القول يتعدى بخمسة احرف تقول به وقول له وقال عليه وقال عنه وقال فيه اما قال به اي تكلم به وقال له اي خاطبه وقال عنه اي روى عنه
وقال فيه اي اجتهد فيه وقال عليه اي افترى عليه

المقدمة الاولى من المقدمات الاربعة في التوضيح

ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد
فان اريد بالحركة الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء ما يفرض من اجزاء المسافة فهي المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهو المعنى الاول
والمعنى الثاني موجود في الخارج اما الاول فامر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان للكان له موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا
الى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل في طرف المبداء في الامور الواقعة في الخارج وهو محال ولانه يلزم انه اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا
غير متناهية وهذا بديهي الاستحالة على ان كون الايقاع امرا غير موجود اظهر على مذهب الاشعري فان المكون عنده امر غير موجود في الخارج توضيح

جاره ولي الديه

٤٤٤

قال في النهاية شرح الهداية روي عن ابن مسعود رضي الله عنه ان النبي عم قال اثنى عشر ركعة من صلاتها في ليل او نهار وقراء
في كل ركعة فاتحة الكتاب وسورة ويتشهد في كل ركعتين وسلم ثم سجد بعد التشهد من الركعتين الاخيرتين قبل السلام ويقراء
فاتحة الكتاب سبع مرات وآية الكرسي سبع مرات ويقول لا اله الا الله وحده لا شريك له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير
عشر مرات ثم يقول اللهم اني اسئلك بمعقد العز من عرشك ومنتهى الرحمة من كتابك وباسمك الاعظم وجدك الاعلى وكلماتك التامة
ان تقضي حاجتي ثم يسأل الله تعالى حاجته ثم قال النبي عم لا تعلموا السفهاء لانها دعوة مستجابة انتهى كلام شرح شرعة الاسلام في فصل الجوابر
يرفع راسه ثم يسلم يمينا وشمالا فان الله تعالى يقضي حاجته ثم م

ذكر في كتاب مستطرف الحيوان انه اذا دخل احد على من يخاف شره فليقراء كهيعص حمعسق يعقد لكل حرف اصبعا من اصابعه
العشرة ابتداء بابهام اليمنى ويختم بابهام اليسرى فاذا فرغ عقد جميع الاصابع ثم قراء في نفسه سورة الفيل فاذا وصل
الى قوله تعالى ترميهم كرر لفظ ترميهم عشر مرات ينفخ في كل مرة اصبعا من اصابعه المعقودة فاذا فعل ذلك امن شره وهو
عجيب مجرب الى ههنا عبارته شرح شرعة الاسلام في آخر فصل في حقوق القضاء

تغییر تنقیح عدد اجزاء
۲۱

MİLLET GENEL KÜTÜPHANESİ
KISIM : V. Carullah
ESKİ KAYIT No. 445
YENİ KAYIT No.
TASNİF No.

۴۴۵

۲۲۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا بافاضة انوار التوفيق الي تحقيق حقايق الكتاب ودقايق الخبر
وارشدنا باثارة الطريق الي كشف اسرار القياس ووجه الاقتباس من مشكوة
الاثر فاجتمع آراؤنا علي تنقيح مناط الاباحة والكراهة والحرام وباحكام
الاحكام والتلويح بمأخذ الوجوب والندب للانام لتوضيح مناهج قواعد
دين الاسلام والصلوة علي رسوله المصطفي وصفيه المستصفي محمد
الذي هو له تعديل الميزان والبرهان وفعله تقويم تحصيل العدل والاحسان
وعلي آله الابرار وصحبه الاخيار الناقلين للآثار والاخبار فليخفي
علي ذوي البصاير السليمة والاذهان المستقيمة ان كتاب التنقيح لبدر
سماء العرفان صدر الشريعة وهو للوصول الي الاصول اقوي الذريعة
مع صغر حجمه كتاب جليل الشان جلي البرهان بحر محيط بغرر درر الحقايق
كنز مغن اودع فيه نقود الدقايق الفاظه معادن جواهر المطالب الشريفة
وحروفه اكمام ازاهير النكات اللطيفة ففي كل لفظ منه روض
من المني وفي كل سطر منه عقد من الدرر فشرحته اثناء اشتغالي بمجاورة
الطلاب وحل كتب اخر غير هذا الكتاب شرحا يحتوي علي تقدير
قواعده وتحرير معاقده ويفصل ابواب كنوزه ويذلل صعاب رموزه
ويحل الفاظه ومعانيه ويلخص مقاصده ومبانيه فصدعت بصريح
الحق حيث يجح فيه الشارح واصلحت مواقع طعن جرح فيه الجارح

واشرت

واشرت الي ماوقع فيه للمتقنين من السهو والتساهل وما عرض له في شرحه من
الخطاء للغفلة او التغافل واودعته فوايد ملتقطة من كتب العلماء الاقدمين
وفرايد مقتبسة من تصانيف الفضلاء المتاخرين ولطايف ابحاث سمح بها
جواد نظري وغرايب اسرار ابدعتها قوة فكري من مخدرات حقايق من
بدايع الزمان وابكار افكار لم يمسها انس قبلي ولا جان مجتنبا عن
التطويل الممل والايجاز المخل مراعيا شرايط الاقتصاد متجافيا عن
التعسف والعناد سايلا من الله الوهاب المهام الحق والصواب ثم
جعلته تحفة لحضرة السلطان الاعظم وخدمة لسدرة الخاقان الافخم
مالك رقاب الامم خليفة الرحمن صاحب الزمان مظهر اسرار ان
الله يأمر بالعدل والاحسان مظهر انوار السلطان ظل الله في الارض
المجاهد في سبيل الله باقامة السنة والفرض حامي بلاد الايمان ماحي
آثار الكفر والطغيان الذي سقي روض الجهاد من حوض حسامه
فاخضر نبات الغزو بعدما اصفر فرائي جيل بني اصفر في مرآت
سيفه الصيقل وجه الموت الاحمر وهو السلطان الغازي ابو الفتوح
المغازي سلطان سليمان شاه بن سلطان سليم خان بن سلطان بايزيد
خان بن سلطان محمد خان بن سلطان مراد خان بن سلطان مراد
خان بن سلطان اورخان بن سلطان عثمان ابد الله لوا خلافته
معقودا بالسعود وربط اطناب خيام دولته باوتاد الخلود
وهذا دعاء اهل الاسلام قاطبة في القيام والقعود والركوع

محمد خان بن سلطان بايزيد خان بن سلطان

والسجود والآن اوان الشروع في المقصود والاستمداد من فيض الخير والجود فنقول ومن الله التوفيق وبيده ازمة التحقيق

اصول الفقه اى هذا اصول الفقه لما اراد تعريفها باعتبار المعنى الاضافي احتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال الاصل يعني في اللغة ما يبتنى عليه غيره حسيا كان كابتناء السقف على الجدار او عقليا كابتناء الحكم على الدليل وتعريفه كما وقع في المحصول بالمحتاج اليه لا يطرد والتعريف بالعام اذا كان لفظيا صحيح الا انه قبيح وكفى ذلك وجها للعدول والتي جيء لصدقه على الفاعل والصورة والغائية لم يقل والغاية لان الحاجة الى تصورها لا الى نفسها بخلاف الفاعل والصورة والشرط وجوديا كان او عدميا دون المحدود لان واحدا منها لا يسمى اصلا والفقه يعني في الاصطلاح معرفة النفس اراد بالمعرفة ادراك الجزئيات والاكتساب عن دليل غير معتبر في مفهومها ولا يفهم عند اطلاقها واعتباره لا يناسب المقام كما ستقف عليه باذن الله العلام ما لها وما عليها اراد بالاول ما لا كلفة فيه فيشمل المباح والمندوب والمكروه كراهة تنزيه وبالثاني ما فيه كلفة فيشمل الواجب والحرام والمكروه كراهة تحريم فينتظم التعريف جميع الاقسام ولا يحتاج الى اعتبار قيد زائد فيه بخلاف ما اذا فسر بما ينتفع به النفس وتتضرر به فانه ح لا بد من تقدير قوله في الآخرة ومع ذلك لا ينتظم المباح اذ المفهوم من النفع والضرر الاخرويين الجزاء بالخير والجزاء بالشر وتأويل الضرر بعدم الثواب ادراجا للمباح في الثاني لا يخ عن تعسف وكذا تأويل النفع بعدم العقاب ادراجا له في الاول لا يخ عنه وكذا اذا فسر بما يجوز لها وما يجب عليها يبقى بعض الاقسام كالحرام والمكروه كراهة تحريم

خارجا عن التعريف وتاويل الجواز بالامكان العام للواجب تعتسف ظاهر ويزاد علا لاخراج الكلام الباحث عن الاعتقاديات والتصوف الباحث عن الوجدانيات وعن دليل لاخراج معرفة المقلد ومعرفة الضروريات في الدين لينطبق التعريف على الفقه المصطلح وابو حنيفة لم يزدهما لانه اراد بالفقه ما يشمل الاعتقاديات والوجدانيات وهي المعاملات وقيل العلم بالاحكام الشرعية سيأتي توضيح الحكم والشرعي وبالاول خرج التصورات الا تصور الحكم فان خروجه بقيوده من ادلتها وبالثاني يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية والوضعية كالعلم بان العالم حادث والنار محرقة والفاعل مرفوع العقلية خرج به العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة من ادلتها خرج به علم الشارع وعلم المقلد لانه من قول المفتي لا من ادلة الاحكام والعلم بضروريات الدين فانه ليس من الفقه ولذلك زاد الامام في المحصول التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة التفصيلية خرج به العلم بالوجوب وعدمه للمقتضي والنافي وزاد ابن الحاجب قوله بالاستدلال ولا حاجة اليه لان المتبادر من حصول العلم من الادلة حصوله منها بطريق الاستدلال والحمل على المتبادر واجب في التعريفات الحكم اسناد امر الى آخر واما الحكم المصطلح الآتي تغييره فلا يناسب المقام والشرعي بالايراد لولا الخطاب الشرع والاحكام القياسية ما ابدرك لولا الخطاب في المقيس عليه فيدخل في حده اي يحد الحكم الشرعي حسن كل عمل وقبحه عند نفاته كونهما عقليين لا في حد الفقه لعدم صدق العلة عليهما والحكم الشرعي هذا القيد على وفق المتعارف بين الاصوليين ومن وهم ان المعرف الحكم المذكور في تعريف الفقه فقد وهم خطاب الله تع خرج بالاضافة اليه تع خطاب غيره المتعلق بافعال المكلفين

حارجا عن التعريف

بطل بعض الجمع في الموضعين بنوعي التعريف فدخل في الحد الخواص وخرج ما
لا تعلق له بذلك الجنس من الخطاب بالاقتضاء اي الطلب جازما كان او غير جازم
فعلا كان المطلوب او تركا فشمل ما عدا الاباحة وزيد لادخالها او التخيير واعلم ان الخطاب
المتعلق بافعال العباد على نحوين خطاب من جهة التكليف اثباتا او رفعا وخطاب
لا من جهته كالخطاب ارشادا او تعجيزا ونحوهما والثاني ليس من جنس الحكم الشرعي ولذا
عنه قالوا المتعلق بافعال المكلفين ولم يقولوا بافعال العباد ثم ان الاول على نوعين انشائي واخباري كالتكاليف الماضية التي اخبر عنها في القرآن لا على وجه التقرير
وضد الثاني ايضا ليس بحكم شرعي لانتفاء ضد الخاص عن زيد اقتضاء او تخييرا
وزاد البعض او الوضع ادخالا للحكم بالسبب والشرطية والمانعية ومن لم يرده الكر
كون الخطاب الوضعي حكما او اراد بالاقتضاء والتخيير ما يعم الضمني وما من خطاب ضمني
الا وفيه نوع من الاقتضاء او التخيير وتغايرهما مفهوما لا يدينه في تحقق معنى التضمن
والصبي مكلف في الجملة جواب عن النقض للحد المذكور بعدم صدقه على ما يتعلق با
فعال الصبي من الاحكام الشرعية كجواز بيعه وصحة امانه وندب صلوته وحاصل
الجواب منع عدم صدق الحد عليه فان الخطاب التكليفي على ما اشير اليه فيما تقدم
على قسمين ايجابي وغير ايجابي والمرفوع عن الصبي انما هو القسم الاول فافعاله
من جملة افعال المكلفين والمراد من الفعل ما يعم فعل القلب فلا يخرج به الحكم المتعلق
بالتصديق عن الحد ومن العملية اي المراد من العلية المذكورة في حد الفقه ما يختص بالجوارح
فلا ينفي عنها اعتبار التعلق بالفعل العام في مفهوم الحكم الشرعي ومن الاحكام المذكورة
فيه ما يشمل الاجتهادية قياسية كانت او غيرها والفقيه المجتهد قيد به احتراز عن الفقيه

بمعنى العالم

بمعنى العالم بالفقه فان ملكة الاستنباط ليست بشرط فيه من لم معرفة الاحكام التي ظهر
بنزول الوحي بها لم يقل ظهر نزول الوحي بها لانه شامل للاحكام القياسية والاوجه
له على ما ستقف عليه ولم يتسنى لا بد منه لان معرفة الاحكام المنسوخة ليست بلازمة
للفقيه او انعقاد الاجماع عليها عطف على نزول الوحي بها وانما لم يقل والتي انعقد
الاجماع عليها لان المفهوم ح ان يكون نزول الوحي بها مظهرا لها دون انعقاد الا
جماع عليها والاوجه لهذا الفرق من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها وبهذا
التفصيل اندفع ما قيل المراد من الاحكام المذكورة في تعريف الفقه اما الكل واما كل
واحد واما بعض مطلق واما بعض معين بالفعل واما بعض معين بالنسبة الى الكل
كالنصف والاكثر والكل بالجزء اما الاول فلان الحوادث لا تكاد تتناهى في وقت من
اوقات الحاجة الى الفقه والاضابط يجمع احكامها فيلزم ان لا يوجد فقيه واما الثاني
فلان بعض من الخلاف في فقاهته قال لا ادري في بعض المسائل واما الثالث
فلانه يلزم ح ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها وليس كذلك اصطلاحا واما
الرابع فلعدم الدلالة عليه واما الخامس فلان الكل مجهول الكمية تحقيقا وتخمينا
وجهالتها تستلزم جهالة كمية الكسور المضافة اليه لان منشأ عدم الفرق بين
الفقيه بمعنى العالم بالفقه والفقيه بمعنى المجتهد واعلم ان الفقه المعتبر في المجتهد
يختلف باختلاف الاوقات فالمعتبر في كل وقت معرفة جميع ما قد ظهر من الاحكام
في ذلك الوقت بنزول الوحي به او انعقاد الاجماع عليه بشرط كونها مقرونة بملكة
استنباط الاحكام الفروعية المحتاجة الى الاجتهاد من ادلتها فلا بد فيه من علم المسائل
الاجماعية الا في زمن الرسول عليه السلام لعدم الاجماع ح لا المسائل الاجتهادية قياسية

كانت او غير قياسية وانما شرط ملكة الاستنباط بها دون عليها لانه ثمرة الفقاهة و
المراد من صحة الاستنباط صواه يكون مقرونا بشرايطه واما جواب ابن الحاجب عن
السوال المذكور باه المراد الاول ولكن معنى العلم بالاحكام التهيو لذلك فمردود باه
البعيد منه حاصل لغير الفقيه والقريب غير محدود لانقال محدود ووحده ان يكون
بحيث يعلم بالاجتهاد كل حكم يحتاج اليه واراد تهمن لفظ العلم غير بعيد لا لان الخطاء
يقع في الاجتهاد لانه لاينافي العلم المعتبر في الفقه ولا لان في الاحكام ما لا اساغ
للاجتهاد فيه لان الحكم اذا لم يكن ثابتا بالنص او بالاجماع القطعي يكوه فيه مساغ
للاجتهاد دل علي ذلك حديث معاذ رض بل لان اباحنيفة مع كونه علم الفقه وعالم
الاجتهاد لم يبلغ ذلك الحد دل عليه قوله لا ادري ما الدمي بقي ههنا شئ وهو ان موجب
التعريف المذكور ان لايكون الغافل عن بعض ماظهر بنزول الوحي من الاحكام فقيها ولا وجه
لما فيه من القدح في فقاهة كثير من الصحابة رض والتابعين والعلم يطلق علي الظن خوجاب
دخل تقريره ان الفقه ظني فلم الطلق لفظ العلم عليه واما الجواب عنه باه الفقه مقطوع
به فليس بصواب لان معظم ما يحصل بالقياس لان مختار المعرف انه ليس من
الفقه بل ثمرته بل لان مايعرف بالنص والاجماع ايضا قد يكون ظنيا وقد يجاب
باه بثبوت الحكم قطعي والظن في طريقه لايقال هذا انما يتمشى علي اصل
المصوبة لان ذلك علي تقدير ان يراد بالحكم ما عند الله تعالي واما اذا اريد
به الحكم الشرعي المفسر بما ادرك الا بالشرع لا المفسر بخطاب الله تع فلا مانع عن
تمشية الجواب المذكور علي اصل المخطئة ايضا والفقهاء اطلقوه اي اطلق الحكم
علي ماثبت بالخطاب مجازا بطريق اطلاق اسم الشئ علي الاثر الثابت به تم القلب

حقيقة بغلبة الاستعمال والقياس مظهر للخطاب يعني اه ما يستند الي القياس من
الاحكام ثبوته بخطاب الله تع والقياس مظهر لذلك الخطاب فلا ينتقض به تعريف
الفقهاء للحكم وانما قال مظهر للخطاب دون الحكم اذ لا يندفع به ووهم الانتقاض و
اصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع هذه الثلثة اصول مطلقة لان كل واحد منها
مثبت للحكم بنفسه وتوقف الاخير علي السند لاينافي ذلك والقياس المتفرع عليها بنته
بهذا التوصيف علي اه تفرعه علي واحد من الاصول السابقة لاينافي اصالته بالنسبة
الي الفقه اذ العلة فيه مستنبطة من موارد ها فالحكم الثابت به ثابت في الحقيقة بواحد
منها فهو مظهر له لا مثبت اما المستنبط من الكتاب فكقياس انتقاض الوضوء با
لخارج من غير السبيلين على الانتقاض بالخارج منهما الثابت بقوله تعا او جاء احد منكم
من الغائط واما حرمة اللواطة فثابتة بالكتاب لانها من شرايع من قبلنا وقد
قصت من غير نكير واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة الربوا في الحص علي
حرمة الربوا في الحنطة الثابتة بقوله ع الحنطة بالحنطة الحديث واما المستنبط من
الاجماع فكقياس حرمة وطي المزنية علي حرمة وطي ام امته التي وطيها الثابتة بالاجماع
لا بالنص لانه ورد في امهات النساء بالاشتراط الوطي وانما فرغ عن تعريف اصول الفقه
باعتبار معناه التركيبي شرع في تعريفه باعتبار معناه اللقبي فقال وعلم اصول الفقه
انما زاد لفظ العلم اذ لم يعلم ان المكتسب به علم بمعنى الادراك العلم بالقواعد اي
القضايا الكلية الاجمالية التي يتوصل بها اليه خرج بهذا القيد علم المخالف لان التوصل
القريب بقواعد اعني الي محافظة الحكم المستنبط ومدافعته الي استنباطه وايضا سيتيها
بالذات انما هي بالقياس الي واحد منها فلا حاجة للاحتراز عنه الي قوله علي وجه التحقيقي

كما لا حاجة للاحتراز عن المبادي اللغوية والكلامية بقوله توصلا قريبا لان
المتبادر من التوصل عند الاطلاق ما هو القريب ومن حرف الباء السببية بالذات
والمراد من القضايا المذكورة ما يكون كبرى الدليل الاقتراني الذي يستدل به على مسائل
الفقه كقولنا في اثبات حكم لانه حكم دل على ثبوته القياس الصحيح وكل حكم
دل على ثبوته القياس الصحيح فهو ثابت والملازمات الكلية في الدليل الاستثنائي
كقولنا لانه كلما دل القياس الصحيح على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن
القياس الصحيح دل على ثبوت هذا الحكم وقد لا يكون من الكلية بعينها مذكورة في
اصول الفقه بل تكون مندرجة في كلية هي مذكورة فيها كقولنا كلما دل القياس على
الوجوب في صورة يثبت الوجوب فيها فانه من الكلية مندرجة تحت الكلية القائلة
كلما دل القياس على ثبوت حكم هذا شانه يثبت ذلك الحكم والوجوب من جزئيات
ذلك فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز
يثبت الجواز فالكلية التي هي معظم مقدمتي الدليل يكون من مسائل اصول الفقه بطريق
التضمن بقي ههنا شيء وهو انه للفقهاء قضايا كلية يستدلون بها على مسايل الفقه وليست
معدودة من اصول الفقه كالتي ذكرها صاحب الهداية في باب السلم بقولهم الاصل ان من
خرج كلامه تعنتا فالقول قول صاحبه بالاتفاق وان خرج خصومة ووقع الاتفاق على
عقد واصرفا القول لمدعي الصحة عندهما للمنكر وان انكر الصحة وليس في البيان
السابق ما يخرج به مثل هذه الكلية واعلم ان الحكم انما يثبت بدليل شرعي اذا كان مشتملا
على شرايط يذكر في موضعها باذن الله تعالى ولا يكون منسوخا ولا معارضا براجح او مساو
ولا مخالفا للاجماع فالقضية التي تجعل كبرى اول ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتمل على هذه

القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يتضمن العلم بالقضية التي هي معظم مقدمتي
الدليل على مسايل الفقه فالمباحث المذكورة ايضا من مسائل اصول الفقه ثم اعلم ان التوصل
المذكور يختص بالمجتهد لان المقلد لا يتوصل الى الفقه بقواعد الاصول انما توصله اليه
بالاستفتاء والتقليد وهما ليسا من ادلة الاحكام الفقهية ولهذا لم يذكر مباحثها
في كتبنا ومن اوردها في كتب الاصول فقد صرح بانه من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد لا
من جهة تعميم التوصل للمقلد بصرفه عن الفقه الى مسائله وتوسيع دايرة الاصول حتى
تشمل كبرى دليل المقلد ايضا هذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل اما بالنظر الى
المدلول فالقضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اي نوع من الاحكام
ثبت باي نوع من الادلة بخصوصية في الحكم كلون هذا الشيء علة لذلك وان هذا الحكم لا يمكن
اثباته بالقياس واما المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف كلونه عبادة او عقوبة
او غير ذلك فما يندرج في كلية تلك القضية لان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فانه
العقوبات لا يمكن اثباتها بالقياس وكذا المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة
الاهلية والعوارض التي تعرض على الاهلية كلونها سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك
القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبوجود العوارض وعدمها فتبين
الدليل على اثبات مسائل الفقه بطريق الاقتراني هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه
متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر عن مكلف هذا شانه وليس فيه من العوارض
ما يمنع ثبوت هذا الحكم وقد دل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذا هو
الصغرى واما الكبرى فقولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوت
القياس الموصوف بالصفات المذكورة فهو ثابت وهذه القضية كلية من مسائل اصول الفقه

كما سبق الى وهم صاحب التوضيح

وبطريق الاستثنائي هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف
بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الخ فعلم ان جميع
المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي معظم مقدمتي
الدليل علي مسائل الفقه وهذا معنى التوصل القريب المذكور واذا علم ان جميع مسائل
الاصول راجعة الي قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد
دليل كذا دال علي حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن احوال
الادلة الشرعية والاحكام الكليتين من حيث ان الاولي مثبتة للثانية والثانية
ثابتة بالاولي والمباحث التي ترجع الي ذلك بعضها متعلق بالادلة وبعضها بالاحكام
فموضوع هذا العلم الادلة من حيث اثباتها للاحكام والاحكام من حيث ثبوتها
بها وجمع محمولات مسائله هو الاثبات والثبوت وماله نفع ودخل في ذلك
فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها تفريع علي ما تقدم اي اذا كان
علم الفقه معرفة الاحكام عن الادلة وعلم الاصول العلم بالقواعد التي يتوصل بها
الي تلك المعرفة يجب ان يبحث في علم الاصول عن احوال تلك الادلة والاحكام ومتعلقاتها
والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف علي الادلة والمراد منه الادلة
المختلف فيها كالاستحسان وادلة المقلد والمستفتي وماله مدخل في كون الادلة الاربعة مثبتة
للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان الاعراض الذاتية للادلة ثلاثة اقسام الاول
ما يكون ممنوعا عنه وهو كونها مثبتة للاحكام وهذا القسم يقع محمولات في القضايا التي
هي مسايل هذا العلم والثاني ما ليس ممنوعا عنه لكن له مدخل في عروض ما يبحث عنه
كلومها عامة او مخصصة او خبر واحد وامثال ذلك وهذا القسم يقع اوصافا وقيودا للموضوع

تلك القضايا كقولنا الخبر الواحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد تقع موضوعا تلك
القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا في نحو النكرة في موضع النفي
عامة والثالث ما ليس كذلك فلا يبحث عنه في هذا العلم ويلحق به اي بالبحث المذ
البحث عن احوال الاحكام التعريف للعهد وما يتعلق بها وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم
عليه وانما قال ويلحق به مع ان الاحكام ايضا داخل في موضوع هذا العلم في المختار على
ما نبهت عليه فيما تقدم تنبيها على ان حق مباحثها لقلتها واصالة الادلة ان يذكر
بعد مباحث الادلة التي هي معظم مسائل هذا العلم والاعراض الذاتية للحكم ايضا
ثلثة اقسام الاول ما يكون ممنوعا عنه وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة وهذا
القسم يقع محمولا في القضايا التي هي مسايل هذا العلم والثاني ما ليس ممنوعا عنه ولكن
له مدخل في عروض ما يبحث عنه كلومه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه وهذا
القسم يقع اوصافا وقيودا لموضوع القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا
الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا تثبت بالقياس ونحو زكوة
الصبي عبادة والثالث ما لا يكون كذلك فلا يبحث عنه في هذا العلم واعلم ان معنى
ثبوت الحكم بالدليل قطعيا كان او ظنيا ثبوت العلم بالاول بالعلم بالثاني لا ثبوت نفس
الاول بالثاني وذلك المعنى لا يتفاوت بتقدم الحكم وحدوثه وهذا ظاهر عند من له ادنى
تمييز فنضع تفريعا على قوله فيبحث عن كذا وكذا الكتاب اي مقاصده على قسمين وما
تقدم من المباحث خارج عنها مع دخوله في الكتاب لعدم كونه من المقاصد القسم
الاول في الادلة الشرعية وهو على اربعة اركان الركن الاول في الكتاب وهو المقروء
ولم يقل وهو القران لان المتبادر منه هو مجموع المنقول والمعرف انما هو الكتاب الذي

لكن

كور

لا بد من اعتبار العهد احترازا عما يتعلق
بالاعتقاد والا يكن اعتباره
فقول صاحب التوضيح
والذكر عدل
منه

والاحتمال الاخر الذي مر جوابه اخراج مباحث الاحكام
عن مسايل هذا العلم فلا ينبغي ان يذهب
اليه الوهم بعد التفريع فيما تقدم
بدخول الاحكام في
الموضوع
منه

هو احد الادلة وهو اسم للمشترك بين الكل وكل بعض هو دليل حكم المنقول الينا
احترز به عن منسوخ التلاوة سواء نسخ حكمه ايضا او لا بين دفتي المصاحف
اراد بالمصحف ما هو المعهود واحترز به عن سائر الكتب والاحاديث الالهية كانت او
بنبوة تواترا احترز به عن القرآءات الشاذة والمشهورة وقد زاد ابن الحاجب تعريف
القرآن بما ذكر بقوم الدور غافلا عن ان التعريف في المصاحف للعهد دون الجنس وعرفه بالكلام
المنزل للاعجاز بسورة منه واعترض عليه بان المحذور المذكور مشترك اللزوم لتوقف
معرفة السورة على معرفة القرآن واجيب بمنع التوقف لان السورة عبارة عن
البعض المتجم اوله آخره توقيفا من الكلام المنزل ولا اختصاص لها بالقرآن
ونورد ابحاثه اي ابحاث الكتاب ويشاركه فيه السنة فالاضافة ليست للتخصيص بل
للتشريف في بابين الاول في افادته المعنى وهذا لان افادته الحكم الشرعي بوقوفه
عليها والثاني في افادته الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة المفادين بالامر والنهي
الباب الاول لما كان دليل الحكم من القرآن والحديث نظما دالا على المعنى قسم الدال
بالنسبة الى المدلول اربع تقسيمات انما قال نظما دالا دون لفظا دالا
لان دايرة دلالة الاول اوسع لاشتمالها على الدلالة لخصوصية في الكلام لابه ولا باجزائه دون
دايرة دلالة الثاني والحكمي الشرعي قد يتوقف بها كقوله الاب عصبة مع الام المستفاد من
قوله تع وورثه ابواه فلامه الثلث فان قصر بياه الفرض على الام قد دل على ان قرينها
عصبة وذلك هيئة الكلام وسنفرغ لتحقيق هذا باذن الملك العلام وشارحنا انما قالوا
ان القرآن هو النظم والمعنى دون اللفظ والمعنى لان في النظم خصوصية زايدة على اللفظ
معتبرة في القرآنية وقد افصح عن هذا الامام الراغب حيث قال في اول تفسيره بالنظم

المخصوص

المخصوص صار القرآن قرآنا كما ان بالنظم المخصوص صار الشعر شعرا والخطبة خطبة فالنظم
صورة واللفظ والمعنى عنصره وباختلاف الصور يختلف حكم الشئ واسمه لا بعنصره كالخاتم
والقرط والخلخال اختلف احكامها واسماؤها باختلاف صورها لا بعنصرها الذي هو الذهب
او الفضة وما روي عن ابي حنيفة انه رخص في ترك النظم رخصة ترفيه في جواز الصلوة
فليس مبناه على عدم اعتبار النظم في القرآن والا لما رخص الرخصة المذكورة بجواز الصلوة
على انه قد صح رجوعه عن القول المذكور باعتبار الوضع للمعنى سواء كان شخصيا كوضع جوهر
اللفظ او نوعيا كوضع صيغة وهذا هو التقسيم الاول ثم باعتبار الاستعمال الموضوع له و
غيره سواء كان المستعمل نفس اللفظ او صيغته وهذا هو التقسيم الثاني ثم باعتبار ظهور المعنى
حقيقيا كان او مجازيا وخفائه ومراتبهما وانما جعله ثالثا لان منشاء الظهور والخفاء قد يكون
كثرة الاستعمال وقلته ثم باعتبار الدلالة سواء كان الدال نفس الكلمة او صيغتها او هيئة الكلام
وانما اخر هذا التقسيم لان علمنا بذلك الاعتبار بعد ظهور المعنى وخفائه عندنا التقسيم الاول
الوضع سواء كان لنفس اللفظ او صيغة ان تعدد فمشترك كالعين وضع للباصرة والثمن
والذهب والا فمختص الا انه لم يجعل مبحثا لعدم تعلق الغرض به وايا ما كان ان وضع
للواحد سواء كان باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس او للمحصور
كالعدد والتثنية فخاص وان وضع لغير المحصور فعام ان استغرق جمع ما يصلح له هذا
على وفق اختيار المحققين فالعام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له بوضع
واحد فالمعتبر فيه ان يكون موضوعا للكثير المذكور بوضع واحد لا ان يكون وضعه واحدا
والا لما اجتمع العموم مع الاشتراك فالمشترك من حيث انه مشترك خروجه من الحد بقي
الكثير غير محصور لا بقيد بوضع واحد كما توهم وبه يخرج ايضا مثل زيد ورجل ويفيد عدم

الحصر اسماء العدد وبقيد الاستغراق الجمع المنكر ونحوه والا فجمع منكر ونحوه كجماعة
في قولنا رايت جماعة من الرجال وهذا على راي من ينكر الاستغراق في المنكر ونحوه واغا
لم يذكر المأول لان في اصطلاحهم ينتظم احد قسمي الخفي والمشكل والمشترك والمجمل على
ما افصح عنه صاحب الميزان فلا يصلح قسيما للمشترك وايضا لا وجه لان يذكر بعضه ههنا
ويجعل قسما على حدة ويترك الباقي بالكلية بل حقه ان يجعل بتمامه قسما مستقلا ويذكر
مع قسيمه وهو المفسر في التقسيم الثالث وايضا تقسيم آخر اراد ان يذكره اذ لا بد
من معرفة اقسامه ايضا الاسم الظاهر اراد به ما يتبادر الى المفهوم المنتظم للمضمر واسم الاشارة
ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه يعني عادته مع وزنه المشتق نبه بتقديم
الاول وجعل الثاني ضميمة على الاصالة في مدلول الاول وبذلك يفارق صفة اسم الآلة
ونحوه فصفة والا فان اشير الى تعينه اي تعين معناه بجوهر اللفظ لم يقل ان تشخص
معناه لان ذلك لا يكفي في العلمية بل لا بد معه من الاشارة اليه ومن كونها بجوهر اللفظ
فعلم شخصي ان كان المشار اليه شخصا كزيد وجنسي ان كان جنسا كماشة والا
فاسم جنس وبهما اي العلم واسم الجنس لما مشتقان كحاتم ومعتل او لا كزيد ورجل ثم كل
من الصفة واسم الجنس ان اريد به المسمى وهي الماهية المقيدة بالوحدة الشائعة بلا قيد زائد
على المسمى فمطلق فهو من اقسام الخاص لان وضعه للواحد النوعي او معه فمقيد او اشتمله
كلها فعام او بعضها معينا فمعهود او منكرا فنكرة لما كان الخارج عن التقسيم احد
نوعي النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وكذا الحال في المعرفة او ردد بينهما
الشامل للنوعين وهي ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه والمعرفة ما وضع ليستعمل
في شيء بعينه فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ والا عبرة

بحالة الاطلاق

بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم لانه اذا قال جاءني
رجل يمكن ان يكون الرجل معينا عند السامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ

فصل الخاص من حيث هو خاص اي مع قطع النظر عن العوارض المانعة اياه
او المعينة له كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة والقرينة المانعة عن ارادة المجاز
يوجب العلم بمدلوله لم يقل يوجب الحكم لان الموجب له هو نفس الكلام لا جزؤه
وقطعا راد القطع بالمعنى العام المعتبر فيه انقطاع الاحتمال مطلقا في قوله تعالى
قروء لا يحمل القرء المشترك بين الطهر والحيض على الطهر كما قاله الشافعي بل يحمل على
الحيض كما قاله ابو حنيفة والا يكون الواجب يعني في العدة طهرين وبعضا ان الحسب
الطهر الذي طلق فيه فيبطل موجب الخاص وهو الثلثة بانقضاء مدلوله فلما
استشعر ان يمنع الملازمة المذكورة بناء على ان الطهر اسم جنس يطلق على الكثير والقليل
تدارك بيانها بقوله وبعض الطهر ليس بطهر والا كان الثالث كذلك يعني ان المراد
من الطهر ههنا مجموع ما بين الدمين لا ما ذكر والا يلزم تمام العدة بانقضاء ساعة
من الثالث واللازم باطل بالاجماع او ثلثة وبعضا ان لم يحتسب فيبطل موجب الخاص
المذكور بالزيادة على مدلوله وتلك الزيادة عند الحمل على الحيض تثبت ضرورة جواب
عن المعارضة من طرف المخالف تقريرها انه لو حمل القرء على الحيض يلزم احد الامرين
المذكورين ايضا لما ذكر بعينه وحاصل الجواب ان اللازم الثاني ليس بمحذور لانا
لزوم الزيادة ثم بطريق الضرورة لا بطريق الارادة من اللفظ حتى يلزم بطلان
موجبه بخلاف ما اذا كان اللازم ثلثة الطهار والبعض اذ لا ضرورة ثم لان الطهر
يقبل التجزية بخلاف الحيض فيتعين فيه الارادة من اللفظ وقوله نعم فان طلقها

اي بعد المرتين سواء كانت علي مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع
عملا بموجب الفاء على ما بينه المص بقوله الفاء لفظ خاص للتعقيب فموجبه هنا
تعقيب الطلاق الافتراء فيقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهبنا والا اي وان لم يقع
الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي حيث لم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا يبطل
موجب الخلع واما ان الخلع طلاق فليس من فروع العمل بالخاص بل من فروع ان الزيادة
على النص نسخ فالمص اصاب في عدم التعرض له ههنا وقوله ان تبتغوا اما هو الكلم الباء
لفظ خاص يوجب الالصاق يعني انه حقيقة فيه مجاز في غيره ترجيحا للمجاز عند الاشتراك
فلا بتغاء الابتغاء وهو الطلب بالعقد اي بالنكاح او بالبيع لا بالاجارة والمتعة لقوله
تعالى غير مسافحين الصحيح لا بد من هذا القيد اذ لا يجب المهر ولا الثمن بنفس العقد
الفاسد بالاجماع عن المال اصلا فيجب المهر بنفس العقد خلافا لمالك في خلافه في
المفوضة التي نكحت بلا مهر او علي ان لا مهر لها فانه لا يجب المهر لها عنده اذا
مات احدهما وعندنا يجب مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما وقوله نفي وعلمنا
ما فرضنا عليهم حتى فرض المهر اي تقديرا بالشرع والتقدير لمنع الزيادة او لمنع النقصان
والاول منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر بالاجماع فيكون ادناه مقدرا وقد بينه النبي
عليه السلام بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم خلافا له قال الشافعي كل ما يصلح ثمنا
يصلح مهرا وفيه ان مبنى الاحتجاج على ان الغرض بمعنى التقدير والمخالف فيه
وراء المنع وسيأتي عن تصريح الائمة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا وقد اورد
فخر الاسلام ههنا مسائل من باب الزيادة على النص والمص رد بعضها الى موضعه و
ترك المسئلتين مخافة التطويل فصل حكم العام التوقف عند البعض وهم عامة الاشاعرة

حتى تقوم

حتى يقوم الدليل للعموم او الخصوص لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع من غير اولوية
للبعض فان جمع القلة يصح ان يراد به كل عدد من الثلثة الى العشرة وجمع الكثرة
يصح ان يراد به كل عدد فوق التسعة ولما استحال ان يقال انه للاستغراق فللكل
اولوية تدارك دفعة بقوله وانه يؤكد اي يحتاج الى التأكيد واراد به تقرير المعنى
المراد لما يقابل النائب لانه لا ينائب المقام كيف وفيه دلالة على خلاف المرام بكل واجمع
ولو كان مستغرقا لما احتاج الى ذلك ولقائل ان يقول فح يترجح القدر المشترك وهو البعض
لا بعينه لتعينه على التقادير كلها وايضا الثابت صحة التأكيد بما ذكر واما الحاجة اليه
فغير مسلمة ولانه يذكر الجمع اريد به ما يعم اسم الجمع ويراد به الواحد لم يتعرض لتعيين
انه بطريق الاشتراك لعدم الحاجة اليه في تمام التقريب ولانه يكون بين وجهي
الاحتجاج تدافع ظاهر كما في قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم
المراد من الناس الاول نعيم بن مسعود وحده او اعرابي آخر للمخالف ان يقول انه من
قبيل نسبة ما صدر عن البعض الى الكل كما في فعقروا الناقة وعند البعض ثبوت الادنى
وهو الواحد في اسم الجنس لم يقل في غير الجمع لشموله التثنية والثلثة في الجمع لانه المتيقن
فيتوقف فيما وراء ذلك فانه اذا قال لغلامين علي دراهم يجب ثلثة باتفاق بيننا وبينهم
لكنا نقول ذلك لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص وللمخالف ان يمنع التيقن
مما تقدم من صحة اطلاق الجمع على الواحد وعند مشايخ سمرقند من اصحابنا والشافعي ثبوت
الحكم في الكل ظنا لم يقل يوجب الحكم في الكل لانه يحتمل الثبوت قطعا وهو مذهب
مشايخ العراق وعامة المتاخرين الا اذا استحال عادة فيتوقف عندهم خلافا له
فغي جاءني القوم حكم التوقف عند مشايخ سمرقند الى ان يتبين المراد ببيان ظاهر

بمنزلة المجمل وعند الشافعي العمل بقدر الامكان لان العموم معنى مقصود فلا بد من وضع لفظ له لان المعنى المقصود في التخاطب قد وضع الالفاظ لها وللمخالف ان يمنع الافراد فان كثير من المعاني اكتفى فيها بالمجاز والاشتراك المعنوي على ان اللغة انما ثبت توقيفا ونقلا لا عقلا وقد شاع الاحتجاج بالعمومات من غير نكير فكان اجماعا سكوتيا منهم ان عليا رضي الله عنه ابى الجمع بين الاختين وطئا بملك يمين احلتهما اي الاختين المجموعتين في الوطء اية وهي قوله تع او ما ملكت ايمانكم فانه يدل على حل وطء كل امة مملوكة مجتمعة كانت مع اختها في الوطء اولا وحرم منها اية وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فانه عطف على المحرمات نكاحا فثبت بصرمة الجمع بينهما وطئا بملك يمين بطريق الدلالة واما بيان قيام التعارض بين النصين ورجحان الحرم فخارج عن مبحثنا هذا ومنها ان ابن مسعود رض جعل قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن عاما ولم يقل ناسخا الاحتمال التخصيص لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل وذلك ان قوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا اولا وقوله تع واولات الاحمال يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها فجعل قوله تعالى واولات الاحمال قاضيا لقوله تع يتربصن الخ في قدر ما تناوله الآيتان وهو ما اذا توفي عنها زوجها وهي حامل وذلك اي النصوص الاربعة المذكورة في الاحتجاجين المزبورين علم كله لكن عند الشافعي رح اي جل العام دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه مطلقا يعني سواء كان من الكتاب او من الحديث المشهور

تلويح

بخبر الواحد والقياس لشيوع احتمال التخصيص في كل عام وعندنا هو قطعي مساو للخاص اراد القطعي بالمعنى العام وقدم بيانه فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما مالم يخص مرة بقطعي لان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه الا ان يوجد الدليل على خلافه عقليا كان او نقليا والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعيا مالم يوجد دليل الخصوص اذ لو جاز اراد البعض بلا دليل لارتفع الامان عن اللغة اي لغة كانت والشرع لم يقل بالكلية لعدم المساعدة له في التعليل لان اكثر خطاباته عامة والاحتمال الغير الناشي عن دليل وان كان غالبا لا يعتبر يعني في صرف العام عن مدلوله جواب عن تمسك المخالف القائل بان العام ظني في مدلوله لشيوع احتمال التخصيص فيه وتقريره ان احتمال التخصيص مطلقا شيوعه لا ينافي كون العام قطعيا بالمعنى المراد ههنا واحتمال التخصيص المورث للشبهة شيوعه في العام بلا قرينة ثم فان الخصوص اذا كان هو العقل فهو لا يورث الشبهة لانه في حكم الاستثناء على ما يأتي وان كان الكلام فان كان مستقلا فهو ناسخ للخصوص ومورث للشبهة فبقي الكلام الموصول وقليل ما هو فاحتمال الخصوص ههنا كاحتمال المجاز في الخاص فكما ان احتمال المجاز لا ينافي كون الخاص قطعيا في مدلوله كذلك احتمال الخصوص لا ينافي كون العام قطعيا في مدلوله فثبت المساواة بينهما في الحكم المذكور ولا عبرة للتعدد في احتمال المجاز جواب دخل مقدر تقديره احتمال المجاز مشترك وفي العام احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فالخاص راجح وتقرير الجواب لما كان العلم موضوعا للكل كان ارادة البعض خاصة مجازا وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فالخاص الذي لا معنى مجازي ولا حقيقي له معنيان مجازيان او اكثر

تلويح

بخبر

فالتاكيد تنقيح

في الدلالة على المعنى الحقيقي عند عدم القرينة للمجاز والتاكيد يسد باب الاحتمال
اي لا يبقى بعده احتمال المخصوص اصلا لانه ناش عن دليل لا غير وجواب عن تمسك مخالف
آخر وهو القائل بالتوقف ولذلك لم يصدره باداة التفريع وتقريره ظاهر ولا وجه لجعله
جوابا عن تمسك الخالف الاول كما لا يخفى واذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا كالخاص
فاذا تعارض الخاص والعام سواء كانا من الكتاب او من السنة او كان احدهما من
الكتاب والاخر من السنة بشرط ان لا يكون من اخبار الاحاد لانها بمعزل عن معارضة
الكتاب فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع ان في الواقع احدهما منسوخ او
مخصص بالاخر لكن لاشتباه الحال اقتضى ذلك كيلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيثبت حكم
التعارض في قدر ما تناولاه واما القدر الذي تفرد العام بتناوله فحكمه ثابت بلا
معارض وان علم فان كان العام متاخرا نسخ الخاص وان كان الخاص متاخرا فان كان
موصولا خصه وان كان مفصولا المراد من الوصل والفصل ما يحسب الزمان ينسخ في ذلك
القدر اي في القدر الذي تناولاه حتى لا يكون العام مما خص منه البعض فيبقى قطعيا
في الباقي هذا كله عندنا وعند الشافعي فلم يقل بالمساواة بين العام والخاص
في القطعية لم يتيسر فرض التعارض بينهما على اصله فكان قوله بمعزل عن هذا
المقام **فصل** قصر العام على بعض ما تناوله لا يخلو من ان يكون بغير مستقل
اي بكلام غير تام وهو الاستثناء المتصل نحو اكرم القوم الا الجهال والشرط والصفة
والغاية بان يقال بدل الاستثناء ان كانوا علماء او العلماء او الى ان يجهلوا
ولولا الشرط للافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق به لم يفد ذلك فكانه
قصره على البعض وكذا في الباقي وزاد بعضهم خاسا وهو بدل البعض نحو اكرم

جواب دخل مقدر

الناس

توضيح

تلويح

توضيح

تلويح

الناس العرب منهم وليس فيه قصر للناس بل ابدال له باخص منه ولذلك لم يلتفت
اليه المعي او بمستقل اراد غير المتراخي ولم يذكر القيد اعتمادا على ما تقدم ولذلك
قال وهو التخصيص فانه النسخ عندنا مقابل للتخصيص المصطلح والقصر بالمتراخي نسخ
وهو اما الكلام او غيره وهو اما العقل نحو كل ذي علم عليم ضرورة ان الله تعالى
مخصوص منه واما خالق كل شيء فهو على عمومه لان الشيء بمعنى الممكن وتخصيص الصبي
والمجنون ليس من هذا القبيل لان تعيين مناط التكليف بالشرع على ما ياتي في باب المحكوم
عليه واما الحس اراد بنسبة التخصيص اليه توقفه عليه بقرينة ذكره في مقابلة العقل
فالاسامة نحو اوتيت من كل شيء واما العرف نحو من يشرب فلم يقع فلم كذا على
المتعارف وهو بالخمر الساد واما العادة نحو لا ياكل راسا يقع على المعتاد فلا
يحنث باكل راس العصفور والجراد واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ
اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب لنقصان الملك فيه
حيث لا يملك يد اويسمى مشكلا وعدم وقوع الفاكهة على العنب عند ابي حنيفة
لعلة النقصان ايضا لا للزيادة كما توهم وقد افصح عنه تعليله بانه مما يتفكه به و
يتداوى فاوجب قصورا في معنى التفكه للاستعمال في حالة البقاء وغير المستقل اي من
القاسم هو اي اللفظ العام حقيقة في الباقي ان كان المخرج معلوما لان الواضع
وضعه للباقي لانه في معرض المنع بل لان تناوله للباقي انما هو من حيث انه كل لا بعض
وانما قيد بالمعلوم لانه اذا كان مجهولا لا يكون في الباقي حقيقة فهو اي العام المقصور
حجة بلا شبهة فيه اي في الباقي وفي المستقل اي من القاسم كلاما او غيره مجازا اي اللفظ

وما في التوضيح من قوله ويسمى هذا تخصيص
اعادة بلا فائدة منه

ويشهد لذلك ما سيأتي من قوله وهو حجة فيما بقي منه

وفيه رد لمن يزعم ان التخصيص لا يجري في الخبر من

فيه رد للكل

منقول بالمعنى من قصر الصفة على الموصوف

العرف يبين اللفوظ والعادة
تلامس من اللفوظ فيعمل
عنه صاحب التوضيح

لم يقل ان كان الاستثناء معلوما لعدم انحصار
غير المستقل فيه منه

حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كل
ايضا نظرا الى احتمال ان يكون اكثر
فتدبر منه

في التنقيح وهو وضع المقام
التفريع منه

العام مجاز في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر اي من
حيث انه مقصور على الباقي حقيقة من حيث التناول اي من حيث انه يتناول الباقي
على ما ياتي في فصل المجاز انشاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يعرفوا اي عامة العلماء
بين كونه اي كون التخصيص بالكلام او غيره لكن يجب الفرق بان يقال المخصوص بالعقل قطعي
لانه في حكم الاستثناء بنهض بهذا على ان المراد المخصوص المعلوم لكنه حذف اعتمادا على
العقل حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التي خص منها البعض بالعقل دليل فيه شبهة
كالخطاب الوارد بوجوب غسل الرجل في الوضوء المخصوص منه مقطوع الرجل بالعقل
واما تخصيص الصبي والمجنون فقد عرفت انه بالشرع لا بالعقل واما الاستدلال بالكفار
باحد الفرايض الواردة فيها الخطابات المختصة بالعقل على ان التخصيص بالعقل
لا يورث شبهة ففيه ان مبناه على ان ذلك الاكفار ليس لانقياد الاجماع القطعي
على فرضيته ذلك الفرايض وذلك غير مسلم واما المخصوص بالكلام عند الكرخي لا يبقى
حجة لم يقل اصلا لان الكرخي يقول بوجب احض الخصوص اذا كان المخصوص معلوما صرح
بذلك الامام السرخسي في اصوله فيمكن الاحتجاج في الجملة مجهولا كان المخصوص كالربوا
فانه خص من قوله تعالى واحل الله البيع بقوله تعالى وحرم الربوا او معلوما كالمشتاين
فانه خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك
لجهالة الباقي اما في الاول فظاهر كما في الاستثناء فان استثناء المجهول يورث الجهالة في
الباقي فلا يبقى صدر الكلام حجة والعام المذكور كذلك واما في الثاني فلظهور التعليل
لانه كلام مستقل والاصل في النصوص التعليل ولا يدري كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا

وما تقدم

توضيح

فائدة رفع ما في التنقيح من النظر ومدرسه منه

رد للتوضيح

وما تقدم من وجوب احض الخصوص حينئذ لا يجدي لانه بعض غير معين

ق٢ وعند البعض بقي اي العام فيما وراء الخصوص كما كان ان كان معلوما والا كالاستثناء

ض٢ في بيان انه لم يدخل فلا يقبل التعليل كما ان الاستثناء لا يقبله لعدم استقلاله بنفسه

والعام فيه حجة في الباقي فكذا ههنا ولا يبقى حجة ان كان مجهولا لما مر من انه يكون

ق٢ الباقي مجهولا وعند البعض الاخر كما ذكرنا انفا ان كان معلوما وسقط الخصوص ان كان

مجهولا لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يعارض الدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا

يتعدى جهالة المخصص عليه لانه اي الكلام المخصص كلام مستقل بخلاف الاستثناء

ض٢ فانه بمنزلة وصف قايم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا فجهالته توجب جهالة المستثنى

ق٢ منه وعندنا حجة لاحتجاج السلف به من غير نكير الا انه تمكن فيه شبهة لما علم ان

ق٣ الكل غير مراد وما دونه افراد متعددة متساوية في كون اللفظ العام مجازا فيها من

غير رجحان فلا يثبت بعض منها لاستحالة الترجيح من غير مرجح فيصير تقديم

ق٢ على تقدم كالعام الذي لم يخص عند الشافعي حتى يخصه مطلقا اي سواء كان من

ق٢ الكتاب او من الحديث خبر الواحد والقياس والفقه فيما ذكر من ان العام بعد

التخصيص يبقى حجة فيه شبهة هو ان المخصص شبه الناسخ بصيغته والاستثناء

بحكمه لما قلنا فان كان مجهولا يتردد بين سقوط في نفسه للشبه الاول وايجابه الجهالة

في العام للشبه الثاني فيدخل الشك في سقوط العام المعمول به قبل التخصيص بيقين

فلا يسقط به لان الثابت بيقين لا يزول بالشك بل يمكن فيه شبهة توجب زوال

اليقين وان كان معلوما يتردد بين صحة التعليل كما هو مذهبنا لجهة استقلاله فان

الاصل في النصوص المستقلة التعليل وانما يقبل الشبه الاول لان تمامه بان يقال و

ق٢ نظر الحاجة الى اه يقال عندنا

ق٢ ح

ق٢ ممنوع قبل للانا لا نسلم الكلام على طريقة النقل عن الغير منه

هذا هو الدليل على كون العام بعد التخصص حجة لما ذكره في التنقيح فانه فقه نفيس ودليل على ما سنشفع عليه انشاء الله تعالى منه

منا تغيير كما في التنقيح

فلا يثبت به الحكم بدلالة اللفظ وحده لا حقيقة ولا مجازا بل يتوقف على اجتهاد المجتهد اما اذا كان المخصوص معلوما فلكان حجة التعليل ظاهرا واما اذا كان مجهولا فلتعين احض الخصوص كيلا يخرج التخصيص عن حجة وان كان الحاق الزايد له بالتعليل هذا ما سنح للخاطر الفاتر وقد خلا عنه الدفاتر

الاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يوفى حظا من كل منهما ولا تمشية له ههنا لان حظ
شبهه بالناسخ عدم التعليل لاوجوده وموجبة الجهالة فيما يبقى تحت العام وعدمها
كما هو مذهب الجبائي لجهة عدم استقلاله كالاستثناء فيدخل الشك في وقوع العام
فلا يسقط به بل يتمكن فيضرب شبهة فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا
يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في الصورتين في بطلانه
والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه ولهذا استعرانا يقال صحة التعليل اذا كان المخصوص
معلوما ثابتة عندكم وموجبها الجهالة فيما يبقى تحت العام على ما اعتنى فتم به فكيف
يكون العام المذكور حجة عندكم تدارك بقوله واحتمال التعليل وما يورثه من الجهالة
قبل التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه بان يكون
المخصص مما يدرك علته يخص فيزول الجهالة ويبقى العام في الباقي حجة وحالا اي ما
لا يقتضي القياس تخصيصه وهذا لينتظم ما لا يدرك علته فلا فلا يبطل العام باحتمال
التعليل وبه اي بما ذكر ان تعليل المخصص صحيح ظهر الفرق بين التخصيص والنسخ فانه
الناسخ لا يصح تعليله فالعام الذي نسخ الحكم في بعض افراده لا يثبت النسخ في بعض
آخر فيها قياسا لان القياس لا ينسخ النص لانه دونه فلا يعارضه لكن يخصصه لا يبين
انه لم يدخل فلا يلزم المعارضة بقي هيهنا قسم آخر لم يتعرض له المصرح وهو العام الذي خص
منه البعض بغير العقل والكلام والظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات
وتبدلها بتبدل الاوقات وخفاء الزيادة والنقصان وقصور الحس عن احاطة
تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وهنا مسائل من الفروع
يناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص فما يناسب الاستثناء ما اذا باع عبدين

ق ٧

الا هذا لخصته من الالف هذا مثال للاستثناء او باع الحر والعبد بثمن واحد قيد
الوحدة للاحتراز عن الخلافية المعروفة وهذا نظير للاستثناء في منع دخول الحر تحت
الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله لا يصح البيع لم يقل يبطل البيع لانه في الصورة الاولى
فاسد لا باطل لان احدهما لم يدخل في الايجاب فصار البيع في الآخر بالحصة اي بحصته
من الثمن المقابل بهما ابتداء والبيع بالحصة ابتداء ليس بصحيح للجهالة وانما قال ابتداء
لان البيع بالحصة بقاء صحيح كما في المسئلة التي هي نظير النسخ لان الجهالة الطارية
لا تفسد ولان ما ليس بمبيع وهو العبد المستثنى او الحر صار شرطا لقبول المبيع والشرط
فاسد لانه مخالف لمقتضى العقد فيفسد بيعه بالشرط الفاسد وما يناسب النسخ ما اذا باع
عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم بقي العقد في الآخر بحصته من الثمن وهذا
انما ناسب النسخ من حيث ان البيع انفسخ في الذي مات بعد ما انعقد فيه لدخوله تحت
الايجاب وقد مر وجه عدم فساد البيع في العبد الآخر وما يناسب التخصيص ما اذا باع عبدين
بالف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار يدخل
في الايجاب لا الحكم لان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد فصار
في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح لشبهة الاستثناء واذا
علم كلاهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد
بخلاف الحر والعبد اذا بين حصة كل واحد منهما عند ابي حنيفة وهذا انما ناسب
التخصيص الذي يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه من حيث ان العبد الذي
فيه الخيار لما كان داخلا في الايجاب دون الحكم كان رده بشرط الخيار باعتبار
الاول تبديلا فشابه النسخ وباعتبار الثاني بيانا انه لم يدخل فشابه الاستثناء ولهذا

الشهرين قلنا ان سلم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة
اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين كما اذا باع هذا وذلك
بالفين كل منهما بالف صفقة واحدة على انه بالخيار في ذلك او كلاهما مجهولين او
محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس فرعاية شبه النسخ اعني كون محل الخيار
داخلا في الايجاب يقتضي صحة البيع في الصور كلها لان غاية ما لزم فيه البيع بالحصة لكنه
في البقاء لا في الابتداء فلا يضر ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار
غير داخل في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور كلها لوجود الشرط الفاسد وهو قبول
غير المبيع في الاولى ولمع جهالة الثمن والمبيع في الثانية ولمع جهالة الاول في
الثالثة ولمع جهالة الثاني في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في احديها دون
البواقي اعني صح في الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء
ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن يرجح جانب الصحة فيلايم شبه النسخ
المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن يرجح جانب الفساد فيلايم شبه الاستثناء هو

فصل في الفاظ وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال والنساء واما علم بمعناه
فقط ولا احتمال للعكس وهذا اي الثاني اما اه يتناول الجموع كالربط والقوم و
هو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتيني فله درهم او على سبيل
البدل نحو من يأتيني او لا فله درهم فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثاني با
وفي الثاني غني مشروط بواحد منهما فالجمع وما في معناه يطلق على الثلثة اي يصح الطلاق
الجمع المعرف واسماء الجموع على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له
على معنى ان مفهومه جميع احاد ما اطلق عليه ثلثة كانت او اربعة او ما فوق ذلك

لما عرفت ان الدلالة على الاستغراق شرط فيه فاذا كان له ثلثة عبيد او عشرة عبيد فقال
عبدي احرار يعتق الجميع لان اقل الجمع ثلثة تعليل لتحديد جانب القلة وعند البعض
اثنان والخلاف في ان مثل الربط لا يطلق على ما دون الثلث وذلك معلوم من اللغة
لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد ما يعم الاثنين وقوله تع فقد صغت قلوبكما والمراد
قلباه اذ ما جعل الله تع لرجل من قلبين ولنا اجماع اهل اللغة على اختلاف صيغ
الواحد والتثنية والجمع اراد الاختلاف في الاسم الظاهر ولذلك لم يقل في غير ضمير المتكلم
وتشريك الاثنين للثلثة في الارث وكذا في الوصية بدلالة نص او اشارته لا بعبارة
النص المذكور جواب عن تمسك المخالف اولا واما الجواب عنه بانه لا نزاع في الارث
والوصية فليس بصواب لما فيه من تسليم اطلاق صيغة الجمع على الاثنين فيما و
الطلاق المغلوب على الاثنين مجاز على طريق اطلاق اسم الكل على البعض جواب عن
تمسكه ثانيا والا تمسك لهم بقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة اذ ليس النزاع في
جمع وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شئ الى شئ وهو حاصل في الاثنين بلا خلاف
ولانهم فعلنا لانه صيغة مشتركة بين التثنية والجمع حيث وضع للمتكلم مع الغير واحدا
كان الغير او اكثر والكلام في الصيغة المخصوصة بالجمع فلا حال للاحتجاج بان يقال
فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ووقع على اثنين فعلم ان اقل الجمع اثنان فيصح تخصيص
الجمع يعني بالمستغل توزيع على قوله ان اقل الجمع ثلثة وما في معناه كالربط والقوم
الى الثلثة والمفرد اي الحقيقي عطف على الجمع كالرجل وما في معناه وهو الجمع الذي
يراد به الواحد كالنساء ولا اتزوج النساء الى الواحد اي يصح تخصيص المفرد وما في
معناه الى الواحد والطائفة كالمفرد اي بمنزلته فيصح تخصيصها الى الواحد دلّ

على فرق حاما ابن عباس رض علي الواحد في قوله تعالي فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ومنها اي من الفاظ العموم عطف علي ما تقدم من جهة المعنى
للجمع المعرف باللام عند عدم العهد في الخارج وقرينة البعض عطف على العهد
ولا بد من استخراجها ايضا في تمشية الاستدلال علي ما استقف عليه اعلم ان اللام
بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين وهي اما الي نفس المسمى وهو لام الجنس
او الي حصته منه وهو لام العهد ومثله علم الشخص والاول اما ان يقصد به الماهية
من حيث هي هي فيسمى لام الحقيقة ومثل علم الجنس واما ان يقصد به الماهية من حيث
الوجود في ضمن الافراد وهو اما ان يوجد قرينة البعضية فيسمى لام العهد الذهني
ومثله النكرة في الاثبات او لا توجد فيه المقام الخطابي يحمل على العموم والاستغراق
احترازا عن الترجيح بلا مرجح ومثل لفظ كل مضافا الي النكرة وفي المقام الاستدلالي يحمل
على الاقل لانه المتيقن فالعهد الذهني والاستغراق والحقيقة من فروع تعريف الجنس فاللام
عند التحقيق لتعريف العهد والجنس لغير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة
اقسام توضيحا وتسهيلا ومن ثلث الاقسام ضائما احد العهدين الي الاخر لم يكن على
بصيرة لان المعرف والجمع ليس هو الماهية لان وضع الجمع للافراد لا للماهية من حيث
هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما سيأتي ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فتعين
الكل ولتمسكهم بقوله عليه السلام الايمة من قريش عمل به ابو بكر رض حين وقع
الاختلاف بعد الرسول عليه السلام وقال الانصار منا امير ومنكم امير ولم ينكره احد
ولصحة الاستثناء نعني من افراد مدلوله قال تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا
مجاز عن الجنس ويبطل الجمعية فلو حلف اي قال والله لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة

الا اذا نوى

يراد

الا اذا نوى العموم فح لا يحنث ابدا ويعم الواحد قوله تعالى انما الصدقات للفقراء
لان معناه جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الي الواحد ولو اوصي بشئ لزيد
وللفقراء نصفه بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد استدل علي ان الجمع
المعرف مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الامكان
كما في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء اذ لا يكن صرفها الي جميع فقراء الدنيا او لعدم الفائدة
كما في قوله لا اتزوج النساء لان اليمين هنا للمنع وهو انما يكون عن الممكن وتزوج
جميع النساء غير ممكن يجب حمله على تعريف الجنس فيبقى الجمعية فيه من وجه
اي اذا كان المعرف باللام مجازا عن الجنس لا يبطل معنى الجمعية بالكلية لان الجنس
من حيث انه كلي يدل على الكثرة تضمنا ولو لم يحمل اي ولو لم يحمل المعرف باللام على
ما ذكر يبطل اللام اصلا فيحمل عليه اولي وهذا معنى قول فخر الاسلام لانا اذا ابقيناه جمعا
لغا حرف العهد اصلا اي اخره وقد عرفت بما تقدم ان ذلك عند عدم العهد وتعذر الاستغراق
حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار فان علمائنا قالوا ان سلب
العموم للعموم السلب فجعلوا اللام للاستغراق والجمع المعرف بالاضافة نحو
عبيدي احرار عام ايضا لصحة الاستثناء والجمع المنكر غير عام عند الاكثر خلافا
للبعض لما ذكر كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واجيب بانه صفة لا استثناء
والا لنصب ولذلك حمله النحويون على غير ومنها المفرد المعرف باللام اذا لم يكن
عهد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا والسارق والسارقة الا ان
يدل القرينة على انه لتعريف الماهية نحو الانسان حيوان او للعهد الذهني نحو كلت
الخبز وشربت الماء كذا ذكره المحققون ومبناه على ان الاصل في اللام العهد الخارجي ثم

الاستغراق ثم الاخير آه ومنها النكرة في سياق النفي لقوله تعالى قل من انزل الكتاب
الذي جاء به موسى في رد ما انزل الله على بشر من شئ فلو لم يكن مثل هذا الكتاب
للسلب الكلي لما استقام رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي
ولكلمة التوحيد اكتفى بما في عبارة التوحيد من الاشارة الى وجه الاستدلال بها وهو
انه لو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تعالى
وتقدس توحيدا وهذا الاستدلال بالاجماع والنكرة في سياق الشرط الاختيارية
لا بد من هذا القيد في تمام التعليل الآتي ذكره المثبت عام في طرف المقابل اي النفي
فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين صنا للمنع بمنزلة
قوله والله لا اضرب رجلا وانما قيد الشرط بالمثبت لانه اذا كان منفيا كما في قوله
ان لم اضرب رجلا فكذا لا يكون عاما في طرف المقابل لانه يمين للحمل بمنزلة قوله
والله لاضربن رجلا فشرط البر ضرب واحد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي
فظهر ان عموم النكرة في سياق الشرط ليس الا عمومها في سياق النفي وكذا
النكرة الموصوفة بصفة عامة اراد عمومها لافراد النكرة لا عمومها لذاتها ولعبرتها عندنا
نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل رجل عالم لقوله نعم وعبد مؤمن خير من مشرك
وقوله معروف خير من صدقة يتبعها اذى فانا نعلم قطعا بان الحكم عام لكل عبد مؤمن
وكل قول معروف مع ان الاول وقع في معرض التقليل للنهي عن نكاح المشركين وهو علم
فالمناسب لاعتبار العموم في جانب العلة ليلائم عموم الحكم ولان البنية الى الشئ وما
معناه او الى الموصوف به تدل على علية المأخذ فيعم الحكم لعموم علة فان قولنا الجالس
الا عالما او الا رجلا عالما عام لعموم العلة والخصوص الناشئ الحاصل بتقييد النكرة لا ينافي

عمومها الاصطلاحي والحق ان النكرة في غير سياق النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام
الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بالوصف العام والنكرة في غير هذه المواضع خاص
لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بما يوجب العموم الا اذا اقتضى المقام العموم كما في قوله تعالى
علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واما النكرة المصدرة بكل فالعموم في صدرها لا في نفسها
كالمصدرة باي وحالها مطابق في الانشاء تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد نحو
ان تذبحوا بقرة فان قلت اليس الامر بذبح الواحد من جنس البقر قلت نعم الا ان التعرض للوحدة
من التاء لا من لفظ البقر فلا ينافي الاطلاق وواحد بهم عند السامع في الاخبار نحو رأيت
رجلا فيتعرض لتعيد الوحدة بقارق قرينة واذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى و
اذا اعيدت معرفة باللام او بالاضافة كانت عينها لان الاصل في التعريف سواء كان
باللام او بالاضافة العهد وكذلك المعرفة اي اذا اعيدت المعرفة معرفة يكون
الثانية عين الاولى وان اعيدت نكرة كانت غيرها فالمعتبر في جميع الصور حال
المعاد قال ابن عباس رض وابن مسعود رض في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع
العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين وهو مروي فوعا الى النبي ص فلا وجه لما قيل والاصح
انه تاكيد فان اقر بالف مقيد بصفة مرتين يجب الف واحد اقر به منكرا عند شاهدين
لا بد من هذا القيد لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند آخر او بالف عند هما والف عند
القاضي فاللازم واحد ذكره في المحيط يجب الفان عند ابي حنيفة خلافا لهما
وانما لم يعتبر قيدا تحملا لمجلس الاقرار مبناه على التخريج وليس المقام مقام تفصيل
ما في المسئلة من القيل والقال ثم ان الاقسام المحتملة اربعة وقد بقي منها صورتان
احديهما ان يقر عند شاهدين بالف منكر ثم بالف مقيد بالصفة والاخرى عكس ما ذكر

ومُوجَب القاعدة المارّ ذكرها ان يكون الواجب في الاولى الغاء وفي الثانية الفين
وللرواية في واحدة منهما ومنها اي وهي نكرة تعم بالصفة اراد الوصف المعنوي
للنعت النحوي فان قال اي عبيدي ضربك ضربوه فضربوه معا او على الترتيب
عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربك لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان
ضربكم على الترتيب والا فالخيار الي المولى ووجه الفرق ان الفعل في الاولى عام
لانه مسند الى عام وهو ضمير اي وفي الثانية خاص لانه مسند الى خاص
وهو ضمير المخاطب والراجع فيه الى اي ضمير المفعول والاعبرة به لانه فضلة وحين
الفعل وان كان لا بد منه في نوع منه بخلاف الفاعل فانه لا بد منه في كل فعل فلا
اشكال فيه من جهة النحو ولك ان تقول لا حاجة الى الفرق من جهة النحو لان
مدار الايمان على العرف والفرق من جهته واضح لان الوصف في العرف هو الضرب
لا الضاربية والمضروبية وقيل في الفرق ان اياً لواحد منكر ففي الاولى ان لم يعتق واحد
يلزم بطلان الكلام وان اعتق واحد دون آخر يلزم الترجيح بلا مرجح فتعين عتق
الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير وفي
الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل
الرجحان وثبت الواحد من غير عموم ولا معنى لتخيير الفاعل في الاولى لعدم التعدد
في المفعول وفيه نظر ومنها من في العقلاء وقد يستعار لغيرهم كما في قوله تع ومنهم
من يمشي على بطنه استفهامية كانت كمن في الدار او شرطية فهو من دخل داري فهو آمن فان قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا اعتقوا وفي من شئت
من عبيدي عتقه فاعتقه عدم العموم عند ابي حنيفة حيث قال له ان يعتقهم الا واحدا

