيسى بمعنى الا أن ومعناه على هذا القول ليس لك
من الامر في عذابهم او اصلاحهم شيء حتى يتوبهم او يعذبهم وما عليك الا ان تبلغ
الرسالة والجهاد حتى يظهر الدين وانما لا يحسن العطف لانه لا يحسن ان يعطف على شيء او
على ليس لانه يصير عطف الفعل على الاسم او المضارع على الماضي فسقطت جعلته واستعير
لما يحتمله وهو الغاية لان أو لما كان لاحد المذكورين كان احتمال كل واحد منهما مساويا لتعيين
صاحبه فنشأ الغاية من هذا الوجه فاستعيرها والكلام يحتملها لان نفي الامر يحتمل الامتداد
فجعل او يتوب عليهم في معنى الغاية ليس لك من امرهم شيء الا ان يتوب عليهم فيفرح بحالهم
او يعذبهم فتشقى منهم قيل سبب نزول الاية ان النبي عليه السلام استأذن ان يدعو عليهم

الصدر

على معنى

فنهى عليهم عن ذلك وروي أنه لما شج وجهه عليه السلام يوم أحد سال اصحابه ان يلعنهم
ويدعو عليهم فقال عليه السلام ما بعثني الله لعانا ولا طعانا ولكن بعثني داعيا ورحمة اللهم
اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الاية ونهي عن سوال الهدايه ولقايل ان يقول العدول
عن الحقيقة عند تعذر العمل بها ولم يتعذر هنا لانك تقدر ان يعطف قوله او يتوب عليهم
على ما قبله وهو يكبتهم ويجعل قوله ليس لك من الامر شيء اعتراضا والمعنى ان الله تعالى ملك
امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان أصروا على الكفر
وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم او نصب يتوب باضمار ويجعل ان
يتوب في حكم اسم معطوف بأو على الامر اي ليس لك من امرهم او من التوبة عليهم او من تعذيبهم
ومطرح من المسايل ما قال اصحابنا فمن قال والله لا أدخل هذه الدار او ادخل هذه الدار
الاخرى ان او في هذه المسالة بمعنى حتى فيحنث بدخول الاولى اولا ولو دخل الاخرى اولا بر
في يمينه لانه لما لم يكن بين النفي والاثبات ازدواج يعذر العطف والكلام يحتمل الغاية لانه يحرم
يحمل على الغاية مجازا فيصير دخول الاخرى غاية لمينه فاذا دخلها انتهت اليمين فلو دخل
الاولى بعد ذلك لم يحنث كذا في عامة شروح الجامع الا ان بعذر العطف باعتبار النفي والاثبات
غير مسلم عند النحاة وانه يجوز عندهم فالاولى ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم تقدم
فعل منصوب لعطف الثاني عليه حتى لو قال أو ادخل بالرفع ينبغي أن يصح العطف وست
التحرير او يقال تعذره باعتبار ان الفعل مع أن في حكم الاسم وانتصابه ههنا لا يصح الا باضمار
ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك جعل بمعنى الغاية قوله وحتى للغاية
كالي اعلم أن كلمة حتى وضعت للغاية في كلامهم واصلها كال بمعنى الغاية وخلوصها كالي قال
تعالى حتى مطلع الفجر وان افترقا باعتبار أن مجرور حتى يجب ان يكون اخر جزء من الشيء
او ما يلاقي اخر جزء منه نحو اكلت السمكة حتى راسها وشربت البارحة حتى الصباح ولا يقول
حتى نصفها او ثلثها كما يقول الى نصفها او ثلثها لان ذا ليس بمشروط في مجرور الى وعند اكثر
النحاة ان ما بعد حتى ليس بداخل فيما قبلها كما في الى وقد صرح في شرح اللمحة فقيل ما اكل
الراس وما بقي الصباح في مسالة السمكة والبارحة هكذا قاله ابن جني وابو نصر الصفار

ان م

والامامُ البزدوي وعند الامام عبد القاهر انَّ ما بعد حتى داخل فيما قبله نص عليه في
المقتصد وتابعه في ذلك جارُ الله الا انَّ هذا لا يستقيم على الاطلاق بل يقول ان كان المذكور
بعد حتى بعضا للمذكور قبله يدخل تحت ما ضُربت له الغايةُ والَّا فلا وعلى هذا نصَّ المبرد في
المقتضب وابنُ الوراق في الفصول والفرّاء في المعاني وهكذا ذكر السيرافي ايضا قوله وقد
تُستعمل للعطف اعلم ان حتى تُستعمل للعطف لمناسبة بين العطف والغاية وهو التعاقب
فالمعطوفُ بعقبُ المعطوف عليه وكذا الغايةُ بعقب المغيَّا ولكن مع قيام معنى الغاية كقولك
العَوب استنبت الفصالُ حتى القرعى هذا مثلٌ يضرب لمن يكلم مع من لا يبغي له ان يكلم لعلوّ
قَدْره والاستنانُ هو ان يرفع يديه ويطرحهما معا في حاله العدْوِ والقرعى جمع قَرِيع وهو
الذي به قَرَعٌ وهو بثرٌ أبيضُ يخرج بالفصال فجعلوه عَطفا هو غايةٌ لانها الاستنان باستنانها
فكانت حقيقة قاصرة من حيث أنها لم تخلُص للغاية قوله ومواضعها في الافعال ان يجعل غايةً
بمعنى الى اي مواقع كلمة حتى في الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى من غير ان يكون جملةً مبتداة كقولك
سِرتُ حتى أدخلها او غايةً هي جملةٌ مبتداة كقولك خرج الناسُ حتى خرجت هند وذلك لانها في الاصل
للغاية فوجب العملُ بها امكن وعلامةُ الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد بأن يصلح فيه ضرب المدّة
وأن يصلح الاخرُ دلالة على الانتهاء كالصباح في قوله ان لم اضربك حتى تصبح فان لم تستقم اي فان لم
يوجد احدُ المعنيين المذكورين او كلاهما حُمل على المجازاة معنى لام كي لمناسبة بين المجازاة وبين الغاية
لان الفعل الذي هو سببٌ ينتهي بوجود الجزاء عادةً كما ينتهي بوجود الغاية وانما حمل على المجازاة
اذا اصلح الصدر سببا ولم يصلح الاخرُ غاية حتى لو صلح الاخر غاية مع كون الصدر صالحا للسببية
جعل للغاية نحو ان لم اضربك حتى تصبح فعبدي حُرٌّ ونظيرُ ما لم يكن الصدر قابلا للامتداد
قولك لعبدي حِرانْ لم أُخبِر فلانا بما صنعتَ حتى يضربَك فلا يجعل حتى ههنا للغاية لان الاخبار
مما لا يمتد فيجعل بمعنى لام كي فاذا اخبره ولم يضربه بَرَّ في يمينه ونظيرُ ما لم يكن الاخر صالحا
للانتهاء لو قال لعبدي حِرانْ لم اضربك حتى يضربَني او تشتمني فضربه ولم يضربه المضروب
بَرَّ ايضا لان الضرب وان كان فعلا ممتدا لكن الضرب والشتم من المضروب لا يصلح دليلا على
الانتهاء بل هو داع الى زيادة الضرب فيحمل على الجزاء قوله فان تعذر ذلك حمل على العطف

ايْ ان

اي ان تعذر ان يجعل بمعنى لام كي جُعل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية قوله
وعلى هذا مسايل الزيادات اعلم بان محمدا رحمه الله ذكر في الزيادات في رجل قال لرجل
عبده حر ان لم اضربك حتى تصبح او حتى يستكي يدي او حتى تشفع فلان او حتى يدخل الليل ثم
ترك ضربه قبل هذه الاشياء انه يحنث لان الضرب يحتمل الامتداد بطريق التكرار فيجعل غاية
حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية يحنث الا في موضع يغلب على الجمعة عرفٌ فيخيَّر بترك
ويعتبر العرف كما لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى يموت فهذا يحمل على الضرب الشديد
باعتبار العرف ولو قال عبده حر ان لم انك حتى تُغدّيني فانا فلم تُغدِّه لم يحنث لان قوله حتى
تغديني لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الاتيان فلا يمكن حملها على جعله الغاية
والاتيان يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فكون المعنى لكي تغديني فكان شرط بره الاتيان
على وجه يصلح سببا للجزاء بالغداء وقد وجد ولو قال عبده حر ان لم انك حتى اتغدى عندك
كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح غاية للاتيان بل هو داع الى زيادة الاتيان
ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزاء لاتيانه نفسه لان المكافئ غير المكافئ فلم يصلح للمجازاة
فحمل على العطف المحض ليصحح الكلام فكان شرط البر وجود الامرين حتى اذا اتاه فلم يتغد اصلا
حنث ولو تغدّى من بعده غير متراخ عن اليوم بَرَّ واذا استُعير للعطف استُعير بمعنى الفاء
دون الواو لان الفا للتعقيب فكان التجانس بينه وبين الغاية أشدَّ قوله ومنها حروف الجر
فالبا للالصاق وتصحب الاسماء اي ومن حروف المعاني حروف الجر وسمت حروف الجر
لانها تجُرّ معنى الفعل الى الاسم او الاسم الى الاسم نحو مررتُ بزيد والمالُ لزيد اما الباء فللالصاق
بدلالة استعمال العرب فيه وهو أقوى دليل في اللغة كالنص في احكام الشرع ثم الالصاق
يقتضي طرفين ملصَقا وملصَقا به فما دخل عليه الباء هو الملصَق به والطرف الاخر الملصَق
فلذلك تصحب الاسماء حتى لو قال استريتُ منك هذا العبدَ بكُرٍّ من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا
فيصح الاستبدال به قبل القبض اذ لو كان مبيعا لما جاز الاستبدال به قبل القبض عينا كان او دينا
كذا في المبسوط بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر فقال استريتُ منك كُرَّ حنطة جيدة بهذا
العبد فان الحنطة تكون سلما حتى لا يجوز الا مؤجلا ولا يصح الاستبدال به قبل القبض لان الباء

كذا امر به شمس الائمة رحمه الله تعالى

للالصاق فاذا قرنه بالكر فقد ألصق الكر بالعبد الذي هو أصل في البيع اذ البيع أصل فيه حتى تشترط وجوده لصحة البيع والالصاق بالاتباع يكون بالاصول والتمن في البيع تبع حتى لا يشترط وجوده لصحته بخلاف ما اذا لم يقرن الباء بالكر فانه يكون هو الاصل لانه اضاف البيع اليه فيكون مبيعا والمبيع دين لا يكون الا سلما فيشترط تاجيله قوله ولو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فكذا الى قوله إن اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الخبر حتى لو أخبره كاذبا لا يعتق بخلاف ما لو قال إن اخبرتني أن فلانا قد قدم فهذا يقع على مطلق الخبر صدقا كان او كذبا لان في الاولى الشرط الاخبار الملصق بالقدوم لان الباء للالصاق والصاق القدوم لا تتصور قبل وجود القدوم فكان الشرط الاخبار بطريق التصديق فلا يحنث الا بخبر كاذب بخلاف قوله أن فلانا قد قدم حيث كان شرط الحنث مجرد الاخبار صدقا كان او كذبا لان قوله ان فلانا قد قدم خبر بنفسه وهو المفعول الثاني للاخبار فصار كانه قال ان اخبرتني خبر قدوم فلان والخبر اسم للام دال على امر كان او سيكون غير مضاف كينونته الى الخبر فكان شرط الحنث نفس الخبر فيتناول الصدق والكذب وكذا لو قال ان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق لم تشترط تكرار الاذن بخلاف قوله الا ان اذن لك حيث لا يشترط تكرار الاذن لان الباء للالصاق فاقتضى ملصقا به لغة وهو الخروج فصار المستثنى خروجا ملصقا بالاذن والمستثنى منه نكرة في موضع النفي وهو الخروج الثابت بقوله ان خرجت لان الفعل يدل على المصدر لغة والشرط في معنى النفي اذ معناه لا تخرجي خروجا فصار عاما وكل خروج كان بهذا الوصف صار مستثنى وبقي سائر انواع الخروج داخلا في الحظر فاذا خرجت بغير اذنه حنث بخلاف قوله الا ان اذن لك لانه تعذر الحمل على الاستثناء لعدم المجانسة لان الاذن غير مجانس للخروج فجعل مجازا عن الغاية لما بينهما من المناسبة لان ما بعد الغاية وما بعد الاستثناء يخالف ما قبلها وما قبلها ينتهي بما بعدها قوله وفي قوله إن شاء الله تعالى اي لو قال انت طالق بمشيئة او بارادته او بمحبته او برضاه لم تطلق أصلا لانه لما جعل الطلاق ملصقا بالمشيئة لا تقع قبل المشيئة اذ لا تحقق الالصاق بدون الملصق به وهذا هو معنى الشرط اذ لا وجود للمشروط بدون الشرط غير

اول الصدق لانه ما صححه الا بالاصح معلول الخبر لانه مشتق كالباب والكر معلول الخبر محدود وحد ذا على ما عرف لان الاظهر انه اسم لما يدخل فيكون معناه الخبر من حيث انه معلوم او مظنون فلان والقدوم اسم لفعل موجود

ان التعليق

غير أن التعليق بمشيئة الله تعالى ابطال للايجاب لما عرف ولهذا لا تقع شئ كما لو قال ان شاء الله وكذلك التعليق بالرضا والمحبة لا تعالى لم لا تحل الباء في مسئلة المشيئة واخواتها على السببية لانها قد تستعمل بمعنى السبب قال تعالى حزاما كسبا ذلك بما عصوا واذا حملت على السببية تطلق في الحال كما لو قال انت طالق لمشيئة الله لان التعليل يدل على تحقق الايقاع لا على اسقاطه لانا نقول الحمل على ما ذكرنا من الشرط اولى لانه اقرب الى الالصاق لان في الالصاق معنى الترتب لانه يقتضي ملصقا به متقدما على الملصق زمانا ليمكن الالصاق به والترتب الزماني في الشرط والمشروط موجود بخلاف العلة مع المعلول لانهما مقارنان زمانا قوله وقال الشافعي الى اخره قال صاحب المحصول الباء اذا دخل على فعل متعد سفسه كقوله تعالى وامسحوا برؤسكم تكون للتبعيض خلافا للحنفية لانا نعلم بالضرورة الفرق بين قولنا مسحت المنديل بيدي ومسحت المنديل يدي في افادة الاول الشمول والثاني التبعيض فحيث يلزم مسح بعض الراس وهو ادنى ما تناوله اسم البعض فيكون تقدير الواجب ثلاثة اصابع او ربع الراس زيادة على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز ولا معنى لقول من يقول مطلق مسح البعض غير مراد لان ذلك يحصل بغسل الوجه ولا تنادي به الفروض بالاتفاق فعرفنا ان المراد بعض متقدر وذلك مجمل فكان فعله بيانا لا نسلم قولكم عدم الجواز لفوات الترتيب الواجب لا لعدم حصول مسح البعض فانه لو استوعب راسه بالمسح بعد غسل الوجه قبل غسل اليدين لا يعتد به عندنا لفوات الترتيب فكذا هنا وقال مالك الباء اصله اي مزيدة وزيدت للتاكيد لان المسح فعل متعد فاكد بالباء لقوله تعالى تنبت بالدهن فصار التقدير وامسحوا رؤسكم فيلزم مسح الكل ولكنا نقول أما القول بالتبعيض فلا يعرفه اهل اللغة كذا قاله ابن جني والموضوع للتبعيض حرف من فلو كان الباء للتبعيض لتكررت الدلالة عليه وهو خلاف الاصل ولانه لو كان للتبعيض مع أنه للالصاق لكان مشتركا والاصل عدمه واما الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة فمحل الباء على حقيقتها في هذه الآية وهي الالصاق والبعض فيها ثبت بطريق آخر لا بالباء وبيان ذلك أن المسح لا بد له من آلة ومحل فاذا

دخلت البا في الالة كان الفعل متعديا الى المحل ويصير المحل مفعولا به فيتناول جميع المحل كقولك
مسحت الحايط بيدي لانه اضيف الى جملته وان دخلت في المحل بقي الفعل متعديا الى الالة وهذا
لا يقتضي الاستيعاب وانما يقتضي الصاق الفعل بالمحل كله او بعضه كما في قولك مسحت يدي
بالحايط واذا تقرر هذا صار تقدير الاية وامسحوا ايديكم برؤسكم فلا يقتضي استيعاب الراس
بالمسح لان المسح مضاف الى اليد دون الراس ولكن هذا الكلام يقتضي وضع الة المسح على الراس
وذلك لا يستوعب الكل عادة لان اليد لا تستوعب الراس عادة فصار المراد به اكثر اليد والاصل
في اليد الاصابع فان ما بين الاصابع وظهر الكف لا يستعملان في المسح عادة فيكتفى بالاكثر الذي
يحكي حكاية الكل وهو ثلاثة اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بحرف البا كما زعم الشافعي
ولا يقال قد دخلت البا في قوله تعالى وامسحوا بوجوهكم وايديكم في التيمم ثم ان الاستيعاب
شرط فيه لانا نقول ثبت الاستيعاب ههنا بالسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام لعمار
يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين ومثلها يزاد على الكتاب وفيه بحث
تعرف بالتامل واعلم ان لمشايخنا رحمهم الله في تقدير فرض المسح طريقين احدهما
ما ذكرنا والثاني ان مطلق البعض لما لم يكن مرادا لان المفروض في عامة الاعضا بعض
معقدر فينبغي ان يكون كذلك ههنا ولهذا الو زاد على المقدار الذي قدر به لا يكون فرضا
بالاجماع ولو كان الداخل تحت الامر بعضا مطلقا لوقع الزايد فرضا كالزايد على الايات
الثلاث في فرض القراة صار البعض مجملا فيتعرف بالسنة وهي توجب ان يقدر بالربع
على ما عرف الا ان في اثبات الاجمال بهذا الطريق نوع ضعف فان الخصم لا يسلم الاجمال
في الاية وقال بل مطلق البعض هو الثابت بالنص وهو معلوم فلذلك اختار فخر الاسلام
ههنا الطريق الاول لانه اسلم قوله وعلى للالزام كلمة على وضعت للاستعلا يقال
زيد على السطح وفلان علينا امير ومنه قولهم على فلان دين لان الدين يستعلي من يلزمه
والاستعلا في لفلان علي دين في الايجاب دون غيره فكانت في مثل هذا الموضع للايجاب
باعتبار اصل الوضع فقول الرجل لفلان علي الف يكون دينا لان حقيقته للزوم الا ان
يصل به الوديعة فيقول ... الف وديعة لانه يحتمل الوديعة لان الحفظ يجب عليه في الوديعة

او يقول ثبت الاستيعاب باشارة النص اذ التيمم شرع خلفا عن الوضو بطريق المسح فيدل على بقا الباقي على ما كان كصلاة المسافر وعدم الامام ان الاستيعاب شرط في الوضو فكذا في خلفه ولقايل ان يقول الخلف لا يلزم ان يكون على هيئة الاصل فان المسح على الخف خلف عن الغسل ثم الاستيعاب شرط في الغسل دون المسح

ثم انها تستعار للبا لان اللزوم يناسب الالصاق فان الشي متى لزم الشي كان ملتصقا
به لا محالة ولان حروف الجر ينوب بعضها عن بعض لان كل واحد منها يوصل الفعل
الى الاسم وتستعمل ايضا بمعنى الشرط بمعنى باء فيها وان الجزا يتعلق بالشرط فيكون لازما
عند وجوده فكان استعمالها في الشرط حقيقة فاذا استعملت في المعاوضات المحضة
وهي التي تخلو عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح كانت بمعنى البا التي تصحب الاعواض
لان العمل لما تعذر يحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو البا لما بين العوض والمعوض من
اللزوم والاتصال في الوجوب ولا يحمل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق
بالخطر لما فيه من القمار فيحمل على ما يحتمله تصحيحا للكلام وكذا اذا استعملت في الطلاق عندهما
اذ الطلاق يصلح ان يكون معوضا والمال عوضه فاذا قالت طلقني ثلاثا على الف درهم فطلقها
واحدة تجب ثلث الالف عندهما كما في قولها بالف ويكون الواقع باينا وعند ابي حنيفة للشرط
لان الطلاق وان دخله المال قابل للتعليق ولم يمنع معنى المعاوضة صحة التعليق لانه تابع
فيصير هذا منها طلبا لتعليق المال بشرط الثلاث اي تعليقا لالتزام المال بشرط الثلث
فاذا خالف الزوج امرها بان طلقها واحدة لم يجب المال لعدم الشرط وهو الثلاث ويكون
الواقع رجعيا عنده لانه طلاق بلا مال ويكون على بمعنى الشرط عنده لان اصلها اللزوم فاستعيرت
للشرط لانه يلازم الجزا قوله ومن للتبعيض فاذا قال من شيت الى اخره قال المحققون
من ايمة النحويين في الاصل لابتدا الغاية نحو سرت من البصرة وكونها مبعضة في اخذت
من الدراهم ومبينة في فاجتنبوا الرجس من الاوثان ومزيدة في قولك ما جاني من احد
راجع الى هذا فان من في قولك اخذت من الدراهم دال على ان الدراهم موضع اخذك وابتدا
غايته وكذا معنى قوله ما جاني من احد معناه من واحد هذا الجنس الى اقصاه وكذا معنى
قوله فاجتنبوا اجعلوا مبدا الاجتناب الاوثان فيكون معنى ابتدا الغاية مستفادا من الجميع
لكن قد يكون للتبعيض في بعض المواضع وهذا هو المختار الان بعض الفقها لما وجدوها
اكثر استعمالا في التبعيض جعلوها اصلا فيه وفيما سواه دخيلا واليه مال فخر الاسلام
وفي بعض نسخ اصول الفقه انها للتبعيض ولابتدا الغاية ... الفقه وكل واحد في

موضوعه حقيقة واما المسئلة فقد بيناها في باب العام في مسئلة من شتم من عبيدي عتقه
قوله والى لانها هذه الكلمة موضوعة لانتهاء الغاية على ما مثلنا من نحو سرت من
البصرة الى الكوفة فالكوفة منقطع سيرك كما ان البصرة مبتداوه ولذلك استعملت في آجال الديون
لان آجال الديون غاياتها ولو دخلت في الازمنة قد تكون للتوقيت وهو الاصل وقد تكون
للتاجيل والتاخير ومعنى التوقيت ان تكون الشئ ثابتا في الحال ومنتهى الوقت المذكور ولولا
الغاية لكان ثابتا فيما وراءها ايضا لقولك احرتك هذه الدار الى شهر وشرطه ان تكون المغيا
قابلا للتوقيت ومعنى التاخير والتاجيل ان لا تكون الشئ ثابتا في الحال ايضا كالسلم الى
شهر فانه لتاجيل المطالبة الى مضي الشهر ولولاه لكانت المطالبة ثابتة في الحال وبعد الشهر
ايضا قوله فان كانت قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم ولا تكون مقترنة في
وجودها الى المغيا لم تدخل الغاية في حكم المغيا لانه اذا كانت قائمة بنفسها لم يستتبعها
المغيا كقوله لفلان من هذا الحايط الى هذا الحايط لم يدخل الغايتان وان لم يكن اي
وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان اصل الكلام اي صدر الكلام متناولا للغاية اي واقعا
على المغيا والغاية جميعا يدخل وكان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فمنتهى الغاية لاخراج
ما وراءها فمنتهى الغاية داخلا كالمرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق عند علمائنا
اللاتة لانه لولاها لاستوعبت الوظيفة كل اليد اذ اللفظ متناول الايدي الى الاباط وبعد
ذكرها لانتناول ما وراءها فكان ذكرها لاسقاط ما وراءها ولانقال لابد للجار والمجرور
من متعلق وهو قوله فاغسلوا في هذه الاية فكيف يمكن جعله غاية للاسقاط وانه ليس
بمذكور ولا مضمر لانا نقول تعلق الجار والمجرور بالغسل ظاهرا ولكن المقصود
هو الاسقاط دون مثل الحكم فيكون غاية للاسقاط معنى ومقصودا والعبرة للمعاني
دون الظواهر وهذا ذكر صاحب الكشاف في تفسير هذه الاية ان الى يفيد معنى الغاية
مطلقا فاما دخولها في الحكم وخروجها فامر يدور مع الدليل قوله وفي الظرف
هذه الكلمة تجعل ما يدخل عليه ظرفا لما قبلها كقولك زيد في الدار هذا اصله ثم قيل زيد
منظرف في العلم وانا في حاجتك مجاز اعلى معنى ان العلم جعل وعاء لنظره وتامله وعلى معنى

انه صرف العناية الى حاجته صارت كانها قد اشتملت عليه لغلبتها على قلبه ووهمه وعلى
هذا مسايل اصحابنا اذا قال لغصبتك ثوبا في سنة بل بل تلزمه كلاهما لانه اقر بغصب مظروف
في ظرف لكنهم اختلفوا في حذفه واثباته فقال ابو يوسف ومحمد هما سواء في قول الرجل انت
طالق غدا وغدا حتى لو نوى اخره في قوله في غد لا تصدق قضاء كما لا تصدق في قوله
غدا الا ان حذف حرف في واثباته في الكلام سواء اذ لا فرق بين قوله خرجت يوم الجمعة
وخرجت في يوم الجمعة وفرق ابو حنيفة بينهما وقال لو نوى في قوله في غد آخر النهار
تصدق ديانة وقضاء وفي قوله غدا تصدق ديانة لا قضاء لان الظرف اذا اتصل به الفعل
بغير واسطة اقتضى استيعابه لانه شابه المفعول به من حيث انه صار معمولا للفعل ومنصوبا
به الا ترى انه اذا اتسع في مثل هذا الظرف ولم تعد رفعه حرف في اخذ حكم المفعول به في
جواز الاخبار عنه بالذي كما في المفعول به كما لو قلت متشعا سرت يوم الجمعة الذي سرته
يوم الجمعة كما تقول الذي ضربته زيد ولم يجز ان تقول الذي سرته فيه يوم الجمعة واذا
اتصل به الفعل بواسطة حرف في اقتضى وقوعه في جزء ما فليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب
واذا ابيت ذلك فلما اذا قال غدا ونوى اخر النهار لم يصدق قضاء لانه يقتضي استيعاب
الطلاق جميع الغد فلا بد من ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى اخر
النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو مخفف عليه فلا يصدق قضاء ولكنه يصدق
ديانة لانه نوى محتمل كلامه ولو قال في غد فموجب كلامه الوقوع في جزء من الغد
مبهم واليه ولاية التعيين فاذا نوى اخر النهار كانت نيته تعيينا لما ابهمه لا تغييرا
للحقيقة فيصدق قضاء وديانة واذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لعدم المزاحم
وللسبق فلذلك يقع فيه وذلك مثل قوله ان صمت الدهر فانه يقع على صوم الابد
ولو قال ان صمت في الدهر يقع على صوم ساعة يعني ان نوى الصوم الى الليل في
وقته ثم نظر بعد ذلك قوله واذا اضيف الى مكان يقع اي اذا اضيف
الطلاق الى المكان بان قال انت طالق في الدار او في الظل طلقت في الحال حيث ما
كانت اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان الا ان يضمر الفعل بان اراد بقوله في الدار

والاستقرار في وجودها واستحبابها
الى محل آخر

وسر المغيا
ولكون موجودة
قبل التكلم

وسر الاصل كان الغاية واحدا المغيا والحد لا يدخل في المحدود كما ورد الدار

والاستقرار يقول تعالى اقاموا الصلوة ويقول
تعالى اقيموا الصلوة الدلوكها وقيام
يوم الاثنين وقيام يوم الاربعاء فالاول
يوم الاثنين والثاني يوم الاربعاء فالاول
هو الحرف وهو ما سبق فلا حرف فيه

في دخولك الدار فحينئذ يصير بمعنى الشرط ولا يطلق في الحال لانه ذكر المجل واراد
الحال وذلك من انواع المجاز فصح ارادته ويصير في معنى الشرط لان الدخول لا يصلح
ظرفا للطلاق على معنى ان يكون شاغلا له لانه عرض لا يبقى فتعذر العمل بحقيقته
فجعل مجازا بمعنى المقارنة لان في الظرف معنى المقارنة فصار بمعنى مع فيتعلق
الطلاق بالدخول الا انه لا يكون شرطا بحضاحتى يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع
معه فلهذا قال بمعنى الشرط وقال بعضهم بجعل مجازا بمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث
ان كل واحد منهما ليس بمؤثر فيتعلق الجزاء به فعلى هذا يقع الطلاق متاخرا عن الدخول
ولكن الاول اصح فانه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا يطلق كما لو قال مع نكاحك
ولو كان لمعنى الشرط لطلقت كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق اليه اشار القاضي الامام
فخر الدين حان قوله ومع للمقارنة المقارنة معنى اصلي له لا ينفك عنه في اصل الوضع
فلذلك يقع بطلقتان في قوله انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة دخلها
او لم يدخل وذكر في الهادي للشاذي ان مع اذا كان ساكن العين فهو حرف وان كان
متحرك العين فهو اسم وكلاهما بمعنى المصاحبة وفي الصحاح قال محمد بن السري الذي يدل
على ان مع اسم حركة اخره مع تحرك ما قبله وقد تسكن وتنون تقول جاءا معا وفي
بعض كتب النحو أنه من الظروف ويجوز ان يكون انتصابه على الظرف كانتصاب عند
بدليل انه يقال حافلان من معهم بحض العين كما يقال جاء من عندهم وكذا يمكن ان يقدر
فيه معنى في فان قولك زيد مع عمرو معناه في مصاحبة عمرو وكما يمكن تقديره في عند
في قولك زيد عند عمرو اي في حضرته قوله وقبل للتقديم اي للسبق فاذا وصف
الطلاق بالقبلية المطلقة كان ايقاعا في الحال ولا يقتضي وجود ما بعده حتى لو قال
لامرأته انت طالق قبل دخولك الدار او قال لها وقت الضحوة انت طالق قبل
غروب الشمس تطلق للحال ولو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة قبل واحدة
تقع واحدة ولو قال قبلها واحدة بهذا الكناية تقع ثنتان ويعمل للتاخير وحكمها
في الطلاق عند حكم قبل حتى لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد واحدة

البصري

تقع ثنتان ولو قال بعدها واحدة تقع واحدة والاصل ان الظرف اذا قيد بالكناية
كان صفة لما بعده واذا لم يقيد كان صفة لما قبله وان ايقاع الطلاق في الماضي ايقاع في
الحال لكونه مالكا للايقاع في الحال غير مالك للاسناد والواقع في الماضي واقع في الحال
ثنتين ما في وسعه فالقبلية في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة صفة للاولى
تتبين بها فلا تقع الثانية لفوات المحلية وفي قوله قبلها واحدة صفة للثانية فاقتضى ايقا
في الماضي وايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فتقعان والبعدية
في قوله بعد واحدة صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها
فتقعان وفي قوله بعدها واحدة صفة للاخيرة تتبين بالاولى ويلغو الثانية
لفوات المحلية وقد حكم بعد في الطلاق بقوله وحكمها في الطلاق احترازا عن الاقرار
فانه لو قال لفلان علي درهم بعد درهم او بعدة درهم يلزمه درهمان لان معناه بعد
درهم قد وجب او بعدة درهم قد وجب ولا فهم من الكلام الا هذا والعمل والبعد
مبنيان اذا قطعا عن الاضافة ونوي بها وبنيا على الضم أما اذا لم يكن المضاف اليه المحذوف
منويا يكونان معربين قوله وعند للحضرة حتى لو قال لفلان عندي الف كان وديعة
لان هذه الكلمة عبارة عن القرب في اصل الوضع وهي تحتمل القرب من يده فيكون اقرارا
بالامانة ويحتمل القرب من ذمته فيكون اقرارا بالدين فلا ستت به الا الاقل وهو الوديعة
الا ان يقول الف دين لان قوله عندي يحتمل فصح تفسيره باحد المحتملين كذا في المبسوط
وعلى هذا قلنا اذا قال للموطوءة انت طالق كل يوم ولم يكن له نية طلقت واحدة
عندنا خلافا لزفر ولو قال عند كل يوم او مع كل يوم او في كل يوم طلقت ثلاثا في ثلاثة
ايام لانه اذا لم يذكر كلمة الظرف يكون الكل ظرفا واحدا فلا تثبت الا واحدة وان تكررت
الايام واذا ذكر كلمة الظرف تنفرد كل يوم بكونه ظرفا وانما تحقق ذلك اذا تحقق
طلاق في كل يوم وذلك أن صيغة كلامه وصف وقد وصفها بالطلاق في كل يوم والتطليقة
الواحدة تتصف به في الايام كلها وانما جعلنا كلامه ايقاعا ضرورة تحقق الوصف وهذه
الضرورة ترتفع بالواحدة بخلاف قوله في كل يوم لان في للظرف والزمان ظرف

والايقاع في الماضي ايقاع في الحال

الاول

للطلاق من حيث الوقوع فيه فما يكون اليوم ظرفا له لا يصلح الغد ظرفا له فتجدد الاتباع لتحقيق ما اقتضاه حرف في كذا في المبسوط قوله وغير تستعمل الى اخره اعلم ان غيرا من الاسماء الحوق بعلامات الاسم به من التنوين والالف واللام والاضافة ويستعمل صفة للنكرة حيث لا تعرف بالاضافة وان اضيف الى المعارف وتستعمل استثناء لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله والفرق بين كونه صفة واستثناء انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه أن زيدا جاء او لم يجئ بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال جاء القوم غير زيد بالنصب كان اللفظ دالا أن زيدا لم يجئ والفرق الثاني ان استعماله صفة يختص بالنكرة واستعماله استثناء لا يختص بالنكرة ولهذا قالوا اذا قال لفلان على درهم غير دانق بالرفع يلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم اي درهم مغاير للدانق ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا اي ينقص من الدرهم دانق والدانق اسم للدانكسنك الذي يكون اربعة منه درهما ولو قال لفلان على دينار غير عشرة دراهم بالرفع يلزمه دينار تام ولو قال غير عشرة بالنصب فكذلك عند محمد لان الجنسية صورة ومعنى شرط لصحة الاستثناء عنده والدرهم لا يجانس الدينار صورة فيكون من الاستثناء المنقطع وهو طريق للمعارضة كاستثناء الثوب وعند ابي حنيفة وابي يوسف ينقص من الدينار قيمة عشرة دراهم لصحة الاستثناء لانه يجانسه معنى وهو كاف لصحة الاستثناء كما مر في باب البيان ان شاء الله تعالى قوله ومنها حروف الشرط اي ومن حروف المعاني حروف الشرط اي كلمات الشرط او الفاظ الشرط وسميتها حروفا باعتبار ان الاصل فيها كلمة إن وهي حرف وان اصل فيها لانه اختص بمعنى الشرط ليس له معنى آخر سواه بخلاف سائر الفاظ الشرط قوله وانما دخل على امر معدوم اي يدخل حرف إن على كل شأن معدوم لانه للمنع او المحال والمنع عن الموجود والمحال عليه لا تحقق له حظرا اي متردد بين ان يوجد وان لا يوجد وهو احتراز عن المستحيل وعن الفعل المحقق لا محالة كمجيء الغد بالنظر الى العادة ولهذا لا يجوز ان يقال ان جاء غدا او طلعت الشمس اخرج لانها طالعة خرج او لم يخرج كذا قاله عبد القاهر ولا يدخل على الاسماء لان معنى الحظر في الاسماء لا يتحقق ولهذا قلنا اذا قال لامرأته ان لم اطلقك

هذا الاستثناء على قوله وسيجيء ان الاستثناء كله الى بعد الساد وهو المذهب

قوله ان قد سن اكرمك ولا يجوز ان جاء عبد اكرمك لانه للمنع ودخله لما يحتمل الوقوع والعدم الذي هو على الخطر اما الذي هو كالمحال لا معدوم ومنعه لانه لم يحكم الكاتب وسم الكاتب محالا وحكم الشرط اساءة موسوم اكرمك كما تعلمه اصلا مالم يعلق التعليق بوجود الشرط

فانت طالق بلاثا لم تطلق حتى يموت احدهما قبل ان تطلق لان الشرط المحض وانه جعل عدم امتناع الطلاق عليها شرطا ولا يتيقن بوجود هذا الشرط ما بقيا جميعا ثم ان مات الزوج تطلق قبل موته بساعة لان الشرط تحقق فيها فاذا لم تدخل فلا ميراث لها لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت في العدة وان دخلت فلها الميراث لوقوع الطلاق عليها قبل موته باختياره وهو ترك التطليق فصار فارا فترث وفي النوادر لا تطلق بموتها لان اليأس انما حصل بموتها لان قبل موتها يتصور التطليق من الزوج فوجد الشرط عند انقضاء اجل الطلاق بخلاف الزوج فانه كما أشرف على الهلاك وقع اليأس عن التطليق منه والصحيح ان موتها كموته لانها اذا اشرفت على الموت فقد بقي من حبوبها ما لا يسع الكلام بالطلاق وذلك القدر من الزمان صالح لوقوع المعلق فوجد الشرط والمحل باق ومتع والمعلق كالمرسل حكما لا حقيقة فلا يشترط فيه ما يشترط في حقيقة الارسال ولهذا يقع المعلق وان كان لا قدرة على الارسال في هذه الساعة اللطيفة ولا ميراث للزوج منها لانها بانت قبل الموت فلم يتوارثا وجيء عند الموت كذا في المبسوط قوله واذا الى اخره اعلم ان اذا من الظروف اللازمة ظرفيتها وهو مضاف ابدا الى جملة فعلية وفيه معنى المجازاة لانه للاستقبال وفيه ابهام فناسب المجازاة اذ الشرط لا يكون الا مستقبلا مجهول الشان لتردده من ان يكون وان لا يكون ولهذا اختص اذا بالجملة الفعلية وانه قد يكون ظرفا غير متضمن لمعنى الشرط كما في قوله تعالى والليل اذا يغشى فيجازى بها اي بكلمة اذا مرة تعني يستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء مرة ويستعمل للوقت مرة والحاصل ان اذا اشتركت من الشرط والوقت عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لم يتمحض فيها معنى الوقت فصارت بمعنى ان واليه ذهب ابو حنيفة وعند البصريين هي موضوعة للوقت وتستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كمتى واليه ذهب ابو يوسف ومحمد فاذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق لا تقع الطلاق عند ابي حنيفة ما لم تمت احدهما كما في قوله ان لم اطلقك وعندهما تقع اذا فرغ كما في قوله متى لم اطلقك فانت طالق لهما انه اضاف الطلاق الى وقت

قوله لان الشرط المحض والمحال لا يتحقق ولا يتيقن بوجوده لان الشرط المحض ما يتوقف وجوده على مجرد الاختيار والمحال لا يتوقف على الاختيار لان الامر بشرط لا يكون امرا بالمشروط ولان المقصود من الشرط ما يفضي اليه والمحال لا يفضي اليه

يعني وقوع حصول مضمون الجملة الشرطية اليه فلا يكون به العمل ويكون استعماله فيما هو بمعنى الوجود

قوله والحاصل ان اذا اشتركت من الشرط والوقت الخ فيه نوع تسامح لان الشرط والوقت لا يشتركان في شيء واحد حتى يكون شرطا من حيث هو شرط ووقتا من حيث هو وقت بل اذا كان لها معنى الشرط والوقت معا فالمراد بالاشتراك هذا ان لها معنى الشرط ومعنى الوقت لا ان كل واحد منهما مشترك بين الشرط والوقت

الحس الخط وهو ما يحط
من واحط وحاس الحس الحدة

خالٍ عن التطليق وكاسكت يوجد ذلك الوقت فنطلق ولنا أنّ اذا استعمل للوقت كقول
الشاعر واذا تكون كريهة أُدعى لها واذا يُحاس الحيس يُدعى جُندب ويستعمل للشرط الخالص
كقول الشاعر اسمعْ نِ ما اغناك ربّك بالغنا واذا تصبّك خصاصة فتجمّل معناه ان
تصبك لدخول الفاء في فتجمل وذا لخصوص بان ولا مدخل في متى كذا قيل وفيه نظر ولان اصابة
الخصاصة على خطر الوجود وليست بكاينة ولا مما ينتظر وكلمة اذا اذا كانت بمعنى الوقت انما
تستعمل في الامر الكاين او المنتظر الذي لا ريب فيه عادةً او شرعا نحو مجيء العيد والقيام الى
الصلاة فلو بنى فيها معنى الوقت لما جاز استعمالها في الامر المتردد بخلاف متى فانها تستعمل
في الامور الكائنة واذا اثبتت الوجهان في اذا على التعارض اعني الشرط الخالص كما بيّنا فان حمل
على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما في ان وان حُمل على الوقت يقع في الحال كما في متى
فلا يقع بالشك والخلاف فيما اذا لم ينو شيأ اما اذا نوى احدهما فهو على ما نوى بالاتفاق واذا اما
مثل اذا الا أنّ دخول ما لحقّق معنى المجازاة باتفاق النحويين وسمي ما هذه الما المسلّطة يعني
بجعل الكلمة التي لا تعمل فيما بعدها عاملة فيه تقول اذا ما اتاني اكرمك فما هي التي سلطت اذا
على الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجمل غير عامل فجعلته ماجر فامن حروف المجازاة عاملة
بمنزلة متى وعند بعضهم ما في اذا ما صلة كذا في كتاب بيان حقايق الحروف ومتى للوقت
المبهم في اصل الوضع لكن لما كان الفعل يليها جُعل للشرط ولزم في باب المجازاة وجزم بها
مثل ان ولكن مع قيام معنى الوقت فوقع الطلاق بقوله متى لم اطلقك او متى ما لم اطلقك فانت
طالق عقيب اليمين لوجود وقد لم يطلقها فيه وكلما ومن وما تستعمل للشرط وقد مر مباحثها
في الفاظ العموم قوله وروي عنهما اي عن ابي يوسف ومحمد اعلم ان لونية معنى
الشرط لانه معناه تعليق احدى الجملتين بالاخرى على ان يكون الثانية جوابا للاولى
كان الا أنّ ان يجعل الفعل للاستقبال وان كان ماضيا ولو يجعله للمضي وان كان مستقبلا
وهو معنى قولهم لو لامتناع الشيء لعدم غيره لانّ الفعل الثاني لما تعلّق وقوعه بوجود
الاول في قولك لو جيتني لاكرمتك واسمع الاول لان الفعل اذا عُدم في الزمان الماضي
استحال وقوعه فيه بعد فكان الثاني ممتنعا ايضا ضرورة لتعلّقه به فعلى هذا الوقال

الوقت ج

لعبده لو دخلت الدار لعتقت ولم يدخل العبد الدار في الزمان الماضي ودخلها بعد
كان سبغي ان لا يعتق لان معناه لو كنت دخلت الان الفقهاء علّقوا العتق بالدخول
الذي يوجد في المستقبل لان لو لما اخذها كلمة ان في معنى الشرط استعمل في الاستقبال
كإن وعليه خرج ما ذكر في الكتاب وهو قوله انت طالق لو دخلت الدار فان الطلاق
لا يقع حتى يدخل الدار رواه ابن سماعة عن ابي يوسف في نوادره وليس فيه ذكر محمد
وكذا لم يذكر محمد اشمس الائمة في اصوله وليس في هذه المسئلة نصّ عن ابي حنيفه قوله وكيف
سوال عن الحال كلمة كيف اسم مبهم غير متمكن وحُرّك آخره لالتقاء الساكنين وبُني على الفتح
دون الكسر لمكان الياء وهي للاستفهام عن الاحوال تقول كيف زيد أصحيح ام سقيم قال
سيبويه كان القياس ان يكون شرطا لانه يدل على الحال والاحوال شروط الا انه
يدل على احوال وصفات لا اختيار للعبد فيها كالسقم والصحة والشجاعة والكهولة
فلم يستقم ان تقول فيه كيف يكن اكن وذكر في الصحاح اذا ضممت اليها ما تجازي بها كقولك
كيفما تفعل افعل واذا ثبت انه سوال عن الحال قال ابو حنيفه فمن قال لامرأته انت
طالق كيف شئت طلق قبل المشيئة ام ان كانت غير موطوءة فقد بانت لا الى عدة ولا مشية
لها وان كانت موطوءة فالطلقة الواقعة رجعية والمشيئة الها في المجلس بعد ذلك فان
شاءت البائنة وقد نواها الزوج طلق بائنة وان شاءت ثلاثا وقد نوى الزوج طلق
ثلاثا وان شاءت واحدة بائنة وقد نوى الزوج ثلاثا فهي واحدة رجعية وان شاءت
ثلاثا وقد نوى الزوج واحدة بائنة فهي واحدة رجعية لانها شاءت غير ما نوى فلا
يعبر ولا يقال سبغي ان لا يحتاج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها بحب ان
يسقط بما شاءت ما فوض اليها اعتبارا بالعامة المفوض بها لانا نقول انما فوض
اليها حال الطلاق والحال مشتركة بين السنونة والعدد يحتاج الى النية لتعين
احد المحتملين وعن ابي بكر الرازي والطحاوي ان نية الزوج ليست بشرط وطها ان يجعل
الطلاق بائنا او ثلاثا في قول ابي حنيفه فان قيل كيف يضاف الى موجود ومصير
استيصافا وقد يضاف الى معدوم فيكون لتعليق الاصل بما وصافه كما في قولك كل كيف

لو اذا اضيف الى الاسم استفهم بها
عن الصفة عن الحال كما في اكرم لسلطانا
حال عن الضمير في يعد سيء يعد
الوصف والمعلق متشبه بالمجزوم

شئت او افعل كيف شئت فدل على ان الفعل تتكون منه مشيته قلنا لا نسلم دخوله على معدوم سيوجد ولكنا نقول انه لا تعرض لاصل ما دخل عليه وانما تعرض لوصفه فتوله طلقي لطلب الفعل والتفويض قبل دخول كيف فلا يوجب وجود الطلاق في الحال فكذا بعد دخوله وقوله انت طالق يوجب وقوع الطلاق في الحال قبل دخول كيف عليه فكذا بعد دخوله لانه لا تعرض لاصل الكلام فما قاله ابو حنيفه حقيقة الكلام وما قالاه معنى الكلام عرفا واستعمالا كذا في الاسرار والمبسوط وعندهما لا تقع شئ ما لم يشا فاذا شاءت فالتفويض كما قال ابو حنيفه وعلى هذا الوكيل لعبده انت حر كيف شئت عتق عنده بلا مشيه وعندهما لا يعتق بلا مشيه كذا في المبسوط وهذا معنى قول الشيخ والاصل عندهما ما لم يشا في المجلس هما يقولان لما فوض وصف الطلاق اليها كالرجعيه والبينونه والعدد يكون ذلك تفويضا لنفس الطلاق اليها ضرورة ان الوصف لا ينفك عن الاصل وهذا معنى قول الشيخ فتعلق الاصل بمشيتها فصار الطلاق على اي وصف شاءت مفوضا اليها وله انه انما شاء الى مشيتها ما علقه الزوج بمشيتها دون ما لم يعلق وكلمة كيف لا ترجع الى الاصل فيكون هو منجزا اصل الطلاق ومفوضا للصفة الى مشيتها لما ان الاستخبار عن وصف الشئ قبل وجود اصله محال الا ان في غير الموطوءة وفي العتق لا اثر لمشية الوصف بعد وقوع الاصل لعدم المحل فيلغو تفويض الصفة الى مشيتها وفي الموطوءة المحل باق بعد وجود الاصل فلها المشية في الصفة بعد وقوع الاصل عند ابي حنيفه بان يجعله باينا او ثلاثا كما بينا فيصح تفويضه اليها وقالا اي قال ابو يوسف ومحمد لا تقبل الاشارة اي ما لا تثنائي فيه الاشارة من الامور الشرعيه طلاقا كان او عتاقا يرجع الكلام الى الاصل اي اصل الطلاق لتعذر حمله على السؤال عن الحال بدون وجود الاصل ولو حملها على الاصل احتجنا الى الغايه والعمل بما ذكرنا اولى من الالغاء اولى من الالغاء واعلم ان معنى الاستفهام قد سلب عن كيف فسئل الا على نفس الحال كما حكي وطرت عن بعض العرب انظر الى كيف اصبح اي الى حال صنعته قوله وكم اسم للعدد كم اسم غير متمكن موضوع للكنايه عن الاعداد وفي الصحاح كم اسم ناقص مبهم مبني على السكون وان جعلته اسما تاما شددت اخره وصرفته

هو لما دس الفصل ان الوصف والعدد من الصفه وزياده العدد منوطا اليها لانه ممكن الكلام ان يجعله اسما ناما على الاصل وموضع الواحد لا ان يجعله الواحد ويجعل الوحده ما بعد ما كما ان الروح ما فاده ذلك صح تفويضه اليها ولكن شرط نسبه الوقوع لانه فوض اليها الاوهو مسرح سبب العدد والوصف فلا سبب لعدد ما دون مئه ١٢ هـ

فعلت اكسرت من الكم والكيفيه فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشيه وتعتد بالمجلس وكان لها ان تطلق نفسها واحدة او ثنتين او ثلاثا بشرط مطابقة ارادة الزوج وذلك لان كلمة كم للعدد المبهم والعدد هو الواقع في الطلاق اما مقتضى كما في قوله انت طالق اذا قدر انت طالق طلقه واحدة واما مذكورا كما في قوله انت طالق ثلاثا او ثنتين او واحدة وهذا معنى قول الشيخ كم اسم للعدد الواقع ولما كان كذلك وقد دخلت المشيه على نفس الواقع الذي هو العدد تعلق اصله بالمشيه بخلاف كيف ولما كانت للعدد المبهم صارت عامة فكان لها ان تشاء الواحدة او الثنتين او الثلاث واذا لم يكن في كلامه دلالة على الوقت تقدرت المشيه بالمجلس الى هذا اشار في الجامع قوله وحث واين اسمان للمكان اي للمكان المبهم ونيابتهما عن الظروف الغايات لانهما لم يجيا الا مضافة الى الجملة والضم والكسر والفتح لغة في حث اما الضم فلمشابهتها الغايات واما الكسر فلالتقاء الساكنين واما الفتح فلاستثقال الكسرة مع الياء فاذا قال انت طالق حث شئت او اين شئت لا تطلق قبل المشيه وتوقت بالمجلس لانهما من ظروف المكان ولا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره وبقي ذكر المشيه في الطلاق فيقتصر على المجلس ولا يقال اذ الغا ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان تقع في الحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار لانا نقول لما تعذر العمل بالظرفيه جعلناهما مجازا كحرف الشرط لمشاركتهما في الابهام والاستعارة اولى من الالغاء ولا يقال لم لا يجعل بمنزلة اذا ومتى حتى لا يبطل بالقيام عن المجلس كما في اذا ومتى وفيه رعاية معنى الظرفيه لانا نقول لما جعلناهما مجازا لمعنى الشرط فجعله مجازا لحرف ان اولى اذ هو الاصل في باب الشرط وما وراءه ملحق به كذا في الفوائد الظهيريه ولقائل ان يقول لما جعلت مجازا لمعنى الشرط فالشرط الذي فيه جهة الحقيقه اولى قوله الجمع المذكور ذكر شمس الائمه من جمله حروف المعاني الحروف الموضوعة لعلامة الذكور والاناث وهي معلومة في المغايبه والمخاطبه ومن العلماء اختلاف في فصل منها وهو ان اللفظ لعلامة الذكور مطلقا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المفردات وبعض اصحاب الشافعي يقول لا يتناول

الاناث الابدليل ولو ذكر بعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة بالاتفاق فالوالان كل علامة تختص بفريق باعتبار اصل الوضع فهو الحقيقة والكلام عند الاطلاق محمول على حقيقته واستدلوا بقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات الايه فلو كان قوله ان المسلمين يتناول الفريقين لكان ما بعده تكرارا بلا فايدة وقيل في سبب نزوله ان النساء شكون الى رسول الله فقلن ما بالنا لم نذكر في القران فانزل الله تعالى هذه الايه فلو كانت صيغه الذكور يتناولهن مع الرجال لم يكن لسوالهن معنى وقد كن اهل اللسان ولكنا نقول من عادة اهل اللسان تغليب الذكور على الاناث في الخطاب وادخال النساء تبعا للذكور كما انهن اتباع لهم في اصل الخلقه وايد ما قلنا قوله تعالى ربنا ظلمنا انفسنا والقابل آدم وحوا واما قوله ان المسلمين والمسلمات فللتطييب قلوبهن على ما ذكر في سبب نزول الايه وقد عرف دخولهن واعتقاد الوجوب عليهن كما على الرجال وانما طلبن التخصيص بالذكر نفي ذلك نزلت الاية وعلى هذا الاصل المسله المذكورة في المتن قوله واما الصريح فكذا اراد بالظهور البين الانكشاف التام وبه احترز من الظاهر وقيل لابد فيه من قيد اخر وهو بالاستعمال او بالعرف لتميزه عن النص والمفسر واليه اشير في الميزان الا ان الشيخ تركه لدلالة مورد التقسيم عليه اذ هذا التقسيم في بيان وجوه الاستعمال وقيل لاحاجه الى هذا القيد لان تمام الانكشاف يحصل بالتنصيص والتفسير كما يحصل بكثرة الاستعمال فعلى هذا يدخل النص والمفسر في التعريف ولكن لابد خل الظاهر اذ ليس فيه الظهور البين بل بمجرد الظهور واليه مال القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة ولكن اشتراط الاستعمال اصح بدلالة مورد التقسيم قوله وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم الشرعي بعين الكلام اي نفسه وقيامه مقام معناه اي قيام الكلام الذي هو الصريح مقام معناه الذي دل عليه سواكان حقيقة او مجازا حتى استغنى عن النية اي من غير نظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى اولم يرد فاذا اضاف الطلاق او العتاق الى المحل فاي وجه اضافهما ثبت الحكم حتى لو قال ياحر يا طالق او غير ذلك يكون اتقاعا نوى اولم ينو وكذا لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او انت حر ثبت العتاق والطلاق اما لو اراد ان يصرف الكلام بالنية عن موجبه الى محتمله فله ذلك

ولو ساوى الاناث ايضا فالحكم للخنثى والمخاذ

وما فيه عرف ظاهر فهو بمنزله الخنثى فالكل هذا احتراز عن الخنثى والمخاذ فان كلام واحد

ولو كان المتوفى عن الزوجات الاناث فاربع حيضات

دیانة لاقضاء قوله واما الكنايه فما استتر المراد اي استترا بالاستعمال وقال القاضي ابو زيد كل كلام يحتمل وجوها سمي كناية فدخل فيه المشكل والمشترك واشباهها ولكن الصحيح هو الاول لما ذكرنا من دلاله مورد التقسيم قوله مثل الفاظ الضمير فان هو مثلا لايميز بين اسم واسم الا بدلاله اخري ولا تقال الفاظ الضمير كنايات بالوضع لا بالاستعمال وقد شرطتم قيد الاستعمال في تعريف الكناية فكيف يدخل فيها لانا نقول انها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لايصرح باسم زيد مثلا يكني بهو لا انها كنايات قبل الاستعمال فكما ان الالفاظ الموضوعة لاتكون حقيقة قبل الاستعمال كذلك الضمائر فتكون داخلة في التعريف قوله وحكمها اي وحكم الكناية ان لايحب العمل بها الا بالنيه او ما يقوم مقامها من دلالة الحال قوله وكنايات الطلاق سمي الفقهاء الالفاظ التي لم تتعارف بها انقاع الطلاق كنايات بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة لان الكنايه الحقيقيه مستترة المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعاني غير مستترة على السامع لان كل احد من اهل اللسان يعلم معنى البائن والحرام والبته ونحوها ولكن باعتبار معنى التردد مما تتصل به هذه الالفاظ لاحتمال ان يراد بها البينونة من جهة الحساب او من جهة القرابة او من جهة النكاح شابهت الكنايات فسموها بذلك مجازا ولهذا الابهام احتيج الى النيه فاذا زال التردد بنيه الطلاق وجب العمل بموجباتها من غير ان تجعل كنايه عن صريح الطلاق ولذلك يقع بها البائن كما يدل عليه معانيها وهو مذهب علي وزيد بن ثابت رضي الله عنهما وقال الشافعي الواقع بها طلقات رجعيه وهو مذهب عمر وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما وهذا الخلاف راجع الى ان ما لك الزوج انقاعه نوع واحد عنده وهو الطلاق فاما ابتاع البينونة فليس من ولايته وانما يقع حكما لسقوط العدد او لثبوت الحرمة الغليظة او لوجوب العوض لان الله تعالى ذكر الطلاق بغير بدل وشرع بعده الرجعة وذكره بدل ولم يذكر بعده الرجعة وذكر الثلاث وبين انها لاتحل له بعد فاثبات الطلاق القاطع بغير بدل يكون على خلاف النص واذا لم يكن في ولايته ايقاع البائن عينه كانت هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة فيكون الواقع بها رجعيا وعندنا الطلاق

نوعان رجعي وبائن فكما يملك الزوج الرجعي يملك البائن لان الابانة تصرف في ملك النكاح
كانتفاع اصل الطلاق وذلك لان الطلاق انما صار مملوكا بالنكاح للحاجة الى التخلص عن
عهدة الملك وذلك بالطلاق والابانة جميعا ولذا يملك الاعتياض عن ازالة الملك وانما
يملك الاعتياض عما هو مملوك له ومعنى ان الابانة مملوكة له واذا كان كذلك وجب جعل هذه
الالفاظ عاملة بنفسها اذ لا ضرورة في العدول عن حقايقها فلذلك كان الواقع بها بوائن
وما استدل به الخصم راجع الى ان لا دليل على كون الابانة مشروعة والاحتجاج بلا دليل
ساقط وقد اقمنا الدليل على ذلك قوله الا عندي واستبري رحمك هذا استثناء من
قوله حتى كانت بوائن الا في هذه الالفاظ الثلاثة فان الواقع بهذه الثلاثة رجعية لان
وقوع البينونة باعتبار دلالة اللفظ عليها حقيقة ولا دلالة لهذه الالفاظ على البينونة
اما قوله اعتدي فانه للحساب يقال اعتد دمالك اي احسب عدد مالك ولا اثر
للحساب في قطع النكاح فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه الا ان اعتدي محتمل في نفسه لاعتداد
بنعم الله تعالى او اعتداد الدراهم او اعتداد الاقراء اي احسبي الاقراء فاذا نوى الاقراء
وزال الابهام منت به الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لانه لا تصور عدد الاقراء
الا بتقدم الطلاق فتقدم الطلاق عليه ضرورة صحة الامر والضرورة ترتفع بأصل
الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زايد وهو البينونة فتكون الواقع بها رجعيا ولا تقع
اكثر من واحدة وان نوى لما بينا وقبل الدخول بطريق الاستعارة للطلاق لانه
لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء اذ لا بد للمقتضى من ثبوت المقتضى ولا وجود للمقتضى هنا وهو
عدة الاقراء لانه غير ثابت قبل الدخول بالنص والاجماع فجعل مستعارا عن الطلاق لان
الطلاق سبب لوجوب الاعتداد فاستعير الحكم لسببه ولا يقال كيف جوزتم استعارة
الحكم للسبب وقد انكرتموها فيما تقدم لانا نقول ان المسبب اذا كان مختصا بالسبب
جازت الاستعارة من الطرفين بمنزلة العلة والمعلول وهنا كذلك لان الطلاق على ما عليه
الاصل موجب للعدة او نقول المراد من السبب العلة والطلاق علة لوجوب العدة
في وضع الشرع ولا يقال العدة توجد بدون الطلاق كما في ام الولد اذا اعتقت

وانت واحدة

وكما بعد الوفاة والوفاة ليس بطلاق لانا نقول لما صارت ام الولد فراشا اخذت
حكم المنكوحة واخذ زوال هذا الفراش شبها بالطلاق فاوجبت العدة لانها ثبتت بالشبهة
والواجب بالوفاة تربص زمان متقدر لا اعتداد الاقراء الثابت بقوله اعتدي وكلامنا
فيه وكذلك قوله استبري رحمك كقوله اعتدي لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدي اذ هو تصريح
بما هو المقصود من العدة الا ان طلب الاستبراء يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد ويحتمل ان
يكون للتزوج بزوج آخر فاحتاج الى النية فاذا وجدت النية ثبت الطلاق بعد الدخول
وقبله استعارة كما مر في قوله اعتدي وكذلك قوله انت واحدة في انه تقع به الرجعي ولا تقع
به اكثر من واحد وان نوى وعند الشافعي لا تقع به شيء وان نوى لان واحدة صفة للمرأة
وهي لا تحتمل طلاقا فلغت نيته كما اذا قال لها انت قاعدة ونوى الطلاق الا انا نقول يجوز ان
يكون واحدة نعتا لها ويجوز ان يكون نعتا للتطليقة بطريق حذف الموصوف واقامة الصفة مقامه
اي انت ذات تطليقة واحدة فلا تقع الطلاق بدون النية فاذا نوى صار كانه قال انت تطليقة
واحدة ولو قال هكذا تقع واحدة رجعية فكذا اذا قال انت واحدة ونوى الطلاق وعن
بعض مشايخنا انه اذا رفع الواحدة لا تطلق وان نوى لانها لا تصلح نعتا للتطليقة وان نصبها
تطلق من غير نية لانها لا تصلح الا نعتا للتطليقة وان اشكل الامر محمد يحتاج الى النية والمختار
ان حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب قوله
والاصل في الكلام الصريح لان الكلام موضوع للافهام والصريح هو التام في هذا المقصود
والكناية قاصرة في هذا المعنى لتوقف حصول العلم فيها على النية فكان الصريح هو الاصل
قوله وظهر هذا التفاوت اي التفاوت الذي بين الصريح والكناية فيما يندرئ
بالشبهات مثل الحدود حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد لا يستوجب
العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح فاذا قال جامعت فلانة او واقعتها او وطيتها لا يجد
ما لم يقل نكحتها او تزوجت بها وكذا لو قال لامراة جامعك فلان جماعا حراما او قال
انت لرجل خمرت بفلانة او جامعتها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا
قوله واما الاستدلال بعبارة النص اعلم ان عد الشيخ للاستدلال بالطرق

الاربعة من اقسام الكتاب تسامحا لكونه ليس من الكتاب بل هو صنعة المستدل لكن لما لم يعد

العبارة من العلم المعنون السوق له العلام سمه عبارة لان المستدل يعبر من العلم الى المعنى والكلام المعنى الى السامع مكاشفة بوضع العبارة واداء العلم بالامر والنهي بسبب المعنى

اقسام الكتاب بدونه عده من اقسامه تسامحا والاستدلال استنزال الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل على العكس وهو المراد ههنا والعبارة لغة تفسير الرويا يقال عبرت الرويا اعبرها عبارة اي فسرتها ويقال عبرت عن فلان اذا تكلمت عنه فسميت الالفاظ الدالة عبارات لانها تعبر ما في الضمير والنص يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او غيره عند الاصوليين اعتبارا للغالب لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص فهذا هو المراد من النص في هذا القسم دون ما تقدم تفسيره حتى كان التمسك في اثبات حكم ظاهرا او مفسرا او خاصا او عاما او غيرها استدلالا بعبارة النص قوله فهو العمل بكذا الضمير في له راجع الى ما وقوله سيق الكلام له تعرض بحانب اللفظ واراد بالعمل عمل المجتهد كالوقتل الصلاة فريضة بقوله تعالى اقيموا الصلاة والزنا حرام لقوله تعالى ولا تقربوا الزنا والمراد من كون الكلام مسوقا ان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا أصليا او لا وفيما سبق عن في بيان النص والظاهر المراد من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه مع كونه اصليا والمراد بالسوق الاصلي ان يكون الكلام لاجله كالعدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الاية وبالسوق الاصلي ان يكون المتكلم قصد التكلم به لافادة معناه ولا يكون ذلك مقصودا اصليا كاباحة النكاح من هذه الاية قوله والاستدلال باشارة النص فهو العمل بما بنى سيقه اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان ولكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه اي لانهم بنفس الكلام في اول السماع من غير تامل كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق الكلام لايجاب نفقتهن على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الاب لانه نسب اليه بلام التمليك وانه يوجب الاختصاص فدل على كونه احق بالولد وبالاجماع لا يصير احق به من حيث الملك لان الولد لا يصير ملكا لابيه فدل أنه صار احق به نسبا ولا يقال انه ينسب الى الام كما ينسب الى الاب ويرث منها كما يرث من الاب فافادة تخصيصه بالاب لانا نقول فائدته تظهر في الامور التي تميز بها من سبب ونسب كالامامة الكبرى والكفاءة واعتبار

الغير ٤

مهر المثل معتبر فيها حانث الاب دون الام قوله وهما سواء اي العبارة والاشارة سواء في الحاب الحكم اي في اثباته الا ان الاول اي العبارة احق عند التعارض من الاشارة ونظير تعارضهما قوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات العقل والدين فقيل ما نقصان دينهن قال تقعد احدهن شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام ليبان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي وهو معارض بما روي ابو امامة الباهلي رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة مرجحة على الاشارة والجواب عما تمسك الشافعي ان المراد من الشطر البعض لا النصف واجاب الامام نجم الدين عمر النسفي عن هذا بان اعمار هذه الامة على ما عليه الاعم الاغلب ستون سنة وخمس عشرة سنة مدة الصبا وبقية العمر ثلثاها في الاغلب حيض عشرة عشرة وبلثاها طهر عشرون عشرون فاستوي النقصان في الصوم والصلاة وتركها من هذا الوجه او يقال اراد به الانقسام الى شيئين وان لم تستو القسمان كما يقال نصف عمر فلان سفر ونصفه اقامة اذا تعودها وان لم تستو في المدة كذا في الطلبة قوله وللاشارة عموم كالعبارة قال القاضي ابو زيد الاشارة لا تحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام له فاما ما يتبع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسمع فيه معنى العموم حتى يكون قابلا للتخصيص قال شمس الائمة وغيره والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فيكون قابلا للتخصيص كالعبارة ولهذا اعملنا في اشارة قول الله تعالى وعلى المولود له خص منها اباحة الوطء للاب جارية وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد واموالهم ملكا للاب بالاشارة قوله واما الثابت بدلالة النظم فان ذلك من قبيل العبارة وانما المراد به المعنى الذي ادى اليه النص فما بنى اي الحكم الذي ثبت بمعنى النص لغة اي بمعناه اللغوي لا اجتهادا دون معناه الشرعي المستخرج بالاستنباط قال فخر الاسلام في بعض مصنفاته ليس المراد منه المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة وانما المراد به المعنى الذي ادى اليه الكلام كالابلام من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لا شرعا بدليل ان

مطرد التعارض بينهما قوله تعالى وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم سيق الكلام لبيان ان الحاء صلاته الحاره في حق الاموات على العموم وقوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا الى قبره انما سيق لبيان ان الله تعالى سماهم احياء ولا يصلى على الحي وهما العبارة فان دلالة الدين العبارة والنص وهما اشرف السوق وسن الاشارة والظاهر وهما اسوء ما في علم السوق فان النص والظاهر من اقسام النظم والعبارة والاشارة من اقسام المعنى اهـ

بالعرف فان له معنى لغويا وهو استعمال اللفظ فيما وضع له اولا وهذا المعنى يسمى الى الابلام الذي هو المقصود من الضرب فكون مستعملا في المعنى اللغوي اهـ

كل لغوي يعرف ذلك وكما عرف بالمعنى اللغوي للتأفيف وهو اظهار التبرم والسآمة
باللفظ بكلمة أف أن المعنى الموجب لحرمة هو الايذاء أثبت الحكم في الضرب والشتم به وقوله
لا اجتهاد دارد قول بعض اصحابنا والشافعي وغيرهم فانهم زعموا ان دلالة النص قياس جلي
لان سوق الحكم لما توقف على معرفة المعنى وقد وجد اصل كالمأفف وفرع كالضرب وعلة
جامعة مؤثرة كالاذى يكون قياسا اذ لا معنى للقياس الا ذلك لكنه لما كان ظاهرا يسمى جليا ولكنا
نقول في القياس شرط اهلية الاجتهاد للقياس بخلاف ما نحن فيه فان اهل الاجتهاد وغيرهم
فيه سواء لان كل من هو عالم باللغة يعرف حرمة الضرب والشتم من حرمة التأفيف الثابت
بقوله تعالى ولا تقل لهما اف ولان الاصل في القياس لا يجوز ان يكون جزأ من الفرع بالاجماع
وقد يكون في هذا النوع ما يخيلوه اصلا جزأ مما يخيلوه فرعا كما لو قال رجل لعبده لا تعط فلانا
ذرة فانه يدل على منعه من اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة داخلة فيما زاد عليها وهذا النوع كان
باطنا قبل شرع القياس ولهذا اتفق اهل العلم على صحة الاحتجاج به من مثبتي القياس ونفاته الا ما
نقل عن داود الظاهري فعلم أنه من الدلالات اللفظية وليس بقياس حتى صح اثبات الحدود و
والكفارات بدلالات النصوص بالاتفاق وان لم يجز اثباتها بالقياس عندنا لانها شرعت عقوبة
وجزاء على الجنايات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهرة ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الاجرام
واثارها ومعرفة ما يحصل به ازالة اثامها ومعرفة ما يصلح جزاءها وزاجرا عنها فلا يمكن اثباتها
بالقياس الذي مبناه على الرأي بخلاف الدلالة لان مبناه على المعنى الذي تضمنه النص لغة
فيكون مضافا الى الشرع بقوله والثابت به كالثابت بالاشارة اي الثابت بالمعنى اللغوي
الذي هو الدلالة كالثابت بالاشارة الا عند التعارض فانه دون الاشارة عند التعارض لان
في الاشارة وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فترجحت
الاشارة به مثال تعارضهما ما قال الشافعي الكفارة تجب بقتل العمد لانها لما وجبت في
القتل الخطإ للجناية مع قيام العذر بقوله ومن قتل مؤمنا خطأ الاية لان تجب في العمد كان
اولى ويعارضها قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه يشير الى
عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزاء اسم جهنم اذ الجزاء اسم للكامل التام على ما عرف

فلو وجبت الكفارة فيه كان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاملا تاما فعرفنا بلفظ الجزاء
ان موجب النص اسقاط الكفارة فرجحنا الاشارة على الدلالة قوله ولهذا صح اثبات
الحدود والكفارات هذا نتيجة قوله إن الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة اي الثابت
به قطعي حتى صح اثبات الحدود والكفارات بها دون القياس مثال اثبات الحد
بها الحاق الرجم بها على غير ماعز ممن زنى وهو محصن فانه روي ان ماعزا رجم وهو
محصن فرجم ومعلوم انه لم يرجم لانه ماعز وصاحبي بل لانه زنى في حالة الاحصان
فصار هذا الحكم في حق غيره بدلالة النص ومثال اثبات الكفارات الحاق
الكفارة على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الأعرابي وهو معروف
اذ وجوبها عليه للجناية على الصوم لا لكونه أعرابيا فيجب على غيره عند وجود هذه
الجناية ايضا والحاقها على المرأة لمشاركتها اياه في معنى الجناية قوله والثابت
به لا يحتمل التخصيص اعلم ان الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص أما عند من يقول
بان المعاني لا عموم لها لان المعنى واحد وانما كثرت محاله فظاهر لان الثابت بالدلالة
ثابت بمعنى النص والتخصيص يقتضي سبق العموم واما عند من يقول بان المعاني لها عموم
وهو الخاص وغيره فلان معنى النص اذا اثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة وفي
التخصيص ذلك لان التخصيص بيان أن الكلام لم يتناول له وبعد ما كان متناولا له
لغة لا يبقى احتمال كونه غير متناول له لغة وانما يحتمل اخراجه من ان يكون موجبا
للحكم وذلك يكون نسخا لا تخصيصا اولان معنى النص لما ثبت علة للحكم والمعنى شيء
واحد لا يتعدد فيه فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم
كونه علة لحكم وغير علة له وهو محال قوله واما الثابت باقتضاء النص الاقتضاء
الطلب بحال اقتضى الدين وتقاضاه اي طلبه ثم الشرع متى دل على زيادة شيء في
الكلام لصيانته عن اللغو ونحوه فالدال على الزيادة وهو صيانة الكلام هو المقتضي
والمزيد هو المقتضى ودلالة الشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة هو الاقتضاء
وقيل الكلام الذي لا يصح الا بالزيادة هو المقتضي وطلبه الزيادة هو الاقتضاء

والمزيد هو المقتضى وما ثبت به هو حكم المقتضى ومثاله المشهور قولك لغيرك أعتق
عبدك عني بالف وقوله تعالى فتحرير رقبة مومنة فمفسر هذا الكلام هو المقتضى وما زيد عليه
وهو البيع مقتضى وما ثبت بالبيع اي الملك حكم المقتضى واعلم ان المراد من لفظ الثابت ان كان
كان المقتضى لانه هو الثابت باقتضاء النص فمعنى قوله واما الثابت باقتضاء النص واما
المقتضى والضمير البارز في عليه راجع الي النص وشرط تقدم علي الاضافة ويكون
التنوين في يقدم عوضا عن المضاف اليه وهو الضمير العايد الي ما اي لشرط تقدمه وذلك
وهذا اشارة ان الي الثابت والمقتضى بالفتح في قوله بواسطة المقتضى بمعنى الاقتضاء لان زنة
المفعول من اوزان المصادر في المشعبات واللام فيه بدل الاضافة والفاء في فان
ذلك اشارة الي تعليل تسميته بهذا الاسم او الي تعليل استراط تقدمه عليه وهي في فصار
لبيان كونه نتيجة للجملة الاولي وتقدير الكلام واما المقتضى فالشئ الذي لم يعمل النص اي لم
يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشئ علي النص وان كان المراد من الثابت حكم المقتضى كما ان
المراد من الثابت الحكم فما تقدم فالاقتضاء بمعنى المقتضى وشرط الشرط بالتنوين والجملة بعده
صفة له وذلك اشارة الي الشرط وهذا الي الثابت والمقتضى بمعنى المفعول والفاء في فالاشارة
الي تعليل التقدم لاغير وهي في فصار للاشارة الي كون اضافة الحكم نتيجة الاقتضاء وتقديره
واما الحكم الثابت بمقتضى النص فالم يعمل النص فيه اي لم يوجبه الا شرط تقدم علي النص وانما
تقدم لانه اثر اقتضاه النص قوله وعلامته اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا واصحاب
الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف من باب المقتضى ولم يفصلوا بينهما فقالوا في تعريفه
جعل غير المنطوق منطوقا للتصحيح المنطوق وانه لشمل الجميع ثم اختلفوا في عموم المقتضى
فذهب اصحابنا جميعا الي انتفاء عمومه وذهب اصحاب الشافعي الي القول بجواز عمومه
والقاضي الامام ابو زيد تابع المتقدمين وجعل الكل قسما واحدا والشيخ الامام فخر الاسلام
وشمس الائمة وعامة المتاخرين لما راوا ان العموم تحقق في بعض افراد هذا النوع مثل
قوله طلقي نفسك وان خرجت فعبدي حر فان طلاقا وخروجا غير مذكورين وبينه
الثلاث والعموم فيهما صحة علي ما عرف فسلكوا طريقة اخري وفصلوا بين ما يقبل

العموم وما لا يقبله وجعلوا ما يقبل العموم قسما آخر وسموه محذوفا ووضعوا علامة تميز
به المحذوف عن المقتضى وتابعهم الشيخ في ذلك وقال وعلامته اي وعلامة المقتضى ان يصح به
اي بالمقتضى المذكور اي بصير مفيدا او موجبا للحكم ولا يلغى عند ظهور المقتضى اي لا يغير
ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله بخلاف المحذوف فانه
اذا قدر مذكورا انقطع ما اضيف الي المذكور عنه واستدل المقدر كما في قوله تعالى
واسئل القرية فان السؤال مضاف الي القرية فاذا صرح بالاهل الذي هو المحذوف
يصير السؤال واقعا عليه وتغير اعراب القرية من النصب الي الجر فكان من قبل المحذوف
فالحاصل ان المحذوف ثابت لغة محور فيه العموم دون المقتضى فان قيل قد تقرر
الكلام بعد اظهار المحذوف ايضا كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانبجرت
اي فضرب فانشق الحجر فانبجرت ولا يمكن ان يجعل هذا المحذوف من قبيل الاقتضاء لانه
ليس من الامور الشرعية وكذلك قد تتغير الكلام بعد اظهار المقتضى كما في قوله
عبدك عني فان البيع لو قدر مذكورا يتغير الكلام فاذا لا يتحقق الفرق بينهما قلت ما ذكرنا
من العلامة غير لازم في جانب المحذوف وبه يتحقق الفرق وفيه ضعف لما ان الشرع عند
التصريح غير لازم في جانب المقتضى ايضا كما قلنا ولا يعارض لما انفصل المحذوف عن المقتضى
صار اقسام هذا الفصل خمسة لان ما يقول لما كان المحذوف ثابتا لغة كان كالمذكور فكان
لحكم العبارة فصارت الاقسام اربعة ثم من سلك طريق المتقدمين يمكنه ان يجيب عن كلام المتاخرين
بان يقول العلامة التي ذكرتموها لا تصلح فارقة كما بينا ان في قوله اعتق عبدك عني تغير الكلام
عند تصريح المقتضى وهو البيع لانه لم يسق العبد علي تقدير شرائه ملكا للامور به ويصير
ملك الامر فاذا جعل الكل من باب واحد واما المسايل التي صحت فيها دعوى العموم وهي التي
حملتكم علي مخالفة المتقدمين فلست من باب الاقتضاء علي هذه الطريقة اصلا لان المصدر
في قوله طلقي نفسك مثلا ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه افعلي فعل الطلاق والكلام
سيان عن شئ واحد الا ان احدهما اوجز فكان المصدر مذكورا صح فيه العموم واعلم
ان التعريف المذكور في الكتاب هو اختيار القاضي ابي زيد وهو مستقيم علي اصله حيث

وصار علي ذلك التقدير كانه قال
اعتق عبدي عني هذا
لغير ذلك

جعلهما قسما واحدا الكن عند من فصل بينهما لابد من أن يزاد فيه قيد يتميز به عن المحذوف بان يقال واما الثابت باقتضاء النص فما لم يجعل النص شرعا الا بشرط تقدم عليه وبهذا قال فخر الاسلام في بعض مصنفاته المقتضى لعموم له عبارة عن زيادة ثبت شرطا بحكم شرعي في قوله والثابت به كالثابت بل لالة النص اي الثابت بالمقتضى بعد الثابت بالدلالة عند المعارضة فان الثابت بالدلالة حسبيد اقوي لانه ثابت بالمعنى اللغوي فكان ما ثبت من كل وجه والمقتضى ليس من موجبات النص لغة وانما ثبت شرعا للحاجة الي اثبات الحكم به فكان ضروريا ثابتا من وجه دون وجه اذ هو غير ثابت فما وراء موضع الضرورة فكان الاول اولي وما وجد لتعارض المقتضى والدلالة مثال ولا حاجة اليه لصحة الاصل بعد اقامة الدليل على الاصل بل ايراد المثال للمبالغة في الايضاح وقد تحل بعض الشارحين في ايراد المثال فيه فقال اذا باع من آخر عبدا بالفي درهم ثم قال البايع للمشتري قبل نقد الثمن اعتق عبدك عني بالف فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم بفساد شراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن توجب ان لا يجوز والاقتضاء يدل على الجواز ومرجح الدلالة على الاقتضاء قال وانما قلنا انه دلالة لان الحكم في حق غير زيد كان بطريق الدلالة ولكن هذا غير مستقيم لان من شرط المعارضة تساوي الجهتين ولا تساوي هنا لان المقتضى كلام الامر والدلالة ثابتة بالاثر فلا تتعارضان ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصور ليس لترجح الدلالة على المقتضى فانها لو صرحا بالبيع في هذه الصورة لا يجوز البيع ايضا بل لان موجب ذلك النص عدم الجواز من غير معارضة بقي آخرا باه فلا يكون هذا نظير معارضة الدلالة بالمقتضى قوله ولا عموم له عندنا اعلم ان المقتضى لا يقبل العموم عندنا وقال الشافعي يقبل العموم لانه بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت به كالثابت بالنص دون القياس فيجوز فيه العموم كما في النص ولانه مذكور شرعا فكان كالمذكور حقيقة كما ان الميت حكما وهو المرتد اللاحق بدار الحرب كالميت حقيقة في حق الاحكام وقلنا العموم من عوارض الالفاظ وهو غير ملفوظ حقيقة فلا يجوز فيه العموم وذلك لان ثبوته للحاجة والضرورة والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا حاجة الى اثبات صيغة العموم وهو كالميت لما أبيح تناولها للحاجة يتقدر بقدرها وهو سد الرمق

وفيما وراء ذلك من الحل والتناول الى الشبع والتمول لا يثبت حكم الاباحة بخلاف النص فانه عامل بنفسه بمنزلة حل الذكية يظهر حكمه في التناول وغيره مطلقا واذا كان كذلك فاذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا لانه اقتضاء ولا ديانة لان الاكل اسم للفعل والمأكول محل في حق ما تلفظ به من الاكل دون صحة النية فكانت النية واقعة في غير الملفوظ فيلغو واما حنثه بكل طعام فليس من باب العموم بل لحصول المحلوف عليه فانه لو تصور الاكل بدون طعام يحصل الحنث ايضا وهو كالوقت والحال فانه لو اكل وهو راكب او راجل او خارج الدار او داخلها يحنث لا لعموم اللفظ ولكن لحصول الملفوظ في الاحوال كلها فكذا هذا واعلم ان ايراد مسئلة الاكل من قبيل المقتضى على قول من شرطه ان يكون امرا شرعيا مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام لا يستفاد من الشرع بل يعرفه من لم يعرف الشرع اصلا الا ان يقال المقتضى هو الذي ثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا او لغة محسيد لكن ان يجعل هذه المسئلة من باب الاقتضاء لكن تعذر الفرق حسيد بينها لان المقدر في المحذوف ايضا ثابت بدلالة العقل كما في قوله تعالى واسأل القرية قوله وكذا اذا قال انت طالق او طلعتك ونوي الثلاث لا يصح اي لا يصح نيته عندنا خلافا للشافعي لان قوله طالق يقتضي طلاقا فكان بمنزلة المنصوص عليه فتعمل فيه نية الثلاث فيه كما لو صرح به وقلنا انه نوي ما لا يحتمله لفظه فلغت نيته وذلك لان المذكور وهو طالق نعت المراة لا اسم الطلاق وهو نفسه لا يحتمل التعميم لانه نعت فرد والفرد لا يحتمل العدد ولكن هذا وصف بالطلاق فيقتضي وقوع الطلاق سابقا عليه ضرورة صدقه وذلك يقتضي ابتداءه من الزوج فاثبتناه لتحقق هذا الوصف منه صدقا واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء فلا تعمل نية العموم فيه ولا يقال اسم الفاعل يدل على المصدر لغة فينبغي ان يجوز نية التعميم فيه كما في قوله انت الطلاق لانا نقول ان دلالته على طلاق قائم بالمراة وهو مصدر قولك طلقت المراة طلاقا لا على طلاق قائم بالزوج الذي هو معنى التطليق وانما يثبت ذلك ضرورة ثبوت الطلاق في المراة والنية تعمل في الطلاق الذي هو تصرف الزوج لا في الطلاق الذي هو وصف المراة لانه ثابت جبرا لا اختيار للزوج فيه وكذا قوله طلقتك مصوغ على مثاله فيدل على مصدر ما من

حرف سوال

الاصل العقل لانه لا تصور بدون محل يقوم به العقل والمحل لا يقوم بالعدم فصار العدم اصلا لوجود والوجود اصلا للعدم فما صار وجوده باعتبار العدم يكون العدم اصلا لوجوده فما صار عدمه باعتبار الوجود يكون الوجود اصلا لعدمه هكذا ذكره الامام فخر الاسلام في اصوله

لغة لا على مصدر في الحال فبثبت التطلق ضرورة تصحيح كلامه في الحال لان المطلق لم يكن موجودا
في الزمان الماضي ليصح بناؤه عليه لكنه جعل انشاء شرعا صحيحا فلم تعمل النية فيه لان المصدر الثابت
به شرعي لا لغوي وهذا خلاف قوله طلقي نفسك وانت باين حيث يصح نية الثلاث فيها وأما في
قوله طلقي نفسك فلان المصدر ثابت فيه لغة لا اقتضاء لانه مختصر من قوله افعلي فعل التطليق
والمختصر من الكلام والمطول سواء كان المصدر ثابتا لغة وهو اسم جنس يحتمل الكل والاقل
كسائر اسماء الاجناس وثبت الاقل عند عدم النية ليتيقن به فاذا نوى الكل تعمل نيته لانه يحتمل كلامه
واما في قوله انت باين فنية الثلاث تعين احد نوعيه فصح لان بقوله انت باين صار البينونة
بالجمل ولا تصالها وجهان انقطاع يرجع الى الملك وانقطاع يرجع الى المحل اي حل المحليه بان لا سبى
المرأة محلا للنكاح في حقه فكان الثابت بطريق الاقتضاء متنوعا في نفسه فكان قوله انت باين
يحتمل البينونتين بسبب انقسام البينونة الى كامل وناقص فان أريد به الكاملة كانت هي الثابتة
اقتضاء وان أريد بها الناقصة فهي ثبت اقتضاء دون الاولى فعند عدم النية يثبت مطلق البينونة
فتتعين الادنى ليتيقن به وهذا معنى قول الشيخ على اخلاف التخريج اي يصح نية الثلاث فيهما ولكن
على اخلاف التخريج كما ذكرنا فصل قوله التخصيص على الشيء باسم العلم الى آخره اعلم
ان عامة اصحاب الشافعي رضي الله عنه سموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل
عليه اللفظ في محل النطق سم جعلوا ما سموناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا
دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم سموا المفهوم الى مفهوم موافقه وهو ان يكون
المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهو
الذي سميناه دلالة النص والى مفهوم مخالفه وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق في
الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص الشيء بالذكر فقال ابو بكر الدقاق
وابو حامد المروزاذي وبعض الحنابلة والاشعرية ان التخصيص على الشيء باسم العلم يوجب
التخصيص وتقطع الشركة عن المنصوص عليه وغيره في الحكم لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص
فائدة ولا يجوز ان يكون شيء من كلام صاحب الشرع غير مفيد والمراد باسم العلم ما يدل
على الذات سواء كان اسم جنس او اسم علم ولا يدل على الصفة واستدلوا بقوله عليه السلام ليس في

فالانصار فهو التخصيص من ذلك حتى استدلوا على نفي وجوب الاغتسال بالانزال بالعدم
المآء وهم كانوا أهل اللسان فلو لم يكن ذلك موجبه لما صح الاستدلال منهم ومعنى الانزال ان
يجامع الرجل امرأته ثم يعتزلها قبل ان ينزل يقال انزل الفحل اي صار ذا انزال
كذا في الغايق والمراد بالماء الاول الطهور وبالثاني المني ومن للسببية اي باستعمال الماء
لاجل الاغتسال واجب بسبب خروج المني وعندنا لا تقتضيه سواء كان مقرونا بالعدد او
لم يكن لانه ان عنى بالتخصيص ان هذا الحكم غير ثابت بالنص في غير المسمى فعندنا كذلك لان
حكم النص في غيره ثابت بالعلة لا بالنص وان عنى أنه لا ثبت في غير المسمى لان النص مانع فهو
باطل لان النص لم يتناوله فكيف يوجب نفيا او اثباتا للحكم فما لم يتناوله ولان التخصيص
لو كان موجبا نفي الحكم في غيره كما زعموا كان التعليل للنصوص باطلا لانه يكون ذلك قياسا
في مقابلة النص وقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل ولان الله تعالى قال فلا تظلموا فيهن
انفسكم اي في الاشهر الحرام ولم يدل ذلك على اباحة الظلم في غيرها وحكي عن الثلجي انه كان يقول
هذا اذا لم يكن المنصوص عليه باسم العلم محصورا بعدد نصا كخبر الربا فاما اذا كان محصورا
فذلك يدل على نفي الحكم في غيره لان في اثبات الحكم في غيره ابطال العدد المنصوص وذا لا يجوز
واستدل بقوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم بلا جزاء فان ذلك يدل
على نفي الحكم فيما عدا المذكور والصحيح انه لا يدل لما ذكرنا وذكر العدد لبيان ان الحكم بالنص
ثابت في العدد المذكور فقط ونحن نقول ان الحكم في غير المذكور انما سبب بعلة النص لا بالنص
فلا يوجب ذلك العدد المنصوص وذكر في بعض الشروح لو كان التخصيص باسم العلم حجة في غير
المسمى كما زعم الخصم لكان يلزم من قول القائل زيد موجود ومحمد رسول الله كفر القائل
ظاهرا لانه يؤدي ظاهره الى ان غير زيد ليس بموجود وفيه انكار وجود الصانع وان
غير محمد ليس برسول وفيه انكار الانبياء المتقدمين وكل ذلك باطل فكذا ما يؤدي اليه قوله
والاستدلال منهم اي من الانصار هذا جواب عن كلام الخصم يعني الاستدلال من الانصار
على انحصار الحكم على المآء لكن لما توهم الخصم من دلالة التنصيص بلام المعرفة المستغرقة
للجنس عند عدم المعهود الموجبة للانحصار او ما روي في بعض الروايات لا ماء الا من ماء

واما الامر الشيء فانما يكون نهيا عن ضده لعدم المأمور به فعلى المنصوص هنا لا تعمل في العدد وهو اسماء غيره الا ان يكون بمعنى النصوص

وفي بعضها انما المآمن المآفان ذلك يوجب الحصر بالاتفاق الا انه لما دل على الدليل على وجوب
الاغتسال من الحيض والتفاس بقي الانحصار فيما وراء ذلك مما تعلق بالمني فعلى هذا كان
ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالانزال لعدم المآ لكن المآ فيه ثابت مقدر الان المآ مرة
ثبت عيانا ومرة دلالة فان التقا الختانين وتواري الحشفة لما كان سببا للنزول المآ كان
دليلا عليه فاقيم مقامه عند تعذر الوقوف عليه فثبت ان وجوب الاغتسال في الانزال
مضاف الى المآ بإضافة فكان هذا منا قولا بموجب العلة وهذا معنى قول الشيخ وعندنا هو
كذلك الى آخره واما فايدة التخصيص فتعظيم المذكور وتفضيله على غيره او ان سائل
المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم في غير المنصوص من المواضع لينالوا درجة الاجتهاد
وثوابه وهذا الاحصل اذا ورد النص عاما منا ولا للجنس كذا ذكره شمس الائمة رحمه الله
قوله والحكم اذا اضيف الى آخره لاخلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود
الشرط ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق وعند الشافعي
هو ثابت بالتعليق مضاف الى عدم الشرط فانه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال وكذا الحكم اذا
اضيف بوصف خاص مان كان الاسم عاما ولكنه قيد بوصف يخص البعض كقوله عليه السلام
في الغنم السآئمة زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف السوم مختص ببعضه لانه لا خلاف قوله
النبيون الذين اسلموا فانه وصف بعد النبيين اجمع يدل على وجود الحكم عند وجوده وعلى انتفآ
الحكم عند عدمه كما في الشرط حتى لم يجوز هذا نتيجة قول الشافعي اي لم يجوز الشافعي نكاح الامة
عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في قوله تعالى ومن لم
يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات اي ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة فمما
ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات اي فلينكح مملوكة من الامآ المسلمات والطول الفضل والفتى
والفتاة الشاب والشابة وسمي العبد والامة فتى وفتاة وان كانا كبيرين لانهما لا يوقران
توقير الكبار لرقهما فالله تعالى لما علق جواز نكاح الامة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمومنات
اوجب ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط او الوصف فلا يجوز نكاح الامة عند وجود طول
الحرة ولا نكاح الامة الكتابية وان لم يوجد طول الحرة لفوات الوصف قوله وحاصله

الى آخره اي حاصل ما قال الشافعي او حاصل الامر او الشان ان الشافعي الحق الوصف
بالشرط في كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف
على الشرط فانه لولا الوصف لثبت الحكم بمطلق الاسم كما انه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال
فظهر للوصف اثر المنع كما ظهر للشرط فالحق به واعتبر اي اعتبر الشافعي المعلق بالشرط
عاملا في منع الحكم دون السبب وعندنا يمنع السبب عن الانعقاد على ما سنبينه
هو يقول المعلق يوثر في الحكم دون السبب فان قوله ان دخلت الدار لا يوثر
في قوله انت طالق يمنعه من الوجود لانه قد صار موجودا فلا وجه الى جعله معدوما
وانما يوثر في حكمه يمنعه من الثبوت فانه لولا المعلق لكان الحكم ثابتا في الحال الا يرى ان
قوله انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط وهو علة تامة سببه لكن عدم حكمه
لكان الشرط فظهر ان اثر المعلق في منع الحكم دون السبب كالتاجيل والاضافة وكشرط
الخيار في البيع فانه يمنع الحكم بالاتفاق لا السبب فاعتبره بالمعلق الحسي فان تعليق العتاق
لا يوثر في ثقله الذي هو علة السقوط بالاعدام وانما يوثر في حكمه وهو السقوط فجعل المعلق
والتخصيص بالوصف على اسنا الحكم عند عدمها والا لم يكن لذكرهما فايدة وتعليق احاد الفقرآ
والبلغآ وتخصصهم بغير فايده ممتنع فحصيص الشارع وتعليله اولى قوله حتى ابطل
اي الشافعي تعليق الطلاق والعتاق بالملك مان قال لاجنبيه ان تزوجتك فانت طالق او
قال ان تزوجت او كلما تزوجت او قال ان استرت عبدا فهو حر او قال لعبد الغير ان
استريتك فانت حر كان هذا كله باطلا عنده حتى لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج
والشرا بهذه الايمان بحال لان السبب لما كان موجودا عند التعليق لا بد لانعقاده
من وجود الملك في المحل لانه لا ينعقد بدونه فشرط الملك في المحل لعدم السبب ثم
اخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق فاذا خلا المحل عن الملك لغا كما لو قال لاجنبيه ان
دخلت الدار فانت طالق حتى لو تزوجها ثم وجد الشرط في الملك لا يقع شي وحوى
الشافعي الكفر بالمال مثل الخمر في كفاره اليمين فان اعسر رمه او اطعم عشره مساكين
او كساهم مثل الخبز حاز عنده لان اليمين سبب الكفاره وهذا انضاف الكفاره اليها فاشبه

كفاره اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب اداءها فكان المعلق به قوله تعالى ذلك كفارة
ايمانكم اذا حلفتم واى حلفتم وحنثتم موخر الحكم الى حين وجوده بمنزله الناجيل فيكون بين
وجوب الكفاره ثابتا قبل الحنث لوجود سببه فجوز اداءها بخلاف الكفاره بالصوم حيث لا
يجوز تعجيلها قبل الحنث عنده لان المال يغاير العمل فجاز ان يتصف المال بالوجوب
والاشتباه وجوب اداءه كما في الثمن المؤجل فاما الصوم فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب
اداءه لان الصوم افعال معلومه واداؤه عين ذلك الافعال فاداؤها جر وجوب الاداء الى
زمان وجود الشرط بالاجماع علم ان اصل الوجوب متاخر قبله فلا يجوز الاداء قبل الوجوب
وهذا الاجور يحصل الصوم قبل الشهر ويجوز يحصل الزكوه قبل الحول وهذا فائده قيد
الشيخ الكفاره بالمال قوله وعندنا المعلق بالشرط الى اخره اعلم انا نقول اولا
لانسلم ان الوصف يلحق بالشرط على الاطلاق بل الوصف قد يكون بمعنى العلة وهو اعلى درجاته
وقد يكون بمعنى الشرط وقد يكون امارة وهو ادنى درجاته وذلك لا يوجب العدم عند
العدم بلا خلاف وهذا المجعل السابق وصف الايمان في قوله ان نكح المحصنات المومنات مهرا
في شرط الجواز حتى جعل طول الحره الكتابيه مانعا عن جواز نكاح الامه لانه ذكر على سبيل
الشريف لا على سبل الشرط وكذا اذا كان الوصف بمعنى العلة مان كان مؤثرا كما في قوله تعالى
والزانى والسارق فان وصف الزنا هو المؤثر في وجوب الحد لا يدل عدمه على عدم الحكم ايضا
لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم بالاتفاق اذا لم يثبت اختصاصه بها فكذا عدم الوصف الذى
هو بمعنى العلة لا يدل على عدم الحكم اذا لم يثبت اختصاصه به وكذا اذا كان الوصف بمعنى الشرط
لا يدل عدمه على عدم الحكم عندنا كما لا يدل عدم الشرط على عدم الحكم عندنا لان اثر المعلق عندنا
في منع السبب عن الانعقاد لا في حكمه وذلك لان التعليق اى الشرط دخل في السبب وهو قوله
انت طالق مثلا لانه هو المذكور دون غيره فحال بين السبب والمحل فلم يتصل البث بالمحل
فلا يعتد سببا لانه جعل قوله انت طالق جزا الدخول الدار والجزا عند اهل اللغه ما هو
متعلق وجوده بوجود الشرط كما في قوله ان كرمني اكرمك كان معلقا اكرامه اكرام صاحبه
فكان اكرامه معدوما قبل اكرامه فكذلك ههنا لما جعل التطليق جزا الدخول كان التطليق

اذا عمل الدليل في الشرع سلامة ما لا اهله والمحله واضاف الشرع ما لا
وعدم اهله والمحله لا يعتد به لان الله
سبحانه اذا وجد الركن والسبب ولم يوجد الشرط
والمحل والمانع منتفيا على الوجه المعتبر
حكم والله اعلم بما يصلح سببا للشرع عنده وما لا

معدوما قبل وجوده فكان عدم وقوع الطلاق لعدم التطليق لا لعدم الشرط ولان الشرط
تصرف من المتكلم مؤثر فيما في اختيار المتكلم وهو التطليق دون وقوع الطلاق لان وقوع
الطلاق امر جبرى لا اختيار للعبد فيه بعد انشاءه ولا معنى لقولهم انت طالق قد صار
موجودا فلا وجه الى جعله معدوما بالتعليق لانا لا نجعل قوله انت طالق معدوما ولكن
نجعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل وذلك مانع من ايقاعه عليه لان العلة الشرعيه
لا تصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا تصير علة قبل تمامها وكان سبحانى ان يلغو لما لم
يتصل بالمحل الا ان وصوله الى المحل لما كان مرجوا لوجود الشرط جعلناه كلاما صحيحا
له عند صيته ان يصير سببا حتى لو علقه بشرط لا يرجى وجوده ولا يمكن الوقوف عليه
لغا ايضا كما لو قال انت طالق ان شاء الله وتبين بهذا ان المعلق بالشرط كالمنجز عند
وجوده لانه يصير منجيرا في حال وجود الشرط فان قيل اذا علق العاقل طلاقا امراته
بالدخول بها حتى قد حلت الدار تطلق ولو نجزى هذه الحاله لا يقع فلما انما تصير
ذلك الكلام المعلق منجيرا عند وجود الشرط وذلك الكلام كان صحيحا او منجيزا انما لا يصح
منه لعدم اعتبار كلامه شرعا فاذا كان هذا انجيرا لكلام صحيح شرعا عمل في حقه ايضا
واذا ثبت انه بمحل حال وجود الشرط مراعى للوقوع وجود المحل عند وجود
الشرط وهذا بخلاف شرط الخيار في البيع فان دخول الشرط في البيع على الحكم دون
السبب وهو البيع لان البيع لا يحتمل الحظر لانه من قبيل الاباحات وهي لا تحتمل الحظر
لانه يودى الى الفساد الذى هو حرام وفي جعله متعلقا بالشرط خطر تام فكان العاقد
ان لا يجوز البيع مع شرط الخيار كما لا يجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوز ذلك
ضروره دفع الغبن فكان تغيير اكل المسبب حالة المخمصة فيقدر بقدر الضروره وهي
تندفع بجعله داخلا على الحكم لان حكمه مما يحتمل التاخير فكان في جعله داخلا على الحكم
تقليلا للخطر مع حصول المقصود وهو تدارك الغبن فاما الطلاق والعتاق ونحوها
فيحتمل التعليق بالشرط فوجب ان يجعل الشرط داخلا على السبب اذ لو جعل داخلا على الحكم
كان تعليقا من وجه دون وجه والاصل هو الكامل في كل شيء وقيل في الفرق بين شرط

الخيار وسائر المعلقات ان سوت الشرط في البيع بكلمة على ان اذ هي المستعملة فيه فقال
بعتك على اني بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على خلاف كلمة التعليق فانك اذا
قلت ان زرتني كنت معلقا زيارتك بزيارة صاحبك واذا قلت ازورك على ان تزورني
كنت معلقا زيارة صاحبك بزيارتك ويكون زيارتك سابقة على زيارته على هذا اجماع اهل اللغة
واذا كان كذلك لا يوجب هذا تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار بالبيع وثبوته
به فيعقد البيع سالما تام سلت الخيار واذا ابيت الخيار امتنع اللزوم وسوت الحكم وهو الملك لان
ذلك حكم الخيار في الشرع قوله والمطلق محمل الى اخره اعلم ان المطلق هو اللفظ الدال
على الحقيقة من حيث هي من غير قيد والمقيد هو الدال عليها مع قيد كذا في المحصول وهو معنى قولنا
مشايخنا المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا المبني ولا الاثبات والمقيد هو الدال
على الذات مع صفة زايدة إما المبني او بالاثبات وبهذا يظهر الفرق بين العام والخاص وبين
المطلق فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض للكثرة المبهمة والخاص هو الدال عليها
مع التعرض للوحدة والمطلق ليس بمتعرض لما سوى الحقيقة وعند بعض مشايخنا وبعض اصحاب
الشافعي لا فرق بين الخاص والمطلق ثم المطلق محمول على المقيد اي محكوم بان المراد منه ما هو
المراد من المقيد عند الشافعي سواء كانا في حادثة واحدة او في حادثتين وذلك لان السبي الواحد
لا يكون مقيدا ومطلقا في حادثة واحدة ولان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان المقيد اولى
الا ترى انه حمل نص الزكوة المطلق عن صفة السوم اعني قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة على
النص المقيد وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وكذلك نص الشهادة اعني قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم محمول على المقيد وهو قوله تعالى وأشهدوا ذوي عدل
منكم بالاجماع وكذلك اذا كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فان الرقبة في كفارة
القتل مقيدة بالايمان بقوله تعالى فتحرير رقبة مومنة وفي كفارة الظهار واليمين غير مقيدة
بالايمان فاوجب صفة الايمان في جميع رقبات الكفارات وذلك لان قيد الايمان زيادة وصف
بجري التقييد بجري الشرط فوجب نفي الحكم عند عدمه لما مر من اصله وفي بعضه من الكفارات
لانها جنس واحد لان الكل تحرير في تكفير مشروع للستر والزجر فالشرع لما قيدها بصفة

فان تحمل الصلاة من المطلق عليه
حسب الحكم شتى انها مع
اي بالاصل
والوصف

الايمان في كفارة القتل لحكمة جديدة وهي التقرب الى الله تعالى بتخليص عبد مومن عن ذل العبودية
صار ذلك سببا في سائر الكفارات الاخرى ان يقيد الايدي بالموافق في الوصف جعل بتقييد اليمين
التيمم لان كل واحد منهما كان طيرا من قوله والطعام في اليمين الى اخره هذا جواب عما يرد
نقضا على الشافعي وهو ان الطعام لم ثبت في كفارة القتل حملها على اليمين مع ان الكل جنس واحد
فقال ان الطعام الثابت في كفارة اليمين انما ثبت في القتل لان التفاوت بين هذه الاشياء ثابت
بالاسم العلم وهو عشرة مساكين والتصيص بالاسم العلم يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب
العدم عند العدم واذا لم يثبت العدم به في محل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعديته
المعدوم محال وانما خص طعام اليمين لان طعام الظهار ثابت في القتل في احد قولي الشافعي
قوله وعندنا الاول المطلق الى آخره اي عندنا لا يحمل المطلق على المقيد لا في حادثتين
ولا في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين ولا التفت الى توهم البعض ان المراد منه نفي الحمل بالكلية
وان كانا في حكم واحد في حادثة واحدة فان ذلك مخالف للروايات اجمع مثل رواية التقويم
والاسرار ومبسوط شيخ الاسلام خواهر زاده ومبسوط شمس الائمة والميزان وشرح
التاويلات وقوله وان كانا في حادثة واحدة نشير الى انه لا يحمل في حادثتين بالطريق
الاولى والدليل على ذلك قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم نهى عن السؤال
عن المسكوت والوصف في المطلق مسكوت عنه فكان في الرجوع الى المقيد لتعرف حكم المطلق
مع امكان العمل به اقدام على هذا المنهي عنه فلا يجوز ولان الاطلاق امر مقصود كالتقييد فان
الاطلاق بني عن توسعة الامر وتسهيله على المخاطب كما ان التقييد بني عن التضييق والتشديد
عند امكان العمل بهما لا يجوز ابطال الاطلاق بالتقييد كما لا يجوز عكسه في الحادثتين
ممكن العمل بهما لجواز ان يكون التوسعة مقصودا في حادثة والتضييق مقصودا في
الاخرى وكذا اذا كانا في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين لجواز ان يكون التشديد
مقصودا في حكم والتسهيل مقصودا في آخر في تلك الحادثة فما لم يكونا في حكم واحد في
حادثة واحدة فلا يمكن العمل بهما فوجب الحمل ضرورة فلذلك حملنا الصيام المطلق عن
التتابع في قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام على المقيد به في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه

طعام ٥

فصيام ثلاثة ايام متتابعات لان قراءته لما اشتهرت حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله تعالى
اجتمع المطلق والمقيد في حكم واحد في حادثة واحدة وهي كفارة اليمين والصوم الواجب لا تتصور
ان يكون متتابعا وغير متتابع في حالة واحدة ولانه لو احتمل يلزم عليه صوم ستة ايام بلا نية
متابعة وبلا نية غير متتابعة بالعراقيين وهو خلاف الاجماع فوجب الحمل لا محالة وهذا معنى قول
الشيخ الا ان يكونا في حكم واحد الى اخره قوله وفي صدقة الفطر وزكاة النصاب وهو قوله
عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد مطلقا وقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين فوجب
الجمع اي يجب العمل بهما لانه لا مزاحمة في الاسباب اذ يجوز ان يكون لشيء واحد اسباب متعددة
شرعا كالملك فانه ثبت بالبيع والهبة والموت وقوله لانسلم أن القيد بمنزلة الشرط جواب
عن قوله العدد جار مجرى الشرط يعني قوله ان التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط
غير مسلم على الاطلاق كما بيناه ولين سلمنا انه كذلك فلا نسلم أن الشرط يوجب المعنى ايضا لما ذكرنا
بل الحكم الشرعي انما يثبت بالشرع ابتداء يعني الحكم الشرعي اسم وجودي يثبت بالشرع ابتداء لا عدمي
شيء يحقق بناء على عدم آخر لان العدم ليس بشرع لتحققه قبل الشرع واذا لم يكن العدم حكما
شرعيا لم يجز تعدية الى الغير ولين سلمنا ان القيد بمنزلة الشرط وانه يمكن تعديته لكن لا
نسلم الاستدلال به على غيره يعني لا نسلم أنه ثبت النفي في غير محل المنصوص استدلالا به الا اذا
ثبت المماثلة بينهما في المعنى الذي تعلق الحكم به ولم يثبت ذلك بل المفارقة ثبت في السبب والحكم صورة
ومعنى اما في السبب صورة فظاهر لان الظهار واليمين غير القتل صورة وكذا معنى لان القتل
بغير حق من اعظم الكبائر فلا يكون في معنى الجناية فيه كالظهار واليمين واما في الحكم صورة
فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقصورا عليهما وحكم الظهار وجوب التحرير
والصوم والاطعام وهذا مفارق للاول وكذا حكم اليمين وجوب البر ثم الكفارة على قدر الحنث
باحد الاشياء الثلاثة ثم صوم ثلاثة ايام وهو مفارق لحكم القتل ايضا واما معنى فلان في هذين الحكمين
ضرب تيسير لان للطعام مدخلا في الظهار عند العجز والتحرير ثابت في الاشياء الثلاثة في
اليمين مع النقل الى الصوم عند العجز وليس هذا النوع من التيسير في القتل واذا ثبت المفارقة
بينهما فلا يصح الاستدلال لعدم المماثلة وذكر في الاسرار ولا مدخل للقياس في هذه المسئلة

وصار حاصل الكلام ان النص ورد في الاسباب فالنص الموجب لاسباب حكم لا يوجب عند ذلك الحكم بعبارته ولا باشارته ولا بدلالته ولا باقتضائه لانه ليس في خلقه ما لا يستغني عنه
حتى يكون مقتضيا اياه فاذا ثبت بالنص بعد هذا الا يثبت الحكم بلا دليل واضحا جليا لمحه وذلك يدل على ما قلنا من ان الظهار واليمين لا يوجبان حكم القتل
والقتل حكم الشدة فعلمنا ان كل واحد من الاسباب والعلل موجب الحكم بالدليل الذي يخص على كل مثاله من غير الاشتراك

٨٢

من وجوه لان الحوادث كلها منصوص عليها فلا تقاس بعضها على بعض ولان القياس
يوجب زيادة على النص وهذا لا يجوز عندنا ولان الحكم بما لا يعرف بالقياس
بالاجماع لانه يرجع الى اثبات قدر الكفارة لان الوصف زيادة معنى كالقدر
فلا يجوز اثباته بالقياس كالقدر قوله وأما قدر الاسامة الى اخره جواب
عما يرد نقضا علينا وهو ان قدر الاسامة اي في نصوص الزكوة مثل قوله عليه السلام
في خمس من الابل السائمة شاة مع اطلاق قوله في خمس من الابل السائمة شاة مع اطلاق
قوله في خمس من الابل ساة والعدالة اي في نصوص الشهادة مثل قوله تعالى وأشهدوا ذوي
عدل منكم مع اطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم موجب نفي الاطلاق
عندكم وقد انكرتم ذلك فعال وأما قدر الاسامة والعدالة اي في نصوص الزكوة والشهادة
لم يوجب نفيا للجواز بدونه عندنا بل السنة المعروفة وهو قوله عليه السلام ليس في
العوامل والحوامل ولا في البقر المثيرة صدقة وما روي عن علي رضي الله عنه وفي
البقر في كل ثلاثين بقيع وفي الاربعين مسنة وليس في العوامل شيء أوجب نسخ الاطلاق والامر
بالثبات في نبأ الفاسق وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي
فتوقفوا فيه واطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة ولا تعتمدوا على قوله أوجب نسخ الاطلاق
قوله وقيل ان القران في النظم الى اخره قال بعض اهل النظر ان القران في النظم اي الجمع
بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران بينهما في الحكم خلافا لعامة العلماء وصورته ان الواو
متى دخل بين جملتين تامتين فالجملة المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها حتى
قالوا في قوله تعالى اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة بسقوط الزكاة عن الصبي كسقوط الصلاة
عنه تحقيقا للمساواة في الحكم والمعطوف اذا كان ناقصا تشارك المعطوف عليه في الجر والحكم
جميعا بلا خلاف بيننا وفي ذلك بان الواو للعطف في اللغة وموجب العطف الاشتراك
والبعض السنة وهذا اذا كان المعطوف متغيرا عن الخبر تشارك المعطوف عليه
في خبره وحكمه فكذا اذا كانا كلامين تامين الا ترى ان القران في كلام الناس يوجب
الاشتراك فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يوجب تعليق الطلاق

من وجوه

والحرية جميعا ما لشرط وان كانا تامّين فكذا في كلام صاحب الشرع ويمسك العامة
بان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة في الحكم لان الاصل في كل كلام ان يستبدّ بنفسه
وينفرد بحكمه لان في اثبات الشركة جعل الكلام من كلاما واحدا وهو خلاف الاصل فلا يصار اليه
الا عند الضرورة وهي في الجملة الناقصة لافتقارها الى الخبر فاوجب عطفها الشركة في الخبر وهذه
الضرورة عدمت في الجملة الكاملة فلا يثبت الشركة وهذا معنى قول الشيخ لان الشركة انما
وجبت الى اخره وقوله الا فيما يفتقر اليه هذا استثناء من قوله ان عطف الجملة على الجملة لا
يوجب الشركة او من قوله فاذا تمّ بنفسه لا يوجب الشركة اي اذا تمّ المعطوف بنفسه لا يوجب الشركة
الا فيما يفتقر اليه كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر فقوله وعبدي حر
وان كان تاما انفاعا لكنه ناقص تعلقا لانه عُرف بدلالة الحال أنّ غرضه تعليق العتق بالشرط
ولم يذكر شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث الغرض وقد عطفه على المعلّق بالشرط فثبت
الشركة في التعليق لافتقاره اليه فان قيل قد بحث في قوانين علم المعاني أنّ رعاية التناسب
من الجمل شرط حتى لو قال قائل زيد منطلق ودرجات الجمل بلاثون وكم الخليفة في غابة الطول
والقردة سميه ما لادي عدّ شجرة فدلّ أنّ القرآن في النظم يوجب الغران في الحكم ليحصل
التناسب قلنا نحن لا ننكر ان التناسب من محسنات الكلام ولكنا نقول ننكر ثبوت الحكم به
فانه محتمل وما لا يحتمل لا يثبت الحكم وعليه بُنيَ كثير من مسايل علم المعاني ولكنه لا يصلح مثبتا للحكم
لانه لا يثبت ما لا يحتمل وايضا القران في النظم يوجب التناسب وهذا لا يوجب الاشتراك
في الحكم لجواز ان يكون المناسبة بوجه آخر قوله والعام اذا خرج مخرج الجزا الى
اخره اعلم ان اللفظ العام اذا ورد ابتداء على سبب خاص يجري على عمومه عند عامة العلماء
سواء كان السبب سوال سايل او وقوع حادثة ومعنى الورود على سبب صدوره عند ابتداء
الى ذكره ومعنى الاختصاص بالسبب اقتصاره وعدم تعديه عنه وقال مالك والشافعي يختص بسببه
وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج من اصحاب الحديث الى ان السبب ان كان سوال سايل يختص به
وان كان وقوع حادثة لا يختص به احتج من قال بالتخصيص مطلقا بان السبب لما كان
هو الذي اثار الحكم لانه لم يكن موجودا قبله ومعلق به يتعلّق المعلول بالعلة فيختص به وبانه

لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فايدة اذ لا فايدة له سوى الاختصاص وقد اتفقوا على بطلانه
وبانه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره لان نسبة العموم الى
جميع ما دخل تحته متساوية وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسوال وذلك اذا لم
يكن عاما لانه لو كان عاما يصير ابتداء كلام واحتج من فرق بان الشارع اذا ابتدأ ببيان
الحكم في حادثة قبل ان يُسأل عنه فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع منه ولا كذلك اذا سيل
عنه لان الظاهر أنه لم يُورد الكلام ابتداء وانما اورد ليكون جوابا عن السوال وهذا يقتضي
قصره عليه ومحجة العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشارع لان التمسك به دون السبب فيجري
اللفظ على عمومه اذا لم يمنع عنه مانع والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافي عمومه والمانع هو المنافي
ولانه لو كان مانعا لكان تصريح الشارع ما جرآه على العموم اثناء العموم مع اتفاقا العموم وهو
فاسد او ابطال دليل المخصص وهو خلاف الاصل الا ترى ان الصحابة والتابعين اجمعوا على اجرا
النصوص الواردة مقتدة بالاسباب على عمومها فان آية الظهار نزلت في خولة وآية اللعان في
هلال بن أُمَيّة او في عُوَيمر العجلاني وآية القذف نزلت في قذف عايشة وآية السرقة في
سرقة رداء صفوان او سرقة المجن وقوله عليه السلام انما اهاب دبغ فقد طهر في شاة
ميمونة ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب فعرفنا انه لا يختص بسبب الورود واما
قولهم السبب مثير للحكم فصار كالمعلول مع العلة فمعلول ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان
السبب المنقول هو المثير كان الحكم معلقا به ايضا وقولهم من شرط الجواب المطابقة قلنا
ان اردتم باشتراط المطابقة ان يكون مساويا للسوال فهو ممنوع عادة وشرعا اما عادة
فلان المجيب قد يزيد عادة على قدر الجواب من غير انكار واما شرعا فلان الله تعالى لما
سال موسى بقوله وما تلك بيمينك يا موسى زاد موسى على قدر الجواب وقال هي عصاي اتوكا
عليها واهش بها على غنمي والنبي عليه السلام لما سيل عن التوضوء بماء البحر قال هو الطهور
ماوه والحل ميتته فاجاب وزاد وان اردتم باشتراطها الكشف عن السوال وسان حكمه فلا
نسلم عدم المطابقة لانه طابق وزاد وقولهم لو كان عاما جاز تخصيص السبب بالاجتهاد
قلنا انما لا يجوز لانه داخل في العموم قطعا فانه يجوز ان يجب عنه وعن غيره ولا يجوز

نزلت في

عليه الصلاة والسلام ٢

لو كان عاما

ان يحب عن غيره ولا يجب عنه وقولهم لو كان عاما لم يكن في مقابل السبب فائدة قلنا
فائدته معرفة اسباب التنزيل والتخصيص واتساع علم الشريعة وايضا امتناع اخراج السبب
بحكم التخصيص بالاجتهاد واذا عرفت هذا فاعلم ان ورود اللفظ بسبب خاص سواء كان سبب
ورود او سبب وجوب وسواء كان اللفظ عاما او خاصا على اربعة اقسام الاول ما خرج
مخرج الجزاء المتقدم عليه مختص به بالاتفاق لانه لما جعل جزاء المتقدم عليه كان المتقدم سببا
وجوبه معلق به ضرورة تعذر الاثر بلا مؤثر كقول الراوي سها رسول الله فسجد فانه لما خرج
مخرج الجزاء للسهو يدل لا لفاء تعلقه وان كان مستقلا بنفسه وكان السهو سبب وجوبه كالزنا
لوجوب الجلد في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسرقة في قوله والسارق والسارقة
فاقطعوا ولو لم يتعلق به لم يبق لذكر السهو والفاء فائدة والثاني ما خرج مخرج الجواب فان
الكلام المستقل لما خرج مخرج الجواب لما افاده من غير زائد على قدر الجواب بقيد به لانه بنا عليه
ولكنه يحتمل الاتحاد آحادا نواه يصدق ديانة وقضاء كالمدعو الى الغداء المعين بالاصالة تعال تغد
معي فقال والله لا أتغدى ان تغديت بعدي حر انصرف الى ذلك الغداء حتى لو تغدى
في ذلك اليوم في منزله او تغدى معه في يوم آخر لم يحنث خلافا لزفر لانه اخرج الكلام
مخرج الجواب رد اعليه فيتقيد به كالشراء بالدراهم ينصرف الى البلد بدلالة الحال والثالث
ما لم يستقل بنفسه اي لا يستبد بافهام المعنى بدون ما تقدمه من السبب يختص به بلا خلاف
لانه لما لم يفد ما لم يربط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام فلا يمكن فصله عنه للعمل به كقوله
نعم وبلى فان كلا منهما من حروف التصديق غير مستقل بنفسه فلم يكن بد من تعلقه بما قبله ثم
موجب نعم تصديق ما قبله من كلام منفي او مثبت سواء كان استفهاما او خبرا وموجب بلى ابطال
ما بعد النفي استفهاما كان او خبرا فاذا قال لآخر أليس لي عليك الف فقال بلى يكون اقرارا
ولو قال نعم ينبغي ان يكون اقرارا ولو قال أكان لي عليك الف فقال نعم يكون اقرارا بما ذكرنا
ولو قال بلى ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه لا يستعمل الا في النفي هذا حسب اللغة لكن بحسب
العرف لا فرق بين نعم وبلى في جنس هذه المسايل ويكون الكل اقرارا حتى لزمه القاضي المال
في الجميع تعلما للعرف على اللغة اليه اشير في المنتقى والرابع ما خرج مخرج الجواب

وزاد على قدر الجواب كالمدعو الى الغداء قال والله لا اتغدى او قال ان تعديت اليوم فعبدي
حر فهو من صور الخلاف عندهم يتقيد بالغداء المدعو اليه اذا لم يزد وعندنا يصير مبتدأ ولا
يتعلق باللام الاول حتى لو تغدى اليوم في منزله او في موضع آخر يحنث لانا لو جعلناه
متعلقا به كان فيه اعتبار الحال والغاء الزيادة ولو جعلناه مبتدأ كان على عكسه فكان اولى
لان الاصل العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال مبطن فيكون الكلام صريحا في افادة العموم
والحال دلالة في اختصاصه بالسبب ولا عبرة للدلالة مع الصريح وما ذهب اليه المخالف
من التقييد اعتبارا للحال عملا بالمسكوت وترك العمل بالدليل مسلم ان عنى به الجواب صدق
ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه
وقيل ان العموم في الاقسام الاربعة ثابت لان قوله نعم وبلى عام لابهامه من حيث انه
يصلح جوابا لانواع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به وكذا قوله عليه السلام فسجد يحتمل
وقوعه للصلاة او لقضاء المتروكة او لشرع زيادة في الصلاة او للسهو فلما علل السبب
تخصص به وعموم القسمين الاخرين ظاهر لان المصدر الذي دل عليه الكلام نكرة واقعة
في موضع النفي ولكن ذلك لا يخلو عن تكلف والاولى ان هذا التقسيم لما اختص بالسبب لا يخلو
سواء كان عاما او خاصا وانما فصل اللام ليتبين محل النزاع وهو ان العام يختص بسببه او لا
قوله وقيل الكلام المذكور الى آخره حكى عن بعض الشافعية تخصيص العام بغرض المتكلم
ويجعل ذلك كالمذكور صريحا قالوا الكلام المذكور للمدح او الذم كقوله تعالى ان الابرار لفي
نعيم وان الفجار لفي جحيم وكقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة لا عموم له وابطلوا
العلق به في وجوب الزكوة في الحلي وقالوا القصد بذلك الحاق الذم لمن يكنز الذهب
والفضة وليس القصد به العموم وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم وليست
دلالتها على المدح والذم مانعة عن دلالتها على العموم لانه لا منافاة فنعم كغيره قوله
وقيل الجمع الى آخره نقل عن زفر أن الجمع المضاف الى جماعة حكمه حكم الجماعة في حق
كل فرد فاسد لان حقيقة الكلام هذا ان المضاف الى جماعة مضاف الى كل واحد منهم
وهو لا يحقق الكلام الا ترى ان الاضافة لو حصلت بصيغة التثنية في كل فرد لحكم الذي

هو موجب تلك الصيغة نحو قوله خذ من اموالهم صدقة وعندنا هذا فاسد وهو من جنس القول بالمسكوت لان المنطوق مقابله الجمع بالجمع لا مقابله الجمع بكل فرد من افراد الجمع ولكن مقتضى هذه الصيغة مقابلة الآحاد بالآحاد وكتاب الله تعالى يشهد به قال تعالى جعلوا اصابعهم في اذانهم واستغشوا ثيابهم والمراد ان كل واحد جعل اصبعه في اذنه لان اذن الجماعة واسعة تسع ثوبه وهو معلوم ايضا من مخاطبات الناس فان الرجل يقول لبس القوم ثيابهم وركبوا دوابهم يفهم من ذلك ان كل واحد لبس ثوبه وركب دابته وهذا قال محمد في الجامع اذا قال الرجلان لعبدا ولدتما ولدي فانهما طالقان فولدت كل واحدة ولدا طلقتا وكذا اذا قال ان دخلتما هاتين الدارين فدخلت كل واحدة منهما دارا فانهما طالقان ولا يشترط دخول كل واحدة منهما في الدارين جميعا لما قلنا وقوله وقتل الامر بالشيء الى آخره احتج العلماء في الدين قالوا ان موجب الامر الوجوب في حكم الامر والنهي في ضديهما احد ضدي المأمور به والمنهي عنه اذ لم يقتض الضد بأمر او نهي فذهب عامة اصحابنا واصحاب الشافعي واصحاب الحديث الى ان الامر بالشيء نهي عن ضده ان كان لضده واحد كالامر بالايمان نهي عن الكفر وان كان له اضداد كالامر بالقيام فان ضده القعود والسجود والاضطجاع ونحوها يكون نهيا عن كلها وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عين واما النهي عن الشيء فامر بضده ان كان له ضد واحد ما دمنا نفهم كالنهي عن الكفر امر بالايمان وان كان له اضداد عند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بالكل وعند عامة اصحابنا وعامة اصحاب الحديث يكون امرا بواحد منها غير عين وهذا بيان الاحناف من اهل السنة واما المعتزلة فقد اتفقوا على ان عين الامر لا يكون نهيا عن ضده وكذا النهي لا يكون امرا بضد المنهي عنه لكنهم اختلفوا في ان كل واحد منهما يوجب حكما في ضده ما نسبا الى الله فذهب ابو هاشم ومن تابعه الى انه لا حكم له في ضده اصلا بل هو مسكوت عنه والى هذا ذهب الغزالي وامام الحرمين وذهب بعضهم كابي الحسين وعبد الجبار الى انه يوجب حرمة ضده وقال بعضهم يدل على حرمة ضده وقال بعضهم يقتضي حرمة ضده وقال بعض المعتزلة يدل على كراهة ضده ومختار المصنف والماضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ومن تابعهم انه يقتضي

كراهة ضده وذكر صاحب القواطع وشمس الائمة وابو السر وعبد القاهر البغدادي ان المسئلة مصورة فيما اذا كان الامر يوجب الفور واما اذا كان على التراخي فلا يظهر المسئلة هذا الظهور احتج العامة بان الامر بوجب الاتيان بالوجوه فكان من ضرورته الحرمة الترك الذي هو ضده والحرمة حكم النهي فكان موجبا النهي عن ضده بحكمه ويستوي في ذلك ما يكون له ضد واحد او اضداد واما النهي فلاعدام المنهي عنه بالوجوه فان كان له ضد واحد لا يمكن اعدام المنهي عنه الا باثبات ضده فيكون النهي امرا بضده وان كان له اضداد لا يمكن ان يجعل امرا بجميع الاضداد قالوا بعضهم اذا لم يجعل امرا بجميعها لا يمكن اثبات الامر بضد واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس باولى من البعض وقال بعضهم يجعل امرا بواحد منها غير عين لانه لما اقتضى امر بضده ضرورة تحقيق حكمه ولا يمكن بحقيقته الا بترك المنهي عنه الى ضده واحد سلك الامر بضد واحد غير عين والامر قد سلك في المجهول كما في احد انواع الكفارات واحتج المعتزلة بان كل واحد من الامر والنهي خلاف الاخر صيغة وهو ظاهر ومعنى لان الامر للطلب والنهي للمنع فلو كان الامر نهيا عن ضده وبالعكس لصار الامر نهيا والنهي امرا وهو محال وبان كل واحد منهما ساكت عن عين ضده والسكوت في مثل هذا الموضع لا يصلح دليلا لان الامر لا يدل على ثبوت موجبه وهو الطلب فما لم يثبت له الا طريق التعليل لانه ساكت عنه فلان لا يدل على ثبوت ما لم يوضع له وهو التحريم فما لم يثبت له كان اولى وذكر ابو المعين في البصيرة ان عندنا الامر بالشيء نهي عن ضده وعلى القلب لان كلام الله تعالى واحد وهو بنفسه امر بما امر ونهي عما نهى فكان ما هو الامر بالشيء نهيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارات والامر صيغة مخصوصة والنهي كذا فلا تصور بكون الامر نهيا ولا عكسه ولا شك ان ضد المأمور به منهي عنه وضد المنهي عنه مأمور به فاختلفت عباراتهم فزعم بعضهم انه يدل على النهي عن الضد وعلى العكس وزعم بعضهم انه يقتضي نهيا عن ضده وعلى القلب ومنهم من بطل ما سلكه من اللفظ تمسك من قال بانه يوجب حرمة الضد بما تمسكت به العامة الا انه قال لما لم يكن جعل الامر نهيا صيغة وعلى العكس جعل كل واحد موجبا في ضد ما اضيف ضد ما اوجبه فيما اضيف اليه

كراهة

امر الامر

وعلى قول هؤلاء الذم والاثم على ترك الايمان وانما سماه امرا به كما يقال الخصاص وسوء الفتح فان قد قولا ما سمحاق العدد العشرة على ما نعلمه واسمحاق العشرة باعتبار فعل يعلمه العبد ثم انه يريد هنا على الامر المطلق يوجب الايمان على الفور فعلل وصروح وجوب الايمان على الفور حرمة الترك الذي هو ضده والحرمة حكم النهي فكان موجبا النهي عن ضده بحكمه

لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل الحديث كان من السنة لبس الازار
والرداء اى كان لبسهما مرغوبا فيه بهذا النهى لانه لما نهى عن لبس المخيط كان مامورا
بلبس غير المخيط فصار هذا الامر سنية لبس الازار والرداء لانهما ادنى ما ينتفع به
الكفاية عن لبس المخيط قوله وهذا قال ابو يوسف اى ولان الامر بالشئ يوجب
كراهة ضده اذا لم يكن مفوتا لا لحرمة قال ابو يوسف ان سجد على مكان
نجس لا تفسد صلاته لان السجود على المكان النجس غير مقصود بالنهى لان النهى
عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر بالاجماع والسجود على مكان نجس لا يوجب
فوات المامور به لانه يمكنه ان يعيده على مكان طاهر فيكون مكروها لا مفسدا
وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له اى بمنزلة الحامل للنجاسة والكف عن النجاسة
مامور به فى جميع الصلاة اى فرض دائم بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر فاذا سجد
على النجس صار حاملا له فتفسد صلاته كما لو حمل النجاسة وانما قلنا انه صار حاملا للنجاسة
لان السجود يحصل بوضع الجبهة على الارض والارض اذا اتصل بالوجه صار بمنزلة كان
صفة ذلك الموضع بمنزلة ما لو كانت النجاسة بوجهه فيكون بمنزلة الحامل للنجاسة
قوله وصيرورة ضده مفوتا يعنى الكف عن حمل النجاسة فرض دائم كالكف عن قضاء
الشهوة فى الصوم فكما يحقق فوات الصوم بالاكل فى جزء من وقته فكذلك الكف عن حمل
النجاسة يصير فائتا بالسجدة على مكان نجس **فصل** المشروع اما على

نوعين المشروع وهو ما جعله الله تعالى شرعة لعباده اى طريقا يسلكونه على نوعين
عزيمة ورخصة فالعزيمة لغة القصد المؤكد والرخصة لغة اليسر والسهولة
وفى الشريعة العزيمة ما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والمراد به ما ثبت
ابتداء بانشاء الشرع حقا له وقوله غير متعلق بالعوارض بيان لاصالته لانه قد
يدخل فى التعريف ما تعلق بالفعل كالعبادات وما تعلق بالترك كالمحرمات
وسميت الاحكام الاصلية عزيمة لانها من حيث كانت مشروعة ابتداء احق بالصاحب
الشرع وكان شرعه واجب القبول كانت مؤكدة والرخصة اسم لما بنى على

ضروره يحقق حكمه ومن اختار لفظه الدلالة قال لما لم يكن بد من القول بحرمة الضد ولم
يمكن اضافتها الى الصيغة جعلت ثابتة بطريق الدلالة اذ الصيغة تدل على الحرمة وان لم تكن
هى من موجباته ومن اختار لفظه الكراهة دون الحرمة قال شتان هذا النوع من النهى وهو
الثابت بى ضمن الامر افلا ماسبق به اذا ورد مقصودا لان الثابت ضرورة الغير لا يكون
مثل الثابت بنفسه مقصودا فسبب به الكراهة ووجه ما اختاره الشيخ فى الكتاب ان
النهى الثابت بالامر بطريق الضرورة والاقتضاء الضرورة تندفع باثبات الكراهة دون
الحرمة قوله فى معنى سنة واحد اى سنة مؤكدة قربه الى الواجب قوله وفائدة هذا
الاصل وهو ما ذكرنا ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده ان التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر
وانما ثبت التحريم ضرورة على ما بينا لم تعتبر اى لم تجعل التحريم فى الضد ثابتا بالامر حتى تفوت
الامر اى المامور به فاذا لم يفوته اى لم تفوت الاستغال بالضد المامور به كان الاستغال
بالضد مكروها كالامر بالقيام يعنى فى الصلاة نهى عن القعود بطريق القصد حتى اذا قعد
ثم قام لم تفسد صلاته بنفس القعود لانه لم يفت به المامور به وهو القيام لكنه يكره اى لكن
القعود يكره لان الامر بالقيام اقتضى كراهته ثم اعلم ان سياق هذا الكلام ينزع الى ما ذهبت
اليه العامة من المحققين لانهم سووا حرمة الضد على ان المامور به ايضا كما سناه الشيخ فلا ظهر الخلاف
بينهم الا فى الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق فتفوت المامور به بالاشتغال
بضده اى اى جزء حصل من اجزاء الوقت فيحرم بالاتفاق والواجب الموسع مثل الصلاة
على التراخى بالاتفاق فالحرم الضد الا عند تضيق الوقت بالاتفاق لان الفوت لا يتحقق قبله
ويكون مكروها على ما اختاره الشيخ وينبغى ان لا يكون مكروها اذا لم يكن الباقى خيرا من المكروه
فالامر المطلق على التراخى كالموسع وعلى الفور عند بعضهم كالمضيق فلا يحرم الضد عندنا
ويكره على ما اختاره الشيخ وكان ينبغى ان لا يكره كما فى الموسع وعند بعضهم يحرم الضد لفوات
المامور به والخلاف فى التحقيق راجع الى ان الامر المطلق على التراخى ام على الفور قال شيخى
رحمه الله ولم تنكشف لى سر هذه المسئلة وقال صاحب الميزان هذا افضل مشكل قوله وهذا
فلنا اى ولان النهى يقتضى سنية الضد فلنا ان الحرم لما نهى عن لبس المخيط بقوله عليه السلام

لتعدم بادنه الى احرام
او مكروه

تعالى عليه ان الامر بالشئ يوجب كراهة ضده او الامر بالشئ نهى عن ضده الخاص او الاعم

اعذار العباد كالاذن باجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه وقسل العزيمة ما استمر على الامر الاول واستقر عليه احكم انه الهنا ونحن عبيده والرخصة ما تغير من عسر الى يسر بواسطة عذر المكلف قوله وهو اربعة انواع اى ماهو الاصل منها وهو العزيمة اربعة اقسام قيل فى انحصار هذه الاقسام ان العزيمة لا تخلو من ان تكفر جاحده اولا والاول هو الفرض والثانى لا تخلو من ان تعانق بتركه أولا والاول هو الواجب والثانى لا تخلو من ان تكون تستحق تاركه الملامة اولا والاول هو السنة والثانى النفل ويدخل فى القسم الاخير المباح ان جعل من العزائم قوله فيرضه الى اخره الفرض لغة القطع والنذر لغة فى السريعة هو ما ثبت لزومه بدليل لا شبهة فيه كالايمان والاركان الاربعة وهى الصلاة والزكوة والصوم والحج وحكمه اللزوم على الاداء حكم الفرض حصول العلم القطعى بثبوته وتصديقا بالقلب اى يجب اعتقاد حقيقته لثبوته بدليل قطعى ويحكم عليه بالبدن حتى يكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر الا ان يكون تاركا على وجه الاستخفاف بحيث يكفر فان الاستخفاف بالشرائع كفر قوله وواجب الواجب ما خود من الوجبة وهى السقوط سمى به لانه ساقط فى اثبات العلم اليقينى وان كان موجبا للعمل اولانه ساقط على المكلف بدون ان تحمله باختياره لعدم العلم بوجوبه عليه قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت علمه به قطعا تحمله باختياره وشرح صدره اولانه ماخود من الوجيب وهو الاضطراب سمى به لتردده واضطرابه فى ثبوته وفى الشريعة آكد لما ثبت لزومه علينا بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وصدقة الفطر والاضحية ونحوها وحكمه لزوم العمل به لا علما على اليقين اى يجب اقامته كاقامة الفرض لكن لا يجب اعتقاد لزومه قطعا وحكم الملكف جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد اذا ترك العمل بالواجب فاما ان تركه مستخفا باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا او تركه متاولا لها او تركه غير مستخف ولا متاول ففى الاول يحب تضليله لانه رد الخبر الواحد وذلك بدعة وفى القسم الثانى لا يحب التضليل ولا التفسيق لان التاويل سيرة السلف والخلف فى النصوص عند التعارض وفى القسم الاخير يفسق ولا يضلل سلم الشافعى انكار المغايرة بين الفرض والواجب وقال هما مترادفان وتخصيص

قال وللفواد وجيب بحث ابهر لدم الغلام ورآه الف بالحجر اى اضطرب به

الفرض

وبان هذا ان قوله المراد من الصلاة ماثبت بدليل مقطوع به وهو قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن ونحن الباقية ماثبت بخبر الواحد فيسقط ذلك فرضا كان او واجبا على العبد وهو ان يكون فرضا كان متواترا الثبات بالعمل او عاملا الا ان الاخير يحتمل ان يكون فرضا كان متواترا الثبات بالعمل او عاملا الا ان الاخير يحتمل وجوه وفى القوله فرضه ماثبت بخبر الواحد رفع للدليل الذى فيه شبهة عن وجه واوجب العمل به فى حق ذلك الوجه لا شبهة فيه عن وجه وكل واحد منهما قاصر لا يجوز المصير اليه بعد الوقوف على ما حاصل

الفرض بالمقطوع والواجب بالمظنون يحكم لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا به او مظنونا وكذا الواجب وهو اللازم والساقط سواء كان مقطوعا او مظنونا ونحن نقول انه ان اريد كونها متساويين لغة فلا معنى له لما بيناه من مباينة معنى احدهما الاخر وان اريد التفرقة بينهما حكما بان قال لا تساوى بينهما فى لزوم العمل وكذلك لان التفرقة بين ما ثبت بدليل قطعى وبين ما ثبت بدليل ظنى ظاهرة لان ثبوت المدلول على حسب الدليل وقوله تخصيص كل لفظ يقسم بحكم فاسد لانا نخص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع ونخص الواجب بقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذى بيناه فانى يلزم التحكم قال العز الذى خص اصحاب ابى حنيفة اسم الفرض على ما قطع بوجوبه واسم الواجب على ما ثبت ظنا ونحن لا ننكر انقسام الواجب الى مقطوع ومظنون ولا نجد فى الاصطلاحات بعد تفهم المعانى قوله وسنة السنة لغة الطريقة والسنن الطريق قال سن الماء اذا صبه حتى جرى فى طريقه وفى الشريعة الطريقة المسلوكة التى سلكها رسول الله أو غيره ممن هو علم فى الدين من غير افتراض ولا وجوب وحكمها كذا قال شمس الائمة حكم السنة هو الاتباع لانه ثبت بالدليل أن الرسول عليه السلام متبع فما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع خال عن صفة الفرضية والوجوب الا ان يكون من اعلام الدين نحو الاذان وصلاة العيد والصلاة بالجماعة فان ذلك بمعنى الواجب فى حكم العمل وهذا استوجب تاركها اساءة اى ملامة فى الدنيا وحرمان الشفاعة فى العقبى قوله الا أن السنة هذا استثناء منقطع بمعنى لكن اى لكن مطلق لفظ السنة لا يقتضى الاختصاص بسنة رسول الله اذ المراد بها فى الشريعة طريقة فى الدين اما لرسول الله او لغيره ممن هو علم فى الدين وعند الشافعى مطلقه متناول سنة رسول الله فقط لانه لا يرى عليه الصحابى يعنى اذا قال الراوى من السنة كذا فعند عامة اصحابنا المسند من اصحاب الشافعى وجمهور اصحاب الحديث يحمل على سنة الرسول وعند الكرخى والقاضى ابى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة ومن بعدهم من المتاخرين والى بكر الصيرفى من اصحاب الشافعى لا يحب حمله على سنة الرسول الا بدليل وكذا الخلاف فى قول الصحابى امرنا بكذا او نهينا عن كذا امسكوا فى ذلك بان لفظ السنة يطلق على طريقة عن الرسول من الصحابة

صلى الله عليه وسلم

كذا فاشكر

فان الصحابه قد سَنُّوا احكاما كما قال عليٌّ رضي الله عنه جَلَدَ رسولُ الله في الخمر اربعين وجلد
ابو بكرٍ اربعين وجَلَدَ عمر ثمانين وكلٌّ سنهٌ وقد قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنه الخلفآ
الراشدين من بعدي وقال عليه السلام من سَنَّ سنه حسَنه الحديث والسلف كانوا يطلقون
اسم السنه على طريقه ابي بكر وعمر وحكى عن الشافعي انه قال اذا قال مالك السنه عندنا و عضوا عليها بالنواجذ
ببلدنا كذا يريد به سنه سليمان بن بلال وكان عريف السُّوق واذا كان كذلك لم يدل الطلاق با نما
لفظ السنه على طريقه الرسول عليه السلام فلا يجوز تقييده بطريقته الا بدليل واحتج
الفريق الاول بان الرسول هو المقتدى والمتبع على الاطلاق فلفظ السنه عند الاطلاق
لا يحمل الا على سنته كما لو قيل هذا الفعل طاعه لا يحمل الا على طاعه الله ورسوله واما اضافتها
الى غير الرسول فبمجاز لاقتدآئه فيها بسنه الرسول فوجب ان يحمل عند الاطلاق على حقيقته
دون مجازه وما ذكروا من الحديث والاطلاق لا يلزمنا لانا لا ننكر جواز اطلاق هذا
اللفظ على طريقه غير الرسول مع التقييد وانما نمنع ان نفهم من مطلقه غير سنه الرسول
وقولهم اللفظ مطلق فلا يجوز تقييده بغير دليل قلنا لا بد من تقييده اما بطريقه
الرسول او بطريقه غيره فتقييده بطريقه الرسول اولى لما ذكرنا ورجح صاحب الميزان
هذا القول قوله وهي اي السنه نوعان احدُها سنه الهدى يعني سنهٌ اخذُها من
تكميل الهدى اى الدين وهي التي يتعلق بتركها كراهيه واسآه والإسآهُ دون الكراهه وذلك مالا يكون
مثل الجماعه والاذان والاقامه والسنن الرواتب ولهذا قال محمد في بعضها انه يصير مسيئا
بالترك وفي بعضها انه يأثم به وفي بعضها يجب القضا وهي سنه الفجر ولكن لا يعاقب بتركها
لانها ليست بواجبه واذا اصَرَّ اهل مصر على ترك الاذان والاقامه أُمِروا بهما فان ابوا
قوتلوا بالسلاح عند محمد كما في الفرائض والواجبات وقال ابو يوسف المقاتله
بالسلاح عند ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فانما يؤدَّبون على تركها ولا يقاتلون
ليُفرّق بينها وبين الفرائض والواجبات ومحمد يقول ما كان من أعلام الدين فالاصرار على
تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك كذا في المبسوط وقوله ابتدا اي النوع الثاني
من السنن الزوائد وهي التي اخذُها حسَنٌ ولا يتعلق بتركها كراهه ولا إسآه كسِيَر النبي عليه

السلام

السلام في لباسه وقيامه وقعوده وكتطويل الركوع والسجود والقراه في الصلاه وسائر
افعاله التي يأتي بها في الصلاه في حال القيام والركوع والسجود قوله ونفل وهو في اللغه
اسم للزياده ومنه سميت الغنيمه نفلا لانها زياده على مقصود الجهاد وهو اعلا كلمه الله فسوافل
العبادات زوائد على الفرائض والواجبات والسنن المشهوره مشروعه لنا لا علينا والتطوع
كالنفل وهو ما يأتي به العبدُ طوعا من غير ايجاب عليه ولا يلام على تركه والزائد على الركعتين
للمسافر نفل لهذا اي لاجل انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه قوله وقال الشافعي
الى اخره اذا شرع في النفل يؤاخذ بالمضي ولم يعص يؤاخذ بالقضا عندنا وقال الشافعي لا يؤاخذ
بواحد منهما لان النفل لما شرع غير لازم قبل الشروع وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع
لان حقيقه الشي لا تتغير بالشروع الا يرى انه بعد الشروع نفلٌ ولهذا اتادى به النفل
ولو انه كان يؤدّيا للنفل لا مسقطا للواجب ولا يمنع صوم النفل صحه الخلوه عندكم ويباح
الافطار بعذر الضيافه ولو صار واجبا لما ثبتت هذه الاحكام واذا كان كذلك وجب ان
يكون مخيرا في الباقي كما كان مخيرا في الابتدا تحقيقا للنفليه واذا ثبت له الخيار في الباقي
وحل له تركه يبطل المؤدي ضمنا فكان بطلانه امرا حكميا لا بصنعه ولا يضمن بالقضا كمن
شرع في صلاه او صوم مظنون فافسده لا يجب عليه القضا لان البطلان ضمني ولا معنى لاعتبار
الشروع بالنذر لان النذر التزام بالقول وله ولايه ذلك فاما الشروع فليس بالتزام فلا
يلزمه ولكنا نقول المؤدّى صار لله تعالى مسلّما اليه اي يترتب باداه ذلك الجزء وصار
العمل لله تعالى حقا له ولهذا لو مات كان مُثابا عليه وحقُّ الغير محترم لا يجوز له التعرُّض
بالافساد فوجب حفظُه وصيانته فيصير مضمونا عليه بالاتلاف ولا وجه الى حفظه الا بالتزام
الباقي فوجب الإتمامُ عليه ضروره صيانه حق الغير فان قيل لا نسلم ان المؤدَّى صار عباده
لان ما شرع فيه عباده صوم او صلاه وهو مما لا يتجزى فلا يكون طاعه الا بانضمام الباقي
اليه ولئن سلمنا كونه عباده فلا نسلم أنّ ادآ الباقي شرط لبقائه عباده لانه عَرَضٌ يستحيل
بقاؤه فكما وجد انتفى فلا يتصور بعد العدم ولهذا لا يخرج عن كونه عباده باعتراض
الموت حتى ينال به الثواب بلا خلاف بين الامه ولئن سلمنا كون الباقي شرطا لبقائه عباده

فلا نسلم ان الامتناع عن ادآء الباقي ابطال له لان الابطال انما يحصل بمصادفة الفعل المحل وذلك فيما مضى من الافعال محال ولكنه اذا امتنع فات وصف العبادة وعنه فلا يكون مضافا الى فعله فلسنا نحن لا ندعي ان المودي صوم او صلاة ولكنا نقول هو من افعال الصلاة على معنى انه يصير مع غيره صلاة تامة فيكون المؤدي متقربا الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عباده من هذا الوجه ولكنه ما عتبار انه جزء مما لا يتحري لا حكم له دون الاخر آء الاخر فكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده ضرورة ثبوت الاتحاد فكان وجود الباقي شرطا لبقآء عباده لا لكونه عبادة قلنا هكذا اعلما ان الدليل يقدر الامكان ولا معنى لقولهم انه لا يحتمل التغير بعد العدم لان ذلك خلاف النص والاجماع فان تعالى قال اولئك الذين حبطت اعمالهم وقال تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولا خلاف من الامة انها ان الردة تبطل الاعمال المتقدمة وان كان قد اعطاها حكم التمام واما في اعتراض الموت فجعل في التقدير كان العبادة لم تكن مشروعة في حقه الا هذا القدر لان الموت منه لا تبطل على ما عرف وقولهم الامتناع عن ادآء الباقي ليس بافساد باطل لانه لما اتى بما ينافي صفة العبادة فسدت الاجزآء المتقدمة ولم توجد سوى فعله ووجد الفساد لا محالة عند هذا الفعل فجعل هو مفسدا اولى من ضرورة ان يصادف المحل الذي حصل فيه الفساد كمن قطع حبلا مملوكا له علق به قنديل غيره وسقط القنديل وانكسر جعل متلفا له حسية وشرعا وان لم يصادف فعله القنديل وكذا شق زق نفسه وفيه ما مع لغيره يضمن وهو كالنذر اي الشروع كالنذر في كونه موجبا لمعنى في غيره كالنذر والحج المودي بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار حقا لله تعالى اما المودى فلما ذكرنا واما المنذور فلانه جعله لله تعالى تسمية ولا شك ان ما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لانه بمنزلة الوعد وان الحاب الفعل اقوى من الحاب بنآئه لما عرف ان البنآء اسهل من الابتدآء لما وجب لصيانته ادنى الامرين وهو التسمية ما هو اقوى الامرين وهو ابتدآء الفعل فلان يجب لصيانته ما هو اقوى الامرين وهو ابتدآء الفعل ادنى الامرين وهو ابقآء الفعل واتمامه كان اولى واما فصل المطعون فالقياس ما قاله زفر الا ان علمائنا استحسنوا وقالوا ان سبب الوجوب وهو الشروع صادف الواجب فيلغو لان الوجوب لا تتكرر

في واجب

في واجب واحد وذلك ان العبد يواخذ بما عنده لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعنده انه شرع في الواجب ولو شرع في الظهر ثم افسده لا يجب عليه شيء بهذا الشروع والافساد وكذا هذا قوله ورخصه الى اخره لما كانت الرخصة مبنية على اعذار العباد واعذارهم تختلف اختلفت انواع الرخصة فانقسمت على اربعة اقسام عرف ذلك بالاستقرا ومثل في وجه انحصارها ان الرخصة ان استعملت في موضعها الاصلي فان تلت لها الاحقية فهو النوع الاول وان لم تلت فهو النوع الثاني وان استعملت في غير موضعها الاصلي لم يستعمل في موضعها الاصلي ؛ فان لم يكن العزيمة مشروعة في هذه الامة فهو الثالث وان كانت فهو الرابع وهذا التقسيم لما تطلق عليه اسم الرخصة لا لحقيقة الرخصة قوله احق من الاخر وجواز ان يكون افعل يتصل من حق الشيء اذا ثبت اي احدهما في كونه حقا اقوى من الاخر وجواز ان يكون من حق لك ان تفعل كذا اي انت خليق به يعني احدهما في اطلاق اسم الرخصة عليه اولى من الاخر قوله أتم من الاخر اي اكمل في كونه محاربا فاستبيح اي عومل به معاملة المباح لا انه يصير مباحا حقيقة لان دليل الحرمة قائم والاباحة تضاد الحرمة فلا يمكن الجمع بينهما الا انه لا يواخذ بملك الحرمة بالنص وليس من ضروره سقوط المواخذة اسقاط الحرمة فان من ارتكب كبيرة وعفى الله عنه ولم يواخذه لا تسمى مباحة في حقه لعدم المواخذة وهذا اذا صدر الاسلام الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع حرمته ثم لما كانت الحرمة مع سببها قائمة من وجه هذا القسم ومع ذلك شرع للمكلف الاقدام على الفعل بغير مواخذة كان هذا في اعلى درجات الرخص لان كمال الرخصة بكمال العزيمة فلما كان العزيمة كاملة بحيث لا تسقط بحال كانت الرخصة في مقابلتها كذلك قوله كالمكره اي مثل من رخص من اكره بما خاف على نفسه او على عضو منه حتى فساد احساره وانعدام رضاه ما جرا كلمة الشرك على لسانه مع اطمينان القلب فان الحرمة في الصبر والامتناع عنه لان حرمة الكفر ثابتة لا تسكشف بحال بنا على ان حق الله تعالى في وجوب الايمان قائم لا يحتمل السقوط لكن العبد رخص له الاجرآء على اللسان عند الاكراه التام لان حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة بحرب

بائنة اي قطعية هـ

بنيته ومعنى بوهوق روحه وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان الركن الاصلى قايم
ولا يفوت صوره من كل وجه لانه لما افترّ مرة وصدق بقلبه حتى صح ايمانه لم يلزم عليه
الاقرار ثانيا فلم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء كلمة الكفر بطلان ذلك
الاقرار فى حالة البقاء مطلقا حقه فى الصوره من هذا الوجه فكان له بقدر حق نفسه ماجورا
كلمة الكفر ترخصا ولو بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى واعزاز دينه وصابره عن الهلاك
كان مجاهدا شهيدا او الاصل فيه ما روى ان سُهيلة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب رسول الله
عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول فى محمد قال رسول الله فما تقول فى قال انا ايضا فخلاه
وقال للاخر ما تقول فى محمد قال رسول الله فما تقول فى قال انا أصمّ فاعاد عليه ثلاثا
فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك النبيّ صلى الله عليه وسلم فقال أما الاول فقد اخذ برخصة الله واما
الثانى فقد صدع بالحق اى أظهره فهنأ له فمعنى انه ان امتنع عنه حتى قتل كان اخذا
بالعزيمة قوله وافطاره الى اخره اكره الصائم الى الافطار او اضطر اليه تخصه
برخّص له الافطار لان حقه فى نفسه يفوت اصلا وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضاء
فلذا ان قدّم حقّ نفسه وان صبر ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح مسلم كان ماجورا لان
الوجوب لم يسقط فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وفيه اظهار الصلابة فى الدين واعزازه
الا انه اذا كان مسافرا او مريضا فلم يفطر حتى قتل فكل كان آثما لان الله تعالى اباح لهما الفطر
فكونهما مثابين بالامساك عن المباح حتى يموتا كالمضطر فى فصل المسئلة وكذا حكم الحنانة على الاجراء
لان حقّ صاحب الشرع لا يسقط بالاكراه قوله والاتلاف مال الغير اذا اكره على اتلاف مال
الغير رخص له ذلك لرجحان حقه فى نفسه لان حقّ غيره لا يفوت معنى لانجباره بالضمان
فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا الا ان سبب الحرمة وهو ملك الغير وحكمه وهو حرمة التعرض
قائمان فان حرمة اتلاف ماله لكان بعصمته واحترامه وذلك لا يحتمل الاكراه فكان فى الصبر
مقيما فرض الجهاد فيكون مثابا كذا ذكر فخر الاسلام فى بعض كتبه وذكر محمد فى هذه المسئلة
قال الى ان يقتل حتى قتل كان ماجورا ان شاء الله تعالى دون ما سواه لانه لم يجد
فيه نصا عنه وانما قاله بالقياس على الاكراه على الافطار وافساد الصلاة ونحوهما وليس هذا

فى معنى تلك المسايل من كل وجه لان الامتناع من الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين
فلهذا افسده به وعلى هذا اوائل المضطر مال الغير حتى لو صبر ومات جوعا لم يكن اثما بل شابا
اخذا بالعزيمة الا انه لم يرخص واكل يجب عليه الضمان قوله وترك الخائف على نفسه الى
اخره الامر بالمعروف مثل الامر بالصلاة ونحوها والناهى عن المنكر اذا خاف التلف
على نفسه رخص له ان يترك لانه لو أقدم يفوت حقه صوره ومعنى ولو ترك يفوت حق الله
تعالى صورة لا معنى لان اعتناء حرمة الترك باق وان فعل فقتل كان ماجورا لان الامر
بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه عزيمة فكان باذلا نفسه فى اقامة حق الشرع لان الموم لما كانوا
مسلمين معتقدين لوجوب ما يامرهم وحرمة ما ينهاهم عنه لا بدّ من ان تكافعله فى قلوبهم
وان كانوا لا يظهرون ذلك فيكون ماجورا بخلاف الغازى اذا حمل على المشركين لان قتله
لا تكافى باطنهم ولا فى ظاهرهم فيكون مُلقيا نفسه فى التهلكة من غير ان يعمل لربه فى اعزاز
الدين قيامه وحكمه اى وحكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو صبر
يكون شهيدا لما بينا قوله والثانى اى النوع الثانى من الرخصة الحقيقة ما استبيح مع
قيام السبب اى السبب المحرم الموجب لحكمه مع تراخى حكمه الى زمان زوال العذر فمن حيث
ان السبب قايم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ عنه ثابت فى الحال كان هذا القسم
دون الاول فان كمال الرخصة بكمال العزيمة قوله كالمسافر اى كافطار المسافر والمريض
اللذين رخص لهما فى الفطر فانه تُسباح مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود
الشهر ويوجبه الخطاب العام بحوهما وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولهذا صح الاداء
منهما الا ان الحكم وهو وجوب اداء الصوم وحرمة الافطار متراخ فى حقهما الى ادراك
عدة من ايام اخر حتى لا يلزمهما الامر بالفدية قبل ادراكها لو ماتا فكانت العزيمة ادنى
حالا منها فى المكنة على الصوم لان الحكم هناك لم يتاخر عن السبب فلا حرم كانت الرخصة
المبنية على هذه العزيمة ادنى حالا من الرخصة المبنية على العزيمة الاولى فمن هذا الوجه
اخذت شبها بالمجاز لان الحكم لما تراخى ولم يكن ثابتا فى الحال لم تعارض الرخصة وهى
اما حد الافطار حرمة فكان شبيها بالافطار فى عمر رمضان فلم يكن رخصة حقيقة

لان للمحاز مدخلا فيها من هذا الوجه ولم يكن له مدخل في القسم الاول بوجه قوله وحكمه
اي حكم هذا النوع الاخذ بالعزيمة اي العمل بالعزيمة اولى لكمال سببه حتى كان الصوم في السفر
افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي لان السبب الموجب وهو شهود الشهر لما كان قائما بكماله
وانما تاخر الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل كالدين المؤجل كان المؤدي للصوم عاملا لله تعالى في اداء
الفرض والمترخص بالفطر كان عاملا لنفسه فما يرجع الى الترفه فكان الاول اولى وترد في
الرخصة يعني لما يعسر اليسر في الفطر بل في العزيمة نوع يسر ايضا وهو يسر موافقة المسلمين
فكانت العزيمة تودي معنى الرخصة من هذا الوجه فكانت اولى وحجته المعنى فيه ان العزيمة
كانت ناقصة باعتبار تاخر حكمها الى زمان الاقامة وهذا يقتضي ان تكون الرخصة اولى كما قال
الشافعي الا ان هذا الاخير صار رفقا للمسافر وفي الصوم نوع رفق ايضا فبمجرد ذلك لا يسقط
هذا اليسر فثبت وكملت فكان الاخذ بالعزيمة اولى كما في القسم الاول اصح الشافعي ان وجوب
اداء الصوم لما تاخر وادرك عدده من ايام اخر امتنع ان لا يجوز الا اداء كما قاله اصحاب
الظواهر الا انه ترك في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه بقي معتبرا في حواصليه
الفطر ولما روي انه عليه السلام قال في المسافر يترخص له بالفطر وان صام
فهو افضل له وبدا رسول الله بالصوم حتى شكا الناس اليه ثم افطر ودل على ان الصوم
افضل والاحاديث في الباب كثيرة قوله الا ان ضعفه الصوم استثناء من قوله
الاخذ بالعزيمة اولى يعني اذا اضعفه الصوم فكان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان اثما
لان الافطار لزمه في هذه الحالة ولو ذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا نفسه من غير حصيل
المقصود بالصوم وهو الارتياض لخدمة المولى فكان خلاف المشروع قوله واما
اسم نوعي المحاز فما وضع عما من الاصر والاغلال تسمية ما حط عنا من الاصر والاغلال
التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان ما لم يجب علينا ووجب على غيرنا كان السقوط
في حقنا توسعة وتخفيفا بالنظر الى غيرنا فجاز اطلاق اسم الرخصة مجازا لا تحقيقا
والاصر الاعمال الشاقة والاحكام المغلظة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة
والاغلال المواثيق اللازمة لزوم الغل كذا في عيون المعاني وروي ان الاصر في بني اسرائيل

كان في عشرة اشياء كانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكان الواجب عليهم خمسين
صلاة في اليوم والليلة وزكوتهم كانت ربع المال ولا يطهر من الجنابة والحدث غير الماء
ولم يكن صلاتهم جايزة في غير المسجد ويحرم عليهم الاكل في الصوم بعد النوم وحرم عليهم
الجماع بعد العتمة واليوم كالاكل وكانت علامة قبول قربانهم احتراقه بنار ينزل من
السماء حسنا بهم كانت واحدة ومن ذنب منهم ذنبا بالليل كان يصبح وهو مكتوب على
باب داره وعن عطاء كان بنو اسرائيل اذا قامت صلاتهم لبسوا المسوح وغلوا اعناقهم الى
اعناقهم وربما ثقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية
يحبس نفسه على العبادة فهذه الاصور رفعت عن هذه الامة بكرامة للنبي عليه السلام ورحمة
عليهم قوله والنوع الرابع هذا هو القسم الاخير من انواع الرخص ما سقط عن العباد
باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط مشروعا
في الجملة فمن حيث سقط في محل الرخصة اصلا كان بطير القسم الثالث فكان مجازا ليس في
مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة فصعف
وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبة على شبه الحقيقة لان جهة المجاز
بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكانت جهة المجاز اقوى وتسمى
هذا النوع رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا وذلك مثل قصر صلاة
المسافر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي القصر رخصة حقيقة والعزيمة هي الاربع
حتى لو فات الوقت يقضي اربعا سواء قضاها في السفر او في الحضر وفي قوله ان يقضي في
السفر كعدد ون الحضر واصح بقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم
جناح ان تقصروا شرع القصر بلفظ الجناح وانه للاباحة دون الايجاب وبان الوقت
سبب للاربع والسفر سبب للقصر لا على رفع الاول وبعسره فانه لو اقتدى المتم بالمسافر
الاربع ولو ارتفع لما لزمه كمصلي الفجر اذا اقتدى بمصلي الظهر فيعمل بهما شاء وعندنا
القصر رخصة اسقاط لان السبب في حقه لم ينقسم موجبا الاركعتين فكانت الاخريان
ناقلة وخلط النفل بالفرض قصد الاجل وانما جعلناها كذلك لاستدلال الرخصة

اى بدليل يُوجب هذه الرخصه واستدلا لا لمعنى هذه الرخصة اما الدليل فما روي
عن علي بن ربيعة الوالبي قال سألت عمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر الصلاه ولا نخاف شاوهد
قال تعالى ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان هذه صدقة
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وفي بعض الروايات انها صدقة والضمير واسم الاشارة
راجع الى الصلاة المقصوره او الى القصر والبحث لتاسب الخبر سمي القصر صدقة والتصدق
بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد فلا يتوقف على قبول العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا
صدقته فاعلموا بها واعتقدوها الا ترى انه لو قال ولي القصاص لمن عليه القصاص تصدقت
به عليك سقط القصاص من غير قبول لان معناه الاسقاط والساقط لا يحتمل الرد بالتصدق
فالصدقة من الله تعالى اولى ان لا تحتمل الرد لانه مفترض الطاعة وقد سمى الله تعالى الاسقاط
تصدقا في قوله تعالى وأن تصدقوا خير لكم واما المعنى فوجهان احدهما ان الرخصة
الحقيقية تثبت للعبد الخيار بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان الرخصة
للتيسير وفي العزيمة نوع تعسير كما في الصوم في السفر او فضل ثواب كما في الاكراه على الكفر
فاذا لم يكن فيها فضل ثواب ولا نوع يسر سقط حصول المقصود بالرخصة وتعذر السفر فيها وفيما
نحن فيه بعين السفر في القصر وهو ظاهر ولا بضعف الاكمال فضل ثواب لان الثواب في اداء ما
عليه لا في اعداد الركعات الا ترى انه لا فضل للظهر على النحر في الثواب ولا لظهر العبد على
جمعة الحر والمسافر قد اتى بجميع ما عليه كالمقيم فوجب القول بسقوط الاكمال اصلا والدليل على
ان الحصر لو بس لا يضمن بالعبد والاختيار الخالي عن الرفق لبس لاحد الا لله عز وجل فانه يختار ما
يشاء من عسر يجر نفع او دفع مضرة فاثبات سبيل هذا الحصر لا لمولى العبد لانه ينزع الى الشركة
فيما هو من خصائص الربوبية فيكون فاسد الا ترى ان الشرع تولى وضع الشرائع جبرا
وفوض الينا اقامتها اختيارا فاما ان يكون لاحد شركة في النصب فلا ولو كان القصر باختيار
العبد كما قال الخصم لصار كانه قال اقصروا الصلاة ان شئتم فيكون تعليقا بمشيتنا ونقوضنا
الينا نصب الشريعة لان الشروط تصير مضافا الى مشيتنا كالطلاق او العتاق المعلق
بالمشية لا يكون الا ما قبل المشية فلا يجوز اضافة نصب الشريعة الينا لانه شرك بعود بالله

من ذلك بخلاف الحصر بين انواع الكفارة لان المكفر مخير ما هو الارفق عنده وايسر عليه
قوله وسقوط حرمة الخمر والميتة الى اخره اختلف العلماء في حكم الميتة والخمر والخنزير
ونحوها في حالة الاضطرار فقال بعضهم لا يحل ولكن ترخص الفعل في حالة الاضطرار ابقاء
للمهجة كما في الاكراه على الكفر واكل مال الغير وهو رواية عن ابي يوسف واحد قولي
الشافعي وذهب اكثر اصحابنا الى ان الحرمة تترتفع في هذه الحالة وفائدة الخلاف
تظهر فيما اذا اضاف صبر حتى ومات فيما اذا اخذ لا ياكل جرا ما عند المروي الاول لا اثم بالصبر ويحب
باكل هذه الاشياء في هذه الحالة وعند نا لا اثم ولا يحب بمسك المروي الاول بقوله تعالى
فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم يعني يغفر له ما اكل مما حرم حين اضطر
اليه فدل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المواخذة رحمة على عباده وان
حرمة هذه الاشياء على صفاتها من الخبث والضرر ولا تنعدم بتلك الصفات في حالة
الضرورة فيبقى بحرمتها كانت ورخص الفعل للضرورة وقوله تعالى وقد فصل
لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى حالة الضرورة والكلام المعد بالاستثناء
عاد ورا المستثنى فسقط التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت
في حالة الضرورة على ما كانت وهذا على مذهب من جعل الاصل في الاشياء الاباحة قبل
الشرع واما على مذهب من قال الحل والحرمة لا تعرفان الا شرعا فقال الاستثناء من الحظر
اباحة فصار كانه قال هذه الاشياء محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار فثبت
الاباحة في هذه الحالة بالنص ولا يلزم عليه استثناء اجزاء اكلة الكفر في حالة الاكراه بقوله تعالى
الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه يدل على اباحته لانا لا نسلم انه استثناء من الحظر بل هو
استثناء من الغضب اذ النقدير من كفر بالله من بعد ايمانه بعلمهم غضب الا من اكره فمعنى
الغضب بالاستثناء ولا يدل استواؤه على سوء الحل وحرمة الخمر والميتة سوى صيانة العقل
عن الاختلاط والبدن عن تعاطي خبث الميتة فاذا خاف بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة
البعض بفوات الكل فسقط معنى المحرم فكان اطلاق الفعل في هذه الحالة اسقاطا للحرمة فاذا
صبر حتى مات كان مضيعا عاد مة فاثم فلم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصر والاغلال

بل كانت دونه في المحارم لما قلنا واما اطلاق اسم المعفوة مع الاباحة فباعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاحتراز وعسى يقع التناول زايدا على قدر ما يحصل به سد الرمق وبقاء المهجة اذ مثل من ابتلي بهذه الحالة يعسر عليه رعاية التناول بقدر الحاجة فالله تعالى ذكر المعفوة لهذا التفاوت وقيل عفو ربالعفو عمن اكل من غير ضرورة رحمة برفع الاثم عند الضرورة وقيل عفو للذنوب الكبار فكيف بواخذ بتناول الميتة عند الاضطرار رحمة بعباده فيما تعبدهم به قوله وسقوط غسل الرجل اي ومثل سقوط الحرمة في الميتة وسقوط سطر الصلاة سقوط غسل الرجل في مدة المسح لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم ولا يجب غسل شيء من البدن بدون الحدث اصلا في الطهارة الحكمية ثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع لليسر اسدل الاول الواجب من غسل الرجل ينادي به الا ترى انه تشترط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس وان يكون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة ولو كان الغسل سادي بالمسح لما شرط ذلك لان المسح حسن يصير رافعا للحدث كالغسل فعرفنا ان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف والخف مانع سراية الحدث الى القدم لا ان شيئا الحدث في الرجل يجب الغسل عنه الا ان اصل السبب بقي موجبا في الجملة كما في حال عدم الخف فكانت رخصة اسقاط **فصل** قوله الامر والنهي الى اخره قال عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين ان لاحكام الشرع اسبابا تضاف اليها والموجب للحكم في الحقيقة والشارع له هو الله تعالى دون السبب لان الايجاب الى الشرع دون غيره وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله وانكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه ثبت بالنص وفي غيره متعلق بالوصف الذي جعل علة واماره لثبوت الحكم وقال جمهور الاشعرية للعقوبات وحقوق العباد اسباب تضاف اليها فاما العبادات فلا تضاف الا الى ايجاب الله تعالى وخطابه متمسكين في ذلك بان العبادات وجبت لله تعالى على الخلوص وتضاف الله لانا ما عرفنا وجوبها الا بالشرع واما العقوبات فتضاف الى الاسباب لانها حاصلة بكسب العبد وتضاف الله وبان الواجب في العبادات نفس الا الفعل ووجوبه بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافته الى شيء فاما المعاملات فالواجب فيها سيان المال

والفعل

والفعل يمكن اضافة وجوب المال الى السبب ووجوب الفعل الى الخطاب وكذا العقوبات فان الواجب على الجاني نفس الاستسلام النفس وتحمل العقوبة وانما وجب الفعل على الولاة يجوز ان تضاف ما وجب عليه الى السبب وما وجب على الولاة الى الخطاب حتى قاطعوا ايديهم فاجلدوهم فعلى هذا الطريق يجوز ان تضاف العبادات المالية الى الاسباب عندهم ايضا اصح من انكر السبب بان الموجب للاحكام هو الله تعالى كما ان موجب الاشياء المحسوسة وخالقها هو الله تعالى وصفة الايجاب صفة خاصة له لا يجوز اضافة الغير به كصفة التخليق فكان في اضافة الايجاب الى الاسباب قطع عنه سبحانه وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض اوصاف النص علامة على الحكم في الفروع مجازا لظهور احكامه عندها واحتجت العامة بان الله تعالى شرع للعبادات اسبابا يضاف وجوبها اليها والموجب في الحقيقة هو الله سبحانه كما شرع لوجوب القصاص والحدود اسبابا يضاف اليها والموجب هو الله تعالى وبيت ذلك باشارات النصوص فمن انكر جميع الاسباب واضاف الايجاب الى الله فقد خالف النص والاجماع وصار جبريا خارجا عن مذهب اهل السنة ومن انكر البعض واقر بالبعض فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل جاز اضافة سايرها ايضا بالدليل وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لا تكون مضافا الى الله تعالى فاسد لانا لا نجعل الاسباب موجبة بذواتها اذ الايجاب والالزام لا تصور الا من مفترض الطاعة لكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه واضافته اليه لا تمنع من اضافته الى غيره واما قولهم وجوب الفعل بالخطاب بالاجماع فعلنا ان الخطاب لطلب اداء ما وجب عليه بالسبب السابق بدون اختياره حسرا من الله تعالى بدليل وجوب الصلاة على من نام وقت الصلاة وعلى المجنون والمغمى عليه اذا لم يرد على يوم وليلة حتى يلزمهم القضاء مع ان الخطاب موضوع عنهم لفقد اهلية الخطاب وهو العقل والتمييز وكذا الجنون اذا لم يستغرق شهر رمضان والاغماء والنوم وان استغرقا لا يمنع وجوب الصوم حتى يجب القضاء وهو بعينه سبب الوجوب والخطاب موضوع وكذا الزكاة تجب على الصبي عندهم والخطاب موضوع عنه وقال الفقهاء جميعا بوجوب العشر وصدقة

فتدبر

الفطر عليه فعلم ان الوجوب في حقنا مضاف الى اسباب شرعيه غير الخطاب ولهذا
تجب الصلوات والصيامات متكررة وان كان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار فعلم ان التكرار
بسبب موجب لتكرره واذا ثبت هذا فنقول وجوب الايمان بالله تعالى وصفاته
واسمايه بايجابه تعالى الا ان سببه في الظاهر حدث العالم بتسيير العبد سم حدث
العالم يصلح سببا لوجوبه لانه يدل على الصنعه والحدوث وهما يدلان على الصانع والمحدث
والى هذا اشار عمر رضي الله عنه ان البعره يدل على البعير واثار المشي يدل على المسير فهذا
الهيكل العلوي والمركز السفلي امارة لان على الصانع العليم الخبير فكان حدث العالم
سببا لوجوب الايمان على من هو اهل له من الانسان والجن والملك لان الايمان لا تتصور
وجوبه على غير اهله اذ الحكم لا يثبت بدون الاهليه ولا وجود لمن هو اهله على ما اجرى الله
سبحانه الاوالسبب يلازمه اذ لا تصور للحدث ان يكون غير محدث في شئ من الاوقات
ولهذا قلنا ان ايمان الصبي العاقل صحيح وان لم يكن مخاطبا بالاداء الحال لان الايمان
مشروع لنفسه لا يحتمل ان يكون غير مشروع وقد تحقق سببه في حقه ووجد ركنه وهو
التصديق والاقرار عن معرفه ممن هو اهله وهو الصبي العاقل الذي ناظر في وحدانيه
الله تعالى فوجب القول بصحته واما اهليته فلان الايمان يحقق عنه تعالا بوبه هذا طريقة
القاضي ابي زيد ومن تابعه فاما المتقدمون من مشايخنا فالواسبب وجوب العبادات
نعم الله تعالى على كل واحد منا فالايمان وجب شكرا لنعمه الوجود وقوه النطق وكمال العقل
والصلاة وجبت شكرا لنعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا لنعمه اقتضاء الشهوات
والاستمتاع بها والزكاة شكرا لنعمه المال والحج شكرا لنعمه البيت فانه تعالى اضافه الى
نفسه وجعله ماب الخلق لحرمته فجعلت زيارته اداء لشكر هذه النعمه والى هذا الطريق
مال صدر الاسلام وصاحب الميزان وكذا وجوب الصلاة باجاب الله تعالى وسبب
وجوبها في الظاهر في حقنا الوقت بدليل اضافتها الى الوقت بحرف اللام وبدونها قال
تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس والنسبه باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلقها بالوقت لان
اللام للتعليل والاختصاص كما يقال سطهر للصلاة وتاهب للشتا ويقال اتخذ فلان الضيافة

لفلان اي لسببه واما الاضافه بدون اللام فاجماعهم على اضافه هذه الصلوات الى الاوقات
يقال صلاة النحر وصلاة الظهر وصلاه العصر ونحوها والاصل في الاضافه ان يكون
ما خص الكل الاوصاف واخص الاوصاف الوجوب لان معنى الثبوت بالسبب يتناول على
سايرِ وجوه الاختصاص فثبت انه سببها ولهذا لا يجوز اداؤها قبل الوقت ويجوز في الوقت
وتتكرر بتكرره وكذا سبب وجوب الزكاة ملك المال الذي هو نصاب بدليل الاضافه اليه
يقال زكاة السائمة وزكاه مال التجارة وتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت
واحد ويجوز بتحيله على الحول بعد وجوه النصاب وجواز الاداء لا يكون الا بعد تقرر
السبب غير ان الوجوب بصفه اليسر على ما بينا ولا تتم اليسر الا اذا كان المال ناميا ولا تتم
الا بمضي الزمان فاقيم الحول الممكن لاستنماء المال لاشتماله على الفصول الاربعة مقام النماء وكذا
سبب وجوب صوم رمضان ايام الشهر قال تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اتفق
المتاخرون على ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه يضاف اليه وتتكرر بتكرره ويصح
الاداء بعد دخول الشهر ولا يصح قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب شمس الائمة الى ان
السبب مطلق شهود الشهر حتى استوى فيه الايام والليالي متمسكا بان الشهر اسم ظرف لجزء ٢
من الزمان يشتمل على الايام والليالي وانما جعله الشرع سببا لاظهار فضيله هذا الوقت
وهي باسره للايام والليالي جميعا والدليل عليه ان من كان مغمى عليه اول ليله من الشهر ثم
حين قبل ان يصح ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء وكذا المجنون اذا افاق
في ليله من الشهر ثم حين قبل ان يصح ثم افاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء وكذا بنيه اداءه
يصح بعد وجود الليله الاولى وهذا كله دليل ان السبب متقدر في حقه بما شهد من الشهر
في حال الافاقه وذهب القاضي ابو زيد ومحمد الاسلام وابو اليسر رحمهم الله الى ان
السبب امام الشهر دون الليالي اي الجزء الاول الذي لا يتجزى من كل يوم سبب
لصوم ذلك اليوم لان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا لعباده فذلك سان شرف ذلك
الوقت بحق تلك العباده والعباده في الاداء دون الاحاب فانه صنع الله فلم يستتم الوقت
المنافي للاداء سببا لوجوبه فعلم ان الاسباب هي الايام دون الليالي والجواب

عن كلام شمس الائمة ان سرف الليالي باعتبار سرع الصوم في ايامها لا بذاتها فكان تابعا
اوشرفها باعتبار انها اوقات لصيام رمضان وكلامنا في سرف يحصل باعتبار السببية وذلك
يحصل بان يكون محلا لاداء السبب واما عدم سقوطه عن المجنون الذي لم يفق الا في جزء
من الليلة بلا اهلية للوجوب مع الجنون الا ان السرع اسقط عنه عند تضاعف الواجبات
دفعا للحرج واعتبر الحرج في حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر ولم يوجد واما
جواز النية في الليل فباعتبار ان الليل جعل تابعا لليوم في حق هذا الحكم ضرورة تعذرا قتران
النية باول اجزاء الصوم لانه وقت يوم وعقله فاقيمت النية في الليل مقام النية المقترنة
باول الصوم ضرورة ولا ضرورة فيما نحن فيه وكذا سبب وجوب صدقة الفطر راس يمونه
ويلي عليه اي يقوم بكفايته وتحمل مؤنته بولاية وحاصله ان الراس بصفة المؤنة والولاية
سبب لوجوب صدقة الفطر عندنا وعند الشافعي السبب هو الوقت بدليل اضافته اليه
يقال صدقة الفطر وبدليل تكررها بتكرر الوقت في راس واحد ولكنا ننزل الاصل في
هذا الباب الراس لا الوقت والصدقة جعلت مؤنة شرعيه والمؤنة الاصليه تعلو بكونه
مالكا رأسه وواليه فكذا الصدقة وكذا راس غيره للنحو براسه ومؤنة الراس سبب الملكية
والولاية لصير كراسه كذا في الاسرار فاذا عدمت الولاية في حق المرأة والابن الزمن البالغ
المعسر لم تجب الصدقة على الزوج والاب وان وجدت المؤنة واذا عدمت المؤنة بان كان للصغير
مال حتى وجبت نفقته فيه لم تجب صدقته على الاب ايضا عند ابي حنيفة وابي يوسف وان
وجدت الولاية والدليل عليه قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وقوله عليه السلام
ادوا عن كل حر وعبد وبيان ذلك ان كلمة عن لانتزاع الشئ عن الشئ او تعديه منه فدل
على احد الوجهين بالاستقراء اما ان يكون ما دخل عليه عن سببا ينتزع الحكم عنه كما يقال
ادي الزكاة عن ماله اي بسببه ويقال سمن عن اكل وشرب اي بسببهما فيكون معناه
ادوا الصدقة الواجبة الناشئة عن كذا او محلا تجب الحق عليه فيودي عنه كالدية تجب على
القاتل ثم تحمل العاقلة عنه وهذا لا يجوز لاستحالة الوجوب على العبد لانه ليس بمالك
لشئ فاستحال تكليفه بما ليس في وسعه والكافر لانها قربة وهو ليس من اهلها والفقير

لان

لانه ليس على الخراب خراج فمعنى ان المراد انتزاع الحكم عن سببه وان ما دخل عليه عن سبب
ولو كان الوقت سببا لما تضاعف بتعدد الراس في الوقت فدل ان الراس سبب والوقت
شرط واما الجواب عن قوله انها اضيفت الى الوقت فلما انما اضيفت اليه مجازا
باعتبار انه زمان الوجوب فان الشئ يضاف الى الشئ بادنى ملابسة فاما تضاعف الوجوب
بتضاعف الراس فامر حقيقي لا يقبل الاسعاره لانها من اوصاف اللفظ وهذا ليس بلفظ فالتضاعف
يستدل به على كونه دليلا على السببية لان الحكم لا يحتمل ان يتكرر بتكرر الشرط واما تكرر
الواجب عند تكرر الوقت فليس بتكرر الوقت بل باعتبار تكرر الحاجة اذ المؤنة ابدا تتكرر
وجوبها بتكرر الحاجة فالشرع جعل يوم الفطر وقتا لحاجة فاذا جاء يوم الفطر تجدد
الحاجة فتجدد الوجوب لاجله لا للوقت كتجدد الزكاة باعتبار وصف النماء عند حولان الحول
فجعل الراس كالمتجدد باعتبار وصف المؤنة كما في المال وكذا سبب وجوب الحج البدني لانه
يضاف اليه قال الله تعالى وله على الناس حج البيت والاضافة دليل السببية على ما سنبينه
والوقت شرط الاداء او ليس بسبب بدليل انه لا ينسب اليه ولا تتكرر بتكرره وكذا سبب
وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج وسبب وجوب الخراج الارض النامية بالنماء
التقديري وعند الشافعي سبب وجوب العشر الخارج والارض مسببة وجوب الخراج حتى
انهما يجتمعان في ارض واحدة لان العشر معلق بالخارج وتتكرر بتكرره وهذا لا يجوز بعجيله
ولو كان الارض هو السبب لجاز بعجيله كالخراج ولنا ان العشر ينسب الى الارض يقال
عشر الاراضي والارض يوصف به يقال ارض عشرية والشئ يضاف الى سببه في الاصل ويصف
السبب بحكمه ولان العشر مؤنة الارض اي سبب نمائها لان العشر يصرف الى الفقراء والمقاتلة
اذا كانوا فقراء والنصرة بالضعفاء كما قال عليه السلام انكم تنصرون بضعفائكم والمقاتلة
لان الكفار لا يستولون بسببهم علينا مع بقاء الاراضي في ايدي مالكيها المسلمين ولا يجوز
فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها معنى وهذا هو معنى المؤنة في العشر
وفيه معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء ولان الواجب جزء من النماء قليل من كثير
كالزكاة معلق بالمال النامي بهذه الصفة فاشتمل على معنى العبادة والمؤنة ولكن معنى المؤنة

علائكها

فه اصل باعتبار الارض وهو الاصل ومعنى العباده مع باعتبار الوصف وهو المتمم واما
للجواب عن قوله سكر الواجب سكر الخارج فلما تكرار الواجب عند تكرار الخارج
باعتبار تجدد الارض مع بعد ما لا باعتبار ان الخارج سبب كما قلنا في النصاب الواحد
سكر الوجوب سكر الحول وعن قوله لم يجز التحمل فلما لم يجز تحميله قبل الخارج
لان الخارج لما جعل بمعنى السبب لوصف العباده في العشر كان التحمل حمله مفوتا بالمعنى
العباده وبطلانه لاستحاله حصول المسبب قبل السبب ويصير مؤنه محضه وهو ليس كذلك
وهذا بخلاف حمله فلا يجوز تحميله ويصير تحميله قبل الخارج كتحميل الزكوه في الابل الحوامل
والعوامل قبل الاسامه بخلاف الخراج فان تحميله يجوز لان التمام معتبر فيه بعد ما لا يحتمل
والواجب من عشر حبس الخارج فصار مؤنه باعتبار الاصل وهو الارض وعفوه باعتبار الوصف
وهو التمكن من الزراعه وذلك لان الاشتغال بالزراعه عماره الدنيا واعراض عن الجهاد فيصلح
سببا للذله التي هي نوع عقوبه لان عماره الارض من صنيع الكفار وعادتهم وقد ذمهم الله تعالى
بذلك في قوله واثاروا الارض وعمروها اكثر مما عمروها وقال عليه السلام اذا بايعتم
بالعين واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم ورأى رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا
من آلات الزراعة في بيت فقال ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا وهذا كان اصل الخراج على الكافر
وهذا الاسدي على المسلم وجاز البقاء عليه باعتبار معنى المؤنه وهذا لا يمنع العشر والخراج
في ارض واحدة لان كل واحد مؤنه وسببهما الارض النامية وبسبب واحد لا يجب حقان مختلفان
قال عليه السلام لا يجتمع في ارض مسلم عشر وخراج قوله والصلاة اي سبب وجوب
الطهاره الصلاه واختلفوا في سبب وجوب الوضوء فقيل سببه الحدث لقوله عليه السلام
لا وضوء الا عن حدث وحرف عن في مثل هذا الموضع يدل على السببيه كما قلنا في قوله عليه
السلام اد واعمن يمونون ولانه تكرر بتكرر الحدث ولا تكرر بتكرر الصلاه ولا معنى
لقول من يقول انه لا يجتمع مع الوضوء فكيف يجعل سببا له لانا انما جعلناه سببا لوجوبه
لا لحصوله ولا نسلم انه لا يجتمع مع وجوبه والصحيح ان سبب وجوب الوضوء الصلاه اعني
وجوبها واراد بها لانه يضاف الى الصلاه شرعا وعرفا يقال طهاره الصلاه ويجب بوجوب

الصلاه وبسقط بسقوطها ولا نسلم ان وجوب الوضوء تكرر بتكرر الحدث بل يتكرر بتكرر الصلاة
الا ان الحدث شرط وجوبه كالاستطاعه في الحج لان العرض منه تحصيل صفه الطهاره لاجل
الصلاه فاذا تكاسلوا هذه الصفه حاصله لانوجد السبب في اجابه كاستعمال الغسله وستر العوره
وطهاره الثوب اذا تكاسلوا حاصله لاتجب تحصيلها وان وجد السبب فكذا هنا قوله ويتعلق
بها المقدور اي بسبب سرعه المعاملات تتعلق بها المقدور وبتعاطيها اي بمباشرتها
بيان ذلك ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون
بقاء النفس وبقاء الجنس بالتناسل وذلك بأسباب الذكور والاناث في مواضع الحرث
فسرع له طرقا تتادى به مراد الله تعالى من عمران يصل به فساد وضياع وهو طريق
الازدواج بلا شركه في المراة لان في الغالب فساد او في الشركه ضياعا فان الاب متى استبه
يعذر واحجب المؤنه عليه وليس للام مؤنه كسب الكفايات في اصل الجبله وكذا الاطروق لبقاء النفس
الى اجله من غير اصابه المال بعضهم من بعض ومحتاج كل نفس لكفايتها لا تكون حاصلا في
يدها وانما تمكن من تحصيله بالمال فسرع سبب اكتساب المال وهو التجاره عن تراض لما في
الغالب من الفساد والله لا يحب الفساد قوله للايمان هذا متعلق بقوله من العالم
وقوله والصلاه متعلق بقوله والوقت وقوله والزكاة متعلق بقوله وملك المال وقوله
والصوم متعلق بقوله وايام شهر رمضان وقوله وصدقة الفطر متعلق بقوله والراس
الذي يمونه ويلي عليه وقوله والحج متعلق بقوله والبيت وقوله والعشر والخراج متعلقان
بقوله والارض النامية وقوله والطهاره متعلق بقوله والصلاه وقوله والمعاملات
متعلق بقوله ويتعلق بها المقدور وقوله واسباب العقوبات الى آخره اعلم ان سبب
العقوبات والحدود والكفارات ما يضاف اليه كالقتل عمدا للقصاص والراس للجزيه
لانها عقوبه وحتت على الكفر وهذا يضاف اليه فمثال خراج الراس او جزيه الراس
ويضاعف بعدد الراس ويكرره بتكرر الحول لتكرر الزكاة والزنا للرجم او الجلد
والسرقه للقطع وشرب الخمر والقذف للحد فانها شرعت جزاء على الجنايات فكانت
الجنايات هي الموثره في الجابها فكانت اسبابا لها وسبب وجوب الكفارات التي هي دايرة

من العبادة والعقوبة ما اضيف اليه من اسود ابر من الحظر والاباحة مثل العطر العمد في رمضان
والقتل الخطأ وقتل الصيد في حالة الاحرام واليمين المعقودة المعصية بالحنث واما قلنا ان
الكفارات دائرة من العبادة والعقوبة لانها سادي بما هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة
ولهذا كانت اليه فيها شرطا ووضع اداوها الى من وجبت عليه لوجوبها باحسانه ولكنها لما جب
الاجزية على افعال يوجد من العبد فيها معنى الحظر كالجدود ولم يجب ابتداء على وجه التعظيم
كسائر العبادات فكان في معنى العقوبة اذ العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي يستحق
المأثم به واذا كانت كذلك وجب ان يكون اسبابها مشتملا على صفة الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة
مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر لان الاثر لا بد ان يكون على وفق المؤثر
ولذلك لا يصلح المحظور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سببا لها ثم الافطار العمد مباح من حيث انه
تلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة
ولا يلزم عليه الافطار بالزنا وشرب الخمر لان الزنا وشرب الخمر ليسا سببين لها لدليل انه لو
كان ناسيا للصوم لا تجب الكفارة وانما الموجب للكفارة الفطر والفطر من حيث انه تلاقي فعل نفسه
يمكن فيه جهد الاباحة ولا تفاوت في تحقق هذه الحرمة بين ان تكون الافطار بالزنا او شرب
الخمر او وقاع الاهل او شرب الماء ولم تعتبر هذه الشبهة في سقوط الحد لان الشبهة الدارئة
هي التي تورث خللا في الزنا وشرب الخمر وهي ليست بهذه المثابة كما قبل وذكر في الاسرار اذا زنى
في رمضان فذلك الزنا حرام في نفسه لاتحاد الصوم وحرام لغيره وهو الصوم فوجب بسبب
كونه حراما في نفسه الحد وبسبب المعنى الآخر الكفارة لانه لما صار حراما لغيره بالنسبة
الى الصوم لا بد من ان ناخذ سببها المباح بهذه النسبة من حيث ان الغير لو لم يكن لما كانت هذه
الحرمة دائمة والكفارة معلقة بهذه الحرمة وكذلك القتل الخطأ دائر بين الحظر والاباحة
ايضا لانه من حيث الصورة رمي الى صيد او الى كافر وهو مباح وباعتبار ترك التثبت
او باعتبار المحل هو محظور لانه اصاب آدميا معصوما فيصلح سببا للكفارة وكذلك
الاصطياد مباح في الاصل وباعتبار الاحرام حرام فيكون مترددا بين الحظر والاباحة
وكذا اجتمع في اليمين المعقودة الحظر والاباحة من وجهين احدهما انها تعظيم الله تعالى

وذلك مندوب وهذا شرعت في بيعة نصره الحق فانهم كانوا يحلفون في البيعة مع النبي عليه
السلام وهي ايضا منهي عنها لقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي بذلة له في كل حق وباطل
والثاني ان اليمين الصادقة عقد مشروع محلف بها في الخصومات ويلزم مباشرة فكانت
مباحة الا انها باحد معنى الحظر باعتبار الحنث فكانت دائرة بين الحظر والاباحة وعلى هذا
يخرج سائر الكفارات قوله وانما يعرف السبب الى آخره اعلم ان السببية انما تعرف
باضافة الحكم لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف وحادثا به
كقولك كسب فلان اي حدث بفعله واختياره وذلك لان الاضافة لما كانت موضوعة للتمييز
كان الاصل فيها الاضافة الى اخص الاسباب لتحصيل التمييز الكامل واخص الاسباب بالحكم سببه لانه
ثابت به فكانت الاضافة اليه اصلا واما الشرط فانما يضاف اليه لان الحكم يوجد عنده فشابه
العلة التي يوجد الحكم عندها فكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة وبيان ذلك
ان الاختصاص يحصل بالتعلق وتعلق الحكم بالسبب اقوى من تعلقه بالشرط والظرف لان
اتصاله بالسبب اتصال الثبوت والوجود واتصاله بالشرط والظرف اتصال المجاورة
ولا شك ان ذلك الاتصال بمقابلة اتصال الثبوت في حكم العدم فكان اتصاله بالسبب وتعلقه
به حقيقة واتصاله بالشرط مجازا فانصرفت الاضافة الى هذا النوع من الاتصال والاختصاص
لانه حقيقة اولان الاصل في كل شيء الكمال قوله كصدقة الفطر وجد الاسلام هذا بطل الاضافة
الى الشرط لما مر ان سبب الاول الرأس وسبب البقاء البدن والفطر والاسلام شرط الوجوب
والله اعلم بالصواب تمت اقسام الكتاب

باب بيان اقسام السنة

انما اختار لفظ السنة
دون الخبر لان لفظ السنة يطلق على قول الرسول وفعله وعلى طريقة الصحابة رضي الله عنهم
وقد التحق باخر هذا القسم افعال النبي وافوال الصحابة فلذلك اختار لفظ السنة دون الخبر
قوله الاقسام التي سوف ذكرها اي الاقسام المذكورة في الكتاب من الخاص الى
المعنى باسم في السنة اعني كقول الرسول لان قوله عليه السلام حجة كالكتاب وهو كلام
مستجمع لوجوه الفصاحة والبلاغة فجرى فيه هذه الاقسام ايضا كما في الكتاب لان السنة

فرع الكتاب في الحجيه اذ هي صارت حجه بالكتاب وبقارنه في طرق الانتقال للناقل الكتاب
ليس له الا طريق واحد وهو التواتر وللسنة طرق مختلفه كما ستقف عليها فكان هذا الباب
لبيان ما يختص بها وهو الطرق المختلفه وما يتصل بالسنة ويخص بها وذلك اربعة اقسام
بالاستقراء الاول في كيفيه الاتصال والثاني في الانقطاع والثالث في بيان محل الخبر الذي
جعل الخبر حجه فيه والرابع في بيان نفس الخبر ولما كان لهذا القسم كلاما في الاخبار لابد من
بيان جمعته الخبر فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص من الاقوال وعلى الاشارات الحالية
والدلالات المعنويه كما يقال اخبرتني عيناك ولكنه حقيقة في الاول لتبادر الذهن اليه عند
الاطلاق واختلف في حده بد فقيل لا حد له لانه ضروري النصور اذ كل احد يعلم ضرورة
الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه الحقائق
متصورة ضرورة لما كان كذلك ورد بان العلم الضروري بالمعرفه بعد معرفتها اما قبل ذلك
فغير مسلم وقيل هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب وقيل يدخله التصديق والتكذيب
وقيل يحتمل الصدق والكذب وردّ بخبر الله تعالى ورسوله فانه لا يدخلها الكذب ولا احتمالا نه
ومختار البعض هو ما تركب من اسمين حكم فيه بنسبه احدهما الى الاخر نسبه خارجيه يحسن
السكوت عليها فقيد بحسن السكوت عليها ليخرج المركبات المقيده ونقيد بالنسبه الخارجيه
ليخرج الامر ونحوه اذ المراد بالخارجيه ان تكون لتلك النسبه اسم خارجي بحيث يحكم بصدقها
ان طابقته وبكذبها ان خالفته وليس للامر ونحوه ذلك قوله القسم الاول وهو كيفيه
الاتصال بنا من رسول الله عليه الصلاة والسلام على بلائق سراب اتصال كامل بلا سبهه واتصال فيه
ضرب شبهه صوره واتصال فيه سبهه صوره ومعنى اما الاول فالمواتر والتواتر
لغه تتابع امور واحدا بعد واحد تعالى يواترن الكسائي حاتت بعضهم في اثر بعض
وتواترا من عمر ان سقط ومنه قولهم حاآ وائتري اي متتابعين واحدا بعد واحد
والمواتر خبر جماعه مفيد لجماعة نفسه العلم بصدقه وقيد نفسه ليخرج الخبر الذي
عرف صدق القائلين فيه بالقرائن الزائده كخبر جماعة وافق دليل العقل او دل قول
الصادق على صدقهم ثم اتفقوا على ان من شرطه تكثر المخبرين كثره تمنع صدور الكذب

منهم على سبيل الاتفاق والمواضعه وهو معنى قوله لاتوهم تواطؤهم اي توافقهم على الكذب
وان يكونوا عالمين بما اخبروا عالما استندوا الى الحس لا الى غيره كدليل العقل فان اهل العصر
لو اخبروا عن حدوث العالم لا يحصل العلم بخبرهم وان يكون المخبرون في الطرفين والوسط
مستوين في الكثرة والاستناد الى الحس وهذا معنى قول السبح ويكون اوله كاخره
واوسطه كطرفيه واحتملوا في اقل عدد يحصل العلم معه قيل هو خمسة لان ما دونها
بينه شرعه وقيل اثنى عشر بعدد نقباء بني اسرائيل لحصول العلم بقولهم وقيل اربعون
لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين فلو لم يفد قولهم
العلم لم يكن حسبا لاحتياجه الى من يواتر به امره وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى
قومه سبعين رجلا ولا يخفى ان هذه تحكمات وان ما تمسكوا به لا شبهه فضلا عن حجه لانها مع
تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب مضطربه اذ ما من عدد يفرض به حصول العلم لقوم
الا ويمكن ان لا يحصل العلم به لاخرين وللاولين في واقعه اخرى فلو كان ذلك العدد هو
الضابط لحصول العلم لما اختلف بل الصحيح انه غير منحصر في عدد مخصوص وضابطه ما حصل
العلم عنده فبحصول العلم الضروري يستدل على ان العدد الذي هو كامل عند الله تعالى
قد توافقوا على الاخبار والدليل على انه غير منحصر انا نقطع بحصول العلم بخبر المواتر من غير علم
بعدد مخصوص اصلا ثم لفظ المتن يشير الى شروط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه
فقوله لا يتوهم تواطؤهم وقوله وتدوم هذه الحد يشير الى شرط متفق عليه كما ذكرنا
وقوله لا يحصى عددهم يشير الى شرط خارج عن الاحصاء وهو مذهب قوم
لامكان التواطؤ اذا كانوا محصورين وعند الجمهور ليس بشرط فان الجمع العظيم
يقع صدقهم عن الحق او الصلاة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين وكان الشيخ انما اشار
الى هذا لانه اقطع للاحتمال واظهر في الالزام على الخصم لا لانه شرط جعله لما ذكرنا
كنقل القرآن اي كتقدير المتواتر مثل نقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات
ومقادير الزكوات ونحو ذلك قوله وانه يوجب علم اليقين اي خبر المتواتر يوجب
علم اليقين كالعيان وهو مذهب جمهور العقلاء وذهبت السمنية وهم قوم من عبدة

الاوثان والبراهمة وهم قوم من منكري الرسالة بارض الهند الى ان الخبر لا يكون حجة اصلا ولا
يحصل العلم به بل يوجب ظنا وذهب قوم من المعتزلة وابو عبد الله البلخي من المتقدمين الى انه يوجب
علما طمانينة لا علما يقينا يريدون به ان جانب الصدق ترجح بحيث يطمئن اليه القلوب فوق
ما يطمئن بالظن ولكن لا ينتفي عنه توهم الكذب والغلط وهذا القول باطل لانه يؤدي الى الكفر
فان الانبياء ومعجزاتهم لا تثبت خصوصا في زماننا الا بالنقل فحينئذ لا يثبت العلم بنبوتهم وهذا
كفر محض ثم الجمهور اختلفوا فذهب عامتهم الى انه يوجب علما ضروريا وذهب بعض
المعتزلة وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي الى انه يوجب علما استدلاليا احتج من انكر
حصول العلم به بسبعة ان المتواتر صار مجموعا بالاحاد وخبر كل واحد يحتمل الكذب حالة الانفراد
وبانضمام المحتمل الى المحتمل لا يزداد الا الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال حالة الاجتماع انقلب الجائز
ممتنعا وهو محال ولان الاجتماع يحتمل التواطؤ على الكذب كاخبار المجوس بتصدع ايوان كسرى
واخبار اليهود بصلب عيسى عليه السلام واحتج الجمهور بان المتواتر بوضعه يوجب علم اليقين
كالحس فان العلم بالملوك الماضية والبلدان النائية الحاصل بالمتواتر مثل العلم الحاصل بالحس
وانكاره مكابرة وبنوع من المعقول وهو ان المتواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا جائز
ان يكون كذبا لانه اما ان ينفع انفاقا او للتدين او للمواضعة منهم عليه او لداع دعا اليه والاول
فاسد لان صدور الكذب انفاقا عن جماعة كثيرة مع اختلاف اماكنهم لا تتصور عادة وكذا الثاني
لان اجتماعهم على الكذب تدينا مع كون العقل صارفا عنه وداعيا الى الصدق وعدم دعوة
الهوى والطبع اليه لعدم اللذة والراحة في نفس الكذب امر غير متصور عادة وكذا الثالث
لان كثرتهم واختلاف هممهم مانع عن المواضعة عادة وكذا الرابع لان الداعي اما الرغبة او
الرهبة وهذا الداعي لا تتصور شموله في الجماعة العظيمة واذا لم يجز ان يكون كذبا تعين كونه
صدقا اذ لا واسطة بينهما كذا في الميزان وذكر الامام فخر الدين الرازي ان صحة الاستدلال
في هذه المسئلة تفضي الى تطويل الكلام وتزداد اشكالات واعتراضات لا تليق المقصود
الا بالجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد تدقيقات عظيمة ومن البين للعاقل
ان علمه بوجود مكة ومحمد عليه السلام اظهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه

المسئلة

المسئلة والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر عبث جائز فثبت ان حصول العلم به
ضروري والتشكك في الضروريات باطل واحتج من قال انه يوجب علما استدلاليا
بان الاستدلال لما توسط بين الترتيب وبعد ما صادفه وهو موجود فيه لان العلم به لا يحصل الا
بعد ان نعلم ان المخبر عنه امر محسوس وان المخبرين جماعة لا حامل لهم على التواطؤ على الكذب
وان نعلم ان ما كان كذلك لا يكون كذبا فيلزم منه الصدق ولانه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه
وجب اختلفوا فيه علم انه مكتسب واجيب العامة بانه لو كان استدلاليا لما اختص
به من يكون من اهل الاستدلال والحال انه لا يختص فان كل احد يعلم في صغره اباه وامه
بالخبر كما يعلمها بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا وكذا العلم بالملوك الماضية والبلدان
النائية يحصل من غير استدلال من جهة العالم وهو حد الضروري ثم من خالف فيه اما خالف
لخبط في عقله او عناده ولو تركنا ما علمنا ضرورة لخالفتكم للزمكم ترك المحسوسات بسبب
السوفسطائية وقولهم لا بد فيه من ترتيب المقدمات قلنا لا يلزم من ترتيبها كون العلم
الحاصل بها نظريا لان صوره الترتيب ممكنة في كل ضروري حتى في اظهر الضروريات
كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون فان يقال الكون وهو الوجود واللاكون وهو العدم
متقابلان يمتنع ارتفاعهما عن الشيء الواحد بهما فالشيء اما ان يكون واما ان لا يكون وذلك لان امكان
صورة الترتيب لا يمكن في كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات
بالمطلوب وانها الواسطة المفضية اليه واما اخبار زرادشت اللعين فتخييل كله وما روي
انه ادخل ورام الفرس في بطنه فانما رووا انه فعل ذلك في خاصة الملك وهو كشاسب
وصغار قومه دون كبارهم ولا في الاسواق ومجامع الناس وذلك آية الوضع والاختراع الا ان
ذلك الملك لما رأى شهامته بايعه على التزوير فكان العلم به لغفله المتأمل لا لصحة الدليل وكذا
اخبار اليهود مرجعها الى الاحاد فانهم كانوا سبعة نفر دخلوا عليه واما المصلوب فانه
ينتظر من يعيد ولا يتأمل فيه عادة لان الطباع تنفر عنه مع ان الهيئة تتغير به ايضا فيمكن
فيه الاشتباه فعرفنا ان المتواتر لم يحقق في صلبه ولئن سلمنا ان المتواتر وجد في قتل
رجل وصلبه ولكن ذلك الرجل لم يكن عيسى وانما كان مشبها به كما بين الله تعالى ولكن شبه لهم

وذلك حاير استدراجا ومكرا على قوم متعينين حكم الله تعالى بانهم لا يؤمنون فكان مخالفا مع ان
الرواة اهل تعنت وعداوة فذلك دليل الاختراع فلم يثبت المتواتر بمثله قوله او يكون اتصالا
فيه شبهة الى اخره المشهور اسم لخبر كان من الاحاد في الاصل اي في القرن الاول وهو قرن
الصحابة سمي بالمشهور في القرن الثاني حتى رووه جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب وقبلوا ما بلغته
العلماء بالقبول والاعتبار للاشتهار في القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدهم فان عامة اخبار
الآحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة ولما كان المشهور من الاحاد في الاصل كان في الاتصال
بقرن شبهة صورة ولما تلقته الامة بالقبول مع عدم النهي وتصديقهم في الدين كان بمنزلة المتواتر واما
حكما فقد اختلف فيه فقال بعض اصحاب الشافعي انه لا يفيد الا الظن كخبر الواحد وقال الجصاص
وجماعة من اصحابنا انه يثبت به علم اليقين كالمتواتر لكن بطريق الاستدلال لا بالضرورة وإليه
ذهب بعض اصحاب الشافعي وقال عيسى بن ابان من اصحابنا انه يوجب علم طمأنينة لا علم يقين
فكان دون المتواتر فوق الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى التي هي تعدل النسخ وان
لم يجز النسخ به مطلقا وهو اختيار القاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتاخرين
قال ابو اليسر حاصل الاختلاف راجع الى الاكفار فعند الفريق الاول يكفر جاحده وعند الفريق
الثاني لا يكفر ونص شمس الائمة أنه لا يكفر جاحده بالاتفاق واليه اشار في الميزان انصافا على هذا
لا تظهر اثر الاختلاف في الاحكام وحجة قول الفريق الاول ان التابعين لما اجمعوا على قبوله ثبت
صدقه لانهم لا يتوهم انفاقهم على القبول الا بتعين جانب الصدق في الرواة ولهذا سمينا العلم
الثابت به استدلاليا الا انه لا يكفر جاحده لان انكاره لا يودي الى تكذيب الرسول عليه السلام
لانه لم يسمع من الرسول عدد لا تصور اتفاقهم على الكذب وانما يؤدي الى تخطيه العلماء في القبول
واتهامهم بعدم التامل في كونه عن الرسول غاية الماثل وتخطيتهم ليست بكفر بل هي بدعة وضلال
بخلاف المتواتر فان انكاره يؤدي الى تكذيبه عليه السلام لانه كالمسموع من فيه وحجة
قول الفريق الاخر ان الرواة في الاصل لم يبلغوا حد التواتر فيمكن فيه سبهة لا محالة ولهذا
لم يكفر جاحده ولا يمكن اعتبار هذه السبهة في شروط العمل به لان السبهة الباسة في خبر الواحد
والقياس التي هي فوق هذه السبهة لا تؤثر في اسقاط العمل فهذه اولى بان لا يعتبر اثرها في حق العلم

سقط

سقط به العمل ولكن يثبت علم طمأنينة بقرب الى اليقين فوق الظن الذي يحصل بخبر الواحد
ولهذا جوز الزيادة به على الكتاب مثل زيادة الرجم في حق المحصن بقوله عليه السلام الثيب بالثيب
جلد مائة ورجم بالحجارة ويرجمه عليه السلام ماعزا والمسح على الخفين بحديث المغيرة وغيره والتتابع
في صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات على قوله الرابعة والزاني
فاجلدوا وقوله تعالى وارجلكم وقوله عز اسمه فصيام ثلاثة ايام فان هذه النصوص مطلقة وليس
ما ذكرنا من قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون المخصص مثل المخصوص منه في
القوة وان يكون متصلا لا مستراخيا ولم يوجد الشرطان جميعا قوله او يكون اتصالا فيه
شبهة صورة ومعنى كخبر الواحد اما صورة فلان اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا واما معنى
فلان الامة ما تلقته بالقبول وهو كل اي خبر الواحد كل خبر رواه الواحد او الاثنان
فصاعدا ولا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المتواتر والمشهور وقوله الواحد او
الاثنان اشارة الى رد قول من فرق بين الواحد والاثنين مثل الجبائي من المعتزلة فقبل خبر
الاثنين دون الواحد مستدلا بان امر الدين لما كان اهم من المعاملات كان اولى باشتراط
العدد والى رد قول من اشترط عدد الاربعة متمسكا بان امر الدين لما كان اهم مما يعتبر فيه اقصى
عدد اعتبره الشرع في الشهادة وهو الاربع الا انا نقول ان قول السائل لما لم يوجب زيادة علم
لم يكن ملائما لاول لم يكن في اشتراطه فائدة واشتراطه في المعاملات على خلاف القياس قوله
وانه يوجب العمل اي خبر الواحد يوجب العمل دون علم النفس والطمانينة بل يوجب الظن
وهو مذهب حملة الفقه واكثر اهل العلم ومن الناس من ابى جواز العمل به عقلا في امور الدين
مثل الجبائي وجماعة من المتكلمين متمسكين بان صاحب الشرع قادر على اثبات ما شرع باوضح دليل
فاي ضرورة له في التجاوز عن الدليل القطعي الى ما لا يفيد الا الظن بخلاف المعاملات فان فيها
ضرورة فانا نعجز عن اظهار كل حق بطريق لا شبهة فيه فلهذا اقبل خبر الواحد فيها ومنهم من منعه
سمعا مثل القاشاني والرافضة مستدلين بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا
تتبع ما لا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يجب اتباعه في العمل وذهب اكثر اصحابنا
الحديث الى ان الاخبار التي حكم اهل الصنعة بصحتها يوجب علم النفس لانه لو لم يفد العلم لما جاز

وحرم تحريم المتعة بعد الاباحة وحرم تحريم نكاح المرأة على عمتها وخالتها وحرم جمعه الفاضل في الاسباب الستة بسبب الامة

واما من اوجب العمل به دون العلم فقد احتج بان الصحابة رضي الله عنهم عملوا بخبر الواحد
في مواضع لا تحصى من غير نكير فكان اجماعا منهم على وجوب العمل به ولان العمل بالظن
واجب بالنص والاجماع والعمل بخبر الواحد عمل بالظن لان الظن الحاصل بقوله ظن بان
الحكم الذي تضمنه حكم الله تعالى في حقنا وهذا ظن بان العمل به واجب وهذا ظن بان
الواجب عليه كذا فيكون عملا بالظن في الظن في الظن وهو جائز لان الظن الغالب
يقام مقام اليقين في الشرع بدليل الشهادة والفتوى والقضاء والقبلة وتقويم المتلفات
واروش الجنايات واجرة الاجراء وغير ذلك مما لا يحصى ولان الظن الحاصل بخبر الواحد
اقوى من الظن الحاصل بالقياس لان القياس يحتمل الخطأ من كل وجه لان الحكم الثابت
بالقياس ثابت بالرأي والرأي يحتمل الخطأ والخبر يحتمل الكذب والسهو والكذب
شاذ لان الظاهر من حال المسلم العدالة والضبط والسهو نادر لان الضبط سهل على من
يسره الله تعالى عليه وقد تيسر على كثير من الناس حتى شاهدنا كثيرا منهم يحفظ
الف حديث بمتونها واسانيدها وعلم الله تعالى ما وراء ذلك ولان الصحابة رضي الله
عنهم كانوا يقبلون خبر الواحد ويعملون به من غير نكير ظهر ذلك منهم ظهورا لا يخفى
على من تتبع احوالهم وسيرهم وهذا اجماع منهم على وجوب العمل به ولان الصحابة
رضي الله عنهم اجمعوا على قبول خبر المصراة وخبر القسامة وخبر العرايا وخبر
الوضوء مما مست النار وخبر الغسل من التقاء الختانين وخبر الرجم على ماعز
واليهودية وخبر الجلد والتغريب على الزاني وخبر الدية على العاقلة وخبر
الاستئذان وخبر الشفعة للجار وخبر الوضوء من القهقهة في الصلاة وخبر
الوضوء من لحوم الابل وخبر الوضوء من مس الذكر وخبر الغرة على العاقلة
وخبر توريث المرأة من دية زوجها وعقل زوجها وخبر توريثها من دية اقاربها
وخبر توريثها من دية زوجها وخبر توريثها من دية اقاربها وخبر توريثها من دية زوجها
وخبر توريثها من دية اقاربها وخبر توريثها من دية زوجها وخبر توريثها من دية اقاربها
وخبر توريثها من دية زوجها وخبر توريثها من دية اقاربها وخبر توريثها من دية زوجها
وخبر توريثها من دية اقاربها وخبر توريثها من دية زوجها وخبر توريثها من دية اقاربها
وخبر توريثها من دية زوجها وخبر توريثها من دية اقاربها وخبر توريثها من دية زوجها
وخبر توريثها من دية اقاربها وخبر توريثها من دية زوجها وخبر توريثها من دية اقاربها
وخبر توريثها من دية زوجها وخبر توريثها من دية اقاربها وخبر توريثها من دية زوجها
وخبر توريثها من دية اقاربها وخبر توريثها من دية زوجها وخبر توريثها من دية اقاربها
وخبر توريثها من دية زوجها وخبر توريثها من دية اقاربها وخبر توريثها من دية زوجها
وخبر توريثها من دية اقاربها وخبر توريثها من دية زوجها وخبر توريثها من دية اقاربها
وخبر توريثها من دية زوجها وخبر توريثها من دية اقاربها وخبر توريثها من دية زوجها
وخبر توريثها من دية اقاربها وخبر توريثها من دية زوجها وخبر توريثها من دية اقاربها

اتباعه لقضية علمه تعالى عن اتباع الظن بقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وقد انعقد الاجماع على وجوب
الاتباع فيلزم افادة العلم لامحالة وهذا معنى قول الشيخ وقيل لا عمل الا عن علم بالنص فلا يوجب العمل
او يوجب العلم لا سيما اللازم او لثبوت الملزوم اللازم هو العلم والملزوم هو العمل وقوله
لا سيما اللازم راجع الى قوله لا عمل الا عن علم يعني اذا اسفى اللازم وهو العلم سفى الملزوم وهو العمل
وقوله لثبوت الملزوم راجع الى قوله او يوجب العلم يعني لما ثبت الملزوم وهو العمل باجماع الصحابة
ثبت اللازم وهو العلم لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم بمسك العامة بالكتاب والسنة
والاجماع وفي بعض نسخ المنار والمعتمد أما الكتاب فقوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا
الكتاب ليبيننه للناس ولا يكتمونه فكان هذا امرا بالبيان لكل واحد ونهيا عن الكتمان لما في
الجمع المضاف الى جماعة وهذا لان كل واحد انما يخاطب بما في وسعه وليس في وسع كل واحد منهم
جمعهم حالة البيان ذاهبين الى كل واحد من الخلق شرقا وغربا للبيان فعلم ان الواجب على كل
واحد منهم البيان ضرورة ولما فرض البيان على كل واحد دل أن السامع مامور بالقبول منه والعمل
به إذ أمر الشرع لا يخلو عن فايدة ولا فايدة سوى هذا وقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة الاية اوجب على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم
والطائفة فرقة والطايفة منها إما واحد او اثنان فهذا اوجب العمل بخبر الواحد او الاثنين ههنا
واذا وجب هنا وجب مطلقا اذ لا قايل بالفرق ولان المفسرين اختلفوا في تفسير الطايفة
فقال محمد بن كعب هو اسم للواحد وقال عطا للاثنين وقال الزهري لثلاثة وقال الحسن لعشرة
ولم ينقل احد الزيادة على العشرة والخبر وان رواه عشرة لا يخرج عن حيز الاحاد لما توهم
الكذب فعلم ان قول الطايفة موجب للعمل والا لانتفى الدعوة واما السنة فقبول رسول
الله خبر سلمان وبريرة في الهدية والصدقة والملوك تهدى واليه على ايدي الرسل وكان ينقل
قولهم والظاهر ان الاهداء آحاد لم يكن على ايدي قوم خرجوا عن حد الاحاد وقد اشتهر بطريق
التواتر انه بعث الامراء الى الافاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام فبعث معاذا الى اليمن
ودحية بكتابه الى قيصر ملك الروم وحذافة السهمي بكتابه الى كسرى وعمرو بن أمية الى النجاشي
وحاطب بن ابي بلتعة الى المقوقس صاحب الاسكندرية وولى على الصدقات عمرو وقيس بن عاصم

وعمرو بن العاص وعمرو بن حزم وعبد الرحمن بن عوف واسامة بن زيد واباعبيدة بن
الجراح وغيرهم ممن يطول ذكرهم وانما بعث هاولا لبيدعوا الى دينه ولتقوم الحجة ولم يذكر
في موضع ما انه بعث في وجه واحد عدد ابلغوا حد التواتر ولو احتاج في كل رسول
الى انفاد عدد التواتر معه لم يف بذلك جميع الصحابة وكلت دار بحيرته عن اصحابه ويمكن
اعداده وذلك وهم باطل قطعا فمن هذا ان حبر الواحد موجب العمل مثل التواتر وهذا دليل
قطعي لا يسع معه عذر في المخالفة كذا ذكر الغزالي وصاحب التوابع واما الاجماع فهو ان
الصحابة عملوا بالاحاد واحتجوا بها في وقايع خارجة عن الحصر من غير نكير منكر وكان ذلك منهم
اجماعا على قبولها وصحة الاحتجاج بها فمنها ما اشتهر من عمل علي برواية المقداد في حكم المذي
ومنها ما تواتر أن يوم السقيفة لما احتج ابو بكر رضي الله عنه على الانصار بقوله عليه
السلام الائمة من قريش قبلوه من غير انكار وعلى هذا جرت سنة التابعين كعلي بن الحسين ومحمد
بن علي وسعيد بن جبير ونافع بن جبير وطاوس وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين وفقهاء
الكوفة وفقهاء البصرة وتابعيهم وعلماء حرى من بعدهم من العترة من غير انكار وعلمهم من احد في
عصر وكذا الاجماع معقول على قبول خبر الواحد في المعاملات مع انه قد يتمرب على خبر الواحد
في المعاملات ما هو حق الله تعالى كما في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والاخبار بان الشيء او هذه
الجارية اهديت اليك فلان واجمعوا على قبول قول المفتي للمستفتي مع انه قد يجب بما بلغه من
الرسول بطريق الاحاد فاذا جاز العمل بما ذكرنا من امور الدين والدنيا جاز في سائر
المواضع وما ذكروا من الفرق بين المعاملات واخبار الدين ليس بصحيح لان الضرورة متحققة
في الاخبار كتحققها في المعاملات لان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت
الاحكام واما الجواب عن تمسكهم بالاية فمقبول لا نسلم ان المراد منها المنع عن اتباع
الظن مطلقا بل المراد عن اتباعه فما هو المطلوب منه العلم اليقيني من اصول الدين وفروعه
وقيل المراد منع الشاهد عن جزم الشهادة الا بما يحقق على انا ما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا
الدليل القاطع الذي يوجب العمل بخبر الواحد من الاية والسنة والمتواترة والاجماع وما
حكي عن بعض المحدثين انه يوجب العلم لعلهم اراد وا انه يفيد العلم بوجوب العمل اذ العمل بخبر

الواحد معلوم الوجوب بدليل قاطع اوجبه او سموا الظن علما وهذا قال بعضهم بورث العلم
الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وانما هو الظن قوله والراوي ان عرف بالفقه اعلم ان
الراوي نوعان معروف ومجهول فالمعروف نوعان من عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد
كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلاثة أعني ابن مسعود وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم وزيد
بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري وعائشة وغيرهم ممن اشتهر بالفقه
والنظر كان حديثه حجة سواء كان موافقا للقياس او مخالفا وترك القياس به وقال مالك القياس
يقدم على خبر الواحد لان القياس حجة باجماع الصحابة والاجماع أقوى من خبر الواحد فكما ما يكون
ثابتا به وايضا قد اشتهر من الصحابة الاخذ بالقياس ورد خبر الواحد فان ابن عباس لما سمع ابا هريرة
يروي من حمل جنازة يلزمه الوضوء قال أيلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ورد عمر رضي الله عنه
حديث فاطمة بنت قيس بالقياس ولان القياس ابعد من خبر الواحد بجواز السهو والكذب على
الراوي ولا يوجد ذلك في القياس ولان القياس لا يحتمل التخصيص والخبر يحتمله فكان غير المحتمل اولى
ولنا ان الخبر يقبل باصله لانه قول الرسول عليه السلام ولا احتمال للخطأ فيه وانما الشبهة في
طريقه وهو النقل وهذا الوارد بقبح الشبهة كان حجة قطعا كمن له المسموع منه عليه السلام والقياس
يحتمل باصله اذ كل وصف من أوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان لا يكون فكان
الاحتمال الثابت في الاصل اقوى فكان الاخذ بما هو اضعف احتمالا اولى ولان الصحابة باجمعهم
كانوا يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد فان ابا بكر رضي الله عنه نقض حكما حكم به برأيه
بحديث سمعه من بلال وترك عمر رضي الله عنه رأيه في الجنين وفي دية الاصابع حتى قال كدنا أن
نقضي فيه برأينا وفيه سنة رسول الله بحديث الغرة في الجنين وان كان مخالفا للقياس لان القياس
فيه ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا لا يجب شيء وترك ابن عمر رأيه في المزارعة
بالحديث الذي سمعه من رافع بن خديج بنهيه عليه السلام عن المخابرة واما تمسك
الخصم من رد الصحابة الخبر بالقياس فليس كذلك بل ردوه لعدم فقه الراوي او لمعان عارضته
ذكرها واما قوله بان القياس حجة بالاجماع وفي اتصال خبر الواحد شبهة فساقط لان
خبر الواحد حجة ايضا بالاجماع والشبهة في القياس اكثر منها في خبر الواحد فكيف يكون اقوى منه

توضيح لان السهو ههنا بالعكس وهو العلة
والنسيان في الراوي وذكر بالعرض او هنا في
بالعكس والرد دون هذا الوصف وسائر الاوصاف
وهو اسلم الوصف الذي يوجد معه المنصوص
كالخمر والزنا والطرف كالصاع والنساء بالعلة
ولا سكان الوصف كالسفر للاستباحة والجريان
فيه فكون الحوادث والوصف الاضافي والشائع
اولى الزاني بالاصابة ولا يجوز ترك الموى
بالضعيف ا
حسن الاتقاني

واما قوله

وامّا قوله لاحتمال السهو والكذب في الخبر معارض باحتمال كون الحكم غير متعلق بالوصف في
القياس وامّا قوله الخبر يحتمل التخصيص والقياس لا فلنا الكلام في خبر يخالف القياس وفي
هذه الصورة لا احتمال والثاني من عرف بالعدالة والضبط ولم يعرف بالفقه اي قليل الفقه
مثل ابي هريرة وانس بن مالك وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع الرسول عليه السلام في الحضر
والسفر ولكنه لم يكن من اهل الاجتهاد فما وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة
وهو انسداد باب الرأي وحجة عدم القبول عند انسداد باب الرأي ان ضبط الحديث عظيم الخطر
لانه عليه السلام قد أوتي جوامع الكلم والوقوف على كل معنى ضمنه في كلامه امر عظيم وهذا قلت روايه
الكبار من الصحابة وقد كان نقل الحديث بالمعنى مستفيضا فيهم على ما جاء في كثير من الاخبار امر النبي
عليه السلام بكذا او نهى عن كذا ولما ظهر ذلك منهم احتمل ان هذا الراوي نقل معنى كلام الرسول
بعبارة لا تنتظم المعاني التي استطاعها عبارة الرسول لقصور فقهه عن درك ذلك فدخل هذا الخبر
سهو زائد يخلو عنه القياس فان الشبهة ليست الا في الوصف وههنا تمكنت في متن الخبر بعد
ما تمكنت في الاتصال فكان فيه سببان وفي القياس واحد فيحتاط في مثل هذا الخبر بترجيح
ما هو اقل شبهة وهو القياس ولانه اذا انسد بالعمل به باب الرأي صار الحديث ناسخا للكتاب
والسنة المشهورة وهو قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الابصار والسنة وهي حديث معاذ وغيره
فانه يقضي وجوب العمل بالقياس ومعارضا للاجماع فان الامة أجمعت على كون القياس حجة عند
عدم دليل اقوى منه وقفاة القياس حدثوا بعد القرون الثلاثة فلا يعبأ بخلافهم وذلك مثل
حديث المصراة روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها
بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها إن رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر
وروي احد النظرين وروي من اشتري مصراة فهو احد النظرين ثلثة ايام الحديث
المصراة في اللغة الجمع يقال صريت الماء اي جمعته والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع
بالشد وترك الحلب مرة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن والتخفيل بمعناها وقوله احد النظرين
قيل النظر الاول عند الحلبة الاولى والنظر الثاني عند الحلبة الاخرى ومعنى قوله بخير
النظرين نظره لنفسه بالاختيار والامساك ونظره للبائع بالرد والفسخ ثم الشافعي

جعل التصرية عيبا حتى كان للمشترى الخيار اذا بين بعد الحلب خلاف ما تخيله متمسكا بهذا
الحديث وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين وترك القياس به وعندنا التصرية ليست بعيب
وليس للمشترى ولاية الرد بسببها من غير شرط لان البيع يقتضي سلامة المبيع وقلة اللبن لا تفوت
صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدمها لا ينعدم صفة السلامة فبقلتها اولى فاما الحديث فمخالف
للقياس من وجوه احدها ان ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة
بالاجماع ثم اللبن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول في سان المقدار قول من عليه
الضمان وان لم يكن منها يضمن بالقيمة فايجاب التمر مكانه مخالف للقياس فيكون ناسخا للكتاب والسنة
كما ذكرنا والثاني ما روى ان الخراج بالضمان والشاة كانت في ضمان المشترى فوجب ان
يكون النفع له ايضا وليس عليه ان يرد عوضه الى بائعها والثالث ان في الخبر تقويم القليل
والكثير قيمة واحدة وذلك مخالف والرابع ان ثمن الشاة ربما لا يزيد على صاع من تمر وربما
ينقص منه فاذا قد وجب عليه ان يرد الشاة الى البائع مع ثمنها او اكثر منها وهذا محال كذا في
اصول الفقه لعبد السلام المروزي فان قيل قد علمتم خبر الفقيه على مخالفة القياس
مع ان راويه عبد الجهني وانه لم تعرف بالفقه خبر المصراة اولى بالقبول لان راويه ابو
هريرة وهو أعلى رتبة من معبد قلنا قد روى خبر الفقيه وكثير من الصحابة مثل ابي
موسى الاشعري وجابر وانس وعمران بن حصين واسامة بن زيد وعمل به كثير من الصحابة والتابعين
فلذلك وجب قبوله وتقديمه على القياس اليه اشير في الاسرار واعلم ان اشتراط فقه
الراوي لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي ابو زيد وخرج
عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتاخرين فاما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا
فليس فقه الراوي بشرط التقديم بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة
المشهورة ويقدم على القياس قال ابو اليسر والد صاحب الكتاب لان التغيير من الراوي
بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير لغير على وجه لا
يتغير المعنى ولان القياس يوجب وهنا في روايته والوقوف على القياس الصحيح متعذر فيجب
قبوله والدليل على صحة هذا ان عمر رضي الله عنه قبل حديث حمل بن مالك في الجنين وقضى به

وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا لا يجب فيه
شيء ومعلوم انه لم يكن من فقهاء الصحابة ولم ينقل هذا التفصيل عن اصحابنا ايضا الا ترى انهم عملوا بخبر
ابي هريرة في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة لولا الرواية
لعلت بالقياس وقد ثبت عن ابي حنيفة أنه قال ما جاءنا عن الله ورسوله فعلى الرأس والعين
ثبت ان هذا قول مستحدث واجاب عن حديث المصراة واشباهه فعال انما ترك اصحابنا
العمل به لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم او السنة
المشهورة الموجبة لايجاب القيمة عند تعذر المثل صوره وهي قوله عليه السلام من اعتق شقصا
له في عبد قوم عليه بصب شريكه ان كان موسرا الحديث ولمخالفته الاجماع المنعقد على
وجوب المثل او القيمة عند فوات العين لا لفوات فقه الراوي او يحمل على انه كان ذلك قبل
تحريم الربوا بان جوز في المعاملات امثال ذلك مما شيخ علي انا لا نسلم ان ابا هريرة لم يكن فقيها
بل كان ولم شاع من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي في زمان الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان
الا فقيه مجتهد مع انه كان من المهاجرين من علية الصحابة وقد دعا النبي عليه السلام له بالحفظ
فاستجاب الله له حتى انتشر في العالم ذكره فلا وجه الى رد حديثه بالقياس هو له وان كان
مجهولا الى اخره اعتقد عامة السلف وجماهير الخلف على عدالة جميع الصحابة لان عدالتهم ثبتت
بتعديل الله تعالى قال تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم
باحسان رضي الله عنهم الآية وبقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايتهم اقتديتم اهتديتم ولا شك
انه لا اهتداء الا من عدل له واما ما جرى بينهم من الفتن فبناء على التاويل والاجتهاد فان كل
واحد ظن ان ما صار اليه اوفق للدين واصلح لامور المسلمين فلا يوجب ذلك طعنا فيهم ولكنهم
اختلفوا في تفسير الصحابي فذهب عامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي الى ان من صحب النبي
عليه السلام لحظة فهو صحابي وذهب جمهور الاصوليين الى انه اسم لمن اختص بالنبي عليه السلام
وطالت صحبته معه على طريق التبع والاخذ عنه وهذا الا يوصف من جالس عالما ساعة انه
من اصحابه وكذا اذا اطال المجالسة معه اذا لم يكن على طريق التتبع ولا جد لتلك المدة فصل
ادناها ستة اشهر وعن سعيد بن المسيب انه قال لا يعد من الصحابة الا من اقام مع الرسول سنة

او سنتان وغرامه غرة او عزوبس واذا عرفت هذا علمت ان المجهول في الصدر الاول لا يكون من الصحابة لان المراد من المجهول من لم تعرف ذاته الابرواية الحديث الذي رواه ولم تعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته واليه اشار بقوله ولم يعرف الا حديث او حديثين وقد عرفت عدالة الصحابة بالنصوص واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون هو داخلا فيهم قوله كوابصة بن معبد هو ابن معبد بن عبيد بن قيس بن كعب نزل بالكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بها روى أن رجلا صلى خلف الصف وحده فامره النبي عليه السلام ان يعيد ولم يعمل بهذا الحديث لان القياس الصحيح يرده وهو كالمخالف للكتاب والسنة والاجماع كحديث المصراة ثم رواية مثل هذا المجهول على خمسة اوجه ان روى عنه السلف وشهدوا بصحته وعملوا به او سكتوا عن الرد بعد ما بلغهم روايته صار حديثه مثل حديث المعروف لان السلف اهل فقه وعدول لا يتهمون بالتقصير في امر الدين فلما قبلوا دل انه صح عندهم انه مروي عن رسول الله وكذا السكوت في موضع الحاجة لاجل الاعلى وجه الرضا بالممنوع والمؤثم فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير بمنزلة ما لو قبلوه وان اختلفوا في قبوله اي في صحة حديثه مع قبول الثقات عنه وهو الوجه الثالث وكذلك يقبل عندنا لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه رواه بنفسه مثل حديث معقل بن سنان بن اشجع من رجال بني غطفان الى محله فما روي أن ابن مسعود رضي الله عنه سئل عمن يزوج امراته ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فلم يجب شهرا وكان السائل يتردد اليه ثم قال بعد شهر اجتهد فيه برايي فان يك صوابا فمن الله وان يك خطأ فمني ابن امة عبد أرى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وابو الجراح صاحبا رايه الاشجعيين وقالا نشهد ان رسول الله قضى في بروع بنت واشق الاشجعية بمثل قضائك وقد كان هلال بن مرة مات عنها من غير فرض مهر فرد حول فسر بذلك ابن مسعود وقبل حديثه ورده علي رضي الله عنه وقال ما تصنع بقول اعرابي على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لما لقنه القياس الذي عنده وهو أن المعتاد عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كالوطلقها قبل الدخول وجعل القياس اولى من رواية هذا المجهول وقيل انما رده لمذهب تفرد به وهو انه

قال عيسى الامة فما المجهول وما معنى هذا اللفظ من اشهر بطول الصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم اما فرد ما روى وجوه احدها سرجوه بعبيد بن معبد وسلمة بن المحبق ومعقل بن سنان الاشجعي وغيرهم

لان المهار المهر الثاني كعلبة وسروف والكسر وما مع من جشر وقلواه واسه نعاد بعد الاسود المهار واسه

كان يحلف

فالعقل لغة الشرح للعين الباصرة
مكان العين الباصرة نصر عبد الشراح
ذلك العقل شرح لعين البدن بصر
طرس الاسد لا العقد وذكر كس
وأي اصابع الله فهم الاسام الحاسة
والاوجع الحاسم وأي الادمع معاونة
الطول والقصر وسائر الاجهام فصرا
ذاتق مهد اسهى وذكر الحواس هم عبد ك
عقله ما دراك ما علقه عرجه ندرل
ما نه لو كاسه طها رحاته لا حصلت قوه
البلش مسلوحصولها الا ري ذا لم يكن
معقاونه لما صار مصوعه عند الغرق
الغرور ذكر الحكم الراسخة وهذا ما
سار سائر صور محسوسة وما ما ليس
محسوسا ما معه اطراف العلم بحسب
توجه كالعلم سلما فاسعر محسوس بصر وحاج
فيه الى البصر العلم معتبر راجع الى واب العالم او
الى عين وهذا معنى ذكر كلما العصرية المعنى
واما شرط العقل ان الكلام العشر شرعا ما ذكره
عن بشر والاسم الا ما العقل بسم دليل

فكذلك العقل بهذه المثابة للبصيرة التي هي عين الباطن وقوله يبتدا به مسندا الى الظرف وهو الجار والمجرور والجملة صفة لطريق والضمير في به راجع الى الطريق وفي اليه الى حدث حدث وفي فيدركه الى المطلوب وفي بمائله الى العلم يعني ابتداء العقل للقلب نور العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس وعن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات وذلك لان الانسان اذا ابصر شاخصا لقلبه طريق الاستدلال بنور العقل فاذا نظر الى بناء رفيع وانتهى اليه بصره يدرك بنور عقله ان له بانيا لامحالة ذا حياة وقدرة وعلم الى سائر اوصافه التي لابد للبناء منه وانما شرط العقل لان الخبر كلام والكلام في العرف ما له صورة وهي ان ينتظم من حروف تهجاة ومعنى وهو ان يدل على مدلول والدلالة على المعنى لا توجد الا بالعقل لان الكلام وضع لاظهار المعنى الذي وقع في القلب ولا يحصل البيان بمجرد الصوت والحروف بلا معنى ولا توجد المعنى بغير عقل الا ترى ان من الطيور ما يسمع منها حروف منظومة ويسمى ذلك بها كلاما لعدم صدورها عن تمييز وعقل وهذا لا يجب سجدة التلاوة بقراءة الببغاء عند اكثر المحققين بعرفنا ان معنى الكلام في الشاهد ما يكون مميزا من اسما الاعلام والمميز الذي يسمه الكلام لا يكون الا بعد العقل فلذلك شرطناه في المخبر ليكون خبره كلاما مقبولا والشرط الكامل منه الى اخره

اعلم ان العمل بعد وجود فيما جبلة ثم يحدث شيئا فشيا وهو متفاوت بقسمه الله وبقدره فعلق الشرع الاحكام بادنى درجات كماله واعتداله واقيم البلوغ الذي هو دليل عليه مقامه تيسيرا علينا والمطلق من كل شئ يقع على الكامل منه فشرطنا لوجوب الاحكام وتمام الحجة كمال العقل ولم نقبل خبر الصبي والمعتوه لان الشرع لما لم يجعلها وليا في ما لها لنقصان عقلها ففي امر الدين اولى ولم يلزم عليه العبد فانه تقبل روايته وان لم يتوضأ بسؤره لان ذلك حق المولى لا لنقصان في العقل ولا يظهر ذلك في امر الشرع وذكر بعضهم ان رواية الصبي اذا كان مميزا ووقع في ظن السامع صدقه مقبولة لان خبره في المعاملات والديانات مقبول مع حكم الراي فكذا هذا الا ترى ان اهل قبا قبلوا اخبار ابن عمر رضي الله عنه تحويل القبلة وهو يومئذ ابن اربع عشرة سنة ولم ينكر عليهم رسول الله والاصح هو الاول لان المعتمد في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة ولم يرو عن احد منهم انه رجع الى رواية صبي ولان غالب احواله اللهو واللعب والمساهلة

فالعقل نور الشرح للعين الباصرة
مكان العين الباصرة نصر عبد الشراح
ذلك العقل شرح لعين البدن بصر
طرس الاسد لا العقد وذكر كس
وأي اصابع الله فهم الاسام الحاسة
والاوجع الحاسم وأي الادمع معاونة
الطول والقصر وسائر الاجهام فصرا
ذاتق مهد اسهى وذكر الحواس هم عبد ك
عقله ما دراك ما علقه عرجه ندرل
ما نه لو كاسه طها رحاته لا حصلت قوه
البلش مسلوحصولها الا ري ذا لم يكن
معقاونه لما صار مصوعه عند الغرق
الغرور ذكر الحكم الراسخة وهذا ما
سار سائر صور محسوسة وما ما ليس
محسوسا ما معه اطراف العلم بحسب
توجه كالعلم سلما فاسعر محسوس بصر وحاج
فيه الى البصر العلم معتبر راجع الى واب العالم او
الى عين وهذا معنى ذكر كلما العصرية المعنى
واما شرط العقل ان الكلام العشر شرعا ما ذكره
عن بشر والاسم الا ما العقل بسم دليل