وقالا له

وقالا له ان يعتق الكل عملا بكلمة العموم وجعلا لمن على البيان لشيوع استعمال من الداخلة
على ذوي ابعاض في التبعيض كما في كل من هذا الخبز وما اجيب بالنقض بالمسئلة السابقة تدارك
جوابه دفعة بالاشارة الى الفرق بينهما بقوله فيحمل عليه عالم يوجد قرينة تؤكد العموم ويترجح البيان
كما في المسئلة السابقة فان اضافة المشيئة الى ما هو من الالفاظ العموم قرينة لارادته واما
الفرق بان التبعيض راجح لتيقنه فيحمل عليه اذا وجد اخذا بالمتيقن وقد وجد في الاولى لان
عتق كل واحد معلق بمشيته مع قطع النظر عن الاخر فكل واحد بهذا الاعتبار بعض
دون الثاني لان المخالب اذا شاء الكل فمشيته الكل مجتمعة فيه فليس بشئ اما اولا فلان المتيقن
هو البعضية الشاملة لما في ضمن الكلية وما هو مدلول من البعضية المجردة المنافية
للكلية على ما حققناه في بعض تعليقاتنا واما ثانيا فلان المراد قد يكون الكل المجموعي فلا
يحتمل التبعيض فاني التيقن واما ثالثا فلعدم مشية التعليل الذي ذكره بقوله لان المخالب
الخ فيما اذا شاء الكل على التفريق والترتيب واما رابعا فلانه ممنوع بالانفراد
في التعليق الاول وبالاجماع في الوقوع في الثاني فانجة المطالبة بالوجه الفارق وهو
غير ظاهر واذا كانت موصولة او موصوفة فقد يخص كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون
اليك ومنهم من ينظر اليك فان كلا منهما قد يخص بمخصوص من المنافقين ومنها ولا اختصاص
له للعقلاء عند الجمهور وله اختصاص لغير العقلاء عند البعض الا انه قد يستعار لمن قال
قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق هذا اذا انكر
التعليق على وجود الغلام في بطنها واما اذا اعترف به فتعتق واذا انعذر البيان
من جهته كما اذا مات قبل الولادة لا تعتق عملا بالعموم وان قال طلقتي نفسي من ثلث
ما شئت تطلق ما دونها عنده وعندهما ثلثا وقدم وجهها ومنها كل وجمع ومنها كم

من نصدق الموالب عن هذا بان نعلق الكسر على الافراد
بالكل بناء على ظاهر اطلاقه وانظاهر من اعتاق الكل تعلق الكل
الا واحدا بانا نختار عتق الواحد في قوله لعبيده ان ضربتم
على التعاقب منه

اذ لصاحب التتبع في قوله من غير العقلاء بانه
على خلاف ما عليه الجمهور
منه

وما في تعليل صاحب التتبع من الخلل
فتامل منه

مبنى هذا على ان التناول على سبيل
البدل كما في العموم منه

في عموم ما دخل عليه اي لا يحتملان ان يقع خاصين بخلاف سائر ادوات العموم على ما
سبق عبارة ودلالة فان اضيف كل الى النكرة فلعموم افرادها ولن اضيف الى المعرفة
فلعموم اجزائها الا اذا وجد قرينة صارفة عنه كما في الحديث ذي اليدين وقول الشاعر كله
لم اصنع فان كلمة كل فيها لعموم الافراد قالوا عمومه يعني اذا اضيف الى النكرة على سبيل
الانفراد فان قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق
النفل كل واحد اذ في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل منها اي من العشرة اول
بالنسبة الى التخلف المقدر دخوله بعد الفتح بخلاف من دخل فانه لا استحقاق لاحد في
الكل ولا في واحد منهم واما الغزو بان من دخل اولا عام على سبيل البدل فاذا اضيف
اليه الكل اقتضى عموما آخر ليلا يلغو فيقتضي العموم في الاول فيتعدد الاول فيتجه عليه منع
لزوم اللغو لان في الكل فائدة سد باب التخصيص لما قرانه محكم في العموم دون من
وجمع عموه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل
عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول بدلالة النص لان هذا التنفيل
للتشجيع والحث على الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى بالا
لاستحقاق لان الجلادة في ذلك اقوى واتم بقي فيصير مستعادا لكل اذ خ يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز لان في حال التكلم لا بد من ارادتهما معا حكاية الفعل لا تعم لان الفعل
المحكي واقع على صفة معينة نحو صلى النبي ﷺ في الكعبة فيكون اي الفعل المحكي
في معنى المشترك فيتامل فان ترجح بعض المعاني فذاك والا فالحكم في البعض ثبت
بفعله عليه السلام وفي الباقي بالدلالة او بالقياس قال في شرح الوجيز في فقه الشا
الصلوة في جوف الكعبة صحيحة فريضة كانت او نافلة خلافا لمالك واحمد في الفريضة

وفي التنفيع وما نحوه

وفي التنفيع وهو عام لانه نقل الخ

19

وفي قضى بالشفعة للجار ليس من هذا القبيل لانه نقل الحديث بالمعنى جواب سوال
تقديره اذا لم تعم حكاية الفعل لا يصح الاستدلال بما روي انه عليه السلام قضى بالشفعة
للجار على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون ليس بشريك شريكا وتقرير الجواب
ظاهر الا انه لا يخلو عن تعسف لان عبارته قضى صريحة في الحكاية والجار عام يعني انه رواه
على العموم والظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا يروي العموم الا بعد علمه
بتحققه فهو من تتمة الجواب المذكور ولا يصلح ان يكون جوابا آخر ولذلك لم يقل
ولان الجار عام اذ لا يعتبر العموم في الحكاية من لا يقول بعموم الفعل المحكي مسئلة
اللفظ الوارد بعد سوال او حادثة المتعلق به او بهما اما ان لا يكون مستقلا اي لا
يكون مفيدا بدون اعتبار السوال او الحادثة نحو ليس لي عليك كذا فيقول بلى او
كان لي عليك كذا فيقول نعم او يكون مستقلا ويخرج مخرج الجواب قطعا نحو سهى
فسجد وزني ماعز فرجم او ظاهرا مع احتمال الابتداء نحو تعالى تغد معي فقال ان تغديت
فكذا من غير زيادة او بالعكس اي يكون الظاهر الابتداء مع احتمال الجواب نحو ان
تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب ففي الثلث الاول يحمل على الجواب اتفاقا
وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب
صدق ديانة لا قضاء لما فيه من التخفيف وعند بعض الشافعية قال في الوجيز
خصوص السبب لا يخصص العام وفي شرحه خلافا للزني وابي الثور يحمل على
الجواب وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا لان التمسك
باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافيه ولا يقتضي الاقتصار عليه ولان الصحابة
ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في سوال مخصوص وحوادث خاصة قوله

عليه السلام خلق الماء طهورا الحديث وردّ جوابا للسؤال عن بئر بضاعة وايتا الظهار
واللعان نزلتا في امرأتين فصل حكم المطلق ان يجري على اطلاقه كان المقيد
يجري على تقييده فاذا ورد البيان الحكم فان اختلف كالحمل الاجمل المطلق على المقيد
الا اذا كان اي المقيد موجبا لتقييده اي تقييد المطلق بايجاب ذلك التقييد ان كان
موجبا وبنفيه ان كان منفيا بالذات كما في اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة
او بالواسطة كما في اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة
يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة
وان اتحدا مثبتا فان اختلف الحادثة كالكفارة اليمين وكفارة القتل الحمل عندنا
خلافا للشافعي واغا قال مثبتا لانه اذا كان منفيا ينقلب المطلق عاما فيخرج
عن البحث وبعضهم اي بعض الشافعية شرطوا اقتضاء القياس اياه
اي قالوا ان اقتضى القياس الحمل يحمل والا فلا لهم ان القيد زيادة وصف
يجري مجرى الشرط فيوجب النفي في المنصوص وفي نظيره كالكفارة فانها جنس واحد
وتفصيله ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط وهو يوجب نفي الحكم عما عداه
عند الشافعي وذلك الحكم لما كان مدلول النص المفيد كان حكما شرعيا فثبت
الحكم في المنصوص ونظيره بطريق القياس وان اتحدت اي الحادثة فان كان الا
طلاق والتقييد في السبب ونحوه كما في اد واعني كل حر وعبد واد واعني كل حر وعبد
من المسلمين فان الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ذكرت في احد النصين مطلقة
وفي الآخر مقيدة لا يحمل عندنا بل يجب العمل بكل منهما اذ لا تنافي في الاسباب فيجوز
ان يكون كل منهما سببا ويحمل عنده لان المطلق سكت عن ذكر القيد لانه غير متعرض
للصفات والمفيد ناطق به فكان اولى لان السكوت عدم قلنا لا يصار الى النرجيح

الا عند المعارض ولا تعارض الا في اتحاد السبب والحكم وليس في هذا الجواب قول
بالموجب كما توهم وان كانا اي الاطلاق والتقييد في الحكم كما في حديث الاعرابي
صم شهرين وفي رواية اخرى صم شهرين متتابعين يحمل بالاتفاق لامتناع
الجمع واما قراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود رض ثلثة ايام متتابعات
فلا يصلح مثالا للحمل بالاتفاق لان الشافعي لا يقول بالحمل بالقراءة الغير
المتواترة ولو كانت مشهورة ولنا قوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم
فان فيه دلالة على ان المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل على المقيد ما دام عنه مندوحة
لان فيه تغليظا ومساءة وقد نهي بالنص المذكور عما يوجبه وقال ابن عباس رض
ابهموا ما ابهم الله اي اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد فلا يحمل عليه
وعامة الصحابة رضوان الله عليهم يعتبرون اقيد الدخول الوارد في الربائب في امهات النساء قال عز وجل
ام المرأة مبهمة في كتاب الله تع اي حال تحريمها عن قيد الدخول الثابت في الربائب
فابهموها اي اتركوها على حالها وعليه انعقد الاجماع وفي التقويم المذكور في قوله
فابهموها دلالة على ان العلة لما ذكر اطلاق المطلق فالحكم عام وان كان السبب خاصا
ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيعمل بكل واحد في مورده الا اذا تعذر وهو
عند اتحاد الحادثة والحكم وكون الاطلاق والتقييد فيه ما فرع عن نفي مذهب من
قال بالحمل مطلقا شرع في نفي مذهب من قال به بشرط اقتضاء القياس بقوله
والنفي والمقيس عليه بناء على العدم الاصلي فان قوله تع في كفارة القتل فتحرير
رقبة مؤمنة مثبت يدل على اجزاء المؤمنة ولا دلالة فيه على الكافرة اصلا والاصل
عدم اجزاء التحرير عن الكفارة وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقي اجزاء الكافرة

على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا كما زعمه الخصم فكيف يعدي ولا بد في القياس
من كون المعدي حكما شرعيا ولما استشعران يقول الخصم نحن نعدي القيد وهو حكم
شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لانا نعدي هذا العدم
قصدا ومثل هذا يجوز في القياس نداركه بقوله والقيد كقيد الايمان في المثال
المذكور انما يدل على الاثبات اي اثبات الحكم وهو الاجزاء في مثالنا والقيد
وهو تحرير رقبة مقيدة بالايمان فيه ولا دلالة فيه على النفي اي على نفي الحكم
في غيره فتعدية عين تعدية العدم وان كانت غيرها اي ان سلم ان تعديتهم يغاير
تعدية العدم مفهوما فهي قصدا اي تعدية العدم مقصودة من تعدية القيد ولين بحكم
شرعي فلا يصح القياس وايضا اراد بيان فساد آخر فيما ذكر فيه ابطال الحكم شرعي
وهو اجزاء غير المقيد كالرقبة الكافرة في كفارة اليمين دل عليه المطلق وهو وقتي
فيها او تحرير رقبة فان المطلق حكمه ان يجري على اطلاقه فيدل على وجوبه سواء كان
في ضمن المقيد المذكور او غيره واعتبار وصف السلامة لان المطلق لا يتناول ما كان
ناقصا في جنسه لكونه فاقدا جنسا من المنفعة فليس فيه تقييد المطلق جواب عما ذكر
في الحصول وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة وتقرير الجواب ان المطلق ينصرف
الى الكامل فيما يطلق عليه كالماء فانه ينصرف عن ماء الورد الى المعهود وقيد السلامة
زيادة على قوله عليه السلام في خمس من الابل زكوة اعاثبت لقوله عليه
السلام ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة لا بقوله عليه السلام في خمس
من الابل السايمة زكوة حتى يلزم حمل المطلق على المقيد مع كون الاطلاق والتقييد
في السبب فيكون مخالفا لما تقدم وقيد العدالة زيادة على قوله تعالى واشهدوا

ذوي عدل منكم حتى يلزم حمل المطلق على المقيد مع الاختلاف في الحادثة
فيكون مخالفا لما تقدم وايضا لا قياس مع وجود النص فان شرط القياس ان لا يكون
في المقيس نص دال على الحكم المعدى اثباتا ولا نفيا والعام لا يخص بالقياس
ابتداء حتى يقاس عليه اي على تخصيصه بالقياس تقييد المطلق بالقياس ابتداء
على ان التقييد اي تقييد المطلق نسخ لحكم الاطلاق والتخصيص اي تخصيص العام بيان
لعدم دخول المخصوص تحت حكم العام فاين هذا من ذلك جواب عما ذكر في الحصول
وهو ان العام يخص بالقياس باتفاق بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالمقيد
بالقياس عندكم ايضا لان دلالة العام على الافراد كلها قصدية فوق دلالة المطلق
عليها لكونها ضمنية وتقرير الجواب ان العام لا يخص عندنا بالقياس مطلقا بل انما يخص
اذا خص او لا بدليل قطعي والخلاف في مسئلتنا هذه في تقييد المطلق ابتداء بالقياس
وقد قام الفرق بين الكفارتين يعني فيما نحن فيه من تقييد كفارة اليمين بالقياس
على كفارة القتل مانع آخر فان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط فيها الايمان و
لا يشترط فيها دونه بناء على ان تغليظ الكفارة يكون بقدر غلظ الجناية **فصل**
حكم المشترك التامل المطلق التامل ليشمل التامل في الخارج من الادلة والامارات
حتى يترجح احد معنيه او معانيه وما استشعران يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد
من المعنيين من غير تامل فيما يحصل به ترجح احدهما على الآخر تداركه بايراد مسئلة
امتناع استعمال المشترك في معنييه فقال ولا يحمل في استعمال واحد على اكثر من معنى واحد
لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع لا لانه يلزم منه ان لا يكون حقيقة في احدهما منفردا

عن الآخر لانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد منهما منفردا عن الآخر ايضا بل الاولى
يكون استعماله فيه على انه معنى واحد من معانيه فلا يوجد المحل على اكثر من معنى واحد
والمفروض خلافه وفيه نظر لان المراد من حمله على اكثر من معنى واحد هو ان يحمل على
كل واحد من المعنيين على انه المقصود اصالة لا على انه جزؤه فلا تاتي للوضع للمجموع
وعدمه فيما ذكر ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز لا لانه لو اريد به المجموع
مجازا وكل واحد من المعنيين مراد حقيقة فيلزم المحذور المذكور لان المقدمة الثانية
في معوض المنع بل لان استعماله في المعنيين مجازا وكل منهما مراد باللفظ ومناط للحكم
لا يتصور الا بان يكون بينهما علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر
على انه يناسب الموضوع له بعلاقة وهل هذا الا جمع بين الحقيقة والمجاز ولا تمسك
للمخالف في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون الآية بناء على ان الصلوة من الله تعالى
الرحمة ومن الملائكة الاستغفار لا لان الفعل متعدد لتعدد الضمير ولا لانه ايضا غير جايز
عندنا لان الكلام في رد الاحتجاج بما ذكر على محل الخلاف المعهود بل لان ذلك التعدد بحسب
المعنى لا بحسب اللفظ فلا يخرجه عن البحث بل الجواز ان يكون المعنى واحدا حقيقيا كالدعاء
انه تعالى يدعو ذاته والملايكة بايصال الخير وذلك في حقه تعالى بالمغفرة وفي حق الملايكة
بالاستغفار او مجازيا كارادة الجبر ولا باس في اختلاف هذا المعنى باختلاف الموصوف
اذ لا يلزم به ان يكون من باب الاشتراك وضعا وهذا القدر يكفي في الجواب ومع
تعدي عنه ونصوبي للاستدلال على عدم الاشتراك قايلا لان سياق الاية لايجاب اقتداء
المؤمنين بالله تعالى وملايكته في الصلوة على النبي ع ولا بد من اتحاد معنى الصلوة في
الجميع لانه لو قيل ان الله تعالى يرحم النبي عليه السلام والملايكة يستغفرون له يا ايها

الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فلا بد من اتحاد معنى الصلوة
حقيقيا كان او مجازيا فقد ارتكب شططا بل ركب غلطا لان ما توهمه من الركاكة
انما يلزم هناك اذا لم يكن امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بعدم الركاكة في مثل
قولنا ان السلطان قد التفت الى زيد او الامر قد خلع عليه فعظموه ايها الرعايا
ولا تمسك لهم ايضا في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات والارض
الاية بناء على ان المراد من السجود المنسوب الى غير العقلاء الانقياد لتعذر السجود
المعهود في حقهم ومن المنسوب اليهم ما هو المعهود دون الانقياد لانه شامل للكل غير
مخصوص بالاكثر لان كلا من التعليلين في معرض المنع اما الاول فلان حقيقة السجود
على ما نص عليه في المجمل وضع الرأس فلا تعذر في نسبته الى غير العقلاء والحاجة
الى اثبات حقيقة الرأس في الكل لان التغليب سايغ شايع واما الثاني فلان الكفار
لا سيما المتكبرين منهم لا حظ لهم من الانقياد لان المراد منه الاطاعة بما ورد في حقه من
الامر تكليفيا كان او تكوينيا على وجه ورد به الامر وتقدير فعل آخر في مثل هذا المقام من
ضيق الفطن كما لا يخفى على ارباب الفطن التقسيم الثاني باعتبار استعمال اللفظ
مفردا كان او مركبا في المعنى فان استعمل استعمالا صحيحا فيما وضع له اراد بالوضع
ما يشمل النوعي والشخصي اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي تحقيقة اي
نوع من الحقيقة منسوبة الى ذلك الوضع فان كان لغويا فلغوية وان كان شرعيا
فشرعية وكذا الحال في المجاز وقد يجتمعان ويكون الامتياز بالجهتية وان استعمل فيما
لم يوضع له لم يقل في غيره لان المشترك ايضا مستعمل في غير ما وضع له فمجاز وشرط صحة
الاستعمال في التقسيم احترازا عن الغلط اقتضى في المجاز وجود العلاقة بين معناه ومعنى

الحقيقي وفي المرتجل الوضع قبل الاستعمال والمنقول وهو ما هجر فيه المعنى الحقيقي
لغلبته في المعنى المجازي بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الحقيقي
وينسب الى الناقل فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي حقيقة في المعنى الثاني ومجاز
في الاول من جهة الوضع الثاني من هنا ظهر ان المجاز ينقلب حقيقة بغلبة الاستعمال
والحقيقة تنزل منزلة المجاز حتى لا يثبت معناها الا بالنية او دلالة القرينة بغلبة
وان لم يكن مجازا وبالعكس من جهة الوضع الاول كالصلوة حقيقة في الدعا ومجاز
في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا هذا ان لم يكن الثاني من افراد الاول
وان كان منها كالدابة المنقولة لذي الاربع خاصة فانها في الاصل لما يدب على الارض
فحقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الثاني ان كان اطلاقه عليه اي على ما
هو من افراد المعنى الاول باعتبار انه منها اي من افراده وبالعكس ان كان باعتبار
انه من افراد الثاني فاطلاق لفظ الدابة في الفرس مثلا بحسب اللغة حقيقة باعتبار ومجاز
باعتبار وكذا بحسب العرف لانه ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض
فحقيقة لغة ومجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فبالعكس
لانه لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق بالاطلاق فلئن اعتبار الاول فيه
لصحة الاطلاق تفريع على ما تقدم يعني ما كان المنقول ما هجر فيه المعنى الحقيقي لم يكن اعتبار
المعنى الاول فيه لصحة اطلاقه على المعنى الثاني كما في المجاز فان اعتبار الاول اي المعنى الحقيقي
فيه لصحة اطلاقه على الثاني اي المعنى المجازي بل لترجيح اللفظ المنقول والمعنى المنقول
اليه على سائر الالفاظ والمعاني ولهذا اي لعدم كون اعتبار المعنى الاول لصحة الاطلاق
لا يطلق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول وهذا معنى قوله فلا يطلق الدابة

في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب والصلوة في الشرع على كل دعاء كما يطلق
الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة ثم ان ظهر من البيان السابق ان الوضع قد
لا يعتبر فيه المناسبة بين اللفظ والمعنى كالجدار والحجر وقد يعتبر كالفارورة والخمر
وان رعاية المناسبة في وضع بعض الالفاظ لا تستلزم رعايتها حقيقة على كل
ما يوجد فيه تلك المناسبة ولهذا لا يجري القياس في المعاني اللغوية والمرتجل وهو ما
وضعه واضع آخر لمعنى غير المعنى الاول انما قال واضع آخر ليخرج المشترك فان
الوضعين فيه لواضع واحد والمناسبة بينهما فخرج المنقول يكون حقيقة بعد الاستعمال
انما قيد به لانه شرط في الحقيقة دون المرتجل فمن جعل مقابلا لها باعتبار الوضع الاول
في التقسيم لم يصب اذ لم يلزم خروج المشترك عن حد الحقيقة اذ لم يثبت ان وضعه
معتبر ان اللفظ المستعمل وقيد به اخراجا للمرتجل لم يستعمل بعد حقيقة كان او مجازا ان كان
في نفسه بحيث لا يستر عنه المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تغلب صريح والتي
غلبت سواء كانت مهجورة بالكلية او لا كناية والمجاز ان غلب فصريح والا
فكناية هذا عند علماء الاصول وعند علماء البيان الكناية لفظ استعمل فيما وضع
له لا لانه مقصود بل للانتقال منه الى ملزومه فهو مناط الحكم ومرجع الصدق والكذب
كطويل النجاد فان القصد به الى طول القامة لا الى طول النجاد الا انه لا يصح كناية الا
اذا كان له نجاد طويل لان شرط الكناية وهو الاستعمال في الموضع له لا يتحقق بدونه
فهي لا بناء على ارادة الموضوع له ضرورة انها مستعملة فيه وهو مقصود منها فخرج الجملة
بخلاف المجاز لان المقصود منه اولا وبالذات غير ما وضع له فيتأتى ارادة الموضوع له
ثم كل من الحقيقة والمجاز اما مفرد وقد مر مثالهما لم يقل تقريرها لان ما مر من التعريفين

مشترك بين المفرد والجملة او جملة والاول من هذا التقسيم ظاهر واما الثاني فكقوله
اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى ولا اختصاص له بالاستعارة التمثيلية فان المجاز للتقوع
على الكناية كقوله تعالى بل يداه مبسوطتان وعامة الاخبارات المستعملة في الانشاء
وكل ما استعمل من اقسام الطلب في الاخر من هذا التقسيم ثم ان الجملة حقيقة
كانت او مجازا بحسب الوضع ينقسم الى مجاز عقلي وهي ما نسب فيه الفعل الى غير
فاعله ملابسة بينه وبين الفعل كقول الموحد ابنت الربيع البقل وحقيقة عقلية
ان لم يكن كذلك فيدخل فيها قول الكاذب معتقدا لكان به كقول الدهري ابنت الربيع
البقل او غير معتقد كقول من قال جاء زيد وهو عالم بانه لم يجيء بخلاف ما اذا قيل
في الحقيقة العقلية ما نسب فيه الفعل الى فاعله عند المتكلم فانه لا يدخل فيها ثاني
فسمي قول الكاذب لان المتبادر من عبارة عند فلان هو ان يكون معتقدا به بل
نقول انها كالعلم فيه وزيادة بسط في الكلام لتحقيق هذا المقام موضعه فن آخر
وقد استوفينا حقه في بعض تعليقاتنا **فصل** لما كان مبنى المجاز على العلاقة
اورد هذا الفصل لبيانها اذا اردت بلفظ غير ما وضع له فالمعنى الحقيقي ان حصل له
بالفعل قبل زمان اعتبار الحكم وهو زمان وقوع النسبة في الخبر وقس عليه حال
الانشاء فمجاز باعتبار ما كان او بعده فمجاز باعتبار ما يئول لا بد من اعتبار الحصول
بالفعل فيه ايضا فرقا بينه وبين المجاز بالقوة والاكتفاء فيه بتوهم الحصول بناء على
عدم اعتبار المجاز بالقوة قسما آخر او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر لخمر اريقت
وكالخمر لعصير اريق وان لم يحصل له اصلا اي لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد من علاقة
بين المعنى الحقيقي والمجازي لم يقل بالملازمة لانها غير لازمة بل المناسبة ايضا غير لازمة و

ولذلك يطلق احد الضدين على الاخر مجازا بها ينتقل الذهن في الجملة من اهو اضع
اليه وهي اي تلك العلاقة اما ذهنية محضة بان لا يكون بينها تعلق ومناسبة الا في
اعتبار الذهن كما في اطلاق البصر على الاعمى هذا اذا لم يعتبر به الاستعارة التمثيلية او
التهكمية واما قصر المتكلمة فلا ينافيه لانها من قسم المجاز المرسل وكذا التفاؤل وهذا
ظاهر او خارجية وح اما ان يكون احدهما جزء الاخر كما في اطلاق اسم الكل على الجزء كالجمع للواحد
او بالعكس كالرقبة للعبد او لا اي لا يكون واحد منهما جزء الآخر وح اما ان لا يكون المجازي
صفة للحقيقي فالعلاقة اما المحلية كما في اطلاق اسم المحل على الحال او بالعكس واطلاق
الظابط على قضاء الحاجة من القسم الاول غاية ان المحلية باعتبار العادة فانه لما كان
المعهود المتعارف قضاء الحاجة في المكان المطمئن حصل بينهما علاقة عرفية فبناء
على هذا ينتقل الذهن من الظابط الى قضاء الحاجة واما السببية كما في اطلاق اسم
السبب على المسبب كقوله عينا لغيث اي البنت وبالعكس كقوله تع وينزل لكم
من السماء رزقا اي مطرا واما الشرطية كما في اطلاق اسم الشرط على المشروط
كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم وبالعكس كاطلاق العلم على
المعلوم او يكون صفته وهو الاستعارة وشرطها ان يكون الوصف بينا كاسد
يراد به لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع ولما كان مبنى هذا
الاطلاق على علاقة الشابهة بين زيد والاسد امتاز الاستعارة عن المجاز المرسل
فتأمل واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل
واللازم فرع فاذا تحقق جهة الاصالة في الطرفين بالاعتبارين يجري المجاز من الطرفين
كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية لها لم يقل هنا كالسبب مع المسبب لان منه ملهوب

محض ليس في معنى العلة فلا يطلق المسبب عليه مجازا كما سيجيء وكالجزء مع الكل فان
الجزء يتبع للكل في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة
ان فهم الكل موقوف على فهمه والكل محتاج اليه في الوجود الخارجي فيتحقق جهة
الاصالة في الجملة في كل منهما بالنسبة الي الآخر الا ان اطلاق اسم الكل على الجزء مطرد
وعكسه غير مطرد حيث لا يطلق الرجل والقدم على الانسان واما بيان الضابط
بانه يجوز في صورة يستتبع الجزء الكل كالرقبة والرأس فان الانسان لا يوجد بدون
واحد منهما ولا يجوز في صورة لا يستتبع الجزء الكل فمنقوض باليد فانها من قبيل الثاني
مع انه يجوز اطلاقها على الكل كيف وقد وقع في قوله تعالى تبت يدي ابي
لهب وكالمحل فان فيه جهة اصالة لحاجة الحال اليه والحال اذا كان مقصودا
منه اي من المحل انما قيد به لان صحة العكس موقوفة عليه كالماء والكوز والمراد
من الحلول ما يعم انواع الحصول فيه والاختصاص لاعتبار العلاقات المجازية المذكورة
باللغة بل يوجد في الاسماء الشرعية ايضا كالاتصال في معنى المشروع كيف شرع
عبر به عن علاقة المشابهة لانها اتفاق في الكيفية والصورة تصلح علاقة للا
ستعارة اي ينظر في التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة وغيرهما كان من
التصرفات على الوصية اي وجه شرع فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة
لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين في هذا المعنى يصح استعارة احدهما
للآخر وكما يشترط للاستعارة في غير الشرعية اللزوم البين فكذلك يشترط لها فيها واللازم
البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذي يلزم في الجملة من
تصورها تصوره كالوصية والارث فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ

من حوائج الميت كالتجهيز والدين وكالسببية عطف على قوله كالاتصال كالنكاح ينعقد
بلفظ الهبة في الحرة لا بد من هذا القيد لانها اذا كانت امة تثبت الهبة فانها وضعت
للملك والرقبة اي لعتق وضعه لاجل ملك الرقبة والنكاح لملك المتعة اي لعقد وضعه
لملك المتعة وذلك اي ملك الرقبة سبب لهذا اي لملك المتعة فاطلق ما وضع لما يترتب
عليه السبب وهو عقد الهبة على ما يترتب عليه المسبب وهو عقد النكاح وهذا هو المراد
من العلاقة السببية ههنا وهذا اي انعقاد النكاح بلفظ الهبة عند الشافعي من
خواص النبي عم لقوله تعالى خالصة لك وجه الاحتجاج ان اللفظ تابع للمعنى وقد خص
النبي عم بالمعنى فيختص باللفظ فالجواب بان الخلوص ليس في اللفظ بل في الحكم وهو
عدم وجوب المهر او عدم حل نكاحها للغير خارج عن سنن الصواب قلنا دلالته على ان
الانعقاد اي انعقاد النكاح بلا عوض بلفظ الهبة مخصوص به عليه السلام ولا نزاع فيه انما
الكلام في انعقاد النكاح بعوض باللفظ المذكور في حق الامة والنص ساكت عنه
فبقي دليلنا سالما عن المعارض ثم انه قال لا ينعقد اي النكاح الا بلفظ النكاح
والتزويج لانه عقد شرع لمصالح لا تحصى كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب
عن السفاح وتحصيل الاحصان والايتلاف بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة
بالآخر الي غير ذلك مما يطول تعداده وغير هذين اللفظين قاصر عن الدلالة عليها
اي على المصالح المذكورة قلنا هي اي تلك المصالح ثمرات وفروع وانما بني النكاح
للملك له عليها اي للزوج على الزوجة ولذلك اي لكون وضع النكاح للملك عليها لا
للمصالح المشتركة بينهما لزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح وكان الطلاق بيده
خاصة فانه لو كان وضعه لامر مشترك بينهما لما وجب المهر عليه ولما اختص الطلاق بجانبه

يعني سلمنا ان مدلول اللفظ مخصوص به عم ولا
افادة اللفظ المذكور ذلك الا ان يقال ايضا مخصوص
به عدم ولا نظرنا هنا لانا نثبت مدعانا بدليل
آخر لا بهذا النص فيكفينا عدم دلالته على
خلاف مدعانا منه

والسمع صنعوا الشافعي لا ينعقد الا بلفظ النكاح
والتزويج لقوله تعالى خالصة لك وفيه انه لا دلالة
في الآية المذكورة على عدم الانعقاد بغيرهما
مطلقا منه

[illegible]

واذا صلح بلفظ لايدل على الملك لغة يعني لفظ النكاح والتزويج فاولي ان يصح
بلفظ يدل عليه وبما استشعرناه يقال اذا لم يكن في لفظ النكاح والتزويج دلالة على
الملك لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بهما تدارکه بقوله وانما يصح بهما لان الشرع نقلهما الي
هذا العقد فصارا بمنزلة العلمين له والواجب في المنقول الشرعي رعاية المعني
اللغوي لا الاقتصار عليه حتي لا يصح اعتبار الدلالة علي الملك في معناه الشرعي
وكذا اي كانعقاده بلفظ الهبة ينعقد بلفظ البيع لما ذكرنا من علاقة السببية علي
الوجه المشروح فيما تقدم وانما لم يصح العكس اي لم يثبت الهبة والبيع بلفظ
النكاح بطريق الطلاق اسم المسبب علي السبب لانه ذلك اي صحة الطلاق اسم
المسبب علي السبب عند ما شرع السبب للمسبب اي يكون الغاية لشرعية السبب
ذلك المسبب كالبيع للملك فان غاية مشروعية البيع الملك فان قال تفريع وتمثيل
لما ذكر ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت فتراه متفرقا بحيث لم يجتمع
الكل في ملكه بان اشتري نصفه ثم باعه ثم اشتري النصف الآخر يعتق في الثاني
لانه يقال عرفا انه مشتري العبد دون الاول لانه لا يوصف بملك العبد لغة ولا
عرف هنا الا اذا عني باحدهما الآخر فيقبل ديانة فيهما فينعكس الحكم اي يعتق
في الاول دون الثاني وقضاء فيما لا تخفيف فيه يعني ان عني في الصورة الاولي
بالملك الشراء بطريق الطلاق اسم المسبب علي السبب الذي شرع له صدق ديانة
وقضاء لانه عني ما فيه غلظ وان عني في الصورة الثانية بالشراء الملك بطريق
الطلاق اسم السبب علي المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تحقيقا اما اذا كان سببا لحقها
اي لا يكون مشترعا والمسبب كملك الرقبة فان شرعيته ليست لملك المتعة ولذلك يتحقق

الاول

الاول بدون الثاني في العبد والاخت من الرضاع فلا ينعكس اي لا يصح الطلاق
اسم المسبب علي السبب علي ما قلنا اي علي موجب ما قدمنا من انه اذا حققت
جهة الاصالة في الطرفين بالاعتبارين يجري المجاز منهما الي اخره فانه قد ظهر
منه انه اذا لم يتحقق جهة الاصالة من في الطرفين بالاعتبارين لا يجري المجاز منهما
فيقع الطلاق بلفظ العتق اي بناء علي الاصل المذكور فان العتق بمعني الاعتاق
وضع لازالة الملك او لاثبات القوة بها نص علي ذلك في الهداية والطلاق لازالة
ملك المتعة وذلك سبب لهذه اي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ
تفضي اليها وليست هي اي ازالة ملك المتعة مقصودة منها اي من ازالة ملك
الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق بذلك الطريق خلافا لثالث فهي ما مر من
الاصل الخلافي ولا يثبت بطريق الاستعارة ايضا اذ كل منهما اسقاط اي اسقاط
الحق التصرف اما اثبات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاط كالطلاق
والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها بني علي السراية واللزوم اراد بالاول ثبوت
الحكم في الكل سبب ثبوته في البعض وبالثاني عدم قبول الفسخ لعدم الانفصال بينهما
في المعني المشروع كيف شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والعتق بمعني الاعتاق
اثبات القوة الشرعية بناء علي انهما من المنقولات الشرعية فلا بد من اعتبار
المعني اللغوي فيهما والطلاق في اللغة رفع القيد يقال اطلقت الاسير اي
خليته واطلقت الناقة من عقالها واطلاق العتق بمعني القوة يقال عتق
الطير اذا قوي وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت
وقويت فالشرع نقلها الي القوة المخصوصة وهذا بناء علي قول ابي حنيفة رح في مسئلة تجزي

الاعتاق انه ازالة الملك لان مراده ان التصرف الصادر عن المالك عند الاعتاق
هي اي ازالة الملك لا انها معناه الشرعي واسناده اي اسناد العتق على
معناه الشرعي الى المالك مجازي لصدوره سببه وهو ازالة الملك عنه فيكون
المجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله تعالى ينزع عنهما
لباسهما ما بقي ههنا اشكال وهو ان الاستعارة انما يكون للمعنى اذ لا معنى للاستعارة
اللفظ للفظ ولا مانع عن استعارة لفظ الطلاق لمعنى ازالة ملك الرقبة لمناسبة
بينهما وبين معنى الطلاق وهو ازالة القيد وهذا كاف في بقوت المط اي في مطلوب
الخصم والتعرض للفظ الاعتاق وبيان معناه خارج عن المبحث فالوجه في بيان
عدم صحة استعارة الطلاق للعتق ان يقال ان ازالة الملك اقوى من ازالة
القيد ضرورة ان الملك اقوى منه ومزيل القوي اقوى من مزيل الضعيف
فلا يصح استعارة هذا اي ازالة القيد لذلك اي لازالة الملك بل على العكس
اذ لا بد في الاستعارة من القوة في جانب المشبه به وفيه نظر وكذا الاجارة عطف
على قوله فيقع الطلاق تنعقد بلفظ البيع هذا اذا بين المدة وعين جنس العمل
وح لا فرق بين اضافتها الى الحر واضافتها الى العبد على ما ذكره الاسرار دوه
العكس لان ملك الرقبة سبب محض لملك المنفعة وعدم انعقادها به اي عدم
انعقاد الاجارة بلفظ البيع اذا اضيف الى المنفعة ليس لعدم صحة المجاز
بل لعدم الصلاحية في المنفعة المعدومة للاضافة جواب سوال تقريره انه اذا صح
انعقاد الاجارة بلفظ البيع مجازا ينبغي ان يصح بقوله بعت منافع هذه
الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح وتقرير الجواب ظاهر ولذلك اي ولكون

العلة ما ذكرنا

العلة ما ذكرنا لا تنعقد ولو كان المذكور لفظها اي لفظ الاجارة فانها انما تصح اذا
اضيفت الى العين اقامة للعين الموجودة مقام المنفعة المعدومة واعلم انه
يكفي في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا لجنس المعنى المجازي
ولا يجب ان يكون سببا للمعنى المجازي بعينه حتى يراد بالغيث جنس النبات
سواء نبت بالمطر او بغيره واعلم ان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء
وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين وانما تتغاير الاحكام لتغاير هما صفة لاذانا
فانه ثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا وانما يعتبر اللفظ لاثبات
ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمله اللفظ فاذا جعل لفظ الهبة مجازا
عن النكاح يثبت به ملك النكاح قصدا لا تبعا فيثبت فيه احكام ملك
النكاح لا احكام ملك اليمين ثم اعلم ان المعتبر في العلاقة المجازية سماع نوعها
لا سماع عينها كيف واختراع المجازات البديعة والاستعارات الغريبة من فنون
البلاغة اجماعا ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقايق والعلاقة مقتضية
للصحة فالتخلف اي تخلف الصحة عن المقتضي لمانع مخصوص ليس بقادح
لان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي جواب عن تمسك المخالف القايل باشتراط
سماع عينها تقريره انه لو جاز بمجرد وجود العلاقة لجاز الطلاق نخلة لطويل غير
انسان للشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن وبالعكس للسببية واللازم باطل
اتفاقا مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها في حق التكلم عند ابي حنيفة
وعندهما في حق الحكم للخلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة بمعنى انها هي الاصل الراجح
المقدم في الاعتبار وايضا لا خلاف في ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل ولذلك يجب

الكفارة في مسئلة مسّ السماء وذلك انه اذا حلف قائلا والله لامسّ السماء يجب الكفارة
لان الاصل وهو البر ممكن فان مسّ السماء ممكن للبشر كيف وقد وقع في حق
النبي عليه السلام فينعقد اليمين ويجب الكفارة ولا يجب في مسئلة الكوز فانه
لو حلف قائلا والله لاشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا يجب الكفارة
لان الاصل وهو البر غير ممكن وانما الخلاف في جهة الخلفية والفرعية فعندهما هي الحكم
حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي بهذا الكلام وعنده التكلم حتى يكفي صحة الكلام من
حيث الافادة سواء صح معناه الحقيقي او لا فقوله هذا ابني لعبده الاكبر منه سنا
اراد به المقدم والادة يثبت العتق عنده لصحة اللفظ ويلغو عندهما لاستحالة المعنى الحقيقي
وهو ثبوت البنوة لان الاكبر سنا بالمعنى المذكور لا يتصور ان يكون مخلوقا من نطفة الاصغر
لهما ان مبنى المجاز على الانتقال من المعنى الحقيقي الى المجازي فلا بد من امكان الاول
ليتحقق الانتقال منه قلنا يكفي صحة فهم من اللفظ ومداره على صحة اللفظ من حيث
الافادة ولا يلزم صحة ارادته منه كيف والمجاز الذي لا امكان لمعناه الحقيقي واقع
في كلام الله تع وهو في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى ومن قال لا على ارادته
اذ لا جمع بين ما لم يصب لان مراد الخصم يتم بلزوم صحة الارادة ولا حاجة له الى ارادته
بالفعل فابطاله لا يجري نفعا في دفع ما ذكره فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان
المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه وصار اهلا للاعتاق لان هذا المعنى لازم للبنوة
وانما زاد قوله وصار اهلا لانه يجوز ان يكون صبيا حين ملكه فلا يكون اهلا للاعتاق
فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لان
وضع النداء لاستحضار المنادي وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه

صاحب التنقيح

صاحب السعيد ضبط ههنا حيث ربط جواب المسئلة بقوله مر وح في الاستعارة
ثم انه خلط في الكلام ولم يذكر الاستعارة والاعلام والبح عن قلة بضاعته وصناعة
البلاغة على وجه لا يخفى على ذوي الافهام منه

فلا افهم

فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجب الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه يتحقق
المخبر به فلا بد من تصحيح بما امكن ويعتق بياجر لانه اي لان لفظ الحر موضوع للعتق
وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدي
حر يعتق فان قيل ان هذا ابني من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين
لانه دعوى امر مستحيل قصد الانه منقوض بمحل الوفاق الآتي ذكره بل لان ذكر المشبه
يفيح عن التشبيه وحق الاستعارة ان لا يكون التشبيه ظاهرا بل تشبيه بحذف الاداة
اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق قلنا انه ليس من قبيل
زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة لان ابني معناه مولودي ومخلوق من مائي فيكون
مشتقا مثل ناطقة وهو استعارة بالاتفاق مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز
كالصلع في قوله عليه السلام والا الصاع بالصاعين قد اريد به الطعام اجماعا فلا
يشمل غيره لانه ضروري اراد ضرورة المتكلم لقصور في اللغة حيث لم يوجد فيها
حقيقة تفي المرام او تناسب المقام فليس فيه مظنة عجزه وقصوره كما سبق الى بعض
الاوهام فيتقدر بقدر الضرورة قلنا لا نم انه ضروري بل يصار اليه توسعة للطريق
اي طريق اداء المعاني على المتكلم وايقاء لحق المقام من جهة البلاغة فانه احد
نوعي الكلام وفيه من لطايف البلاغة ما لا يتحمله الحقيقة ولو سلم انه ضروري لكن
يجوز ان يكون الضرورة في اداء المعنى العام فانه كما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى
الخاص فكذا يتصور لاجل المعنى العام بان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد ما اراده بالحقيقة
فتقدره اي تقدر المصير الى المجاز بقدر الضرورة لنا لا عليها وهذا جواب بطريق القول
بالموجب مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي

معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم فلا يرد النقض بالكناية لان مناط الحكم فيها المعنى
الثاني فقط لرجحانه المتبوع على التابع وفيه نظر والحق انه من جهة اللغة اذ لم
يثبت ذلك فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى لموالية
لان مولى فلان حقيقة في الاسفل ومجاز في الاعلى وكذا اذا اوصى لاولاد فلان او
لابنائه ولبنوه وبنو بنين فالوصية لبنيه دون بني بنيه اما دخول بني البنين
في قوله آمنونا على اولادنا على رواية الاستحسان فليس من جهة تناول اللفظ بل من
جهة ان الامان لحقن الدم فيبنى على الشبهات ولا يراد غير الخمر بقوله عليه السلام
من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت له وغير الوطئ بقوله تعالى او لامستم
النساء لان الوطئ وهو المعنى المجازي اريد به عندنا وغير المس باليد لان المس
باليد وهو المعنى الحقيقي اريد به عند الشافعي وهو قول ابن مسعود رض وجواز التيمم
للجنب بدليل آخر والحنث بالدخول حافيا ومتنعلا وراكبا في لا يضع قدمه
في دار فلان للجمع بين المعنى الحقيقي وهو الدخول حافيا والمجازي وهو الدخول
متنعلا او راكبا بل لانه في العرف صار عبارة عن انه لا يدخل ومدار الايمان
على العرف ومن غفل عن هذا زعم ان مبني الجواب ههنا على المصير الى عموم
المجاز ويراد بالاضافة في لا يدخل دار فلان نسبة السكنى مجازا بدلالة العادة
حقيقة كانت او دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها حتى يحنث
بالدخول في الدار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها وهي تعم الملك
والاجارة والعارية فيحنث بعموم المجاز لانسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا حتى
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وكذا الحنث اذا قدم نهارا او ليلا في ايام انه كذا يوم يقدم

ق ٢

ليس للجمع

زيد ليس للجمع بين المعنى الحقيقي لليوم وهو النهار والمجازي وهو الليل
بل بعموم المجاز لانه الضمير لليوم يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يولهم
يومئذ دبره وما احتيج الى ضابط يعرف به ان المراد باليوم النهار او مطلق
الوقت بنيته بقوله فاذا تعلق بفعل ممتد مما يصح تقديره بمدة مثل لبث الثوب
يومين وركبت الفرس يوما فللنهار وبغير ممتد ومما لا يصح تقديره بمدة كما
لقدوم والدخول فانه لا يصح ان يقال قدمت او دخلت يوما فللوقت المطلق لان الفعل
اذا نسب الى ظرف الزمان يبقى في يقتضي كونه اي كون ظرف الزمان معيارا له
اي للفعل والمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم فان امتد
الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار لان الحقيقة لا يعدل عنها الا عند التعذر
وذلك عند عدم امتداد الفعل واذا لم يمتد كوقوع الطلاق لا يمتد المعيار فيراد
الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل النص المذكور ولعدم اختصاص
العلاقة بالاول وكذا الحنث باكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما اي عند ابي يوسف
ومحمد في لا ياكل من هذه الحنطة ليس له اي للجمع بين الحقيقة والمجاز بل لانه يراد
باكلها اكل ما يتخذ منها عادة فيحنث بعموم المجاز وكذا قول ابي حنيفة ومحمد في من قال
لله علي صوم رجب ونوى اليمين انه نذر ويمين حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه
نذرا او الكفارة لكونه يمينا ليس له اي للجمع المذكور بل لانه نذر بصيغته لكونها
موضوعة له يمين بموجبه لان النذر ايجاب للمباح وايجاب المباح يوجب تحريمه
ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم
تحليلها بالكفارة سمي تحريم النبي عليه السلام الحلال وهو حارية او العسل على نفسه

ق ٢

فيه رد لصاحب السعيد في قوله وتحريم الحلال
بين ان زج نخرج الكلام عن سننه
الانتظام كما لا يخفى
منه

هذا الضابط على وفق استعمال
الناس وهو حجة يجب العمل
به منه

على ما يأتي تفصيله وفصل حروف المعاني
منه

جواب دخل تقرر
بعبارة ظاهر
منه

اخطأ صاحب
حيث قال لان
الوهم مراد اجماعا
منه

جواب سؤال تقرر
بهما ظاهر
منه

صاحب السعيد و
صاحب البلوغ
منه

تاثير العرف والعادة في الاكل لا في عبارة الحنطة فالعرف
في العمل لا في القول ولا عبرة به في الايمان ولذلك
احتيج الى اعتبار عموم المجاز فافهم
منه

تغيير

علق على ما تقدم
على سبيل المعنى
منه

بمينا والمباح اخص من الحلال فتحريمه يتضمن تحريم الحلال كما ان شراء القريب بشراء
بصيغة تحرير بموجبه المراد بالموجب اللازم المتأخر دلالة اللفظ على لازم معناه
لايكون بطريق المجاز ما لم يكن مستعملا فيه كالاسد اذا اريد معناه الحقيقي يدل الشجاعة
التي هي لازمة بطريق الالتزام ولايكون مجازا لعدم استعماله فيه وثبوت
الموجب لايتوقف على الارادة فلا جمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة
كما توهم والتوقف على نية اليمين لكونه بمنزلة الحقيقة المهجورة بغلبة استعماله
في النذر جواب سؤال تقريره ان كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو اليمين
كما اذا اشتري القريب يعتق عليه وان لم ينو واما الجواب بان اليمين ثبت
بالارادة والنذر بالصيغة من غير تأثير للارادة فيه فلا جمع بين المعنى الحقيقي
والمجازي في الارادة فلا يتمشى فيما اذا نواهما جميعا لايقال في هذه الصورة ايضا
ثبوت النذر بالصيغة من غير تأثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي لانا
نقول فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي ثبت باللفظ اخبارا كان او
انشاء فلا عبرة بارادته ولا تاثير لها **مسئلة** لابد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة
الحقيقة عقلا او حسا او عادة او عرفا عاما كان او خاصا والفرق بين العادة
والعرف ان العادة في الافعال والعرف في الاقوال او تشرعا وهي اما خارجة عن
المتكلم والكلام اي لايكون معنى في المتكلم اي صفة له ولايكون من جنس الكلام
كدلالة الحال نحو يمين الفور اذا ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت
طالق يحمل على الفور فالقرينة الحالية مانعة عرفا عن الحمل على الحقيقة وهي الخروج
مطلقا او معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت فانه تعالى لا يامر بالمعصية

فالمنع فيه

فالمنع فيه عقلا او لفظ اريد بكون القرينة لفظا ان يفهم منه باي طريق كان ان
الحقيقة غير مرادة فلذلك عد القرينة في كل مملوك لي حر لفظية وهذا لما من جعله
من قسم المخصص غير الكلامي لان المراد منه ان يكون المخصص خارج الكلام خارج
عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر فان ما في سياقه من قوله انا اعتدنا للظالمين نارا يمنع عقلا كونه
للتخيير ونحو طلق امرأتي ان كنت رجلا لايكون توكيلا والمنع فيه عرفا او غير خارج
بل عين هذا الكلام او شيء منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة فاما ان يكون
بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص ان المخصص قد يكون نقصان بعض
الافراد او زيادته فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر فاذا قال كل مملوك لي حر
لايقع على المكاتب مع انه مملوك حقيقة لنقصانه في ملكه فكان قرينة المجاز اولوية
البعض الاخر والمنع هنا شرعا او لم يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء
والنسيان لان عين الفعل لايكون بالنية وعين الخطاء والنسيان ليس بمرفوع
بل المراد الحكم والمنع فيهما عقلا او نحو لا يأكل من هذه النخلة او من هذا الدقيق ولا
يشرب من هذه البئر المنع في هذه الثلثة حسا وعرفا فان المعنى الحقيقي لما امتنع حسا
وعرفا علم انه ليس بمراد والا لكانه اليمين خالية عن الفائدة لانها في مثله يكون
للمنع والمنع انما يكون عن الممكن ولا يضع قدمه في دار فلان المنع فيه عرفا حتى
اذا اكل من عينها او استفه او كرع او وضع قدمه فيها ولم يدخل لا يحنث هذا كله اذا لم
ينو ما يحتمله الكلام والا فعلى ما نواه وكالاسماء المنقولة القرينة المانعة هنا كونه
منقولا عرفا او شرعا ومنعها عقلا ونحو التوكيل بالخصومة يصرف عن حقيقته لكونها

بحلاف العتق فانه لا يحتمل ذلك واما تعذر المجازي فلان التحريم اللازم له اي
لقوله هذه بنتي الثابت به مناف لملك النكاح فلا يكون من حقوقه فلا يملك الزوج
اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل والذي يملكه وهو التحريم القاطع للتعلق بالنكاح
ليس من لوازمه اي من لوازم القول المذكور بل من منافياته فلا يصح استعماله
له والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له
ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ مسئلة الداعي الى المجاز
اعلم ان المجاز لا بد في صحته من علاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي وقرينة صارفة
عن الحقيقي الى المجازي واما الداعي الى العدول عن الحقيقة اليه فليس مما لا بد منه
في صحته انما الحاجة اليه في رجحانه على الحقيقة وفصاحته وذلك الداعي اما لفظي
واما معنوي فاللفظي اختصاص لفظه اي لفظ المجاز بالعذوبة فربما يكون في لفظ
الحقيقة ثقالة كالحنفقيق فيعدل الى لفظ المجاز كالدامية لكونه عذبا او
صلاحيته للشعر وزنا او قافية اي يكون لفظ الحقيقة بحيث لا يكون الكلام معه
موزونا او مقفى بخلاف المجاز او السجع كالاسد فانه يصلح سجعا مع الاحد والعدد
دون السجاع او سائر المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع
وغير ذلك فانه ربما يأتي بالمجاز ويفوت بالحقيقة نحو البدعة شرك الترك
فان الشرك هنا مجاز استعمل لتجانس الشرك او معناه اي اختصاص معناه
من هنا شرع في الداعي المعنوي بالتعظيم كاستعارة ابي حنيفة لرجل
عالم او التحقير كاستعارة الهامج وهو الذباب الصغير للجاهل او التي غيب
كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروب او الترهيب كاستعارة الموت للسيف

تغيير لتحرير التنقيح منه

تغيير للفظ الدكيك الواقع في التوضيح منه

صاحب التنقيح لم يفرق بين الترهيب والتنفي بخط هنا حيث خلط بينهما والفرق واضح منه

مجبورة شرعا وهو كالمجبور عادة الى مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق
استعمال المقيد في المطلق او الكل في الجزء بناء على عموم المجاز فاما اذا كانت الحقيقة
مستعملة والمجاز متعارفا اي غالبا في التعامل او التفاهم على الاختلاف بين
المشايخ عطف على اول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز من قرينة فعند ابي حنيفة
المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك الا مهجورة وعندهما المجاز اولى انما اعتبر
قيد الاستعمال في الحقيقة وقيد التعارف في المجاز للاتفاق على ان العمل بالمجاز
عند عدم القيد الاول وبالحقيقة عند عدم القيد الثاني ففي لا يأكل من الحنطة
يصرف الى اكل عينها عنده قال في المبسوط لان عينها ما كول عادة فانها تغلي
وتؤكل ويتخذ منها الكشك والهريسة وقد تؤكل نيئا ايضا حتاحتا والى اكل
المتخذ منها عندهما هذا على رواية الاصل مسئلة قد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي
معا كقوله لامرأته وهي ممن لا يولد مثلها لمثله سواء كانت اكبر سنا منه او لا
او معروفة النسب هذا لان التي يولد مثلها لمثله اذا كانت مجهولة النسب ينتفي
ملكه عنها فتحرم عليه اذا ثبت على اقراره وان لم يثبت نسبها منه صرح بذلك
في المبسوط هذه بنتي تعذر الحقيقي في الاول ظاهر واما في الثاني فلانه اما ان يثبت
مطلقا اي في حقه وفي حق من اشتهر نسبها منه بان يكون دعوته معتبرة في
حقهما فيثبت نسبها منه وينتفي ممن اشتهر منه ولا يمكن هذا لانه ثابت من
اشتهر منه فلا يبطل باقرار الغير او في حق نفسه فقط بان يثبت منه ولا
ينتفي ممن اشتهر منه وذا متعذر لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير
فلا يكون اي تكذيب الشرع اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع

ع المراد من الثبوت على الاقرار عدم الرجوع عنه بقوله اوهمت او اخطأت صرح بذلك في المبسوط وهذا لغير الاصراد المؤدي الى الاضرار كما لا يخفى منه

بحلاف العتق

او التصغير كاستعارة السيتم لبعض المطعوم او المبالغة كاطلاق الاصابع على
الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم او زيادة البيان كاستعارة
الاسد لرجل الشجاع فانها اقوى في الدلالة على الشجاعة من الحقيقة لانه
دعوى بالبينة فان الاسد يلزمه الشجاعة وهذا دعوى بلا بينة او الاستطراف
كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لنجم فيه جمر موقد فان فيه اخراج
ما يستحيل وقوعه مخرج الواقع ليستطرف او تلطف الكلام اي اختصاص
معناه بنوع لطف في الكلام كاستعارة احد الضرب للاخر تمليحا او تحكما
او تغاليا او مطابقة تمام المراد بيان ذلك ان المراد هو اداء المعنى بكلام
مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه
في مراتب الوضوح والاخفاء في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ
الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن
بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح
فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة في مراتب
الوضوح لابد من العدول عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك ووهم الاخلال
بالفهم في المجاز من اخلال الوهم فيام القرينة لان شرط المجاز وعند ذلك
يندفع احتمال الاخلال او غير ذلك من الفوائد التي يختص بمعنى المجاز او
لفظه **فصل** ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجري
اولا في المصدر ثم بتبعيته تجري في الفعل والمشتق منه مثلا يقدر به نطقت
الحال او الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة

ثم تؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك فعقد هذا
الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية في الحروف فانها اي الاستعارة تقع
اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه اي يعتبر التشبيه الذي عليه مدار
الاستعارة اولا في متعلق معنى الحروف ويجري فيه الاستعارة ثم بتبعية
ذلك تجري في الحروف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحروف ما يعبر به عنه
عند تفسير معناه كاللام يستعار اولا التعليل للترتيب سواء وجد التعقيب
كما في آتيته للزيارة اولم يوجد كما في اسلم ليدخل الجنة ثم بواسطتها يستعار
اللام لعقد والموت فانه شبه ترتب الموت على الولادة بتعلل الفعل
بالعلة الغائية ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للمشبه به فجرت الاستعارة
اولا في التعليل وتبعيته في اللام وهذا ظاهر ومعنى التعليل هو بيان
العلية لا بيان المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان
معلولا باعتبار آخر كما في ضربته للتأديب اولا كما في قعد عن الحرب للجبن
فكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتب على الفعل من غير حاجة الى
اعتبار كونه معلولا وهذا ايضا واضح وههنا نذكر حروفا يشتد الحاجة
اليها وتسمى حروف المعاني اراد بالحروف حقيقتها ولذا استعاها حروف المعاني
وهذا لا ينافي انتظامها الظروف تغليبا او تشبيها لها بالحروف اذ اللازم منه
التجوز في صيغة الجمع لا في معنى الحرف منها حروف العطف الواو ومطلق العطف
اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت بالنقل عن ائمة اللغة لم يقل باجماع
النحاة لانها للمعية عند الفراء وللترتيب عند جماعة منهم ثعلب وقطرب

وهشام وابو جعفر الدينوري وابو عمر الزاهد واستقراء موارد استعمالها فانا نجدها
مستعملة فيما لا يصح فيه الترتيب والمقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة وهي
لجمع الاسمين المختلفين كالالف لجمع المتحدين يعني انها بدل عن الف التثنية
يقوم مقامها عند تعذرها فلا تخالفها في المدلول ولا دلالة في الاصل على الترتيب
ولا على المعية فكذا في البدل وقولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع
بينهما دليل رابع وفيه نظر ولهذا اي لما تقرر ان الواو لمطلق الجمع من غير ترتيب
لا يجب الترتيب في الوضوء كيلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل صالح
لذلك ووجوبه اي وجوب الترتيب بالنسبة الينا بين الصفا والمروة بقوله عم
ابدؤا بما بدأ الله به لا بالقران لان قولهم وهم من اهل اللسان بابهما نبدأ دل
على ان الاية خلو عن الدلالة على الترتيب وانما قلنا بالنسبة الينا لانه بالنسبة اليه
عليه السلام بما لاح له من وحي غير متلو كساير الواجبات بالنسبة اليه وزعم البعض
انها للترتيب عنده اي عند ابي حنيفة وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحدة
عنده والثلث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير
المدخول بها وهذا اي الزعم المذكور باطل اذ لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب
في مورد استعمال الواو كونه مستفادا منها ابطله اولا بطريق المنع ثم ابطله بطريق
النقض بقوله ومبنى الخلاف على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على التعاقب
فوقوعها كذلك لان المعلق كالمنجز عند الشرط فلا يصادف الثانية و
الثالثة المحل بخلاف ما اذا قدم الاجزية اذ ح يتعلق الكل بالشرط دفعة
لوجود المغير في آخر الكلام وعندهما الترتيب في التكلم لا في صيرورة

اللفظ تطليقا لان ذلك عند وجود الشرط ولا تفريق فيه كما اذا قال ثلث
مرات لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق فعند وجود الشرط يقع
الثلث كذا ههنا لان المقدر كالملفوظ فان قيل اذا تزوج امتين بغير اذن
مولاهما انما قيد به اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق ولم يقل
وبغير اذن الزوج كما قاله فخر الاسلام لانه مستدرك ههنا بل مخل ثم
اعتقهما المولى معا صح نكاحهما وبحرف العطف اي قال اعتقت هذه وهذه
بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب وان زوج الفضولي اختين بعقدين
فاجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا اي قال اجزت
نكاحهما او بحرف العطف اي قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي بطل نكاحهما
فجعلتموه للقران وان قال اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث
له غيره ولا مال له سواهم وقيمتهم سواء فان اقر متصلا عتق من كل ثلثه
وان سكت فيما بين كل عتقين عتق كل الاول ونصف الثاني وثلث الثالث
لانه لما اقر بعتق الاول وسكت عتق كله لخروجه من الثلث لان المفروض ان
قيمتهم سواء ولما قال بعد زمان وهذا وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه
ان يعتق النصف من كل منهما لكن لا يمكن الرجوع عن الاول ولما قال بعد زمان
وهذا فموجبه ان يعتق الثلث من كل منهم فيعتق ثلث الثالث ولا رجوع عن
الثاني ايضا فجعلتموه للقران اي جعلتم حرف العطف فيما اذا اقر متصلا بمنزلة
قوله اعتقهم ابي لانه لو لم يكن للقران بل ثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت
قلنا اما الاول فلانه لما عتقت الاولى لم تبق الثانية محلا لتوقف النكاح بل بطل

لان نكاح الامة على الحرة لا يجوز واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على
آخره اذا كان اخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وفيهما كذلك اما في الثاني
فلان اجازة نكاح الثانية يوجب بطلان نكاح الاولى واما في الثالث فلان الاول
قبل اعتاق الاخرين عتق مجانا وبعد اعتاقهما يلزمه السعاية في ثلثي قيمته الا
ان التغيير انما يؤثر اذا كان متصلا بخلاف الاول فان اعتاق الثانية من الامتين
لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف فيه اول الكلام واعتاق الثانية من الاختين
يغير اعتاق الاولى فيتوقف فيه اول الكلام فيل مرجع الخلاف الى الاختلاف
في الوضع فان في وضع مسئلة الامتين افرد لكل واحدة منهما تحرير فلم يتوقف
صدر الكلام على الآخر وفي مسئلة الاختين لم يفرد لكل واحدة منهما اجازة
فتوقف حتى لو عكس الوضع لانعكس الحكم وقد تدخل بين الجملتين فلا يوجب
المشاركة ان لم تقعا في موضع خبر لمبتداء او جزاء شرط ونحو ذلك انما قيد به
اذ لم توجب المشاركة في ذلك التعلق ففي قوله عبده طالق ثلثا وعبده طالق
تطلق الثانية واحدة وانما يجب هي اي المشاركة اذا افتقر الاخر الى الاول
فيشاركه اي يشارك آخر الكلام اوله فيما تم به الاول بعينه اي بعين ما تم لا
بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة ان لم يمتنع الاتحاد
اي ان لم يمتنع ما تم به الاول متحدا في المعطوفين نحو ان دخلت الدار فانت طالق
وطالق وطالق ليس كتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلث
عند ابي حنيفة هنا بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق الاخريات المنكرة بشرط واحد
فيتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو ان دخلت للتقدير مثله اي

لا يقدر

لا يقدر شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق كما زعمه ابو يوسف
ومحمد او بتقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله ان امتنع اي
الاتحاد نحو جاءني زيد وعمرو لا يراد به يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو وبعضهم اوجبوا الشركة
في عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القرآن في النظم يوجب القران في الحكم فقالوا في قيموا
الصلوة وآتوا الزكوة لا تجب الزكوة على الصبي كما لا تجب الصلوة عليه لا يقال
هذا بناء على انه يجب ان يكون المخاطب باحدهما غير الخاطب بالآخر لانا نقول
على ما افصح عنه صاحب الكشاف حيث قال في تفسير قوله تعالى فان خفتم الا يقيما
الآية يجوز ان يكون اول الخطاب للازواج وآخره للائمة وعدم وجوب
الزكوة على الصبي عندنا لانها عبادة ينقض للضرر المالي والصبي ليس باهل لها
وهو فاسد عندنا لان الشركة انما ثبتت اذا افتقرت الثانية وفي ان دخلت
الدار فانت طالق وعبدي حر انما تعلق العتق بالشرط لان من الجملة في قوة
المفرد في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء ليكون الواو على اصلها وعطف الاسمية
على مثلها جواب سوال تقريره ان موجب ما ذكرتم ان الشركة انما ثبتت اذا افتقرت
الثانية ان لا يتعلق وعبدي حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر
بالشرط بل يكون كلاما مستانفا عطفا على المجموع لانها جملة تامة غير مفتقرة الى
ما قبلها وتقرير الجواب انها في قوة المفرد في حكم الافتقار لان مناسبتها الجزاء في
كونهما استميين وكون الاصل في العطف بالواو والتشريك ترجح عطفها على الجزاء
وحده بجعلها في قوة المفرد وحكم الافتقار قوله ليكون الواو على اصلها يعني ان الاصل
في العطف بالواو التشريك فيحمل عليه ما امكن رعاية للاصل وهذا اذا كان المعطوف

مفتقرا الي ما قبله حقيقة كما في المفرد او حكما كما في الجملة التي لا صارف عن اعتبارها
في قوة المفرد واما اذا لم يكن الحمل على التشريك فلا تحل وهذا اذا كان المعطوف جملة
لا تكون في قوة المفرد وحكم المفتقر الي ما قبلها كما في قوله تع اقيموا الصلوة واتوا
الزكوة فالواو تكون لمجرد الشمع والترتيب بخلاف وحر تك طالق يرجع
الي قوله تعلق العتق بالشرط يعني ان قوله وحر تك طالق في قوله ان دخلت
الدار فانت طالق وحر تك طالق وان امكن حمله على الوجهين لكن فيه صارفا عن اعتبارها
في قوة المفرد فان اظهار الخبر وهو قوله طالق دليل على عدم مشاركته في الجزاء
وصارف عن العطف عليه اذ خ يكفي ان يقال وحر تك ولهذا اي لاجل ما ذكرنا
في قوله وعبدي حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله وحر تك طالق
من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله تع ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
معطوفا على الجزاء لانه جملة انشائية مثل قوله فاجلدوا والمخاطب بها الائمة فدليل
المشاركة والجزاء قايم هنا فعطفنا عليه لقوله واولئك هم الفاسقون لانه جملة خبرية
وليس للائمة مخاطبين بها فدليل عدم المشاركة في الجزاء قايم هنا فلم نعطف عليه وعشرة
هذا ثاني بيانيها في آخر فصل الاستثناء الفاء عاطفة كانت او لا للترتيب وهي
اذا كانت عاطفة تفيد التعقيب بلا تراخ انما قال اذا كانت عاطفة لانها اذا لم تكن
عاطفة وهي التي تسمى فاء سببية وتختص بالجمل وتدخل على ما هو جزاء لاقتضاء
التعقيب بلا تراخ للقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى اذا نودي للصلوة الآية على انه يجب السعي
عقيب النداء بلا تراخ فانه قال ان دخلت هذه الدار فهذه فانت طالق فالشرط ان
تدخل على الترتيب من غير تراخ اي من غير ان تشتغل بشيء ما بعمل آخر وقد تدخل

على المعلول

المعلول عاطفة كانت كوسقاه فارواه الستي اشرب الماء ولا يلزمه الارواء اولا
نحو جاء الشتاء فتاهب الفاء هنا جزائية وتعرفها بانه يصلح تقدير اذ الشرطية
قبلها وجعل مضمون الكلام السابق شرطها والمعلول لا بد ان يغاير علته في الوجود
اذا كانت العلة بحسب الوجود في الخارج ضرورة انها متقدمة عليه بحسبه والشراء في
قوله عليه السلام لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه سبب للملك
وهو اي الملك يشترط الاعتاق فلا احتمال للاتحاد بين الشراء والاعتاق فان قلت
فما معنى قوله فيعتقه وليس هنا فعل آخر سوى الشراء قلت لما كان الملك
في الصورة المذكورة حاصلا للولد بسبب اختياري اشبت الشرع اعتاقا حكميا
من جهته فقوله تفريع على ما تقدم من كون الفاء للترتيب فحر في جواب من قال لعبده
هذا العبد حر بلا ابطوه قبولا اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت
القبول فكانه قال قبلت فهو حر بخلاف هو حر لانه يحتمل رد الايجاب ببيانه
حريته قبله ولو قال لخياط اكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه
فقطعه فاذا هو لا يكفيه يضمن الخياط قيمة الثوب كما لو قال ان كفاني فاقطعه
بخلاف قوله اقطعه وذلك لان الاذن بالقاء مقيد بالشرط وبدونها مطلق وقد
تدخل على العلل اي قد تجيء فاء السببية للتعليل وذلك اذا كان ما بعدها سببا
لما قبلها نحو اخرج فانك رجيم واشر فقد اتاك الغوث وتزودوا فان خير الزاد
التقوى وذلك لان ذكر المسبب يقتضي ذكر السبب لا لان المعلول يكون علة غائية
للعلة اذ كان مقصودا لها لان افعاله تعالى غير معللة بالاغراض والاباث ليس علة
غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى على ان المعلول المقصود