والمساهلة معتبر بما هو الغالب من حاله احتياطا في امر الرواية واما اهل قبا فالصحيح ان الذي اتاهم انس او كان ابن عمر رضي الله عنه بالغا يومئذ لان ابن اربع عشرة سنة يجوز ان يكون بالغا وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ فلو كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده تقبل خلافا للتوم اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاقلا الا يرى ان الشهادة بعد البلوغ مقبولة بالاجماع وان كان التحمل قبله فكذا الرواية ويدل عليه اجماع الصحابة على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة من غير فرق بين ما تحملوه وقد اتفق السلف والخلف على احضار الصبيان مجالس الرواية واسماعهم الاحاديث وقبول رواية ما تحملوه في الصبا بعد البلوغ ثم قيل مدة يصير الصبي فيها اهلا للتحمل اربع سنين والاصح ان لا تقدير وكذا الحكم اذا كان فاسقا او كافرا عند التحمل عدلا مسلما عند الرواية كما في الشهادة قوله واما الضبط فكذا ضبط الشئ لغة حفظه بالحزم ومنه الاضبط الذي يعمل بكلتا يديه وضبط الخبر سماعه كما يحق سماعه بان يصرف همته اليه ويقبل بكليته عليه ويدرك مجلس السماع من اوله الى اخره فان الرجل قد ينتهي الى المجلس وقد مضى صدر من الكلام فربما يخفى على المتكلم هجومه ليعيد عليه ما سبق من كلامه فعلى السامع الاحتياط في مثله ثم فهمه بمعناه الذي اريد به يعني معناه اللغوي والشرعي جميعا ثم حفظه بذل المجهود اي حفظ الكلام ببذل الطاقة في حفظه بان يكرره الى ان يحفظه ثم الثبات على الحفظ بمحافظته ذلك الكلام بان يعمل موجبه ويذاكره بلسانه فان ترك العمل والمذاكرة مورثان النسيان على ما يأتي الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه انى لا انساه ولا يسامح في حفظه بل يذاكره دائما متذكرا في نفسه انى اذا تركت المذاكرة نسيته اذ الجزم سوء الظن الى حين اداء ما يتعلق بقوله ثم الثبات عليه ولهذا كان ابن مسعود رضي الله عنه اذا روى حديثا اخذه النهر وجعلت فرائصه ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه في اعلى درجات الزهد والعدالة والضبط والفقاهة وهذا الضبط نوعان ضبط لفظ الحديث ومعناه لغة من غير تحريف وتصحيف مثل ان يعلم ان قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل بالرفع او بالنصب وان معناه على يقدير جر الواو بعد مسر الله صلى الله عليه وسلم وانا

انا اضا ايكون مراد الله تعالى
زجد البلوغ بل كان ابن عمر عشرة

لانه اذا سمع ولم يفهم
معنى الكلام لم يكن له
سماعا مطلقا بل يكون
له سماع صوت لا سماع
كلام هو خبر

النهر بالفتح تابع القفس
صحاح

قال في كشف هذا وسر القرآن صحيح عربي لا يعلم معناه
فلا سبيل للعقل الى القرآن حرامه الحلال الدين كانوا
يعلمون بعد الاعلام الضبط ثم حكمهم اما سماعا بعد جهد
شديد بعد ما يتعذر فهم الخبر لكاحد له الضبط واستدامته الكراه ولو حدسا
المطلق يجوز لكاحد له الضبط واستدامته الكراه ولو حدسا
معناه وسر دلولا لو حدسا الحاجة الى الحكم ثم الزوال فصحا السلوبيم مرور ما طالبه ظاهر اذا كان الوقوف
أول بعصر العلم الكلام مهاجرة الكراه على الحضر فيها ما تسامح ان يعمل
ما الكلام عام الضبط الا يكون الوقوف على الاسماء والاحضار ما الحضر فيها العذر
ما ظاهر الكلام لا الضبط الثبات على الاسماء والاحضار ما الحضر فيها العذر الكراه
دلوبه

الرفع مع الحطه بالحنطه وعلي تقدير النصب سعوا الحنطه بالحنطه وهذا هو ضبط الصيغه بمعناه
لغه والثاني ان نضم الي هذه الحمله ضبط معناه نقلها وشريعه مثل ان نعلم ان حكم هذا الحديث
وهو وجوب المساواه متعلق بالقدر والجنس مثلا وان نعلم ان حرمة القضاء في قوله عليه السلام
لا يقضي القاضي وهو غضبان متعلقه بشغل القلب وهذا الضبط اي ضبطه بمعناه اللغوي
والشرعي الكامل من النوع وهذا قصرت روايته من لم يعرف بالفقه عن روايه الفقيه
ويرجح روايه الفقيه عليه لفوات كامل الضبط في غير الفقيه ولكن تقبل خبر غير الفقيه لوجود
اصل الضبط ولم تقبل خبر من اشتدت غفلته خلقه بان كان سهوه ونسيانه اغلب او مساهلته
او مجازفته وان وافق الناس لفوات اصل الضبط والمساهل الذي لا ياخذ في الامور بالجزم
والمجازف المتكلم من غير خبره وسبقط فارسي معرب قوله والعداله العداله لغه ضد
الجور وهو الانصاف والاستقامه يقال فلان عادل اي مستقيم السيره في الحكم بالحق وفي
الشريعه عباره عن استقامه السيره والدين وضدها الفسق وهو الخروج عن الحد الذي
جعل له وحاصلها ترجع الي هيئه راسخه في النفس تحمله على ملازمه التقوى والمروه جميعا وهي
نوعان ظاهر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانها تحلانه علي الاستقامه
ويزجر ابه عن غيرها ظاهرا وبهذه العداله لا يصير الخبر حجه لان هذا الظاهر يعارضه
ظاهر مثله وهو هوي النفس فانه الاصل قبل العقل وانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع
فكان عدلا من وجه دون وجه فيرد الصدق في خبره مع الوجود والعدم من غير رجحان
فشرطنا كمال العداله وهو ان يكون مجتنبا عن ارتكاب الكبائر والاصرار على الصغائر حتى لو
ارتكب كبيره تبطل عدالته وكذا لو اصر على صغيره وهذا هو النوع الثاني من العداله وبهذا
لم نقبل خبر الفاسق والمستور اي الذي لم تعرف عدالته ولا فسقه في زماننا امتنا لو ارتكب
صغيره ولم يصر عليها لا تبطل عدالته لان التحرز عن جميع الصغائر متعذر عاده فان غير
المعصوم لا يخلو عن زله فاشتراط التحري عن جميعها سد لباب الروايه فاما الاجتناب
عن الكبائر والاصرار على الصغائر غير متعذر فلم نجعل عفوا واختلفت الامه في الكبائر
فروى ابن عمر عن ابيه عن النبي عليه السلام انه قال الكبائر تسع الاشراك بالله وقتل النفس المومنه

وقذف المحصنه والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد
في الحرم اي الطعن في الله الحرام وروى ابو هريره مع ذلك اكل الربوا وعن علي انه اضاف الي
ذلك السرقه وشرب الخمر وقتل ما خصه الشارع بالذكر فهو كبيره قوله والاسلام
انما شرط الاسلام لان الباب باب الدين والكافر ساع فيما يهدم الدين لانه يعاديا فمد بالكفر
نهه الكذب لا لنقصان في عقله وضبطه وهذا رد شهاده الكافر على المسلم وهو نوعان
ظاهر وهو ما ثبت بمشوه من المسلمين وشوت حكم الاسلام بغيره من الوالدين من غير ان يوجد
منه فلا يكتفي بهذا النوع في صحة الروايه بل يشترط فيه الكمال وهو النوع الباقي وهو ما ثبت
بالبيان اجمالا بان نصف الله تعالي كما هو باسمايه وصفاته والاقرار بملائكته وكتبه ورسله
واليوم الاخر والقدر بخيره وشره من الله وقبول احكامه الا ان مظهر اسلامه ادائه نحو اقامه الصلاه
باجماعه وايتا الزكوه واكل ذبيحتنا محمد لا يشترط البيان للكمال ويكون ذلك بمنزله البيان
منه في الحكم بكمال ايمانه قوله والشرط فيه البيان اجمالا هذا رد لما قال بعض المشايخ
ان ذكر الوصف على سبيل الاجمال لا يكفي لكمال الاسلام بل لا بد من العلم بحقيقه ما يجب الاقرار به
وبيانه على التفصيل حتى لو لم يعلم شيئا من ذلك كان كافرا وقلنا اشتراط الوصف على التفصيل
لصحه الاسلام متعذر لان معرفه الخلق باوصاف الله تعالى متفاوته واكثرهم لا يقدرون
على ذلك فيشترط للكمال ما لا يؤدي الى الحرج وهو ان نصدق ونقر اجمالا بما يجب الايمان فهذا
القدر يكفي لثبوت حقيقه الايمان الا ترى ان النبي عليه السلام استوصف الاعرابي الذي شهد
رويه الهلال عن ذكر الجارود التفسير حيث قال اشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله فقال نعم
فقال الله اكبر يكفي المسلمين احدهم وحين سأله جبريل عليه السلام عن الايمان والاسلام بعلما
للناس معالم الدين بين هو عليه السلام على سبيل الاجمال قوله فلهذا اي فلاجل ان
الاسلام والعداله والعقل والضبط شرط قبول الخبر لا نقل خبر الكافر لعدم الاسلام وخبر
الفاسق لعدم العداله وخبر الصبي والمعتوه لعدم كمال العقل وخبر الذي اشتدت غفلته
اما خلقه او مساهلته لعدم الضبط وقبل خبر الاعمى والمحدود في القذف والمراه والعبد لوجود
الشرائط الاربعه ولكن لم تقبل شهادتهم لان الشهاده توقفت على معاين اخر لا تشترط في الخبر

امّا الاعمي فلان الشرط في الشهاده الاشاره والتميز الى المشهود به وذا لا يحصل بالعمي واما
العبد والمراة والمحدود في القذف فلان الشرط في الشهاده الولايه الكامله وبالرق تنعدم الولايه
اصلا وبالانوثه تنتقص الولايه وكذا يجد القذف ايضا وروي الحسن عن ابي حنيفه ان المحدود
في القذف لا تكون مقبول الروايه لانه محكوم بكذبه بالنص وهو قوله تعالى فاولئك عند الله هم
الكاذبون وفي ظاهر المذهب مقبول الروايه بعد التوبه فان ابا بكرة مقبول الخبر وقد اقيم
عليه الحد ولم يشتغل احد بطلب التاريخ في خبره أنه روي بعد ما اقيم عليه الحدّ أم قبله بخلاف
الشهاده فان رد الشهاده من تمام حده ثبت ذلك بالنص ثم الباب من الفسق والكذب يشمل
روايه الاباب من الكذب متحدا في حديث رسول الله فانه لا تقبل روايه ابدا وان حسنت
توبته كذا ذكر احمد بن حنبل والشيخ البخاري وابو بكر الصيرفي وابو المظفر السمعاني وكذا
ذكر ابو عمرو في كتاب معرفة انواع الحديث قوله والثاني في الانقطاع اي السبع الثاني
من الاقسام الاربعه المخصصه بالسنن في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن قوله
اما الظاهر الى قوله واما الباطن اي الانقطاع الظاهر فهو المرسل من الاخبار والارسال
خلاف التقييد لغه وسمي هذا النوع الذي نحن بصدده مرسلا لعدم تقييده بذكر الواسطه
الى من الراوي والمروي عنه وهو في اصطلاح المحدثين ترك التابعي الواسطه التي بينه وبين
الرسول فيقول قال رسول الله كذا كان يفعله سعيد بن المسيب ومكحول الشامي وابراهيم
النخعي والحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوي واسطه بين الراويين مثل ان يقول من لم
يعاصر اباهريرة قال ابو هريره فهذا يسمى منقطعا عندهم فان ترك اكثر من واحد فهو
المسمى بالمعضل عندهم والكل يسمى ارسالا عند الفقهاء والاصوليين والمرسل اربعه اقسام
ما ارسله الصحابي وهو مقبول بالاجماع حملا لروايتهم على السماع اذ الاصل فيهم السماع لتحقق
الصحبه في حقهم الا اذا صرحوا بالروايه عن الغير وعن الشافعي انه قال مراسيلهم مقبوله الا
اذا علم انه ارسله كذا في المعتمد والثاني ما ارسله القرن الثاني والثالث فحجه عندنا
وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدي الروايتين عنه واكثر المتكلمين وعند اهل الظاهر
وجماعه من ائمه الحديث لا تقبل اصلا وقال الشافعي لا تقبل الا اذا تأيد بأيه او سنه مشهوره

او موافقه قياس صحيح او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا
يروي عمن فيه علة من جهالة او غيرها او اشترك في ارساله عدلان ثقتان بشرط ان يكون
شيوخها مختلفة او بينت اتصاله بوجه آخر من اسنده غير مرسله او اسنده مرسله سوى
اخري وقال وهذا قليل مراسيل سعيد بن المسيب لانه تتبعها فوجدها مسانيد تمسك
من ابى قبول المرسل بان الخبر انما يكون حجة اعتبارا بوصاف في الراوي ولا طريق لمعرفتها اذا
كان الراوي غير معلوم فاذا لم يذكر الراوي لا يحصل العلم به ولا باوصافه فيحتمل انقطاع الخبر
عن الرسول فلا يكون حجة ولا معنى لقول من يقول روايه العدل تعديل له وان لم يذكر اسمه
لان طريق معرفه الجرح والتعديل الاجتهاد وقد يكون الواحد عدلا عند انسان مجروحا
عند غيره بان يقف منه على ما كان الاخر لا يقف عليه والمعتبر عدالته عند المروي له
وكيف يجعل روايه العدل تعديلا وقد روى واحد شاذ قد سمع عمن لم يحمد في الروايه اسوه
قال الشعبي حدثني الحارث وكان والله كذابا وروي شعبه وسفيان عن جابر الجعفي مع
ظهور اسوه في الكذب وروي عنه ابو حنيفه وقال ما رايت احدا اكذب من جابر وروي
الشافعي عن ابراهيم بن محمد بن ابي يحيى الاسلمي وكان قدريا رافضيا ورضي بالكذب وروي مالك
عن عبد الكريم ابي اميه البصري ممن يكاتبه وروى ابو يوسف ومحمد عن الحسن بن عمارة
وعبد الله بن المحرر وغيرهما من المجروحين فمحمد لا يمكن ان يجعل الارسال تعديلا للمروي
عنه بخلاف ما اذا اسند وهو عدل لانه يمكن للمروي له ان يسامل فيه فان سكنت نفسه الى
قوله قبله والا تخلص عنه وتمسك من قبله بالاجماع والدليل المعقول اما الاجماع فمن
وجهين احدهما اجماع الصحابه على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير
وغيرهم من احداث الصحابه وكانوا يرسلون ولم ينكر عن احد منهم انكار ذلك او تخصص انهم
رووا عن رسول الله بواسطه او غير واسطه فصار ذلك اجماعا منهم على قبوله ولانا لو
قبول مراسيل الصحابه مسلم لثبوت عدالتهم قطعا انما الكلام في مراسيل من بعدهم لانا
نقول لا فرق بين الصحابي والتابعي لان عدالة التابعين ثبت بشهاده الرسول ايضا خصوصا
اذا كان الارسال من وجوه التابعين مثل عطا ابن ابي رباح وسعيد بن المسيب وبعض الفقهاء

السبعة والشعبي والنخعي وابي العالية والحسن واشباههم فانهم كانوا يرسلون ولا يطن بهم الا
الصدق والثاني ان العلماء من لدن رسول الله الى يومنا كانوا يرسلون من غير تحاش وامتناع
وملأوا الكتب منها ولم يرو من احد من الامة الانكار عليهم فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله واما
الدليل المعقول فهو ان العدل اذا وضح له طريق الاتصال واستبان له الاسناد ارسل اعتمادا
على صحته واذا لم يتضح له الامر نسب المروي الى من سمعه منه ليحمله ما يحمل عنده وتضيف الطعن اليه
عند ظهور ريبة فانه قال الحسن متى قلت لكم حدثني فلان فهو حدثنيه لا غير ومتى قلت قال صلى الله عليه وسلم
رسول الله سمعته من سمعين او اكثر واذا كان كذلك وجب قبول ارساله حملا لامره على الوجه
المعتاد الا ترى انه لو اسند الى غيره قبل اسناده ولا يظن به الكذب على المروي عنه فلان
لا يظن به الكذب على رسول الله مع قوله عليه السلام من كذب علي معتمدا فليتبوأ مقعده من النار
كان اولى والثالث ما ارسله العدل في كل عصر فهو حجة عند الكرخي وبقول من يقبل روايته
مسندا يقبل مرسلا للمعنى الذي بدا وقال ابن ابان لا يقبل لان الزمان زمان الفسق وفشو
الكذب بشهادة الرسول فلا بد من السؤال حتى لو كان المرسل تقيا عدلا وقد روي النقات
مرسله كما رووا مسنده مثل محمد بن الحسن واشباهه من المشهورين بقبول ارساله وقيل الصحيح
ان مرسل من كان من القرون الثلاثة حجة ما لم يعرف منه الرواية عن ليس بعدل ومرسل
من كان بعدهم ليس بحجة الا اذا اشتهر بانه لا يروي الا عن عدل والرابع ما ارسل من
وجه واسند من وجه فهو حجة عند من يقبل المرسل واما من لم يقبله فقد اختلفوا فيه قال
بعض اهل الحديث انه مردود لان حقيقة الارسال تمنع القبول فشبهته تمنع ايضا احتياطا
وعامتهم على انه حجة لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض
الناطق وذلك مثل حديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة
وسفيان الثوري مرسلا وقوله واما الباطن الى آخره القسم الثاني الانقطاع الباطن
وهو نوعان انقطاع لنقصان في الناقل لفوات بعض شرائطه التي ذكرنا من العدالة والاسلام
والضبط والعقل والثاني انقطاع بالمعارضة وهو ان يعارض الخبر دليل اقوى منه
يمنع ثبوت حكمه فينقطع معنى ضرورة اما الاول فمثل خبر الكافر فانه لا يقبل لعدالته

في امور

١٨

في امور الدين وكذلك في طهارته المآء وحاسته الا انه اذا وقع في قلب السامع انه صادق
فيما يخبر بحاسة المآء فالافضل ان يريق المآء ثم يتيمم ولا يجوز الصلاة بالتيمم قبل الاراقة لانه
لا عبرة لخبره في باب الدين اصلا حتى يجرد غلبة الظن وذا لا يجوز له الصلاة بالتيمم
مع وجود المآء بخلاف خبر الفاسق فان هناك يلزمه ان يتوضأ به اذا وقع في قلبه انه صادق
في الاخبار بطهارة المآء فاما في الاخبار بنجاسته مع وقوع الصدق في قلبه فالاولى ان يريق
المآء ثم يتيمم وان لم يرق المآء جازت صلاته ويلحق به صاحب الهوى فان المختار عندنا ان لا
يقبل رواية من ابتدع الهوى ودعا الناس اليه وعلى هذا ائمة الفقه والحديث كلهم لان البدعة
والدعوة الى الهوى سبب داع الى التقول فلا يؤمن على حديث رسول الله وانما قبلنا
شهادتهم في حقوق الناس لان صاحب الهوى انما وقع فيه لتعمقه الا ترى ان منهم من يعظم
الذنب حتى يجعله كفرا وذا يمنعه عن الكذب فلم يتمكن تهمة الكذب في شهادته بخلاف الخطابية
وهم صنف من الروافض فانهم يجوزون اداء الشهادة زورا لموافقيهم على مخالفيهم وقيل
يعتقدون الشهادة لمن حلف عندهم انه محق ويمكن تهمة الكذب في شهادتهم الهوى
سلطان النفس الى ما استلذه من الشهوات من غير داعية الشرع وخبر الفاسق ليس
بحجة في الدين اصلا ولو اخبر بنجاسة المآء وطهارته او بحل الطعام والشراب وحرمته
يحكم السامع رأيه في ذلك فان وقع في قلبه صدقه يعمل به أن يعمل بخبره والا لا يعمل به وزعم
بعض المشائخ ان في روايته يجب تحكيم الرأي كما في الاخبار بنجاسة المآء وطهارته لان كل واحدة
امر ديني والصحيح هو الاول لان الاخبار بنجاسة المآء وطهارته امر خاص يتعرف من
جهته لا من جهة غيره فكان مخصوصا به لتعذر الوقوف عليه من جهة غيره فوجب التحري
في خبره للضرورة ولا كذلك في روايته فان في العدول من الرواة كثرة وبهم غنية فلا
يصار الى روايته اصلا غير ان الضرورة في حل الطعام غير لازمة لان العدم بالاصل ممكن فلم
تجعل فسقه هدرا بل جعلناه معتبرا حتى وجب ضم التحري اليه بخلاف خبره في الهدايا
والوكالات ونحوها من المعاملات التي لا الزام فيها حيث يجوز الاعتماد على خبره من غير
وجوب ضم التحري اليه لان الضرورة ثمة تسكون الهالازمة لكثرة وجودها ولا توجد

في كل موضع عدل نرجع اليه ولا دليل هنا كي يعمل به سوى الخبر فاعتبرنا خبره مطلقا فيها
ويلحق به خبر المستور وهو الذي لم تعرف عدالته ولا فسقه فانه كالفاسق في الصحيح
فلا يكون حجة حتى يظهر عدالته وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة المستور كالعدل في الاخبار
بخلاف المآء الطاهر به وروايه الاخبار لثبوت العدالة ظاهرا لقوله عليه السلام المسلمون
عدول بعضهم على بعض وهكذا نقل عن عمر وهذا اعدل من صاحب الشرع لكل مسلم وتعديل
الشرع اولى من تعديل المزكي ولكن الاصح ما ذكره محمد في الكتاب لان الفسق في اهل هذا الزمان
غالب فلا نعتمد على روايته ما لم تثبت عدالته كما لا يعتمد على شهادته في القضاء قبل ظهور عدالته
لحديث عباد بن كثير ان النبي عليه السلام قال لا تحدثوا عمن لا تعلمون بشهادته ولا يلزم عليه
رواية العبد فانها تقبل مع ان شهادته لا تقبل لان في الحديث اشارة الى عدم قبول رواية
من كانت له شهادة ثم لا تقبل كالفاسق والعبد لا شهادة له فلا يقبلانا وله الحديث كذا ذكر شمس
الائمة وخبر الصبي والمعتوه في الاخبار عن نجاسة المآء وطهارته كخبر الكافر لعدم العقل
وولاية الالزام لان الولاية المتعدية فرع الولاية القائمة على نفسه وليس له ولاية على نفسه
فكيف تثبت متعدية وخبر المغفل اي شديد الغفلة وهو الذي ظهر على طبعه الغفلة والنسيان
في عامة الاحوال مثل خبر الصبي والمعتوه لان معنى السهو والغلط في رواته يترجح باعتبار
الغفلة كما يترجح جانب الكذب باعتبار الفسق وكذلك خبر المساهل اي المجازف الذي
لا يبالي من السهو والغلط ولا يستعمل التدارك بعد ان علم به مثل خبر المغفل اذ اظهر
ذلك في كثرة امور والثاني الانقطاع بالمعارضة وهو اربعة اوجه احدها
ما خالف الكتاب فانه يكون مردودا منقطعا لان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني
ولا تعارض بين القطعي والظني بيانه ان خبر الواحد ان ورد مخالفا للكتاب
ان امكن تاويله من غير تعسف نقبل على التاويل الصحيح وان لم يمكن الا بتعسف لم نقبل
بلا خلاف لانه ظني فلا نقابل القطعي ولا نجوز تاويله لانه لو جاز مع التعسف لبطل التناقض
من الكلام كله كذا اصل فان خالف خبر الواحد عموم الكتاب او ظاهره فكذلك عندنا
حتى لا نجوز تخصيص العموم وحمل الظاهر على المجاز كما لا نجوز ترك الخاص والنص من الكتاب

وعند الشافعي وعامة الاصوليين نجوز تخصيص العموم به وبنت المعارض منه ومن ظاهر
الكتاب بناء على ان ظواهر الكتاب وعموماته لا توجب اليقين عندهم فاما عندنا من جعلها ظنية
من مشائخنا مثل الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشائخ سمرقند يحمل ان نجوز تخصيصها به كما
ذهب اليه الشافعي والاصح انه لا يجوز عندهم ايضا لان الاحتمال في الخبر فوق الاحتمال في العام
والظاهر لان الشبهة فيهما من حيث المعنى وهو احتمال ارادة المجاز دون
النظم والعبارة والشبهة في خبر الواحد في النظم والمعنى جميعا لان المعنى تابع اللفظ في الثبوت
ولهذا لا نكفر منكر بطه ولا منكر معناه بخلاف منكر العام والظاهر فانه نكفر واذا كان
كذلك لا يجوز تخصيص عموم الكتاب به ولا ترجيحه على ظاهر الكتاب لان فيه ترك الدليل الاقوى
بالاضعف وذا لا يجوز والدليل عليه ان عمر وعائشة واسامة ردوا خبر فاطمة بنت قيس
ولم يخصوا به قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم حتى قال عمر لا ندع كتاب ربنا وسنة
نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت وسالها حديث مس الذكر وهو ما روي
انه عليه السلام قال من مس ذكره فليتوضا فانه مخالف لقوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا
مدح الله تعالى المتطهرين بالاستنجاء بالمآء فانها نزلت فيه والاستنجاء بالمآء لا يتصور الا مس
الفرجين فلو جعل المس حدثا لا يكون الاستنجاء تطهيرا لان التطهير انما حصل بزوال الحدث
فلا يثبت التطهير مع اثبات حدث اخر كالوتوضا مع سيلان الدم والبول من غير عذر
ولكن الخصم يقول لا اجعله مطهرا عن الحدث لكون المس منافيا له بل الاستنجاء تطهير
عن النجاسة الحقيقية بمنزلة تطهير الثوب وباعتبار هذه الطهارة استحق المدح لا
باعتبار الطهارة عن الحدث اذ الكل كانوا فيه سواء وهذه الطهارة لا تزول بالمس كالوضوء
فساوى ما بعد الاستنجاء فلا يكون الحدث مخالفا للكتاب واحسن عنه ما ان الله تعالى
جعل الاستنجاء تطهيرا مطلقا فيمنع ان يكون تطهيرا حقيقة وحكما فلو جعل المس حدثا
لا يكون تطهيرا من كل وجه وفي هذا الجواب نوع ضعف وقيل في جواب الاستنجاء
من حيث انه تطهير حقيقي لا يوجب المدح كما في غسل الثوب النجس وانما يوجب استحقاق المدح
اذا كان متضمنا بالطهارة المبيحة للصلاة فثبت ان استحقاق الثناء بالطهارة الحكمية لا ينفي

(والاحلاف اذا المراد واسم اعلمهن من وحدكم والمراد الكامل وانه علف عليه وان كرار الاب جعل ما اسم اعلمهن حتى نصير جلهن)

(اذا لا اجعله)

فانه لما شذ مع اشتهارها والحادثة لم تعمل به وحديث مس الذكر الذي رويته ببسرة فانه شاذ
لانفراد هابروايته مع الحاجة الى معرفة ادلة الاصول مانه عليه السلام خصه بعلم هذا الحكم
مع عدم حاجتها ولم يعلم سائر الصحابة به مع شدة الحاجة اليه تشبه المحال كذا ذكره شمس الائمة
رحمه الله ورابعها ان لا يكون متروك الحجة به عند ظهور الاختلاف فان الصحابة
اذا تركوا الحجة به مع وقوع الاختلاف فيما بينهم يكون مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمين
وعامة المتاخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الاصوليين واهل الحديث قائلين بان الحديث
اذا صح سنده بخلاف الصحابي اياه وترك الحجة به لا توجب رده لان الحجة على كافة
الامة والصحابي محجوج به كغيره ومن رده احتج به بان الصحابة هم الاصول في علم الدين
لم يتهموا بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس بحجة مع ترك الحجة والعمل به عند ظهور
الاختلاف دليل ظاهر على انه سهو من رواه بعدهم او منسوخ ومثاله ما روي عن زيد
بن ثابت عن النبي عليه السلام انه قال الطلاق بالرجال فان الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة فذهب
عمر وعثمان وزيد وعائشة الى ان الطلاق معتبر بحال الرجل في الرق والحرية كما هو مذهب
الشافعي وذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما الى انه معتبر بحال المراة كما هو مذهبنا وعن
ابن عمر انه يعتبر بمن رق منهما ثم انهم تكلموا في هذه المسئلة بالواي واعرضوا عن الاحتجاج
بهذا الحديث مع ان راويه وهو زيد فيهم فدل ذلك على انه غير ثابت او منسوخ ولين
ثبت فهو ما قلنا من ان ايقاع الطلاق الى الرجال واعلم ان من لا يرد الحديث بهذين
الوجهين الاخيرين من مشائخنا احتاج عن الاحاديث التي زيفت بهما بانها معارضة
باحاديث اخر اقوى منها في الصحة فان حديث الجهر بالتسمية معارض بما روي البخاري
عن انس انه قال صليت خلف رسول الله وخلف ابي بكر وعمر وعثمان فكانوا يستفتحون
القراءة بالحمد لله وروي مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه انهم لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم
وحديث الطلاق بالرجال معارض بما روت عائشة طلاق الامة طلقتان وعدتها حيضتان
مع انه قد قيل كلام زيد ولم تثبت رفعه الى النبي وانه ما قلنا من ايقاع الطلاق الى الرجال
قوله والثالث في بيان محل الخبر اي الثالث من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن

الاستنجاء فكون منافيا لما يكون سببا لاستحقاق الثناء فان قيل فعلى هذا الاستنجاء لا يكون
منافيا للطهارة المعدومة قلت يجوز ان يستنجي بعد الطهارة فاندفع به ما قلتم او نقول
وان كان طهارة حقيقة لكنه ملحق بالحكمية لانها لا تعتريها دون الحكمي والتعريف ظاهر ولقائل
ان يقول سبطل الطهارة الحكمية الحاصلة قبله عند الخصم فلا سد فع به السوال وقوله ملحقة
بالحكمية فالخصم يقول لا سلم ان المس منافي الطهارة الحكمية الاصلية لا الملحق كالنساء
وكذلك قوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب مخالف لعموم قوله فاقرؤا ما تيسر من
القرآن وحديث التسمية في الوضوء مخالف لظاهر قوله تعالى فاغسلوا الايه فلا يترك العمل
بالكتاب بهذه الاحاديث وباسها اما خالف السنة المشهورة لان الخبر المشهور فوق
خبر الواحد حتى جازت الزيادة على كتاب الله تعالى ولم يجز نسخ خبر الواحد فلا يجوز ترك الاقوى
بالاضعف وذلك مثل حديث القضاء بالشاهد واليمين وهو ما روي ان عباس ان رسول الله
عليه الصلاة والسلام قضى بشاهد ويمين الطالب فانه ورد مخالفا للحديث المشهور وهو ما روي
عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده انه عليه السلام قال البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه
وفي رواية على من انكر وبيان المخالفة من وجهين احدهما ان الشرع جعل جميع الايمان
في جانب المنكرين المدعي لان اللام تقتضي استغراق الجنس فمن جعل جنس المدعي حجة فقد
خالف النص المشهور ولم يعمل بموجبه وهو الاستغراق والثاني ان الشرع جعل الخصوم
قسمين قسما مدعيا وقسما منكرا والحجة قسمين قسما بينة وقسما يمينا وحصر جنس اليمين على من
انكر وجنس البينة على المدعي وهذا يقتضي قطع الشركة والعمل بخبر الشاهد واليمين يوجب
ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون مردودا والثاني انها لا تكون في حادثة تعم
بها البلوى لان العادة تقتضي استفاضة نقل ما عم به البلوى لانه عليه السلام فما عم به البلوى
لم يقتصر على مخاطبة الاحاد بل يلقيه الى عدد يحصل به التواتر او الشهرة كحاجة الخلق اليه
ولما لم يشتهر علمنا انه سهو او منسوخ وهذا اختيار الكرخي وجميع المتاخرين من اصحابنا
وعند عامة الاصوليين والشافعي وجميع اصحاب الحديث يقبل اذا صح سنده ومثاله
حديث الجهر بالتسمية وهو ما روي ابو هريرة انه عليه السلام كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم

بيان محل الخبر اى المحل الذي جعل الخبر فيه حجة ثم خبر الواحد لما لم يفد البتة لا يكون حجة فيما
يرجع الى الاعتقاد لانه مبني على اليقين وانما كان حجة فيما قصد فيه العمل فصار ذلك القسم باعتباره
اربعة فصول الاول مما يخلص حقا لله تعالى من شرائعه وهو نوعان ما ليس يعقوبه
كالعبادات وغيرها من الشرايع وخبر الواحد حجة فيها بلا شرط عدد وشرط بعضهم العدد
ايضا استدلالا بان النبي عليه السلام لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له غيره وابو بكر لم يقبل
خبر المغيرة في الجدة حتى شهد له محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر بخبر ابي موسى في الاستيذان وهو قوله
سمعت رسول الله يقول اذا استاذن احدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى روي
معه ابو سعيد الخدري واعتبارا بالشهادة بل اولى لان الرواية بعضي شرعا عاما
والشهادة شرعا خاصا فاذا لم يقبل قول الواحد في حق الانسان الواحد فلان لا يقبل في حق
كل الامة كان اولى والحق ان العدد ليس بشرط كما ذهب اليه العامة لان الاصل في قبول
خبر الواحد اجماع الصحابة وانهم قد عملوا باخبار الاحاد من غير اشتراط عدد فانهم عملوا
بخبر عايشة في التقاء الختانين ولان المعتبر فيه رجحان جانب الصدق وذلك حاصل عند
انضمام العدد ووجود الشرايط المذكورة وليس لزيادة العدد تاثير في اسقاط تهمة الكذب
واشتراطه في الشهادة بالنص غير معقول المعنى فلا يلحق به غيره الا ترى انه لا يعتبر في الرواية
سائر ما يعتبر في الشهادة من الحرية والذكورة والبصر وعدم القرابة فلا يعتبر العدد
ايضا واما عدم اعتبار النبي عليه السلام خبر ذي اليدين فللتهمة لان الحادثة كانت في
محفل عظيم والواجب في مثله الاشتهار وكذا ما نقل من الصحابة من اعتبار العدد فلقيام التهمة
في بعض الصور للاحتياط كما ان عليا رضي الله عنه كان يحلف الراوي للاحتياط والثاني ما هو
عقوبة تسقط بالشبهات كالحدود وخبر الواحد فيها حجة عند ابي يوسف وهو اختيار الجصاص
وذهب الكرخي واكثر اصحابنا الى انه ليس بحجة فيها وهو اختيار شمس الائمة وفخر الاسلام
احتج الفريق الاول بان الحدود شرع عملي فجاز اثباتها بخبر الواحد كسائر الشرايع
وتحقق الشبهة في خبر الواحد غير مانع في هذا الباب كتحقق الشبهة في البينات واحتج
الفريق الثاني بان مبنى الحدود على الاسقاط بالشبهات بالنص وخبر الواحد فيه شبهة بالاتفاق

فلا يجوز

فلا يجوز اثباتها به كما لا يجوز بالقياس فاما اثباتها بالبينات فبحور بالنص الموجب للعلم على
خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وقد انعقد الاجماع على ذلك ايضا
فكان ثبوتها مضافا الى النص والاجماع فيجوز ومن رجح القول الاول قال خبر الواحد حجة
ايضا بدليل موجبه للعلم فكان مثل الشهادة ولا يقال فعلى هذا القياس ينبغي ان
يثبت بالقياس ايضا لان وجوب العمل بالقياس ثابت بدليل موجبه للعلم ايضا وقد اتفقوا
انها لا تثبت به لانا نقول عدم الثبوت به باعتبار ان العقوبة انما تجب متكاملة
بكيفية بحسب كل جنايته ولا مدخل للراي في معرفة ذلك فامتنع اثباتها به بخلاف خبر الواحد
فانه كلام صاحب الشرع والمه اثبات كل حكم يجب قبوله الفصل الثاني في حقوق
العباد التي فيها الزام محض كالبيوع والاملاك المرسلة تشترط فيه العدد ولفظ الشهادة
مع سايرشرايط الاخبار عند الامكان اذا كان المشهود عليه مسلما فان كان كافرا لا يشترط
الاسلام مع العدد وانما قلنا عند الامكان احترازا عما لا يطلع عليه الرجال مثل البكارة والولادة
والعيوب في النساء في مواضع لا يطلع عليه الرجال فان شهادة النساء من غير اشتراط العدد
جايزة فيه وانما اشترط لفظ الشهادة والعدد لان التزوير والاستغفال بالحيل بين الناس
في هذه الحقوق ظاهر فشرط الشرع العدد ولفظ الشهادة توكيدا للخبر الذي هو حجة
وتقليلا للحيل وفي المقوم ان اشتراط العدد ولفظ الشهادة باعتبار ان الشهادة شرعت
لفصل منازعة ثابتة كانت بين اثنين بخبر من صحيحين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع
الفصل بجنسه خبرا بل بنوع خبر ظهرت مزيته في التاكيد على غيره من يمين او شهادة
مزيته
ثم ضرب احتياط بزيادة العدد ولفظ الشهادة صلح للتوكيد فان العلم في ادآء الشهادة
شرط كما قال علي رضي الله عنه اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع ولفظ الشهادة في افادة
العلم ابلغ لانها ماخوذة من المشاهدة وهي المعاينة وهي ابلغ اسباب العلم وذكر فخر الاسلام
والشهادة بهلال الفطر من هذا الفصل باعتبار ان الناس يسعون به فكان الفطر من حقوقهم
وكذا يلزم الامتناع عن الصوم في وقت الفطر لقوله عليه السلام الا لا تصوموا الحديث الفصل
الثالث في حقوق العباد التي ليس فيها الزام كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارة والرسالات

في الهدايا والشركات وخبر الواحد فيها حجة اذا كان المخبر مميزا عدلا كان او غيره صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما حتى اذا أخبره صبي مميز او كافر او فاسق ان فلانا وكله او ان مولاه اذن له فوقع في قلبه صدقه يجوز له ان يستغل بالتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة الداعية الى ستوط شرط العدالة وسائر الشرائط سوى التمييز فان الانسان قلما يجد العدل الحر البالغ المسلم في كل زمان ومكان ليبعثه الى وكيله او غلامه فلو شرط فيه سائر الشرائط لتعطل المصالح وفيه حرج عظيم ولان في هذا القسم ليس شيء من معنى الالزام لان العبد والوكيل يباح لهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمهما فلا تشترط فيه ما تشترط للالزام من العدالة وغيرها الا ترى ان النبي عليه السلام كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر وكذا الاسواق من لدن رسول الله الى يومنا هذا قائمة بعدول وفساق والناس يشترون من الكل ويعتمدون خبر كل مميز بذلك الفصل الرابع في حقوق العباد التي فيها الزام يوجد دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون ووقوع العلم بفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر ففي هذا كله اذا كان المبلغ وكيلا او رسولا ممن ليه الابلاغ بان قال الموكل او المولى او الشريك او رب المال او الامام وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل او الحجر ونحوهما او ارسلتك الى فلان لتبلغ عني اليه هذا الخبر لم يشترط فيه بالاتفاق لان عبارة الرسول والوكيل كعبارة المرسل والموكل اذ الوكيل في هذه الصورة مثل الرسول وان اختلفا في غيرها قسم في الموكل والمرسل لا يشترط العدالة فكذا فيمن قام مقامهما وان كان المخبر فضوليا سمع عند نفسه وعند ابي حنيفة يشترط احد شطري الشهادة اما العدد او العدالة وعند ابي يوسف ومحمد هذا الفصل والفصل الثالث سوف يثبت الحجر والعزل بقول كل مميز لان هذا القسم من باب المعاملات ما خلا الاخبار بالشرائع فوجب ان لا يوقف على شرائط الشهادة وهذا لان للناس في باب المعاملات ضرورة توكيلا وعزلا على ما عرض لهم الحاجات فلو شرطت العدالة لضاق الامر على الناس فلم يشترط دفعا للحرج كذا في الاسرار فاما الاخبار بالشرائع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة قد تحققت في حقه اذ لو توقف على العدالة لادى الى الحرج وتفويت المصلحة لان انتقال العدول من دار الاسلام الى دار الحرب قلما يكون فلهذه الضرورة الحقت بالمعاملات واوجب حنيفة بقول ان هذا الفصل

فيها

من الحقوق اللازمة التي تلزم على الغير فلا سترد بابطالها لان الموكل او المولى يلزم الوكيل او العبد بالعزل او الحجر لزوم عهدة او فساد عمل فانه اذا انعزل الوكيل تنصرف الشرا عليه ويلزمه العهدة واذا حجر العبد يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد فمن هذا الوجه كان هذا القسم من قبيل الالزامات ومن وجه يشبه سائر المعاملات لان الموكل او المولى او من يقوم مقامهما متصرف في حقه بالعزل او الحجر او الفسخ كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن والاجارة اذ لكل واحد منها ولاية المنع من التصرف كما له ولاية الاطلاق وكذا الاخبار بالشرائع في المسلم الذي لم يهاجر لانه من حيث ان الشرائع لم تكن ثابتة في حقه قبل الاخبار حتى لم يلحقه ضمان تركها وقد ثبت الوجوب في حقه بعد الاخبار كان ملزما ومن حيث ان وجوبها مضاف الى الشرع والزامه او امره لا يكون ملزما فيه شبه الالزام يوجب اشتراط العدالة والعدد وشبه المعاملات يوجب سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا الاخر توفيرا للشبهين حظهما وفي لزوم الشرائع بخبر الفاسق على المسلم الذي لم يهاجر اختلاف المشايخ فمنهم من قال ينبغي ان لا يجب القضاء عندهم لان هذا من اخبار الدين والعدالة فيها شرط بالاتفاق واكثرهم على أنه على الاختلاف كالحجر والعزل قال شمس الائمة والاصح عندي انه يلزمه القضاء عند الكل ههنا لان من يخبره فهو رسول رسول الله بالتبليغ قال عليه السلام نضر الله امرأ سمع مني مقالة فحدث وخبر الرسول بمنزلة كلام المرسل ولا شرط فيه العدالة فكذا هذا قوله والرابع في بيان نفس الخبر اي القسم الرابع من الاقسام المختصة بالسنن بان نفس الخبر وهو اربعة قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسل عليهم السلام لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه الاعتقاد فيه والايمان به قال تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه الاية وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام اياب الحدث فيه ودعوى الكفار الهية الاصنام مع علمنا بانها جمادات ودعوى زرادشت ومانئ ومسيلمة وغيرهم النبوة لعدم ايات التصديق من المعجزات وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق فان خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه وحكمه التوقف فيه لانه استوى الجانبان كيف وقد قال تعالى ان جاءكم فاسق الاية وقسم ترجح احد احتماليه على الاخر كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية فان جانب صدقه

صلى الله عليه وسلم

ترجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه بامتناعه عما يوجب الفسق وحكمه العمل به لا عن اعتقاد وجوبه
والمقصود هنا هذا النوع وله أطراف ثلاثة طرق السماع وطرق الحفظ وطرق الاداء وطرق
السماع نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة اربعة اقسام قسمان في نهاية العزيمة واحدهما
أحق من صاحبه وقسمان اخران يخلفان القسمين الاولين وهما من باب العزيمة ايضا لكن على سبيل
الخلافة فصارا لهما شبهة بالرخصة أما الاولان احدهما من يقرأ الحديث عليك من كتاب او حفظ
وانت تسمعه والثاني ما تقرأ عليه من حفظ او كتاب وهو يسمع ثم يقول له على طريق الاستفهام
أهو كما قرأت عليك فهو يقول نعم او يقول بعد الفراغ الامر كما قرئ علي من غير استفهام قال عامة
اهل الحديث الوجه الاول احق لانه طريقة الرسول عليه السلام فانه كان يبلغ بنفسه ويقرأ
على الصحابة وهو ابعد من الخطأ والسهو وهو المطلق والمشافهة اي مطلق قولك حدثني فلان او
شافهني فهذا يدل على ان التكلم صدر منه وانت تسمع لا على العكس وقال ابو حنيفة قولك على
الحديث اقوى من قراءة المحدث عليك وانما كان ذلك احق لرسول الله لكونه مأمونا عن السهو والغلط
فان قلت ليس انه عليه السلام سها في صلاته قلت المراد به انه لا يقر عليها ولانه عليه السلام
لم يكن كاتبا ولا قاريا من المكتوب شيئا وانما تقول ما تقرأ عن حفظ فكانت قراءته اولى فاما غيره يقر
على الغلط ويخبر عن كتاب لا عن حفظ حتى اذا كانت الرواية عن حفظ كان ذلك الوجه احق كما قالوا
وهما في المشافهة سواء اي قراءة المحدث والقراءة عليه سواء في معنى التحديث اذا كان عن كتاب لان
اللغة لا تفصل بين بيان المتكلم بنفسه وبين ان يقرأ عليه فيستفهم منه فيقول نعم وهذا يجوز أداء
الشهادة بكل واحد من الطريقين وذكر فخر الاسلام في بعض تصانيفه قال ابو حنيفة الوجهان سواء
بل الثاني احوط لان السامع اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية به في ضبط المتن والسند من المبلغ لحاجته
الى ذلك لان الطالب عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره فيحتمل ان يسهو عن البعض ويشتد منه اكثر
ما يشتد من الطالب فلا نومن على الذي يقرأ وهو المحدث لان الانسان في امر نفسه احوط منه في
امر غيره واما القسمان اللذان يخلفان الاولين فاحدهما الكتاب والثاني الرسالة اما
الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم معروف معنونا اي مكتوبا فيه قبل التسمية
من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالتسمية ثم بالثناء ثم يذكر فيه حدثني

فلان عن فلان الى ان قال عن النبي عليه السلام ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي
هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد والمتن الى الرسالة وهي كالكتاب في جواز الرواية
وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان وذكر
اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد وهذا الان الكتابة والرسالة الى
الغايب بمنزلة الخطاب للحاضر شرعا وعرفا اما شرعا فلان النبي عليه السلام مامور
بتبليغ الرسالة الى الناس كافة وقد بلغ الغيب وكذلك سايرالاحكام المتعلقة بالكلام ثبت
بها كما ثبت بالخطاب واما عرفا فلان الناس يعدون ويعدون مثل الخطاب حتى قال الخلفاء والملوك
القضاة والامارة والانابة بها كما قالوها بالمشافهة وعدوا بخلافها مخالفا للامر فثبت انهما
مثل الخطاب بعد ان يثبتا بالبينة على ما عرف في كتاب القاضي الى القاضي وعند عامة اهل
الحديث لا حاجة الى البينة بل يكفي في ذلك ان يعرف المكتوب اليه خط الكاتب او يغلب على ظنه
صدق الرسول والمختار في القسمين الاولين ان تقول حدثني فلان لانه حدثه وشافهه
بالاسماع وقول هذا معظم مذهب الحجازيين والكوفيين وقول الزهري ومالك وسفيان
ويحيى بن سعيد القطان وهو مذهب البخاري وجماعة من المحدثين وعند بعض المحدثين
لا تقول في القسم الثاني من القسمين الاولين حدثني بل تقول أخبرني وهو مذهب الشافعي
ومسلم صاحب الصحيح وجمهور اهل المشرق وعند بعضهم لا تجوز في هذا القسم ان تقول
حدثني ولا أخبرني بل تقول قرئ عليه وانا اسمع فأقر به وهو قول ابن المبارك ويحيى
التيمي واحمد بن حنبل والنسائي وغيرهم لان المحدث لم يحدثه ولم يخبره بشيء ولم يتلفظ الا
بقوله نعم والجواب عنه ان المختصر والمطول من الكلام سواء وكلمة نعم بمنزلة اعادة ما
في السؤال لغة فكان هذا تحديثا واخبارا وفي القسمين الاخيرين المختار ان تقول
أخبرني قال بعض المحدثين لا تجوز ان تقال فيهما اخبرني كما لا تجوز ان تقول حدثني لان
الاخبار والتحديث واحد بل تقول كتب الي فلان وأرسل الي بكذا ولكنا نقول الكتاب
والرسالة لبسا لمشافهة فلا تجوز ان تقال حدثني وتجوز ان تقال اخبرني الا ترى انا نقول
اخبرنا الله وانبانا بالكتاب والرسالة ولا نقول حدثنا وكلمنا وانما ذلك خاص لموسى عليه السلام

كما قال تعالى وكلم الله موسى تكليما قال عبد الرحمن بن علي البلخي في رسالته المصنفة في تنويع
السماع وجنس الاجازة اذا كان الضبط والاحتياط على وجهه لا فرق بين حدثنا وحدثني واخبرنا
واخبرني سواء قرأ المحدث بلفظه او قرئ عليه فأقر به او قرئ عليه فأقر به عند المحققين
من المتقدمين والمتأخرين وجاء في الرواية أنبأنا وأنبأني وخبرنا وخبرني الا اني احسب
أن خبرنا وخبرني للكثرة والمبالغة في الاخبار مرة بعد اخرى في الوجادة واخبرني وفي الجمع
اخبرنا قوله او يكون رخصة لما لا إسماع فيه وهو الاجازة والمناولة الاجازة
ان يقول المحدث لغيره أجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان وبين اسناده
او يقول اجزت لك ان تروي عني جميع ما صح عندك من مسموعاتي والمناولة ان يعطي الشيخ كتاب
سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي عني هذا
كما يوجبه الاحتياط والمناولة تأكيد الاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة
بدون المناولة معتبرة غير ان المناولة زيادة تكلف احدثها بعض المحدثين تأكيدا للاجازة فكانت
المناولة قسما من الاجازة واختلف في الاجازة فابطلها جماعة من المحدثين والشافعي في رواية
الربيع عنه وابو طاهر الدباس من اصحابنا فما حكاه محمد بن سلمة الجندي لان طاهر اباحة التحدث
والاخبار عنه من غير ان يحدثه او يخبره اباحة الكذب وليس له ذلك ولا لغيره ان يستبيح الكذب
اذا أبيح وجوزها الجمهور من الفقهاء والمحدثين وهو الظاهر من مذهب الشافعي ايضا لان الضرورة
دعت الى تجويزها فان كل محدث لا يجد من يبلغ اليه ما صح عنده ولا يرغب كل طالب الى سماع جميع
ما صح عند شيخه فلو لم نجوزها لادى الى تعطيل السنن وانقطاع اسانيدها فكانت الاجازة من
قبيل الرخصة فكان قوله اجزت لي العرف بمنزلة قوله قرأ وعني فلا يكون كذبا اليه اشير في
الحصول والمعتمد سلم الجواز له ان كان عالما بما في الكتاب الذي اجازه بروايته صحت الاجازة
وحلت له الرواية لان الشهادة تصح بهذه الصفة فان الشاهد اذا وقف على جميع ما في الصك
او اخبره من عليه الحق وأجاز له ان يشهد بذلك كان صحيحا فكذا رواية الخبر وان لم يكن المجاز له
عالما به فان كان الكتاب محتملا للزيادة والنقصان غير مأمون عن التغيير لا تحل له الرواية بالاتفاق
ولا تصح الاجازة وان كان لا يحتمل التغيير لا تصح الاجازة عندهما اذا وقف على جميع ما في الصك

او اخبره من عليه الحق واجاز له ان تشهد بذلك وصح عند ابي يوسف قياسا على اختلافهم في
كتاب القاضي الى القاضي وكتاب الرسالة فان علم الشهود بما في الكتاب شرط عندهما لصحة الاداء
الشهادة وليس بشرط عنده قال شمس الائمة والاصح عندي ان هذه الاجازة لا تصح بالاتفاق
لان ابا يوسف انما استحسن هناك لاجل الضرورة فان الكتب مشتملة على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب
والمكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما وذا لا يوجد في كتب الاخبار لان السنة اصل الدين ومبناها
على الشهرة فلا وجه للحكم بصحة تحمل الامانة فيها قبل العلم الا ترى أن المحدث لو قرأ عليه فلم يسمع ولم
يفهم لم تجز له الرواية في الاجازة التي هي دون القراءة اولى وفي تصحيح الاجازة بدون العلم رفع
الابتلاء فان الناس مبتلون بالتعليم والتعلم وبحمل المشائخ فلو جوزت الاجازة بدون العلم لرغب الناس
عن العلم اعتمادا على صحة الرواية بدونه وفيه فتح باب التقصير والبدعة اذ لم ينقل عن السلف مثل
هذه الاجازة فيكون ما روي عن السلف انهم احضروا الصبيان مجلس الحديث كان ذلك على وجه
التبرك فانهم قوم لا يشتغلون بما لا يعنيهم لا على انه طريق تقوم به الحجة ثم ذكر الحافظ ابو عمر والمستثنى
في كتاب معرفة علم الحديث أن الاجازة انواع اولها ان يجيز لمعين في معين مثل ان يقول اجزت
لك الكتاب الفلاني فهي اعلى انواع الاجازة والثاني ان يجيز لمعين في غير معين مثل ان
يقول اجزت لك جميع مسموعاتي ومروياتي والثالث ان يجيز لغير معين بوصف العموم
مثل ان يقول اجزت للمسلمين او لكل احد او لمن ادرك زماني وقد تكلم المتأخرون ممن جوز
اصل الاجازة في جوازه وعدم جوازه والرابع الاجازة للمجهول او بالمجهول مثل ان يقول
اجزت لمحمد بن جعفر المدني وقد اشترك جماعة في هذا الاسم والنسبا او يقول اجزت
لفلان ان يروي عني كتاب السنن فهذه الاجازة فاسدة الخامس الاجازة للمعدوم
مثل ان يقول لمن يولد لفلان فقد جوزه قوم لان الاجازة اذن في الرواية لا محادثة
والصحيح عدم الجواز لانها في حكم الاخبار ولا يصح الاخبار للمعدوم فكذا الاجازة وهذا
ايضا يوجب بطلان الاجازة للطفل الصغير الذي لا يصح سماعه وسئل ابو الطيب الطبري
عن الاجازة له قال نصح للعاقل وغيره وعلى هذا رأينا شيوخنا يجيزون للاطفال
الغائب عنهم حرصا على توسع السبيل الى بقاء الاسناد والسادس اجازة ما لم يسمعه

المخبر لو رده المجاز له اذ احتمله المخبر بعد ذلك والصحيح عدم الجواز والسابع اجازة
المجاز مثل ان تقول اجزت لك مجازاتي والصحيح ان ذلك جايز سمع المستجيز في الاجازة ان يقول
عند الرواية اجازلي وهو العزيمة ويجوز ان يقول أخبرني او حدثني رخصة لوجود الخطاب
والمشافهة في الاجازة بخلاف الكتاب والرسالة اذ الخطاب لم يوجد فيهما اصلا الا ان ما ذكرنا
دون جمع القراءة فكانت العزيمة فيه ما قلنا هذا هو مختار القاضي ابي زيد والاصح ما ذكره
شمس الائمة ان الاحوط ان يقول اجازلي ويجوز ان يقول أخبرني ولا يسعه ان يقول حدثني فان
ذلك يخص بالسماع ولم يوجد وذهب المحدثون وعامة الاصوليين الى امتناع جواز حدثني واخبرني
مطلقا لاشتهارهما بصريح نطق الشيخ وهما من غير نطق كذب بخلاف المعتاد بحو حدثني واخبرني
اجازة فانه يجوز وعند البعض لا يجوز والمعتمد احتياطا واعلم انه لا يحل الرواية ايضا بالسماع
لمن جلس مجلس السماع وهو يشتغل عنه بنظر في كتاب غير الذي يقرأ او بخط بقلم او بعرض
عنه بلهو او بغفل عنه بنوم وكسل لانه لا ضبط له ولا أمانة ولا يقوم الحجة بمثله ولا يتصل الاسناد
بخبره الا ما يقع من ضرورة فانه عفو لصاحبه معذور وذكر ابو الوفا في رسالته أن سماع حديث
رسول الله لدى شان عظيم ولاقتباسه حرمة قوية فلا يباشر الا بالتوقير والاحترام وقد رأيت
من مشايخي من لا يستجيز من نفسه ومن غيره الضحك والمزاح والانبساط والكلام مثلا بحضرة
كتب الحديث وفي مجلس الحديث فهذا هو الطريقة المرضية فاما من يجازف ويستخف بهذا
الامر لا يسمع منه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا ممن يكون مكثارا مهذارا صاحب هذيان وغيبة
وفحش وانما يسمع من شيخ صالح عفيف وقور شكوت الأعما يعنيه من الكلام محافظ للجمع والجماعات
ويعرف الصواب من الخطا ويغلب صوابه على خطايه واذا أخطا ونبه عليه رجع الى الصواب
ولا يدعي انه كذا سمعه دفاعا عن نفسه وذكر ابو عمرو الداشتي ان اعتبار مجموع ما ذكره اهل
الحديث من الشروط في رواة الحديث ومشايخه قد يعز الوفا بها في هذا الزمان فليعتبر
من الشروط ما يحصل به الغرض من المحافظة على خصيصة هذه الامة والاسانيد والمحاذرة من
انقطاع سلسلتها ولكن في اهلية الشيخ بكونه مسلما ان الغالب غير متظاهر بالفسق والسخف
وفي ضبطه بوجود سماعه مثبتا بخط غير متهم من أصل موافق لاصل شيخه قوله وطرق الحفظ

طرق الحفظ

اشعارها ٢ مثبتها ب

طرق الحفظ نوعان ايضا عزيمة ورخصة فالعزيمة ان يحفظ المسموع من وقت
السماع والفهم الى وقت الاداء وهو مذهب ابي حنيفة في الاخبار والشهادة ولهذا قلت
رواته وهو طريقة رسول الله عليه الصلاة والسلام فيما بينه للناس والرخصة
ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر به ما كان مسموعا صار كانه حفظ من وقت السماع
الى وقت الاداء وهو حجة ويحل له ان يروي سواء كان خطه او خط رجل معروف
او مجهول لان التذكر بمنزلة الحفظ والنسيان الواقع قبل التذكر معفو لانه لا يمكن
الاحتراز عنه اذ الانسان جبل عليه وانما كان دوام الحفظ لرسول الله لقوة نور قلبه
وان كان متصورا في حقه بدليل الاستثناء في قوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله
اي ما شاء الله ان ينسخه فينزيل حفظه عن القلوب وبعد النسيان النظر في الكتاب طريق
للتذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ فاذا عاد كما كان فالرواية عن حفظ تام فان كان
الخط لم يذكره شيئا عند ابي حنيفة لا يحل له الرواية لان الخط وضع للتذكرة للقلب
كالمرآة للعين فلا عبرة للمرآة اذا لم ير الراي وجهه فكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر
القلب به علما وعندهما والشافعي يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة رضي الله عنهم
كانوا يعملون على كتب النبي عليه السلام كوكتابه لعمرو بن حزم من غير ان رأوا يروي
ذلك الكتاب لهم بل علموا الاجل الخط في انه منسوب الى رسول الله فجاز لهم العمل لغيرهم وانما
يحمل الاعتماد وعدمه على الخط في ثلاثة مواضع فيما يجد القاضي في خريطة ديوان مكتوبا
بخطه ولم يتذكر الحادثة وفي رواية الحديث وفي الصك بان يرى الشاهد خطه في
الصك ولا يتذكر الحادثة فقال ابو حنيفة في الفصول كلها لا يجوز ان يعتمد على الخط ما لم
يتذكر الحادثة لان الخط يشبه الخط فلا سبيل الى العلم بصورة الخط من غير تذكر
وعن ابي يوسف ان في السجل وروايه الحديث يجوز ان يعتمد على الخط ويجوز في
الصك وعن محمد انه يعمل بالخط في الفصول كلها وما ذهب اليه محمد رخصة تيسير على الناس
ثم هذه انواع ما يكون خطه موثوقا بيده او خط رجل معروف ثقة موثق
بيده او خط معروف غير ثقة غير موثق بيده او ما يكون خط مجهول اما ابو يوسف

فقد عمل به في السجل اذا كان في يده او يد امينه للامن عن التزوير سواء كان بخطه او خط
رجل معروف لان القاضي لكثرة اشغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادثة وكذا في الاحاديث
عمل به اذا كان في يده او في يد امين اخر لان التبديل فيه غير متعارف فلو شرطنا التذكر
لصحة الرواية لادى الى تعطيل الاحاديث وان لم يكن السجل في يد القاضي فلاجل العمل
به لان التزوير فيه غالب لما يبتنى عليه من المظالم والخصومات بخلاف باب الحديث فان
العمل به جايز وان لم يكن في يده اذا كان معروفا مأمونا عن التبديل والغلط في غالب
العادة لانه من امور الدين ولا يعود بتغيير ينفع الى من يغيره فكان المحفوظ بيد امين
مثل المحفوظ بيده واما في الصك فلاجل العمل به من غير تذكر لانه يكون في يد الخصم
فلا تنفع الامانة فيه عن التغيير والتزوير حتى اذا كان في يد الشاهد كان مثل السجل وكذا
قول محمد الا في الصك فانه جوز العمل به وان لم يكن في يده اذا علم ان المكتوب خطه على
وجه لم يبق فيه شبهة استحسانا توسعة للامر على الناس واما اذا وجد حديثا بخط
ابيه وهو معلوم او بخط رجل معروف موثوق به فانه يجوز له ان يقول وجدت بخط
ابي او فلان ولا يزيد على ذلك واما اذا كان الخط مجهولا فان كان مقرونا فانه كذلك باطل
وان كان مضموما الى جماعة لا توهم التزوير في مثله والنسبة تامة نفع التعريف بها
بان ذكر اسم ابيه وجده بكون كالمعروف قوله وطرق الاداء الى اخره طرق
الاداء نوعان ايضا عزيمة ورخصة فالعزيمة ان يتمكن باللفظ المسموع فيودي على
الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان يودي بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه
وهذا اجاز عند عامة العلماء في بعض الصور وقال بعض اهل الحديث لا يجوز نقله
بالمعنى بحال وهو مذهب ابن عمر ومحمد بن سيرين وجماعة من التابعين وهو اختيار
الرازي من اصحابنا وثعلب من ائمة اللغة لقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع منا مقالة
فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه
منه حث على الاداء كما سمع وذلك لمراعاة اللفظ المسموع ونبه على المعنى وهو تفاوت الناس
في معرفة معاني الالفاظ والفقه الذي يدور عليه امر الشرع فيحتمل ان ينقل الراوي

الذي هو

الى من هو افقه منه فيستنبط منه معنى زايدا واذا صار الاصل هذا ثبت الجواز عاما وان كان من
الالفاظ ما لا تفاوت الناس في معرفة معناه ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم سابق
في الفصاحة والبيان كما قال عليه السلام انا افصح العرب والعجم فنفى التبديل بعبارة اخرى
لا من الزيادة والنقصان فكان الاحتياط الكف عنه وحجة العامة ما روي يعقوب
بن سليمان الليثي عن ابيه عن جده قال اتينا رسول الله عليه الصلاة والسلام فقلنا له بابانا
وامهاتنا ما رسول الله انا لنسمع منك الحديث ولا نقدر على ادائه كما سمعناه منك قال عليه السلام
اذا لم تجلوا حراما وتحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا باس كذا اورده ابو بكر الخطيب البغدادي
في كتاب الكفاية في معرفة اصول علم الرواية واتفاق الصحابة على رواية بعض الاوامر
والنواهي بالمفاهيم مثل ما روي حكيم بن حزام او غيره انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند
الانسان ورخص في السلم وما روي عن ابن مسعود وانس وغيرهما انهم كانوا يقولون عند
الرواية قال عليه السلام كذا او نحوا منه او قريبا منه ولم ينكر عليهم منكر فكان اجماعا على الجواز
وايضا الاجماع منعقد على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم واذا جاز ابداله بالعجمية فلان
يجوز ابداله بالعربية اولى اذ التفاوت بين العربية وترجمتها بالعربية اقل مما بينها
وبين العجمية ولقائل ان يقول جواز التفسير بلغة اخرى لا يدل على جواز النقل بالمعنى
لان في التفسير ضرورة اذ العجمي لا يفهم العربي ولا ضرورة في النقل بالمعنى الا ترى ان تفسير
القرآن بجميع اللغات جايز ولم يجز نقله بالمعنى بالاتفاق والمعقول وهو ان العلم
قطعا ان اللفظ غير مقصود في باب الحديث كالشهادة لان النظم من السنة غير معجز ولهذا
كان عليه السلام يذكر المعنى الواحد بالفاظ مختلفة بل المقصود هو المعنى وهو حاصل فلا
يلتفت الى اختلاف اللفظ بخلاف القرآن والاذان والتشهد وسايرما تتعبد فيه باللفظ
لان اللفظ فيها مقصود كالمعنى ولهذا تعلق جواز الصلاة وحرمة القراءة على الجنب
والحايض بالاية المنسوخة فلا يجوز الاخلال به كالمعنى واما الجواب عما قالوا انه
عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم فنحن لا نجوز النقل بالمعنى في الجوامع ولا فيما لا يومن فيه
عن التحريف بل انما جوزنا فيما لا يحتمل الا وجها واحدا بشرط ان يكون الناقل عالما باوضاع الكلام

اوفيما له معني ظاهر بشرط ان يكون الناقل جامعا بين العربية والفقه واما الحديث
فلا تمسك لهم فيه لان الاداء كما سمع ليس بمقصور على نقل اللفظ بل يطلق ذلك على نقل المعني
ايضا فان الشاهد والمترجم اذا ادي المعنى عن غير زيادة ونقصان يقال انه ادي كما سمع
وان كان الاداء بلفظ اخر ولين سلمنا ان الادا بحسب ما سمع انما يكون باللفظ فلا نسلم
ان فيه ما يدل على الوجوب والمنع من غيره لانه عليه السلام دعا لمن حفظ ودل ذلك على
انه مرغوب فيه لا على الوجوب ونحن نقول بالاولوية والحاصل ان السنة في هذا الباب على
خمسة اوجه بحكم لا يحتمل الا معنى واحدا فيحوز نقله بالمعنى ان كان عالما بوجوه اللغة خصة
لانه لما لم تشتبه معناه لا يمكن فيه الزيادة والنقصان اذ ابتلاه بعباره اخري وظاهر
معلوم لكنه يحتمل الخصوص او حقيقة تحتمل المجاز فلا يحوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف
على ما هو المراد منه فيقع الامن عن الخلل بمعناه ومشكل ومشترك فلا يحوز نقله بالمعنى
اصلا لان المراد منه هيهنا لا تعرف الا بتاويل والتاويل الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس
ومجمل او متشابه فلا تتصور نقله بالمعنى لانه لا يوقف على معناه وما كان من جوامع
الكلم بان كان لفظه وجيزا ومحته معان جمة كقوله عليه السلام الخراج بالضمان وقوله عليه
السلام العجماء جبار وقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام فقد جوز بعض مشائخنا
نقله بالمعنى ان كانت ظاهرة المعنى اذا كان الراوي جامعا للغة والفقه قال شمس الائمة
والاصح عندي انه لا يحوز لانه عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظم على ما روي انه قال
اوتيت جوامع الكلم اي خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به وكل مكلف
بما في وسعه وفي وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مؤديا الى غيره سنين ولو نقله الى عبارته
لم يامن التقصير في المعنى المطلوب به وكان هذا النوع هو مراد رسول الله بقوله عليه السلام
وادها كما سمع بقوله والمروي عنه اذا انكر الرواية الى الفصل اعلم ان الخبر من طريق
المعنى خمسة ما هو صدق لا شبهة فيه كالمتواتر وقسم فيه سبهه كالمشهور وقسم يحتمل ترجح جانب
صدقه كالاخبار الاحاد التي توجب العمل وقسم يحتمل عارض دليل رجحان الصدق ما اوجب
وقفه اي عارض كونه حجة ما يوجب كونه غير حجة كخبر الفاسق والقسم الخامس المطعون

والطعن

والطعن نوعان نوع يلحقه من قبل راويه ونوع يلحقه من غيره والاول على اربعة اوجه احدها
ما انكره صريحا وهو علي وجهين اما انكره انكار جاحد مكذب بان قال كذبت علي او ما رويت لك
او انكره انكارا ومتوقف بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه ففي الوجه
الاول يسقط العمل به بلا خلاف لان كل واحد منهما مكذب للاخر فلا بد من كذب واحد غير
عين وهو موجب للقدح في الحديث ولكن لا يسقط بذلك عدالتهما للتيقن بعدالتهما ووقوع
الشك في زوالها وقاعدته تظهر في قبول روايتهما في غير ذلك الخبر واما في الوجه الثاني
فذهب الكرخي والقاضي ابو زيد ومن تابعه واحد من حنبل في روايته عنه الى انه يسقط العمل به
وذهب الشافعي ومالك وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به متمسكين بان حال كل واحد
محتمل فان حال المدعي يحتمل السهو والغلط وحال المنكر يحتمل النسيان والغفلة وكل واحد منهما
عدل ثقة فكان مصدقا في حق نفسه ولا سطل يرجح جهة الصدق في خبر الراوي لعدالته بنسيان
الاخر كما لا يبطل بموته وجنونه فحل للراوي الرواية واحتج من رده بان الحديث انما يكون
حجة بالاتصال بالرسول عليه السلام وبانكار الراوي ينقطع الاتصال لان انكاره حجة في حق نفسي
به رواية الحديث او يصير متناقضا بانكاره ومع التناقض لا يثبت الرواية وبدون الاتصال
لا يكون حجة كما في الشهادة على الشهادة ولانه اذا لم يتذكر بالتذكير كان مغفلا ورواية المغفل لا
تقبل ولان اكثر ما في الباب ان يصدق كل واحد في حق نفسه وعلى الراوي ان يعمل
به ولا يحل لغيره لتحقق الانقطاع في حق غيره بتكذيب المروي عنه وقيل ان سقوط
العمل بالخبر الذي انكره المروي عنه قول ابي يوسف خلافا لمحمد بناء على اختلافهما في شاهدين
شهدا على القاضي بقضيه وهو لا يذكرها فقال ابو يوسف لا تقبل وقال محمد تقبل ومثاله
حديث وسعه عن سهيل عن ابي صالح عن ابي هريرة انه عليه السلام قضى بشاهد ويمين فان
عبد العزيز بن محمد الدراوردي قال لقيت سهيلا فسالته عن رواية ربيعة عنه هذا
الحديث فلم يعرفه وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني فاصحابنا لم يقبلوا هذا الحديث
وعمل الشافعي به مع انكار الراوي وثالثها ما اذا عمل الراوي بخلافه او افتى بخلافه
فان كان قبل روايته وقبل بلوغ الخبر اياه ما هو خلاف سنين اي لاحتمال ان يكون مرادا

من الخبر بوجه لا يوجب ذلك جرحا في الحديث لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك
بالحديث ورجع اليه احسانا للظن به وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة في الاصل
ووقع الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل ويحمل على انه كان قبل الرواية وكذلك ان كان بعد
الرواية ولم يكن خلافا بينا بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه او مشتركا او بمعنى المشترك فعل باحد
وجوهه لان الحجة هي الحديث وبناويله لا يتغير ظاهر الحديث واحتماله للمعاني لغة وتاويله
لا يكون حجة على غيره فوجب عليه التامل والنظر فيه فان اتضح له وجه وجب اتباعه وان كان
العمل بعد الرواية او بلوغها اياه وذلك خلافا بينا فذلك يوجب جرحا في الحديث لان خلافه
ان كان حقا فان خالف للوقوف على نسخه او ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج
به لان المنسوخ وما ليس بثابت ساقط العمل وان كان خلافه باطلا بان خالف لقلة المبالاة والتهاون
بالحديث او لغفله او نسيان فقد سقطت بذلك روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا او كان مغفلا
وكل ذلك مانع عن قبول روايته مسالة حديث ابي هريره انه عليه السلام قال يغسل
الاناء من ولوغ الكلب سبعا ثم صح عنه فتواه انه يطهر بالغسل ثلاثا فيسقط العمل بما روي ويحمل
على انه عرف انتساخه او علم ان مراد النبي عليه السلام الندب فما روا الثلاث ومثال
الحديث الذي عمل الراوي بعض محتملاته ما روي عن ابن عباس عن النبي عليه السلام انه قال من بدل دينه
فاقتلوه فكله من يتناول الرجال والنساء وقد خصه الراوي بالرجال على ما روي ابو حنيفة باسناده
عن ابن عباس انه قال لا تقتل المرتدة فلم يعمل الشافعي بتخصيصه لان تخصيصه ليس بحجة على غيره
وهذا هو الوجه الثالث والرابع هو الامتناع عن العمل بالحديث وهو بمنزله العمل بخلافه
حتى يخرج الحديث عن الحجية لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه حرام والمراد
بالامتناع عن العمل هو ان لا يشتغل بالعمل بما يوجبه الحديث ولا بما يخالفه من الافعال الظاهرة كما اذا
لم يشتغل بالصلاة في وقت الصلاة ولا شيء اخر حتى مضى الوقت كان هذا امتناعا لا عملا بخلافه ولو
اكل في وقت الصوم كان هذا عملا بخلافه الا ان في التحقق كليهما واحد لان الترك نعل كالاشتغال
بفعل اخر مثال حديث ابن عمر انه عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع
الراس من الركوع وقد صح عن مجاهد بانه قال صحبت ابن عمر سنين فلم ار يرفع يديه الا في

تكبيرة الافتتاح فتركه دليل على انه عرف انتساخه واما النوع الثاني من الطعن وهو
الذي يلحقه مما من قبل راويه فهو قسمان احدهما طعن الصحابة والثاني طعن ائمة الحديث اما طعن
الصحابة فعلى وجهين اما ان يكون الحديث الذي طعن فيه من جنس ما يحتمل الخفا على الطاعن ام لا
فعمل الصحابة فيما لا يحتمل الخفا بخلافه يوجب الطعن وذلك مثل حديث عبادة بن الصامت انه عليه
السلام قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وهذا الحديث تمسك الشافعي في جعل النفي الى موضع
منه وبين موضع الزاني مدة سفر من تمام الحد ولم يعمل عليا وابن عمر رضي الله عنه بنفي رجلا
ملحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما حلف لان الحد لا يترك
بالارتداد عرفنا ان ذلك بطريق السياسة والمصلحة وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة
ولو كان النفي حدا لما سماه فتنة وقد علمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى الائمة
ومبني على الشهرة وعمر وعلي من ائمة الهدى فيبعد ان يخفى الحديث عليهما ولم يبلغهما مثل هذا الحديث
ولا يظن بهم مخالفة حديث صحيح يدل فتواهم بخلافه على انتساخه ومثال الحديث الذي من
جنس ما يحتمل الخفا ما روي زيد بن خالد الجهني حديث القهقهة في الصلاة والحديث معروف
مروي عن ابي موسى الاشعري انه لم يعمل بحديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحا في الحديث ان ثبت
عنه لان ما رواه عن زيد من الحوادث النادرة فاحتمل الخفا على ابي موسى فلذلك لم يعمل به على انا
لا نسلم انه لم يعمل به فانه قد اشتهر عن ابي العالية روايه هذا الحديث مسندا ومرسلا عن ابي موسى
كذا في الاسرار ولم ينقل عن واحد من الثقات ترك العمل به فالظاهر ان ما ذكروه غير ثابت
وما سلمنا طعن ائمة الحديث فانه لا يقبل منهما ان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكرا او
فلان متروك الحديث او ذاهب الحديث او مجروح او ليس بعدل من غير ان يذكر سبب
الطعن وهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثين وذهب القاضي الباقلاني وجماعة من ائمة
الحديث الى انه مقبول لان الجارح ان لم يكن بصيرا باسباب الجرح فلا صلح للتزكية وان
كان بصيرا بها فلا معنى لاشتراط بيان السبب اذ الغالب مع عدالته وبصيرته انه ما اخبر الا
وهو صادق فيه الا ترى ان التعديل مقبول فكذا الجرح المطلق وحجة العامة ان العدالة
ما بنيت لكل مسلم عاقل خصوصا في القرون الثلاثة فلا نترك هذا الظاهر بالجرح المبهم لان الجارح

ربما اعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جارحا ان ارتكب صغيره من غير اصرار او شرب النبيذ
معتقدا اباحته او لعب بالشطرنج كذلك فجرحه بنآء عليه فلا بد من بيانه بخلاف التعديل لان
اسبابه لا تنضبط فلا معنى للتكليف بذكرها وقولهم الغالب انه ما أخبر الا وهو صادق في مقاله
غير مسلم لجواز ان لا يعرف ذلك واما الطعن المفسر منهم نوعان ما يصلح طعنا وما لا يصلح
واما الذي يصلح إما ان يكون مجتهدا فيه او متفقا عليه فان كان مجتهدا فيه لا يقبل كالطعن بالارسال
وشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته وان كان متفقا عليه ولكن الطاعن معروف بالتعصب والعداوة
فلا يقبل ايضا لان الظاهر ان التعصب حمله عليه ولو كان الطاعن معروفا بالعدالة والنصيحة والاتقان
يقبل ووجوه ذلك الطعن كثيرة وقد مر بعضها فيما تقدم من عمل الراوي بخلافه وانكاره وغيرها
واما الطعن بما لا يصلح فمثل الطعن بالتدليس والتلبيس وركض الدواب وكثرة المزاح
وحداثة السن وعدم الاعتياد بالرواية واستكثار مسايل الفقه اما التدليس لغة كتمان
عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاحهم كتمان انقطاع او خلل في اسناد الحديث بايراد لفظ
يوهم الاتصال والصحة مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان وسموه
بذلك فقد عد بعض الناس ان الاسناد المعنعن من قبيل المرسل والمنقطع حتى يبين اتصاله
بغيره والصحيح ان هذا ليس بجرح لانه توهم شبهة الارسال وحسنه الارسال ليس بجرح فشبهته
اولى واما التلبيس وهو ان يكني راوي الاصل وهو المروي عنه ولم يذكر اسمه الذي عرف
به ولم ينسبه الى ابيه او قبيلته مثل رواية سفيان يقوله حدثنا ابو سعيد من غير بيان يعلم به انه
ثقة او غير ثقة فقد عده بعض الناس جرحا لان قوله ابو سعيد يحتمل الثقة وهو الحسن البصري
وغير الثقة وهو محمد بن السايب الكلبي فيما اظنه ومثل العوفي يروي التفسير عن ابي سعيد
وهو الكلبي يدلس به موهما انه ابو سعيد الخدري والكلبي يتهم بانه روى تفسير كله عن النبي عليه
السلام وتسمى زوايد الكلبي وهذا لا يصلح جرحا لان الكتمان عن المروي عنه يحتمل ان يكون
صيانة عن الطعن الباطل فيه ويحتمل ان يكون صيانة للطاعن وهو السامع عن الوقوع في الغيبة
والمذمة على ان كون المروي عنه مطعونا في بعض رواياته سبب لامتنع قبول روايته
فيما سوى ذلك كالكلبي واشباهه لعدالته مع انه لا يخفى حال سفيان الثوري في الفقه والعدالة

والاتقان وانما يصير الكتمان عن المروي عنه جرحا في الراوي اذا استفسر الراوي عن
المروي عنه فلم يفسره واما ركض الدواب وهو حثها على العدو وعلى ما روي عن شعبة الحجاج
انه قيل له لم تركت حديث فلان قال رأيته يركض على برذون فلا يصلح جرحا ايضا لان ذلك
من اسباب الجهاد اذ هو من جنس السباق بالخيل الذي هو مندوب في الشرع واما
حداثة السن وهو الصغر عند التحمل كما شرط بعض اصحابنا الحديث البلوغ عند التحمل والا فاجيبا
فلا يوجب جرحا ايضا بعد ان ثبت الاتقان عند التحمل والبلوغ والعدالة عند الرواية مع ما
هو من شرايط الراوي الاتري ان رواية ابن عباس لصغره لم تسقط واما عدم الاعتياد
بالرواية فلا يوجب جرحا ايضا لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن اعتاد اكثر
من الذي اعتاده الا ترى ان الصديق رضي الله عنه ما اعتاد الرواية ولا نظن بذلك طعنا في
حديثه وقبل النبي عليه السلام خبر الاعرابي برؤية هلال رمضان ولم يكن اعتاد الرواية واما
الاستكثار من مسايل الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حق ابي يوسف انه كان اماما حافظا الا
انه اشتغل بالفقه ولما اشتغل به وصرف همته لا بد من ان يقع خلل في حفظ الحديث فلا يصلح جرحا
ايضا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فيستدل به على حسن الضبط والاتقان فكيف يصلح
جرحا **فصل** قوله وقد يقع التعارض الى آخره اعلم ان الحجج السمعية
التي سبق ذكرها من الكتاب والسنة لا يقع التعارض بينها حقيقة لان ذلك من امارات العجز والله
تعالى يتعالى عن ذلك وانما يقع التعارض بالنسبة الينا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فان احدهما
لا بد ان يكون متقدما فيكون منسوخا بالمتأخر فاذا لم نعرف التاريخ لم نمكن التمييز بين المتقدم
والمتأخر فيقع التعارض ظاهرا فيما بيننا فلا جرم احتيج الى بيان المعارضة وما يتعلق بها
وقول المعارضة لغة هي الممانعة على سبيل المقابلة يقال عارضني فلان اي استقبلني فمنعني
مما قصدته ومنه سمي السحاب عارضا لمنعه ضوء الشمس وحرارتها وفي اصطلاح الاصوليين هي
تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما فان التقابل والتدافع لا يتحقق بين القوي
والضعيف ولا عند امكان الجمع ثم التعارض لا يتحقق الا بوحدة المحكوم والمحكوم عليه
لان عند تغاير احدهما لا يتحقق التعارض وسندرج فيما ذكرنا ما شرط فيه من وحدة الزمان

والمكان والاضافة والقوة والفعل والشرط على ما عرف في موضعه والمراد بالوكن ما يقوم به
المعارضة وهو مجموع اجزائها قوله وحكمها اي حكم المعارضة بين الاثنين كذا اذا ورد نصان
متعارضان ولم يعرف التاريخ ولا امكن الجمع بينهما اسقط حكمهما للتعذر العمل بهما او باحدهما عينا
اذ لا امكن الترجيح بلا مرجح ولا ضرورة في العمل باحدهما ايضا لوجود الدليل الذي يمكن العمل به
بعدهما فلا يجوز العمل بما يحتمل انه منسوخ واذا اسقطا وجب المصير الى دليل اخر بعدهما ثم ان
كان التعارض بين الاسنن وجب المصير الى السنة ان وجدت والا الى اقوال الصحابة والقياس وان
كان بين السنتين وجب المصير الى ما بعد السنة مما يمكن به اثبات الحكم من اقوال الصحابة او القياس
على الترتيب في الجملة عند من جوز تقليد الصحابي مطلقا فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به مثل
ابي سعيد البردعي وجب المصير الى اقوالهم فان لم يوجد فالى القياس وعند من لا يوجب تقليد الصحابي
مطلقا مثل الكرخي وجب المصير الى ما ترجح عنده من القياس وقول الصحابي ثم قول المصنف والقياس
محتمل كلها يعرف بالتامل قوله وعند العجز اي العجز عن الدليل بان لم يوجد بعدهما
دليل اخر يعمل به يجب تقرير الاصول اي العمل بالاصل كما في سور الحمار على ما سنبينه ثم قيل
بطير التعارض من الاسن قوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القران وقوله تعالى واذا قري القران
فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي لوروده في الصلاة مما تفاق اهل
التفسير وبدلالة السباق والسياق والثاني سيق وحوره عنه اذ الانصات لا يمكن مع القراءة
وانه ورد في القراءة في الصلاة عند عامة اهل التفسير فيتعارضان فيصار الى الحديث وهو قوله
عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وقوله عليه السلام في الحديث المعروف اذا
قرأ فانصتوا ولا يعارضها قوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب لانه مجمل في نفسه قد يراد
به نفي الفضيلة ونظير التعارض من السنتين ما روي النعمان بن بشير ان النبي عليه السلام صلى
صلاة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة انه صلاها اربع ركعتين باربع ركوعات
واربع سجدات فيتعارضان فيصار الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات قوله كما في
سور الحمار وبيان التعارض فيه من وجهين احدهما ان الاخبار تعارضت في اباحته وحرمته
فان عبد الله بن ابي اوفى روي انه عليه السلام حرم يوم خيبر لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروي غالب

والمصير الى القياس

بن أبجر انه عليه السلام اباحها فاوجب ذلك اشتباها في لحمه ويلزم منه الاشتباه في سوره لان
لعابه متولد منه فيباح حكمه واعترض عليه بان التعارض غير مسلم لانه يرجح المحرم على المبيح حيث
حكم بحرمة لحمه فينبغي ان يحكم بنجاسة سوره ايضا كما حكم بنجاسة سور الضبع مع تعارض اخبار الحل
والحل الحرمة في لحمها باعتبار ترجح الحرمة واجيب بان الترجيح يثبت ما لاجتهاد في حق الحرمة
للاحتياط دون السور اذ الاحتياط فيه الجمع بينه وبين التراب والثاني ما ذكره شمس الائمة
البيهقي ان الاخبار تعارضت في طهارة السور ونجاسته فان حابرا روي ان النبي عليه السلام سيل
اسوضا مما افضلت الحمر قال نعم وهذا نص على انه طاهر وروي انس ان النبي عليه السلام نهى عن لحوم
الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يدل على ان سؤره نجس وقد بحث لان خبر جابر صريح وخبر
انس دلالة والصريح راجح على الدلالة وقد تعارضت الاثار عن الصحابة ايضا فان ابن عمر كان
يكره التوضو بسور الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن عباس كان يقول ان الحمار يعلف التبن
والتبن سوره طاهر لا باس بالتوضو به ولا يصلح الناس شاهدا لان السور ان اعتبر بالعرق
ينبغي ان يكون طاهرا كالعرق في ظاهر الرواية وان اعتبر باللبن ينبغي ان يكون نجسا لان اللبن
نجس في اصح الروايتين او يقال لا يصلح الناس شاهدا لانه لا يمكن الحاقه بسور الكلب
في النجاسة بعلة حرمة اللحم لوجود اصل البلوي والضرورة في الحمار الموجب لطهارة سوره
فانه تربط في الدور والاقنية ويشرب من الاواني دون الكلب ولا يمكن الحاقه بسور الهرة
في الطهارة بعلة الطواف لان الضرورة فيه دونها في الهرة لانه لا يدخل المضايق التي
تدخلها الهرة ولو اثبتنا النجاسة او الطهارة لكان اثباتا من غير علة جامعة بين الاصل والفرع
فكان نصبا لحكم الشرع ابتداء وذلك لا يجوز فثبت ان الناس لا يصلح شاهدا وبقي التعارض والاشتباه
وصار مثلا فوجب تقرير الاصول وهو اثبات ما كان على ما كان فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولا
يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة والنجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا تزول بالشك فلذلك وجب
ضم التيمم اليه ليحصل الطهارة بيقين ولا يقال لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء
طاهرا وطهورا بيقين لزم ان يبقى كذلك ولا نزول واجيب بانها بالشك لانا نقول من ضرورة
تقرير الاصول زوال صفة الطهورية عن الماء لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به

اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث والنجاسة ولو قلنا بزوالهما به لا يكون هذا بترا للاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للاخر فوجب القول بزوال الطهورية واغنى به وقوع الشك فيها لانها زالت بالكلية بدليل وجوب ضم التيمم اليه قوله لان المعنى به الجهل ذكر في المبسوط ان سؤر الحمار مشكوك وكان ابو طاهر الدباس ينكر هذه العبارة ويقول لا يجوز ان يكون الشك من احكام الشرع فقال الشيخ ليس المراد انه مشكوك في الحقيقة وانه شرع شكلا حقيقة بل سمي مشكلا لما قلنا من تعارض الادلة ووجوب ضم التيمم اليه احتياطا لا ان معنى هذه العبارة ان حكمه مجهول لان حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال واسقاط النجاسة وضم التيمم على ما بيناه قوله واما اذا وقع التعارض بين النجاستين الى اخره اذا تعارض النجاستان لم يسقط العمل بهما كما يسقط عند النصين بالتعارض بل تعمل المجتهد بهما شاشهادة قلبه اي بالتحري لانا لو قلنا بالتساقط بودي ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم الحادثة ولا يمكنه ذلك الا بدليل وليس بعد التساقط دليل شرعي يرجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل واحد النجاستين حق عند الله وحجة بيننا وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطأ فكان العمل باحدهما اولى من تساقطهما والعمل بالحال الذي هو عمل بلا دليل بخلاف النصين لان احدهما وهو المنسوخ منهما ليس بحجة اصلا وقد ترتب عليهما دليل شرعي يرجع اليه في معرفة الحكم فلا ضرورة في ترك الدليل الشرعي والعمل بما ليس بحجة اصلا ولا كذلك لما كان كل واحد من النجاستين حجة يجب العمل به وجب ان يختارانهما شاء من غير تحري كما في اخباس ما تقع به التكفير لانا نقول كل واحد حجة في حق العمل لكن كلاهما ليس بحجة في حق اصابة الحق لان الحق عند الله تعالى واحد والقياس لا يدل عليه من كل وجه ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه كما قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله واصابة الحق غيب فصلح شهادة القلب دليلا على ذلك ولما وجب العمل به من وجه دون وجه يحكم فيه رأيه ويعمل بشهادة قلبه لترجح جانب العمل كذا في شرح المقوم للخمر الاسلام وهذا عندنا وعند الشافعي يعمل بانهما شاء وهذا صار له في مسئلة واحدة قولان واقوال واما الروايتان اللتان رويتا عن اصحابنا في مسئلة واحدة فانما كانتا في وقتين واحدهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم نعرف الاخيرة منهما كالحديث

النبي

الذي روي عن رسول الله سؤر الحمار نجس فانه عليه السلام قد قالها في زمانين ولكن لم نعرف الاولى من الاخيرة والفراسة بالكسر نظر القلب نور يقع به وسمي فراسة اذا كان مع المتفرس انا ان احدهما طاهر والاخر نجس ولا نعرف الطاهر من النجس فانه يتحرى للشرب ويتحرى للوضوء بل يتيمم لان المراد طهورية عند العجز عن استعمال الماء الطاهر وقد تحقق العجز بالتعارض فلم يتقع الضرورة الى التحري فلم يجز العمل به بل وجب المصير الى خلفه وهو التيمم وفي حق الشرب لا يجد بدا لا يصير اليه في تحصيل مقصوده فله ان يصير الى التحري لتحقق الضرورة في حق الشرب ولو كان معه ثوبان طاهر ونجس ولا ثوب معه غيرهما تحرى لتحقق الضرورة فانه لو ترك لبسهما لا يجد شيئا آخر يتيمم به فرض الستر قوله والمخلص عن المعارضة اعلم ان التخلص عن المعارضة على خمسة اوجه الاستقراء الاول من قبل الحجة ان لا تعدل اي لا مساواة بينهما مثل المحكم تعارضه المجمل او المتشابه فان قوله تعالى ليس كمثله شيء محكم في نفي المماثلة فلا تعارضه قوله تعالى الرحمن على العرش استوى لانه متشابه لاستواء ركن المعارضة وهو المساواة ومثل الكتاب او المشهور من السنة مثل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن لا تعارضه قوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ومثل قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر لا يعارضه خبر القضاء شاهد ويمين لاستواء المساواة واشباه هذا كثيرة لا تحصى والثاني من قبل الحكم بان كان الثابت باحدهما غير الثابت بالاخر اذ من شرط المعارضة اتحاد الحكم ليتحقق التمانع فاذا اختلف الحكم لم يمكن الجمع بينهما فلا تتحقق المعارضة مثل قوله تعالى في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانه يوجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة بالقلب اي مقصودة سواء كانت معقودة او لا تتحقق المؤاخذة في الغموس وقوله جل ذكره في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان سيجيء ان لا تحقق في الغموس لان الايمان على نوعين معقودة فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيها والاية سيقت لبيان المؤاخذة في المعقودة ونفيها عن اللغو والغموس ليست بمعقودة فكانت لغوا في حق المؤاخذة اذ اللغو اسم الكلام لا فايدة فيه وليست في الغموس فايدة اليمين المشروعة لانها شرعت لتحقيق البر والصدق ولا تتصور ذلك في الغموس اصلا فكانت لغوا اي كلاما

المؤاخذة

والمخلص ... ويجوز ان يكون المخلص ... ويكون المخلص ... ويجوز ان يكون المخلص ...

لاعبرة به من حيث أنه لم يعقد لحكمة كبيع الحر فكانت الغموس داخلة في عموم قوله تعالى
لا يواخذكم الله باللغو في أيمانكم واذا كان كذلك تحققت المعارضة بين الاسر بحسب الظاهر
في حق الغموس يتخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بان تنال المواخذة المذكورة في قوله ولكن يواخذكم
بما كسبت قلوبكم مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل فيكون المراد المواخذة في الاخرة
لانها هي الكاملة فان الاخرة خلقت للجزاء اما الدنيا فقد يواخذ فيها لحق تطهيرا او تنعما
على العاصي استدراجا والمواخذة في الدنيا لم تشرع الا باسباب لنافيها ضرر لتكون زواجر
عنها كلها فلا تمحض المواخذة لحق الله تعالى وانما تمحض في الاخرة فكانت هي الكاملة والمواخذة
المنفية في المايدة هي المواخذة بالكفارة في الدنيا بدليل قوله تعالى فكفارته فيكون الحكم
الذي ابته احد النصين غير الحكم الذي سفيه الاخر فلم تتحد محل النفي والاثبات فبطل
الدافع ولا يصح ان يحمل المعقد على البعض كما فعل الشافعي فانه حمل العقد على عقد القلب
وهو القصد كقول الشاعر عقدت على قلبي بان يكتم الهوى وحمل المواخذة
المذكورة في البقرة على المواخذة الميسرة في المايدة فيكون الغموس على هذا التاويل داخلة
في العقد لا في اللغو يجب فيها الكفارة لان فيه تعليل فايدة النص لان في حمل احدهما على الاخر
تكرارا وحمل كلام الشارع على الافادة ما امكن اولى من حمله على الاعادة مع ان فيه عدولا عن
الحقيقة من غير ضرورة لان حقيقة العقد ربط احد طرفي الحبل بالاخر والعقد الشرعي
يسمى عقدا لما فيه من ارتباط احد الكلامين بالاخر او ارتباط الكلام بحل الحكم ان كان الكلام
واحدا او عزمه القلب لا ترتبط شيء لانها لا توجب حكما فاطلاق اسم العقد عليه كان مجازا لما انها
سبب العقد الا ترى ان الايمان قربت بالتشديد كما قربت بالتخفيف وبالتشديد لا تحتمل
عقد القلب اصلا فكان حمل قراءة التخفيف على ما يوافق القراءة الاخرى وفيه رعاية الحقيقة
وتكثير الفايدة اولى من حملها على القصد والثالث من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة
والاخرى على حالة كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف ومنها تعارض ظاهر
فان القراءة بالتخفيف تقتضي حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او
على ما دونه لان الطهر عبارة عن انقطاع الدم يقال طهرت المراة اذا خرجت عن حيضها والمراة

بالتشديد يقتضي ان لا يحل القربان قبل الاغتسال سواء كان الانقطاع على اكثر المدة او على
ما دونه كما ذهب اليه عطاء ومجاهد وزفر والشافعي رضي الله عنهم لان المطهر هو الاغتسال
والقول بهما غير ممكن لان حتى للغاية وبين امتداد الشيء الى غايته وبين اقتصاره دونها تناف
مع التعارض ظاهرا لكنه ترجح باختلاف الحالين بان حمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر
المدة لانه انقطاع يتيقن لعدم احتمال العود فلا يجوز تاخير الجرمة الى الاغتسال للزوم جعل
الطهر حيضا وبطلان التقدير الشرعي وحمل القراءة بالتشديد على ما دون اكثر المدة لان في
هذه الحالة لاشك الانقطاع سفر لاحتمال عدم عود الدم فلا بد من موكد لجانب الانقطاع
وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضي وقت صلاة وقد اقيم في الصحابة الاغتسال مقام
الانقطاع فان الشعبي ذكر ان ثلاثة عشر نفرا من اصحاب رسول الله قالوا ان المراة اذا كانت
ايامها دون العشرة لا تحل لزوجها ان تقربها حتى تغتسل واذا حملناها على ما ذكرنا من الحالين
انقطع التعارض لا محالة قوله تعالى فاذا تطهرن في القراءتين فبالتشديد
لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعتم يسعى ان تقرا في قراءة التخفيف فاذا
طهرن لانا نقول لما بينا ان ما حرم حق الزوج الى الاغتسال في الانقطاع على العشرة
لا حرز لما فيه من الفساد حمل قوله تطهرن في قراءة التخفيف على طهرن فان تفعل وفعل لمعنى
واحد من غير ان يدل على صنع كتبين بمعنى بان وكما قال في صفات الله تعالى تعظم ولا يراد به
صنعه بل يكون بإحداث الفعل اليه اشار شيخ الاسلام خواهرزاده وقد نقل عن طاوس ومجاهد ان
معناه توضان اي صرن الى الصلاة كذا في عين المعاني والرابع من قبل اختلاف الزمان
صريحا كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت هذه الاية بعد التي في سورة البقرة وهي
قوله والذين يتوفون منكم الاية وقد وقع التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى عنها زوجها
فقال علي رضي الله عنه نعتد بابعد الاجلين اي باطول العدتين لان كل اية توجب عدة
على وجه نجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته
ان سورة النساء القصرى نزلت بعد التي في سورة البقرة محتجا به على علي ولم ينكره علي
فثبت انه كان معروفا فيما بينهم ان المتاخر ناسخ لما تقدم فلا معنى للجمع بينهما وهذا الوجه

راجع الي اسناشرط التعارض والمباهلة مناعلة من البهلة بضم الباء وفتحها وهي اللعنة ويروى
لاعنته والخامس من قبل اختلاف الزمان دلالة كالحاظر مع المبيح اذا اجتمعا فان الحاظر جعل
اخرا ناسخا للمبيح ونقل عن ابن ابان والي هاشم انهما يتطرحان ويرجع المجتهد الي غيرهما من الادلة
كالعرفي اذا لم يعلم تقدم بعضهم علي البعض وعندنا يرجح المحرم لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال
والحرام الا وغلب الحرام الحلال ولما روي عن عمر رضي الله عنه في الاختين الملوكتين احلتهما اية
وحرمتهما اية والتحريم اولي ولان احدهما ناسخ بيقين اذ لو كانا في زمان واحد لكانا متناقضين
ونسبة التناقض الي الشارع لا تجوز ثم لو كان الحاظر متقدما تكرر النسخ ولو كان المبيح متقدما
لتكرر فكان المتيقن وهو المبيح مرة اولي من الاخذ بالمتكرر الذي فيه احتمال ولان الحاظر ناسخ
بنفس تقدمه او تاخره لانه اما ناسخ للاباحة الاصلية او للاباحة العارضة والمبيح محتمل لانه ان تقدم
كان مقررا للاباحة الاصلية لا ناسخا لها فكان العمل بما هو ناسخ بيقين اولي من العمل بالمحتمل وهذا علي
قول بعض العلماء وهو اكثر اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي ان الاباحة اصل في الاشياء كما اشار اليه
محمد في كتاب الاكراه ظاهر وعلي طريق ان الاصل فيها التوقف وهو مذهب الاشعرية
وعامة اهل الحديث ظاهر لان الاباحة كانت ظاهرة في زمان الفترة في الناس وذلك ناقل
الي ان نثبت الدليل الموجب للحرمة في شريعتنا وعلي طريق ان الاصل فيها الحظر وهو مذهب
بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ومعتزلة بغداد ظاهر ايضا لان في باب الحظر تقليل النسخ
والصحيح ان هذا الخلاف بالنسبة الي زمان الفترة مثل اجتماع الحاظر مع المبيح ما روي
ان النبي عليه السلام حرم الضب وروي انه اباحه وما روي انه حرم الحمر الاهلية وروي انه
اباحها وما روي انه اباح الضبع وروي انه نهي عن اكل الضبع فانا نجعل الحاظر ناسخا في هذا كله
قوله والمثبت اولي من النافي الي اخره المثبت هو الذي يثبت امرا عارضا والنافي
هو الذي ينفي العارض وينفي الامر الاول فاذا تعارض نفيان احدهما مثبت والاخر نافي
يرجح المثبت عند الكرخي واصحاب الشافعي لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر
كما في الجرح والتعديل يرجح قول الجارح لانه يخبر عن حسنة والمعدل يعتمد الظاهر وعند
عيسى بن ابان والقاضي وعبد الجبار من المعتزلة تتعارضان لان ما استدل به علي صدق

الراوي في المثبت من العدالة موجود في النافي فتعارضا ويطلب الترجيح بوجه اخر واختلف
علماؤنا المتقدمين يعني ابا حنيفة واصحابه في ذلك ففي بعض الصور علموا بالمثبت وفي بعضها
بالنافي فعملوا في مسئلة خيار العتاقة وهي ما اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر ثبت لها
خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي فقد اخذوا بالمثبت فان عروة بن الزبير
روي عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول الله عليه الصلاة والسلام
وهاتان في لانه مبني علي الامر الاصلي اذ الاخلاف في ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق وروي
عن عائشة ان زوجها كان حرا حين عتقت وهو مثبت لانه يثبت امرا عارضا وهو الحرية فاخذوا به
وقالوا بجواز نكاح المحرم خلافا للشافعي فقد اخذوا بالنافي فان يزيد بن الاصم روي ان النبي عليه
السلام تزوج ميمونة بنت الحارث وهو حلال اي خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل علي
امر عارض علي الاحرام وروي ان ابن عباس انه تزوجها وهو محرم وهو نافي لانه مبني علي الامر
الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج فاخذوا به واذا اختلف علماؤنا لم يكن بد من اصل
جامع والاصل ان النفي لا يخلو من ثلاثة اوجه من جنس ما يعرف بدليله بان يكون منفيا علي
دليل او من جنس ما لا يعرف بدليله وبان لا يكون مبنيا علي دليل بل مبنيا علي الاستصحاب
الذي هو ليس بدليل او مما يشتبه حاله اي يجوز ان يكون مبنيا علي دليل ويجوز ان لا يكون
فالاول مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لا صورة النفي فوقع التعارض بينها والثاني
لا تعارض الاثبات لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل وفي الثالث وجب التوقف عن حال
المخبر فان ثبت انه بني علي ظاهر الحال لم تقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل
معروف كان مثل الاثبات فالنفي في حديث سرية ما لا تعرف الا ظاهر الحال فان من روي
ان زوجها كان عبدا نفى خبره علي انه عرف العبودية ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت للحرية
فلم يعارض الاثبات وهو ما روي انها اعتقت وزوجها حر والنفي في حديث ميمونة مما
يعرف بدليله لان الاحرام مما يدل عليه احوال ظاهرة محسوسة وهي هيئة المحرم فعارض
الاثبات وهو ما روي انه عليه السلام تزوجها وهو حلال فوقع التعارض بينهما فوجب المصير
الي ما هو من اسباب الترجيح في الرواة فجعل رواية ابن عباس لفقاهته وضبطه وايقانه اولي

من روايه يزيد بن الاصم الذي لا يعاد له في شئ مما ذكرنا وهذا معنى قول الشيخ والاصل ان النبي
الى قوله وطهارة الما قوله وطهارة الما الى اخره اذا اخبر بخبر بنجاسة الما والاخر بطهارته
او بحل طعام او شراب والاخر بحرمته فالمخبر بالطهارة والحل ناف لانه مبني على الامر الاصلي والمخبر
بالنجاسة والحرمة مثبت لانه يثبت امرا عارضا والنفي في هذه الصورة مما يعرف بدليله لان الانسان
اذا أخذ الما من نهر جار في انا طاهر ولم يغب ذلك الانا عنه كان عارفا بطهارته بدليل موجب
للعلم ويحتمل ان يكون النفي على ظاهر الحال فان ثبت انه اخبر بنا على ظاهر الحال وهو ان الاصل
في الما الطهارة فلم يقبل خبره فلا يعارض المثبت وان ثبت انه اخبر عن معرفة وقع التعارض بين الخبرين
وعند ذلك يجب العمل بالاصل وهو الطهارة والحل لان استصحاب الحال وان لم يصلح دليلا يصلح
مرجحا فيرجح الخبر المبني به قوله والترجيح لا يقع بكل الا يرجح الخبر بكثرة الرواة ولا
بذكورة الراوي وحريته عند عامة اصحابنا وهو قول بعض اصحاب الشافعي وذهب اكثرهم الى
صحة الترجيح بكثرة الرواة وبه قال ابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا والكرخي في روايه لان
الترجيح انما يحصل بقوة لاحد الخبرين لا توجد في الاخر ومعلوم ان كثرة الرواة نوع قوة
لان قول الجماعة اقوى في الظن وابعد من السهو عن قول الواحد بويده ان خبر الاثنين في الشهادة
يرجح على خبر الواحد وكذا راويا احد الخبرين يرجحان على راويي الاخر ومن هذا اذا
كان راويا احدهما رجلين يرجحان على اسرائين فاما اذا كان عبدا واحدا وحرا واحدا وذكرا
واحدا واسراة واحدة فانه لا يثبت الرجحان اتفاقا واستدلوا بما قال محمد في كتاب الاستحسان
ان خبر الاثنين في الاخبار بطهارة الما ونجاسته وحل الطعام وحرمته اولى من خبر الواحد
وخبر الحرين اولى من خبر العبدين ولان خبر الرجلين الحرين حجة تامة دون خبر العبدين او
المرائين وقلنا هذا متروك باجماع السلف فان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا
هذا باخبار الاحاد ولم ينقل في شئ منها استغاثهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة
والحرية في الافراد ولا في العدد ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط
والاتقان وانما رجح محمد خبر الاثنين على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبدين في مسئلة
الما والطعام لظهور الترجيح في العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد فاما في احكام الشرع فخبر

اذا كان ٣

الواحد

الواحد والمثنى وخبر الحر والعبد والرجل والمراة سوا لان كل واحد يوجب علم غالب الراي لا
غير على ان هذا النوع من الترجيح قول محمد خاصة وأبى ابو حنيفة وابو يوسف رضي الله عنهما ذلك وهو
الصحيح لان كثرة العدد لا تكون دليل القوة ما لم يرجح عن حيز الاحاد قوله واذا كان في احد
الخبرين الى اخره اذا كان في احد الخبرين زيادة لم يكن ذلك في الاخر فان كان راوي الاصل واحدا
يوخذ بالمثبت للزيادة ويجعل حذف تلك الزيادة في الخبر الاخر مضافا الى قلة ضبط الراوي وذلك
مثل ما روي انه سعود انه عليه السلام قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا
وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف
الا عند قيام السلعة وقال محمد والشافعي يعمل بالخبرين لان العمل بهما ممكن فلا يشتغل بالترجيح
وقلنا اذا كان اصل الخبر واحدا فلا يثبت كونهما خبرين بالاحتمال وحينئذ يكون حذف الزيادة
من بعض الرواة لا طريق له سوى قلة ضبطه وان كان راوي الاصل متحملا علم انهما خبران وانه عليه
السلام انما قال كل واحد منهما في وقت آخر فيجب العمل بهما بحسب الامكان كما ان المطلق لا يحمل على المقيد
عندنا في الكفين وبظيره ما روي انه عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وقال العتاب بن اسيد
انهاهم عن اربعة عن بيع ما لم يقبضوا فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع
سايير العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض **فصل في البيان**

قوله وهذه الحج اي الحج التي مر ذكرها جميع اقسامها يحتمل ان يلحقها بيان فوجب
الحاق فصل البيان بعد ذكر هذه الحج رعاية للمناسبة ثم البيان لغة الاظهار والتوضيح وقد
يستعمل بمعنى الظهور فالنظر قد يكون متعديا وهو الاكثر وقد يكون غير متعد فكان البيان
مصدر الثلاثي المجرد فهو مصدر المنتعبة ايضا وفي هذا النوع المسمى باصول الفقه المراد منه
الاظهار دون الظهور وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي معناه ظهور المراد للمخاطب
ولكنا نقول اكثر استعماله بمعنى الاظهار في الايه والحديث قال تعالى ان علينا بيانه وقال
عليه السلام ان من البيان لسحرا فكان جعله بمعنى الاظهار اولى وفي الاصطلاح هو الايضاح والكشف
عن المقصود وقيل هو اظهار حكم الحادثة عند وجوده ابتداء وقيل هو عبارة عن الادلة
التي سبق بها الاحكام وقيل هو الدليل الموصل بصحيح النظر الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه

وقيل هو اخراج المطلوب من الاشكال الى الجلي هذا ما قيل في تعريف البيان فعليك باعتبار
ما صح عندك من هذه التعريفات قوله وهو اما ان يكون الى آخره البيان على خمسة اوجه عرف
ذلك بالاستقراء آسان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص سمي به لانه مقرر
لما اقتضاه ظاهر الكلام وذلك مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يحتمل الاستعمال
في غير حقيقته يقال للبريد طائر وفلان يطير بهمته فكان قوله تطير بجناحيه تقريرا لموجب
الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز ومثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان اسم الجمع شامل لجميع
الملائكة على احتمال البعض بقوله كلهم قرر معنى العموم حتى صار بحيث لا يحتمل الخصوص ويطرده
من المسائل قول الرجل لامرأته انت طالق ثم قال عنيت به الطلاق من النكاح لان الطلاق لرفع
النكاح حقيقة شرعية عرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع وهذا الوتوي صدق
ديانة فكان بمنزلة المجاز بهذه الحقيقة فنية به الطلاق من النكاح قرر معنى الكلام وقطع
احتمال المجاز ويصح هذا البيان موصولا ومفصولا بالاتفاق وبيان بتفسير وهو بيان ما فيه
خفاء كقوله تعالى اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فانه مجمل ثم بينه البيان بالسنة فانه عليه السلام بين
الصلاة بالقول والفعل والزكاة بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم وبكتابه لعمرو بن حزم ونظيره
من مسايل الفقه اذا قال لامرأته انت طالق ثلاثا ونوى به الطلاق صح لان البينونة مشتركة يحتمل البينونة
عن النكاح وعن الخيرات وغير ذلك فاذا نوى الطلاق زال الاشكال وكان هذا بيان بتفسير ويصح
تاخير بيان التفسير الى وقت الحاجة الى الفعل عند عامة الفقهاء خلافا للجبائي وعبد الجبار وسائر بعض
والظاهرية والحنابلة وبعض اصحاب الشافعي فان عندهم لا يجوز تاخيره اما تاخيره عن وقت
الحاجة الى الفعل لا يجوز عند الكل لانه يؤدي الى تكليف المحال احتجوا بان المقصود من الخطاب
هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون البيان فلو جوزنا تاخير
البيان ادى الى تكليف المحال ولا يقال لا نسلم ان المقصود ايضا والاجمال لا يمنع الاعتقاد
لان العمل هو المقصود الاصلي والاعتقاد تابع وتاخير البيان مخل بالمقصود الاصلي فلا يجوز واحتج
من جوز تاخيره بان الخطاب بالمجمل قبل البيان صحيح فانه عند الابتلاء يفيد الحقيقة في الحال مع انتظار
البيان للعمل به والابتلاء لا يفيد الا العمل فكان حسنا من هذا الوجه وليس فيه تكليف المحال

اما سار المجاهد بقوله تعالى وان الناس من بعد الله
على حرف فان اصابه خير اطمان به وان اصابته فتنة
انقلب على وجهه بقوله على حرف يحمل فتنة ما يعتقد
ويطمئن اشتركه قوله تعالى انعقد دار المقامة
فان الاحلال مشترك بين الاقرار والاباحة فبين
انه بمعنى الاقرار الذي يرسه بقوله دار المقامة

لان وجوب العمل قبل البيان ليس بثابت بل هو متاخر الى البيان وبقوله تعالى ثم ان علينا بيانه
وثم للتراخي والمراد بيان القرآن المتقدم ذكره وفيه المجمل والمشترك فينصرف الى الكل ولا يقال
يحمل ان يراد به بيان التقرير لانه ذكر مطلقا فلا تقيد بلا دليل اولانه بيان من وجه دون وجه لان
البيان ازالة الخفاء ولا خفاء ثم ظاهرا فلا تناوله مطلق البيان وبيان تغيير نحو التعليق بالشرط والاستثناء
وسمي التعليق والاستثناء بيان تغيير لوجود كل واحد من التغيير والبيان فيهما وذلك ان الشرط اذا
جال من قول الرجل انت حر ومن محله وهو العبد وتعلق قوله انت حر بالشرط بطل كونه ايقاعا
فان قوله انت حر للعبد بمنزلة وضع شيء محسوس في محله شرعا ومع كونه تغييرا بيان لان البيان
ما يظهر اثنا آوجود الشيء فان كلامه محتمل ان يكون غير موجب في الحال شرعا مثل البيع بشرط الخيار
فالنظر الى ذلك الاحتمال كان بيانا وكذلك الاستثناء من أن الكلام السابق غير موجب كالالف في قوله
لفلان على الف الا مايه والنظر الى الظاهر يغير ظاهر الكلام ويحتمل الكلام ان لا يكون موجبا في الحملة
ان وجد من الصبي والمجنون فلما احتمل صدر الكلام هذا وما الاستثناء من ذلك فسمي الاستثناء بيان تغيير
وذكر صدر الاسلام ان تسميه الاستثناء والتعليق بيانا مجاز فان الاستثناء في قوله لفلان على الف
الا مايه تبطل الكلام في حق المايه فان الالف اسم لعشر مائين حقيقة وكذلك الشرط بطل كون الكلام
ايقاعا ويصيره يمينا الا ان في الاستثناء تبطل بعض الكلام وفي التعليق كله فالابطال لا يكون بيانا
حقيقة ولكنه بيان مجاز من حيث انه يتبين أن عليه تسعة بها لا الفا وانه حلف ولا طلق وانما
يصح بيان التغيير موصولا فقط باجماع الفقهاء ونقل عن ابن عباس انه كان يقول بصحة
الاستثناء منفصلا وان طال الزمان وبه قال مجاهد وفي بعض الروايات عنه انه قدر
زمان الجواز بسنة فان استثنى بعدها بطل وعن ابي العالية انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا
بالايلاء وعن الحسن وطاوس وعطا انهم جوزوا ما لم يقم عن مجلسه اعتبارا بالعقود وبه قال
احمد بن حنبل ونقل عن بعض العلماء جوازه في القرآن خاصة لمسك ابن عباس بان اليهود سالت
النبي عليه السلام عن مدة لبث اهل الكهف وغيرها فقال غدا أجيبكم ولم يستثن فتاخر الوحي عنه
بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا
نسيت اي استثن اذا تركت الاستثناء ثم ذكرت فقال ان شاء الله على نوع اضافة الى خبره الاول

لان وجوب

وهو قوله غدا أخبركم وما قال النبي عليه السلام قال لا غزون قريشا قال بعد سنة ان شاء الله واصح
الفقه ان النبي عليه السلام في قوله من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها الحديث عين التكفير لتخليص
الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن وليات بالذي هو خير منها لان عين الاستثناء للتخليص
اولى لكونه اسهل وبان الشرع حكم بثبوت الاقرارات والطلاق والعتاق وغيرها من العقود ولو
صح الاستثناء منفصلا لم تثبت شئ منها ولم يستقر فساده ظاهر لتاديته الى التلاعب وبطلان التصرفات
الشرعية وبانه لو صح منفصلا لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولم يحصل وثوق بيمين ولا وعيد ولا وعد
وبطلانه لا يخفى على احد واما ما روي عن ابن عباس فقد ذكر الغزالي رحمه الله فلعله لم يصح فيه النقل
اذ لا يليق ذلك بمنصبه لانه يرده اتفاق اهل اللغة ولان الاستثناء جزء من الكلام يحصل به الاتمام فاذا
انفصل لم يكن اتماما كالشرط وخبر المبتدا وان صح فلعله اراد به اذا نوى الاستثناء او لا عند التلفظ
ثم اظهر نيته بعده فيدين فيما بينه وبين ربه ومذهبنا ان ما يدين فيه العبد ينفعه ظاهرا واما
استثناء النبي عليه السلام بعد النسيان فقد كان علي وجه التبرك بالاستثناء للتخليص عن الاثم
والاستئمال بما أمر به وهو قوله واذكر ربك الا ان يكون استثناء حقيقة على وجه يكون مغيرا للحكم
واما تخصيص الجواز بالقران بناء على ما ذكرنا فوهم لان النزاع ليس في الكلام الازلي بل في
العبارات التي يلفظ بها وهي محمولة على معنى كلام العرب نظما ووصلا وفصلا قوله واختلف
في خصوص العموم الي اخره لا خلاف ان العام اذا خص منه شئ بدليل منفرد يجوز تخصيصه
بعد ذلك بدليل مستقل فاما العام الذي لم يخص منه شئ فلا يجوز تخصيصه بدليل متاخر عند عامة
اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المعتزلة
يجوز تخصيصه متراخيا والمراد بعدم جواز التخصيص انه اذا ورد دليل الخصوص متراخيا لا يكون
بيانا ان المراد من العام بعضه من الابد آبل يكون نسخا لحكم مقتضى اعلى الحال وفائدته ان العام
لا يصير به ظنيا لان صيرورته ظنيا ما عتبار احتمال خروج افراد اخر عنه بالتعليل ودليل
النسخ لا يقبل التعليل وهذا الاختلاف بناء على الاختلاف في موجب العام عندهم موجبه ظني قبل
التخصيص كما بعد التخصيص فكان تخصيصه سانا محضا مقررا لانه مبني على اصله ظنيا كما كان فيصح
موصولا ومنفصلا وعندنا موجبه قطعي قبل التخصص وبعد التخصيص يصير ظنيا على ما مر بيانه