من العلة انما يكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فان قال ان الفا فانت حر
او انزل فانت آمن يعتق ويأمن في الحال لان معنى الاول لانك حر ومعنى الثاني
لانك آمن ولا يمكن ان يكون جوابا للامر لان جوابه لا يكون الا الفعل المضارع على ما بين
في موضعه ثم للترتيب مع التراخي وهو اي التراخي عنده اي عند ابي حنيفة في التكلم
والحكم لانها لمطلق التراخي فينصرف الى الكامل وهو موجود فيها جميعا ولانها دخلت على اللفظ
فيظهر اثرها فيه ايضا وعندهما في الحكم فقط فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق
ان دخلت الدار فعندهما يتعلق جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها تقع
الثلث ولا تقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها ان قدم الجزاء يقع
الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط فكانه قال انت طالق وسكت لما مر ان التراخي عنده
في التكلم ايضا ويلغو الباقي لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها وان اخر تعلق الاول ونزل
الثاني اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت
ثم قال وانت طالق وذلك لان ثم يقتضي معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام
التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو والاتصال صورة كاف في صحة العطف وانبات الثاني
في المبتداء بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى ولغا
الثالث لعدم المحل وفايدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع
الطلاق وفي المدخول بها ان قدم الجزاء نزل الاول والثاني اي يقعان في الحال
لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت
مدخولا بها تكون محلا فيقع تطليقتان وتعلق الثالث لقربه بالشرط واه اخر
تعلق الاول ونزل الباقي وهذا ظاهر بل للاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه

من غير تعرض للاثبات او النفي كما اذا انضم اليه لا فانه حينئذ يصير نصا في نفي الاول
واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو ولهذا اي لكونه للاعراض
عما قبله قال زفر في قوله لفلان علي الف بل الفان يجب ثلثة الاف لانه لما ملك الاعراض
عن الاول وابطال موجبه بجعله في حكم المسكوت عنه كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين
تطلق ثلثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك ويراد به اي بالتدارك بكلمة بل نفي
الانفراد عما ذكر قبله عددا كان او معدودا عرفا نحو عندي ستون بل سبعون و
عندي رجل بل رجلان بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل التدارك لان مدلوله لا
يتخلف عنه فتقع واحدة اذا قال ذلك اي قوله انت طالق واحدة بل ثنتين
لغير المدخول بها فانه كما قال انت طالق واحدة وقعت الواحدة لكونه انشاء
فلم يبق المحل حتى يقع بقوله بل ثنتين بخلاف التعليق بان يقال لغير المدخول بها
ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين فانه حينئذ يقع الثلث عند الشرط
لانه قصد الاعراض عن الكلام الاول وابطال موجبه وهو تعليق الواحدة بالشرط
وايقاع الكلام الثاني مقامه فاقتضى ذلك اتصاله بالشرط المذكور بلا واسطة ولا
عليك اي ليس في وسعه ابطال موجب الكلام الاول باعراض عنه فقدر شرط
آخر في الكلام الثاني عملا بموجب قصده فانه لو لم يقدر لاتصل بواسطة وهو خلاف
المقصود فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والاخر
ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلث فصار كما
قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار اي صار نظيرا لهذه المسئلة
في وقوع الثلث عند وجود الشرط بخلاف الواو اي بخلاف ما اذا اتى بالواو

بل بل فانه للعطف على تقدير الاول لامع الاعراض عنه وابطال موجبه فيتعلق
الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول اي يقتضي الاتصال بالشرط المذكور
بواسطته فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب في الذكر عند ابي حنيفة رح
وعالم يبق المحل بوقوع الاول لعدم الدخول بها لايقع المذكور ثانيا كما قلنا في حرف الواو
ولكن للاستدراك اعلم ان لكن ان وليها كلام فهي حرف ابتداء لمجرد افاد
الاستدراك وليست بعاطفة وان وليها مفرد فهي عاطفة ان يقدم بها نفي
او نهي نحو لايقم زيد لكن عمرو وان دخل في المفرد يجب سبق نفي نحو ما رايت زيدا
لكن عمرو افانه يتدارك دفع وهم عدم رؤية عمرو ايضا بناء على مخالطة بينهما
او نهي وان دخل في الجملة يجب اختلاف طرفيها بالنفي والاثبات من جهة المعنى سواء
كانا مختلفين لفظا ايضا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ او لا نحو سافر زيد لكن عمرو
حاضر وهي بخلاف بل حيث لاتدل على الاعراض عن الاول فان اقر لزيد بعبد
فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفي
يحتمل ان يكون تكذيبا له في اقراره فيكون ردا الى المقر ويحتمل ان لايكون تكذيبا
بل يكون معناه العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو والاول
هو الظاهر فعلى الثاني يصير بيانا لتغيير فلا يصح الا موصولا حتى يثبت الاثبات لعمرو
مع النفي عن زيد لاعتراضا عنه لان النفي حينئذ يصير ردا للاقرار ولا يثبت ملكية
عمرو بمجرد الاخبار وعلى هذا قالوا ان قال المقضي له بداء بالبينة ملكانت لي قط
لكنها لزيد بكلام متصل وقال زيد باع المقضي له مني او وهبها لي بعد القضاء
اي صدقه في الاقرار وكذبه في انها لم تكن له قط ان الدار لزيد لانه لما وصل الاستدراك

بالنفي

بالنفي فكانه تكلم بما معا فيثبت موجبهما وهو نفي الملك عن نفسه واثبوته لزيد معا
وعلى المقضى له القيمة اي قيمة الدار للمقضى عليه لان تكذيب الشهود واثبات
ملك المقضى عليه لازم لزوال النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين وهما نفي
الملك عن نفسه واثبوته لزيد لان لازم الشئ الثابت به متاخرا عنه وعما
فيكون اي النفي المذكور حجة عليه اي على النافي حيث يبطل به شهادة الشهود
لكونه اقرارا على نفسه لا على زيد لانه اقرار على الغير فلا يبطل به الملك الثابت
له فيضمن القيمة اي يضمن المقضى له قيمة الدار للمقضى عليه لانه اتلفها بالاثبات
لزيد ثم ان اتسق الكلام عطف على اول البحث اي ينظر ان الكلام مرتبط
ام لا اي يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركا لما قبله او لا فان صلح له تعلق
ما بعده بما قبله والا اي وان لم يصلح لذلك فهو كلام مستانف نحو لك
على الف فرض فقال المقر له لا لكن غصب الكلام منقطع فصح الموصول على انه
نفي السبب لا الواجب اذ هو لا يستقيم لكن غصب ولا يكون الكلام مرتبطا والحمل
على نفي السبب يرتبط فاخترناه فقلنا انه نفي للسبب لا رد للاقرار بخلاف ما
اذا تزوجت الامة بغير اذن مولاها بماية فقال لا اجيز النكاح لكن اجيز
بمائتين ينقسم الكلام ويجعل لكن مبتداء لانه نفي اجازة النكاح عن اصله
فلا يمكن اثباته بمائتين فعلم انه غير منقطع فحملنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه
كلام مستانف فيكون اجازة نكاح مهره مائتان او لاحد الشيئين فان كانا
مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما او باحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول
مضمون احديهما او الاشياء قيل للشك في الاخبار ولا يافيه كون الكلام للافهام

كما سبق الى بعض الافهام لانه اي لان الشك ايضا معنى يقصد انهاء منه
وللتخيير في الانشاء كآية الكفارة والتحقيق على ما بُنيت عليه آنفا انها
لاحد الامرين او الامور والشك والتخيير والاباحة انما هو بحسب محل الكلام
ودلالة الحال فقوله هذا حر او هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع
العتق في ايهما شاء او يبين على اختلاف الاصلين ويكون هذا اي الايقاع
او البيان المذكور ان انشاء حتى يشترط صلاحية المحل اي حين الايقاع
او البيان واخبار لغة عطف على قوله انشاء شرعا فيكون بيانه اظهارا
للواقع فيجبر عليه اي على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء شرعا يحتمل الاخبار
لغة حتى لو قال لحرٍ وعبد هذا حر او هذا او احد كما حرٌ لا يعتق العبد لصحة الاخبار
من حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير اي يكون له ولاية ايقاع هذا العتق او بيانه
في ايهما شاء شرعا ويكون هذا الايقاع او البيان انشاء حكما ومن حيث انه اخبار
لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار
لا يكون انشاء لا حقيقة ولا حكما بل يكون على حقيقة الخبرية ولما كان للبيان الذي
هو تعيين احدهما شبهان شبهة الانشاء وشبه الاخبار عملنا بهما فباعتبار
الشبه الاول شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت
الميت لا يصدق وباعتبار الشبه الثاني قلنا يجبر على البيان كما اذا اقر
بالمجهول وانما قلنا باعتبار الشبه الثاني لان الجبر انما يكون في الاخبارات
دون الانشاءات وهذا لما قيل ان البيان انشاء من وجه واخبار من وجه وفي قوله
وكلمة هذا او هذا انما تصرف صح فلهذا اي فلما مر ان او في الانشاء للتخيير

اوجب

أوجب البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا
او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا قلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجنايات
على حسب المناسبة وهي معلومة عادة من قتل وقتل مع اخذ مال واخذ مال
فقط وتخويف فقط فجزاء الاول القتل وجزاء الثاني الصلب وجزاء القطع
وجزاء الرابع النفي والمراد به الحبس حتى يحدث توبة حتى صرح به في الهداية على
انه ورد البيان من الشارع على هذا الوجه وابو حنيفة خير في الثاني بين القطع
ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط وحمله على اختصاص
الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها على اختصاصها به بحيث لا يجوز
فيها غيره لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع المارة فيقتل
او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزمه حكم السببين
ولهذا اي لاجل ان او لاحد الشيئين قلنا في هذا حر او هذا لعبده ودابته لا يعتق
الا بنيته لانه لما ضم اليه ما لا يصلح العتق كانه قال له انت حر او لا ولو قال ذلك
لم يعتق الا بالنية فكذا هذا كذا في المبسوط وقال ابو حنيفة لما تعذر الحقيقة يحمل
على الواحد المعين مجازا لانه اولى من الالغاء ولو قال هذا حر او هذا وهذا
يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا وقيل
معناه هذا حر او هذا فيخير بين الاول والاخيرين فلا يعتق واحد منهم في الحال
والاول اولى لما ذكره شمس الائمة في اصوله ان الخبر المذكور اي حرٌ لا يصلح خبرا للاثنين
ولا وجه لاثبات خبر يخالفه لفظا لان العطف للتشريك في الخبر المذكور او لاثبات
خبر آخر مثل لفظا ومعنى واما ما قيل ان او هذا مغير لما قبله بخلاف وهذا لان الواو
قائله صاحب التوضيح

للشريك فيقتضي وجود الاول ويتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس
بمغير فيثبت التخيير بين الاولين بلا توقف على الثالث فصار المعنى احدهما جائز
ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما فوهم منشاؤه عدم الفهم لمعنى المغير فان قوله
وهذا مغير لما قبله وكون الواو للتشريك لا ينافيه بل يحققه لانه لو لم يكن في هذا
التشريك كان له ان يختار الثاني وحده وبعد ما كان لم يبق له ذلك لا تحاد
بل تعين اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا وهذا القدر كاف في التغيير
المراد واذا استعمل في النفي خبرا كان او انشاء يعم نحو ولا تطع منهم آثما
او كفورا اي لاهذا ولا ذاك لان او لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء
الواحد المبهم انما يكون بانتفاء المجموع فان قال لا افعل هذا او هذا بحنث
بفعل احدهما الا ان يدل الدليل على ارادة احد النفيين فح يفيد عدم الشمول
لاشمول العدم واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما لا بفعل احدهما لان الواو
للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي البعض الا ان يدل الدليل على
ارادة احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل
وهو كون كل منهما محرما في الشرع دال على ان المراد الحلف على ان لا يفعل
واحدا منهما لا هذا ولا ذاك فالضابط انه ان اقامت القرينة في الواو على شمول
العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس واما ما قيل ان كان للاجتماع
تاثير في المنع كما اذا حلف لا يتناول السمك واللبن فلعدم الشمول فلا يحنث بتناول
احدهما لان هذا اليمين للمنع والا فلشمول العدم فلا يصلح ضابطا لانه ليس بمطرد
فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع ومثله

كثير وقد تكون للاباحة قد مر ما يتعلق بهذا نحو جالس الحسن او ابن سيرين ويلزمها
جواز الجمع وبه يفارق التخيير فانه يلزمه امتناع الجمع وهذا اعم من منع الخلو ويعرف
ان المراد اياها بدلالة الحال ولهذا اي لما في الاباحة من جواز الجمع قالوا في الكلام
احدا لا فلانا او فلانا له ان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة وقد تستعار
لمعنى الا فينصب المضارع بعدها باضمار ان نحو لافتلنه او يسلم ومنه قولهم كنت
اذا عمرت قناة قوم كسرت كعوبها او تستقيما وقد تستعار لمعنى الي فينصب المضارع
بعدها بان مضمرة كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم ووجه
الاستعارة في الموضعين ان تعيين احدهما قاطع للاحتمال الآخر كالاستثناء والغاية
فان محلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك فان دخل الاولى او الاخت وان دخل
الثانية او لا بر حتى للغاية جارة كانت نحو حتى مطلع الفجر وحتى رأسها او
عاطفة فيكون المعطوف اما افضل او احط الا انها اذا كانت جارة لها معنيان
الي وكي واذا كانت عاطفة لا يكون لها معنى كي او ابتدائية فان دخل الخبر نحو
ضربت حتى زيد غضبان جواب الشرط محذوف اي فبها ونعمت والا فيقدر من
جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اي اكلون هذا اذا دخلت الاسماء
وان دخلت الافعال فان احتمل الصدر المتولد والاخر الانتهاء فللغاية نحو حتى
يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والا فان صلح ان يكون سببا للثاني يكون بمعنى
كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللتعقيب من غير تراخ استعارة لها المعنى الفاء
وهذا لما اورده الفقهاء لم يقل مما اخترعه الفقهاء لان الصادر منهم بناء الجواب عليه
لا بناء الكلام عليه فان قال عبدي حر ان لم امرك حتى تصيح حنث ان اقلع قبل

تغيير

تغيير لتحرير التنقيح

صاحب التنقيح

ومن وهم ان اللازم لما منع الخلو فقد وهم
ركز منع ومن وهم ان في صورة الاباحة معنى
الطلب منه

صاحب التلويح

هذا غير مذكور في التنقيح ولا في التوضيح منه

لم تقل لمعنى حتى كما قاله صاحب التنقيح لان شرط حتى
ان يكون مسببا لما قبلها ويكون اخر وآخرا
نحو اكلت السمكة حتى رأسها او ملاقيا
لآخر جزء من سلام هي حتى مطلع
الفجر نص على ذلك الزمخشري
وغيره منه

فيه تغيير لتحرير التنقيح لانه ظاهر في المقابلة بين كونها
للغاية وكونها للعطف والاوجه لم منه

فيه ايضا تغيير

غير مذكورة في التنقيح

عبارة التنقيح فللعطف المحض منه

قد مر انه للاباحة فراجعه الى المجاز الى السماع منه

اذ لصاحب السمع حيث لم يفرق بين
الاخيرة اعيس منه

الصباح لان حتى في مثل هذه الصورة للغاية وان قال عبدي حر ان لم آتك حتى
تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان
ويصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى انفد عندك فللتعقيب من غير تراخ
لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتك فانفد عندك حتى اذا تغدى من غير
تراخ بر وفيه نظر اذ لا يلزم من عدم الصلاحية للجزائية عدم الصلاحية للسببية وشرط
كونها بمعنى كي انما هو السببية وفعل شخص قد يكون سببا لفعل الآخر حروف
الجر الباء للالصاق نحو مسكت بزيد وامررت بزيد فالباء فيه صلة فيكون لتكميل
متعلقه فان قال لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان معناه الآخر وجا
مسلصقا باذني وان قال الا ان اذن لاي لا يجب لكل خروج اذن بل يكفي اذن واحد
للخروج اولا وهذا لان حقيقة الاستثناء متعذرة ضرورة ان ان مع الفعل بمعنى المصدر
والاذن ليس من جنس الخروج فيكون مجازا الى ان الاذن ليس من جنس الخروج ومعنى
ان اذن الا ان مع الفعل بمعنى المصدر فيكون مجازا عن الغاية ووجه المناسبة
ظاهر فيكون معناه الى ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن و
ينتهي عنده وقد عارض هذا وجه آخر وهو ان المصدر قد يقع حينا لسعة الكلام
تقول آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون التقدير لا تخرج وقتا الا وقت
اذني فيجب لكل خروج اذن فاوجب الوجهان الشك فلا يحنث لان الثابت
يقينا لا يزول بالشك والاستعانة وهي الداخلة على آلة الفعل نحو كتبت
بالقلم فان قالت بعت العبد بكر من البر يكون بيعا والكر ثمنا ثبت في
الذمة حالا وان قال بعت كر من البر بالعبد يكون سلما ويصير العبد راس

المال

فللعطف الخص

داع

مرجع في معنى اللبيب منه

حروف الجر الباء

فيه تغيير لترتيب التتبع

تغيير وزيادة على ما في المتن منه

الى

المال والكر مسلما فيه فيراعي شرائطه من التأجيل وقبض راس المال في المجلس
وغير ذلك ولا يجري الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الاول فانه يجوز
التصرف فيه قبله كما في سائر الاثمان والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا
يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت اي الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة
يكون تشبيها له بالآلة فلا يراد كله الا اذا قام دليل على ارادة الكل كما في آية
التيمم فح يبطل قضية التشبيه فالتبعيض في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم
مستفاد من هذا من الوضع واللغة كما تقوم على للاستعلاء ويراد به الوجوب
لان الحق سواء كان لله تعالى كالفرائض او للعبد كالدين والنفقة تعلوه
ويركبه معنى وسيعمل للشرط نحو يا بعبدي على ان لا تشرك بالله شيئا وهو
اي الشرط متعذر في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الالتقاط كالبيع والاجارة
والنكاح لانها لا تقبل الخطر والشروط حتى لا يصير قمارا فتكون على بمعنى الباء
اجلا عما مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق فاذا قال بعت منك هذا العبد على
الف فمعناه بالف وكذا في الطلاق على مال عندهما لانه معاوضة من جانبها
وعند للشرط عملا باصله لعدم التعذر فان الطلاق يقبل الشرط ففي طلقتني
ثلثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما لانها بمعنى الباء فيكون
الالف عوضا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض ولا يجب عنده لانها للشرط
واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط واما من فمقرر في فصل العام انها
للتبعيض وللتبيين والغالب عليها ابتداء الغاية حتى قال المحققون ان اصلها
هذا والبواقي راجعة اليها وقد تزيد لتاكيد العموم نحو ما جاءني من احد الى

فيه رد للجواب الزيلعي الشيخ اليمني والمبسوط وذكر جلب الثلوج منه

قال ابن حجر هذا يجوز ان يكون معتمدا او لا على اصل اللغة او يعرف من هذا المعنى بل يعرف من العقاد منه

كم نذكر هذا الشيخ في التتبع وقعه ان نذكر منه

للنهاية الغاية والمراد بالغاية المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل فان احتمله الصدر
فبها والا فان امكن تعلقه بما دل عليه الكلام فذاك نحو بعت الى شهر بثمن اجل
الثمن فان البيع لا يحتمل الانتهاء لكن يمكن تعلق الى بما دل عليه الكلام بطريق
التضمين فصار كقوله بعت مؤجلا الثمن الى شهر وان لم يمكن يحمل على تاخير حدر
الكلام ان احتملهما اي ان احتمل التاخير نحو انت طالق الى شهر ولا ينوى التنجيز
والتاخير يقع عند مضى شهر فالاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وقال
زفر يقع في الحال لان التاجيل صفة لموجود ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله
واعلم ان الاكثر وهو المختار عدم دخول حدي الابتداء والانتهاء في الحدود فاذا
قلت اشتريت من هذا الموضع الى ذلك الموضع فالموضعان لا يدخلان في الشراء
الا اذا دل دليل على دخولهما او دخول احدهما كما في قولك قرأت الكتاب من اوله
الى اخره وقيل الظاهر هو الدخول الا بجماع بلا تفصيل وقيل ان كانت من جنس ما نحو
اكلت السمكة الى رأسها فالظاهر الدخول سواء كانت غاية قبل التكلم اولا والا
نحو اتموا الصيام الى الليل فالظاهر عدمه وقيل كلاهما اي الدخول وعدمه سيان
نظرا الى دلالة اللفظ والتعيين يكون من الخارج وقيل ان تناولها صدر الكلام
كما في قوله تعالى وايديكم الى المرافق تدخل لانها للاستغراق اي لاستغراق ما وراها
ان وجد فيما وراها شيء من جنس ما قبلها او للتاكيد ان لم يوجد لدخولها بحكم التنا
والا اي وان لم يتناولها الصدر كما في اتموا الصيام الى الليل فلا تدخل لانها
للمد اي لمد الحكم اليها والفرق بين هذا وما ذكر قبيله انه قد لا يوجد التناول
ويوجد المجانسة بين المحدود والمحدود كما في قوله تعالى اسرى بعبده ليلا من المسجد

الحرام

الحرام الى المسجد الاقصى ومن شرط في الدخول على تقدير التناول ان لا
يكون غاية قبل التكلم فقد خالف الجمهور في نحو اكلت السمكة الى رأسها ثم ان
زعم ان ما ذكره عين ما نقل ثالثا ولا اختلاف بينهما الا في العبارة مع وضوح
الفرق بينهما معنى كيف وقد اختلفا في الموجب في نحو المثال المذكور انفاقا واما ادعى
انه اخذ بنتيجة المذاهب المنقولة فيها وهذا مما لا ينبغي ان يذهب اليه ذاهب فان قال
تفريع على القول الاخير وهو مختار ابي حنيفة له علي من درهم الى عشرة يدخل
الاول بحكم العرف لا الاخر عند ابي حنيفة فيجب تسعة وعندهما يدخل الغايتان فيجب
عشرة وعند زفر لا يدخل الغايتان فيجب ثمانية ويدخل الغاية في الخيار عنده اي
ان باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد في مدة الخيار لانها غاية الاسقاط وكذا
في الاجل نحو بعت الى رمضان اي لا الطلب الثمن الى رمضان واليمين نحو لا اكلم
زيدا الى رمضان في رواية الحسن عنه واصل ذلك ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم
التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التابيد فذكر الغاية يكون للاسقاط لا للمد وعندهما
لا تدخل عملا بما هو الاصل في كلمة الى وهو عدم الدخول في الظرف الا ان
اضماره يقتضي الاستيعاب نحو صمت من السنة دون اثباته نحو صمت في من
السنة فلو نوى في انت طالق غدا آخر النهار لا يصدق ديانة قضاء اما قال
قضاء لانه يصدق ديانة وفي انت طالق في الغد يصدق وان لم ينو شيئا
بقيت الجزء الاول السابق بلا مزاحم ولو قال انت طالق في الدار تطلق حالا
الا ان يريد في دخولك فيتعلق به على وضع المصدر موضع الزمان فانه شايع
او على استعارة في المقارنة كما بين الظرف والمظروف من المقارنة

المخصومة فيصير معنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشئ بالشئ يقتضي وجود
احدهما عند وجود الآخر فيلزم تعلق الانطلاق بوجود الدخول ليتقارنا فلا
يقع بانت طالق فمشية الله تفريع على ما تقدم من ان في اذا المستعمل للمقارنة
يصير بمعنى الشرط ويقع في علم الله اي يقع بانت طالق في علم الله وذلك لان
التعليق بمشية الله تعالى صحيح ولا علم بوقوع الشرط بخلاف التعليق بعلم الله
تعالى والسر فيه ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون تعلق وقوع الشئ بعلمه تعالى به
بخلاف مشيته تعالى فانها متبوعة ووقوع الكائنات تابع لها ومن غفل عن هذا
السر قال ما قال وما ذا بعد الحق الا الضلال وعالم يصح معنى التعليق فالمراد المعنى
التشبيهي فلا اشتمال كما في زيد في نعم اسماء الظروف للمقارنة فيقع ثنتان ان
قال انت طالق واحدة مع واحدة سواء كانت مدخولا بها اولا وقيل
للتقدم فيقع واحدة ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة
لان الطلاق المذكور اولا لما وقع قبل الثاني لم يبق محلا للثاني وثنتان لو قال
قبلها واحدة اذ لم في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنة للاولى الواقعة
في الحال فثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق امس بحمل
ايقاعا في الحال فيقعان معا وبعد علي العكس اي لو قال لغير المدخول بها انت
طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لما بينا في الثانية ولو قال بعدها واحدة
لما بينا في الاولى وعند للحضرة فقوله لفلان عندي الف درهم يكون وديعة
لان دلالتها على الحفظ لا على اللزوم في الذمة لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي
الف دينا ثبت كلمات الشرط ان للشرط فقط اي لا يعتبر معه ظرفية

وكما

مطلب الطلاق

مطلب العلم تابع للمعلوم

اسماء الظروف مع قبل بعد

مع

وكما اذا ومتى فيدخل في امر على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون
وان لا يكون فان قال ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا قيد به حتى يظهر الفرق بين
البر والحنث يقع الثلث قبيل موت احدهما لان الشرط وهو عدم التطليق
انما يتحقق عند ذلك ومتى للظرف خاصة فيقع الثلث كما سكت لا انه يقع متى
بعد السكوت فمتى لم اطلقك انت طالق ثلثا ان لم يقل موصلا انت طالق و
اذا عند الكوفيين بمعنى للظرف نحو واذا يحاس الحيس يدعى جندب وللشرط
نحو واذا تصبك خصاصة فتجمل وعند البصريين حقيقة في الظرف المحض
وقد يتضمن معنى الشرط تضمن المبتدا اياه ودخول في ام كائن او منتظر
لا محالة فهي بلا نية كان عنده وكمتى عندهما في قوله انت طالق ثلثا اذا لم
اطلقك اي يقع قبيل موت احدهما عنده لاحتماله معنى الظرف والشرط فلا يقع
بالشك ويقع كما سكت عندهما لانه حقيقة في الظرف ومتى بالاتفاق في قوله طالق
نفسك اذا شئت حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طالق نفسك ان شئت فانه يتخير
ووجه قولهما ظاهر فلذلك لم يذكره له لا يخرج الامر من يدها اي بالقيام عن
المجلس على اعتبار انه للوقت ويخرج على اعتبار انه للشرط وقد صار في يدها
يقينا فلا يخرج بالشك ومن هنا ظهر ان قوله في المسئلتين على منوال واحد
بالافرق واختلاف الحكم لاختلاف الحال وكيف للسؤال عن الحال فان استقام
فيها والا بطلت اي وان لم يستقم السؤال عن الحال يبطل كلمة كيف فيعتق
في انت حر كيف شئت لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله انت حر
ويبطل كيف شئت اذ ليس للعتق كيفية تقبل التعويض يصير مجازا عن

متى

اذا

كيف

عن متى انت حرّ بائنة كيفية شئت بخلاف الطلاق فان له كيفية كذلك حيث
يكون رجعيًا وبائنًا خفيفًا وغليظًا بمشيتها ولهذا تطلق في انت طالق كيف
شئت وتبقى الكيفية اي كونه رجعيا او بائنا خفيفا او غليظا مفوضة
اليها ان كانت مدخولا بها انما قيد به لان كلمة كيف انما تدل على تفويض
الاوصاف دون الاصل ففي غير المدخول بها لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغو
التفويض وفي مدخول بها يكون التفويض اليها فان شاءت وافقها لما نواه او
منفردة عنها اي عن نيته الزوج بان لا يكون له نية فذاك والا اي وان لم يكن
لا هذا ولا ذاك وذلك بان يكون مشيتها مخالفة لنيته فرجعية لانهما تعارضا
فتساقطا وبقي اصل الايقاع كما اذا لم تشاء هذا عنده وعنده ما يتعلق بمشيتها
الاصل ايضا فلا يقع شئ من انواع الطلاق ما لم تشاء موافقة او منفردة
لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه
لا يكون بدون حال من الاحوال فعندها ما هو من النصرفات الشرعية
كالطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها محاله واصله سواء لان معرفة
وجوده باوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة وصفه و
الوصف ايضا مفتقر الى الاصل ثبوتا وصار تعليق الوصف تعليق
الاصل **فصل** في الصريح والكناية الصريح لا يحتاج الى النية ولا الى ما
يقوم مقامها والكناية يحتاج الى واحد منهما والاستتار لما اثبت بها
ما ينبغي بالشبهة فلا يجد بالتعريض لانه نوع من الكناية فحولت
انا بزان اذا قاله تعريضا بان المخاطب زان اعلم ان الواقع بكنايات

الطلاق

لم يقل الامام ابن الزوج لان الاصل التفويض لكنه مشروط بالمشية

هذا غير مذكور في التقويم

عن الطلاق والواقع بصريح الطلاق رجعي فكذا بالكناية عنه لان الكناية اذا كان كناية عن

الطلاق مثل انت بائن وانت حرام بوائن عندنا وعند الشافعي لا تقع بها
الا الطلاق الرجعي لانها كناية يكون الثابت به ما كني عنه وشايخنا قالوا
في جواب كنايات الطلاق تطلق مجازا لانها كناية عن البينونة عن وصلة ق ٢
النكاح لا عن الطلاق كما هو موجب تلك الاضافة اذا كانت على حقيقتها
ومنهم من قال في تعليله لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل به
كالبائن فانه مبهم في انها بائنة عن اي شئ عن النكاح او عن غيره فاذا
نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين وتبين بموجب الكلام ولو
جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها بما يستتر منه المراد والمراد
المستتر هنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق زاعما انهم انما ذكروا القول المذكور
في جواب ما قيل ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية هي ما يستتر المراد
منها والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت
طالق لم يصب لانه ان اريد به عدم استتار مفهوماتها اللغوية فلا يجدي وان
اريد عدم استتار معانيها المرادة منهم كيف والا يمكن التوصل الى ايها الا ببيان من
جهة المتكلم والمعتبر في الكناية استتار المراد مطلقا اي سواء كان ذلك الاستتار
باعتبار المحل او غيره وبهذا التفصيل اتضح وجه الجواب الصواب عما قيل ثم
انه قال ونبغي على هذا البيان لا يحتاج في الجواب عنه الى هذا التكلف لانها
عندهم ان يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالبيان معناه
ثم ينتقل منه بنيته الى الطلاق فتطلق على صفة البينونة لانه اريد به الطلاق
الا في اعتدي فانه يقع به الرجعي لانه يحتمل ما بعد من الاقراء فاذا نواه

اقتضى الطلاق اذا كان بعد الدخول وان كان قبله ثبت بطريق اسم المسبب على السبب
وكذا استبرئي رحمك بعين هذا الدليل فيحتمل انه امر كما باستبراء الرحم لتتزوج زوجا
اخر فاذا نوي اقتضى الطلاق كما مر وكذا انت واحدة لانه يحتمل الطلاق فاذا نوى
يقع واحدة رجعية والبائن لعدم دلالته على البينونة ولم يجب فيه ايضا لانه
لانه يرد على قوله تثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ان المسبب انما يطلق
على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وهذا ليس كذلك لانه مرفوع بان الشرط
في اطلاق المسبب على السبب هو لختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه
ايضا كاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا
بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق النبع والشبه كما
طوت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها بل لان المعنى الموضوع له
غير مقصود في الكناية ولذلك لا يكون مرجعا للصدق والكذب حتى قبل لا يلزم
ثبوته في الواقع فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة **القسم** الثالث باعتبار
ظهور المراد وخفائه ومراتبهما اللفظ اما ان يظهر المراد منه اولا والاول اما ان
يسوق الكلام له اولا والثاني الظاهر شرط فيه عدم كونه مسوقا للمعنى
الذي يجعل فيه ظاهرا وامتاز عن قسيمه مفهوما ووجودا وهكذا في سائر
القسمين والاول اما ان يقبل التخصيص او التأويل اي احدهما اولا والاول
النص كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة نص
في التفرقة بين البيع والربوا لان سوقه لها ومن هنا ظهر انهما قد يجتمعان
في كلام واحد وذلك لا ينافي تباينهما وجودا لانه لم يجتمعا فيه باعتبار معنى

واحد

واجب بل باعتبار معنيين والثاني اما ان يلحقه البيان بدليل قطعي لا شبهة فيه
او بدليل ظني فيه شبهة والثاني المأول الشامل للخفي والمشكل والمشترك
والمجمل والاول اما ان يحتمل النسخ المراد من النسخ نسخ المعنى ومن الاحتمال
ما باعتبار نفس الكلام بان لا يكون فيه ما يدل على الدوام والتأبيد او لا
والاول المفسر والثاني المحكم كقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة
والكل يوجب الحكم وتقدم كل منهما على ما دونه عند التعارض والذي لم يظهر
المراد منه ان كان ذلك لعارض مخفي وان كان لغيره فان ادرك عقلا
فمشكل او لا بل نقلا فمجمل اولا اصلا فمتشابه والخفي كاية السرقة وقعت
في القطع والطرار لعارض وهو لختصاص كل منهما باسم اخر فان كان الخفاء
اي خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمرية له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي يتعلق
به الحكم كالطرار فانه سارق كامل ثبت فيه الحكم بطريق الدلالة وان
كان لنقصان كالنباش لا والمشكل اما الغموض في المعنى نحو وان كنتم
جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع
الاشكال في الفم لاشتباه الحال لانه ظاهر من وجه حتى ينقض الوضوء ويخرج
الدم اليه وباطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق فاعتبر
الوجهان والحق بالظاهر في الغسل حتى وجب غسله فيه سواء كان
عن جنابة او غيرها وبالباطن في الوضوء حتى لم يجب غسله فيه سواء
كان لحدث اولا وانما لم يعكس لان صيغة التكلف في اية الغسل دلت على المبالغة
ولا دليل في اية الوضوء عليها او لغرابة من جهة الاستعارة نحو قوارير من فضة

استعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف ثم جعلها من الفضة مع
ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة والمجمل وهو
ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يزول الا ببيان من المجمل سواء كان
ذلك لتزاحم المعاني كالمشترك او لغرابة اللفظ كالمتلوع او للنقل كالربوا
لانه في اللغة لمطلق الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان
المراد اي فضل فكان مجملا ثم لما بين النبي عليه السلام الربوا في الاشياء
الستة خرج من حيز الاجمال الى حيز الاشكال حيث احتيج بعد ذلك الى الطلب
والتامل ليعرف علة الربوا فيظهر الحكم في غير تلك الاشياء والمتشابه وهو
ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوايل السور واليد
والوجه ونحوهما وحكم الخفي النظر اي الفكر الطويل لنيل المراد والاطلاع
على ان خفاءه لمزية او نقصان والمشكل التامل اي التكلف والاجتهاد في الفكر
ليتميز المعنى عن اشكاله حتى باب العطف على عاملين مختلفين والجر والرفع
والمجمل طلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا فيصير به المجمل
مفسرا كالصلوة وقد لا يكون كبيان الربوا وح يحتاج الى نظر لضبط
الاوصاف الصالحة للعلية ثم تامل لتعيين البعض وزيادة صلوحه
لذلك ولهذا قال ثم النظر والتامل ان احتيج اليها كما في الربوا و
المتشابه التوقف عن طلب الكل مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا
الله الدالة على ان تاويل المتشابه لا يعلمه غير الله تعالى خلافا لمن راى الوقف على
الراسخون والعلم الدال على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابهات وعلى الاول يكون

الانزال للابتلاء اي يكون الحكمة في انزال المتشابهات على القول الاول
ابتلاء الراسخ في العلم بالتوقف عن الطلب والتامل جواب دخل مقدر
تقديره ظاهر لا يقال فعلى هذا يلزم تضليل عامة السلف في كل قرن اذ ما من
آية الا وتكلم العلماء في تاويلها في القرن الاول والثاني ومن بعدهما ولم ينكر
عليهم احد من اهل تلك القرون وهذا كالاجماع منهم على عدم وجوب التوقف
في المتشابه لانا نقول عدم الانكار مم فان قراءة الوقف على الا الله انكار
من القائلين بتلك القراءة على الملاء لين الا انه لما كان للاجتهاد مساغ
سكت كل من الفريقين عن تخطية الآخر في الاعتقاد فتدبر والله الهادي
الى الرشاد وشبهة لما ذكر في المغرب ان بيانه بدليل لا شبهة فيه فاستقام
ايراد هذه الشبهة وحلها قيل ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لتوقفه على
نقل اللغة والصرف والنحو وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل
والتخصيص والتقديم والتاخير كما في قوله تعالى واسروا النجوى الذين ظلموا
قالوا تقديره والذين ظلموا اسروا النجوى كيلا يكون من قبيل الكلوني البراغيث
والناسخ والمعارض العقلي الاول مخصوص بالانشاء والثاني
بالاخبار فالملازم عدم واحد منهما ولذلك عطفه بأو وهي ظنية اما الوجه
وهي نقل اللغة والصرف والنحو فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما
العدميات وهي من قوله وعدم الاشتراك فلانه مبنا ما على الاستقراء وعدم الوجدان
وغاية ما يفيده الظن واجيب بمنع ظنية الوجوديات في كل دليل لفظي فانه
منها ما هو متواتر لغة كمعنى الارض والسماء وصرفا كون مثل ضرب فعل
تغير لتغير السمع

ماض ونحو الرفع الفاعل ونصب المفعول ومنع بناء العدميات على
الاستقراء فان وجود قرينة قطعية الدلالة على ارادة الاصل مغن عنه
اي عن الاستقراء فيجوز انه يؤلف كلام من المتواترات لغة وصرفا ونحوا
معه من القرائن ما يدل قطعا على المراد فيكون قطعية الدلالة على المطلق
من ادعى ان لاشئ من التراكيب بمفيد للقطع فقد انكر جميع المتواتر كوجود بغداد
فما هو الا محض السفسطة او العناد ورد بمنع ذلك فان كون كل خبر طبنا لا يفيد افادة
المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم
على الكذب واعلم انهم يستعملون العلم القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال
اصلا كالعلم الحاصل بالمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل كالعلم
الحاصل بالمشهور والاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمانينة **باب**
البيان لما كان الفرق بين المفسر وما دونه باعتبار القبول لبيان التغيير
وعدم القبول له والفرق بين المحكم وما دونه باعتبار القبول لبيان التبديل
وعدم القبول له احتيج هنا الى معرفة ذينك البيانين فلذلك ذيل التقسيم
الثالث بباب البيان وايضا لما كان طريق الاقتضاء الآتي ذكره في التقسيم الرابع
ملتبسا بطريق الضرورة ناسب تقديم بيان الضرورة كيلا يشتبه الثبوت
باقتضاء بالثبوت ضرورة وهو اظهار المراد من كلام سابق احترز به عن الاظهار
بالنصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء او ما يتعلق به اي بالمراد من الكلام السابق
واغا زيد هذا لينتظم التعريف بيان التبديل وهو اما بالمنطوق او غيره الثاني
بيان الضرورة والاول اما ان يكون من الكلام لم يقل اما ان يكون بيانا لمعنى

الكلام

الكلام لعدم انتظامه استثناء التعطيل بخلاف اظهار المراد من الكلام
او من اللازم له كالمرة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير
او معه الثاني بيان تغيير كالتخصيص موصلا احترز به عن المفصول لانه
نسخ عندنا والاستثناء وضعيا كان او عرفيا والشرط والصفة والغاية
المرة التي دل عليها الغاية من فحوى الكلام بخلاف ما دل عليه الناسخ والاول
اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني المرة بقطع الاحتمال او مجهولا
كالمشترك والمجمل الثاني بيان تغيير والاول بيان تقرير وبيان التغيير
يجوز بخبر الواحد في جوازه به دلالة على جواز بيان التقرير به ولذلك اكتفى
بذكره وان كان المبين قطعيا سواء كان من الكتاب او من السنة و
يجوز تاخيره الا اذا كان مما لا بد منه بان يكون المبين حكما ايجابيا او تحريميا
او وضعيا لازما ويكون بحيث لا يمكن ان يدرك المراد منه قبل البيان فح
لا يجوز تاخيره عن وقت الحاجة عند الجمهور خلافا لمن جوز التكليف بالا يطاق
لانه تكليف ما لا يطاق ويجوز عن وقت الخطاب خلافا لاكثر المعتزلة والحنابلة
وبعض الشافعية فانهم لا يجوزون تاخير بيان ما يحتاج الى البيان عن وقت
الخطاب ايضا ووافقهم الكرخي في غير المجمل فزعمه ان ما افتقر الى البيان
ان كان مجملا جاز تاخير بيانه الى وقت الحاجة والا فلا لقوله تعالى ثم ان
علينا بيانه وذلك ثم نص في التراخي وعلى صريح اللزوم ولا لزوم في
غير بيان التغيير واذا ثبت فيه جواز التاخير ثبت في بيان التقرير لدلالة و
فيه نظر لان اداة التراخي لم تدخل على البيان بل على عبارة اللزوم فلا بد من صرف

التراخي الى ما في الرتبة وبيان التغيير بخبر الواحد لا يجوز ابتداء انما قيد به لانه ٢ ق
يجوز بيان التغيير للقطعي بخبر الواحد بعد ما صار ظنيا ببيان آخر مرة ان كان البيان ٢ ح
قطعيا سواء كان من الكتاب او السنة لانه دونه حيث كان ظنيا فلا يعارض
القطعي فلا يصلح مغيرا له فلا يجوز تخصيص الكتاب ابتداء بخبر الواحد لان فيه تغير للتنقيح
التخصيص بيان تغيير عندنا خلافا للشافعي فانه تغير عنده لما تقدم ان العام
عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تغييرا
وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغييرا لموجبه ولا مفصولا اى لا يجوز
بيان التغيير الا موصولا من غير ضرورة فما يكون لضرورة النفل او السعال ونحوهما لا يمنع
فلا يصح الاستثناء الا موصولا لقوله عليه السلام فليكفر عن يمينه ولو صح الاستثناء
متراخيا لما اوجبها اي لما اوجب النبي عليه السلام الكفارة عينا اذ لم يكون
الواجب اللازم احد الامرين الاستثناء او الكفارة بل قال فليستثن او ليكفر فاوجب
احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء ونقل عن ابن عباس رضي الخلاف
روي عنه انه قال يصح الاستثناء وان طال الزمان شهرا وانكرت عليه امرأة في ذلك
وقالت لو كان ما قاله جائزا لم يكن لقوله تعالى وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث
معنى فالوا بيان التغيير متصلا يلزمه التناقض لما فيه من اثبات شيء ونفيه في
زمان واحد والالم يوجد التغيير وقد وقع في التنزيل المنزه عن النقض فلا بد
من توجيهه بان المجموع يصير كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط والصفة
مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت بدليله ولو
انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما ياتي في فصل مفهوم المخالفة بناء

على ان

على ان الكلام اذا تعقبه مغير توقف على الآخر وفيه نظر اذ لم يوجد معنى التغيير
وفهم الاطلاق على تقدير عدم المغير لا يكفي والا يوجد بيان التغيير في جميع متعلقات
الفعل وكذا التخصيص اي لا يصح التخصيص ايضا الا موصولا خلافا لمالك فانه في بناء على
ما تقدم انه بيان تغيير عندنا وبيان تغير عنده واعلم انه لا خلاف بيننا
وبينه في قصر العام على بعض ما تناوله بكلام مستقل متراخ انما الخلاف
في انه تخصيص حتى يصير العام به ظنيا في الباقي او نسخ حتى يبقى على ما كان
فلا وجه للاحتجاج اي لما كان الخلاف في الثاني دون الاول لا وجه للاحتجاج المخالف
بقوله تعالى ان تذبحوا بقرة انها تشتمل كل فرد من جنس البقر على سبيل البدل ثم بين
متراخيا ان المراد بقرة معينة ولا بقوله تعالى واهلك انها تعم النساء والاولاد
ثم خص منه بعض ابنائه متراخيا بقوله انه ليس من اهلك ولا بقوله تعالى وما
تعبدون من دون الله روي انه عليه السلام لما تلا الآية على المشركين قال له
ابن الزبعري قد خصمتك ورب الكعبة اليس اليهود عبدوا عزيرا والنصارى
عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عليه السلام بل هم عبدوا الشياطين
التي امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك
عنها مبعدون فخص عزيرا وعيسى والملائكة عليهم السلام متراخيا لان النائب بها
على تقدير تمامها قصر العام بالتراخي وقد عرفت ان الخلاف في امر آخر وراء ذلك
والادلة المذكورة قاصرة عن بيانه ولا للجواب من طرف اصحابنا بان الاول
نسخ للاطلاق لانه متأخرة في خلافيه آخر وذلك ان الخلاف بيننا وبين الشافعي
في موضعين احدهما ما مر بيانه والآخر في الفرق بين تخصيص العام وتقييد المطلق

Bibliothèque Nationale de France

وما ذكروا بناء على احتجاج الخصم في الموضع الثاني وبان الاصل لم يكن متناولا للابن
الكافر لان من لا يتبع الرسل لا يكون من اهله سلمنا لكن استثنى بقوله الا من سبق
لانه ايضا ظاهرة في غير محل الخلاف لما عرفت انا لا ننازع في صحة قصر العام
متراخيا وهذا الجواب اغانينا سبب من نازع فيها كما لا يخفى ثم ان ما ذكر
من تخصيص معنى الاصل لا يساعد اهل اللغة فان المعتبر فيه عندهم القرابة
دون المتابعة في الدين وبان ما تعبدون من دون الله لا يتناول عزيرا و
عيسى والملائكة عليهم السلام لا لان ما لغير العقلاء لما تقرر انه على خلاف ما عليه
الجمهور بل لانهم ما عبدوهم حقيقة على ما فصح عنه قوله عليه السلام بل هم عبدوا الشياطين
التي امرتهم بذلك فقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية لدفع
ذهاب الوهم الى التناول لهم عليهم السلام نظرا الى الظاهر طاهر آنفا واعلم انه
لا فرق بين التخصيص والاستثناء في كونهما بيانا تغيير عند الشافعي كما لا فرق بينهما في
كونهما بيانا تغيير عندنا وموجب ما ذهب اليه ان لا فرق بينهما في صحة التراخي
لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لم يصح فيه التراخي لعدم استقلاله لا لكونه مغيرا

فصل

في الاستثناء مشتق من الثني تقول ثنيت الشيء اذا منعته وصرفته
عن حاجته ولعلم انه لا شبهة في ان صيغة الاستثناء حقيقة في المتصل ومجاز في
المنقطع ولذلك لا تحمل عليه الا عند تعذر الاول واما لفظ الاستثناء فحقيقة فيما
يعرفه اهل النحو وان كان مجازا في الثاني بحسب اللغة فلا مانع عن تقسيم اليها ولا
تقديم تعريف الجامع لهما وهو ما دل على مخالفة بالا او غيرها الصفة ونحوها الا ان المقصود هنا
لما كان هو الاول اذ لا حظ للثاني عن البيان وانما ذكر في هذا الفصل استطرادا لم يتعرض

سقط
منقطع

وما ذكروا بناء على احتجاج الخصم في الموضع الثاني وبان الاصل لم يكن متناولا للابن
الكافر لان من لا يتبع الرسل لا يكون من اهله سلمنا لكن استثنى بقوله الا من سبق
لانه ايضا ظاهرة في غير محل الخلاف لما عرفت انا لا ننازع في صحة قصر العام
متراخيا وهذا الجواب اغانينا سبب من نازع فيها كما لا يخفى ثم ان ما ذكر
من تخصيص معنى الاصل لا يساعد اهل اللغة فان المعتبر فيه عندهم القرابة
دون المتابعة في الدين وبان ما تعبدون من دون الله لا يتناول عزيرا و
عيسى والملائكة عليهم السلام لا لان ما لغير العقلاء لما تقرر انه على خلاف ما عليه
الجمهور بل لانهم ما عبدوهم حقيقة على ما فصح عنه قوله عليه السلام بل هم عبدوا الشياطين
التي امرتهم بذلك فقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية لدفع
ذهاب الوهم الى التناول لهم عليهم السلام نظرا الى الظاهر طاهر آنفا واعلم انه
لا فرق بين التخصيص والاستثناء في كونهما بيانا تغيير عند الشافعي كما لا فرق بينهما في
كونهما بيانا تغيير عندنا وموجب ما ذهب اليه ان لا فرق بينهما في صحة التراخي
لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لم يصح فيه التراخي لعدم استقلاله لا لكونه مغيرا

فصل

في الاستثناء مشتق من الثني تقول ثنيت الشيء اذا منعته وصرفته
عن حاجته ولعلم انه لا شبهة في ان صيغة الاستثناء حقيقة في المتصل ومجاز في
المنقطع ولذلك لا تحمل عليه الا عند تعذر الاول واما لفظ الاستثناء فحقيقة فيما
يعرفه اهل النحو وان كان مجازا في الثاني بحسب اللغة فلا مانع عن تقسيم اليها ولا
تقديم تعريف الجامع لهما وهو ما دل على مخالفة بالا او غيرها الصفة ونحوها الا ان المقصود هنا
لما كان هو الاول اذ لا حظ للثاني عن البيان وانما ذكر في هذا الفصل استطرادا لم يتعرض

لتعريف الاستثناء المشترك بينهما وصيغته موضوعة لمنع بعض ما تناوله صدر
الكلام عن الدخول بحسب دلالة اللفظ لا بحسب الواقع لان الاستثناء تصرف لفظي
فلا تأثير له الا في الاول في حكمه اي في حكم صدر الكلام قوله بعض ما تناوله لا
خراج الاستثناء المستغرق الباطل بالاجماع او نحوه انما ذكره بادراة الفصل لان الشرط
واحد من ادواته لا بعينه وبه خرج سائر التخصيصات هذا الاشارة الى ما ظهر
مما تقدم من كون الاستثناء مخصوصا بالصيغة المذكورة في العرف يعني عرف
اهل النحو واما في الشرع فهو على قسمين وضعي وهو ما ذكر وعرفي وهو التعليق
ظاهر استقف على وجه هذا القيد ان شاء الله تعالى بمشيئة الله تعالى قال في البدايع ليس
باستثناء في الوضع بل تعليق الا انهم تعارفوا اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع قال الله
تعالى اذا قسموا ليصرمنها مصبحين ولا يستثنون اي لا يقولون ان شاء الله تعالى انتهى
ولا يذهب عليك ان المعنى اللغوي للاستثناء جامع لهذين النوعين وبعض
مشايخنا قال الاستثناء نوعان استثناء تحصيل وهو النوع الاول لانه تكلم الحاصل
بعد الثنيا والاستثناء تعطيل وهو النوع الثاني وانما سمي به لان الكلام يتعطل
به والحق انه غير منحصر في النوع الثاني لان الباطل من قسمي الاستثناء المستغرق
داخل فيه وليس من النوع وهذا اي القسم الاخير في ابطال واعدام الحكم من الاصل
لما يتعلق باللسان من الاحكام كالطلاق والعتاق واما النية فعمل القلب فلا تأثير
فيها للاستثناء عند ابي حنيفة ومحمد وتعليق لكن بشرط لا يوقف عليه فلذلك
لا يقع المعلق اصلا عند ابي يوسف فلو حلف لا يحلف بالطلاق مثلا يحنث بزنك
عنده لا عندهما من مناظريه ان حقه ان يذكر في هذا الفصل من حيث ان الاستثناء لا

من حيث انه تعليق وذلك اي القسم الوضعي بيانٌ من وجه لانه يبين ان المراد
هو البعض وتغيير من وجه الا انه بالنظر الي المتن على ما مر فيما تقدم ولا تناقض
لمعنى الكلام فمن وجه انه تغيير محض للمعنى الكلام فقد وهم ولا تناقض
في الاستثناء دفع لما يتبادر الى الذهن من ان قوله له علي عشرة الا ثلثة اثبات
للثلثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا لعدم الشمول اي لاشمول المستثنى منه
للمستثنى بحسب الارادة بالفعل علي ما بنيّ عليه فيما تقدم بقوله اذ لولاه ليشمل
الكل وكان القوم في دفعه على طرائق قددا فتفرقوا ايادي سبا وذهبوا بددا
واختلفوا على ثلثة مذاهب اذ لابد من احد التقديرات الثلث لانه ان اريد في
المثال المذكور عشرة واسند اليه فالتناقض ظاهر وانتفاؤه بان لا يراد العشرة
او يراد ولا يسند اليه والاخير اول المذاهب واولاها وعلى الاول
ان اريد بها السبعة فهو ثانيها وان لم ترد بها السبعة وهي مرادة قطعا
فيكون مرادة بالمركب فهو ثالثها الاول وهو مذهب الحنفية ان العشرة
في قوله له علي عشرة الا ثلثة اطلقت على معناها فتتناول السبعة والثلثة
معا ثم اخرج منها ثلثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم اي العشرة المخرج منها
الثلثة فلم يقع الاسناد الي سبعة والثاني وهو مذهب الشافعية رحمه الله
انها اطلقت على السبعة مجازا وقوله الا ثلثة قرينته له فهو اي قوله الا ثلثة
كقوله ليس له علي ثلثة فيكون كالتخصيص بالمستقل في بيان ان الحكم
المذكور في الصدر وارد على السبعة والحكم في البعض الآخر على خلافه والفرق
بينهما الا بالاستقلال وعدمه وعلى المذهب الاول هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر

وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر باعتبار تلك المخالفة والتخصيص
وشايخنا قالوا في رده ان العشرة اسم علم للعدد المعين لا يقع
على غيره ولا يحتمله اذ لا يجوز ان يسمى السبعة مثلا عشرة بخلاف العام
فان المشركين اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل
والثالث وهو مذهب القاضي ابي بكر ان قوله عشرة الا ثلثة اطلق
على السبعة حتى كانه وضع لها اسما مفردا هو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلثة فكانه
قال علي سبعة فهذا يترك الاول ويكون الاستثناء تكلما بالباقي بعد التغيير
اي الاستثناء فان الاخراج على الاول لما كان قبل الحكم كان التكلم في حوم الحكم
بالباقي بحسب وضعه ومقتضى عبارته الا انه يفارقه من حيث ان الاستثناء
لم يكون في العددي كالتخصيص بالعلم كانه قال له علي سبعة وفي
غير العددي كالتخصيص بالوصف كانه قال جاءني غير زيد والدلالة
لهما على نفي الحكم عما عداهما الا عند القائلين بمفهوم المخالفة وعلى
الاول يكون اكد في دلالته على ان الحكم في المستثنى مخالف لحكم الصدر منهما
اي من التخصيصين المذكورين من نفي الحكم عما عداهما لان في ذكر المجموع اولا
ثم اخراج البعض ثم الاسناد الي الباقي اشارة الي ان حكم المستثنى خلاف
حكم الصدر بخلاف له علي سبعة وجاءني غير زيد ولقائل ان يقول لا نم
ان الاشارة الي ما ذكر بل الي ان حال المستثنى خلاف حال الصدر وذلك
كما يكون بالاختلاف في الحكم نفيا واثباتا كذلك يكون بالاختلاف فيه

وجودا وعدما بان يتحقق الحكم في احدهما دون الاخر ويكون الاخر مسكوتا عنه
ويفارقان اي الاول والثالث الثاني انه يكون اثباتا ونفيا بالعبارة اي
يكون المستثنى والمستثنى منه علي المذهب الثاني جملتين احديهما مثبتة والاخري
منفية بطريق العبارة لا بطريق الاشارة ولا بطريق المفهوم فقال ابن الحاجب في
رد الثالث انه لم يعهد في لغة العرب لفظ مركب من ثلثة اي من ثلثة الفاظ
دل علي ذلك الاستقراء والمركب اعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف انما اعتبر
ابن الحاجب هذا القيد كيلا يتجه النقض عمل ابي عبد الله وعلي ماذكر
من المذهب الثالث يلزم هذان المحذوران وهذا ظاهر ومن تصدي
الجواب عنه بان المراد بعض مرادهم ذهب الي ان قولهم عشرة الا ثلثة
اطلق علي السبعة فكانه قال علي سبعة المطابقة بين القولين المذكورين
في المعني لا الموافقة في الوضع فان الوضع الاول كلي وفي الثاني
جزئي فلا يلزم ماذكر من المحذورين لان مبناه علي ان يكون
هو الوضع في الاول جزئيا فقد اتي بشئ عجاب اذ لا يخفي انه لا يبقي بالمقصود
وهو دفع التناقض بطريق ثالث لان المفردات ح اي علي تقدير ان لا يكون
للقول الاول وضع جزئي مستعملة في معناها الافرادية فان اريد بالمخالف
المعهود عشرة ولم يسند اليه فلا تناقض وان اريد ولم يسند اليه فهو المذهب
الاول وان لم يرد بل اريد سبعة فهو المذهب الثاني فبقي لصاحب
المذهب الثالث علي التاويل المذكور مجرد قول بلا معني لا يسمن ولا يغني

فقيل

فقيل هذا المذهب هو المشهور من مشايخنا وبعضهم كالقاضي الامام ابي زيد
الدبوسي وفخر الاسلام البزدوي وهي شمس الائمة السرخسي مالوا في الاستثناء
الغير العددي الي المذهب الاول بحكم العرف قد فهم هذا من قولهم يعني
انهم لم يصرحوا المذهب لكن فهم مما ذكروا في كلمة التوحيد ان اثبات الالهية بالا
ان مذهبهم هذا لانه اي لان الاستثناء الغير العددي علي المذهب الثالث
كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لا اله غير الله موجود وهم لا يقولون به فانه
التخصيص بالوصف عندهم لا يدل علي نفي الحكم عما عداه ولا دلالة علي
وجوده تعالي بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا المذهب وليس
مذهبهم هو المذهب الثاني لان النفي والاثبات عليه اي علي هذا المذهب
بطريق العبارة لا بالاشارة فعلم انه اي ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي
هو المذهب الاول بحكم العرف يعني ان العرف شاهد علي ان الاستثناء
يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة بقي الكلام
في ثبوت هذا العرف وفرقه بين العددي وغيره وهذا مناسب لما قال
علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفي التشريك والتخصيص يفهم منه
وبما قال اهل اللغة انه اخراج وتكلم بالباقي ومن النفي اثبات وبالعكس
فيكون اخراجا من الافراد وتكلما بالباقي في حق الحكم ونفيا واثباتا با
الاشارة يعني في القول بان الاستثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات
بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات الاربعة وفي العددي ذهبوا الي
المذهب الثالث حتي قالوا في ان كان لي الا مايه فلذا لا يحنث ان لم يملك

الآخرين لانه علي المذهب الثالث كقوله ان كان لي فوق المائة فلا يشترط وجودها
ولو قال ليس لي علي عشرة الا ثلثة لا يلزمه شئ لانه كقوله ليس لي علي واحتج على
المذهب الثاني بابطال الاخرين بان وجود التكلم مع عدم حكمه في
البعض بناء علي مانع شايع كالعام المخصص الذي انعدم حكمه في القدر
المخصوص واما عدم التكلم الموجود اللازم علي المذهب الاول والثالث
فغير معقول لم يقل فلا لان دلالته على عدم الشيوع وهو لا يناسب المقام
وباجماعهم اي اجماع اهل اللغة علي انه من الاثبات نفي وبالعكس
وهذا مرجع في ان الاستثناء يدل علي ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر
فيكون معارضا له في حكم المسكوت عنه وبالاجماع اطلق هذا الاجماع
لان المراد ههنا الاجماع المعهود وهو اجماع المجتهدين على ان لا اله الا الله
كلمة التوحيد فانه لا يتم الا باثبات الالوهية له تعالي ونفيها عما سواه واما ما
قيل في رد المذهب المذكور لو كان المراد البعض يلزم في اشتريت الجارية
الا نصفها استثناء نصفها من نصفها وهو ليس بمراد قطعا مع انه
يلزم ان تقديره ان الاستثناء النصف من الجارية يقتضي ان يراد
بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد بها الربع و
اخراج النصف من الربع يقتضي ان يراد بها الثمن هكذا الى غير النهاية
فمردود بان ما ذكر من لزوم استثناء نصف الجارية من نصفها انما يلزم
ان لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول
اي ما يتناوله اللفظ وهو الجارية بتمامها على ما سبق ان الاستثناء عبارة

عن منع

عن منع بعض ما تناوله صدر الكلام عن الدخول في حكمه وما يلزم من
جواز استثناء بعض الافراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي متصلا
غير محذور عند اصحاب المذهب المذكور والقبح في جعلوا الاصابع في اذا نهم الا انمولها
بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول على ان الاستثناء متصل
من جهة ان قوله في اذا نهم لما دل على ان المراد بالاصابع هو الانامل صار
قوله الا اصولها لغوا ومحل النزاع خلو عن تلك الجهة اذ القرينة للمعنى المجازي
سوى الاستثناء واجيب عن الوجوه المذكورة في اثبات المذهب الثاني بانه
لا عدم للتكلم اما على الاخير فلان القول بان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة كقوله
اي تقرير للتكلم باثبات اثره واما على الاول فلان الاطلاق والاخراج اثر الوجود
والتكلم بالباقي انما هو نظرا الي الحكم فلا ينافيه اي فلا ينافي وجود التكلم بالكل
هذا هو الجواب عن الوجه الاول بمنع دلالته علي نفي المذهبين الاخرين واما
الجواب عنه بان العشرة لفظ خاص للعدد المعين لا عام كالمسلمين فلا يجوز ارادة
البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص فليت بصواب لان المجاز باعتبار اطلاق
اسم الكل عن البعض شايع حتى في الاعلام فان زيدا مثلا يطلق ويراد به
بعض اعضائه وان قولهم هو من الاثبات نفي وبالعكس مجاز جواب عن
الوجه الثاني وتقريره نعم انهم اتفقوا على هذا القول لكن لا نم انه على حقيقته بل هو
مجاز والمراد انه لم يحكم عليه اي على المستثنى بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيضه
اي بنقيض حكم الصدر والثاني اخص من الاول فوجه المجاز ذكر الخاص وارادة العام
اذ لا صحة له في بعض الصور كقولك ما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء فانه

كقوله وماكان لمؤمن ان يقتل مؤمنا عمدا الا انه كان له ان يقتل خطأ لانه يوجب اذه
الشرع به ولم يقل به احد واحتمال الانقطاع منقطع اي لا وجه لان يكون قوله
الا خطاء استثناء منقطعا كما قال الشافعي دفعا للمحذور المذكور عن مذهبهم لانه
اي لان قوله الا خطاء مفعول له او حال او صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا
والاستثناء المفرغ متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام و
يفتقر الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه ووضعه واما الاحتجاج
على ابطاله اعيد على ابطال كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس بان قوله
عليه السلام لا صلوة الا بطهور كقوله لا صلوة بغير طهور وطوكان نفيا واثباتا
يلزم صلوة بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة وهذا
ظ لان بعض الصلوة بطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة ونحوها
ولان الاستثناء متعلق بكل فرد تقريره ان قوله لا صلوة سلب كلي بمعنى
لا شيء من الصلوة بجايزة والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب
الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوات غير جايزة الا
في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم
جواز البعض الآخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوات وهو
ظ واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات
ما نفي عن الصدر بكل فرد من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد
الصلوات جايزة حال اقترانها بالطهور وهو ظ تام فليس بشيء للقطع بانه
مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لايدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم

بحيث

بحيث لا يحتاج الى شيء آخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع الصور
والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن
القايلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس والنزاع لاحد ان من حلف
لاكرمن رجلا عالما يبر باكرام عالم واحد على ان القايلين بعموم النكرة لا
يشترطون في العموم الاستغراق واما ما ذكره ثانيا فمنشاؤه عدم الفرق بين
وقوع النكرة في سياق النفي ووقوعها في سياق الاثبات وذلك ان الموضوع في
صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق
النفي ففي جانب الاثبات ايضا يؤخذ ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في الاثبات
فيكون المعنى لا صلوة جايزة الا في حال الاقتران بالطهور فان فيها ينتفي هذا
الحكم وتثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوات اذ نقيض السلب الكلي ايجاب
جزئي وحصول الايمان بكلمة التوحيد من الشرك والدهري المنكر للصانع
بحسب عرف الشرع جواب عن الوجه الثالث وتقريره واضح واما الجواب عنه
بان معظم الكفار كانوا مشركين غير منكرين لوجود الآله فسيق الكلام لنفي
الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى اشارة على المذهب الاول وانما قلنا اذن و
جوده ثبت على هذا المذهب بطريق الاشارة لانه لما ذكر الآله ثم اخرج الله
تعالى ثم حكم على الباقين بالنفي يكون ذلك اشارة الى ان حكم المستثنى
خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه وضرورة على المذهب الاخير لان وجود
الآله لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من نفي عينه وجوده ضرورة فغير تام لعدم
تمشيته في حق الدهري المنكر لوجود الصانع ثم ان قوله والا لما اخرج في معرض

المنع على ما تقدم بيانه وايضا حق الاشارة ان تنقلب عبارة
اذا سيق الكلام لما ثبت بها اذ الفرق بينهما ليس الا من تلك
الجهة وهو غير متحقق ههنا فانا اذا قلنا لا اله الا الله قاصدين
التوحيد لاثبت توحيده تعالى بطريق العبارة على المذهب الاول
فتأمل **مسئلة** شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه
المستثنى قصدا وحقيقة على تقرير السكوت عنه اي عن الاستثناء لا
تبعا وحكما لانه تصرف في اللفظ فيقتصر عمله على ما تناوله اللفظ ولا يعمل
فيما ثبت حكما فلهذا قال ابو يوسف لو وكل بالخصومة واستثنى الاقرار
لا يجوز لانه انما يجوز له الاقرار لانه قائم مقامه فيثبت بالوكالة ضمنا
لا لانه اي الاقرار من الخصومة حتى يصح اخراجه فلا يصح استثناؤه
والا بطاله بطريق المعارضة لكن له ان ينقض الوكالة وقال محمد يصح
لان المراد بالخصومة الجواب مجازا لان الخصومة حقيقة مجهورة شرعا فدخل فيها
الاقرار والانكار قصدا فيصح اي فعلي هذا الوجه يصح الاستثناء موصولا
لا مفصولا لانه بيان تغيير ولانه بيان تقرير نظرا الي الحقيقة اللغوية لان الاقرار
مسالمة لا خصومة فيصح اي فعلي هذا الوجه يصح الاستثناء مفصولا ايضا
ولو استثنى الانكار عن الوكالة بالخصومة قيل لا يصح بالاتفاق كما فيه
من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة والانكار ومجازه اعني مطلق
الجواب والاصح انه على الخلاف ايضا بناء على الوجه الاول لمحمد وهو انه
مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما كان ولا

يلزم

يلزم التعطيل لانه قصد المجاز واستثنى بعض الافراد ولا يأتي ذلك على الوجه
الثاني لان استثناء الانكار ليس تقريرا للحقيقة اللغوية بل ابطال لها اما
عند ابي يوسف فلا صحة لهذا الاستثناء ايضا لكن للدليل الذي ذكره في الاستثناء
الاقرار اذ الانكار ثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة
بالانكار وما ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة فلا يصح الاستثناء الانكار منها لانه بمنزلة
استثناء الشيء من نفسه وثبوت الاقرار ضمنا لا يجدي نفعا ان شرط الاستثناء
هو ان يكون المستثنى مما اوجبه الصيغة قصدا **مسئلة** الاستثناء متصل ان كان
المستثنى بعض المستثنى منه ومنقطع ان لم يكن بعضه وقد عرفت فيما تقدم
ان المعنى العرفي للاستثناء مشترك بينهما فيصح انضمامه اليهما وصيغته مجاز في الثاني
على ما مر بيانه قال اصحابنا الاستثناء في قوله تعالى الا الذين تابوا منقطع لا
لما ذكره فخر الاسلام ان صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا منهم لان الفاسقون
ليس مستثنى منه بل حكمه انما المستثنى منه قوله اولئك اي الذين يرمون والرماة
التائبون منهم قطعا كزيد في قولك القوم منطلقون الا زيدا فانه خارج عن المنطلقين
داخل في القوم لا يقال لا يتم كون الفاسقون صدر الكلام ولا توضيح له في تعليله
والتقريب يتم بعدم كون التائب من الفاسقين حقيقة لان من شرط الاتصال
في الاستثناء تناول الحكم للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء لانا نقول الشرط
على ما عرفت فيما تقدم انما هو التناول بحسب دلالة اللفظ لا بحسب الواقع بل لما ذكره
ابو زيد الدبوسي في التقويم وهو المذكور بقوله لان المتصل هو اخراج المستثنى عن
حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهو المنع عن الدخول المذكور في بيان ما وضع له

صيغة الاستثناء وهنا ليس كذلك لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق و
التائب لا يخرج من هذا الحكم لان الفاسق من قام به الفسق في الجملة ماضيا كان او
حالا الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة وهذا حكم آخر اعلم ان انقطاع الاستثناء يتحقق
بامرين احدهما ان لا يدخل المستثنى في صدر الكلام والآخر ان يكون داخلا فيه ولكن
لا يخرج عن حكمه وحكم الصدر فيما نحن فيه ان من قذف ما زال فاسقا والاستثناء المذكور
لا يخرج التائبين عن هذا الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا وهذا حكم آخر
فالاستثناء المنقطع هو ان يذكر شيء بعد الا ونحوها غير ممنوع عن الدخول في حكم الصدر
سواء تناوله الصدر اولا او نظيره في القرآن كثيرة منها قوله تعالى وان تجمعوا
بين الاختين الا ما قد سلف فانه ما قد سلف اي الجمع بينهما الذي قد سلف
قبل نزول آية التحريم داخل في الجمع بينهما لكنه غير ممنوع عن حكم الصدر لانه غير
قابل لان يدخل فيه بناء على ان النهي انما يكون عن المحتمل وما لا يمكن دخوله
فيه كيف يمنع عنه بل اثبت فيه حكم آخر وهو انه غير مواخذ به **مسئلة**
الاستثناء المستغرق سواء كان المستثنى مثل المستثنى منه او اكثر هو حقيقة كما ذهب
اليه مالك رحمه الله بالاتفاق ذكره المحقق في شرح المختصر وقال مشايخنا هذا
اذا كان بلفظه اي قالوا انما لا يصح استثناء الكل اذا كان بلفظ المستثنى
نحو نسائي طوالق الا نسائي او بما يساويه نحو نسائي طوالق الا حلا بلى فان
المستثنى بلفظ يكون اخص من المذكور صح او اعم منه وقد مر مثاله وان كان
يساويه في الوجود نحو نسائي طوالق الا زينب وهند وبكرة وعمرة او الا هؤلاء
والنساء لهن سواهن حتى انطلق واحدة منهن وذلك لان الاستثناء على ما مر تصرف

في الكلام لا في الحكم فانما يبطل اذا لم يتوهم وراء المستثنى منه شيء يكون الكلام
عبارة عنه **مسئلة** اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة بعضها على بعض
بالواو كآية القذف فالظاهر ان ينصرف الى الكل عندنا فهي وعندنا الى الاقرب
انما قال فالظاهر ان ينصرف ولم يقل ينصرف اذ لا خلاف في جواز انصرافه الى الكل
والى الاخير خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق اقربه من الاستثناء
متصلا به وانقطاعه عما سبقه من الجمل نظرا الى حكمها دليل آخر تقريره انه بسبب
الانقطاع يصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت فلا يتحقق
الا الاتصال الذي هو شرط الاستثناء ولان الضرورة اطلقها لتنتظم الضرورة التي هي
بسبب عدم استقلال الاستثناء والتي هي سبب توقف صدر الكلام ومن قصرها
على احديهما فقد قصر تندفع بالانصراف الى الواحدة وقد انصرف الى الاخيرة
بالاتفاق فلا وجه للتجاوز الى غيرها ولما استشعر ان يقال الواو للعطف والتشريك
فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء تداركه بقوله ولا شركة في عطف الجمل التامة في
الحكم لما سبق من ان القرائن في النظم لا توجب القران في الحكم ففي الاستثناء اولى
يعني ان العطف لا يفيد شركة الجمل في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك
في الاعراب والحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو بغير في الكلام لاحكم
له اولى وصرفه اي صرف الاستثناء الى الكل في الجمل المختلفة كآية القذف
فانه الاولى فيها امر والثانية نهي والثالثة خبر في غاية البعد تنزل
بعد اثبات المطلوب الى صورة جزئية وقع فيها الجدال وكثر القيل
والقال لان الاولين منها وردتا على سبيل الجزاء بلفظ الطلب والاخيرة مستأنفة

جيفة الاخبار دفعا لوهم وهو استبعاد كون القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندرئ بالشبهات وهي قائمة هنا لان القذف خبر يحتمل الصدق وربما يكون حسبة ووجه الدفع انهم فسقوا بهتك ستر العفة بلا فائدة حيث عجزوا عن الاثبات فلهذا استحقوا العقوبة لان العطف بالواو يمنع قصد التعليل لرد الشهادة بسبب الفسق حتى تقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو ولا يلزم ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة لانه غير منطوق فلا عطف وفي عبارة الاستيناف اشارة الى هذا اعلم انا جعلنا الاولين جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة و جعلنا الثالث مستأنفا لانه بطريق الاخبار وصرفنا الاستثناء اليه والشافعي لما قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد لزمه القول بتعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع الثانية عن الاولى اذ لو كانت عطفا عليها لسقط الجلد ايضا عن التائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل لا يقال انما لم يجعل الشافعي عدم القبول من تمام الحد لانه لا يناسب الحد لانه فعل يلزم على الامام اقامته ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا يسقط بعفو المقذوف و صرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذي تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب العفو عن المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيقع صرف الاستثناء الى الكل لانا نقول رد الشهادة ايلام كالضرب

بل هو اشد

بل هو اشد في كونه زاجرا للعدل والوجيه الذي تقبل شهادته من الجلد للسفيه فعلم انه يناسب الحد والمقصود من قوله تعالى ولا تقبلوا وجوب الرد وهو فعل يلزم على الامام اقامته كالجلد لا مجرد حرمة فعل ثم لما علم ان رد الشهادة يصلح تتمة للحد وهو زاجر كالجلد علم انه حق العبد ايضا فدل على ان الجلد لا يسقط بالتوبة دل على ان الرد كذلك فيكون الاستثناء متعلقا بالاخيرة كما قلنا ثم ان الاصلاح طلب العفو والاسقاط الجلد بطلب العفو بل بالعفو وهو لين من جملة هذا الاصلاح اذ الفعل المقذوف وهذا الاصلاح فعل القاذف فلم يصح صرف الاستثناء الى الكل ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه تغيير فلانه غير الصيغة عن ان تصير ايقاعا وشبت موجبها واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله بعت منك هذا العبد بالف الا نصفه انه يقع البيع على النصف بالف لانه تكلم بالباقي فكأنه قال بعت نصف العبد بالف ولو قال على ان لي نصفه قدر ان كلمة على تستعمل في الشرط يقع على النصف بخمسمائة فكأنه يدخل في البيع لفائدة تقييم الثمن ثم يخرج ولا يفسد البيع بهذا الشرط مع انه شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شيء من شيئين اي احد النصفين من نصفي العبد والحاصل انه شرط من جهته فافاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع **فصل** في بيان التبديل اي النسخ لما كان الحكم الاول موقتا في علم الشارع دون علمنا كان الثاني بيانا

كالبيع بالخيار

وفائدة بعض تفصيل يتعلق بهذا المقام في فصل نزول الخلافة منه

ان مقتضى النهي فعل الضد منه

لانتهاء الحكم بالنظر الي علمه وتبديلا بالنظر الي علمنا حيث ارتفع به بقاء ما
كان الاصل بقاؤه فسمي بيان التبديل والكلام منا في تعريفه وجوازه ومحله
وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي متراخيا اعتبروا هذا
القيد للاحتراز عن التخصيص وفيه ان التخصيص في المرة الثانية يجوز ان يكون
بمخصص متراخ علي ما مر بيانه فينتقض التعريف بهذا النوع من التخصيص عن دليل شرعي
مقتضيا خلاف حكمه المراد من المخالفة المدافعة والمنافاة لا مجرد المغايرة كالصوم
والصلوة وهو جايز في احكام الشرع عند عامة اهل الشرايع خلافا للعنبرية
من اليهود وواقع خلافا لابي مسلم الاصفهاني والظاهر انه يقول بالتبديل في الوقت
بالاتفاق وفي المطلق لا دلالة علي البقاء حتي يرتفع حكمه برافع نعم لو رفع حكمه
قبل العمل به لكان منسوخا لكن ثبوت هذا غير مسلم فان الوارد في انتساخ الزايد علي
الصلوات الخمس خبر الواحد فلا ينافي انكاره وقوع النسخ اسلامه واما التوجيه
بان مراده ان الشريعة المتقدمة موقتة الي وقت ورود الشريعة المتاخرة اذ
ثبت في القراه ان موسي وعيسي بشرا ببزع محمد عليهم السلام واوجبا الرجوع
اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يكون الثاني ناسخا فغير موجه لانه
ان اريد التوقيت بالنظر الي الشارع فلا يجدي نفعا في نفي النسخ لان التوقيت
المذكور لا ينافي فيه وان اريد التوقيت بالنظر الي المكلف فدعواه في كل شريعة
متقدمة مكابرة صريحة والتعليل الذي ذكره قاصر اذ لا اشارة في التورية
ببزع عيسي عليه السلام وقد نسخ به بعض احكام التورية علي ما نطق به نص
القراه ونحن نقول موجب الدليل الاول ثبوت حكمه في الآتي ايضا لان المطلق

موجبه

ومن غفل عن صاحب التلويح
البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل مع
اذ لولا الناسخ لكان في عموم المطلق التعلق به
المستقبل فبالناسخ زال ذلك وهو المعلوم
المظنون منه

موجبه العمل في الحال والمستقبل سواء كان ذلك لدلالة الامر علي التكرار
او لوجود السبب علي اختلاف الاصلين وبورود الدليل الثاني بطل ذلك الموجب
ولا نعني بالتبديل الا هذا ومن اليهود من انكر نسخ شريعة موسي عقلا
فهم يقارقون جمهور اليهود في انهم لا ينكرون الجواز ويخصون الانكار
بشريعة موسي عليه السلام بخلاف الجمهور وادعي ان موسي عليه السلام قال
ان شريعتي لا تنسخ وانه نقل ذلك عنه تواترا واما تمسكهم بتمسكوا بالسبت
اي بالعبادة فيه والقيام بامره ما دامت السموات والارض زاعمين انه
مكتوب في التورية فليس فيما ذكر لعدم دلالته عليه بل في الطعن في رسالة
نبينا عليه السلام قالوا من اجل العمل في السبت لا يجوز تصديقه صرح بذلك
الامام السرخسي في اصوله واجيب عنهما بمنع التواتر اذ لم يبق في زمن بخت نصر
عدد يكون اخباره تواترا والوثوق علي كتاب لما وقع فيه من التحريف واختلاف
النسخ وتناقض الاحكام واحتج المنكرون جوازه بانه يوجب كون الشيء مامورا
به ومنهيا عنه يعني في زمان واحد لان كون النسخ تبديلا يقتضي تناول موجب
النص المنسوخ زمانه ورود الناسخ وهذا تكليف بالمحال وبانه يلزم البداء و
الجهل بالعواقب لانه اي لان النسخ لحكمة لامتناع العبث علي الحكيم تعالي
خفيت ثم ظهرت وهذا رجوع عن المصلحة الاولي بالاطلاع علي الثانية
فيلزم الحذور ان المذكوران واجيب عن الاول بمنع اللزوم ان اعتبر وحدة
الزمان لما عرفت انه بيان لانتهاء الحكم الاول نظرا الي الآمر ومنع بطلانه
اللازم ان لم يعتبر فتدبر ولا تمسك لهم في بيان الملازمة المذكورة بزج

ابراهيم عليه السلام جواب عن سؤال تقديره ان ابراهيم عليه السلام امر بذبح
ولده ثم انتسخ ذلك بالنهي عنه مع قيام الامر به حتى وجب ذبح الشاة فداء عنه
والفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه اليه من المكروه ولو كان الامر
بالذبح مرتفعا لم يحتج الى قيام شيء مقامه لان حكم الذبح لم ينتسخ يعني لانه
انتسخ الحكم الذي كان ثابتا بالامر وليس يقال به وقد سماه الله تعالى محققا وروياه
بقوله وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا اي حققت ما امرت به ولو انتسخ
حكم الذبح لما كان محققا ما امر بل الشاة كانت فداء كما نص عليه في قوله تعالى
وفديناه بذبح عظيم على معنى انه تقدم على الولد في قبول حكم الوجوب بعد ان كان
الايجاب بالامر مضافا الى الولد حقيقة كمن يرمي سهما الى غيره فيفديه آخر بنفسه
بان يقوم عليه حتى يتفرد فيه ان يكون خروج السهم من الرامي الى المحل الذي
قصده واذا كان فداء تحقق الاحتمال اي كان ابراهيم عليه السلام ممتثلا للحكم
الثابت بالامر فلا يستقيم القول بالنسخ فيه اذ تبين انعدامه بانعدام ركنه فانه
بيان مدة بقاء الواجب وحين وجبت الشاة فداء كان الواجب قاياه و
الولد حرام الذبح واما الجواب يعني عن الوجه الاول بان البقاء بالاتفاق
لعدم دلالة الامر عليه بناء على ان الامر للوجوب لا للبقاء فلا يلزم كون الشيء
مأمورا به ومنهيا عنه في حالة واحدة فليس بصواب لانه يلزم ان يقال في
تقرير عدم دلالة الامر على البقاء ان لا يكون نص ورد فيه امر اي نص كان
في زمن النبي عليه السلام انما قيد به لان الشرايع صارت مؤبدة وقطعا
بوفاة النبي عليه السلام على تقريرها وكفى ذلك في حز منا بقاء الاحكام فلا

فاسد

فساد في اللازم المذكور بعد زمانه عليه السلام حجة الا وقت نزوله لا لان النص
يدل على شريعته موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ لانه تسليم لعدم صحة الجواب
على الوجه المذكور للتصحيح له بدفع ما اورد عليه لان الاستصحاب حجة في زمن النبي
بناء على انه لو نزل مغير لبينه فلما لم يبينه علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون
حجة والخلاف بيننا وبين الشافعي انما هو في حجيته في غير زمن النبي عليه السلام
بل لان ما ذكر من عدم الدلالة على البقاء انما هو في الامر المطلق فلا يأتي الجواب
المبني عليه في غيره من النهي والامر المقيد بما يدل على التكرار والدوام فلا ينقطع
به عرف الشريعة العامة لغيره اي لغير الامر المطلق واما الالزام لمن انكر وقوع
النسخ مطلق سواء انكر جوازه ايضا او لم ينكر وانما قال مطلقا لان ما ذكر لا يصلح الزاما
لمن انكر نسخ شريعة موسى عليه السلام خاصة بان حل الاخوات في شريعة آدم عم
وحل الجزء اي حواء عليها السلام لم ينكره احد ثم نسخ في غير ما اي في غير شريعة آدم
عليه السلام غير تام لان مبناه على ان يكون الاباحة الاصلية بالشرع والخصم فيه
وراء المنع اي له ان يمنع المبني الى ان يثبت وانى ذلك واما محله اي محل
النسخ فحكم شرعي احترز به عن الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور
الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب وجهل قوله
احترز به عن الاحكام التي يتعلق بالعقايد وهي اصول الشرايع لا تتبدل
بتبدلها غير مؤبد احترز عن المؤبد عبادة كان مثل قوله تعالى وجاعل الذين
اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم
القيمة او دلالة كالشرايع التي قبض النبي عم على تقريرها فانها مؤبدة بدلالة

انه عليه السلام خاتم الانبياء عليهم السلام ولا موقت لان النسخ قبل تمام
الوقت بداء وان لم يقل لم يلحقه تابيد ولا توقيت لانه قد يلحقه قيد اللحكوم به فواجبا
كان او غيره مثل صوموا ابدا والجمهور على انه يجوز نسخه والمراد بالتابيد دوام الحكم
ما دامت دار التكليف واما شرطه في الامر فالتمكن من الاعتقاد دون الفعل عندنا
وعند المعتزلة لا بد من التمكن من الفعل ايضا واما الفعل فغير لازم بالاتفاق
لان المقصود منه الفعل فقبل التمكن منه يكون بداء ولنا انه عليه السلام
امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزايد على الخمس قبل التمكن من العمل
واما التمكن من الاعتقاد فقد وجد في حقه عليه السلام وان لم يوجد في حق امته
ولما فرغ عن ابطال مدعي المخالف شرع في ابطال دليله فقال والمقصود من التكليف
بالاوامر والنواهي الاعتقاد والعمل والاول هو الركن الذي لا يحتمل السقوط لانه
قربة مقصودة والآخر زيادة تسقط بعذر كالاقرار في الايمان واما ذبح ابراهيم
فليس من هذا القبيل اي من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل بل الخلاف للقطع بانه
تمكن من الذبح وانما لم يقع لمانع من الخارج انما الخلاف في انه نسخ ام لا والحق انه
ليس بنسخ على ما تقدم بيانه لا يقال فيلزم الخلف مقام الاصل يستلزم حرمة الاصل
وتحريم الشيء بعد وجوبه نسخ لانا ما قلنا لانم كونه نسخا وانما يلزم ذلك لو كان حكما شرعيا
وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام
الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب لانه
مردود بان زوال الحرمة بالوجوب نسخ لها والمنسوخ لا يعود الا بدليل شرعي وبذلك
الدليل ثبت حكم الحرمة بعد ما زالت بالوجوب فعلى ما ذكر يلزم ان يكون الوجوب منسوخا

بالحرمة

بالحرمة بعد ما صار ناسخا لها بل لان ذبح الولد لم يجب اصلا وواجب الذبح لم يزل
وجوبه ثابتا على ما تقدم بيانه واما الناسخ فهو اما الكتاب او السنة وكذا المنسوخ
لان القياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا على ما يأتي وكذا الاجماع الا انه قد ثبت به
النسخ كنسخ نكاح المتعة فانه ثبت باجماع الصحابة اذ لا اجماع في حياة النبي عليه السلام
لانه متفرد ببيان الشرايع ولا نسخ بعده فالنسخ اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة والكتاب بالسنة وبالعكس خلافا للشافعي في الاخيرين لقوله
تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها دليل على عدم وقوع
نسخ الكتاب بالسنة والسنة دونه اي دون الكتاب وقوله لتبين للناس ما نزل
اليهم دليل على وقوع نسخ السنة بالكتاب لان ما نزل اليهم في الكتاب
ليس له من تلقاء نفسي وقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي
لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه
فردوه ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف ما يزعم انه كلام ربه
واما نسخ السنة بالكتاب بقوله كزينة ربه فلا صدق فيجب سد هذا الباب
واجيب عن الاول بان المراد نسخ النظم والتلاوة لان الاية اسم النظم لا الحكم
ولو سلم فالخيرية فيما يرجع الى مصالح العباد كيف ولم يقل احد ان الاية الفلانية
ناسخة خير في نفسها من المنسوخة وعن الثاني بما ذكره بقوله وليس في ذلك اي نسخ
الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وعن الثالث
بما ذكره بقوله وام العرض فيما شك في صحة اسناده الى النبي عليه السلام
او تقول الرد اذا اشكل تاريخه فالمعنى وما خالف ولم يقبل يعني التوفيق فردوه
اذا جهل التاريخ بينهما وما ذكر من الطعن ينتظم الاتفاق يعني انه وارد في نسخ

الكتاب بالكتاب والسنة ايضا فان المصدق يتيقن ان الكل من عند الله تع
والمكذب يطعن في الكل والاعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا من ان الكتاب
ينسخ بالسنة اعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته ولنا في نسخ
الكتاب بالسنة قول عائشة رض ما قبض رسول الله عليه السلام حتى اباح الله
تعالى له من النساء ما شاء فيكون السنة ناسخة لقوله تعالى ذلك بما نسخ تلاوة
من الكتاب واما ما قيل ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فوهم منشأه سوء
الفهم لان مبنى ما ذكر ثبوت نسخ الكتاب بالسنة بخبر الواحد لا نسخه بخبر الواحد
وفي العلل اي حجتنا في نسخ السنة بالكتاب انه عليه السلام بعد ما قدم
المدينة كان يصلي الى بيت المقدس وهذا كان بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى
فول وجهك شطر المسجد الحرام ويرد على هذا ايضا ما ورد على الاول
ولانه عم بعث نبينا فجاز له بيان مدة الوحي المتلو بوحي غير متلو وبالعكس
واحتج بعض اصحابنا على نسخ الكتاب بالسنة بانسخ آية الوصية وهو
قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين
والاقربين بالمعروف بقوله عم لا وصية لوارث وبعضهم بانسخ قوله تعالى
فامسكوهن الآية تمامه واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن
اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل
الله لهن سبيلا بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة و
ورد الاول بانه انتساخ آية الوصية بآية المواريث اذ في الاول فوض الينا ثم
تولى نبذه ببيان حق كل منهم والى هذا اي الى ان الايصاء الذي فوض

الى

الى العباد قد تولاه نبذه اشار بقوله يوصيكم الله وفي قوله عليه السلام
ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث اشعار بان ارتفاعها اي
ارتفاع الوصية اغا هو بشرعية الميراث واجيب عنه بان الثابت بآية المواريث
ربع وجوب حق بطريق الارث وصولا ينافي في ثبوت حق آخر بطريق آخر
فلا رافع للوصية الا السنة والثاني بان عمر رض قال ان الرجم كان مما يتلى
في كتاب الله تع فالآية المذكورة لم تنسخ بالحديث المذكور بل بما نسخ تلاوة
وبقي حكمه من الكتاب وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
واما نسخ الكتاب بالكتاب فامتلته كثيرة منها نسخ قوله تعالى فاصفح الصفح الجميل
بقوله تع فاقتلوا المشركين ونسخ السنة بالسنة ثبت بقوله عليه السلام
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه
مسئلة يجوز ان يكون الناسخ اشق عند الجمهور لان التخيير بين الصوم
والفدية كان هو الواجب اولا ثم نسخ بتعيين الصوم وعند قوم لا يجوز الا
بالمثل او الاخف لقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها قلنا الاشق خير
باعتبار الثواب لقوله عم اجرك بقدر نصبك مسئلة لا ينسخ المتواتر
بالآحاد وينسخ بالمشهور لان موجب كونه بيانا ان يجوز بالآحاد وموجب
كونه تبديلا ان لا يجوز الا بالمتواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما
وهو المشهور واما المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا هذا التفصيل
مخصوص بالكتاب اذ المنسوخ في السنة لا يكون الا الحكم والمراد بالحكم ههنا
ما يتعلق بالمعنى خاصة لا ما يعمه وما يتعلق باللفظ وما قيل انها قد يرفعان

بموت العلماء او بالانساء كصحف ابراهيم عليه السلام وبعض القرآن في زمن
النبي عليه السلام قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله على تقدير صحته
ليس من هذا الباب لما عرفت ان الرفع فيه انما يكون بدليل شرعي وانما
قال على تقدير صحته لان الحكم لا يرفع بموت العلماء قيل بل علمه ايضا لا يرفع
به لان قيامه بالروح وهو باق بعد الموت وفيه نظر واما الحكم فقط والتلاوة
فقط ومنعه البعض لان النص بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما
ولنا فاسكوهن في البيوت نسخ حكمه دون تلاوته وامثلته كثيرة كوصية
الوالدين وسورة الكافرين ونحوهما واما قراءة ابن مسعود رض وهي ثلثة
ايام متتابعات فليس من هذا الباب اذ لم تثبت كونها كلام الله تعالى
لعدم بلوغها الى حد التواتر ولان حكمه اي حكم النص على منهين احدهما
يتعلق بمعناه وهو الاحكام الشرعية الثابتة به والآخر بنظمه كجواز الصلوة
بقرائته وحرمتها للجنب والحايض انما لم يذكر الاعجاز لان الكلام في الاحكام
الشرعية وهو ليس منها واما وصف الحكم عطف على قوله اما الحكم والتلاوة
معا فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ اولا وقالوا انها اما بزيادة جزء
كزيادة ركعة على ركعتين او شرط كالايمان في الكفارة واما برفع منهوم المخالفة
كما لو قال لا تحل للزوج الاول بعد دخول الثاني بعد قوله لا تحل له حتى تنكح
زوجا آخر انما اورد المثال من منهوم الغاية دون غيره لانه حجة بالاتفاق
وغيره ليس بحجة عند الحنفية فالمثال من غيره لا ينتظم مع قوله وهي نسخ
اي الزيادة على النص عندنا وعند الشافعي لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث

وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب
الاعادة والا فلا وصرح به في المحصول كزيادة ركعة في الفجر
او رد ابن الحاجب هنا مثالين آخرين وهما زيادة عشرين في حد
القذف والشاهد واليمين كان في الكتاب التخيير بين شهادة رجلين
ورجل وامرأتين فزاد الشافعي امرأتين اخريين وهو ان شاهد ويمين المدعي ولا
يصلحان مثالا على التغيير المذكور لان فيهما لو اتى به كما هو قبل الزيادة لا يجب
الاعادة او كان قد خير بين فعلين فزيد ثالث فانه يكون نسخا لتحريم
ترك الفعلين السابقين وهذه الزيادة مذكورة في الاحكام ومتعمد الاصول
وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كزيادة ركعة لا كالوضوء في الطواف يكون نسخا
والا فلا وقال ابو الحسين لا شك ان الزيادة تبدل شيئا فان كان اي
المبدل حكما شرعيا كان نسخا والا فلا وان لم يكن حكما شرعيا بل امرا
اصليا عدميا كان او وجوديا فلا واختار البعض هذا القول ذكره في محصول الامام
واصول ابن الحاجب ان المختار قول ابي الحسين لنا ان زيادة الجزء
اما بالتخيير في اثنين او ثلثة بعد ما كان الواجب واحدا او اثنين
فترفع حرمة الترك واما بايجاب شيء زايد فترفع اجزاء الاصل يعني ان زيادة
الجزء انما يكون على ثلثة وجوه الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب واحدا
فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في ثلثة
بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك احد هذين الا
والثالث بايجاب شيء زايد فالزيادة هنا ترفع اجزاء الاصل

كزيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل والكل حكم شرعي مستفاد من النص
اي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد اثنين واجزاء الاصل احكام
شرعية وايضا المطلق يجري على اطلاقه وفيه نظر لانه ان اريد ان المقيد يستلزم
عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اريد
بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا قالواحرمة الترك التي يرفعها التخيير
ليست بحكم شرعي لانها اي لان حرمة ترك الواجب الواحد انما تثبت اذا لم يكن شيء
آخر خلفا عنه اي عن ذلك الواجب لانه اذا كان شيء آخر خلفا عنه لا يكون تركه حراما
فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم اصلي فما يبتني عليه
وهو حرمة ترك ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فلهذا تفرع
على قوله فرفعها لا يكون نسخا ثبت التخيير بين غسل الرجلين ومسح الخف بخبر الواحد
نص الكتاب اوجب غسل الرجلين على التعيين والتخيير بينه وبين مسح الخف
ثبت بخبر الواحد وانما صح ذلك لعدم النسخ وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ اوجب
النص التيمم على التعيين عند عدم الماء والتخيير بينه وبين الوضوء بالنبيذ
ثبت بخبر الواحد فعلى هذا لا يكون التخيير بين رجل وامرأتين وبين الشاهد و
اليمين عند عدم الرجلين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان
قلنا حرمة الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لا به اي لا بعدم الخلف فمعنى
اي حرمة الترك حكم شرعي ولو كان الامر كما توهم من كون التوقف على عدم الخلف
مستلزما لكون الحكم غير شرعي لا يكون شيء من الاحكام الايجابية شرعيا لان وجوب
كل واجب حرمة تركه اللازمة له يبتني على عدم الخلف وايضا الاستخلاف ليس بتخيير بعيني

ان اللازم فيما قلنا به من الصور المذكورة من قبيل الاستخلاف وهو غير التخيير اذ
في الثاني الواجب احد الامرين او الامور لا على التعيين وفي الاول واحد معين هو
هو الاصل الذي تعلق به الوجوب قلنا لا الا ان الخلف جعل كأنه هو حتى كأنه لم يرتفع فلا
يكون اي الاستخلاف نسخا وان كان ففي المسح والنبيذ بخبر مشهور اي ان تنزلنا
عما قلنا وسلمنا ان الاستخلاف نسخ فنقول انه ثبت في مسئلة المسح على الخفين و
مسئلة الوضوء بالنبيذ بالخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جايز عندنا
وقوله تعالى فرجل وامرأتان اي فنصاب الشهادة هذا فيكون الشاهد واليمين ناسخا
وفيه نظر لان انحصار نصاب الشهادة في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد و
اليمين اذ هذا لا يدل على ان ما عداه لا يكون نصابا فلا يلزم من خبر الواحد تغريب على ان الزيادة على النص
نسخ التغريب على الجلد والترتيب والولاء على الوضوء لم يذكر النية لان نص الكتاب
غير مسألة عنه ولا خلاف في ان الوضوء الماتي به لا يصح بدون النية وهو اي الوضوء
على الطواف والفاتحة وتحويل الاركان على سبيل الفرضية فان قيل كيف زيد وجوب
الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع اجزاء الاصل
فلا يكون نسخا بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع
حكم الكتاب وانما لم يزد التغريب على سبيل الوجوب لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى
ولانه تحريض على الفساد والوضوء شرط للصلوة لا المقصود بالذات فلا يكون فيه
واجب بمعنى انه يأثم تاركه لا لانه لو كان فيه واجب لا يكون لعينه بل لاجل الصلوة
بمعنى انه لا يجوز الصلوة بدونه اذ لا يلزم من كونه لاجل الصلوة ان يتغير معناه ولا
فساد في كونه واجبا لاجلها بمعنى ان يكون المصلي آثما بتركه مع صحة صلوته كما في ترك

الفاتحة بل لان حق التبع ان يكون دون المتبع وذلك بالتفاوت بوجود الواجب
في الثاني دون الاول وهذا ستر ان اباحنيفة قال في الصلوة بواجبات ولم
يقل به في الوضوء فلله دره ما ادق نظره في احكام احكام هذه الشريعة
الغراء هو الذي اصله ثابت وفرعه في السماء **فصل** في بيان الضرورة
وهو اربعة انواع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه ابواه فلامه
الثلث بدل على الباقي للاب لا بترك التنصيص على نصيبه بل بدلالة صدر
الكلام فصار كالمنصوص واما كون الاب عصبة فلعدم تقدير نصيبه فهو من
النوع الثاني لان مرجع ما ذكر الى السكوت في موضع الحاجة فانه لو كان نصيبه
مقدرا لما سكت عنه الشارع وكذا نصيب المضارب اذا بين تعين الباقي
لرب المال قياسا والمضارب استحسانا وكذا نصيب رب المال اي اذا بين تعين
الباقي للمضارب استحسانا للشركة في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه
تنصيص على الشركة في الربح وانما قال استحسانا لانه على خلاف القياس فان
المضارب انما استحق الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق
لان الربح نماء ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك
وللمضارب اجر عمله والثاني ما ثبت بدلالة حال السائل في الحادثة شارعا
كان او مجتهدا او صاحب الحادثة عند الحاجة الى البيان كسكوت الشارع
عن تغيير امر يعاينه يدل على حقيته وتفصيله يأتي في السنة التقريرية
وسكوت الصحابة رضي عن تقويم منفعة البرذون في ولد المغرور روى ان عمر رضي حكم
فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت برد الجارية على المستحق ويدفع قيمة الولد

والعقر وكان شاورفيه عليا رضي واشتهر ذلك بين الصحابة رضي ولم يرد
احد ولم يقض بدفع قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعد ما رفعت
اليه القضية وطلب منه القضاء بما للولي عليه وسكوت البكر البالغة جعل بيانا
للرضا والاجازة لحالها الموجبة للسكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال
وكذا السكوت جعل بيانا للاقرار بثبوت الحق عليه لحال في الناكل وهو انه امتنع
عن ادآء المؤمن وهو اليمين مع القدرة عليها فدل ذلك الامتناع على الاقرار
بثبوت الحق عليه اذ لولا ذلك لاقدم عليها اقامة للواجب ودفعا للضرر عن نفسه
ويرد عليه ان النكول يحتمل التورع عن اليمين الكاذبة والترفع عن اليمين الصادقة
والاشتباه الحال فلا ينتصب دليلا على الاقرار بثبوت الحق والثالث
ما يجعل بيانا ضرورة دفع الغرور كالمولي سكت عن منع عبده حين
يرى يبيع ويشتري يكون اذنا خلافا لزفر والشافعي دفعا للغرور عن الناس
لانه ضرر ولا يندفع عنهم الا بجعل سكوت المولى اذنا ولانه ضرورة في جانبه
لانه قادر على دفع الضرر عن نفسه بمنعه والشفيع سكت عن طلب الشفعة حين
علم بالبيع يكون اسقاطها دفعا للغرور عن المشتري لانه يحتاج الى التصرف
في المشتري فان لم يجعل السكوت اسقاطا فاما ان يمنع من التصرف او ينقض
عليه تصرفه والرابع ما ثبت لضرورة الكلام نحو له علي مائة ودرهم ومائة ودينار و
مائة وقفيز حنطة يكون الآخر بيانا للاول وعند الشافعي المائة بجملتها عليه بيانها
كما في مائة وثوب ومائة وشاة ولنا ان حذف تمييز المعطوف عليه وتغييره للخفة
متعارف في العدد اذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلثة اثواب حتى

يستتبع ذكره في العربية ويعد تكرار فيحمل على ذلك عطف غير العدد اذا كان
المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لشبهة
العدد بخلاف العبد والثوب اي بخلاف قوله علي مائة وعبد او ثوب فان الثاني
لايكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد حتى يصلح قياسه على مثل له على مائة
وثلثة دراهم على انهما لا يثبتان في الذمة يعني ان ههنا مانع آخر وهو ان
تغيير المائة بالعبد او الثوب لا يلايم لفظ على لان موجبه الثبوت في الذمة
ومثلهما لا يثبت فيها الا في السلم للضرورة فلا تتركب الا فيما صرح به كالمعطوف دون
المعطوف عليه مع انه لا بكثرة العدد حتى يستتبع للتخفيف **الرابع** باعتبار الدلالة اي دلالة النظم والقوم قد حصروا اقسامها في
عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه والمضاف اليها قسما خامسا
وهو موجب الصيغة النوع الاول من بيان الضرورة لما عرفت ان الثابت ثابت
بدلالة الكلام حتى صار في حكم المنطوق ووجه الضبط ان الحكم المستفاد من النظم
اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة
والثاني ان فهم الحكم منه لغة فالدلالة الشرط في دلالة النص هو ان يكون مفهوما
لغة في الجملة غير موقوف على الاجتهاد لا ان يفهمه كل من يعرف اللغة اذ لا صحة له
اصلا فان كثيرا من دلالة النص يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهمه كثير
من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب
في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك او شرعا فان توقف الحكم الثابت
بنفس النظم عليه فالاقتضاء فالمقتضى زيادة يثبت شرطا لصحة المنصوص

عليه شرعا والا فالضرورة ومن قال دلالة اللفظ على الموضوع له او جزئه
او لازمه المتأخر عبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وعلى لازمه
المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم في شئ يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في
المنطوق لاجله دلالة فقد اندرج القسم الخامس المذكور في احد الاولين ولم يتفطن له
وايضا يلزم ان يكون موجب الكلام كاليمين الثابت بصيغة النذر والعتق الثابت
بشراء القريب من قبيل الاشارة وعلى تقسيم المصنف يندرج هذا في القسم الاخير كقوله
تعالى للفقراء المهاجرين سيق الكلام لايجاب سهم من الغنيمة لهم وهو ثابت
بنفس النظم فهو عبارة فيه والغني من لا يملك شيئا فلا يجب عليهم الزكوة
والحج ويحل اخذ الصدقة فهو اشارة في هذه الاحكام وذلك بزوال ملكهم
عما خلفوه في دار الحرب فهو ثابت اقتضاء لتوقف الحكم الثابت بنفس النظم
اشارة عليه ومن وهم انه ثابت اشارة فقد وهم وكذا ثبت اقتضاء ان
الكفاءة يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز وتوقف الثابت بنفس النظم على الثابت
اقتضاء لا يلزم ان يكون بالذات وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
سيق لايجاب نفقة الزوجات على الزوج الذي ولد له وفيه اشارة
الى ان النسب الى من ولد له اي الى من حكم له الولد لا الى الوالد حقيقة
وهذه للاشارة التي على وفق قوله عليه السلام الولد للفراش وللزاني الحجر ثم
وفقنا باستخراجه والى اختصاص النسب والى انفراده بالانتفاء على الولد اذ لا
يشاركه احد في هذه النسبة وكذا في حكمها وثبت اقتضاء ان للاب ولاية تملك
ماله لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضي كمال اختصاص الولد واختصاص ماله بابيه على

قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت بهذا وذلك
موقوف على ثبوت ولاية التملك فوجد فيها شرط الاقتضاء واما اجر
الرضاع يستغنى عن التقدير فثبوته ليس بدلالة الكلام بل بالسكوت حيث
اوجب على الاب رزق امهات الاولاد ولم يتعرض للتقدير فهو خارج عن المقسم
داخل في اقسام البيان المذكور فيما تقدم فمن قال فان اراد استيجار الوالدة لرضاع
ولدها يكون ثابتا باشارة النص وان اراد استيجار غيرها فثبوته بدلالة النص
لا باشارته لعدم ثبوته بالمنطوق لم يصب وقوله تعالى وعلى الوارث اشارة الى
ان الورثة ينفقون بقدر الارث لان العلة الارث بناء على ان النسبة الى المشتق
توجب علية المأخذ وقوله تعالى اطعام عشرة مساكين وفيه اشارة الى ان
الاصل فيه هو الاباحة والتمليك ملحق به وعند الشافعي لا يجوز الا بالتمليك كما في
الكسوة لان الاطعام جعل الغير طاعما ولا يلزمه التمليك ومعنى جعله طاعما المبالغة
بسبب عدم كونه مقدورا لا يتم لاجعله مالكا وانما الحق به التمليك دلالة جواب
سوال تقريره ظاهر لان المقصود بالاطعام يحصل به بطريق الاولى لان في الاطعام
قضاء حاجة الاكل فقط وفي التمليك قضاء حاجة اخرى ولا كذلك في الكسوة
اى ليس الاصل في الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان يصير العين
كفارة في الجملة وذا بتمليك العين لا الاعارة اذ هي ترد على المنفعة ولما
استشعر ان يقال المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر
بمعنى الالباس لا اسم للثوب تداركه بقوله وبالاباحة في الطعام يتم المقصود
اى سلمنا ان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة في الطعام هي ان يوكل على مائدة

المبيح يتم بها المقصود دون اعارة الثوب وهي ان يلبس على سبيل التغيير فانه
لا يتم به المقصود اذ للتغيير ولاية الاسترداد دون المبيح في الطعام فانه لا يمكن رده
بعد الاكل واما دلالة النص ومعنى فنحو الخطاب ومفهوم الموافقة فكقوله تع وللفعل
لها اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى الذي فهم منه لغة ان حرمة التافيف لدفع
اي الجلد وهو الاذى موجود في الضرب على وجه اكمل وكالكفارة بالوقاع وجب عليه
اي على الرجل عبادة وعليها اي على المراة دلالة لان المعنى الذي يفهم منه لغة
على ان وجوب الكفارة له وهو الجناية على الصوم مشترك بينهما وكوجوب الكفارة
عندنا في الاكل والشرب بدلالة نص ورد في الوقاع لان المعنى الذي يفهم منه ان
وجوب الكفارة في الوقاع له هو كونه جناية على الصوم وهو الامساك عن المفطرات
موجود فيهما والحاجة الى الزاجر فيهما اشد لقوة الداعية اليهما وضعف الصبر عنهما
وكوجوب الحد عندهما في اللواطة بدلالة نص ورد في الزنا لان المعنى الذي يفهم
منه ان وجوب الحد في الزنا له هو قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى
وهو موجود في اللواطة بل اشد لانها في الحرمة وسفح الماء فوقه اما في الحرمة فلان حرمة
الفعل فيها لا تزول ابدا وحرمة الفعل فيه تزول بالنكاح والشراء واما في السفح
فلانها تضييع للماء على وجه لا يتخلق منه الولد بخلاف الزنا وفي الشهوة مثله
وابو حنيفة يقول الزنا اكمل في السفح من اللواطة لان فيه هلاك نفس لان ولد الزنا
هالك حكما وافساد الفراش اي فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان ويثبت
الفرقة بسببه وشبهة النسب والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجوده رد لما
قالا انها في الشهوة مثله وما فيها من تضييع الماء قاصر في الحرمة رد لترجيحها على ما

جهة السبب لانه قد يحل بالعزل والترجيح بالحرمة غير نافع جواب عن تمسكها بزعمها
من جهة الحرمة لان الحرمة المجردة عن هذه المعاني اي المعاني المخصوصة بالزنا من هلاك
النفس وافساد الفراش كاشتباه النسب لا توجب الحد كالبول مثلا فانه فوق الخمر في
الحرمة لان حرمته لا لتزول وحرمتها تزول بالتخليل مع انه لا يجب الحد
وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما بدلالة قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف
بجعل معنيين احدهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف والثاني ان لا قود الا
بسبب القتل بالسيف وعلى الثاني يجب القصاص بالمثقل بطريق الدلالة
لان المعنى الذي يفهم منه ان وجوب القصاص به وهو الضرب بما لا يطيقه البدن
والضرب بالمثقل ابلغ في ذلك وقال ابو حنيفة الجرح يقضي البنية ظاهرا
بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اي بازهاق الروح وافساد الطابع الاربع فانه اي
عند النقض ظاهرا وباطنا يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي بها الحيوة
فيكون اكمل من غيرها وكوجوب الكفارة عند الشافعي في قتل العمد واليمين الغموس
بدلالة نص ورد في الخطاء وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة
والمعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية لانه لما
اوجب القتل الكفارة مع وجود العذر فاولى ان يوجب بدونه واذا اوجبت
الكفارة في المعقودة اذا حنث فاولى ان تجب وهو حنيث في الاصل ونحن
نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها جبرا لما ارتكب ولهذا تؤدي مع الصوم
وفيها معنى العقوبة فانها جزاء يزجر عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون بينها
دائرا بين الحظر والاباحة ليضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع

الاثر

وفيه ما فيه في التنقيح بزون

كما ذبة كذبت وفيه تأفيه

ح ان يجب
ك يكتفي

الاثر على وفق المؤثر كقتل الخطاء فانه مباح من جهة الرمي الى صيد مثلا ومحظور
من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم والمعقودة فانها مباحة
من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومحظور
من جهة الحنث واما العمد واليمين الغموس فكبيرة محضة فلا يلائمها العبادة لانها تمحو
الصغائر لقوله ﷺ ان الحسنات يذهبن السيئات دون الكبائر لقوله عليه
السلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات
لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر والقتل بالمثقل ليس بجرم محض جواب
سؤال مقدر تقريره ظاهر لما فيه من شبهة الخطاء لانه ليس بآلة القتل
وهي اي الكفارة مما يحتاط في اثباته فيجب بشبهة السبب وهو القتل
الخطاء فان قيل لم يفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستأمن بالسيف في عدم القتل فيهما لامكان الشبهة فلم فرق بينهما بوجوب الكفارة بالاول
دون الثاني قلنا لان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء او اسقاطه اذا امكنت
فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص مقابل للفعل من جهة لانه شرع زاجرا والزواجر
اجزية الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل هذا و
للمحل من جهة لقوله تعالى ان النفس بالنفس ولكونه حقا لاولياء المقتول
يدل هذا فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في
الآلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فيدخل في فعل العبد ويصير الشبهة
فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستأمن فان حرمته لا يماثل
دم الذمي في عصمته لانه حربي يمكن الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل

في التنقيح قال اليمين شروع في الاباحة والكفارة تجب لانها عقد مشروع لفصل الخصومات

في التنقيح دم المسلم والمناسب ما ذكرنا لان عدم المماثلة بدم الذمي يستلزم عدم المماثلة بدم المسلم بدرجة العكس منه

الفعل من كل وجه لان الزواجر اجزية الافعال فتثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل
بالمتسبب لا في المحل كما في قتل المستأمن والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة
والاشارة الا عند التعارض فانه يقدم الثابت بالعبارة او الاشارة على
الثابت بالدلالة كما يقدم الثابت بالعبارة على الثابت بالاشارة عند
التعارض وهو وضوح القياس لان المعنى اداد المعنى الذي يفهم ان الحكم
في المنطوق لاجله مدرك بالقياس ودايا للغة بخلاف الدلالة وفيه بحث وهو
ان القياس قد يكون منصوص العلة ودلالة النص قد يحتاج فيها الى الراي
على ما عرفت فيما تقدم فكما للاصحة لفقهه مدرك في القياس دايا للغة على
اطلاقه كذلك للاصحة لفقهه بخلاف الدلالة على اطلاقه فما يندرئ بالشبهات
كالحدود والقصاص يثبت بها لا به واما الاقتضاء فقد مر مثاله والقوم لعفو كلامهم
عن تحققه في النصوص الشرعية فتلوا له بلو اعتق عبدك عني بالف فيقتضي البيع
لتوقف صحة العتق عليه فصار كانه قال بع عبدك مني وكن وكيلي في الاعتاق
عني فيثبت اي البيع بقدر الضرورة اي تثبت مع اركانه وشرايط الضرورية
التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب يعتبر
في الام اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا ماذونا لا يثبت منه البيع بهذا الكلام
فلا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت ما يحتمل السقوط من الاركان والشروط فقال
ابو يوسف تعزيع لانه لا يثبت ما يحتمل السقوط لو قال اعتق عبدك عني بغير
شيء انه يصح عن الامر ويستغني الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغني البيع عنه
عن القبول وهو ركن وقالا اسقط ما يحتمل السقوط والقبض في الهبة لا يحتمله

اما قال

انما قال في الهبة لانه في البيع الفاسد يحتمل السقوط بخلاف القبول في البيع لانقال ان
الايجاب والقبول ركن البيع فلا يوجد اذا سقط واحدهما لانا نقول انما لا يثبت البيع
بدونهما اذا ثبت مقصودا اما اذا ثبت ضمنا فيثبت بلا انعقاد ركنه والعموم للمقتضى
اي ان كان تحته افراد لا يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيقدر بقدرها فلا يقبل التخصيص
في قول الحالف انما صور المسئلة في قول الحالف لما مر ان المعتبر في الاقتضاء هو التوقف شرعا
وذلك لا يوجب في القول المذكور مطلقا لما الكل تعزيع على ما مر ان المقتضى لا يعم لان
طعاما ثابت اقتضاء وايضا الاتخصيص الا في اللفظ والمصدر الثابت لغة
اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على جزء
انما هو الدال على الماهية لا على الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل
على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما بخلاف قوله لا اكل اكلا فانه
اكلا نكرة في سياق النفي فتعم فيجوز تخصيصها بالنية جواب عن سوال مقدر
تقريره سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام لعدم العموم في المقتضى لكن لم
لا يجوز ان ينوي الاكل دون الاكل على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل
على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي
فيصير كقوله لا اكل اكلا ولما استشعر ان يقال اذا لم يكن المصدر عاما ينبغي ان لا
يحنث بكل اكل بتاركه بقوله وانما يحنث بكل اكل لانه مندرج تحت ماهية
الاكل فان قوله لا اكل معناه لا يوجد شيء من ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف
على انتفاء جميع افراد الاكل فدلالة لا اكل على هذا المعنى بطريق الاقتضاء بخلاف
النكرة المنفية فان فيها وضعا نوعيا فدلالتها بطريق المنطوق لا لان اللفظ يدل على

جيع الافراد اي بطريق المنطوق وانما صح نيته في قوله لا اساكن فلانا ونوي
في بيت واحد والبيت ثابت اقتضاء لان المساكنة نوعان قاصرة وهي ان تكونا
في دار واحدة وكاملة وهي هذه اي المساكنة في بيت واحد فنوي الكامل فنية
البيت الواحد ليست من باب تخصيص العام بل من باب تعيين احد محتملي اللفظ
المشترك او احد نوعي الجنس وسياتي تمام هذا الكلام ولذلك اي لما ذكرنا ان
المقتضى كالعموم له اصلا قلنا لا يصح بنية الثلث في انت طالق وطلقتك لان
المصدر الذي ثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء
وتفصيل ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المراة بالطلاق لا
على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك امر شرعي يثبت
ضرورة ان اتصاف المراة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيثبت اقتضاء
فيقدر بقدر الضرورة والدلالة في طلقتك بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على
مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في
الزمان الماضي الآن الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا
من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته
على هذا المصدر اقتضاء لا لغة فقيل الطلاق الذي ثبت من المتكلم
بطريق الانشاء كيف ثبت اقتضاء والمقتضى في اصطلاحهم اللازم
المحتاج اليه وههنا ليس كذلك لان الطلاق الثابت بهذا اللفظ فيكون متاخرا
فيكون من باب العبارة فيصح بنية الثلث فيه واجيب عنه بوجهين احدهما انه ليس
المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية

ووضعه

جواب وظن مقرر تقريره ظاهر منه

تعميم تحرير التنقيح

ض
حقه ان يذكر ههنا
ولا اخره التوضيح
عما معه ذكر
اجنبية منه
تتمة التحرير

تتمة تحرير

تتمة تحرير

اي الطلاق الذي
ثبت من الرجل بطريق
الانشاء منه

ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع في جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى
اختار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ المستقبل والماضي و
الالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو في اللغة للاخبار يجب كون المراة
موصوفة به في الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيثبت
الطلاق اقتضاء وهذا معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان ثبوته اقتضاء لا يصح فيه نية
الثلث لعدم العموم للمقتضى ولان نيتها انما تصح بطريق المجاز من حيث انها واحد اعتباري
ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص وفيه نظر اذ لم لا يكون اللفظ منقولا عن
معناه اللغوي بل مستعملا فيه فلا يوجد تصرف من جهة الشرع في اللفظ بل في اثبات
معناه اقتضاء وليس هذا من معنى الوضع في شيء وايضا لا يصح ما اشتهر
منهم من تفريع ثبوت الانشاء على تعذر الاخبار وايضا موجب ما ذكروا ان لا يقع الطلاق
في العدة بقوله انت طالق لانها موصوفة بالطلاق في الحال فلا ضرورة
لاثبات الشرع ايقاعا آخر من جهة المتكلم وايضا لا يوجد فيه خاصة الاخبار
اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليه باحدهما ولو كان قادرا
في المعنى الاخباري لوجد فيه خاصة وعلى تقدير النقل عنه الى المعنى الانشائي
يكون ثبوت الطلاق بالعبارة قطعا وثانيهما ان قوله انت طالق يدل على الطلاق
الذي هو صفة المراة لغة ويدل على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي
هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد بذاته وانما التعدد في التطليق
حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد لازمه اي الذي هو صفة المراة فلا يصح فيه نية الثلث
وكذا الذي هو صفة الرجل لما مر ان الثابت اقتضاء لا يصلح لنية الثلث وهذا

واما الذي

ض

ما صاحب التوضيح
ما قيل الكلام اضافي لا يقبل
التعليق اذ لا توقف في صورة
هذا الكلام اذ لا يتوقف اجراء الكلام على اجراء
التعليق في صورة تعليقه لا في صورة
تنجيزه والا فهو صورة تعليق ان
طالق منه

ورد لصاحب التوضيح
والاسلم ان يقال ليس المراد انه خبر حقيقة بل الانشاء شرعي
لوحظ فيه جهة الاخبارية من اللغوية اذ خ الابتداع
السؤال والابطال الاشكال منه

قال صاحب الهداية في فصل في اضافة الطلاق والايمان
تصحيحه اخبارا لكان انشاء منه

واما الاستدلال بالعموم المقصود به الى الحكم بنسبة
خارجية على كونه انشاء فغير تام لان الاقرار
ولو سهوا او هزلا اخبار مع اعتبار الشرع
وكذا في اعتبار العرف وذكر نحو ذلك المعتبر
مع كون الكلام غير اخبار سهوا انهدام القصد
الى الحكم المذكور منه لا تحققه وبهذا
اندفع ما ذكره التلويح اولا و
اخرا من وجوه النظر فتدبر
منه

الجواب على تقدير تمام لا يتشي في طلقتك بخلاف الاول وانما قلنا على تقدير
تمام اذ لا مزيد فيه على ما ذكر اولا ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت
بطريق الاقتضاء فلا يصح نيته الثلث فيه وهذا لا يدفع السوال المذكور
ولا مدفع له الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضي سابقة الطلاق من قبل الزوج
تصحيحا له فيرجع الي الجواب الاول فتامل ثم انه معقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت
الطلاق فانه صفة المراة وقد صحت نيته الثلث اتفاقا ودفعه بانه لما نوي الثلث
تعين انه اراد بالطلاق التطليق فيكون طلاقا مصدر الفعل محذوف تقديره
انت طالق لاني طلقتك تطليقات ثلثا ومعنى الثاني انت ذات وقع عليك
التطليقات الثلث لا يخفى بعد وتكلف على ان تاويل انت طالق بانت
ذات وقع عليك التطليق ليس ابعد من ذلك دون تلقي نفسك فانه
يصح نية الثلث فيه لانه معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل
بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما
كساير اسماء الاجناس اي اذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس
وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل علي الواحد الحقيقي او الاعتباري كساير
اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا يدل على العدد بل يدل على الواحد اما حقيقة
او اعتبارا على ما ياتي في الفصل الذي يذكر فيه ان الام لا يدل على العموم والتكرار
وثبوت البينونة في انت باين وان كان امرا شرعيا ايضا لكن يصح فيه نية الثلث
جواب سوال تقريره انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي
اللغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث فكذلك بثوت البينونة من

المتكلم

من المتكلم بقوله انت باين امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح نية الثلث فيه ايضا
لان البينونة على نوعين فيصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه
الا بالعدد تقريره سلمنا ان البينونة ثابت بطريق الاقتضاء لكن صحة نية الثلث
في انت باين ليست مبنية على عموم المقتضى بل هو من قبيل ارادة احد معنيي المشترك
او احد نوعي الجنس في باب المقتضى وهو جايز وذلك ان البينونة قد يطلق على الحقيقة
وهي القاطعة للملك الثابت للزوج في الحال وعلي الغليظة وهي القاطعة كل الملكية
بان لا يبقى المراة محلا للنكاح في حقه وان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من النوعين
وضعا على حدة كالمشترك بينهما لفظا والاكان جنسا لهما وما يتصل بذلك اي
بالمقتضى المحذوف حتى يثبت احدهما بالآخر ولا فرق بينهما فيعطى احدهما حكم
الآخر وهو ما يغير اثباته المنطوق لما كان المحذوف على نوعين محذوف يغير
اثباته المنطوق ومحذوف لا يغير اثباته المنطوق كما في قوله تعالى فانفجرت
اي فضرب فانفجرت وكان المتصل بالمقتضى الاول دون الثاني فسر المراد بما ذكر
ومن لم يتنبه لهذا قال ما قال بخلاف المقتضى نحو واسئل القرية اي اهل القرية
فان اثبات الاهل يغير الكلام لانه نقل النسبة من القرية اليه لانه حاصل
سواء قدر الاهل او جعل القرية مجازا عنها بل نقل المفعولية من القرية الى الاهل
فهو اي الاهل لما كان ثابتا لغة كان كالملفوظ فيجري فيه العموم والخصوص
ولا يتوهمن ان المحذوف قسم آخر لان اللفظ المحذوف دال على المعنى المراد
باحد الاقسام المذكورة واما دلالة اللفظ على لفظ آخر فخارج عن المقسم و
اما الضرورة اي طريق الثبوت بها فقد تبين انهما في فصل بيان الضرورة منها

صاحب التلويح

تغيير لتحرير التوضيح

اي مما ثبت مزورة صحة صوم من اصبح جنبا لقوله ﷺ فالآن باشروهن الي قوله كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض اي الصبح دل ذلك على جواز المباشرة اي آخر جزء من الليل ويلزمه مزورة جواز ان يصبح جنبا زعم الامام الرخي انه مما ثبت بالاشارة النص والامام البيضاوي اورده في المنهاج مثالا لما ثبت دلالة وقد عرفت ما هو الحق **فصل** قسم الشافعية الملفوظ الي وهو ما يدل عليه اللفظ في محل النطق اي يكون حكما للمذكور وحالا من احواله ذكر ذلك الحكم ونطق به اولا والمفهوم وهو ما يدل عليه لا في محله بان يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله والثاني الي مفهوم موافقه وهو اه يكون المسكوت عنه موافقا للمنطوق في الحكم اثباتا ونفيا والي مفهوم مخالفته وهو ان يكون مخالفا له في وشروطوا له الشرائط التي اوردها الخ وقالوا في آخرها او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان من شرائط الي ان لا يظهر تخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت وشرط ان لا يظهر اولوية اي اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت له والمساواة اياه فيه حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص ان لم يحتج الي تعدية الحكم من الاصل الي الفرع لعلة للترك باللغة او بالقياس ان احتيج اليهما ولا يخرج اي المنطوق مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فانها جرت بكون الربائب في حجورهم فلا يدل الوصف المذكور على نفي الحكم عما عداه ولا يكون اي المنطوق لسوال او حادثة كما انه سئل عن وجوب

الزكاة في الابل السايمة مثلا فقال بناء على السؤال او بناء على وقوع الحادثة ان في الابل السايمة زكوة فوضعها بالسوم مثلا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم او علي المتكلم بالجر عطف علي سوال في قوله لسوال بان السامع يجهل بهذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة في الابل السايمة فقال بناء علي هذا ان في الابل السايمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم وما فرغ عن ذكر شرائط شرع في اقسامه فقال منه تخصيص الشيء باسمه سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل علي نفي الحكم عما عداه اي عما عدا ذلك الشيء يعني هذه المسئلة من مفهوم المخالفة عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء اي الغسل من المني عدم الغسل بالانزال وهو ان يجامع ولا ينزل وعندنا لا يدل والا اي وان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله اي في قول المسلم محمد رسول الله اذ يلزم نفي الرسالة عن غير محمد عليه السلام وهو كفر والكذب في زيد موجود اذ يلزم نفي الوجود عن غير زيد وهو كذب ولا يلزم الكفر لاحتمال التاويل بان يكون معنى الموجود المتصف بالوجود فلا يصدق على الواجب تعالى علي اصل من قال بعينية الوجود فيه تعالي والاجماع العلماء على جواز القياس فانه دل على ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل علي نفي الحكم عما عداه لان القياس اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل علي الحكم المخالف فيما عداه ولا يذهب عليك ان مبنى هذا الاستدلال الغفول عما تقدم من شرط عدم المساواة في مفهوم المخالفة لان وجودها شرط القياس فموضوع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة

وانما فهموا ذلك اي عدم وجوب الغسل بالكسال من اللام وهو للاستغراق جواب
عن الاستدلال المذكور وتمامه ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان
معناه ان جميع افراد الغسل في صورة وجود المني فيلزم ان لا يجب الغسل
بالادخال بلا انزال ندارك بقوله غير ان الماء تثبت مرة عيانا ومرة دلالة يعني
ان الادخال دليل الانزال والانزال امر خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال كما
يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر ومنه اي من مفهوم المخالفة
تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عن الشيء بدونه اي بدون ذلك
الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات وصف المملوكات من الاماء بالمؤمنات
فدل عندهم على عدم حل غير المؤمنات منهن عند الشافعي واحمد والنووي
وكثير من العلماء ونفاه ابو حنيفة والقاضي والغزالي وجمهور المعتزلة للعرف
فانه في قوله الاناء الطويل لا يطير تتبادر الفهم الى ما ذكرنا ولهذا يستقبحه
العقلاء ولان الاستقباح في منطوقه ولا في مفهوم الموافق دل على ذلك انه لو قال
الاناء الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فثبت انه في مفهوم المخالف
ولتكثير الفايدة يعني ان الحمل على اثبات الحكم المذكور ونفي غيره اكثر فايدة من
اثبات الحكم المذكور وحده وتكثير الفايدة لكونه ملايما لغرض العقلاء مما يرجح
المصير اليه ولانه لو لم يكن فيه تلك الفايدة لكان ذكر الوصف ترجيحا من
غير مرجح لان التقدير عدم الفوايد الاخر ولان تعليق الحكم بالموصوف يدل
على علية وصفه لذلك الحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدمه لانتفاء المعلول بانتفاء العلة
وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنضبط لم يقل للاتحصر فيما ذكر لما عرفت

انهم ما

وانما قالوا بالانحصار فيما ذكر وما ينوادعوا هم على ذلك حتى يتم التقريب بابطال
الانحصار ومن قال ان القايلين بمفهوم المخالفة قالوا ان التخصيص انما يدل على نفي
الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال او حادثة او علم المتكلم بان
السامع يجهل هذا الحكم الخصوص فجعلوا موجبات التخصيص لا تنحصر فيها فان شيئا
منها لا يوجد في نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز ومع ذلك لا يراد منه نفي
الحكم عما عداه لاستحالة ضرورة ان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة بل يراد تعريف
الجسم به والاشارة الى انه علة للتحيز ونحو وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
يكون نهاية في الارض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض
مع انه لم يوجد فيه شيء من الموجبات المذكورة ونحو المدح او الذم فانه قد يوصف الشيء
للمدح او الذم ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع عدم تحقق شيء من الامور
المذكورة او التاكيد نحو اس الدابر لا يعود او غير ذلك فقد نسب اليهم ما هم منه
براء فذايرة ما اورده عليهم على الافتراء ثم ان في قوله ونحو جسم الطويل الخ وقوله
ونحو المدح او الذم او التاكيد خبطا فاحشا لان الكلام في التخصيص بالوصف وما
يكون للكشف او للمدح او الذم او التاكيد لا يكون مخصصا والاستقباح انما هو لعدم
فايدة التخصيص في المثال المذكور ولا نزاع فيه انما النزاع فيه انه هل لنا سبيل
الى العلم بعدم الفايدة في التخصيص سوى نفي الحكم عما عداه ام لا والحق انه
لا سبيل اليه لانه كثيرا ما يكون لكلمة واحدة في كتاب الله تعالى وحديث الرسول عليه السلام
الف فايدة يعجز عن دركها عقول الفحول على ان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة
الكلية جواب عن الوجه الاول من وجوه استدلال الخصم ولما كان الجواب عن الوجه

الثاني ظاهر اوصوان الوضع لا يثبت بما فيه من الفايدة بل بالنقل لم يذكره وذكر
الجواب عن الثالث بقوله وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح في حيز المنع
وتقدير عدم فوايد الاخير غير مطابق للواقع ودلالة التعليق اي تعليق الحكم بالوصف
على العلية اي علية الوصف لذلك الحكم لا يجدي في تمام التقريب لانه الحكم يثبت بعلل
شتى جواب عن الوجه الرابع وعلى تقدير الانحصار اي على تقدير ان يكون علة
الحكم منحصرة في الوصف المذكور اللازم عدم الحكم عند عدمه بناء على عدم العلة
عدما اصليا للحكم شرعيا ونحن ايضا نقول به انما انكارنا لعدمه بعدم الوصف
وذلك غير لازم ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يتحقق الحكم
الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا كقوله عليه السلام ليس في العلوفة زكوة فانه لا
يثبت عندنا ان الابل اذا لم يكن علوفة كان فيها زكوة لان الحكم الثبوتي لا
يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم
الثبوتي فالحكم المذكور ثبت عنده بذلك النص ومنها صحة التعدية وعدمها كما
في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة هل يصح تعدية عدم جواز الكافرة في كفارة القتل
الى كفارة اليمين وقدم في فصل المطلق والمقيد ويظهر الخلاف في قوله تعالى من فتياتكم
المؤمنات عندنا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل ان يكون
اثر التخصيص الكرامة دون الحرمة واما الخروج مخرج العادة فلا يناسب المقام ولا يلزم
علينا نقضا لانكارنا بمفهوم الوصف قولنا في امة ولدت ثلثة اولاد في بطون
مختلفة بان يكون بين الولادتين ستة اشهر او اكثر وانما قيدنا به لانه لو ولدت
في بطن واحد يكون دعوة الواحد دعوة الجميع فقال المولى الاكبر منى انه نفى نسب

الاخرين

الاخرين هذا عند الثلثة وقال زفر يثبت نسب الكل بدعوة الاول لانه ليس للتخصيص
اي ليس قولنا انه نفى نسبهما لاجل ان تخصيص الاكبر دل على نفي الحكم عما عداه
بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان بانه لا يلحق منه وذلك انه يجب على المرء
دعوة النسب فيما هو مملوك من مائه والسكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة دليل
النفي لا يقال الحاجة الى البيان لانها صارت بالاول لانا نقول من وقت ولادته فثبت
نسب الاخيرين بلا دعوة هذا وجه قول زفر في الخلافية المذكورة لان ثبوت
النسب بالفراش الضعيف وهو فراش ام الولد انما يكون اذا لم يوجد النفي
وقد وجد لما قرر ان سكوته في موضع الحاجة كان نفيا هذا على وفق ما ذكر في اصول
السرخسي واما ما قيل انما يكون كذلك ان لو كان دعوة الاكبر قبل لادة
الاخيرين اما ههنا فلا فقد اندفع بتقديرنا الوجه المذكور وكذا لا يلزم على
الاماميين نقضا لما مر من قولهما فيما اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا في ارض كذا انه لا يقبل شهادة
لانه ليس بناء على ان التخصيص دل على نفي الحكم عما عداه فهم منه انهم يعلمون له
وارثا في غير تلك الارض فلم تقبل شهادتهم بل لانه ورث شبهة وبها ترد الشهادة
ونحن لما نفى الشبهة فيه اي في التخصيص بالوصف وقال ابو حنيفة هو كما يحتمل ما
قالا يحتمل المبالغة في التحرز عن الكذب باعتبار انهما تخصصا في ذلك الموضع
دون سايرالمواضع ويحتمل تحقيق المبالغة في نفي وارث اخر اي العلم له وارثا آخر
في موضع كذا مع انه مولده ومنشاؤه فاري ان لا يكون وارث آخر في موضع آخر و
بمثل هذا المحتمل لا يتمكن التهمة ولا يمتنع العمل بالشهادة ومنه التعليق بالشرط
يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي قال المحقق مفهوم الشرط اقوى من مفهوم الصفة

ذكره في شرح المختصر منه

فكل من قال بالثاني قال بالاول بدون العكس وللقائل به ما تقدم في مفهوم الصفة من مقبول ومزيف وله ايضا دليل يختص به وهو ما ذكره المصنف بقوله عملا بشرطيته فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعدمنا العدم اي عدم الحكم لا يثبت به اي بعدم الشرط بسبب التعليق بل يبقى الحكم على حاله او يعدم بالعدم الاصلي حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف ثم تظهر هنا ايضا لان الشرط هنا ينفي ما يترتب عليه الحكم سواء كان موقوفا عليه في نفس الامر اولا لا يعني ما يتوقف عليه الشيء لان محل النزاع هو الشرط النحوي وهو ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا وظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه فلا يلزم من انتفاء انتفاء الحكم تمام ان الحكم يثبت بعلل شتى وهي تقدير لزومه لا يكون حكما شرعيا بل عدما اصليا على ما مر ببيانه فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم الاية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده لانه علق جواز نكاحها بعدم القدرة على نكاح الحرة فعند القدرة عليه يثبت عدم الجواز بناء على اصله المذكور فيصير مفهوم هذا النص مختصا عنده لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم لا عندنا لما مر انه لا دلالة في التعليق المذكور على نفي جواز الثاني عند القدرة على الاول فلا يصلح ناسخا ولا مخصصا للنص الدال على الجواز وبنى هذا الخلاف على ان الشافعي مال الى مذهب اهل العربية في الجملة الشرطية وهو ان الحكم الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط

واعدامه على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا بالنظم منطوقا ومفهوما وكان الشرط تخصيصا وقصرا لعموم التقادير على بعضها وابا حنيفة مال الى مذهب اهل النظر فيها وهو ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا وقصرا دالا على عموم التقادير حتى يقصر على البعض فعلى هذا الاصل هو انه اعتبر المشروط بدون الشرط وفي اعتبارنا المشروط بالشرط المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط لان المشروط بدون الشرط اوجب الحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين واعدمه على سائر التقادير عنده فصار انت طالق سببا للحكم وكان تاثير التعليق في تاخير الحكم لا في منع السببية فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك تفريع على ان المعلق بالشرط انعقد سببا عنده وذلك ان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق ينعقد سببا عنده والملك غير موجود حينئذ فيبطل التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق لانه انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل واما التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء كتعجيل الزكوة قبل الحول بعد وجود النصاب فصحيح بالاتفاق وكفارة اليمين اذا كانت مالية جوز الشافعي تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة مثلا قبل الحنث