وكان التخصيص تغييرا من القطع الى الاحتمال فصح موصولا لا منفصلا كالتعليق والاستثناء قوله
وسائر نقرة بني اسرائيل الى اخره اعلم ان من جوز تخصيص العام متراخيا استدل بنصوص منها
قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فقال فالله تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة مطلقة
لظهور امر القبيل بينهم والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف كما نطق
به النص فدل ان تاخير التخصيص جايز فاجاب الشيخ عن هذا الاستدلال بقوله وسائر بقرة بني
اسرائيل اي هذا البعض من قبيل تخصيص العموم لان النكرة في موضع الاثبات خاصة فلا تحتمل التخصيص
بل من قبيل تقييد المطلق والزيادة على النص وهو نسخ عندنا فلذلك لم يصح متراخيا وهذا بناء على ان المطلق
عام عندهم خاص عندنا وقد مر بيانه ومنها قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين
واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى واسير تاكيد لزوجين واهلك
عطف على زوجين اي ادخل اهلك فقال الاهل عام تناول جميع بنيه سوى الخصوص متراخيا
بقوله انه ليس من اهلك فاجاب الشيخ عن هذا الاستدلال بقوله والاهل لم يتناول ابنه كنعان
لانه خص لان اهل الرسل من تبعهم ومن لم يتبعهم فيكون المراد اهل دينه لا اهل نسبه فعلى هذا يكون
الاهل مشتركا لانه احتمل الاهل من حيث النسب والاهل من حيث المتابعة في الدين فبين الله تعالى
ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة في الدين وان ابنه الكافر ليس من اهله وتاخير البيان في المشترك
جايز لما مر فان قلت لو لم يكن الاهل بنا ولا لابنه لما قال نوح ان ابني من اهلي قلت
انما قال ذلك لانه كان دعاه الى الايمان بقوله يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين وكان يظن انه
يؤمن حين نزل الآية الكبرى وهي الطوفان فلما ابطا حسن به ظنه واستدعوه رجاء وفي عليه
سواله فلما وضح له الامر بقوله انه ليس من اهلك أعرض عنه وسلم للعذاب وقال رب اني
اعوذ بك الآية ومثل هذا جايز في معاملات الرسل بناء على العلم البشري الى ان ينزل الوحي وهذا
كاستغفار ابرهيم لابيه بناء على رجاء ايمانه لانه وعده ان يؤمن بالله فلما تبين له انه عدو لله تبرا
منه ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اي حطبها والحصب
ما يحصب به اي يرمي يقال حصبتهم السما اذا رمتهم بالحصباء وهذا عام لحقه خصوص متراخ
ايضا فانه لما نزل جاء عبد الله بن الزبعري الى رسول الله عليه السلام فقال يا محمد ألست عيسى

وعزيرٌ والملائكة فقد عُبِدوا من دون الله أفتراهم يعذبون في النار فانزل الله تعالى ان الذين سبقت
الايه فاجاب الشيخ عن هذا الاستدلال بقوله إنكم وما تعبدون لم تكونوا وعيسى لانه خص بقوله ان
الذين سبقت لانهم لم يدخلوا في هذا العام لاختصاص ما بما لا يعقل على ان الخطاب كان لاهل مكه وانهم
كانوا عبدة الاوثان وما كان فيهم من يعبد عيسى والملائكة فلم يكن الكلام سنا ولاهم وأما سوال ابن الزبعري
كان بناء على ظنه ان ظاهره فمن يعقل او مستعملة فيه مجازا كما في قوله تعالى وما خلق الذكر والانثى
ولا انتم عابدون ما اعبد لانقال لو كان كذلك لرد رسول الله ولم يسكت عن تحطئته لان ذلك
غير مسلم كما روي أنه عليه السلام قال له لما ذكر ما ذكر زادا عليه ما أجهلك بلغة قومك أما علمت ان ما
لما لا يعقل ومن لمن يعقل هكذا ذكر في شرح اصول الحصه ان الحاجب ولئن سلمنا انه سكت الى حين نزول
الوحي بذلك لما عرف من تعنت القوم ومجادلتهم بالباطل فأعرض عن جوابهم حتى بين الله تعالى تعنتهم
في معارضتهم بقوله ان الذين سبقت الايه ومثل هذا الكلام حسن موقعه وان لم يكن مجابا في حق من
لا تعنت وهو نظير استدلال ابرهيم في محاجة النمرود بقوله ان الله يأتي بالشمس الايه لتعنت القوم ومكابرتهم
لا انه استدلال حقيقة فكذلك هذا ابتداء بيان ودفع لمعاندة الخصم لا انه تخصيص حقيقة قوله
والاستثناء من الكلام الى اخره قيل الاستثناء لفظ لا يستقل بنفسه متصل بجمله الا واحدى اخواتها
دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل وشروطه ثلاثة احدها الاتصال والثاني
ان يكون المستثنى داخلا في اول الكلام لولا الاستثناء والثالث ان لا يكون مستغرقا لانه
تكلم بالباقي بعد الثنيا وفي استثناء الكل لاسيما شيء يجعل الكلام عبارة عنه واختلف في كيفية عمله
عندنا الاستثناء من التكلم مع حكمه بعد المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعده كانه لم يتكلم في حق الحكم
بعد المستثنى ويمتنع الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم كالاحباب الى غاية
فان الحكم ينعدم فيما وراء الغاية لعدم الدليل وعند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضه فعنده يمنع
الموجب لا الموجب كما في التعليق بالشرط وعندنا يمنع كليهما كما في التعليق فصار بعد قول الرجل لفلان
علي الف الا مايه عندنا لفلان علي مئتان به وعنده الامايه فانها ليست على احتجاج الشافعي في المسئلة
بالاجماع ودلالته والمعقول أما الاول فان اهل اللغة اجمعوا ان الاستثناء من النفي اثبات ومن
الاثبات نفي وهذا دليل على ان له حكما يعارض حكم المستثنى منه واما الثاني فلان كلمة التوحيد

الرجل لا الا ورد كر العائد بوجه
من الحكم بعد ورآه

وهي لا اله الا الله وضعت للتوحيد ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا للغير
الا له الحق لا اثباتا له واما الثالث فلانا نجد الاستثناء لا يرفع التكلم بقدر المستثنى من صدر الكلام
صفه واذا بقي صفة بقي محكمه فلا سبيل الى رفعه بل المعارضة بحكمه فامتناع الحكم مع قيام التكلم سابع
كالبيع بالشرط والطلاق المضاف فأما انعدام التكلم مع وجوده فمما لا يعقل واجتمع اصحابنا
بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فلو كان عمله بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء
في الاخبار واختص بالاحكام لان صحة الحمل عما كان بناء على وجود المخبر به في الزمان الماضي والمنع
بطريق المعارضة انما يتحقق في الحال الا ترى انه لو ثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء في
الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب في احد الامرين تعالى الله عن ذلك وبان اهل اللغه قاطبه
قالوا ان الاستثناء اخراج وتكلم بالباقي كما قالوا إنه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت
الوجهان وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فقلنا إنه استخراج وتكلم بالباقي بحقيقته واثبات ونفي
باشارته لان الاثبات والنفي غير مذكورين في المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه حكم المستثنى منه ثبت
ذلك ضرورة الاستثناء لان حكم الاثبات يتوقت بالاستثناء كما يتوقت بالغايه فاذا لم يوجد بعده
ظهر النفي لعدم علة الاثبات فسمي بقيا مجازا ومعنى الاستخراج ان يستخرج به بعض نص الكلام عن
ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراءه وهذا لان الاستثناء ان بالاتفاق وانما يكون بيانا
اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل كالتخصيص الا ان الاستثناء يعرض للكلام فيبين به ان بعضه
غير ثابت والتخصيص يعرض للحكم نص اخر يخالفه ولانه لو كان بطريق المعارضه وجب ان يستوي
فيه البعض والكل كالنسخ ولم يستو البعض والكل في الاستثناء بالاتفاق وعرفنا انه ليس بمعارضة
وذكر في سرح المنار للمصنف وفائده الخلاف يظهر في قول الرجل لفلان علي الف درهم الا ثوبا
فان الاستثناء صحيح عنده ويسقط من الالف قدر قيمة الثوب وهذا لا يكون الا بطريق المعارضة
فيكون المعنى لا ثوب له علي اذ لو كان بطريق التكلم بالباقي بمعنى ان يلزمه الالف كاملة لانه لا يمكن
استخراج الثوب من صدر الكلام فيكون عبارة عما وراء المستثنى وظهر ان الطريق فيها
المعارضه ولقائل ان يقول ان صحة الاستثناء في هذه المسئلة ليست مبنية على ان الاستثناء
معارضه بل هي مبنية على أن الاستثناء المتصل حقيقته والمنقطع مجازه فيها امكن حمله على الحقيقه

وجب حمله عليها اذ الاصل في الكلام هو الحقيقة ومعلوم أنه لا بد في المتصل من المجانسة فوجب صرف
الاستثناء الى القسم لشبه المجانسة ويحتمل الاستخراج الاتري انه لا يمكن جعله معارضة الا بهذا الطريق
اذ لا بد لها من الجاء الى المحل واذا وجب رد الثوب الى القسم لصحة الاستثناء لا ضرورة في جعله معارضة
بل بجعل عبارة عما وراء المستثنى فثبت ان هذه المسئلة لا تدل على كون الاستثناء معارضة عنده وعندنا
هذا استثناء منقطع فجعل بنيا مبتدأ وبنته لا توثر في الالف ودكر في الميزان لا نص عن الشافعي ان عمل
الاستثناء طريق المعارضة ولكن مشائخنا استدلوا على الخلاف بمسائل ولكن الصحيح انه لا خلاف بين
اهل اللغة انه طريق البيان لا طريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة فانهم قالوا انما استخراج
بعض ما تكلم به وفي الحقيقة لا تظهر اثر الخلاف في المسائل قوله وهو نوعان اي ما يطلق عليه
لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل اي الحقيقة وبتفسيره ما ذكرنا ومنفصل وسمي منقطعا وهو ما
لا يصلح استخراجه من صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول كقولك جاءني القوم الا حمارا
قوله فجعل مبتدأ اي بمنزلة كلام مبتدا حكمه بخلاف حكم الاول بعمل نفسه لا بعامل له باول الكلام الا من
حيث الصورة وبتفسيره قوله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين واول الاية قال تعالى أفرأيتم ما كنتم
تعبدون انتم وابا كم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين اي كل ما اعبده تموه انتم وعبده ابا وكم
الاقدمون وهم الذين ماتوا في سالف الدهر على الكفر فاني اعاديهم واجتنب عبادتهم وتعظيمهم الا
رب العالمين فاني اعبده واعظمه والعدو يقع على الجمع لان ضرر العدو وان كان واحدا الكثير كانه قال
ولكن رب العالمين الذي من صفته كيت وكيت فيكون الاستثناء منقطعا وقال الزجاج يجوز ان يكون
القوم عبدوا الاصنام مع الله تعالى فقال جميع من عبدتم عدو لي الا رب العالمين لانهم سووا
الهتهم بالله تعالى فأعلمهم انه قد تبرا مما يعبدون الا الله عز وجل فانه لم يتبرا عن عبادته وهذا
قول مقابل فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا قوله والاستثناء متى يعقب كلاما اي جملا معطوفة
بعضها على البعض يصرف الاستثناء الى جميع ما تقدم ذكره عند الشافعي بناء على اصله أنه معارض مانع
الحكم كالشرط ثم الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى يعلق الكل به كما لو قال لعبده حر وامراته طالق
وعليه حجة ان دخلت هذه الدار وقال في اخره ان شاء الله فكذا الاستثناء وعندنا ينصرف الى ما يليه
لان الاصل عدم اعتبار الاستثناء لانه مخرج اصل الكلام من ان يكون عاملا في جميعه وانما وجب

(رجوع)

رجوع الاستثناء الى ما قبله لتصحيح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد آن وقت الضرورة بصرفه
الى الاخيرة فلا حاجة الى صرفه الى غيرها لان ما ثبت بالضرورة سقط بقدرها بخلاف الشرط لانه
مبدل ولا خروج به اصل الكلام من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى قوله انت حر نزول
العتق في محله وبذكر الشرط تتبدل ذلك لانه يتبين أنه ليس بمحله للحكم قبل الشرط ولانه ليس بالحاب
للعتق بل هو من محله الذمة ومطلق العطف يقتضي الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم التبديل بالشرط
في جميع ما سبق ذكره قوله او سان ضرورة هذا عطف على اول الكلام وهو قوله اما ان يكون
سان تقدير او كذا او كذا سان الضرورة هو البيان الذي وقع بسبب الضرورة كما لم يوضع البيان
اذ الموضوع للبيان هو النطق وهذا نوع السكوت الذي هو ضده وهو القسم الرابع من اقسام
البيان وهو على اربعة اوجه منها ما هو في حكم المنطوق اي النطق يدل على السكوت فكان بمنزله
المنطوق نحو قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة
مطلقة حيث اضيف الميراث اليهما من غير بيان نصيب كل واحد ثم تخصيص الام بالثلث سان لنصيب
الاب بصدر الكلام الموجب الشركة لا بمحض السكوت اذ لو تبين نصيب الام من غير اثبات الشركة
لا يعرف نصيب الاب بالسكوت قوله او ثبت بدلالة حال المتكلم وهو جار اي بدلالة حال
الساكت المشاهد وكانه لما جعل سكوته بمنزلة الكلام صار نسبته متكلما وذلك مثل سكوت صاحب
الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل ولم يسبقه حديث عن التغيير يدل على حقيقة ذلك الامر
مثل ما شاهد من بياعات ومعاملات كان الناس يتعاملونها وما أقل ومشاربهم كانوا يستعملون
مباشرتها فأقرهم عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح اذ لا يجوز من النبي ان يقر الناس على
محظور فانه تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع قوله عليه السلام الساكت
عن الحق شيطان اخرس وكذلك سكوت الصحابة عن سان قيمة الخدمة للمستحق على المغرور
دليل على نفيه بدلالة حالهم لان الموضع موضع الحاجة الى البيان والمغرور سن بطا
امراة معتدة على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتبين منه ثم تستحق وسكوت الصحابة حين
ابق أبد وابت بعض العبيد فتزوجن رجل من بني عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع
ذلك الى عمر فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا

عن ضمان منافعه وسقطه ولذا المغرور فحل ذلك بحمل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد
بدون العقد وشبهه بدلالة حالهم والموضع موضع الحاجة لان المستحق جاطا لباحكم اجادته
وهو جاهل بما هو واجب له كذا قاله شمس الائمة ومنها ما ثبت ضرورة دفع الغرور عن
الناس كسكوت المولى حين سري عبده سمع ويستري فانه يجعل اذنا له في التجارة عندنا لانه لولم
يجعل سكوته اذنا أدى الى الضرر والغرور بالناس ودفعهما واجب لقوله عليه السلام لا ضرر
ولا ضرار في الاسلام وقوله عليه السلام من غشنا فليس منا وذلك لان الناس يعاملون العبد
ولا يمتنعون من ذلك عند حضور المولى اذا كان ساكتا فاذا جحدوا ثم يقول المولى كان عبدي
محجورا تأخر الدين الى وقت عتقه ولا يدري هل يعتق ام لا فيتوي حقهم ويلحقهم فيه من الضرر
ما لا يخفى ويصير المولى غارا فلدفع ذلك جعلنا سكوته اذنا له في التجارة وعند الشافعي لا يكون اذنا له
لان سكوته محتمل قد يكون للرضا فتصرفه وقد يكون لفرط الغيظ وقلة الالتفات الى تصرفه لعلمه
انه محجور شرعا والمحتمل لا يكون حجة ولكنا رجحنا جانب الرضا بدليل العرف لان العادة ان
من لا يرضى بتصرف عبده تظهر النهي اذا رآه يتصرف ويؤيد به على ذلك لدفع الضرر عن الناس
وكذلك سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل رد الشفعة لدفع الغرور عن المشتري
ومنها ما ثبت ضرورة طول الكلام وكثرته كقوله لفلان علي مائة ودرهم او مائة ودينار
او مائة وقفيز حنطة ان العطف جعل مائة انها من جنس المعطوف عندنا وعند الشافعي يلزمه
المعطوف والقول قوله في بيان المائة لانها مجملة والعطف لم يوضع للتفسير لغة اذ من شرط صحة العطف
المغايرة ومن شرط صحة التفسير ان يكون عين المفسر فكيف يصلح العطف مفسرا واذا لم يصلح مفسرا
بقيت المائة مجملة فيكون القول له في بيانها كما في قوله مائة وثوب او مائة وشاة او مائة وعبد
بخلاف قوله مائة وثلاثة دراهم لانه عطف احد المبهمين على الآخر لم يفسره بالدراهم بصرف
التفسير اليهما لحاجتها الى التفسير كما لو قال مائة وثلاثة اثواب وحد قولنا وهو الاستحسان
ان قوله ودرهم ونحوه جعل مائة عادة ودلالة لان حذف تفسير المعطوف عليه متعارف
اذا كان في المعطوف دليل عليه ضرورة طول الكلام فانهم يقولون مائة وعشرة دراهم
يريدون بذلك ان الكل دراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما كثر استعماله وذلك عند كثرة

الوجوب

الوجوب لكثرة أسبابه وهذا فيما ثبت في الذمة في عامة المعاملات كالكيل والوزن بخلاف
الثوب ونحوه فانه لا ثبت في الذمة الا سلما فلا يكثر وجوبه فلا يحقق الضرورة فبقي على الاصل
وقال ابو يوسف في قوله علي مائة وثوب او مائة وشاة انه يجعل بيانا بخلاف قوله مائة وعبد
والفرق ان ما يسلم كالثوب والشاة يحتمل الاتحاد اذ قسمة القاضي جبرا لا تحقق الا في متحدي
الجنس والعطف دليل والثوب والشاة من هذا القبيل كالكيل فيمكن ان يجعل المفسر منه مفسرا للمبهم
بخلاف العبد فانه لا يحتمل السمة فلا يحقق معنى الاتحاد فيه فلا يكون بيانا وهذا الفرق مشكل
فان الرومي يحتمل السمة عنده كالثياب فينبغي ان يساوي العبد الثوب في كونه بيانا للمائة بالعطف
وقيل قولهما في الرومي محمول على ما اذا كان راي المتقاسمين ذلك فيسلم القاضي تاما على رايهما فلا
يكون هذا قسمة بل يكون بيعا وقيل هذا رواية عن ابي يوسف كذا في الجامع الحسامي ولكنه مخالف
لرواية الهداية والمبسوط وجه البيان لا يخلو اما ان يكون تاما ضرورة كثرة
الكلام اولا والاول هو الوجه الرابع والثاني اما ان يكون ضرورة دفع الغرور اولا والاول
هو الثالث والثاني لا يخلو اما ان يكون في حكم المطوق اولا والاول هو الاول والثاني هو
الثاني كذا قيل قوله او بيان تبديل الى آخره قيل النسخ لغة الازالة يقال نسخت الشمس
الظل اي ازالته ورفعته وقيل معناه النقل وهو تحويل شيء من مكان الى مكان او حاله الى حالة
مع بقائه في نفسه ومنه تناسخ المواريث لانتقالها من قوم الى قوم قيل هو مشترك من المعنيين
لان الاصل في الاطلاق الحقيقة وقيل حقيقة في الازالة مجاز في الآخر وقيل على العكس والاولى
ان يكون في الشرع بمعنى الازالة لان نقل حكم المنسوخ الى ناسخه لم يتصور في الشريعة هو رفع الحكم الشرعي
بدليل شرعي متأخر فقيد بالشرعي احترازا عن العقلي لان رفع الاحكام العقلية الثابتة قبل
الشرع التي يعبر عنها بالمباح بحكم الاصل بدليل شرعي متأخر لا يسمى نسخا بالاجماع وقيد بدليل شرعي
احترازا عن رفع الحكم بالموت ونحوه متأخر احترازا عن التقييد بالغاية والاستثناء فان ذلك لا يسمى
نسخا وقيل هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقدير اوهامنا استمراره لولاه بطريق
التراخي ويخرج عنه الموقت لانه ليس في اوهامنا استمراره والتخصيص على قول من جوزه متراخيا
لانه بيان انه غير مراد من الاصل اليه اشار في الميزان وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لانتهاء

قال الله تعالى لعلم يحدثه الامور
لتقرر عنه مقادير ذره

في ليلة واحدة فقال موسى عليه السلام أنا خاتم الانبياء فكون اللام للتعريف فصرف
الى الاسماء الذين كانوا في زمانه وفرقة من اليهود وهم العيسوية الذين يعترفون
برسالة محمد عليه الصلاة والسلام للعرب خاصة جوزوا النسخ عقلا وسمعا وانكر بعض
المسلمين مثل ابي مسلم عمر بن بحر الاصبهاني النسخ في شريعة واحدة وانكروقوعه في القران
واحتج بانه تعالى وصف كتابه بأنه لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والنسخ
ابطال وقلنا لانسلم ان النسخ ابطال بل هو بيان وذكر صاحب القواطع انه رجل
معروف بالعلم وان كان يعد من المعتزلة وله كتب كثيرة ولا ادري كيف وقع هذا الخلاف
منه وهذا الخلاف لا يتصور ممن صح منه عقد الاسلام كيف وقد بينا في القران النسخ
مثل نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ونسخ الوصية للوالدين بآية المواريث وغير
ذلك مما لا يخفى فان لم نعترف به كان مكابرا متعنتا واسحق ان لا يكلم معه ونعرض عنه ودليلنا
على جواز النسخ مل على وجوده المستلزم لجوازه أن نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة
ادم وقد ورد في التوراة أن الله تعالى أمره بتزويج بناته ببنيه وكذا الاستمتاع بالجزء
كان حلالا لادم عليه السلام فان حوا كانت مخلوقة من ضلعه ثم انسخ ذلك بغيره من
الشرايع وكذا الجمع بين الاختين كان مشروعا في شريعة يعقوب عليه السلام ثم انسخ في التوراة والعمل
بالسبت كان مباحا قبل شريعة موسى ثم انسخت شريعته لانفاقهم على ان السبت مختص
بشريعته كيف وقع النسخ في شريعته فانه حاء في السفر الاول من التوراة ان الله تعالى
قال لنوح عند خروجه من الفلك هكذا اني جعلت كل دابة حية ما كلا لك ولذريتك واطلقت
ذلك كله لكم كنبات العشب ابدا ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم ان الله تعالى حرم على لسان
موسى كثيرا من الحيوان كما اشتمل عليه السفر الثالث من التوراة وهذا نسخ ظاهر وقال
في السفر الرابع كل عبد خدم ست سنين يعرض عليه العتق فان لم يقبل ثقبت اذنه ويستخدم
ابدا ثم قال في موضع آخر تستخدم خمس سنين ثم تعتق في تلك السنة واسئال ذلك كثيرة
فان قيل ما روي من حل نكاح الاخوات والاستمتاع بالجزء في شريعة آدم يحتمل انه
كان مخصوصا بذلك القوم للضرورة او موقتا بحيوتهم فتحريم ذلك في شريعة من بعده

ذلك الاباحة

قالوا ان الامر اوامر معلقة بما دل الازمان كلها فامر الله تعالى في عام الساعة وهي الامر حال وجود الامر لا يخلو اما ان يكون مرتفعا او لم يرتفع لا يخلو اما ان يكون العلم بالغاية لكان جاهلا في الاصل ملزم العدوان لم يكن جاهلا استلام الجهل بعالم الله عن ذلك بل انحاب لم يسح سان مع انكار ذلك عند نا ولو سلنا ان الامر كان حسنا لاستوى من يعلم النسخ ثم فعلوا اذا ما علموا ان الامر يطلق وجوب الله عليه والامر المطلق وجوبه عليه العلاء والسلام للاجماع لا لانه اذا الامر بعد والعدد فلا يجوز الغاية لا يدل على وجوب العاقل لان الاجماع انما دل على جملة الجموع والوجوه لا العاقل العاقل عدم اسدال النساء وهو ما تقدم عن الاجماع دل على اجل يعلم عند الله تعالى فجاز الاقدام والاقدام بما لحضا وهذا مثله فلا يلزم نسخا للامر حال قيامه — دهلوي

الحكم الاول لا رفع لانه معلوم عند الله أنه ينتهي في وقت كذا الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في
حقنا فكان بديلا بالنسبة الي ظاهر الاستمرار الذي في حقنا فكون بديلا ورفعا في حقنا ثم انه
جايز عقلا وشرعا خلافا لليهود لعنهم الله فمن اليهود من رده عقلا ومنهم من رده توقفا اخ
من رده عقلا ان الامر يدل على حسن المامور به والنهي على قبح المنهي عنه والنسخ يدل على ضده وفي ذلك ما
يوجب البدآ والجهل بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة في
وقت دون وقت كشرب الادوية فلا يلزم البدآ والجهل واحتج من رده سعا اي نصا بما
روي عن موسى عليه السلام انه قال تمسكوا بالسبت اي بالعبادة فيه ما دامت السموات والارض
وبما زعموا انه نقل بطريق التواتر عنه أنه قال شريعتي لا تنسخ وانه قال انا خاتم النبيين واذا ثبت ذلك
لم يجز نسخ شريعته ولم يجز الرسالة بعده وجوابه انه ثبت بكتاب الله تحريفهم ما في التوراة
بالزيادة والنقصان فلم يبق يقلهم اليوم حجة وهذا لم يحب الاعتماد بالتوراة التي في ايديهم بل بالتي
انزلت على موسى ولان التواتر لم يوجد في نقل التوراة فانه لم يبق من اليهود عدد التواتر في زمن
بخت نصر فانهم وافقوا اصحاب التواريخ انه لما استولى على بني اسرايل قتل رجالهم وسبى ذراريهم
الى ارض بابل واحرق اسفار التوراة حتى لم يبق بهم من يحفظ التوراة وزعموا ان الله الهم عزيرا
التوراة بعد خلاصه من اسر بخت نصر وقد روي اخبارهم ان عزيرا كتب ذلك في اخر عمره
ودفعه الى تلميذه ليعرضه على بني اسرايل فاخذوا التوراة من التلميذ ويقول الواحد لست التواتر
وزعم بعضهم ان التلميذ زاد فيها شيا ونقص فكيف يؤمن على هذا سبيله والدليل عليه ان
نسخ التوراة ثلاث نسخ في ايدي السامرية ونسخة في ايدي اليهود ونسخة في ايدي النصارى
والنسخ مختلفة في اعمار الدنيا واهلها وفي التي في ايدي النصارى زيادة الف وثلثمايه سنة والوعد
بخروج المسيح وخروج العربي صاحب الجمل وارتفاع عدم السمت عند خروجهما فثبت ان ما نقلوه
من تابيد شريعة موسى وتحريم السمت افترآ على موسى وباطل قوله انا خاتم النبيين الصحيح عندنا
انه روي ان الامر على موسى شق لكثرة اشغال الناس فسال الله تعالى التخفيف على نفسه فعلى الله
تعالى ابيآ عليهم السلام في رواية اربعين به وفي رواية اربعة الاف وموسى عليه السلام كان يرى
جبريل يذهب في الهوا اليهم فعلمه الغيبة فقضى الله تعالى على جميع الانبيآ الذين كانوا في زمانه

نسخة

ال نسخة صدرة الحكاية بذكر
اولا سوء ظن موسى عليه السلام
والسلام بعد ما اراه الله تعالى
ما اراه

فليتدبر

لا تكون نسخا بل رفعا لاباحة اصليه قلت قد ثبت بالتواتر مرادهم ولم ينقل تخصيص
ولا توقيت فوجب اجراؤه على الاطلاق ولا تقدح فيه الاحتمال الذي ذكروه لكونه غير ناشئ
عن دليل ومثله لا يخرج الدليل عن القطع قال الغزالي لو صار الدليل ظنيا بكل
احتمال لم يبق دليل قطعي لتطرق الاحتمال الى جميع العقليات من دلايل التوحيد والنبوة
وغيرها ورفع الاباحة الاصليه نسخ عندنا لان الناس لم يتركوا سدى في زمان والاباحة
والتحريم ثبتا في جميع الاشياء بالشرايع في الاصل فكان رفعها رفع حكم شرعي فكان نسخا
لا محالة قوله وبجملته الى اخره بجعل النسخ حكم يحتمل ان يكون مشروعا ويحتمل ان لا يكون
مشروعا اذ لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لاستمر عدم شرعيته فلا يجري فيه النسخ
ولو لم يحتمل ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله تعالى وصفاته لاستمر شرعيته ضرورة
فلا يجري فيه النسخ ايضا لان النسخ انما في استمرار وجوده ولم يلحق بالحكم ما ذكرنا في النسخ من
توقيت او تابيد ثبت نصا او دلالة بعد أن يكون محتملا للوجود والعدم في نفسه كما يقال
حرمت كذا سنة او احللته سنة فالنهي قبل مضي تلك المدة بدا او جهل وكذا اذا كان الحكم موبدا
قال القاضي ابو زيد لبس طهذا القسم مثال وفي بعض الحواشي ان مثاله قوله تعالى يزرعون
سبع سنين دابا وقوله تعالى متعوا في داركم ثلثة ايام وليس بسديد لان ذلك ليس من
الاحكام الشرعية وكلامنا فيه ومثال التابيد نصا قوله تعالى خالدين فيها ابدا او صف
اهل الجنة بالاقامة وهي تقبل الزوال فلما اقترن بها الابد صارت بحال لا تقبل الزوال وقيل
هذا من الاخبارات وكلامنا في الاحكام ومثال التابيد دلالة الشرايع التي نص عليها رسول
الله عليه السلام فانها مؤبدة لاحتمال النسخ لانه خاتم النبيين ولا نسخ الا لمن بني ولا نبي بعده واعلم ان
الاصوليين اختلفوا في جواز نسخ ما لحقه تابيد او توقيت قال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
انه جايز وهو اختيار ابي اليسر وقال الجصاص والشيخ ابو منصور والقاضي ابو زيد وفخر
الاسلام وشمس الائمة لا يجوز ولا خلاف أن مثل قوله الصوم واجب مستمرا بد الا تقبل النسخ لتاديته
الى الكذب والتناقض احتج الفريق الاول بان الخطاب اذا كان للفظ التابيد فغايته ان يكون دالا
على وجوب الحكم في جميع الازمان ولا يمتنع ان يكون مع ذلك المخاطب مريدا لثبوت الحكم في بعض الزمان

كما في الالفاظ العامة ولان لفظ التابيد قد يستعمل للمبالغة في العرف لا للدوام فيجوز ان يكون
كذلك في استعمال الشرع ويتبين بلحوق الناسخ أن المراد المبالغة لا الدوام واحتج الفريق
الثاني بان نسخ الخطاب المفيد للتابيد او التوقيت يؤدي الى السفه والبدا وصاحب الشرع
منزه عن ذلك وقولهم لا يمتنع ان يكون المخاطب مريدا لبعض الازمان الى اخره غير صحيح لان
ذلك انما يصح اذا اتصل به قرينة الكلام نطقية او غير نطقية فاما اذا خلى الكلام عنها كان دالا على
معناه الحقيقي قطعا اذ الاحتمال بلا دليل لا يورث شبهة كما بنا فكان ورود النسخ عليه من البدا فلا
يجوز وقال الجمهور النسخ في الاخبار وقال البعض يجوز في الاخبار التي يكون في المستقبل
لا في الماضي لان الموجود المحقق في الماضي لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لانه يمكن منعه من الثبوت
واستدل عليه بظاهر قوله تعالى يمحو الله ما يشا ويثبت وبقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها
فيها ولا تعري فانه نسخ بقوله مبدلها سواء انهما والصحيح القول الاول لما في النسخ فيه يلزم البدا
والجهل بعواقب الامور واما قوله يمحو الله ما يشا فقيل ينسخ ما يستصوب نسخه ويثبت بدله او يتركه
غير منسوخ وقيل يمحو من ديوان الحفظة ما لم يكن حسنة ولا سنة وينبت عشره والكلام فيه واسع
المجال وكذا قوله تعالى لا يخرج منها الا خرج فيها ولا تعري من باب العدد والاطلاق لا من باب النسخ فقوله
وشرطه التمكن الى اخره شرط جواز النسخ عندنا التمكن من عزم العلب دون التمكن من الفعل
وعند جمهور المعتزلة وبعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وبعض الحنابلة التمكن من الفعل شرط
والمراد به ان يمضي بعد ما وصل الامر الى المكلف زمان يسع فيه الفعل المامور به وصورته
المسئلة على وجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا
قيل صوموا غدا يوم قيل قبل الصبح لا تصوموا والثاني ان يرد بعد دخول وقته قبل ان يضي
زمان يسع الواجب كما في قوله صم غدا فشرع فيه وقيل له قبل انقضايه لا تصم كذا في الميزان اصح
من شرط التمكن من الفعل بان العمل بالبدن هو المقصود من شرع الاحكام لان الابتلاء يتحقق به
الا ترى ان الامر والنهي يدلان على وجوب نفس الفعل لا على العزم والعقد فكان النسخ قبل التمكن
من الفعل مؤديا الى احتماع الحسن والقبح في شي واحد في زمان واحد فكان هذا النسخ من باب
البدا والغلط تعالى الله عن ذلك واصح من شرط التمكن من عزم العلب ما روي انه عليه السلام

أمر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخ الزايد على الخمس وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل لانه كان
بعد عزم القتل عليه فدل وقوعه على الجواز فان قيل الحديث غير ثابت والمعتزلة تنكرون
المعراج اصلا ومن أثبته منكر نسخ خمسين صلاة بالخمس وقال ذلك شئ زاده القصاص ولئن سلمنا
ولكن لانسلم انه كان فرضا بطريق العزم بل فوض ذلك الى راي الرسول ومشيته فاذا اختار الخمس
تقرر الفرض قلت الحديث مشهور بلقبه الامة بالقبول فلا وجه الى انكاره واهل النقل كما
رووا اصل المعراج رووا فرض خمسين صلاة ونسخها بخمس وذلك مذكور في الصحيحين وغيرهما
من كتب الحديث وقولهم لم يكن فرضا عزما كلام فاسد لانه ثبت في الحديث انه سال التخفيف على امته
غير مرة وكان موسى يحثه على ذلك وهذا دليل على انه لم يكن مفوضا الى راية بل كان نسخا على
وجه التخفيف بعد الفرضية واما قولهم بان العمل بالبدن هو المقصود اذ به يحقق الابتلاء فلا نسلم
ذلك بل عند القلب مقصود ايضا ويحقق به الابتلاء الا ترى ان الايمان راس الطاعات فجوز ان يبتلى
بقبول هذه العباده ومقصوده من ذلك ان يظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده بما نهاه عن
ذلك بعد حصول المقصود الاخر وان في التشاغل به لم يكن الابتلاء الا بعمل القلب واعتقاد حقيته
ولان الفعل لا يصير قربة به الا بعزيمة القلب والعزيمة قد يصير قربة به بلا فعل قال عليه السلام نية
المومن خير من عمله والفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة فالصلاة تسقط عن الحايض فعلا لا اعتقادا
واذا كان كذلك جاز ان يكون عند القلب مقصودا دون الفعل واما قولهم يلزم اجتماع الحسن
والقبح في شئ واحد عند صحيح لان عين الحسن لا يثبت للماموربه بالتمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن
صفة له فلا يحقق قبل وجوده فعلى هذا سعى ان لا يجوز النسخ ما لم يحقق الفعل وقد جاز بعد التمكن
من الفعل قبل وجوده بالاجماع ولا يلزم منه بدا واجتماع الحسن والقبح في شئ واحد فجاز قبل التمكن
من الفعل ايضا لوجود هذا المعنى وقوله والقياس لا يصلح ناسخا قلنا انما علم ان النسخ بالكتاب والسنة
جايز بالاتفاق فاما القياس لا يجوز سواء كان جليا او خفيا خلافا لبعض اصحاب الشافعي فانه
يجوز النسخ به وقال ان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا ولكنا
نقول ان الصحابة رضي الله عنهم اجمعوا على ترك الراي بالكتاب والسنة وان كانت السنة من
الاحاد حتى قال علي لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني رايت

وكان ابن سريج من اصحاب الشافعي يجوز ذلك
والانصاف ان الاجماع كما يدل لا يجوز ذلك
مساس الشبه ويجوز مساس جميع
الاصول وكل قياس لم يشهد له اصل معين يجوز
كجواز القران وكل قياس يشهد له اصل معين يجوز
السنة يجوز نسخ السنة به لان اصل الخمسة نسخ
القلة بالكثرة والسنة بالسنة وسبب الكل
الجواز المساس يكون بالاصل القلة والسنة
واما ان يقال الاجماع كما يدل على جواز ذلك
فقد دل على حظره فلا يجوز القران بالكتاب والسنة
عن الاله

رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على ظاهر الخف دون باطنه ولانه لا مجال للراي في معرفة انتهاء
وقت الحسن والسبب بيان انتهاء به فلا يجوز النسخ بالقياس واما اعتباره بالتخصيص
فممنوع بدليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص بها جايز دون النسخ وكذا القياس
والتخصيص بيان والنسخ رفع وابطال وكذلك الاجماع لا يصلح ناسخا عند الجمهور وعبد ابن ابان
من اصحابنا وبعض المعتزلة انه يجوز النسخ به لانه يوجب علم اليقين كالنص ولان المولفة قلوبهم
سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر ولكنا نقول لا يجوز النسخ به
لانه عبارة عن اجماع الاراء ولا مجال للراي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في شئ عند الله تعالى
ولان الاجماع لا ينعقد على خلاف الكتاب والسنة ولا تصور ان يكون ناسخا لهما ولو وجد الاجماع
خلافهما لكان ذلك بناء على نص اخر ثبت عندهم انه ناسخ للكتاب والسنة وكذا لا تصور ان يكون
الاجماع منسوخا بهما ايضا لان حجيته ثبتت بعد الرسول ولا تتصور حدوث كتاب او سنة
بعده وكذا لا يصلح ناسخا لاجماع اخر ولا منسوخا به لان الاجماع الثاني ان دل على بطلان
الاول لم يجز ذلك اذ الاجماع لا يكون باطلا وان دل على انه كان صحيحا لكن الاجماع الثاني
حرم العمل به من بعد لم يجز ذلك الا بدليل شرعي متجدد وقع لاجله الاجماع من كتاب او
سنة او دليل كان موجودا ولكن خفي عليهم من قبل ثم ظهر لهم وكل ذلك باطل لاستحالة
حدوث كتاب او سنة بعد النبي ولعدم جواز خفاء الدليل لاستلزامه اجماعهم على الخطاء
وكذا لا يصلح ناسخا للقياس ولا منسوخا به لما مر واما تمسكهم بسقوط نصيب
المولفة قلوبهم فضعيف لان ذلك لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته وقيل
نسخ بحديث رواه عمر رضي الله عنه واجمعوا على صحته قوله وانما يجوز النسخ بهذا اعلم انه يجوز نسخ
الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة اذا كانت التانية مثل الاولى في القوة بلا خلاف واما نسخ
السنة بالكتاب والكتاب بالسنة المتواترة هل يجوز اختلف فيه فقال جمهور الفقهاء
والمتكلمين والمحققون من اصحاب الشافعي انه يجوز وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة
قولا واحدا وهو مذهب اكثر اهل الحديث وله في نسخ السنة بالكتاب قولان اظهرهما انه
لا يجوز كذا ذكر السمعاني في القواطع وهذا معنى قول الشيخ خلافا للشافعي في المختلف

ويجوز نسخ الكتاب بالسنة المشهورة
على ما ذكر الكرخي عن ابن سريج
انه يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد عليه
اكثر

قال ابن سريج اجمعوا على ان السنة لا تنسخ القرآن
ولا القرآن السنة

قال ابن سريج اجمعوا على ان السنة لا تنسخ القرآن
ولا القرآن السنة

رسول الله

استدلوا في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها
او مثلها فانه يدل على ان الآية لا تنسخ الا بآية اخرى لان قوله نات بخير منها او مثلها بعد انه ناتي
بما هو من جنسه كقولك لا اخذ منك درهما الا اتيك بخير منه بعد انه ناتي بدرهم خير والسنة
ليست بخير من الكتاب ولا مثله لان الكتاب معجز والسنة غير معجزة والكتاب غير مخلوق
والسنة مخلوقة ولان الاتي بالخير والمثل هو الله تعالى وذلك ان نكون الناسخ من الكتاب ايضا
وبقوله تعالى قل ما يكون لي ان أبدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي أخبر ان الرسول
ليس له ولاية التبديل وانه متبع لما اوحي اليه لا مبدل له والتبديل باطلاقه يتناول التبديل
اللفظ والمعنى فنفى الامرين جميعا وبقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه
على كتاب الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه والناسخ مخالف فوجب رده وفي
عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قول الرسول مبينا
للمنزل فلو نسخت السنة به لخرجت عن كونها بيانا لانعدامها وبان في القول بعدم جواز نسخ
احدهما بالاخر صيانة الرسول عن شبهة الطعن لانه زعم الطاعن انه حالف ربه او كذبه ربه
فما قال يجب سد هذا الباب بان جعل كل واحد مبينا للاخر واحتج الجمهور بان النبي عليه
السلام كان يتوجه الى الكعبة في الصلاة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت
المقدس في الصلاة ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فان كان التوجه الى الكعبة
بمكة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس فانه ثابت بالسنة بلا
شبهة لانه لا يتلى في القرآن فيكون فيه دليل على جواز نسخ الكتاب بالسنة وان لم تثبت ذلك
فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس ثابت بالسنة فقد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى قول وجهك
الآية وذلك دليل على جواز نسخها بالكتاب وبان نسخ احدهما بالاخر لم يمتنع عقلا ولم يرد منع
منه سمعا فوجب القول بالجواز وذلك لان النسخ في الحقيقة بيان مدة الحكم كما مر فاذا ثبت
حكم بالكتاب لم يمنع ان سن رسول الله مدة بقائه بوحي غير متلو كما لم يمتنع ان سنها بوحي متلو
وكما لم يمنع ان سن مجمل الكتاب بعبارته لم يمنع ان سن مدة الحكم المطلق بعبارته وكذا اذا ثبت
حكم بالسنة لم يمنع ايضا ان تولى الله تعالى بيان مدته لعلمه بتبدل المصلحة كما لم يمنع ان سنها

لانا نسخنا

رسول الله

رسولُ الله صلى الله عليه وسلم نفسه لان الثابت على لسان الرسول بعبارته هو الثابت من الله تعالى
سلمنا ان ذلك ليس بممتنع عقلا ولم يرد السمع بعدم جوازه ايضا لان ما تلوا من الآيات لا يدل
على عدم جوازه واما تمسكهم بالآية فقاسد لان المراد بالخيرية هو الخيرية فيما يرجع الى
مرافق العباد ومصالحهم وكذا بالمماثلة لا الخيرية والمماثلة في الحكم وكذا نسخ الكتاب بالسنة ليس
بتبديل من عند نفسه بل بوحي من الله تعالى الا انه غير متلو وكذا المراد من قوله لتبين للناس ولو
كان المراد حقيقة فالنسخ بيان ايضا واما الجواب عن الحديث فقال شمس الائمة قال هذا
الحديث لا يكاد يصح لانه بعينه مخالف للكتاب لان في الكتاب فرضية اتباعه مطلقا وفي الحديث
فرضية اتباعه مقيدا ولئن ثبت فالمراد أخبار الآحاد لا المسموع منه بالتواتر وفي اللفظ
ما دل عليه وهو قوله اذا روي لكم عني ولم نقل اذا سمعتم مني ونحن نقول ان بالخبر الواحد
لا تنسخ الكتاب لانه لا تثبت كونه مسموعا من رسول الله قطعا على ان المراد من قوله ما خالف
فردوه عند التعارض اذ الجهل التاريخ ونحن نقول هكذا وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ منهما
واما قولهم ان فيه صيانة عن شبهة الطعن فاسد لان النسخ لو امتنع لمثل هذا الطعن
ينبغي ان لا يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ايضا لان للطاعن ان يقول انه ناقض في
كلامه وتقول من الله كلاما متناقضا ثم لم يندفع ذلك بهذا الطعن وكذا ما نحن فيه وهذا لانه
علم بالمعجزات صدق قوله وانه مبلغ والجميع من عند الله فلم يتمكن الطعن محال ثم مثال
نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات المصابرة بآيات القتال ومثال نسخ السنة بالسنة قوله
عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وعن لحوم الاضاحي ان تمسكوها
فوق ثلاثة ايام فامسكوا ما بدا لكم وعن النبيذ في الدباء والحنتم والمزفت والنقير
فاشربوا في كل ظرف ولا تشربوا مسكرا ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه
الى بيت المقدس كما ذكرنا ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما قالت عائشة ما قبض رسول الله
صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فان قيل هذا الخبر كان هذا نسخا للكتاب
وهو قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد ولا ان تبدل قال القاضي ابو زيد لم يوجد في كتاب الله
ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة على النص قوله والمنسوخ انواع المنسوخ اربعة

اقسام نسخ الحكم والتلاوة جميعا ونسخ الحكم دون التلاوة وعكسه ونسخ وصف الحكم مع بقاء اصله نحو نسخ
فرضه صوم عاشوراء أما الاول فمثل ما نسخ من القرآن في صورة الرسول بالإسناد على ما روي أن
سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة وقال الحسن انه عليه السلام اوتي قرآنا فنسيه فلم يبق
منه شيء وأما الثاني والثالث فصحيحان عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وانكر بعض المعتزلة جوازهما
وقال ان المقصود من النص حكمه المتعلق بمعناه اذ الابتلاء يحصل به والنص وسيلة اليه فلا شك
النص بعد وصول حكمه لاستقرار اعتبار الوسيلة عند فوات المقصود واجيب الجمهور في الاول بالنقل
فان الايذاء باللسان للزناة وامساك الزواني في البيوت والاعداد بالحول للمتوفى عنها زوجها ونقدم
الصدقة على نجوى الرسول ومسالمة الكفار احكام نسخت مع بقاء تلاوة الآيات الموجبة لها فدل ذلك على
جواز نسخ الحكم دون التلاوة وكذا القرآن المشهور مثل قراءة ابن مسعود وصيام ثلاثة ايام متتابعات
وقراءة ابن عباس فاقطعوا عدة من ايام اخر ومثل رواية عمر الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة
كما انزل الله نسخت تلاوتها في حياته التي يصرف القلوب عن حفظها الا قلوبا هي اولا وبالمعقول
وهو ان للمطلع حكمة في حكم سنخ النظم مثل جواز الصلاة والاعجاز وغيرهما وحكم سعلق بالمعنى وهو
ما يترتب عليه من الوجوب والحرمة ونحوهما وكل واحد منهما مقصود بنفسه الا يرى ان في القرآن
مكررات ولم يثبت به من الاحكام الا ما سعلق منه بجواز الصلاة والاعجاز واذا كان كذلك جاز ان
يكون احدهما مصلحة دون الآخر فيجوز نسخ احدهما دون الآخر واما القسم الرابع وهو نسخ
الوصف فمثل الزيادة على النص ابقى العلماء على ان الزيادة على النص ان كانت عباده مستقلة كزيادة
وجوب الصوم بعد وجوب الصلاة لا يكون نسخا واختلفوا في غير هذه الزيادة اذا وردت
متأخرة عن المزيد عليه كزيادة وصف الايمان في رقبة الكفارة وزيادة التغريب على الجلد في حد
الزنا بعد اتفاقهم على ان مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا تكون نسخا كورود
زيادة الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد وقال اكثر مشايخنا انها تكون نسخا معنى وان
كان بيانا صورة وقال اكثر اصحاب الشافعي وبعض المعتزلة وبعض المتكلمين انها لا تكون نسخا
واثر الخلاف يظهر في جواز الزيادة على الكتاب والخبر المتواتر والمشهور بخبر الواحد والقياس
فعندنا لا يجوز لكونها نسخا وعندهم يجوز لكونها بيانا تمسكوا بان حقيقة النسخ رفع الحكم

والزيادة

والزيادة تقرير للحكم وضم حكم اخر اليه والتقرير ضد الرفع الا ترى ان شرط الايمان في الرقبة لا خرجها
من ان تكون مستحقة الاعمال في الكفارة والحاق التغريب بالجلد لا خرج الجلد من ان يكون واجبا فيكون
ضم التغريب ضم حكم الى حكم وذلك ليس بنسخ واحتج من جعل الزيادة نسخا معنى بان النسخ سان انتهاء حكم
بانشاء حكم آخر وهو موجود في الزيادة فيكون نسخا وسانه ان الاطلاق معنى مقصود من
الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بالاتيان بما ينطلق عليه اسم الرقبة والتقييد معنى
آخر مقصود من الكلام على مضاده المعنى الاول لان التقييد اثبات القيد والاطلاق رفعه وليس
حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بالاتيان المقيد لا غير فكانت الزيادة نسخا معنى وقوله
حتى ابقينا الزيادة الى آخره مبنى هذا الخلاف اي ولاجل ذلك أبقى علماؤنا زيادة النفي حدا في زنا
البكر وهو تغريب عام على الجلد الثابت بقوله تعالى الزانية والزاني الآية بخبر الواحد وهو
قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وعند الشافعي يجوز زيادة النفي على الجلد لانه
بيان وزيادة صفة الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار والقتل خطأ كفارة القتل كما قال
الشافعي لان الزيادة نسخ والقياس لا يجوز النسخ وجه قياس الشافعي ان الايمان شرط في كفارة
القتل بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ الآية فكما يشترط في سائر الكفارات لانها جنس واحد ولكنا
نقول لا نسلم هذا القياس لاسلزامه الزيادة على النص لان الرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة
في كفارة الظهار والقتل مطلقة والقياس لا يجوز نسخ الاطلاق

فصل

في افعال النبي قوله افعال النبي الى آخره اعلم أن المراد من افعال النبي ههنا ما وقع عن قصد لان
ما وقع لا عن قصد مثل ما يحصل في حالة النوم والاغماء والسهو لا يصلح للاقتداء اسم الفعل
الواقع منه عن قصد قد يكون زلة وهي اسم لفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل ولكنه
وقع فيه عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينها ولكن وجد القصد الى اصل الفعل
كمن زل عن الطريق فانه وجد القصد الى المشي لا الى الوقوع بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام
مقصود بعينه للفاعل وان كان الشرع أطلق اسم المعصية على الزلة مجازا فالانبياء معصومون
عن المعاصي وان لم يعصموا عن الزلات عندنا وعند بعض الاشعرية لم يعصموا عن الصغائر
وذكر في عصمة الانبياء وليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية

ولكن معناها الزلل عن الافضل الى الفاضل والاصوب الى الصواب وكانوا يعاتبون بها جلال قدرهم ومكانتهم من الله تعالى والزلة لا تخلو اما ان يبين إما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى حسن وكز القبطي فقتله قال هذا من عمل الشيطان اي هيج غضبي حتى ضربته فاضافه اليه تسببا او من الله تعالى كما قال وعصى آدم ربه واذا كان البيان مستورا بانا لزلة لا محالة علما انها لا تصلح للاقتداء فلم يكن مما نحن بصدده فلهذا قال سبحانه الزلة وقد تكون سانا لمجمل الكتاب وهو تابع للمبين في اي صفة كان المبين وقد تكون مختصا به عليه السلام كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزيادة على الاربع في النكاح واباحة صفي المغنم وخمس الخمس وهو مما لا يصلح للاقتداء اما الاول فانه اضافة بعد ذلك ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام فالجمهور على انه تقتضي به في ايقاعه على تلك الصفة حتى يقوم دليل الخصوص وقال الكرخي والاشعرية وبعض اصحاب الشافعي انه عليه السلام مخصوص به حتى يقوم دليل على مشاركة غيره اياه فيه وان لم تعلم صفته فان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع كما ذكره ابو اليسر وان كان من جملة القرب فاختلف فيه قال بعضهم بحسب الوقف فيه حتى يقوم دليل سنة الوصف وتثبت الشركة وهو مذهب عامة الاشعرية وبعض اصحاب الشافعي وقال مالك وبعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة المعتزلة يلزمنا الاتباع فيه ويكون واجبا في حقه وفي حقنا وقال الكرخي يفيد الاباحة في حقه لا الوجوب والندب الا بدليل ثم لا يكون لنا اتباعه فيه الا بدليل ايضا وقال القصاص ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه تقتضي به كما هو مذهب الجمهور الا بدليل والا تعتقد فيه الاباحة في حقه ولنا اتباعه فيه حتى يقوم دليل الخصوص وهو مختار القاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام والمصنف تمسك الواقفية بان فعله يحتمل وجوها من الندب والوجوب والاباحة فنقل معرفته لا يمكن الاتباع لان سائغ الغير اتيان فعله على الوجه الذي فعله فلا يمكن المتابعة قبل معرفة صفته لاحتمال الاباحة في حقه لانا في حقنا قال شمس الائمة وهذا الكلام عند التامل باطل لان هذا القايل ان كان ممن منع الامة من ان يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلومهم على ذلك فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم ولا يلومهم على ذلك فقد اثبت صفة الاباحة فعرفنا ان القول بالوقف لا يحقق واحتج من قال بوجوب الاتباع بقوله

تعالى

تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله واتبعوه الاية وقوله قل ان كنتم تحبون الله الاية فان هذه النصوص توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين القول والفعل واحتج الكرخي بان الاباحة هي اليقينية فوجب اثباتها دون غيرها الا بدليل ولما ثبتت الاباحة في حقه لم يجز منابعته فيه الا بدليل لاحتمال اختصاصه وجه القول المختار ان الاتباع هو الاصل في حق الرسول لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فهذا نص على جواز التاسي في افعاله الا ترى انه نص على خصصه فيما كان مخصوصا به بقوله خالصة لك وهو النكاح بغير مهر ثم الشيخ قسم افعاله القصدية على اربعة اقسام تابعه فخر الاسلام وشمس الائمة وقسمها القاضي ابو زيد وسائر الاصوليين الى ثلاثة اقسام واجب ومستحب ومباح واراد بالواجب الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا تصور ذلك في حقه عليه السلام لان الدلايل كلها قطعية في حقه ويمكن ان يحمل على ان المراد بقسم افعاله بالنسبة الينا وحينئذ يتحقق فيها الواجب الاصطلاحي قوله والوحي نوعان الى اخره اعلم انه لو لا جهل بعض الناس والطعن الباطل لكان اولى منا الكف عن هذا التقسيم لانه عليه السلام هو المفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله عز وجل وفي التقسيم نوع احاطة وفيه ايضا نسبة الخطا في بعض الصور اليه عليه الصلاة والسلام وقد سوء ادب فكان الاولى تركه لكن طعن الجاهل بان قال كنت ساغ له الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين وهو الوحي حمل على هذا التقسيم دفعا لشبههم فقال الوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ثلاثة اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه اي وقع في سمع النبي عليه السلام وهو المراد بقوله تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق والثاني ما ثبت عنده ما شاهد الملك من غير بيان بالكلام والمراد بالاشارة الى قوله ان روح القدس نفث في روعي اي وقع في قلبي ان نفسا لن تموت حتى يستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله واما الوحي الباطن فما يقال باجتهاده ويتأمل في الاحكام المنصوصة جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باطنا باعتبار المآل فان تقريره عليه السلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق حسنة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء

قوله فالى بعضهم الى اخره اختلف فى جواز الاجتهاد للنبى وفى كونه متعبدا به
مما لم يوح اليه من الاحكام فالى بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون الاجتهاد
خطة عليه السلام فى احكام الشرع وقال بعضهم وهم عامة الاصوليين كان له العمل فى احكام
الشرع بالرأي وهو منقول عن ابى يوسف من اصحابنا وهو مذهب مالك والشافعي وعامة اهل
الحديث وقال اكثر اصحابنا بانه عليه السلام كان متعبدا بانتظار الوحي فى حادثة ليس فيها وحي
فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة الاذن بالاجتهاد وهو المختار ثم قيل مدة الانتظار
مقدرة بثلاثة ايام وقيل لخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب الحوادث كانتظار الولي الابعد
فى النكاح بفوت الخاطب الكفؤ وكلهم اتفقوا على ان العمل بجواز الرأي فى الحروب وامور الدنيا
احتج الفريق الاول بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى الاية اخبر انه لا ينطق الا عن الوحي
والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا فيكون داخلا تحت النفي ولان المصير الى الرأي الذي
هو محتمل للخطأ للضرورة ولا ضرورة فى حقه اذ الوحي ثابت فى كل وقت فكان اشتغاله بالرأي
كاشتغالنا به مع وجود النص احتجت العامة بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
امر بالاعتبار وعاما لاولي الابصار والنبي عليه السلام اعظمهم بصيرة وأصفاهم سريرة فكان
اولي بالدخول تحت هذا الخطاب وبحديث الخثعمية فانه عليه السلام اعتبر فيه دين الله بدين
العباد وذلك بيان طريق القياس وبان الاجتهاد مبني على العلم بمعاني النصوص والوقوف على
طريق الاستعمال والنبي عليه السلام اكمل الناس فى ذلك فلا وجه لمنعه عن ذلك لانه نوع تجربة وذلك
لا يليق بعلو درجته مع اطلاق غيره وحجة القول المختار انه عليه السلام مكرم بالوحي وغالب
احواله انه لا يخلى عن الوحي والرأي ضروري فوجب تقديم طلب النص بانتظار الوحي لاحتمال
اصابة النص كما وجب على المتيمم طلب الماء فى موضع يرجى وجوده وكما وجب طلب النص
النازل الخفي من النصوص فى حق سائر المجتهدين فاذا خاف فوت الحادثة بلا حكم تحديدا قطع
طمعه عن الوحي يحكم بالرأي واما تمسك الخصم بقوله تعالى وما ينطق الاية فباطل فانه نزل
فى شان القرآن ردا لما زعم الكفار انه افتراه من عنده فلا تعلق له بموضع النزاع وقول
المراد بالهوى هوى النفس الامارة بالسوء والاجتهاد عمل بالعقل لا بهوى النفس ولئن سلمنا

عمومه

عمومه فلا نسلم ان اجتهاده مع التقرير عليه ليس بوحي بل هو وحي باطن لان تقريره يدل على حقيقته
كما اذا ثبت بابتداء الوحي قوله الا انه عليه السلام معصوم الى اخره هذا جواب عما قال
لما جاز له الاجتهاد كان ينبغي ان يكون منزلته دون النص ويكون ظنيا كاجتهاد غيره ويجوز
مخالفته فقال ليس كذلك لانه عليه السلام معصوم عن القرار على الخطإ مع ان اجتهاده لا يحتمل
الخطأ عند اكثر العلماء لانه واجب الاتباع فلو جاز الخطأ لكنا مأمورين باتباع الخطأ وذلك لا يجوز
وان احتمل الخطأ كما هو مذهب اكثر اصحابنا بدليل قوله تعالى عفى الله عنك الاية فانه يدل على انه
اخطأ وبدليل نزول العتاب فى اسارى بدر فلا يحتمل القرار على الخطأ لما ذكرنا فاذا اقره
الله تعالى على اجتهاده دل انه هو الصواب فوجب عليكم العمل كالنص فيكون مخالفته حراما وكفرا
بخلاف اجتهاد غيره حيث يجوز مخالفته لمجتهد اخر لاحتمال الخطأ والقرار عليه قوله
وهذا كالالهام اى الاجتهاد فى انه قطعي من الهى لا من غيره يطير الالهام وهو القذف فى القلب من
غير نظر واستدلال فانه حجة قاطعة فى حقه عليه السلام حتى لم يجز مخالفته بوجه للتيقن بانه من عند
الله بخلاف الهام غيره فانه ليس بحجة قوله وسرايع من قبلنا الى اخره اعلم انه يجوز ان
يتعبد الله تعالى نبيه شرع من قبلنا من الانبياء عليهم الصلاة والسلام باتباعها ويجوز ان يتعبده بالنهي عن ذلك
لان مصالح العباد قد تنسخ وقد تختلف فيجوز ان يختلف الشرايع وسئل الاوائل العلماء احتلفوا فى
وقوع التعبد به فى موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان متعبدا شرع أحد من الانبياء قبل
البعثة فالى بعضهم ذلك وانكره بعضهم فمن اثبته بعضهم قال كان متعبدا شرع نوح وقيل
شرع ابرهيم وقيل شرع موسى وقيل شرع عيسى وقد مر ما يثبت انه شرع ووقف الغزالي
وعبد الجبار فيه ومحل بيان هذه المسئلة اصول التوحيد والثاني انه عليه السلام وامته
هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم بعد البعثة وهي مسئلة الكتاب وذهب اكثر اصحابنا
وعامة اصحاب الشافعي وبعض المتكلمين كان متعبدا شرايع من قبلنا وان كل شريعة بلغت
نبي فهي باقية فى حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ وعلى هذا الزمنا شريعة
من قبلنا على انه سر بعده ذلك النبي وذهب اكثر المتكلمين وبعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي الى
انه عليه السلام لم يكن متعبدا شرايع من قبلنا وان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته او ببعثة نبي اخر

كان الاولى ان يقول رحمه الله تعالى
بل المتعين عليه ان يترك هذا الكلام
لما قوله تعالى عفا الله عنك انما يدل
على ان ترك الاولى لان حسنات الابرار
سيئات المقربين

هذا هو الصواب

الى اخره

الا ما لا يحتمل التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا ما قام الدليل على بقائه وقال بعضهم
يلزمنا العمل بما نقل من شرايع من قبلنا فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفصلوا بين
ما ثبت بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عمن اسلم منهم من الكتاب ومن ما ثبت ببيان القران او السنة
وذهب اكثر مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور والقاضي ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتاخرين
الى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى انه كان شريعة من قبلنا او ببيان الرسول يلزمنا العمل به على انه شريعة لنبينا
ما لم يظهر نا سخه فاما ما علم بنقل اهل الكتاب او بنقل المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لما انهم حرفوا
الكتب فلا يعتبر بقلهم ولا نقول من اسلم منهم فيه لانه انما يعرف ذلك بظاهر الكتاب او بنقل جماعتهم
وذلك لا يكون حجة لما قلنا واحتج من قال باختصاص كل شريعة بنبيها بقوله تعالى لكل جعلنا
منكم شرعة ومنهاجا فانه يقتضي ان يكون لكل نبي شريعة مختصة به وبان بعث الرسل لبس الا لبيان ما
للناس حاجة اليه واذ الم يجعل شريعة رسول منتهية بعث رسول اخر ولم يات الثاني بشرع
مستانف لم يكن للناس بالبيان عند بعث الثاني حاجة فلم يكن في بعثه فايدة والله تعالى لم يرسل رسولا
بلا فايدة وبدليل ان الاختصاص هو الاصل واحتج الفريق الثالث بانه عليه السلام كان اصلا في
الشرايع بدليل ان اخذ الميثاق في قوله عز وجل واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب
وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به من اسند الدلايل على انهم بمنزلة امة بعث اخرا في وجوب
اتباعه وبهذا ظهر شرف نبينا عليه السلام بانه لا نبي بعده فكان الكل من تقدم او تاخر في حكم التبع
له واذا كان كذلك لا يستقيم ان يكون متعبدا بشريعة من سلف لان فيه جعل الرسول كواحد من
امته من تقدم وهذا انقص درجته ولا يستجيز ذلك احد من اهل الملة الا ترى ان النبي عليه الصلاة
والسلام لما راى صحيفة من التوراة في يد عمر رضي الله عنه امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى
والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ولان الرسول شفير بين الله وبين عباده ليبين لهم مصالح
دارتهم فلو لزمنا شريعة من قبلنا لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيرا بينه وبين امته لا رسول
الله وهذا فاسد ولانه لهم في قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة لانه يدل على نسخ الاولى في الجملة
ولا يدل على انتساخها بالكلية فما بقي منها غير منسوخ يصير شريعة للمتاخر والدليل على
ان المذهب ما ذكرنا انه احتج محمد في جواز القسم بطريق المهايأة بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب

يوم معلوم

يوم معلوم واحتج ابو يوسف في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله وكتبنا عليهم
فيها ان النفس بالنفس مع ان ذلك كان فيمن تقدم قوله ويقلد الصحابي الى اخره التقليد
عبارة عن اتباع الغير فيما يقول او يفعل معتقدا للحقية فيه من غير تامل في الدليل كانه جعل قوله
قلادة في عنقه لاخلاف ان مذهب الصحابي انما ما كان اخذا كا او مفتيا ليس بحجة على صحابي اخر
انما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم فقال البردعي والرازي وجماعة من اصحابنا
انه حجة ويقلده واجب ويترك به مذهب القياس وهو مختار فخر الاسلام والمتاخرين والمصنف
وهو مذهب مالك واحد في احدى الروايتين عنه والشافعي في قوله القديم وقال الكرخي
وجماعة من اصحابنا لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليه مال القاضي ابو زيد وقال
الشافعي في قوله الجديد لا تقليد احد منهم وان كان فيما لا يدرك بالقياس وهو مذهب الاشاعرة
والمعتزلة ومنهم من جوز تقليده وان كان لا يوجبه احتج القايلون بعدم الجواز بانه قد
ظهر منهم الفتوى بالراي واحتمال الخطا في اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطا كسايير
المجتهدين الا ترى انه كان يخالف بعضهم بعضا ويرجع الواحد منهم عن فتواه الى فتوى غيره
وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم ولو لم يكن محتملا للخطا لما جاز لهم ذلك وقد قال ان مسعود
ان اخطات فمني ومن الشيطان واذا كان قول الصحابي محتملا للخطا لم يجز للمجتهد اخر تقليده
كالاجتهاد ولان التابعي ومن بعدهم من الشافعي لم يفرق بين ما لا يدرك بالقياس وبين غيره لانه
يجوز انما افتى فيما لا يدرك بالقياس بخبر طنى دليلا ولا يكون كذلك ومع جواز ان لا يكون لا
يلزم غيره كالاجتهاد ولما احتمل ان لا يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد اخر وقد روى ابو الحسن
ومن تابعه بينهما يفصل قول الصحابي فيما لا يدرك بالقياس حيث تعين جهة السماع اذ لا يظن بهم
المجازفة والكذب لان الدين ينقلهم ثابت واحتج القايلون بوجوب التقليد بالنص
وهو قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان
مدح الصحابة والتابعين لهم باحسان وانما استحق التابعون المدح على اتباعهم باحسان من
حيث الرجوع الى رايهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة لان في ذلك استحقاق المدح بالكتاب
والسنة لا باتباع الصحابة وذلك انما يكون في قول لم يظهر من بعضهم خلاف فاما الذي

فيه اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق المدح فانه ان كان يستحق المدح باتباع البعض يستحق الذم بترك اتباع البعض فوقع التعارض فكان النص دليلا على وجوب تقليدهم اذ لم يوجد بينهم اختلاف كذا في الميزان وبالمعقول وهو من وجهين احدهما ان احتمال السماع في قول الصحابي ثابت بل الظاهر والغالب من حاله انه يفتي بالخبر وانما يفتي بالراي عند الضرورة وانسداد باب الخبر فالاحتمال ان يكون عندهم خبر فاذا لم نجد استغلنا بالقياس وقد ظهر من عاداتهم انهم كانوا يمسكون عن الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم واذا ثبت احتمال السماع في قوله بل هو الاصل كان مقدما على الراي فكان تقديم قوله من هذا الوجه كتقديم خبر الواحد على القياس والثاني ان قوله ان كان صادرا عن الراي فرايه اقوى من راي غيرهم لانهم شاهدوا طرق الرسول في بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والعلل التي تغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم فبهذه المعاني ترجح رايهم على راي غيرهم فوجب تقليدهم وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه محتمل فلا يجوز تقليده لانا وان سلمنا ذلك ولكن ليست الدلائل المحتملة على نمط واحد فان خبر الواحد مع احتماله مقدم على القياس وكذا اذا تعارض القياسان ولاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ بالراجح فكذا قول الصحابي لكونه اقرب الى الصواب

قوله وقد اتفق على اصحابنا اراد باصحابنا ابا حنيفة واما ابو يوسف ومحمد ومن تابعهم فانهم قالوا بالتقليد فيما لا يدرك بالقياس مثل المقادير كنقد يرا قل الحيض ونحو ذلك واما الائمة الاربعة وعلي وابن مسعود وعثمان بن ابي العاص وانس رضي الله عنهم وكنساد شيء مما باع قائل بما باع قبل نقد الثمن مع ان القياس يقتضي جوازه كما قاله الشافعي لان الملك قد تم بالقبض للمشتري فجاز بيعه من البائع كالبيع من غيره فلان قول عائشة رضي الله عنها وهو ما روت ام يونس ان امراة جاءت الى عائشة وقالت اني بعت من زيد بن ارقم خادما بثمانمائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشتريته منه قبل مجيء الاجل بستمائة فقالت عائشة رضي الله عنها بئسما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل جهاده وحجه مع رسول الله عليه السلام ان لم يتب فاتاها زيد معتذرا فقال قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف فتركنا القياس به فان القياس لما كان مخالفا

لقولها تعين جهة السماع بدليل انها جعلت جزاء مباشرة هذا العقل بطلان الحج والجهاد واجزية الجرائم لا تعرف بالراي وكذا اعتذار زيد دليل على ذلك ايضا فان بعضهم يخالف بعضا في المجتهدات وما كان عذرا لي صاحبه قوله واختلف علمهم في غيره اي اختلف علم اصحابنا فيما لا يدرك بالقياس في تقليد الصحابة يعني لم يستقر مذهبهم في هذه المسئلة ولم تثبت عنهم رواية ظاهرة فيها فقال ابو يوسف ومحمد اعلام قدر راس المال اي تسميه مقداره ليس بشرط في السلم فما اذا كان راس المال مشارا اليه اولى بان لا يشترط الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية صحيح بالاجماع فكذا بالاشارة فعلا بالقياس مع انه روي عن ابن عمر خلافه وابو حنيفة رحمه الله شرط الاعلام لجواز السلم فيما ذكرنا وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضي الله عنه وقال ابو يوسف ومحمد في الاجير المشترك كالصباغ والقصار انه ضامن لما ضاع في يده اذا كان الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاما اذا لم يمكن الاحتراز عنه كالغرق الغالب والحرق الغالب والغارة العامة فلا ضمان فيه بالاتفاق وروي وجوب الضمان عن علي رضي الله عنه فانه كان يضمن الخياط صيانة لاموال الناس وخالف ابو حنيفة المروي عن علي وقال انه امين فلا يضمن شيئا كاجير الواحد والمودع وذلك لان الضمان نوعان ضمان جبر وضمان حبر شرط لا ثالث لهما وضمان الجبر يجب بالتعدي وضمان الشرط يجب بالعقد ولم يوجد عقد موجب للضمان ولم يوجد التعدي اما لان قطع يد المالك حصل باذنه والحفظ لا يكون حامله متعديا في رد العين امانة في يده كالمودع فلا يضمن بالهلاك وهذا معنى قول الشيخ كما في اعلام راس المال والاجير المشترك قوله وهذا الاختلاف الى اخره اي الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي هذا ان محل النزاع ذكر في الميزان وصورة المسئلة ما اذا ورد عن الصحابي قول في حادثة لم يحتمل الاسناد ربما سمع الصحابي بان كانت مما لا تعم بها البلوى والحاجة للكل ولم يكن من باب ما اشتهر عادة لم يظهر نقل هذا القول في التابعين ولم يرو عن غيره من الصحابة خلاف ذلك فاما اذا كان القول في حادثة من حقها الاشتهار لا محالة ولا يحتمل الخفاء بان كانت الحاجة والبلوى تعم العامة واشتهر مثلها فيما بين الخواص ولم يظهر خلاف من غيره فيه فهذا اجماع يجب العمل به واما اذا

اختلفوا في شيء فالحق لا يعدوهم ولا يعدوهم حتى لا يجوز لاحد ان يقول قولا خارجا عن اقاويلهم وقيل صورة المسئلة فيما اذا ورد قول من صحابي فيما لا مدرك فيه بالقياس ولم ينقل من غيره تسليم ولا انكار اذ لو كان ورود فيما لا مدرك فيه بالقياس كان حجة بلا خلاف من اصحابنا ولو نقل عن غيره تسليم كان اجماعا فلا يجوز خلافه ولو نقل من غيره انكار كان ذلك اختلافا منهم في ذلك الحكم بالراي وذلك بوجب الترجيح او العمل بايهما شاء عند تعذر الترجيح وعدم احداث قول آخر لانهم اذا اختلفوا على قولين او اقوال وقد اجمعوا على انحصار الاقوال فيما قالوا صار ورود احداثهم على الخطا وخروج الحق عن اقوالهم فيكون مردودا ولا يسقط بعض الاقوال بعضها ولا يطلب فيها مرجح لجعل الآخر ناسخا للمتقدم لانهم لما اختلفوا ولم يحتجوا بالسماع من النبي عليه السلام وجه الاجتهاد فجعل محل القياس ولا يسوغ في القياس بل يجب الترجيح ان امكن والا عمل المجتهد بايهما شاء لتساويهما في قلبه قوله واما التابعي الى آخره اجمعوا ان التابعي اذا لم يبلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة ولم يزاحمهم في الرأي كان مثل سائر امة المفتي لا يصح تقليده وان كان ممن يظهر فتواه في زمن الصحابة كالحسن وسعيد بن المسيب والشعبي والنخعي وشريح ومسروق وعلقمة فعن ابي حنيفة روايتان احداهما انه قال لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال وهو الظاهر من المذهب والثانية وهو رواية النوادر انه لما زاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فاقلدهم لانه لما زاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم وقد صح ان عليا حاكم الى شريح في درع فقال درعي عرفها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شاهدين من علي فدعا قنبرا فشهد له ودعا الحسن بن علي فشهد له فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لك واما شهادة ابنك فلا اجيزها وكان من رأي علي جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع الى اليهودي امر المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها لدرعك سمح اسلم اليهودي فقال علي هذا الدرع وهذا الفرس لك فكان معه حتى قتل يوم صفين وكان انس بن مالك رضي الله عنه اذا سئل عن مسئلة فقال سلوا عنها مولانا الحسن البصري لانه كان ولد جارية ام سلمة زوج النبي عليه السلام وخالف مسروق ابن عباس في النذر بذبح الولد فاوجب مسروق فيه شاة بعد ما اوجب ابن عباس مائة من الابل فرجع الى قول

مسروق

مسروق وشريح والحسن ومسروق من التابعين وجه الظاهر ان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم في الرأي ببركة صحبة النبي عليه السلام ومشاهدتهم احوال التنزيل وذلك مفقود في حق التابعي وان زاحمهم في الفتوى ولا نحطهم فما ذكر وامن المسئلة لان غايته دلكان الصحابة سلموا لهم الاجتهاد ولكن المعاني التي بني عليها وجوب التقليد او جوازه مفقودة في حقهم اصلا فلا يجوز تقليدهم هكذا في ادب القاضي للصدر الشهيد وذكر شمس الائمة الخلاف ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس وقد روي عن ابي حنيفة انه كان يقول بخلاف رأيهم وانما الخلاف في ان قوله هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به فكان شمس الائمة لم يعتبر رواية النوادر وفخر الاسلام اعتبرها وابن الخلاف وتابعه المصنف في ذلك وجعل رواية النوادر هو الاصح ووجهه ان التابعي لما زاحم الصحابة في الفتوى علم ان رأيه في القوة والضعف مثل رأي الصحابة فجاز تقليده كما في الصحابة

باب الاجماع

الاجماع في اللغة العزم يقال اجمع على المسير اي عزم والاتفاق ايضا يقال اجمعوا على كذا اي اتفقوا وفي الشريعة اتفاق كل عصر من اهل العقد الذين هم اهل الاجتهاد على حكم وهذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام ومخالفتهم فيه اصلا فاما من اعتبرها لاحتاج فيه الى الرأي وشرط اجماع الكل فالاجماع عنده هو الاتفاق في عصر على امر من جميع من هو اهله من هذه الامة ثم الاجماع حجة قطعية عند عامة المسلمين وعند بعض المعتزلة والخوارج واكثر الروافض ليس بحجة احتجوا بان وقوعه مستحيل لانه لا يمكن ضبط اقاويل العلماء مع كثرتهم وتباعد ديارهم الا يرى ان اهل الشام لا يعرفون اهل العلم بالمشرق والمغرب فضلا عن ان يعرفوا اقاويلهم في الحوادث فعلم ان معرفتها وعلمهم متعذر وهذا فاسد لان الاجماع لما كان متصورا في الاخبار والمستفيض يكون متصورا في الاحكام ايضا لانه كما يوجد سبب يدعوا الى اجماعهم في الاخبار يوجد سبب يدعوا الى اجماعهم باعتقاد الاحكام والانتفاء انما يمنع عن النقل عادة اذا لم يكونوا مجتهدين فاما اذا كانوا كذلك فلا يمسك العامة بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين قال الله تعالى امرنا بكوننا مع الصادقين والمراد من الصادق

فيها

ان رجلا زعم ان هذا الكلام فاسد فاعلم الاعتراض على هذا الكلام من وجهين احدهما ان الاجماع حجة موجبة للعلم عند اصحابنا كما مر في اصول الدين وعند اصحاب الشافعي رحمه الله هو حجة موجبة للعمل دون العلم كما مر في اصول الفقه والثاني ان الاجماع لو كان حجة موجبة للعلم لما كان متصورا في الاخبار والمستفيض لان العلم الحاصل بالخبر المتواتر والمستفيض ضروري والعلم الحاصل بالاجماع كسبي والعلم الضروري لا يعارض العلم الكسبي فلا يكون الاجماع حجة موجبة للعلم

قال رحمه الله الكلام في الاجماع يقع في مواضع الاول في ركنه والثاني في شرائطه والثالث في حكمه اما ركنه فهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر من الاعصار على امر من الامور والمراد من الاتفاق العزم المشترك بين الكل وهو ان يعزم كل واحد منهم على موافقة الآخر فيما ذهب اليه برأيه وعلى هذا لو قال بعضهم قولا وسكت البعض لا يكون اجماعا لان السكوت لا يدل على الموافقة لجواز ان يكون ساكتا لتفكر او تردد او خوف او حياء او هيبة او غير ذلك من الاحتمالات ولا يكون الاتفاق حجة الا اذا كان كل واحد من المجتهدين عالما بما عليه الآخر لان الاتفاق لا يتحقق بدون العلم بما عليه الآخر وكذلك لا يكون الاتفاق حجة الا اذا كان كل واحد منهم عالما بما عليه الآخر لان الاتفاق لا يتحقق بدون العلم بما عليه الآخر وكذلك لا يكون الاتفاق حجة الا اذا كان كل واحد منهم عالما بما عليه الآخر لان الاتفاق لا يتحقق بدون العلم بما عليه الآخر

قال رحمه الله الكلام في الاجماع يقع في مواضع الاول في ركنه والثاني في شرائطه والثالث في حكمه اما ركنه فهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر من الاعصار على امر من الامور والمراد من الاتفاق العزم المشترك بين الكل وهو ان يعزم كل واحد منهم على موافقة الآخر فيما ذهب اليه برأيه وعلى هذا لو قال بعضهم قولا وسكت البعض لا يكون اجماعا لان السكوت لا يدل على الموافقة لجواز ان يكون ساكتا لتفكر او تردد او خوف او حياء او هيبة او غير ذلك من الاحتمالات ولا يكون الاتفاق حجة الا اذا كان كل واحد من المجتهدين عالما بما عليه الآخر لان الاتفاق لا يتحقق بدون العلم بما عليه الآخر وكذلك لا يكون الاتفاق حجة الا اذا كان كل واحد منهم عالما بما عليه الآخر لان الاتفاق لا يتحقق بدون العلم بما عليه الآخر

مسروق

الصادق فى كل الامور اذ لو كان المراد هو الصادق فى البعض لزم منه الامر بموافقه كلا الخصمين
لان كل واحد منهما صادق فى بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون هذا امرا بالمتابعة فى بعض الامور
لانه غير مبتن فى هذه الايه فيلزم منه الاجمال والتعطيل ثم سول ذلك الصادق فى كل الامور الذي
يجب متابعته إما بجموع الامة او بعضهم والثانى باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة
عليه ولا يمكن القدره الا بمعرفه اعيانهم وقد علم بالضرورة انا لا نعرف واحدا نطع فيه من
الصادقين فثبت ان الصادق من المذكورين امرنا بالكون معهم مجموع الامه وذلك يدل على ان الاجماع
حجة كذا فى الميزان واما السنه فما روي عن النبي عليه السلام انه قال لا تجتمع امتى على الضلالة
وقال عليه السلام لم يكن الله ليجمع امتى على ضلالة ولا على خطأ وقال عليه السلام وما راه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن وغيرها من الاحاديث التى كانت ظاهرة مشهورة من الصحابة والتابعين
ومن بعدهم متمسكا بها فى اثبات الاجماع واما المعقول فما ذكر فى الميزان انه ثبت بالدليل
القطعى ان سنة عليه السلام خاتم الانبياء وشريعته دائمة الى يوم القيامة متى وقعت حوادث لم توجد
فى الكتاب والسنة واجمعت الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم موجبا للعلم وخرج الحق عن اقوالهم
فقد انقطعت شريعته فى بعض الاشياء فلا يكون شريعته كلها دائمة فيودي الى الخلف فى اخبار
الشارع وذلك محال فوجب القول بكون الاجماع حجة قطعية لتدوم الشريعه بوجوده ولا يخفى
ان الاجماع يكون فى حق العمل كالقياس وخبر الواحد فلا يؤدي الى انقطاع الشريعه لانا
نقول اما العمل بالقياس وخبر الواحد على اعتبار اصابة الحق ظاهرا وعلى الجمله لا يخرج الحق عن
اقوال اهل الاجتهاد متى جوز خروج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد فيما اختلفوا فيه وفيما اجمعوا
عليه لجاز العمل بما هو باطل ويبين ان ما اتوا به لم يكن شريعة النبي عليه السلام بل يكون عملا بالخلاف
شريعته فتنقطع شريعته فى حق ذلك الحكم ابدا كذا فى الميزان وفيه بحث يعرف بالتامل قوله
ركن الاجماع نوعان اعلم انه لا بد للاجماع من ركن وهو ما تقوم به الاجماع واهليته من يتعقد
الاجماع برايه وشرط وهو ما يكون متوقفا عليه بعد صدوره من اهله وحكم وهو الاثر
الثابت به وسنده وهو المعنى الداعي اليه وهو المسمى بمستند الاجماع فركنه نوعان عزيمة
وهو ما كان اصلا فى باب الاجماع ورخصة وهو ما جعل اجماعا للضرورة فاما العزيمة

فالحكم

فالتكلم بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم فى الفعل فما يكون من باب الفعل على وجه يكون ذلك
موجودا من الخاص والعام فما استوى الكل فى الحاجة الى معرفته لعموم البلوي كتحريم الزنا والربوا
والامهات واشباه ذلك او يشترك فيه جميع علماء العصر فما لا يحتاج العام الى معرفته لعدم البلوي
العام كتحريم نكاح المراة على عمتها وفرائض الصدقات وما يجب فى الزروع والثمار واشباه ذلك
كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ورخصته وهو ان سكوت او فعل البعض وانتشر ذلك بين
اهل عصره ومضى مدة التامل ولم يظهر له مخالف كان ذلك اجماعا مقطوعا به عند اكثر اصحابنا
وسمى ذلك اجماعا سكوتيا وذكر صاحب الميزان ان الاجماع انما ثبت بهذا الطريق اذا كان
ترك الرد والانكار فى غير حالة التقية بعد مضي مدة التامل لان ترك النكير فى حالة التقيه امر معتاد
بل مشروع رخصة فلا يدل ذلك على الرضا وكذا السكوت والامتناع من الرد قبل مضي التامل لاحتمال
شرعا فلا يدل على الرضا وقال عيسى بن ابان من اصحابنا والقاضي ابو بكر الباقلاني من الاشعريه والشافعي
رحمه الله والظاهري وبعض المعتزلة هذا ليس باجماع ولا حجة لان السكوت محتمل فى نفسه والمحتمل لا يكون
حجة وهذا لانه يحتمل ان يكون السكوت عن خوف او تفكر الا ترى ان عباسا خالف عمر فى مسالة العول
فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر فقال لانها به منه وفى رواية منعني من ذلك درئه ولما
ان لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من كل واحد لادى الى ان لا ينعقد الاجماع لتعذر اجماع اهل
العصر على قول سمع منهم والمتعذر ممتنع بالنص قال تعالى وما جعل عليكم فى الدين من حرج بل
المعتاد فى كل عصر ان تتولى الكبار الفتوى وتسلم سايرهم ولانا اجمعنا ان مثل هذا اجماع فى المسايل
الاعتقادية فكذا فى مسايل الاجتهاد يه لان الحق فى الموضعين واحد لانه لا يحل السكوت فى الا الموضع
لان الساكت عن الحق شيطان اخرس فاذا لم يحل سكوته تسلما كان ذلك فسقا وتركا للواجب والعدالة
مانعه عنه خصوصا بالصحابه فان اظهر من صغارهم الرد على الكبار وقبول الكبار ذلك منهم اذا
كان ذلك حقا واما حديث ابن عباس فغير صحيح لان عمر رضي الله عنه كان يقدمه على كثير من الصحابة
ويساله ويمدحه وقد اشار ابن عباس باشياء قبلها عمر واستحسنها مع ان عمر رضي الله عنه كان
اللين للحق واشد انقياده من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير فى ان اسمع وكان
يقول رحم الله امرا اهدى الي عيوبي ولما نهى عن المغالات فى المهر فى خطبته قالت امراة ما سمعت

وذكر عن الامام ابن سريج ان الاجماع حجة بعد انقراض العصر وهو قول الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني
وذكر عن الامام ابن سريج ان الاجماع حجة بعد انقراض العصر وهو قول الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني
وذكر عن الامام ابن سريج ان الاجماع حجة بعد انقراض العصر وهو قول الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني

قول الله تعالى وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا اعطانا الله تعالى فيكف عمر وقال كل الناس افقه من عمر حتى النساء البيوت ولئن صح هذا القول من ابن عباس فنا ويله انه لم يظهر لنا علم ان عمر افقه منه فلا يظهر رأيه في مقابلة رأيه قوله واهل الاجماع اعلم ان اهل الاجماع من كان عدلا مجتهدا في دينه بدعة وافسق ظاهر الان الحجج التي تدل على حجية الاجماع تدل على اشتراط هذه المعاني لان وجوب الاتباع انما ثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه ويورث التهمة لانه لما لم يتحرز عن اظهار فعل ما يعتقده باطلا لا يتحرز عن اظهار قول يعتقده باطلا ايضا وقال بعض اصحاب الشافعي يعتبر قوله ولا يعتد الاجماع بدونه لان الفاسق المجتهد لا يلزمه ان يقلد غيره بل يسعه فما يسعه ما يؤدي اليه اجتهاده فكيف يعتد الاجماع عليه في حقه لان اجتهاده يخالف اجتهاد من سواه والجواب ما ذكرنا ان في قوله تهمة البطلان واما صاحب الهوى فان غلى في هواه حتى كفر لا يعتبر قوله كالمجسمة فانهم غلوا في التشبيه وبعض الروافض فانهم غلوا في امير علي حتى قالوا غلط جبريل في تبليغ الوحي الى محمد عليه السلام وهذا كله كفر لان المعتبر اجماع المسلمين واسم الامة لا يتناوله مطلقا وكذا اذا ادعى الناس الذي يعتقده سقطت عدالته لانه حينئذ يعصب لذلك تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفه فيصير متهما في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع وهذا لم يعتبر خلاف الروافض ايانا في خلافة الشيخين ولا خلاف الخوارج في خلافة علي واما الاجتهاد فشرط في حال دون حال ففي اصول الدين كتنزل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوات العوام كالمجتهدين في ذلك الاجماع وفيما يختص بالرأي فلا عبرة لخلاف العوام ولا من ليس من اهل الاجتهاد من العلماء كالمتكلم الذي لا يعرف الا الكلام والمفسر الذي لا معرفة له بطرق الاجتهاد والمحدث الذي لا بصيرة له في طرق المقاييس والنحوي الذي لا علم له بالادلة الشرعية واصلا ومن يحفظ احكام الفروع ولا معرفة له في اصول الفقه ومن يتردد باصول الفقه ولم يحفظ الفروع فمنهم من اعتبر الاصولي دون الفروعي لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد ومنهم من اعتبر الفروعي لا الاصولي لعلمه بتفاصيل الاحكام ومنهم من اعتبرهما نظرا الى وجود نوع من الاهلية الذي عدم ذلك في العامة ومنهم من نفاهما واليه يشير كلام مخرج الاسلام ومن الناس من زاد على اشتراط الاجتهاد كون المجمعين من الصحابة فقال لا اجماع الا للصحابة وهو مذهب اهل الظاهر

واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه لان الاجماع انما صار حجة لان النبي عليه السلام مدحهم واثنى عليهم في آثار كثيرة ولان الاجماع حجة باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهم الاصول في ذلك وقال بعضهم وهم الزيدية والامامية من الروافض لا اجماع الا من عترة الرسول اي قرابته لقوله عليه السلام اني تارك فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لم تضلوا كتاب الله وعترتي خص التمسك بهما وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة نقل ذلك عن انس مالك رضي الله عنه لقوله عليه السلام ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطأ من الخبث فكان منفيا عنهم واذا انتفى عنهم الخطأ وجبت متابعتهم ضرورة ولان المدينة دار الهجرة وموضع قبر النبي ومهبط الوحي ومجتمع الصحابة ومستقر الاسلام وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن اقوال اهلها والصحيح عندنا ان اهلية الاجماع تثبت بصفة العدالة والاجتهاد لما ذكرنا ان الحجج التي تدل على حجية الاجماع لا تخص بزمان ولا بمكان ولا بقوم بل تدل على اشتراط العدالة والاجتهاد كما ذكرنا قوله وانقراض العصر قال الشافعي انقراض العصر وهو موت جميع اهل الاجتهاد الذين كانوا في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها شرط لانعقاد الاجماع لان الاجماع انما صار حجة بنا على وصف الاجتماع ولا يثبت الاجتماع الا باستقرار الآراء واستقرارها لا يثبت الا بانقراض العصر لاحتمال الرجوع فيه وهو مذهب بن جرير وابن فورك وعند الجمهور الانقراض ليس بشرط وهو اصح مذهب الشافعي لان ما ثبت به الاجماع حجة من النصوص الواردة لا تنفصل بين الانقراض وعدمه ولان الحق لا يعدو الاجماع كرامة لاهله فيثبت ذلك بنفس الاجماع من غير توقف على الانقراض لانه لو توقف لجاز ان يكون الامة حين اتفقت أجمعت على الخطأ وانه غير جائز واما قولهم الاستقرار لا يثبت الا بالانقراض لاحتمال الرجوع فباطل لانا بينا ان الاجماع انعقد بنفس الاتفاق فبعد ذلك رجوع الواحد لا يضره لمخالفته الدليل القطعي ولكونه مبينا ان الاجماع انعقد خطأ ولو رجع الكل صار اجماعا آخر ومرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد فعندنا لا يصح وعند الشافعي يصح قوله وقيل يشترط اللاحق الى آخره اختلف القائلون بان اجماع من بعد الصحابة حجة انه هل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق

وصورته اذا اختلف اهل عصر فى مسئلة على قولين هل ذلك الاختلاف هل يمنع انعقاد الاجماع
فى العصر الذي بعده على احد القولين فى تلك المسئلة عند اكثر اصحاب الشافعى وعامة اهل
الحديث لم يشترط حتى يمنع انعقاد الاجماع وسواء المسئلة اجتهادية كانت او اختلفت مشائخنا
فى ذلك فقال اكثرهم لا يشترط ولا يمنع انعقاد الاجماع ويشترط ويمنع الخلاف السابق
عند علمائنا الثلاثة وهو مختار بحر الاسلام وشمس الائمة والقفال من اصحاب الشافعى وهو الاصح
وقال بعضهم هو اختلاف من اصحابنا عند ابى حنيفة يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو
يوسف فى بعض الروايات مع ابى حنيفة وفى بعضها مع محمد وذلك ان القاضى اذا قضى ببيع ام
الولد لا ينفذ قضاؤه عند محمد مع ان بيع ام الولد مختلف فيه بين الصحابة عند عمر لا يجوز وعند
علي وابن عباس يجوز فدل هذا الجواب على ان عنده ارتفع الخلاف السابق باجماع التابعين فانهم اجمعوا
على انه لا يجوز بيع ام الولد وروى الكرخى عن ابى حنيفة ان قضاءه لا ينقض فهذا دليل على ان
الاختلاف الاول مانع من الاجماع المتاخر عنده حتى صح القضاء ولم ينقض والاصح هو الاول
وقال بعض مشائخنا لا يدل هذا الجواب منه على ان ذلك الاختلاف السابق يمنع انعقاد
الاجماع المتاخر بل تاويل قوله ان الاجماع الذي تقدمه خلاف اجماع مختلف فيه اذ عند اكثر العلماء
ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا حتى لا تكفر جاحده ولا تضلل واذا كان كذلك
لا ينقض قضاء القاضى فيه لانه ليس بمخالف للاجماع القطعى بل هو مخالف لاجماع مختلف فيه فكان هذا
قضاء فى مجتهد فيه فسد وفى الفصول للاستروشني وفى الفضاء حوار بيع ام الولد روايات
واظهرها انه لا ينفذ وفى فضاء الجامع انه يتوقف على امضاء من آخر ان امضى نفذ والا بطل
وهذا اوجه الاقاويل احتج من جعل عدم الاختلاف السابق شرطا بان الحد اتفاق
كل الامة ولم يحصل لان المخالف الاول من الامة ولم يخرج بموته عن الامة ولم يسقط قوله
اذ لو بطل لم يسقط المذاهب بموت اصحابها وصحة ان خلافه اعتبر لدلالة لانه بان
قول غير صاحب الشرع لا يعتبر الا بالدليل ودليل المخالف باق بعد موته فكان كبقاء نفسه
مخالفا ولانه يلزم من تصحيحه نسبة بعض الصحابة الى الضلال لانه بتبين بالاجماع ان قوله خطا وذلك
لا يجوز واصح من لم يجعل الاختلاف مانعا بان الدلائل التى عرف بها كون الاجماع حجة

لا يضل

لا يضل بعد اجماع سبقه خلاف امر لا ولانهم كل الامة فى هذا الوقت وقولهم دليل الخصم
ان سلم لكنه لم يثبت معتبرا بعد ما انعقد الاجماع على خلافه كنص نزل بخلاف القياس يترك ذلك
القياس ولا يلزم التضليل ايضا لان الراى كان محتملا قبل ظهور الاجماع فاذا ظهر انقطع مقتضاه
على الحال كالصحابة اذا اختلفوا فى امر بالراى فلما عرضوا ذلك على رسول الله ورد قول البعض
لا ينسب صاحبه الى الضلال وكصلاة اهل قبا بعد نزول النص قبل بلوغ الخبر اليهم قوله
والشرط اجماع الكل قال بعض الناس مثل محمد بن جرير الطبري واحمد بن حنبل فى رواية عنه
وبعض المعتزلة لا يشترط فى انعقاد الاجماع انقراض الجميع بل ينعقد بانقراض الاكثر مع مخالفة الاقل
وقال بعضهم ان كان الاقل قد بلغ جد المؤثر منع خلافه عن انعقاد الاجماع والا فلا وعن
الجرجانى والرازى من اصحابنا ان الجماعة ان سوغت الاجتهاد للمخالف فما ذهب اليه كان خلافه
معتدا به كخلاف ابى بكر رضى الله عنه فى قتال مانعى الزكاة وان لم يسوغوا له الاجتهاد لا يعتد بخلافه
كخلاف ابى موسى الاشعرى فى ان النوم ينقض الوضوء وهو اختيار شمس الائمة وقيل يكون قول الاكثر
حجة ولا يكون اجماعا وهو مختار بعض المتاخرين (ذهب ابى ليلا يستفد الوضوء) احتج من لم يعتبر خلاف الاقل بقوله عليه
السلام عليكم بالسواد الاعظم وقوله عليه السلام يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ فى النار وبان الامة
فى خلافه ابى بكر اعتمد واعلى الاجماع وقد خالف جماعة منهم سعد بن عبادة وعلى وسلمان ولم يعتدوا
بخلافهم ولنا ان اجتماع الكل شرط لان المعتبر اجماع الامة فما لم يتفق منهم احد يصلح للاجتهاد
مخالفا لم يكن اجماعا لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد يخطئ ويصيب فاحتمل ان
يكون الصواب معه ولان الاجماع عرف حجة بالدلايل السمعية من غير ان يعقل باجماعهم دليل
اصابة الحق بعينه بان كونه حجة امر معقول المعنى وهذا لو كان فى عصر اثنان او ثلاثة من
اهل الاجتهاد واتفقوا على حكم سنة الاجماع واذا كان كذلك لان صح ابطال حكم الافراد ولان ما ثبت
امر معقول المعنى وجب رعايته جميع اوصاف النص والنص يتناول كل اهل الاجماع لان لفظ الامة
فى قوله عليه السلام لا تجتمع امتى يتناول الكل وقد اختلف اصحاب الرسول فى الاحكام
وربما كان المخالف واحدا كمخالفة ابن عباس فى العول وربما قل عددهم كخلاف ابن عمر وابى هريرة
اكثر الصحابة فى جواز ادآء الصوم فى الصوم السفر وكانوا عدون الكل اختلافا لا اجماعا

واما معنى قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم هو الكل الذي هو اعظم مما دون الكل ويجب
الحمل عليه بوضع من الدلايل السمعيه او المراد من متابعه السواد الاعظم متابعه الاكثر ولكن فيما اذا
وجد الاجماع من جميع اهل عصر خالف البعض لشبهه لان رجوعهم ليس بصحيح بعد انعقاد الاجماع وهذا
هو الجواب من قوله عليه السلام من شذ شذ في النار لان الشاذ من خالف بعد الموافقه يقال شذ
البعير وندّ اذا توحش بعد ما كان اهليا واما امامة ابي بكر رضي الله عنه فلم يكن اسه قبل موافقه
علي وسعد وسلمان بالاجماع بل بالبيعه من الاكثر وهي كافيه لانعقاد الامامه ثم لما رجعوا ولا
الى ما اتفق عليه العامه نقرر الاجماع على امامته قوله وحكمه في الاصل الى اخره اعلم
ان الاجماع محله مقطوع به عند عامة المسلمين ومن اهل الاهواء من لم يجعله محة مثل النظام
والقاشاني من المعتزله والخوارج واكثر الروافض وقد بنا الدلايل من الجانبين في اول الباب
قوله في الاصل اي اصل الاجماع من غير نظر الى العوارض يعني الاجماع ثبت الحكم قطعا كالكتاب
والسنه بالنظر الى اصله وان لم يثبت القطع في بعض المواضع بسبب العارض كالاباحه والوضوء
الواحد وقيد بقوله حكما شرعيا أي أريد دينيا سواء كان من الاصول كنفي الشريك او من الفروع
كوجوب الصلاة اذ لو كان امرا دنيويا او كتجهيز الجيش والعمارة فقد اخلموا به قال بعضهم
يكون محمة وقال بعضهم لا يكون محمة قوله والداعي الى اخره الداعي اي السبب الذي يدعوهم
الى الاجماع قد يكون من اخبار الاحاد والقياس وقد يكون من الكتاب الا ترى انا اجمعنا على حرمة
الامهات والبنات بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الاية وعلى عدم جواز سع الطعام قبل القبض
وسببه السنة المروية في الباب وعلى جريان الربا في الارز وسببه القياس وعلى امامة ابي بكر رضي
الله عنه وسببه الاختيار دوهو الاعتبار بالإمامة في الصلاة وقال ابن جرير والقاشاني من المعتزله
والشيعه واصحاب الظواهر لا ينعقد الاجماع الا بدليل قطعي ولكن المذكور في عامة الكتب انهم
وافقونا في انعقاد الاجماع عن خبر الواحد واختلفوا في انعقاده من القياس لاختلاف الناس
في القياس انه حجة ام لا فان الاجماع لا يكون الا باتفاق اهل العصر ولا عصر الا وفيه من ينفاه القياس
قد يسع من انعقاده ولكنا نقول وقوعه عن خبر الواحد او القياس لاستحالة العقل والنصوص
التي توجب حجته لا تفصل بين كون مستنده قطعيا او ظنيا وقال بعض مشايخنا لا ينعقد

الا بالقياس

وان كان الخبر مشهورا او متواترا والكتاب لا يحتاج الى الاجماع لثبوت الحكم
بهما وقال بعضهم ينعقد الاجماع لا عن دليل بل بالهام وتوفيق بان يخلق الله تعالى فيهم علما
ضروريا وتوفيقهم لاختيار الصواب لان الدلايل لا تنفصل ولانه لو لم ينعقد لا عن دليل لكان
ذلك الدليل هو الحجة ولم يبق الاجماع فائده وقد وقع الاجماع لا عن دليل كبيع التعاطي واجره الحمام
ولكنا نقول ذلك فاسد لان حال الامه لا يكون اعلى من حال الرسول ومعلوم انه لا يقول الا من
وحي ظاهر او خفي او عن استنباط من النصوص فالامه اولى ان لا يقولوا الا عن دليل ولان الاجماع
لا تصور الا من العدول فلا تصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله جزافا بل بنا على حدث او معنى
من النصوص رأوه مؤثرا في الحكم وقولهم لو انعقد عن دليل لم يبق فيه فايده باطل لان فيه فوايد
وهي سقوط البحث عن ذلك الدليل وكمتبيد دلالته على الحكم وحرمة المخالفه بعد انعقاد الاجماع الجايزة
قبله بالاتفاق وما ذكروا من بيع التعاطي واجرة الحمام فالاجماع فيها واقع عن دليل الا انه لم ينقل
الينا استغناء بالاجماع عنه قوله واذا انتقل الينا الى اخره الاجماع احد الادله القاطعة
كالسنة فكما ثبت السنة في حق العمل بدليل قطعي وبدليل ظني فكذا الاجماع فاذا انتقل الينا اجماع الصحابه
باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فيكفر جاحده عند من جعل انكار الاجماع كفرا
وذلك مثل اجماعهم على خلافه ابي بكر واجماعهم على مانعي الزكاه واذا انتقل الينا بالآحاد اي بنقل
الاحاد بان روي ثقة ان الصحابه اجمعوا على كذا كان هذا كنقل السنة بالاحاد فوجب العمل دون
العلم وتقدم على القياس عند اكثر العلماء وذلك مثل ما روي عن عبيده السلماني انه قال
ما اجتمع اصحاب رسول الله على شئ كاجماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر
وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت ونقل عن بعض اصحابنا وعن الغزالي انه لا يوجب العمل لان
الاجماع قطعي ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف ثبت به قاطع والجواب انا لا نسلم نقله
اجماعا قاطعا بل سمعت به اجماعا ظنيا موجبا للعمل وثبوته بنقل الواحد غير ممتنع كخبر الواحد
ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلايل قاطعة ولم يوجد ههنا دليل قاطع يدل
على وجوب العمل به فلو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل للقياس في اثبات اصول
الشرع لانه لا مدخل للراي في نصب الشرع ولا مدفع لهذا الا بان يجعل وجوب العمل به ثابتا بطريق

قبله

وقال ابو منصور في مقدار الكتاب ما ذلك
وكان ومدار اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم
يدور عليها اربعة وثلاثون الف حديث
خمس الواحد لان الاخبار توجب العلم قطعا وخبر الواحد
لا يوجب ذلك وبعد تخطئة من قال ان قول رسول الله
صلى الله عليه وسلم يوجب العلم انعقاد بحور ان يقال
ولكن يقال يدل على الاحاد على ان ما يدل على وجوب العمل
دون العلم لكنا لا نجد الاجماع يجوز ان يثبت بالعمل طريق
الاحاد على ما ذكرتم وهو الحق وستزيد هذا ايضاح
الحكم ش الامه

فلو ثبت

صلى الله عليه وسلم

فلو ثبت ملزم اجماع الامة على الخطا لا ما نقول حاز ان يكون المخطئ في احدي المسئلتين مصيبا في الاخرى فاستحال اجماعهم علي الخطا والنوع الثاني ان لا يكون المنشا واحدا كما يقال النفي والمس ناقض للاجماع ولكن النفي ليس ناقضا بالنص فيكون المس ناقضا لان احدا لم يقل بشمول العدم ومثل هذا ليس بحجة لما ذكرنا ان الحكم ينتهي باشتهاء سببه ولان السلف تمسكوا بالدليل في كل مسئله فلو كان مثل هذا حجة لاثبتوا الحكم في مسئلة وتمسكوا بالاجماع في الباقي

باب القياس

القياس في اللغة المقدر يقال قست النعل بالنعل اي قدرته به ويقال فاس الجراحة بالميل اذا قدر غورها به وقوله وفي الشرع كذا قد مر بتغيير الاصل والفرع والحكم وقد اعترض على هذا التعريف بان القياس يجري بين المعدومين وذكر الفرع والاصل في المعدوم فاسد اذ الاصل اسم لشئ سمي عليه غيره وكذا الفرع اسم لشئ سمي على غيره والمعدوم ليس شئ وقيل في الجواب عنه ان ممنع تسمية الاصل والفرع بهذا كذا قيل وفيه بحث والمعول عليه في تحديده ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله انه اثبات مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر واختارا لفظ الاثبات دون الاثبات لان القياس مظهر الحكم لا مثبته لان المثبت هو الله سبحانه وذكر مثل الحكم ومثل العلة احترازا عن لزوم انتقال الاوصاف وذكر لفظ المذكورين لشمل القياس بين الموجودين والمعدومين كقياس علة العقل سبب الجنون على علة العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب بالعجز عن الفهم وقوله وانه محمود اي القياس حجة عقلا وشرعا اعلم ان القياس نوعان عقلي وشرعي فالعقلي ما استعمل في اصول الديانات وقيل في تحديده هو رد غائب الى شاهد لتستدل به علية وهو حجة وطريق لمعرفه العقليات عند اهل القبلة سوي بعض اهل الحديث والامامية من الروافض والحنابلة والمشبهة والخوارج الا النجدات منهم وهاؤلا انكروا القياس الشرعي ايضا سوي الحنابلة واما القياس الشرعي على ما ذكر نفسيه فعند جميع الصحابة والتابعين وجمهور العترة والمتكلمين هو حجة عقلا وواقع شرعا وقالت الشيعة والخوارج سوي النجدات منهم وابرهيم النظام وجماعة من المعتزلة وردوا التعبد به ممتنع عقلا وقال داود الظاهري وابنه والعاشاني انه ليس بممتنع عقلا ولكن الشرع لم يرد بالتعبد به بل منع من العمل بالقياس فكان باطلا

تمسك نفاة القياس بآيات من الكتاب مثل قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقوله ما فرطنا

فلو ثبت

فصل حدثت الاجماع الخلاف بعد الاجماع باعصار متعددة ذهب قوم الى انه لا يرتفع الاجماع بالخلاف بعد انعقاده وذهب قوم الى انه يرتفع بالخلاف بعد انعقاده ما لم يمت المخالف وذهب قوم الى انه يرتفع بالخلاف بعد انعقاده وان مات المخالف والمختار ان الاجماع لا يرتفع بالخلاف بعد انعقاده وان مات المخالف لنا ان الاجماع حجة قاطعة فلا يرتفع بالخلاف كالنص والاجماع حجة قاطعة فلا يرتفع بالخلاف كالنص احتج المخالف بان الاجماع انما كان حجة لان قول كل واحد من المجمعين حجة فاذا رجع احدهم عن قوله فقد زال بعض ما كان حجة فلا يكون حجة وما لا يكون حجة لا يكون حجة قلنا لا نسلم ان قول كل واحد من المجمعين حجة وانما يكون حجة اذا انضم الى قول الباقين فاذا رجع احدهم عن قوله فقد زال ما كان حجة لا بعض ما كان حجة وهذا لان الاجماع حجة قاطعة فلا يرتفع بالخلاف كالنص احتج بان الاجماع انما كان حجة لان الامة لا تجتمع على الخطا وقد ظهر الخطا بقول المخالف بعد الاجماع قلنا لا نسلم ان الامة لا تجتمع على الخطا بعد الاجماع على حكم لما ذكرنا ان الاجماع حجة قاطعة فلا يرتفع بالخلاف كالنص احتج بان الاجماع انما كان حجة لان قول كل واحد من المجمعين حجة وقد زال قول المخالف بموته قلنا لا نسلم ان قول كل واحد من المجمعين حجة وانما يكون حجة اذا انضم الى قول الباقين فاذا مات احدهم فقد زال ما كان حجة لا بعض ما كان حجة وهذا لان الاجماع حجة قاطعة فلا يرتفع بالخلاف كالنص احتج بان الاجماع انما كان حجة لان الامة لا تجتمع على الخطا وقد ظهر الخطا بقول المخالف بعد الاجماع قلنا لا نسلم ان الامة لا تجتمع على الخطا بعد الاجماع على حكم لما ذكرنا ان الاجماع حجة قاطعة فلا يرتفع بالخلاف كالنص احتج بان الاجماع انما كان حجة لان الامة لا تجتمع على الخطا وقد ظهر الخطا بقول المخالف بعد الاجماع قلنا لا نسلم ان الامة لا تجتمع على الخطا بعد الاجماع على حكم لما ذكرنا ان الاجماع حجة قاطعة فلا يرتفع بالخلاف كالنص احتج بان الاجماع انما كان حجة لان الامة لا تجتمع على الخطا وقد ظهر الخطا بقول المخالف بعد الاجماع قلنا لا نسلم ان الامة لا تجتمع على الخطا بعد الاجماع على حكم لما ذكرنا ان الاجماع حجة قاطعة فلا يرتفع بالخلاف كالنص

الدلالة بان يقال نقل الواحد الدليل الظني موجب للعمل قطعا كالخبر الذي تخللت واسطة بين ناقله والرسول ونقل الواحد الدليل القطعي وهو الاجماع الذي لم تخلل بينه وبين ناقله واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من احتماله في مخالفة المظنون به واذا ثبت وجوب العمل في هذه الصورة ثبت فيما اذا تخلل واسطة او وسايط لعدم القايل بالفصل قوله ثم هو اي الاجماع علي مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصا وانه مثل الامة والخبر المتواتر فتكفر جاحده لانه اجماع لا خلاف فيه فيهم عشرة الرسول واهل المدينة الذي نص البعض وسكت الباقون لان السكوت في الدلالة دون النص وهذا هذا اليس باجماع عند الشافعي وابن ابان كما بينا اجماع من بعدهم على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فهو بمنزلة المشهور من الحديث ثم اجماعهم علي قول سبقهم فيه مخالف وانه بمنزلة خبر الواحد موجب العمل دون العلم والامة اذا اجمعوا على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها باطل خلافا لبعض الناس فان عندهم يجوز اختراع قول آخر لان السكوت عن قول لا يدل على نفي قول آخر ولكنا نقول انهم اذا اختلفوا على اقوال فالحق لا يعدوا قاويلهم لانهم اجمعوا على حصر الاقوال في الحادثة اذ لا يجوز ان نظن بهم الجهل وبقول هذا الى الصحابة خاصة لما لهم من الفضل والسابقة واما الاجماع المركب فاجماع ولكن الحكم يصير مختلفا بفساد احد المآخذ من كاساد الطهارة عند وجود النفي والمس المراة لكن بالنفي عندنا وبالمس عنده ولو تذرع عدم كونها ناقضين لم يمس الاجماع لان الحكم ينتهي بانتهاء سببه وهذا اسقط سهم ذوي القربى لانطباع علته وهي النصرة وسقط المؤلفة قلوبهم والا لاسيح بعد رسول الله واما عدم القايل بالفصل فانه نوعان احدهما ان يكون منشأ الخلاف واحدا وذلك بان سبب الاصل المختلف فيه مع ثبوت الحكم في الفروع منتفيا الاجماع كما يقال النذر مع الجنس علة فلا يجوز بيع قفيز حنطة بقفيزين منه ومن مس الحديد ممنوعين منه والصغر علة لولاية الانكاح فملك بزوج البنت الصغيرة لعدم القايل بالفصل وهذا صحيح نضاهي الاجماع المنعقد في القوة واضعف منه ان يثبت نوعا من الاصل المختلف فيه ويمسك بالاجماع في اثبات حكم فرع الخصم من اصله كما يقال لا يجوز بيع قفيز حنطة بقفيزين لقوله عليه الصلاة والسلام والصاع بالصاعين مجوز بيع الحفنة بالحفنتين اجماعا لعدم القايل بالفصل وهذا دون الاول في القوة لان ثبوت الحكم في الفرع وان دل على صحة الاصل لكن لا يدل على فساد اصل الخصم اذا لم يتحد الاصلان لجواز ان يكون الحكم معلولا بعلل متعددة ولا يقال هذا المجموع مما ينقل به احد

في الكتاب من شيء اي ما تركنا شيئا الا وقد بيناه لكم مما بكم اليه حاجة فمن جعل القياس حجة لم يجعل الكتاب
كافيا في الإبانة وتعلقوا بالاخبار ايضا مثل حديث واثلة بن الاسقع أن النبي عليه السلام قال لم يزل امر بني
اسرائيل مستقيما حتى حدث فيهم اولاد السبايا فافتوا بآرائهم فضلوا واضلوا ومثل حديث ابي هريرة انه
عليه السلام قال تعمل هذه الامة برهة بكتاب الله وبرهة بسنة رسوله وبرهة بالرأي فاذا فعلوا ذلك
ضلوا وبان الحكم المطلوب بالقياس يخص حق الله تعالى فلا يجوز اثباته بمثل هذا الدليل الذي في اصله شبهة
لان من له الحق موصوف بكمال القدرة متعال عن العجز في اثبات حقه بما فيه شبهة بخلاف اخبار الآحاد
فان اصلها قول الرسول وهو حجة قطعا وانما تمكنت الشبهة في طريق الاستقال ومؤنة تمكن هذه
الشبهة في اسناد الخبر بخلاف ما اذا ثبت ان يكون حجة موجبة للعلم كالنص المؤول بخلاف حقوق
العباد فانها تسقط بادنى شبهة لعجزهم عن اثباتها بدليل قطعي وبان مدار الشرع على الفرق بين
المتماثلات في الاحكام كالحاب القتل بشاهدين دون حد الزنا مع ان الزنا دون القتل وكالحاب
الجلد بالنسبة الى الزنا دون النسبة الى الكفر الذي هو اغلظ منه وكالحاب القطع على سارق قليل دون
غاصب كثير وعلى الجمع بين المحللات كالجمع بين الردة والزنا في الحاب القتل وكالجمع بين القاتل والمظاهر
والمفطر عمدا في الحاب الرقبة واذا كان كذلك لا يمكن معرفته بالرأي لكونه واردا على خلاف موضوع
الشرع فان قضية القياس التسوية بين المتماثلات في احكامها والاختلاف بين المختلفات في احكامها
واحتج من امن القياس بالنقل والعقل اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر
بالاعتبار وهو رد الشيء الى نظيره وكذا حكي عن ثعلب وهو القياس بعينه اذ هو حمل والشيء بنظيره
وقيل الاعتبار التبيين قال تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون اي تبينون والسمن الضاف الينا هو اعمال
الرأي في معنى المنصوص ليسمن به الحكم في نظيره كذا ذكره شمس الائمة وقيل الاعتبار هو الانتقال
والمجاوزة مشتق من العبور يقال عبرت النهر اي جاوزته وذلك تحقق في القياس فانه عبور من
حكم الاصل الى حكم الفرع فكان داخلا تحت الامر فان قيل لا نسلم ان الاعتبار هو الانتقال بل هو
الانعاظ لبناد والفهم اليه ولصحة نفيه عن القياس الذي لا يتعظ ولتربيه في هذا النص على قوله تعالى يخربون
بيوتهم الا يه واما حسن ذلك ان لو كان المراد الانعاظ دون القياس لو كا كذ قول القائل يخربون
بيوتهم فقيسوا الذرة على البر وليس سلمنا دلالته على القياس فيحمل على القياس في الامور العقلية

لا الشرعية او على ما كانت علته منصوصة قلنا حقيقة الاعتبار الانتقال والمجاوزة كما ذكرنا
لا الانعاظ سلمنا لكن نقول ان الامر بالانعاظ لبناد الفهم الى الانعاظ دون غيره ممنوع واما صحة نفيه عن القياس الذي لم يتعظ فبالنظر
الى اخلاله بمقاصد المقاصد اذ المقصود الاصلي من الاعتبار الانعاظ فاذا اخل به قيل هو غير معتبر
واما الوكاكة فمسلمة اذا كان المأمور قاسرا لقدرة على البر وليس كذلك لان المأمور به مطلق
الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي احد جهاته وذلك ليس بوكيك فانه اذا سئل عن مسئلة فاجاب
بما سئل عنها وعدها كان حسنا واما قوله محمد على كذا قلنا الاصل في الكلام اجراؤه على العموم
ما لم يدل دليل الخصوص ولا دليل للتخصيص هنا ومن النقل حديث معاذ فانه عليه السلام
قال حين وجهه الى اليمن بم تقضي يا معاذ قال بكتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال بسنة
رسول الله قال فان لم تجد في السنة قال اجتهد رأيي فعال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله
لما يرضى به رسوله فلم ينكر عليه في قوله اجتهد رأيي بل مدحه على ذلك قوله واما المعقول
فهو ان الاعتبار واجب اي بالنص وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار سمى بقوله
ان اريد به الاعتبار عاما في المثلات وغيرها فيكون ذلك بعبارة النص ان اريد
به الاعتبار في المثلات حسب فهو ايضا دليل على ان القياس حجة بدلالته وبيانه ان التامل
فيما اصاب من قبلنا من المثلات باسباب نبئت عنهم لتكف احترازا عن مثله من الجزاء واجب
والقياس يطيره بعينه اذ الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول واما سماه
دليلا معقولا لان الوقوف عليه يحصل بالتامل في معنى اللغة لا بظاهر النص وصيغته قوله
وكذلك التامل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها اي لاستعارة غير الفاظها الدالة عليها بالوضع
او لاستعارة تلك الالفاظ لغير موضوعاتها سائغ فكذلك القياس لانه نظيره لان التامل في
حقائق اللغة ليقف على طريق المجاز لاستعير اللفظ في غير موضوعه لم يكن افتراحا على اللسان
ولا وضعا من عند نفسه فكذلك التامل في معنى النص لاثبات حكمه في نظيره لا يكون وضعا من عند
نفسه فكان البابان واحدا غير ان المصير الى احدهما سماع من صاحب الشرع وفي الاخر من العرب
كذا ذكره شمس الائمة قوله وبيانه اي بيان التامل في النص لاستخراج المعنى الذي هو مناط

لا الشرعية

الحكم باشاره الشارع بحمس في قوله عليه السلام الحنطه بالحنطه الحديث روى هذا الحديث بالرفع
والنصب وعلى التقدير لا بدّ من اضمار دليل حرف الباء فانه يعطى فعلا يتصل بواسطته ما دخلت
فيه وقد ذكرت في المعاوضات مصمر فعل مناسبها فكان معنى رواية الرفع بيع الحنطه بالحنطه
بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ومعنى رواية النصب وهو مختار المصنف
بيعوا الحنطة والحنطة اسم لكل قوبل بجنسه حتى قال الحنطة وقوله مثلا بمثل حال لما سبق
والاحوال شروط فان الطلاق تعلق بالركوب كما تعلق بالدخول في قوله ان دخلت الدار راكبة
فانت طالق فيكون المعنى بيعوا بهذا الوصف وهو التماثل والامر للاباحة كما مر والبيع مباح
بالاجماع فيصرف الامر الى الحالة التي هي شرط اي اذا اردتم بيع الحنطة بالحنطة فبيعوا بهذا الشرط
ولا بد ان يكون الشئ مباحا ويجب رعاية شرطه عند الاقدام عليه كالنكاح فانه مباح والاشهاد
شرط عند الاقدام عليه والمراد بالمثل المذكور في هذا الحديث القدر دون الكيل في المكيلات
والوزن في الموزونات دون غيره بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلا بكيل وهذا لان المماثلة
على الاطلاق غير مراد بالاجماع اذ لا يشترط التساوي في جميع الصفات والجهات فعلم ان المراد به المثل
المقيّد وهو المماثلة في الكيل واراد به بالفصل الفضل على القدر لان الفضل لا تتصور فيه المماثلة والمماثلة
تكون في القدر فيكون الفضل على القدر ضرورة والربا اسم لزيادة هي حرام وهي فضل
مال لا يقابله عوض في معاوضة مال بمال فثبت بالنص ان حكمه وجوب التسوية بينهما في
القدر ثم الحرمة تنا على فوات حكم النص فقوله هذا حكم النص فالداعي اليه كذا اي اذا عرفنا
حكم النص فلا بدّ لهذا الحكم من سبب دعا اليه مما هو ثابت بهذا النص واذا تأملنا وجدنا
الداعي اليه القدر والجنس لان الحاجة التسوية بين هذه الاموال تقتضي ان يكون امثالا
متساويه كيلا يفضي الى تكليف ما ليس في الوسع ولن يكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة
تقوم بالصورة والمعنى اذ كل محدث موجود بصورته ومعناه فالكيل يسوّي بينهما في الذات والجنس
في المعنى قوله وسطت ثم الجودة بالنص وهو قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء
وبالاجماع ايضا فانه لو باع قفيز بر جيد بقفيز بر ردي ودرهم على ان يكون الدرهم بمقابلة
الجودة لا يجوز ولو كانت الجودة متقومة معنى ان يجوز كما في غير مال الربوا ولان مالا يتقوم

بالاطلاق

به الابطلاكه فتقومه في ذاته والاشيآ الستة المذكورة في الحديث كذلك فكان متقوما في ذواتها
لا في صفاتها فلم يكن اوصافها متقومة وفي الحقيقة قوله وسطت ثم الجودة جواب عما يقال
لا نسلم ان المماثلة تثبت حقيقة بما ذكرتم فانه قد يتفاوت بين المتماثلين في الوصف بعد
استوائهما قدرا وجنسا فاذا لم تثبت المماثلة لا تظهر الفضل كما في العبيد والثياب فقال انما
يلزم ذلك ان لو تقوم الجودة في هذه الاموال بل سقطت بالنص قوله وهذا حكم
النص اي ما ذكرنا حكم النص عرفناه باشارته دون الرأي ووجدنا الارز وغيره كالدخن والحمص
وسائر المكيلات امثالا متساويه فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع
مثل حكم النص فلا تفاوت فلزمنا اثباته على طريق الاعتبار وهو نظير المثلث اي
العقوبات فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم اي من جزيرة
العرب الى الشام لاول الحشر فالاخراج من الدار عقوبة كالقتل قال تعالى ولو انا كتبنا عليهم
ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من داركم فالتخيير بينهما دليل على انه بمنزلة القتل والكفر يصلح سببا
للاخراج لانه يصلح سببا للقتل ويصلح ان يكون سببا له لانه بمنزلته واول الحشر يدل على تكرار
هذه العقوبة لان الاول يدل على ثان بعده والحشر الثاني اجلاء عمر اياهم من خيبر الى الشام وقيل
الحشر الثاني حشر يوم القيامة لان المحشر يكون بالشام قوله ثم دعانا اي دعانا الله تعالى
الى الاعتبار والتأمل في معاني النص بقوله فاعتبروا واما اولى الابصار للعمل بما وصح لنا
من المعنى فما لا نص فيه فنعتبر اجوالنا باجوالهم فنخبر عن مثل ما فعلوا توقيفا عن مثل ما
نزل بهم وكذلك ههنا اي في مسئلتنا هذه في الشرعيات لاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب الشرع
لنعمل به فما لا نص فيه واما الجواب عما تمسكوا فهو ان الكتاب تبيان لكل شئ لان ما ثبت
بالقياس مضاف الى الكتاب وبهذا انجاب عن الايات الاخر اذ القياس في الكتاب على ان المراد الكتاب
في الاسنن اللوح المحفوظ كذا ذكره عامة المفسرين واما الجواب عن حديث واسلة
فانهم كانوا متيسرون في نصب الشرائع ما لم يكن في التوراة ما كان فيها واما القياس الذي نحن
بصدده فانه في الحقيقة اظهار ما كان وردّ مشروع الى نظائره او انهم قاسوا باعتبار الصورة
دون المعنى كما يكون من اصحاب الظواهر اليوم وفرق بينهم من حق الله تعالى وحق العباد

نص

اي تفسير ما كان ما كان لا ما يستأنف حكم النص
ما فيه فرع الفروع وعلمه لا لم يشبه ابتداء
واعلم العصور فجائز وضع الاسماء للمعاني على
هذا الوجه كما النصوص المجملة تصنعها الكتاب
والسنة وكما يثبت الله تعالى وتسوله
صلى الله عليه وسلم الاسوة على علم التفسير

ساقط لان جهة القبلة محض حق الله تعالى لانه لا دآما هو حق الله والله تعالى موصوف بكمال القدرة ومع ذلك اطلق لنا العمل بالراي فنه اما التحقيق مع الابتلآ او لانه ليس في وسعنا ما هو اقوى من ذلك وهذا المعنى بعينه موجود في الاحكام وكذا قولهم من الخبر والعلة لا تقوى اذا الوصف الذي هو علة عندنا موجب للعلم كما ان الخبر اصله موجب للعلم وهذا لان الوصف كالخبر والتعليل كالرواية وكما احتملت الرواية الغلط احتمل التعليل الغلط ولا فرق بينهما واما الفرق بين المتماثلات فلا فتراقهما في المعاني التي هي مناط الحكم واستصلاحيته ما توهم الخصم جامعا لوجود معارض في الاصل او الفرع واما الجمع بين المختلفات فلاشتراكها في معنى جامع او لاختصاص كل من المختلفات بعلة صالحة لحكم خلاف اذ لا مانع عند اختلاف الصور وان اتحد نوع الحكم ان يعلل بعلل مختلفة قوله والاصول في الاصل معلولة اي قابلة للتعليل اختلف القائلون بالقياس في الاصول اي الكتاب والسنة فقال بعضهم هي غير معلولة في الاصل الا اذا قام الدليل في البعض على كونه معلولا وقال بعضهم هي معلولة لكل وصف يصلح لاضافة الحكم اليه الا ما منع من النص والاجماع في البعض فحينئذ يستوي التعليل بالجميع ويقتصر على ما علم فيه المانع وقال بعضهم وهو عامة مثبتي القياس هي معلولة اي الاصل فيها التعليل ولكن بوصف قام الدليل على تمييزه من بين سآير الاوصاف في كونه مناط الحكم وهو مذهب بعض اصحابنا والشافعي وقال بعضهم هي معلولة في الاصل ولكن لا بد من دلالة تميز الوصف المؤثر من بين سآير الاوصاف ولا بد قبل الشروع في التعليل وتميز الوصف المؤثر من اقامة الدليل على ان النص الذي نريد تعليله في الحال معلول وهو مذهب الماضي ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة كذا في الميزان والعلة في اصطلاح الفقهآ هي المعنى الذي يعلق به حكم النص كذا في القويم ثم اختلف اهل المقالة الاولى ان النص قبل التعليل سبب الحكم معنى اللغة ولا بد ان يدل النص على المعنى الشرعي لغة وهذا اختص به الفقهآ دون اهل اللغة والتعليل بغير ذلك وينتقل الحكم الى المعنى الشرعي بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يجوز ترك الحقيقة الا بدليل الا ترى ان الاوصاف متعارضة يعني يقتضي كل وصف غير ما يقتضيه الآخر والتعليل بجميع الاوصاف بان يجعل الكل علة واحدة غير ممكن لان ذلك لا يوجد في غير المنصوص عليه فالتعليل به يوجب انسداد باب القياس او بان يجعل كل واحد علة على حدة غير ممكن

ثم الاحتمال الذي يتعذر معه سماع الدعوى عند الدراية هو الاحتمال الذي هو الواحد من اثنين وهو ما يكون ظاهرا من وجه خفيا من وجه وهو ما يكون ظاهرا من وجه خفيا من وجه وهو ما يكون ظاهرا من وجه خفيا من وجه وهو ما يكون ظاهرا من وجه خفيا من وجه

اضافا لانضمامه الى المناقض وكل وصف معين غير ممكن لانه يحتمل ان يكون هو العلة ويحتمل ان لا يكون والمحتمل لا يكون حجة اذ الحجة لا تثبت بالشك فكان الوقف عن التعليل هو الاصل الا اذا قام دليل يرجح بعض الاوصاف فحينئذ يجوز ولان الحكم ظهر عقيب كل الاوصاف التي اشتمل عليها النص فالتعليل بالبعض تخصيص ولا تثبت الا بدليل والحاصل ان التعليل لا يجوز الا فيما يثبت عليته بالنص او الاجماع واحتج اهل المقالة الثانية بان الشارع لما جعل القياس حجة الا بان تجعل اوصاف النص علة كان جواز التعليل اصلا في كل نص لان الدلائل الدالة على حجية القياس لم تفصل بين نص ونص ولما صار التعليل اصلا ولا يمكن تحصيل الاوصاف لانسداد باب القياس ولا واحد منها للجهالة ولعدم جواز الترجيح بلا مرجح صارت الاوصاف كلها صالحة فصلح اثبات الحكم بكل وصف الا ما منع بان تعارض بعض الاوصاف بعضها او خالف نصا او اجماعا واما الجواب عن قولهم التعليل بكل وصف محتمل والمحتمل لا تثبت الحجة ان يقول لما صار القياس حجة شرعا صار التعليل اصلا بكل نص لتعميم الحكم لكن بقي في كل وصف احتمال انه غير مراد فلا نترك الاصل بالاحتمال وعن قولهم التعليل تغيير الحكم وترك للحجة ان نقول اثر التعليل في اثبات الحكم في الفرع لا في تغيير حكم الاصل اذ الحكم في الاصل باق بعد التعليل على ما كان قبله فلم يكن فيه تغيير للحكم ولا ترك للحجة بل فيه تقرير ما ظهر المعنى الذي يحصل به طمانينة القلب واحتج اهل المقالة الثالثة بان التعليل ما ثبت اصلا بالدلايل الموجبة للقياس كما مر وصار التعليل اصلا في كل نص بطل التعليل بجميع الاوصاف لان التعليل شرع للتعدية مرة وللجواز اخرى عند الشافعي فاذا جوز التعليل بعلة قاصرة والتعليل بجميع الاوصاف لسد باب القياس كما بينا فلا بد من دليل يميز وصفا من سآير الاوصاف للتعليل وذكر شمس الائمة ان الصحابة انما اختلفوا في الفروع لاختلافهم في الوصف الذي هو علة في النص اذ كل ادعى ان العلة ما قاله فكان ذلك اتفاقا منهم على ان احد الاوصاف هو العلة ولا يجوز التعليل بجميع الاوصاف لانه مخالف للاجماع بل بواحد فلا بد من دليل غيره واحتج اهل المقالة الرابعة بان دليل التمييز شرط عندنا كما قلتم الا ان عندنا دليل التمييز التاثير وعند الشافعي الايحاء كما سنبين ان شآء الله تعالى لكن يحتاج قبل بيان دليل التمييز والشروع في التعليل الى اقامة الدليل على كون النص الذي نريد تعليله معللا في الحال

ولیس بمنحصر علی مورده بل تعدّی حکمه الی غیره کالحکم الثابت بالخارج من السبیلین تعدّی الی مقعود
السرّة بالاجماع فیجوز تعلیله بعدّ بوصف قام دلیل علی کونه علة وهذا معنی قول السمخ الا انه لا
بدّ من دلالة التمیز ولا بدّ قبل ذلک من قیام الدلیل علی انه للحال شاهد ای معلول وذلک لان الاصل
فی النصوص وان کان هو التعلیل الا انه ثابت من طریق الظاهر وقد وجدنا من النصوص ما هو غیر
معلول بالاتفاق واحتمل ان یکون هذا النص المعیّن من تلک الجملة فلا یصح التمسک به والالزام به علی
الغیر مع هذا الاحتمال لان الظاهر یصلح حجة للدفع لا للالزام حتی صار التعلیل قبل قیام الدلیل علی کونه
معلولا صالحا للعمل وان لم یصح الالزام به علی الغیر علی مثال استصحاب الحال فانه صلح حجة دافعة لا ملزمة
وسان هذا فی الذهب والفضة فان حکم الربوا ثابت فیهما بالنص وهو معلول عندنا بعلة الوزن
والجنس وانکر الشافعی هذا التعلیل وقال انه لیس بمعلول فلا یصح منا الاستدلال بان الاصل فی
النصوص التعلیل بل لا بدّ من اقامة الدلیل علی انه فی الحال معلول والدلیل علیه انّ هذا النص یتضمن حکم
التعیین بقوله علیه السلام یدا بید والتعیین من باب الاحتراز عن الربوا کوجوب المماثلة یعنی کلا
الحکمین متعلق بمعنیً واحد الا تری ان تعیین احد البدلین شرط فی کل عقد احترازا عن الدین بالدین
وانه منهی لنهی النبی علیه السلام عن الکالی بالکالی ووجب التعیین فی البدل الاخر هنا لاشتراط المساواة
لما ان للنقد مزیة علی النسیئة عرفا فیجب الاحتراز عن شبهة الفضل الذی هو ربوا بنده قوله
علیه السلام انما الربوا فی النسیئة وقد وجدنا حکم التعیین متعدیا عنه عند السامع حتی شرط التقابض
فی المجلس فی بیع الطعام بالطعام عند اتحاد الجنس واختلافه لتحصل التعیین وقلنا جمیعا فیمن اشتری
حنطة شعیرا بشعیر بغیر عینه غیر مقبوض فی المجلس انه باطل وان کان موصوفا لان ترک التعیین
فی احد البدلین یفوت المساواة فی البدین ثبت انه معلول بالاجماع قوله فشرطه ان
لا یکون الاصل الی اخره لا بدّ من بیان الاصل والفرع لکثرة دورهما فی هذا الباب فنقول
الاصل فی الناس عند اکثر الفقهاء والنظار هو محل الحکم المنصوص علیه کما اذا قیس الارز البری
بحریم سعیه متفاضلا کان الاصل هو البر عندهم وعند المتکلمین هو الدلیل الدال علی الحکم المنصوص
علیه من نص او اجماع وقیل هو الحکم فی المحل المنصوص علیه وهذا النزاع لفظی لامکان اطلاق
الاصل علی کل منهما لبنا حکم الفرع علی الکل واما الفرع هو المحل المشبّه عند الاکثر کالارز

فی المثال

فی المثال المذکور وعند البعض هو الحکم الثابت فیه بالقیاس وهذا اولی لانه مبنی علی الغیر
ویفتقر الیه دون المحل واذا ثبت هذا فنقول ان کان المراد بالاصل فی قوله ان لا یکون
الاصل النصّ المثبت للحکم بمعنی الخصوص التفرد ای منفرد الحکم من بین العامة لاشارة کغیره
لا الخصوص من صیغة عامّ فانه غیر مانع عن القیاس والبا فی بحکمه بمعنی مع وفی بنص اخر للسببیة
والمختص به غیر مذکور والضمیر راجع الی الاصل ای یشترط ان لا یکون النص المثبت للحکم
مختصّا مع حکمه بذلک المحل بسبب نص اخر یدل علی اختصاصه بذلک المحل مثل قوله علیه
السلام من شهد له خزیمة فحسبه فانه مختص مع حکمه وهو قبول شهادة الفرد بمحله وهو خزیمة
بسبب قوله تعالی واستشهدوا شهیدین فانه لما أوجب علی الجمیع مراعاة العدد لزم منه
نفی قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بذلک فی موضع کان مختصا به وان کان المراد منه محل
الحکم بمعنی الخصوص التفرد ایضا والبا فی بحکمه صله الخصوص وفی بنص اخر للسببیة ای یشترط
ان لا یکون محل الحکم مختصا لحکمه بسبب نص اخر مثل خزیمة فانه منفرد بقبول شهادته وعرف
هذا الاختصاص بقوله تعالی واستشهدوا الایه وعلی هذا الوجه یدل عبارة القوم وبحصول
ان یکون المراد من الخصوص خصوص العموم الا انه خصوص بطریق الکرامة حتی منع عن القیاس
لان فی الحاق الغیر به ابطال کرامته سواء کان ذلک الغیر مثله او فوقه او دونه فی الفضیلة لا
مطلق الخصوص فانه لا یمنع عن القیاس والنص الاخر الدلیل المخصّص والمخصوص منه غیر مذکور
یعنی بشرط ان لا یکون محل الحکم مع حکمه مخصوصا عن قاعدة عامة کخزیمة وقصته خزیمة
ان النبی علیه السلام اشتری ناقة من اعرابی ووافاه الثمن بمحل الاعرابی استیفاء الثمن وقال
هلم شهیدا فقال علیه السلام من یشهد لی فقال خزیمة بن ثابت انا اشهد لک یا رسول الله فقال علیه
السلام کیف تشهد لی ولم حضرنا فقال یا رسول الله انا نصدقک فی ما تاتینا من خبر السماء فلا نصدقک
فی ما تخبر به من زاد الثمن فقال علیه السلام من شهد له خزیمة فحسبه قال العلامة مولانا
حافظ الدین رحمه الله انما اختص بهذه الکرامة من بین الحاضرین لفهم جواز الشهادة
للرسول علیه السلام بناء علی ان قوله فی افادة العلم بمنزلة العیان والشرع قد جعل التسامع
فی بعض الاحکام بمنزلة العیان فکان قول الرسول اولی بذلک قوله

وان لايكون معدولا به اى الشرط الثانى ان لايكون الاصل اى حكمه معدولا به عن القياس
والضمير فى به راجع الى الاصل والبا للتعدية لان العدول لازم وهو الميل عن الطريق فلا
يتانى المجهول عنه الا بالبا ويكون معناه بالبا معنى الفاعل اى وشرطه ان لا يكون حكم الاصل
عادلا عن سنن القياس اى مايلا يعنى لا يكون على خلاف القياس لانه اذا كان مخالفا للقياس
لايمكن الحاق الغير به ثم الخارج عن القياس على اربعة اوجه احدها ما استثنى وخصص
من قاعدة عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص كتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده وثانيها
ماشرع ابتدا ولا يعقل معناه فلا يقاس عليه غيره لتعذر العلة كاعداد الركعات ونصب الزكوات
وهذا القسم معدول به عن القياس تجوزا اذ لم يسبق له عموم وقياس حتى يسمى خارجا عن القياس
وثالثها القواعد المبتداة العديمة النظير لا يقاس عليها غيرها مع انه يعقل معناها لانه لم
يوجد لها نظير خارج مما تناوله النص او الاجماع وتسميته خارجا عن القياس يجوز ايضا وذلك
كرخص السفر والمسح على الخفين فان المسح شرع لعسر النزع ومسيس الحاجة الى استصحابه ولكن لا
يقاس عليه العمامة والقفازان وما لا يستر جميع القدم ورابعها ما استثنى عن قاعدة سابقة
تطرق الى استثنائه معنى يجوز ان يقاس عليه كل مسئلة شاركت المستثنى فى علة الاستثناء عند
عامة الاصوليين خلافا لبعض اصحاب ابى حنيفة وياتى بيانه ان شاء الله تعالى فتبين بهذا ان المراد
من المعدول به عن القياس ما خالف القياس من كل وجه فانه اذا كان موافقا له من وجه يجوز
القياس عليه كالمستحسنات ومثال المعدول به عن القياس بقاء الصوم مع الاكل ناسيا لان
القياس يوجب ان يفسد صومه لان الاكل يضاد الصوم والشئ لا يبقى مع ضده لان النسيان
لا يعدم الفعل كمن اتلف مال انسان ناسيا يضمن او ترك ركنا من الصلاة ناسيا تفسد صلاته
كما لو ترك ذاكرا الا ان كون النسيان غير موثر فى افساد الصوم ثبت بقوله عليه السلام لذلك
الاعرابى تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك وهذا حكم معدول به عن القياس لا مخصوص من النص
وهو قوله عليه السلام الفطر مما يدخل كما زعم بعض مشايخنا والشافعى فانه عنده مخصوص بحديث
الاعرابى والمخصوص يقبل التعليل فيعلل بعدم القصد ويلحق به الخاطى والمكره والنايم الذى
صب الماء فى حلقه وعند بعض مشايخنا هو مخصوص بطريق الكرامة كخزيمة فلم يجز الحاق غيره

به وكلاهما ليس بصحيح فان فى تعليل النبى صلى الله عليه وسلم بقوله عليه السلام فانما اطعمك الله وهذا حكم معدول
به عن القياس لا مخصوص من النص وهو قوله عليه السلام الفطر مما يدخل كما زعم بعض مشايخنا والشافعى
وسقاك اشارة الى ان الناسى لم يكن داخلا فى النص العام لان الفعل غير مضاف اليه فلم يكن هو تاركا للكف
عن الاكل بل هو كاف كما كان ولانه لو كان بطريق الكرامة لم يجز الحاق غير الاعرابى به والحق الجماع ناسيا
بالاكل بالاتفاق فيعلم انه معدول به عن القياس لا مخصوص فلا يجوز الحاق الخاطى والمكره والنايم لان عذرهم
دون عذر الناسى لانه من جهة صاحب الشرع بخلاف عذرهم فانه من جهة العباد قوله وان
يتعدى الحكم الشرعى الى اخره الشرط الثالث تعدية حكم شرعى بغير تغيير الى فرع هو نظير الاصل
ولا نص فى ذلك الفرع فالضمير فى بعينه عايد الى الحكم اى الحكم الشرعى بعينه بغير تغيير والضمير
فى نظيره راجع الى الاصل المفهوم من التعدى وفيه الى الفرع وهذا الشرط وان كان شروطا
فى الحقيقة لتضمنه اشتراط التعدية وكون الحكم شرعيا وعدم تغييره ومماثلة الفرع الاصل وعدم وجود
النص فى الفرع الا ان الكل لما كان راجعا الى تحقق التعدية فانها تتم بالجميع جعل الكل شرطا واحدا
وانما شرط التعدى لان التعليل بعلة قاصرة لا يجوز وكذا الى فرع هو نظير الاصل لان القياس
هو التسوية بين امرين فلا يتحقق الا فى محل قابل له والتسوية لا تتصور فى شى واحد واما
اشتراط ان يكون المتعدى حكما شرعيا فمذهب جمهور الفقهاء وقال ابن سريج من اصحاب الشافعى
والقاضى الباقلانى لا يشترط بل يجرى القياس فى الاسامى واللغات وهو مذهب جماعة من اهل
العربية والواعرفنا ان اهل اللغة اطلقوا اسم الزنا على جماع يقصد به سفح الماء دون الولد واللواطة
مثله فى هذا المعنى فكان زنا والزنا يجب الحد فكذا باللواطة ولنا ان الاسماء كلها توقيفية قال
تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فيمتنع ان يثبت شى منها بالقياس ولان الاسما وضعت دلالات على المسميات
فالمقصود بها تعريف المسمى لا تحقيق وصف فيه الا ترى انهم سموا الزجاج الذى يقر فيه المايعات
قارورة اخذا من القرار ولا يسمون الكوز والحوض قارورة وان قر فيه الماء فثبت بهذا
ان اللغة وضع كلها توقيف ولا مدخل للقياس فيها وهذا معنى قول الشيخ فلا يستقيم التعليل
لاثبات اسم الزنا للواطة اى لاجل ان الحكم يجب ان يكون شرعيا لا يستقيم ذلك وكذلك
يشترط ان يكون حكم النص بعينه من غير تغيير له فى الفرع بزيادة وصف او سقوطه لان المساواة

من الفرع والأصل لا يحصل مع التغيير والتعدية مع التغيير اساءة حكم آخر في الفرع غير
حكم الاصل وهذا لا يجوز فلذلك لا يسمى التعليل لاثبات صحة ظهاره الذي كما ذهب اليه الشافعي
حيث قال موجب الظهار الحرمة والذي من اهل الحرمة كالمسلم وهو من اهل الكفارة لانه من
اهل الاطعام والاعتاق فيصح ظهاره وان لم يكن اهلا للصوم لا يمنع ظهاره كالعبد ليس باهل
للتكفير بالمال وظهاره صحيح مع هذا وقلنا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار في حق المسلم حرمة
متناهية بالكفارة ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي لانه ليس من اهل الكفارة فلو
صح ظهاره لثبت به حرمة مطلقة غير متناهية فيكون تغييرا لحكم الاصل في الفرع وهو باطل وانما
قلنا انه ليس باهل للكفارة لان المقصود من الكفارة التطهير ولهذا يرجح فيها معنى العبادة حتى
تؤدى بالصوم الذي هو عبادة محضة والكافر ليس باهل للتطهر ولا لاداء العبادة بخلاف العبد
فانه اهل لهما الا انه عاجز عن التكفير بالمال كالفقير حتى لو اعتق واصاب مالا كانت كفارته بالمال
وكذلك يشترط المماثلة بين الاصل والفرع لان القياس يحاذاة بين السببين في الحكم والعلة
وذلك لا يتحقق الا في المتساويين فلذلك لا يصح التعليل لتعديه حكم الناسي في الفطر الى الخاطي والمكره
كما فعله الشافعي حيث قال ان الناسي لما لم يقصد الفطر لم يجعل فعله فطرا فكذا الخاطي لم يقصد الفطر
ولا الفعل فلا ينبغي ان لا يكون فعله فطرا كان اولى وكذا المكره على الفطر لان الاكراه اذا كان يعدم حق
ينتقل فعله الى الحامل عليه واذا انتقل لم يبق له فعل كالناسي لما اضيف فعله الى صاحب الشرع
لم يبق له فعل لانه لا مساواة بين الناسي والخاطي والمكره في العذر وعدم القصد لان النسيان امر
جبل عليه الانسان لا صنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه بوجه فكان سماويا منسوبا الى صاحب الحق
من كل وجه فلم يصلح سببا لضمان حقه لقصوره من جهته فجعل الركن قائما باعتباره فاما الخطأ
فلا ينفك عن تقصير من جهة الخاطي بترك المبالغة في التحرز ولهذا اوجب الدية والكفارة بقتل الخطأ
والاكراه حادث بصنع العبد غير مضاف الى صاحب الحق ولهذا لا يحل له الاقدام على الفطر وهو
معنى قول السحر لان عذرهما دون عذره اي عذر الناسي فتعديه الحكم من الناسي اليهما تعديه
الى ما ليس بنظيره فيكون فاسدا وكذلك يشترط خلو الفرع عن النص لان في القياس ابطال
النص ان خالفه والتعليل لا يكون مبطلا للنص ولا يفيد ان وافقه لان النص يغني عن التعليل

واعلم ان التعليل للتعدية الى موضع فيه نص لا يجوز عند عامتهم مشائخنا سواء على وفاق النص
الذي في الفرع او خلافه لما ذكرنا وعند الشافعي ان كان على خلاف النص كان باطلا وان كان على وفاقه اثبتا
لزيادة كان النص ساكتا عنها يجوز التعليل ويكون موكدا وبيانا للموجب النص واختار مشائخ سمرقند
ان التعليل على موافقة النص يجوز من غير ان سقط فيه زياده وهو الاشبه لان فيه تاكيد النص على
معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل الا ترى ان السلف ملأ كثيرهم بالتمسك بالنص والمعقول
في حكم واحد ولم ينقل عن احد في ذلك نكير فكان ذلك اجماعا على جوازه قوله ولا شرط الايمان
اي لا يجوز التعليل لشرطية الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل
كما فعله الشافعي لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره بالتقييد كما ذكرناه في فصل البيان قوله
والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل اي يبقى حكم النص بعد التعليل في الاصل على ما كان
قبله لان تغيير حكم النص بالرأي لا يجوز لانه لا يعارضه وذلك مثل ما قال الشافعي ان السباع
التي لا تؤكل لحمها ملحق بالخمس الفواسق حتى لو قتل المحرم شيئا منها ابتداء لا يجب عليه شيء كما في الخمس
لان النبي عليه السلام استثنى الخمس اذ من طبعه الايذاء فكل ما يكون من طبعه الايذاء كان
مستثنى من النص بمنزلة الخمس وقلنا هذا تعليل فاسد لانا لو جعلنا الاستثناء باعتبار
معنى الايذاء آخرج المستثنى من ان يكون محصورا في عدد الخمس فكان فيه تغيير حكم النص المعلل
وذا لا يجوز وكذلك لا يجوز بشرط الخيار فوق ثلاثة ايام باعتبار ان شرع الخيار للنظر والناس
متفاوتون في الحاجة الى مدة النظر فوجب ان يكون مفوضا الى رايهم فيجوز فوق ثلاثة ايام
كما يجوز ثلاثة ايام من هذا القبيل لان فيه ابطال حكم النص وهو التقدير بثلاثة ايام كذا ذكره
شمس الائمة والخصم ان منع عدم انحصار الحكم على الخمس او الثلاث على تقدير التعليل وانما كان كذلك
لو كان الحكم في الفرع ثابتا بالنص بل هو ثابت بالتعليل مع ان بعض نظائر الشرع لا تمنع
الزيادة كما في اقل الحيض وما ذكره فخر الاسلام من الامثلة في اصوله ليست بملائمة لان في جميعها
حصل بغير حكم النص الذي في الفرع لا بتغيير حكم النص المعلل يعرف بالتأمل وقال تعليل
حرمة الربا في الاشياء الاربعة بالقوت كما قال مالك من هذا القبيل لاقتضائه عدم الحكم في الملح
وهذا ليس بشيء قوله وانما خصصنا القليل الى آخره هذا جواب عما يرد نقضا على هذا

الاصل وهو ما ذكر الشافعي انكم قد غيرتم بالتعليل حكم النص في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء قال النص يعم القليل والكثير لانه محلى بلام الجنس فيوجب الحرمة في القليل الذي لا يكال كما يوجبها في الكثير الذي يكال وقد خصصتم القليل منه بالتعليل حتى عدمتم الحرمة بصفة الكيل ولو علقت بها لم يسق النص سنا ولا للتعليل لانه ليس بكيل فكان هذا تغييرا لموجبه بالتعليل لا تعديه لحكمه تعالى في جوابه وانما خصصنا القليل بدلالة الاستثناء لا بالتعليل وذلك لما عرف ان المستثنى منه متى اذا لم يكن مذكورا يعتد على وفق المستثنى بخصته للاستثناء فانه لا يصح الا في الجنس من حيث الحقيقة وهذا قال محمد في الجامع ان كان في الدار الا زيدا فعبده حر ان المستثنى منه سواد من حيث لو كان فيها صبي او امراة بحث ولو كان فيها ثوب او دابة لم يحنث ولو قال الا حمارا كان المستثنى منه حيوانا حتى لو كان فيها حيوان غير حمار يحنث ولو كان فيها ثوب لم يحنث وفيما نحن فيه قد استثنى الحال بقوله الا سواء سواء اذ المراد منه حال تساويهما في الكيل والمذكور في صدر الكلام هو العين واستثناء الحال من الاعيان لا يصح بطريق الحقيقة وان كان يصح بطريق المجاز بان يجعل بمنقطعا بمعنى لكن ولكن خلاف الاصل وقد دل ان الاستثناء لم يقع عما تناوله اللفظ ظاهرا بل عما تضمنه اللفظ من احوال البيع فثبت عموم صدر الكلام بهذه الدلالة في الاحوال وعموم الاحوال للطعام حال التساوي والتفاضل والمجازفة اذ لا حال لبيع الطعام بالطعام سوى هذه ولن تثبت هذه الاحوال الا في الكثير لان المراد بالتساوي هو المساواة في الكيل بالاجماع والتفاضل عبارة عن فضل احد المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة والمفاضلة فكان اخر الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغيير بالنص اي حاصلا بدلالة النص مصاحبا للتعليل اي موافقا له وهو منصوب على الحال او خبر صار لا به اي لا بالتعليل يعني حصل التغيير بدلالة النص وهو ان القليل ليس بمراد وتعليلنا بالكيل حتى لا يجري الربوا فيما دون الكل موافق له لا ان التغيير حصل بالتعليل قوله وانما سقط حق الفقير الى اخره هذا جواب ايضا عما يرد نقضا على هذا الاصل وهو ما قال الشافعي ان النص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها للفقراء لانه تعالى اوجب الصدقة للفقراء مجملا وفسرها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله في خمس من الابل شاة وامثاله فصار كانه قال انما الشاة للفقير فصارت الشاة مستحقة له كالدار المشفوعة للشفيع والحق المستحق واجب

الرعايه صورة ومعنى كما في سائر حقوق العباد وقد استطعتم الحق عن صورتها بالتعليل بالمالية حيث جوزتم دفع القيم في الزكوات فكان هذا تغييرا الموجبه لا تعديه لحكمه فكان باطلا شار الى الجواب بقوله وانما سقط حق الفقير في الصورة بالنص لا بالتعليل اي سقط حقه في الصورة باذن الله تعالى بالنص لا بالتعليل واعلم ان لمشايخنا في جواب هذا السؤال طريقين احدهما انا ما ابطلنا الحق المستحق عن عين الشاة لانه لا حق للفقير في صورة الشاة وانما حقه في ماليتها فانه عليه السلام جعل الابل ظرفا للشاه بقوله في خمس من الابل شاة وعينها لا توجد في الابل بل توجد ماليتها فعرفنا انه اراد بالشاة ماليتها فكني بذكر الكل عن البعض فلم يكن في تعليلنا ابطال حق الفقير عن الصورة الا ترى انه لو ادى بقرة واحدة منها جاز بالاجماع ولو كان حقه متعلقا بالصورة لما جاز كما لو ادى خمسة دنانير عن خمسة دراهم على اصل الخصم والثاني ما مال اليه اكثر المحققين من اصحابنا انه لا حق للفقير في الزكوة حتى سغير بالتعليل اذ لو كان له فيها حق لما جاز وطي الجاريه المشتراة للتجارة بعد الحول قبل اداء الزكوة كالجارية المشتركة ولما جاز اكل الطعام وجب فيه الزكوة قبل اداءها ولما جاز التصرف في مال الزكوة بعد وجوبها بغير اذن الامام بل الزكاة عبادة خالصة لله تعالى كالصلاة فالحاصل ان حق للعباد بوجه لا به يؤدي الى الاشراك وهو بنا في معنى العباده ثم حق الله تعالى وان كان لا يقبل التغيير كحق العباد الا ان حقه ههنا سقط عن الصورة باذنه الثابت بالنص لا بالتعليل وذلك انه تعالى وعد ارزاق العباد بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وأوجب لنفسه حقا في مال الاغنياء بالنصوص الموجبة للزكوة ثم امر الاغنياء بصرف هذا الحق الى الفقراء اينا للرزق الموعود لهم وحقهم في مطلق المال لا في المعين لان حوائجهم مختلفة كثيرة لا تندفع الا بمطلق المال ولا يحتمل مال معين فكان الامر بصرف هذا المال المسمى اليهم مع أن حقهم في مطلق المال دليلا على اذنه باستبدال حقه ضرورة كالسلطان لجبزا وليا له جوائز مختلفة ثم امر بعض وكلائه باجازها من مال معين له يكون ذلك اذنا باستبدال هذا المعين وهذا معنى قول الشيخ ثم امر باجاز المواعيد من ذلك المسمى الى اخره وانما جوز اداء عين الشاة بالاجماع باعتبار انها مال متقوم مطلق لا باعتبار انها مال معين مسمى لان مطلق المال هو الموعود وبقبضها يحصل قبض ما هو حق الله تعالى واذا ثبت انه عند اداء الشاة يصير مؤديا حق الله تعالى من حيث انها

قال في المحيط والمعتبر الاسم الخاص العرفي فانه يعتبر فيه الاسم الخاص لا على سبيل الاطلاق والعموم كاسم الدابة والاواني فانه يختص بما يعتاد ركوبه من الدواب وبما يعتاد الاكل فيه من الاواني حتى لو حلف لا يركب دابة او لا يأكل في اناء فركب حمارا او اكل في قصعة حنث وان كان الحمار والقصعة لا يسميان دابة واناء في العرف والعادة وكذا اسم الطعام في عرف اهل الكوفة يختص بالحنطة وفي عرف اهل البصرة يختص بالتمر وفي عرف اهل بغداد يختص بالحنطة والارز وفي عرف اهل مرو يختص بالحنطة والسمسم وفي عرف اهل بلخ يختص بالحنطة والدخن وفي عرف اهل خوارزم يختص بالحنطة والذرة وفي عرف اهل سمرقند يختص بالحنطة والشعير وفي عرف اهل الري يختص بالحنطة والارز والسمسم وفي عرف اهل الهند يختص بالارز وفي عرف اهل الحجاز يختص بالحنطة والشعير والتمر والزبيب وفي عرف اهل الشام يختص بالحنطة والشعير والزيت والسمن والعسل وفي عرف اهل مصر يختص بالحنطة والشعير والعدس والباقلا والحمص والسمسم والارز والزيت والسمن والعسل وفي عرف اهل اليمن يختص بالحنطة والشعير والذرة والسمسم والزيت والسمن والعسل وفي عرف اهل الحبشة يختص بالحنطة والشعير والذرة والسمسم والزيت والسمن والعسل وفي عرف اهل الهند يختص بالارز والسمسم والزيت والسمن والعسل وفي عرف اهل الصين يختص بالارز والسمسم والزيت والسمن والعسل وفي عرف اهل التبت يختص بالارز والسمسم والزيت والسمن والعسل وفي عرف اهل الترك يختص بالحنطة والشعير والذرة والسمسم والزيت والسمن والعسل وفي عرف اهل الروم يختص بالحنطة والشعير والذرة والسمسم والزيت والسمن والعسل وفي عرف اهل الافرنج يختص بالحنطة والشعير والذرة والسمسم والزيت والسمن والعسل وفي عرف اهل الاندلس يختص بالحنطة والشعير والذرة والسمسم والزيت والسمن والعسل وفي عرف اهل المغرب يختص بالحنطة والشعير والذرة والسمسم والزيت والسمن والعسل وفي عرف اهل السودان يختص بالحنطة والشعير والذرة والسمسم والزيت والسمن والعسل وفي عرف اهل الحبشة يختص بالحنطة والشعير والذرة والسمسم والزيت والسمن والعسل وفي عرف اهل الهند يختص بالارز والسمسم والزيت والسمن والعسل وفي عرف اهل الصين يختص بالارز والسمسم والزيت والسمن والعسل وفي عرف اهل التبت يختص بالارز والسمسم والزيت والسمن والعسل وفي عرف اهل الترك يختص بالحنطة والشعير والذرة والسمسم والزيت والسمن والعسل وفي عرف اهل الروم يختص بالحنطة والشعير والذرة والسمسم والزيت والسمن والعسل وفي عرف اهل الافرنج يختص بالحنطة والشعير والذرة والسمسم والزيت والسمن والعسل وفي عرف اهل الاندلس يختص بالحنطة والشعير والذرة والسمسم والزيت والسمن والعسل وفي عرف اهل المغرب يختص بالحنطة والشعير والذرة والسمسم والزيت والسمن والعسل وفي عرف اهل السودان يختص بالحنطة والشعير والذرة والسمسم والزيت والسمن والعسل

سقوطه لامن حيث انها شاه كانت الشاه وعمرها في ذلك سواء فاذا أدّى يجوز بطريق الدلالة كذا في طريقة البرغري به قوله وركنه ما جعل علما الى اخره اي ركن القياس ما جعل علما اي الشئ الذي جعل علما على حكم النص ركن الشئ جانبه الاقوي في اللغة وفي عرف الفقهاء ركن الشئ ما يقوم به ذلك الشئ ولما لم يكن للقياس قوام الا بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان هو ركنا فيه وانما سماه علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعلل أمارات على الاحكام فكان ذلك المعنى معرفا للحكم وهو معنى العلم ثم هو علم على الحكم في الفرع عند اكثر مشايخنا لان الحكم في الفرع مضاف اليه لا الحكم في الاصل عندهم وعند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين هو علم على الحكم في الفرع والاصل لان الحكم فيهما مضاف اليه عندهم قوله مما اشتمل عليه النص يعني ينبغي ان يكون المعنى الذي جعل علما من الاوصاف التي اشتمل عليها النص اما بصنعته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الابق على العجز من التسليم لانه لما كان مستنبطا من النص لا بد من ان يكون ماسا به صيغة او ضرورة قوله وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده الضمير في له وحكمه راجع الى النص وفي بوجوده راجع الى ما والباء للسببية اي جعل الفرع نظير النص اي المنصوص عليه في حكمه بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وقيل هو احتراز عن العلة القاصرة وذكر بعض المحققين ان ركن القياس الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اما حكم الفرع فثمرة القياس لا توقفه عليه وهذا احسن لان القياس يتوقف على المجموع الا ان الشيخ اكتفى بذكر الجامع اذ حصوله يحصل الثلاثة الباقية قوله وهو جايز الى اخره اي المعنى الجامع جاز ان يكون وصفا لازما للاصل مثل التمنية التي جعلناها علة لوجوب الزكوة في الحلي وهي صفة لازمة للذهب والفضة فقلنا بحب الزكوة فيها سواء كانت صيغت صياغة تحل او تحرم كما تجب في غير المصوغ لانها انما تجب في غير المصوغ للتمنية باصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليا ومثل الطعم جعله الشافعي علة للربا وهو وصف لازم بخلاف تعليلنا بالكيل فانه غير لازم لانه يختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن والاوقات قوله وعارضا اي جاز ان يكون المعنى وصفا عارضا كقوله عليه السلام للمستحاضة وهي فاطمة بنت جحيش توضأي وصلي وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر والانفجار صفة عارضة لان الدم موجود في العروق بدون صفة الانفجار قوله واسما اي يجوز ان يكون المعنى اسما

فانه

لا يخلو بعد هذا العلامة ي يعرف ركن القياس ولا شبهة ان ما ذكره انما هو ركن القياس مضافا الى العلة لا الى الحكم فالصواب ان يقال ركن القياس الاصل والفرع مضافا الى العلة والحكم مضافا الى العلامات كالرمز الى الاعصان منه

والاولى ان يقال ما نص على علته او جعله علما على حكمه

ان وجود الكيف والسعر جميعا دون الكيل او العكس لا يدل على عدم العلية لجواز ان يكون الكيل علة والسعر علة اخرى ولا يلزم من عدم احد العلتين عدم الاخرى كما لا يخفى منه

فانه عليه السلام علل بالدم بوصف الانفجار والدم اسم لا صفة فعلل لانتقاض الطهارة بالدم ليدل على اعتبار النجاسة وبالانفجار ليدل على الخروج لتعلق الانتقاض بهذين الوصفين قوله وجليا وخفيا اي يجوز ان يكون ذلك الوصف جليا مثل الطواف جعل علة لسقوط النجاسة في الهرة او سواكن البيوت وخفيا مثل الجنس والقدر في الاشياء الستة او المراد من الجلي المعنى القياسي ومن الخفي المعنى الاستحساني قوله وحكما اي يجوز ان يكون ذلك المعنى حكما من احكام الشرع فانه عليه السلام علل قضاء دين الله بقضاء دين العباد في حديث الخثعمية اراد ان لو كان ابيك دين فقضيتيه اما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق والدين حكم شرعي لانه عبارة عن وصف في الذمة وذلك شرعي لا حسي وقال بعض الاصوليين لا يجوز التعليل بالحكم الشرعي لان الحكم الذي فرض علة ان كان متقدما على الحكم الذي جعل معلولا لزم تخلف حكم العلة عنها فلا تصلح علة وكذا ان كان متاخرا لان المتاخر لا يكون علة وكذا ان قارنه اذ ليس جعل احدهما علة للاخر اولى من العكس وقال الجمهور منهم يجوز لما ذكرنا من حديث الخثعمية قوله وفردا وعددا اي يجوز ان يكون المعنى فردا مثل تعليلنا الربوا النسيئة بالجنس او الكيل ويجوز ان يكون عددا كتعليلنا حرمة المفاضلة بالقدر والجنس وكتعليله عليه السلام في المستحاضة حيث اعتبر الشمس اسم الدم وصفة الانفجار كما ذكرنا قوله ويجوز ان يكون في النص وغيره اي يجوز ان يكون المعنى في النص المعلل به كالطواف والطعم فانهما مذكوران في الحديث ويجوز ان يكون ثابتا في غير المنصوص عليه ولكنه من ضرورته نحو ما روي أنه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فالرخصة معلولة باعدام العاقد وفقره واحتياجه وذلك غير مذكور في النص لان الاعدام معنى في العاقد لا في السلم لكنه ثابت بضرورة النص لان السلم يقتضي عاقدا والاعدام صفته فكان ثابتا فاقتضاه النص فيكون كالثابت بعينه وهذا التعليل يصح على مذهب الشافعي حتى يعدّيه من الموجل الى الحال اما عندنا لا يجوز لشبهته بخلاف القياس فلا قياس عليه غيره وذكر في الميزان انهم اختلفوا في اشتراط كون الوصف قاما بمحل الحكم وعند مشايخ العراق هو شرط آستند لا بالعلل العقلية كالحركة علة لصيرورة الذات متحركا ويستحيل ان يكون الحركة في محل علة لتحرك ذات اخرى فكذا في الشرعية وعند مشايخنا ليس بشرط فان البيع والنكاح والطلاق ونحوها علل لثبوت الاحكام في المحال وهذه العبارات قاصرة لما عرفت من

١٥٢

وهو معلول لعلة العلل صلى الله عليه وسلم في حرمة الربوا في الاشياء الستة وهو الوزن والكيل والطعم والجنس والقدر والنسيئة وهذا ظاهر على ما ذكره الشارح في شرح المنار وعلى ما ذكره في الميزان ان الوزن والكيل علتان والطعم والجنس والقدر والنسيئة علل لهما وهذا ظاهر على ما ذكره في التلويح من ان الوزن والكيل علتان والطعم والجنس والقدر والنسيئة علل لهما وهذا ظاهر على ما ذكره في التلويح من ان الوزن والكيل علتان والطعم والجنس والقدر والنسيئة علل لهما وهذا ظاهر على ما ذكره في التلويح من ان الوزن والكيل علتان والطعم والجنس والقدر والنسيئة علل لهما وهذا ظاهر على ما ذكره في التلويح من ان الوزن والكيل علتان والطعم والجنس والقدر والنسيئة علل لهما وهذا ظاهر على ما ذكره في التلويح من ان الوزن والكيل علتان والطعم والجنس والقدر والنسيئة علل لهما وهذا ظاهر على ما ذكره في التلويح من ان الوزن والكيل علتان والطعم والجنس والقدر والنسيئة علل لهما وهذا ظاهر على ما ذكره في التلويح من ان الوزن والكيل علتان والطعم والجنس والقدر والنسيئة علل لهما وهذا ظاهر على ما ذكره في التلويح من ان الوزن والكيل علتان والطعم والجنس والقدر والنسيئة علل لهما وهذا ظاهر على ما ذكره في التلويح من ان الوزن والكيل علتان والطعم والجنس والقدر والنسيئة علل لهما وهذا ظاهر على ما ذكره في التلويح من ان الوزن والكيل علتان والطعم والجنس والقدر والنسيئة علل لهما وهذا ظاهر على ما ذكره في التلويح من ان الوزن والكيل علتان والطعم والجنس والقدر والنسيئة علل لهما وهذا ظاهر على ما ذكره في التلويح من ان الوزن والكيل علتان والطعم والجنس والقدر والنسيئة علل لهما وهذا ظاهر على ما ذكره في التلويح من ان الوزن والكيل علتان والطعم والجنس والقدر والنسيئة علل لهما وهذا ظاهر على ما ذكره في التلويح من ان الوزن والكيل علتان والطعم والجنس والقدر والنسيئة علل لهما

سورة السباع مانعة حيوان محرم الاكل لاكله منه والعدو حرمتها في حالة ولا يلزم من سور وما يكون العدو والاوصاف عليه اذا كانت العلة مجموع من بعضها الى بعض بان طرد ولا يلزم من عدم احدهما عدم الحكم لجواز ان يكون العلة مجموع الاوصاف كلها منه سر الله

وكذا كون الشخص محتاجا علة لجواز السلم والاجارة وهذا الوصف قائم بالعاقد ولان علل الشرع امارات
ودلالات على الاحكام وقيام الدليل بالمدلول ليس بشرط كالعالم دليل وجود الصانع قوله ودلالة
كون الوصف علة صالحة الى آخره اعلم انه لا خلاف ان جميع اوصاف النص لا يجوز ان يكون علة لان جميعها
لا توجد الا في المنصوص عليه فيودي الى سد باب القياس واتفقوا ايضا على عدم جواز التعليل بكل واحد
من الاوصاف لانه لا تاثير لجميع الاوصاف في الحكم واتفقوا ايضا على انه لا يجوز التعليل باي وصف شاء
من غير دليل لما فيه من رفع الابتلاء ودرجة المجتهد ثم النص يصلح دليلا على العلة بلا خلاف
سواء دل عليه بطريق التصريح كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس او بطريق التنبيه والاشارة
كقوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه وكقول الراوي سهى رسول الله فسجد زنا ما عز رجم
وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع وعند عدم النص والاجماع اختلفوا فيما يصلح دليلا عليها فقال
اهل الطرد هو الاطراد وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه تاثير لان ظواهر الادلة
التي جعلت القياس حجة تقتضي جواز التعليل بكل وصف الا انه اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع
اياه لان تخلف الحكم عن العلة امارة النقض وذلك غير جايز على صاحب الشرع ولان العلل امارات والموجب
في الحقيقة هو الله فلم يشترط ان يكون معقول المعنى بل يشترط ان يتميز عن سايز الاوصاف بدليل يقطع او
يظن والاطراد يصلح لذلك لان الدوران ما حصل حصل العلم او الظن عادة ان المدار علة الدايرون قال
جمهور الفقهاء من السلف والخلف لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد لان الاطراد كما يوجد بين الحكم
والعلة يوجد بين الشرط والحكم فلم يكن بد من معنى يعقل وهو ان يكون الوصف صالحا للحكم ثم يكون معدا
والمراد بصلاحه ملاءمته اي موافقته ومناسبته للحكم غير بعيد عنه كاضافة الفرقة في اسلام
احد الزوجين الى الاخر لانه مناسب لا الى الاسلام لانه نائب عنه اذ الاسلام عرف شرعا للحقوق
لا قاطعا لها وهو المراد من قول الشيخ وهو ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله وعن السلف
فانهم كانوا يعللون باوصاف مناسبة للاحكام غير مناسبة واختلفوا في تفسير العدالة فعندنا
عدالته بالتاثير وهو ان يكون الجنس ذلك الوصف تاثير في جنس ذلك الحكم في موضع اخر نصا او اجماعا
وقال بعض اصحاب الشافعي عدالته كونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال القبول ثم يعرض
بعد ذلك على الاصول بطريق الاحتياط لا الوجوب ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة لان الاثر

وكذا الحلاوة لكل وصف وراء اوصاف المنصوص
لا يكون علة لحكم لان العلة لحكم معنى ما اثر الجملة
تشمل على اوصاف ما بها يكمل ويزول ويطهر
شاء ما ذكر حتى لو جمع الاصوليون كل اوصاف
الاوصاف علة لحكم الاوصاف لجاز ايضا لان العلة لحكم
الاوصاف هو شمل الحكم

مما لا يعلم بطريق الحس ولا بوجه العقل ايضا لان سوق الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل
لا يهتدي اليه فيجب الرجوع الى شهادة العلب فاذا دل في العلب اثر القبول كان ذلك حجة للعمل كما اذا
اشتبهت القبلة ولم يستدل عليها دليل وجب الرجوع الى شهادة القلب ثم يعرض على الاصول للاحتياط
كالشاهد يعرض على المزكين الا ان هناك عرض حتما لا احتياطا لانه يتوهم ان يعرض ثم تعدا صل
الاهلية ما تبطل الشهادة من فسق وغيره فاما الوصف لا يحتمل مثله فسقت الصلاحية عندهم بالملاءمة
على ما بينا والعدالة بالاخبار له وقال بعضهم عدالته بالعرض حتى اذا كان مطردا سالما
عن النقوض والمعارضات كان معدا لانا نعدالة الشاهد ثبت بالعرض على المزكين فاذا عرضت
ولم يجرحه المزكي يجب العمل به وادنى ذلك اصلان اذ لا نهاية للاعلى ثم معنى العرض على الاصول ان
نقابل بنوا ئين الشرع فان طابقها وسلم عن البطلان والعوارض قلنا شهدت الاصول لصحته وصار
حجة وقال صاحب القواطع شهادة الاصول قولنا لا يجب الزكوة في اناث الخيل لانها
لا تجب في ذكورها فالاصول شاهدة لهذه العلة لانها مبنية على التسوية بين الذكور والاناث في
الوجوب وعدمه ونحن نقول انا نحتاج الى اثبات صحة علية ما لا يحس ولا يعاين وهو الوصف
وما لا يحس فانما نعلم باثره الذي ظهر في موضع من المواضع الا ترى انا نعرف صدق الشاهد
باجتنازه عن محظور دينه ونستدل به على منعه من الكذب ايضا لانه محظور ردينه وكذلك نعرف
الصانع جل جلاله باثار صنعه كما اشار اليه في ايات كثيرة واما الاخالة فهي مجرد الظن والظن
لا يغني من الحق شيا ولا نعني بالظن معتبرا في الشرع كخبر الواحد والقياس لانا نقول
المعتبر هو الظن الذي قام الدليل على اعتباره في وجوب العمل لا مطلق الظن ولم نجد ههنا دليلا على
اعتباره شرعا وغايته ان يجعل بمنزلة الالهام وهو لا يصلح للالزام على الغير ولانه باطن لا يطلع عليه
غيره فلا يكون حجة على الغير كالتحري لان مبنى ادلة الشرع على الظهور حتى وقف عليه كل احد وهذا
مما لا وقف عليه غير صاحبه ولانه دعوى لا سند عن المعارضة لان الخصم ان يقول خايل في قلبي انه فاسد
وخايل ان على صحيحه وهذه معارضة لازمة لا يندفع بوجه واذا لم سند عن المعارضة لم يكن حجة
اذ المعارضة لا تجوز في الحج الشرعية لكونها امارة الجهل وكذا العرض على الاصول لا يصلح دليلا
لانه عبارة عن عموم شهادة هذا الوصف في الاصول فحصل به كثرة النظاير وبكثرة النظاير

لاعدث قوة في الوصف كالشاهد اذ انضم امثاله لاظهر به عدالته وقولهم فايدته العرض
معرفة عدم مانعية الوصف او معارضه غير مسلم لانها انما تحصل اذا كان الاصول محصورة
وليست كذلك وامر صاحبهم بين الشاهد والوصف بانه يتوهم بان تعترض بعد اصل الاهلية
ما يبطل الشهادة بالفسق بخلاف الوصف فباطل لان الوصف بعد كونه ملائما مبنى الاحتمال في اصله
ان الشرع جعله علة ام لا لانه لم يصر علة بذاته بل بجعل الشرع كالاكل ناسيا مع صلاحيته علة للافطار
لم يجعل علة له قوله كتعليلنا الصغر الى اخره هذا تطبير التعليل بوصف ملائم مؤثر
اعلم ان ولاية الانكاح في النساء دون رضى المولى عليها ومشورتها مرتبة على الصغر عندنا
وعند الشافعي على البكارة فعنده للاب ان يزوج البكر البالغة كرها لوجود البكارة كالبكر الصغيرة
وعندنا ليس له ذلك لفوات وصف الصغر وعنده ليس له ان يزوج بنته الثيب الصغيرة بدون
رضاها لفوات البكارة كالبكر الكبيرة وعندنا له ذلك لوجود وصف الصغر فالتعليل بوصف الصغر
ملائم لان الصغر مؤثر في اثبات ولاية المناكح لان ولاية الانكاح لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليها
باعتبار عجزها عن مباشرة النكاح بنفسها مع حاجتها الى مقصودها كالنفقة تجب على الولي حفظا للعاجز
عنها والصغر مؤثر للعجز فكان التعليل لاثبات الولاية بالصغر تعليلا بوصف ملائم ايضا لانه ظهر
اثر الصغر في ولاية المال بالاجماع واما لم يكن للبكارة والثيابة اثر في ذلك وهذا معنى قول الشيخ كتعليلنا
بالصغر الى اخره والمناكح جمع منكح اسم الزمان والمكان من النكاح اي ولاية تثبت وقت النكاح
او في مكان النكاح او جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح ومحل المصدر على وزن المفعول قياسي في
المزيد وعن المبرد ان المناكح جمع منكوحة والقياس المناكيح فحذفت الياء تخفيفا اي الصغر مؤثر في
ولاية انكاح المنكوحات قوله تأثير الطواف اي مثل تأثير الطواف في الحكم المعلل به وهو
سقوط نجاسة سور الهرة علة الطوف في قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة الحديث فان الطواف
موجب للضرورة وهي تعذر الاحتراز وصون الاواني عنها والضرورة مؤثرة في التخفيف وسقوط
الحظر بالنص مثل قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه وقوله فمن اضطر في مخمصة من اضطر غير باغ
الاية فتبين ان هذا التعليل موافق لتعليل صاحب الشرع قوله دون الاطراد هذا رد لمذهب
اهل الطرد وقد سنا فساد هذا المذهب قوله لان الوجود قد يكون اتفاقا اي وجود الحكم

عند وجود الوصف قد يقع بطريق الاتفاق والعدم عند العدم قد يقع اعتبارا انه شرط فان
المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فلا يصلح الوجود عند الوجود والعدم عند العدم دليلا على
صحة العلة واعلم ان اهل الطرد اتفقوا على ان الطرد دليل الصحة لكنهم اختلفوا في تفسيره
فقال بعضهم هو وجود الحكم عند وجود الوصف في جميع الصور وقال بعضهم هو الوجود
عند الوجود والعدم عند العدم وقال بعضهم لا يصير صحة الا بدوران الحكم معه وجودا
وعدما والنص قائم في الحالين ولا حكم له اي حال وجود الوصف وعدمه كقوله عليه السلام لا يقضي
القاضي وهو غضبان انه معلول بشغل القلب لانه يحصل به القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب
ولا يحل له القضاء عند شغله بغير الغضب وهذا لا يكاد يوجد الا نادرا فكيف يجعل اصلا وقد
ذكرنا وجه قولهم مع فساده قوله ومن جنسه العليل بالنفي اي ومن جنس الاطراد التعليل بالنفي
وكذا وكذا من حيث ان كل واحد منها احتجاج بما لا يصلح دليلا لان عدم الوصف لا ينافي وجود وصف
اخر حتى يحكم به لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى وهذا معنى قول الشيخ لان استنصاء العدم لا يمنع الوجود
بوجه اخر اي عدم العلة لا يمنع وجود علة اخرى ولان العدم ليس بشيء وما ليس بشيء لا يصلح علة للالزام
ولان العدم لا يكون اعلى حالا من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود وصف اخر حتى يحكم به فكيف
يمنع العدم كقول الشافعي اي التعليل بالنفي مثل قول الشافعي في النكاح بشهادة النساء مع الرجال
انه ليس بمال فاشبه الحدود فلا تعتد بشهادة النساء كالحدود وفي الايلاء اذا ملك اخاه لا تعتق عليه لانه
ليس بينهما بعضية فاشبه ابن العم فلا تعتق كابن العم قوله الا ان يكون سببا معنا استثناء من قوله
ومن جنسه العليل بالنفي من حيث المعنى اي العليل بالنفي لا يصلح حجة الا ان يكون السبب معينا لحكمه
يصلح وهو في الحقيقة جواب عما يقال انكم قد علللتم بالنفي في مواضع مثل قول محمد رحمه الله في ولد
المغصوب انه ليس بمضمون لانه لم يغصب وهذا لان الضمان انما وجب بالغصب سببا واحدا وهو الغصب
فصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم الضمان قوله والاحتجاج باستصحاب الحال اي ومن
جنس الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال الاستصحاب في اللغة طلب الصحبة يقال استصحبه الكتاب
وغيره وكل شيء لازم غيره فقد استصحبه وسمي هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت
في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا له وفي الشريعة هو الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني

فرقهم

جهده في طلب المنزيل ولم يظفر به جاز له العمل به اذ ليس في وسعه وراء ذلك كما جاز له العمل
بالحري عند الاشتباه ولا يجوز العمل به لغيره واما الجواب عما استدل الخصم من المسايل
وهي مسئلة النكاح والوضوء والحدث فليس مما نحن بصدده بل هي من قبيل ما ثبت بقاءه بالدليل
كدليل الشرع بعد وفاة النبي لان حكم النكاح حل موبد وحكم الوضوء طهارة موبدة بدليل انه لا
يصح توقيت هذه الاحكام صريحا فانه لو قال زوجت على ان ست الحل لي مدة كذا او توضأت
على ان ست الطهارة الي وقت كذا الاصح بل يفسد العقد والشرط ولو لم يكن هذه الاحكام موبدة
لجاز توقيتها الا ان هذه الاحكام مع كونها موبدة تحتمل السقوط بالمعارض على سبيل المناقضة
كالفسخ للبيع والطلاق للنكاح والحدث للطهارة فقبل وجود المعارض كان لها حكم التابيد فكان
بقاءها بالدليل لا بالاستصحاب فيصلح حجة على الغير وهذا هو الجواب عن الحديث ثم من الشيخ
مسئلة خروج على القولين فقال حتى قلنا في الستقص من الدار اذا ابيع فطلب الشريك الشفعة فانكر
المشتري ان يكون ما في يد البائع من الدار ملك الشفيع كان القول للمشتري حتى ان الشفيع لو اقام بينة
على ان ما في يده ملكه لا تستحق الشفعة عندنا لانه تمسك بالاصل فان اليد دليل الملك في الظاهر
وهو لا يصلح حجة للالزام وعند الشافعي تستحق الشفعة من غير ان يقضي بانه ملكه وان يده يد ملك
لان التمسك بالاصل حجة للدفع والالزام جميعا عنده وانما وضع المسئلة في الستقص احترازا عن موضع
الخلاف فان الشفعة بالجوار ليست بثابتة عنده والستقص الجزء والنصب قوله لان
المتمسك ليس بحجة اي الدليل المثبت للحكم لا يكون دليلا على بقائه كما ذكرنا وهذا دليل على ان
الاحتجاج بالاستصحاب من جنس ما لا يصلح دليلا قوله وذلك في كل حكم اي الاستصحاب او
الاحتجاج به اما يتحقق في كل حكم عرف سوقه بدليل ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب حال
البقاء على ذلك اي جعل حال البقاء مصاحبا للثبوت موجبا اي ملزما يصح الاحتجاج به على الخصم
عنده ولا يكون حجة ملزمة عندنا لكنه حجة دافعة في كل حكم كذا قوله والاحتجاج تعارض
الاشباه هو ان الحكم الاصلي في المتنازع فيه بناء على تعارض الاصلين اللذين يمكن الحاقه بكل واحد منهما
وهو فاسد ايضا لانه في الحقيقة احتجاج بلا دليل وذلك مما قول زفر في غسل المرافق انه
ليس بفرض في الوضوء لان من الغايات ما يدخل في المغيا كما في قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما زاد على الخمس

جهده

جهده في طلب المنزيل ولم يظفر به جاز له العمل به اذ ليس في وسعه وراء ذلك كما جاز له العمل
بالحري عند الاشتباه ولا يجوز العمل به لغيره واما الجواب عما استدل الخصم من المسايل
وهي مسئلة النكاح والوضوء والحدث فليس مما نحن بصدده بل هي من قبيل ما ثبت بقاءه بالدليل
كدليل الشرع بعد وفاة النبي لان حكم النكاح حل موبد وحكم الوضوء طهارة موبدة بدليل انه لا
يصح توقيت هذه الاحكام صريحا فانه لو قال زوجت على ان ست الحل لي مدة كذا او توضأت
على ان ست الطهارة الي وقت كذا الاصح بل يفسد العقد والشرط ولو لم يكن هذه الاحكام موبدة
لجاز توقيتها الا ان هذه الاحكام مع كونها موبدة تحتمل السقوط بالمعارض على سبيل المناقضة
كالفسخ للبيع والطلاق للنكاح والحدث للطهارة فقبل وجود المعارض كان لها حكم التابيد فكان
بقاءها بالدليل لا بالاستصحاب فيصلح حجة على الغير وهذا هو الجواب عن الحديث ثم من الشيخ
مسئلة خروج على القولين فقال حتى قلنا في الستقص من الدار اذا ابيع فطلب الشريك الشفعة فانكر
المشتري ان يكون ما في يد البائع من الدار ملك الشفيع كان القول للمشتري حتى ان الشفيع لو اقام بينة
على ان ما في يده ملكه لا تستحق الشفعة عندنا لانه تمسك بالاصل فان اليد دليل الملك في الظاهر
وهو لا يصلح حجة للالزام وعند الشافعي تستحق الشفعة من غير ان يقضي بانه ملكه وان يده يد ملك
لان التمسك بالاصل حجة للدفع والالزام جميعا عنده وانما وضع المسئلة في الستقص احترازا عن موضع
الخلاف فان الشفعة بالجوار ليست بثابتة عنده والستقص الجزء والنصب قوله لان
المتمسك ليس بحجة اي الدليل المثبت للحكم لا يكون دليلا على بقائه كما ذكرنا وهذا دليل على ان
الاحتجاج بالاستصحاب من جنس ما لا يصلح دليلا قوله وذلك في كل حكم اي الاستصحاب او
الاحتجاج به اما يتحقق في كل حكم عرف سوقه بدليل ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب حال
البقاء على ذلك اي جعل حال البقاء مصاحبا للثبوت موجبا اي ملزما يصح الاحتجاج به على الخصم
عنده ولا يكون حجة ملزمة عندنا لكنه حجة دافعة في كل حكم كذا قوله والاحتجاج تعارض
الاشباه هو ان الحكم الاصلي في المتنازع فيه بناء على تعارض الاصلين اللذين يمكن الحاقه بكل واحد منهما
وهو فاسد ايضا لانه في الحقيقة احتجاج بلا دليل وذلك مما قول زفر في غسل المرافق انه
ليس بفرض في الوضوء لان من الغايات ما يدخل في المغيا كما في قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما زاد على الخمس

بنا على انه كان ثابتا في الزمان الاول وقيل هو الحكم بقاء حكم ثابت بدليل غير متعرض لبقائه
ولا للزوال محتمل للزوال بدليل لكنه التبس عليك حاله ثم اعلم ان استصحاب حكم عقلي او استصحاب
حكم شرعي ثبت بابيده او توقيته نصا او ثبت مطلقا وبقي بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم واجب
العمل لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزيل قطعا ولا خلاف في عدم جواز العمل بالاستصحاب
اذا كان قبل التامل والاجتهاد وانما الخلاف في استصحاب حكم الحال لعدم دليل مغير
بطريق النظر والاجتهاد بقدر الوسع مع احتمال قيام الدليل فقال جماعة من اصحاب
الشافعي والشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند انه حجة ملزمة متبعة في الشرعيات
وقال كثير من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وجماعة من المتكلمين انه ليس بحجة اصلا لا لاثبات
امر لم يكن ولا لبقاء ما كان على ما كان وقال القاضي ابو زيد والشيخان وصدر الاسلام ومن
تابعهم انه لا يصلح حجة لاثبات حكم مبتدا ولا للالزام على الخصم ولكنه يصلح لابقاء العذر وللدفع يجب
العمل به في حق نفسه ولا يصح الاحتجاج به على غيره احتج من جعله حجة على الاطلاق بالنص وهو
قوله عليه السلام ان الشيطان ياتي احدكم فيقول احدثت احدثت فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا او
يجد ريحا حكم باستدامة الوضوء عند الاشتباه وهو عين الاستصحاب وبالاجماع وهو انه
اذا تيقن بالوضوء وشك في الحدث جاز له ادآء الصلاة له ذلك الوضوء ولم يلزمه وضوء آخر وكذا لو
تيقن بالحدث ثم شك في الوضوء بقي الحدث وكذا اذا تيقن بالنكاح ثم شك في الطلاق لا يزول النكاح
وهذا كله استصحاب وبالمعقول وهو ان الحكم متى ثبت بدليل ولم يثبت له معارض قطعا سقى
بذلك الدليل ايضا لانه متى طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به فالظاهر عدمه وهذا نوع اجتهاد
لا يترك باجتهاد آخر مثله الا بترجيح ويكون حجة على الخصم واحتج من لم يجعله حجة اصلا بان
المستصحب ليس له دليل عقلي ولا شرعي على ثبوت الحكم في موضع الخلاف فان العقل لا يدل على بقاء
الحكم الشرعي بعد ثبوته وكذا دليل الشرع لا يدل على بقائه بعد ثبوته اذ البقاء لا يضاف الى
الموجب بل حكمه الثبوت لا غير ولنا ان الدليل المبين لحكم في الشرع لا يوجب بقاءه كالايجاد
لا يوجب البقاء حتى صح الايقاع بعد الايجاد ولو كان موجبا للبقاء لما تصور الايقاع بعد الايجاد لاستحالة
اجتماع المبقي فعلم ان البقاء ثابت بناء على عدم العلم بالدليل المزيل فلا يصلح حجة على الغير لكنه لما بذل

شئ الى التسع فان التسع معفو ومنها ما لا يدخل كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ثم
لهذه الغاية وهي قوله الى المرافق شبه بكل واحد من القسمين لدخول حرف الغاية عليها فلشبهها
بالقسم الاول تدخل ولشبهها بالقسم الثاني لا يدخل ولس احد السببين اولى من الاخر ولم يكن الغسل
واجبا فلم يجب بالشك قوله هذا عمل بلا دليل اي الاحتجاج بهذا الطريق عمل بلا دليل لان ما
ادعى من ثبوت الشك غير مسلم لانه امر حادث فلا بد له من دليل فان قال دليله تعارض الاسباب
قلنا انه امر حادث فلا بد له من دليل ايضا فان قال دليله دخول بعضها في المغيا وعدم دخول بعضها
فيه فحسبك ان تعلم ان هذا المتنازع فيه من اي القسمين امر لا فان قال اعلم قلنا اذا لا يكون فيه
شك لان العلم مع الشك لا يجتمعان وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وانه لا دليل معه نعرفنا ان حاصله
احتجاج بلا دليل ولان اكثر ما في الباب ان الاشباه متعارضة وان تعارضها يحدث الشك لكن اثر
الشك في التوقف وترك الميل الى احدها ما لم يقم دليل الترجيح اما الحكم بنفي وجوب الغسل فلا كذا
في النقوم والميزان وغيرهما وفيه بحث اذ للخصم ان يقول قام دليل يرجح عدم الدخول
ههنا وهو ان الاصل عدم الوجوب قوله والاحتجاج بما لا يستقل الى اخره اي هذا الاحتجاج
من جنس الاطراد ايضا الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الى
انضمام وصف اخر اليه يقع الفرق به بين المقيس والمقيس عليه باطل مثل قول اصحاب الشافعي
في مسئلة مس الذكر انه حدث ناقض للوضوء لانه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسته وهو بول
فهذا القياس لا يستقيم الا بزيادة وصف في الاصل وهو بول وبه يقع الفرق بين الاصل والفرع
وبه يتم الحكم في الاصل ومثل هذا ليس بتعليل لا ظاهرا لانه ليس على موافقة تعليلات السلف
ولا باطنا لانه لا تأثير لمس الفرج في بعض الطهارة كما اشار اليه عمر رضي الله عنه بقوله لا ابالي استنثر
ذكري ام انفي ولا رجوعا الى الاصل اي مقيس عليه مع ان الفرق وقع بالوصف الزايد بينهما باعتبار
انه علة للاستناض ولم يوجد ذلك في الفرع ولوم يعتبر انضمامه اليه لم يسو الاقياس مس الذكر
على مس الذكر وذلك باطل لعدم الاصل قوله والاحتجاج بالوصف المختلف اي هو من
جنس الاطراد ايضا مثل تعليل اصحاب الشافعي لبطلان الكتابة الحالة بانه عقد لا يمنع من التكفير
فكان فاسدا كالكتابة بالخمر وهذا تعليل فاسد لانه تعليل بوصف مختلف اختلافا ظاهرا لان

الرمز اله ابو بكر هذا ابو بكر بالفارسي

الكتابة

الكتابة لا تمنع جواز الاعتاق عن الكفارة عندنا حالة كانت او موجلة ويلزم عليه اقامة الدليل على ان
الكتابة الصحيحة تمنع جواز الاعتاق عن الكفارة ليصح له الاستدلال لجواز الاعتاق عن الكفارة على
فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل والالزام على الخصم كان الاستدلال به فاسدا قوله والاحتجاج
بما لا شك في فساده اي هذا الاحتجاج من جنس الاطراد ايضا وذلك مثل تعليل اصحاب الشافعي
ان الثلاث ناقص العدد عن السبع فلا تحرز به الصلاة كما دون الاثنين وذكر في الملخص ان قراءة
الفاتحة ركن للامام وللقوم وللمنفرد حتى قالوا ان على العاجز عن الفاتحة ان يقرأ سبع آيات من
القرآن متواليات فان لم يحسن فمتفرقة فان لم يحسن شيئا من القرآن سبح وهلل بقدر الفاتحة
وهذا مما لا يخفى فساده على من له ادنى فطانة قال صاحب الفواطع بعد ذكر هذا
النوع وسائر انواع اقيسة الطرد به الفاسدة وعندي ان الاشتغال بامثال هذا تضييع الوقت
العزيز ومثل هذه التعليلات لا يجوز ان يكون معتصم الفتاوي ومناط شرايع هذا الدين القويم
بل هو صد للمسددين عن سبيل الرشد ومسالك الحق وزلة في الدين وضلة في العقل والله العاصم
منه قوله والاحتجاج بلا دليل اي هذا الاحتجاج من جنس الاطراد ايضا وهو حجة للنافي
عند البعض لان الدليل انما يحتاج اليه اذا ادعى حكما شرعيا وهو الوجوب او الندب ونحوهما
اما النفي فليس بحكم شرعي اذ النفي عبارة عن العدم والعدم ليس بشئ ولان السوت امر عارض فالمثبت
يحتاج الى الدليل لا النافي لانه متمسك بالاصل وهذا باطل عند الجمهور لقوله تعالى وقالوا لن يدخل
الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك اماني قل هاتوا برهانكم اخبر عن الهود الدين يقولون دخول
المسلمين الجنة واسوا دخول الهود والنصارى ثم امر نبيه بطلب الحجة والبرهان على النفي
والاثبات جميعا ولان النفي في احكام الشرع كالاثبات فان اسقاط وجوب صوم شوال وصلاة
الضحى كوجوب صوم رمضان وصلاة الظهر والاحكام لا تثبت الا بادلتها فمن ادعى حكما من
اثبات او نفي يطلب اقامة الدليل ولا دليل لا يصلح دليلا لانه نفي الدليل ونفي الشئ لا يحتمل ان
يكون اثبات ذلك الشئ فان قيل لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون اسقاطه دليلا على النفي
ضرورة لانه لا واسطة بين النفي والاثبات قلنا انما يكون دليلا اذا كان النافي عالما
بجميع الادلة فاما من لا علم له بذلك فهو جهل بالدليل لا علم بالسقاط الدليل وهذا صحيح هذا النوع

من الاحتجاج من صاحب الشرع بقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما لانه هو الشارع فنهاد نه بعدم الدليل الموجب للحرمة على الدين كانوا يثبتون في السائبة والوصيلة والحامي دليل قاطع على عدم الحرمة اذ لا يحرى عليه السهو والعجز بخلاف الشرفان صفة العجز تلازمهم والسهو تعتريهم ومن ادعى علم كل شئ فهو سفيه او مجنون لا يناظر معه وكيف يقدر احد على هذه الدعوى مع قوله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا كذا في شرح المنار ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر الى التقليد لانه اذا لم يعمل بالدليل فلا بد من ان يقلد غيره والتقليد باطل لان الله تعالى ذم الكفرة على ذلك بقولهم انا وجدنا اباءنا على امة الاية واتباع الامة صاحب الوحي ورجوع العامي الى قول المفتي والقاضي الى قول العدول ليس من هذا القبيل لان الميسر من النبي وغيره لا نسلم الاباء لاستدلال وقيام المعجزة فوجب تصديقه وكذا قبول الاجماع بقول الرسول وجوب قول المفتي والشاهد بالنص والاجماع فلم يكن هذا تقليدا لان شرطه عدم الحجة وقد قامت الحجة ههنا او نقول هذا في حق المجتهد لانه لا يجوز له ان يقلد غيره ولا يقال قد قال ابو حنيفة لا خمس في العنبر لانه لم يرد به الاثر وهذا احتجاج بلا دليل لانا نقول قد ذكر انه ممنزله السمك والسمك ممنزله الماء ولا خمس في الماء وهو اشارة الى معنى مؤثر يعني ان القياس ان لا يجب الخمس فيه لان الخمس انما يجب فيما كان اصله في يد العدو وجوزته ايدينا قهرا وغلبة والمستخرج من البحر لم يكن في يد العدو قط لان قهر الماء منع قهر غيره على ذلك الموضع والقياس ان لا يجب الخمس في شئ وانما يجب في بعض الاموال بالاثر ولم يرد اثر فيه بخلاف القياس فيعمل به ويترك القياس فوجب العمل بالقياس قوله وحمله ما يعلل له اربعة الى اخره هذا ابيان حكم القياس فانه لما فرغ عن بيان شرطه وركنه شرع في بيان حكمه فقال وحمله ما يعلل له اي جميع ما ينتفع التعليل لاجله اربعة اقسام الاول اثبات الموجب اي السبب او وصفه والثاني اثبات شرط الحكم او وصفه والثالث اثبات الحكم او وصفه والرابع بعد حكم معلوم بسببه وشرطه او وصاف معلومة مثال الاول خلاف الشافعي في ان الجنس بانفراده هل يحرم البيع نسيئة ام لا وهذا الخلاف وقع في موجب الحكم فلم يصح اثبات كون الجنس موجبا للحكم بالراي لانا لا نجد اصلا نقيسه عليه ولا نفيه بالراي ايضا وانما يكون الجنس بانفراده يحرم النسيئة باشارة النص او دلالته او اقتضائه كما قلنا انه ثبت باشارة النص ان علة حرمة الربوا

القدر والجنس على ما مر ووجدنا لحرم الربوا حكما يستوي فيه شبهته بحقيقته بالخبر وهو ما روي انه عليه السلام نهى عن الربوا والريبة اي عن الفضل الخالي عن العوض وشبهته وبالاجماع فانهم اتفقوا على ان من باع صبرة حنطة بصبرة حنطة وغالب رايهما انهما سيان لا يحوز لاحتمال الفضل ولو لم تكن الشبهة ملحقة بالحقيقة بجاز البيع لعدم تحقق الفضل الحقيقي وقد وجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الجلول في احد الجانبين لان النقد خير من النسيئة وله حكم المال ولهذا يبذل المال بمقابلته ولم يسقط اعتباره لكونه حاصلا بصنع العباد بخلاف صفة الجودة لكونها حاصلة بصنع الله تعالى ولما وجدنا شبهة الفضل في النسيئة لا بد من ان يضاف الى سبب وقد وجدت شبهة العلة لان العلة هي القدر والجنس فالجنس من حيث انه بعض العلة اخذ شبهة العلة فاثبتنا شبهة الربوا بشبهة العلة احتياطا لباب الربوا وهذا معنى قول الشيخ كالجنسية بحرمة النساء قوله وصفة السوم في زكوة الانعام هذا امثال اتى صفة الموجب ابتداء اي لا يحوز اثبات هذه الصفة بالقياس ابتداء بل يستدل على اشتراطه وعدم اشتراطه بالنص اعلم ان صفة السوم في الانعام اي النامي شرط لوجوب الزكوة عندنا خلافا لمالك هو يحتج باطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وقوله عليه السلام في خمس من الابل شاة من غير تقييد بوصف ونحن نحتج بقوله عليه السلام ليس في الابل الجوابل صدقة وليس في النفرة المثيرة صدقة وفي خمس من الابل السائمة شاة فصار النامي شرطا بهذا الاخبار قوله والشهود في النكاح هذا نظير الشرط فالشهادة شرط لانعقاد النكاح عند عامة العلماء خلافا لمالك بل الشرط عنده الاعلان فلا يجوز اثباته بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود قوله وشرط العدالة والذكورة فيها اي في الشهود وهذا نظير صفة الشرط فان عند الشافعي صفة العدالة والذكورة شرط حتى لا ينعقد النكاح بشهادة رجل وامراتين عنده وشهادة الفساق عنده لقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل وعندنا كلامهما ليس بشرط لاطلاق قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان ولاطلاق قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فلا يجوز اثبات هذه الصفة بالقياس بل بالنص قوله والبنتيرا هذا نظير الحكم الركعة الواحدة الوتر عندنا وعند الشافعي مشروعة صلاة عندنا

حتى جوز الوتر بركعة ولا يجوز اثبات شرعيته بالقياس فمن اثبت سرعيته يتمسك بما روي عن النبي
عليه السلام انه قال صلاة الليل مثنى مثنى فاذا خشيت الصبح اوتر بركعة ومن انكر شرعيته يتمسك
بما اشتهر انه عليه السلام كان يوتر بثلاث لا يسلم الا في اخره وبما روي عن محمد بن كعب القرظي انه عليه
السلام نهى عن البتيراء وعما قال ابن مسعود ما اجزت ركعة قط وشوع من الاسترجال فان السفر
سبب لسقوط شطر الصلاة فلو كانت الركعة الواحدة صلاة لسقط في الفجر الشطر ايضا ولم يسقط
علم انه غير مشروع قوله وصفة الوتر هذا نظير صفة الحكم اختلفوا في صفة الوتر انه
واجب أم سنة تعدانا قالوا أنه مشروع ولا مدخل للراي فيه فقال ابو حنيفة انه واجب لقوله عليه
السلام ان الله تعالى زادكم صلاة فصلوا لكم الخمس الا وهي الوتر فحافظوا عليها ولقوله عليه السلام الوتر
حق واجب فمن لم يوتر فليس منا وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي انه سنة لقوله عليه السلام
ثلاث كتب علي وهي لكم سنة الوتر والضحى والاضحى اي الاضحية قوله والرابع تعديه الى
اخره اي الرابع من جملة ما لعلل له تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه وزاد القاضي الامام ابو
زيد والاجماع ولا دليل فوق الراي فيه فان قيل قد جعل التعدية شرط القياس بقوله
وان تعدي الحكم الى اخره وذلك يقتضي ان تتوقف القياس عليه ويكون متقدما عليه القياس وجعلها
ههنا حكم القياس وذلك يوجب تاخرها عنه ووجودها به وبين الامرين تناف قلنا المراد
من كون التعدية شرطا اشتراط كونها حكما له وقيل المراد كون التعدية شرطا أنها شرط للعلم
بصحة القياس لا شرط نفس القياس قوله والتعدية حكم لازم اي لازم للتعليل عندنا حتى لا
يجوز التعليل بدون التعدية كالتعليل بالعلة القاصرة وعند الشافعي يجوز ان يعتبر التعليل
التعدية ويكون قياسا ويجوز ان لا يعتبر التعدية ويكون منصبا على محل النص فكان القياس
والتعليل عندنا واحدا وعنده التعليل أعم من القياس لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل
بالثمنية وهو قول طائفة من اصحابنا وقيل هذا الخلاف بناء على ان الحكم في المنصوص عليه ثابت
بالعلة عنده وهو قول الشيخ ابي منصور ومن تابعه وعندنا الحكم في المنصوص لا ثبت بالعلة
بل بعين النص لان التعليل لا يصلح لتغيير حكم النص فكيف يصلح لابطاله قالت المجوزة ان صحة
تعدية العلة موقوفة على صحة العلة في نفسها فلو توقف صحتها في نفسها على صحة تعديتها لزم الدور

وهو باطل

وهو باطل ولان التعليل لما صار حجة بالاجماع وجب ان يكون موجبا كسائر الحجج فاذا تعلق به الايجاب
فان كانت الحجة عامة اوجب الحكم على العموم والا اوجبه على الخصوص وهذا لان دلالة الكون الوصف
حجة وهي للملائمة والتاثير او الاخالة او العرض على الاصول لا تقتضي التعدية بل التعدية باعتبار
عموم الوصف وعدمها باعتبار خصوصه ولنا ان العلة القاصرة لا تفيد شيئا فالتعليل بالعلة
القاصرة يكون عبثا وهذا لان فايدة التعليل التوسل الى معرفة الحكم وهذه الفايدة ههنا
معدومة لان الحكم في المنصوص ثابت ومعلوم بالنص والنص فوق التعليل ولا يجوز قطع الحكم عنه
ولا توسل به الى معرفة الحكم في غير الاصل لانه لا يفيد تعدية فان قالوا التعليل بالعلة القاصرة
يفيد اختصاص النص بحكمه قلنا هذه الفايدة تحصل بترك التعليل لان غيره انما يلحق به بالتعليل
فاذا لم يعلل يحصل هذه الفايدة ولان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالمتعدية بجواز
ان يكون الحكم معلولا بعلتين فلا يفيد الاختصاص واما الجواب عن الدور وهو قول لا يجوز
ان يقال صحتها في نفسها لا يتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في غير الاصل وحينئذ ينقطع الدور
على انه وقف معتبر فلا يضر قوله والتعليل للاقسام الثلاثة الى اخره لا خلاف بين العقهاء ان
اثبات سبب او شرط او حكم بالراي ابتداء من غير اصل يرد اليه باطل ولا خلاف ان اثبات الحكم
بطريق التعدية من اصل الى فرع بالشرائط المعدودة صحيح واختلفوا في اثبات الاسباب
والشروط بطريق التعدية بان ثبت سبب او شرط لحكم بنص او اجماع هل يجوز تعديته
بمعنى جامع الى محل اخر قال بعض اصحاب الشافعي لا يجوز وأطنه مذهب العامة اصحابنا
وقال جمهور الاصوليين يجوز وهو مختار بعض اصحابنا منهم صاحب الميزان وفخر الاسلام
فان فخر الاسلام ذكر في اخر باب حكم العلة في اصوله وانا انكرنا هذه الجملة اذ لم يوجد
له في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به الا ترى انا اختلفنا في اشتراط
قبض البدلين لصحة العقد في بيع الطعام المعين بالطعام المعين وتكلمنا فيه بالراي
لانا وجدنا لاثبات القبض اصلا وهو الصرف ووجدنا للجواز بلا قبض اصلا وهو بيع الطعام
بالدراهم وشرط الشافعي التقابض فيه اتحد الجنس او اختلف وقال لانهما ما لا ان يجري فيهما
الربوا فيشترط قبضهما في المجلس كالذهب والفضة وقلنا لا نشترط القبض في المجلس اتحد الجنس

او اخلف لانهما لان عينان فلا تشترط قبضهما في المجلس كما في بيع الثوب او الطعام بالدراهم
فعلم بما ذكرنا ان المراد من قول الشيخ والتعليل للاقسام الثلاثة الأول باطل التعليل لاثباتها
ابتداء لا بطريق التعدية ان كان تابعا لخبر الاسلام والا فالمراد منه التعليل مطلقا وانما بطل
التعليل لاثباتها ابتداء لان في ذلك نصب الشرع بالراي ولا يجوز ذلك اما في اثبات السبب
فظاهر واما في اثبات صفته فلان الموجب للحكم بعمل بدون صفته كان اثباتها بمنزلة
اثبات اصل السبب فكان في ذلك نصب الشرع ايضا بالراي واما في اثبات الشرط وصفته
ابتداء ابطال الحكم ورفعه لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وبعد ما شرط له شرط كان متعلقا
به ومعدوما قبله فكان في اثباته رفعا وضعا للحكم وكذا في اثبات وصفه لان وصفه بمنزلته
وكذا الاثبات الحكم ابتداء او وصفه نصب الشرع ابتداء وجه قول من انكر اثبات الاسباب
والشروط بطريق القياس ايضا انه لا بد للقياس من معنى جامع بين الاصل والفرع فاذا قسنا
اللواطة على الزنا مثلا في كونها سببا للحد لا بد من ان نقول ان الزنا سبب للحد بوصف مشترك
بينه وبين اللواطة لكن جعل اللواطة سببا له ايضا وحينئذ يكون الموجب للحد المعنى المشترك فيخرج
الزنا واللواطة عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك استحال مع ذلك استناده
الى خصوصية كل واحد منهما ويلزم منه بطلان القياس لان شرطه تقاعد حكم الاصل وهذا بين واضح
من جواز اثباتها بالقياس اذا كان له اصل بان القياس ليس الا اثبات ما ثبت في الاصل بالمعنى الذي
ثبت في الاصل في فرع هو نظيره وهذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام ولا
معنى لقولهم يخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للزنا لان الوصف الذي يوجب سببيته
الزنا للحد اذا كان مشتركا لا يخرج الزنا من ان يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب
لسببيته للحد قوله والاستحسان الى آخره ولما كان الاصل الرابع على وجهين في
حق الحكم وهما القياس والاستحسان شرع في بيان الاستحسان وهو في اللغة استفعال من
الحسن وهو عد الشيء حسنا واعتقاده حسنا وفي الشريعة اسم للدليل يعارض القياس الجلي فكانهم سموه
بهذا الاسم لاستحسانهم ترك القياس بدليل آخر وهو على انواع قد يكون بالاثر كما في السلم فان القياس
يمنع جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم

فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وقد يكون بالاجماع مثل الاستصناع
فانه تعامل الناس بان يامر انسانا لخبز له خفا مثلا بكذا وبين صفته ومقداره
ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه الثمن اولا يسلم فانه يجوز والقياس يمنع عدم جوازه لانه
بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه وقد يكون بالضرورة
مثل تطهير الحياض والآبار والاواني فان القياس يابى طهارة هذه الاشياء لانه لا
يمكن صب الماء على الحوض والبئر لتطهر ولان الدلو تتنجس بملاقاة الماء الا ينزال العود
وهو نجس وكذا الماء تتنجس بملاقاة الآنية النجسة والنجس لا يفيد الطهارة لكنهم تركوا
العمل بموجب القياس للضرورة وللضرورة اثر في سقوط الخطاب لان فيه حرجا
والحرج مدفوع بالنص وقد يكون بالقياس الخفي كما في سور سباع الطير فانه في
القياس نجس لان السور معتبر باللحم ولحم هذه الطيور حرام فكان سورها نجسا كسور
سباع البهائم وفي الاستحسان هو طاهر مكروه لان السبع ليس بنجس العين بدليل جواز
الاصطياد به والانتفاع بجلده وعظمه ولو كان نجس العين لما جاز
الانتفاع به كالخنزير وسؤر سباع البهائم انما كان نجسا باعتبار انها تلغ بلسانها فتخلط
لعابها بالماء ولعابها متولد من لحمها وهذا لا يوجد في سباع الطير لانها تاخذ الماء بمنقارها
ثم تبلعه ومنقارها عظم وعظم الميت طاهر بعظم الحي اولى فلا تختلط لعابها بالماء فلا
تنجس الماء قوله وانما صارت العلة الى آخره ولما بين انواع الاستحسان شرع في بيان
ترجيح الاستحسان على القياس فقال وانما صارت العلة عندنا علة باثرها حلالا لاهل
الطرد وغيرهم كما مر بيانه قد منا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي
اذا قوي اثره وقد منا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره
وخفي فساده لانه لا رجحان للظاهر بظهوره ولا للباطن ببطونه وانما الرجحان بقوة
الاثر فلسقط ضعيف الاثر في مقابلة قوي الاثر ظاهرا كان او خفيا لان الاعتبار للاثر
الا ترى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة وقد رجح العقبى حتى وجب الاشتغال لطلبها
والاعراض عن طلب الدنيا لقوة الاثر من حيث الدوام والصفا وضعف الدنيا من حيث

الكدورة والفتا ومثال نقديم الاستحسان على القياس سور السباع الطير فانه في
القياس نجس وفي الاستحسان طاهر كما بينا ومثال ترجيح القياس الذي قوي اثره
الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده قوله كما لو تلا اية السجدة اذا
قرأ اية السجدة في الصلاة فان كانت في اخر السورة ان شاء ركع بها وان شاء سجد غير ان الركوع
يحتاج الى النية لا السجدة وان كانت في وسط السورة ينبغي ان يسجدها ثم يقوم فيقرأ ما بقي
وان ركع في موضع السجدة اجزأه وان ختم السورة ثم ركع لم يجزه نواها او لم ينوها لانها
صارت دينا فلا تادي بالركوع ولا بالسجدة الصلاتية كذا في المبسوط والذخيرة ثم اذا اراد
ان يقيم الركوع مقام السجدة على الفور اجزأه في القياس وبه ناخذ ولا يجزيه في الاستحسان
فوجه القياس ان الركوع والسجود متشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على
السجود في قوله تعالى وخر راكعا اي ساجدا الا ان الخرور هو السقوط وهو موجود
في السجود دون الركوع ولما بانت الشابهة بينهما ينوب الركوع مناب السجود فهذا قياس
ظاهر لا حاجة فيه الى زيادة تامل بل هو اعتبار لاحد الفعلين بالاخر لظاهر الشبه ووجه
الاستحسان انا امرنا بالسجود بقوله فاسجدوا والركوع غيره حقيقة الا يرى ان الركوع
في الصلاة لا ينوب عن السجدة فيها فلان لا ينوب عن سجدة التلاوة كان اولى لان القرب
بين الركوع والسجود في الصلاة اظهر من القرب بين الركوع وسجدة التلاوة فهذا اثره
الظاهر ان المامور به لا تتادى بغيره فنفسد به وجه القياس بمقابلته ولكن القياس
اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن الذي يضمن فساد الاستحسان وبيان الاثر الباطن
للقياس ان السجود عند التلاوة لم تشرع قربة مقصودة بطريق الابتداء بنفسه
ولهذا لا يلزم بالنذر كما لا يلتزم الطهارة به وانما المقصود مجرد ما يصلح تواضعا يحصل
به مخالفة المشركين الذين استنكفوا عن السجود استكبارا والاقتداء بالمقربين الذين بادروا
الى السجود تقربا وافتخارا كما اخبر الله تعالى عن الفريقين في مواضع السجود والركوع
في الصلاة يعمل هذا العمل اي يحصل منه ما هو المقصود من السجود فيسقط عنه السجود به
بخلاف سجود الصلاة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لان كل واحد منهما مقصود

بنفسه

بنفسه بدل ذلك بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وقوله عليه السلام مكن جبهتك
على الارض فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو
اعتبار نفس الشبه والعمل بالمجاز مع امكان العمل بالحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو
العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود مسا وبا للمقصود وفي قوله وبهذا
القياس على الاستحسان الذي هو القياس الخفي اشاره الى رد قول من طعن على ابي حنيفة واصحابه
وقال تحن الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان قسم خامس لم يعرف به احد
من حملة الشرع سوى ابي حنيفة انه من دلايل الشرع وهو قول التشهي ونقل عن الشافعي انه
قال من استحسن فقد شرع فقال الشيخ الاستحسان الذي كاد فعا لهذا الطعن يعني
الاستحسان نوع من القياس لا انه قسم خامس كما زعم ثم بين الشيخ الفرق بين المستحسن
بالقياس الخفي وبين المستحسن بالاجماع والاثر والضرورة فقال ثم المستحسن بالقياس الخفي
يصلح بعدا شه بخلاف الاقسام الاخر لان حكم القياس التعدية وهذا القسم وان اختص باسم
الاستحسان لم يخرج عن كونه قياسا فيصلح تعدية بخلاف الاقسام الاخر لانها غير معاولة
بل هي معدول بها عن القياس ولا تقبل التعدية ثم بين ما لاجله ذكر فقال الا ترى ان
الاحلاف في الثمن قبل قبض المبيع والثمن لا يوجب لمن البايع قياسا لانهما لما اتفقا على البيع فقد
اتفقا على ان المبيع ملك المشتري والمشتري لا يدعي شيا في الظاهر على البايع وانما البايع يدعي
زيادة الثمن فكان القياس ان تسلم المبيع الى المشتري واخذ منه ما اقر به وحلفه على الباقي
كما في ساير الخصومات وفي الاستحسان يجب اليمين على البايع ايضا لان للمشتري يدعي وجوب
تسليم المبيع عند احضار ما اقر به والبايع ينكر التسليم عند احضار ما اقر به وهذا احكم
بعدي الى الوارثين اي وجوب التحالف قبل القبض حكم بعدي الى الوارثين اي وارث البايع
والمشتري حتى لو وقع الاختلاف منهما بعد موت المتعاقدين في مقدار الثمن قبل القبض يجري
التحالف بينهما لان الوارث قام مقام المورث في حقوق العباد والاجارة اي بعدي وجوب
التحالف الى الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان ياخذ
القصار في العمل يتحالفان لان التحالف لدفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه

راس ماله وعقد الاجارة يحتمل للفسخ قبل اقامة العمل كالبيع وممكن ايضا ان يجعل كل واحد منهما منكرا
ومدعيا على الوجه الذي قلنا فجري التحالف بينهما قوله فاما بعد القبض اي الاحلاف في
مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يوجب بمين البايع الا بالاثر لان المشتري لا يدعي على البايع شيئا اذ
المبيع مسلم اليه فكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف فيقتصر على
مورد النص فلا يصح رده الى الوارثين والاجارة والاثر هو قوله عليه السلام اذا اختلف
المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا وعند محمد يجري التحالف بين الوارثين لان عنده
انما يصار الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر اذ البيع بالف غير البيع بالفين
وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وجوابه لا نسلم ان كل واحد منهما يدعي عقدا آخر
فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن فان البيع بالف قد يصير بالفين بزيادة الثمن والبيع بالفين يصير
بالف عند حط الثمن قوله وشرط الاجتهاد الى اخره لما فرغ الشيخ عن بيان القياس
وركنه وشرطه وحكمه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لا بد للقياس من القايس وهو المجتهد
فقال وشرط الاجتهاد كذا وانما لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته من الفقه وفي اللغة هو بذل
المجهود لنيل المقصود وقيل في الاصطلاح هو بذل المجهود في استخراج الاحكام من شواهدها
الدالة عليها وقيل هو طلب الصواب بالامارة عليه قوله ان يحوي اي يجمع علم الكتاب
بمعانيه اي مع معانيه لغة وشرعا ووجوهه التي قلنا اي اقسامه التي قلنا في اول الكتاب
وزاد بعضهم حفظ نظمه لان الحافظ اضبط لمعانيه من الناظر فيه وقيل لا يشترط بل يجوز الاقتصار
على الطلب والنظر فيه كما في السنن وقيل يجب ان يحفظ ما اختص بالاحكام لا غيره وعلم السنة بطرفيها
اي مع طرفيها من المراسيل والشهرة والاحاد ويجب ان يعرف من نفس الخبر ايضا انه روي بلفظ
الرسول او بنقل بالمعنى وان يعرف وجوه معانيه لغة وشرعا مثل الخاص والعام وساير الاقسام
المذكورة في الكتاب وذكر الغزالي ان للاجتهاد شرطين احدهما ان يكون محيطا بالمدارك
المثمرة للاحكام وان يعرف كيفية الاستثمار والثاني ان يكون عدلا مجتنبا عن المعاصي
وهذا شرط لجواز الاعتماد على قوله والمدارك المثمرة اربعة الكتاب والسنة والاجماع
والعقل ولا يشترط معرفة جميع الكتاب بل يعرف منه ما يتعلق به الاحكام وذلك مقدار خمسمائة اية

ولا يشترط ضبطها بل يكفي ان يكون عالما بمواقعها بطلبها وقت الحاجة وكذا لا يشترط معرفة
جميع السنة بل ما يتعلق به الاحكام دون ما يتعلق به المواعظ واحكام الاخرة ولا يلزم حفظها
بل يكفيه ان يكون عنده اصل صحيح جمع احاديث الاحكام كالصحيح البخاري والمسلم وغيرهما واما
الاجماع فيجب ان يتميز مواقع الاجماع حتى لا يفتي بخلاف الاجماع كما يجب معرفة النصوص حتى لا يفتي
بخلاف النص ولا يلزم ان يحفظ جميع مواقع الاجماع والخلاف بل كل مسئلة يفتي فيها ينبغي ان يعلم
ان فتواه ليست مخالفة للاجماع قوله وان يعرف وجوه القياس اي طرقه وشرايطه كما
ذكرنا وذكر الغزالي وحاصل ذلك يشترط ان يعلم بلاثة فنون علم الحديث وعلم اصول الفقه
وعلم اللغة فاما علم الكلام فليس بشرط فانا لو فرضنا انسانا جازما بما عتقاد الاسلام تقليدا لامكنه
الاستدلال بالدلايل الشرعية على الاحكام قوله وحكمه الاصابة بغالب الراي اي حكم
الاجتهاد ظني لا قطعي حتى قلنا ان المجتهد يخطي ويصيب وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب والحاصل
ان الحق في موضع الخلاف اي المسايل التي اختلفوا فيها وحكموا بالاجتهاد واحدا ومتعددا نعند نا
واحد وعند المعتزلة متعدد وهذا الخلاف في الاحكام الشرعية لا في العقلية الا على قول الى الحسن
العنبري والجاحظ من المعتزلة فانهما قالا كل مجتهد مصيب في مسايل الكلام التي لا يلزم منها الكفر كمسئلة
خلق القرآن وارادا به نفي الاثم والخروج عن عهدة التكليف لا ان اجتهاده مطابق للحق وهذا
معنى قول الشيخ الاعلى قول بعضهم والى مذهب المعتزلة مال عامة الاشعرية والقاضي الباقلاني
والغزالي والرازي وبعض متكلمي اهل الحديث ثم من قال بالحقوق اختلفوا فيما بينهم فقال
بعضهم باستواء الحقوق وقال عامتهم بل واحد من المجتهدين هو الحق وهو مروي عن الشافعي واحتج
من قال بالحقوق بان المجتهد كلف الفتوى بغالب الراي بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
فكان ذلك تكليفا ما اصابه الحق اذ ليس بعد الحق الا الضلال ولما توجه التكليف عليه باصابته يلزم
ان يكون كل مجتهد مصيبا ولا يلزم من التكليف بالاصابة تكليف ما ليس في الوسع كاستقبال القبلة
فانه جهد واجد عند عدم الاشتباه وعند الاشتباه يصير الجهات كلها قبله حتى ان المتحرين اذا
صلوا الى اربع جهات اجزتهم صلاتهم وجاز تعدد الحقوق في اناس مختلفين وفي حق بعضهم حتى
وفي حق بعضهم اباحه اذا كان لا يلزم كل واحد منهم ما لزم الاخر كما جاز في باب القبلة عند الاشتباه

ولا يشترط

ومن سوى الحنفية يقول ان دليل التعدد لم يقض المناقضة فلا يثبت رجحان البعض على البعض بالاترجح
ومن جعل الواحد أحق يقول بانا لو سوينا بينهما لبطلت مزايا الفقها ولساوى المجتهد غيره وهذا
لان الاصل ان يكون الحق واحدا الا انا تركنا القول به ضرورة ان لا يصير المجتهد مكلفا بما ليس في وسعه
وهذه الضرورة مرتفعة باثبات الحقية لفتواه فبقي الواحد احق لاستقيم المناظرة ودعوة
كل واحد منهم لصاحبه الى حجته اذ لا مناظرة من المقيم والمسافر في اعداد ركعات صلاتهما لثبوت
الحقية على السوا وكذا لا مناظرة في وجوه كفارة اليمين ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان دخل

رجلان على داود وعنده ابنه سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة فقال صاحب الحرث ان هذا
انفلتت غنمه فوقعت في حرثي فلم يبق منه شيا فقال لك رقاب الغنم وقد كانت قيمتهما ستين فقال
سليمان غير هذا اوفق للفريقين يسلم اهل الحرث بالغنم فينتفعون بالبانها واولادها واصوافها
وتسلم صاحب الغنم على الكرم حتى اذا كانت كليلة نفشت فيه دفعها ولا الى ها ولا عنهم وهالا الى
ها لا كرههم فقال داود القضا ما قضيت والضمير في ففهمناها للحكومة او القضة وكان
ذلك باجتهاد منهما اذ لو كان بالوحي لما جاز لسليمان خلافه ولداود الرجوع الى قوله ثم انه تعالى
خص سليمان بالفهم ومن عليه وكان المتنة في اصابة الحق حسنة فلو كانا مصيبين لم يكن لتخصيص سليمان
بالفهم فايدة لان داود قد فهم ايضا على ذلك التقدير وهذا في شريعتنا فلان ضمان
عندنا في هذه الصورة بالليل والنهار وعند الشافعي يضمن بالليل وقيل انما ضمنوا لانهم ارسلوها وقيل
هذا كان صلحا وما فعله داود حكما والتخصيص ان نقول لو جاز ان يكون تخصيص سليمان بالفهم باصابة
الاحق ولا يلزم منه ان يكون الحق واحدا وما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام انه قال اذا اجتهد
الحاكم فاصاب فله اجران واذا اخطا فله اجر واحد ففيه دليل على ان في الاجتهاد صوابا وخطأ
وما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال في المفوضة وقد مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم
لها مهرا اجتهد فيه رأيي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان وهذا
معنى قول المسيح والحق في موضع الخلاف واحد باثر ابن مسعود في المفوضة والدليل المعتمد
عليه فيها لنا اجماع الصحابة فانهم اطلقوا الخطا في الاجتهاد كثيرا وشاع ولم ينكر بعضهم على بعض
في الحقيقة فكان ذلك اجماعا منهم على ان الحق من اقاويلهم ليس الا واحدا واما الجواب عن قولهم

لا بد في الاجتهاد من تعدد الحق غير مسلم بل يصح التكليف من غير تعدد الحقوق لانهم ما كلفوا باصابة
ما عند الله من الحق بل كلفوا بالاجتهاد فان اصابوا ما عند الله اجروا وان اخطأوا عذروا
واجروا على الطلب كما كانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأ بعضهم الحق فلم يلزم من هذا التكليف
ما ليس في الوسع كمن امر خدامه بطلب فرس ضل عنه فخرج كل واحد الى جانب في طلبه صح هذا الامر
وكان كل واحد مصيبا في الطلب ممتثلا للامر ولكن من وجد الفرس مصيب ابتداء وانتهاء والقائل
بان المجتهد اذا اخطأ مصيب ابتداء اي في اجتهاده وانتهاء اي فيما ادى اليه اجتهاده عند البعض وهو ابو بكر الاصم والى هذا مال الشيخ ابو منصور رحمه الله حتى لا يصح عنده
به وبعض قضاة القاضي فيه ولكن حط عنه الاثم والمختار انه مصيب ابتداء اي في حق العمل بخطئه
انتهاء اي في اصابة المطلوب لما ذكرنا وهو مروي عن ابي حنيفة فانه قال ليوسف بن خالد السمتي
كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد ويتصل بهذا اجتهاد غير النبي في زمن النبي عليه الصلاة
والسلام فانه لا يجوز لان المصير اليه للضرورة ولا ضرورة في عصر النبي عليه السلام لامكان
الرجوع اليه والجمهور على انه يجوز لمن بعد عن النبي عليه السلام استدلالا بحديث معاذ
رضي الله عنه والاولى ان لا يجوز لمن كان بحضرته عليه السلام قبل الاذن صريحا قوله
وهذا اقلنا لا يجوز تخصيص العلة الى آخره تخصيص العلة عبارة عن تخلف الحكم في بعض الصور
عن الوصف المدعى عليه لمانع لا خلاف ان العلة متى ورد عليها نقض بطل وهو التخلف
لا لمانع لان المنتقض لا يصلح علة واختلفوا في تخصص العلة فقال ابو زيد ومشايخ العراق
كالكرخي والجصاص والرازي يجوز تخصيص العلة المستنبطة وهو مذهب مالك واحمد
وعامة المعتزلة وقال مشايخ ما وراء النهر غير ابي زيد لا يجوز وهو اظهر قولي الشافعي
وهذا الخلاف في العلة المستنبطة فاما في العلة المنصوصة فقد اختلف القائلون بعدم
الجواز في المستنبطة منهم من جوزه ومنهم من لم يجوزه احتج المجوزون بان العلة امارة
على الحكم كجعل الشرع فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون بعض فالتخلف لا يخرجها عن
كونها امارة كتخصيص العام لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل الشرط
غلبة وجود الحكم عندها كالغيم الرطب في الشتا امارة للمطر وقد يتخلف المطر عنه في بعض

الأجانبين ولا يدل ذلك على انه ليس بامارة وبان تخصيص العلة المنصوصة جايز فان الله تعالى
جعل الزنا والسرقة علتين للحد والقطع وقد توجد زان وسارق لا يحد ولا تقطع وما قال
منكر التخصيص ان التخصيص نقض غلط لان النقض ابطال على سبيل المضادة كنقض البنيان والتخصيص
بيان ان المخصوص لم يدخل في العموم الاخري ان التخصيص جايز على الكتاب والسنة دون المناقضة
ولان المعدول به عن القياس بالسنة او الاجماع او الضرورة او الاستحسان مخصوص منه بالاجماع
ولان المعلل اذا ادعى ان هذا الوصف علة فاذا وجد ذلك الوصف ولا حكم له احتمل ان يكون انعدام
لفساد العلة فساقض واحتمل ان يكون انعدام لمانع منع ثبوت الحكم مع الصحة فوجب ان يقبل بيانه
ان ابرز مانعا صالحا والا فقد تناقض واصح المنكر بان جوازه يودي الى نسبة المناقض الي
الشرع وذا لا يجوز بيانه ان من قال ان المؤثر في الحكم هذا الوصف فقد بان ان الشرع جعله
دليلا او أمارة على الحكم اينما وجد حتى يمكنه التعدية فمتى وجد ذلك الوصف ولا حكم له تبين انه لم يكن
أمارة على الحكم شرعا فكانه قال هو دليل وأمارة وليس بدليل وأمارة وهذا تناقض بخلاف النص العام
فانه بالتخصيص تبين ان المخصوص غير مراد بالعام وقد هذه المسئلة بنا على ان المعاني هل لها عموم
ام لا فعندهم للمعاني عموم فجاز تخصيص العلة لعمومها وعندنا لا عموم للمعاني لان المعنى واحد وانما تعود
بحالة فلا تقبل التخصيص ولان تخصيص العلة يودي الى تصويب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد اما ست
بعد ما شرعه لسلامته عن المناقضة فاذا جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد ان يرد عليه نقض في علته
ان يقول خصصت علتي لمانع وتخلص عن النقض فسلم اجتهاده عن الخطا والمناقضة فيكون اجتهاد كل
مجتهد صوابا ولم يوجد في الدنيا مناقض والخصم ان يقول انما يلزم من التخصيص تصويب كل مجتهد
اذا قبل منه مجرد قوله خص لمانع اما اذا اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم ذلك اذ لا يتيسر
لكل مجتهد أن يبين عند ورود النقض على علته مانعا صالحا وليس كان التخصيص بهذا الشرط مودا الى التصويب
كل مجتهد لكان ما ذهب اليه من اضافة عدم الحكم في صوره التخصيص الى عدم العلة مودا الى التصويب ايضا لان
كلا على موثره بتخصيصها بدليل في عندكم صحيح غير منتقض ايضا لكنكم ينسبون عدم الحكم الى عدم العلة باعتبار
فوات وصف وحن ننسب الى المانع واذا كان كذلك يمكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول لم اعتمد على في صورة
النقض لزياده وصف ونقصانه وتخلص عن النقض بذلك كما تخلص بالتخصيص فبقي علته على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا

والاخر تخصيص العلة اولى من تاخير الحكم
هل يجوز تخصيص العلة او لا فالاشعرية على الاول
والمعتزلة ومنهم ص الى

وقوله وذلك ان يقول الي اخره بيان وتفسير للتخصيص واما قولهم ان العلة امارة الى اخره فغير
صحيح لانها امارة بشرط ان لا ينتقض كما انها امارة بشرط ان لا تعارضها نص وبه خرج الجواب عن تمسكهم
بالغيم الرطب لانه لم يجعل امارة بشرط ان لا يخلف المطر عنه اصلا وكذا اعتبارهم بالعلة المنصوصة قال التخصيص
فيها لا يجوز ايضا عندنا بل عدم الحكم في صورة لعدم العلة قوله وبيان ذلك اي بيان الصورة التي عدم
الحكم لمانع عندهم وعدم الحكم عندنا بنا على عدم العلة في الصايم النائم اذا صب الماء في حلقه انه يفسد الصوم لفوات
ركنه ويلزم عليه الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حسنه فمن اجاز التخصيص قال امتنع حكم هذا التعليل
بمانع وهو الامر وهو قوله عليه السلام على صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وبلما امتنع الحكم في الآمر
لعدم العلة حكما لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع حتى قال فانما اطعمك الله وسقاك فسقط عنه معنى الجناية
فصار اكله كلا اكل حكما وبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه والنائم ليس في معناه لان الفعل الذي
يضاف به ركن الصوم مضاف الى غير من له الحق فبقي معتبرا فيفوت ركن الصوم به قوله وبني على هذا
بتقسيم الموانع اي بنى من اجاز التخصيص على جواز التخصيص بتقسيم الموانع وهي خمسة ما لا يستقر آمانع يمنع
انعقاد العلة كسبع الحر لانه ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال فلم ينعقد البيع فيه لعدم المحل وما نع يمنع
تمام العلة كبيع عبد الغير فانه يمنع تمام العلة في حق المالك لعدم ولاية العاقد وان كان العقد تاما في حق العاقد
ولهذا الواجازه المالك جاز ولو ابطله بطل فعلم انه منعقد غير تام في حقه ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار
الشرط فان الخيار اذا كان للبايع يمنع ثبوت الملك للمشتري ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه
لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا يتم الصفقة بالعبد معه ويتمكن من رد الخيار من الفسخ بدون قضا ورضا ومانع
يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه يثبت الملك معه تاما حتى كان له ولاية التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ
بدون الرضا او القضا لكن غير لازم حتى ثبت له ولاية الرد قوله والعلل نوعان طردية
وموثرة لما ان الشيخ سرد وط القياس وركنه وحكمه شرع في دفعه لبنيه بانه اذا القياس انما يتم اذا
خلا عن الدفع فقال والعلل نوعان طردية وموثرة والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا
الا انه مال اليه عامة اهل النظر ذكر العلل الطردية ليبين الاعتراضات الواردة عليها وعلى
كل فصيح اي انواع من الدفع اي من الاعتراضات اما وجه دفع العلل الطردية فاربعة
بالاستقراء احدها القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله اي قبول السايل

وسمي الزراد بالزراء لما انه يتوقع
الناس والسلاح هي الحراب والسنان والزراد

والمس العصوا لمعاصر كالزراد والسكر
ضرب الزراقين

وقوله وذكر

ما عينه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وهذا القول يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير
لانه لما سلم موجب علته في المسارع فمنع بقاء الخلاف في الحكم المقصود احتاج الى معنى مؤثر ضرورة وذلك
كقولهم اي كقول اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا تاديه الا بتعيين النية كالصلاة
فنقول عندنا لا نسلم الا بالتعيين وان التعيين واجب ايضا ولكن ليس التعيين محل النزاع بل النزاع في ان
الاطلاق يعتبر ام لا فقوله ليس بمتعين لعدم وجود القصد الى الوصف وعندنا هو متعين بمتعين الشرع لان
هذا الصوم لما انفرد بالسرعة في هذا اليوم وعدم المزاحم صار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين لان التعيين
شائع فيصاب بمطلق الاسم كالموجود في الدار فانه يصاب باسم جنسه كما يصاب باسم علمه وهذا معنى قول الشيخ
وانما جوزه باطلاق النية على انه تعيين وانما قدم القول بموجب العلة لانه يرتفع الخلاف عما اوجبه علة
المستدل فكان احق بالتقديم لان المصير الى النزاع مع امكان الوفاق وحصول المقصود اشتغال بما لا يعنيه

قوله والممانعة الخ من وجوه الدفع وهي امتناع السايل عن قبول ما اوجبه المجيب من غير دليل وهي
اصل المناظرة لانها وضعت على سؤال الخصومات في الدعاوي الواقعة في حقوق العباد فالمعلل يدعي لزوم
الحكم الذي رام اثباته على السايل والسايل مدع عليه فكان سبيله الانكار فلا يسعه ان يحاوز الى غيرها الا عند
الضرورة وهي تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالاثر لانه لما سلم ما ذكره من غير اقامة الدليل ولا دليل
يقابله سوى ان الاثر اضطر المعلل الى اثباته لتمكنه الالزام على الخصم بالممانعة في العلل الطردية على اربعة
اوجه احدها الممانعة في الوصف بان يقول لا اسلم ان الوصف الذي تدعيه علة موجود في المسارع فيه
والثاني في صلاح الوصف للحكم بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لا اسلم انه صالح للعلية الثالث
في نفس الحكم بان يقول بعد تسليم صلاحه للعلية لا اسلم ان الحكم ثابت والرابع في نسبة الحكم الى الوصف بان
يقول بعد تسليم وجود الحكم لا اسلم ان الحكم ثابت بهذا الوصف بل لجواز ان يكون ثابتا بوصف اخر وقيل
في الفرق بين الممانعة في نفس الوصف وبين الممانعة في نسبة الحكم اليه ان الممانعة في نفس الوصف منع تعلق الحكم به
في الفرع مع تسليم علقته به في الاصل والممانعة في نسبة الحكم اليه هي منع تعلق الحكم بالوصف في الاصل
مثال الاول قول اصحاب الشافعي في كفارة الافطار في رمضان انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب
بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا فانا لا نسلم ان الحكم وهو وجوب الكفارة في الفرع وهو الافطار
معلق بهذا الوصف وهو الجماع مع تسليمنا ان الحكم وهو وجوب الحد في الاصل معلق بالجماع بل الكفارة متعلقة