بناء على هذا الاصل دلالة فان اليمين سبب الكفارة فثبت وبتاخر وجوب
الاداء الي زمان الشرط وهو الحنث لان المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء كما في الثمن حيث ثبت المال في الذمة بالشراء ولا يجب اداؤه
بعد بل يتاخر الي وقت المطالبة بخلاف البدني فان فيه لا ينفك احدهما
عن الآخر وذلك ان في المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب
افاد صحة الاداء وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء قيل ما سبب اليه من
الفرق بينهما في المال ليس بصحيح لانه يقتضي تعلق الوجوب بنفس المال وهو
لا يطابق اصولهم وكذا ما سبب اليه من عدم الفرق بينهما في البدني مطلقا
غير صحيح وعندنا لا ينعقد اي المعلق سببا الا عند وجود الشرط لان
السبب ما يكون طريقا الي الحكم وهو قبل وجود الشرط ليس كذلك لما مر ان
انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا
على ان اليمين انعقدت للبر فكيف يكون سببا للكفارة بل سببها الحنث فيختلف
الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك متحقق
عند وجود السبب قطعا وقوله عليه السلام لا طلاق قبل النكاح محمول على نفي
التنجيز والحمل عليه مأثور عن السلف كالشعبي والزهري وغيرهما
صرح بذلك في الهداية ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة لان التعجيل قبل السبب
لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر وفي
اليمين سبب الكفارة هو الحنث عندنا لانها لا تنعقد للكفارة انما تنعقد للبر والكفارة
انما تجب على تقدير الحنث فاليمين شرط والحنث سبب وفرقه بين المالي والبدني

باب الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في الاول دون الثاني غير صحيح اذ
المال غير مقصود في حقوق الله تعالى وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدني
في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام
السببية فيهما جميعا ويجيء في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء
في البدني وبين الفرق اي على مذهبنا بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار
فان هذين دخلا على الحكم اما الاجل فظاهر فان لزوم المطالبة حكم مستفاد تاخيره
من دخول الاجل على الثمن فان الاجل انما دخل على الحكم واما خيار الشرط فلان البيع
لا يحتمل الخطر اي الشرط لانه يصير بالشرط قمارا وشرط الخيار شرع مع المنافي وانما
ثبت الخيار بخلاف القياس لضرورة دفع الغبن وهي تندفع بدخوله وبمجرد
الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصود بذلك واما الطلاق والعتاق فيحتمل
الخطر والاصل ان يدخل التعليق في السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب لما منا
عن دخوله فيه فيدخل بخلاف البيع **الباب الثاني** في افادته اي افادة اللفظ
الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ المفيد مطلقا اي سواء كان
مفيدا للحكم الشرعي او غيره اما خبر ان احتمل الصدق والكذب ومعنى احتمال
الخبر الصدق والكذب هو ان لا يأبى مفهومه عن نسبة واحد منهما اليه سواء كان
تلك النسبة في حد نفسها او لم يكن لخصوصية فيه او في المخبر ومن لم يتنبه لهذا
زعم ان ثبوت الاحتمال المذكور للخبر اذا قطع النظر عن العوارض لخصوصية
الخبر او انشاء ان لم يحتمل الانشاء انما الطلقه لعدم اختصاص الحكم
الآتي ذكره بالانشائات الشرعية على صيغة الماضي من الخبر اكد اي من الانشاء

على صيغة لما فيه من الاشعار بانه امر او نهي فامتثل فاخبر عنه وهذا وجه كونه ادل
على الوجود وانما قال على صيغة الماضي احترازا عن الانشاء على صيغة المضارع من
الخبر لان الانشاء على صيغة اكد من الخبر على صيغة المضارع فلا يكون الانشاء
على صيغة المضارع من الخبر اكد من الانشاء على صيغته قال الامام البيضاوي في تفسير
قوله تع فليمدد له الرحمن مدا فيه رد ويمهله وانما اخرجه على لفظ الامر ايذانا بان امهاله
مما ينبغي ان يفعله المستدرجا وقطعا لمعاذيره وهذا صريح في ان الانشاء على صيغة
اكد من الخبر على صيغة المضارع وعن الاتقاني بمثل قوله عليه السلام مسح المقيم يوما وليلة
والمسافر ثلث ايام ولياليها فان العدول فيه عن الانشاء لان المتبادر من الامر
الوجوب او الندب وواحدهما لا يناسب المقام والمعتبر من اقسامه اي اقسام
الانشاء ههنا الامر والنهي فالامر قول افعل المراد به ما يدل على الطلب بصيغته
فانه بمنزلة العلم فيه فلا ينتقض الحد المذكور طردا بقول افعل تهديدا او تعجيزا
وللعكس بنحو قول ليفعل المستعلي والمعتبر امارته الظاهرة من الهيئة العارضة
للامر عند الخطاب واحترز به عن قول افعل دعاء والتماسا وانما لم يشترط
العلو كما شرط المعتزلة ليدخل قول الادني والمساوي افعل استعلاء
وفيه نظر لان الكلام في الامر الاصطلاحي الموجب للامتثال فلا بد من اعتبار
العلو في حالة لا في الامر اللغوي المطلق عن القيدين المذكورين ولا في الامر المضي
المناسب لاعتبار الثاني دون الاول والنهي قول لا تفعل للاستعلاء والمعنى
كما سبق فلا تفعل ولفظ الامر لم يقل والامر لان المتبادر منه المذكور سابقا وهو
مسمى الامر والمراد ههنا الاسم المركب من ام ر حقيقة في القول بمعنى انه موضوع له

لخصوصه

ورد لصاحب التنقيح

بخصوصه وانما لم يقل في هذا القول كما عرفت ان في قيد الاستعلاء خلافا
فلا يصح قوله اتفاقا والمراد من الاتفاق اجماع الاصوليين قبل ظهور من قال
انه مشترك بين القول والفعل معنى قال الآمدي في احكام الاحكام انه
احداث قول مخالف للاجماع مجاز في الفعل لم يقل عن الفعل لان المراد المجاز ورد لصاحب التنقيح
المصطلح وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لا المعنى المصدري عند الجمهور
للصحة النفي اي ليس ذلك لانه يصح لغة وعرفا فيمن فعل ولم يقل افعل ان يقال ورد لصاحب التنقيح
انه لم يأمر لعدم انطباقه على المدعي اذ لا دلالة فيه على ان الامر الذي هو اسم ليس
بحقيقة في الفعل بمعنى الشأن اذ لا دلالة على ان الامر الذي هو مصدر امر
لا يطلق حقيقة على الفعل الذي هو مصدر فعل ولا يلزم من ثبوت هذا ثبوت
ذاك بل لانه اي لان المجاز خير من الاشتراك لما فيه من الاخلال بالفهم
على ما بين في موضعه وعند البعض حقيقة فيه اي في الفعل ايضا فيدل على انه
اي على ان الامر للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول عليه السلام لان فعله امر
حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل وهو ان الامر حقيقة في الفعل بقوله تع
ض٢ وما امر فرعون برشيد اي فعله قلنا المراد به اي بالامر المذكور القول بدلالة
السباق وهو قوله فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به والتجوز في
الرشيد لازم على كل حال وعلى الفرع اي احتجوا على الفرع وهو ان فعله عليه السلام
للايجاب بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي لم يقل كما اصلي لان فيه حرجا عظيما
قلنا استفيد الايجاب يعني ايجاب المتابعة لا ايجاب فعله عليه السلام لان فيه تسليم
مدعي الخصم فلا يناسب المقام عن قوله صلوا فانه صيغة الامر لا من فعله وهذا ظاهر

الصفحة من الاصل ناقصة من هنا الى آخر الكتاب

وانما احتاجوا الي الاحتجاج علي الفرع بعد الاحتجاج علي الاصل لاحتمال
ان يقال ان المراد من الامر في دلايل الايجاب اي النصوص التي تمسكوا بها في الاستدلال
علي ان الامر للايجاب هو القول فلا تثبت الفرع بثبوت الاصل اما في غير قوله
تعالي فليحذر الذين يخالفون عن امره فظاهر علي ما تقف عليه باذن الله تعالي
واما فيه فلان القول مراد بالاجماع يعني علي تقدير رجوع الضمير الي الرسول عليه
السلام وانما سكت عن احتمال رجوعه الي الله تعالي لان الامر فيه اظهر والشركة
لايراد به اكثر من معني واحد اي لايجوز ان يراد ذلك او لايجب علي اختلاف
الاصلين وعلي كلا التقديرين لايتم الاستدلال به ولما كان ابطال كون الامر
حقيقة في الفعل غير كاف في ابطال قول المخالف لجواز ان يقول وجه الدلالة
علي الايجاب في الفعل غير منحصر في كون الامر حقيقة فيه بل لها وجه آخر وهو
ان يكون الفعل موضوعا للايجاب كالقول ابطل المصنف هذا الاحتمال ايضا
بقوله والقول يكون الفعل ايضا موجبا خلاف الاصل لا لان اللفظ كاف
في المقصود لانه في حيز المنع بل لان الاصل في الدلالة علي المعاني المقصودة
هو الدلالة الوضعية التي هي من خواص اللفظ ووجود الدلالة علي المقصود
في الجملة في غير اللفظ كالاشارة لاينافي الاصالة المذكورة ولما كان للمخالف
ان يقول لايمتنا القول بوضع الفعل او مايعمه للايجاب ولا نزاعه
بل بقول فعله عليه السلام اذا لم يكن سهوا ولا طبعا ولا مختصا به موجب
لدليل دل علي ذلك قطع المصنف عرق هذا الاحتمال ايضا بقوله ويبطل
اي يبطل القول بكون فعله عليه السلام موجبا كقوله بأي وجه كان انكاره عليه

السلام علي الاصحاب صوم الوصال روي انه عليه السلام واصل فواصل
اصحابه دفعة فانكر عليهم وخلع النعال روي انه عليه السلام خلع نعليه في
الصلوة فخلع الناس نعالهم فقال منكرا عليهم بعد الفراغ منها مالكم خلعتم نعالكم
مع انه عليه السلام فعله ولو كان في حيز فعله موجبا لما انكر علي من تبعه في فعل ظانا انه
موجب بل كان حقه ان يبين ان ذلك الفعل ليس مما يوجب لا يقال ما ذكر مشترك
الالزام بان يقال لو لم يكن فعله عليه السلام موجبا لما فهم الصحابة دفعة منه الايجاب
لان فهم ذلك غير مسلم كيف وقد خالفوه في البعض وذلك معارض راجح اذ في
الموافقة احتمال الاستحباب نعم للمخصم ان ينكر الانكار علي ما ذكره المحقق في شرح
المختصر وموجب صيغة الامر لم يقل وموجبه ولا وموجب الامر لان الكلام قبل هذا
في لفظ الامر عند الواقفية وهم فرقتان علي ما ستقف عليه التوقف حتي يتبين المراد
لعدم العلم بان وضعه للوجوب او الندب هذا عند الاشعري والغزالي و
جماعة المحققين او لشيوع استعماله في المعاني المختلفة هذا عند ابن سريج من اصحاب
الموافق للشيخة في القول بانه مشترك لفظا بين الوجوب والندب والاباحة و
التهديد فتوقفه من جهة الاستعمال لا من جهة الوضع بخلاف الفريق الاول وهي
سبعة عشر الاول الايجاب كقوله تعالي اقيموا الصلوة الثاني الندب كقوله تعالي
فكاتبوهم الثالث الارشاد كقوله تعالي واستشهدوا ومنه التاديب كقوله عليه السلام
لابن عباس رض كل مما يليك الرابع الاباحة نحو كلوا الخامس التهديد نحو اعملوا ما شئتم و
منه الانذار وهو ابلاغ مع تخويف نحو قوله تعالي قل تمتع بكفرك قليلا فان مصيركم الي النار
والسادس الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله السابع الاكرام نحو ادخلوها بسلام

الثامن التعجيز نحو فأتوا بسورة والتاسع التسخير نحو كونوا قردة العاشر الاهانة
نحو قل كونوا حجارة او حديدا ومنه الاذلال نحو ذق انك انت العزيز الكريم الحادي عشر
التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا الثاني عشر الدعاء نحو اللهم اغفر لي الثالث عشر
التمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي الرابع عشر الترجي والبيت المذكور يصلح مثالا
له اذا قطع النظر عن تخيل شعري الخامس عشر الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون
السادس عشر التكوين نحو كن فيكون السابع عشر معنى الخبر كقوله عليه السلام اذا لم
تستحي فاصنع ما شئت اي صنعت قلنا لما كان حاصل الاستدلال ان يقال ان في الامر
احتمالا والاحتمال يوجب التوقف ابطله بطريق النقض الاجمالي بقوله لو وجب
التوقف هنا لوجب في النهي لانه ايضا مستعمل في معان وهي التحريم كقوله تعالى
لا تأكلوا الربوا والكراهة كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والتنزيه نحو لا
تمدن عينيك والارشاد نحو لا تسألوا عن اشياء ومنه
الشفقة نحو النهي عن المشي في نعل واحد واتخاذ الرواب الكراسي وبيان
العاقبة نحو لا تحسبن الله غافلا واليأس نحو لا تعتذروا اثم بطريق النقض التفصيلي
وهذا بوجهين احدهما ما ذكره بقوله ولو وجب التوقف بالاحتمال لبطل التحقيق اذ ما من
لفظ الا وله احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فلو اعتبرت هذه
الاحتمالات مع عدم القرينة لبطل دلالات الالفاظ على المعاني الوضعية وللخصم
ان يقول ان الاحتمال فيما ذكرنا احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع
او الشيوع وكثرة الاستعمال على اختلاف الاصلين فاين هذا من احتمال الالفاظ لغير
معانيها الحقيقية عند الاطلاق والثاني ما اشار اليه بقوله ولم يدع انه محكم يعني ان الاحتمال

انما يأتي في القطع

حق الترتيب هذا وقد اخل به صاحب التنقيح كما لا يخفى من

انما يأتي في القطع باحد المعاني لا الظهور فيه وهي رد للذهبي الاول بل للذهبي الثاني ثم بطريق
المعارضة بقوله ولان النهي امر بالانتهاء عطف على المعاني لا على التعليل المذكور والنقض
الاجمالي لان هذا بمعزل عن النقض فلا يبقى فرق بين افعل ولا تفعل تقريره لو كان موجب
الامر التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف [illegible] بضرورة ان النهي
امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل واللازم بطل اذ لا يبقى ح فرق بين افعل وقول
لا تفعل والفرق ظاهر وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم وفيه بحث اما اولا
فلانه ان اريد بقوله النهي امر بالانتهاء اتحادهما حقيقة فمع عدم الصحة في نفس الباب
المقام اذ موجبه على تقدير صحته ان يلزم المحذور المذكور سواء قيل موجب الامر التوقف
اولا وان اريد المبالغة في استلزام الاول للثاني فالتقريب غير تام اذ لا يلزم ح عدم
الفرق بينهما لجواز ان يكون في الملزوم خصوصية تزول بها ما في اللازم من مناشاء التوقف
واما ثانيا فلان اللازم عدم الفرق بين الامر والنهي في ايجاب التوقف وهذا غير
محذور لان الخصم لا يفرق بينهما في الموجب كما ان الجمهور لا يفرق بينهما فيه انما المحذور
عدم الفرق بينهما باعتبار المفهوم وهو غير لازم على التقدير المذكور وعند العامة
اراد العامة المقابلة بالمطلق الخاصة لا المقابلة للواقفية خاصة موجبه احد المعاني الذ كورة
لم يقل موجبه واحد لعدم اختصاصه بالعامة فان القائلين بالاشتراك بين الاثنين او الثلثة
معنى يوافقهم فيما ذكر اذ الاشتراك خلاف الاصل اما اذا كان لفظا فظاهر واما اذا كان
معنى فلانه يلزم ح ان لا يوضع للوجوب والندب وهو من اعظم المقاصد لفظ خاص
واللازم فاسد اذ الاصل في لغة العرب الدلالة على المعاني المقصودة بطريق الوضع وهذا
وجه كونها اوسع اللغات وهو الاباحة عند بعضهم لانه لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن

هذا التوصيف ليس للتخصيص بل للاشارة
الى وجه ارادة الادنى منه

فيه تفهم لتحرير التنقيح

ز الصاحب التوضيح

ز الصاحب التوضيح

ز الصاحب التوضيح

الاباحة والاصل عدم الوجوب بالبراءة الاصلية وفيه نظر اذ كون الاباحة
ادناه المتيقن مم فاه الامر قد يكون للاذن في حرام دفعا لحرام فوقه وقد حققناه
في اول كتاب الطلاق من شرح اصلاح الوقاية والندب عند بعضهم اذ لا بد من التي
جيح اي ترجيح جانب المطلوب وادناه الندب والاصل عدم الوجوب كما مر والوجوب
عند الترهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم يفهم من هذا الكلام خوف اصابة العذاب بمخالفة الامر اذ لولا ذلك
الخوف لقبح التحذير فيكون المامور به واجبا اذ ليس ترك غير الواجب عظنة خوف
ولقوله تعالى ان يكون لهم الخيرة قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة
اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم القضاء اتمام الشيء قولا او
فعلا وعلي الثاني لا معنى لنفي الخيرة عن المؤمنين فتعين الاول وامرا مصدر
من غير لفظه او حال او تمييز والمراد منه القول لا الفعل اذ لو اريد حكم بفعل احتيج الى تقدير
الباء وهو خلاف الاصل علي انه لا يصح نفي الخيرة علي الاطلاق اذ يجوز ان يكون الحكم
بندب فعل او اباحته وح ثبتت الخيرة وعلي تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة
ثبت المدعي فظهر ان المراد هو القول ويرد عليه ان القضاء ليس الحكم نفسه بل الزامه
والامر بمعنى الشيء كما في قوله تعالى اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون وسوله شيئا ينتفي
الخيرة وح المجال للاحتجاج به وقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اي عن السجود ولا زايد
دل علي ذلك قوله تعالى في موضع آخر ما منعك ان تسجد والاستفهام للتوبيخ والانكار
وذلك لا يكون الا علي ترك الواجب اذ لم ترك المطلق الامر فزل علي انه عند الاطلاق
للوجوب وقوله تعالى ما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهو حقيقة

ذهب فخر

ذهب فخر الاسلام الي ان حقيقة الكلام مرادة بان اجري الله تعالي سنة في تكوين
الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة والمراد الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات
او تمثيل ذهب الشيخ ابو منصور وعامة المفسرين الي انه مجاز عن سرعة الايجاد
والمراد التمثيل لا حقيقة العقول فيكون الوجود اي علي التقديرين المذكورين مرادا
بهذا الامر اما علي الاول فظاهر لان معناه كما وجد الامر يوجد المامور به واما علي الثاني
فلان مبناه اي مبني التمثيل عليه وذلك انه مثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب
الوجود المامور به عليه ولولا ان الوجود مقصود من هذا الامر لما صح هذا التمثيل
فلم يكون الوجود مرادا في كل امر من الله تعالى لانه معناه كن فاعلا لهذا الفعل
الا انه اي كون الوجود مرادا من كل امر لعدم الاختيار فلم يثبت محافظته علي قاعدة
التكليف وثبت الوجوب لانه مفض اليه وغيرها من النصوص كقوله تعالى فعصيت
امري وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وللعرف فانهم يطلبون الفعل
جزما بصيغة الامر وللاجماع فان العلماء يستدلون بها اي بصيغة الامر علي الوجوب
من غير نكير والجواب بمنع كونها عنه ليس بنكير بل تقدير مسلم ولكذا بعد الحظر لما مر
من الادلة فان الورود بعد الحرمة لا يرفع الوجوب لان رفعها اعم منه والعام لا يرفع
الخاص فيثبت لوجود المقتضي وعدم المانع وقيل للندب كما في وابتغوا من فضل الله
اي اطلبوا الرزق اصل الطلب فوض فنصرف الندب قيده وهو كونه عقيب الصلوة
وقيل للاباحة كما في فاصطادوا قلنا ثبت ذلك اي الندب والاباحة والاتيين
بالقرينة وهي ان طلب الرزق عقيب الفراغ عن الصلوة والاصطياد عقيب
الاحلال انما شرع توسعة فلو وجب لعاد علي موضوعه بالنقض علي ان المثال

الجزئي لا يصح القاعدة الكلية وايضا ما ذكره معارض بقوله تعالى فاذا انسلخ
الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه للوجوب فتعارضت الآيتان فبقي دليلنا
سالما مسئلة لما كانت هذه المسئلة من فروع ما قدمه من ان الامر للوجوب
صدرها باداة التفريع فقال فاراده الندب والاباحة به بطريق الاستعارة
معنى الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي
عند البعض للشبهة في ان موجب كون الامر حقيقة في الوجوب فقط ان
يكون مجازا في الندب والاباحة وقول في الاسلام انه حقيقة قاصرة حبناه
على اصطلاح خاص في المجاز بزيادة قيد على ما ذكره القوم في حده وهو
ان يكون المعنى المجازي خارجا عن المعنى الحقيقي فالنزاع في انه مجاز فيهما
كما ذهب اليه الجصاص والكرخي او حقيقة كما ذهب اليه البعض واختار فخر الاسلام
لفظ والجامع جواز الفعل لا بطريق الاطلاق اسم الكل على الجزء كما ذهب اليه البعض لان
جواز الترك المعتبر في الندب والاباحة لا يجامع الوجوب المعتبر فيه امتناع
الترك وجزء الشئ لا بد ان يجامعه والتاويل من جانب هذا البعض بان المراد
منها اي مع الندب والاباحة عند استعمال الامر فيهما مجازا هو الجزء المشترك
بينهما وبين الوجوب وهو جواز الفعل فقط اذ لا دلالة في الامر على جواز الترك
اصلا انما ثبت ذا لعدم الدليل على حرمته يفضي الى ارتفاع النزاع من البين لان
من قال انه بطريق الاستعارة اراد من الندب والاباحة تمام معناه و
على التاويل المذكور يكون مراد القايل انه بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء منهما بعض
معناهما فالقولان لا يتواردان على محل واحد ولا يخفى ان مثل هذا التاويل في

الخلافيات

في الخلافيات تفضي الى تجهيل المتخالفين فلا يرتضيه واحد منهما ثم انه لا وجه لقوله
اذ لا دلالة في الامر على جواز الترك لانه ان اراد نفي الدلالة وضعا فلا يناسب المقام
لان الكلام على تقدير التجوز ومداره على الدلالة عقلا لا على الدلالة وضعا وان
اراد نفي الدلالة مطلقا فلا صحة له لان المنفي هو الدلالة وضعا لا الدلالة المطلقة
الشاملة لها ولغيرها المعتبرة عند البلغاء التي مرجعها الى الانتقال في الجملة من
المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي هذا اي الخلاف المذكور اذا استعمل اي الامر في
الندب او الاباحة اما اذا استعمل في الوجوب ثم نسخ فبقي احدهما كما هو مذهب
الشافعي اما عندنا فلا يبقى الجواز الثابت في ضمن الوجوب بعد انتساخه فلا
يكون مجازا لان هذه دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني يعني دلالة امر الوجوب
على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله
المجازي نعم على تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا لا بطريق الاطلاق
ولا بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء حتى يلزم انقلاب اللفظ من الحقيقة الى المجاز
في اطلاق واحد وهذا لان بقاء ذلك الجواز بحكم الدلالة السابقة في ضمن استعمال
اللفظ في معناه الحقيقي لا باستعماله فيه بخصوصه **فصل** الامر المطلق عن قرينة
العموم والتكرار وعدمهما عند البعض يوجب العموم والتكرار عموم الفعل
شموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى ويفترقان في مثل طلقي نفسي
لجواز ان يقصد العموم دون التكرار لان افعل مختص من الطلب مثل الفعل وهو
اسم جنس يفيد العموم هذا بيان ايجابه العموم واما ايجابه التكرار فبيانه بما ذكر
بعده فتمام التعليل بمجموعهما لا بكل منهما فلذلك لم يفصل بينهما بما عادة اداة التعليل

وسؤال السائل في الحج بقوله العامنا هذا ام للابد فهم التكرار من الامر
وقد علم ان لا حرج في الدين فاشكل عليه فسأل وفهمه حجة لانه من اهل
اللسان قلنا سكت عن الجواب بمنع الجزء الاول من البيان المذكور اكتفاء
بانفهامه مما سيأتي من تقرير حجة الشافعي واجاب بمنع جزئه الثاني بقوله
دلالته اي دلالة السؤال المذكور على الاحتمال اظهر لان الاستفسار عن تعيين
احد المعنيين انما يحسن اذا احتملهما الكلام فالاستدلال به حق القايل بالاحتمال دون
القايل بالايجاب وعند زفر والشافعي يحتملها ما لم يقل يحتمله لما عرفت ان العموم
يفارق التكرار في محل الخلاف الآتي ذكره لانه لطلب الحقيقة يعني ان مدلول الامر
طلب حقيقة الفعل والخصوص والعموم والمرة والتكرار بالنسبة الي الحقيقة
امر خارجي فيجب ان يحصل الامتثال بها مع ايها يحصل ولا يتقيد باحد المتقا
بلين دون الآخر قلنا لا ينفي ما ذكر الدلالة عليهما بالصيغة يعني ما ذكر انما يدل
على انه لا يدل عليهما بالمادة ولا يلزم منه ان لا يدل عليهما بالصيغة وعند
بعض علمائنا لا يحتمل العموم اصلا ولا التكرار الا اذا علق بشرط كما في قوله
تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او خص بوصف كما في قوله تعالي الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما فح يوجبه اي يوجب التكرار حتى لا ينتفي الا بدليل لان
الاستقراء دل على ذلك يعني ان استقراء اوامر الشرع من الجنسين المذكورين
دل على انه فهم التكرار من نفس التعليق والتخصيص قلنا مم يعني لا نم دلالة
الاستقراء عليه والتكرار اللازم انما لزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب
لا من التعليق والتخصيص وموجبه اي موجب هذا القول ان يثبت التكرار في

ان دخلت

في ان دخلت الدار فطلقي نفسك الا انه لم ينقل هذا الجواب عن اصحاب القول
المذكور فلذلك لم يذكر في معرض الثمرة له وعند عامة علمائنا لا يحتمل واحدا
منهما اصلا لان المصدر فرد فلا يقع الا على الواحد وهو الواحد حقيقة حتى لا يتوقف
على قرينة ولا على نية بخلاف قرينة الاتي ذكره او حكما وهو كل الافراد لانه جنس
واحد فان الطلاق جنس من اجناس التصرفات وكثرة الاجزاء والجزئيات لا تمنع
هذا النوع من الوحدة وذا مرجوح فلا يثبت الا بالنية ولا يذهب عليك ان تقرير حجة
الشافعي قد تضمن الجواب عن استدلال العامة ثم ان قولهم المصدر لا يقع على
العدد المحض على خلاف ما صرح به العلامة الزمخشري في تفسير قوله تعالي كانتا رتقا
ففتقناهما بقوله الرتق صالح لان يقع موضع مرتوقين لانه مصدر ففي طلقي نفسك
يتعين الثلث لم يقل يوجب لان الايجاب من خصايص اوامر الشرع على المذهب
الاول ويحتمل الاثنين والثلث على المذهب الثاني ويقع على الواحد
ويصح نية الثلث فقط اي لا احتمال للاثنين لما مر على المذهب الرابع
واما المذهب الثالث فلا دخل له في هذه المسئلة وقوله تعالي فاقطعوا
ايديهما لا يراد به كل الافراد اي كل افراد القطع اجماعا فراد الواحد اي يتعين
ارادة القطع الواحد بحكم ان مصدر الامر لا يحتمل العدد فلم يدل على قطع اليسار
عبارة لكن فيه دلالة عليه دلالة بناء على تكرر الحكم بتكرر السبب ولا يدفع
لذلك الا بان يقال دل قراءة ابن مسعود رض على ان المراد من الايدي الايمان
وفيه انه ح يضيع التمسك بالاصل الذي تقدم ذكره فصل الاتيان بالمامور به
نوعان اداء وهو تسليم عين الثابت واجبا كان او نفلا لم يقل بالامر لان الثبوت

لقائل ان يقول نعم لا دلالة فيه على قطع اليسار

هذا الدفع لا يتمشى على اصل الشافعي ...

يكون بالسبب والام معرف له غالبا وقضاء هو تسليم مثل الواجب و لا
اختصاص له بالوقت على ما تقف عليه في القضاء الشبيه بالاداء و انما لم يقل
من عنده لان الدين قد يقضي تبرعا وفيه نظر لان القضاء لا يستدعي سبق
الوجوب بل يكفيه سبق السبب ويطلق كل منهما على معنى الاخر مجازا شرعا
انما قيد به لان القضاء يطلق على الاداء حقيقة بحسب اللغة والقضاء يجب
بموجب الاداء الا ان وجوبه انما يعرف بنص جديد عند البعض ان القربة عرفت
في وقتها ومحلها فغايت الشرف سواء كان شرف الوقت او شرف المحل لا يعرف
مثاله اي للمايز الشرف الابين لم يقل لا يعرف له مثل الابين لان الظاهر
منه ان يكون كلامه في القضاء بمثل غير معقول وكلام العامة مرجع في
القضاء بمثل معقول فلا ينتظمان في سلك واحد وعند عامة اصحابنا يعرف
وجوبه اي وجوب القضاء بما يعرف به وجوب الاداء لان الواجب لا يسقط بفوت
الوقت والمحل وله مثل من عنده يصرفه الى ما عليه فما فات الا شرف الوقت بالاتباعة
سوى الاثم ان كان عمدا لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر
وقوله عليه السلام من نام عن صلوة اي غفل عنها نائما او ناسيا فليصلها اذا ذكرها
فاده ذلك وفيهما استدل بالاية والحديث على ان الواجب من الصوم والصلوة لا
يسقط بخروج وقتهما ان شرف الوقت فالنقصان المذكوران ساكتان عنه وفيه
نظر لان القول بوجوب الصوم على المريض مع ان جواز الترك مجمع عليه وهو ينفي
الوجوب مشكل وكذا الحال في صلوة النائم واذا ثبت في الصلوة والصوم وهو معقول
اي واذا ثبت ان خروج الوقت غير مسقط فيهما ثبت في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف

قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة واجبة بالسبب والنقصان المذكوران
لاعدام بقاء الوجوب السابق لا للايجاب ابتداء جواب دخل مقدر تقديره ان ما
ذكرتم حجة عليكم لا لكم لان وجوب القضاء فيما ذكر انما ثبت بنص جديد وتقرير
الجواب ظاهر والقياس مظهر لما مر ثبت فلا تمشية للدخل المذكور فيه ولذلك لم يتعرض
له في الجواب وفيه نظر لما عرفت فيما سبق ان الخلاف في الحاجة الى نص جديد للعلم
بوجوب القضاء لا للايجاب ابتداء فان قيل ينبغي ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان
الواجب بالنذر في رمضان اخر متعلق بالقضاء لا بالنذر لان النذر الموجب لم يوجب
صوما مخصوصا به والقضاء وجوبه بما يوجب الاداء قلنا بل النذر الموجب له اوجب
صوما مخصوصا به لكنه سقط في رمضان الاول بعارض شرف الوقت الموقت فاذا فات
اي الشرف اسقط بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد اي الموت فيه ببعيد عاد
السبب موجبا بالشرط وهو الصوم كاملا كما كان يكون للاعتكاف فوجب القضاء
مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع ثبوته اذ عند سقوطه يجب صوم مقصود
وهو افضل من شرف الوقت لان ما في ثبوت شرف الوقت من الزيادة وهي افضلية
صوم رمضان على سائر الايام مشوب بالنقصان وهو فوت فضيلة الصوم
المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا من ان
الموت قبل رمضان آخر ليس ببعيد فينبغي ان يسقط ذلك النقصان المنجبر
بتلك الزيادة ايضا وفيه نظر اذ موجب ما ذكر ان لا يتأدى شرط الاعتكاف
بصوم القضاء لكنه يتأدى به على ما ذكر في الكشف والاداء اما كامل ان كان بالوصف
الذي شرع كاداء الصلوة مع الجماعة او قاصر ان لم يكن به كاداءها منفردا او مسبوقا نتبه

بذلك على تفاوت القصور زيادة ونقصانا او شبيهة بالقضاء كما ذاتها لاحقا فانه اداء
لانه في وقتها وقضاء لانه يقضي ما انعقد له احرامه من الامام خلف الامام حقيقة بمثله
لانه خلفه حكما فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله في الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام
بنية الاقامة او بدخول وطنه للتوضي يبني ركعتين ان فرغ الامام قبل اقامته اعتبارا
لشبه القضاء لا بتغير بالاقامة والسفر ويتم اربعا ان لم يفرغ لان الاقامة اعترضت
على الاداء فصار فرضه اربعا وكذا اي يتم اربعا ايضا ان تكلم اي تكلم ذلك المسافر سواء
كان قبل فراغ الامام او بعده لانه اداء حيث وجب عليه الاستيناف والستأنف
مؤد من كل الوجوه فتغير بالاقامة المعترضة عليه وكذا ان كان ذلك المسافر
مسبوقا لان النية اعترضت على قدر ما سبق به وهو مؤد لهم من كل الوجوه لان
الوقت باق ولم يلتزم اداءه مع الامام حتى يكون قاضيا له بخلاف اللاحق فانه
ملتزم اداء جميع الصلوة مع الامام فهو في المقدار الذي لم يؤد معه لسبق الحدث
قاض ولهذا اي للفرق بين اللاحق والمسبوق من حيث ان الاول خلف الامام
حكما دون الثاني لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو في المقدار الذي لم يصله مع الامام
كالمقتدي ويقضي ما سبق لانه منفرد فيما سبق فيقرأ ويسجد للسهو
والقضاء اما بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم
والانفاق للحج ان الحج يقع عن الامر في ظاهر المذهب مع ان الواجب عليه مباشرة الافعال
والصادر عنه الانفاق والمماثلة بينهما غير معقول وكل ما لا يعقل له مثل فقربة
لا يقضي الا بنص كالوقوف بالعرفة ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق
فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة الا في هذا الوقت لانه الاصل فيه الاخفاء قال التتبع

واذكر

واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر ولا يقضي تعديل الاركان الفائت
في الصلوة لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف لا يعقل له مثل ولا يوجد
له النص فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة اي اذا ادى الزيوف في الزكوة
لا يقضي صفة الجودة لما ذكرنا فان قيل هذا اعتراض على قوله وكل ما لا يعقل
له مثل قربة لا يقضي الا بنص فلم اوجبتم الغدية في الصلوة يعني فلم اوجبتم
على الشيخ الفاني الغدية اذا فاتت الصلوة له والغدية ليست بمثل غير معقول للصلوة
والتصدق بالعين او القيمة في الاضحية فانهما ليسا بمثلين معقولين لاراقة الدم ولا
نص في واحد منهما والاعام الرخص اورد السؤال على قولهم الغدية للصوم مثل غير
معقول وقررته هكذا اذا جعلتم الغدية مشروعة مكان الصلوة بالقياس على الصوم وكان
ذلك غير معقول المعنى لم يكن غدية حكمية الى الصلوة بالرأي قلنا ما اوجبنا الغدية
في الصلوة وما قطعنا بجوازها ولكن امرنا بها احتياطا لاحتمال التعليل في الصوم فانه
يحتمل ان يكون فيه معنى معقول ولا نقف عليه ففيه اتيان بالمندوب او الواجب ونرجوا
القبول نص على هذا محمد في الزيادات وهذا استحسان منه ومن هنا انكشف ستر
وهو ان لنا حكما متردد بين الوجوب والندب ووجهها الاستحسان غير الادلة الاربعة
المشهورة وفي الاضحية عطف على ما سبق من جهة المعنى اي قلنا بمشروعية الغدية
في الصلوة لما ذكر وبمشروعية التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية
ثبتت قربة بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين بخلافه
لهوى النفس ترك المحبوب الا انه نقل في الاضحية الى الاراقة تطييبا للطعام بازالة
ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والآثام وتحقيقا لضيافة الله تعالى

فان بالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء فيصير ضيافة الله تعالى باطيب ما عنده
على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير لكن لم نعمل بهذا التعليل
المظنون في الوقت في معرض النص الظرفان متعلقان بالفعل المنفي وعملنا به بعد الوقت
احتياطا يعني لما احتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى
التصدق لم نعمل في الوقت بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او
القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل وامرنا
بالتصدق احتياطا في باب العبادة واخذا بالمحتمل لا ايجابا بالرأي في موضع الحاجة
الى النص والعمل بالقياس لا يعقل معناه فلهذا تفريع على قوله وعملنا به بعد
الوقت اذ جاء العام الثاني لم ينتقل التصدق بالعين او القيمة الى التضحية لانه
لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اي باحتمال ان يكون الاراقة اصلا
وقد قدر على المثل مجئ ايام النحر واما قضاء شبه الاداء عطف على قوله
واما بمثل غير معقول كما اذا ادرك الامام في العيد اكعا كبر اي كبر تكبيرات
الزوائد في ركوعه فانه وان فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها
المثل قربة لكن للركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف
الاسفل من البدن وليس بقيام حقيقة لكمال الانحناء فيكون شبيها بالاداء وحقوق
العباد ايضا تنقسم الى هذا الوجه الى بجئ بمعنى علي كما في قوله عليه السلام
من ترك كلا او عيالا فالي فالاداء الكامل كرد عين الحق في الغصب وتسليمه
في البيع والصرف والسلم لما وجب بعقد الصرف او السلم بدل الصرف او المسلم فيه في
الذمة كان ينبغي ان يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير

الدين

الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون استبدالا
في بدل الصرف والمسلم فيه فانه حرام فيهما والقاصر كرد المغصوب وتسليم المبيع مشغولا
بجناية او دين او غيرهما كما اذا كان حاملا او مريضا حتى اذا هلك بذلك السبب
انتقض القبض عند ابي حنيفة وعندهما هذا اي الشغل بالجناية او الحمل او المرض
عيب والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري انما يرجع بنقصان العيب وكاداء
الزيوف لم يقل اذا لم يعلم به صاحب الحق لان هذا القيد للتفهيم من ان المقبوض
لا يكون الاداء تاما حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا عندنا كما مر من انه لا يجوز
ابطال الاصل بالوصف والمثل للوصف منفردا خلافا لابي يوسف فانه قال يرد
مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا
اظهر ابا فاستحق بالقضاء فبطل ملكها وعتقه حتى وجب قيمته لها على الزوج
ولم يقض بها القاضي حتى ملكه ثانيا فمن حيث انه عين حقها تشبه اي تسليم
الزوج لها ابا اداء فلا يملك منعه اي اذا طلبت المرأة من الزوج ان يسلمها ابا لا
يملك الزوج ان يمنعه منها ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء روي
ان رسول الله عليه السلام دخل على بريرة وقد ماتت بريرة بتمر والقدر كان
يغلي باللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقال هو لك تصدق
علينا يا رسول الله فقال عليه السلام هو لك صدقة ولنا هدية فقد اجعل
تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما والاة حكم الشرع على الشئ بالحل والحرمة
وغيرهما سواء كان بالنظر الى شخص واحد او الى شخصين يتعلق بذلك الشئ
يتعلق بذلك الشئ من حيث الوصف لكونه مملوكا لا من حيث الذات فاذا تبدل

الوصف المذكور تبدل المجموع المأخوذ فيه ذلك الوصف سواء اخذ جزءًا او قيدا
وقد اراد بالعين هذا المجموع لان العين الذي تعلق به حكم الشرع هذا المجموع
فلا يعتق قبل تسليمه اليها ويملك الزوج اعتاقه اي اعتاق العبد وبيعه قبله
اي قبل تسليمه اليها وان كان قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه اي
حق المرأة في الاب ومن الاداء القاصر ما اذا اطعم الغاصب عين المغصوب المالك
جاهلا يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي ولم يوجد في كتب
اصحابه انه لا يبرأ عن الضمان لانه مأمور بالاداء لا بالتغرير وما وجد منه تغرير
لانه ربما يأكل الانسان في موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة
وان كان فيه قصور فتم بالاتلاف وبالجهل لا يعذر كما اذا اعتق المالك
المغصوب جاهلا بانه عبده والعادة المخالفة للديانة لغو جواب عن تعليل
الخصم والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة
اذا انقطع المثل او لا مثل له لان الحق في الصورة قد فات فبقي المعنى فلا يجب القاصر
الا عند العجز عن الكامل ففي قطع اليد ثم القتل اذا كان القاطع والقاتل شخصا
واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء خير الولي بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل
وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع اي ليس للولي ان يقطع بل له ان يقتل
لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا افضى اليه
بان قتله متعمدا يدخل موجبه وهو القصاص بقطع اليد في موجب القتل وهو القصاص
بقتل النفس اذ القتل اتم موجب القطع المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت
بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا فصار كما اذا قتله بضربات و

الحاصل

والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه وله اي لابي حنيفة
ان ما ذكرتم من ان القتل اتم اثر القطع فاتحد الجنايتان فيتحد موجبهما من حيث
المعنى اما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة
متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص وانما يدخل في جزاء المحل اي انما يدخل
ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل ارش الموضحة في دية الشعر وهذا
لان الدية جزاء المحل والقتل قد يمحو اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به ولا اتمام
بدونه كما يتم قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر الجرح فهذا
منع لقوله ان القتل تم اثر القطع وانما لا يجب اي القصاص بتلك الضربات اذ لا قصاص
فيها جواب عن قوله كما قتله بضربات واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة
اذ ثم يتحقق العجز عن الكامل بالقضاء اي بقضاء القاضي وهذا عند ابي حنيفة
وعند ابي يوسف يوم الغصب وعند محمد يوم الانقطاع والقضاء بمثل
غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول
صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي فان عنده ولي الجناية مخير بين
القصاص واخذ الدية وانما شرع اي المال عند عدم احتماله اي القصاص منة
على القاتل بان سلم نفسه وعلى القتيل بان لم يهدر حقه بالكلية وما لا يعقل له
مثل لا يقضى الا بنص قد ذكر هذه المسئلة في حقوق الله تعالى وانما اعادها ههنا ليتفرع
عليها فروعا فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز
والاحراز وهو الصيانة والادخار لوقت الحاجة لا يتصور في المنافع لم يقل و رد لصاحب التنقيح
لا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض لانه محل مناقشة فان عدم بقاء العرض محل

في التنقيح قلنا ولا وجه له لان الخلاف بينه وبين صاحبيه منه

رد لما ذكره صاحب التوضيح

فيه رد لصاحب التلويح في قوله ان دعوى تجدد الاعراض ... منه

الخلاف بين العقلاء ولم يقم حجة قاطعة للخلاف وانما يرد عقد الاجارة على المنافع
باقامة العين مقامها جواب سؤال تقريره ظاهر فان قيل متقومة في عقد
النكاح لان ابتغاء البضع مع انه لا يجوز الا به اي بالمال المتقوم لقوله تعالى ان
تبتغوا باموالكم بجوز بمنفعة الاجارة فهي في نفسها كذلك لان مالية لا متقوم لا
يصير متقوما بورود العقد عليه ولما استشعر ان يقال ان تقومها في العقد لضرورة
العقد تداركه بقوله وتقومها ليس لاحتياج العقد اليه لانه قد يصح بدونه كالخلع فان
منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة حال الدخول
فيه ومع ذلك يصح مقابلتها بالمال في عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها
فتقومها فيه ليس لضرورة صحته قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضي يعني لانم
ان مالية لا متقوم لا يصير بورود العقد عليه متقوما بل يصير متقوما بالرضى
الذي به يتم في العقد بخلاف القياس لما تقرر انه لا تقوم بلا احراز فلا يقاس عليه
يشتمل على معنيين احدهما انه لا يقاس تقوم المنافع بالغصب على تقومها في العقد
والثاني اذا لا يقاس كون المنافع مقابلا بالمال في الغصب على كونها مقابلا به في العقد
لهذا اي لكون التقوم في العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس
على المعنى الاول او للفارق وهو الرضى هذا دليل على بطلان القياس
على المعنى الثاني فانه اثر في ايجاب المال مقابلا بغير مال ولا يضمن الشاهد
بعفو الولي القصاص اذا قضى القاضي به ثم رجع تفريع آخر على الاصل المار ذكره
وصورة المسئلة بشهد شاهدان بعفو الولي القصاص فقضى القاضي به ثم
رجعا عن الشهادة لم يضمنا ولا اي ولا يضمن غير ولي القتيل اذا قتل القائل

لان

لان الشهود وقائل القاتل لم يفوتوا لولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص و
هو معنى لا يعقل له مثل والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة فيما اذا اسهر عبدا
غير عين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف
تثبت العجز اي عن اداء الاصل وهو تسليم العبد فوجب القيمة فكانها
اصل ولما كان اي الاصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس يجب هو اي الاصل وهو
العبد فيخير بينه وبين القيمة فايتهما ادى تجبر المراة على القبول ولما ابى
ان يقال بمجرد العجز عن الاصل لا يتحقق اصالة البدل لجريانه في جميع صور القضاء
فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء تدارك دفعه بقوله والواجب من الاصل هو
الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه فقضاؤها كاشبه الاداء

فصل الابد للماء مورد به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله
لان الشارع حكيم لا يامر بالقبيح قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ
في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات
كان الامر دليلا ومعرفا فلما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يتوقف به بمعنى كون الشيء
متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا ويقابله القبح بمعنى كونه متعلق الذم عاجلا
والعقاب آجلا ولهما معنيان آخران لا خلاف في ثبوتهما عقلا احدهما كون ملايما
للطبع وكونه منافرا له والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان
وهما عند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط وذلك لانهما ليسا
لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم او القبح وايضا فعل العبد اضطراري
لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب على ما لا اختيار

للفاعل فيه ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على
انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب
لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا لعلة لصنعه ولا غاية لفعله
فالقبيح عنده ما نهى عنه نهي تحريم او تنزيه والحسن بخلافه اى ما لم ينه عنه
كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحاب الاشعري من قبيل
الحسن وفيه نظر لانه ليس متعلق المدح والثواب بالنزاع وهو معنى الحسن
خلافا للمعتزلة فان حسن الافعال وقبحها عندهم لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها
ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري
كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما لا يدرك الا بالشرع
كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه لا سبيل
للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعندهم
ما يذم عليه فعلا كان او تركا شرعا او عقلا وما يحمد عليه وعلى هذا ينحصر الحسن
في الواجب والمندوب وبالتغير الاخيرين للتمكن منه ومن العلم بحاله ان
يفعله احترز بقيد التمكن عن فعل العاجز والملجاء فانه لا يوصف بحسن ولا بقبح
وبقيد العلم عن المحرمات الصادرة عمن لم يبلغه الدعوة وما لا تمكن منه ومن العلم
بحاله ان يفعله وعلى هذا يتناول الحسن المباح ايضا والقبيح على كلا التفسيرين
لا يتناول الا الحرام والمكروه فالمباح على التفسير الاول والواسطة بين الحسن والقبيح
دون الثاني واما الاحتجاج من الطرفين وما يتعلق به من القيل والقال فموضعه
الكتب الكلامية ولا يناسب لصاحب هذا المختصر ان يطول فيه ذيل المقال

ووافقهم

ووافقهم اى وافق المعتزلة بعض المامورية في ان حسن بعض الافعال
وقبح بحيث يحمد فاعله ويثاب لاجله او يذم ويعاقب لاجله يكون
لذاته او لصفة له ويعرف عقلا ايضا انما قال ايضا لانه للخلاف في
انهما يعرفان شرعا واستدلوا بان وجوب تصديق النبي عليه السلام الثابت
نبوته باظهار المعجزة في جميع ما اخبر به ان توقف على الشرع يلزم الدور ضرورة
ان الموقوف عليه من جملة ما اخبر به والا اي وان لم يتوقف جميعه عليه
يكون وجوب تصديقه عليه السلام في بعضه عقلا اذ لا خلاف في مطلق الوجوب
كيلا يبطل امر النبوة فاذا لم يكن شرعا يتعين كونه عقلا هذا وجه ظاهر
في تقرير الاستدلال المذكور ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان اول ما اخبر به
النبي عليه السلام ان توقف على الشرع يلزم الدور اى توقف الشيء على نفسه اذ لا احتمال
لان يكون الموقوف عليه نصا آخر والا يلزم ان لا يكون ما فرض انه اول النصوص اولا
وان لم يتوقف عليه يكون وجوبه عقلا فيكون حسنا عقلا لانه الواجب عقلا المخصص من
الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا
فيكون قبيحا عقلا وكذلك نقول المتثال اوامره عليه السلام ان وجب شرعا يلزم
الدور ضرورة توقف ثبوت الشرع على وجوب امتثال اوامره وان وجب عقلا فهو المط
وبان وجوب تصديق النبي عليه السلام في جميع ما اخبر به موقوف على حرمة كذبه
اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وهي اى حرمة كذبه في جميع ما اخبر به ان ثبتت
شرعا لزم الدور وهذا ظاهر على ما تقدم بيانه في الوجه الاول واه ثبتت عقلا يلزم
قبحه عقلا ويلزم من ذلك ان يكون ترك الكذب واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا

تغير بتحرير التتبع

فتدبر بتمامه فيما تقدم

والجواب عن الوجهين ان وجوب التصديق وحرمة الكذب لمعنى جزم العقل
بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية
مما لا ينازع في كونه عقليا نا التصديق بوجود الصانع اما بمعنى استحقاق
الثواب او العقاب في الآجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله
وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة النص على انه يجب تصديق كل
ما اخبر به ويحرم كذبه وقس على هذا الجواب الجواب عن الوجه الآخر المذكور فيما تقدم
ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح مطلقا اما على الله تع فلان الاصلح واجب
على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى والحاكم بالوجوب والحرمة
يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب
الافعال عليهم ويسيبها ويحرمها من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشئ من ذلك
وعند اهل السنة والجماعة الحاكم بالحسن والقبح هو الله تع وهو متعال عن ان
يحكم عليه غيره وعن ان يوجب عليه شئ وهو خالق افعال العباد على ما مر
جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء
مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضر
ومن حسن او قبح الا ان العقل قد يدرك بخلق الله تعالى العلم بهما اما بلا كسب
كحسن تصديق النبي ع وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين
بالنظر في الدلالة وترتيب المقدمات وقد لا يعرف الا بالشرع كاكثر احكام الشرع
عند الماتريدية انما قال ذلك لعامة انهما عند الاشاعرة لا يثبتان اصلا الا بالشرع
ولا طريق للعلم بهما الا من جهته واما ان حصول العلم بطريق التوليد ام بطريق جري

العادة

العقل ان الواجب بنفس الامر هو العمل بالاحوط وان ذلك معلوم بالعقل

العقل ثابت بالادلة ويجب بنفس الوجوب

ويعلم ان الوجوب بنفس اللزوم

العادة فخارج عن مبحثنا هذا والتعلق لغرض الاصولي له كما لا يخفى والمامور به في
صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره سواء كان بثبوت
الحسن لذلك المعنى موقوفا على اثبات الشرع اولا فالتقسيم المذكور يبتني على
الاصلين المذكورين وذلك الغير اما ان يكون جزء الماموربه صادقا كان عليه
كالعبادة الصادقة على الصلوة فانها عبادة مع خصوصيتها وغير صادق كالسجود
فانه جزء من الصلوة غير صادق عليها او خارجا عنه صادقا كان عليه كما في الجهاد
فانه حسن لكونه اعلاء كلمة الله تعالى والاعلاء خارج عن مفهومه او غير صادق كما في
الوضوء فانه حسن للصلوة وهي خارجة عن مفهومه غير صادقة عليه والحسن
لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه والثاني انما يكون حسنا اذا كان جميع
اجزائه حسنا بان لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه فثبت ان الحسن ينقسم الى
هذه الاقسام وكذا القبيح لكن امثلته ياتي في فصل النهي باذن الله تع واما
اطلاق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا ولاشاحة في الاصطلاح
اولان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته
الموجودة والبحث في تلك الجزئيات المعلوم وجودها حتما وهي لا تكون حسنة الا
لمعنى في نفسها او لغيرها والفرق بين الجزء الصادق والخارج الصادق ان ما يكون
مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة فان مفهومها
الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة
اما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله
تعالى داخلا في هذا المفهوم بل يلزم ذلك من الخارج فيكون لازما لا جزاء ولا اثر

لهذا التفصيل في دفع ما قيل في نفي الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن
الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا اخرى
لان ما بالذات يدوم بدوام الذوات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف
غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم لان انتفاءه
بان يقال ان الحسن والقبح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو
المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جزء الاضافات فصول مقومة
للانواعه والحسن او القبيح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه وهذا امر آخر وراء
التفصيل المذكور والاول اما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبل
كالاقرار باللسان يسقط حال الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه
دال عليه ولا كذلك سائر الافعال فان عمل الاركان لم يجعله داخلا فيه واعلم ان
المنقول عن علمائنا في هذه المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق
وحده واما الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو مجموع
التصديق والاقرار وزيادة التفصيل في هذا المقام موضعها الكتب الكلامية
فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا اعتبارا لجهة ركنيته
حالة الاختيار ومن صدق ولم يوجد وقتا يقر فيه كان مؤمنا اعتبارا لجهة تبعيته
في حالة الاضطرار وكالصلوة تسقط بالعذر واما ان يكون سببيا بالحسن لمعنى في
غيره كالزكوة والصوم والحج يشبه ان يكون حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير
وقهر النفس وزيارة البيت لكن الفقير والبيت وان كانا يستحقان الاحسان
والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان على العبادة يعني الزكوة والحج

اذا العباده

اذا العبادة حق الله تعالى خاصة والنفس مجبولة على المعصية النفس بحسب
الفطرة وان كانت مملة للخير واشرا الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل
حتى كانها بمنزلة امر جبلي لها وكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق
فالحسن قهرها نظرا الى هذا المعنى فارتفع الوسايط اي سقط حسن دفع
الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار فصارت الامور المذكورة
تعبدا محضا لله تعالى وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة لا يقال انه اريد بالحسن
لمعنى في غيره ان يكون الحسن لذات الفعل او لجزئه لا يكون الزكوة وامثالها من هذا
القسم لما تبين ان حسنها لكونها مامورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وان اريد به كونه
الفعل مامورا به فينطبق على مذهب الاشعري فلا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن
لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره الا على اصله بان يكون ثبوت الحسن لذينك
المعنيين بانبات الشرع لا باقتضاء ذاتهما لانا نقول قد اشرنا فيما تقدم
الى وجه استقامته الى اصل الماتريدية ايضا وهو ان حسن هذه العبادات
الثلث وان كان لغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما
ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن
لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا لمجرد كونها مامورا به
وايضا لهم ان يقولوا ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان
العقل يحكم بان طاعة الله تع وامتثال امره حسن لذاته فالحسن لمعنى في نفسه نوعان
نوع يكون حسنه لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان
والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة ونحوها ويشترط في هذا

حتى لو لم يكن لذلك لم يكن حسنا الخ في نفسه وبهذا اندفع
لزوم حسن جميع ما امر به لو ان يؤتى به للاعا
قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فحسن لغيره
لا لعينه
منه

النوع ان يكون الاتيان لاجل كونه ماموراً به وبما ذكرناه من قيد قطع النظر
عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع الثاني مغايراً للنوع الاول والا فالاتيان
بالمامور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار
فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالاتيان بحسن لذاته ولكونه اتيانا
بالمامور به والاول ثبت قبل الشرع دون الثاني فان قبل كل من الزكوة
والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا
لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه فلا حاجة الى ما ذكر من التكلفات قلنا كونه عبادة
مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه
والامر كذلك اذ ليست جزءا من مفهوم شئ منها بخلاف الصلوة وليس لهم
ان يقولوا انا لا نجعل جهة حسنها كونها مامورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة
في نفسها وان لم ندرك جهة حسنها لان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به
لمعنى في نفسه اذ لقائل ان يقول لانم ان الامر بالزكوة وامثالها امر مطلق بل العقل
قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه حتى يشترط فيه الاهلية الكاملة
ان العبادات يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا يجب على الصبي خلافا للمعا
ملات على ما ياتي في فصل الاهلية باذنه الله تعالى واما الثاني وهو الحسن لغيره
فذلك الغير اما منفصل عن هذا المامور به كالسعي الى الجمعة حسن لادائها
وهو منفصل عن السعي والوضوء حسن للصلوة وليس قربة مقصودة حيث يسقط
بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة اليها ومفتاحا لها الى النية لان المحتاج الى
النية وصفه وهو كونه عبادة لذاته وهو كونه طهارة واما قايم بهذا المامور به

كالجهاد

كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت حتى
ان اسلم الكفار باسرهم لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت يسقط
عن الباقين ولما كان المقصود يتادى بعين المامور به كان هذا الضرب لا
الضرب الاول شبيها بالقسم الاول وهو الحسن لمعنى في نفسه وذلك انه لا شئ
في اداء المامور به الحسن لغيره منفكا لذلك الغير بحسب المفهوم فاذا كان مغايرا له بحسب الخارج
كاداء الجمعة والسعي فلا شبه له بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا
بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى فان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب
وامثالهما وهو ليس مفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن لا تغاير بينهما في الخارج فهو شبيه
بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن في نفسه والامر
المطلق اي من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه (وغيره
يتناول الضرب الاول من القسم الاول اي الذي لا يقبل سقوط التكليف
من الحسن لمعنى في نفسه وانما يصرف عنه ان دل الدليل لان كمال الامر يقتضي
كمال صفة المامور به لما علم ان المطلق ينصرف الى الكامل لزم ان يكون الامر المطلق
للايجاب لان في الندب نقصانا وقد علم ان الحسن مقتضى الامر فالامر الايجابي
مقتضى الامر فالامر الايجابي مقتضى الحسن الكامل فانه لابد ان يكون في فعله مصلحة
عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة ليكون الايجاب محصلا للفعل ومانعا من تركه فالايجاب
يدل على كمال العناية بوجود المامور به وكمال العناية بوجوده يدل على كمال
حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وهو لا يقبل سقوط
التكليف وفيه بحث وهو ان الاصل في المطلق ان يجري على اطلاقه على ما تقدم

بيانه والكمال قيد ولذلك لم يشترط الانزال في التحليل وكونه عبادة يوجب
ذلك ايضا اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه نعني انه اتيان بالمامور به وللا يخفى
انه لا دلالة في هذا الوجه على عدم احتمال سقوط التكليف به ولهذا لم يتعرض به في
سائر الكتب وانما قال في الاول يقتضي وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول مقتضى
الامر والثاني موجبه والفرق بينهما هو ان المقتضي متقدم بمعنى ان الشيء يكون
حسنا ثم يتعلق به الامر والموجب متاخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من
جهة كونه اتيانا بالمامور به فقال الشافعي تعزيع على ان الامر المطلق يقتضي
ماذكره الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها وان لا يكون المشروع في ذلك اليوم
الا هي فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم يفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة
اي لم يؤمر باقامتها عينا بل خير بينها وبين الظهر فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا
لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامتها حكما في الوقت
فصارت مقررة له لا ناسخة ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا لكن سقط الجمعة
عنه رخصة فاذا اتى بالجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر الخلاف ههنا في امرين احدهما
ان غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا
بناء على ان الاصل في هذا اليوم عنده الجمعة والظهر عندنا وثانيهما ان المعذور اذا ادى
الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا فعنده لا ينتقض وعندنا ينتقض ودليلنا في
الموضعين مذكور في المتن **فصل** التكليف بما لا يطاق جايز اذ لا يجب على الله
تعالى شيء ولا يقبح منه شيء خلافا للمعتزلة بناء على خلافهم في الاصل الاول وللماتريدية
بناء على خلافهم في الاصل الثاني ولا متمسك للمخالفين فيه بنحو قوله تع لا يكلف الله

نفسا

نفسا الا دلالته على عدم الوقوع لا على عدم الجواز لا يقال كل ما اخبر الله تع
بعدم وقوعه لا يجوز والا لزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال لان التلازم
بين الشيئين وقوعا يستلزم التلازم بينهما امكانا اليس ان عدم المعلول الاول
ممكن وما يلزمه من عدم الواجب تعالى غير ممكن فامتناع الكذب من الله تع لا يستلزم
امتناع ما يلزمه من وقوع ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه واحتجاجهم بانه لا يليق الحكيم سبحانه
وجوب رعاية الحكمة في افعاله تعالى وهو غير سلم وبعد تسليمه نقول لا يلزم من عدم علمنا
بالحكمة في تكليف ما لا يطاق عدمها في الواقع الا انه غير واقع للنص المذكور يعني قوله تعالى
لا يكلف الله نفسا ولقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج اما فالممتنع لذاته
كالجمع بين الضدين وقلب الحقايق فبالاتفاق بين الجمهور من الاشاعرة والماتريدية و
المعتزلة خلافا لمن تمسك بتكليف ابي لهب بالايمان نسبة هذا الخلاف الى
الاشاعرة فرية ما فيها مرية تقريره انه مكلف بتصديق النبي عليه السلام في جميع ما
علم مجيئه به ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في ان لا يصدقه وهو
محال فيلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات قلنا لا نم انه عليه السلام اخبر انه لا
يؤمن قطعا وغاية ما ورد فيه قوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب ولم يفد ذلك ما يدل
على الاخبار بعدم تصديقه للنبي عليه السلام قطعا فانه لا يمتنع تعذيب المؤمن عندنا
وعلى تقدير امتناع ذلك امكن ان يكون الخبر المذكور بتقدير ان لا يؤمن كذا قال
الآمدي ولو سلم انه من جملة ما اخبر به لكن لا يلزم منه ان يكون من جملة ما علم مجيئه به حتى
يلزم المحذور المذكور فان المراد من الثاني الاحكام التبليغية والاول اعم منه كما لا يخفى
واما الممتنع بالغير سواء كان ذلك الغير فقد شرط او وجود مانع فقد عزي

فيه الخلاف الي الاشعري من قوله ان القدرة مع الفعل وان افعال العباد
مخلوقة لله تعالي نسب تكليف المحال اليه والا فهو لم يصرح به وعلم تعالي بانه
لا يقع واخباره به لا يخرجه عن حيز الطاقة جواب عن استدلال المخالف في عدم
وقوع التكليف بالممتنع بالغير تقريره ان العاصي مأمور وممتنع منه الفعل لان الله
تعالي قد علم انه لا يقع وخلاف معلومه محال والا لزم جهله وايضا اخبر انه لا يؤمن في
قوله تعالي سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وخلاف خبره محال والا
لزم كذبه لان الاخبار تابع للعلم والعلم تابع للمعلوم ضرورة انه ظله فلا يصلح للتاثير
فيه لا ايجابا ولا امتناعا وما يلزم الاشعري للانكاره كون العباد خالقا لافعاله ان يكون
التكاليف كلها تكليفا بالايطاق يلزم الماتريدي ايضا للاشتراك في العلة
المذكورة واثباتهم لقدرة العبد تاثيرا في افعاله توسطا بين الجبر والقدر
لا يجدي نفعا لان العبد غير قادر علي ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله تعالي
فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال وكما ان له ان يقول في الجواب للعبد قصد
اختياري والمراد بالتكليف بالفعل التكليف بالقصد اليه ثم بعد القصد الجازم
منه يخلق الله تعالي الفعل باجراء عادته كذلك للاشعري ان يقول في الجواب للعبد
كسب اختياري والمراد بالتكليف بالفعل التكليف بالكسب الاختياري وبعد
ذلك يخلقه الله تعالي على حسب جري العادة ثم القدرة شرط لوجوب
الاداء لا للنفل الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة فيه الي
القدرة ويأتي الفرق بين نفل الوجوب ووجوب الاداء في فصل الآتي بل هو اي نفس
الوجوب يثبت بالسبب والاهلية علي ما يأتي في فصلها والقدرة نوعان ممكنة

ومتمكنة

مطلب الجهل والعلم تابع للمعلوم

وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المامور علي اداء المامور به اي من غير حرج
غالبا وانما قيدنا به لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة مع انه
قد يتمكن من ادائه بدونهما نادرا وهي شرط لوجوب اداء كل واجب بدنيا كان او ماليا
فخطاب الله تعالي فلهذا يسقط التيمم مع العجز والصلوة قاعدا او موميا معه اي مع
العجز وسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلي هذا اي بناء علي
اعتبار الشرط المذكور قال زفر لا يجب القضاء علي من صار اهلا للصلوة في الجزء
الاخير من الوقت لعدم القدرة فلا يجب الاداء ووجوب القضاء فرع وجوبه وقال
الثلثة انما يشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الغرض اما هنا فالغرض القضاء
وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان
لسليمان عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة
وامكان قدرة الشيخ الفاني علي الصوم والمقعد علي الركوع والسجود وزوال
عمي الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر في
هذه الصور كما في مسئلة الحلف بمبتي السماء فانه ينعقد اليمين لامكان البر
في الجملة كما كان للنبي عليه السلام فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف
وهو الكفارة علي ان القدرة التي شرطناها متقدمة هي سلامة الآلات
والاسباب فقط وقد وجدت هنا فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل
جواب تسليمي تقريره سلمنا ان امكان القدرة علي الاداء غير كاف
لوجوب القضاء بل يشترط له وجوب القدرة علي الاداء فوجود القدرة
عليه حاصل هنا لانها عبارة عن سلامة الاسباب والآلات وهي حاصلة

وأما القدرة التامة الحقيقية فلما تشترط لانها مقارنة للفعل ضرورة ان العلة
التامة تكون مقارنة للمعلول كيلا يلزم تخلف المعلول عن العلة او نقول
جواب ثالث عن دليل زفر القضاء يبتنى على نفس الوجوب لا على وجوب
الاداء كما في قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة
اي الممكنة لبقاء الواجب اذ التمكن على الاداء يستغنى عن بقائها اى استمرارها
فلهذا لا يشترط للقضاء ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف
بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول
لا بنص جديد فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة ولم يحج فهلك المال لا يسقط عنه
لان الحج واجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به
على هذا السفر غالبا دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط
بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الآلات التي هي وسايط
حصول المطلوب فجعلهما من القدرة الممكنة لاينا قض تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب
والميسرة ما يوجب اليسر اي يسر الاداء على العبد كالنماء والزكوة ويشترط بقاؤها
لبقاء الواجب ليئلا ينقلب الى العسر اعترض عليه اولا بانه يؤدي الى فوات
اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمس سنة ثم هلك المال وثانيا
بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يثبت عند احد اليسرين
وهو النماء مثلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر
والجواب عن الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما
فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا ايذاء على الدين ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه

وجب

وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير
الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا فليتامل انه اليسر لكل عسير
فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه
تعد يعني ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي
عن استحقاق النظر فلم يسقط الوجوب عنه فان قيل لما اشترطتم بقاءها بالبقاء الواجب
يجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض لان النصاب شرط لليسر فلا يجب اذ ينبغي ان
لا يجب بعد هلاك بعضه في الباقي فلن النصاب ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر
ونسبته الى كل المقادير سواء يعني ان النصاب لا يغير الواجب من العسر الى اليسر
لان ايتاء الحنطة من المائتين وايتاء الدراهم من الاربعين سواء في اليسر
بل ربما يكون الثاني ايسر من الاول بل البصير غنيا فيصير اهلا للاغناء لقوله عليه
السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى اي الا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر
الغيب وللاحد له فقدره الشرع بالنصاب واذا كان النصاب شرط الوجوب لا يشترط
اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض
وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة
والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض احترز به عن التخيير
صورة فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر فانه دليل
التاكيد ولا دلالة فيه على التيسير ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس
من عدم الوجدان العجز في العمر اذ لا يصح التفريع لان العجز المذكور لا يتحقق الا في آخر
العمر فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان فالمراد العجز الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل اي يشترط

القدرة المقارنة للاداء اي القدرة التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكرانفا
كالاستطاعة مع الفعل فالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة كذلك اي مقارنة لاداء
الكفارة لاسابقة ولا لاحقة ودل اي اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر
فيشترط بقاؤها اي بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى لو
تحقق القدرة على الاعتاق اراد بها ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية
المستجمعة لجميع شرايط التاثير لانها لاتكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها و
سقوط الاعتاق توجب الاعتاق ثم لو لم يبق القدرة يسقط الاعتاق لانها لما
لم تتصل بالاداء علم انه القدرة المقارنة له لم توجد وهو الشرط تمام وجوب الكفارة
بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها الا ان المال هنا غير عين فلا يكون الا استهلاك
تعديا فيكون كالهلاك جواب سوال مقدر تقديره انه لما لم يكن فرق بين الزكوة
والكفارة بالمال في توقف وجوبها على القدرة الميسرة ينبغي ان لا يفارق
الثانية الاولى في عدم السقوط بالاستهلاك والجواب ببيان الفرق بينهما
وهو ان المال في الاولى معين لان الواجب من هذا المال فاذا استهلك
المال كله استهلك الواجب فيقضى بالتوي بخلاف الثانية فان المال فيها غير
معين فلا يكون الاستهلاك تعديا **فصل** المامور به نوعان مطلق وموقت
المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك
الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت او لا يكون مشروعا كالصوم
في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت لا محالة اما المطلق
فعلى التراخي لانه اي لان الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة

وعند

وعند عدمها يثبت التراخي الا ان الامر يدل عليه لان المراد بالفور امتثال الامر
به عقيب ورود الامر والتراخي عدم التقيد بالامتثال في الحال لا التقييد بالامتثال
في الاستقبال حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة دون
التراخي واما الموقت فاما ان يتضيق الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف
بالايطاق الا لفرض القضاء كمن وجب عليه الصلوة آخر الوقت واما ان يفضل الوقت
عن الواجب الصلوة واما ان يساوي وح اما ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان
او لا يكون كقضاء رمضان
اما جعلوه من الموقت باعتبار اداه الصوم لا يكون الا بالنهار وقسم آخر مشكل في
ان يفضل او يساوي اي لا يعلم فضله والمساواة والمراد من الاحكام السابقة
ايضا ما يحب العلم كالحج اما وقت الصلوة فهو ظرف للاداء ومشروط للاداء اذ الاداء
يفوت بفوت الوقت لان الاداء تسليم عين الواجب بالامر وهو الصلوة
في الوقت واما التي خارج الوقت فمثل الواجب به وسبب للوجوب استدل
على سببية الوقت بوجوه كل منها امارة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا
ان المجموع يفيد القطع لقوله تعالى لدلوك الشمس والاضافة الصلوة اليه اذ الاضافة
المطلقة تدل على الاختصاص الكامل وهو ههنا بالسببية وليغيرها بتغيره صحة
وكراهة وفسادا والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وفيه نظر
ولتجدد الوجوب بتجدده وبطلان التقدم عليه وفيه نظر ان الوقت وان لم يكن
مؤثرا فوجوده بل بجعل الله تعالى يعني انه رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا
كالملك على الشراء ونحوه فيكون الحكم بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور فهي
مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق عند اهل السنة لا يقال الحكم

قديم فلا يوثر فيه الحادث لان القديم الايجاب وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ
زيد يجب عليه ذا وانثره اي الوجوب وهو الحكم المطلق حادث فانه مضاف الي
الحادث فلا يوجد قبله ثم هو اي الوقت سبب لنفس الوجوب لما بين ان الوقت
سبب للوجوب اراد ان يبين ان الوجوب المسبب هو نفس الوجوب لا وجوب
الاداء لان سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو اي الايجاب المذكور
رتب الحكم على شئ ظاهر وهو الوقت فكان هذا الشئ الظاهر سببا لها اي
لنفس الوجوب بالنسبة اليناثم لفظ الام لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب
للحكم علي ذلك الشئ فيكون اي لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين
نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بفعل او مال
والثاني لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به فلا بد له من سبق حق في ذمته وتحقيقه
ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة
فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها هو وجوب الاداء
وكذا في المال لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليم الي من له الحق
وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة لشئ آخر فاذا اشتري شيئا يثبت
الثمن في الذمة وثبوته فيها نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء
على اصل الوجوب هذا بيان افتراق الوجوبين بحسب الوجود في المالي اما بيانه
في البدني فبقوله وايضا القضاء واجب على المغمى عليه والنايم والمريض والمسافر
ولا اداء عليهم لا يقال لزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه
اياه ليس بمعقول لان لزوم الوقوع عن الاولين في تلك الحالة ليس بمشروع و

وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان المقصود
لزوم الفعل منه في تلك الحالة وليس كذلك فان المقصود لزومه بعد زوال العذر
على ما مر جوابه لعدم الخطاب اما في الاولين فلانه خطاب من لا يفهم لغة واما في
الاخيرين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام اخر لا يقال الاولان مخاطبان بان
يفعلا بعد الانتباه لانا نقول يكونان آتيين بعين ما خوطبا به لا بمثله والمفروض
خلافه وما في خطاب المعدوم من التكليف ليس بطريق التخيير بخلاف ما نحن فيه
ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه
اي سبب نفس الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا من عدم الخطاب
لانه لا شئ يصلح للسببية غير الوقت والخطاب فهي منحصرة فيهما اما هذا فللاجماع
فيلزم من نفي احدهما ثبوت الآخر اعلم ان بعض العلماء لم يفرقوا بين نفس
الوجوب ووجوب الاداء وقالوا ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء غالبا فلا
يكون نفس الوجوب هي نفس وجوب الاداء ومنهم من دقق النظر وحقق الفرق بينهما
على الوجه الذي قدمناه ولما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب
ليس كل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله لانه شئ اي
على تقدير ان يكون السبب كله ان وجبت في الوقت تقدم على السبب لان تمام
السبب عند انتهاء الوقت وان لم تجب فيه تاخر الاداء اي اداء الواجب
عن الوقت فالبعض سبب في الاتيعين الاول بدليل الوجوب على من صار اهلا
في الآخر اجماعا ولا الآخر والا لما صح التقديم عليه اي تقديم اداء الواجب على آخر
الوقت لامتناع التقدم على السبب بل السبب الجزء الذي اتصل به الاداء فهذا الجزء ان

ق

كان كاملا يجب الاداء كاملا كان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس فسد واه كان
ناقصا كوقت الاحمرار يجب ناقصا فاذا اعترض الفساد بالغروب لا يفسد لانه
وجب ناقصا وقد ادي كما وجب بخلاف الاول لانه شرع فيه في الوقت
الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لانقضاء فيه قطعا فوجب عليه
كاملا فاذا افسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لان النهي عن الصلوة
في هذه الاوقات باعتبار المشابهة لعبادة الشمس فاه عبدتها يسجدون اليها
في هذه الاوقات وكان عبادتهم بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع
وقت كامل بخلاف قبل الغروب واما الذي يلزم فيبادر العصر اذا شرع فيه
في الجزء الصحيح ومرتقا الي ان غربت لان الوقت لما كان متسعا جاز له شغل
كل الوقت لولا ذلك الاتساع لما جاز هذا الشغل فكلما بقي ما في موقعها فيقضي
الفساد الذي يتصل به بالبناء اراد بالبناء ضد الابتداء يعني ابتداء الصلوة
في الوقت الكامل فالفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عذرا لان الاحتراز
عنه مع الاقبال علي الصلوة متعذر اعلم ان الفساد الذي يعترض علي ما
وجب بسبب كامل ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال
علي الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد
الطلوع وما قبل الغروب لا مجرد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه وظاهر
ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر
ولذلك قال وهذا التعذر مفقود في الفجر ولذلك فسد الفجر اذا وقع بعضها
بعد الطلوع انما قال اذا وقع بعضها بعد الطلوع لانه لا يفسد اذا تم عند الطلوع

ولم يؤد

ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لان العزول عن الكل في الاداء
يعني ان موجب الدلايل ان يكون السبب كل الوقت والعزول عنه في الاداء
كان لضرورة قد مر بيانها وقد انتفت في القضاء فوجب بصفة الكمال
حتى لا يجوز قضاء العصر الفايت بحيث يقع شئ منه في وقت الكراهة ثم
وجوب الاداء يثبت آخر الوقت وقبل آخره انما يجب بالشروع اذ هنا توجه
الخطاب قطعا وقبله انما يتوجه معلقا علي شروعه لانه الاداء بالترك لا قبله
حتى اذا مات في الوقت لا شئ عليه ومن حكم هذا القسم المسمى بالواجب الموسع
ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الي العبد لم يتعين بتعيينه نصا بان
يقول عينت هذا الجزء للسببية اذ ليس لنا وضع الشرايع واغاله الارتفاق فصار
اي اختيار فعل فيه رفق فيتعين فعلا كالخيار في الكفارات ومنه انه لما كان
الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد له من تعيين النية والا يسقط
التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا هذا الواجب جواب اشكال
وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت فاذا ضاق ينبغي ان يسقط التعيين
لانه ما ثبت حكما اصليا نصب علي الحال بناء علي سعة الوقت وهو وجوب
التعيين بالنيت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد واما القسم الثاني
وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب فوقت
الصوم وهو نهار رمضان شرط للاداء ومعيار للمؤدي لانه قدر وعرف به
فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فانه الامساك عما
يدخل في الجوف والجماع من الصبح الي المغرب مع النية فالوقت داخل في تعريف

الصوم وسبب للوجوب لقوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه من ههنا
شرطية فتدل على التعليل ولنسبة الصوم اليه فان الاصل الاضافة الى السبب
ولتكرره به ولصحة الاداء فيه لما فرمع عدم الخطاب صحة الاداء فرع الوجوب
وقدمر ان السبب دايربين الوقت والخطاب فعند انتفاء الثاني يتعين
الاول ومن حكمه انه لا يتنزع فيه غيره فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد عن رمضان
اذا نوى المسافر واجبا آخر لان المشروع في هذا اليوم هو لا غير في حق الجميع ولهذا
يصح الاداء منه اي من المسافر لكنه رخص بالفطر وذا لا يجعل غيره مشروعا فيه ولابي
حنيفة لما رخص لمصلحة بدونه لمصلحة دينية وهو قضاء دينه اولي وانما لم يشرع
للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة وههنا لم يات اذ صام واجبا آخر جواب عن قولهما
لان المشروع الخ يعني لانم ان المشروع في حق المسافر هذا لا غير مطلق بل اذ
اتى المسافر بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلانم ذلك ولان وجوب الاداء ساقط عنه
عطف على مضمون الكلام السابق فصار رمضان في حق اداية وتسليم ما عليه بمنزلة
شعبان وانما قال في حق اداية لانه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان
فعلى الدليل الاول وهو قوله لمصلحة دينه وهو قضاء دينه اولي ان شرع في النفل
يقع عن رمضان لانه اذا شرع في واجب آخر انما يقع عنه لمصلحة دينه فان قضاء
ما فات اولي للمسافر من اداء رمضان لانه ان مات عقيب رمضان لقي الله تع
وعليه صوم القضاء دون صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر
لمصلحة دينه ففيما اذا نوى النفل لمصلحة دينه اعني اداء رمضان لا النفل وعلى
الثاني اي على الدليل الثاني وهو اداء الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن

النفل

النفل فههنا روايتان اي بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان
وان اطلق النية فالاصح انه يقع عن رمضان على جميع الروايات اذ لم يعرض
عن العزيمة واما المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق
رخصته بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح
هذا على ما صرح به فخر الاسلام والامام السرخسي في اصولهما ومبسوطهما
وفي المسافر قد تعلقت بعجز باطن قام السفر الظاهر مقامه وهو موجود وفي
وفي الايضاح ان هذا الفرق ليس بصحيح والصحيح انهما متساويان وهو اختيار
الكرخي وبه اخذ مشايخ بخارى لان رخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة
العجز فكان كالمسافر في تعلق الرخصة بعجز مقدر وقال زفر مسئلة البداية لما
صار الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا اي يكون حقا
مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق المستاجر فيقع عن
الفرض وان لم ينو كبقية كل النصاب من الفقير بغير النية ولهم اي لاصحابنا
الثلثة هذا يكون جبرا لعدم اختيار العبد في صرفها فلا يصلح عبادة وقربة لانها
الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصرفه عن العادة الى العبادة
باختياره وقال الشافعي لما كان منافعه على ملكه لان منافعه صارت حقا لله تعالى
جبرا لا بد من التعيين ليلا يصير جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاداء
في المتعين تعين هذا قول بموجب العلة اي تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما
ياتي ان شاء الله تفصيله انا نسلم ان التعيين واجب لكن نقول الاطلاق في المتعين تعيين
فانه اذا كان في الدار زيد وعمرو فقال آخر يا انسان فانما اراد به زيدا ولا يضر الخطاء في

جواب وهل معتبر مذكور في التلويح

الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر وهو مقيم لان الوصف لما لم يكن مشروعا
بطل فبقي الاطلاق وهو تعيين وقال الش فيما وجب التعيين وجب من اوله
الي اخره لان كل جزء يفتقر الي النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل
لعدم التجزي اي لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا وغلبة جانب الفساد لكونه عدميا
والنية المعترضة لا تقبل التقدم على ما مضى من الامساكات قلنا لما صح بالنية المتقدمة
المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة بالبعض اولى جواب بمنع قوله والنية
المعترضة لا تقبل التقدم وتقرير الجواب موقوف على تفصيل الاحتجاج المذكور وهو
مسبوق بتحقيق معنى الاستناد وهو ان يثبت الحكم في الزمان المتاخر ويرجع
القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كما في المغصوب فانه يملكه الغاصب بالضمان
مستندا الي وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادي
الضمان يثبت النسب من الغاصب واذا تقرر هذا فالش فهو يقول اذا اعترض
النية في نهاية النهار لا يمكن تقدمه على الفجر بطريق الاستناد لانه يكون في الامور
الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد والنية
امر وجداني فلا يمكن تقدمها استنادا ونحن نقول في جوابه انا لا نقول بتقدمها استنادا
بل تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية والشرع جعل النية في اول الليل
مقارنة له تقديرا فكذا هنا وهذا ما ذكره بقوله ويكون تقديرية لا مستندة و
الطاعة قاصرة في اول النهار لان الامساك فيه عادة لا مشقة فيه فيكفيها النية التقديرية
وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها
فان قيل اليس البعض الاول يفسد قبل ان تقترنه النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا

قلنا

قلنا لا بل يتوقف لصلوحه للصوم فان صادف نية في الاكثر صار صوما والا فسد
ويجب ان يكون الاقتران به في حكم الاقتران بالكل فلذلك لا يصح الصوم بنية بعد
نصف النهار وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما يأتي في باب
الترجيح ان شاء الله تعالى وذلك انا نرجح البعض الذي وجد فيه النية على الذي لم يوجد
فيه بالكثرة والش فهو يرجح على العكس باعتبار الوصف العبادة فانها لا تصح بدون النية
وترجيحنا ترجيح بالذاتي لانه باعتبار الاجزاء وترجيحه ترجيح بالعرضي لانه باعتبار الوصف
فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذي لا يعترض
دونه المنافي كالاتصال قلنا وفي التاخير ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان
تقديم نية الفرض فيه حرام ونية النفل لغو عندكم فيثبت الضرورة وفي غيره ايضا
ضرورة اذا نسي النية في الليل او نام او اغمي عليه ولان صيانة الوقت الذي لا تدارك له اصلا
واجبة حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء بدونه اقام الدليلين على صحة
الصوم المنوي نهارا احدهما ما ذكره بقوله لما صح بالنية المنفصلة الخ والآخر ما ذكره بقوله
ولان صيانة الوقت الخ والثاني يشعر بان صحته ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا
لا كفارة اي لا يجب الكفارة اذا افسد وهو رواية عن ابي حنيفة ومن حكم اي من حكم
هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيارا للمؤدي ان الصوم مقدر بكل اليوم
فلا يتجزى النفل ببعضه اي ببعض النهار خلافا للش فهو صائم عنده اذا نوى النفل
في النهار يكون صومه من زمان النية ومن هذا الجنس اي من جنس صوم رمضان
المنذور في وقت معين يصح بالنية المطلقة وبنية النفل لكن ان صام عن واجب
اخر يقع عنه لان تعيينه يؤثر في حقه لا في حق الشرع وذلك ان الوقت صار متعينا

بتعيين الناذر فتعيينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور وبسبب ان الوقت متعين
لم يتعينه ولا يؤثر في حق الشارع اي ان نوي واجبا آخر لا يقع عنه واما القسم الثالث فالوقت
معيار لاسباب الكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا
لها كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبييت اي من النية في الليل
بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فيكفي النية الحاصلة في الا كثر
ويكون التقديرية حاصلة في اول النهار بناء على تعين الوقت فانه يوجب كونه صائما
وهي ما لم يتعين واما النفل فهو المشروع الاصلي في غير رمضان كالفرض في رمضان
فيكفي النية في الاكثر جواب سؤال تقديره ان عدم تعين الوقت لو كان موجبا
للتبييت لصح النفل بنية من النهار وحاصل الجواب منع الملازمة والسند ما ذكر
واما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لا تستغرق اوقاته ويشبه
المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد ولان وقته العمر فيكون ظرفا حتى انه اذا
به بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي يوسف بجب مضيقا لا يجوز تاخيره
عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فيشبه المعيار وعند محمد يجوز
بشرط ان لا يفوته قال ابو يوسف بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية
ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني وقال محمد بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الانسان
لا لانقطاع التضييق بالكلية فلهذا يأثم بالتاخير لوما في العام الثاني فثبت
ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو
المعيارية عند ابي يوسف والظرفية عند محمد ولذلك يبني الشبه الثاني على قول
الاول قال الكرخي هذا بناء على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق الفور ام لا وعند

عامة

عامة مشايخنا الامر المطلق لا يوجب الفور اتفاقا فمسئلة الحج مسئلة مبتدأة
فقال محمد لما كان الاتيان به في العمر اداء اجماعا علم ان العمر وقته كقضاء الصلوة
والصوم قال ابو يوسف انه يختص بوقت خاص والموت في سنة واحدة غير نادر
فيضيق احتياطا ولهذا كان التعجيل افضل بخلاف وقت الصلوة والصوم لانه في مثله
نادر لا يقال لما تعين العام الاول ينبغي ان لا يشرع فيه النفل لانا نقول
كان التعيين احتياطا لئلا يفوت فلا يظهر اثمه الا في الاثم وما يترتب عليه
من الفسوخ ورد الشهادة اي ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك
الحج اثم وصار فاسقا في رد شهادته فلا يبطل اختياره جهة التقصير والاثم بان ادرك
الوقعة فعلم ينوجبه الاسلام بل ينوي النفل فاذا لم يكن هذا الوقت معيارا لما قلنا
ولان افعاله غير مقدرة بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار
هو ما يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه فان تطوع جواب اذا وعليه حجة الاسلام
يصح وعند الشافعي يقع عن الفرض اشفاقا عليه فان هذا اي التطوع وعليه
حجة الاسلام من السفه فحجر عليه فيبطل نيته التطوع فيبقى النية المطلقة وهي
كافية دل على هذا اي على عدم صحة النفل صحته اي صحة الفرض بمطلق النية
وبلا نية كما لو احرم عنه اصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحج يفوت الاختيار ولا
عبادة بدونه اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد النفل وعليه
حجة الاسلام والاحرام غير مقصود جواب عن قولهم كما لو احرم عنه اصحابه بل هو شرط
عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الامر فان عقد الرفقة دليل الامر بالمعاونة

فصل

في ان الكفار هل يخاطبون بالشرايع ام لا وهو مذكور في آخر اصول

فخر الاسلام قال الامام السرخسي لا خلاف في ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات
والمعاملات مطلقا وبالعبادات في حق المواخذة في الاخرة بترك الاعتقاد اما في
حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا وهو مذهب الشافعي لانه
لو لم يجب لما يؤاخذوه في تركها وقد دل عليها اي على المواخذة قوله تعالى ما سلككم
في سقر قالوا لم نك من المصلين ومن ضرورة انه دليل على محل الوفاق فقد وهم
ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا يقر كونها غير معتد بها مع الكفر جواب عما قيل ان العبا
لما لم تكن معتدا بها مع الكفر لا تكون في وجوب الاداء فائدة لانه يجب عليه بشرط الايمان
كما يجب الصلوة على الجنب بشرط الطهارة خلافا لما شاع وراء النهي وهو المختار عند
المتاخرين والخلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء
بعد الاسلام لقوله عليه السلام ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم
ان الله تعالى فرض في صلوات على عليه السلام بتبليغ وجوب الصلوة
على تحقق شرط الايمان ولم يكن وجوبها مشروطا بها لما صح ذلك التعليق اذ ح
يكون الواجب عليه عليه السلام الامر بتبليغ وجوبها مطلق وليس هذا
استدلالا بمفهوم الشرط كما يفهم من ظاهره ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر
ليس اهلا له حادام كافرا فلا يرد النقض بالامر بالايمان نعم يتجه ان يقال ان اريد انه ليس اهلا له
اصلا فم فانه يصير اهلا له بتحصيل شرطه المقدور وان اريد انه ليس اهلا له بشرط الكفر
فلا يجدي نفعا كما لا يخفى وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ نظيره ان
الطبيب لا يامر العليل بشرب الدواء عند الياس وذلك ليس بنظر له بل عليه
وكذا هنا وقد ذكر الامام اي شمس الائمة ان علمائنا لم ينصوا في هذه المسئلة لكن

بعض

بعض المتاخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي في مسئلة
البعض بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوات الردة خلافا له فدل على ان المرتد
غير مخاطب بالصلوة عندنا خلافا له ورد بانه يحتمل ان يجب ثم يسقط القضاء لقوله ع
ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف والبعض بانه اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم
والوقت باق فعليه الاداء خلافا له لان صحة ما مضى كانت بناء على الخطاب وهو
ينعدم بالردة عندنا فبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء
لا عنده فلا يبطل الاداء ورد هذا ايضا بان المؤدي انما بطل بقوله تعالى ومن
يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم اي بعد ما حبط عمله اذا اسلم في الوقت وجب
لا محالة فلا دلالة فيه على محل الخلاف والبعض فرعوه على ان الشرايع ليست من
الايمان عندنا خلافا له وهم مخاطبون بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرايع عندنا لانها
غير داخلة في الايمان ويخاطبون عنده لكونها منه ورد هذا ايضا بانهم مخاطبون
بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان فقط وهم مخاطبون بالايمان
فقط ثم قيل والاستدلال الصحيح على المذهب ان من نذر بصوم شهر ثم التتابع
اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب اداء العبادات ويرد عليه ان النذر
المذكور من العبادات فيبطل بالردة بالنص المزبور فلا فرق بين هذا الاستدلال
والاستدلال المذكور ثانيا **فصل** النهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر المراد
بالجعي ماله تحقق حسي فقط وبالشرعي ماله مع تحققه الحسي تحقق شرعي باركانه
وشرايطه المخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك
الفعل ولا يحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما لا يتحمل وان وجد

الفعل الحسي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول فيقتضي القبح لعينه
اي يوجبه اتفاقا لابدليل لان النهي لقبح غيره لان الاصل ان يكون عين المنهي عنه
قبيحا فلا يصرف عنه الا اذا دل الدليل على ان النهي عنه ليس لعينه اي لجميع اجزائه
او لبعضها بل لغيره فح يكون قبيحا لغيره فهو ان كان وصفا فكالاول اي ان كان
ذلك وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه فهو ملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام
لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا لا اي لا يلحق بالقسم الاول كقوله
تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على ان النهي عن القربان للمجاور وهو
الاذى حتى ان قربها ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقا واما عن الشرعيات
كالصوم والبيع فعند الشافعي هو كالاول اي يقتضي القبح لعينه الا اذا دل
الدليل على ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع
باصله لابدليل ان النهي للقبح لعينه ثم القبح لعينه باطل اتفاقا وفي التمثيل
بالصوم والبيع تنبيه على ان الخلاف بين الفريقين ينتظم نوعي العبادات
والمعاملات هو يقول لا صحة لها اي للشرعيات الا وان يكون مشروعة
ولا يكون مشروعة مع نهي الشرع عنه اذ ادنى درجات المشروعية الاباحة
وقد انتفت ولان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية اعلم ان الخلاف
بيننا وبينه في امرين احدهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة يقتضي القبح
لعينه عنده فيكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة لاصله
فلا يبطل التصرف وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان النهي سبب القبح لغيره و
يكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عنده وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه

ونسيته فاسدا وهذا الخلاف مبني على الاول ويسيء في هذا الفصل والدليلان المذكو
للخلافية الاولى قلنا حقيقة النهي توجب كون المنهي عنه ممكنا شرعا فيثاب بالامتناع
عنه ويعاقب بفعله والخصم ههنا اعترف من ذكر الامام النسفي في المستصفى ان مثل
الصوم والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطاري وقلنا
ذلك العرف في النواهي فبقي على اصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا
ما نكح اباؤكم وقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك فانه معنى النهي وحاصله
ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا نم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي
وجوابه ظاهر وهو القطع بان النهي انما هو عما سماه الشرع نكاحا وصوما وصلوة
لا عن المعاني اللغوية لها ورد هذا الجواب بان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما
يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة حتى لم تقبل صلوة
صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحايض باطلة ولان النهي عن الشيء
لغة يعني انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عبث ورد بانه
منع بهذا المنع والمحال منع الممتنع بغير هذا المنع كما حاصل يمتنع تحصيله اذا كان
حاصلا بغير هذا التحصيل ولا نم ان ادنى درجات المشروعية الاباحة بل ادناها الرخصة
مع عدم انكشاف الحرمة والمعصية كالرخصة في الحنث لمن حلف على امر ورأى غيره
خيرا منه فانه مأمور به بقوله عليه السلام فليات الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه وايضا
دلالة النهي على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فنقول صحته للاباحة
واما الجواب بان القبح مقتضى النهي فلا يثبت على وجه يبطل المقتضى يعني ان النهي
يقتضي ان يكون المنهي عنه قبيحا قبله فلا يمكن ان يثبت المقتضى على وجه يبطل المقتضي

وهو النهي فانه لو كان قبحه لعينه لبطل النهي لان القبيح لعينه لا يمكن وجوده شرعا و
قدمنا ان النهي عن المستحيل لغو فانما ينبني على اصل من قال بالقبح العقلي وايضا عدم
امكان وجود القبيح لعينه شرعا محل نظر وقدم وجهه فتذكر وابو الحسين البصري
اخذ في المعاملات مذهبا على التفصيل الذي يأتي لا في العبادات اصلا فانه ذهب
فيها الى ان النهي يقتضي البطلان وان كان الدليل الا على ان النهي بسبب القبح
في المجاور فلا يصح الصلوة في الارض المغصوبة عنده واما عندنا وعند الشافعي
صحيحة لكن على صفة الكراهة لانه لم يات بالمأمور به لان المنهي عنه لم يؤمر به لتضاد الا
قلنا كل معين يأتي به فانه لم يؤمر به ضرورة تغاير المطلق والمقيد بل مطلق الفعل
مأمور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعين لاشتماله على المأمور به ذاتا ولا يضره ما
فيه من المنهي عنه بالعرض اذ لا تضاد بين ما بالذات وما بالعرض وما استشعر ان يقال
انكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له في الشرعيات وهو نصب الشرع بالرأي فلا يجوز تداركه
بقوله والشرعيات تحتمل هذا اي الاشتمال على المأمور به بالذات والمنهي عنه بالعرض اجماعا
كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام ونحوهما وانما قيدنا المأمور به بالذات والمنهي عنه
بالعرض لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكونا بالذات او يكونا بالعرض او يكون الاول بالذات والثاني
بالعرض او بالعكس والاول محال لانه اما ان حسب عينه فيوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه
فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه فهذا الجزء يكون قبيحا لعينه او منتهيا اليه قطعا للتسلسل
فيكون باطلا ولا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيحا
بجزء واحد اما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور بكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه واما الثاني
فقدمنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى بما هو مأمور به بالعرض

لانه حسن لغيره فلا يتأدى به المأمور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأدى
به المأمور به امر مطلقا واما الرابع فيكون باطلا لا يتأدى به المأمور به فبقي القسم الثالث
فهو المدعى فعلي هذا الاصل وهو ان النهي عن الشروعات يقتضي القبح لعينه عنده
لا بدليل ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله
لا بدليل ان النهي للقبح لعينه ان لم يدل الدليل على ان النهي للقبح لعينه او لغيره
يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل على ان النهي لغيره فذلك الغير ان كان وصفا
لم يبطل عنده ويفسد عندنا اي يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط
فيحسن لعينه ويقبح لغيره بلا ترجيح العارض على الاصلي وعنده الباطل والفاسد سواء
هذا هو الخلاف الآخر الموعود ذكره وهو بناء على الاول لانه لما كان الاصل في المنهي عنه
البطلان عنده يجب ان يجري على اصله الا عند الضرورة وهي معتبرة على ما دل الدليل
على ان النهي فيه لقبح المجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهي
لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في ان لا يجري النهي على اصله فان بطلان الوصف
اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور لعدم اللزوم واما عندنا فلان الاصل
في المنهي عنه اذا كان تصرفا شرعيا الوجود والصحة شرعا فيجري على اصله الا
عند الضرورة وهي منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه
اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان
لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولي
من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي فاذا لم يوجد الضرورة يجري النهي على اصله
وهو ان يكون المنهي عنه موجودا شرعا اي صحيحا وههنا بحث وهو ان الوقت من شروط

الصلوة والصوم وقد جعل في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما لما سيجئ ووجب
التعليل القائل لان صحة الاجزاء والشروط الخ ان يقيد الوصف اللازم باه لا يكون
من الشروط وهل هذا الا تدافع ظاهر اللهم الا ان يقال شرط الصلوة والصوم
مطلق الوقت وما جعل مجاورا في الاولي ووصفا لازما في الثاني خصوصية الوقت
كيوم النحر ووقت طلوع الشمس وذلك كالبيع بالشرط الفاسد والربوا والبيع
بالخمر وصوم الايام المنهية هذه امثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذي سميه
فاسدا لكن صح النذر به اي مع ان صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به لانه
طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالي
فاما في ذكره والتلفظ به فلا معصية فصح النذر به لان النذر بالقول لا بالفعل
فلا يلزم بالشروع لانه فعل وهو معصية واما الصلوة في الاوقات المنهية فقد
ثبتت لفساد في الوقت وهو سببها وظرفها من حيث انه سبب يجب الملابسة بينهما
فاوجب نقصانا فلا يتأدي به الكامل كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية
وان وجب ناقصا يتأدي ناقصا كما في اداء العصر لا معيارها فتعلقهم بها تعلق
المجاورة لا التعلق الوصفية فلم يوجب فسادا بل نقصانا فيقضي بالشروع بخلاف الصوم
فان الوقت معيار والصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب
فساد الصوم واثر هذا الفرق انما يظهر في النفل حتى لو شرع في الصلوة في الاوقات المنهية
يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب عليه قضاؤها بخلاف الصوم فانه لو شرع فيه
في الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه وان رفضه لا يجب القضاء وان كان مجاورا
يقتضي كراهيته متعلق بقوله فذلك الغير ان كان وصفا له عندنا وعنده خلافا لابي

الحسين

البيع وبالعكس كما اذا وجد البيع في حالة السعي واما غير صادق كقطع الطريق
لا يصدق على السفر بل السفر موصل اليه فهو يوجد بدونه سفر المعصية كما اذا خرج بدونه
السفر او سافر للحج فقطع الطريق وبالعكس كما اذا سافر ولم يوجد القطع سواء نواه
او لم ينو اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق الامثلة المذكورة على هذه الاصول اما الربوا
فانه فضل خال عن عوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما
له ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا مثله فان المعادلة بين الزايد و
الناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة في الزايد لكن الزايد فرع على
المزيد عليه فكان الوصف واما البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط امر زايد واما البيع
بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود
بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة واما صوم ايام المنهية فلما ذكرنا ان
الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له واما الصلوة
في الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة بل من المصلي فان
كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية واما
البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع ببنه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة
اتفاقية وكذا اي مثل بيع الملاقيح والمضامين النكاح بغير شهود في البطلان لا
في ان النهي فيه لذاته اذ لا نهي عنا لانه منفي بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود
فانه نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود ومما يتجه ان يقال لما كان باطلا
ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد اجاب عنه بقوله واما النسب وسقوط
الحد للشبهة وللمستشفع ان يقال ان هذا النفي في معنى النهي كقوله تعالى فلا رفث ولا

فسوق

فسوق وايضا قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح
اباءكم تنزيلا لما ذكره واجاب بما هو اعم واتم فقال ولو سلم انه منهي عنه لكن
نهيه يوجب البطلان لان النهي يوجب الحرمة بلا خلاف والنكاح عقد وضع
للحل فعند الانفصال عنه يبطل بخلاف البيع فان وضعه للملك لا للحل فانه تابع
فيه بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالعبد
فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع فان قيل النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه
والقبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا
والملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية هذا السوال
نقض للقاعدة القائلة ان النهي عن الافعال الحسية يقتضي قبحها فلا يتجه ان
يقال لانا نمنع انه اذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق
في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة لان مطلوب
الناقض بطلان القاعدة وفي المنع المذكور تسليم بطلانها فحق السوال المذكور ان
يجعل ابتداء اشكال تقريره ان المنهي عنه في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة
فيه على ان النهي عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه ولا شئ من القبيح
لعينه بمفيد بحكم شرعي فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة
وتقرير حله ان الطلاق في الحيض ليس منهيا عنه لذاته فان الدليل قد
دل على انه لغير المجاور وان الظهار لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب عنه
بل يفيد حكما شرعيا هو زاجر والمنفي في المنهي عنه افاده حكم شرعي هو مطلوب
عنه قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه اي لا يوجب الزنا بذاته حرمة المصاهرة حتى

يرد الاشكال بل لانه سبب للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة لان الانتفاع بالجزء
لا يجوز ثم يتعدي منه الى الاطراف اي الفروع والاصول كامهات النساء
والاسباب اي الولد موجب لحرمة امهات النساء فاقيم ما هو سبب الولد
وهو النكاح مقام الولد في ايجاب حرمتين كما اقيم السفر مقام المشقة في اثبات
الرخصة وسبب الولد هو الوطء ودواعيه فجعلناه موجبة لحرمة المصاهرة لا
ذاتا بل بتبعية الولد وما يعمل بالخلقة يعتبر في عمله صفة الاصل اي كما جعل
الوطء موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته بل حرمة
الاصل لان المعتبر في الخلف صفات الاصل كالتراب جعل خلفا عن الماء
فلم يعتبر صفاته بل اعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها والاصل وهو
الولد لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل انما ثبت الملك
في المغصوب شرطا لحكم شرعي وهو الضمان اي بناء على ان الضمان صار ملكا
للمغصوب منه ليلا يجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد هذا جواب عما
ذكره بقوله لا يثبت الملك بالغصب وملائمة ان يقال لانه لا يجوز اجتماع
البدلين في ملك شخص واحد فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع
ان المدبر لا ينتقل عن ملكه اجاب عنه بقوله والمدبر خرج عن ملك المولى حقيقة
للضمان فانه مالم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك
الغاصب ضرورة ليئلا يبطل حقه اي حق المدبر وهو استحقاق الحرية او هو
اي ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد وهذا جواب آخر ثم اجاب عن استيلاء الكفار
بقوله واما الاستيلاء فانما نهي لعصمة اموالنا يعني لانه لا دليل على كون الاستيلاء

منهيا عنه

منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح دليل على
ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل عن كون الشيء محترم التعرض محققا لحق
الشرع او لحق العبد وهي غير ثابتة في زعمهم يعني لا التزام من جهتهم وليس
لنا ولاية التبليغ والالتزام فكان استيلاؤهم على هذا المال واستيلاؤهم على العبيد
سواء ولا يلزم على هذا استيلاؤهم على اقاربنا حيث لا يملكونهم به لانه انما يلزم ذلك لو
كان المرقاب في الاصل مباح التملك بالاستيلاء عليها كالاموال حتى يكون النهي عن
الاستيلاء عليها لغيره وليس كذلك فان الاصل في الرقاب الحظر لقوله تعالى
ولقد كرمنا بني آدم فاكد الحكم بالكرامة بنافي المملوكية بنافي المكرمية والاباحة تعارض فيكون
منهيا بالذات فاتضح الفرق بينهما او ثابتة ما دام محترزا وقد زال فسقط النهي
يعني ان سلمنا ان العصمة ثابتة في حق الجميع الا انها انتهت بانتهاء سببها
وهو الاحراز والاد انتهت العصمة سقط النهي فلم يبق الاستيلاء محظورا
في حق الدنيا اما في حق الاخرة فلا حتى يكون مواخذا به واجاب عن سقوط المعصية
بقوله وسقوط المعصية قبيح مجاوره على ما بيناه من قبل **فصل** اختلفوا
في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس والمختار ان ضد المأمور به
ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا فان كان مكروها وكذا عدم ضد المنهي عنه و
حاصله ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء تدل على وجوب تركه وهذا
انما يتصور النزاع فيه قبل اذا لم يفوت المقصود نقول بكراهته وكونه سنة مؤكدة
ملاحظة لظاهر الامر والنهي فان ثابتة المنهي عنه توجب الكراهة وثابتة المأمور به
توجب الندب وكونه سنة مؤكدة وفيه ان ايجاب المشابهة الثانية الندب مسلم

واما ايجابها كونه سنة مؤكدة فمحل نظر فقوله ﷺ لا يحل لهن ان يكتمن وهو
في معنى النهي يقتضي وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج
وقوله ﷺ ولا تعزم عواعقدة النكاح يقتضي الامر بالكف وما اتجه ان يقال
ان المعتدة اذا تزوجت بزوج آخر ووطيها وفرق القاضي بينهما يجب عليها
عدة اخرى ويحتسب ما تري من الاقراء من العدتين وكان ينبغي ان يجب عليها
استيناف العدة بعد انقضاء الاولى كما هو قول الشافعي لانها مامورة بالكف و
ذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم الى الليل ولا يتصور كفان
من شخص واحد في مدة واحدة كاداء صومين في يوم واحد اجاب عنه
بقوله لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العدة بخلاف الصوم فان الكف
ركنه وهو مقصود والمامور بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم قام لا يبطل
لكنه يكره والمحرم لما نهي عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء مندوبا
والسجود على النجس لا يفسد عند ابي يوسف لانه لا يفوت المقصود حتى تو
اعاده على الطاهر يجوز وعندهما اي عند ابي حنيفة ومحمد يفسد لانه يصير مستعملا
للنجس في عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير ضده مفوتا
هذه المسائل تتفرع على ما تقدم من الاصل وبعد احكامه يسهل معرفة هذه
الفروع **الركن الثاني في السنة** هي في اللغة الطريقة وفي الاصطلاح
في الافعال ما واظب عليه النبي عليه السلام غير واجب فان كان من العبادات
فسنن الهدى وان كان من العادات فسنن الزوائد وفي الادلة وهو المراد
ههنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير الكتاب من قول وهو الحديث وفعل

ولعوارض

لم يقل غير القرآن لصدقه على منسوخ التلاوة منه
رد لصاحب التلويح

وتقرير شرط ان لا يكون سهوا والطبعا والخاصة المقصود بالبحث ههنا
بيان ما يتوقف عليه حجية السنة لان المباحث المشتركة بينها قد حصل
الفراغ عنها وبين الكتاب تما يتعلق باتصالها بالنبي عليه السلام من
كيفية اتاته بطريق التواتر او غيره وضده وهو الانقطاع وحال الراوي
وشرائطه ومحل الخبر الذي هو متعلق الحديث ووصوله من الاعلى الى الادنى في
المبداء وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط او القدح فيه وهو
الفحص وما يخص الفعل وما يتعلق بمبدئها وهو الوحي سواء كان تعلق الشرائع
شرائع من قبلنا او تعلق اللواحق كاقوال الصحابة رض **فصل**
في الاتصال الخبر المستند الى الحس سمعا كان او غيره لا بد من هذا القيد لانه
لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان
لانه يمكن ان يكون رواته في كل درجة لم ينقل في عهدنا وقد يوجد ما ذكر في كل قرن ولا
يوجد في كل مرتبة من مراتب الرواية فلا يثبت التواتر احترز به عن خبر
الواحد والمشهور جماعة لم ينقل قولهم لاختصاصه بالذكور لا يحصى عددهم اي لا
يدخل تحت الضبط وفيه اشارة الى عدم اشتراط العدد المعين في التواتر
ولا يمكن تواطئهم اي توافقهم على الكذب لكثرتهم تقييد لما تقدم يفصح عن ذلك
قولهم انه لو اخبر جمع غير محصور بما يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض
لا يكون متواترا وانما لم يذكر فيه العدالة وتباين الاماكن لعدم اشتراط التواتر بهما
فانه لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين او بصير
كذلك بعد القرن الاول او بعد الدرجة الاولى لم يكتف بقولهم بعد القرن الاول

رد لصاحب السمع

رد لصاحب السمع

رد لصاحب السمع

رد لصاحب السمع

رد لصاحب السمع

رد لصاحب التلويح

رد لصاحب السمع

اذ لا يلزم ان لا يكون من المشهود ما رواته من الاحاد ثم وجد التواتر
فيما في القرن الاول ولم يكتف بقوله بعد الدرجة الاولى اذ لا يلزم ان لا يكون
منه ما رواته من الاحاد في الدرجة الثانية وهم من القرن الاول فتامل
او لا يصير كذلك سواء كان رواته في كل درجة احادا او بلغ حد التواتر بعد
الدرجات فان الخبر الواحد اذا بلغ حد التواتر في عصرنا لا يصير مشهورا
والاول متواتر وهو يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شيء يخترع مع تباين
هممهم وطباعهم مما يجزم العقل بانه لا يقع والثاني مشهور وهو يفيد علم الطمانينة
وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه احاد الاصل
وهو علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو تامل حق التامل علم انه ليس
بيقين كما اذا راى قوما جلسوا للماتم يقع له العلم عن غفلة عن التامل في انه
احاد الاصل وانما يفيد اي الخبر المشهور ذلك اي علم طمانينة القلب لانه وان
كان في الاصل خبر واحد لكن الغالب الراجح من حال اصحاب الرسول عليه
السلام الصدق فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن النبي عليه السلام ثم يحصل
زيادة وجحان بدخوله في حد التواتر وتلقيه الامة بالقبول فاوجب ذكرنا والقائلة
خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يصل حد التواتر وهو يوجب غلبة الظن اذا
اجتمع الشرايط التي نذكرها انشاء الله تع وهي كافية في وجوب العمل دون
العلم اليقين وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا العمل بدونه لقوله
تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم ايضا
لان خبر الواحد في احكام الاخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر مقبول

بالاجماع

بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لم يثبت به عمل من الفروع ولانه
مدلول الخبر الصدق والكذب احتمال عقلي يندفع بالعدالة وفيه نظر
ولانه يوجب العمل والعمل بدون العلم فاما ايجابه العمل فلقوله تعالى فلولا نفر
من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون والطايفة تقع على واحد فصاعدا ولا يلزم ان يبلغ حد التواتر ولعل
ههنا للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله تعالى ويرد عليه ان
المراد الفتوى في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين
ويشهد له ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد والرسول عليه
السلام قبل خبر بريرة رضي الله عنها وسلمان رضي الله عنه في الهدية والصدقة وفيه نظر لانه انما يدل
على القبول دون وجوبه وارسل الافراد الى الاقاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها
على الانام وتفاصيل ذلك وان كانت احادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر
او الشهرة وانما هذه الدلايل بعينها الدلايل الدالة على وجوب العمل ومنع لزوم العلم
للعمل والمراد من العلم في الآية يعني قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ما يعم الجازم وغيره
والعقل يشهد ان خبر الواحد وان كان عدلا لا يفيد اليقين وان احتمال الكذب نادر وان كان
مرجوحا واما الاخبار في احكام الآخرة فمنها ما هو مشهور فيوجب علم الطمانينة ومنها
ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذكر في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر و
اعتضد بالكتاب ويفيد القطع وهو في الجمل والاصول ولانها توجب عمل القلب وهو
عمل من تكليف لخبر الواحد وفيه نظر لانه يجب ان لا يخص هذا باحكام الآخرة بل يكون في سايرها
الاعتقاديات كذلك فصل الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اي لم يعرف الا بحديث

او حديثين والاول اما ان يكون معروفا بالفقه والاجتهاد ايضا كالخلفاء الراشدين
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين والعبادلة اراد عبادلة الفقهاء وهم عبد الله بن
مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رض وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة رض
وغيرهم فحديثه يقبل وافق القياس اولا وعن مالك ان القياس يقدم عليه لانه اي الحديث
يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول عليه السلام لا يحتمل الخطاء وانما الشبهة في نقله
حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اي علته التي بني عليها
الحكم فانه لا يتحقق بيقين الا بنص او اجماع ومتيقن الاصل راجح على محتمله وايضا
على تقدير ثبوت العلية قطعا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم
او خصوصية النوع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر او بالرواية فقط
اي لا يكون معروفا بالفقه سواء كان له حظ منه ولكن لا يشتهر به كابي هريرة وانس بن مالك رض
او لا يكون كبلال رض ونحوه فان وافق القياس يقبل وكذا ان خالف قياسا ووافق آخر
وان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وفي الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث و
ان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وهذا هو المراد من المراد بالرأي
ومحافظتهم جانب الرأي اطلق عليهم اصحاب الرأي وعلى غيرهم اصحاب الحديث
وذلك لان النقل بالمعنى كان شائعا فيهم فاذا فقد فقه الراوي لم يأمن ان يذهب بشئ
من معانيه فيدخل شبهة زائدة يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة من ضربته
جمعته والمواد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها
المشتري كثيرة اللبن وكذلك المحفلة وهي ما روي ان من اشتري شاة فوجدها محفلة
فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا

من تمر فهذا

نعم انه مخير بين نظر الزوجة ونظر القبول فله ان يختار الانفع لنفسه

من تمر فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان
بالمثل او القيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول فان روى عنه
السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن
بعد النقل فكذلك عامتهم ان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان هذا التفصيل انما يناسب
مجهول العدالة كناية عن الجهالة بالمعنى الاول وان قبل البعض ورد البعض مع نقل
الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع بنت واشق ما عنها ملا
بن مرة وما سمى لها مهرا ودخل فقضى عليه لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود رض
وردته علي رض وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه كنى به عن قلة الاحتياط
حيث لم يستنزه البول وذلك ان من عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول
على عقبيه وهذا طعن من علي وقد روي عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق
وغيرهم فعملنا به لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة
في الموت ولم يعمل به الشافعي لما خالف القياس عنده وذلك ان المهر لا يجب الا
بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد اليها
سالما لم يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول وان ردته الكل فهو منكر
لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس قيل انه مما قبله ابن عباس رض وقال به الحسن
وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون مما رده الكل اللهم الا ان يجعل للاكثر حكم الكل
انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها ثلثا فرده عمر رض
وغيره من الصحابة رض فيه بحث وهو ان فاطمة هو لم تلازم بيت عدتها فصارت ناشزة
مر ح بذلك في الاختيار ويوافقه ما ورد في الصحيحين وقد تمسك اصحابنا بحديثها في سقوط

في تعليل المسئلة القائلة لا نفقة للناشزة منه

وقد نقله الصفاقسي في الخارد عنهما من

اذا العلوم العدالة والضبط الا بأس بكونه منفردا بحديث او حديثين منه

نفقة الناشزة فلا وجه لعده من المستنكر الذي لا يعمل به وان لم يظهر حديثه في
السلف كان يجوز العمل به في زمن ابي حنيفة اذ وافق القياس لغلبة الصدق في ذلك الزمان
قال عليه السلام خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو
الكذب فالقرن الاول الصحابة رض والثاني التابعون والثالث تبع التابعين اما
بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب فلهذا اي لاختلاف العهد على الوجه المذكور صح
عنده القضاء بظاهر العدالة ولم يصح عندهما **فصل** في شرائط الراوي وهي
اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام ان الكافر ربما يكون متقيدا على معتقده
ولهذا سيأتي القاضي عن عدالة الكافر فشرط العدالة لاغنى عن شرط الاسلام اما
العقل فيعتبر هنا كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما يأتي فلا يقبل خبر الصبي المعتوه
واما الضبط فهو سماع الكلام بتمامه احترز به عن ان يحضر رجل وقد مضى صدر الكلام
او يذهب قبل تمامه ثم فهم معناه اراد المعنى اللغوي فهذا الشرط لم يعتبر في نقل القواه
لعموم الرخصة فيه الى النقل بالمعنى بخلاف الحديث ثم حفظ الفظه ثم الثبات عليه مع
المراقبة الى الاداء هذا الاحتراز عن الغفلة بالتقصير في المراقبة لاي سبب كان وفيه
ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب
الذين لم يتحقق فيهم تلك الشروط وشاع وذاع من غير نكير وكما له ان ينضم الى هذا
الوقوف على ما هو المراد ولم يقل معاينة الشرعية اذ يلزم ان لا يوجد كمال الضبط فيما لين
لمعنى شرعي واما العدالة فهي الاستقامة بالانزجار عن محظورات دينه والمعتبر قدر
ما لا يؤدي الى الجرح وهو رجحان جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة
فقيل ان ارتكب كبيرة او اصر على الصغيرة سقطت عدالته دون من ابتلي بها من غير

امرار

اخر زوجر المجهول في القرون الثلثة انما يقبل عندنا شهادة البني عليه السلام على تلك
القرون بالعدالة واما الاسلام فانما شرطناه وان كان الكذب حراما في كل دين لان
الكافر يسعى في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله في امور الدنيا وهو نوعان
ظاهر بنشئه بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو الاله في اعتقاده
على سبيل التفصيل جرحا فيكفي الاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبي عليه السلام فلهذا اي لاجل ان
الاجمال كاف بناء على ان الجرح مدفوع في الدين قلنا الواجب ان يستوصف فيقال
اهو كذا وكذا اي يسأله عن صفات الله تع التي يجب ان يعرفها المؤمنون ويسأل
اهو كذلك اي اتشهد ان الله تعالى موصوف بتلك الصفات وعن النبي عليه السلام فاذا
قال نعم يكمل ايمانه وهذا هو المراد والله اعلم بقوله تعالى فامتحنوهن فاذا ثبت من
الشرائط يقبل حديثه سواء كان عبدا او امراة او محدودا في قذف تائبا بخلاف الشهادة
وصوت الناس فانها تحتاج الى تمييز زائد ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة تنعدم بالرق
وتنقص بالانوثة فان الشهادة والقضاء من باب الولاية الا يرى ان
الشاهد يلزم القضاء على القاضي والقاضي يلزم المقضي عليه المقضي به وهذا
اي الاخبار بالحديث ليس من باب الولاية فان المخبر لا يلزمه اي المخبر له شيئا
بل يلزمه بالتزامه اي يلزمه ما يلزم من الشرايع المنقولة بالتزامه ولا يلزمه اولا
ثم يتعدى منه الى الغير اي يلزم الحاكم الناقل اولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول
اليه ولا يشترط بمثله اي بمثل الحكم الذي يلزم على الغير بتبعيته لزومه اولا على الشاهد
الولاية كما في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى
الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير اذ ليس هو الزاما على الغير قصدا فلهذا يقبل من العبد

والمرأة الشهادة بهلال رمضان وردّ الشهادة ابدا من تمام الحد فبعد
التوبة لا يقبل شهادة المحدود في القذف وإن كان عدلا لكن يقبل حديثه
لعدالته وهذا وجه الفرق بقبول حديثه دون شهادته وقد ثبت عن اصحابه
عليه السلام قبول الحديث عن الاعمى والمرأة كعائشة رض وهو عليه السلام قبل
خبر بريرة وسلمان قبل ان يعتقا **فصل** في الانقطاع اي انقطاع الحديث
عن الرسول عليه السلام الارسال ترك الاسناد بان يقول الراوي قال رسول
الله بلا اسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن رسول الله والمرسل منقطع عن
رسول الله عليه السلام ظاهر العدم الاسناد الذي يحصل به الاتصال لا باطنا لما
ذكر في المتن من الدلايل الدالة على قبول المرسل ومرسل الصحابي مقبول بالاجماع
ويحمل على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي الا ان
يسنده غيره او ان يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول صحابي
او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية
عن عدل لجهل بصفات الراوي التي يتوقف قبول الرواية على العلم بها ويقبل
عندنا وعند مالك لان الصحابة رض ارسلوا قال البراء ما كل ما نحدثك سمعناه من رسول
الله ولكنا حدثنا عنه لكنا لا نكذب ولكان الاسناد اقوى من الارسال لما عدوا عنه
ولان كلامنا في ارسال العدل الذي لو اسند لا يظن انه كذب على من روى عنه
فعدم ظن كذبه على الرسول عليه السلام اولى فزل ارساله على ان الواسطة عدل عنده
ولا يلزم من هذا الاعتبار ما ذكره الشافعي خلافا وهو قوي السند لان الاصل اي
الغالب انه اذا وضح له الامر جزم بالنقل من غير اسناد واذا لم يتضح نسبه الى الغير

ليحمله حامله اي ليحمل الناقل ذلك الغير الى الذي حمله هو اي الناقل فالمرسل
يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند ولا بأس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة
لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه جواب عن استدلال الشافعي الذي انه
لو قال اخبرني ثقة تقبل مع الجهل والا يجزم ما لم يسمعه من الثقة ومرسل من دون
هؤلاء يقبل عند بعض اصحابنا كما ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان زمان الفسق
والكذب الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن
الحسن وامثاله واما الانقطاع الباطن فما يعارضه الكتاب كحديث فاطمة
بنت قيس فانه معارض لقوله تعالى اسكنوهن الآية اما في السكنى فظاهر واما
في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود ورضوهي
والنفقة على من دون وجدكم لا يقال انما رد حديثها لتهمة رواته بالكذب والنسيان
لا لمعارضة الكتاب والا لما كان لقول عمر رض حفظت ام نسيت صدقت ام
كذبت معنى لانه معارض بان يقال انما رد للمعارضة لا لتهمة الراوي والا لما كان
لقوله لا ندع كتاب ربنا معنى والحق انه لا تعارض بين وجهي الرد فتدبر
وكحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي فانه معارض لقوله تعالى واستشهدوا
الآية لانه اوجب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين وحيث نقل الي ما لين محمود
في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور النساء
لا يعهد في مجالس الحكم ولو كان اليمين مع الشاهد الواحد كافية لما اوجب حضور
هما وهن ممنوعات من الخروج والحضور في مجالس الرجال وذكر في المبسوط ان القضاء
بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية رض وكحديث المصراة فانه معارض

لقوله تعالى فاعتدوا الآية وانما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عامة وظاهره الخ
من خاص خبر الواحد ونصه ولا ينسخ ذلك بيداً ولا يزاد به عليه اى لا ينسخ عام
الكتاب بخاص خبر الواحد ولا يزاد بنصه على ظاهر الكتاب احتج على هذا بقوله عليه السلام
يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى
فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالفه فردوه ودل هذا على ان كل حديث يعارض كتاب
الله تعالى فانه منسوخ اولين بحديث بل مغتر واجيب عنه بانه خبر واحد وقد خص منه
البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول
على انه مما يخالف ورد بمنع التخصيص لانه فرع التناول ولا تناول فان المراد
ما تردد في صدوره عنه عليه السلام فلا يتناول المتواتر والمشهور واما بعد
رضة الخبر المشهور لحديث الشاهد واليمين فانه معارض لقوله ع البينة على
المدعي واليمين على من انكر حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز
الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد وحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان كان
الرطب هو التمر يعارض قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل لدلالته جيدها ورديها
سواء على عدم الاعتبار والاختلاف في الصفة وان لم يكن يعارض قوله اذا اختلف النوعان
فبيعوا كيف شئتم ذكر في الاسرار وغيره يجوز ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا لفوات
وصف اليبوسة والنوعان آخر لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا فالحنطة المقلية
ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات والنوعان آخر لوجود اجزاء
الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق واما بكونه شاذا في البلوى العام
كحديث الجهر بالتسمية فانه لو وجد لاشتهى لتوفر الدواعي وعموم الحاجة اليه

من جعل

من جعل هذا النوع من اقسام المعارضة ثم ارتكب التعسف في بيان كونه منها
فقد التزم بما لا يلزم واما باعراض الصحابة رض عنه نحو الطلاق بالرجال والعدة
بالنساء فانهم اى جمهور الصحابة اختلفوا في اعتبار الطلاق بحال الرجال
ولم يرجعوا اليه وهذا يدل على عدم ثبوته وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك لكونه منسوخا
والنسخ لا ينافي الاتصال بل يقرره واما بانفصاح في الناقل لما كان الاتصال بوجود الشرط
التي ذكرناها في الراوي فجهة عدم بعضها لا يثبت الاتصال كخبر المستور الا في القرون الثلثة
لم يقل الا في الصدر الاول لانه لا يتناول القرن الثالث لان العدالة فيها اصل بشهادة
النبي عليه السلام فيقبل وفي خبر المستور بمنزلة الفاسق وخبر الفاسق والمعتوه
ويأتي بيانه في فصل العوارض والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لان من غالب
حاله التيقظ والمبالاة الذي لا يبالي من السهو والخطاء والتزوير وصاحب الهوى
اراد بالهوى ما يؤدي الى الكفر او الفسق يشير الى ذلك قوله فانه لا يقبل روايته
المذكورة اي لاعتبارها في الراوي **فصل** في كيفية السماع والضبط والتبليغ
اما السماع فهو العزيمة في الباب وهو بان يقرأ المحدث عليك او تقرأ عليه
فتقول هو كما قرأت فيقول نعم والاول وهو طريقة الرسول عليه السلام
اعلى عند المحدثين وقال ابو حنيفة كان ذلك احق منه عليه السلام لانه
كان مأمونا عن السهو يعني عن القراءة عليه اما في غيره فلا على ان رعاية
الطالب عادة وطبيعة وايضا اذا قرأت يكون المحافظة من الطرفين واذا
قرأ المحدث لا يكون المحافظة الا منه ولما الكتاب والرسالة فقام مقام الخطاب
فان الرسول عليه السلام كان يبلغ بالكتاب والارسال ايضا والمختار في الاولين

ان يقول حدثنا وفي الاخيرين اخبرنا واما الرخصة فهي الاجازة بان يقول اجزت لك
ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي ونحوهما والمناولة ان
يعطيه كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب. ولا
يكفي مجرد الاعطاء فان كان عالما بما في الكتاب يجوز فالمستحب ان يقول اجاز
ويجوز ايضا اخبر وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي
يوسف كما في كتاب القاضي الي القاضي لهما ان امر السنة امر عظيم لا يسامح فيه
وفي تصحيح الاجازة من غير علم فتح لباب التقصير في
طلب العلم وهذا امر يتبرك به لا امر يقع به الاحتجاج جواب عما يقال ان السلف كانوا
يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه واما الضبط فالعزيمة
فيه الحفظ الي وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة ثم انقلبت عزيمة
للعلم والكتابة نوعان مذكرة اي اذا راي الخط يتذكر الحادثة هذا هو الذي انقلب عزيمة
وانما سمي به لان الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه اعتماد المقتدي على
امامه وهو ما لا يفيد التذكر والاول حجة سواء خطه او خط رجل معروف او مجهول والله
تعالى اعلم عند ابي حنيفة اصلا وعند ابي يوسف اذا كان في يده يعمل في الاحاديث
وديوان القضاء وهو المجموع من قطع القراطيس للامن عن التزوير وان لم يكن في
يده يعمل في الاول اذا كان خطا معروفا لانه يخاف عليه التبديل عادة دون الثاني ولا يعمل
في الصك لانه في يد الخصم حتى لو كان في يد ثالث عدل يقبل وعند محمد يقبل في الصك
ايضا اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه نادر وما يجده بخط رجل معروف في كتاب
معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما الخط المجهول فان ضم اليه خطه

حاى

جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة وتمامها بذكر الاب والجد بقبل والا فلا
واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه السلام
نضر الله اي نعم الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها والنقل بالمعنى
ليس اداء كما سمعها ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم بمعنى ان له عليه السلام
فضيلة على الغير في نظم الكلام واداء المرام فالظاهر ان الراوي لا يقدر على اداء ما تحمله
بغير عبارته وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه عليه
السلام اولى ودلالة الحديث المذكور على الفضيلة لانه دعاء للناقل بالنضرة لكونه
افضل وعدم الوقوف على جميع ما اراده لكن اذا ضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة
داعية الى ما ذكرنا بلفظه لا يجوز نقل بعضه بعد ما علم انه مراد منه اي من ذلك اللفظ
جواب عن قوله والانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم وهو اي الحديث في ذلك اي
في النقل بالمعنى انواع فاما ان يكون محكما اي متضح المعنى بحيث لا شبهة يجوز للعالم باللغة وما
كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط
وما كان مشتركا او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان في الاول اي في المشترك
احتمال التاويل وتاويله لا يصير حجة على غيره وفي الثاني لا يؤمن الغلط فيه لقصور
فهم الغير عن احاطة مقاصده منه واما المجمل والمتشابه فخارج عن البحث لعدم احتمال
النقل بالمعنى فيهما ضرورة ان نقل فرع فهمه وهو غير متصور فيهما

فصل

في الطعن وهو اما من الراوي او من غيره والاول باب عمل بخلافه بعد الرواية فيصير
مجروحا كحديث عائشة رضي الله عنها ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فانها بعد ما
روته زوجت ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غايب وفيه نظر لان غيبته لا تستلزم

ان يكون النكاح بلا ولي لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب والحديث

ابن عمر رض في رفع اليدين في الركوع فان المجاهد قال صحبت ابن عمر رض سنين فلم اره

رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وفيه قصور اذ لا دلالة فيما ذكر على ان صحبته كانت

بعد الرواية وان عمل بخلافه قبلها ولا يعلم التاريخ لا يصير جرحا وكذا العمل ببعض المحتملات

اي عمل الراوي ببعض محتملات ما رواه فانه ترك منه للباقي بطريق التاويل لا جرح كحديث

ابن عباس رض من بدل دينه فاقتلوه فانه قال لا تقتل المرتدة وان انكر هامريا

كحديث عائشة رض فان الزهري من رواته وقد انكره لا يكون جرحا عند محمد

لقصة ذي اليدين وهي ما روي ان النبي عليه صلى احدى العشائين فسلم على رأس

الركعتين فقام ذو اليدين فقال لرسول الله اقصرت الصلوة ام نسيتها يا رسول الله

فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال وبعض ذلك قد كان فاقبل على القوم

وفيهم ابو بكر وعمر رض فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى ركعتين

فقبل روايتهما انه سلم على رأس الركعتين مع انه انكر ذلك اولا وانا نتكلم على ظن

انه اتم الصلوة فكان في حكم الناسي ومن ذهب الى ان كلام الناسي ايضا يبطل الصلوة

زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة قال فخر الاسلام وحديث ذي اليدين ليس

بحجة لان النبي عليه ذكره فعمل بذكره وعلمه وهو الظاهر من حاله والكلام فيما اذا انكر

الراوي ولم يرجع عن ذلك فاين هذا من ذلك ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب

الثقة الذي يروي عنه وفيه نظر لان لزوم تكذيب الثقة ثم لجواز ان يكون سهوا

ونسيانا ويكون جرحا عند ابي يوسف لان عمارا رض قال لعمر رض اما تذكر حيث كنا في

ابل فاجنبت فتمعكت في التراب اي تمرغت فذكرت ذلك رسول الله عليه السلام فقال

اما كان يكفيك

اما كان يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر رض فلم يقبل قوله ووجه التمسك بهذا ان عمارا

كان عدلا فالمانع من القبول انه حكى حضور عمر وهو لم يتذكر ذلك فبالاولى اذا نقل

عن رجل حديث وهو لا يذكر لا يكون مقبولا ونقل البخاري عن شقيق انه قال كنت مع

عبد الله بن مسعود وابي موسى الاشعري رض فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار وقال عبد الله

افلم تر عمر لم يقنع بقوله وعمار فرد خلافهما في ست حديث شهد على قاض انه قضى بهذا ولم يذكر

القاضي والثاني ان كان من الصحابي رض فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا نحو ابو بكر بالبكر يجلد

مائة هو تخريب عام فانه لم يعمل به عمر وعلي رض ولا يخفى مثل ذلك الحكم عليهما لان مورد

الحديث كثير الوقوع بخلاف حديث القهقهة ونفي عمر رض رجلا كان سياسته ولذلك

لم يجلده وايضا حلف والله لا انفي البراجين سمع لحوق الرجل بالروم مرتدا و

لو كان حد الملحق على ترك وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث

الوضوء على من قهقه في الصلوة لانه من الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء عليه

وان كان من اية الحديث فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر

او مجروح او راويه متروك الحديث او غير العدل لا يقبل لان العدالة اصل في

كل مسلم فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل

يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح ومواقع

الخلاف والحق انه ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك

يقبل جرحه المبهم والا فلا وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه

او الطاعن من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والمعصية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن

شرعا مثل ركض الخيل وارسال الكلب والمزاح وتحمل الحديث في الصغر

والاستئثار من فروع الفقه ونحو ذلك يطلب تفصيله من اصول فخر الاسلام

فصل في محل الخبر اي الحادثة التي ورد فيها الخبر والمراد خبر الرسول وهو اما حقوق الله تعالى وهي اما العبادات او العقوبات والاول يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا اي يثبت بخبر الواحد بتلك الشرائط فاذا اخبر الواحد العدل عن طهارة الماء ونجاسته يقبل خبره وان اخبر بها الفاسق او المستور يتحرى لان هذا اي الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول اذ في كثير من الاحوال لا يحضر العدل عند الماء ففي اشتراط العدالة في الخبر عن حاله حرج فلم يسقط خبر الفاسق والمستور عن الاعتبار لكن اوجبنا انضمام التحري به بخلاف امر القبلة فان الذين يتلقونه العلماء الاتقياء في الغالب فلا حرج في اسقاط قول الفاسق والمستور عن الاعتبار فيه واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اي في الديانات اصلا اي لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحري اذا اخبر عن طهارة الماء والثاني اي العقوبات كذلك اي يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة عند ابي يوسف لانه يفيد من العلم ما يصح به العمل في الحدود كالبينات ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص فعلم انها تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص ثابت قطعا من جهة المتن والدلالة كحرمة الضرب الثابتة بدلالة نص الكتاب وهو قوله تعالى فلا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس كذلك اذ الاقطع فيه من جهة المتن وعندهما اي عند ابي حنيفة ومحمد لا تثبت الشبهة في الدليل والحد يندرئ بها وانما تثبت بالبينة بالنص اي كان القياس ان لا يثبت العقوبات

كالحدود

كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كل ما دون التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرئ بها وانما ثبتت بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس على ذلك ثبوتها بحديث تزويه الواحد واما حقوق العباد فتثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فما كان فيه الزام محض لا بد فيه من لفظ الشهادة والولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد والعدد عند الامكان فلا يشترط فيما لا يمكن عرفا كشهادة القابلة مع سائر شرائط الرواية صيانة للحقوق المعصومة عن الثبوت بدون النصاب ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال فطرها حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس وما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا وما شبه ذلك كالودائع والامانات يثبت بخبر الواحد بشرط التمييز والتحري على ما ذكره السرخسي في اصوله وكلام البزدوي فيه مضطرب ومحمد ذكره في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير والوجه اشتراطه لعدم الحرج فيه دون البلوغ والاسلام والعدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لانه لا الزام فيه للضرورة اللازمة ههنا فان في اشتراط البلوغ او الاسلام او العدالة في جل الامور غاية الحرج لان المتعارف بعث الصباة والعبيد بهذه الاشغال والعدول من المسلمين لا يتيسرون دائما للمعاملات الخسيسة لا سيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة قد سبق ان امر الطهارة والنجاسة لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فهذا يباح ان الضرورة حاصلة في قبول خبر العدل فيها وذكر ههنا ان الضرورة فيها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن اما المعاملات فالضرورة لازمة فلم يقبل

خبر العدول قمة مطلقا بل مع انضمام التحري وقبل ههنا مطلقا وما فيه الزام
من وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه من حيث انه يبطل عمله في المستقبل الزام
ومن حيث ان الموكل يتصرف في حق نفسه ليس بالزام وجر الماذون وفسخ الشركة مما
ذكرنا آنفا وانكاح الولي البكر البالغة فانه من حيث انه لا يمكن لها التزوج في المستقبل
على تقدير نفاذ هذا النكاح الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخه ليس بالزام فان كان
المخبر وكيلا او رسولا يقبل خبر الواحد غير العدل وان كان فضوليا شرط العدد او العدالة
على الاصح رعاية للشبهين اي شبه الالزام وشبه عدم الالزام لم يقل بعد وجود الشرائط
اذ به يحصل قصور في رعاية شبه عدم الالزام وهو غير مذكور في المبسوط فلهذا
قال فخر الاسلام وغيره يحتمل ان يشترط سائر شرائط الشهادة عنده واما
عندهما فلا يشترط وانما فرقوا بين الوكيل والرسول وبين الفضولي لانهما يقومان
مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط فيهما ما يشترط الاخبار من العدد
والعدالة بخلاف الفضولي وايضا قلما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة واما
الاخبار الكاذبة في غيرهما فكثيرة الوقوع وذلك لان مخافة ظهور الكذب
ولزوم الضرر في الاولين ا

فصل في افعاله عليه السلام يعني الافعال
التي تكون عن قصد فمنها ما يقتدي به وهو محرم رخص فيه كنقض اليمين بتحريم الحلال
قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم ومباح ومستحب وواجب وفرض الفرق
بينها واضح في الصلوة والحج وغير المقتدي به وهو اما مخصوص به او زلة وهي الصغيرة
التي يفعلها من غير قصد اليها او صادر عنه عن غفلة كالذي ذكر في حديث ذي اليدين من
الفعل والقول والابراء ينبه على هذا القسم اي الذي غير المقتدي به ليئلا يقتدي به