بالافطار

فان كان الوطئ بانا يوجب الحد
والطلاق ذا كر الصوم عند الوجوب

ما الافطار عندنا اذا كل جنايته لا بالجماع بدليل انه لو جامع ناسيا لا تفسد صومه لعدم الفطر وان كان
الوطئ حلالا في نفسه ومثال الثاني قولنا في تعليل اصحاب الشافعي لا يباح الاب ولا يه الاب بوصف البكارة باعتبار
انها جاهلة بامر النكاح لعدم المارسة بالرجال لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم وهو اثبات الولاية
لانه لم يظهر له تاثير في موضع اخر سوى محل النزاع او قولنا في تعليلهم في الاشياء الستة بالطعم والثمنية
لاثبات شرط المماثلة والمقابض فيها باعتبار ان كل واحد من الوصفين لشدة الحاجة اليه ينبئ عن الخطر
والعزة فيختص جواز البيع فيه بزيادة شرط اظهارا للخطر كالنكاح لا نسلم ان هذا الوصف صالح لما
رتب عليه من الحكم لان السبيل فيما تشتد اليه الحاجة الاطلاق بل بلغ الوجوه دون المضيق بزيادة الشرط
ومثال الثالث قولنا في تعليلهم لمسح الراس بانه ركن في الوضوء فسن تثليثه كغسل الوجه لا نسلم
ان الثلث هو السنة في الغسل بل السنة فيه الكمال بعد اتمام الفرض لان السنة هي اكمال الفرض في محله من
جنسه كما كان الصلاة الا ان فرض الغسل لما استغرق محله صار الى التكرار وفرض المسح لم يستغرق
محله فامكن تكميله بالاستيعاب الذي هو سنته فيه لانه زيادة على قدر المفروض من جنسه في محله فلا يصار
الى التكرار ومثال الرابع قولنا في تعليلهم بان الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم
البعضية كما ان العم لا نسلم ان حكم الاصل وهو عدم العتق ثابت في العم عندنا لعدم البعضية اذ العدم لا يصلح
موجبا للشيء بل لعدم القرابة وعدم الجزئية قوله وفساد الوضع اي الثالث من وجوه الدفع
فساد الوضع وهو عبارة عن كون الجامع في القياس بحيث قد تبين باعتباره بنصل واجماع في عين الحكم
وقيل هو ان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم كالتنفيس من التوسع والتخفيف
من التغليظ والاثبات من النفي وبالعكس وهو فوق المناقضة في الدفع لان المناقضة محل مجلس يمكن
الاحتراز عنه في مجلس اخر بالجواب عن النقض او بزيادة قيد ينفع به النقض فاما فساد الوضع فيفسد
القاعدة التي بني عليها المجيب كلامه اصلا فانه بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه بوجه سوى الاستقال
الى علة اخرى وذلك مثل تعليل اصحاب الشافعي لاحد القرقة باسلام احد الزوجين حيث قالوا اسلام
احدهما موجب اختلاف الدين وموجب الفرقة في غير المدخول بها من غير توقف على انقضاء العدة
كردة احدهما وان كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء العدة وهذا التعليل فاسد في
وضعه لان الاختلاف انما يثبت باسلام المسلم اذ هو الحادث فلو اسندنا الفرقة لوجب اضافتها الى الاسلام

الذي حدث لان الحكم يضاف الى الحادث وذلك لا يجوز لان الاسلام شرع عاصما للحقون والاملاك
لا مبطلا فكان الوصف ناسا عن الحكم قوله والمناقضة اى الرابع من وجوه الدفع المناقضة وهي
تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة وسواء كان لمانع او لغير مانع عند من لم يجوز تخصيص العلة وعند من جوز
تخلفه عن العلة لا لمانع وهي تلي اصحاب الطرد في القول بالاثر لان الطرد لما اسقص بالنقض لاحد الجيب بدا
من التخلص عنه الا ببيان الفرق وعدم وروده نقضا ولا يتحقق ذلك الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان
المعنى ومثالها فيما علل الشافعي في اشتراط النية في الوضوء بان الوضوء والتيمم طهارتان للصلاة فكيف
افترقا في النية اي لا يفترقان فانه ينتقض بغسل الثوب اى هذا التعليل ينتقض بغسل الثوب والدليل على
النجاسة الحقيقية فانها طهارتان مشروطتان للصلاة ولا يشترط فيها النية فيضطر المجيب عند ذلك
الى بيان المعنى الفرقي الذي يندفع به النقض ويقع به الفرق وهو ان الوضوء طهر حكمي غير معقول المعنى
لانه لا يعقل في محل الغسل النجاسة والمحل الذي قامت به النجاسة وهو المخرج لم يجب غسله واذا ثبت انه
حكمي كان مثل التيمم الا ان معنى التعبد في التيمم في الالة وفي الوضوء في المحل فيشترط فيه النية كما في التيمم تحقيقا
لمعنى التعبد اذ العبادة لا تنال بدون النية بخلاف غسل النجس اذ هو معقول المعنى لان المقصود فيه
ازالة عين النجاسة عن المحل لا معنى التعبد ولا يتوقف على النية وقلنا ان الماء مطهر ومزيل بطبعه لانه خلق
طهورا قال تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور هو الطاهر في نفسه المطهر لغيره كذا ذكره
ثعلب من ائمة اللغة او هو مبالغة في صفة الطهارة وذلك بان يكون متواترا في غيره واذا كان كذلك عمل
في التطهير من غير قصده واما قوله عليه السلام هو تطهير حكمي يقول التعبر الثابت في المحل وهو صيرورته
موصوفا بالنجاسة غير معقول المعنى وذلك لا يوجب تغيير صفة المطهر فسمى الماء عاملا بطبعه على ما كان
والنية تشترط للغسل القائم بالماء لا للحدث الثابت في المحل فكان غسل هذا المحل مثل غسل النجس في عدم
افتقاره الى النية بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه مع كون النجاسة في المحل غير معقول المعنى فيحتاج
الى النية ليطهر فعل على خلاف طبعه ويصير مطهرا وللخصم ان يمنع كونه مزيلا لعينه وانما كان
كذلك ان لو كان المزال نجاسة عينية فاما لو كان حكميا فان الله امر على انه افتقر الى النية ولا يسلم
المسح في الوضوء مطهر شرعا وهو غير معقول المعنى لان اثره في كثير النجاسة لا في ازالتها فسلمنا ان
يشترط فيه النية كما في التيمم لانا نقول هو ملحق بالغسل القائم مقام الغسل في ذلك المحل فان الاصل

فالغسل

فيه الغسل لسراية الحدث اليه كما في سائر البدن الا ان الحكم انتقل عنه من الغسل الى
المسح للحرج فشرع فيه المسح ابتداء تخفيفا ولما قام مقام الغسل اخذ حكمه واستغني
عن النية قوله واما الموثر الى اخره اعلم ان العلل الموثرة دفعها يكون
بطريق فاسد وبطريق صحيح اما الفاسد فاربعة اوجه المناقضة وفساد
الوضع ووجود الحكم في حادثة عدمت العلة فيها والمفارقة بين الاصل والفرع بعلة
اخرى يذكر في الاصل ولا توجد في الفرع واما المناقضة فلا ترد على العلل الموثرة
اذ التاثير لا ثبت الا بالكتاب او السنة او الاجماع وهذه الادلة لا يحتمل التناقض
فكذا التاثير الثابت بها لان في مناقضته مناقضة هذه الادلة وكذا فساد الوضع
لان التاثير الثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا في وضعه واما وجود الحكم
مع عدم العلة فلا باس به اي لا يدل على فساد العلة لان الغرض بيان ان هذه العلة
موجبة لهذا الحكم فاذا ظهر اثرها في جنسه وجب اثبات ذلك الحكم بها فاما ثبوته بعلة
اخرى فجايز لان التعليل لم يمنع لابطال علة اخرى ومع كونه ثابتا بها يجوز ان تثبت بغيرها
وحاصله يرجع الى ان تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين او بعلل مستقلة جايز عند
الجمهور وانكره بعض اصحاب الشافعي والمعتزلة وعليه مبني اشتراط العكس وهو انتفاء
الحكم عند انتفاء العلة لصحة العلة فمن منع عليله بعلتين لزمه القول بانحصار العلة واشتراط
العكس بان يكون عدم العلة وعدم الحكم مفسدا للعلة ومن جوز عليله بعلتين لا يلزمه القول
باشتراط الانعكاس ولا يلزم فساد العلة واما المفارقة فقد اختلف فيها فذهب بعض اصحابنا
وبعض اصحاب الشافعي ان الفرق اعتراض صحيح وسموه قلبا وعليه اكثر فقهاء خراسان وغزنة
وذهب المحققون من الفريقين الى انه اعتراض فاسد لا يبطل به العلة لوجوه كلها تجدها
ان السايل جاهل في موقف الانكار الى ان يتبين له الحجة لا في موضع الدعوي فاذا ذكر
في الاصل معنى اخر انتصب مدعيا ولم يبق سايلا فهذا لا يجوز عن حده فلا يجوز ذلك والثاني
ان الحكم في الاصل لا يجوز ان يكون معلولا بعلتين مستقلتين تعدي الحكم الى بعض الفروع باحدى
العلتين دون الاخرى فبان في الفرع عدم الوصف الذي يزوم به السايل الفرق

ان سلم له انه علة لاثبات الحكم في الاصل لامنع المعلل من ان يعدي حكم الاصل الى الفرع بالوصف
الذي يدعيه انه علة فلم يبق لدعوي السائل اتصال بالمسئلة فكان لاشتغال به عبثا والثالث
ان الخلاف وقع في حكم الفرع ولم يتضح السائل مما ذكر من الفرق الا ان اراد انا عدم العلة
وعدم العلة لايصلح دليلا على عدم الحكم عند مقابلة العدم يعني اذا لم يوجد دليل اخر يوجب
وجود الحكم قال صدر الاسلام المفارقة من افسد الاعتراضات وقال شمس الائمة المفارقة
على العلل المؤثرة مجادلة لافايدة فيها في موضع النزاع لكنه اذا تصور مناقضة الضمير
في الكنه للشان اذا تصور مناقضة اي ورود نقض صوري على المؤثرة يجب دفع ذلك النقض
بوجوه اربعة بخلاف العلة الطردية حيث لايمكن دفعها عنها لان النقض الوارد عليها يبطلها
بخلافه اذ الاطراد لاينفي بعد النقض فلا يمكن دفعه بوجه كما يقول في الخارج من غير السبيلين
انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فيرد عليه هذا اذا لم يسل نقضا فانه
خارج نجس وليس بحدث ومثله حدث في السبيلين بلاخلاف فندفعه اولا بالوصف اي بمنع الوصف
بان نقول لانسلم ان ذلك خارج لان الخروج هو الانتقال من باطن الى ظاهر وليوجد هذا
المعنى فيما اذا لم يسل لان النجاسة اذا لم تنتقل بعد في محلها فان بخت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق
دما والجلدة سائرة لها فاذا زالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا الاخارجا منه فلم يوجد الخروج
بدلالة هذا الوصف وهو التاثير فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجيس
ذلك الموضع واجاب تطهيره حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير فيجب غسل كله لان ما تحرج
من البدن لايحتمل الوصف بالتجزي وهذا معنى قول الشيخ ان وجوب التطهير باعتبار
ما يكون منه الى اخره باعتبار ما يكون منه اي بسبب ما تحرج من البدن لايحتمل الوصف
بالتجزي فيجب غسل كله ثم جوز الاقتصار على الاعضاء الاربعة كما في البول واجتزر
بقوله باعتبار ما يكون منه عن اصابة النجاسة من الخارج فانه يوجب غسل ذلك الموضع فقط
وهناك اي فيما اذا لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع فلم يكن كالبول في ايجاب الطهارة
في محلها فكذا في غير محلها فعدم الحكم هناك لعدم الوصف معنى وان وجد صورة ومثله يكون
مرجحا للعلة فكيف يكون نقضا قوله ويرد عليه صاحب الجرح السائل فان ما تحرج

اي يورد على التعليل المذكور نقضا صاحب الجرح السائل فان ما تحرج من جرحه خارج
نجس وليس بحدث حيث لم ينتقض طهارته مادام الوقت باقيا او مادام يصلي الفرض وما
يتبعه من النوافل فيدفعه بالحكم اي بدفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض وهو
الفتح الثالث بان نقول لانسلم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج
الوقت ضرورة قدرة المكلف على الخروج عن عهدة التكليف ولهذا جاز له المسح على الخفين
بعد خروج الوقت اذا البسها بعد السيلان والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتاخر عنه كالبيع
بشرط الخيار قوله وبالغرض اي بدفعه بالغرض وهو الفتح الرابع بان نقول
الغرض من هذا التعليل الحاق الفرع بالاصل والتسوية بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصل
فان الخارج من احد السبيلين حدث فاذا لزم اي دام صار عفوا لقيام الوقت اي لاجل
قيام وقت الصلاة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط
حكم الحدث في هذه الحالة فكذا هنا اي مثل الاصل الفرع وهو الخارج من غير السبيلين في انه
اذا دام يصير عفوا قيام وقت الصلاة ولو لم يجعل عفوا في الفرع عند اللزوم لكان
الفرع مخالفا للاصل وذلك لايجوز فثبت ان التسوية التي هي المقصود من التعليل في جعله
عفوا كالاصل فلا يكون ذلك نقضا قوله والمعارضة الى اخره اعلم ان الدفع على
العلل المؤثرة بطريق صحيح وجهان احدهما المانعة وهي اربعة اوجه كما ذكرنا والثاني
المعارضة وهي منع الحكم مع تسليم دليل المستدل بان نقول ما ذكرت من الوصف وان دل
على الحكم لكن عندي ما يدل على خلافه فزعم بعض الجدليين ان المعارضة غير مقبولة
لان السائل بتنهض حينئذ مستدلا وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض فاذا شرع في دليل اخر
وسلم دليل المجيب كان مانعا لا هادما ولكنا نقول هي مقبولة لان العلة لا تصح حجة ما لم
تسلم عن المعارضة بدليل ان القرآن انما صار حجة عند السلامة عن المعارضة فكانت
اعتراضا صحيحا ولان المعتمد في القياس قوة الظن وبالمعارضة يفوت
حتى يترجح احدهما ثم المعارضة نوعان احدهما معارضة فيها مناقضة
وهي القلب والقلب جعل اسفل الشيء اعلاه واعلاه اسفله كقلب القصعة او جعل

باطن الشئ ظاهرا والظاهر باطنا كقلب الجراب وقلب العلة ماخوذ من
هذين المعنيين وهو نوعان احدهما جعل المعلول علة والعلة معلولا على مثال
قلب الاناء فان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا والحكم اسفل لكونه تبعا وهذا
النوع من القلب انما يصح فيما اذا علل المستدل بالحكم بان جعل حكما في الاصل
علة لحكم اخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض فلا يرد
عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا الحكم الثابت به علة
ومثاله قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم فيرجم ثيبهم كالمسلمين فنقول المسلمون
انما جلد بكرهم لانه يرجم ثيبهم فهذا القلب معارضة صورة ولكن فيها معنى
المناقضة حيث جعل العلة حكما والبكر والثيب يتعاقبان على الذكر والانثى فقوله
والمخلص منه اي من هذا النوع من القلب وليس المراد منه انه اذا ورد بعد
بهذا الطريق بعد وروده بل معناه انه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا
القلب فطريقه ان يخرج الكلام بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل
لان الشئ يجوز ان يكون دليلا على شئ ويكون ذلك الشئ دليلا عليه ايضا كالدخان
مع النار فانما يصح هذا المخلص اذا ثبت ان الشيئين مثلان متساويان
كالتوءمين فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها في الاخر وكذا الرق
والنسب قوله والثاني قلب الوصف اي النوع الثاني من القلب
ان يجعل السائل وصف المعلل شاهدا لنفسه بعد ان كان شاهدا له وهو
ماخوذ من قلب الجراب فان ظهر الوصف اليك حين كان شاهدا عليك وجهه
الى خصمك فصار وجهه اليك حيث صار شاهدا لك وظهره الى خصمك حيث
صار شاهدا على خصمك كما ان ظهر الجراب كان اليك وبالقلب يصير بطنه اليك
وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه المعلل
وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه
ينفيه من وجه آخر لكون متناقضا في نفسه كالشاهد الذي يشهد لاحد

وهذا اصل للعلة لان العلم الموجب شرعا
والمعلول هو الحكم الواجب به فكان قرعا وسعا
لعلة واصل والحكم اصلا والاصل سعا كان لكم
ونقول طلاق العلة

واما اولوا الرأي كرجم بكر زنى الاذى بشكره
الاخر بكاركوع

قال الاسنوي الاحكم على حكم طريق السلف والخوارف
دونها وكفر رسول الله صلى الله عليه وسلم وشرف
الصحابة رضي الله تعالى عنهم لهو اعظم من الصوم
عمان تحرم بالصوم وسلم بالركوع كالجمع فلا تسلم
عليهم على الاداء الجامع بالصوم بالصوم والاداء بتحريم بالركوع
الاسنوي لواحد احكم على الاخر بعد ما سمى الشارع
منهما رجل المقصود حكم واحد منهما محصل
واحد من مخرج حوالة سائل وجه يكون المغرض بهما
الاداء والرجوع عنها بعد الاحرام واطلاقها بعد صحة
حمالة بعد سؤال الشارع منهما محصل واحد
علة اكمارج وذاك على هذا مارج وقد قال الشافعي
الله تعالى المصور بركوع مولا على الصوم بالصوم
مولا على الركعة بصوم كالركوع والركوع السالم
لا يكون مولا على الصوم بالصوم بالركوع مولا على
زيد بصوم كالرجل يكون الاسود الاسود صحيحا واحد
اكمل على الاحرام الشارع بعد بعد الصوم
حد ان يكون الولاء ظرف واحد منهما محصل واحد
المولى عليه وكرم من الصوم بنسبه فلا يستقيم لهم
اداء كما هذا على وجه الاسود الاسود الاحمر
الاسود الاسود واحد منهما على الاخر بعد على
المشابهة والشارع واحد منهما المقصود بالاسود الاسود
محمل ما على ما اداء كر الجلد
فاسد الاداء كر
والرجم وذا الاداء
كر الركوع والمراد فان
الركوع محل مواصلة الركعة
والمراد وكر مع واحد حر للعاجز
عن الاداء كالعاجز على الاعمال بقدمه
الصلاة بخلاف العكس

الخصمين على الآخر في جادثة ثم للخصم الاخر عليه في عين تلك الحادثة فانه
يتناقض كلامه بخلاف المعارضة بقياس اخر حيث لا يكون متناقضا وهذا
النوع من القلب لا يحقق الا بوصف زايد على وصف المعلل على وجه يكون
الزايد تقريرا وتفسيرا للوصف الاول فكان هذا القسم دون القسم الاول
كما قال اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض الى اخره ولم يبين
انه متعين في هذا الوقت لعدم بقاء غيره متشروعا فيه تلبيسا علينا فحن فسرنا
الصوم المذكور وتفسيرا اتركه الخصم وبينا محل النزاع كما ذكره في المتن فكان قياس
هذا الصوم من القضاء ما بعد الشروع في قوله لكنه اي القضاء متعين
بالشروع وهذا اي صوم رمضان متعين قبل الشروع واعلم ان تجويز
الاعتراض على العلل المؤثرة ممن يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد
الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تاثيرها بدليل يجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة
كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع ولورود صورة القلب يدفع بيان التاثير
كما يدفع المناقضة وانما يرد القلب على العلل الطردية حقيقة بوروده ما ذكر
صدر الاسلام ان القلب الاول يرد على كل طرد وجعل الحكم فيه علة والقلب
الثاني يجيء على كل طرد مالم يظهر التاثير قوله وقد يقلب العلة من
وجه اخر وهو ضعيف اي فاسد مثاله قول اصحاب الشافعي في ان
الشروع في صوم النفل وصلاة النفل لا يوجب المضي فيه حتى لا يجب القضاء
بافساده هذه عبادة وهي الصلاة او الصوم لا يمضي في فاسدها يعني اذا
فسدت لا يجب ولا يجوز اتمامها والمضي فيها واجتنبوا عن الحج فانه وجب
بالشروع لانه يجب المضي فيه بعد الفساد فيحتمل ان لا يلزم بالشروع كالوضوء
فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي
فيه حال النذر والشروع كما استوى حالهما في الوضوء يعني لا يلزم الوضوء بهما باعتبار
انه لا يمضي في فاسده وهذا المعنى موجود في المتنازع فيه فوجب استواهما

الخصمين

فيه ولما ثبت استواؤهما والندر ملزوم فيه بالاجماع كان الشروع ملزوما عملا بقضية
الاستواء وهذا النوع من القلب ضعيف من وجوه القلب وقد اختلف فيه فقيل
انه صحيح لوجود حد القلب فيه اذ السايل قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهدا
عليه شاهد النفسه فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوي المستدل لانه لما ثبت
الاستواء يلزم كون الشروع ملزوما للندر وقيل انه فاسد لان السايل جاء بحكم اخر
ليس مناقضا لحكم المستدل لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها مناقضا لمدعاه
فلا يكون قلبا لعدم المناقضة اولان الاستواء بين الحكمين في الاصل وهو الوضوء من
حيث سقوطها وفي الفرع وهو الصوم والصلاة من حيث ثبوتها فيتخالفان والحكم هو
المقصود من الاستواء لا نفس الاستواء ومتى فسد الحكم كان علي التضاد قوله
ويسمي هذا عكسا اعلم ان العكس لغة رد الشي علي سننه ماخوذ من عكس المراة
فان نورها يرد نور البصر الباصر فيما يراه علي سننه حتي يري وجهه كان له
في المراة وجها وهذا النوع من القلب ليس بعكس حقيقة لانه لا يصدق عليه تعريف العكس
وهذا اذكره عامة الاصوليين في اقسام القلب ولم يذكروه في العكس لكنه لما كان
شبيه العكس من حيث انه رد للحكم الذي اطرد وان كان علي خلاف سننه اورده
فخر الاسلام في هذا القسم وتابعه المصنف رحمه الله قوله والثاني المعارضة
الخالصة اي التي لا مناقضة فيها وهي نوعان احدهما في حكم الفرع وهو صحيح سواء
عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة فيقع بذلك مقابلة بحضه وتفسد طريق العمل
الا بترجيح احدي العلتين علي الاخري كقول اصحاب الشافعي المسح ركن في
الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فانا نعارضهم بقولنا انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف
فهذا نفي لما اثبته الاول بعينه في محله او بزيادة هي تفسير للاول وتقرير
له كقولنا انه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل وهذا احد وجهي
القلب وهي معارضة صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف
في التثليث بعد اكمال الفرض في محل الفرض وهو الاستيعاب ولكن اراد فخر

وكذلك عكس الآخر الشيء فانه يرد دعواه
حرفيا علي حد ما عامله القائل الآخر

وهذا صحيح لانها اثبتت الحكم المتنازع فيه
وذلك ما قاله وصنيع شارحه قوله

وهذا صحيح لانها اثبتت التنصيص علي خلاف
حكم علماء وذلك ظاهر

الإسلام

الاسلام هذا النوع من المعارضة الخالصة مشكل لان هذا النوع معارضة فيها
مناقضة ولهذا قيل انه اجد وحي القلب وما ذكر في بعض الشروح انما اوردها
لانها معارضة فصدا وذاتا ومناقضة ضمنا لا يدفع هذا الاشكال لانه قيد
المعارضة بالخالصة وبايراده في هذا الموضع لا يحدث الخلوص فيه قوله او بتغيير
اي عارضه بضد ذلك الحكم لكن بضرب تغيير كقولنا في اليتيمة لغير الاب والجد
ولاية تزويجها لانها صغيرة فتولي عليها نكاحا كالتي لها اب فقال اصحاب الشافعي هذه
صغيرة فلا يولي عليها بولاية الاخوة فناشا علي المال فانه لا ولاية للاخ علي مال الصغير
بالاتفاق فهذه معارضة بتغيير لان النزاع في اثبات اصل الولاية علي اليتيمة لا في
تعيين الولي فنحن اثبتنا اصل الولاية وانتم نفوا الولاية بسبب خاص فلم تعارض
تلك الجملة ولكن قد عارض البعض فان الخلاف ثابت في ولاية الاخ وغيره ولما بطلت
ولاية الاخ بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب
والجد فبهذا ظهر معنى الصحة في هذه المعارضة وهذا نوع من العكس الذي مر
قوله او في حكم غير الاول اي يعارضه السايل بحكم لا يخالف الحكم الاول صورة
ولكن فيه نفي الحكم الاول من حيث المعنى مثل قول ابي حنيفة رحمه الله في المراة التي نعي الها
زوجها اي اخبر بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر وجاء بولد ثم
حضر الزوج الاول ان الولد للاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما
فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد كما لو تزوج
امراة بغير شهود فولدت ثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا كذا هنا
فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم لان المستدل علل لاثباته
للاول والسايل علل لاثباته من الثاني وكان ينبغي ان يعلل لنفيه عن الاول ليتوارد
النفي والاثبات علي حكم واحد في محل واحد الا ان فيها صحة من وجه لانه لو ثبت
من الخاصر لانتفي من الغايب لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين محتاج الي الترجيح
فنقول ان للاول فراشا صحيحا وللثاني فاسدا والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم

والسابع رحمه الله تعالي سمي هذا
الموضع محل السالم والرابع فساد الوضع
بل قول المصنف المس وضوء من وجه
شفعه الاول وهو الرابع وبيانه ما ذكر
وكلام الاعلم سر الاسلام رحمه الله
والاكثرون المعارضة والقلب على حسبه
الموضع

وكذلك ما قاله وصنيع شارحه قوله

وهذا صحيح لانها اثبتت التنصيص علي خلاف
حكم علماء وذلك ظاهر

الإسلام

قال الثاني حاضر والمآ ماتوه فكان الولد ولده كما لو كان كل واحد بن الفراشين
فاسدا واحد هما غايب والاخر حاضر فان الولد للحاضر كذا هنا فيظهر به فقه
المسئلة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والمآل كما في فصل التوفا فان
الملك للاول والحضرة والمآل للثاني ولان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة
فكانت الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة قوله والثاني في علة الاصل اي النوع
الثاني معارضة في علة الاصل وهي ان نذكر للسايل علة اخرى في المقيس عليه تفقد
هي في النوع ونسند الحكم اليها معارضا للمجيب وذلك باطل اي هذا النوع باطل لان
الوصف الذي يدعيه السايل متعديا كان او غير متعد لا ثاني الوصف الذي
يدعيه المجيب لان الحكم ثبت بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا فسادة
ظاهر ولا نابينا ان حكم التعليل ليس الا التعدية واذا بطل التعليل بطلت المعارضة
به وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدي الى فرع مجمع عليه
او مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه ينعدم
تلك العلة في هذا الموضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح
دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة مثالة ما اذا علل
المجيب في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بانه مكيل فوزن بجنسه محروم معه متفاضلا
كالحنطة فعارضه السايل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرت ولكنه الاقتيات وقد فقد
هذا المعنى في الفرع فهذا المعنى يتعدى الى فصل مجمع عليه وهو الارز ولو عارضه
بان يقول ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الطعم ولم يوجد في الفرع فهذا
معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفاكهة وما دون الكيل ومن اهل النظر
من جعل هذه المعارضة حسنة لاتفاق الخصمين على ان علة الحكم احدهما فصار كما
متدافعتين فاذا ثبت صحة ما ادعاه احدهما علة بطلت الاخرى ضرورة والجواب
انا اجمعنا على جواز الجمع بينهما ذاتا فيكون الكيل علة والطعم علة وهذا لان نص الشارع
على ذلك جائز وانما اجمعنا على فساد احدى العلتين لمعنى فيها لا لصحة العلة الاخرى

وانما نفى كل واحد منا علة خصمه بدليل قام على فسادها لا لصحة علته بجواز
ان يكونا صحيحتين لان التعليل بعلل شتى جايز واثبات الفساد لصحة الاخر
باطل فبطلت المعارضة قوله وكل كلام صحيح في الاصل الى اخره اعلم ان
المعارضة في الاصل تسمى بالمفارقة عند الجمهور وهي من الاسولة الفاسدة
كما بينا وقد يقع الفرق بمعنى صحيح في نفسه فبين الشيخ وجه ايراده على طريق
يقبل منه فقال وكل كلام صحيح في الاصل اي في نفسه واصل وضعه ثم ذكر على سبيل
المفارقة اي يذكره السايل على سبيل المفارقة ولا يقبل منه فاذكره على سبيل
الممانعة ليكون مفارقة صحيحة على حد الانكار ويقبل كقول اصحاب الشافعي
في اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن
بلا في حق المرتهن فكان باطلا كالبيع فقال السايل من اهل الطرد الفرق بينه وبين
البيع ان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول بانعقاده على وجه يتمكن المرتهن
من فسخه والعتق لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه في محله فلا يظهر ترجح المرتهن في المنع
من النفاذ فينعقد لازما وهذا فرق فرقي صحيح ولكنه لا يقبل لانه صد ومن لا
ولاية له على الفرق وهو السايل لم يقبل منه والوجه في ايراده على وجه الممانعة
لنقل ان يقول ان القياس لتعدية حكم الاصل دون تغييره ونحن لا نسلم وجود
هذا الشرط وهو التعدية بلا تغيير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع يوقف
ما يحتمل الرد في ابتدائه والفسخ بعد وقوعه لان حق المرتهن لا يمنع انعقاد البيع
عليه من الراهن بالاجماع حتى لو برئ ان ذهب حق المرتهن او اجازه
المرتهن تم البيع كذا في الاسرار وانت في الفرع وهو الاعتاق تبطل اصلا ما لا
يحتمل الفسخ بعد تبوئه حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه والرد في ابتدائه حتى
لو رد العبد الاعتاق لا يرتد ولو اراد هو والمولى ان يفسخاه لا ينفسخ بوجه
وهذا تغيير بحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف
قوله واذا قامت المعارضة الى اخره لما فرغ الشيخ عن بيان المعارضة شرع

في بيان دفع المعارضة بعد تحققها يقال واذا قامت المعارضة اي تحققت كان
السبيل فيه اي في دفعها الترجيح فان لم يتأت للمجيب الترجيح صار منقطعا وان رجح
عليه فللسائل ان يعارضه بترجيح علته فان لم يمكنه لزمه ما ادعاه المجيب واعلم
ان الترجيح انما يقع في الدلايل الظنية والا فيسقط منها ما تافى الدلايل القطعية فلا
سبيل الى الترجيح بل المتأخر هو الناسخ إن عرف التاريخ صريحا او دلالة والا وجب
المصير الى دليل اخر او التوقف كما بيناه ولا يقع في معلوم ومظنون ايضا لاستحالة
بقاء الظن في مقابلة العلم قوله وهو عبارة عن فضل احد المثلين في هذه
العبارة توسع لان ما ذكره معنى الرجحان لا معنى الترجيح فان الترجيح اثبات الرجحان
فكان الشيخ حذف المضاف لظهوره واقام المضاف اليه مقامه فكان التقدير هو عبارة
عن بيان زيادة احد المثلين على الاخر ومعنى قوله وصفا ان الترجيح يقع بالشئ
الذي لا يكون دليلا بنفسه فان الترجيح بكثرة الادلة لا يصح عند عامة الاصوليين
لان الشئ انما يتقوى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام مثله اليه كما في المحسوسات بولد
علم ترجيح الشهادة بكثرة العدد بالاجماع وترجيحها بالعدد الدوقال بعض
اهل النظر من اصحابنا واصحاب الشافعي الترجيح بكثرة الادلة صحيح لان الدليل الواحد
لا يقاوم الادلة واحد من جنسه فيتساقطان بالتعارض فبقي الدليل الاخر سالما
عن المعارض فيصح الاحتجاج به ولان المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر عن احدى
الامارتين وقد حصلت في الدليل الذي عاضده دليل اخر مثله وجوابه ان كل
واحد معارض للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض
قوله حتى لا يترجح القياس بقياس اخر الى قوله وانما يترجح القياس بقوة الاثر
يعني قوله لا يقع الترجيح بما يصلح دليلا بانفراده وانما يترجح القياس بقوة الاثر
في علته والخبر بقوة الراوي وعدالته وضبطه واتقانه والنص بكونه محكما او مفسرا او
نصا او صريحا او حقيقة لا بنص اخر او حديث او قياس ونقل عن بعض مشايخنا ان النصين
اذا تعارضا يرجح احدهما بالقياس لان القياس غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة

الوصف

الوصف للنص الذي يوافقه ومنعه له فيصلح مرجحا والاصح ان النص لا يترجح بالقياس
لان القياس من جنس ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصالة وان لم يكن حجة في هذا
الموضع وكذا الا يترجح صاحب الجراحات اي كما لا يترجح القياس بقياس اخر ولا النص
بنص اخر لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة واحدة حتى اذا رجح رجل
رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل خطا وجرحه اخر عشر جراحات كذلك ايضا
ومات من الجميع كانت الدية عليهما نصفين وتحمل عنهما العاقلة لان كل جراحة علة
تامة تصلح معارضا لجراحة صاحب الواحدة فلم يصلح وصفا فلا يقع به الترجيح ولو
قطع احدهما يده والاخر رجله فالقاتل هو الذي جز رقبته لا الاخر لزيادة
قوة فيما هو علة القتل من فعله وهو انه لا يتوهم حيوته بعد فعله بخلاف فعل الاخر
قوله وكذا السبعان اي كما قلنا مساواة صاحب جراحة الواحدة صاحب
الجراحات المتعددة قلنا مساواة صاحب القليل صاحب الكثير في استحقاق الشقص
السابع المبيع في الشفعة وصورته دارين ثلثة نفر لاحدهم نصفها والاخر ثلثها
والثالث سدسها فباع صاحب النصف نصيبه وطلب الاخران الشفعة لم يترجح صاحب
الثلث على الاخر في استحقاق الشفعة حتى لم يكن له ان يأخذ جميع المبيع بالاجماع لكن
لكل واحد منهما استحقاق الشفعة بقدر نصيبه عند الشافعي فيقضي بالشقص المبيع
اثلاثا لان السفعة من مرافق الملك فتكون مقسومة على قدر الملك وعندنا يقضي
بالمبيع بينهما انصافا لاستواء نصيبهما لان علة الاستحقاق هو الشركة وبكمال جزء توجد
الشركة وان قلت وهي علة تامة للاستحقاق وما ذهب اليه الشافعي غلط فانه جعل
حكم العلة وهو الاستحقاق متولدا من العلة وهي الملك ومنقسما على اجزائها وليس كذلك
لان الحكم يثبت بالعلة لا بطريق التولد بل بايجاد الله تعالى اياه مقارنا للعلة وكذا الحكم
لا ينقسم على اجزاء العلة لاستلزامه صيرورة كل جزء من العلة علة بجزء من الحكم والشرع
جعل جميعها علة لجميع الحكم لا غير فالقول بالانقسام يكون نصبا للشرع بالراي وذلك
فاسد والشقص الجزء والنصيب وانما وضع المسئلة في الشقص وان كان حكم الجواب عندنا

كذا للبناني خلاف الشافعي قوله وما يقع به الترجيح اربعة اي المعاني التي
يقع بها الترجيح على وجه الصحة في القياسات اربعة اقسام احدها الترجيح بقوة
الاثر كالاستحسان في معارضة القياس لان المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الاثر
فمهما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى والاثر في الاستحسان اقوى فوجب ترجيح على القياس
كما بيناه في مسئلة سور السباع الطير ونظيره الخبر فانه لما صار حجة بالاتصال بالرسول
وجب رجحانه عما يزيد معنى الاتصال من الاشتهار وفقه الراوي وحسن ضبطه واتقانه
وصلاحه والثاني بقوة ثباته على الحكم المشهود به والمراد به ان يكون وصف احد القياسين
الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الاخر والدليل على صحته ان الوصف المؤثر انما صار
حجة باثره ومرجع اثره الكتاب او السنة او الاجماع لثبوته باحد هذه الادلة فاذا
ازداد الوصف ثباتا على الحكم ازداد قوة بفضل معناه الذي صار به حجة وهو رجوع
اثره الى هذه الادلة وهذا كقولنا في صوم رمضان انه متعين اولى من قول اصحاب
الشافعي انه صوم فرض لان هذا مخصوص في الصوم بخلاف التعيين فتتعدى الى
الودايع والغصوب والبيع الفاسد اي ستوط التعيين فما هو عين حكم لازم موجود
في المعاملات وسايير الفرايض كالزكوة فانه اذا تصدق بالنصاب على الفقير ولم ينو
الزكوة تخرج عن العهدة واحتى لو اطلق النية ولم تعين جهة الاسلام تجوز وكذا اذا
ادى الوديعة او المغصوب الى المالك تخرج عن العهدة ما لم جهة ردة ولا يشترط
تعيين الدفع للوديعة وكذا للمغصوب باي جهة ردة حتى اذا باعه من المالك او وهب
له او تصدق عليه وسلمه اليه ينقع عن الوجه المستحق سواء علم به صاحب الحق او لم يعلم
وكذا رد المبيع في البيع الفاسد على البايع كالمغصوب باي وجه كان ينقع عن المستحق لان
الرد بسبب فساد البيع مستحق في هذا المحل بعينه شرعا والمستحق على اي وجه اتى به
ينقع عن الوجه المستحق والثالث بكثرة اصوله معناه ان يشهد لاحد الوصفين اصلان
او اصول فيرجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد كقولنا في مسح الراس انه مسح
فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح الجوارب والجبيرة اولى من قول اصحاب الشافعي

انه ركن فيسن تكراره كالغسل فانه لما شهد بصحة وصف المسح التيمم ومسح الخف
والجبيرة وغيرها ولم يشهد لوصف الخصم وهو الوكية الا الغسل ترجح عليه تسم
زعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان
كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة
على ما مر بيانه فكذا هذا ولانه من جنس الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل اصل
بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هو الوصف المؤثر لا الاصل
المستنبط به لكن كثرة الاصول يوجب زيادة تاكيد ولزوم للحكم بذلك الوصف
من وجه اخر غير ما ذكرنا من شدة التاثير والثبات على الحكم فحدث بها قوة في
نفس الوصف فلذلك صلحت للترجيح وهو من جنس الاشتهار في السنن فان كثرة
الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة
اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا فيترجح على ما ليس بتلك الصفة وهذا
قريب من القسم الثاني قال شمس الائمة رحمه الله وما من نوع من هذه
الانواع اذا فتر رته في مسئلة الا وسعني به امكان تقرير النوعين الاخيرين
فيه ايضا وهكذا في النوع وذلك لان الاقسام الثلاثة راجعة الى واحد وهو
الترجيح بقوة التاثير الا ان الجهات مختلفة فالترجيح بقوة التاثير بالنظر الى نفس
الوصف والترجيح بالسبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى
الاصل والرابع الترجيح بالعدم عند العدم وهو العكس ومعناه ان
الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا بان وجد الحكم عند وجوده وعدم عند عدمه
كان راجحا على الذي اطرد ولم ينعكس واختلف في صحته فعند بعض المتاخرين لا عبرة
به لان العدم لا تعلق به حكم اي لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لانه
ليس بشيء فلا يصلح مرجحا لان الترجيح لا بد له من سبب ومختار عامة الاصوليين
انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة دليل على اختصاص
الحكم به وعادة تعلقه به يصلح مرجحا لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان

الالف الذي بها الى ز القسم الاول الحفظ الترجيح
من حيث هذا الوصف باعتبار ما يثبت به الحكم
المشهود به وهذا القسم اخذ من نظام كا
الى آخر الكلام المشهود به حتى جرى التحسب فيما
الى كالقسم الرابع الكشف والكوب والكبار وهذه الثلاثة
الترجيح بمعنى ما يثبت به الحكم المشهود به بطريق
الاثر الحكم الى وليس بوصف الشيء راجع الى وصف الوصف
وصحح الكشف وغيرها هذا هو المعتبر الترجيح
فيه تكرار الاصول والعلة

قول الذي ذكر الثاني ما يكون الاصول والعلة ازيد الترجيح
القسم الثاني ما يكون الاصول والعلة ازيد على
الحكم المشهود به قال الاصول ما يكون مشهودا
الاصل لا ما يترجح به وهو مما بالاولى والاحرى بالوجود
فيعتبر ان يكون اكثر ترجيح العاس على العاس الواحد
لان ذلك لها الكون لان العاس الواحد
يجوز العاس والحدود المعتبر واحد الا ان اصوله
كثيرة

الى العدم الذي ليس بشئ وتظهر قوته عند المعارضة فانه اذا عارضه ترجيح اخر
من الانواع الثلاثة كان ذلك مقدما عليه ومثاله قولنا في مسح الراس انه مسح فلا
فلا يسن تكراره فانه يرجح على قولهم انه ركن فيه فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس بما ليس
بمسح كغسل الوجه واليد والرجل وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة تتكرر وليست بركن
قوله واذا تعارض ضرب ترجيح الى اخره اعلم ان هذا بيان الخلص عن تعارض
وجوه الترجيح واصله ان كل محدث موجود بصورته ومعناه ما يقوم به صفات
تعقب الوجود فاذا تعارض ضربا ترجيح احدهما معنى راجع الى الذات والثاني
يوصف في الذات على مضادة الوجه الاول كان الرجحان في الذات احق من الرجحان
في الحال لان الذات اسبق وجودا من الحال زمانا او رتبة ولان الحال قائمة بالذات
تابعة فلو اعتبرنا الحال على مخالفة الاول لكان التبع مبطلا للاصل وذا لا يجوز
وبيان هذا انما قال اصحابنا في مسايل صنعة الغاصب ان احدث في المغصوب
صنعة متقومة وهي ما يزداد قيمة العين به كما لو غصب طعاما فطحنه او شاة فذبحها
وشواها انه يستطع حق المالك عن العين الى القيمة لا انه يقطع اصلا لان الوصف الحادث
في المغصوب بصنعة الغاصب متقوم وهو حق الغاصب في الاصل متقوم حقا للمغصوب
منه ولا يمكن التمييز بينهما ولا سبيل الى اثبات الشركة لاختلاف الملكين جنسا فلا بد من
تملك احدهما بالاخر بالقيمة فقلنا حق الغاصب اولى بالاعتبار لان حقه في الصنعة
قائم لانها موجودة من كل وجه لبقائها على الوجه الذي حدثت من غير تغيير وهو
المراد بقوله لان الصنعة قائمة من كل وجه وحق المالك في العين ثابت من وجه
دون وجه لانه هالك من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى وذلك
لان بالطبخ والشي تصير العين مستهلكة من وجه اما صورة فظاهر واما معنى
فلانه كان صالحا لوجوه من الاغذية والان لم يصلح الا لما آل اليه فثبت ان العين
هالكة من وجه والهالكة من ذلك الوجه تضاف الى صنعة الغاصب لانه بفعله
فصار ضامنا بدلها فصار الحادث بعمل الغاصب قائما من كل وجه وحق المغصوب منه

نطحه

قائم من وجه هالك من وجه فرجحنا الصنعة باعتبار انها في الوجود راجحة لكونها
موجودة من كل وجه كذا في شرح المقوم وقال الشافعي صاحب الاصل
احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع لانها لا تقوم بنفسها لكونها عرضا والاوصاف
اتباع والجواب ان ما ذكره يرجع الى الحال والرجحان بحسب الوجود احق
من الرجحان بحسب الحال قوله والترجيح بغلبة الاشباه الى اخره اعلم
ان وجوه التراجيح الفاسدة اربعة الاول الترجيح بما يصلح علة بانفراده
كما ذكرنا في اول فصل الترجيح والثاني الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون
للفرع باحد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الاخر الذي يخالف
الاصل الاول شبهة من وجهين او من وجوه وهو صحيح عند عامة اصحاب الشافعي
ذكره صاحب القواطع في ادب القاضي وهذا لان القياس لم يجعل حجة الا
لافادة غلبة الظن ولا شك ان الظن يزداد قوة عند كثرة الاشباه كما يزداد
عند كثرة الاصول وهذا باطل عندنا لان الاشباه اوصاف بجعل عللا وكثرة
العلل لا توجب ترجيحا ككثرة الايات والاخبار ولا فرق بين ان اوصاف تستنبط
من اصل او اصول فلو كانت من اصول شتى لم توجب ترجيحا بخلاف كثرة الاصول
فان هناك الوصف واحد وكل اصل يشهد بصحته فتوجب قوته وثباته على الحكم
فاما ههنا فالاصل واحد والاوصاف متعددة لان كل شبه وصف على حدة
يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة قوله
ان الاخ يشبه الوالد والولد من وجه وهو الجدية ويشبه ابن العم بوجوه
كجواز وضع الزكاة لكل واحد منهما في صاحبه وحل حليلة كل واحد منهما لصاحبه
وقبول الشهادة من الطرفين بخلاف الولد مع الوالد فانه لا يجري القصاص من الطرفين
بل من طرف واحد وهو قتل الولد والده فالمشبه بابن العم اولى فلا يعتق كابن العم
وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا والترجيح بقياسين اخر لا يجوز والثالث
الترجيح بالعموم مثل ترجيح اصحاب الشافعي التعليل بوصف القطع في الاشياء الاربعة

على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة مثلا والكثير وهو
الكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى لان المقصود
من التعليل تعميم حكم النص بكونه اعم كان اوفق لمقصوده وهذا باطل عندنا لان الوصف
فرع النص لكونه مستنبطا منه والنص الخاص والعام سواء عندنا وعنده الخاص يقضى
على العام فكيف صار العام احق من الخاص عنده ولان التعدي غير مقصود من التعليل
عنده حيث جوز التعليل بعلة قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن زيادة
التعدي الا توى ان كثيرا من اصحاب الشافعي لم يرجحوا المتعدية على القاصرة وقالوا
هما سواء منهم صاحب المواطع والغزالي ولو كان العموم مقصودا لترجحت المتعدية
بعمومها على القاصرة ولم يترجح والرابع من الترجيحات الفاسدة الترجيح
بقلة الاوصاف مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي وصف الطعم في باب الربوا على الكيل
والجنس بوحدة الوصف اذ الجنس شرط عندهم قالوا بي علة ذات وصف واحد
اقرب الى الضبط وابعد عن الخلاف واكثر تاثيرا من ذات وصفين لعدم سوقها
في اناطة الحكم على شئ اخر فكانت اولى ومنهم من قال التي هي اكثر وصفا اولى لانها
اكثر شبها بالاصل والصحيح انها سواء لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوتها بالنص والنص
الموجز لا يترجح على المطول في البيان فكذا العلة بل الاعتبار فيه للتاثير لا للقلة والكثرة
واعلم ان الاصوليين ذكروا وجوها كثيرة في التراجيح الصحيحة والفاسدة
بحيث لا يكاد يضبط الا ان الشيخ اقتصر في بيان الوجوه الصحيحة على الاربعة لانها
هي المبنية على المعاني الفقهية المتداولة بين اهل الفقه ولان ما سواها من الوجوه
الصحيحة قد اندرج فيها واقتصر في بيان الوجوه الفاسدة على الاربعة لانها هي
المتداولة بين اهل النظر وقد يحصل الوقوف ببيان فسادها على فساد ما سواها
من الوجوه الفاسدة فنقل الفايدة في الاشتغال بتفاصيلها قوله واذا ثبت
دفع العلل بما ذكرنا اي بما ذكرنا من وجوه الدفع اعلم ان القسم الاول من
الانتقال انما يتحقق في الممانعة لان السايل اذا منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد بدا

كذا ثبت

من اثباته بدليل اخر والثاني والثالث منه في القول بموجب العلة لانه لما
لم يسلم الحكم الذي رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع في حكم لم يتم مرام المجيب
فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والا فبعلة اخرى
والرابع منه في فساد الوضع والمناقضة ان لم يمكنه دفعها ببيان الملائمة والتاثير
ثم الانتقال على اربعة اوجه احدها الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات
الاولى والثاني الانتقال عن حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى والثالث الانتقال
الى حكم اخر وعلة اخرى وهذه كلها صحيحة والرابع الانتقال من علة الى
علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى وهذا الوجه باطل
عندنا ومن الناس من استحسن هذا ايضا مثال الاول اذا علل بوصف ممنوع
كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك
فلما انكر الخصم ذلك احتاج الى اثبات كونه مسلطا فكان حسنا لانه رام اثبات الحكم
بما ذكر من العلة ولا يقدر على اثبات تلك العلة الا باثبات تلك العلة فيكون له
اثبات تلك العلة حتى يقدر على اثبات الحكم قال شمس الائمة وعلى هذا
اذا اشتغل باثبات الاصل الذي يتفرع منه موضع الخلاف حتى يرتفع الخلاف باثبات
الاصل نحو ما اذا علل بقياس فقال خصمه القياس ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه
حجة بقول الصحابي فقول خصمه قول الصحابي ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة
بخبر الواحد فيقول خصمه خبر الواحد عندي ليس بحجة مختج بالكتاب على كون
خبر الواحد حجة فانه يكون طريقا مستقيما ويكون هذا كله سعيا في اثبات ما
رام اثباته في الابتداء ومثال الثاني قولنا ان الكتابة عقد معاوضة
يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار والبايع والاجا
فان قال الخصم عندي عقد الكتابة لا يمنع عن الصرف الى الكفارة ولكن المانع
نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العبد مستحق للعبد بسبب الكتابة
كعين ام الولد والمدبر فقل له وجب بهذه العلة ان لا يوجب هذا العقد نقصانا

وهو اعتراض معارضة بحكم النسخ

طاوام سعيد مراجع الى اثبات تلك العلة
بكون وجوده مانعا الحرم لا ان يكون لعدم مانع عن تلك
واشتغاله لاثبت آخره

طاز ذكر حسن بحيث لا اداء مع الاختلاف في الحكم
بالصحة فاذا ادار العلة عليها حبس على اصله
وهو ان التسمية ليست بشرط والخاص
يشمل الكل وذلك الاصل حين عدم الترع يشترك
الاصل يكون سنة واذا عدم سائر الترع
صح الاداء

وهو الاستدلال برجحان الحكم الاول وما طار
منشوء الحكم الحكم الاول وما طار
متضمن العلة الحكم الاول وما طار
ة الحكم الاول وما طار حكمه فيضعف الاثر
ام الاصل بعدم الحكم اي لمنشئية العلة
الاول (الزاهد) الحكم بالعلة
والاجود اداء العلل الاثر الواهد والعلوات

مانعا من الصرف الى الكفارة لان ما يمكن نقصانا فيه لا يحتمل النسخ بوجه لان نقصان
الرق ثبوت الحرية من وجه فكما ان ثبوت الحرية من كل الوجه لا يحتمل النسخ فكذا الا
يحتمل ثبوتها من وجه فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى اضافا فكان هذا كالنص
فقه المعلل حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم اخر سلك العلة ولو قال الخصم انا
نسلم ايضا انه لا يوجب نقصانا في الرق ولكنه يتضمن معنى يمنع الصرف الى الكفارة
وهو صيرورته كالزوائد عن ملك المولى او كفايته المنفعة قلنا لا يضمن كالبيع والاجارة
فان البيع بشرط الخيار زال عن ملكه من وجه لانعقاده سبب الزوال وهذا لو مات
من له الخيار لزم البيع وبالاجارة فاتت المنافع عن ملكه مع انها لا تمنعان من الصرف
الى الكفارة لانهما يحتملان النسخ فكذا الكتابة وان كان هو في حق المولى كفاية
المنفعة لانه صار احق بمنافعه ومكاسبه او كالزوائد عن ملك المولى من وجه ومثال
الثالث قولنا هذه رقبة مملوكة فيجوز صرفها الى الكفارة قياسا على ما ذكرنا فهذا الحكم
غير الحكم الذي استدل اليه بالعلة الاولى ولكن مثل ذلك التعليل الذي يحتاج فيه الى
الاستدلال الى علم اخر وحكم اخر يخلو عن ضرب غفلة حتى لم يعرف للمعلل موضع
الخلاف في ابتداء تعليله واما الرابع فصحيح عند بعض اهل النظر لان ابرهيم عليه السلام
حين حاج اللعين وهو نمرود بن كنعان وكان يدعي الالوهية بقوله ربي الذي يحيي
ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي وأميت انتقل الى حجة اخرى وهي قوله
فان الله تعالى يأتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب وهذا استدلال الى علة اخرى
لاثبات الحكم الاول وقد ذكر الله تعالى ذلك منه على سبيل المدح له به فثبت انه
صحيح والصحيح ان مثل هذا الاستدلال يعد انقطاعا لان مجالس المناظرة لم تعقد الا
لابانة الحق وانما تحصل الابانة اذا كان الدليل منتهيا فلو جوزنا هذا الانتقال
ولم نجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة من غير حصول المقصود الا ترى انه اذا لزمه
النقض فانه يعد انقطاعا ولا يصح من المعلل ادراج وصف زايد يحصل به الاحتراز
عن النقض فلان لا يصح هذا التعليل المبتدا كان اولى فاما محاجة ابرهيم عليه السلام

طالب الحق الاسود لما عجز واستدل بالحكم الثاني بالعلة الاولى جاز واستدل بالعلة الاخرى كما مر من تعديد اسباب جمع الاطعام بالعلة الاولى واما من استدل بالحكم الثاني بالعلة الاولى فانه لم يعجز عن اثبات الحكم الخاص الذي ادعاه فيه والحاصل ان الحكم الثاني لكونه ذكر بعد العجز لا يكون هذا استدلالا عند من

فليس من هذا القبيل لان الحجة الاولى التي ذكرها كانت لازمة على اللعين لانه
عليه السلام اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه اللعين
بامر باطل وهو اطلاق احد المحبوسين وقتل الاخر وذلك ليس من الاحياء
والاماتة في شيء الا بطريق الشبه والمجاز بحيث كان اللعين محجوجا بتلك الحجة
الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا لا يتأملون في خفايا المعاني
خاف الخليل عليه السلام الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة
لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا الاستدلال حسن عند قيام الحجة الاولى وخوف الاشتباه
فان المجيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على القوم والخصم يلتبس عليه ان يتحول الى ظاهر
يدركه القوم وهذا الان حجج الشرع أنوار وضم حجة الى حجة كضم سراج الى سراج
وذلك غير دليل على ضعف احدهما او بطلان اثره وهذا معنى قول الشيخ ومحاجة
الخليل الى اخره واذا عرفت وجوه الانتقال فاعلم ان الانقطاع كما يتحقق
من جانب المعلل يتحقق من جانب السايل اذ تفسيره عجز المناظر عن بلوغ مايتم وهو
في جانب السايل على بلاثة اوجه اظهرها السكوت كما اخبر الله تعالى عن اللعين
بقوله فبهت الذي كفر والثاني جحد ما يعلم ضرورة او بطرق المشاهدة
فان جحد مثل هذا يدل على عجزه عن دفع علة المعلل والثالث المنع بعد
التسليم فانه يعلم انه لا شيء يحمله على المنع بعد التسليم الا عجزه عن الدفع والرابع
عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد اثبات الحكم بها حتى انتقل منها الى علة اخرى
لاثبات الحكم فان ذلك انقطاع لانه عجز عن اظهار مراده فكان بمنزلة العجز ابتداء
عن اقامة الحجة على الحكم ثم سمى هذا الانقطاع في حق المعلل دون السايل البه اشير
في الميزان ك فصل فاما جملة ما يجيء به الى ان ينتهي
ذكرها من الكتاب والسنة والاجماع شيان الاحكام المشروعة كالحل والحرمة
والجواز والفساد ونحوها وما يتعلق به الاحكام مثل الاسباب والعلل والشروط
وقيد بخبر الاسلام ليتناول له سابقا على باب القياس في اصوله لان الاسباب والعلل

الشرع مثل الحل والحرمة كما شاهد والعلم بالمشهورات مثل حرمة الزنا والخمر وعلم الحساب ونحوها كما اشار اليه بقوله ونحوها

الاحكام الاسباع متنفسات من ثقله ومعه قصور المرء عن بلوغ مغزاه وعجزه عن المهاد مراده ومسعاه وهذا العجز مطرد العجز اسدا عن اقامة الحجة على الحكم الذي ادعاه

قال المصنف الله لعلم بان جملة ما يحتاج اليه المرء المجتهد لاستنباط الاحكام الشرعية ما ذكرها ثمان وعدها

لاستت بالقياس عنده وعند عامة المتاخرين على ما عرف قبل قوله
واما الاحكام فاربعة حقوق الله تعالى خالصة فقوله خالصة نصب على التمييز
قال السيد الامام ابو القسم رحمه الله في اصول الفقه الحق الموجود من كل
وجه ولا ريب في وجوده ومنه السحر حق والعين حق اي موجود باثره وقال
المراد من حق الله ما تعلق به النفع العام للعالم فلا يختص به احد كحرمة الزنا لما
تعلق بها من عموم النفع في سلامة الانساب وصيانة الفرش وارتفاع الشرور
بين العشائر بسبب التنازع بين الزناة وانما نسب الى الله تعالى تعظيما وذلك انه تعالى
يتعالى عن ان ينتفع بشئ فلا يجوز ان يكون شئ حمى له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون
حقا له بهذه الجهة لان الكل سواء في ذلك وحق العبد ما تعلق به مصلحة خاصة
كحرمة مال الغير فان حق العبد تعلق صيانة ماله بها فلهذا اباح مال الغير
باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المالك المراة او اهلها قوله كحد القذف
حد القذف مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزنا عن المقذوف
دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حدا زاجرا دليل على ان فيه حق الله تعالى والاحكام
تشهد بذلك ايضا الا ان حق الله تعالى غالب عندنا حتى لا يجري فيه الارث ولا
يسقط بالعفو الا في رواية عن ابي يوسف ويجري فيه التداخل عند الاجتماع حتى
لو قذف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد
وعند الشافعي حق العبد فيه غالب فيجري فيه العفو والارث ولا يجري فيه التداخل
احتج بان سببه تناول عرضه وعرضه حقه وكذا المقصود منه دفع عار
الزنا عنه وذلك حقه واذا كان سببه جناية على العبد ومنفعته تعود اليه
علم انه حقه كالقصاص ولهذا اشترط خصومة العبد ولكنا نقول هذا الحد
يجب بالقذف بالزنا لانه لما قذف محصنا قد الحق به تهمة الزنا فاوجب الحد عليه
ليكون بوجوبه زاجرا عن الاقدام عليه حتى لو كان المقذوف مجنونا لم يلحقه عار
لم يحد ولما وجب لتعفيفه اثر الزنا وحرمة الزنا خالصة لله تعالى كان الحد الواجب

عليه

عليه خالصا له ويجب ان يخلص الحد على اظهاره بوجه حرام يجب الكف عنه لله تعالى
ايضا ولكن هتك هذه التهمة عرض المقذوف والله تعالى في عرضه حق ولحق ايضا
صار للعبد ضرب حق فالوجه الاول اوجب فيه الحق لله تعالى خالصا والوجه
الثاني اوجب الحق لله عز وجل وللعبد فقلنا معظم الحق لله تعالى بخلاف
القصاص فان سببه القتل الذي هو جناية على النفس وفيها لله تعالى حق وهو حق
الاستعباد وللعبد حق وحق العبد راجح بجعل الله عز وجل له ذلك فصار معظم
الحق فيه له ولهذا الاسقط حد القذف بجنايات كالكفر والكبائر ويسقط بالردة
وما هو حق للعباد لا يسقط به ويستوفيه الامام وما هو حق العبد فسيتاتي
اليه نهد المسايل دليل على ان حق الله تعالى فيه غالب قوله كالقصاص القصاص
مشتمل على الحقين لما ذكرنا الا ان حق العبد غالب بالاخلاف والدليل على ان فيه حق الله تعالى
انه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يوجب جزآ الفعل حتى يقتل الجماعة بالواحد
وانه لا يجري فيه الاثبات والعفو والصلح لما ان وجوبه بطريق
المماثلة وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه فعلم ان حق العبد فيه راجح اليه
اشار قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ولهذا استوفيه الولي ويجري فيه الارث
ويصح الاعتياض والعفو عنه بالاجماع قوله وهي انواع اي العبادات ثلاثة
انواع اصول ولواحق وزوايد اي كل واحد من الايمان وفروعه انواع اصول
ولواحق وزوايد اما في الايمان فالتصديق اصل لحكم لا يحتمل السقوط بعذر ما
ولا يتغير مع التبديل بحال والاقرار باللسان ركن في الايمان ملحق بالتصديق
وهو في الاصل دليل التصديق لان اللسان معبر عما في الضمير فانقلب الاقرار
منضما الى التصديق وكنا من الايمان في احكام الدنيا والاخرة حتى اذا صدق
بقلبه ولم يقر بلسانه بعد التمكن منه لا يكون مومنا عند الله تعالى وانضاعند الفقهاء
خلافا لبعض المتكلمين وقد يصير الاقرار اصلا في احكام الدنيا حتى اذا اكره
الكافر على الايمان صح اعانه في احكام الدنيا بناء على وجود احد الركنين وان كان قيام

اللسان ح

السيف على راسه ابادة على انه غير مصدق بقلبه لكن الاسلام يعلو ولا يعلى
والزوايد في الايمان تكرار الشهادة مرة بعد اخرى كذا قيل والاصل
في فروع الايمان الصلاة ولهذا لم يخل عنها شريعة وهي عماد الدين كما جاء الحديث
الصلاة عماد الدين وهي تشتمل على الخدمة بظاهر البدن كالقيام والركوع والسجود
وباطنه كالنية والخضوع ولهذا شرعت شكر نعمة البدن ولكنها لما صارت قربة
بواسطة الكعبة التي عظمها الله تعالى كانت دون الايمان الذي صار قربة
بلا واسطة فلذا صارت من فروع الايمان ثم الزكوة التي تعلقت باحد ضربي
النعمة وهو المال والنعمة الدنياوية ضربان نعمة البدن ونعمة المال وهي دون
الصلاة في الرتبة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع والمال وقاية النفس
ولان الصلاة صارت قربة بواسطة القربة القبلة التي هي جماد لا استحقاق لها
في التوجه اليها بوجه حتى يسقط التوجه اليها عند خوف العدو والسبع والصلاة
على الدابة والزكوة صارت قربة بواسطة الفقير الذي له نوع استحقاق في
الصرف اليه وعند البعض هو يستحق الزكوة حقيقة فكانت دون الصلاة في
الدرجة لان واسطتها اقوى فكان الخلوص في الاولى ابلغ منه في الثانية فكان معنى
العبادة في الاولى اكمل لانها بالاخلاص صارت عبادة قال الله تعالى وما امروا
الا ليعبدوا الله مخلصين ثم الصوم بعدهما لانه شرع رياضة وقهرا للنفس
فلا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطتين الاوليين في المنزلة وهي
(الحاجة الى الاكل والشهوات)
تستحق القهر لميلها الى الشهوات وهو صفة قبيحة فيها ولا قبح في صفة الفقير فكانت
اقوى في كونها واسطة ولهذا صار من جنس الجهاد لانه قهر عدو الله وعدوه
الباطن كما ان الجهاد قهر عدو الله وعدوه الظاهر واليه الاشارة في
قوله عليه الصلاة والسلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك وقوله عليه السلام
افضل الجهاد ان تجاهد نفسك وهواك ثم بعده الحج الذي هو زيارة البيت
المعظم بافعال مخصوصة في اوقات مخصوصة وامكنة مخصوصة وهو عبادة

هجرة

ولهذا لا يحكم بالردة اذا اكره على الردة لان التكلم ما صار دليلا محضا على ما في الضمير وعدل عن محل اصلا لسنه والاقرار في العدل وارتكان دليلا على التصديق عند الاكراه جعل اصلا لسنه [illegible] من الايمان في احكام الدنيا لترك التصديق وسوى ان اكره الحربي على ذلك او الذمي عندنا لعدا المعتبر [illegible] شمس الايمة

ثم الصوم الذي هو رفض المشروع شكرا لنعمة البدن ولكنه دون الصلاة من حيث لا يشتمل على اعمال مشروعة كل اعضاء البدن بل ما ذكر وهو عدول النفس عن اقتضاء الشهوتين شهوة البطن وشهوة الفرج

[illegible]

هجرة من الاوطان والخلان فكان دون الصوم لانه وسيلة اليه فانه لما هجر
الاوطان وجانب الاهل والاولاد انقطع عنه مواد الشهوات وضعف نفسه
وقدر على قهرها بالصوم فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم من هذا الوجه فكان
دونه وبعد هذه الجملة الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان
واما الزوايد فما سواها من نوافل العبادات وسننها وادابها لانها ليست بواجبة
بل شرعت مكملات للفرايض زيادة عليها فلم تكن مقصودة قوله ثم وعقوبات
كاملة اي محضة لا تشوبها معنى اخر كالحدود مثل حد الزنا وحد السرقة وحد
الشرب فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة
لانها وجبت بجنايات كاملة لا تشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة
كاملة قوله ثم وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث بالقتل ونسميها اجزية فرقا
بين الكامل والقاصر والجزاء يطلق على العقوبة كقوله تعالى جزاء بما كسبا
وعلى المثوبة كما في قوله تعالى من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون والقصور ومعنى العقوبة
نسميها اجزية اذ مطلق اسم العقوبة يقع على الكامل منها ومعنى القصور فيه انه عقوبة
مالية لا يتصل بسببه الم بظاهر بدنه بخلاف الحدود وكذا لا يلحقه نقصان في حاله
بل يمنع ثبوت ملكه في تركة المقتول فكان عقوبة قاصرة الا ترى انه يثبت بالقتل
الخطا فلو لم يكن في الحرمان معنى القصور وكان كاملا في العقوبة لما ثبت بمثل هذه
الجناية في القصاص لانه لا يليق بالحكمة ايجاب عقوبة كاملة بجناية قاصرة ولكونه
عقوبة لا يثبت في حق الصبي عندنا خلافا للشافعي لانه يستند على حظر والحظر
ساقط بالخطاب والخطاب في حق الصبي فلا يوصف فعله بالحظر ولا بالتقصير ويثبت
في حق الخاطي اذا كان عاقلا بالغا لانه مخاطب اذ الخطا جابر المواخذة لانه لا يقع
الا عن تقصير منه فكان الخطاب متوجها عليه في التثبت فيجوز ان يتعلق به الجزاء القاصر
كما تعلقت به الكفارة ثم قيل المراد بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة الواحد اذ
ليس في هذا النوع الا هذا المثال ولهذا قال شمس الايمة رحمه الله وعقوبة قاصرة

وكذا في بعض نسخ المنتخب ويجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارة
من حيث ان معنى العقوبة فيها قاصرة بهذا القسم فيحمل اللفظ على حقيقته ولا يحمل
على الواجد ولاستت الحرمان في حق القاتل والسارق وقاطع الطريق وواضع الحجر
والشاهد اذا رجع عن شهادته بان شهدا ان اخى فلانا قتل فلانا بن فلان بن فلان
عمدا وقضى القاضي ثم رجع عن شهادته بعد القصاص لانه جزا على مباشرة القتل
المحظور لقوله عليه السلام لا ميراث لقاتل رتب الحكم على القتل والموجود منها هو
لا مباشرة القتل اذ المباشرة ان تتصل فعله بغيره وحدث منه التلف كالو جرحه
فمات والتسبيب ان تتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله والتلف حصل باثر فعله
قوله وحقوق دايرة اي دايرة بين العبادة والعقوبة وهي الكفارات
ففيها معنى العبادة في الادآء لانها تؤدي بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير
والاطعام ويجب بطريق التقوي ويومر من عليه بنفسه من غير ان يستوفى منه
كرها كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شئ من العقوبات على نفسه بل
هي مفوضة الى الائمة ويستوفى بطريق الجبر فكان في ادائها معنى العبادة وفيها
معنى العقوبة لانها لم تجب الا بجريمة والعقوبة هي التي تجب جزآ للفعل المحظور والذي
يوجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب وجهة العبادة
فيها غالبة عندنا بدليل انها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطي والناسي والمكره
ولو كانت جهة العقوبة فيها غالبة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق
العقوبة وكذا لو كانت متساوية فان جهة العبادة ان لم تمنع الوجوب عليها فالجهة
العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب فلا سبيل بالشك ماخلا كفارة الفطر فان
جهة العقوبة فيها غالبة بدليل انها لا تجب على الخاطي والناسي وتسقط في كل موضع
تحققت فيه شبهة الاباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على
ظن ان الشمس قد غربت وقد بين بخلافه لا تجب الكفارة بالاجماع عرفنا انها ملحقة
بالعقوبات المحضة وان كانت فيها جهة العبادة من حيث انها تؤدي بما هو محض عبادة

وعندالشافعي رحمه الله هذا اضافي
سعلى هذا الفعل بعد الردة دست
ز حول العاشر والميت جعل اول حو
الصبي والمالم وهذا غلط سنة الاعاد
ما يجب جزاء الحق المقدر عليه ويسقط
ما عداه رضاه او عفو من يقوم مقامه
وحرمان الميراث ليس من هذا القبيل هـ
شمس الائمة

وسببها اما سبب الحلق والاباحة
فالسبب المعهود على امر في المستقبل
والسبب الخطاء لما لم يحل
السبب المعهود والعدم المحض سببا
لوجوب الكفارة

كالقسم

كالصوم والاعتاق ولا يقال لو كانت جهة العقوبة غالبة ينبغي ان تسقط بالشبهة
كالو افطر بجماع اهله او بطعام مملوك له لان ملك النكاح يبيح الجماع وملك الطعام
يبيح الاكل فان لم تسقط الاباحة في هذه الحالة سبب شبهة الاباحة فوجب السقوط
كما لو زنى بجارية التي هي اخته من الرضاع حيث تسقط الحد لان الوطي وان كان
حراما فقيام الملك الذي هو سبب يورث شبهة الاباحة لانا نقول ما ذكر
غير سديد لان المعتبر هي الشبهة التي يورث جهة اباحة فيما هو محل الجناية وملك
الطعام والنكاح لا يورث اباحة الافطار في رمضان بوجه كمن قتل غيره بسيف
مملوك او شرب خمرا مملوكا له حيث لا يصير ذلك شبهة بخلاف وطي الجارية التي
اخته من الرضاع لان محل الجناية منافع البضع وملكه ثابت في البضع فيصلح شبهة
بسقطة الحد قوله وعبادة فيها معنى المؤنة المؤنة المثقل فعولة من مأنت القوم
اماتهم اذا احتملت مؤنتهم اي تثقلهم كذا في الصحاح صدقة الفطر مشتملة على
معنى العبادة والمؤنة لان تسميتها في الشرع صدقة وكونها طهرة للصائم واعتبار
صفة الغنا فمن تجب عليه كما في الزكوة واشتراط النية في ادآئها وعدم صحة ادايها من غير
المالك حتى لو ادى المكاتب صدقة الفطر عن نفسه لا يجوز كالو زكى ماله وتعلق وجوبها
بالوقت ووجوب صرفها الى مصارف الصدقات يدل على كونها عبادة ووجوبها
على الانسان بسبب راس الغير وكون الراس فيها سببا يدل على ان فيها معنى المؤنة
كالنفقة والى معنى المؤنة اشار النبي عليه السلام في قوله ادوا عمن تمونون ولكن لما لم
يكن عبادة خالصة لم يشترط لها كمال الاهلية كما شرط لسايرالعبادات الخالصة حتى
وجبت على الصبي والمجنون الغنيين في مالهما عند ابي حنيفة وابي يوسف كنفقة ذوي
الارحام وعند محمد وزفر لا تجب عليهما في مالهما لان معنى العبادة فيها راجح فلا تجب
عليهما لسقوط الخطاب عنهما وهو القياس واستحسن ابو حنيفة وابو يوسف فقالا
فيها معنى العبادة والمؤنة فباعتبار معنى الصدقة لم تجب مع الفقر كالزكوة وباعتبار
معنى المؤنة صح الايجاب عليهما كالعشر وان كان فيها معنى الصدقة اليه اشير في الاسرار

وكلام محمد وزفر اوضح قوله ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر سبب العشر
الارض النامية حقيقة الخارج فباعتبار تعلقه بالارض هو مؤنة على ما سنبين وباعتبار
تعلقه بالنما وهو الخارج كتعلق الزكوة او باعتبار ان مصرفه الفقرا كالزكوة تحقق فيه
معنى العبادة واخذ شبها بالزكوة الا ان الارض هو الاصل والنما وصف تابع وكذا
المحل شرط تابع فكان معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة تبعا ولهذا لا يبتدا على
الكافر لانه ليس من اهل العبادة وجاز بقاؤه على الكافر عند محمد لانه لما تردد بين
المؤنة والعبادة لم يجب عليه في الابتدا بالشك ولم يسقط بالشك وعند ابي حنيفة لا يجوز
بقاؤه عليه لانه لا يمكن القا معنى العبادة اذ معنى العبادة في صرفه الى مصارف الزكوة
والكافر ليس من اهله وعند ابي يوسف لو ملك الذمي ارضا عشرية يجب تضعيفه لان
ما كان ماخوذا من المسلم يجب تضعيفه اذا وجب اخذه من الكافر كصدقات بني تغلب
وما نحن به الذي على العاشر قوله ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج الخراج
مؤنة كالعشر لان الله تعالى حكم ببقا العالم الى الحين الموعود وسبب بقايه الارض لان
الفروع تخرج منها فوجب العشر والخراج عمارة لها كما وجب على الملاك مؤنة عبيدهم
وذوابهم وعمارة الارض بحماية المسلمين لانهم يذبون عن دار الاسلام ويصونونها
عن الاعدا فوجب الخراج للمقابلة كفاية لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة والعتاد
للمحاجين كفاية لهم لانهم هم الذابون معنى عن حريم الاسلام كما قال عليه السلام يوم
بدر انكم تنصرون وتصطفانكم فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها معنى
فهذا معنى المؤنة فيها ثم في الخراج معنى العقوبة اهانة للكافرين لا يعلو بالارض
بضمة التمكن من الزراعة فالزراعة والاشتغال بها عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد
وهو سبب الذل في الشرع وهذا قال عليه السلام حين رأى آلة الزراعة في دار
قوم ما دخل هذا دار قوم الا ذلوا وقال عليه السلام اذا تبايعتم بالعينة واتبعتم
اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم فكان الخراج باعتبار تعلقه بالارض
مؤنة فيها معنى العقوبة وباعتبار الاشتغال بالزراعة عقوبة الا ان الارض اصل

والتمكن

ولهذا يحل الارض الناسة بغير اسراط الاراك لما يحل الاراضي الموقوفة وارض الكاب والعادات اوجسده اذا يحول الامر العرمال ملك الارض بعض جزئيته لان فيها معنى العبادة والكافر ليس من اهل العبادة اصلا وكل واحد منهما واجب مطلوب الوفا معتقد واحد ساعي الاخر

والتمكن من الزراعة وصف فكان معنى المؤنة قربة اصلا ولهذا سمي مؤنة فيها معنى
العقوبة ولا يبتدا على المسلم باعتبار معنى العقوبة وجاز بقاؤه عليه لانه لما تردد
بين العقوبة والعبادة لم يمكن ايجابه على المسلم ابتدا بسبب معنى المؤنة لمعارضة معنى
العقوبة ولا يسقط بعد الوجوب ايضا عليه اذا اسلم بالشك ولان الاسلام
لا ينافي العقوبة من كل وجه بل ينافيها من حيث ان الاسلام سبب العز والكرامة
فلا يصلح سببا للذل ولا ينافيها من حيث انه شرع على المسلم ما هو عقوبة بخصة
كالحدود والقصاص واذا كان كذلك لا يبتدا على المسلم علا بالوجه الاول
وجاز بقاؤه علا بالوجه الثاني اذ البقا اسهل من الابتدا فاما الكفر فينافي
العبادة من كل وجه فلا يمكن ايجاب العشر عليه ابتدا وبقا قوله وحق قائم
بنفسه كخمس الغنائم والمعادن اي حق ثابت بذاته من غير ان تعلق بذمة العبد
ومن غير ان يكون له سبب يجب باعتباره على العباد اداؤه بطريق الطاعة او
بغيرها كالصلاة والزكوة فان الخمس ثبت لله تعالى بحكم انه مالك الاشيا لا حق لاحد
في الغنائم بنا على ان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه فصار المصاب بالجهاد كله لله تعالى
كما قال تعالى قل الانفال لله والرسول لكنه اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة عليهم
من غير ان يستوجبوها بالجهاد لان العبد بعمله لمولاه لا يستحق عليه شيا لكنه اثبتها
للغانمين جزا معجلا فضلا ورحمة فلم يكن الخمس حقا لزمنا اداؤه بطريق الطاعة بل
هو حق استبقاه لنفسه من خالص حقه وامر بصرفه الى من سماهم في كتابه ولهذا
يتولى السلطان اخذه وقسمته لانه نايب الشرع في اقامة حقوقه ويجوز صرف
الخمس الى الذين استحقوا اربعة الاخماس عند حاجتهم بخلاف الزكوات والصدقات
فانها لا ترد الى ملاكها بعد الاخذ منهم ويحل لبني هاشم لانه لما لم يجب على العبد
اداؤه طاعة لم يصر من الاوساخ بخلاف الصدقات فانها تصير من الاوساخ
باعتبار اداء العبد طاعة فلم يحل لهم لفضلهم وشرفهم قوله وحقوق العباد
اي الحقوق الخالصة لهم نحو بدل المتلف والمغصوب وغيرها كالدية وملك المبيع

وزاهم واولادهم وجاروضع
حسن المدرس الوجاد عند حاجته

والذكر بالعشا والفصح المخصوصة الى محمد
عليه وكل حال ما يحل الحاسد وحول الشعر
معه لمرآته والسلام معروف قال والكفار ايضا
ما يوصله ومنه من الله تعالى كما يحل الاربعة
الاخماس وانما الواجب خلفه فلا يحل سهمها
فانها ما الله تعالى كما يحل الاربعة
علوم كل اعراض يحل الواجب والمصاب
حول ما يصح لذلك وعلى هذا الاصل يحل الخمس
ما لا يوز بالدار وسنة الجهد والمسائل هذا الاصل
والله اعلم فما الحاشر ارفع النية كسر الدال

والثمن وملك النكاح والطلاق وما اشبهها قوله وهذه الحقوق تنقسم اي هذه
الحقوق كلها سواء كانت حقا لله تعالى او للعباد الى اصيل وخلف فالايمان اصله التصديق
والاقرار كما هو مذهب الفقهاء ثم صار الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في
احكام الدنيا ولهذا لحكم بايمان من اكره على الاسلام وان عدم منه التصديق ثم صار
اداء احد الابوين في حق الصغير خلفا عن اداء ابيه اي بسبب التصديق والاقرار
منهما ثبت الايمان في حق الولد الصغير على انه خلف عن التصديق والاقرار منه
لعجزه عن ذلك وقصور عقله ثم صارت سعته اهل الدار خلفا عن تبعية احد
الابوين في اثبات الاسلام في الذي سبي صغيرا واخرج الى دار الاسلام وحده
ثم تبعية السابي حتى ان الصبي اذا وقع في القسمة في سهم رجل من الهند في دار الحرب
فمات هناك يصلى عليه لثبوت حكم الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا عن الحلف بل كل
ذلك خلفا عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض قوله وكذلك الطهارة
بالماء اي وكما ان في الايمان التصديق والاقرار اصل والبواقي خلف عنه فكذلك
في شروط الصلاة الطهارة بالماء او الاغتسال اصل والتيمم خلف عنهما بلا خلاف
لكن هذا الخلف عندنا مطلق يعني ان الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء ثبت
اباحة الصلاة بناء على ارتفاعه وحصول الطهارة كما في الماء وعند الشافعي هو خلف ضرورة
اي ثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اداء الصلاة واسقاط الفرض عن الذمة فيكون
التيمم خلفا عن الوضوء لاباحة الصلاة مع قيام الحدث حقيقة كطهارة المستحاضة
حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد لانثبت بالضرورة فيتقدر بقدرها وباعتبار
كل فريضة ضرورة اخرى ولم يعتبر التيمم قبل دخول الوقت لعدم الضرورة
كما في المستحاضة ولم يجز التيمم للمريض الذي لا يخاف الهلاك على نفسه لان الضرورة
انما تتحقق اذا خاف الهلاك على نفسه وجواز التحري في الاناءين اذا اشتبه طاهر والآخر
نجس ولم يجز التيمم وشرط طلب الماء لان الضرورة قبل الطلب لا تتحقق وعندنا
لما كان التيمم خلفا مطلقا عند العجز عن الاصل والخلف يؤدي حكم الاصل فيثبت الحكم به

على الوجه

على الوجه الذي ثبت بالاصل ما بقي العجز ولهذا جوزنا جميع الصلوات بتيمم
واحد ولم نجوز التحري في الاناءين لانه ثبت العجز بالتعارض لانهما لما تعارضا
تساقطا فصارا كان لم يكونا والاصل فيه قوله عليه السلام التراب طهور المسلم
ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء لكن الخلافة بين الماء والتراب عند ابي يوسف حقيقة
وابي يوسف وعند محمد وزفر بين الوضوء والتيمم وتبنى عليه مسئلة امامة المتيمم
للمتوضئين فعند محمد وزفر لا تجوز لان المتيمم صاحب خلف وليس لصاحب الاصل
القوي ان يبني صلاته على صلاة صاحب الخلف كما لا يبني المصلي بركوع وسجود
صلاته على المومي وعندنا لما كان التراب خلفا عن الماء في حصول الطهارة كان شرط
الصلاة موجودا في حق كل واحد منهما بكماله فيجوز اقتداء احدهما بالآخر كالماسح
مع الغاسل قوله والخلافة لاست الا بالنص ودلالته يعني ان الخلف يثبت
بما يثبت به الاصل والاصل لا يثبت بالرأي بل يثبت بالنص ودلالته واشارته
واقتضائه فكذا الخلف وانما اراد به انه لا تثبت الخلافة بالرأي قوله وشرطه
عدم الاصل اي وشرط كونه خلفا عن الاصل عدم الاصل للحال على احتمال الوجود
ليصير السبب منعقدا للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الحكم عنه الى الخلف فاما اذا لم
يحتمل الاصل الوجود فلم ينعقد السبب موجبا للاصل لم يكن موجبا للخلف حتى ان
الخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع والعرق لم يكن موجبا للتيمم
وكذا العين النجس لما لم ينعقد موجبا للاصل وهو البول لم ينعقد موجبا لما هو خلف
عنه وهو الكفارة واليمين على يمين السماء ونحوه لما انعقد موجبة للبر كانت موجبة
للخلف وهو الكفارة وهذا معنى قول الشيخ وظهر هذا في يمين الغموس والحلف
على يمين السماء وكذلك سائر الابدال لم تشرع الا عند احتمال وجود الاصل فان
الطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجبا للاصل وهو العدة بالاقراء لم يكن موجبا
للخلف وهو الاشهر وكذلك فيمن أسلم في آخر الوقت وقد بقي مقدار ما لا يمكنه
اداء الصلاة فانه يجب لنقصان خلفا عن الاداء لاحتمال القدرة على الاداء امتداد

لان الفرض لا يتجزأ وجوبا الا الظهر مع رجاء الوصول الى الماء في الوقت

الوقت وقد مرّ بيانه قوله واما القسم الثاني فاربعة يعني من التقسيم المذكور
في اول الفصل والدليل على الحصر ان ما علق به الاحكام لا يخلو اما ان يكون مؤثرا
في اثبات الحكم اولا فالاول هو العلة والثاني اما ان يوجد الحكم عنده ام لا والاول
هو الشرط والثاني اما ان يكون علما على وجود الحكم اولا والاول هو العلامة والثاني
السبب كذا قيل والاوجه ان دليل الحصر الاستقراء لا غير قوله الاول
السبب السبب لغة الطريق الموصل الى الشيء قال تعالى من كل شيء سببا اي طريقا
موصلا اليه وسمي الباب والحبل سببا لانه موصل الى البيت والماء وفي الشرع عبارة
عما يكون طريقا موصلا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود واحترز
بقوله طريقا عن العلامة وبقوله من غير ان يضاف اليه وجوب عن العلة وبقوله
ولا وجود عن الشرط وهو اقسام اي السبب اقسام سبب حقيقي وهو ما لا يعقل
فيه معاني العلل اي لا يوجد له تاثير في الحكم بوجه بواسطة ثم يتاخر خلوه عن معنى العلة
بقوله لكن تخلل منه اي بين السبب والحكم علة لا يضاف الى السبب مثل دلالة انسان
سارق على مال انسان اخر ليسرقه او على نفسه ليقتله ففعل المدلول لم ينعدم الدلالة
شيا لان الدلالة سبب محض وقد تخلل بينها وبين حصول المقصود ما هو علة غير
مضافة الى السبب وهو الفعل الذي باشره المدلول باختياره فلا يمكن اضافته
الى السبب بخلاف دلالة المحرم على الصيد فانه يوجب الضمان عليه مع انها سبب
محض لان الدلالة في ازالة الامن من الصيد مباشرة لا تسبب فانه امن بعده ونفاره
عن اعين الناس وقد زال ذلك بالدلالة كالمودع اذا دل السارق على الوديعة
حيث يضمن لانه جاء بتزيل ما التزمه من الحفظ قوله فان اضيفت العلة الى
اخره اذا اضيفت العلة الى السبب صير لذلك السبب حكم العلة حتى اضيف الحكم
اليه وذلك مثل سوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب لما يتلف بوطي الدابة
من المال والنفس حالة القود والسوق لا علة لانه غير موضوع للاتلاف وقد تخلل بينه
وبين الحكم فعل الدابة لكن فيه معنى العلة لان السوق او القود يحمل الدابة على الذهاب

كرها ولهذا كان مشيها على موافقة طبع السايق والقائد فيضاف فعلها الى المكره فيما
يرجع الى بدل المحل فاما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا حتى لا يحرم عن الميراث ولا تجب
الكفارة والقصاص على السايق فكان هذا سببا في معنى العلة وهذا هو القسم الثاني من السبب
والقسم الثالث السبب المجازي كاليمين والتعليق قوله واليمين بالله تعالى اعلم
ان قولك انت طالق ان دخلت الدار وانت حر ان دخلت الدار يسميان سببا للطلاق
والعتاق مجازا لان هذا في الحال عقد اليمين وهو مانع عن شروع الحنث لانه منع بالتعليق
نفسه عما يمنع الطلاق والعتاق عند وجوده وكذلك النذر المعلق بشرط لا يريد كونه
سببا لوجود المنذور مجازا لانه يقصد به منع ما تعلق النذر عند وجوده وهو
تحقق الشرط وكذا اليمين بالله تعالى تسمى سببا للكفارة مجازا لان ادنى درجات السبب
ان يكون طريقا الى الحكم والغرض الاصلي من اليمين البر سواء كانت بالله تعالى او بغيره
والبر قط لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله تعالى ولا للجزاء في اليمين بغير الله
تعالى لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء
فلا يمكن ان يجعل المانع من الحكم سببا للتوثة وطريقا في الحال لكن اليمين او المعلق بالشرط
يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع فسمي سببا مجازا باعتبار ما يؤول اليه كقوله
تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله تعالى ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم
فان المراد به البيض وهذا عندنا والشافعي جعل اليمين والمعلق بالشرط سببا هو
بمعنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء
عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في الحال لا علة باعتبار تاخر الحكم ولكن
في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما
سببا في الحال لا علة باعتبار تاخر الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم
عند وجود الشرط لا غير واذا كان في الحال سببا بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق
والعتاق بالملك لان السبب لا يعقد في غير محله والمراة الاجنبية والعبد الذي ليس
في ملكه ليسا بمحلين للطلاق ولا بد للعلة من المحل وعندنا هذا المجاز بمعنى المعلق الذي

وعلى هذا قال السراوادار يغفر الله لكم
على وصفين اوادار كرر عند ذكر الصدر مثل
وهذه عصاي وهي عصاي ولم يكرر عليه كان سرد كلهم
الصدر لان العلة تسبب ويتصل العلة
وان وصف لم الطريق حتى وصلوا الله
بوصفه ولم يذهبوا عنهم الكل سرد كلهم
الصدر لانا صنعه لتسبب محض ولم
نزل عن العدمي

والكفارة بالمين امامك معدك
وهي ما معه راك

كذا في بعض النسخ

لان طريق الوصول الى وجوب الكفارة
عند زوال المانع وهو الحنث

وقوله وهذا هو المعلق بالشرط صحيح والام كالله
موجود في الحال لكن المعلق سبب في الحال
وجود الشرط وهو الطلاق والعتاق وهو
بوجود الحنث وتوصف بالوجود
عند وجود الشرط وهذا هو الطلاق والعتاق
وصول المقصود والذي به الوصول الى الحكم
هو المعلق والمعلق مع
الحال لا تكون سببا في الحال
هو المقصود لانه عقد شرع لوجود المقصود
لانه لا يعقد اصلا وقد فات كلا
الكفارة لا تسقط بالموت
والاداء لا يجب على الورثة
وقوله في الاداء والقضاء
عند وجود الشرط وهو الحنث

وقوله وهذا هو المعلق بالشرط صحيح والام كالله
موجود في الحال لكن المعلق سبب في الحال
وجود الشرط وهو الطلاق والعتاق وهو
بوجود الحنث وتوصف بالوجود
عند وجود الشرط وهذا هو الطلاق والعتاق
وصول المقصود والذي به الوصول الى الحكم
هو المعلق والمعلق مع
الحال لا تكون سببا في الحال
هو المقصود لانه عقد شرع لوجود المقصود
لانه لا يعقد اصلا وقد فات كلا
الكفارة لا تسقط بالموت
والاداء لا يجب على الورثة
وقوله في الاداء والقضاء
عند وجود الشرط وهو الحنث

فتح وصار الاداء الخ الاولى هذا المعلق بالشرط فكونه سببا مجازا
لان العلة عندنا هو المحل القابل لحكم الشرع اذا فاته هذا السبب
لم يشترط السبب والحكم الشرعي وجوده المحل القابل لحكم الشرع
المعلق بالشرط موجود في الحال لكن المعلق سبب في الحال
وجود الشرط وهو الطلاق والعتاق وهو
بوجود الحنث وتوصف بالوجود
عند وجود الشرط وهذا هو الطلاق والعتاق
وصول المقصود والذي به الوصول الى الحكم
هو المعلق والمعلق مع
الحال لا تكون سببا في الحال
هو المقصود لانه عقد شرع لوجود المقصود
لانه لا يعقد اصلا وقد فات كلا
الكفارة لا تسقط بالموت
والاداء لا يجب على الورثة
وقوله في الاداء والقضاء
عند وجود الشرط وهو الحنث

والسبب الذي له شبهة العلة كحفر البئر على الطريق والسلم على السطح والوضع والهو والمسكة والسير على الدابة فان الماشي على ذلك
الوضع عامدا الخرق هو الجاني وسقط الوضع والتارك شبهة العلة حتى لو دفع انسان الى آخر حية او عقربا او سبعا فقتله لا يضمن
ما لم يقصد ما لم يعلم ان الوضع عند الدفع يقتل غالبا وهذا لان الدفع لا يقتل غالبا بخلاف الوضع والحفر والتارك شبهة العلة
عليه لمالك الملك حتى لو عثر على علة ما تركه اصلا فالحكم للدافع دون التارك وعلى هذا اذا دفع لصا وضعه على السبع فعثر
ثم وضع صدر السبع وضع مثل الكلب الساد والسلم شبهة لان يسوغ للصائد ان يضع عليها السبع ويقتله فكان هذا موجودا من الاصل
لانه شبهة العلة وهو كما ترى معتبر ان ذلك حتى يعتبر الصائد تاركا لمالك السبع والسلم فيضمن بالاتلاف عندنا وللشافعي رحمه الله
وجوابه عند هكذا يعلم بما شبهة العلة وهو كما ترى معتبر ان ذلك حتى يعتبر الصائد تاركا لمالك السبع والسلم فيضمن بالاتلاف عندنا وللشافعي رحمه الله

سمى ١٧ الله

سميناه سببا مجازا لشبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم خلافا لزفر رحمه الله بيان
ذلك الخلاف في مسئلة التعجيز هل يبطل التعليق وبي ما اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت
طالق ثم طلقها ثلاثا والتعجيز تفعيل من العجز اي نفذ واصله التعجيل كذا في الطلبة وعند
زفر لا يبطل التعليق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني ودخلت الدار تطلق وذلك لانه
ليس للحلف شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب وشبهته من محل يعقد فيه كالسبب
الحسي والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فأوجب قطع السببية بالكلية واذا لم
تبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان الثاني
لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها
اليه بعد زوج آخر وهو في الحال يمين ومحلها ذمة الحالف فستفي بنفاذها ولا بطال بالتعجيز
ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحلية في الحال وعندنا التعجيز يبطل التعليق
حتى لو عادت بعد زوج آخر البمين ثم وجد الشرط لا تقع شيء لان المعلق بمنزلة اليمين واليمين
شرعت للبر فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء على معنى انه لو فات البر يلزمه
الجزاء لا محالة لتحقق معنى الحمل والمنع اي لزوم الجزاء حاملا على البر ومانعا من فواته واذا
صار البر مضمونا بالجزاء صار ملتزما به البر وهو الطلاق والعتاق للحال شبهة الثبوت
يعني قبل فوات البر ليكون اليمين منعقدا كالمغصوب مضمون بالقيمة فيكون للغصب حال
قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام
العين ولم يكن لها ثبوت بوجه لما بحث هذه الاحكام كما لا تصح قبل الغصب لانه ابراء عن
العين او ابراء قبل الوجوب واذا كان كذلك لم تبق الشبهة الا في محله اذ لا بد لشبهة السبب
من محل يبقى فيه كالحقيقة السبب اذ شبهة الشيء لا تثبت الا فيما تثبت حقيقته اذ الشبهة
دلالة الدليل مع تخلف المدلول وقط لا يدل دليل على ثبوت شيء من الاحكام الا في محله الا
ترى ان شبهة النكاح لا تثبت في حق الرجال ولا في حق المحارم عندهما وان شبهة البيع لا تثبت
في حق الحر والميتة لان حقيقة النكاح والبيع لا يثبت فيها وتنجيز الطلاق قد فات المحل فبطل
شبهة الثبوت فبطل التعليق ايضا لان التعليق ثبت بصفة وبي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت

قبل وجود

قبل وجود الشرط فاذا بطلت تلك الشبهة لم يبق التعليق لان الشيء متى بقي بصفة بقي
الشرع لا سعى بدون تلك الصفة الا ترى انه بطل بطلان المحل الشرط بان جعل الدار
بستانا فبطل بطلان محل الجزاء ايضا وانما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كاشتراط
المحل لان محلية الطلاق بقيت بمحلية النكاح ومحلية بقاء الملك تنتقر الى بقاء المحل لا الى بقاء
الملك اليه اشير في الطريقة البرغرية وهذا معنى قول الشيخ لان قد رما وجد
الى قوله فان المحل يبطل وقول زفر بخلاف تعليق الطلاق بالملك الى آخره جواب عما قال زفر
ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل صحة تعليق الطلاق في المطلقة ثلاثا بالملك فانه صح
التعليق ابتداء بدون المحل فلان يبقى بدونه كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء اقاما جاب
عن ذلك وقال بخلاف تعليق الطلاق بالملك حيث يصح وان عدم المحل لان ذلك الشرط وهو
النكاح الذي تعلق به الطلاق في حكم المعلل لان ملك الطلاق انما استفاد بالنكاح فكان
النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق فكان له شبهة العلة وتعليق الحكم بحسبه العلة لا يصح كما لو
قال ان اعتقك فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العلة بطل شبهة الايجاب اعتبارا
للشبهة بالحقيقة ولا بطل اصل التعليق لان الشبهة لا تناوم الحقيقة فصار التعليق بشرط
هو في حكم العلل معارضا لهذه الشبهة اي مانعا لها من الثبوت وبي شبهة وقوع الجزاء
وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط وهذا معنى قول الشيخ لهذه الشبهة الشابعة
عليه والضمير في عليه راجع الى الشرط وتوضيحه ان شبهة التعليق في الحال يقتضي
المحلية في الحال وكونه معلقا بما هو علة الملك يمنع من اقتضائه ذلك لانه يقتضي بطلانه
فصار امعارضين فتساقطا فلا يحتاج الى المحل وقيل انما اسبغ شبهة ثبوت الجزاء في
الحال تأكيد الكون البر مضمونا بالجزاء وذلك لان ضمان البر وقوع الجزاء حالة
وجود الشرط لما كان بالاستصحاب لا باليقين احتجنا الى تأكيد لليمين بالمتيقن به فجعل
كانه واقع في الحال وفي تعليق الطلاق بالنكاح لا حاجة الى هذا النوع من التيقن
بوجود الجزاء حال وجود الشرط لكونه معلقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون الجزاء
موجودا في تلك الحالة لا محالة فلا يحتاج الى تأكيد لليمين بالمتيقن به فوله والايجاب

المضاف سببٌ للحال وهو من اقسام العلل الاحاب المضاف سعقد سببا في الحال ولكن
حكمه تاخر الى الوقت المضاف اليه للاضافة اذ المانع من انعقاد الايجاب سببا ما تقدم
بعد صدوره من اهله المعلق الذي حال بين الايجاب وبين محله وقد وجد ذلك في
الايجاب المضاف الآتي بان اضافه ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر
لا يخرج شهود الشهر من ان يكون سببا في حق المقيم حتى صح الاداء منه كما يصح
عن المقيم ولهذا لو قال لله علي ان اتصدق بدرهم بوم الجمعة فتصدق به قبل مجيئه صح عن
النذر ولانعقاد السبب وهذا هو التسع الرابع من السبب قوله والثاني العلة
العلة لغة عارض سغير به وصف المحل بحلوله لا عن اختيار ولهذا سمي المرض علة وقيل
هي ماخوذة من العلل وهو الشربة بعد الشربة وسمي الموجب للحكم علة في الشرع
لان الحكم يتكرر بتكرره وفي الشرعة ما ذكر في المتن واحترز بقوله تضاف اليه وجوب
الحكم اي ثبوته عن الشرط وبقوله ابتداء عن السبب والعلامة وعلة العلة ثم اعلم
ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف بلغه احدها ان يكون في الشرع موضوعة
لموجبها وتضاف ذلك الموجب اليها لا بواسطة وثانيها ان تكون علة معنى بان تكون
موثرة في اثبات ذلك الحكم وثالثها ان تكون علة حكما بان ستت الحكم بوجودها متصلا
بها من غير تراخ فاذا تمت هذه الاوجه كانت علة حقيقة واذا لم يوجد فيها بعض
هذه الاوصاف كانت علة مجازا او حقيقة قاصرة على اختيار بعض المشايخ ثم انها
سميت بحسب استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها الى سبعة اقسام قسمة عقليه الاول
علة اسما وحكما ومعنى كالبيع المطلق للملك فانه موضوع للملك والملك مضاف اليه لا بواسطة
ومعنى لانه موثر فيه اذ هو مشروع لاجله وحكما لانه ستت الحكم عند وجوده ولا تراخي
عنه ومثله النكاح للحل والقتل للقصاص والاعتاق لزوال الرق والثاني علة
اسما لا حكما ومعنى كالايجاب المعلق بالشرط كما مر من تعليق الطلاق والعتاق بالشرط
واليمين قبل الحنث فانها علة اسما لان الحكم وهو الكفارة يضاف اليها بقال كفارة اليمين
ولكن الحكم لم يستند في الحال فلم تكن علة حكما وهي غير موثرة في ذلك الحكم قبل الشرط

بل هو مانع من ثبوته لما مر فلم يكن علة معنى والثالث علة اسما ومعنى لا حكما
كالبيع بشرط الخيار والبيع الموقوف اما اسما اذ البيع لغة وشرعا وضع لحكمه ومعنى
لانه موثر في الحكم في الجملة لا حكما لان الحكم وهو الملك تراخى لمانع ولهذا اذا زال المانع
ثبت الحكم به من حين الايجاب ولهذا اعتلك المبيع زوائده الذي حدثت قبل زوال المانع
بعد الايجاب وكذا الايجاب المضاف الى وقت كما لو قال لله علي ان اتصدق بدرهم
غدا علة اسما ومعنى ولهذا لو تصدق به اليوم جاز عن النذر ولا حكما لانه لم يلزمه
التصدق في الحال وكذا نصاب الزكاة في اول الحول علة اسما لانه وضع له ومعنى لانه
هو الموثر في ايجاب الزكوة اذ الغنا يوجب المواساة لا حكما لان الزكوة لا تجب الا بعد
الحول الا ان للنصاب شبها بالاسباب لانه لما تراخى حكمه الى ما هو شبيه بالعلل
وهو النما الذي اقيم الحول مقامه لكونه ممكنا من الاستنما لاشتماله على الفصول الاربعة
على ما عرف اخذ النصاب شبها بالاسباب لانه لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة
كان الاول سببا حقيقيا فلما تراخى الى ما هو شبيه بالعلل كان النصاب شبيها
بالاسباب وانما قلنا ان النما شبيه بالعلل لان النصاب لا يكون علة الاصفة النما
الا ان النما صفة لا تستقل بنفسه ولما تراخى الحكم الى وصف لا يستقل شبيه وهو النما
اشبه النصاب العلل لان السبب الحقيقي ما يكون الحكم متراخيا الى ما لا يستقل بنفسه
ثم شبه كون النصاب علة غالب على شبه كونه سببا لان النصاب اصل والنما وصف
والاصل راجح على الوصف وكذا عقد الاجارة علة لملك المنفعة والاجرة اسما لانه
وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه هو الموثر في اثبات الحكم ولهذا صح تعجيل الاجرة
لوجود العلة لا حكما لان المنافع معدومة وملك المالك فيها في الحال ولم يثبت الملك
في الاجرة في الحال ايضا لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن فثبت انه ليس بعلة حكما
لتراخيه الى زمان وجود المنفعة ولكنه شبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة
يعني ان هذا العقد وان صح في الحال باضافته الى العين التي يحل المنفعة لكنه في حق
ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجودها كانه عقد وقت وجود المنفعة

لتقترن الانعقاد بالاسبق وإذا تحقق معنى الاضافة في الحال ثبت فيه شبه السبب بقدره لان اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد يوجب عدم العلية في الحال ولكن لما وجد من الاجانب مفض الى الحكم عند وجود المنفعة كان له شبه بالاسباب من هذا الوجه والسرابع عله في حيز الاسباب لها شبه بالاسباب كشراء القريب فانه علة الملك والملك في القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث انه لم يوجد الا بواسطة العلة ومن حيث ان الواسطة من موجباته وكان العتق مع علته وهي الملك مضافا اليه كان علة تشبه الاسباب وكذا مرض الموت علة للحجر عن التبرعات فما هو حق الوارث حتى يبطل تبرعه لما زاد على الثلث اذا مات ولكنه يشبه الاسباب من حيث ان الحكم ستد به اذا اتصل به الموت لان العلة الجاحرة مرض يخيف لانفس المرض فمن هذا الوجه وهو ان الحكم لما تراخى الى امر آخر وهو اتصال الموت كان في الزكوة تراخى الى اتم اشبه الاسباب لكن المرض اشبه بالعلل من النصاب لان الوصف الذي تراخى الحكم اليه وهو الموت حادث بالمرض فان ترادف الآلام التي تحدث بالمرض مفض الى الموت بخلاف النصاب فان وصف النماء الحادث به ولما كان هذا الوصف معدوما في الحال لم يستحق بها حتى لو وهب المريض جميع ماله وسلمه يصير ملكا للموهوب له في الحال لان العلة لم تتم بوصفها فاذا اتصل به الموت تمت العلة واتصف المرض بكونه يمينا من اول وجوده فيصير كانه تصرف بعد الحجر فلا ينفذ الا باجازة صاحب الحق واذا برامنه كان تبرعا نافذا لان العلة لم يتم بصفتها وكذلك التزكية اي تعديل الشهود عند ابي حنيفة في معنى علة العلة للحكم بالرجم فيما اذا شهد وا بالزنا على محصن فان الشهادة بدون التزكية لا توجب الرجم فكانت التزكية علة العلة حتى اذا رجع المزكون بان قالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية عنده ولكن من حيث ان التزكية صفة للشهادة بقي الحكم مضافا الى الشهادة فضل الشهود عند الرجوع وعندهما لا ضمان عليهم لانهم اثنوا على الشهود خيرا فكان بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن والضمان يضاف الى سبب هو تعد لا الى ما هو حسن وخير وكذا كل ما هو علة علة فانه علة تشبه الاسباب وذلك لان العلة لما كانت مضافة الى علة اخرى كان الحكم مضافا الى

الاولى

الملك

ولد الزنا يملك العتق موجبه للحر صار واسطة مضافة اليها للعتق موجبها الرق

حكمها حصلت بالاول كالعلم الاول وموجبها الاول لكنه لم يكن للاول سببا

هذا الشرط

للقاضي

الاولى بواسطة الثانية فكانت العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكان الحكم هنالك يضاف الى العلة دون الصفة فههنا ايضا الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة يحكمها تضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب وهذا هو السبب في معنى العلة بعينه واورده الشيخ في الموضعين متابعا لشيخ الاسلام فانه اورده في باب تقسيم السبب وفي باب تقسيم العلة باعتبار الشبهين والخامس ووصف له شبه العلل كاحد وصفي العلة فان الحكم اذا تعلق بوصفين مؤثرين لاتم نصاب العلة الا بهما كان لكل واحد منهما شبهة العلل لتاثير كل واحد منهما في الحكم فاذا تقدم احدهما لم يكن سببا خلافا للقاضي الى زيد وشمس الائمة فانه عندهما سبب اذا تقدم لان الحكم لا يضاف ما لم يتم العلة فكان المبدا معتبرا لتمام العلة وكان كالطريق الى المقصود عند غيره وذلك الغير لا يكون مضافا اليه فيكون سببا محضا ولكن ذكر فخر الاسلام اذا تقدم لم يكن سببا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر في اثبات الحكم ومن اوكان العلة فلم يكن سببا وليس بعلة بنفسه ايضا لفوات الشطر الثاني فكان له شبهة العلل فتابعه المصنف واورده في بيان اقسام العلة وهذا القسم هو الذي سماه فخر الاسلام علة معنى لا حكما ولا اسما ولهذا جعلنا الجنس والردة كجرمة للنسيئة حتى لو اسلم فوهبا في قوي او شعير في حنطة لا يجوز لان ربوا النسيئة شبهة الفضل فان الثابت حرمة على النسيئة عرفا فاستتبع شبهة العلة لان حرمة النسيئة مبنية على الاحتياط وهي اسرع ثبوتا من حرمة الفضل فيجوز ان يثبت بالوصف الذي له شبهة العلة ولا يثبت به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة فلا يثبت بما هو دونها في الدرجة والاصل فيه نهي النبي عليه السلام عن الربوا والربيبة والسادس علة معنى وحكما لا اسما كاحد وصفي العلة اما حكما لوجود الحكم عنده ومعنى لانه مؤثر فيه لا اسما لان الحكم يضاف اليهما فلم يتم نصاب العلة باحدهما كما ذكرنا والسابع علة اسما وحكما لا معنى كالسفر والنوم للرخص والحدث اما حكما فلان تقرر الصلاة سنت لمجاورة بيوت المصر واما اسما

الاولى

فلان الرخص تسبب الى السفر شرعا يقال رخصة السفر القصر والافطار ولكن ليس بعلة معنى
لان المعنى الموثر فى هذه الرخص المشقة الا ان الشرع اقام السفر مقام المشقة لانها امر
مناط تفاوت احوال الناس فيها ولا يمكن الوقوف على حقيقتها فاقامه الشرع مقامها لانه
لا يخلو عن مشقة ما وكذا النوم فى كونه حدثا علة اسما وحكما لا معنى اذ المعنى الموثر خروج
النجس من البدن عندنا او من احد السبيلين عند غيرنا وذا غير موجود فى النوم الا ان
النوم بصفة مخصوصة وهو ان يكون مضطجعا او متكيا او مستندا سبب لاستتار الفاصل
الذي هو سبب لخروج شئ نجس فاقامه الشرع مقامه تيسيرا فكان علة اسما لاضافة الحدث
اليه رحكما لثبوته عنده لا معنى كما ذكرنا قوله وليس من صفة العلة الحقيقية الى اخره
لا خلاف فى ان العلة عقلية كانت او شرعية مقدم على حكمها رتبة ولا خلاف بين اهل السنة
ان العلة العقلية تقارن معلولها زمانا كحركة الاصبع مع حركة الخاتم وكالاستطاعة
تقارن الفعل والالزم بقاء الاعراض او وجود المعلول بلا علة وكلاهما فاسد ولكن
الخلاف فى جواز تقدم العلة الحقيقية الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون الى انها
مثل العلة العقلية واليه اشار الشيخ بقوله بل الواجب اقترانها معا الى اخره فقال بعض
مشايخنا مثل ابى بكر محمد بن الفضل وغيره يجوز تراخي الحكم عن العلة الشرعية وجد قول
البعض أن العلة ما لم توجد بتمامها لا تصور ان تكون موجبة حكمها لان العدم لا يوثر فى
شئ واذا كان كذلك سبب الحكم عقيبها ضرورة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين
فلزم القول بمقارنة الفعل ليلا يلزم المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول فاما العلل
الشرعية فموصوفة بالبقاء لانها فى حكم الجواهر والاعيان الا يرى ان فسخ العقود الشرعية
جائز بعد أزمنة ولو لم يكن لها بقاء لما تصور فسخها بعد مدة ووجه القول المختار انه
قد ثبت بالدليل مقارنة العلل العقلية معلولها ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل
فوجب ان تكون العلة الشرعية كذلك ايضا لان الاصل اتفاق الشرع والعقل على ان علل
الشرع أعراض حقيقة فكانت كالاستطاعة فى عدم قبول البقاء وما قالوا انها موصوفة بالبقاء
غير مسلم فان كثيرا من الفقهاء ذهبوا الى انه لا بقاء للعقود الشرعية حقيقة فلو بقى لبقى حكمها

الى بالحمل ما العموم ودوام الامر السفر
لما علما ان المغير الموثر ما ذكرنا من مشروعية الحكم
وذكر المشقة والحاجة اساسا لاباحة الله تعالى لقوله مريد
الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والا لان المشقة
ما لم تبلغ حدا لا تنفك عنه السفر ولا يمكن الوقوف
على حقيقته فاقام الشرع السبب فعلق الحكم
عليه اقامة لاسم الشرع السبب فعلق الحكم
مقام المشقة لعدم انضباطها ولدوام الحكم
الامر كوجود محمد مقام ملك المشد لعدم
انه علة اسما وحكما لا معنى وهذا هو الصحيح
مقام سائر ما تقدم لان مدة السفر لا يوجد
علة الاسقاط اسما ولا لعدم معنى وحكما حتى
لا تكون السفر ما حالة الا وهو الدوام اصلا ه
سمى الاله

لحاجة الناس ولا حاجة لهم الى بقائها لان الحكم متى ثبت بلا سبب وهو لا يقولون ان الفسخ يرد
على الحكم فسطل الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انها موصوفة بالبقاء كما هو مذهب البعض
فذلك ضروري بنى دفعا للحاجة الى الفسخ اذ فسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد لان الحكم
ليس بمعقد حتى يمكن فسخه فلم تبق البقاء قيما ورآ موضع الضرورة اليه اشار صدر
الاسلام فى اصوله قوله وقد يقام السبب الداعي الى اخره قد يقام السبب الداعي
الى اخره قد يقام السبب الداعي مقام المدعو والدليل مقام المدلول لدفع الضرورة
او العجز عن الوقوف على حقيقة العلة اما الاول فمثل السفر والمرض اقيما مقام المشقة
والنوم اقيم مقام الحدث والمس عن شهوة والنكاح مقام الوطي فى حرمة المصاهرة
واما الثاني فمثل الخبر عن الحيض اقيم مقام الحيضة فى قوله لامراته ان كنت حيضتي
فانت طالق ومثل المطهر الخالي عن الجماع اقيم مقام الجماع فى ايجاب الطلاق ومثل
حدوث الملك اقيم مقام شغل الرحم فى وجوب الاستبراء ففى هذه المواضع دفع الضرورة
والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة ودفع الحرج اي الضيق والمشقة اولى الاحتياط
كما فى تحريم الدواعي فى المحرمات فان الزنا حرام صونا للفرش عن الفساد وحفظا
للنسل عن الضياع ثم اقيمت الدواعي من المس والقبلة والنظر مقامه كيلا يقع فيه
وكذلك فى الطهارة حرم الدواعي كيلا يقع فى الجماع وكذا فى العبادات فان الجماع فى حالتي
الاعتكاف والاحرام حرام ثم احدث الدواعي حكمه للاحتياط وقيل فى العبادات
تنزل مقام الشئ مقام غيره للاحتياط كالصلاة بالجماعة اقيمت مقام الاسلام حتى وجب الحكم
بالاسلام وان لم تعرف منه تصديق واقرار وكالسعي الى الجمعة اقيم مقام الجمعة
فى نقض الظهر للاحتياط وهذا كله معنى قول الشيخ اما لدفع الضرورة او العجز
او للاحتياط او لدفع الحرج والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان فى الضرورة
والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفى دفع الحرج يمكن مع نوع مشقة والفرق
بين السبب والدليل ان السبب موثر فى حصول المسبب ومفض اليه بخلاف الدليل فانه
لا يكون بهذه الصفة كما فى الخبر عن الحجة فانه دليل لا سبب لانه لا يكون مفضيا الى الحقيقة

كما سر جا الماصل بالموم فانه دليل
خروج شئ من البدن والسما الحارس في
كونه موجبا للاعتقاد لانه دليل خروج المني
عن شهوة والمباشر الفاحشة الى خروج حدث
عند ابي حنيفة والى موجبه لانه دليل خروج شئ
حتى يشترط الاقدر في المباشرة وعلى هذا الوا
ما لا يراه ان الشئ يحيى او معفى فاسدا فانا
اخبارها به في المجلس تجوز دليل وجود ما جعله
شرطا فجعلوا تمام الدليل قائما مقام المدلول وهذا لان وجود
السبب لغة هو الفرع والعجز عن الوقوف على
ما هو الحسه كالحيض والنفوس بعد
الحكم الى هو له لحضه فاسدا فاصب
فانه تمام جزء انه تمام جسمه الشرط او وقوع
اللاوى والمال الاحاط ما ساكر ما ساى العاد
والله فع الحرج عن الناس فما تحصوه الحاجة لهم
ولهذا جعلوا السوع فى ما الاجان ملك المتع
به تمام ملك العقود عليه وهو المنعة لجواز
العقد وامام سبب وجود المنعة وهو لوب
الوصف انه تمام جسمه وجودها لانها بعيم
الوجود كالمتى وفس للاكل اراد الحكم عليها وكما
فلو ترك الحكم لما الناس حاجة الناس لمام الشرع غير
المقصود العقد تمام المقصود فما معنى عليه
عقدا لحاد وضعه وجوده وجود المعقود عليه ولو ترك
ملوكا لعاقد لم تف حدود وسم بعضها فان الرجل
ولكن فى ضبط حدودها بعمل الحرج للامة فترك الرد
فلا طلبها فتبقى بكرا ولا يتمكن من طلبها
بنقل والله اعلم الهادي لرشاده في سبيله
سمى الاله
وحده الله

المجبة اما السفر والمرض مفضيان الى المشقة فى نفسه والثالث الشرط اي القسم
الثالث من اقسام القسم الثاني الشرط وهو فى اللغة العلامة اللازمة ومنه الشرط للصكوك
ومنه أشراط الساعة اي علاماتها اللازمة لكون الساعة اتية لامحالة وفى الشرع هو ما
يعلق به الوجود دون الوجوب اى الثبوت اي يتوقف عليه وجود الشئ ويوجد
عنده ولا يثبت به شئ ما يطلق عليه اسم الشرط بحسب الاستقراء خمسة اقسام الاول
الشرط المحض كدخول الدار فى قول الرجل انت طالق ان دخلت الدار فانه يمتنع بالتعليق
به وجود العلة اي يتوقف وجود العلة على وجود الشرط كما بيناه ووجود الشرط بهذه
الصفة التى قلنا يوجد فى كل تعليق بحرف من حروف الشرط كاذا واذا ومتى ونحوها
ثم الشرط كما هو داخل فيما هو قابل للتعليق كالطلاق ونحوه فكذلك داخل فى العبادات
والمعاملات فان وجود العبادات متعلق باسبابها ثم يتوقف ذلك على شرط العلم ان من
اسلم فى دار الحرب لم يلزمه شئ من العبادات قبل العلم فصارت الاسباب والعلل منزلة
المعدوم لعدم الشرط وكذلك ركن العبادات ينعدم لعدم شرطها من النية والطهارة
للصلاة والثاني شرط هو فى حكم العلل كشق الزق وحفر البئر وذلك ان كل شرط لم
يعارضه علة صلح ذلك الشرط ان يقوم مقام العلة ويضاف الحكم اليه ومتى عارضه علة لم
يصلح ان يقوم مقام العلة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافة وهذا لان الشرط لما تعلق
به الوجود دون الثبوت اشبه العلل والعلل وان كانت اصولا فى اثبات الاحكام لكنها
لم تكن علة لابد وانها بل هي اما رأت الحقيقة فصح ان يخلفها الشروط لانها علامات ايضا بخلاف
العلل العقلية فانها علل بد وانها فلم يصح ان يخلفها الشروط واعتبار العلة عند صلاحها
لاضافة الحكم دون الشرط وعند عدم صلاحها اعتبار بخلافه الشرط اصل كبير لعلمائنا
حتى قالوا ان من شق زق الغير حتى سال ما فيه يضمن الشاق لان علة الهلاك السيلان وهو
غير صالح لاضافة الحكم لانه امر طبيعي لاتعدي فيه والشق شرط للسيلان لان الزق
كان مانعا منه فالشق ازال المانع فيضاف الضمان اليه لانه صالح للاضافة اذ هو تعد
فى حق الغير وكذا من حفر بئرا فى الطريق حتى لو وقع فيه شئ وهلك يضمن الحافر لان علة

الهلاك التثقل وهو امر طبيعي لاتعدي فيه اذ هو بخلق الله تعالى والمشي سبب محض
لاتعدي فيه ايضا والحفر ازالة المانع فيكون شرطا فيضاف التلف اليه اذ هو موصوف
بالتعدي حتى ان من حفر بئرا فى ارض نفسه لايضمن الحافر اذ هو غير موصوف بالتعدي
والمشي موصوف به فعلم ان خلافة الشرط عند عدم صلاحية العلة والسبب لاضافة الحكم
والثالث شرط لحكم الاسباب اي شرط يعترض عليه فعل فاعل مختار صالح لاضافة
الحكم اليه وذلك الفعل غير منسوب الى الشرط والشرط سابق عليه مثل حل قيد عبد الغير
حتى ابق فانه لايضمن الحال قيمة العبد لمالكه بالاتفاق اذا كان العبد عاقلا ولو كان
مجنونا فالحال ضامن عند محمد كما فى فتح باب القفص عنده وذلك لان حله شرط فانه ازالة
المانع من الاباق كالحفر وقد اعترض عليه فعل الاباق الذي هو علة التلف وهو فعل فاعل
مختار صالح لاضافة الحكم اليه فمنع اضافته الى الشرط واجتزؤا بقولنا فعل فاعل مختار عن
الفعل الطبيعي كسيلان المائع وبانه غير منسوب الى الشرط عادة كان فعل فاعل مختار منسوب
الى الشرط كفتح باب القفص على قول محمد فان فعل الطير ان وان كان عن اختيار الا انه منسوب
الى الفتح عنده كسير الدابة منسوب الى السايق وقولنا سابق عليه عن تحليق الطلاق بدخول
الدار مثلا فانه فعل فاعل مختار غير منسوب الى الشرط ولكن وجود الشرط متاخر عن
صورة العلة فلذلك كان شرطا محضا خاليا عن معنى السببية بخلاف حل القيد فانه متقدم
على الاباق فمن هذا الوجه نزل منزلة الاسباب لان السبب متقدم والشرط المحض
يتاخر ولا يقال الشرط قد يتقدم على صورة العلة كالاشهاد فى النكاح فانه متقدم على
العلة وهو الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول نحن لانسلم تقدم الشرط على صورة
العلة ولكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض شرطا بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث ان
تقدم وجوده لايخلو عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي
ثم حل القيد وان شابه الاسباب لكنه شابه السبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى
العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة وحادثة بوجوده كفوق الدابة
وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادث بالشرط بل هو حادث باختيار

صحيح فانقطع به نسبته عن الشرط من كل وجه فكان التلف مضافا الى العلة لا الى
ما سبق من الشرط ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن
الآمر وان اعترض فعل مختار على الامر لان الامر بالاباق استعمال له فاذا اتصل
به الاباق يصير غاصبا له بالاستعمال كما اذا استخدمه فخدم وعلى هذا قال
ابو حنيفة وابو يوسف فيمن فتح باب قفص فطار الطير او باب اصطبل فندت الدابة
فى فور ذلك لا يضمن الفاتح شيئا لان هذا شرط جرى مجرى السبب وقد اعترض عليه
فعل مختار غير منسوب اليه فلم يصر التلف مضافا اليه وعند محمد والشافعي يضمن الفاتح
اذا طار او ندت على الفور لان الدابة او الطير لا يصبر عن الخروج والطير ان عادة
والعادة اذا تاكدت صارت طبيعة لا يمكن الاحتراز عنها فاذا خرج على الفور واستعمل
عادته كان الخروج على العادة بمنزلة سيلان الدهن عند شق الزق فيكون الفتح سبب
ضمان كالشق ولم يبطل الاضافة اليه باختيار الطير او الدابة لانه اختيار فاسد كما اذا
صاح بالدابة فذهبت فانه ضامن وان ذهبت مختارة لانه اختيار فاسد قال القاضي
ابو زيد فى بيان هذه المسئلة ما ذكرناه وما ذكره الخصم قريب من الاستحسان فقد
الحق العادة وان كانت عن اختيار بالطبيعة صيانة لاموال الناس واهدر اختيارا لا
عقل له حكما فانه جبار لا حكم له والرابع شرط اسما لا حكما كاول الشرطين فى حكم
تعلق بهما كقوله ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فالدخول فى الدار وهو الجائز فى هذا الباب
الاول شرط اسما اى صورة من حيث انه يتوقف الحكم فى الجملة لا حكما لان حكم الشرط ان يضاف
اليه الوجود والوجود يضاف الى اخرهما وهذا لو ابانها فدخلت احدى الدارين ثم نكحها
فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر لان الملك انما يشترط عند وجود الشرط لصحة الجزاء
لا لصحة وجود الشرط وهذا لو دخلتها فى غير الملك انحلت اليمين ولم يوجد عند وجود الشرط
الاول جزاء يفتقر الى الملك ليشترط الملك له لان الجزاء لا ينزل قبل وجود الشرط الثانى
ولم يجز شرطه لبقاء اليمين لان محلها الذمة فيبقى ببقائها والحاصل ان الملك شرط صحة الايجاب
لا صحة الايقاع وحال الشرط الاول خالية عنها فلو شرط الملك للشرط لبقائها او لصحة عين

الشرط

الشرط وذلك باطل فاذا وجد الملك حال الايجاب وحالة الوقوع يقع الجزاء ولا يضر زواله
فيما بين ذلك وجه قول زفر ان حظ الشرطين من الحكم سواء لانه صيرهما شيئا واحدا
فى وجود الجزاء فى احدهما يشترط الملك فكذلك فى الاخر وجوابه ما قلنا ان
شرطيه الملك لكذا والخامس شرط كالعلامة كالاحصان فى باب الزنا ويجئ
بيانه فى العلامة ان شاء الله تعالى قوله وانما يعرف الشرط بصيغته ذكر بعض
العلماء منهم القاضى ابو زيد ان صيغة الشرط قد تخلو عن معنى الشرط ويسمون ذلك
شرط تغليب على معنى ان ما دخل عليه الشرط لا يخلو فى الغالب عن هذا الشرط وان
كان قد يثبت الحكم بدونه فى بعض الاحوال كما فى قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا
فانه مذكور على سبيل التغليب والعادة اذ العادة الغالبة ان الانسان انما يكاتب
العبد اذا راى فيه خيرا لا انه شرط حقيقى بدليل جواز كتابة العبد الذى لا يعلم
فيه خيرا باجماع الفقهاء فرد الشيخ ذلك بقوله وانما نعرف الشرط بصيغته اى لا ننفك
صيغة الشرط عن معنى الشرط خصوصا فى كلام الله تعالى لان القول به يؤدى الى اللغاية
وكلام الله تعالى منزه عن ذلك واما قوله فكاتبوهم فالمراد بالامر الندب لا الايجاب
بدليل السياق وهو قوله واتوهم من مال الله الذى اتيكم فانه للندب دون الايجاب
والكتابة انما تصير مندوبا اذا علم فيه خير والندب متعلق بهذا الشرط ويتوقف
عليه لانه خرج على وفاق العادة قوله ودلالته اى دلالة الشرط لا ينفك
عن معنى الشرط كالصيغة وذلك مثل قول الرجل المراة التى اتزوج طالق فانه بمعنى الشرط
دلالة لوقوع الوصف فى النكرة لان التزوج دخل على امراة غير معينة فكانت نكرة
والوصف فى النكرة معتبر لتعرفها به فصلح دلالة على الشرط وصار كانه قال ان
تزوجت امراة فهى طالق لان الشرط ما يكون ملفوظا على خطر الوجود وهو نزول
الجزاء عليه وقد وجد هذا المعنى فيما نحن فيه ولو وقع وصف التزوج فى المعين بان قال
هذه المراة التى اتزوجها طالق لا يصلح الوصف دلالة على الشرط لان الوصف فى
المعين لغو فيبقى قوله هذه المراة طالق فيلغو فى الاجنبية ثم اشار الشيخ بقوله ونص

الشرط بجمع الوجهين يعني لو اتى بصريح الشرط تعلق الحكم به في المعيّن وغير المعين مثل
قوله ان تزوجت امراة او ان تزوجت هذه المراة فهي كذا تعلق الطلاق بالشرط باي
الوجهين جميعا بخلاف دلالة الشرط لما ذكرنا قوله والرابع العلامة اي الرابع من القسم
الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل العلامة وهي لغة الأمارة كالمنارة للمسجد وفي
الشريعة ما ذكر في المتن فتكون العلامة ما هو دليل على ظهور الحكم عند وجودها فحسب
كالتكبيرات في الصلاة فانها أعلام على الانتقال من ركن الى ركن وقد تسمى العلامة شرطا بطريق
المجاز كالاحصان في باب الزنا فيقال احصان الزنا عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل
والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر
في صفة الاحصان والاسلام قال شمس الائمة شرط الاحصان على الخصوص شيآن
الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح فاما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة لا
شرطا الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة وانما قلنا ان الاحصان
علامة وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث
بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولا
بسبب ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه وجودا به ولا
وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزاني تصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم
فكان بمعرفا أن الزناحين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا هذا هو
طريقة القاضي ابي زيد واختارها بعض المتاخرين وتابعهم المصنف فاما اصحابنا
المتاخرون المتقدمون وعامة المتاخرين ومن سوابهم من الفقها فقد سموا الاحصان
شرطا لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف على وجوده الحكم والاحصان بهذه
المثابة وكونه سابقا على الزنا غير مناخر عنه لا يخل بشرطيته كالطهارة وستر العورة
والنية فانها سابقة على الصلاة بحيث لا تصور تاخرها عنها مع انها شروط حقيقة
بلا خلاف وقولهم لم يتعلق به وجود غير مسلم لان الزنا لا يوجب الرجم بدونه
كالسرقة لا توجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة فكذا الاحصان وقولهم

ان الشرط

ان الشرط لا بد ان يكون متاخرا عن صورة العلة غير مسلم لان الشرط قد يتقدم
كما بيناه وقد يتاخر كما في التعليقات وقوله حتى لا يضمن شهود الاحصان بنتيجة
كون الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي بل هو شرط مجازا يعني اذا رجع شهود الاحصان
بعد الرجم مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان
علامة والعلامة غير صالحة لاضافة العلة لما ذكرنا انها لا تتعلق بها وجوب ولا وجود
فلا يجوز اضافة الحكم اليها بوجه بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود
الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لاضافة العلة عند تعذر
اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا
دية المرجوم والجواب ما قلنا ان الاحصان علامة فلا يصلح للاضافة ولين سلمنا انه
شرط عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط لا يضمنون عند
صلاح العلة للاضافة وههنا شهود العلة وهي الزنا صالحة للاضافة فيضاف
التلف اليهم فان رجعوا وجب الضمان وان ثبتوا انقطع الحكم شهادتهم عن الشرط ولا يلزم
عليه ما اذا رجع شهود الشرط وحدهم في مسئلة شهود الشرط واليمين لانه لا رواية
عن السلف فيه واختيار عامة المحققين مثل شمس الائمة وصدر الاسلام والبرغري وغيرهم
انهم لا يضمنون شيآ على ان هذا الشرط وهو الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد
عقوبة والاحصان خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع الى الخصال الحميدة
فصار مضافا الى الزنا من كل وجه

فصل في بيان الاهلية ولما

فرغ الشيخ عن بيان الحجج التي هي خطابات الشارع وما يتعلق بها شرع في بيان الاهلية
اذ الخطاب لا يثبت في غير الاهل ثم من لا عقل له لا اهلية له ثم شرع في بيان العقل
فقال العقل معتبر لاثبات الاهلية ثم العقل من اعز النعم اذ به يمتاز الانسان من الحيوان
وبه يعرف ربه وبه ينال سعادة الدارين ولذا قال عليه السلام ما خلق الله تعالى خلقا
اكرم عليه من العقل ولكن لا كفاية بالعقل نفسه بحال بدون اعانة الله تعالى لانه عاجز
بنفسه وانه خلق متناقصا من صغير يستخرج بعقله ما يعجز الكبير عنه وقد سر تفسيره

في اقسام الستة ولا نعيده ثم اختلف اهل القبلة في العقل اهو من العلل الموجبة أم لا
فقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا بمعنى لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها
بدون السمع ولا اثر له في ايجاب شيء وتجويزه بحال بل الموجب هو السمع وهو قول
ايجاب الشافعي حتى ابطلوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار
عقله كايمان صبي غير عاقل وقالوا في قوم لم يبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا فجعل كفرهم
عفوا حيث جعلوا كالمسلمين في لحاق الضمان وعندنا لم يضمنوا وان كان قتلهم حراما
قبل الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة التامل لا يكون عفوا فكان قتلهم
مثل قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة ولا يوجب ضمانا تمسكوا في ذلك بقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب عنهم انتفى
حكم الكفر وبقوا على الفطرة وبقوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فلو كان العقل
حجة قبل النبي لكان حجة الله قبل بعثة الرسل قائمة في حقهم ولان الله تعالى جعل الهوا غالبا
في النفوس شاغلا للعقول لعاجل المنافع فحرج الانسان على ما عليه اصله في قلة عقله
عن اسر الهوا ونوم الغفلة بالشرع حرجا اكثر من حرج العاقل بسبب نقصان
العقل لادراك ما يدركه البالغ لم ذلك العذر اسقط عن الصبي وجوب الاستدلال
بعقله واسقط عنه الخطاب فلان يسقط الاستدلال بمجرد العقل قبل اعانه الوحي كان
اولى وقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه مجردا لما استقبحه على القطع
فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية أمارات ليست موجبة بذواتها بخلاف
العلل العقلية فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل فانكروا اثبوت رويته تعالى
في الاخرة بالنصوص الدالة قايلين بان رويته ما لا جهة له ولا كيف مما يستحيله العقل
وانكروا ان يكون القبايح من الكفر والمعاصي داخلة تحت ارادة الله تعالى ومشيته لان
اضافتها الى ما اراد به مما تقبحه العقل فلا يجوز ان يرد الشرع بذلك وجعلوا الخطاب
متوجها بسبب العقل فاذا صار الانسان يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغايب
فقد تحققت العلة الموجبة في حقه فيتوجه عليه التكليف بالايمان ولهذا قالوا لا عذر

فكان الحكم ما امرنا به والشيخ ما ههنا عنه وهذا لان العقل لا يمسك عن الهوى لان الانسان كما وجد وجد معه الهوى والشر منها متعودة

ما يعرف حسن الايمان والصدق والعدل والاحسان بالعقل

لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف عن الطلب وترك الايمان فكان الصبي العاقل مكلفا
بالايمان ومن لم تبلغه الدعوة اصلا ونشا على شاهق جبل فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا
ومات على ذلك كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل وتمسكوا في ذلك
بقصة ابرهيم عليه السلام فانه قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان
هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل حجة بنفسه
وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين وبان المعجزة بعد الدعوة لا تعرف
الا بدليل عقلي وايات حدث العالم على المحدث ادل من علامات المعجزة فلما كان
بالعقل كفاية معرفة المعجزة والرسالة كان به كفاية معرفة الله تعالى بالطريق
الاولى فكان بنفسه حجة بدون الشرع ولزم العمل به والقول الصحيح فيه ان العقل
غير موجب بنفسه كما قالت المعتزلة وغير مهدر ايضا كما قالت الاشعرية فان
من انكر معرفة الله تعالى بدلالات العقول وجدها فقد قصر ومن لزم
الاستدلال بلا وحي ولم يعذره بغلبة الهوا مع انه ثابت في اصل الخلقة فقد غلا
بل العقل معتبر لاثبات اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدونه وخطاب
من لا يفهم قبيح فكان معتبرا لاثبات الاهلية ولذلك قلنا في الصبي العاقل انه
غير مكلف بالايمان وان صح منه الايمان لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط
عنه بالنص وهو قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم حتى اذا
عقلت المراهقة ولم تصف الايمان بعد ما استوصفت وبنت بنت زوج مسلم
من ابوين مسلمين لم يحكم بردتها ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت لانها
صارت مكلفة بالايمان فعلم ان الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به
لبانت من زوجها وهذا هو اختيار القاضي ابي زيد وذكر في الكتابة ان وجوب
الايمان بالعقل روي عن ابي حنيفة ذكر في المنتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه
لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه اما
في الشرايع فمعذور حتى يقوم عليه الحجة وروي عن ابي حنيفة انه قال لو لم يبعث الله تعالى

رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم قال وعليه مشائخنا من اهل السنة حتى
قال الشيخ ابو منصور في الصحيح القائل انه يجب عليه معرفة الله تعالى وهو قول كثير
من مشائخ العراق وحملوا قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث الحديث على الشرايع
قلت وهذا القول موافق لقول المعتزلة من حيث الظاهر سوى انهم يجعلون
نفس العقل موجبا وها ولا يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف لايجابه
كالخطاب والصحيح ما اختاره القاضي ابو زيد وفخر الاسلام ومن تابعهما لانه
موافق لظاهر النص ولظاهر الرواية وكذلك قلنا في الذي لم تبلغه الدعوة انه
غير مكلف به بمجرد العقل حتى اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم تصادف
مدة تمكن فيها من التامل والاستدلال بان بلغ على شاهق جبل ومات من ساعته فاما اذا
اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا لان الامهال وادراك
مدة التامل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة فلا عذر بعد الا
ترى انه لا يرى صورة الا وقد عرف له مصور فكيف يعذر بعد رؤيته صورا حسية
وبعد ادراك مدة التامل في الجمل بخالقها ومصورها بل يلزمه من الاستدلال والنظر
ما يتم به معرفة الله تعالى فلم يكن معذورا وهذا مثل ما قال ابو حنيفة
في الصبي اذا بلغ خمسا وعشرين سنة لم يدفع ماله اليه وان لم يونس منه رشد مع ان
دفع المال معلق بايناس الرشد والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده لانه لما
استوفى هذه المدة لا بد من ان يستفيد رشدا بالتجربة في الغالب لان هذه مدة يتوهم
صبوره جدا فيها ومن صار فرعه اصلا فقد تناهى في الاصالة فلا بد من ان
يستفيد بنسبة حاله فقام هذه المدة مقام الرشد فيجب دفع المال اليه فكذلك
ههنا بعد مضي مدة التجربة لا بد من ان يستفيد العاقل بصيرة ومعرفة
بصانعه بالنظر في الآيات الظاهرة فاذا لم يحصل له معرفته بعد هذه المدة
كان لاستخفافه بالحجة كما يكون بعد دعوة الرسل فلا يكون معذورا وليس
على احد الامهال وتقدير زمان التجربة ممن لم تبلغه الدعوة دليل يعتمد ويحكم

رشدا

انه لذا

الاشخاص

ويحكم انه كذا وما قيل انه مقدر بثلاثة ايام اعتبارا بالمولود فانه تمهل ثلاثة ايام
ليس بشيء لان مدة التجربة تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة فربت
عاقل يهتدي في زمان قليل ما لا يهتدي اليه غيره في زمان كثير فيفوض تقديره
الى الله تعالى اذ هو العالم بمقدارها في حق كل شخص على الحقيقة فيعفو عنه قبل ادراكها
ويعاقبه بعد استيفائها فمن جعل العقل حجة موجبة بنفسه فلا دليل له يعتمد عليه ومن
نفاه من كل وجه فليس معه دليل يعتمد ايضا واما تمسك كل فريق من النصوص
فما قوله بعضها معارض بالبعض فلم تتم الحجة لاحد الفريقين بها لتاويل الفريق الاخر
اياها مما يوافق مذهبه فصارت كانها ساقطة في حق التمسك لتعارضها على انك اذا
تاملت فيها عرفت انها لا تدل على ان العقل موجب بنفسه بدون الشرع ولا على انه
ملغى ايضا فكانت عن محل النزاع بمعزل فقوله والاهلية نوعان الى آخره اذا ثبت
ان العقل معتبر في اثبات الاهلية وانقسمت الاهلية على نوعين اهلية وجوب اي
نفس الوجوب اهلية الانسان للشيء صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله
اياه وفي الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهي بناء على
قيام الذمة اي اهلية الوجوب لاثبت الا بعد وجود ذمة صالحة لان الذمة هي
محل الوجوب ولهذا اضاف الوجوب اليها لا الى غيرها ولهذا اختص بالوجوب الانسان
دون سائر الحيوانات وقوله وان الادمي يولد وله ذمة صالحة دليل على
قيام الذمة للانسان للوجوب اي للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى ثبت له
ملك الرقبة وملك النكاح بشراء الولي وتزويجه اياه ووجب عليه المهر والثمن بعقد
الولي ويلزمه عشر ارضه وخراجها ولو انقلب الطفل على مال انسان فاتلفه يضمن
بالاجماع وهذا رد لما ذكره من لم يشم رائحة الفقه في مصنفه ان تعذير المال في
الذمة من الترهات لا معنى له ولا حاجة اليها بل الشرع مكنه بان طالبه بذلك القدر
من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرعا فقال الوجوب فيها ثابت بالاجماع
فمن انكره فقد خالف الاجماع والذمة في اللغة العهد قال تعالى الا ولا ذمة

وقال عليه الصلاة والسلام وان ادناهم
ارعلوم ذمة الله تعالى فلا معلوم ومنه لعلال
اهل الذمة للحاكم

اي عهد او المراد بها في الشرع نفس ورقبه لها ذمة وعهد سابق اي وصف يصير الشخص به اهلا للايجاب والاستيجاب بنا على العهد الماضي الذي جرى بين العبد والرب يوم الميثاق بقوله ألست بربكم على ما قال جمهور المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية آدم من ظهره مثل الذر وأخذ عليهم الميثاق بقوله الست بربكم فاجابوه ببلى هكذا روي سعيد بن جبير عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم والجنين قبل انفصاله عن الام جزء من وجه حسا وحكما أما حسا فلانه كيد الام ورجلها ولهذا تتعرض للمفاض عنها وأما حكما فلانه تعتق بعتقها وترق برقها ويدخل في البيع تبعا ولكنه لما كان منفردا بالحياة بعد الانفصال وصير وريثه نفسا براسه لم يكن جزءا لها مطلقا فلم يكن له ذمة كاملة حتى صلح لان يجب له الجزء من الغنيمة والارث والوصية والنسب ولم يجب عليه الجزء حتى لو اشتري الولي له شيا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب واذا انفصل عنها ظهر له ذمة كاملة وصار اهلا بسبب ذمته للوجوب عليه وله وكان ينبغي ان يجب عليه الحقوق بجملتها كالبالغ لتحقق السبب وكمال الذمة غير ان الوجوب اي لكن نفس الوجوب غير مقصود بذاته بل المقصود حكمه وهو الاداء اعني اختيارا لتحقق الابتلاء ولم تتصور ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز ان تبطل الوجوب اي لا يثبت لعدم حكمه وهو المطالبة بالاداء وغرضه وهو الابتلاء كما تنعدم الحكم لعدم محله كبيع الحر واعتاق البهيمة ولما جاز أن يبطل الوجوب لعدم حكمه صار هذا القسم منقسما بانقسام الاحكام فكل قسم تتصور مشروعيته في حقه يجوز ان يثبت وجوبه وما لا فلا ثم الاحكام منقسمة الى حق الله تعالى وحق العبد وما اجتمع فيه حقان الى اخر الاقسام المذكورة في فصل ما يثبت بالحقوق العباد من الاموال يجب عليه كالغرم والعوض لان الصبي من اهل وجوبه لوجود سببه وحكمه وهو المال اذ المال مقصود هنا دون الاداء فالعوض رفع الخسران عما يكون جبرانا له او حصول الربح وذلك بالمال يكون واداؤه اولية كاداية في هذا المقصود وما كان صلة له شبه المؤنة كنفقة الزوجات والاقارب فالوجوب ثابت في حقه عند وجود سببه أما نفقة الزوجات فلانها شبيهة بالاعواض اذ يجب عوضا

عن الاحتباس

عن الاحتباس فاذا حصل الحبس بحكم عوضه واما نفقة الاقارب فمؤنة متعلقة باليسار ولهذا لا يجب على المعسر والمقصود ازالة حاجة القريب بوصول كفايته اليه وذلك بالمال يكون واداؤه اولية كاداية فكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان صلة لها شبهة بالاعواض لم يكن الصبي من اهله فلا يجب عليه ذلك كتحمل الدية فانها صلة ولكنها تشبه الجزاء على تزول حفظ السنبه والاخذ على يد الظالم ولذلك اختص به رجال العشيرة الذين هم من اهل هذا الحفظ دون النساء والصبي ليس من اهل الجزاء لانه ليس باهل العقوبة وما كان عقوبة او جزاء من حقوق العباد كالقصاص وجرمان الميراث لم تثبت في حقه لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل واما حقوق الله تعالى يجب عليه متى صح القول بحكمه كالعشر والخراج فانها في الاصل من المؤن على ما مر بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيها ليسا مقصودين والمقصود منها المال واداء الولي في ذلك كاداية فيكون الصبي من اهل وجوبه ومتى بطل القول بحكمه لا يجب كالعبادات الخالصة والعقوبات فالامان لا يجب على الصبي قبل ان يعقل فاذا عقل احتمل الاداء اقلنا بوجوب اصل الامان دون اداية حتى صح الاداء او لا يجب تجديد الامان بعد البلوغ لانه ليس في نفس الوجوب تكليف وخطاب وانما ذلك في وجوب الاداء وذلك موضوع عنه ولكن صحة الاداء لا يبتنى على الخطاب الا ترى ان المسافر يؤدي صوم رمضان بقع فرضا وان لم يكن مخاطبا وكذا الجمعة تقع فرضا عنه وان لم يكن مخاطبا بها وكذا العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلاة والصوم او بالمال كالزكوة او هما كالحج لا يجب عليه وان وجد سببها ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود في حقوق الله تعالى اذ العبادة تحصل عن اختيار وعلى سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي الذي لا يعقل نفسه ولا يحصل ذلك باداء وليه لان ثبوت الولاية عليه بطريق الجبر لا بطريق الاختيار فلا يصلح طاعة فلو جعلنا اداء وليه كاداية فيما هو مالي لظهر ان المقصود هو المال لا الفعل وذلك لا يجوز في جنس العقوبات لانه يدل على جواز ضرب الحق كما في حقوق

العباد ومن يتحمله القربة اغنى الاغنياء منزه عن ذلك فلذلك لم يلزم على الصبى الزكوة
فان قيل ما ذكرتم مردود بقوله عليه السلام ابتغوا من اموال اليتامى خيرا كيلا تاكله
الصدقة وفى رواية كيلا تاكله الزكوة وفى رواية من ولى مال اليتيم فليؤد زكوته
قلنا هذا اخبر مزيف فان الصحابة اختلفوا فى هذه المسئلة فقال ابن عباس لا زكوة
فى مال الصبى وقال ابن مسعود يعد الوصى عليه سنين ثم يخبره بعد البلوغ ان شاء
ادى وان شاء ترك ويؤدى عن عمر وابنه وعائشة رضى الله عنهم انهم اوجبوها فى ماله ولم يجر
المحاجة بينهم بهذا الحديث ولو بلغهم لما وسعهم ترك المحاجة ولو احتجوا به لاشتهر اكثر من
شهرة النبوى وخبر الواحد يرد مثله عندنا مع انه روى عن الحسن البصرى انه
حكى اجماع السلف فى ان لا زكوة على الصبى واما ما شبهوه بمعنى المؤنة كصدقة الفطر
لم يلزم عليه عند محمد وزفر لانه ليس باهل للعبادة وقد ترجح فيها معنى العبادة فصار
والاختيار القاصر يكون بواسطة الولى مضافا اليه فيها هو عبادة قاصرة واما
ما هو عقوبة من حقوق الله تعالى كالحدود لم يجب عليه كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق
العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المواخذة بالفعل ثم بعض مشائخنا مثل الفقيه
ابى زيد وغيره قالوا بوجوب حقوق الله تعالى جميعا على الصبى كوجوبها على البالغ ثم
سقوطها بعذر الصبا لدفع الحرج لان الوجوب مبنى على صحة الاسباب وقيام الذمة
لا على القدرة فيثبت الوجوب باعتبار السبب والمحل اذ الوجوب شئ جبرا لا اختيار
للعبد فيه حتى يعتبر عقله وتمييزه ولكن الصحيح انتفاء الوجوب اصلا وهو اختيار المحققين
من اصحابنا لان القول بالوجوب مع عدم حكمه مجاوزة الحد فى الغلو واخلاء الايجاب
الشرع عن الفائدة فى الدنيا والاخرة لان فائدته فى الدنيا تحقيق معنى الابتلاء وفى
الاخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء وهذا القول اسلم الطريقين عن الفساد
لان الصبى غير مخاطب بالاجماع فالقول بالوجوب ثم بالسقوط لا يخلو عن فساد ولانه
لو كان الوجوب ثابتا عليه ثم يسقط لدفع الحرج لكان ينبغى ان يكون مؤديا للواجب

وليس الوجوب نظر الحرمة فان صبى الحرمة
احتمله ما فان الاهلية حكم الحرمة
فالوجوب بمعنى ان يكون ثابتا وكذا النظر
ما هذا ان القاصر كالملوس لا الوجوب بمعنى
اصل الاداء كما خطاب الله من العباد الزكوة
ليس باهل لان الواجبات من الامراد
على الكفار والاصل الناصر فان الاداء وجوب
اصلا فلا فان الحرمات وجوب الاداء بالاجماع
لوجود حكمه وهو وجوب الاداء بالاجماع
ولا يجوز اساس وجوب العباد اساس حقوق الله تعالى
فان قال الاداء الذى هو الحكم لا الاداء هو الاصل
ما عاد به الفرد والسعادة الاخرة والدنيا
والاخرة فلا يجوز ان يجعل مرتبا على القاصر
سر الادلة

اذا ادى كالمسافر اذا صام فى السفر وحيث لم يقع المؤدى عن الواجب بالاتفاق
وكذا ظاهر قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبى حتى يحتلم يدل على انتفاء
الوجوب ولان الصبى اذا بلغ فى بعض شهر رمضان لا يقضى ما مضى ولو كان
الوجوب ثابتا ينبغى ان يقضى كالمجنون والمغمى عليه وهذا دليل على عدم الوجوب
كذا ذكره المصنف فى شرحه ولقائل ان يقول عدم وجوب القضاء
لا يدل على عدم نفس الوجوب لجواز ان عدم وجوب القضاء باعتبار عدم وجوب
الاداء الا باعتبار عدم نفس الوجوب واما فى المجنون والمغمى عليه بحيث الاداء
لتوهم زواله فما وجب القضاء ثابتا عليه بخلاف الصبى فانه لا يتوهم زوال الصبى الى مدة
معلومة فلا يجب الاداء فلم يجب القضاء قوله واهلية اداء الى اخره
اهلية الاداء نوعان ما لا يستتر كاملة وقاصرة والاحلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين
قدرة فهم الخطاب وهى العقل وقدرة العمل به وهى بالبدن والانسان فى اول احواله
عديم القدرتين لكن فيه استعداد ان يوجد فيه كل واحد منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى
الى ان بلغ كل واحدة منهما درجة الكمال فقبل بلوغ درجة الكمال كانت كل واحدة
قاصرة كما يكون للصبى المميز قبل البلوغ وقد يكون احدهما قاصرة بعد البلوغ
كما فى المعتوه فانه قاصر العقل مثل الصبى وان كان قوى البدن ولهذا الحق بالصبى
فى الاحكام ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء امن غير لزوم عهدة وعلى
الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان فى الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا لانه
يحرج فى الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج منفى بقوله
تعالى وما جعل عليكم فى الدين من حرج فلم يخاطب شرعا لاقل امره حكمة ولاول ما يعقل
وقد ورحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت
الاعتدال متفاوت فى جنس البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا
بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذى يعتدل لديه العقل فى الاغلب
مقام اعتدال العقل تيسيرا وصار تمام وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء

العبد بالزام المهد يقتضى التكليف بالاداء
بالاداء وذكر بودى الحرج والله تعالى ما يريد
الله ليجعل عليكم من حرج وما وضع عنهم اصرهم
والاغلال التى كانت عليهم وزالزام خطاب الاداء
سر كمال العقل من الاصر والحرج بالاتفاق
وبالله

اذا ادى

النقصان بعد هذا الحد ساقطي الاعتبار لانه دار الحكم مع السبب الظاهر وهو
البلوغ بدليل قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث وهي عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى
يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء
فدل أن اللزوم لا يثبت الا باعتدال العقل بالبلوغ قوله والاحكام منقسمة في
هذا اي في باب اهليه الاداء قاصرة فحق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان
وجب القول بصحته من الصبي بلا لزوم لوجود حقيقته وهو التصديق والاقرار من
اهله لان الاقرار باللسان ممن هو مميز عاقل دليل التصديق وكلامنا في صبي عاقل
يناظر في وجدانيته الله تعالى ورسالة رسوله ويلزم الخصم فكان هذا هو البالغ سواء
في اهليه الايمان وقد ثبت بالنص أن الصبي من اهل ان يكون هاديا قال تعالى واتيناه
الحكم صبيا اي النبوة فبين أنه من اهل ان يكون مهديا مجيبا للداعي بالطريق الاولى وبعد
وجود حقيقة الشيء من الاهل انما يمتنع ثبوته بحجر شرعي وذا لا يليق بالايمان لان الحجر عنه
كفر لانه حسن لعينه لا يحتمل ان يكون قبيحا في حال فلوصار محجورا عنه لكان قبحا من ذلك
الوجه ولا عهد بالاني لزوم الاداء وذلك موضوع عنه فاما الاداء فلا عهدة فيه فكان
النظر في الحكم بصحة اداءه لانه ينال به فوز الدارين واما حرمان الميراث من
اقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته الكافرة فمضاف الى كفر الباقي على كفره
لا الى سلامه لان الاسلام شرع عاصما للحقوق لا قاطعا ولان دليل المقصود من الايمان
دليل صحته من غير قرينة ولا امرأة نفسد نكاحها بل هو سبب بناء على صحة
الاسلام وتحققه لان يكون مختصا به ومثله لا يمنع صحة الايمان لان تعرف صحة الشيء
يستفاد من حكمه الاصلي وهو سعادة الاخرة فيما نحن فيه لا ما هو من ثمراته الا ترى
ان الصبي لو ورث قريبه او وهب له قريبه فقبله عتق عليه مع ان العتق ضرر محض
لان الحكم الاصلي للارث والهبة الملك بلا عوض وهو نفع محض فيكون مشروعا في حقه
وانما ثبت العتق بناء على ثبوت الملك لا مقصودا بالارث والهبة ولهذا تحقق
كلاما بدون العتق ولان دام مستولد فقد يصير مستحقا للارث من قريبه المسلم

حواشي سوال الدرس لرسالة سعد الرحمن
صحة ايمانه لان الغرر انما يعتبر في العقود
على المال وهو جزاء الارث من اقاربه الكفار
ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته الكافرة والحق
انها مضافة بسبب الردة لان الاحكام اصلية
والثابت انما يضاف الى حكم الاصل لا ما يكون من
ثمراته والحكم الاصلي الذي نحن فيه الاداء
السعادة
الابدية وذلك
نفع محض

وتقرر نكاحه اذا كانت زوجته مسلمة أسلمت قبله والدليل على عدم
لزوم الايمان قبل البلوغ ما ذكر في الجامع انه اذا استوصف فلم يصف الاسلام
بعد ما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا فتبين منه
امرأته وقال الشافعي لا يصح ايمانه في حق احكام الدنيا قبل البلوغ فيرث اباه
الكافر ولا تبين منه امرأته المشركة لانه مولى عليه في الاسلام حتى يصير مسلما
باسلام ابيه او امه فلا يصلح وليا فيه بنفسه كالصبي الذي لا يعقل والمجنون وذلك
لان الشخص انما يصير مولى عليه من جهة غيره حال عجزه عن التصرف لنفسه
بنفسه ومتى كان قادرا لا يجعل مولى عليه فدل ثبوت الولاية عليه على انه
عاجز فاما في حق احكام الاخرة فنفع محض فوجب القول بصحته لتحقق الاعتقاد
عن معرفة وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الاخرة ثبوته في احكام
الدنيا لان احدهما ينفصل عن الاخر فان من اعتقل لسانه في مرض موته فاسلم
في تلك الحالة قبل ان يعاين الاهوال صح اسلامه في حق احكام الاخرة ولا يصح في حق
احكام الدنيا حتى لا يصلى عليه ويدفن في مقابر المشركين ومن اسلم بلسانه دون
قلبه فهو كافر في احكام الاخرة مؤمن في احكام الدنيا ولهذا اجري احكام المسلمين
على المنافقين في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وجب ابنه ما قلنا ولا نسلم ايضا
انه مولى عليه في الاسلام لان تفسير الولاية أن يقدر الرجل على مباشرة التصرف
على غيره والاب لا يملك ان يعقد عند الاسلام على ولده بل يعقله لنفسه ثبت
الحكم في ولده تبعا والدليل عليه أنه لا يصير مسلما باسلام الجد حال عدم الاب
ويصير مسلما باسلام الام مع وجود الاب ولا ولاية للام مع وجود الاب فعلم
ان ثبوته ليس بطريق الولاية ولكن ثبت حكم الاسلام فيه تبعا على ان الصبي عندنا
يجوز ان يكون مولى عليه وليا بنفسه اذا كان التصرف نفعا محضا كقبول
الهبة فان الاب يقبل عليه ويقبل هو بنفسه عندنا لان الولاية ثبت عليه نظرا
له فلا يوجب مجرد اعتاهو نظر له محض بل ثبت الامران جميعا لتنفع بطريقين

وتقرر

قوله وان كان قبيحا لا يحتمل غيره اي حتى الله تعالى ان كان قبيحا لا يحتمل غيره القبح محال كالكفر اي الردة لا لجعل عفو احتى حكم ابو حنيفة ومحمد بصحة ردته في حق احكام الدنيا والاخرة استحسانا ولهذا تبين منه امراته ولا يرث من اقاربه المسلمين لانه كما يوجد منه حسنة الايمان يوجد منه حسنة الردة وهذا لانه لما اعتبر علمه بالله تعالى والجهل بغير الله لا يعد منه علما فكذا الجهل بالله تعالى والردة جهل بالله تعالى لا يحتمل ان تكون مشروعة بحال قال ابو الفضل الكرماني انما حكمنا بردته صورة لاجل الحكم بصحة إسلامه لان الاسلام مما يوجده العبد باختياره منه فيكون متصورا النزول ومتى قلنا لا تتصور النزول منه لم يكن الموجود اسلاما ونزل الاسلام بعد وجوده هو الردة وما يلزمه من احكام الدنيا كوجوب الميراث ووقوع الفرقة فانما يلزمه ضرورة الحكم بصحة لا مقصودا بنفسه الا ترى انها تثبت في حق من طريق التبعية للابوين بان ارتدا ولحقا بدار الحرب وقد ما قضي به مقصودا الا ولاية لابويه عليه وقال ابو يوسف والشافعي لا تصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة إيمانه لانه نفع محض وهو القياس

قوله وما هو بين الامرين اي ما تردد من حقوق الله تعالى من ان يكون حسنا وبين ان لا يكون يعني يحتمل ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات والحالات دون البعض كالصلاة والصوم والحج ونحوها يصح الاداء منه قبل البلوغ باعتبار الاهلية القاصرة بلا وجوب الاداء الا ان وجوب الاداء الزام العهدة ففي صحة الاداء بلا لزوم نفع محض لاعتياده اداءها فلا شك عليه ذلك حد البلوغ ولهذا صح النفل منه بهذه العبادات بلا لزوم بمعنى ووجوب قضاء لانها قد شرعت كذلك في الجملة في حق البالغ كالصلاة المطنونة والحج المطنون ولهذا اذا احرم الصبي صح بلا عهدة حتى لو ارتكب محظورا لم تلزمه الكفارة لان في ذلك ضررا واذا ارتد الصبي لا تقتل وان صحت ردته عندهما لان القتل ليس من حكم عين الردة بل هو من حكم المحاربة وقد وجد منه قبل البلوغ ولهذا لا تثبت في حق النساء ولان القتل يجب جزاء على الردة بطريق العقوبة

ومما يجب جزاء مبتنى على الاهلية الكاملة فلا يثبت بالاهلية القاصرة ولا يلزم عليه جواز الضرب به عند إساءة الادب مع انه نوع جزاء وجواز استرقاقه مع ان الاسترقاق جزاء وعقوبة على الكفر لان الضرب عند اساءة الادب من باب التاديب وليس بجزاء على الفعل كضرب الدواب للتاديب وقد ورد الشرع به حيث قال عليه السلام لضرب الدابة على العثار ولا يضرب على العثار والضرب المذكور في قوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلاة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا ضرب تاديب لا عقوبة لصحتها لبعتاد اداء الصلاة والضرب للتاديب من انفع المنافع في جنسه قوله وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا اي ما هو غير حق الله تعالى ان كان نفعا خالصا صح مباشرته منه كقبول الهبة والصدقة وقبضها والاصطياد والاحتطاب ونحوها فلا يطهر الجر فيها كقبول بدل الخلع من العبد المحجور بان خالع امراته على مال وقبضه بغير اذن مولاه يصح لانه يجر نفعا فيه ضرر وهذا نفع محض في جنسه فلا يتوقف على اجازته وهذا صحتا عبارة الصبي في بيع مال غيره وطلاق غير امراته وعتاق غير عبده اذا كان وكيلا لانه نفع محض في حقه لانه يصير به مهتديا في التجارات عارفا بمواضع الغبن والخسران والبه الاشارة في قوله تعالى وابتلوا اليتامى اي اختبروا عقولهم ومعرفتهم بالتصرفات قبل البلوغ قوله وفي الضار المحض اي ما هو ضرر محض لا يشوبه نفع في العاجل غير مشروع في جنسه كالطلاق والعتاق والهبة والقرض لان فيها ازالة الملك من غير نفع يعود اليه لان الصبا مظنة الرحمة والاشفاق لا مظنة الاضرار والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في جنسه الضرار ولا ملك ما هو ضرر محض عليه غيره مثل الولي والوصي والقاضي ما خلا القرض فان القاضي يملكه لقدرته على استيفائه بدون البينة بخلاف غيره وذلك لان ولايته هو آ ربوبية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض في حقه وكان المراد من عدم مشروعية الطلاق والعتاق في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند تحقق الحاجة اليه فهو

مشروع فان الامام شمس الائمة قال في اصوله زعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير
مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان امرأته لا تكون محلا للطلاق قال وهذا وهم عندي فان
الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا ضرر في الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت
الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا وبهذا يتبين فساد
قول من يقول انا لو اثبتنا ملك الطلاق وهو ولاية الايقاع في حقه كان خاليا عن
حكمه والسبب الخالي عن حكمه غير معتبر لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت في
حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته وعرض عليه الاسلام فالذي فوق بينهما وكان ذلك
طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان ذلك
طلاقا في قول محمد واذا وجدته امرأته مجبوبا او خاصيا فرق بينهما كان ذلك طلاقا
عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فما بدون الحاجة فلا
سبيل لان الاكساب الاهلية القاصرة لتوفير المنفعة واذا لا ضرر فيما هو ضرر
محض قوله وفي الدايرين بينهما اي ما تردد بين النفع والضرر كالبيع والاجارة
والنكاح ونحو ذلك يملكه باذن الولي ولا يملكه بنفسه فان البيع اذا كان رابحا كان
نفعا واذا كان خاسرا كان ضررا وهذا لانه قد صار اهلا لمباشرتها بوجود
اصل العقل حتى صح منه هذه التصرفات لغيره وامتناع الصحة له كان لمعنى الضرر
فاذا اندفع توهم الضرر برأي الولي التحق هذا بما يتمحض نفعا فيصح مباشرته وفي
القول بصحة مباشرته برأي الولي اصابة مثل ما نصاب بمباشرة الولي من النفع
مع فضل بيع البيان لان في تصحيح عبارته نوع نفع لا يحصل ذلك بمباشرة الولي
ويوسع طريق الاصابة ايضا لان المنفعة تارة تحصل بمباشرة الولي وتارة بمباشرته
وذلك انفع من ان يسد عليه احد البابين ولان جواز هذه التصرفات منه عند
انضمام رأي الولي برأيه باعتبار ان تصور رأيه لما اندفع برأي الولي التحق
هو بالبالغ وصار بمنزلة ما اذا اندفع ذلك بكمال رأيه بالبلوغ حتى ينفذ تصرفه
بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة ولا يملك الولي ذلك

وعند بما يفوت تصرفه بانضمام باعتبار انضمام راي الولي لا باعتبار انه صار كالبالغ
حتى وجب اعتبار رأيه العاجز وهو اذنه في جميع التصرفات برأيه الخاص وهو ما
اذا باشر التصرف بنفسه فكما لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ
بمباشرة الصبي بعد اذن الولي له والفقه فيه ان الغبن الفاحش بمنزلة الهبة
فان من لا يملك الهبة كالاب والوصي في مال الصغير لا يملك التصرف بالغبن الفاحش
ثم الصبي لا يملك الهبة بالاذن فلا يملك التصرف بالغبن الفاحش ايضا بالاذن ولو
باشر البيع بغبن فاحش مع الولي على ابي حنيفة روايتان في رواية لا يجوز لشبهة
النيابة لانه في التصرف باعتبار ملكه اصيل ولشبهة تصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف
على راي الولي فسدت شبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة
وهو التصرف مع الولي اذ يتمكن فيه تهمة ان الولي انما اذن ليحصل مقصوده ولم
يقصد بالاذن النظر له وسقطت هذه الشبهة مع الاجنبي وفي رواية يجوز لما
قلنا انه صار كالبالغ بالاذن قوله وقال الشافعي الى اخره اصل الشافعي
ان من كان موليا عليه لا يصلح ان يكون وليا لان كونه موليا عليه سمة العجز
وكونه وليا آية القدرة وكونه قادرا في شيء وعاجزا فيه متضادان فلا يجتمعان
فلما جعله الشرع موليا عليه في شيء دل ذلك على سقوط ولايته فيه اذ لو بقيت لما
ثبت للغير ولاية فيه كما بعد البلوغ فلهذا اعتبر عبارته في اختيار احد الابوين
لان منفعة هذا الاختيار لا تحصل بمباشرة الولي ويعتبر عبارته فيه واذا اعتبرت
عبارته فيه لا يعتبر عبارة الولي فيه وصورة المسئلة ما اذا وقعت الفرقة
بين الابوين وبينها ولد فصل حق الحضانة للام الى سبع سنين او ثماني سنين ثم
خير الولد بينهما فايهما اختار يكون عنده لما روي عن ابي هريرة انه عليه السلام
خير غلاما بين ابويه وعندهما لا تخير وجواب ما روي انه عليه السلام دعا
لذلك الغلام فبرك دعاءه اختار ما هو الانفع له ولم يوجد مثله في حق غيره
كذا في المبسوط وكذا في الايضاح والعبادات لانه لا يمكن تحصيلها بمباشرة الولي

وعندما

فتعتبر عبارته فيها وابطل الايمان والردة لانها يثبتان بطريق التبعية للابوين
فلا تعتبر عبارته فيها وكذا بيعه لانه يحصل بمباشرة الولي واما في قبول الهبة
في قول لا يصح منه كالبيع لحصوله بمباشرة الولي وفي قول يصح منه ولا فقه فيما ذكر
من الجواب في المسايل لانه لم يبن الامر على دليل الصحة وعدمه بل بني الامر على شيء
خارج عن الفقه وانما الجمع بين كونه وليا ومولى عليه عبارة عن الاحتمال اي يحتمل ان
يوجد هذا التصرف بمباشرته فيكون وليا فيه ويحتمل ان يوجد بمباشرة الولي
فيكون مولى الا ان يوجد التصرف بالطريقين جميعا فيكون وليا ومولى عليه ولا
يستحيل الجمع منهما بهذا الوجه كما في ارسال الطلاق وتعليقه وعندنا لما كان الصبي
قاصر الاهلية صلح مولى عليه ناعتبار قصور العقل ولما كان صاحب اصل الاهلية
لوجود اصل العقل صلح وليا بنفسه ولا منافاة في الجمع بينهما وفيما قلنا توسعة طريق
الاصابة وهو المقصود اذ المقصود من الاسباب احكامها فيكون المقصود من الجمع بين
الامرين حكمه وهو حصول النفع فوجب حمل التردد في السبب من غير تعيين احدهما
ليحصل النفع له على كلا التقديرين قوله والامور المعترضة على الاهلية لما
فرغ الشيخ عن بيان الاهلية وما يبتنى عليه من الاحكام شرع في بيان امور تعترض
عليها فتمنعها عن بقائها على حالها فبعضها تزيل اهلية الوجوب كالموت وبعضها تزيل
اهلية الاداء كالنوم والاغماء وبعضها يوجب تغييرا في بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية
الوجوب والاداء كالسفر على ما ستقف على تفصيلها وسميت هذه الامور التي لها اثر
في تغيير الاحكام عوارض لمنعها الاحكام التي تتعلق بالاهلية ولهذا سمي الحجاب عارضا
لمنعه اثر الشمس وشعاعها وانما لم يذكر الجهل والارضاع والسيخوخة القريبة الى الفناء
في العوارض وان تغيرت بها بعض الاحكام لدخولها في المرض كذا قيل واورد عليه الجنون
والاغماء فانهما من الامراض وقد ذكرهما على الانفراد واجيب عنه بانهما وان دخلا في
المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة تحتاج الى بيانها فافردها بالذكر قوله
سماوي وهو ما يثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار للعبد فيه ولهذا نسب الى السماء

لانه خارج عن قدرة العبد نازل من السماء وقدم السماوي على المكتسب ذكر الانه اظهر في
العارضية لخروجه عن اختيار العبد واشد تاثيرا في الاحكام من المكتسب وذكر الصغر في العوارض
مع انه ثابت باصل الخلقة لكل انسان لان الانسان قد يخلو عنه كآدم وحوا فانهما خلقا كما
كانا من غير تقدم صغر ولان ما في ماهية الانسان لا يدخل الصغر فكان امرا عارضا ولهذا
جعل الجهل من العوارض مع انه امر اصلي قال تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا
لانه امر زايد على ماهية الانسان وانما جعل الجهل من المكتسب وان لم يكن للعبد فيه اختيار لانه
قاد وعلى ازالته بخلاف الرق حتى جعل من المكتسب مع تمكن ازالته في الاصل بالاسلام لانه ثبت
جزاء على الكفر ولا اختيار للعبد في ثبوت الاجزية بل هي سمت جبرا كالحدود فكان من العوارض
السماوية سلمنا انه قدم الصغر في تعداد السماوي والجهل في تعداد المكتسب لانهما يثبتان
في اول احوال الادمي قوله وهو اي الصغر في اول احواله مثل الجنون فيسقط عن الصغير
ما يسقط عن المجنون لانه عدم العقل كالجنون بل ادنى حالاته لانه قد يكون للجنون تمييز
وان لم يكن له عقل وهو عدم الامرين واما اذا عقل اي ظهر شيء من اثار العقل فيه فقد اصاب
ضربا اي نوعا من اهلية الاداء فكان سعيا ان يثبت في حقه وجوب الاداء بحسب ذلك لكن الصبا
عذر مع ذلك لانه لم يبلغ عقله غاية الاعتدال فيسقط به اي بهذا العذر ما يحتمل السقوط
عن البالغ من حقوق الله تعالى كالصلاة والصوم وسائر العبادات كالحدود دون الكفارات فانها
تحتمل السقوط لانه تعالى الهه داع منزه عن التغيير فكان وجوب التوحيد دائما بدوام الالوهية
لكن قد يعذر العبد في الاداء بعذر حقيقي او تقديري بان لم يكن له قدرة الفعل والعقل
او العقل مع بقاء الوجوب كالعذر في اداء الصلاة بها كالنوم وفقد الطهارة مع بقاء الوجوب
فلا جرم اذا اداه الصبي كان نفلا لا فرضا لانفلا الا يرى انه اذا ارتد في صغره لزمته الاحكام التي
كانت بعد الايمان كما مر بيانه ولا يلزم عليه الاداء اقول قوله وحملة الامر اي الامر الكلي في باب
الصغر وحاصل احكامه ان موضوعه اي عن الصبي العهدة اي يسقط عنه عهدة ما يحتمل العذر
والمراد بالعهدة ههنا لزوم ما يوجب التبعة والمواخذة وقيل العهدة ما حصل بالعهد
الماضي وهو الوجوب ويصح منه اي من الصبي بان يباشر بنفسه وللصبي بان يباشر غيره لاجله

حاوي عشرة

ما لا عمده فيه اي لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض لان الصبا مظنة المرحمة طبعا فان
كل طبع سليم يميل الى الترحم عليه وشرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا الحديث فجعل الصبا
سببا لاسقاط كل تبعة وضمان يحتمل السقوط عن البالغ بوجه فلا يحرم عن الميراث بالقتل
اي فلا يحرم الصبي عن الميراث بسبب قتل مورثه عمدا او خطا ويسقط ميراثه لان موجب القتل
يحتمل السقوط بالعفو وباعذار كثيرة فيسقط بعذر الصبا ايضا ولان الحرمان سنه بطريق
العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية في فعله بخلاف الكفر والرق
يعني اذا ارتد الصبي العاقل والعياذ بالله او كان رقيقا فانه لا يسقط الارث لان الكفر والرق
منافيان اهلية الارث اما الكفر فانه منافي اهلية الولاية على المسلم بقوله ولن يجعل الله للكافرين
والارث مبني على الولاية الا ترى الى قوله تعالى اخبارا عن زكريا فهب لي من لدنك وليا يرثني
فانه تشير الى ان الارث مبني على الولاية واما الرق فلان الوراثة خلافة الملك والرق ينافي
الملك لما سبقنا فكان الرق منافيا لاهلية الارث ولان توارث الرقيق عن قريبه توريث الاجنبي
عن الاجنبي معنى لانه لما لم يكن اهلا للملك بنفسه الملك بنفس الموالاة وذا لا يجوز ولانه انما يحل الاموال
والمال ليس باهل للارث فكان عدم الحل لعدم السبب كما في الكفر او الاهلية وعدم الحل لعدم
الاهلية او السبب لا يعتد بعروضه والعمد والخطأ نوعان خالصة لا يلزم الصبي كالطلاق
ونحوه ومشوبة يوقف وجوبها على رأي الولي كالبيع والاجارة ونحوهما كما ذكرنا ولما كان
الصبا عجزا صار من اسباب الولاية فقطع ولايته عن الاغيار بقوله والجنون
قال الشيخ ابو المعين رحمه الله لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد الوقوف على حقيقة
العقل ومحله وافعاله فالعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب والتمييز بين
الخير والشر ومحله الدماغ والمعنى الموجب لانعدام اثاره وتعطيل افعاله الباعث
للانسان على افعال يضاد بها تلك الافعال من غير ضعف في عامة اطرافه يسمى جنونا ثم
انه من اسباب الحجر فما توقف صحته على العقل نظر المجنون كالصبا والرق فانهما من
اسباب الحجر نظر الصغير والمولى وسقط بالجنون ما كان ضررا محتملا السقوط احترازا عما
لا يحتمل السقوط الا بالاداء او بما برأ من له الحق كضمان المتلفات ووجوب الدية والارش

ونفقة الاقارب فانها لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالصبا واما الذي يحتمل السقوط مثل
الصلاة والصوم وسائر العبادات تسقط عنه وكذا تسقط عنه الحدود والكفارات وكذا الطلاق
والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار غير مشروع في حقه حتى لا يملكها عليه وليه كما في الصبي
قوله لكنه اذا لم يعتد الى اخره معنى لما كان الجنون منافيا لاهلية الاداء اذا العبادة
لا تكون بلا عقل وقصد ممنوع به القدرة على الاداء كان القياس فيه ان يسقط بنفس
الجنون كل العبادات سواء كان الجنون اصليا او عارضيا قليلا كان او كثيرا كما هو قول زفر
والشافعي لكنه اذا لم يعتد اي لكن الجنون اذا لم يعتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلاثة استحسانا
لانه اذا لم يعتد لم يكن موجبا حرجا على المكلف في ايجاب العبادة بعد زواله كالنوم والاغماء
وجعل كانه لم يوجد اصلا في ايجاب القضاء فالحق الجنون الموصوف بهما جامع ان كل واحد
عذر عارض زال قبل الاستداد الا يرى ان الشرع الحق العارض بالعدم في حق صحة الاداء
حتى ان من نوى الصوم من الليل ثم نام او اغمي عليه او جن ولم ينتبه او لم يفق الا بعد غروب
الشمس يصح صومه مع ان الامساك ركن مقصود ولا بد في مثله من التحصيل بالاختيار وقد سبق
الاختيار ولكن عند زوال العذر جعل هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختياري بطريق الحاق
العذر الزايل بالعدم واذا كان كذلك في حق الاداء الذي هو المقصود ففي حق الوجوب
الذي هو وسيلة اولى ان يكون كذلك فاما اذا كثر الجنون بان امتد فصار لزوم الاداء
مؤديا الى الحرج وهو الجرح في القضاء لدخوله في حد التكرار بطل القول بلزوم الاداء
دفعا للحرج وهذا القياس والاستحسان في الجنون العارض بان بلغ عاقلا ثم جن بلا خلاف
بين اصحابنا فاما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند ابي يوسف حتى لو افاق قبل
مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما
مضى وما فاته عنده وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارض وقيل الاختلاف
على العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ يحتمل في وقت نقصان الدماغ
لانه مانعة له عن قبول الكمال بقيه له على ما خلق عليه من الضعف الاصلي فكان امرا
اصليا ولا يمكن الحاقه بالعدم كالصبا فاما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء

فكان معترضا على المجل الكامل بلحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج كالنوم
والاغماء قوله وحد الاستدادة كذا اعلم ان حد الاستداد يختلف باختلاف الطاعات
لانه يحصل بالكثرة الموقعة في الحرج ثم لما لم يكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر أدناه وهو
ان يستوعب العذر وظيفة الوقت الا ان وقت الصلاة يوم وليله وهو وقت قصير في نفسه
فوكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب
فلذلك قال الشيخ فحد الاستداد في الصلاة ان يزيد على يوم وليله لكن باعتبار الصلوات
عند محمد اي ما لم تصر الصلوات سنا لا يسقط عنه القضاء وان كانت من حيث الساعات
اكثر من يوم وليله وباعتبار الساعات عندهما حتى لو حز فصل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني
بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليله وعنده عليه القضاء
ما لم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوات سنا فيدخل في حد التكرار وهو القياس ولكنه
اقام الوقت مقام الواجب كما في المستحاضة وفي الصوم باستغراق الشهر وهذا اللفظ
يشير الى انه لو أفاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية
وفي الكامل عن شمس الايمة الحلواني انه لو كان مغمى في اول ليلة من رمضان فاصبح
مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان
الجنون والافاقة فيه سواء وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا ولو افاق في يوم
من رمضان في وقت النية لزمه القضاء ولو افاق بعده اختلفوا فيه والصحيح انه لا
يلزمه القضاء لان الصوم لا يصح فيه وانما لم تعتبر التكرار في الصوم لوجهين احدهما انا انما
شرطنا الدخول في حد التكرار في الصلاة تاكيدا لوصف الكثرة فان اصل الكثرة يحصل
باستيعاب الجنس وانما يصار الى المؤكد اذا لم يزد المؤكد على الاصل وفي باب الصوم
يزداد المؤكد على الاصل اذ لا بقاء وقت وظيفة اخرى ما لم يمض احد عشر شهرا فيزداد
ما جعل تابعا على الاصل وهو فاسد والثاني ان الصوم وظيفة السنة لا وظيفة الشهر
وان كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة يوم وليله وان كان اداؤها في بعض
الاوقات ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما وجعل صوم رمضان في سنة من

شوال

شوال كصوم الدهر كله كما ورد به الحديث ثم كما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى
اذ الاستيعاب لا يتحقق الا بوجود جزء من شوال فكان الجنس كالمتكرر متكررا وقته وبناكد
الكثرة به فلا حاجة الى تكرار حقيقة الواجب فكان هذا مثل ما قال ابو حنيفة وابو يوسف
في الصلاة على ما مر قوله وفي الزكاة اي الاستداد في حق الزكاة ان يستغرق الحول
عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف وهو الاصح لان الزكاة تدخل في حد التكرار
بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف ان امتداده في حق الزكاة باكثر السنة
ونصف السنة ملحق بالاقل لان كل وقتها الحول الا انه مديد جدا فنزل باكثر الحول
تيسيرا فان اعتبار الاكثر ايسر واخف على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط
كان اعتبار الوقت في الصلاة ايسر من اعتبار حقيقته ثم اعلم ان ما كان حسنا لا يحتمل
السقوط مثل الايمان مشروع في حقه يطريق التبعية كما في الصبي وان لم يصح ايمانه بنفسه
حتى صار مسلما تبعا لابويه او لاحدهما وما كان قبيحا لا يحتمل العفو كالكفر فثابت في حقه
يطريق التبعية ايضا حتى انه يصير مرتدا تبعا لابويه لان الصبا وان كان لا شبهة في حقه
الا ان الكفر لا يحتمل العفو فلا يمكن القول برفعه بعد تحققه فلو لم يحكم بردته بارتداد ابويه
لوجب ان تعفى ردتهما وهو فاسد فلزمت الردة في حقه ضرورة وانما سقت الردة في حقه
تبعا اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان ثم ارتدا ولحقا بدار الحرب فان لحقا وتركاه في دار
الاسلام لا تثبت الردة في حقه تبعا للدار لانها خلف عن الابوين ولو بلغ عاقلا مسلما وابواه
مسلمان ثم جن فارتدا ولحقا بدار الحرب لم يصر تبعا لهما في الردة لانه صار اصلا في الايمان
فلا يصير تبعا بعده وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع ابويه بحال لانه صار اصلا
فلم تعد فذلك بعارض فصار مسلما كذا في نكاح الجامع قوله والعتة الى اخره العتة
انه توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مخلط الكلام يشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام
المجانين وكذا سائر اموره فكان الجنون يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العته
اخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع نقص خلل فيه فالحق الجنون باول احوال الصبا
والعتة باخر احواله في جميع الاحكام حتى ان العته لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها

الصبا مع العقل فيصح اسلام المعتوه وبوكله ببيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره واعتاق عبد
غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه اي لكن العته منع العهدة اي الزام شيء
فيه مضرة كالصبا فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد
عليه بالعيب ولا يومر بالخصومة ولا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده باذن الولي وغيره
اذنه ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون اذن الولي لان كل ذلك من العهدة والمضار واما
ضمان ما يستهلك الى اخره هذا جواب سوال مقدر وهو ان العهدة ساقطة عن
الصبي والمعتوه فينبغي ان لا يجب ضمان ما يستهلك فانه من العهدة وقد ثبت في حقهما
فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما استهلك من الاموال فليس بعهدة اي ليس من العهدة
المنفية عنهما لان المنفي عنها عهدة يحتمل العفو في الشرع وضمان المتلف لا يحتمل العفو شرعا
لانه حق العبد والضمان شرع جبرا لما استهلك من المحل المعصوم ولهذا اتلف بالمثل
وكون المستهلك صبيا او معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة بحاجة العباد اليه لتعلق
بقائه به وقوام مصالحه به وبالصبا والعته لا تزول حاجته اليه عنه فيبقى معصوما
فيجب الضمان على المستهلك ولا يمتنع بعذر الصبا والعته بخلاف حقوق الله تعالى
فانها تجب بطريق الابتلاء وذلك موقوف على كمال العقل والقدرة وبخلاف الحقوق
الواجبة بالعقود لانها لما وجبت بالعقد وقد خرج كلاهما عن الاعتبار عند استلزامه
المضار لم يجعل العقود اسبابا لتلك الحقوق في حقهما فلم تلزمهما ويوضع عنه الخطاب
اي يسقط عن المعتوه الخطاب كما في الصبي حتى لا يجب عليه العبادات كما في الصبي حتى
لا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات كما في الصبي وهو اختيار عامة
المتاخرين وذكر القاضي ابو زيد في التقويم ان حكم العته حكم الصبا الا في حق
العبادات فانه لم تسقط به الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف
الصبا فانه وقت سقوط الخطاب قال ابو اليسر وهذا ليس كما ظنه بل العته
نوع جنون فيمنع وجوب ادآء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يوقف على عواقب الامور
كصبي ظهر فيه قليل عقل وتحقيقه ان نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب

عن الصبي كما اثر عدمه في سقوط الخطاب بعد البلوغ بان صار مجنونا فالخطاب
يسقط عن المجنون كما يسقط عن الصبي في اول احواله تحقيقا للعدل وهو ان لا يلزم
تكليف المحال ما ليس في الوسع فسقط ايضا عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في اخر احواله
تحقيقا للفضل وهو نفي الحرج عنه نظرا له ومرحمة عليه ويولى عليه اي ثبت الولاية
على المعتوه كما في الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر
والمرحمة لانه دليل العجز ولا يلي على غيره اي لا يلي المعتوه على غيره لانه عاجز بنفسه
فلا يثبت له قدرة التصرف على غيره ولا فرق بين الجنون والصغر في اوله الا في ان
عارض الجنون غير محدود اي غير موقت بوقت حتى يتطرق اليه فقيل اذا اسلمت
امراة المجنون عرض على ابويه الاسلام في الحال ولا يوخر الى زواله دفعا للضرر عن المسلمة
والصبا محدود لان له غاية معلومة فوجب تاخير العرض الى ظهور اثر العقل حتى
لو زوج النصراني امه الصغير الذي لا يعقل امراة نصرانية فاسلمت المراة وطلبت
الفرقة لم يفرق بينهما ما لم يوخر حتى يعقل الصبي لان عقل الصبي في اوانه معهود فاذا
عقل وعرض عليه الاسلام فان اسلم بقيا على نكاحهما والا فرق بينهما وانما صح العرض مع
سقوط الخطاب عنه لان سقوطه فيما هو حق لله تعالى دون حق العباد ووجوب
العرض ههنا لحق المراة فتوجه الخطاب عليه ولا يوخر الى بلوغه لان اسلامه صحيح
فيتحقق الايمان منه فلا يوخر حق المراة كذا في شرح الجامع واما الصبي العاقل والمعتوه
فلا يفترقان في وجوب العرض كما في سائر الاحكام لان اسلام المعتوه صحيح كاسلام
الصبي العاقل قوله والنسيان الى اخره قيل النسيان معنى يعتري الانسان
بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ وقيل هو الجهل الطاري وينتقض
كلاهما بالنوم والاغماء وقيل هو جهل الانسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بامور
كثيرة لا بآفة وخرج الاغماء والنوم بقوله مع علمه بامور كثيرة وبقوله لا بآفة الجنون
فانه جهل بآفة مع تذكره الامور والكثرة وقيل هو انه يعترض للمخيلة مانعة
من انطباع ما يرد من الذكر فيها وقيل هو بديهي لا يحتاج الى التعريف اذ كل واحد

يعلم النسيان من نفسه كالجوع ثم انه لا ينافي الوجوب ولا وجوب الاداء لانه
لاخلل بالاهليه وايجاب الحقوق عليه لايودي الى الحرج لمنع الوجوب بسببه اذ
الانسان لاينسى عباداته متواليه تدخل في حد التكرار غالبا فصار كالنوم لكن
النسيان اذا كان غالبا في حق من حقوق صاحب الشرع بحيث يلازمه ولا يخلو عنه في
الاغلب مثل النسيان في الصوم فانه غالب فانه لان النفس مائل طبعا الى الاكل والشرب
فاوجب ذلك نسيان الصوم ومثل نسيان التسميه في الذبيحه فان ذبح الحيوان يوجب
خوفا وهيبه لنفور الطبع منه وتغير منه حال البشر فتكثر الغفلة عن التسميه في تلك
الحالة لاستغال قلبه بالخوف ومثل سلام الناسي ما ان سلم في القعدة الاولى حتى لا
تفسد صلاته لانها محل السلام وليس للمصلي هيئة مذكرة انها القعدة الاولى فكون
عفوا اي يكون النسيان في هذه المواضع عفوا فجعل كان الملفوظ لم يوجد وسقى الصوم
وان التسميه قد وجدت فمحل الذبيحة وان السلام لم يوجد فلا تفسد الصلاة لان النسيان
من وجه صاحب الحق بلا اختيار للعبد فصلح سببا للعفو في حقه بخلاف حقوق العباد
حتى لا يجعل عذرا بوجه حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان لان حقوق
العباد لحاجتهم كما مر بيانه لا للابتلاء فعذره لا يسقط الجرمة اما حقوق الله
تعالى للابتلاء وهو لا يتحقق مع العجز لعدم العلم فجوزان يجعل عذرا اذا دل الدليل
عليه ثم النسيان ضربان ضرب اصلي اي ينشأ من الانسان من غير ان يكون معه
شئ من اسباب التذكر وهذا القسم يصلح عذرا لغلبة وجوده وضرب منشأ من المؤدي
بالتقصير بان لم يباشر سبب التذكر مع قدرته عليه وهذا النوع يصلح للعتاب
ولا يصلح عذرا للتقصير لعدم غلبة وجوده وهذا اعوتب ادم عليه السلام لانه ابتلي
بالانتهاء عن شجرة معينة فيسهل حفظه وذكره وكذا النسيان في غير الصوم والتسمية
لم يجعل عذرا مثل مباشرة المحرم والمعتكف ما يفسد احرامه واعتكافه ناسيا لاجرامه
واعتكافه لان هذا احوال لا مذكرة من هيئة المحرم واللبث في المسجد فكان ناشيا على تقصيره
فلا يكون عذرا قوله والنوم الى اخره النوم فتوره طبيعية تحدث في الانسان

بلا اختيار منه

بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل واستعمال العقل مع قيامه
فيعجز العبد به عن ادآء الحقوق وعند اهل الطب هو سكون الحيوان بسبب منع
رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ الروح النفساني من الجريان في الاعضآء
وقوله وهو عجز عن كذا ليس بتعريف للنوم اذ الاغمآء ونحوه داخل فيه لكنه
بيان اثر النوم وقوله فاوجب تاخير الخطاب نتيجة قوله وهو عجز عن كذا
ولم يمنع الوجوب اي يوجب تاخير الخطاب في حق العمل ولم يمنع الوجوب لاحتمال
الادآء حتمه بالانتباه او احتمال خلفه وهو القضآء على بعد بر عدم الانتباه في
الوقت وهذا لان نفس العجز لا يسقط الوجوب وانما يسقط وجوب العمل الى حين
القدرة الا ان طول زمان الوجوب وكثرة الواجب فحينئذ يسقط دفعا للحرج
والنوم لا يعد عادة بحيث يحرج في القضآء لانه لا يعد لبلاوغها واعادة فلم يسقط
الوجوب به لانه لا خلل بالاهليه وقوله حتى بطلت عباداته نتيجة قوله
وما في الاختيار يعني لما انافي النوم الاختيار اصلا لانه بالتمييز ولم بين النائم يميز
بطلت عباداته فما بني على الاحيا رمثل الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع
والشراء صار كلامه لعدم التمييز كالحاكي الطيور فلا يعتبر قوله ولم يعلق
بقراءته الى اخره اذا قرا المصلي في صلاته فنام وهو نائم لم يصح قراءته في المختار
لما قلنا من فوات الاختيار بالنوم وكذا لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده من الفرض
لصدورها لا عن اختيار واما القعدة الاخيرة فلا نص فيها عن محمد وقيل انها
تعتد من الفرض لانها ليست بركن وبناها على الاستراحة فلاعها النوم فجوز مع
النوم بخلاف سائر الافعال لان بناها على المسنة فلا تادي بلا اختيار في حالة
النوم وفي المنيه اذا نام في القعدة كلها فعليه ان يقعد قدر التشهد والا فسدت
صلاته وفي النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض لان الشرع جعله كالمستيقظ
في حق الصلاة كذا في الذخيره قوله وكلامه اذا تكلم النائم في الصلاة لم تفسد صلاته
لانه ليس بكلام لصدوره عن لا اختيار له وهو مختار فخر الاسلام وفي المعنى وفتاوي

قاضيخان والخلاصة ان صلاته تفسد من غير ذكر خلاف وفي النوازل تفسد صلاته وهو المختار قوله وقهقهته اذا قهقه النائم في الصلاة فلا رواية فيها عن محمد نصا وقال ابو محمد الكفيني تفسد صلاته ويكون حدثا لان القهقهة في الصلاة حدث اذ لا فرق في الاحداث بين النوم واليقظة الا يرى انه لو احتلم يجب الغسل كما لو نزل بشهوة في اليقظة وبهذا اخذ عامة المتاخرين احتياطا كذا في المغني وعن شداد بن اوس عن ابي حنيفة انها تكون حدثا ولا تفسد صلاته حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلاته بعد الانتباه لان فساد الصلاة بها باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لعدم الاختيار واما تحقق الحدث فلا نفتقر الى الاختيار فلا تمنع النوم فكان في هذه الحالة حدثا سماويا كالرعاف فلا تفسد صلاته وقيل تفسد صلاته ولا يكون حدثا كذا في عامة شروح الطحاوي لان فساد الصلاة باعتبار معنى الكلام فيها والنوم واليقظة في حق الكلام عند الاكثر كما قلنا واما كونها حدثا فباعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم الا يرى ان قهقهة الصبي في الصلاة لا تكون حدثا لزوال معنى الجناية عن فعله ومختار شمس الاسلام انها لا تكون حدثا لما ذكرنا ولا تفسد الصلاة لان النوم يبطل حكم الكلام وما بعده المصنف حيث قال ولم تعلق بقهقهته في الصلاة حكم قوله والاغماء قال الشيخ ابو المعين هو فتور يزيل القوي ويعجز به ذو العقل عن استعماله مع قيامه بحقيقته وكانه اراد به فتورا غير طبيعي والا دخل النوم فيه ويحمل ان الاحتراز عنه حصل بقوله يزيل القوي وقيل هو آفة توجب اختلال القوة الحيوانية بحيث لا يخلو بالاهلية كالنوم لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدمه فبقي الاهلية بقاياه ولهذا كان النبي عليه السلام غير معصوم عنه كما هو معصوم عن الجنون وهو كالنوم اي الاغماء كالنوم في بطلان عبارته بل اشد منه اي بل الاغماء اشد من النوم في فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية اصلية ولا يزيل اصل القوة وان اوجب العجز عن استعمالها وعكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء فانه يزيل القوي ولا عكن ازالته بفعل احد فكان اشد من النوم ولكونه اشد من النوم

سواء

كان كالاغماء

كان الاغماء حدثا في كل الاحوال مضطجعا كان او قائما او راكعا او ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بدانه لا يوجب استرخاء المفاصل الا اذا غلب فحينئذ يصير سببا للاسترخاء فيكون حدثا واعتبر امتداد الاغماء في حق الصلاة خاصة حتى سقط به الصلاة ولم يعتبر امتداد النوم في شيء وهو معنى قول الشيخ وقد يحمل الامتداد فيسقط به الاداء كما في الصلاة والقياس ان لا يسقط بالاغماء شيء وان طال كما هو مذهب بشر المريسي لانه لا يزيل العقل ولكنه يوجب خللا في القدرة فوتر في ما خير الاداء دون سقوط القضاء كالنوم الا ان الفرق ان الاغماء قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء واذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء امتداده في حق الصلاة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عند هما كما بيناه في الجنون وعند الشافعي امتداده باستيعاب وقت الصلاة كامل حتى ان من اغمي عليه وقت صلاة كامل لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء مبني على وجوب الاداء ولكنا استحسنا لحديث علي رضي الله عنه فانه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلاة وابن عمر اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلاة فعرفنا ان امتداده في الصلوات ما ذكرنا كذا في المبسوط قوله وامتداده في الصوم نادر اي امتداد الاغماء في الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء ان يحقق ذلك وعند الحسن البصري لا يلزمه القضاء لان وجوب الاداء تحقق في حقه لزوال العلة بالاغماء ووجوب القضاء مبني عليه وقلنا اثر الاغماء في تاخير الصوم الى زواله لا في اسقاطه لان السقوط بزوال الاهلية او بالحرج ولا تزول الاهلية به لما قلنا ولا يتحقق الحرج ايضا لانه انما يتحقق فيما يكثر وجوده وامتداده في الصوم نادر لانه مانع من الاكل والشرب وجبلة الانسان شهوا بدونهما لا يتحقق الا نادرة فلا يصلح لبنا الحكم عليه لان بنا احكام الشرع على ما عم وغلب

لا على ما شد وندر وفي الصلاة امتداده غير زائد رفيوجب جبرا بجبر اعتباره
وكذا امتداده في الزكوة نادر لما ذكر في الصوم قوله والوقت كذا والرق كذا
الرق لغة الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسج ومنه رقة القلب وفي الشرع
هو ضعف حكمي يتهيأ الشخص به لقبول ملك الغير عليه فيتملك بالاستيلاء كما يتملك الصيد
وسائر المباحات واحترز بالحكمي عن الحسي فوت عبد يكون اقوى من الجريح لكنه
يجاز عما تقدر الجراي عملك من الاحكام كالشهادة والولاية والقضاء وما لكية المال
وغيرها قوله شرع جزاء في الاصل اي شرع الرق في اصل وضعه وابتداء ثبوته
جزاء على الكفر لان الكفار لما استنكفوا عبادة الله وصيروا انفسهم ملحقة بالجماد اتجه حيث
لم ينتفعوا بعقولهم وسمعهم وابصارهم بالتأمل في آيات الله والتطرق في دلايل وحدانيته
تعالى جازاهم الله تعالى بالرق وجعلهم عبيد عبيده واحقرهم بالبهائم في التملك والابتذال
ولكونه جزاء على الكفر في الاصل لا ستمر على المسلم ابتداء لكنه في حال البقاء صار من الامور
الحكمية اي صار في حال البقاء بمنزلة حكم الشرع بحكم من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى
الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد منه
ما يستحق به الجزاء كالخراج فانه في الابتداء ثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ على
المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارضا خراج لزم عليه
الخراج قوله بصير المرء عرضه والعرضة المعترض للاموار الذي نصب
لامور يعني ان المرء بسبب الرق يصير معرضا ومنصوبا للتملك والابتذال اي الامتهان
قوله وهو وصف لا يجزي التجري في الاصل بالهمزة لكن الفقهاء لينوا الهمزة
تخفيفا كما هو مذهب بعض العرب في المهموز فصار تجزّوا ثم قلبوا الواو
لوقوعها طرفا يا فقالوا التجري اي الرق وصف لا يقبل التجري ثبوتا وزوالا
وقال محمد بن سلمة البلخي من مشايخنا انه يحتمل التجري ثبوتا حتى لو فتح الامام بلده
ورأى الصواب ان يسترق أيضا فهم نفذ ذلك منه والاصح انه لا يتجزى لان سببه
وهو القهر لا يتجزى اذ لا تتصور قهر نصف الشخص بما يعادون النصف والحكم يبتنى

على السبب

على السبب كذا في المبسوط ولانه اثر الكفر وهو لا يتجزى فكذا اثره ولانه شرع جزاء
وعقوبة ولا يتصور ايجاب العقوبة على نصف الشخص شائعا والدليل على ان مذهب
اصحابنا هذا ما ذكر محمد في الجامع في مجهول النسب اذا اقر ان نصف عبد لفلان
انه يجعل عبدا في شهاداته وفي جميع احكامه مثل الحدود والاذن والحجر من غير
ذكر خلاف ولم يجعل نصفه حرا ونصفه عبدا حتى لو انضم مثله يكونان حرين كما اقام الشرع
امرأتين مقام رجل كالعتق الذي هو ضده اعلم انه لا خلاف ان العتق لا يتجزى
لانه قوة حكمية يصير الشخص به اهلا للملكية والشهادة والولاية ويمنع عن يد المستولي
حتى لا يملكه بالقهر كذا في الاسرار وثبوت مثل هذه القوة لا تتصور في البعض الشائع
دون البعض ثم انهم اتفقوا على عدم تجزي الرق والعتق واتفقوا على ان الملك
قابل للتجزي ثبوتا وزوالا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع وصار
الملك لكل واحد في النصف ولو باع نصف عبده بقي الملك له في النصف الآخر بالاجماع واذا
عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا في تجزي الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد لا تجزي حتى لو
اعتق نصف عبده عتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد عتق كله ليس له فيه
شريك ولان الاعتاق انفعالة العتق اي لازمه الذي يتوقف وجوده عليه يقال
اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر فلا يتصور الاعتاق بدون العتق واذا لم يكن
انفعالة وهو العتق متجزيا لم يكن الفعل وهو الاعتاق متجزيا ضرورة كما ان الطلاق
الذي هو انفعال التطليق لما لم يكن متجزيا لم يكن التطليق الذي هو الفعل متجزيا وهذا
معنى قول الشيخ وكذا الاعتاق عندهما قوله ليلا يلزم الاثر بدون المؤثر يعني
اذا كان الاعتاق متجزيا فلا يخلو من ان يكون العتق ثابتا في الكل او لا فان كان يلزم
الاثر بدون المؤثر وان لم يكن فلا يخلو من ان يكون ثابتا في البعض او لم يثبت اصلا
فان ثبت في البعض يلزم تجزي العتق وان لم يثبت اصلا يلزم المؤثر بلا اثر والكل
باطل ولا وجه للقول بتوقف الاعتاق لصدوره من المالك فوجب نفيذه ونفاذه
في البعض وذلك يستدعي ثبوت العتق في الكل قوله وقال ابو حنيفة انه إزالة

الملك متجزي يعني ان الاعتاق ازالة الملك بالقول فيتجزي في المحل كالبيع لاسقاط الرق لان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه دون الرق لانه اسم لضعف شرعي ثابت في اهل الحرب جزآ وعقوبة للكفر هم كما قلنا وهو لا يحتمل التملك لانه شرع عقوبة بالكناية على حق الله تعالى فان حرمة الكفر حقه على الخلوص فيكون جزاوه حقا له كحد الزنا فلا يصلح ان يكون مملوكا للمولي ويعلق بقاء الملك بقاء الرق في المحل لا يدل على انه مملوك له كالحرمة فانها شرط الملك ثبوتا وبقاء ومع ذلك لا يدل على ان الحرمة مملوكة له واذا ثبت انه لا يملك الا المالية كان الاعتاق منه تصرفا في ازالة ملك المال فيقبل التجزي لان العبد من حيث انه مال متجزي كالثوب الا انه اذا ازاله الى العبد والعبد لا يملك نفسه كان اسقاطا للمالية واسقاطها يوجب زوال الرق وثبوت العتق فيكون فعله اعتاقا بواسطة ازالة الملك على معنى انه اذا تم ازالة الملك بطريق الاسقاط يعقبه العتق لا ان يكون فعل المزيل ملاقيا للرق كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك لا بدون الواسطة وهذا معنى قول الشيخ انه اي الاعتاق ازالة ملك متجزي لاسقاط الرق او اثبات العتق قصدا حتى يتجه ما قلتم وحاصله ان الاعتاق يتجزي ولكن يفسد الملك حتى لم يكن له ان يملك الغير ولا ان يبقيه في ملكه اذا اعتق بعضه وبصير كالمكاتب حتى كان احق بكاسبه ليخرج الى الحرية بالسعاية ولو اعتق احد الشريكين نصيبه جاز وسعى العبد في نصيب صاحبه بالعتق او الفساد ضمنا والدليل عليه قوله عليه السلام من اعتق شقصا في عبد قوم عتق باقيه وهو المراد من قوله عليه السلام عتق عليه كله اي سبيصير عتيقا باخراج الباقي الى العتق بالسعاية قوله والرق ينافي ملكية المال اي الرق ينافي المالكية لكونه مملوكا ومملوكيته من حيث انه مال لا من حيث انه ادمي فلا تصور ان يكون مالكا للمال لان احدهما سمة العجز والاخر سمة القدرة وهما متنافيان فلا يجتمعان في شخص واحد فان قيل لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث انه ادمي كما في مالكية غير المال فلا يلزم التنافي لاختلاف الجهة قلت لو قبل لمالكيته من حيث انه ادمي يلزم ان يكون المال مالكا للمال وذلك لا يجوز لان المال مبتذل للمال ولا يجوز

ان يكون

ان يكون المبتذل مبتذلا في حالة واحدة بخلاف مالكية غير المال لان الضرورة داعية الى اثباتها وفيه ضعف يعرف بالتامل فالاولى ان نتمسك في هذا الحكم بالاجماع فان قيل سعى ان لا يثبت له اهلية ملك التصرف كما لا يثبت في اهلية ملك المال لانه مملوك للمولي قلنا كما انه مملوك له مالا قلنا انه مملوك له تصرفا في نفسه بيعا وربحا وقد بانت له اهلية هذا التصرف وكان نائبا عن المولي متى باشره بامره ولكنه لم يصر مملوكا له من حيث التصرف في ذمته حتى ان المولي لا يملك الشراء ثمن يجب في ذمته ابتداء فسقى له الاهلية في ملك هذا التصرف كما انه لم يصر مملوكا تصرفا عليه في الاقرار بالحدود والقصاص بقي ما لكا لذلك التصرف كذا في المبسوط واذا ثبت ان الرق ينافي مالكيه المال لا تثبت الاحكام المبنية على الملك في حق الرقيق فلا يملك العبد والمكاتب التسري وان اذن لهما بذلك كما لا يملكان الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق وعند مالك يجوز لهما التسري لان ملك المتعة ثبت بالنكاح او الشراء فاذا كان اهلا للملك المتعة بالنكاح كان اهلا له بطريق اخر لان ملك المتعة الذي يثبت بالنكاح اقوى مما يثبت بالشراء وجوابه ما قلنا ان سببه وهو ملك الرقبة لا يثبت في حقه فكذا حكمه بخلاف النكاح اذ لا تاثير لاذن المولي في اثبات الاهلية انما تاثيره في اسقاط حقه عند قيام اهلية العبد والسرية الامة التي يوائيها بيتا واعدادها للوطي وخص المكاتب بالذكر مع ان حكم المدبر كذلك لانه صار احق بكاسبه لحريته بدلا عوضهم ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره قوله ولا يصح منهما اي من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا ينفع نفلا وان كان باذن المولي لان القدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للعبد اصلا لانها منافع البدن والمال وهو لا يملك شيئا منها اما المال فلما قلنا واما المنافع فلان المولي لما ملك رقبته كانت المنافع حادثة على ملكه لان ملك الذات علة لملك الصفات فكانت منافعه للمولي الا ما استثنى على المولي في سائر القرب البدنية من الصلاة والصوم فان القدرة التي يحصل بها الصوم او الصلاة الفرض ليست للمولي بالاجماع وهو فيها مبني على اصل الحرية واذا كان منافعه لمولاه وباذنه

لا خرج عن ملكه فكان اداؤه حاصلا لما هو ملك غيره فلا يمنع عن الفرض وهذا بخلاف
الجمعة اذا ادّاها باذن المولى حيث تمنع عن الفرض لان الجمعة تؤدي في وقت الظهر خلفا
عنه ومنافعه لا تؤدّى الظهر مستثنى من حق المولى فكان اداؤه الجمعة كمنافع مملوكة فيجوز
وبخلاف الفقير اذا ادّى الحج ثم استغنى حيث لا يقع ما ادّى عن الفرض لان ملك المال
ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن عن الفرض الا ترى ان ملك المال لا تشترط في حق المكي
وفي حق الآفاقي انما يشترط للتمكن من الوصول الى موضع الاداء بأي طريق وصل اليه الفقير
وجب عليه الاداء وكان اداؤه حاصلا بمنافعه التي هي حقه فكان فرضا قوله ولا ثاني
مالكية غير المال اي الرق لا ثاني مالكية غير المال كالنكاح والدم والحيوة لانه غير مملوك
من هذا الوجه فلم تمتنع مالكيته لهذه الاشياء بالرق وكان في حق هذه الاشياء مبقى على اصل
الحرية لانها من خواص الانسانية والضرورة داعية الى اثبات هذه المالكية ايضا لانه
مع الرق اهل للحاجة الى النكاح والى البقاء فيكون اهلا لقضائها وهو لا يملك الانتفاع بأمة
المولى وطيا عند الحاجة كما يملك الانتفاع بمال مولاه وليس عند الحاجة وليست له اهلية
ملك اليمين فاذا لا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح فثبت له مالكية النكاح وانما يوقف
نفاذه على اذن المولى دفعا للضرر عنه فان النكاح مستلزم للمهر وفي الجاره بدون
رضا المولى اضرار به لان المهر متعلق برقبته اذ لم يوجد مال آخر متعلق به ومالية رقبتها
حق المولى فلم يكن بد من اجازته وهذا الواسطة حتم عن مالية الاعتاق نفذ النكاح
الصادر من العبد بدون اجازته ولو اجاز بدون الاعتاق كان ملك البضع للعبد
دون المولى فعرفنا ان حكم النكاح ثبت للعبد ولا يقال ان المولى يملك اجباره
على النكاح ولو كان هو مالكا لا يملك الاجبار لانا نقول انما يملك الاجبار تحصينا لملكه
عن الزنا الذي هو سبب الهلاك او النقصان لا لانه مالك وهذا كان العبد هو المالك
للبضع بعد الاجبار وهو المالك للطلاق وكذا الدم والحيوة لانه يحتاج الى البقاء ولا يقاله
الا بقائها فثبت له ملكها كما ثبت ملك النكاح وهذا لا يملك المولى اتلاف دمه وصح اقرار
العبد بالقصاص لانه اقرار بالدم وهو في ذلك مثل الحر فكان اقراره على نفسه لا على

حق

حق المولى يصح ويؤخذ به في الحال وتقبل الجرحة لانه مبقى على اصل الحرية في حق الدم
والحيوة قوله وينافي كمال الحال في اهلية الكرامات اي الرق ينافي كمال الحال
في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا واجترز به عن الكرامات الموضوعة
في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على
العبد فيه وانما ينافيه لان كمال الحال ينبئ عن العز والشرف والرق ينبئ
عن الذل والهوان فلا جرم منعها ذلك وذلك مثل الذمة فان الانسان بها يصير
اهلا للاكرام والاستيجاب وتمتاز بها عن سائر الحيوان فيكون كرامة والولاية
فانها تفيد القول على الغير شاء او ابى ولا شك ان ذلك كرامة لانه من باب السلطنة
والجمل فان استفراش الحرائر ووطأهن طرق قضاء الشهوة على وجه لا يستلزم
لحوق اثم وملامة كرامة بلا شبهة وهذا اتسع الجمل في حق النبي عليه السلام الى التسع
والى ما شاء لزيادة شرفه وكرامته على كافة الخلق واذا كان كذلك سقط هذه
الاسيا في حق العبد فاتضح ان ذمته صعف بسبب رقه لانه من حيث انه
مال صار كانه لا ذمة له ومن حيث انه انسان مكلف لا بد له من ذمة فقلنا
بوجود اصل الذمة مع وصف الضعف فلم يحتمل تنصيفهما بدون انصمام مالية
الرقبة او الكسب اليها حتى لا يمكن المطالبة بدونها فيستوفى الدين من الرقبة والكسب
الموجود في يده يعني تصرف الكسب الى الدين اولا فان لم يف به اولم يكن له كسب
تصرف مالية الرقبة اليه ولا يباع الرقبة بالدين ما بقي الكسب بالاجماع كذا في
الاسرار وان لم يكن معه فيستسعى في الدين كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض
عند ابي حنيفة وانما تباع رقبته في دين الاستهلاك فان استهلك العبد المأذون
او المحجور مال الغير ودين التجارة اذا كان ماذونا الا ان يختار المولى الفداء
وقال الشافعي لا تباع في دين التجارة لان رقبته كسب المولى فلا تباع في دين
التجارة كسائر اكسابه وهذا الان مال المولى انما تشغل بهذا الدين بسبب
الاذن وانما اذن له في التجارة فلا تشغل غير مال التجارة بدينها لان الاذن

الدين ؟

لم يحصل لغيرها بخلاف دين الاستهلاك فانه كان يستغل برقبته قبل الاذن فكذا بعده
وقلنا هذا دين وجب على العبد مطلقا لانه ظهر وجوبه باقرار المولى والعبد او بسبب
معاين وهو الشراء فيتعلق برقبته كدين الاستهلاك وقد منا الاستيفاء من الكسب وان كان
التعلق بالرقبة لان في البداية بالكسب نظرا للمولى حتى لا يزول ملكه عن رأس ماله
فتصرف ويربح ونظرا للغرماء لانه ينقطع حقهم عن الكسب بالبيع ولم يتعلق بمحل حقهم ثم
اذا لم تثبت الدين في حق المولى يطالب به بعد العتق مثل دين ثبت باقرار المحجور ومثل
ان يزوج امراة بغير اذن المولى ويدخل بها حتى وجب العقر لا يواخذ به في الحال لانه وجب
بالعقد الفاسد وهو معدوم في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر بموته في حقه قوله
والحل اي لما صغفت الرقبة بالرق اسقط الحل الذي يبقى على ملك النكاح ويصير المرء به
اهلا له حتى لا ينكح العبد الا امراتين حرتين كانتا او امتين وقال لهما مالك له ان يتزوج
اربعا لان الرق لا يوثر في ملكية النكاح حتى لا يخرج العبد من اهليه النكاح وما لا يؤثر
فيه الرق فالحر والعبد فيه سواء كملك الطلاق وملك الدم في الاقرار بالتوحد وقلنا
ان الرق موثر في تنصيف ما كان متعددا في نفسه كالجلدات في الحد ووعدد
الطلاق واقراء العدة وذلك لان استحقاق النعم بوصف الانسانية وقد اثر الرق في
نقصانها حتى انتصفت اهلية استحقاق النعم فلا بد ان يوثر في نقصان النعم والحل نعمة
فوثر في انتصافه الى النصف كما دل عليه اشارة قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات
من العذاب وقد روي عن عمر رضي الله عنه انه قال لا يتزوج العبد اكثر من اثنتين وكذا
حل النساء تقصر بالرق الى النصف حتى يصح نكاح الامة اذا لم تكن مذمة ولا يصح اذا اخرا و
قارن التعدد والتنصيف في المقارنة والعدة تتنصف والطلاق تتنصف لكن الحيضة
الواحدة والطلقة لا تتقسمان لانها لا تسلان التجزي فبقيتا كاملتان ترجحا جانب
الوجود على جانب العدم فصير طلاق الامة ثنتين وعدتها حيضتين ولكن عدد
الطلاق لما كان عبارة عن انتساع المملوكية اعتبرنا النساء اذ الكلام وقع في قدر المملوك
للزوج فيعرف مقداره في محله وتزداد المحلية بالحرية وتنتقص بالرقية وازدياد

الطلاق

الطلاق بناء على ذلك الا ترى ان من ملك عبدا ملك اعتاقا واحدا ومن ملك عبدين
ملك اعتاقين وعدد الانكحة لما كان عبارة عن اتساع المالكية لان بالنكاح يثبت الملك عليها
اعتبر فيه رق الرجال وجزئيتهم ونصف الحدود والقسم بالرق ايضا لما ذكرنا وانتقص
بدل دمية عن دية الحر اذ قتل خطا لانقاص في المالكية كما انتقصت بالانوثة لكن تنقصان
الانوثة في احد ضربي المالكية بالعدم وهو مالكية النكاح فانها وان ملكت المال رقبة
ويدا وتصرفا لا تملك النكاح فوجب تنصيف دينها والانقاص الحاصل بالرق تنقصان في
احد ضربي المالكية لا بالعدم اي اثر الرق في انتقاص مالكية المال لا في النكاح فان العبد لا يملك
المال رقبة وملك يدا وتصرفا وملك اليد والتصرف اقوى من ملك الرقبة لان الغرض
بالملكية هو الانتفاع وذلك بالبد يحصل وملك الرقبة وسيلة اليه فلا عكس فحينئذ التنقيص
اعتبار الربع وهذا ليس للمولى ان يسترد ما اودعه وملك ملك النكاح على الكمال فوجب
تنصان بدل دمه عن الدية على ما له خطر في الشرع وهو العشرة اذ بها يتم نصاب السرقة
ولا يقال مالكية النكاح ناقصة في حقه ايضا لتوقفها على اذن المولى واقتصارها
على امرأتين لانا نقول التوقف على الاذن لا يدل على النقصان كما في حق الصبي
والتوقف لدفع الضرر عن المولى كما بينا وكذا انصاف عدد الانكحة في حقه ليس لنقصان
المالكية ولكن لتنصف الحل فان مالكيته فيما ملك من النكاح مثل مالكية النكاح الحر بلا
نقصان وعند ابي يوسف والشافعي يجب قيمته على الجاني لا على العاقلة بالغة ما
بلغت لرجحان معنى المالية فيه بدليل أن القيمة اذا انتقصت من الدية يجب القيمة
بالاتفاق وان الضمان يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال واذا كان كذلك يجب تقديره
بالقيمة بالغة ما بلغت كما في الغصب ولكنا نقول اعتبار معنى النفسية اولى لانها
اصل والمالية تبع لانها قائمة بها فان النفسية لو زالت بالموت لم يبق المال ولو زالت
المالية بالاعتاق بقي النفسية وهذا كان المعتبر في ايجاب القصاص والكفارة
معنى النفسية فكذا في ايجاب المال الا ان ايجاب المال لاظهار خطر المحل وخطره باعتبار
المالكية وفي مالكيته تنقصان كما بينا فوجب القول بالتنقيص والجواب عن

استند لاهم بما اذا انتقصت قيمته عن دية الحر فهو ان الضمان ضمان الدم في قليل القيمة
ايضا وهذا يجري فيه القسامة وتحمله العاقلة الا ان كونه مالا يوجب تقصان دمه فاذا لم
يمكنا نعص دية باعتبار قيمته مالا تقضا بذلك السبب الذي انتقص به واذا لم يمكن
النقصان باعتبار ماليته ان ازدادت قيمته على دية الحر او ساواها وجب النقص شرعا
لكن بقدر له خطر وكذا وجوب الضمان للولي لا يدل على انه بدل المالية لان القصاص
وجب للولي ايضا وهو بدل النفس بالاجماع بل الضمان يجب للعبد وهذا يقتضي دين العبد
من بدل دمه ولكن العبد لا يصلح مستحقا ومالكا للمال فيستوفيه المولى الذي هو اولى الناس
به كما في القصاص قوله وانه لا يورث اي لا يورث في عصمة الدم تنقيصا او عدادا
سواء كانت العصمة مؤثمة او مقومة لان العصمة المؤثمة سببت بالايمان والمقومة بداره
اي بالاجران بها حتى لو اسلم كافر في دار الحرب سببت له العصمة المؤثمة لا المقومة حتى
لو قتله قاتل يأثم ولم يجب عليه الدية والقصاص قوله والعبد فيه اي في كل واحد
من الامرين كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاجران بالدار فلانه ثمة بما يوجب
القرار في هذه الدار بان أسلم او التزم عند الذمة والرق مما يوجب ذلك لان
الانسان بالرق يصير تبعا للمولى فاذا كان المولى محرزا بدار الاسلام يصير العبد
محرزا بها ايضا كسائر امواله قوله وهذا اي ولكون العبد مثل الحر في العصمة
نعل الحر بالعبد قصاصا عندنا وعند الشافعي لا يقتل لتمكن معنى المالية التي يختل بها
الكرامات البشرية فاختلت النفسية لمجاورته فكان العبد نفسا من وجه دون وجه
والحر نفس من كل وجه فامتنع القصاص لعدم المساواة ولا يلزم عليه قتل الذكر
بالانثى مع انها دونه في كرامات البشر وهذا انتقض بدل دمها عن بدل دم الذكر
لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس ولكنا نقول نفس العبد معصوم
على سبيل الكمال كما ذكرنا وهذا يجب القصاص بقتله اذا كان قاتلا عبدا او لو اختلت
العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة والحاق القصاص مع الشبهة
ومجاورة المالية لا تخل بالنفسية والعصمة لان الوصف الذي ينبني عليه القصاص

القتل

وثبت لاجله العصمة وهو كونه متجملا لاصانة الله تعالى اذ التحمل والاداء لا يمكن الا
بالبقاء والبقاء لا يحقق بدون العصمة وصف اصلي لا ينفك عنه وما عداه من الحرية
والمالكية والعقل صفات زايدة ولا تعلق للقصاص بها وقد وجدت المساواة ههنا
في المعنى الاصلي الذي ستني عليه القصاص فلا وجه لمنع القصاص فاما نقصان البدل
فلنقصان الاوصاف الزايدة التي هي معتبرة في تنقيص البدل وتكميله فاما في
القصاص فلا بدليل جريان القصاص بين الذكر والانثى مع تبوت التفاوت بينهما
في البدل والمراد بالعصمة هي حرمة تعرضه بالاتلاف حتما له ولصاحبه وهي على
نوعين مؤثمة ومقومة وهي التي توجب الاثم والضمان جميعا على تقدير التعرض ثم ان
كان التعرض عدوانا فالضمان القصاص وان كان خطا فالضمان الدية والاثم يرتفع في
العصمتين بالكفارة ان كان خطا وان كان عمدا بالتوبة والاستغفار وانما يؤثر
في قيمته اي في قيمة الدم هذا جواب عما يقال كيف لا يورث الرق في عصمة الدم
وقد انتقصت قيمته الواجبة بسبب العصمة بالرق فقال انه في تنقيص القيمة
لما بينا لا في العصمة لان العصمة بالايمان والدار والعبد فيه مثل الحر قوله
وصح امان المأذون الى اخره اي امان العبد المأذون بالقتال وفي الخانية هذا
جواب عما يقال لما كان الرق منافيا للولاية ينبغي ان لا يصح امان العبد المأذون في
القتال للكافر الحربي لان الامان من باب الولاية لانه تصرف على الغير والزام
عليه كالشهادة ولا ولاية له على الغير فقال صح امانه لان له ولاية على الغير بل لان
الامان بالاذن في القتال لخروج من باب الولاية لانه لما صار مأذونا في القتال
صار شريكا للغزاة في الغنيمة من حيث انه استحق رضخا فيها وبالامان يسقط حقه
في الغنيمة فيلزمه حكم الامان حتى تعدى الى غيره من الغانمين لعدم تجزيه فلم يكن
من باب الولاية كشهادته في هلال رمضان وفي امان المجبور عن القتال اختلاف
بين ابي حنيفة واحدي الروايتين عن ابي يوسف لا يصح لانه لا حق له في الجهاد
حتى يكون مسقطا حق نفسه ولان الامان من توابع الجهاد لانه قد يكون في الامان

مصلحة للمسلمين ليستعد والجهاد بعد نوع ضعف ولا حق له في الجهاد فلا يصلح امانة
وعند محمد والشافعي واحدي الروايتين عن ابي يوسف يصح امانه لانه مسلم من اهل
نصرة الدين والامان نصرة لما ذكرنا والنصرة بالقول مملوكة له اذ لبس فيه ابطال
حق المولى بخلاف القتال بالنفس فان فيه ابطال حقه فلا يملكه وقوله واقراره
بالحدود والقصاص نتيجة قوله ان الرق لا ينافي ما لكية غير المال من الدم والحبوة اي
لاجل ان الرق لا ينافي ما لكية غير المال صح اقراره ماذونا كان او محجورا بالحدود
والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص لانه لما كان مبنيا على اصل الحرية في حق
الدم والحبوة حتى لا يملك المولى اراقة دمه ولم يصح اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص
كان اقراره ملاقيا حق نفسه قصدا فصح كما يصح من الحر ولا يمنع صحته لزوم اتلاف ما تبتنه
التي هي حق المولى لانه بطريق التبع وكذا صح اقراره ماذونا كان او محجورا بالسرقة
المستهلكة عندنا حتى وجب القطع ولم يجب الضمان وعند زفر لا تقطع ويوخذ بضمان المال
في الحال ان كان ماذونا وبعد العتق ان كان محجورا لان اقراره بما يوجب استحقاق نفسه
او جزء منها لا يصح كالاقرار بان نفسه لفلان وبالمال يصح وقلنا ان وجوب الحد باعتبار
انه ادمي مخاطب لا باعتبار انه مال وهو في هذا المعنى مثل الجرح فاقراره فيما يرجع الى
استحقاق الجزء كاقرار الجرو لا ضمان عليه لان القطع مع الضمان لا يجتمعان وبالعاقلة
صح من الماذون في حق المال بالاجماع حتى ترد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال لاقي
حق نفسه وهو الكسب لانه سبب الجرح فيصح وفي القطع صح عندنا خلافا لزفر بالاتفاق
قوله وفي المحجور اختلاف اي في اقرار المحجور بالسرقة القائمة اختلاف معروف
بين العلماء الثلاثة عند ابي حنيفة يصح اقراره مطلقا فيقطع ويرد المال على المسروق منه
وعند محمد لا يصح اصلا فلا تقطع ولا يرد المال وعند ابي يوسف يصح في حق الحد دون المال
فيقطع ويكون المال لمولاه وهذا اذا كذبه المولى وقال المال لي فاما اذا صدقه فانه
يقطع وترد المال بلا خلاف وجه قول ابي حنيفة ان اقراره في حق الحد يصح لما ذكرنا
والقطع هو الاصل ومتى ثبت القطع ثبت كون المال لغير مولاه لاستحالة ان يقطع في مال

مولاه وثبوت الشيء يثبت ما هو من ضروراته وجه قول ابي يوسف انه اوجب شيئين
بالقطع وبالمال واقراره حجة في حق القطع فيثبت القطع ولا يصح في حق المال فلا يثبت المال
واحد الحكمين منفصل عن الاخر لانه قد يثبت القطع بدون المال كما اذا اقر بسرقة مستهلكة
وقد يثبت المال بدون القطع كما لو شهد بالسرقة رجل وامراتان فان المال يثبت
دون القطع وجه قول محمد ان اقرار المحجور باطل في حق المال فلم يصح في حق القطع
ايضا لانه لما بقي المال على ملك المولى لا يمكن ان تقطع فيه لانه لا تقطع بالسرقة في مال المولى
كذا في المبسوط قوله والمرض قيل المرض حاله للبدن خارجة عن المجرى الطبيعي
وقيل هيئة للحيوان يزول بها اعتدال الطبيعة وعند اهل الطب هو هيئة غير طبيعية
في بدن الانسان يحدث عنها بالذات افة في الفعل قوله وانه لا ينافي اي المرض لا
ينافي اهلية وجوب الحكم على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى او من حقوق العباد
ولا اهلية العبارة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه
وسائر ما يتعلق بالعبارة ولكنه اي لكن المرض لما كان سبب الموت يترادف الآلام
وانه اي الموت عجز خالص كان المرض من اسباب الحجر فشرعت العبادات عليه بقدر
الممكنة حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان
الموت علة الخلافة اي علة لخلافة الوارث او الغرماء في المال لان اهلية المال يبطل
بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل
قضاء الدين مشغولا بالدين كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث او الغرماء عالما في
الحال لان الحكم يثبت بعد ردليله فيكون زايا المرض من اسباب الحجر على المريض بعد زمانا
يتبع به صيانة الحق اما في حق الغرماء ففي الكل اذا كان الدين مستغرقا واما في حق الورثة
ففي الثلثين اذا اتصل بالموت مستندا الى اوله يعني انما ثبت به الحجر اذا اتصل به
الموت صار اصل المرض موصوفا بالامانة والسراية الى الموت من اوله لان الموت
يحصل بضعف القوى وتزادف الآلام وكل جزء من المرض مضعف موجب للالم
فيتراكم جراحات متفرقة تسرف الى الموت فانه يضاف الى كلها دون الاخيرة

فتم المرض علة للحجر باتصاله بالموت من حين اصل المرض الذي اضناه حتى قلنا لا يؤثر
المرض فيما لا تعلق به حق غريم او وارث كالنكاح بمهر المثل فانه صحيح منه لانه من
الحوائج الاصلية وحقهم تعلق فيما تفضل من حاجته الاصلية وقد صدر ركن التصرف
من اهله مضافا الى محله فنفذ فصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ يعني لما اتصل به الموت
يستند الحجر الى اصل المرض والتصرف وجد بعده فصار تصرفه تصرف محجور عليه
ولكن لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل ام لا لم يمكن اثبات الحجر بالشك اذ الاصل هو
الاطلاق فعمل كل تصرف واقع منه يحتمل الفسخ كالهبة والبيع بالمحاباة يصح في الحال ثم عند
تحقق الحاجة بالاتصال بالموت سقط وما لا يحتمل الفسخ والنقض جعل كالمتعلق بالموت
كالاعتاق اذا وقع على حق غريم بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث
بان اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت حتى كان عبدا
في سائر الاحكام واما اذا لم يقع الاعتاق على حق غريم او وارث بان كان في المال وفاء
بالدين او هو خارج من الثلث فنفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق
الراهن حيث سعد لان حق المرتهن في ملك اليد دون الرقبة وحق الغريم او الوارث
في الرقبة وصحة الاعتاق مبني على ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتاق الابق وكان
القياس ان لا يعمل المرض الا بصا لوجود سبب الحجر وتعلق حق الورثة الا ان الشرع جوز
ذلك تقديرا للثلث نظرا له فان الانسان مغرور برأيه مقصر في عمله فيحتاج عند حلول
الموت الى الميت الى ما فوط فيه فنظر الشارع له بابقاء ثلث ماله تحت تصرفه ليتدارك
بعض ما قصر فيه قال عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم
زيادة على اعمالكم فضعوه حيث شئتم قوله والحيض والنفاس فكذا الحيض دم ينفضه
رحم المراة السليمة عن الداء والصغر واحتز بقوله رحم المراة من الرعاف وغيره وعن
دم الاستحاضة فانه دم عرق وبقوله السليمة عن الداء عن النفاس فان النفاس في حكم
المريضة حتى اعتبر تصرفها من الثلث وبالصغر عن دم ثواه ثلث تسع سنين فانه ليس
بحيض في الشرع والنفاس الدم الخارج عن قبل المراة عقيب الولادة وهما لا يعدمان

اول

اهلية

اهلية الاداء ولا اهلية الوجوب ولا اهليه الاداء لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل ولا بقدرة
البدن فكان ينبغي ان لا يسقطها الصلاة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة عنها شرط
للصلاة وفي فوت الشرط فوت الاداء فلا يمكن القول بوجوب الاداء ضرورة والصلاة
سرعت بصفة اليسر بدليل سقوط القيام اذا كان فيه حرج وكذا القعود فلو اهدرناها
واوجبنا القضاء عليها لوقعنا في الحرج فلهذا لا يجب عليها قضاء الصلاة وقد جعلت
الطهارة عنها شرط الصحة اداء الصوم نظرا لخلاف القياس فلم يتعد الى القضاء اذ الصوم
يتادى بالحدث والجنابة فجوزنا ان تتادى بها لولا النص وهو قوله عليه السلام تدع
احدكن الصوم والصلاة ايام اقرائها ولصحة اداء الصلاة قياسا فانها لا تتادى بالاحداث
والانجاس مع انه لا حرج في قضاء الصوم بخلاف الصلاة لان قضاء عشرة ايام في احد
عشر شهرا يسير وقضاء خمسين صلاة في عشرين يوما مع احتياجهن الى اداء الصلوات
الوقتية عسر جدا ولا يقال ينبغي ان يكون النفاس مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب
الشهر كما في الصلاة لانا نقول حكم ماخوذ من الحيض فكما لا يسقط الحيض الصوم بوجه
فكذا النفاس وان استوعب الشهر لان وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا يبنى الحكم عليه
كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلاة فان وقوعها في وقت الصلاة من اللوازم ولا
يلزم عليه الجنون فانه يسقط القضاء وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر لان
الجنون معدم للاهلية اصلا فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه
بالاستحسان اذا لم يستوعب فاما النفاس فلا خلل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء
قوله والموت ضد الحيوة لانه امر وجودي عند اهل السنة ولما كانت الحيوة
من اسباب القدرة كان الموت موجبا للعجز لا محالة ولهذا قيل انه عجز خالص اي ليس فيه
جهة القدرة بوجه وانه ينافي اي الموت بناء في احكام الدنيا مما فيه تكليف كوجوب الصلاة
والصوم حتى يسقط به ما هو قربة لفوت غرضه وهو الاداء عن اختيار ولهذا قلنا ان
الزكوة تسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعي تاء على ان
الفعل هو المقصود عندنا في حقوق الله تعالى وعنده المال هو المقصود لا الفعل حتى لو طفر

الفقير مال الزكوة كان له ان ياخذ مقدار الزكوة عنده كما في دين العباد وعند ما ليس له
ولا يد الاخذ ولا اسقط الزكوة به وكذا احكم سائر القرب لفوات الاداء عن اختيار وانما بقي عليه
المأثم لا غير لان الاثم من احكام الاخرة وهو ملحق بالاحياء في تلك الاحكام وما شرع عليه اي
من الاحكام بحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين كما في الرهون والمستاجر والمغصوب والمبيع
والوديعة بقي سالما لمالك العين لان فعل العبد في العين غير مقصود اذ المقصود في حقوق العبد
هو المال والفعل بقي لتعلق حوائجهم بالمال فبقي حق العبد في العين بعد موت من كانت العين في
يده وهذا الوظيفة به كان له ان ياخذه وان كان دينا لم يبق لوجود الذمة حتى يضم اليه مال
اي الى الذمة على تاويل المذكور او ما يوكد به الدين وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة
بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله غالبا والموت لا يرجى زواله عادة
فلما لم تحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب لا تحتمل ذمة الميت
بالطريق الاولى ولهذا قال ابو حنيفة اي وان الذمة لا تحتمل الدين بنفسها قال ابو يوسف
ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت لا تحتمل الدين
بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله والدليل عليه ان وجوده يعرف
بالمطالبة ولهذا افسر ما نه وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة وقد سقطت المطالبة ههنا
لامتناع مطالبة الميت بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذ لم يبق له مال يوصر الوارث او
الوصي بالاداء ولا كفيل يطالب به والكفالة شرعت لالتزام المطالبة لما على الاصيل ولا مطالبة
هنا فلم يصح التزامها بخلاف العبد المحجور يتعلق بالدين لم يكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد
مطالبا به لان ذمته كاملة بحيوته وعقله والمطالبة باهلية اذ تصور ان يصدقه مولاه او يعتقه
فيطالب في الحال ولما تصورت المطالبة في الحال صح التزامها بالكفالة ولا يقال ينبغي ان
لا يجب ضم مالية الرقبة اليها لاحتمال الدين لكمال ذمته لانا نقول ضم الرقبة في حق المولى
لتمكن استيفاء الدين من المالية التي هي حق المولى اذ ظهر الدين في حقه لا لان الذمة غير كاملة
ثم اذا صحت الكفالة يوخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل غير مطالب في الحال لان تاخير
المطالبة عن الاصيل لعذر لعدم ذلك في حق الكفيل كما في الكفيل عن المفلس يوخذ في الحال وقال

كحفظ

ابو يوسف

ابو يوسف ومحمد والشافعي تصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيلا لان الدين
واجب عليه بعد موته اذ الموت لم يشرع مبوئيا ولو توي لما جل لصاحبه الاخذ من
المتبرع فلما كان حق الاستيفاء آتيا علم ان المطالبة باقية ولهذا يطالب به في الاخرة فالاحاج
الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عنها لا يمنع صحة
الكفالة عن حي مفلس وكما لو كان الدين موجلا يؤيد ذلك ما روي انه عليه السلام
اتي بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان
او دينار ان فامتنع عن الصلاة عليه فقال علي هما علي يا رسول الله فصلى عليه
ولو لم تصح الكفالة لما صلى لان المانع كان هو الدين ولو لم يصح الكفالة لم يتغير حكمه فبقي
مانعا والجواب عنه انا لا نسلم ان هذا الدين مطالب به في احكام الدنيا لان عدم
المطالبة لمعنى في المحل وهو خراب الذمة بكون الدين غير مطالب لمعنى فيه وهو سقوطه
لعدم المحل لا لعجز لا لمعنى فينا بخلاف الكفالة عن المفلس الحي فان الذمة كاملة متحملة
الدين فبقي مستحق المطالبة اذ لا يستحيل مطالبة المفلس حصوصا عند ابي حنيفة لان
الافلاس لا يحل عنده فصح الكفالة وبخلاف الدين الموجل لان المطالبة فيه مستحقة على
سبيل التاجيل فصح التزامها بالكفالة واستدلالهم بالحديث غير صحيح اذ ليس في الحديث انه
لم يبق هناك مال ويحتمل انه قد كان وقد عرفه الرسول وليس فيه ان هذه الكفالة صحيحة
مبتداة على وجه يبنى عليه احكام الكفالة من المطالبة والملازمة والحبس والجبر على
القضاء بل احتمل الاقرار واحتمال العدة وهي اقرب الوجوه لان الكفالة لا تصح للغائب
عند الاكثر ولا تصح للمجهول بالاتفاق وكان عليه السلام لا يصلي ما لم يتبين وجه القضاء
وبالعدة يتبين له الوجه بنا على ظاهر الحال في وفا رسول الله صلى الله عليه وسلم كما كان
يتبين بالمال لان الظاهر هو امكان التقابل الهلال كذا في الاسرار وانا
صحة التبرع فبناء على ان الدين باق في حق رب الدين لان سقوطه عنه للضرورة
فيتقدر بقدرها فيطهر في حق من عليه دون من له ولهذا صح الضمان عنه اذا
خلف مالا او كفيلا واما من الدين ما كان وجوبه بطريق الصلة كنفقة المحارم

والزكوة وصدقة الفطر ونحوها يبطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها
بالرق والرق يمنع وجوب القتلات والموت اولي الا ان يوصي فيصح من الثلث لان الشرع
جوز تصرفه في الثلث نظرا له قوله وان كان حمالة اي ان كان المشروع شرع
لاجله سعى له اي لاجل ما كان مشروعا لحاجته ما يقضي به حاجته لان مرافق البشر انما
شرعت لهم لحاجتهم لان العبودية لازمة للبشر بحيث لا يصور زوال هذه الصفة عنهم
اذ هي ثبتت فيهم بكونهم مخلوقين لخالق واحد تعالى واحد انه والعبودية مستلزمة
للحاجة لانها تنبئ عن العجز والافتقار فسر عنهم من المرافق ما يندفع به حوائجهم والموت
لا ينافي الحاجة لانها تنشأ عن العجز ولا عجز فوق الموت فسعي للميت مما كان مشروعا
لحاجته ما يقضي به حاجته ولهذا قدم تجهيزه على قضاء دينه لان حاجته الى التجهيز
اقوى من قضاء الدين الا يرى ان لباسه في حال الحيوة مقدم على دينه لمساس حاجته
اليه فكذا بعد الممات وانما تقدم التجهيز على الدين اذا لم يكن حق الغرماء متعلقا بالعين
اما لو كان متعلقا كما في المستأجر والمرهون والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ونحوها
فصاحب الحق احق بالعين من صرفها الى التجهيز لتعلق حقه بالعين تعلقا مؤكدا اسم
دينه وانما قدم قضاء الدين على الوصية لان الحاجة اليه امس لانه واجب والوصية
تبرع فكان اسقاط الواجب من التبرع اهم ولان الدين حابل بينه وبين ربه كانطقت
به السنة فكان النظر في قضائه على الوصية ثم وصاياه من ثلثه اي من ثلث ماله
بعد الدين وانما قدم وصاياه على الميراث اذ لم يجاوز الثلث لان الشرع نظر له
وقطع حق الوارث عن الثلث لحاجته الى تدارك ما قصر وهذه الحاجة اقوى من
الحاجة الى خلافة الوارث تقدم عليه وقد نص الله تعالى عليه بقوله من بعد وصية
توصون بها ثم وحيث الموارث اي ثبتت المواريث بطريق الخلافة عنه نظرا له
لان ماله اذا اتصل بمن يتصل به وخلفه كان انظر له منه صرف الى من يتصل نسبا
اي قرابة او سببا اي ناله زوجية او ولاء لا نسب ولا سبب موضع في ذلك المال
لتقضي به حوائج المسلمين قوله ولهذا بقيت الكتابة اي وليتأتى ما يقضي به الحاجة

بقيت الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف لان صحة الكتابة باعتبار ما لكيته ليصير
معتقا ويحصل له الولاء والبدل مع ذلك مقابلة فوات ملك الرقبة وحاجته الى الاموال
بعد موته باقية لانه يحتاج الى حصول الاعتاق منه ليحصل له الولاء ويخلص من العذاب
ايضا فلذلك بقيت الكتابة بعد موته وبعد موت المكاتب عن وفاء اي بقيت الكتابة
بعد موت المكاتب عن وفاء حاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنه ميراثا لورثته
ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال كتابته فيعتق في آخر جزء من اجزاء
حيوته وهو مذهب علي وابن مسعود وقال زيد بن ثابت تفسخ الكتابة وبه اخذ
الشافعي لانها لو بقيت انما تسعى لعتق المكاتب اذ المقصود من العقد وهو جانبه تحصيل
الحرية والميت ليس بمحل للعتق ابتداء ولا يجوز ان يستند العتق الى حال حيوته لان
المعلق بالشرط لا يسبق الشرط وفي الاسناد اثبات قبل وجود الشرط وهو اداء البدل
الكتابة بخلاف ما اذا مات المولى لان محل العقد قائم قابل للعتق والمولى انما يصير معتقا
عند اداء البدل بالكلام السابق وذلك قد صح ولزم في حال حيوته فموته لا يبطل
الكتابة ولكنا نقول الكتابة عقد معاوضة وتمليك على سبيل الاستحقاق واللزوم
فان المكاتب ملك يده من حيث الاكتساب ومكاسبه من حيث التصرف على سبيل
اللزوم وهذه المالكية سلبت المكاتب بحاجته الى احراز نفسه وصيرورته معتقا
وحاجة المكاتب اقوى الحوائج لان الحرية راس مال الحي في احكام الدنيا اذ الرقيق في
حكم الاموات ولهذا ندب في هذا العقد الى حط بعض البدل عندنا وعند الشافعي
يجب حط ربع البدل ليكون اقرب الى حصول العتق وكذا في الاخرة فانه يتأدى
في قبره بتأذي ولده بتعيير الناس اياه بالرق قال عليه السلام يؤذي الميت في قبره
ما يؤذيه في اهله فلما جاز بقاء مالكية المولى بعد موته لحاجته فلان يبقى مالكية المكاتب
لحاجته الى وصول الحرية كان اولى لان حاجته الى تحصيل الحرية فوق حاجة مولاه
الى الولاء ولا يقال لو قيل بقاء مالكية المكاتب لزم القول ببقاء مملوكيته اذا مات
عبدا ما بقي عليه درهم ولا يمكن القول به لان بقاء المالكية لمعنى الكرامة ولا كرامة

في ابقآء الملوكية لانها تنبئ عن الذل واذا لم يبق الملوكيه لا تصور ان يصير معتقا بعد موته فيفسخ الكتابة لانا نقول بقآء الملوكيه الى وقت يكون تبعا لا مقصودا بنفسه لانا احتجنا الى ابقا المالكيه لما بيناه ولا يمكن ذلك الا ببقآء الملوكيه الى وقت الادآء فبقى الملوكية شرطا لتحقيق المالكية وان كانت غير مقصودة فبقيناها بقاء لها وقلنا تغسل المراة زوجها عطف على قوله بقيت اي وابقآء ما سقط به الحاجة بقيت الكتابة وقلنا ان المراة تغسل زوجها في العدة لان النكاح في حكم القائم للحاجة مالم يسقط العدة بخلاف ما اذا ماتت المراة حيث لا يغسلها زوجها خلافا للشافعي لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت لانها شرعت في الادي لقضآء حاجة المالك بخلاف القياس الى زمان الموت لانه لا قدرة على قضآء حوائجه من المملوك بعد الموت فلا بقى بعد موتها الا يري انه لا عدة عليه بعدها ولو بقى ضرب من الملك لوجب مراعاته بالعدة لان الملك الموكد لا يزول بمجرد المزيل كالوطئها او مات عنها وملك النكاح لم يشرع غير موكد بخلاف ملك اليمين الا يري انه موكد بالشهادة والمهر وحرمه المصاهرة ولان الحاجة ههنا الى الغسل وهو من باب الخدمة فابقآء الملوكية لهذه الحاجة يودي الى اعتبارها لاثبات ضد موجبه وهو فاسد بخلاف المالكيه فانها شرعت للحاجة فبحكم سقوطها بعد الموت للحاجة واحتج الشافعي بقوله عليه السلام لعايشة لو متِ غسلتك وكفنتك وصليت عليك وقد غسل علي فاطمة بعد موتها ولان الملك جعل كالقائم في حق الزوج بحاجته الى الغسل فجعل كذلك في حقها ايضا لان ملك الحل مشترك بينهما وجوابه ما قلنا واما معنى قوله عليه السلام غسلتك وقد روي ثمت باسباب غسلك وقد روي ان ام ايمن غسلت فاطمة ولو ثبت ان عليا غسلها فذلك لادعائه الخصوصية به حيث قال لابن مسعود حيث انكر عليه ذلك اما علمت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فاطمة زوجتك في الدنيا والاخرة قوله وما لا يصلح لحاجته اي لحاجة الميت كالقصاص فانه شرع لدرك الثار وتشفي الصدور ولا بقآء الحيوة على الاولياء بدفع شر القاتل والميت لم يبق اهلا لهذه الاشيآء ولا حاجة له اليها وسبب القصاص عند انتفآء حيوته

فان قيل الملك مبنى على القدرة والموت منافيها والملوكية مبنية عليه العجز والموت مواسيها ومع ذلك يتعدم الملوكية بالموت فلم لا يسقط الملوكية بالموت لما بينا فلا يبقى الملوكية لما شرعت لحاجة الملوك في حال حيوته بكيف يبقى بعد موته مع بطلان محلية الملوكية

وعند انتفآء

وعند انتفآء حيوته لا يثبت الا ما يصلح لقضآء حوائجه كالتجهيز والتكفين وقضآء الدين وتنفيذ الوصية والقصاص لا يصلح لهذه الحوائج اصلا وقد وقعت الجناية على اوليائه من وجه لانتفآء هم بحيوته فاوجبنا القصاص للورثة ابتدآء يعني لا ثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم بحكم يجري فيه سهام الورثة كما ينتقل سائر الحقوق بل ثبت لهم ابتدآء لحصول التشفي لهم دون الميت ولكن السبب انعقد للميت لان المتلف حيوته وكان سعي بحيوته اكثر من انتفآء اوليائه فكانت الجناية واقعة على حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكنه لما خرج عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتدآء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة عنه يؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا بين ان ابتدآء ثبوت القصاص للولي ولهذا صح عفو الوارث قبل موت المجروح وصح عفو المجروح ايضا استحسانا لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث فصح عفوه وباعتبار السبب للمورث فصح عفو المجروح ايضا لان العفو مندوب اليه فجعل بحيث يقدر الامكان وقال ابو حنيفة ان القصاص غير موروث اي لا ثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل ثبت ابتدآء للورثة لما قلنا ان الغرض درك الثار وذلك يرجع الى الورثة لا الى الميت فكان القصاص حقهم من الابتدآء الا ان يكون موروثا فان قلت اذا كان الغرض منه درك الثار وحيوة الاولياء فينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك فانه لو عفى احدهم او استوفاه يطل اصلا ولا يضمن العافي او المستوفي للاخرين شيئا قلت القصاص واحد لانه جزآء قتيل واحد وانه لا يحتمل التجزي اذ لا يمكن ازالة الحتوه من بعض المحل دون البعض وقد تعذر ايجاب البعض ابتدآء بالاجماع ولم يسقط بالاجماع فصار في حق كل واحد كملا كولاية النكاح للاخوة فاذا بادر احدهم واستوفى او عفى لا يضمن شيئا للاخرين لانه تصرف في خالص حقه وهذا قال ابو حنيفة للكبير ولايته الاستيفآء قبل كبر الصغير لانه تصرف في خالص حقه لا في حق الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان

فهم كبير غائب لاحتمال العفو عن الغائب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب
وههنا العفو معدوم ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت
للكبير بالاحتمال قوله واذا انقلب مالا اي اذا انقلب القصاص مالا بالصلح
او بعفو البعض او بشبهة صار موروثا حتى يقضى منه ديونه وينفذ وصاياه لان
موجب القتل في الاصل القصاص لانه المثل من كل وجه وانما تجب الدية خلفا عن القصاص
فاذا جاء الخلف جعل كانه هو الواجب في الاصل لان الخلف يجب بالسبب الذي يجب به
الاصل والسبب وهو القتل العمد للميت فيستند الخلف اليه وصار كانه هو الواجب
بهذا القتل كالدية في الخطا وكان الاصل في القصاص ان يجب للميت ايضا لانه واجب
بمقابلة تفويت دمه وحيوته الا انا اثبتناه للورثة ابتداء للمانع وهو انه لا يصلح
لحاجة الميت بعد انقضاء حوائجه وفي الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا فافارق
الخلف الاصل لاختلاف حالتهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حاجة الميت والاسف
مع الشبهة والخلف يصلح لذلك وثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند
اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حالهما وهو ان
الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث كذا ههنا قوله ووجب القصاص للزوجين
اي لاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة والزوجية تصلح سببا لدرك الثار لثبوت
الايجاد بين الزوجين قلنا وجب القصاص للزوجين كما في الدية فان بها سدت
تعصيب في الدية لان الزوجية تصلح سببا للخلافة وقال ابن ابي ليلى ليس لها حق
في القصاص لان سبب استحقاقها العقد والعقد والقصاص لا يستحق بالعقد لان
المقصود منه التشفي والانتقام ويختص به الاقارب الذين ينصر بعضهم بعضا ولهذا
لم يثبت للموصى له حق في القصاص وجوابه ما قلنا ان التشفي بواسطة المحبة والمحبة
الثابتة بالزوجية مثل المحبة الثابتة بالقرابة بل فوقها فتصلح سببا لدرك الثار وقال
مالك لا يرث الزوج والزوجة شيئا من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع
بالموت وجوابه انها مال الميت حتى يقضى منه ديونه فيرث منها جميع ورثته كسائر

اموالـه

اموالـه وقولـه والزوجيـة تنقطع بالموت مسلم ولكن سبب الخلافة زوجية قائمة
الى وقت الموت منتهيه به لان زوجية قائمة في الحال كما في سائر الاموال وقد امر رسول
الله الضحاك بن سفيان الكلابي ان يورث امرأة اشيم الضبابي من عقل زوجها اشيم
وهو مذهب عمر وعلي وعامة الصحابة رضي الله عنهم قوله ولحكم الاحياء في احكام الاخرة اجكام
الاخرة اربعة انواع ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه
من الحقوق والمظالم وما يبلغانه من ثواب بواسطة الطاعات وما يبلغانه من عقاب
بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات فله في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء لان القبر
الميت في حكم الاخرة كالرحم للام والمهد للطفل من حيث انه وضع فيه للخروج والحيوة
بعد الفناء فكان له حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الاخرة كما ان للجنين حكم الاحياء في احكام
الدنيا والقبور روضة دار للمتقين وحفرة نار للخاسرين فكان له حكم الاحياء وذلك
كله بعد ما مضى عليه في منزل القبر الابتلاء بسؤال المنكر والنكير في الابتداء او نرجو الله
تعالى ان يقصره لنا بكرمه وفضله وروضة وان يعيذنا من فتنة القبر وعذابه انه ذو
الفضل والاحسان قوله ومكتسب هذا عطف على قوله سماوي اي العوارض سماوي
ومكتسب وهو ما كان لاختيار العبد فيه مدخل وهو انواع احدها الجهل
وهو صفة تضاد العلم عند احتماله وتصوره واحترز به عن الاشياء التي لا علم لها فانها
لا توصف بالجهل لعدم تصور العلم فيها قال السيد الامام ابو الشمس رحمه الله
الجهل تذكر ويراد به عدم الشعور وتذكر ويراد به الشعور بالشيء على خلاف ما
هو به وتذكر ويراد به السفه وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في حكم
الاخرة كجهل الكافر فانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل قال تعالى وجحدوا
بها واستيقنتها انفسهم الاية فان الايات الدالة على وحدانية الله تعالى لا تعد ولا
تخفى على ذي لب كما قيل في كل شيء له آية تدل على انه واحد وكذا الدليل على صحة
رسالة الرسل عليهم السلام من المعجزات والحج ظاهرة محسوسة في زمانهم فكان
انكارها بمنزلة انكار المحسوس فلذلك لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه قيل

قد تقوله في الاخرة لانه اختلف في ديانه الكافر اي في اعتقاده حكما على خلاف
ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا فقال ابو حنيفه انها تصلح دافعة للتعرض ودافعة
لدليل الشرع في الاحكام التي احتملت التغيير مثل حرمة الخمر والخنزير ونكاح المحارم
حتى ان اعتقاده يصلح دافعا للدليل الموجب للحرمة فأما في حكم لا يحتمل التبدل فلا حتى
لا يعطى للكفر حكم الصحة بحال وكذلك قالا الا انهما فرقا بين الخمر وبين نكاح المحارم وقالا
ان تقوم الخمر والخنزير وابا حتهما كانا حكمين ثابتين فاذا قصر الدليل بالديانه بقي
على الامر الاول فاما نكاح المحارم فلم يكن ثابتا فلم يجز استنباط ما يقصر الدليل ويحتمل
انما انما قلنا به لانه ربما يجعل عذرا في احكام الدنيا بقبول الذمة فان جهله حينئذ
يدفع عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عذاب الاخرة قوله وجهل صاحب
الهوي في صفات الله تعالى واحكام الاخرة مثل جهل المعتزلة بالصفات فانهم
انكروها حقيقة بقولهم انه عالم بلا علم قادر بلا قدرة وكذا في سائر الصفات ومثل
جهل المشبهة فانهم قالوا بجواز حدوث صفات الله وزوالها عنه تعالى شبهين بخلقه
في صفاته وهذا النوع دون جهل الكافر لكنه لا يصلح عذرا في الاخرة ايضا لانه
مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فقوله تعالى ولا يحيطون
بشيء من علمه الا بما شاء علمه ان الله سميع بصير الى غير هاتين الايتين الدالة على صفاته واما
العقل فهو ان الحوادث كما دلت على وجود الصانع دلت على كونه حيا عالما قادرا
وان يكون له علم وقدرة وحيوة اذ يحيل العقل ان يحكم بعالم لا علم له وحي لا حيوة له
وقادر لا قدرة له وقد عرف ان ما هو محل الحوادث فهو حادث فلا يجوز ان يكون
صفاته تعالى حادثة لاستلزامه حدوث الذات وموضع هذا البحث اصول الكلام
فاكتفينا بذلك القدر احترازا عن الاطناب وكذا جهلهم باحكام الاخرة مثل جهل
المعتزلة بسوال المنكر والنكير وعذاب القبر والميزان والشفاعة لاهل الكبائر
وجواز العفو دون الشرك وجواز اخراج اهل الكبائر من النار ومثل انكار
الجهمية خلود الجنة والنار واهاليها جهل باطل لان الدلايل الناطقة من الكتاب

والسنة كثيرة واضحة لا تخفى على من تامل فيها عن انصاف فالجهل بها لا يكون عذرا
في الاخرة كجهل الكافر قوله وجهل الباغي اي وكذلك جهل الباغي وهو الذي
خرج من طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا في ذلك باويل
فاسد فان لم يكن له تاويل فحكمه حكم اللصوص لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح فان
الدلايل على كون الامام العدل على الحق مثل الخلفا الراشدين ومن سلك طريقهم
لاحة على وجه يعد جاحدها مكابرا معاندا واصله الفتنة المعروفة التي وقعت
بين علي ومعاويه رضي الله عنهما وهي مشهورة ولكن الباغي وصاحب الهوي لما كانا من
المسلمين لانه بالبغي لم يخرج عن الاسلام وكذلك بالهوي اذا لم يغل او غلا في هواه
حتى كفر ولكن ينسب الى الاسلام في ذلك كغلاة الروافض والمجسمة لزمنا مناظرته
والزامه قبول الحق بالدليل فلم تعمل بتاويله الفاسد حتى اذا استحل الباغي الاموال
والدما بتاويل أن مباشرة الذنب كفر لا يحكم باباحتها في حقه بتاويله كما حكمنا باباحة
الخمر في حق الكافر بدايانته لانه يعتقد الاسلام حقا فامكن مناظرته والزام الحجة عليه
بخلاف الكافر فان ولاية المناظرة والالزام منقطعة فوجب العمل بديانته في حقه
فلذلك قلنا اذا اتلف الباغي مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن كما لو اتلفه
غيره لبقاء ولاية الالزام فاذا صار للباغي منعة سقط عنه ولاية الالزام بالدليل حسا
وحقيقة فوجب العمل بتاويله الفاسد فلم يوخذ بضمان في نفس ولا مال بعد التوبة
كما لا يوخذ به اهل الحرب بعد الاسلام وهذا بخلاف الاخ فان الباغي باثم وان كان
له منعة لان المنعة لا تظهر في حق الشارع فاما ضمان العباد فمحتمل ان لا يكون في الخمر
وهذا اذا هلك المال في يده فان كان قائما في يده وجب رده على صاحبه لانه
لم يملكه بالاخذ كما لا يملك مال اهل البغي وقد روي عن محمد انه افتى في اهل البغي اذا
تابوا بان يضمنوا ما اتلفوا من النفس والاموال ولا الزمهم ذلك في الحكم لان ولاية
الالزام كانت منقطعة للمنعة فلا يجب دون على اداء الضمان ولكن يفتى به فيما بينهم وبين
ربهم ولا يفتى اهل العدل بمثله لانه وجب عليهم بجاورتهم ممتثلين الامر في ذلك

قال تعالى فقاتلوا التي تبغي والامر للوجوب كذا في المبسوط وهذا اوجب قتل
أسراهم والتذفيف على جرحهم ولم نضمن بحن اموالهم ودمائهم ولم نحرم عن الميراث بقتلهم
لان الاسلام جامع والقتل بحق ووجب حبس اموالهم زجرا لهم وحاصل هذا الفصل
ان المغير للحكم اجتماع التاويل والمنعة حتى لو تجردا احدهما عن الاخر لا يغير الحكم في حق
الضمان حتى لو ان قوما غيروا منا ولبثوا غلبوا على مدينة فقتلوا الانفس واستهلكوا الاموال
ثم ظهر عليهم اهل العدل اخذ والجميع ذلك لتجرد المنعة عن التاويل وقال الشافعي
يجب على الباغي الضمان وان كان له منعة لانه مسلم يلتزم احكام الاسلام وقد اتلف بغير
حق يجب عليه الضمان لانه من احكام الاسلام بخلاف الحربي لانه غير ملتزم احكام الاسلام
اصلا ولنا حديث الزهري قال وقعت الفتنة واصحاب رسول الله كانوا متوافرين
فاتفقوا على ان كل دم اريق بتاويل القران فهو موضوع وكل مال اتلف بتاويل القران
فهو موضوع وكل فرج استحل بتاويل القران فهو موضوع وان تبليغ الحجة الشرعية
قد انقطعت لمنعة قائمة حسا فلم تثبت حجة الاسلام في حقهم كما لو انقطعت بحر شرعي
بان قبل الكافر الذمة لان الحج الشرعي لا يلزم الا بعد البلوغ فاذا انقطع البلوغ علمنا
الحجة كما جعل كذلك في حق اهل الحرب قوله وجهل من خالف اي وكجهل جهل من خالف
في اجتهاده الكتاب والسنة كالفتوى ببيع امهات الاولاد في انه مردود وباطل كان
بشر المريسي وداود الاصبهاني ومن تابعه من اصحاب الظاهر مقولون بجواز بيع ام
الولد متمسكين في ذلك بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد
على عهد رسول الله وابي بكر والمال محلية البيع قبل الولادة معلومة بيقين فلا يزول
بعد الولادة بالشك وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها بدلالة الاثار المشهورة
عليه مثل قوله عليه السلام اعتقها ولدها وقوله عليه السلام ايما امة ولدت من مولاها فهي
معتقة عن دبر منه وما روي عن سعيد بن المسيب ان رسول الله نهى عن امهات
الاولاد من غير الملك وان لا بعث في دين وما روي عن عمر رضي الله عنه انه كان
ينادي على المنبر الا ان بيع امهات الاولاد حرام والولد حر عليها بعد موت مولاها

وقد بلغها

وقد بلغها التدوين الماني بالقبول وانعقد الاجماع على عدم الجواز فكان القول بـ
مخالفا للاثار المشهورة والاجماع فكان مردودا وذكر المصنف في شرحه وانعقد
الاجماع على عدم الجواز والاجماع ثابت بالكتاب فكان مخالفة الاجماع مخالفة للكتاب
قوله ونحوه مثل الفتوى بحل متروك التسمية عامدا لقوله عليه السلام تسمية الله
تعالى في قلب كل مسلم والقياس على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى
ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقد مر ومثل الفتوى بوجوب القضاء شاهد وعين
المدعي علما بما روي انه عليه السلام قضى بذلك فانه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى
واستشهد واشهيدين الى ان قال ذلك ادنى الا ترتابوا والامر يدل على الادنى وللسنة
المشهورة وهي قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر كما سوبانه في اقسام
السنة فيكون مردودا ففي هذه المسايل ان اعتمد الخصم على القياس فهو عمل منه بالاجتهاد
على الكتاب او السنة وان اعتمد على الخبر فهو عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب
والسنة او خلاف اجماعهما فيكون فاسدا وعلى هذا استبنى ما استند فيه قضاء القاضي وما
لا سند من المختلف فان وجد فيه العمل بخلاف الكتاب او السنة المشهورة لا سند وان
عدم فيه ذلك كما في عامة المجتهدات سند قوله والمانع الجهل في موضع الاجتهاد
الصحيح اي الجهل في موضع يحتمل فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب او السنة كمن صلى
الظهر على غير وضوء ثم صلى العصر بوضوء وعنده ان الظهر جايز فالعصر فاسد عندنا
لان هذا جهل على خلاف الاجماع لان ادا الظهر بغير وضوء لا يجوز بالاجماع فلا يصلح
عذرا وشبهة وان قضى الظهر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جايز جاز المغرب
لان هذا جهل في موضع الاجتهاد في ترتيب النوايب فان من العلماء من لا يقول بوجوب
الترتيب فيصلح عذرا وكالمحتجم اذا افطر على ظن ان الحجامة فطرته وظن انه على تقدير
الاكل بعده لا يلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله عذر مسقط للكفارة
لانه ظن في موضع الاجتهاد فان عند الاوزاعي يفسد صومه لقوله عليه السلام افطر
الحاجم والمحجوم وكفارة الافطار مما يسقط بالشبهة كذا في شرح المصنف ولكن ما ذكره

ليس بمجرى على ظاهره فان شيخ الاسلام خواهر زاده ذكر فى كتاب الصوم ان الصائم
لو احتجم فظن ان ذلك يفطره فاكل متعمدا ولم يستفت عالما ولم يبلغه الحديث او بلغه
وعرف نسخه او تاويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل فى غير موضعه فان انعدام
الصوم بوصول الشئ الى باطنه ولم يوجد فيكون ظنه مجرد جهل وهو غير معتبر فان
استفتى فقيها يوخذ منه الفتوى ويتعمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعد ذلك عمدا
لا تجب الكفارة لان على العامى ان يعمل بفتوى المفتى المعتمد عليه وان كان يجوز ان يكون مخطيا
فما تفتى لانه لا دليل للعامى سوى هذا فكان معذورا ولا عقوبة على المعذور ولو لم
يستفت ولكن بلغه الحديث ولم يعرف نسخه ولا تاويله قال ابو حنيفة ومحمد والحسن بن
زياد لا كفارة عليه لان الحديث وان كان منسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى اذا
لم يبلغه النسخ فيصير شبهة وقال ابو يوسف عليه الكفارة لان معرفة الاخبار والتمييز
بين صحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها مفوض الى الفقهاء فليس للعامى ان ياخذ بظاهر
الحديث لجواز ان يكون مصروفا عن ظاهره او منسوخا انما له الرجوع الى الفقهاء
واذا لم يسال فقد قصر فلا يعذر وهكذا ذكر شمس الائمة ايضا فتبين ان الظن فى هذا
الموضع بدون اعتماده على فتوى او حديث ليس بمعتبر وان قول الاوزاعى لا يصير شبهة
لانه مخالف للقياس كما ان قول من قال بفساد الصوم بالغيبة غير معتبر فى سقوط الكفارة
او فى موضع الشبهة اى لا يوجد فيها احتمالا ولكنه موضع الاشتباه فانه يصلح عذرا
ايضا كمن زنى بجارية والده او امراته على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لان هذا
جهل حصل فى موضع الاشتباه فان وطئ الاب جارية ابنه لا يوجب الحد والقرابة واحدة
وهذا القرب لما اوجب تاويلا فى احد الطرفين اشبه على الولد فظن انه يوجب
تاويلا فى الطرف الاخر فيصير شبهة ولان الاملاك متصلة بين الاباء والابناء والمرأة
والزوج والمنافع دائرة ولهذا لا تقبل شهادة احدهما للاخر وتنتفع احدهما بمال
الاخر من غير استبدال وجهته فيصير هذا الجهل شبهة فى سقوط الحد وهذا بخلاف
جارية اخيه واخته فانه لو زنى وقال ظننت انها تحل لى لم يجعل شبهة فى سقوط الحد لان

منافع الاملاك متباينة عادة ولا تكون محلا للاشتباه فلا يصير الجهل شبهة وهذه شبهة
اشتباه فلا يثبت بها النسب اذا ادعى ولدها ولا تجب العدة قوله والثالث الجهل
الى اخره الفرق بين هذا القسم وبين القسم الثانى ان هذا القسم بناء على عدم الدليل والقسم
الثانى بناء على اشتباه ما ليس بدليل بالدليل كذا قيل ثم الجهل فى دار الحرب من مسلم لم
يهاجر الينا عذر فى الشرائع حتى لو مكث فيها مدة ولم يصل ولم يصم فيها ولم يعلم ان عليه
الصلاة والصوم لا يكون عليه قضاؤهما وعند زفر يجب القضاء لان بقبول الاسلام صار
ملتزما احكامه ولكن قصر عنه الخطاب وذلك لا يسقط القضاء بعد تقرر السبب الموجب
كالنائم اذا انتبه بعد مضى وقت صلاة ولكنا نقول ان الخطاب حتى يتحقق لعدم بلوغه
اليه حقيقة بالسماع ولا تقديرا باستفاضته وشهرته لان دار الحرب ليس بمحل الشهرة
احكام الاسلام فيصير جهله بالخطاب عذرا لانه غير مقصر فى طلب الدليل وانما جاء
الجهل من قبل خفاء الدليل فى نفسه حيث لم تشتهر فى دار الحرب بخلاف الذمى اذا اسلم
فى دار الاسلام ولم يصل مدة ولم يعلم بوجوبها وجب عليه القضاء لانه فى دار شيوع الاحكام
وامكنه السؤال فترك السؤال تقصير منه فلا يعذر قوله وبلحق به اى بجهل من اسلم
فى دار الحرب جهل الشفيع فى ان دليل العلم خفى فى حق الشفيع كما فى الذى اسلم فى دار الحرب
لانه ربما يقع البيع ولم يشتهر حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان ثبت له حق الشفعة لان الدليل
خفى فى حقه وجهل الامة بالاعتاق اى ويلحق جهل الامة بجهل الذى اسلم فى دار الحرب فى كون
دليل العلم خفيا فى حقها اذا اعتقت الامة المنكوحة ثبت لها الخيار ان شاءت اقامت مع
زوجها وان شاءت فارقته لقوله عليه السلام لبريرة ملكت بضعك فاختارى فان لم تعلم
بالاعتاق او علمت به لكن لم تعلم بثبوت الخيار لها شرعا كان الجهل منها عذرا حتى كان لها
مجلس العلم بعد ذلك لان دليل العلم كل واحد منهما خفى فى حقها اما فى الاعتاق فظاهر
لان المولى مستبد به فلا يمكنها الوقوف عليه قبل الاخبار واما فى الخيار فلانها مشغولة
بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع فلا تقوم اشتهار الدليل فى دار الاسلام
مقام العلم ولانها دافعة عن نفسها زيادة الملك عليها والجهل يصلح عذرا للدفع بخلاف

الصغير والصغيرة اذا زوجهما غير الاب والجد من الاولياء يصح النكاح وثبت لهما الخيار بعد البلوغ لقصور الشفقة بالنسبة الى الاب فان لم يعلما بالنكاح وقت البلوغ كان الجهل منهما عذرا لخفاء الدليل اذ الولي يستبد بالانكاح وان علما بالنكاح ولم يعلما بالخيار لم يعذرا حتى لو سكتا كان ذلك منهما رضا بالنكاح فلم يبق لهما الخيار لان دليل العلم بالخيار في حقهما مشهور لاشتهار الاحكام وعدم المانع من التعلم وجهل البكر اي بلحن جهل البكر بانكاح الولي يجهل المسلم في دار الحرب حتى لو لم تعلم البكر البالغة بانكاح الولي لا يكون سكوتها رضا قبل العلم لخفاء دليل العلم في حقها اذ الولي مستبد بالانكاح وفيه الزام النكاح عليها فيشترط العدد او العدالة عند ابي حنيفة ولا يشترط عندهما وجهل الوكيل والماذون الى آخره اي بلحن جهل الوكيل والماذون بجهل المسلم في دار الحرب اذا لم تعلم الوكيل بالوكالة والماذون بالاذن حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى ولو وكله ببيع شيء فباع وسارع اليه الفساد ولم يعلم الوكيل بالوكالة حتى فسد ذلك الشيء لم يضمن الوكيل شيئا ولو وكله بشراء شيء فاشتراه الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة يصح وبعد العلم لا يصح وكذا جهلهما بالعزل والحجر حتى لو تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر ينفذ تصرفهما على الموكل والمولي لان جهلهما عذر لخفاء الدليل اذ الموكل والمولي مستبدان بالوكالة والاذن والعزل والحجر وهذا معنى قول الشيخ بالاطلاق وضده قوله لسد والسكر اي من العوارض المكتسبة السكر وهو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض اسبابه ومنع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيل بله وهذا بناء السكران اهلا للخطاب فعلى هذا ما يحصل بشرب البد وآمثل الافيون ليس بسكر لانه ليس بسرور وقيل هو معنى يزول به العقل عند مباشرة بعض الاسباب المزيلة فعلى هذا بناء وه مخاطبا بعد زوال العقل امر حكمي ثابت بطريق الزجر عليه بمباشرة المحرم وهو نوعان سكر حاصل بطريق مباح كالسكر الحاصل بشرب البد وآمثل الافيون والبنج فهو كالاغماء حتى يمنع صحة عباراته من الطلاق والعتاق وغيره وذكر في فتاوى قاضي خان وجامعه عن ابي حنيفة وسفيان الثوري ان الرجل ان كان عالما بفعل البنج وتأثيره في العقل ثم أقدم على اكله انه يصح طلاقه وعتاقه وفي المبسوط لا باس بالتداوي بالبنج فلو اراد ان يذهب عقله به ينبغي ان لا يفعل ذلك لان الشرب على قصد السكر

جراح

حرام وكذا السكر الحاصل بشرب المكروه مما فيه اجماع والمضطر بان اضطر للعطش فشرب من الخمر ما يرد به العطش فسكر بمنزلة الاغماء حتى منع صحة طلاقه وعتاقه بخلاف السكر الحاصل بشرب كل محرم من الاشربة وهذا لا ينافي الخطاب بالاجماع لقوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى فهذا الخطاب لا يخلو من ان يكون في حال السكر او الصحو فان كان في حال السكر فلم يكن منافيا للخطاب وان كان في حال الصحو فكذلك اذ لو كان منافيا لصار كانه قيل اذا سكرتم وخرجتم من اهلية الخطاب فلا تقربوا فصير كقوله للمعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وفساده ظاهر واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب يلزمه احكام الشرع كلها من الصلاة والصوم وغيرهما وينفذ تصرفاته كلها قولا وفعلا حتى يصح طلاقه وعتاقه وبيعه وشراؤه واقراره وتزويجه الولد الصغير واقراضه واستقراضه وغيرها عندنا كالصاحي كذا في المبسوط قوله الا الردة يعني اذا تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم تبن امرأته استحسانا وفي القياس وهو قول ابي يوسف تبين منه امرأته لانه يخاطب كالصاحي وجه الاستحسان ان الردة تبتنى على القصد والاعتقاد ونحن نعلم ان السكران غير معتقد لما يقول بدليل انه لا يذكره بعد الصحو وما كان من عمل القلب لا ينسى خصوصا المذاهب فانها تختار عن فكر ورويه على ما هو الاحق من الامور عنده واذا كان كذلك كان هذا على اللسان دون القلب ولا يكون اللسان معتبرا عما في الضمير فجعل كانه لم ينطق به حكما كالمجري على لسان الصاحي كلمة الكفر خطأ قوله والاقرار بالحد وداي لا يصح اقراره بمباشرة اسباب الحد والخالصة لله تعالى مثل حد الزنا وشرب الخمر وسرقة الصغري والكبري لان الرجوع عن الاقرار بهذه الحدود يصح وقد قارنه دليل الرجوع وهو السكر اذ السكران لا يثبت على شيء مما يقول الا ترى ان العلماء اتفقوا على ان السكر لا يحقق بدون اختلاط الكلام وعدم الثبات على القول فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يندرئ بالشبهات فعمل السكر فيما يحتمل الرجوع من الاقرار ر قال شمس الائمة طاب ثراه في ان المعتبر في السكر الذي يحرم عنده الشرب اختلاط الكلام لان اعتبار النهاية فيما يندرئ بالشبهات فاما الحل والحرمة فيوجد فيهما بالاحتياط قال واكثر مشايخنا على قولها واجمعوا على قوله الاقرار بالحدود عن مباشرة

رسائل رفعت الى الامير من خنس الامير
فضاء رفع الى الشاع المفتي والقاضي بمكة حاصل
بطريق مع الاسر
مالعشرة

سبب الجد فانه لو زنى فى سكره يجد اذا صحا ولا يضير السكر شبهة دارئة للجد لانه
حصل بسبب هو معصية فلا يصلح سببا للتخفيف وكذا الحكم فى مباشرة اسباب
سائر الحدود بقوله الخالصة عن الاقتران بحد القذف والقصاص فان السكر
لا يمنع صحته لانه بصريح الرجوع لا يبطل لانها من حقوق العباد فدليله وهو السكر اولى
ان لا يبطل قوله والهزل وقوله وهو ان يراد بالشئ كذا تفسير للهزل وليس المراد
من الوضع ههنا وضع اللغة لاغير كالاسد للهيكل المعلوم بل المراد وضع العقل والشرع
فان الكلام موضوع عقلا لافادة معناه حقيقة كان اوجازا والتصرف الشرعي موضوع
لافادة حكمه فاذا اريد بالكلام غير موضوعه العقلي وهو عدم افادة معناه اصلا واريد
بالتصرف غير موضوعه الشرعي وهو عدم افادة الحكم اصلا فهو الهزل وتبين بما ذكرنا
الفرق بين المجاز والهزل لان بالمجاز يراد افادة المعنى بخلاف الهزل وهذا معنى
قول الشيخ ابي منصور ان الهزل ما لا يراد به معنى ومعنى قول فخر الاسلام الهزل هو
اللعب وهذا اجاز المجاز فى كلام صاحب الشرع ولا يجوز الهزل فيه وهذا قيل مقابلة
المجاز الحقيقة ومقابلة الهزل الجد وفى قول الشيخ وهو ضد الجد اشارة الى ما قوله
وانه ينافى اختيار الحكم والرضا به لما كان تفسير الهزل ما قلنا كان الهزل غير منافٍ
للاختيار والرضا بمباشرة نفس التصرف لان الهازل يكل ما هزل به عن اختيار صحيح
ورضا تام ولهذا لا يكفر بالردة هازلا لان التكلم بكلمة الكفر هازلا استخفاف بالدين
وهو كفر فيصير مرتدا بنفس الهزل لانه هزل به ولكن الهزل ينافى الاختيار لحكم ما
هزل به والرضا به بمنزلة شرط الخيار فى البيع فانه يعدم الرضا والاختيار فى حق الحكم
دون مباشرة السبب لان قوله بعت واشتريت يوجدان برضا العاقد واختياره
ولكن لا يثبت الحكم لعدم الرضا به فكذا فى الهزل الا ان الهزل فى البيع يفسده وشرط الخيار
لا يفسده على ما سنبينه وانما جمع بين الاختيار والرضا لان الاختيار قد ينعدم عن الرضا
كما فى الاكراه فصار معنى خيار الشرط اى فصار والهزل فى جميع التصرفات بمنزلة خيار
الشرط فى البيع فيؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة ولا يؤثر فيما لا يحتمله كالطلاق والعتاق

قوله

قوله وشرطه اى وشرط الهزل ان يكون صوتا بالسان بان يذكر العاقد ان باللسان
انها هازلان فى العقد ولا شك بدلالة الحال الا انه لا يشترط ذكره فى العقد بخلاف خيار
الشرط فانه شرط ذكره فى العقد وهذا لانه لو شرط ذكره فى العقد لحاصل مقصودهما
لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وهو ليس ببيع فى الحقيقة وهذا لا يحصل
بذكره فى العقد قوله واللجئة كالهزل وفى المغرب اللجئة ان يلجئك الى ان
تأتى امرا باطنه خلاف ظاهره فكون اللجئة نوعا من الهزل والهزل اعم منها لانه يجوز
ان لا يكون مضطرا اليه ويجوز ان يكون مضطرا اليه ويجوز ان يكون سابقا ومقارنا
واللجئة انما تكون عن اضطرار ولا تكون مقارنا كذا قيل والاظهر انهما سواء فى
الاصطلاح كما قال فخر الاسلام اللجئة هى الهزل وفى المبسوط معنى قوله ألجئ اليك دارى
جعلت ظهرا لأتمكن جاهل من صيانة ملكى يقال التجأ فلان الى فلان والجأ ظهره الى كذا
والمراد هذا المعنى وقيل اللجئة هى العقد الذى باشره الانسان لضرورة تعتريه
ونصير كالمدفوع اليه صورته ان يقول لآخر ابيع دارى منك وليس ببيع حقيقة وانما هو
لجئة وتشهد على ذلك بيع فى الظاهر فهذا البيع فاسد فلا ينافى اللجئة او الهزل اهليته وجوب
الاحكام لانه لم يحصل بها شئ من القدرة والعقل الا ترى الى قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد
وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولو كان منافيا للاهليه او للعبارة لما صح النكاح والطلاق
اذ الشئ لا يثبت بدون اهليه فاعله ولما كان اثر الهزل فى اعدام الرضا بالحكم لا فى اعدام
الرضا بالمباشرة وجب النظر فى الاحكام كيف تنقسم فى حق الرضا والاختيار فكل حكم يتعلق
بالعبارة دون الرضا بحكمها ثبت ذلك الحكم وكل حكم يتعلق بالرضا لا يثبت به لعدم الرضا
فان دخل الهزل فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة دل ذلك على ثلاثة اوجه اما ان دخل فى
اصل العقد او فى قدر العوض او فى جنسه وكل وجه على اربعة اما ان يتفق المتعاقدان
على البناء على الهزل او على الاعراض او على ان لا يحضر ما شاء او يختلفان فى الاعراض والبناء ففى
الوجه الاول ينعقد البيع فاسدا غير موجب الملك وان اتصل به القبض حتى لا يستداع ان
المشترى فيه بعد القبض بخلاف ما اذا كان الفساد فى البيع بوجه آخر حيث يثبت الملك فيه

بالقبض لان الرضا بالحكم وهو الملك موجود في سائر البيوع الفاسدة ولم يوجد ذلك في الهزل
فكان الهزل بمنزلة خيار الشرط مبتدأ فانعقد العقد فاسدا غير موجب للملك كخيار المتبايعين
معا فانه لا يوجب الملك اصلا ثم بعد ذلك ان اجاز العقد جاز وان نقض احدهما انتقض كخيار
الشرط الا ان عند ابي حنيفة رفع الفساد متقررا بالبناء كخيار الشرط ولا يعتبر بعد البناء
وفي الوجه الثاني وهو ما اذا اتفقا على الاعراض فالبيع صحيح لازم والهزل باطل لانه يرتفع
بما قصد امن الجد وفي الوجه الثالث وهو ما اذا لم يحضرهما شيء وفي الوجه الرابع وهو ما اذا
اختلفا فالعقد صحيح لازم عند ابي حنيفة فجعل ابو حنيفة صحة الايجاب ولي وقالا انهما اذا اتفقا
على انه لم يحضرهما شيء فالعقد فاسد لانه بناء على المواضعة وان اختلفا فالقول قول من يدعي
البناء على المواضعة فاعتبر المواضعة واوجبا العمل بها لانها حسنة ان الاصل في العقود
الشرعية الصحة واللزوم فمن ادعى عدم البناء فهو متمسك بالاصل فالقول قوله ووجه ان المواضعة
غير لازمة بدليل انفراد احدهما بابطالها فاعراض احدهما عنها كاعراضهما واذا بطلت المواضعة
بقي العقد صحيحا وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء لما صح البيع لان مطلقه يقتضي الصحة والمواضعة
السابقة لم تذكر في العقد فلا يكون مؤثرا فيه كما لو تواضعا على شرط خيار او اجل ثم لم يذكرا
ذلك في العقد لم يثبت الخيار والاجل فهذا مثله مع ان الجد اولى لكونه اصلا والمواضعة
عارضة وهما ان الظاهر يشهد لمن يدعي البناء لانهما ما تواضعا الا ليبنيا عليه صونا
للمال عن يد المتغلب فيكون فعلهما بناء على المواضعة بحسب الظاهر ما لم يتحقق خلافه ليلا يلزم
من اشتغالهما بها اشتغال ما لا يفيد ولو سلمنا ان الظاهر هو الصحة كما قاله كان هذا الظاهر
معارضا له فيرجح السابق منهما اذ السبق من اسباب الترجيح وجواب ابي حنيفة ان الاخير
ناسخ للاول اذا لم يتصل به ما يوجب تغييره نصا لان الجد هو الاصل في الكلام شرعا وعقلا
وقد امكن ان يجعل ناسخا فيما نحن فيه اعني حالة عدم حضور شيء والاختلاف لعدم التنصيص
منهما على ما يوجب الفساد بخلاف ما اذا اتفقا على البناء لوجود التصريح منهما على العمل بخلاف
موجب العقل والشرع وهذا كله معنى قول الشيخ فان تواضعا على الهزل باصل البيع الى
قوله ما ينقضها قوله وان كان ذلك في العقد اي ان كان الهزل في العقد وان تواضعا

على البيع بالف درهم على ان يكون الثمن الف درهم فان اتفقا على الاعراض كان الثمن
الفين لبطلان الهزل وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء واختلفا فالهزل باطل والتسمية
صحيحة عند ابي حنيفة فيكون الثمن الفين في اصح الروايتين عنه وعندهما العمل بالمواضعة
واجب والالف الذي هزلا به باطل وهو رواية عن ابي حنيفة وقد ذكرنا الوجه
من الجانبين وان اتفقا على المواضعة فالثمن الفان في اصح الروايتين عن ابي حنيفة
وفي رواية وهو قولهما فالثمن الف لانهما جدا في اصل العقد اذ المواضعة في
البدل لا في اصل العقد ولو علمنا مواضعتهما حتى يكون الثمن الفا كما قالا يفسد
العقد بواسطة شرط فاسد وهو قبول الالف الذي هو غير داخل في العقد وهذا
لان الثمن على تقدير الهزل الف في الحقيقة فكان قبول العقد بالالفين شرطا للبيع
فكان شرطا فاسدا كما لو جمع بين حر وعبد فباعهما فوجب العمل بالجد في اصل العقد
وجعل الثمن الفين تصحيحا للعقد لان العمل بالاصل اولى من العمل بالوصف لان الثمن
بمنزلة الوصف كما مر في النهي ولهما ان قصد السمعة بذكر احد الالفين فلا
حاجة في تصحيح العقد الى اعتبار تسميتهما الالف الذي هزلا به فكان ذكره والسكوت
عنه سواء كما في النكاح قوله وان كان ذلك في الجنس اي ان كان الهزل في
الجنس بان تواضعا على البيع عمانة دينار على ان يكون الثمن مائة درهم فالبيع جائز
بالدنانير على كل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او
اختلفا في البناء والاعراض ففرق ابو يوسف ومحمد من هذا وبين الهزل في القدر
حيث اعتبرا المواضعة ثمة وجعلا الثمن بناء عليها بالمواضعة وهنا لم يعتبرا المواضعة
ولم يجعلا الثمن الدراهم بل جعلا الدنانير ووجه الفرق ان العمل بالمواضعتين
ممكن ثمة اعني المواضعة في اصل العقد وهو ان يكون ما جاد من فيه والمواضعة في مقدار
الثمن لان البيع يصح باحد الالفين وهو مذكور في العقد لان الالفين متضمن للالف
والهزل بالالف الاخير شرط لا طالب له من العباد ما تنا فيها على عدم تسميته فلا
يفسد البيع كشرط ان تعلف الدابة المبيعة وهنا العمل بالمواضعة في العقد مع

العمل بالمواضعة بالهزل غير ممكن لان العمل بالهزل يقتضي ان لا يكون الدنانير ثمنا وان
يكون الدراهم ثمنا والثمن ما يكون مذكورا في العقد والدراهم غير مذكورة في العقد فلو
اعتبرنا مواضعتهما لوقع البيع بلا ثمن فصار العمل بالمواضعة في العقد اولى لانها جاءت ان
في اصل العقد هازلا لان في جنس البدل فوقع التعارض بين المبطل والمحق والمصحح راجح
فبطل الهزل وصح البيع بالدنانير فقوله وان كان في الذي لا مال فيه الى آخره اعلم
ان الهزل قد يدخل فيما يحتمل الفسخ كما بينا وقد يدخل فيما لا يحتمل الفسخ وهو ثلثة انواع ما
لا مال فيه اصلا وما كان المال فيه تبعا كالنكاح وما كان المال فيه مقصودا كالخلع والاعتاق
على مال ووجه الحصر ظاهر اما الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق بلا مال والعفو عن القصاص
واليمين والنذر وصورة الطلاق والعتاق ان تواضع الزوج والمرأة او المولى والعبد
بانه يطلقها او يعتقه علانيه ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما وهكذا في العفو عن
القصاص وصورة اليمين ان يتواضع الرجل مع امراته او عبده ان يعلق الطلاق او العتاق
بدخول الدار ويكون ذلك هازلا وهكذا في النذر وذلك كله صحيح والهزل باطل بالحديث
وهو قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وذكر في
بعض الروايات العتاق مكان اليمين ففي المنصوص عليه الحكم ثابت بالنص وفي الباقي بدلالة
النص لا بالقياس اما النذر فملحق باليمين لقوله عليه السلام النذر يمين وكفارته كفارة يمين
والعفو عن القصاص ملحق بالاعتاق لانه احياء كالاعتاق ويشبه الطلاق ايضا من حيث انه
اذا عفا عن بعض الدم سقط كل القصاص كما اذا طلق بعض طلقة منع طلقة كاملة ويشبه
النذر ايضا من حيث انه تبرع ابتداء وهو نظير اليمين المنصوص والمشابه للمشابه مشابه
ولان الهازل مختار للسبب راض بحكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالاقالة
والتراخي بشرط الخيار ولكن هذه الاسباب اذا وجدت وجدت احكامها لا محالة وكذا
التعليق بشايز الشروط يوجب السبب مع حكمه الى حين وجود الشرط ولا يلزم عليه
الطلاق المضاف الى غد فانه سبب في الحال وقد تراخى حكمه لان المراد من الاسباب العلل
والطلاق المضاف سبب منفصل عن الوقوع وليس بعلة في الحال كذا قيل وبهذا لا يستقيم حكمه

الى وقت الايجاب ولو كان علة لاستند كما في البيع بشرط الخيار فثبت ان هذه الاسباب
لا تنفصل عن احكامها فلا يؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر فيها الشروط فان الهزل لا
يمنع انعقاد السبب واذا انعقد وجد حكمه لا محالة لما بينا انه لا ينفصل عن حكمه
واما الذي كان المال فيه تبعا كالنكاح فان هزلا باصله بان يقول لامراة اني
اريد ان اتزوجك بالف تزوجا باطلا وهزلا ووافقته المراة او وليها على ذلك
وحضر الشهود هذه المقالة ثم تزوجها كان النكاح لازما والهزل باطلا وان هزلا
بالقدر اي بقدر البدل بان تواضعا في السر على ان المهر الف والمهر في العلانية الفان
فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وان اتفقا على البناء فالمهر الف بالاتفاق لان المال
لا يحب بالهزل بخلاف مسئلة البيع عند ابي حنيفة في هذا الوجه حيث يجب تمام الالفين
لان ذكر احد الالفين على وجه الهزل بمنزلة شرط فاسد والشرط الفاسد يؤثر
في البيع ولا يؤثر في النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق كذا في المبسوط وان اتفقا على
انه لم يحضرهما شئ او اختلفا فالنكاح جايز بالف في رواية محمد عن ابي حنيفة بخلاف البيع
فان الثمن عنده الفان لان المهر تابع حتى صح النكاح بدونه ومع جهالته فلا يجعل مقصودا
بالصحة اما الثمن فمقصود وهذا يفسد البيع للغرر في الثمن كالجهالة وعدم ذكره وغيرها
وان كان مقصودا بالصحة صار كالمبيع والعمل بالهزل يجعله شرطا فاسدا فلهذا يجب
الالفان فاما المهر فتابع فلو وجب الالفان لصار المهر مقصودا وليس كذلك فوجب
العمل بالهزل ولا يجب الا الالف وقال بالالفين اي في رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة
المهر الفان في هذين الوجهين كما في البيع لان التسمية في الصحة مثل ابتداء البيع اي لا يثبت
الا قصدا ونصا كالبيع وكذا الجهالة الفاحشة تمنع صحة التسمية كما تمنع صحة البيع وكذا الهزل
يؤثر فيها بالافساد كما في البيع وفي اصل البيع اذا هزلا وابيا على انه لم يحضرهما شئ او
اختلفا جعل ابو حنيفة العمل بصحة الايجاب اولى من العمل بالمواضعة ترجيحا للصحة فكذا هذا
وهذا اصح لان فيه اهدار جانب الهزل واعتبار الجد الذي هو الاصل في الكلام وكذا
وان كان ذلك في الجنس اي ان كان الهزل في الجنس بان تواضعا على الدنانير وعلى ان المهر

في الخمسة دراهم فان اسقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على الساقط مهر
المثل بالاجماع بخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح بلا تسمية المهر
والعمل بالمواضعة بجعل النكاح بلا تسمية لان ما هو مسمى ليس بمهر وما هو مهر ليس بمسمى فيه
والنكاح صحيح بدونه فجب مهر المثل ولو اعتبرنا هكذا في البيع يفسد البيع وان اتفقا على
انه لم يحضر شيئا او اختلفا فعلى رواية محمد عنه يجب مهر المثل بلا خلاف لان المهر تابع
فجب العمل بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة اذ لا حاجة لانعقاد النكاح الى تسميته
واذا وجب العمل بالهزل بطلت التسمية فيبقى النكاح بلا تسمية فيجب مهر المثل وعلى رواية
ابي يوسف عنه يجب المسمى وبطلت المواضعة كما في البيع لان التسمية في حكم الصحة مثل ابتداء
البيع الى آخر ما بينا وعندهما يجب مهر المثل واما الذي كان المال فيه مقصودا كالخلع
والعتق على مال والصلح عن دم العمد وانما كان المال في هذا القسم مقصودا لان المال لا يجب فيه
بدون الذكر فلما شرط المال فيه علم ان المال مقصود فان هزلا باصله بان طلق امرأته
على مال او خالعها بطريق الهزل او اعتق عبده على مال على وجه الهزل او صالح عن دم
العمد هازلا او تواضعا قبل ذلك على الهزل ثم اتفقا على البناء فالطلاق والعتاق واقع والمال
لازم لان الهزل لا يؤثر فيها اصلا عندهما لانه بمنزلة شرط الخيار بلا خلاف كما مر والخلع
لا يحتمل شرط الخيار عندهما لانه تصرف يمين من جانب الزوج كانه قال لها ان قبلت المتعي
فانت طالق ولهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر
الشروط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل ولا يختلف الحال بالبناء الاعراض او الاختلاف
او السكوت وعنده اي عند ابي حنيفة لا يقع الطلاق لانه بمنزلة خيار الشرط والمنصوص
عنه في خيار الشرط في الخلع في جانب المرأة ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال حتى لم تملك المراجعة
فيقع الطلاق ويجب المال اذا اساء وانما يصح خيار الشرط في الخلع عنده من جانبها لانه من
جانبها تمليك البيع لانه تمليك بعوض الا ترى ان البداية لو كانت من جانبها فرجعت
قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت عن مجلسها قبل قبول الزوج بطل كما في البيع وانما
جعل ذلك شرطا في حق الزوج فاما في حقها فهو تمليك مال جعل شرطا بهذا الوصف

عمل المشبه عمر مدرس بالعلاقة الخلع علاقة البيع

فاذا بطل

فاذا بطل بحكم الخيار بطل كونه شرطا لان كونه شرطا بهذا الوصف وهو انه تمليك
مال واذا عمل فيه خيار الشرط بعمل الهزل ايضا فلا يقع الطلاق ولا يجب المال بالهزل
وان اعرضا عن المواضعة بعد ما هزلا باصل الخلع واصل البدل فانها متى كانا هازلين
باصل الخلع كانا هازلين ببدله ضرورة فوقع الطلاق ووجب المال اجماعا اما
عندهما فلان الهزل لا يمنع وقوع الطلاق ووجوب المال واما عنده فلان المواضعة
قد بطلت باعراضهما وان اختلفا فالقول للمدعي الاعراض اما عنده فلانه
جعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق في الخلع ولكنه عند الاختلاف جعل القول للمدعي
الاعراض في جميع الصور كما مر واما عندهما فلان الهزل لا يؤثر في الخلع اصلا
ويقع الطلاق ويجب المال اذا اتفقا على البناء فكذا اذا اختلفا بل اولى ولا يفيد
اختلافهما وان سكتا فهو لازم اجماعا اي الخلع واقع والمال لازم اجماعا والوجه
قد اندرج فيما ذكرنا وان كان في العمد وان سميا العين وقد تواضعا على الف فان
اتفقا على البناء عندهما الطلاق واقع والمال لازم كله لانهما جعلا المال لازما بطريق
التبعية فلا يؤثر فيه الهزل اذ العبرة للمتضمن لا للمتضمن كالوكالة الثابتة في ضمن عقد
الرهن حتى يلزم بلزومه تبعا فان قيل لا يستقيم جعل المال تبعا لانه من النوع
الذي المال فيه مقصود ولئن سلمنا ان المال فيه تبع لكن لا نسلم ان الهزل لا يؤثر فيه
كما لا يؤثر في اصله لان المال في النكاح تابع وقد اثر الهزل فيه حتى كان المهر الغائبا اذا
هزلا بقدر البدل لا الا لغين كما مر قلت المال هنا مقصود بالنظر الى العاقد
فاما في البضع فهو تابع للطلاق والعتاق الذي هو مقصود العقد لانه بمنزلة
الشرط فيه والشروط اتباع فيوخذ حكمه من الاصل فلا يؤثر فيه الهزل فاما
المال في النكاح فتابع بالنظر الى العاقدين لان مقصودهما في الاصل حل الاستمتاع بالاخر
وحصول الازدواج لا المال فاما في حق البضع فله نوع اصالة حيث لا يتوقف ثبوته
الى اشتراط العاقدين بل يثبت بلا ذكر ويثبت مع النفي صريحا واذا كان كذلك يعتبر
هو بنفسه في حكم الهزل فيؤثر فيه كما في سائر الاموال قال قيل ليس ان الاكراه

على الخلع بمنع وجوب المال وان كان لامنع وقوع الطلاق فوجب ان يكون الهزل كذلك
قلت ان الاكراه بمنع وجوب المال لان المكره جعل آلة للمكره فما يصلح آلة له ففي ايجاب
المال يصلح آلة لان ايجابه واستهلاكه سواء في الاستهلال هو آلة واذا جعل آلة له في حق
الوجوب صار كان الخلع حصل من المكره ولو كان كذلك يقع الطلاق ولا يجب المال لانه
في حق الطلاق لا يصلح آلة فصار كالاكراه على الاعتاق فان نفس العتق متصور على المكره
حتى كان هو آلة له وفي حق الاتلاف منقول الى المكره اما الهزل فلا يمنع المال من حيث انه
ينتقل الفعل فيه الى الغير ولكن من حيث انه يفسد السبب فيمنع وجوب المال فيما افسد
السبب وفيما لا يفسد ولا يمنع كالطلاق والعتاق كذا ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده
قوله وعنده يجب ان يعلق الطلاق باختيارها اي باختيار المراة جميع المسمى في الخلع
لان الطلاق معلق بقبول كل البدل المذكور في الخلع اذ الطلاق انما علق بما علقه الزوج
والخلع من جانبه تعليق الطلاق بقبولها وقد علقه بكل البدل وهو الفان والمراة ما
قبلت بعضه جزأ لكونها هازلين في الالف فكان بعض البدل معلقا بالشرط وهو اختيارها
فلا بد من وجوده ليقع الطلاق يعني لما تعلق الطلاق بجميع البدل كان شرط وقوعه قبول
جميع البدل وهي لم تقبل الجميع لانها هازلة في قبول احد الالفين والهزل مؤثر في جانبها
كخيار الشرط فصار كانها قبلت احد الالفين في الحال فيتعلق بقبولها الاخر باعراضها
عن الهزل وقبولها اياه بطريق الجد قوله وان اتفقا على انه لم يحصل شيء وقع
الطلاق ووجب المال عند ابي حنيفة لانه حمل ذلك على الجد وجعل الجد اولى من المواضعة
كما بينا وعندهما كذلك يقع الطلاق ويجب المال كله لما بينا ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما
والمال لازم بطريق التبعية وكذلك ان اختلفا فعنده القول قول من يدعي الاعراض
لما مر من اصله وعندهما ظاهر وقوله وان كان ذلك في الجنس لي ذكر الدنانير
تلحقه وعرضها الدراهم يجب المسمى في العقد بكل حال سواء اتفقا على البناء او على الاعراض
او على انه لم يحصل شيء او اختلفا لان الهزل غير مؤثر في اصل التصرف عندهما ولا في
المال تبعا له وعنده اي عند ابي حنيفة ان اتفقا على البناء يوقف الطلاق على قبولها

المسمى

المسمى بطريق الجد واختيارها الطلاق لما ذكرنا وفي الوجوه الثلاثة الباقية
وقع الطلاق ووجب المال اعتبارا للجد واشير في المبسوط الى ان الطلاق يقع ويجب
المسمى بكل حال من غير ذكر خلاف وهذا الذي بينا في الخلع من الحكم والتفريع بنائي
في الاعتاق على مال والصلح عن دم العمد قوله وان كان ذلك في الاقرار مما
يحتمل النسخ ومما لا يحتمله فالهزل بطله ذكر في المبسوط ولو تواضعا على ان يخبرا انهما
تبايعا هذا العبد امس بالف درهم ولم يكن منهما بيع في الحقيقة ثم قال البائع للمشتري
قد كنت اعتقت عبدي هذا اليوم كذا وقال الآخر صدقت فليس هذا ببيع لان الاقرار
خبر يحتمل بين الصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فالاخبار به لا يصير حقا
الا ترى ان قوله المفتريين وكفر الكافرين لا يصير حقا باخبارهم وههنا قد ثبت
كون المخبر عنه كذبا بالمواضعة السابقة فلا يصير حقا بالاقرار ولو اجمعا على
اجازته بعد ذلك لم يكن بيعا لان الاجازة انما تلحق العقد للمنعقد وبالاقرار
كاذبا لا ينعقد العقد فلا يلحقه الاجازة الا ترى انهما لو تواضعا 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 طلاقا ولا عتاقا فيما بينه وبين ربه
عز وجل وان كان القاضي لا يصدقه في الطلاق والعتاق على انه كذب اذا اقر به
طايعا مستدركا الفرق بين الانشاء والاقرار في هذه التصرفات مع اللحمة كما مر مع
الاكراه قوله والهزل بالردة كفر لان ما هزل به وهو قوله ان الصنم اله
مثلا وقوله لا ما هزل به جواب عما يقال ان مبنى الردة على تبدل الاعتقاد ولم يوجد
ههنا الوجود الهزل فانه نافى الرضا بالحكم فمنعنا ان لا يكون الهزل بالردة كفرا كما
في حالة الاكراه والسكر فقال في جواب ذلك الهزل بالردة كفر بنفس الهزل لكونه
استخفافا بالدين لا ما هزل به وهذا لان الهازل جاد في نفس الهزل لاختياره
للسبب وهو التكلم بكلمة الكفر راضيا به وان لم يكن معتقدا لما يدل عليه كلامه والتكلم
بمثل هذه الكلمة هازلا استخفاف بالدين وهو كفر قال تعالى قل ابالله وآياته

ورسوله كنتم تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم بخلاف المكره والسكران
لانهما غير راضيين بالسبب والحكم جميعا واما الكافر اذا هزل بالاسلام وتبرا
عن دينه هازلا لا يحكم بايمانه في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق والاقرار
وقد باشر احد الركنين وهو الاقرار على سبيل الرضا والاقرار هو الاصل في احكام
الدنيا فوجب الحكم بالجابه بنا عليه كالمكره على الاسلام اذا اسلم يحكم باسلامه بنا على وجود
احد الركنين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام وهو بمنزلة انشاء لا يحتمل التراخي فان
حكم الاسلام لا يحتمل التراخي ولا يحتمل ان يرد اسلامه بسبب كما يرد البيع بخيار عيب
ورؤية فكان بمنزلة الطلاق والعتاق فلا يؤثر فيه الهزل قوله والسفه وهو كذا
السفه لغة الخفة والتحرك يقال تسفهت الرياح الثوب اذا استخفته وحركته وفي
الشرع هو خفة تعتري الانسان فتحمله على العمل بخلاف موجب الشرع والعقل مع قيام
العقل حقيقة كذا في عامة الشروح وهذا التعريف تناول ارتكاب جميع المحظورات
فان ارتكابها من السفه حقيقة الا ان السفه الذي تكلم فيه الفقهاء وتعلق الاحكام به من منع
المال ووجوب الحجر هو تبذير المال واسرافه على خلاف مقتضى العقل والشرع ولهذا قيده
فخر الاسلام في اصوله بقوله وهو العمل بخلاف موجب الشرع بوجه وان لم يذكره المصنف
ولكن قال بعد تمام التعريف وهو السرف والتبذير حتى لا يفهم باطلاقه ارتكاب معصية
وان كان ذلك سفها حقيقة فكان الشيخ فخر الاسلام بذكر هذا القيد يشير الى ان غرضه هو
السفه المصطلح قوله وان كان اصله مشروعا اي اصل ذلك العمل مشروعا وهو
السرف والتبذير فان البر والاحسان مشروع لانه تصرف في ملكه والمال هو المطلق
للتصرف الا ان الاسراف حرام كما في الطعام والشراب قال تعالى ولا تسرفوا والسرف
والاسراف مجاوزة الحد والتبذير تفريق المال اسرافا قوله وذلك اي السفه
لا يوجب خللا في الاهلية لان الخلل بالقدرة ظاهرا السلامة بدنه ولا باطنا لبقاء نور عقله
بكماله الا ان السفيه يكابر عقله في عمله فلا جرم بقي اهلا لوجوب حقوق الله تعالى في الدنيا
والاخرة واذا بقي اهلا لوجوب حقوق الله تعالى بقي اهلا في حقوق العباد وهي التصرفات

بالطريق

بالطريق الاولى لان حقوق الله تعالى اعظم فانها لا تحط الا على من هو كامل الحال الا ترى ان
الصبي اهل للتصرفات مع انه ليس باهل لاجاب حقوق الله تعالى فمن هو اهل لوجوب حقوق
الله تعالى اولى ان يكون اهلا للتصرفات فثبت ان السفه لا يمنع شيا من احكام الشرع ولا
يوجب شرط الخطاب بحال سوى الحجر عليه او لم يحجر فقوله لسفه ويمنع ماله اي يمنع مال
السفيه عنه في اول البلوغ اجماعا بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل
الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين من اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي وانما اضاف اموال
السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها وقد يضاف الشيء الى الشيء اذا بسبب ملابسة ما على الابتداء
بايناس الرشد فقال فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فقال ابو حنيفة اول
احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا تطاول الزمان به لا بد من
ان يستفيد رشدا طريق التجربة اذ التجارب لقاح العقول فاذا بلغ خمسا وعشرين
سنة يدفع اليه ماله وان لم يؤنس منه رشد ظاهر لان خمسة وعشرين سنة مدة يصير
الانسان فيها جدا لان ادنى مدة يحتلم الانسان فيه اثنا عشر سنة ثم يولد له ولد
في ستة اشهر فيبلغ ابنه في اثنتي عشرة سنة ويولد له ابن بعد ستة اشهر فيصير هو
جدا في خمسة وعشرين سنة فاستحال ان يصير فرعه وليا وهو مولى عليه والشرط رشد
يكون فيسقط المنع لانه انما عنوبه زجره له عن التبذير ومكابرة العقل او حكم لا يحتمل
معناه لان منع المال عن مالكه مع وجود المطلق واطلاق غيره بالتصرف فيه بدون رضاه
غير معقول فيتعلق الحكم بالمنصوص عليه وهو ذا لم يوجد منه رشد يحتاط وتتدبر
لان ما كان عقوبة او غير معقول لا يمكن تعديته فاذا دخل في منع المال الثابت
بطريق العقوبة شبهه بحصول الشرط من وجه وهو اصابة نوع رشد يحدث
التجربة بتطاول الزمان سقط لان العقوبة تسقط بالشبهة او صار الشرط في حكم
الموجود من وجه بوجود دليله وهو استيناس مدة التجربة يعني على تقدير كونه
غير معقول يسقط ايضا لان الشرط الثابت بالنص رشد نكرة فاذا وجد رشد ما تحقق
شرطه فوجب جزاؤه وهو دفع المال وعندهما لا يدفع اليه ماله حالم يوجد منه الرشد

لايه تعالى على الايتام اى بايصاله فلا يجوز قبله لان المعلق بالشرط معدوم قبل
وجوده وهذا اذا بلغ غير رشيد لاندفع اليه ماله بهذه الايه فكذا اذا بلغ خمسا وعشرين
سنه لان السفه يستحكم بطول المده ولان السفه فى حكم المنع كالجنون والعته وهما مانعان
دفع المال بعد خمس وعشرين كما قبله فكذا لك السفه قوله وانه لا يوجب الحجر اى السفه
لا يوجب الحجر اصلا عن تصرف لاحتمال الفسخ ولا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق والاتفاق
واختلفت فى وجوب النظر له بحجره عن التصرفات المحتمله للفسخ كالبيع والاجاره
واثبات الولايه للغير على ماله صونا لماله عن الضياع كما وجب للصبى والمجنون فقال ابو حنيفه
لا يجوز الحجر عليه عن التصرفات بسبب السفه وعندهما يحجر عليه بهذا السبب عن كل تصرف
يبطله الهزل دون ما لا يبطله على سبيل النظر له لقوله تعالى فان كان الذى عليه الحق سفيها
او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل نص على اثبات الولايه على السفيه وذلك
لا يتصور الا بعد الحجر عليه ولان السفيه مبذر فى ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبى بل الولى لان
الصبى انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا فلان يكون محجورا عليه كان اولى وهذا
النظر بالحجر واجب حقا للمسلمين لان ضرره يعود الى الكافه لانه اذا افنى ماله بالتبذير
يصير عيالا على المسلمين ويستحق النفقه فى بيت المال والحجر على الحر له دفع الضرر عن العامه
مشروع بالاجماع كما فى المفتى الماجن والطبيب الجاهل والمكارى المفلس وحفا للدين
السفيه ايضا فانه وان كان عاصيا لسفهه يستحق النظر ما عبادا اصيل دينه فانه بالنظر
الى اصل دينه حبيب الله تعالى وهذه الوقعات تصلى عليه وكذا اكل فاسق حفا لاسلامه والدليل
عليه منع ماله عنه فانه ثبت بطريق النظر له ليبقى مصونا عن التلف فكذا الحجر عليه نظرا
له لان منع المال غير مقصود بعينه بل لابقاء ملكه ولا يحصل هذا اذا لم يقطع لسانه عن ماله
وانما لم تثبت الحجر فى حق الطلاق والعتاق ونحوهما لان الحجر عليه بسبب السفه فى
التصرفات كالهازل فان الهازل يخرج كلامه على غير نهج كلام العقلاء لاتباع الهوى وحكمه
للعقل لانتقصان فى عقله فكذا هذا فكل تصرف لا يتوقف فيه الهزل لا يتوقف فيه السفه
ايضا واحتج ابو حنيفه بانه خير مخاطب فيكون مطلق التصرف فى ماله كالرشيد فان كونه

مخاطبا

مخاطبا تثبت اهليه التصرف والحريه تثبت الملكيه وكون المال خالصا ملكه تثبت المحليه
فبعد ما صار التصرف من اهله فى محله لا يمنع نفوذه الا المانع والسفه لا يصلح مانعا من
النفوذ لان السفه لا يوجب انتقاض العقل ولكن السفيه مكابر لعقله فى التبذير لغلبه هواه
مع علمه بقبحه وفساد عاقبته فلم يجز ان يكون سببا للنظر لكونه معصيه والدليل عليه انه
لا تبطل عباراته حتى صح طلاقه وعتاقه ويمينه ونذره واقراره باسباب الحدود ولا يعطل عليه
اسباب الحدود حتى يجب عليه الحدود اذا باشر اسبابها وهذه العقوبات تندرى بالشبهات
فلو بقى السفه معتبرا فى ايجاب النظر لكان اولى ان تعتبر فيما يندرى بالشبهات ولو
جاز الحجر عليه نظرا له لكان اولى ان يحجر عليه عن الاقرار باسباب الحدود لان الضرر فى
هذا يلحق نفسه والمال تبع للنفس فاذا لم ينظر فى دفع الضرر عن نفسه ففى دفع الضرر
عن ماله اولى وقولهما هو مستحق النظر بعد الجنايه قلنا النظر من هذا الوجه جايز
لا واجب كما فى صاحب الكبيرة يجوز العفو ولا يجب ثم النظر على هذا الوجه انما يحسن
اذا لم يتضمن ضررا فوق هذا النظر وههنا قد تضمن لان فى اثبات الحجر عليه ابطال
ولايته واهليته والحاقه بالبهائم وهى نعمه اصليه لان الانسان انما امتاز عن الحيوان
بالبيان فلا يجوز ابطال هذه النعمه لصيانة المال بخلاف منع المال لانه ثبت على خلاف
القياس كما ذكرنا فلا يقاس عليه او ثبت بطريق العقوبه كما ذكرنا فلا يمكن بعديته الى
منع اللسان وقصر العباره لان القياس لا يجرى فى العقوبات ولا نقال منع المال
لو كان عقوبه لفوض الى الامام لا الى الاولياء لانا نقول هو عقوبه تعزير وتاديب
لاجل محجور ان يفوض الى الاولياء كما فى تعزير المماليك ولئن سلمنا ان النص معقول
معلول بعلة النظر لا بالعقوبه لا نسلم جواز قياس الحجر على المنع ايضا لعدم المساواه لان
منع المال ابطال نعمه زايده عليه وهى اليد والحاقه بالفقراء ابطال الحجر ابطال نعمه اصليه
وهى الاهليه والولايه فبان جوز الحاق ضرر يسير بدفع نعمه زايده للنظر له لا يسلم
على الحاق ضرر عظيم به بفوت النعمه الاصليه والحاقه بالبهائم بمعنى النظر له والجواب
عن الايه ان المراد من السفيه على ما قيل هو الصبى الذى يعقل فان بعض تصرفاته تخرج عن نهج

الاستقامة ومن الضعيف الصبي الصغير ومن الذي لا يستطيع ان يملّ المجنون وقيل المراد
من الشفيه المبذر الذي اختلفوا فيه ولكن المراد من الولي ولي الحق لا ولي النسب وفي الاية
كلام طويل قوله سفره والسفر كذا السفر لغة قطع المسافة وشرعا خروج على قصد
المسير الى موضع بينه وبين ذلك الموضع مسيرة ثلاثة ايام على ما عرف وانه لا ينافي
الاهلية اي السفر لا يخل بها بوجه لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة بكمالها ولا يمنع
وجوب شئ من الاحكام ولكنه اي لكن السفر من اسباب التخفيف مطلقا اي من غير نظر
الى كونه موجبا للمشقة او غير موجب لها لكونه من اسباب المشقة لا محالة قال عليه السلام
السفر قطعة من العذاب كذا في معاني الاخبار بخلاف المرض حيث لم يعلق الرخصة بنفسه
لانه متنوع في نفسه الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر به فلذلك علقت الرخصة
بالمرض الذي يوجب المشقة بازدياده فيتوهم اي السفر في قصره واباحة الافطار من الصلوات
حتى لم يبق الاكمال مشروعا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر وبحره سواء وعند الشافعي
حكم السفر ثبوت الترخص للمسافر في ثلاثة ايام ولياليهن ان شاء وان شاء اتم الاربع كما في الاوطار
واذا اقامت لزمه قضاء الاربع وقد مر بيان المسئلة في فصل العزيمة والرخصة وتوهم
اي السفر في تاخير وجوب اداء الصوم الى عدة من ايام اخر لا في اسقاطه فبقي فرضا
حتى صح اداؤه لكنه اي لكن السفر لما كان من الامور المختارة اي الحاصلة باختيار العبد
وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لانه يتعقبه ما يحقق لا يوجب ضرورة الى الافطار
بحيث لا يمكن دفعه لان المسافر قادر على الصوم من غير تكلف ومن غير ان يلحقه اذى ولانه
على تقدير لزوم الضرورة يتقدر بتحققه يمكن دفعها بالامتناع عن السفر بخلاف المرض
لانه اذا سماوي لا يمكن دفعه بمثل انه اي المكلف اذا اصبح صائما وهو مسافر يعني
نوى الصوم وشرع فيه لا يباح له الفطر او مقيم ثم سافر لم يحل له الفطر لعدم الضرورة
الداعية اليه ومقرر الوجوب بالشروع وانشاء السفر باختياره فلا يستطيع به ما يقرر
وجوبه عليه بخلاف المريض اذا تكلف للصوم يتحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له
ذلك وكذا المسافر المقيم حل له الافطار لانه يوجب ضرورة لا يمكن دفعها

يؤثر في اباحة الافطار ولو افطر اي في حالة السفر مع انه لم يحل له الفطر لم تلزمه الكفارة
عندنا لتمكن الشبهة في وجوبها فتدرأ بالسبب المبيح للفطر فان السفر مبيح للفطر في الجملة
بصورته يمكن شبهه وان لم يوجب اباحة الافطار وعن الشافعي انه تلزمه الكفارة اعتبارا
لاخر النهار بأوله وهذا بعيد فان الفطر في اوله يعري عن الشبهة بخلاف ما بعد
السفر عامة يصير شبهة كذا في المبسوط ولو افطر اي المقيم العازم على الصوم ثم سافر
لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مرضا مبيحا للافطار حيث يسقط الكفارة
عنه لما قلنا ان السفر امر اختياري والمرض سماوي فاذا وجد المرض في اخر النهار يزيل
استحقاق الصوم لانه يبيح له الفطر وزوال الاستحقاق لا يجري فيصير زايلا من اوله
كالحيض يعدم الصوم من اوله فصير شبهة في سقوط الكفارة حتى لو صار السفر خارجا
عن اختياره بان اكرهه السلطان على السفر في اليوم فافطر يسقط عنه الكفارة ايضا في
رواية الحسن عن ابي حنيفة كذا في فتاوى قاضي خان قوله واحكام السفر ثبتت
بنفس الخروج اي الترخص التي تتعلق به ثبت بنفس الخروج من عمران المصر بالسنة
المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان يترخص المسافرين حين يخرج
الى السفر وعلي رضي الله عنه حين خرج من البصرة صلى الظهر اربعا ثم نظر الى خص اسامه
وقال لو جاوز ذا الخص صلينا ركعتين وكان القياس ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام
السفر بالمسير ثلاثة ايام لان العلة تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكن ترك القياس
بالسنة تحقيقا للرخصة في حق الجميع فان شرعية رخص السفر للترفيه فلو توقف الترخص بها
على تمام العلة بتمام ثلاثة ايام لتعطلت الرخصة في حق من لم يكن مقصده الا مسيرة ثلاثة
ايام ولم تفد فائدتها في حقه فتعلقت بنفس الخروج تعميما للحكم في حق الجميع واثباتا للترفيه
في جميع مدة السفر قوله والخطا قبل الصواب ما اصيبت به المقصود والخطا ضد
الصواب والعدول عنه وقيل الخطا ما لم يقصد عن الانسان بغير قصده بسبب تولد
الضرب فيه عند مباشرة امر مقصود سواه قال ابو النصر الشهيد السمرقندي
الخطا يذكر ويراد به ضد الصواب ويذكر ويراد به ضد العمد قال تعالى ومن قتل مؤمنا

خطأ وقال عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما قال والخطأ ان يكون قاصدا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمي اليه وهو الانسان قوله وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اختلف في جواز المؤاخذة على الخطأ عند المعتزلة لا يجوز المؤاخذة عليه في الحكمة لان الجناية لا تحسن بدون القصد وعند اهل السنة يجوز المؤاخذة عليه عقلا لانه تعالى امر ان نسأل منه عدم المؤاخذة بالخطأ في قوله إخبارا عن الرسول او تعليما للعباد عليهم الصلاة والسلام ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ولو كانت المؤاخذة لا تجوز عقلا لكانت المؤاخذة مجوزا وصار الدعاء في التقدير ربنا لا تجز علينا لكن المؤاخذة سقطت مع جوازها بدعاء النبي فانه قال ربنا لا تؤاخذنا الا به استجيب له في دعائه فاشار الشيخ بقوله وهو عذر صالح الى هذا يعني أنه وان كان جائز المؤاخذة الا انه عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حتى لو اخطأ في القبلة بعد ما اجتهد جازت صلاته ولا يأثم ولو اخطأ في الفتوى بعد ما اجتهد لا يأثم ويستحق اجرا واحدا او اجرا بقوله لسقوط حق الله تعالى عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا فيها كما يجيء قوله ويصير شبهة في العقوبة اي يصير الخطأ شبهة في باب العقوبة حتى لو رمى غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته لا حد ولا يأثم اثم الزنا ولو رمى الى انسان على ظن أنه صيد فقتله لا يأثم اثم القتل العمد وان كان يأثم اثم ترك التثبت ولا يؤاخذ بالقصاص لانه عقوبة كاملة فلا تجب على المعذور ولكن الخطأ لا ينفك عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة وان كان لا يصلح سببا للعقوبة الخالصة اذ الكفارة تشبه العبادة والعقوبة فيستدعي سببا مترددا بين الحظر والاباحة والخطأ كذلك اذ اصل الفعل وهو الرمي الى الصيد مباح وترك التثبت فيه محظور فكان قاصرا في معنى الجناية يصلح سببا للجزاء القاصر قوله ولم يجعل عذرا اي لم يجعل الخطأ عذرا في حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان خطأ بان رمى الى شاة على ظن انه صيد او اكل مال انسان على ظن أنه ملكه يجب عليه الضمان لانه بدل مال لاجزاء فعل فيعتدل عصمة المحل وكونه خاطئا معذورا لانه في عصمة المحل وهذا اتلف حماعة مال انسان يجب على الكل

ضمان واحد

ضمان واحد نعلم أنه بدل مال كما في جزاء صيد المحرم ووجب به اي بالخطأ الدية لانها من حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء الفعل وكان ينبغي ان يجب في مال القاتل كضمان العدوان لكنها وجبت بطريق الصلة يعني لانعدامها مال والخطأ في نفسه عذر لسقوط بعض الحقوق يصلح سببا للتخفيف في الفعل وهو ادآؤها موصولة لان مبنى الصلاة على التوسع والتخفيف وان لم يصلح سببا للتخفيف في اصل البدل فلذلك وجب على العاقلة في ثلث سنين قوله وصح طلاقه اي طلاق الخاطئ عندنا بان اراد ان يقول انت طالق فجرى على لسانه انت طالق وقع الطلاق وقال الشافعي لا يقع لان الطلاق يقع بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح فلا يقع طلاقه كالنائم والمغمى عليه ولكنا نقول القصد امر باطن لا يوقف عليه فلا سعلق الحكم بوجود حقيقته بل سعلق بالسبب الظاهر الدال عليه وهو اهلية القصد بالعقل والبلوغ بقيا للجرح كما في السفر مع المشقة ولا نقال لو كان البلوغ مقام القصد في حق الطلاق يعني ان يقع طلاق النائم بهذا الطريق ويقوم مقام الرضا فيما يعتمل الرضا من البيع والاجارة ونحوها لانه امر باطن كالقصد وحيث لم يقع فيما سوى دل على ان المعتبر حقيقة القصد لحقيقة الرضا ولم يوجد لانا نقول الشيء انما يقوم مقام غيره بشرطين احدهما أنه يصلح دليلا عليه والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل حرج لكنا نقول سعلق الحكم عند وجودهما الى الدليل مقام المدلول تيسيرا واحد الشرطين في حق النائم مفقود لانه لا حرج في الوقوف على العقل باصل العقل فانه يعرف فيما يأتي به ويذره ونحن نعلم يقينا ان النوم مناف لاصل العقل لان النوم مانع عن استعمال نور العقل فكانت اهلية القصد معدومة يقين من غير حرج في دركه فلا يصح في حقه اقامة البلوغ عن عقل مقام القصد لانتفاء الشرط والرضا في حق العباد عبارة عن امتلاء الاختيار وبلوغه نهايته بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة ونحوها كما يفضي اثر الغضب الى الظاهر وهو ليس بامر باطن فلم يجز اقامة البلوغ مقامه بل يتعلق الحكم بذلك السبب الظاهر وهو ظهور اثره لاهلية الرضا قوله ويجب

ان سعقد بيعه اذا جري البيع علي لسان المرء خطأ بان اراد ان يقول تسبيحا فجري علي
لسانه بعت هذا العبد بكذا وقال الاخر قبلت وصدقه خصمه علي الخطا جاز ان سعقد بيعه
يعني لا روايه فيه عن اصحابنا ولكن يجب ان سعقد بيعه فاسدا كانعقاد بيع المكره لان جريان
هذا الكلام في اصل وضعه اختياري ولسبب يطبع كجريان الماسعقد البيع لوجود اصل
الاختيار وفساد لفوات الرضا كبيع المكره قوله والاكراه قبل الاكراه حمل علي الغير
علي امر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد علي تركه وهو ثلاثة انواع
احدها يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجئ اي يوجب الالجا والاضطرار نحو
التهديد بما يخاف علي نفسه او عضو من اعضائه لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تبعا لها
والاختيار هو القصد الي امر يحتمل الوجود والعدم داخل تحت قدرة الفاعل يرجح احد
الجانبين علي الاخر كذا قيل والصحيح من الاختيار ان يكون الفاعل فيه مستبدا والفاسد
ان يكون اختياره مبنيا علي اختيار الغير فاذا اضطر الي مباشرة امر بالاكراه كان قصده
في المباشرة دفع الاكراه فيصير الاختيار فاسدا لابتنائه علي اختيار المكره وان لم يعدم
اصلا والثاني ما يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار نحو الاكراه بالحبس او القيد مدة
مديدة او بالضرب الذي لا يخاف به التلف علي نفسه او عضوه وانما لا يفسد به
الاختيار لعدم الاضطرار الي مباشرة ما اكره عليه لتمكنه من الصبر علي ما هدد به
والثالث ما لا يعدم الرضا فلا يفسد به الاختيار ضرورة لان الرضا مستلزم لصحة
الاختيار نحو الاكراه بحبس ابيه او ابنه او زوجته او ابيه او اخيه او اخته وكل ذي
رحم محرم منه اذ القرابة المتأيدة بالمحرمية كالولاد وهو بهم يحبسها ولا فلا يعدم
الرضا حتي لو اكره بحبس احدها ولا ليبيع عبده فباع ففي القياس البيع جائز لان هذا
ليس باكراه حقيقة فانه لم يهدد بشيء في نفسه وبحبس ابنه لا يلحق ضرر به وفي الاستحسان
ان ذلك اكراه ولا شك ان بيعه شيء من تصرفاته لان حبس ابنه يلحق به من الهم والحزن
ما يلحق به حبس نفسه او اكثر فان الولد الصالح يختار الحبس والحبس مكان ابيه ليخرج
اباه فكان التهديد في حق نفسه يفسد تمام الرضا فكذا التهديد بحبس ابيه كذا في المبسوط

فكان

فكان ما ذكر المصنف جواب القياس وانما يتحقق الاكراه في جميع الصور اذا تيقن او
غلب علي ظنه انه لو لم يفعل ما امر لاجري عليه ما هدده وان غلب علي ظنه انه تخويف
وتهديد لا يتحقق لا يكون مكرها وكذا اذا لم يكن يمكن المكره من ايقاع ما هدده به لا يكون
ذلك اكراها بل هذيانا قوله والاكراه بحالة الي اخره اي الاكراه يجيء اسبابه
لا يتأتي في الخطاب والاهلية اي لا يوجب وضع الخطاب عن المكره بحال لان المكره مبتلي
في حالة الاكراه كما انه مبتلي في حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب ولا ينافي الاهلية
لان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما ثبتا بالذمة والعقل والبلوغ والقدرة
والاكراه لا يخل بشيء منها لانه اي لان المكره في الايمان ما اكره متردد بين فرض
وحظر اي بين كونه مباشرا فرضا وهذا دليل علي ثبوت الابتلاء وتحقق الخطاب في حقه
قوله فرض كما لو اكره علي اكل الميتة او شرب الخمر مما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه
الاقدام علي ما اكره عليه حتي لو صبر ولم ياكل ولم يشرب حتي قتل عوقب عليه لترك
الاباحة في حقه بالاستثناء المذكور في قوله تعالي الا ما اضطررتم اليه ومن اكره علي
مباح يفترض فعله فكذا هذا او حظرا اي محظورا كما في الاكراه علي الزنا وقتل النفس
المعصومة واباحته كما في الاكراه علي افساد الصوم في حق المسافر فانه يبيح له الافطار
ورخصة كما في الاكراه علي الكفر فانه يرخص له اجراء كلمة الكفر علي اللسان الا انه يبيح فتحقق
هذه الامور في حقه علامة بقاء الخطاب في حقه لان هذه الاشياء لا تثبت بدون الخطاب
قوله ولا ينافي الاختيار اي الاكراه لا ينافي الاختيار وايضا لانه لو سقط الاختيار
لبطل الاكراه اذ الاكراه علي من لا اختيار له محال فلا يكره المرء علي ان يكون صانعا
بالقوة الا يري انه يكره علي ان يختار احد الامرين ودافع المكره ولذا كان مخاطبا
في عين ما اكره عليه والخطاب بدون الاختيار لا يكون وكان هذا ردا لقول صاحب
المحصول فانه ذكر المشهور ان الاكراه اذا انتهي الي حد الالجاء امتنع التكليف فقال
انه لا ينافي الاختيار وقد ثبت انه لا ينافي الاختيار فلا يصلح لابطال حكم شيء من الاحوال
والافعال الا بدليل غيره علي مثال فعل الطابع فان موجب فعل الطابع ملك لا محالة

الا اذا قام الدليل على تغييره من شرط او استثناء فكذا اثبت موجب افعال المكره وازاله
الا اذا وجد المغير واما ابو الكره في تبديل النسبة اذا كامل وفي تفويت الرضا اذا قصر
فاما الاثم له في اهدار القول والفعل عندنا وعند الشافعي الاكراه الباطل عندنا في الشريعه
مبطل للحكم عن المكره اصلا فعلا كان او قولا لان الاكراه يبطل الاختيار عنده وصحة القول والفعل
بالقصد والاختيار الا يرى ان قول الصبي والنائم باطل لعدم القصد والاختيار والاكراه
بالحبس الدائم عنده كالاكراه بالقتل في ابطال القول والفعل اصلا لتحقق غصة حقوق المكره عليه
لئلا يفوت حقه بدون اختياره فيبطل بيوعه واقاريره كلها واذا وقع الاكراه على الفعل
فاذا زائل الاكراه بطل حكم الفعل عن الفاعل وتمامه بان يجعل عدما ويمتنع شرعا كالاكراه بالقتل
والحبس الدائم على اتلاف مال الغير فان امكن ان ينسب الى المكره تسبب والا بطل حكمه ولنا
ما ذكرنا ان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا ولكنه يعدم الرضا في السبب
والحكم جميعا ويفسد الاختيار فاذا عارضه اي الاختيار الفاسد الاختيار الصحيح وهو
اختيار المكره وجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن لان الفاسد معدوم في مقابلة الصحيح
وان لم يمكن بقي منسوبا الى الاختيار الفاسد وهذا ايضير المكره آلة للمكره فيما يحتمل ان يكون
آلة له وفيما لا يحتمل ان يكون آلة له لا يصح نسبة الحكم الى المكره فبقي منسوبا الى الاختيار الفاسد
وصارت التصرفات الصادرة من المكره كلها في هذا الباب منقسمة الى هذين القسمين
ما يمكن نسبته الى المكره وما لا يمكن فلذلك شرع الشيخ في بيان هذه التصرفات بقوله ففي
الاقوال لا يصلح آلة لغيره الى آخره فقال الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله في الايضاح
المراد من قولنا يصلح آلة للمكره انه يمكن للمكره ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره
عليه نوعا تلف صار كانه فعله بنفسه ومن قولنا لا يصلح آلة له انه لا يمكنه مباشرة ذلك
الفعل بنفسه فاذا حمل عليه غيره بقي متصورا عليه ففي الاقوال كلها لا يصلح ان يكون المكره آلة
لغيره لانه لا يصلح ان يتكلم المرء بلسان غيره حساسع وجه لانه في لسان المتكلم اختيار
فاقتصر الاقوال باحكامها على المتكلم وهو معنى قول الشيخ فاقتصرت عليه اي على المتكلم فان كان
مما لا يسترخ اي كان القول مما لا يحتمل الفسخ ولا يتوقف على الرضا مطلق بالكره كالطلاق ونحوه

اي العتاق والنكاح فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ وتوقف على القصد والاختيار
دون الرضا حتى لو اعتق او طلق او تزوج بالكره يصح فانها لا تبطل بالهزل والهزل ينافي الرضا
والاختيار بالحكم ولا تبطل بشرط الخيار وهو منافي الاختيار اصلا في الحكم فلان لا تبطل بما يفسد
الاختيار وهو الاكراه اولى واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطلاق يقع والمال
لا يجب لان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا ويعدم الرضا بالسبب والحكم
جميعا والزام المال تعدم عند عدم الرضا فصار كان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه
كطلاق الصغيرة على مال فان الصغيرة لو اختلعت مع زوجها البالغ يصح الطلاق ولا يجب
المال لان التزامها غير صحيح قوله وان كان يحتمله ابى ان كان القول يحتمل الفسخ ويتوقف
على الرضا كالبيع ونحوه اي الاجارة فانه يقتصر على المباشر ايضا كالذي لا يحتمل الفسخ الا
انه يفسد لعدم الرضا لان الاكراه لا يمنع انعقاد السبب لصدوره من اهله في محله ولكنه
يمنع نفاذه لفوات الرضا الذي هو شرط النفاذ بالاكراه فيتعلق فاسدا فلو اجاز المتصرف
بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان رضاه قد تم فيزول المعنى المفسد بالاجازة كالبيع
بشرط اجل فاسد او خيار فاسد واذا اسقط من له الاجل والخيار ما شرط له قبل نقضه
كان البيع جائزا فلذا لهذا قوله وان كان يحتمله سواء كانت مما يحتمل الفسخ او مما
لا يحتمله لانه يعتمد اي الاكراه يعتمد تمام المخبر لانه خبر متمثل بين الصدق والكذب وانما
يوجب الحق ما غلب رجحان جانب الصدق ودلالته على وجود المخبر به وذلك يثبت
بالاكراه لان قيام السيف على راسه دليل على ان امره لا يصلح دليلا على وجود المخبر به
لانه يتكلم به دفعا للسيف عن نفسه وهو معنى قول الشيخ وقد قامت دلالة عدمه اي عدم
ثبوت المخبر به بهذا الامر اقوله والافعال فمنها ما هو كالاقوال فلا يصلح
فيه آلة لغيره كالاكل والوطي فيقتصر الفعل على المكره لان الاكل بفم غيره لا يتصور وكذا
الوطي بآلة غيره لا يتصور حتى لو اكره على الاكل وهو صائم يفسد صومه ولا يفسد صوم المكره
لو كان صائما بالاتفاق لانه لا يصلح آلة في نفس الاكل فيقتصر على المكره فاما في نسبته الى المكره
من حيث انه اكل فقد اختلف الروايات عن اصحابنا فذكر في شرح الطحاوي والخلاصة

وغيرهما انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون الامر وان كان المكره
يصلح آلة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق لان منفعة الاكل حصلت له فيجب
الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزاني ولا يجب رجوع به على المكره
لان منفعة الوطئ حصلت له بخلاف الاعتاق لان مالية العبد تلفت من غير منفعة للمكره
وفي المحيط ان الضمان يجب على المكره لا على المكره وان كان المكره جايعا وحصلت المنفعة له
لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض اذ بدونه لا يمكنه الاكل
في الغالب وكما قبض المكره الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فصار كان المكره قبضه بنفسه
وقال له كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم آذن له بالاكل وهناك
لا يضمن الاكل شيا كذا ههنا بخلاف ما اذا اكره على اكل طعام نفسه فان كان جايعا لا يرجع
على المكره بشئ وان كان شبعان يرجع عليه بقيمته لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام
قبل الاكل لان ضمان الغصب لا يجب الا بازالة يد المالك ولا يتصور الا زالة ما دام في يد
مالكه فتعذر ايجاب ضمان الغصب قبل الاكل فلا يصير الطعام ملكا له قبل الاكل واذا لم يوجد
سبب الضمان صار الاطعام نفسه لاطعام المكره الا ان المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة
الاكل فكان اكراها على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه كذا في التتمة قوله والثاني ما
يصلح فيه آلة لغيره اذا اتصل الاكراه الملجي بما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره كاتلاف
النفس والمال فانه يمكن للمكره ان يأخذ المكره ويضرب به نفسا او ما لا فيقتله ينسب الفعل
الى المكره ويلزمه حكم هذا الفعل وخرج المكره من البين حتى لو اكره انسان على قتل انسان
اخر ومع المكره ما اوجب جرح المقتول بان قال اقتله بالسيف او لا قتلتك فقتله به
وجب القود على المكره بالاجماع كذا ذكر فخر الاسلام ولو اكرهه على الرمي الى صيد فرمى الى
اليه فاصاب انسانا وجبت الدية على عاقلة المكره والكفارة عليه كما لو باشره بنفسه لانه
لما اكرهه بالقتل يعدم عليه وان كان حراما طلبا لخلاص نفسه فصار اختياره ويصير فعله
كالمجبول على هذا الفعل يقتضيه الطبع اذ الانسان مجبول على حب الحيوة فاذا عارض هذا
الاختيار الفاسد اختيار صحيح وجب ترجيح الصحيح على الفاسد فينسب الفعل الى المكره ويجعل

المكره آلة له فصار المكره في حكم عدم الاختيار والتحق بالآلة التي لا اختيار لها منزلة سيف
او عصا فلا يوجب الضمان عليه وهذا في الاكراه الكامل فاما في القاصر وهو الذي لا يوجب
الالجاء كالاكراه بحبس او قيد فلا يوجب نقل الفعل الى المكره حتى يجب الضمان والقود على
الفاعل لانه انما يصير كالآلة عند تمام الالجاء لفساد الاختيار باعتبار خوف التلف على
نفسه وليس في الاكراه القاصر ذلك فبقي الفعل مقصورا على المكره واما ينسب الفعل الى
المكره فيما يصلح فيه آلة اذا لم يتبدل محل الجناية فاما اذا تبدل فلا سبيل اليه لان في تبدل
المحل خلاف المكره لانه لم يوجد منه الاكراه على المحل الاخر فيكون طايعا في ذلك وفي خلاف
المكره بطلان الاكراه فاذا بطل الاكراه اقتصر الفعل على الفاعل وهذا كمن اكره محرما
على قتل الصيد او اكره حلالا على قتل صيد الحرم فان هذا الفعل يقتصر على المباشر ولا ينتقل
الى المكره وان كان يتصور ان يجعل المباشر آلة له فيأخذه ويضربه على الصيد ومع هذا
لم يجعل آلة له لان في ذلك تبديل محل الجناية لان محل الجناية في الحقيقة احرام المكره او دينه
او كان المحل هو الصيد صورة لانه اكرهه على ان يحني على احرامه او على دينه اذا كان
حلالا لان حرمة قتل صيد الحرم حق الله تعالى فضمانه كان حقا له ايضا ولو جعل المكره آلة
لتبدل المحل الجناية لانه حينئذ يكون الجناية واقعة على احرام المكره او دينه وفي ذلك
بطلان الاكراه مما ذكرنا وهذا قلنا ان المكره على القتل تام اثم القتل وان كان الفعل
مما يصلح ان يكون الفاعل آلة لغيره لان القتل من حيث انه يوجب الاثم جناية على دين القاتل
ولو جعل آلة في حقه لتبدل محل الجناية لانها حينئذ يكون واقعة على دين المكره وانه لم
يأمره بذلك ولكن في حق وجوب القصاص والدية والكفارة وحرمان الميراث ينسب
الى المكره لعدم لزوم تبدل محل الجناية وانما صار المكره آثما لانه اثر روح نفسه على
من هو مثله في الحرمة واطاع المخلوق في معصية الخالق لانه تعالى نهاه عن الاقدام عليه
وهو قصد ذلك بقلبه وحققه بالفعل والقصد عمل القلب وهو لا يصلح فيه آلة لغيره اذ لا
تصور ان يقصد الانسان بقلب غيره فلذلك بقي الاثم عليه قوله والحرمات انواع
هذا لبيان اثر الكره في الحرمات بالاسقاط وعدم الاسقاط حرمة لاسكسف اي لا تسقط

ولا يدخلها رخصة كالزنا بالمراة وقتل المسلم وجرحه فانه لا يحل ذلك بعذر الاكراه ولا يرخص فيه
لان دليل الرخصة حروف التلف والمكره بفتح الراء الاولى والمكره عليه بفتح الراء ايضا وهو المقصود بالقتل
في استحقاق الصيانة عند خوف التلف سواء فلا يكون له ان يتلف نفس غيره لصيانة نفسه فصار
الكره في حكم العدم في حق اباحة قتل المكره عليه للتعارض بينهما في استحقاق الصيانة فاذا قتله
فكانه قتله بلا كره فيجب به القود وفي الزنا فساد الفراش ان كانت المراة منكوحة الغير وضياع
النسل ان لم يكن كذلك بمنزلة القتل ايضا لان نسب الولد لما انقطع عن الزاني لا يمكن ايجاب النفقة
عليه ولم يكن للمراة قوة الانفاق على الولد لعجزها عن الكسب فيهلك الولد ضرورة فكان الزنا
بمنزلة الاهلال حكما فلا ثبت الترخص فيه بالاكراه لما قلنا في القتل ولا يعارض الاكراه
في غير المنكوحة مسلم اما في منكوحة الغير غير مسلم لان الولد حينئذ ينسب الى الفراش لقوله
عليه السلام الولد للفراش وللعاهر الحجر لانا نقول الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من
مائه ويجب النفقة عليه لانه جزؤه فلما انقطع عنه كان اهلا كاجلما بالنظر الى الاصل وقد بقي
صاحب الفراش نسب مثل هذا الولد عن نسبه عادة فيودي الى الاهلال ايضا وانما
قيد الزنا بالمراة لنعلم ان المراد به زنا المراة يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل
او القطع على الزنا ترخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع من الترخص
في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا استوى الاثم والحد عنها قوله وحرمة
تحمل السقوط اصلا لحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير بالاكراه الكامل يوجب اباحة هذه
الاشياء لان حرمة هذه الاشياء لم تثبت بالنص الا عند الاختيار قال تعالى وقد فصل لكم ما حرم
عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة والاستثناء من التحريم اباحة او الكلام جار
عبارة عما وراء المستثنى بالاستثناء وقد كان مباحا قبل التحريم مبنيا على ما كان في حالة الضرورة
وهذا لان من اضطر الى ذلك بجوع او عطش فانه يصير مباحا في حقه الا يرى ان رفق التحريم
في هذه الاشياء يعود الى المتناول اما الخمر فلما بينا من ازالة العقل والصد عن ذكر الله واما
الخنزير فلما في اكله من غلبة الطبع الى الاكل واما الميتة فمن الخبائث وقد قال تعالى ويحل لهم
عن ذكر الله وعن الصلاة وقال تعالى ويحرم عليهم الخبائث فاذا ادى ذلك الى فوت الكل كان

فوت البعض اولى من فوت الكل فاذا اسقطت الحرمة في حالة الاكراه كان المكره في الامتناع من
تناوله مضيعا للدم فصار قاتلا وهذا اذا خاف الاكراه بامر يخاف على نفسه او عضو فاما اذا
قصر بان اكره على ذلك بالحبس او الضرب او القيد لم يحل له التناول لعدم الضرورة الا انه
اذا شرب في هذه الحالة لم يحد لانه اذا خاف الاكراه اوجب الحل فاذا قصر اورث شبهة مسقطة
للحد بخلاف المكره على القتل بالحبس اذا قتل فانه يقتص لانه اذا خاف الاكراه لم يحل القتل لكنه يسقط
لان المكره متنصر هو فاما اذا قصر ولم يتقبل لم يصر شبهة ايضا قوله وحرمة لا يحتمل
السقوط لكنها تحتمل الرخصة اي يجوز الترخص فيها كاجراء كلمة الكفر في حالة الاكراه وذلك
لان اجراء كلمة الكفر حرام بلا شبهة ولا يحتمل السقوط لان التوحيد واجب على العباد الى الابد
والكفر بالله حرام الى الابد فلا يسقط حرمته بالاكراه الا انه رخص للعبد اجراء كلمة الكفر
بشرط اطمئنان القلب بالنص في قصة عمار وقصته خبيب وقد بينا هما في باب العزيمة والرخصة
وذلك ان في اجراء كلمة الكفر فوات التوحيد صورة لا معنى لانه يعتقد وحدانية الله تعالى
بالقلب وهو الاصل والاقرار باللسان مرة واحدة كاف لتمام الايمان وما بعدها دوام
على ذلك الاقرار وبالاجراء يفوت الدوام وذلك لا يوجب خللا في اصل الايمان لكن لما كان
الاجراء كفرا صورة كان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع يفوت حقه في
النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد في النفس وحق الله تعالى في الايمان فيرجح
حق العبد لو استويا لحقان بحاجة وغنا الله تعالى وكيف اذا ترجح حق العبد ههنا لانه
يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لم يفت معنى فلهذا رخص الاقدام مع كونه حراما كذا
في شرح التقويم فاما اذا صبر فقتل بذل نفسه لاعزاز دين الله تعالى كان شهيدا وإذا
اجري فقد رخص بالادنى صيانة للاعلى وكذلك هذا في سائر حقوق الله تعالى مثل
افساد الصوم والصلاة وقتل صيد الحرم او في الاحرام لما قلنا قوله وحرمة يحتمل
السقوط الى اخره تناول مال الغير واتلافه حرام بالنص قال تعالى ولا تاكلوا اموالكم
بينكم بالباطل ولان حرمته وعصمته بحق صاحبه وهي باقية فبقي حراما لبقاء دليل الحرمة
ولكنه يحتمل سقوط الحرمة باباحة مالكه ولكنهم لم يسقط بعذر الكره لان به لا يسقط عصمته

لكن يرخص فيه بالاكراه التام لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال وقاية للنفس فاذا استوفاه ضمنه لبقاء عصمته ولو تركه حتى مات كان شهيدا لبقاء حرمته وهذا كمن اصابته مخمصة جاز له تناول طعام الغير رخصة لا اباحة مطلقة لان حرمته لحق العبد وهو لم يحه فبقي محرما الا انه عارضه امر فوقه وهو الاكراه والاضطرار فوجب العمل بالعارض حتى ثبت له الترخص وهذا اذا اصر في هذين القسمين اي اجر آكلة الكنر وتناول مال الغير حتى قتل صار شهيدا لما قلنا ان الحرمة باقية فيكون باذلا مهجته في رضا الله تعالى وهذا بخلاف طعام نفسه حيث لو تركه في هذه الحالة حتى قتل او مات لا يكون ماجورا لعدم حرمته والله اعلم

فصل في المتفرقات مسئلة الالهام وهو ايقاع الشيء في القلب من علم يدعو الى العمل به من غير استدلال ونظر في حجة شرعية حجة على الملهم وعلى غيره ان كان الملهم نبيا وعلم انه من الله تعالى وان كان وليا فليس بحجة اصلا وقال بعض الصوفية هو حجة عليه لا على غيره ولذا الواردات والمكاشفات الموافقة للدلايل الجلية العقلية او النقلية حجة عليه لا على غيره عندهم ولكن يجب على المريد متابعة شيخه في الالهامات والواردات والمكاشفات بعد ما عرف ان شيخه صاحب كرامة وولاية تمسك بعض الصوفية بقوله تعالى فالهمها فجورها وتقويها اي عرفها في القلب وانه اذا جاز ان يلهم النحل حتى عرفت مصالحها كما قال تعالى واوحى ربك الى النحل بلا نظر منها فالمومن مع انشراح صدره بذلك اولى وبقوله عليه السلام اتقوا فراسة المومن فانه ينظر بنور الله تعالى وبما الفراسة الا خبوء تقع في القلب وبقوله عليه السلام لوابصة وقد سأله عن البر والاثم ضع يدك على صدرك فما حاك في قلبك فدعه وان افتوك الناس فقد جعل شهادة قلبه حجة اولى من الفتوى وبقوله عليه السلام ان يكن في هذه الامة محدث فهو عمر اي ملهم وقالت الامة فمن اشتبهت عليه القبلة فصلى بغير تحر لم تجز صلاته وان صلى بتحر جازت فدل ان الالهام حجة من الله كرامة للمومن الا انه اذا عصى واتبع هواه حرم تلك الكرامة وحجة الجمهور قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فالوهم الكذب

فالمحمد زجواب عن هذه المسألة كما صرح به الامام الاسبيجابي رحمه الله تعالى وسيأتي الاشارة اليه بالاسبيجابي ايضا فيما يجيء فيه نصا نعته واما قوله والسلام على الايمان والصوم والصلاة وليس هذا من بعضها وكل واحد من الاشياء المذكورة هنا الا ويرجع الى الجواز الذي فهمه الاسبيجابي

لعجزهم عن البرهان فلو كان الالهام حجة لما الزمهم الكذب ولما تحقق العجز عن اقامة البرهان وقال عليه السلام من فسر القرآن برايه فليتبوأ مقعده من النار والتفسير جار بالراي المستفاد من النظر والاستدلال باصول الدين بالاجماع فتعين ان المراد به بلا نظر في الاصول فلا يكون الالهام حجة ولان ما وقع في قلبه قد يكون من الله تعالى وقد يكون من الشيطان كما قال تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم وقد يكون من النفس كما قال تعالى ونعلم ما توسوس به نفسه فما يكون من الله حجة وما يكون من غيره لا يكون فلا يكون حجة مع الاحتمال ولا يمكن التمييز بين هذه الانواع الا بعد النظر والاستدلال باصول الدين واذا استند على ذلك يكون اجتهادا منه لا الهاما ولانه لم يجز متابعة النبي عليه السلام قبل ظهور المعجزة عند اهل السنة فلا يجوز متابعة الشيخ اضا بدون العلم بانه يصح شيخا ومقتدى وأما قوله تعالى فالهمها فجورها معناه انه عرفها طريق الخير والشر بطريق العلم وهو الايات والحج واما وحي النحل فلا كلام فيه لان الله تعالى اضاف ذلك الى نفسه وما يكون من الله تعالى فهو حق لا محالة وانما الكلام في شيء يقع في القلب ولا يدري انه من الله او من الشيطان او من النفس ولا ننكر كرامة الفراسة ولكنا لا نجعل شهادة القلب لجهلنا انه من الله ام لا وحديث وابصة ورد في باب ما يحل فعله وتركه فيجب ترك ما يوسوسه الى ما لا يريبه احتياطا فاما ما ثبت حله بدليل فلا يجوز تحريمه بشهادة قلبه وكذا ما ثبت حرمته بدليل فلا يحل تناوله بشهادة قلبه واما حديث عمر رضي الله عنه ففيه انه كان مخصوصا به ونحن لا ننكر هذه الكرامة وانما ننكر اثبات الشرع به وعمر كان يعمل في المشروعات بالكتاب والسنة والاجتهاد وما كان يدعو الناس الى ما في قلبه والهوى عند الضرورة حجة في حق المتحري لقوله تعالى ولله المشرق والمغرب فاين ما تولوا فثم وجه الله فدل نزول الآية في صحة التحري عند الحاجة الى معرفة القبلة وبالحق غير المنصوص وهو التحري في الاواني والثياب والمسالخ ونحوها عند الحاجة بالمنصوص والتحري ليس من باب الالهام بل هو نوع استدلال بالامارات المغلبة للظن والالهام ما يقع في القلب من غير نظر واستدلال مسئلة لا عموم بكاية الحال اذ الداخل

في الوجود واحد من الاحوال كما في قولهم فلان دخل الدار وهذا لان الاصل ان لا يكون قول
الراوي حجة لانه ليس بصاحب وحي والحجة الوحي او الاجتهاد وانما جعل حجة ضرورة انه حكى
عن صاحب وحي والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا ضرورة في العموم فلا يثبت
مسئلة العرف ما استقر في النفوس من جهة شهادات العقول وتلقته الطباع السليمة
بالقبول والعادة ما استمروا عليه واعادوا له مرة بعد اخرى والجدل ماخوذ من
الجدل وهو الفتل والاحكام وفي الاصطلاح عبارة عن دفع المرء خصمه عن افساد قوله بحجة او
شبهة وسميت المناظرات محادلات لان كل واحد من المناظرين يحكم دعواه بالدليل ثم ان
كان قصد كل واحد منهما منه العناد والغلبة فهي مذمومة واليه اشارة النبي عليه السلام بقوله
ما ضل قوم بعد هدى الا اوتوا الجدل وان كان القصد منه اظهار الحق فمحمود واليه الاشارة
بقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن قال القاضي ابو زيد للمجادلة شروط وآداب
وركن ودواعيه وغرض اما الشروط فهي ان يكون غرضها اظهار الحق دون العناد وان
يكون عالما بحقائق العربية بصيرا في القواعد الفقهية والتاويلات للايات والاخبار
وان يكون ضابطا للنصوص والاخبار وان يكون من يجادل معه منصفا طالبا للحق لا وقحا
ولا غليظا وقيل من الشرائط تحرير المبحث وان لا يغصب احدهما منصب الاخر وآما
الآداب فتحف الاصطراب مما يتوى اللسان من الجوارح والاعتدال في خفض
الصوت ورفعه وحسن الاصغاء الى كلام صاحبه والاعراض عن الغضب وقصد الانتقام
والاجتزاء عن التكلم في مجلس الشغب والتكلم في مجلس جماعة لا يسمعون كلامه تكبرا
لانه يؤدي الى الاستخفاف واذا استخف كل خاطره واما الداعية
فالسؤال من المستشد او الابتلا بوقوع حادثة شرعية ليتضح حكمها بالمذاكرات
او وقوع مشكل في قاعدة او فيما يتعلق بهما من الوسايل او الحاجة الى معرفة تدقيق
بين الدليلين المتعارضين صورة كل هذه المناظرات سعي في احياء الشريعة المصطفوية
وقال عليه السلام لابي بكر وعمر قولا فانى فلم يوح الي مثلكما ولا يخفى ان في مذاكرات
العلماء المستشدين فوايد لا تحصى وجهاد العلماء في حل المشكلات اقوى درجة من

جهاد

جهاد الغزاة مع الكفار ولذا قال عليه السلام مداد العلماء يوزن مع دم الشهداء
والمداد للعلماء فرع والدم للشهداء اصل واما الركن فاقامة الدليل الصحيح
على ثبوت المدعى واما العوض فظهور حق ليعتقد او ظهور خير ليعمل به وترك
ضدها وهو الباطل والشر مسئلة المستثنى اذا تعدد بغير حرف العطف كقول
الرجل لفلان علي عشرة الا ستة الا خمسة يكون الاستثناء من الاثبات نفيا ومن
النفي اثباتا فيلزم عليه اربعة الا اذا كان اكثر من الاول او مساويا فانه يعود الى اول
الكلام لتعذر الاستخراج ولو تعدد بحرف العطف فالاستثناء يعود الى اول الكلام
ايضا كقوله علي عشرة الا خمسة والا ثلاثة يجب عليه درهمان واستثناء الكل من الكل
لا يصح نصا ويصح ضمنا كقوله نسائي طوالق الا عايشة وحفصة وزينب وفاطمة لم تطلق
واحدة منهن ولو قال نسائي طوالق الا نسائي طلقن كلهن مسئلة تخصيص العام بالدليل
العقلي جايز خلافا لبعض الناس وذلك مثل قوله تعالى اقيموا الصلاة ونحوه من الخطابات
فان الصبيان والمجانين مخصوصون بالاجماع بالدليل العقلي لان خطاب من لا يفهم
لا يصح عقلا مسئلة النسخ لا يجوز في الاخبار الا اذا كان اخبارا عن حكم شرعي او جر منه
كقوله تعالى احل لكم صيد البحر وقوله حرمت عليكم امهاتكم او ما جرى مجراه من
الاحكام الشرعية لان النسخ فيه يستلزم الكذب والخلف والبدا او التناقض وقال
بعض الناس الخلف في الوعيد الالهي جايز لانه كرم ولا يصح هذا القول لقوله تعالى
ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده اي وعيده مسئلة المحرم يقابل
الفرض وهو ما ثبت حرمته بدليل قطعي وفاعله فاسق يستحق العقاب ان لم يكفر فعله
بعد رفوي مثل الاكراه وجاحده كافر والمكروه كراهة التحريم يقابل الواجب
وهو ما ثبت حرمته بدليل يغلب للظن وفاعله يستوجب عقابا ما اخف من عقاب فاعل
المحرم وجاحده لا يكفر والمكروه كراهة التنزيه ضد المندوب مسئلة اذا تعارض
المجاز ان فالمجاز الاقرب من الحقيقة اولى واذا كان احد الخبرين مكيا والاخر مدنيا
فالمدني اولى بالاتفاق لان الاخر ناسخ مسئلة يجوز في مذهب الكرامية وضع الاخبار

المحرم يقابل الفرض والمكروه كراهة التحريم يقابل الواجب

المكروه كراهة التنزيه ضد المندوب

لتزويج الدين وعند اهل السنة لا يجوز لاطلاق قوله عليه السلام من كذب علي متعمدا
فليتبوأ مقعده من النار ولان الافتراء الكذب حرام وان كان نية المفتري الخير وقد
قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وكل زايد بعد الكمال نقصان وبدعة مسئلة التقليد
وهو قبول قول الغير بلا دليل ليس بحجة في اصول الدين ولا في فروعه لانه تعالى رد على المقلدين
بقولهم اولو كان اباؤهم لا يعلمون شيا ولا يهتدون وايمان المقلد صحيح في القول المختار
من الحنفية والشافعية لا لكونه مقلدا بل لانه وقع تصديقه حقا اتفاقا من غير قصده
الى طلب الحقية بسبب من اسباب العلم باعتبار صحة مذهب امامه واجمع العلماء على ان المقلد
عاص بقوله الاستدلال وحل التقليد في الفروع الشرعية للعوام والمتفقهة الذين لم
يبلغوا درجة الاجتهاد في القول المختار من الحنفية والشافعية ولكن عليهم ان يقلد وا من هو
عندهم اعلم واورع بالسماع عمن يوثق بقوله وقال الغزالي لا يجوز ان ينتقل عن مذهب
امامه الى مذهب امام آخر هوى للنفس ويجوز عند الضرورة والمجتهد لا يقلد مجتهدا
آخرا الا اذا كان من الصحابة او من خيار التابعين عند الحنفية وعند الشافعية لا يجوز للمجتهد
في مذهب الشافعي ان يخالف نص الشافعي وهذا الحكم بلا دليل مسئلة القياس المجمع
راجح على القياس المبيح في الاصح اذ فيه الاحتياط كما قالوا في الحديث المحرم مع المبيح واذا
نقل عن مجتهد قولان ان عرف التاريخ فالجديد اولى وان لم يعرف واستويا في القوة
فعند الحنفية يرجح المتاخر بعد شهادة قلبه وعند بعض الشافعية يخير المتبع الذي
يقلد القايس في العمل بايهما شاء مسئلة قال الامام الرازي لا يجوز الترجيح في الادلة
اليقينية لان اليقيني لا يجوز ان يكون مرجوحا وقال الحنفية لليقين مراتب علم اليقين
وعين اليقين وحق اليقين وبعضها اقوى من بعض قال القاضي ابو زيد من الحنفية
القياس المستنبط من الدليل القطعي أقوى من القياس المستنبط من الدليل المغلب للظن
كخبر الواحد والاية المؤولة والعام الذي خص بعضه لان احتمال الخطا فيه اقل وعند
الاخرين هما سواء لان كل واحد منهما يحتمل الصواب والخطا والله اعلم يقول العبد
الضعيف محمد بن محمد بن احمد الخبازي ستر الله عيوبه في الدارين هذه فوايد التقطتها

المجهد

من فوايد

من فوايد شيخنا علامة الورى جامع الاصول شيخنا واستاذنا ومولانا
علاء الملة والدين ضيا الاسلام والمسلمين عبد العزيز بن احمد البخاري رحمه الله ورضي عنه
وعن اسلافه الكرام ومن فوايد الامام المحقق والحبر المدقق الاستاذ الكبير العالم
النحرير مولانا حافظ الدين النسفي صاحب المنار والكنز والوافي نور الله مرقده
مع الحاق غريبة تذكرة للمستفيد من واجابة للمختلفين الي وارجو الله تعالى
ان لا يقطع رجائي فيما ارتجيه وان لا يخيب املي فيما ابتغيه انه خير مسؤل واكرم مامول
والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد واله الطيبين الطاهرين
اللهم حقق بلطفك آمالنا واختم بالسعادة آجالنا برحمتك يا ارحم الراحمين

وكان الفراغ منه يوم الثلاثا المبارك
سابع عشري شهر الله المحرم
سنه احدى وتسعين وسبعمايه
صلى الله وسلم على اشرف المرسلين
سيدنا محمد خاتم النبيين والمرسلين
وعلى اله وصحابته اجمعين
حسبنا الله تعالى
ونعم الوكيل