ففعله المطلق تفريع على تنوع ما يقتدي به على اربعة انواع والمراد من الاطلاق
خلوه عن قرينة تعين واحدا منها يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته و
لا يحصل المتابعة الا بانيانه على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره اي فعله وطريقته وعند الكرخي ان علم صفة فعله
انه فعله فرضا او واجبا او ندبا او مباحا يتبع فيه تلك الصفة والا اي وان لم يعلم صفته
يثبت التيقن وهو الجواز ولا يكون لنا اتباعه لاحتمال ان يكون مخصوصا به وفي قول
هذا الاحتمال خلاف الظاهر ولنا ان نعمل بالظاهر الى ان يثبت خلافه وقال الخصاص
وهو المختار الجواز ولنا اتباعهم لانه بعث ليقتدي بافعاله قال الله
تعالى لابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة
فالاتباع له لازم حتى يقوم دليل الصارف عنه من الاختصاص وكونه زلة
او صادرا عن غفلة وغير ذلك **مسئلة** ما يكره في حقنا قد يستحب في حقه عم بل يجب
عليه تعليما للجواز تأخير المغرب مكروه وقد روي انه عليه السلام صلاها عند مغيب
الشفق قال في التبيين وهو محمول عندنا على انه عليه السلام فعل ذلك لبيان امتداد
الوقت **فصل** في الوحي وهو ظاهر وباطن والاول ثلثة اقسام ما ثبت بلسان
الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة والقرآن من هذا القبيل وما وضح
له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس
نفث في روعي ان نفسا لن تموت الحديث الروع القلب وهذا يسمى خاطر الملك وما
يتبدى لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال الحكم بين الناس
بما اراك الله وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره

والامام السرخسي ادخل القسم الثالث في النوع الثاني من الوحي والثاني ما ينال
بالراي والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا غير لقوله تعالى
ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم
من الوحي ما هو الظاهر ولان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عما لا يحتمله
ولا عجز لوجود الوحي القاطع وعند البعض له العمل بهما مطلقا والمختار عندنا
انه عليه السلام مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار
وهي ما يرجو نزوله فاذا خاف الفوت في الحادثة يعمل بالراي بعموم او الاعتبار بقوله
تعالى فاعتبروا فانه اوجب الاجتهاد عليه السلام وبحكم داود وسليمان عليهما السلام
بالراي في نفش غنم القوم والنفش الانتشار بالليل ذكره صاحب الكشاف و
القصة معروفة يطلب تفصيلها من كتب التفسير ولا قابل بالفرق ولو قوعه عنه
عليه السلام حيث قال ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته الحديث روي ان
الخثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع
ان يستمسك على الراحلة افتجزئني ان احج عنه فقال عليه السلام ارايت لو كان
على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك فقالت نعم قال فدين الله احق ان يقبل
وقال ارايت لو تمضمضت بماء الحديث روي ان عمر رضي سال النبي عليه السلام
عن قبلة الصايم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مجتة الكان ينقض لكن في هما
اي في هاتين القضيتين مجال ان يقال انه عليه السلام علمه بالوحي الا انه
بينه بطريق القياس لكونه موافقا له تقريبا الى الفهم ولانه عليه السلام عالم بعلل النصوص
فيلزمه العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد ولانه عليه السلام

شاور

شاور اصحابه في كثير من الحوادث فاخذ في اسارى بدر برأي ابي بكر رض حيث
قال فيهم قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية
يتقوى بها اصحابك وكان ذلك هو الراي عنده عليه السلام فخير اصحابه فاخذوا
الفداء فنزل قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون
عرض الدنيا والله يريد الاخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما
اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم الله سبق وهو انه لا يعاقب احدا بالخطاء وكان هذا
في الاجتهاد لان قتلهم كان اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم واقل لشوكتهم روي
انه عليه السلام قال لو نزل العذاب لما نجا منه غير عمر وسعد بن معاذ رضي الله عنهما اشارا
بالانخان والآية تاويلات اخر نذكر في باب الاجتهاد باذن الله تعالى ومثل ذلك كثير
منها ما روي ان رسول الله عليه السلام اراد يوم الاحزاب ان يعطي اشرك ثمر
ثمار المدينة ليتفرقوا فقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادة رضي فقالا
ان كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن راي فلا نعطيهم الا السيف و
قال عليه السلام اني رايت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم
عنكم فاذا ابيتم فذاك واذا جاز له عليه السلام العمل براي الغير فرايه اولى
لانه اقوى وانما كان عليه السلام متعبدا بالاجتهاد كان حكمه به ايضا وحيا لانطقا عن الهوى
جواب عن التمسك على المذهب الاول بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى واجتهاده عليه السلام
لا يحتمل القرار على الخطاء فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سنده
الاجتهاد وبهذا اندفع الجواب عن الاستدلال الآخر فتدبر لكن مع ذلك الوحي والظاهر اولى
لانه اعلى ولانه لا يحتمل الخطاء لا ابتداء ولا بقاء اي لا يحتمله اصلا والباطن يحتمله ابتداء

اي الوحي الباطن وهو القياس يحتمل الخطاء في حالة الابتداء وان لم يحتمله بقاء اي
وان لم يحتمل القرار عليه فصل في شرايع من قبلنا هي تلزمنا حتى يقوم الدليل
على النسخ عند البعض لقوله تعالى فبهداهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه
وعند البعض لا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرايع
المخالفة الخصوص اراد الخصوص بزمان الآبر ليل يدل على ان الثاني تبع للاول كلوط
لابراهيم عليهما السلام وهارون لموسى عليهم السلام كما كان في المكان اي كما كان الاصل فيهما
الخصوص بمكان كشعيب عليه السلام في اهل مدين واصحاب الايكة وموسى عليه السلام
فيمن ارسل اليهم وماذكروا اي ما تمسكوا به من النصوص فذلك في اصول الدين
وكلامنا في فروعه وعند البعض تلزمنا على الشريعة لنا لقوله تعالى ثم اورثنا
الكتاب الذين الآية والارث يصير ملكا للوارث مخصوصا به فنعمل به على انه
شريعة لنبينا محمد عليه السلام ولقوله عليه السلام والله لو كان موسى حيا ما
وسعه الا اتباعي وبهذا تبين ان الرسول المتقدم يبعث المتاخر يكون كالواحد من امته
في لزوم اتباع شريعته لو كان حيا ولعل هذا مخصوص بنبينا لاختصاصه بالرسالة
العامة وماذكروا غير مختص بالاصول بل في الجميع ورد ما ذكروه الفريق الثاني
ومما ورد عليه ان بعض احكامهم مما لحقه النسخ فلا يقتدي به ويكون معجزا له
لا مصدقا تدارك دفعه بقوله والنسخ ليس تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم فانتهت
مدته ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما بقي لزمنا اتباعه على انه شريعة لنبينا عليه السلام
والمذهب عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا ان يوفق الله تعالى
علينا من غير انكار فصل في منع المعتزلة تفويض الحكم الى راي النبي عليه السلام

او العالم

او العالم اي لا يجوز ان يقول الله تعالى للنبي عليه السلام او العالم احكم بما شئت
لان الحكم الشرعي يتبع المصلحة لان الاحكام التكليفية انما شرعت لتحصيل المصالح
والا لكان عبثا ولو فوض الحكم الى راي العبد فربما حكم بما ليس بمصلحة وما ليس بمصلحة
لا يصير باختياره لان الحقيقة لا تنقلب بالاختيار قلنا الاصل الذي بنيتم دليلكم عليه
وهو ان شرعية الحكم لتحصيل المصالح ممنوع وان سلم فلم لا يجوز ان يكون اختياره
فيما فوض الحكم الى رايه امارة المصلحة وكاشفا عنها بان لا يختار الا ما فيه مصلحة فلا
يلزم ما ذكر وعندنا هو جايز لعدم المانع وجزم بوقوعه موسى بن عمران وهو واحد
من علماء هذه الامة لقوله عليه السلام بعد ما قتل النضر بن الحارث وانتدبت ابنته
ابياتا من جملتها امحمد ولانت نجل نجيبة من قومها والفحل فحل معرق ما كان ضرك لو
مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق لو سمعت ما قلت اي لو سمعت شعرها ما قتلته
اباه وهذا يدل على ان الحكم كان مفوضا اليه اذ لو كان قتله بامر الله لقتله ولو سمع
شعرها الف مرة وقوله عليه السلام في جواب الاقرع بن الحابس حين قال عليه السلام
يا ايها الناس كتب عليكم الحج فقال الاقرع اكل عام لو قلت ذلك لوجب وهذا
ايضا يدل على اناط ايجاب الحج كان بمشيته عليه السلام ونظايرهما منها ان النبي عليه السلام
قال ان الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات والارض لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها
فقال العباس رضي الله عنه يا رسول الله الا الاذخر فقال عليه السلام الا الاذخر وهذا ايضا
يدل على التفويض الى راية عليه السلام وقالوا في جواب ما ذكر لعلها اي لعل تلك
الصور الدالة على التفويض ثبت بنصوص محتملة للاستثناء مثل ان اوحي اليه
قبل قتل النضر اقتله الا ان تنشد ابنته فحاذر لك ابقاؤه واوحي اليه ان اكتب الحج

على الناس مرة الا ان يسأل عنك الواقع فانه يجوز لك ان تقول كل سنة وقس على ذلك
نظيرها وكذا يحتمل ان يكون الاستثناء الاذخر بوجي سريع ولا يخفى ما فيه من البعد و
توقف الشافعي في هذه المسئلة لانه لم يظفر على ما يصلح دليلا على شيء من الطرفين
والظاهر من سؤال عثمان رض وجواب الرسول عليه السلام في تقسيم سهم ذوي القربى
بين بني هاشم وبني المطلب اتيت انا وعثمان رسول الله عليه السلام فقلنا
يا رسول الله هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك الذي وضعك الله فيهم
ارايت بني المطلب اعطيتهم وحرمتنا يعني بني عبد شمس وابن نوفل لمناكبنا وهم
منك بمنزلة واحدة فقال عليه السلام انهم لم يفارقوني في جاهلية ولا اسلام وانما بنو
هاشم وبنو المطلب شيء واحد وبنو عبد شمس وابن نوفل لما ابعدوا ولو لا عند عثمان وجبير رض ان التقسيم
بمشيئته عليه السلام فما ساغ لهما السؤال ولو اخطاء في اعتقادهما ذلك فما جاز تقريره عليه
السلام بالسكوت عن بيان فساده **فصل** في تقليد الصحابي رض يجب
اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين احترز به عن مثل سكوت ابن عباس رض
في مسئلة العول ولا يجب اجماعا فيما ثبت الاختلاف بينهم لم يقل فيما ثبت الخلاف
بينهم لان المعتبر الاختلاف دون الخلاف واختلف في غيرهما وهو ما لم يعلم فيه اختلاف
ولا اتفاق فعند الشافعي لا يجب لانه لما لم يرفعه لا يحمل على السماع وفي
الاجتهاد هم وسائر المجتهدين سواء قال الشافعي في القديم قول الصحابي حجة
ان انتشر ولم يخالف وفي الجديد لا يقلد العالم صحابيا كما لا يقلد عالما آخر وهو المختار
كذا في شرح المنهاج لاطلاق قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لم يقل العموم لان
الاحتجاج بعدم اختصاص الامر المذكور بالبعض ولان اجتهاد غير النبي عليه السلام يحتمل الخطاء

هو الواقع

بقاء

بقاء هذا على رأي الخطئة واما على راي المصوبة وهم عامة الاشعرية والباقلاني
والغزالي والمزني وكثير من المعتزلة فالاجتهاد مطلقا لا يحتمل الخطاء اصلا وعند
ابي سعيد البردعي يجب مطلقا لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
في تشبيههم بالنجوم اشارة الى ان المراد علماؤهم ولان الغالب في اقوالهم السماع من حضرة
الرسالة واجتهادهم اقرب الى الصواب لانهم شاهدوا موارد النصوص ولانهم خصوصا
بالسبق في الدين وبركة صحبة النبي عليه السلام والكون في خير القرون ومنهم من
قال يجب تقليد ابي بكر وعمر رض خاصة لقوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي
ابي بكر وعمر رض على ما ذكره في شروح المنهاج وفي اصول البزدوي ومنهم من فصل في التقليد
فقلد الخلفاء الراشدين وامثالهم وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه
لا وجه له الا السماع او الكذب والثاني منتف لما فيما يدرك لان العقل بالرأي
منهم مشهور والمجتهد قد يخطئ والسلوك مسلكهم في الاجتهاد اقتداء جواب
عن الاحتجاج بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم الخ والمراد من اقتدائهم الشيخين متابعتهما
في السيرة والسياسة لا في المذهب والا كان تقليد بعض الصحابي بعضا واجبا وهو
خلاف الاجماع وهذا جواب عن الاحتجاج بقوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي
واما التابعي فلا خلاف في انه لا يترك القياس بقوله وانما الخلاف في انه هل يعتد به
في اجماع الصحابة رض حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي
لا يعتد به لان انه ما ادرك عصرهم وسوغوا له الاجتهاد والمزاحمة منهم في الفتوى
والحكم بخلاف رايهم فصار هو كواحد منهم فيما يبتنى على اجتهاد الرأي ثم الاجماع
لا ينعقد مع خلاف واحد منهم فكذلك لا ينعقد مع خلافه لان شرط انعقاد الاجماع ان

رد لصاحب التنقيح

تغيير لتحرير التنقيح

منه هنا تبين ما في تحرير صاحب التنقيح من الخلل فتامل

تغيير لتحرير التنقيح على وجه الاختصار

هذا هو الوجه والجواب عنه وما في التنقيح منظور فيه فتامل منه

رد لصاحب التنقيح

رد لصاحب التوضيح

منه فتامل والخلل في تصور التنقيح والجواب عن ما في تحرير التنقيح

والنما قلا ده القضاء

لايكون احد من سوغ له الاجتهاد في ذلك العصر مخالفا وقد ثبت ان عمر وعليا رض
قلدا شريحا القضاء بعد ما ظهر منه مخالفتهما في الراي ليحكم برايه وقد روي ان عمر رض
كتب الي شريح اقض بما في كتاب الله تع فان لم تجد فبسنة رسول الله فان لم تجد فاجتهد
رايك وقد صح ان عليا رض تحاكم اليه وقضي عليه بخلاف رايه حيث رد شهادة الحسن
رض وكان مذهب علي رض قبول شهادة الولد لوالده وابن عباس رض رجع الي قول
مسروق في النذر بذبح الولد فاوجب عليه شاة بعد ما كان يوجب عليه مائة
من الابل **الركن الثالث** في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه
السلام في عصر ظرف للاتفاق معناه زمان ما قل او كثر على امر ديني اجتهادي
بحيث يحصل به ما لم يكن قبل فخرج بهذا غير الديني والديني القطعي والحسي
والظني من الحسي الماضوي الذي يصير باتفاقهم على الاخبار به اغلب على الظن بحيث
يبلغ حد الطمانينة كخبر الواحد الذي يصير مشهورا اذ لا دخل للاجتهاد فيه ويندرج فيه باقي
الاقسام واطلق ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع المجتهدين
في امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي ديني فلا وجه
للعدول عن الخصوص الي العموم والا فلا معنى للوجوب ومن قيده بالشرعي و
اراد به ما لا يدرك لولا خطاب الشارع لم يصب والبحث هنا في امور الاول ركنه
وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان يثبت اما بالتكلم منهم او بعملهم به فيما يكون من بابه
والرخصة ان يتكلم البعض او يعمل به ويسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة
التامل ان مثل هذا الاجماع ويسمي الاجماع السكوتي لا يكفر جاحده وان كان من
الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص وعند البعض لا يثبت الاجماع بالسكوت

لان عمر

لان عمر رض شاور الصحابة رض في مال فضل عنده اشار بعض الصحابة رض بتاخير
القسمة والامساك الي وقت الحاجة وعلي رض ساكت حتى سأله فقال اري ان تقسم
بين المسلمين وروي حديثا في ذلك فعمل عمر رض بذلك ولم يجعل سكوته دليلا
للموافقة حتى شافهه وجوز علي رض السكوت مع ان الحق عنده في خلافهم و
شاورهم في املاص المغيبة التي بعث اليها ففزعت فاشاروا بان لا غرم
قالوا انما انت مؤدب وما اردت الا الخير فلا شئ عليك وعلي رض ساكت فلما
سأله قال اري عليك الغرة فلم يكن سكوته تسليما ولانه اي ولان سكوت البعض
قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس رض حين اظهر الخلاف في مسئلة العول بعد موت
عمر رض ما منعك ان تخبر عمر رض بقولك في العول وفي شرح الغزالي هلا انكرته
في زمن عمر رض فقال هبته قال كنت صبيا وكان عمر رض مهيبا فهبته ولا يخفي ان
ذلك لا يكون سببا لعدم اظهار ما هو الحق عنده الي ان ينقضي عصر عمر رض على
انه كان يقدمه يدعوه في الشوري مع الكبار من الصحابة رض وكان يقول له غص يا غواص
شنشنة اعرفها من اخزم ولانه قد يكون للتامل وغيره من الاسباب المانعة للاظهار
كاعتقاد حقية كل مجتهد وكون القايل اكبر سنا او اعظم قدرا او وفر علما واستقرار
الخلاف ولنا ان شرط التكلم من الكل متعذر غير معتاد انما المعتاد ان يتولي الكبار
الفتوي ويسلم سايرهم واذا كان عنده مخالفا فالسكوت حرام والعدول لم يقل و
الصحابة لعدم اختصاص الحكم بهم لا يتهمون بذلك فاما علي رض فانما سكت مراعيا
شرط الصيانة عن الفوت حيث تكلم واظهر الخلاف قبل انقضاء المجلس وذلك
جايز تعظيما للفتيا وحديث ابن عباس رض غير صحيح ولقد احسن من قال

ومتى كان الناس في تقية من عمر رفع اظهار الحق مع قوله عليه السلام ايما دار الحق فعمر معه
وكان اليه واسرع قبولا للحق من غيره ولما شرطنا مضى مدة التأمل لم يبق وجه لما
قيل انه قد يكون للتأمل واما احتمال ان يكون السكوت للامر آخر فقد اشرنا الى وجهه
انه قاعد حيث قال واذا كان عنده مخالفا فالسكوت حرام والمعتبر في الرخصة
انما هو السكوت قبل استقرار الخلاف مسئلة اذا اختلف الصحابة رض في حادثة على
قولين او اقاويل محصورة يكون اجماعا على نفي قول آخر عندنا لان الحق لا يعدوا فاقا
ويلهم قليل الاحداث يحدث فيه قولا آخر برأيه وكذا في غير الصحابة رض عند بعض
مشايخنا لان المعنى الذي ذكر يوجب المساواة وبعضهم خصوا ذلك بهم لما لهم
من الفضل والسابقة مثال ما ذكرانهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها
فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر
قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الجد مع الاخوة فعند البعض
كل المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا
في الزوج مع الابوين والزوجة معهما فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين
وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين فيهما فالقول بالفصل ثالث
لم يقل به احد واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة وعند البعض لا فسخ في شئ
منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في كل منها فالقول بالفصل ثالث لم يقل به احد
واختلفوا في الخارج عن غير السبيلين فعند البعض الواجب غسل المخرج فقط
وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فقط فشمول العدم او الوجود قول ثالث
لم يقل به احد وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لامس المرأة وعند

الشافعي

الشافعي ناقض دون الخروج فشمول الوجود او العدم قول ثالث لم يقل به احد
واختلفوا في علة الربوا فعند ائمتنا هي الكيل او الوزن مع الجنس وعند الشافعي
الطعم والجنس شرط محض وفي الذهب والفضة الثمنية وعند مالك الادخار والنقد
مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به احد وقال بعض المتاخرين الحق
هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز
احداثه والا جاز مثال الاول الصورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع
منتف اجماعا لان الواجب اما الاجلين واما وضع الحمل فهذا بسيط اجماعا مركبا
فما به الاشتراك وهو عدم جواز الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة
اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني المسايل الباقية فان
في كل صورة منها ليس الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا
مردودا يلزم لكل مجتهد وافق مجتهدا في خلافيه ان يوافقه في ساير الخلافيات وهذا
باطل اجماعا فان ابا حنيفة وافق ابن مسعود رض في ان عدة الحامل المتوفى عنها
زوجها بوضع الحمل ولم يوافقه في ان المحروم يحجب النقصان ولم يقل احد
بانه الجموع المركب من القولين المذكورين منتف باجماع ابن مسعود وغيره اما
عنده فلثبوت الثاني واما عند غيره فلانتفاء الاول ونظائر هذا اكثر من ان تحصى
وبالجملة التفصيل المذكور اصل كلي يفيد معرفة احكام الجزئيات فلا يخفى على الناظر
المتأمل ان القول الثالث مهما يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان
او لا وليس على الاصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من ان القول
الثالث مستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به لانه ادعاء باطل

لانا لانم ثبوت احد الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين كيف
وقد يصدق انه لاشئ من الشمولين يجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث
التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بثلث الكل في زوج وابوين دون زوجة
وابوين وقال تابعي آخر بالعكس وكذا في البواقي مثلا الاجماع على وجوب غسل
المخرج لمخالفة ابي حنيفة ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي واذا
صدق انه لاشئ وللواحد من الظهارتين مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احديهما واجبة
اجماعا غاية ما في الامر انه ركبت مغلطة بحسب التعبير من الامرين بمفهوم يشملهما
على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر انه
لايلزم منه الاجماع على الحكم في شئ من الافراد بخلاف مسئلة العدة والجدمع الاخوة
لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز صرمان
الجد واما مسئلة علة الربوا فلا يخفى ان القول الرابع ان كان قولا بعدم اعتبار
الجنس اصلا كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال الثلثة الاعلى اعتبار
الجنس وعدم القول بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس بما وقع
الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان
مذهبه وهذا كما يقال في الوجوب في الحلي ان الوجوب في الضمار الاخرين ان يكون
ثابتا اولا وعلى الاول يكون ثابتا في الحلي ايضا قياسا وعلى الثاني ايضا يكون
ثابتا فيه والا يلزم عدم الثبوت فيهما وهو منتف اجماعا وهذا لايفيد حقية الوجوب
في الحلي لكن يفيد الزام الشافعي بناء على انه لايقول بصحة العدمين واعلم ان الضابط
في تمييز صورة يلزم بطلان الاجماع عن صورة لايلزم ذلك هو ان القولين

ان كانا

ان كانا يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث
ابطال للاجماع وان لم يشتركا في ذلك بان لايكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة
او كان واحدا لكن لايكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لايكون ابطالا للاجماع
وعند تقرر هذا الضابط لابد من النظر في ان اي موضع يشترك فيه القولان في حكم
واحد شرعي واي موضع لايشتركان فيه في ذلك فنقول المختلف فيه بين القولين او
الاقوال قد يكون حكما متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا بكثير من محل واحد
اما الاول فالقولان فيه قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فبطل الثالث كما في
مسئلة العدة والجدمع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسئلة
الربوا فلا يبطل القول الآخر وقد يكونا بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراك في
حكم واحد شرعي وافتراق بين امرين وقع ان كان الافتراق مما حكم به الشرع
كما في مسئلة ذات الزوجين فان القولين يشتركان في اثبات نسب الولد
من احدهما وفي ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت من الآخر بحكم الشرع
فاحداث القول الثالث بط سواء كان قولا بشمول الوجود اعني ثبوت النسب منهما
جميعا او بشمول العدم اعني عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق مما
حكم به الشرع كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على
وجوب التطهير اعني الوضوء او غسل المخرج وعلى الافتراق اعني كون الواجب
احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب الآخر فالقول الثالث
ان كان قولا بشمول العدم اعني عدم وجوب شئ منهما كان باطلا للاجماع السابق
وان كان قولا بشمول الوجود اعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه

ابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك العوالان في حكم واحد شرعي
كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه واما الثاني وهو ان يكون
المختلف فيه حكما متعلقا بالكثير من محل واحد فاختلاف القولين انما يتصور بثلثة
اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة
الاخري والاخر قائلا بالعكس كقولنا بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين للمبتلى المراة
وقولك فيه بالعكس فالقول بشمول حكم الانتقاض او بعدم شموله لا يكون ابطالا
لحكم شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين وهو
معنى شمول الوجود والاخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم وسمي هذا عدم القايل
بالفصل والاجماع المركب اعم من هذا فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي
كتسوية الاب والجد في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول
بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا بالثبوت
في احدي الصورتين بعينها والعدم في الاخري والاخر قائلا بالثبوت في كلتا الصورتين
فيكون اتفاقا على الثبوت في صورة بعينها او بالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم
في صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسئلة الصلوة في الكعبة
نفلا وفرضا فان كلا منهما جايز عندنا والاول جايز دون الثاني عند الشافعي فجواز
الاول متفق عليه فالقول بعدم جوازهما او بجواز الثاني دون الاول خلاف الاجماع
وكبيع الملاقيح والبيع بشرط فان الثاني يفيد الملك عندنا دون الاول وعند الشافعي
كل منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتها الملك وافادة الاول
دون الثاني خلاف الاجماع هذا غاية البيان ليس قرية وراء عبادان واما

التاني

الثاني ففي اصابة من ينعقد به الاجماع واهليته مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة
فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها فليس
هو من الامة على الاطلاق وسقطت العدالة بالتعصب او السفه يعني يلزم صاحب
البدعة احد الامرين المذكورين لانه ان كان وافر العقل عالما بقبح ما يلزمه ومع ذلك
يعاند الحق ويكابر فهو التعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها اذ السفه خفة
واضطراب يحمل علي ما يخالف العقل لقلة التامل ولذا المجنون وهو عدم
المبالاة فالمفتي الماجن من يعلم الناس الحيل واما عامة الناس فغيبا لا يحتاج
الي الراي اي فيما يكون سند الاجماع قطعيا فلا يفيد الاجماع الا زيادة تاكيد لنقل
العدالة وامهات التابع داخلوه في الاجماع كالمجتهدين وليس المراد انه لو لم يوافق
عامة الناس لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر الجاحد بناء على بقاء مخالف واصر بل المراد انه يلزم تمام
الدخول في الاتفاق عليه حتى لا يجوز لاحد من الخواص والعوام الغفلة عنه فان المخالفة
فيه لكونه من ضروريات الدين وفيما يحتاج الي الراي اي لا يكون سنده موجبا للقطع
بل يحصل القطع بالاجماع للعبرة بهم لا بمعنى ان الاجماع ينعقد بدونهم لان عدم العبرة
بهم بهذا المعنى غير مختصة بهذا النوع من الاجماع بل ثابتة في النوع الاول ايضا
بل بمعنى انه لا يلزمهم الدخول في الاتفاق في هذا النوع وبعض الناس خصوا
الاجماع بالصحابة دون لانهم الاصول في امور الدين وخير الناس بعد رسول الله
عليه السلام لانهم صحبوه وسمعوا منه علم التنزيل والتاويل والبعض
بعترته عليه السلام لطهارتهم عن الرجس بالنص وهو قوله تعالى انما يريد
الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت والخطاء رجس والبعض باهل المدينة

لقوله عليه السلام ان المدينة تنفي خبثها والخطأ خبث قلنا هذه الامور زائدة على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هذا ولانم ان الخطاء الاجتهادي رجس وخبث وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقي احد من اهله ليكون اجماعا وربما كان اختلف الصحابة رض والمخالف واحد فهو مقابلة الجمع الكثير هذا ما ذكره الكرخي وهو قول الشافعي ايضا وقال السرخسي في اصوله والاصح عندي ما اشار اليه ابو بكر الرازي ان الواحد اذا خالف الجماعة فان سوغ له ذلك الاجتهاد لا تثبت حكم الاجماع بدونه قوله بمنزلة خلاف ابن عباس رض للصحابة رض في زوج وابوين و امراة وابوين ان للام ثلث جميع المال وان لم يسوغ له الاجتهاد وانكروا عليه قوله فانه تثبت حكم الاجماع بدونه قوله بمنزلة قول ابن عباس رض في حل التفاضل في اموال الربوا فان الصحابة رض لم يسوغوا له هذا الاجتهاد والسواد الاعظم عامة المسلمين ممن هو امة مطلقة احترازا عن اهل البدعة منهم كالمعتزلة وسائر فرق الضلال فانه المطلق ينصرف الى الكامل والكامل من الامة الذي اتبع الرسول في جميع اقواله وافعاله وهم اهل السنة والجماعة واما الثالث ففي شروط انقراض العصر ليس شرطا عندنا وعند ان ففي شرط ان يموتوا اي جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة على ذلك الاجماع لاحتمال رجوع بعضهم عن ذلك وفايدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا خوف ان يحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القايلين بالشرط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا

مسئلة

مسئلة شرط البعض كونه اي كون الاجماع في مسئلة غير مجتهد فيها في السلف فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتاخر لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله لا لعينه وهو باق ولان الاجماع تضليل بعض السلف والمختار عدم اشتراطه قال شمس الائمة الحلواني ان الرواية محفوظة عن محمد ان قضاء القاضي بجواز بيع ام الولد بالملاء وقد كان هذا مختلفا فيه بين الصحابة ثم اتفق من بعدهم على انه لا يجوز بيعها فكان هذا قضاء بخلاف الاجماع عند محمد وعلى قول ابي حنيفة وابي يوسف ينفذ قضاء القاضي بشبهة الاختلاف في الصدر الاول ولا يثبت الاجماع مع وجود الاختلاف فيه وقال الامام السرخسي والاوجه عندي ان هذا اجماع عند اصحابنا جميعا للدليل الذي دل على ان اجماع اهل كل عصر اجماع معتبر وانما نفذ قضاء القاضي بجواز بيعها لشبهة الاختلاف في ان مثل هذا هل يكون اجماعا لان المعتبر اتفاق عصر وقد وجد ودليله كان دليلا لكنه لم يبق لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع ولا دلالة في الاجماع الراجح على بطلان الدليل السابق المقرون بشرائطه كما اذا نزل نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل ان اريد به اي بما نسب اليه من الضلال الخطاء في الدليل ولا فساد فيه اي فيما ذكر من لزوم التضليل ان اريد به الخطاء في الحكم لان الحق واحد فعند الاختلاف لا بد من الضلال واما الرابع ففي حكمه وهو ان يثبت موجبه اراد به موجب الحكم الشرعي اذ الحكم الدنيوي لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عليه السلام وهو لين بحجة في امر الدنيا لقوله عليه السلام في قصة التلقيح انكم اعلم بامور دنياكم يقينا حتى يكفر جاحده بالاتفاق ان كان اجماعه قطعيا ويعلم كونه من الدين بالضرورة نحو العبادات الخمس والا فان فقد القيد الاول فلا يكفر جاحده وان فقد الثاني ففيه خلاف لقوله تعالى ويتبع

في تصحيح هذا

في هذا العبارة كما ترى التشويش لعدم انضباط ما ذكر من الشرط وبعضه في بعض وبعضه في بعض وبعضه في بعض وبعضه في بعض

بيان التفصيل بين ما فيه تاييد التشيع وبين ما فيه تاييد التشيع من القصور منه

وليس فيه ذكر الخلاف في ارادة العام بالاجماع بالقرينة الموجبة لذلك فقد ذكر بعض الاصحاب ان الخلاف فيه كالخلاف في العام المخصوص منه وارادة الخاص منه فتدبر منه

فيه رد لصاحب التشيع

وهو كون الاجماع قطعيا والقيد الثاني كونه معلوما من الدين ضرورة منه

تغير تحرير التشيع

هذا الجواب غير مذكور في التشيع

غير سبيل المؤمنين اول الآية ومن يشاقق الرسول واخر انوله ما تولى ونصله
جهنم وساءت مصيرا والوعيد متعلق بكل واحد من المشاقة والاتباع والا لم يكن
لضم الاولى وجه اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم يلزم اتباع
سبيلهم لان ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل في اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم
فيلزم اتباعهم ولفظ غير باضافته الى الجنس يفيد العموم فيلزم حرمة اتباع كل ما يغاير
سبيل المؤمنين لا بعضه كالكفر والتكذيب وليس المراد بالسبيل حقيقته وهو الطريق
الذي يمشي فيه بالاتفاق ولا الدليل الذي اتبعوه لان اتباع غير الدليل وان كان هو
القياس داخل في مشاقة الرسول اي مخالفة حكمه اذ القياس ايضا مستند الى النص
وح يلزم التكرار قيل يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عليه السلام
ويكفي في صحة العطف تغاير المفهومين واجيب بانا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح العطف
بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا مخصص له بما ثبت اتيانه الرسول به مع ان حمل
الكلام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا ينفع في دفع
التكرار وقوله تعالى كنتم خير امة الاية والخيرية تستلزم الحقية فيما اجتمعوا عليه لانه لو لم
يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالة
لا تكون خير الامم على انه تعالى وصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر فاذا اجتمعوا
على الامر بشيء يكون ذلك الشيء معروفا واذا اجتمعوا على النهي عن شيء يكون
ذلك الشيء منكرا وقوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا والوسطة العدالة ومنه قوله تع قال اوسطهم
اثبت العدالة الحقيقية للامة وهي ليست ثابتة لكل واحد منها فتعين المجموع وفيه نظر
وكل الفضايل منحصرة في التوسط بين الافراط والتفريط فان رؤس الفضايل هي الحكمة وهي نتيجة

القوة العقلية المتوسطة بين الجربزة والغباوة والعفة وهي نتيجة تهذيب القوة
الشهوانية المتوسطة بين الخلاعة والجمود والشجاعة وهي نتيجة تهذيب القوة الغضبية المتوسطة
بين التهور والجبن ثم التوسط في هذه المجموع هي العدالة فلهذا فسر الوساطة بالعدالة
وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عليه السلام ما راءه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن هذه هي الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة ودلالتها
على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية وما ذكر من اخبار الاحاد
لم يكن متواتر المعنى بمنزلة شيء على حدة على ان الاجماع دليل قاطع فلا يترك لدليل قطعية
الدلالة واستدل عليه ستة اوجه تفصيل الاول ان الله تعالى حكم بكماله دين الاسلام
فيجب ان لا يكون شيء من احكامه مهملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث مما لا يبين بصريح
الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل احد وح اما ان
لا يكون للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فايدة في الادراج او يكون لغير المجتهدين منهم
خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباط المجتهدين وح اما ان يستنبط قطعا
ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى الغاية
وهو ايضا باطل لعدم الفايدة فتعين استنباط جمع من جميع المجتهدين والا دلالة
على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وح لا ترجيح للبعض
على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا
للحكم وبينة عليه فيجب اتباعه للايات الدالة على وجوب اتباع البينة هذا غاية
تقريره ولقائل ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية
اجماع مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه واحد او جماعة

من المجتهدين في عصر آخر قبله او بعده وايضا اكمال الدين هو التنصيص على قواعد
العقايد والتوقيف على اصول الشرايع وقوانين الاجتهاد لادراج حكم كل حادثة
في القران والثاني ان قوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة الاية تدل على وجوب
اتباع كل قوم طايفة المتفقهة فان اتفق الطوايف على حكم لم يوجد فيه وحي صريح وامروا
اقوامهم به يجب قبوله فاتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا
ولقايل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوايف الفقهاء حجة على غيرهم
الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب
العمل لا يستلزم القطع على انه لو صح ما ذكره لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر
لا يجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر والثالث قوله تع
واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فاولوا الامر ان كانوا هم المجتهدون فاذا
اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا غيرهم من الحكام يجب عليهم
السوال عنه اهل العلم والاجتهاد لقوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا
سئلوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن في السوال فايدة فيجب على
الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعده لما مر ويرد على هذا الوجه جميع ما يرد
على الثاني والرابع ان قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم يدل
على انه لا يليق في قلوب قوم هم العلماء المهديون خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله تعالى
فماذا بعد الحق الا الضلال ولقايل ان يقول المراد عدم الاضلال بالالجاء الى الكفر
بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطاء لجماعات العلماء وايضا هذا لا ينفي وقوع
الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس او من الشيطان وانما ينفي وقوع الاضلال

من الله تعالى وايضا لو اجري على ظاهره لزم ان يكون اتفاق جماعة من العلماء حجة
ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين من عصر والخامس ان قوله تعالى ونفس وما سواها
فالهمها فجورها وتقواها قد افلح من زكيها يدل على ان النفس المزكاة بالهمها الله تع
الخير والشر لا سيما عند الاجتماع والنفس المزكاة هي المشرفة بالعلم والعمل ولقايل
ان يقول ليس معنى الهام الفجور والتقوى ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك
بالنفس المزكاة فكيف بجميع المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر والسادس
ان اخبار العلماء بان الاجماع حجة قطعية بعد اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا
الا اذا كان دليله قطعيا اخبارا بانهم قد وصلوا الى ما يدل على ان الاجماع حجة
قطعية اذ لا احتمال للكذب لان المخبرين بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون
الكثيرون في غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطيهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسيا
لانه لا يفيد القطع عندهم ولا الاجماع للدور بقي النص من الشارع فصار كانه كل
واحد قال انه وصل الي من الكتاب والسنة ما يدل على انه حجة قطعية فثبت ان الدليل
على انه حجة نصوص متواترة المعنى وما ندعي كونه حجة اخص من الاجماعات لانه اجماع جميع
المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع اهل
المدينة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من
العترة او لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون اخص ولا يدل الدليل عليه
مطلوبنا لان دليلهم يشتمل لاجماع العترة على قول الامام المعصوم فالصواب
ان يقال المراد اتفاق علماء السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل الاهواء
والبدع ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة رض وهو بمنزلة الاية والخبر المتواتر

يكفر جاحده ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرد فيه خلاف الصحابة رض وهو بمنزلة الخبر
المشهور يضلل جاحده ثم اجماعهم فيما روي فيه خلافهم فهذا اجماع مختلف فيه فلا يدرك
اي لما فيه من الاختلاف لا يضلل جاحده والاجماع الذي ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع
مختلف فيه ايضا وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين
كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم يروي فيه خلاف من الصحابة رض ثم اجمعوا
بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه وهذا من قبيل تبدل الراي كما في رجوع المجتهد
المخصوص عن قياس الى آخر امن قبيل النسخ لما مر ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به
واما الخامس ففي السند والناقل جمعهما في بحث واحد لاشتراكهما في السببية
فان الاول سبب لثبوت الاجماع والثاني سبب لظهوره يجوز ان يكون
سند الاجماع خبر الواحد او القياس كالاجماع على خلافة ابي بكر رض قياسا
على امامته في الصلوة عندنا وعند البعض لا بد من قطعي لانه قطعي فلا ينبني الا
على قطعي قلنا نختار اي على تقدير اشتراكهما كون السند قطعيا بكون الاجماع لغوا اي
يكون الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا
مقصودا في شيء من الصور اذ التاكيد ليس بمقصود اصلي وكونه حجة ليس من قبيل
سنده بل لعينه كرامة لهذه الامة ولاستدامة لاحكام الشرع واما الناقل فكما ذكرنا
في السنة نقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة
فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن
بالدلائل المذكورة **الركن الرابع في القياس** هو في اللغة التقدير وفي الشرع
تسوية الفرع للاصل في علة الحكم ويلزمها ما ذكره المصنف وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع

اي اثبات

اي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وهذا معنى التعدية في عرف اهل هذا الفن
والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس لعلة متحدة بحسب النوع لا يدرك بمجرد اللغة
احترز به عن دلالة النص وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه
فالقياس تبيين ان العلة في الاصل هذا ليثبت الحكم في الفرع فلا يكون التعليل
بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي قياسا قال فخر الاسلام ركن القياس ما جعل
علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه ثم
قال اما الحكم الثابت بتعليل المنصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه
بغالب الراي على احتمال الخطاء وهذا مرجح في ان العلة اي العلم بها ركن والتعدية
حكمه وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم
في الفرع وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثباتا للحكم في الفرع لان اثباته
فيه معلل بالقياس والمعلول لا بد ان يكون خارجا عن العلة وعلة اثبات الحكم
في الفرع ليس الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة ليثبت المساواة
بينهما في الحكم وهو اي القياس يفيد غلبة الظن اذا ظن المجتهد بان الحكم
اي حكم الشرع في صورة الفرع هذا فالمراد باثبات الحكم هذا المعنى لا انه يثبت
له ابتداء لان المثبت للحكم ابتداء هو النص او الاجماع وهذا قول الاكثر القياس مظهر
للحكم لا مثبت واصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على انه لا عبرة للعقل اصلا
لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير وبعضهم على
انه لا عبرة له في الشرعيات لامتناعه عقلا كما ذهب النظام اولامتناعه سمعا كما
ذهب اليه داود الاصفهاني واشار الى دليل بقولهم لهم قوله تعالى ونزلنا عليك

والمانع الاصل في الفرع ومن قال جعل الشيء شيئا او اعدم يقتضي ان يكون الشيء شيئا او معدوما
والعلة لا بد ان تكون خارجة عن المعلول والوصف قد يكون منه
والتعليل لا يثبت الحكم هو اثبات مثله في محل آخر لمساواة بين المحلين في علة الحكم
والتعليل يثبت الحكم ابتداء
المختار انه يجب العمل بالقياس شرعا وقال القفال من الشافعية وابو الحسين من المعتزلة يجب العمل به عقلا كما وجب سمعا وقال القاشاني والنهروالي لو كانت العلة منصوصة صريحا او ايماء يعمل به والا فلا وداود انكر التعبد به في الاحكام التي يمكن التنصيص عليها واحال الشيعة العمل به في جميع الشرايع واحاله النظام في شريعتنا خاصة وقال صبي محجر هنا على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات

تبيانا لكل شئ فيكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب فلا حاجة الى القياس ويرد
عليه انه ان اريد ان كل حكم مستفاد منه بغير نظر واجتهاد فذلك بين البطلان
وان اريد انه مستفاد منه ولو بنظر واجتهاد فلا يتم التقريب بل الاقرب ان
يكون النص المذكور حجة عليهم لا لهم وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم وان كان المراد به القرآن فلا استدلال ايضا
على القراءة المشهورة لانه قوله ولا حبة مجرور معطوف على ورقة فيكون معنى قوله
ولا رطب ما سقط من رطب لا يابس الا يعلمها فلا استدلال ولو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون
العطف على محل ورقة لكان لهم فيه مجال التمسك فيحتاج الى الجواب الآتي ذكره على انه لو
صح تمسكهم عند الزم ان لا يكون غير القرآن حجة ويكون قوله تعالى الا في كتاب مبين كالتكرار
لقوله الا يعلمها الله وقوله عليه السلام لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت اولاد
السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان اي ما لم يوجد من الاحكام بما وجد فضلوا واضلوا
وهذا يدل على ان القياس لا يجوز لادائه الى الضلال والاضلال ولان العمل بالاصل
وهو الاباحة والبراءة الاصلية ممكن وقد دعينا اليه اي العمل بالاصل قال الله تعالى قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية فكل مطعوم لم يوجد فيما اوحي اليه عليه السلام متلوا
كان او غير متلو محرما باق على الاباحة الاصلية وفيه ارشاد الى العمل بالاصل فيما لا نص فيه
من قبل الشارع ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان بالقطعي فلم يجز اثباته بما
فيه شبهة وهو القياس واما الاجماع فلا شبهة فيه وكذا خبر الواحد فانه قطعي في الاصل وانما
تمكنت الشبهة في طريق الاتصال الينا وهو اي اثبات الحكم تصرف في حقه تع فلا يجوز واما
حقوق العباد فيجوز ان تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات بقطعي ولانه

اي الحكم الشرعي والمراد به ههنا المحكوم به طاعة الله تعالى ولا مدخل للعقل في
ض ادراكها كالمقدرات من اعداد الركعات وساير المقادير الشرعية التي لا مدخل للرأي
فيها بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما جواب عن سؤال مقدر وهو ان
هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالرأي اتفاقا فصح ثبوت بعض الاحكام
بالقياس فاجاب بالفرق المذكور بقوله فان العمل بالاصل لا يمكن وهي من حقوق
العباد وهي تدرك بالحس او العقل وانما يمتنع العمل بالقياس فيما يمكن العمل بالاصل ويكون
من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركا بالحس ولا بالعقل اذ لو ادرك به صار قطعيا وكذا امر القبلة
يدرك بالحس او العقل اما بالنظر او بمحاذاة الكواكب او نحوهما والاعتبار المستفاد من قوله
تعالى فاعتبروا محمول على الاتعاظ بالقرون الخالية يرد عليه سياق الكلام فلا
يرد على كون القياس حجة وقوله تعالى وشاورهم في الامر محمول على الحرب ويجوز
القياس فيه بالاتفاق ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار رد
الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب الوارد وهذا
الخطاب فيه فانه يسمى الاصل الذي يرد اليه النظير عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والتمثيل
العقلي والشرعي ولانك ان سوق الآية للاتعاظ فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى
القياس اشارة سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ ولا شمول له للقياس لغة فلا ثبوت
له اشارة ولكن يثبت القياس دلالة وطريقها في هذه الصورة ان في النص ذكر الله
تعالى اهلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار
ليكف عن مثل ذلك السبب ليلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء ولما ادخل فاء التعليل
على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب الاتعاظ

وانما تكون علة له باعتبار قضية كلية اشار اليها بقوله فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب
العلم بحكمها فلذا العلم بالعلة يوجب العلم بحكمها في الاحكام الشرعية من غير
تفاوت وهذا المعنى يفهم منه اي من النص المذكور من غير اجتهاد فيكون دلالة
نص لا قياسا فلا يلزم اثبات القياس بالقياس ودلالة النص معتبر لسنة
بلا خلاف وانما الخلاف في القياس الذي تعرف فيه العلة بالاستنباط والاجتهاد نظيره
اي نظير القياس اراد به ان يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة
قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة وما كان الامر للاباحة
والبيع مباح يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما يصرف في قوله تعالى فرهان
مقبوضة الى القبض حتى يصير شرطا للرهن اي الامر منصرف الى رعاية الوصف
وهي واجبة كانه قيل اذا بيعت الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا
فيكون هذا الحال شرطا والمراد بالمثل المساوي في القدر المتحد في الجنس وقدر
الشيء مبلغه لانه روي ايضا كيلا بكيل ثم قال والفضل ربوا اي الفضل على
القدر لانه فضل خال عن العوض فحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على
فوتها اي فوت المساواة والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس اذ بهما تثبت المساواة
صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات اعتبرناها بما
الحنطة والذهب ايضا حديث معاذ رض عطف على قوله عليه السلام فاعتبروا هو ان النبي عليه
لما بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي قال بما في كتاب الله تعالى قال فان لم
تجد في كتاب الله تعالى قال اقضي بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد ما قضى به
رسول الله قال اجتهد برأي فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسوله

بما يرضى به

ولصاحب اللوامع

ورد آخر لصاحب اللوامع

بما يرضى به رسوله وجواز ذلك لمعاذ رض انما كان باعتبار اجتهاده ثبت في غيره
دلالة والحديث المذكور من المشاهير التي يثبت بها الاصول وقد روينا ما هو قياس
عن النبي عليه السلام في آخر كتاب السنة وهو قوله عليه السلام ارأيت لو كان على
ابيك دين وحديث قبلة الصايم انما ذكره على وجه التأييد دون الاستقلال
في الاستدلال لان المروي عنه عليه السلام فيه لم يبلغ حد التواتر وليس بمنزلة ما
روي في شجاعة علي وجود حاتم وعمل الصحابة به اي بالقياس ومناظرتهم فيه اشهر
من ان يخفى الا انه لم يبلغ حد الاجماع بل نقل عن بعضهم ما يشعر بالخلاف فيه فلذلك
لم يجعله دليلا مستقلا ثم شرع في الجواب عن الدلايل المذكورة على نفي القياس فقال
ويكون الكتاب تبيانا بمعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ و
الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص ويكون النص الاعلى حاكما المقيس بطريق البيان
وهذا لا ينافي كون القياس مظهرا واما قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين فكل شيء يكون في الكتاب بعضه لفظا وبعضه معنى والحكم في المقيس
من قبيل الثاني وفي ذلك اي في العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب والعمل به
لفظا ومعنى حيث اعتبر نظمه في المقيس عليه ومعناه في المقيس واما منكرو القياس
فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه والكراهة عليه السلام القياس
في اسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم لا قدح في قياسنا والتمسك بالاصل اي
بالاستصحاب لا يجري في الاثبات انما قال في الاثبات لانه يجري في الرفع فانه حجة
فيه فانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وعدم بكر من زيد مع انه لا دليل
عليه الا ان الاصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم وقال لا اجد ليس امرا به

مطلب الفرق بين القياس والبحث

وهذا يشهد على ما ذكرناه من ان المذكور في كتب الفقه وان
ذكر على صاحب التلويح حيث قال ما قال
وما ذا بعد الحق الا الضلال
منه

لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على
بقائه فانا نعلم ان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم
بعد الوجود هذا كلامه

اي بالتمسك بالاصل بل صوام بالتمسك بالنص وهو قوله تعالى خلق لكم ما في الارض
جميعا فكل ما لم يوجد حرمته يكون حلالا بقوله تعالى خلق لكم قوله والنص كاف للعمل
جواب عن قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف في حقه تعالى باذنه والعمل به
اي بالقياس وبما لا يدرك بالعقل جواب عن قوله ولا مدخل للعقل في دركها

فصل بشرطه اي شرط القياس وله شروط اربعة ان لا يكون حكم الاصل
اي المقيس عليه مخصوصا به اي بالاصل بنص دال على الاختصاص هذا هو الشرط
الاول كشهادة خزيمة رضي والاحكام المخصوصة بالنبي عليه السلام كتحليل تسع نسوة
وان لا يكون اي حكم الاصل معدولا عن القياس هذا هو الشرط الثاني وهو
اي العدول عن القياس اما بان لا يدرك اي حكم الاصل العقل اي لا يدرك عليه
وحكمته كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن سننه اي عن طريقته
المسلوكة كاكل الناسي فانه ينافي ركن الصوم ومستثنى عن سنن القياس وهو
تحقق الفطر من كل ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس
عليه فلا يصح قياس الاكل خطاء على الاكل ناسيا ولم يثبت عدم فساد الوقاع
ناسيا بالقياس على الاكل بل بدلالة النص المعلم بان بقاء صوم الناسي في الاكل
انما كان باعتبار انه غير جان لا باعتبار خصوصية الاكل ولتقوم المنافع في الاجارة فانه
ايضا مستثنى عن سنن القياس لانه اي التقوم يعتمد الاحراز وهو يعتمد البقاء
ولا بقاء للمنافع والقياس هدم تقوم المعدوم لكن يثبت في الاجارة بالنص فالقياس
تقومها في الغصب على تقومها في الاجارة وجعل فخر الاسلام هذا القسم من امثلة كون
الاصل مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستقيم بل الشرط الثاني مغن عن الاول في التحقيق

لكونه من اقسامه على ما ذكره الآمدي وان يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لانه
المقصود من القياس الشرعي وهذا الشرط الثالث مشتمل على قيود ذكرها بقوله
ثابتا باحد الاصول الثلثة اي الكتاب والسنة والاجماع لا بالقياس لانه ان اتحدت
العلة في القياسين فذكر الواسطة تتابع والا بطل احدهما لابتنائه على غير العلة
التي اعتبر حال الفرع من غير تغيير اي لا يتغير في الفرع حكم الاصل من الاطلاق والتقييد
وغير ذلك الى فرع متعلق بمحذوف اي وان كان المعدى حكما موصوفا
بما ذكر معدى الى فرع هو نظير اي نظير الاصل ولا نص فيه اي في الفرع والمراد
نص قطعي يندرج به باب الاجتهاد دال على الحكم المعدى او عدم لا مطلق النص
فلا يثبت اللغة بالقياس تفريع على قوله حكما شرعيا ولا شبهة في صحة ما مر في
بحث الحقيقة والمجاز ولكن لا وجه لتفريعه على ما ذكر لان اشتراط كون الحكم شرعيا
في القياس الشرعي لا في مطلق القياس اذ لا صحة له وذلك ظاهر كالخمر وضع لشراب
مخصوص معين وهو المخامرة فلا يطلق على سائر الاشربة لانه ان اطلق عليه مجازا
فلا نزاع فيه اي في جواز ذلك وعند وجود العلاقة لكن لا يعمل لفظ الخمر عليه مع ارادة
الحقيقة لعدم جواز الجمع بين المعنى الحقيقي والمجاز في لفظ واحد بحسب استعمال
واحد الا اذا اريد عموم المجاز وان الحق حقيقة فلا بد من وضع الوب ولا وضع
ههنا وكذا الزنا للمواطاة واما الحاق اللائط بالزاني في ايجاب الحد عندهما فانما
هو بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات ولا يقال الذمي اهل
للطلاق فيكون اهلا للظهار كالمسلم تفريع على قوله من غير تغيير لان الحكم في الاصل
وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه

لعدم اهلية لها وانما ثبت الحرمة في بيع المكيل بغير وبيع الدقيق بالحنطة مع ان احدهما لا ينتهي بالكيل لان بطلان الانتهاء بالكيل انما حصل من فعل العبد وهو الكيل والطحن لما باثبات الشرع فان الشرع انما اثبتها متناهية بالمساواة كيلا قبل الكيل والطحن وكذا تعليل الربوا بالطعم فانه يوجب العدديات حرمة مطلقة وهي في الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح والذهب والفضة مقيدة بعدم التساوي ولا يمكن رعاية التساوي في العدديات لانه في الاصل انما هو بالكيل او الوزن وهي ليست بمكيلة ولا موزونة والتساوي في العدد غير معتبر شرعا ولا يصح قياس الخطاء على النسيان في عدم الافطار تفريعا على قوله الذي فرع هو نظيره لانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان لان النسيان امر جبل الانسان عليه بخلاف الخطاء فانه يمكن الاحتراز عنه بالتثبت والاحتياط ولا يصح ان كان في الفرع نص تفريعا على قوله ولا نص فيه قطعي دلالة انما قيد به لان النص الظني دلالة يخص ويؤول بالقياس مقبولا رواية انما قيد به لما مر ان القياس يقدم على خبر الواحد اذا كان في روايته قصور بان كان الراوي غير عدل او غير معروف بالفقه لانه حينئذ لا سائغ للاجتهاد واما ما قيل لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا يبطل فمردود اما اولا فلان الكلام في عدم الصحة وعدم الحاجة اليه لا يستلزم عدم صحة واما ثانيا فلانه لو صح ما ذكر في ابطال الشق الاول لزم عدم صحة الاجماع على ما فيه نص قطعي واللازم فاسد واما ثالثا فلان كتب الفقه مشحونة بالجمع بين الاستدلال بالنص والاستدلال بالقياس في مسئلة واحدة وان لا يغير اي القياس حكم النص المقدم عليه اي حكم النص الذي يجب تقديمه على القياس عند التعارض وهذا هو الشرط الرابع

لا يدرس هذا الشرط وقد اهمله القوم منه

فلا يصح

فلا يصح شرطية التمليك في طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانه يغير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فان الاطعام جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط الثاني تغيير لحكم الاطلاق الثابت بالنص وكذا شرط الايمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل يخالف اطلاق النص لان موجبه اجزاء الرقبة الكافرة وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله عليه السلام من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم فانه يدل على اعتبار الاجل في السلم وايضا لم يعد الشافعي الحكم الى الفرع كما هو في الاصل بل عدي بنوع تغيير وقد بين في الشرط الثالث بطلان ذلك اذ في الاصل وهو السلم المؤجل جعل الاجل خلفا عن وجود المسلم فيه وذلك لان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود فرخص الشرع فيه باقامة سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها ليمكن تحصيله فيه اي في الاجل وهنا اي في قياس السلم الحال على السلم المؤجل اسقط اذ ليس فيه جعل الاجل خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه ففيه تغيير لهذا فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص وجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر اي قلتم ان علة الربوا في القدر والجنس والقدر وهو الكيل في المكيلات غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا فهذا التعليل مغير للنص وكذا غيرتم النص في دفع القيم في الزكوة وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك

١٢٧

من وهم ان هذا حكم منهم الغاية فقد وهم منه صاحب التلويح

وهي جملة الكفين من طعام بفتح الحاء وسكون الفاء وكذا في الصحاح

الشيخ دون القيمة وكذا غيرهم النص الدال على صرف الزكوة الي جميع الاصناف وهو
قوله تعالي انما الصدقات الاية في صرفها اي صرف الزكوة الي صنف واحد بالتعليل بالحا
جة راجعة الي الصورتين اي قلتم ان العلة وجوب دفع حاجة الفقير وهذا المعنى موجود
في دفع القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير آلة لتحصيل جميع ما يحتاج اليه وبعين
الواجب انما يندفع الحاجة الواحدة والفقير ربما لا يحتاج اليه بل الي غيره وقد قلتم
ان عد الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هي دفع الحاجة فيجوز الصرف الي صنف
واحد بل الي واحد منه فبالتعليل بالحاجة في الصورتين تغيير حكم النص وكذا غيرهم حكم النص
الدال علي التكبير وهو قوله تعالي وربك فكبر في جواز غير لفظ تكبيرة الافتتاح بالتعليل
بان المراد تعظيم الله تعالي فيجوز باي لفظ كان فيه تعظيم نحو الله اجل وكذا غيرهم حكم النص
وهو قوله عليه السلام حتيم واقرصيه ثم اغسليه بالماء في ازالة الحبث بغير الماء قلنا في
الجواب عن الاول المراد بالتسوية المشروطة بقوله عليه السلام الا سواء بسواء التسوية
المعتبرة شرعا وهي بالكيل في المطعوم فلا يتم القليل وفي الجواب عن الثاني وانما كان
التعليل في دفع القيم تغييرا للنص الدال علي وجوب عين الشاة مثلا اذا كان الاصل
وهو الشاة واجبا للفقير لعينه ولبس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لله تعالي للعباد
فيها وانما هي حق الله تعالي فلا يجب للفقراء ابتداء وانما يصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجازا
لعدة ارزاقهم بقوله تعالي الا علي الله رزقها وهي مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا فلا بد
من جواز دفع القيم لان الحاجة انما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالي بالصرف اليهم مع ان
حقهم في مطلق المالية دل ذلك علي جواز الابتدال والغاء اسم الشاة بدلالة النص الا بالتعليل
فثبت ان ههنا ثلثة احكام وجوب الشاة الثابت بعبارة النص وجواز الابتدال الثابت بدلالة

وكون

وكون الشاة الواجبة صالحة للصرف الي الفقير الثابت بالنص الدال علي وجوب الشاة
وعللنا هذا الحكم بالحاجة اي بحاجة الفقير الي الشاة لتعدي الحكم الي قيمتها وليس في
تغيير النص اصلا بل التغيير في الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فصار تغيير النص مع
التعليل لا بالتعليل وامتنع هو الثاني دون الاول وفي الجواب عن الثالث
وذكر الاصناف لعد المصارف واللام للاختصاص والدلالة علي ان المصارف انما هي هذه
الاصناف لا غير بمعني انه لا يجوز الصرف الي غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء
صرفت اليهم ام لا فالصرف الي البعض لا يغير كون الكل مصارف لا للتمليك حتي يلزم
دفع ملك شخص الي شخص آخر فلو سلم فالمراد الجنس لعدم امكان ارادة الجمع لا
لدخول اللام لانه قد يدخل ولا يبطل الجمعية بل لانه يكون المعني ان جميع الصدقات
بجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع
الصدقات علي جميع الفقراء والمساكين بحيث لا يحرم واحد من الصنفين المذكورين
واذا كان المراد الجنس فالمعني ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير ان يراد
الافراد فلا يجب التوزيع وفي الجواب عن الرابع والتكبير لتعظيم الله تعالي فكل
لفظ فيه التعظيم يكون في معني الله اكبر فذكر لفظ آخر يكون في حكم المنصوص ولا
دخل للفرق الدقيق الذي يفهم بطريق الاشارة من الاحاديث الالهية بين الكبرياء
والعظمة في هذا المقام لان المأمور به في قوله تعالي وربك فكبر التكبير بمعني التعظيم اللغوي
المتعارف وفي الجواب عن الخامس واستعمال الماء لازالة النجاسة اي المقصود وهو
الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار علي قطع موضع النجاسة من الثوب والغاية
وكون الماء الة صالحة للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا وكونه مزيلا يتضمن طهارة المحل

وعدم تنجس الآلة بالملاقاة والا لما حصلت الازالة فيجوز الازالة بكل ما يصلح لها اي للازالة
من المايعات ولما كان مظنة ان يقال الحكم بطهارة الماء بخاصيته فيه اذ لو كان الازالة لوجب
ان يشاركه في رفع الحدث جميع المايعات المزيلة تدارك بقوله وانما لا يزول الحدث
بسائر المايعات لكونه اي لكون زوال الحدث يعني زوال المانع الشرعي غير معقول
في الاصل وهو الماء اذ العضو طاهر لا تنجس شئ ومن شرط القياس كون المعنى
الجامع معقولا بخلاف الخبث فان ازالته بالماء معقولة ولا يفرق ان يلزمها امر غير
معقول دفعا للحرج وهو اي ذلك الامر الغير المعقول ان لا ينجس كل ما يصل اليه اي
الى الخبث باول الملاقاة وقوله لا ينجس الخ لنفي الشمول للنفي ولان الماء مطهر
طبعا هذا تعليل لمعقولية ازالة الماء للخبث وذلك لفرط لطافته وقوة ازالته
وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به كلاهما اي الحدث والخبث جميعا
وغيره كالخل مثلا قالع يزول به الخبث لابتنائه على الرفع والقلع لا الحدث لعدم
معقوليته ثبوتا وزوالا واما الاشكال بانه لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجبت
النية كالتيمم فيأتي حله في فصل المناقضة ذكر فخر الاسلام ان الماء مطهر بطبعه
لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه
ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيفتقر الى النية فصل
العلة للحكم قيل المعرف اي ما يكون دالا على وجوب الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها
معرفات لانها ليست بالحقيقة مؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى ويشكل بالعلامة و
هي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده او وجوبه كالاذان للصلوة
والاحصان للرجم فيكون التعريف المذكور غير مانع لدخول العلامة فيه وقيل العلة

المؤثر هو المؤثر بامره وجود الشئ كالشمس للضوء والنار للاحراق وتأثير في الحكم
المصطلح وهو الوجوب الحادث جواب عما قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث وتقريره
ليس المراد انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب
بالايجاب الوجوب على امر حادث كالملوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى
حكم بوجوب ذلك الامر بذلك الامر كالقصاص بالقتل بمعنى ان العقل يحكم بوجوب
القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا
في كل ما يتحقق انه علة عندهم والا فكون الوقت موجبا لوجوب الصلوة والقتل
لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يقول به احد وقيل العلة الباعث اي ما يكون باعثا
للشارع على شرع الحكم كالقتل العمد فانه باعث للشارع على شرع القصاص
صيانة للنفوس لا على سبيل الايجاب احترازا عن مذهب المعتزلة فان العلة
توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف من مذهبهم ان الاصلح
للعباد واجب على الله تعالى ثم فسر الباعث المذكور بقوله اي المشتمل على حكمة
اي مصلحة مقصودة للشارع في شرعه الحكم والمراد باشتماله عليها ان ترتيب الحكم
على هذه العلة محصل للحكمة فان العلة لوجوب القصاص وهو القتل العمد العدوان
لا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى ثم بين الحكمة بقوله من جلب نفع
اي الى العباد او دفع ضر عنهم وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معللة
بمصالح العباد كما هو مذهب جمهور المحدثين وجمع من الفقهاء محتجين على ذلك
بان خلق الثقلين للعبادة وبعثة الانبياء لاهتداء الخلق وجواب المخالف ان العبادة
والاهتداء غاية الخلق والبعثة وحكمها واستعارة لام التعليل للعاقبة شايعة

في كلام الله تعالى وحديث الرسول عليه السلام وحقيقة التعليل في افعاله تعالى
تقضي اي القصور في فاعليته تعالى عن ذلك لما تقرر في موضعه ان العلة الغائية
علة لفاعلية الفاعل لاجلها وكون العلة حكمة تسمى مناسبة فالوصف المناسب
ما يجلب نفعا للعباد او يدفع ضررا عنهم وقال الامام ابو زيد المناسب بالعرض
على العقول تلقته بالقبول ثم ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فالحقيقي اما مصلحة
دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كالدلوك وشهود
الشهر والحكم وجوب الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها او دنيوية
وهي اما ضرورية وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة
هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة
المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا
والزنا وحربية الكافر والانكار واما محتاج اليها للضرورية كما في تزويج الصغيرة
فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون
المولية تحت الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها في محل الحاجة لانه يعكر ان
يفوت الكفو الى بدل واما ان لا تكون ضرورية ولا محتاجا اليها بل للتحسين مثل
الطهارات فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الآدمي فلا يجوز تناولها والاقناعي
ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تؤمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث
انها نجسة تناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة
من صحة الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة عن الضبط لا تعتبر في كل
فرد لخفائها كالرضي في التجارة فانه غير ظاهر فنيط الحكم بصنع العقود لكونها

ظاهرة

ظاهرة منضبطة وعدم انضباطها كالمشقة فانه لها مراتب لا تحصى وتختلف بالاحوال
والاشخاص بل يعتبر في الجنس ليضاف الحكم اي وصف ظاهر منضبط يدور الوصف
معها اي مع الحكمة او يغلب وجودها اي وجود الحكمة عنده اي عند الوصف
ومراده ان يكون ترتب الحكم على الوصف محصلا للحكمة دايما او في الاغلب كالسفر
مع المشقة فالحكمة هنا دفع الضرر وهو انما يتحقق لو ان يكون المشقة موجودة
وهي غالبة في السفر فترتب الحكم وهو الرخص على الوصف وهو السفر يكون محصلا
للحكمة التي هي دفع الضرر في الغالب ومن ابحاث الاول الاصل في النصوص عدم التعليل
عند البعض لا بدليل يدل على التعليل كقوله عليه السلام الهرة ليست بنجس لانها
من الطوافين عليكم والطوافات فتعليله عليه السلام دل على ان هذا النص
معلل وان عدم نجاستها لعلة الطواف لان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته
اذ العلل الشرعية ليست مدلولات النص وبالتعليل ينقل الحكم من الصيغة الى
العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل ولان
التعليل بكل الاوصاف محال لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع او
صاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة والتعليل بالبعض
محتمل لان كل وصف عينه المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت
بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض وعند البعض هي اي النصوص معللة
بكل وصف لان الادلة قايمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون
التعليل هو الاصل الا بمانع عن التعليل كمخالفة نص لا يجوز مخالفته او اجماع او
معارضة لان كل وصف صالح لهذا اي للتعليل ولا يمكن التعليل بالكل ولا بالبعض دوه

البعض فلم تتعين التعليل بكل وصف والنص مظهر للحكم بصيغته لا داع اليه
والعلة داعية الي الحكم وهذا جواب عن قوله ان النص موجب للحكم بصيغته لا بالعلة
اي نعم النص موجب للحكم بصيغته بمعنى انه مظهر بصيغته لا انه داع انما الداعي
الي الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب آخر عن القول المذكور
اي نعم النص موجب للحكم بصيغته في الاصل لا في الفرع وانما يوجبه فيه بسبب
العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم في الفرع لا في الاصل وعندنا في النصوص
معللة لكن لابد من دليل مميز للوصف الذي هو علة لان بعض الاوصاف متعد
يوجب التعدية الي الفرع وبعضها قاصر يوجب منع القياس وقصر الحكم على الاصل
فلو علل بكل وصف يلزم التعدية بالنظر الي الوصف المتعدي وعدمها بالنظر الي
الوصف القاصر فتعين البعض الدال عليه الدليل وفيه نظر لانا لا نم ان التعليل
بالقاصر يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية بالعلة الخ لان
ولا بد الآن على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف يثبت التعدية
بالمتعدي ويكون القاصر لتاكيد الثبوت في الاصل وعندنا لا بد مع ذلك اي مع ما
قالت فيه من الدليل على ان هذا النص الذي يراد استخراج علته معلل في الجملة
لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة والظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل
انما يصلح للدفع لا للالزام فشرط ذلك لدفع هذا الاحتمال نظيره اي نظير الاصل
المذكور في حديث الربوا ان قوله عليه السلام يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة
التعيين كالاشارة والاحضار وذلك اي الوجوب من باب الربوا اي من باب منعه
والاحتراز عنه ايضا كوجوب التماثل لانه مما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين

احتراز

الحالي النسيء

احترازا عن بيع الدين بالدين فانه عليه السلام نهى عن بيع الكالي بالكالي شرط
في باب الصرف تعيين البدل الآخر احترازا عن شبهة الفضل فان للنقد مزية على
النسية وقد وجدنا هذا الحكم متعديا من بيع النقدين الي غيره حتى لا يجوز بيع
الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعي التقابض في بيع الطعام
بالطعام فاذا وجدناه اي نفس الربوا معللا في ربوا النسية نعلله في ربوا الفضل
ايضا لانه اثبت منه لان حقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته هذا ما قالوا وليس في
كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم لزوم التسلسل او الاستغناء
بعض التعليلات عن كون النص معللا وذلك لان الدليل على كون النص معللا
في الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا وينتهي الي نص او اجماع دفعا
للتسلسل الثاني من الابحاث يجوز ان يكون العلة وصفا لازما كالثمنية للمذكورة
في المضروب عندنا فان الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما
ومعنى كون الثمنية علة للزكوة انها من جزئيات كون المال ناميا فتكون علة
مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة حتى تجب الزكوة
في الحلي والربوا عنده وان يكون وصفا عارضا كالكيل للربوا فان الكيل لبن بلازم
حتما للحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا وجليا وخفيا على ما ياتي في فصل
الاستحسان واسما اي اسم جنس كقوله عليه السلام في المستحاضة انه دم عرق انفجر
وهذا اي الدم اسم مع وصف عارض وهو الانفجار وان يكون حكما شرعيا كقوله
عليه السلام انت ومالك لابيك ودين قاس النبي عليه السلام اجزاء الحج عن الاب
على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي لان الدين

لزوم حق في الذمة وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع
كام الولد فان فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونهما
مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قال بمطلق احترازا عن
المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر وم كتابة وصيين فضاعدا
كالكيل والجنس فان العلة بمجموعها وغير مركب وهذا القسم واشاله كثيرة ومنصوصة
وغير منصوصة مسئلة ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي
يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية وهي مقتصرة عليهما غير متعدية
عنهما اذ غير المحرمين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كان العلة مستنبطة اما اذا
كانت منصوصة فيجوز عليها اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان
الاصل معقول المعنى اولا وسواء علل ام لا وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ لبني للعبد
بيان مدة احكام الله تعالى فنبقى بيان اللغة بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها
نص الشارع وما قالوا ه فايدة التعليل لا تنحصر في هذا اي في الاعتبار و
فايدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول باعتبار بيان علته ليس بشئ اذ
الفايدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم وفيه نظر لانه ان اريد بالفايدة الفقهية
المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفايدة اخرى
متعلقة بالشرع وان اريد بها ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم انحصارها في
اثبات الحكم لجواز ان يكون سرعة الانقياد اي القبول وزيادة الاطمينان بالاحكام
والاطلاع على الحكمة في شرعيتها فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها
دور قلنا توقفه اي توقف التعليل على العلم بان الوصف حاصل في الغير اي في غير

مورد

مورد النص للاعلى التعدية واعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا في هذه المسئلة واضطربوا
مذهب ابي حنيفة فيها توهما منهم ان الحق ان يتفكروا اولا في استنباط العلة ان العلة
في الاصل ما هي فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل اي حاصلة
في غير صورة الاصل يتعدى الحكم والا يقتصر على مورد النص ومورد الاجماع اما
توقف التعليل على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى له
فنقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير عند ابي حنيفة وعلى الاكتفاء
بالاخالة اي الايقاع بالخيال عند الشافعي ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف
او نوعه في جنس الحكم او نوعه ثابتا باحد الادلة الثلثة او بترتب الحكم على وفقه فان
كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن
بالعلة اصلا لان نوع العلة او جنسها لم يوجد في صورة اخرى فلا يدري ان
الشارع اعتبره او لم يعتبره وعند الشافعي لما كان مجرد الاخالة كافيا يحصل الوقوف
على العلية مع الاقتصار على مورد النص فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على
مورد النص او الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا
له فهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف افاد عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا
وصحته عنده وثمرة الخلاف انه اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد و
غلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدي ام لا فعندنا يمنع
وعندنا لا فانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن
فلا تعارض غلبة الظن بعلية الوصف المتعدي المؤثر كما ان توهم ان لخصوصية الاصل
تاثيرا في الحكم لا يمنع التعليل بالوصف المتعدي المؤثر فكذا اذا قيل الا اذا كان الوصف القاصر

صاحب التنوير

فهذا المعنى

وبهذا التقرير الذي ذكرنا ظهر ان اقتصار الوصف على مورد النص هو عدم جريان
النص في صورة اخرى ومعرفة الوصف على علية الوصف في صورة اخرى
الحكم بالعلية في صورة اخرى ومعرفة الوصف على علية الوصف في صورة اخرى
بعض اوضاع منه

ثبت عليته بالنص كقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فح يثبت عليته ويكون مانعا
من علية وصف آخر وفيه نظر لانه لا تزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص وغيره للحكم
علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة مسئلة
ولا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها في الفرع او في الاصل كقوله في الاخ انه شخص يصح
التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كالابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد لان
هذا الوصف غير موجود في الاصل وان اراد عتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك في الفرع فانه
يعتق بمجرد الملك وكقوله اذا تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو قال
زينب التي اتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق في الاصل لانه تنجيز فبطل الحاق
التعليق به لعدم الجامع او ثبت عطف على قوله اختلف الحكم في الاصل بالاجماع مع الا
خلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب المرتد قتل
وله مال يفي ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق
للقصاص من السيد والوارث لانه عبد اميله ولا يجوز التعليل بوصف الباء بمعنى
المصاحبة وليت صلة للتعليل لعدم صحة المعنى يقع به الفرق بين الاصل والفرع
كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فنقول اداء بعض البدل
عوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع الثالث يعرف العلة
بامور اولها النص اما صريحا وهو ما دل بوضعه على العلية كقوله تعالى كيلا يكون
دولة يقال صار الفيء دولة بينهم يتداولونه بان يكون مرة لهذا ومرة لذاك وقوله
تعالى لدلوك الشمس وقوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم وغيرها من الفاظ
التعليل نحو بكذا ولكذا او ايماء وهو ما يلزم من مدلول اللفظ بان يترتب الحكم على

الوصف

الوصف في كلام الشارع بالفاء في انها كان الفاء من الحكم والوصف في الحكم
نحو السارق والسارقة فاقطعوا او في الوصف نحو قوله عليه السلام لا تقربوه طيبا
فانه يحشر يوم القيمة ملبيا والحق ان هذا مرجح لان الفاء في مثل هذه الصورة
للتعليل فصار كاللام فمعناه لانه يحشر وكذا الفاء الداخلة على الحكم او الوصف
في لفظ الراوي نحو زنى ماعز فرجم وهذا دون الاول لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي
الظهور او يترتب الحكم على المشتق نحو اكرم العالم فانه يفهم منه ان الاكرام للعلم
او يقع جوابا نحو واقعت اهلي في نهار رمضان فقال عليه السلام اعتق رقبة كانه
قال واقعت فاعتق او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انهما من الطوافين و
الحق ان هذا مرجح اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين تكون لتعليل الاولى
بالثانية كقوله تع وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء ونظايره كثيرة قال
الشيخ عبد القاهر في هذه المواضع يقع موقع الفاء وتغني غناءها و
جعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت
في هذه المواضع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة
الجواب على العلية ايماء للمرجح ونحو قوله عليه السلام ارايت لو كان على ابيك
دين الحديث او يفرق في الحكم بين شيئين بحسب وصف نحو للفارس سهمان وللراجل
سهم فانه فرق في الحكم بين الفارس والراجل بحسب وصف الفروسية وضدها
مع ذكرهما اي مع ذكر الحكمين المفهوم من الفرق بين الشيئين في الحكم او مع
ذكر الشيئين او مع ذكر احدهما اي احد الحكمين او احد الشيئين نحو القاتل لا يرث
فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل

او يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون فالعفو يكون علة لسقوط
المفروض او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو متى ما يمثل فان
اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنسين يكون علة لجواز البيع
واعلم ان النص يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعة اما انه و
نحوه للعلم بكونها مناطا للحكم فانه يمكن ان يكون المناط هتك حرمة الصوم الذي
اشتمل عليه المواقعة وايضا الغاية والاستثناء لا يدلان على العلية لكن لا يرد هذا
على المتمسكين بمسلك الايماء لانهم لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون
احتمال ان يكون العلة شيئا آخر قادحا في تمسكهم وانما يدعون فيه الظن وظهور
العلية دفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرهما سواء في ذلك لكن بعض تلك
العلل لا يمكن بها القياس اصلا كنفي السارق والسارقة لان السرقة ان كانت علة
فكما وجدت يثبت القطع نصا لا قياسا وكذا في زنا ماعز ونحوه فاستخرجه وان سلم
العلية في صنع المواضع اعلم ان التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس جايز
اتفاقا في المنصوصة اي التي يدل عليها النص صريحا او ايماء مثل اقم الصلوة لدلوك
الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا والقاتل لا يرث وللفارس سهمان مقصودهم
بيانه وجوه دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس او لم يمكن وثانيها
الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه اي على الصغير في المال
وثالثها المناسبة وشرطها الملاءمة فهي شرط زايد على المناسبة فلا بد ان يغربها
يظابرها ويكون اخص منها وهي ان يكون على وفق العلل الشرعية بان يعلم اضافة
الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى

اباء

اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه نابٍ عنه لان الاسلام
لعصمة الحقوق لا لقطعها والملايم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من
العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سور الهرة بالطواف لما فيه
من الضرورة فان العلة في الصورة الاولى العجز وفي الثانية الطواف وهما وان اختلفا
لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في الصورة الاولى الولاية وفي
الاخرى الطهارة وهما مختلفان ومندرجان تحت جنس وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة
فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة اي اعتبر الضرورة في
الرخص وكما يقال قليل النبيذ يحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره والشرع
اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع في اقامة السبب الداعي مقام المدعو وكذا اجمل حد الشرب
على حد القذف قال علي اخر في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى
افترى وحد المفترين ثمانون واذا وجد الملاءمة صح العمل ولا يجب عندنا بل يجب اذا كانت الملاءمة
مؤثرة كاهلية الشهادة والتاثير كالعدالة وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملايم
بشرط شهادة الاصل وهي ان يكون لحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف
او نوعه وعند البعض بمجرد كونه مخيلا اي يقع في الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم
وهذا اي المذكور من الاوصاف التي يعرف عليتها بمجرد الاخالة يسمى بالمصالح المرسلة و
تقبل عند الغزالي الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر
الشرع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا للمصلحة في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي
وهو الذي اعتبر الشرع جنسه البعيد اذا كانت المصلحة ضرورية لا حاجية قطعية لا ظنية
كلية لا جزئية كتترس الكفار بأسارى المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشرع الجنس القريب

لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق لكن
وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات فاعتبر هنا الجنس البعيد والشروط
الثلثة حاصلة فيه لانا نعلم انا ان تركنا هم استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا
الترس يخلص الكثير المسلمين فيكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة
المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس ويكون قطعية لان حصول هذه المصلحة برمي
الترس قطعي ويكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية مخرج بقيد الضرورة
مالو تترس الكفار في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس وبالقطعية مالم يعلم تسلطهم ان تركنا
الرمي وبالكلية اذا لم يكن المصلحة كلية كالقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض والتاثير
عندنا ان ثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه اي نوع الوصف او جنسه في نوعه اي نوع
الحكم او جنسه فالمراد بالجنس ههنا الجنس القريب ليتميز عن الملايم وبالوصف ما
يجعل علة وبالحكم ما هو المطلوب بالقياس كالسكر في الحرمة هذا نظير اعتبار النوع
في النوع وفيه نظر لان السكر من قبيل المركب وكذا الصغر وكقوله عليه السلام اوانيت
لو تضمنت الحديث هذا نظير اعتبار الجنس في النوع فان للجنس وهو عدم
دخول شئ اعتبارا في عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على الشيب الصغيرة
على البكر الصغيرة بالصغر نظير اعتبار النوع في الجنس ولنوعه اعتبار في جنس
الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سور الهرة نظير اعتبار
الجنس في الجنس فان لجنس الضرورة اعتبارا في جنس التخفيف وقد يتركب بعض الاربعة
وهي الاقسام المذكورة مع بعض ما سيخرجه كالصغر فان لنوعه اعتبارا في جنس
الولاية ولجنسه اعتبارا في جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون

وقس عليه الباقي والمركب يتقسم بالتقسيم العقلي احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة
واربعة منها مركبة من ثلثة وستة منها مركبة من اثنين ثم ما لا يكون مركبا كذا قيل
وفيه نظر لان اعتبار النوع في النوع اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد
يقربه منكر القياس اذ لا فرق بين المقيس والمقيس عليه الا بتعدد المحل فالمركب
من غيره لا يكون اقوى منه وقد سمى البعض من الشافعيين اول الاربعة غريبا والثلثة
البافية ملائمة ثم لابد الحكم بعد التعليل من ان يكون لاصل معين من نوعه يوجد فيه
جنس الوصف او نوعه ليرفع الكلام حذف ويسمى شهادة الاصل وهي اي شهادة
الاصل اعم من اولي الاربعة مطلقا وبهما اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم واعتبار
جنس الوصف في نوع الحكم وذلك لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه
في نوع الحكم فقد وجد الحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه من غير
عكس لانه لا يلزم انه كلما وجد اصل معين يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار
نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم وبين هما وبين اخري الاربعة وهما اعتبار نوع الوصف
في جنس الحكم واعتبار جنس الوصف في جنس الحكم عموم وخصوص من وجه اي قد يوجد شهادة
الاصل بدون واحد من الاخيرين وقد يوجد واحد منهما بدونها وقد يوجدان معا
فالتعليل بهما اي بالاخيرين بدونها اي بدون شهادة الاصل حجة ومقبول و
يسمى عند البعض تعليلا الا قياسا وعند البعض هو ايضا قياس قال الامام السرخسي
الاصح عندي انه قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع
لا محالة ولكن يستغني عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى
هذا لا يكون الخلاف في مجرد تسمية قياسا وان وجد شهادة الاصل بدون التاثير

ايي في غير الانواع الاربعة الدالة على التاثير لانها اعم من الاولين مطلقا ومن الاخيرين
من وجه فيجوز وجودها بدونها وفيه نظر لان جواز وجودها بدون كل واحد من الاربعة الباقية
جواز وجودها بدون المجموع ويجوز ان تكون اعم من الاولين باعتبار ان توجد في
الاخيرين وبالعكس فمجرد ذلك لا يلزم ان توجد بدون التاثير لا تكون حجة عندنا وتسمى
غريبا ايضا لعدم تاثيره وهو على نوعين احدهما مقبول وهو الوصف الذي اعتبر
نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض يسمى اول الاربعة غريبا والثاني مردود
وهو الوصف الذي توجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا نعلم ان الشارع اعتبر
هذا الوصف او الغاه فانه مردود اذا لم يكن ملايما اما اذا كان ملايما فيقبل وانما اعتبرنا التاثير
في العلة لوجوب العمل بالقياس لانه اي لان القياس امر شرعي فيجب فيه اي في القياس
اعتبار الشارع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبره الشارع او اعتبر جنسه وفيه
نظر لان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع واما لزوم
ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه
القريب على ما سبق في تعيير التاثير فمم ولم لا يكفي حصول الظن بوجوه اخر من مسالك العلة
ولان العلل المنقولة عن الرسول عليه السلام والصحابة رض ليست الا موثرة وفيه ايضا
نظر لان التاثير المستفاد من العلل المنقولة انما يدل على ان الاقيسة المنقولة كلها
مبنية على علل معقولة مناسبة والنزاع في ذلك وانما النزاع في التاثير بالتعيير
المذكور ولا شك ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة
ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر والظاهر ان مرادهم في هذا المقام
ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون الوصف مناسبا ملايما لاضافة الحكم اليه سواء كان

موثرا

وهذا انما يوجب النظر في كلامهم في هذا المقام
ومن تقديرهم التاثير الا مثلة
المذكورة منهم

مؤثرا بالمعنى المذكور او لا وح يتم الاستدلال كقوله عليه السلام انها من الطوافين وقوله
عليه السلام في المستحاضة انه دم عرق انفجر وانفجار الدم من العرق وهو النجاسة تاثير في
وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما فيكون له تاثير في التخفيف
وكقوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت بماء الحديث وغيرها من اقيسة الرسول عليه
السلام والصحابة رض وعلى هذا قلنا مسح فلا يتس تثليثه مسح الخف فان كونه مسحا
موثرا في التخفيف حتى لم يستوعب محله واما قوله ركن فيتس تثليثه كما في سائر الاركان
فغير معقول وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم
رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر اثره اي تاثير المتعين في عدم التعيين
في الودايع والغصوب فان رد الوديعة والمغصوب واجب ولا يجب عليه رد
غيرها ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو رد
الوديعة فان رد ها مطلقا ينصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة وفي النقل فانه اذا
نوى في غير رمضان صوما مطلقا ينصرف الى النفل لتعينه ففي رمضان يصرف اليه لتعينه
فان فرض رمضان فيه اي في رمضان كالنفل في غيره في التعيين وبعض العلماء احتجوا
اي على العلية في القياس بالتقسيم والسبر وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا او
هذا والاخيران باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان حاصرا بان
يثبت عدم علية الغير اي غير الاوصاف التي ردد فيها بالاجماع مثلا في عبارة مثلا
اشارة الى انه كما يجوز اثبات عدم علية الغير بالاجماع يجوز بالنص بعد ما ثبت تعليل
هذا النص بقبول كاجماعهم على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفي ما
عداهما وبتنقيح المناط اي ما علق الشارع الحكم به وهو عطف على قوله بالاجماع

وهو ان يبين عدم علية الفارق وهو الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع ليثبت
علية المشترك وعلما وانا المنكوه بالتقسيم لم يتعرضوا بهذين اى باثبات التعليل
في كل نص واثبات الحصر بالاجماع او النص فانه على تقدير قبوله ايكون مرجعهما الى النصوص
الاجماع او المناسبة وبالدوران اي بدوران الحكم مع الوصف وهو بط عندنا فضرره
بعضهم بانه وجود الحكم في كل صورة وجود الوصف ويسمى طردا وطردا وعكسا وشرط بعضهم قيام النص في الحالين اي
اي عدم الحكم عند العدم ويسمى طردا وعكسا وشرط بعضهم قيام النص في الحالين اي
في حال وجود الوصف وحال عدمه وانه لا حكم له اي للنص مثاله قوله عليه السلام لا
يقضي القاضي وهو غضبان فانه يحل له القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب بيقين
ان النص قايم في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء
ولا يحل عند شغله بغير الغضب هو جوع وعطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء
عند عدم الغضب اما بطريق المفهوم او بالاباحة الاصلية او النصوص المطلقة في القضا
ويجعل من حكم النص المذكور مجازا لهم اي للمتأيدين بثبوت العلية بالدوران
ان على الشرع امارات فلا حاجة الى معنى يعقل فانا نعم فحقه تعالى اما في حق العباد
فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل
فانه يجب القصاص مع ان المقتول مات باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط
المانعة والوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا
وقد يقع في العلامة ولا يشترط الوجود عند الوجود لها اي للعلية ايضا لانه التخلف
اي تخلف الحكم عن العلة لا يقدح فيها اي في العلية لان تخلف الحكم عن العلة لمانع
سايغ شايع ثم العلة عين ذلك الوصف عند القايل بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم

المانع

المانع عند من لا يقول به فهو يكون الوصف جزء العلة ويكون معنى عدم قدح التخلف
المذكور فيها عدم قدحه في عليتها مع عدم المانع ولا يشترط للعلية العدم عند العدم لانه
قد يوجد الحكم بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك ثم
اشار الى بطلان كلام الفريق الثالث بقوله وقيام النص في الحالين والحكم له امر لا يوجب
النادر ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا في باب القياس الذي هو
احد الاركان وايضا هو خبر حسام في حديث القضاء لان الغضب لا يوجد بدون شغل القلب
ولا يحل القضاء الا بعد سكونه اى لانه انتفاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود
الغضب وانما يصح ذكره لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو موهوم وبهذا التقرير المقصود
وهو منع قيام النص في الحالين مع عدم حكمه لان الكل ينتفي بانتفاء بعضه **فصل** لا يجوز
التعليل لاثبات العلة كاحدات تصرف موجب للملك اى يكون علة لثبوت الملك
وما اتجه ان يقال انكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب
لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد رح
اجاب عن الاول بقوله وقولنا الجنس بانفراده اي من غير الكيل والوزن يحرم
النساء بالنص وهو ما روي انه عليه السلام نهى عن الربوا والربية والمراد بالربية شبهة
الربوا وهي ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسية لان للنقد مزية
على النسية واجاب عن الاخيرين بقوله وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة
النص الوارد في الوقاع وكذا القصاص في القتل بالمثقل عنده ثابت بدلالة النص
وهو قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف لا بالقياس المستنبط فلا يرد شيء منهما على ما ذكر
وصفتها بالجر اي لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات السوم في الانعام

ولاثبات الشرط او صفته كالشهود في النكاح هذا مثال اثبات الشرط وكونهم
رجالا او مختلطا مثال اثبات صفة الشرط ولاثبات الحكم او صفته كصوم بعض
اليوم مثال اثبات الحكم وكصفة الوتر مثال اثبات صفة الحكم لما فيه اي فيما
ذكر نصب الشرع بالراي ففي اثبات سبب او صفة اثبات للشرع بالراي وفي
اثبات شرط الحكم شرعي او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه ابطال للحكم الشرعي
ونسخ بالراي وفي اثبات حكم او صفته ابتداء نصب لاحكام الشرع بالراي فلا يجوز
ابتداء شيء من ذلك واما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام
بالطعام عند الشافعي فان له اصلا وهو الصرف وجوازه اي لجواز البيع بدونه اي بدون
التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر السلع فالتعليل لا يصح الا للتعدية هذا ما قاله
شيخ الاسلام وكلامه في هذا المقام مضطرب فانه قال في آخر الباب واما انكرنا هذه الجملة
اذا لم يوجد في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به فلا اصطناع لان
يكون مراده ما تقدم ان القياس لا يجري في هذه الامور اصلا على تقدير ان يكون مراده لا يصح
التعليل في هذه الامور الا اذا كان لها اصل لا معنى لتخصيص هذه الامور بالحكم المذكور فلا فائدة
في تفصيلها بان يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل على ان هذا المعنى معلوم من
تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة والحق في اثبات العلة انه
ان ثبت ان عليتها لمعنى آخر يصلح للتعليل اي لتعليل ذلك الحكم به بان يكون مؤثرا او
ملايما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعليته لذلك الحكم لكن هذا لا يكون اثبات
العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة ذلك المعنى المشترك وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون
تعليلا بالمرسل لانه لم يثبت تاثير ذلك المعنى المناسب الملايم وهذا هو المختلف فيه

من اثبات

فصل القياس جلي وخفي فالخفي ما يطلق
عليه الاستحسان وهو دليل نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا وقع في مقابلة قياس
جلي الذي سبق اليه الافهام فلا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة ثم انه غلب في اصطلاح
اهل الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي غير ان
القياسين واما في الوقوع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة
القياس الجلي شايع وهو حجة لان ثبوته بالدلايل التي هي حجة اجماعا وبعض الناس
انكروه ومرجع انكارهم الى الجهل بالمراد لانا لا نعني به الا دليلا من الادلة المتفق عليها
يقع في مقابلة القياس الجلي ويعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره
من حيث المعنى واما التسمية فلا تصلح مصححا للانكار اذ لا مشاحة في الاصطلاح لانه
اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع
واما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس الخفي وذكر والد اي للقياس
الخفي قسمين الاول ما قوي اثره اي تاثيره والثاني ما ظهر صحته بالنسبة الى
فساده الخفي وهو ايضا في خفائها بالنسبة الى ما يقابله من القياس الجلي وخفي فساده
اي اذا نظر اليه يرى صحته في بادي الراي ثم اذا تؤمل حق التامل علم انه فاسد
والجلي اي ذكروا للقياس الجلي قسمين ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته
بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان فاول ذلك
اي القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوي اثره راجح على اول هذا اي على القسم الاول
من القياس وهو ما ضعف اثره لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثاني هذا اي القسم الثاني
من القياس الجلي وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على ثاني ذلك اي القسم الثاني

من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده فالاول وهو ان يقع القسم الاول
من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس كسور سباع الطير فانه
نجس قياسا على سور سباع البهايم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم
طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من
القياس كسجدة التلاوة تؤدي بالركوع قياسا لانه تعجيل الركوع مقام السجدة
في قوله تعالى وخر راكعا اي سقط ساجدا لا استحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا يؤدى
بالركوع كسجود الصلوة فانه لا يتادي بالركوع فعملنا بالصحة الباطنة الخفية
في القياس وهي ان السجود غير مقصود هنا اي في التلاوة وانما المقصود ما
يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين وكما اختلفا في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان
لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كما في البيع وهذا قياس جلي
سبق الى الافهام وفي الاستحسان لا يتحالفان لانهما ما اختلفا في اصل المبيع بل
في وصفه لان الزراع وصف لان زيادة الزرع توجب جودة في الثوب بخلاف
الكيل والوزن وذا لا يوجب التحالف وهذا المعنى اخفى من الاول فيكون حد الاستحسان
والاول قياسا لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف هنا
يوجب الاختلاف في الاصل ولما لم يكن دليلا على انحصار القياس والاستحسان في
هذين القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين اورد الاقسام الممكنة
عقلا فقال وبالتقسيم العقلي ينقسم كل من القياس والاستحسان الى ضعيف الاثر
وقوي وعند التعارض وهو في صور اربع لا يرجح الاستحسان الا في صورة
واحدة وهي ان يكون الاستحسان قوي الاثر والقياس ضعيف الاثر واما في الصور

الثلث

الثلث الباقية فلا رجحان للاستحسان على القياس اما اذا كان القياس قوي
الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فظاهر واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره
واما اذا كانا ضعيفين فيسقطان او يعمل بالقياس لظهوره والى صحيح الظاهر والباطن
وفاسدهما فاسد الباطن صحيح الظاهر وبالعكس فالاول من القياس يرجح على كل الاستحسان
وثانيه مردود وبقي الاخيران فالاول من الاستحسان اي صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما اي
على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وثانيه اي ثاني الاستحسان وهو
فاسد الظاهر والباطن مردود وبقي الاخيران اي من الاستحسان وهما صحيح الظاهر
فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بينهما وبين اخيري القياس ان وقع مع اختلاف النوع و
ذلك في صورتين احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد
الظاهر صحيح الباطن من القياس والثانية ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من
الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فظاهر فساده في هاتين
الصورتين بادي النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى مما كان على العكس سواء كان
قياسا او استحسانا ومع اتحاده اي اتحاد النوع سيما اتفاق القياس والاستحسان
في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع ان امكن التعارض فالقياس اولى
كما اذا تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او تعارض استحسان
فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك واغا قال ان امكن لانه لم يوجد تعارض القياس
والاستحسان على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف
تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا
من الاوصاف علة للحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك

الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين المذ
كورتين في الفرع فيوجد الحكم فان كان القياس بهذه الصفة للمعارضة قياس
صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة لنقيض
ذلك الحكم بالمعنى المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد
ذلك الحكم ثم يوجد هذا الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض
وهو محال على الشارع تعالى وتقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع
ممتنع وانما يقع التعارض بجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس
قوي الاثر والاستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين
استحسان كذلك وكذا بين قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وبين الاستحسان كذلك
قيل وما ذكر من حيث القوة والضعف فعند التحقيق داخل في هذا التفصيل ايضا
لانه لا يخ اما ان يكون صحيح الباطن او فاسد الباطن وعلى كل من التقديرين لا يخ
من انه اذا تؤمل حق التأمل تبين صحته او تبين فساده واذا كان القسمة منحصرة
في هذه الاقسام فقوي الاثر وضعيفه لا يخ من احد هذه الاقسام قطعا وفيه نظر لانا لا نم
ان قوي الاثر لا يخ من احد هذه الاقسام لكن باعتبار آخر غير داخل فيها وتداخل الاقسام
ضروري فيما اذا قسم الشئ تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة والمستحسن بالقياس الخفي
تعدي الى صورة اخرى لا المستحسن بغيره من الاثر والاجماع والضرورة لانه عدول
عن سنن القياس مثاله ما في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع البينة على المشتري
فقط قياسا لانه المنكر وصفة لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا فهذا
قياس جلي على سائر التصرفات وعلى هما قياس خفي لان البائع ينكر وجوب

تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن
وانما لم يذكر في المتن لانفهامه مما تقدم فتعدي حكم التحالف الى الوارثين اي الى ورثة
العاقدين اذا اختلفا في الثمن بعد موتهما والى الموجر والمستاجر فانهما اذا اختلفا
في مقدار الاجرة قبل العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل
الفسخ واما بعد القبض فثبوته اي ثبوت التحالف بقوله عليه السلام اذا اختلف
المتبايعان والسلعة قايمة تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك
السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البايع لا ينكر شيئا والمراد بالرد رد الماخوذ
او رد العقد والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما ياتي في تخصيص العلة ان
ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا **فصل** في دفع العلل المؤثرة
اي الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة منه النقض وهو وجود العلة في صورة
مع تخلف الحكم ودفعه اي الجواب عنه يكون باربع طرق الاول منع وجود العلة
في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فنقوض بالقليل الذي لم يسل
من رأس الجرح فنمنع الخروج فيه لانه الانتقال من مكان الى مكان ولا يوجد ذلك
الا عند السيلان وكذلك بدل المغصوب يوجب ملكه اي ملك المغصوب لئلا
يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد فنقوض بالمدبر لان الحكم مختلف
في غصب المدبر لانه غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فنمنع ملك بدله
اي بدل المغصوب فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل عن اليد الغايتة
والثاني منع معنى العلة في صورة النقض اي المعنى الذي صار العلة علة
لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص

بمعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان
كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهي
تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقي بخلاف مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح
الخف فنوقض بالاستنجاء فنمنع فيه الاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي
غير معقول والاجل اي والاجل انه تطهير حكمي غير معقول لا يسن في المسح التثليث
لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء
لان التطهير فيه معقول الثالث قالوا هو الدفع بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم عن
العلة في صورة النقض وذكر فخر الاسلام له امثلة خروج النجاسة علة للانتقاض
وملك مبدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل الاتلاف لاحياء المهجة لا بينا في عصمة
المال في المخمصة فيضمن الجمل الصائل يعني انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل باباحة
قتله للابقاء روح المصول عليه فنوقض بالمستحاضة فان خروج النجاسة موجود
فيها بدون الانتقاض والمدبر فانه لا يكون ملك مبدل المغصوب علة بملك المغصوب
في المدبر ومال الباغي فانه العادل اذا اتلف مال الباغي حال القتال لاحياء المهجة لا
يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة بينا في العصمة فاجاب فخر
الاسلام في الاولين بالمانع اي انما تخلف الحكم فيهما بالمانع لكن هذا تخصيص
العلة ونحن لا نقول به وفي الثالث بانا لا نسلم ان حل الاتلاف بينا في العصمة في مال
الباغي فان عصمة مال الباغي لم ينتف بحل الاتلاف بل انما انتفت العصمة
للبغي والضابط الممتنع من هذه الصورة وهي صورة ان حكم المدعي وجوب
الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل

والنقض مال الباغي ان المعلل ادعى حكما اصليا لا يرتفع الا بالعارض كالعصمة
هنا لان الاصل في اموال المسلمين العصمة وليس في المتنازع وهو الجمل الصائل
الا عارض واحد وهو حل الاتلاف واثبت بالقياس على المخمصة ان هذا
العارض لا يرفعه اي الحكم الاصلي وهو العصمة كما في المخمصة فبقي العصمة
في الجمل الصائل فيجب الضمان فنوقض بصورة كمال الباغي فان حل الاتلاف رافع
للعصمة في ماله فاجاب فخر الاسلام بان الرافع للعصمة في مال الباغي شيء آخر
وهو البغي لا حل الاتلاف فهذا بيان ان علة الحكم في صورة النقض شيء آخر فلا يكون
ذلك من صور الدفع بالحكم والظاهر انه لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ النزاع في عدم
وجوب الضمان فيه وايضا حل الاتلاف لا يلايم وجوب الضمان فضلا عن التاثير
والمثال الصحيح للدفع بالحكم هو القصد الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب
الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم في صورة عدم القدرة على الماء فانه
يوجد القصد الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يجب الوضوء فمنع عدم وجوب
الوضوء فيه بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع الرفع بالعرض وهو ان
يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا
الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتاخر عن الوقوع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال
نحو الدم خارج بخس فيكون ناقضا فنوقض بالاستحاضة فنقول الغرض التسوية بين
السبيلين وغيرهما فانه اي فان الخارج النجس حدث ثمة اي في سبيلين لكن
اذا استمر يصير عفوا ويسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء
الصلوة فكذا هنا اي في غير السبيلين ايضا يكون حدثا ويصير عفوا عند الاستمرار

كما في الرعاف الدايم ثم اعلم انه ان تيسر الدفع اي دفع النقض بهذه الطرق بنيها والا فان
لم يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم فقد بطل العلة لامتناع تخلف الحكم عن
العلة من غير مانع وان وجد المانع فلا يبطل التعليل لكن اكثر اصحابنا يقولون العلة
توجب والتخلف لمانع وهذا تخصيص العلة وعندي لا نقول به بل نجعل عدم المانع معتبرا
في العلة شطرا او شرطا فيكون عدم الحكم عند وجود المانع بعدم العلة لانعدام
جزئها او شرطها هذا ما ذهب اليه فخر الاسلام واختاره المصنف والخلاف قليل الجدوى
ثم في جواز التخصيص القياس على الادلة اللفظية كالعام فكما ان التخصيص ثم لا يقدح
في حجية العام كذلك ههنا لا يقدح في علية الوصف والثابت بالاستحسانات فانه مخصوص
عن القياس الجلي ولان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون للمانع من ثبوت الحكم
والمعلل قد يتبين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين كما في العلل اللفظية
فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع وذكروا ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة مانع من انعقاد
العلة كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر او من تمامها كما اذا حال شيء فلم يصب السهم
وكبيع ما لا يملكه او مانع من ابتداء الحكم كما اذا اصاب فدفعه الدرع وكخيار الشرط
فان السبب وهو البيع وجد فيه والشرط دخل على الحكم وهو الملك ودخوله عليه
اسهل من دخوله على الاول لانه يستلزم الدخول عليه بدون العكس ومن تمامه
كما اذا اخذ السهم بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية فان البيع فيه صدر مطلقا
من غير شرط فاوجب الحكم ولكن لم يتم لعدم الرضا به عند عدم الرؤية او من لزومه
كما اذا اخرج وامتد حتى صار طبعا له او من فان قلت ان اريد بالحكم القتل فمما ذكر غير ثابت
وان اريد الجرح فهو لازم قلت بل المراد الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرمى

فالانذال حانع من تمام الحكم لحصول المقاومة وكخيار العيب فانه حصل فيه السبب
والحكم بتمامه لتمام الرضا لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فقلنا بعدم اللزوم
ولا تخصيص في الاولين لعدم وجود العلة فيهما بخلاف الثلث الاخر ولذلك لم يقل
المصنف ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة ولنا ان التخصيص في الالفاظ
مجاز اي مستلزم له وهو من خواص اللفظ فيخص بها وفيه نظر لانا لا نسلم ان
التخصيص مطلقا مستلزم للمجاز بل التخصص في الالفاظ كذلك وترك القياس بدليل
اقوى وهو الاستحسان لا يكون تخصيصا لانه اي لان القياس ليس بعلة لان من
شرطه ان لا يعارضه دليل اقوى منه ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده
وجود الحكم للاجماع العلماء على وجوب التعدية اذا علم وجود العلة في الفرع من غير تقييدهم
بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة مع
ان هذا التقييد واجب لانهم لما جمعوا على ذلك علم انه لا تعدية عند وجود المانع
فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستتبع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم
المانع وغيره فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو اي عدم المانع اما
ركنها او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة وفيه نظر لان غلبة الظن كافية
في العلية سواء استلزمت الحكم ام لا ومنع الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل
مع شرائطها ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة كما ان
البيع المطلق اراد به ما يقابل المقيد بالشرط وهو علة فاذا زيد الخيار عليه فقد عدم
المطلق بزوال وصف الاطلاق او لنقصانه اي لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة
او شرائطها كالخارج النجس مع عدم الجرح علة للانتقاض اي لانتقاض الوضوء

وهذا اي عدم الجرح معدوم في المعذور فلا يكون علة ومنه اي من دفع العلة الى ثمرة
فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض مقتضيه وهذا انما يسمع قبل ثبوت
تأثير العلة والا يمتنع من الشارع اعتبار الوصف في شيء ونقيضه على ما افصح
عنه الخصم بقوله والشك ان ما ثبت تأثيره شرعا لا يمكن فيه فساد الوضع فيه نظر
لان هذا مبني على ظن ظهور التأثير ولا تأثير في نفس الامر للعلة التأثير في نفس الامر
وما ثبت فساد وضعه علم عدم تأثيره وسيأتي مثاله ومنه عدم العلة مع وجود
الحكم ويسمى بجرم الانعكاس وهذا لا يقدح في العلية لاحتمال وجوده بعلة اخرى
فان الحكم يجوز ان يثبت بعلل كثيرة كالملك بالبيع والهبة والارث ومنه الفرق
وهو ان يبين في الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع قالوا وهو فاسد لانه
غصب منصب التعليل اذ السائل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعي علية شيء
آخر وقف موقف الدعوي وهذا بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل
فالمعارض حق لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء وهذا نزاع جدلي يقصدون
به عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب ولذلك هو مقبول
عند كثير ولانه اذا ثبت علية المشترك بين الاصل والفرع لا يفيد الفارق ويلزم
ثبوت الحكم في الفرع ضرورة بثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لم يوجد لكن
ان ثبت في الفرع مانع لثبوت الحكم فيه يفيد ويكون قادحا في العلية وكل كلام صحيح
في الاصل اذا اورد على سبيل الفرق لا يقبل ينبغي ان يورد على سبيل الممانعة حتى
يقبل هذا تعليم ينفع في المناظرات وهو ان كل كلام يكون في نفسه صحيحا اي يكون
في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فانه اذا اورد على سبيل الفرق يمنع الجدلي توجيهه

فيجب انه يورد علي سبيل المنع لا علي سبيل الفرق فلا يتمكن الجدلي من رده كقول
الشافعي اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان بيع الراهن
يبطله فيرد فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق فانه لا يحتمله يمنع
توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورده على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل وهو بيع
الراهن ان كان حكم الاصل هو البطلان فلا نسلم ذلك لان الحكم عندنا في بيع الراهن
التوقف وان كان التوقف في الفرع وهو العتق ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان
متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقولهم في الحد قتل ادي
مضمون فيوجب المال كالخطاء فنقول ليس كالخطاء اذ لا قدرة فيه اي في الخطاء على المثل
لان المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطاء فان اورد على هذا الوجه ربما لا
يقبله الجدلي فنورده على سبيل الممانعة فنقول هذا ان حكم الاصل وهو الخطاء
شرع المال خلفا عن العقوبة يعني المال شرع خلفا عن العقوبة لان الاصل وجوب
العقوبة لكن لم يجب لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطاء لا يوجب المثل الكامل يوجب
المال خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي مزاحمة اياه اي مزاحمة المال
العقوبة فلا يكون الحكمان متماثلين ومنه الممانعة وهي منع مقدمة الدليل اما منع السند
او بدونه فهي اما في نفس الحجة بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف الجامع علة
او صالح للعلية ولابد في الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي
الى اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا فاحتاج المعترض في جوابه الممانعة في نفس
الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم
ولاحتمال ان لا يكون العلة هذا اي الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية

هو ما يكون المنع مبنيا عليه منه

٢ مثال ما يقول الحال مانع من رفع الحجب كالماء منه

بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فقيل لانم ان العلة
في الاصل كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث واما في وجودها في الاصل
او في الفرع كما مر واما في شروط التعليل واوصاف العلة كلونها مؤثرة ومنه المعارضة فقوله
واعلم ان المعترض اشارة الى تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا الى تقسيم المعارضة
وفيه تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل
الالزام باثبات مدعاه بدليل وغرض المعترض عدم الالزام بمنعه عن اثباته بدليله و
الاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح شاهدا وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته
فيترتب الحكم عليه والرفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته
بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته في ا
لمعارضة بمانقابلها وبمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود
الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب
من قبيل المعارضة اما الاول يبطل المعترض دليل المعلل ويسمى مناقضة المعترض ان
منع مقدمة الدليل يسمى ممانعة واذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة لكن عند
اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه
وعند الاصولي عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم
بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له او يسلم لكن يقيم الدليل
على نفي مدلوله ويسمى معارضة ويسمى الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب
وفي علية الاولى يسمى معارضة في الحكم والثانية يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل
دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت

بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة اما الاولى فاما بدليل المعلل وان كان بزيادة
شيء عليه بغير تقرير او تغيير الا بتدلا او تغييرا وهو معارضة فيها مناقضة
اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل
المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان دل دليل المعترض على نقيض
الحكم بعينه فقلب اسمي بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كان
شاهدا عليه كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كالقضاء
فيقول المعترض صوم فرض فيستغني عن التعيين بعد ما تعين كالقضاء هكذا هنا اي
صوم رمضان تعين قبل الشروع في الصوم من الله تعالى وفي القضاء تعين بالشروع
من جهة العبد وكقوله مسح الرأس ركن فيتكرر تثليثه كغسل الوجه فيقول المعترض
مسح الراس ركن فلا يتكرر تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب
كغسل الوجه واذا دل دليل المعترض على حكم آخر لا على نقيض الحكم يلزم منه ذلك النقيض
يسمى عكسا مأخوذا من عكست الشيء رددته الى وراءه على طريقه الاول كقولنا في صلوة
النفل عبادة لا يمضي في فاسدها والا يلزم بالشروع كالوضوء فان كل عبادة تجب
بالشروع لا بد ان يجب المضي فيها اذا فسدت كما في الحج فيلزم بحكم عكس النقيض ان
كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضي فيها لا يجب بالشروع فنقول لما كان كذلك وجب
ان يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء فانه لما يمض في فاسده فلا يجب بالشروع و
النذر لان الشروع مع النذر لا ينفصل احدهما عن الآخر واذا كان كذلك لزم استواء
النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم وجوب صلوة النفل بهما واللازم باطل فالوجوب بهما
بالنذر اجماعا وقد نظر لانا لا نسلم هنا على انه لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد

لان الناذر عبد ان يطيع الله تعالى فلذته الوفاء
لقوله تعالى وليوفوا نذورهم ولذا الشارع عزم
على الاتمام فلذته الاتمام صيانة عن
البطلان المؤدي الى ترك ما التزمه
والترك ملوم الحاكم
منه

علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر والاول اى القلب اقوى
من هذا اي من العكس لانه اي لان المعترض جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو
اشتغال الذمة بالاربعة وايضا جاء المعترض بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود
وشمول العدم واثبات الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل ولانه اي ولان الاستواء
يختلف في الصورتين ومن شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ففي الوضوء
وهو الاصل الاستواء بطريق شمول العدم اي عدم الوجوب بالنذر ايضا وفي صلوة النفل
وهو الفرع الاستواء بطريق شمول الوجود اى الوجوب بالشروع ايضا واما بدليل آخر عطف
على قوله فاما بدليل المعلل وهو معارضة خالصة وهو اي المعترض اما ان يثبت نقيض حكم
المعلل بعينه او بتغيير او يثبت حكما يلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كالغسل فيقول المعترض مسح فلا يسن تثليثه كما في الخف وهذا اي
الوجه الاول الذي قوله المسح ركن في الوضوء اقوى الوجوه لدلالته مرجحا على ما هو
المقصود من المعارضة وقولنا في المعارضة الخالصة التي تثبت نقيض حكم المعلل
بتغيير مانى صغيرة لا اب لها صغيرة فتنكح كالتي لها اب لعلة الصغر فيقال صغيرة
فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه للاولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة
فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة والا لم يكن معارضة
خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية فلم ينف المعارض مطلق الولاية بل ولاية
بعينها وهي ولاية الاخ لكن اذا انتفت هي ينتفي سايرها بالاجماع من جملة ان الاخ
اقرب القرابات بعد الولادة فنفي ولايته ستلزم نفي ولاية العم وغيره فهذا
مثال الوجه الثاني من المعارضة وكالتي مثال الثالث نفي اليهاز وجها فنكحت فولدت

ثم جاء الزوج الاول فهو احق بالولد لم يقل عندنا لانه قول مرجوع عنه لابي حنيفة
لانه صاحب فراش صحيح فيقال الزوج الثاني صاحب فراش فاسد فيسقط النسب
كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب
من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته من الثاني نفيه عن الاول فاذا ثبت المعارضة
فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني
حاضرا مع فساد الفراش لان صحته توجب حقيقة النسب والفاسد شبهته وحقيقة النسب
اولى بالاعتبار لا يقال بل في الحضور حقيقة النسب لان كون الولد من مائه غير
متيقن عندنا واما الثانية فمنها ما فيه معنى المناقضة وهو ان يجعل العلة
معلولا والمعلول علة وهي قلب ايضا من قلبت الاناء جعلت اعلاه اسفله وانما
يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه لا يمكن جعل الوصف معلولا والحكم علة
نحو الكفار حبس يحلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد
البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غاية وجب في الثيب ايضا غاية
لان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها يكون افحش فجزاءها اغلظ فاذا وجب
في البكر المائة يجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب
فوق جلد المائة الا الرجم والقراءة تكررت فرضا في الاوليين فكانت فرضا في الاخريين
كالركوع والسجود فيقول المعترض المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم
فجعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب والمعترض قلب وجعل رجم الثيب علة لجلد
البكر وانما تكرر الركوع فرضا في الاوليين لانه تكرر فرضا في الاخريين والخلص عن هذا
لا يريد بالمخلص الجواب عن هذا القلب بل يريد الاحتراز عن وروده ان لا يذكر الحكمين

على سبيل التعليل اي تعليل احدهما بالآخر بل يستدل بوجود احدهما على وجود
الآخر وهذا اذا ثبت المساواة بينهما وليس المراد المساواة من كل وجه اذ لا يتصور
ذلك بل المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه نحو ما يلزم بالنذر يلزم با
لشروع اذا صح الشروع كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع تطوعا وفيه
خلاف الشافعي فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فيقول المعترض الغرض
الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى
لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة
اولى وهو الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة
فثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي فقالوا انما يولى على
البكر في مالها لانه يولى في نفسها فيقول الولاية شرعت للحاجة الى التصرف والنفس
والمال والبكر والثيب فيهما سواء فلا نقول الولاية في المال علة للولاية في النفس بل
نقول كلتاهما شرعتا للحاجة فيكفينا بيننا وبين فاذا ثبت احديهما ثبت الاخرى
وهذه المساواة غير ثابتة في المسئلتين الاوليين اما في مسئلة الرجم فلان الرجم
والجلد ليسا سواء في نفسهما لان احدهما قتل والآخر ضرب ولا في شروطهما حيث
يشترط لاحدهما ما لا يشترط للآخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود الآخر و
اما في مسئلة القراءة فلان النفع الاول والثاني ليسا سواء في القراءة لان قراءة
السورة ساقطة في النفع الثاني وكذا الجهر ساقط فيه واليه اشار بقوله على ما
ذكروا فلا يمكن للشافعي المخلص عن هذا القلب ويمكن لنا المخلص عنه في مسئلة الشروع
في النفل وفي الثيب الصغيرة ومنها خالصة ليس فيها معنى المناقضة فان اقام المعترض

الدليل على نفي علية ما اثبته المعلل فمقبولة وان ثبت علية وصف المعلل
وظهر تاثيره لانه ما ثبت قطعا بل ظنا فلم يجز ان يكون بيان علية وصف آخر
موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل استقلالا وان اقام الدليل على علية شئ
آخر فان كانت العلة قاصرة لا تقبل عندنا كما اذا قلنا الحديد بالحديد يوزن مقابل الجنس
فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن
ويقبل عند الشافعي لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية
وصف آخر يحتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح
الجزم بالاستقلال وكذا ان كانت العلة متعدية اي مجمع عليه لا تقبل كما تعارضنا
بان العلة الطعم والادخار وهو متعد الى الارز وغيره فلا فائدة له الا نفي الحكم
في الجص لعدم العلة وهي لا تفيد ذلك لان الحكم قد يثبت بجل شتى وفيه نظر
لان وصف المعلل يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني
القدح في علية وصف المعلل وان تعدى الى الفرع الآخر الذي ادعى المعترض عليه الى
فرع مختلف فيه يقبل عند اهل النظر للاجماع من المعلل والمعترض على ان العلة احدهما
فقط لانه لو استقل كل منهما بالعلية لما وقع خلاف في الفرع المختلف فيه فاذا ثبت
احدهما انتفى الآخر بناء على ان العلة واحدة لا غير لا عند الفقهاء لانه لا يصح احدهما
تأثير في فساد الآخر وجواز فساد احدهما على تقدير صحة الآخر لا يجدي في دفع ما ذكروا ولا نفعا
لاهل النظر لان الخلاف في لزوم البطلان فتدبر **فصل** في دفع العلل الطردية وهي
ما ثبت عليتها بمجرد الدوران وجودا فقط او وجودا وعدما والمراد بها هنا ما
ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملايم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وهو اربعة انواع

(٢) قوله في التلويح من النظر

الاول القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف
في الحكم المقصود وهو ملجئ المعلل الي العلة المؤثرة اي يجعله مضطرا الي القول
بمعنى مؤثر يرفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف كقوله المسح ركن
في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقول المفترض لا يسن عندنا ايضا لكن البعض
البعض لقوله تعالي برؤسكم وهو اي البعض ربع او اقل منه فالاستيعاب تثليث
وزيادة وان غير وقال يسن تكراره ثلث مرات تمنع ذلك في الاصل اي لانم ان
الركنية توجب هذا بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة كما في
القراءة والركوع والسجود لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن تكميله الا بالتكرار
لان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض وهنا اي في مسح الرأس المحل وهو الرأس
متسع يمكن التكميل بدون التكرار على ان التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع
زيادة توضيح لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار فالاعتراض على
تقدير الاول قول بموجب العلة وعلي التقدير الثاني ممانعة والتفصيل ان تقول ان
اردتم بالتثليث قبيل ثلثة امثال الفرض فنحن قائلون به لان الاستيعاب تثليث
وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرات نمنع هذا في الاصل وكقوله صوم
فرض فلا يتادي الا بتعيين فسلم موجبه لكن الالحاق تعيين لانه بالحاقه ينتظم
تعيين الشارع وكقوله المرفق لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا قلنا
نعم لكنها غاية الاسقاط فلا تدخل تحكم الثاني الممانعة وهي اما في الوصف بان يمنع
الوصف الذي يدعي المعلل علليته في الوصف او في الفرع كقوله في مسئلة الاكل والشرب
كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل والشرب كحد الزنا فلانم تعلقها

والحاصل ض

بالجماع

بل هي متعلقة بالفطر على وجه يكون جناية كاملة وكقوله في بيع التفاحة
بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة فنقول
ان اراد المجازفة بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء فهي جايزة لجواز التبديد بالتردي
هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف والتجاوز عند تفاوت الاجزاء هذا دليل علي
جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء فان بيع القفيز بالقفيزين جايز مع كون عدد
حبات احدهما اكثر وان اراد اي المجازفة بحسب المعيار تخص بما يدخل فيه اي في
المعيار وهو لانم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانه لا يدخل تحت الكيل
والمعيار واما الممانعة في الحكم وهي ان يمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع
او يمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل كما في هذه المسئلة اي مسئلة
التفاحة بالتفاحتين ان ادعيت حرمة تنتهي بالمساواة لانم احكامها في الفرع كما ذكرنا
الا وهذا اشارة الي المنع الاول وان ادعيتها غير متناهية بالمساواة لانم في الصبرة
لانها اذا كيلا ولم يفضل احدهما على الآخر عاد العقد الي الجواز وهذا اشارة الى المنع
الثاني وكقوله في صوم رمضان فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فنقول
بعد التعيين اي انه ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا
فلانم ذلك في الاصل في القضاء فانه انما يصير متعينا بالشروع او قبله فلانم ذلك في
الفرع وهو صوم رمضان لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممنوع لانه متعين
بتعيين الشارع فلا يكون صحته متوقفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا لانه
ح يكون صحة صوم رمضان ممتنعة واما الممانعة في صلاح الوصف للحكم فان الطرد
بالحل عندنا كاف واما الممانعة في نسبة الحكم الي الوصف كقوله في الاخ لا يعتق علي

اخيه لعدم البعضية كابن العم فلانم ان العلة اي علة عدم العتق في الاصل اي
في ابن العم هذا اي عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز ان
يوجد علة اخري للعتق بل العلة عدم القرابة المحرمة وكقوله لا ست النكاح بينهما
النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحر فلانم ان العلة في الحر عدم المالية وكذا في كل
موضع يستدل بالعدم على العدم فانه يمكن ان يقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم
الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخري الثالث فساد الوضع وقد مر تفسيره وهو
فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام ادنى تغيير اما هو اي فساد الوضع
فيبطل العلة اصلا افلا يندفع بتغيير الكلام كتعليل لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين
الزميين اذا اسلم احدهما قبل الدخول فعندك الشافعي بانت في الحال وبعد الدخول
بانت بعد ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام
على الاخر فان اسلم فهي له وان ابي يفرق بينهما في الحال سواء دخل بها اولم يدخل و
كتعليله لابقاء النكاح مع ارتداد احدهما اذا ارتد احدهما قبل الدخول بانت في الحال
وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء عندك الشافعي فجعل الردة علة لابقاء النكاح بمعنى
انه لا يحلها قاطعة للنكاح وعندنا بتبين في الحال سواء كان قبل الدخول او بعد قيل ثم تقسيم
الدليل على ان تعليله مقرون بفساد الوضع بقوله فاه الاسلام لا يصلح قاطعا للعصمة والردة
لا يصلح عفوا ولا يذهب عليك انه لا تعليل حينئذ وانما فساد وضع غاية انه لو قيل ان النكاح
مبني على العصمة والردة قاطعة لها فيكون منافيه للنكاح والابقاء للشئ مع المناف كذا
استدلال على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس فيه
بيان ان الخصم قد رتب على العلة نقيض ما تقتضيه وكقوله اذا جن بالطلاق النية يقع عن

الفرض

الفرض وكذا بنية النفل عندك فاني لان مطلق النية في العبادة التي تتنوع الى الفرض و
النفل ينصرف الى النفل كما في الصلوة والصوم فاذا استحق المطلق الفرض دل على استحقاق
نية النفل للفرض وليس في هذا اضاد الوضع بالمعنى المذكور بل بمعنى ان فيه حمل المقيد على
المطلق وهو مما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد وضدا ما ذكره
بقوله فان بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد فاما هذا فحمل المقيد على المطلق
وهو باطل وكقوله المطعوم شئ ذو خطر بمعنى كثرة الاحتياج اليه فيشترط في التملك شرط
زايد وهو التقابض كالنكاح فانه يشترط له الشهود ويتعلق بالمطعوم قوام النفس وبقاء
الشخص كما يتعلق بالنكاح بقاء النوع فيقال ما كان الحاجة اليه اكثر جعله الله تعالى
اوسع كالماء والهواء ففي ترتيب اشتراط التقابض في تملك المطعوم على كونه ذا خطر
فساد الوضع الرابع المناقضة وهي تلجئ اهل الطرد الى العلة المؤثرة كقوله الوضوء
والتيمم طهارتان فيتساويان في النية فينقض بتطهير الخبث عن البدن او الثوب
فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم اي تعبدي غير معقول فتشترط
النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه تطهير حقيقي فيقول
المعترض نعم الوضوء تطهير حكمي بمعنى ان النجاسة حكمية اي حكم الشارع
بالنجاسة في حق الصلوة فجعلها كالحقيقة حتى يزيلها الماء كما يزيل الحقيقة
فهي اي فللنجاسة غير معقولة بمعنى ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود
الشرع اذ لا يعقل ان يجعل اليد او الوجه بخروج النجاسة من السبيلين والمنافاة
بين عدم استقلال العقل بدرك شئ وبين ادراك اياه بمعونة الشرع وبعد وروده
والمعتبر في القياس هو المعقول بمعنى ان يدرك العقل بترتب الحكم على الوصف اعم من

ان يستقل بذلك او يتوقف على الشرع فعلى هذا يصح قياس غير السبيلين على
السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث واما قول صاحب الهداية ان
تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول فمعناه ان صاحب الشرع لما حكم
بزوال الطهارة عن البدن عند خروجها عن السبيلين ادرك العقل ان هذا
الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا وقوف للعقل على سببه
ولا يلزم من قال صاحب الهداية قياس المايعات على الماء في رفع الحدث كما
صح قياسها عليه في رفع الخبث بناء على ان عدم معقولية النص ههنا مفقود
على قوله لانه انما يصح القياس في المايعات على الماء في رفع الخبث باعتبار انها منزلة
قالعة للنجاسات كالماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لكن تطهير
بالماء معقول لما بينا بخلاف التراب لانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد
والنية فلا يحتاج الى النية في ذلك اي في التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى
اولم ينو بل يحتاج اليها في صيرورته قربة والصلوة يستغنى عنها اي عن صيرورة
الوضوء قربة كما في سايرشرايط الصلوة فانها لا يتوقف على وضوء هو قربة وانما
يحتاج الى كون الوضوء طهارة واما المسح فلما كان يسيرا وظيفة الراس
كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فكان خلفا عن الغسل فاعتبر فيه
حكم الاصل فان قيل غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فكيف يكون تطهيرها
بالماء معقولا تقريره ان المتصف بالنجاسة الحكمية بحكم الشرع جميع البدن فازالتها
وتطهيرها بغسل بعض الاعضاء الذي هو اقل البدن وخصوصا غير محرج النجاسة
الحقيقية ليست بمعقولة فيجب ان لا يحصل بدون النية كما لتيمم قلنا لما اتصف البدن

لما كان مسح الراس خلفا عن غسلها نزل منزلته الغسل

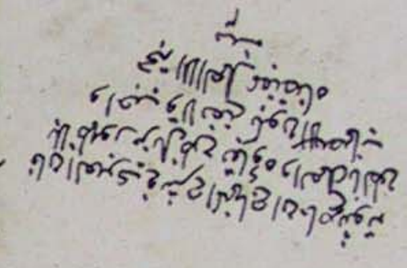
بها اي بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع حكم بسراية النجاسة
وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض فوجب غسل جميعها لكن سقط البعض
في المعتاد دفعا للحرج والى هذا اشار بقوله اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد دفعا
للحرج وبقي غسل الاطراف الاربعة التي هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل تلك
الاعضاء غير معقول فلا يجب النية واقر على الاصل في غير المعتاد كالمني و
الحيض فانه قليل الوقوع بالنسبة الى البول والغايط فالحرج في غسل جميع البدن
على ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض وفي هذا الفصل فروع اخر مذكورة في اصول فخر
الاسلام طويتها مخافة التطويل اي الزيادة على المقصود للفايدة فان مقصودا
صولي ليس معرفة فروع الاحكام ويكفي في توضيح المقصود ايراد مثال او مثالين

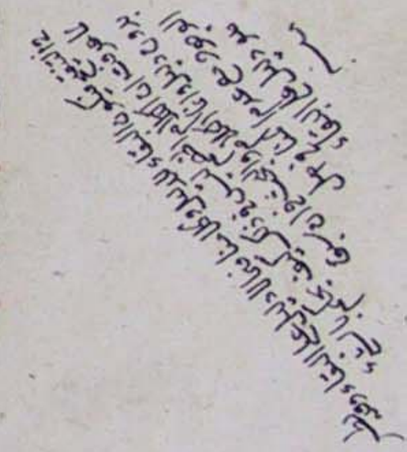
فصل في الانتقال اي انتقال العاين في قياس من كلام الى آخر والكلام
المنتقل اليه ان كان في غير علة وحكم فهو حشو في القياس خارج عن البحث وهو
انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول وهو اما ان يكون في العلة فقط او في الحكم
فقط او فيهما جميعا واشار الى هذه الاقسام بقوله فلا يخ اما ان ينتقل الى علة
اخرى لاثبات علة اي علة القياس او لاثبات الحكم الاول او لاثبات حكم آخر
يحتاج اليه الحكم الاول اذ لو لم يحتج اليه لكان حشوا في الكلام خارجا عن المقصود
او ينتقل الى حكم كذلك اي يحتاج اليه الحكم الاول فيثبته بالعلة الاولى اي لا بد
ان يكون اثباته بعلة القياس والا لكان الانتقال في العلة والحكم جميعا فصارت
الاقسام منحصرة في اربعة والاول صحيح كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة
لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكر الخصم احتاج الى اثباته فهذا الاسم انتقالا

حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل بآخر كما في قصة
الخليل عليه السلام وانما اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام
واشتغل بآخر وان كان دليلا على الكلام الاول وكذا الثاني عند البعض قصة
الخليل عليه السلام حيث قال ان الله يأتي بالشمس من المشرق والغرض
اثبات الحكم فلا يبالي باي دليل كان لاعند البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة
الاولى بعد ذلك انقطاعا في عرف النظار ليلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل
والغرض وهو اظهار الصواب لا يحصل وفيه نظر واما قصة الخليل عليه السلام فان الحجة
الاولى وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت كانت ملزمة واللعين عارضه بامر باطل وهو
قوله انا احيي واميت فالخليل عليه السلام لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل
الى علة لا يكون فيها اشتباه اصلا ولا نزاع في جواز مثل هذا الانتقال والثالث قولنا
الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بالخيار والاجارة
فانه اذا باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا آجر عبدا ثم اعتقه
بنيتها فان قيل عندي لا يمنع هذا العقد الصرف الى الكفارة بل يمنعه نقصان الرق
فنقول الرق لم ينقص ونثبت هذا اي عدم نقصان الرق بعلة اخرى كما نقول
الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق وان اثبتناه بالعلة الاولى فهو
نظير الرابع من الانتقالات كما نقول احتمال الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وكلاهما صحيحان
والرابع اصح لان العلة التي اوردها لا يكون تامة في قطع الشبهات بلا احتياج الى شيء آخر
وان انتقل الى حكم للحاجة اليه اولى علة لاثبات حكم كذلك فهو باطل بكلمة وهي
تشتمل على ابواب وفصول **فصل** في الحجج التي تصلح للدفع دون الاثبات وتلقيبها

وتلقيبها بالقاصرة اولى من تلقيبها بالفاسدة اذ لا خلاف في صحتها نظرا الى
الاثبات منها الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول لم يظن عدمه وهو
حجة عند الشافعي والمزني وابي بكر الصيرفي حلافا للحنفية والمتكلمين في كل شيء نفيا
كان او اثباتا ثبت تحققه بدليل ثم وقع الشك في بقائه ان لم يقع ظن بعدمه وعندنا
حجة للدفع بمعنى ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم
الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود لا للاثبات كحياة مفقود فرث المفقود عنه لعدم
لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به اي بالاستصحاب ولا يورث لان عدم الارث
من باب الدفع فثبت به والصلح على الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عنده
فيجعل براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعي بمنزلة اليمين فلا يصح الصلح لما
لا يصح بعد اليمين وليس هذا حجة لدفع الحق حتى يكون مسموعا بالاتفاق وانما
هو لالزام المدعي واثبات براءة المدعى عليه وعندنا يصح الصلح لما قلنا ان الاستصحاب
لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح ويجب البينة
على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا انكره المشتري لان ملك الشفيع الدار
المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فيجب البينة على الشفيع
على ملك المشفوع بها للعبد واذا قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر
ولا يدري انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا لان العبد تمسك بالاصل
فان عدم الدخول هو الاصل فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى لان بقاء
الشرائع بالاستصحاب فلو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقائها ولانه
اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس يحكم بالحدث

واذا شهدوا انه كان ملكا للمدعي يحكم بالملكية له مع وقوع الشك في طريان الضد
فانه حجة للاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع ولنا ان الدليل الموجب
للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان البقاء غير الوجود وفيه نظر لانه
ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فمم ودعوى الظهور
في محل الخلاف غير مسموع ثم ان ما ذكر نصب الدليل في غير محل الخلاف لان الخصم للمدعي ان
موجب الحكم يدل على البقاء بل الدال على البقاء هو سبق الوجود مع عدم ظن المنافي
بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع فبقاء الشرايع بعد وفاته عليه السلام
ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريعته بالاحاديث الدالة على ذلك وفيه نظر لما
عرفت فيما تقدم ان طريق زوال الحكم الشرعي غير منحصر في النسخ واما في حيوته فقد مر
جوابه في النسخ من ان النص يدل على شريعة موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ
وعدم بيان النبي عليه السلام للناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب
التبليغ والتبيين عليه عليه السلام والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا
الى زمان ظهور ناقض لجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطئ لان الثابت بيقين لا
يزول الا بيقين مثله وهذا من فروع كون الاستصحاب حجة للدفع وقد مر انه لا
خلاف فيه ومنها اي من الحج المذكورة تحكيم الحال رب الطاحونة مع المتاجر
اذا اختلفا بعد مضي المدة في جريان الماء وانقطاعه والبينة تحكم الحال فان تحكيم
الحال عند عدم دليل آخر واجب فان كان جاريا في الحال كان القول قوله رب
الطاحونة والا اي وان لم يكن جاريا كان القول قول المتاجر وهو اي تحكيم
الحال يصلح للدفع دون الاستحقاق فلو مات مسلم وجاءت امرأته الذمية مسلمة





وادعت الاسلام قبل موته وانكرته الورثة فالقول لهم لانهم الدافعون ويشهد
لهم ظاهر الحدوث ولا يحكم الحال لان الظاهر لا يصلح حجة للاستحقاق من هنا ظهر ان
تحكيم الحال ايضا من وجوه العمل بالظاهر ومنها اي من الحج المذكورة اضافة
الحادث الى اقرب الاوقات من جملة ما يتمسك به للدفع دون الاستحقاق ان يضاف
الحادث الى اقرب اوقات حدوثه فان الاصل في الحوادث وقد تمسك به زفر في
اثبات الاستحقاق على ما افصح عنه هذه المسئلة مات ذمي فجاءت امرأته مسلمة
وقالت اسلمت بعد موته وقالت الورثة اسلمت قبل موته فالقول قولهم وقال زفر
القول قولها لان الاسلام حادث فيضاف الى اقرب الاوقات ولهم ان سبب الحرمان
ثابت في الحال فثبت فيما مضى تحكيما للحال وهذا ظاهر نعتبره للدفع وما ذكره
ايضا ظاهر يصلح للدفع الا انه اعتبر للاستحقاق ولا يصلح له قيل من الحج الفاسدة
التعليل بالنفي كما ذكر في شهادة النساء اي في امتناعه في دفع العلل الطردية
والاخ من ان الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم
فانه يكون الوجود بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع او النص ان له علة واحدة
فقط فانه يلزم من عدمها عدم الحكم كقول محمد في ولد الغصب انه غير مضمون
لانه لم يغصب فانه لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا
هو الغصب للغير واعلم انه اذا ثبت ان العلة واحدة بالاجماع او النص فهو استدلال
صحيح والا فليس من جملة الحج الشرعية اذ لم يقل احد بحجيته بل هو عمل بقياس
فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد لاحد
القياسين لا لجهة تؤاسبها وقول زفر في غسل المرافق مرجعه اي التمسك بالاستصحاب لا بما

الولد

رد آخر

ذكر لان الاصل عدم الوجوب تقريره ان من الغايات ما يدخل تحت المغيا ومنها
لا يدخل فلا يدخل المرفق تحت حكم اليد بالشك والاصل عدم وجوب غسله وقد
مر ان الاستصحاب حجة في الدفع **فصل** المعارضة والترجيح هو في اللغة جعل
الشيء راجحا وفي الاصطلاح بيان القوة لاحد المتعارضين على الآخر اذا ورد دليلان
يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر في محل واحد احترز به عما يقتضي حل المنكوحة
وحرمة امها في زمان واحد احترز به عما يقتضي حل وطئ المنكوحة قبل الحيض
وحرمته عند الحيض ولا بد هنا من اشتراط امور آخر مثل اتحاد المكان والشرط
ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض الا انه اكتفى باذكر اقتضاء احدهما عدم ما
يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون النفي واردا على ما ورد عليه الاثبات فلا حاجة الى
اشتراط امر زائد وذكر اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو كالكلام
في هذا الباب فان تساويا قوة بان يكونا ظنيين او قطعيين فلا عبرة بكون احدهما متواترا
والآخر مشهورا لانهما قطعيان او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع كخبر يرويه عدل
فقيه وخبر يرويه عدل غير فقيه فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان لعدم
التعارض فلا يقال النص راجح على القياس فهذه ثلث صور ففي الاول معارضة ولا
ترجيح وهذا جائز اذ لا مانع من ذلك والحاكم حر التوقف وفي الثانية معارضة وترجيح
وفي الثالثة لا معارضة فلا ترجيح من قوله عليه السلام متعلق بقوله رجحانا زن وارجح
قاله للوزان حين اشتري سراويلا بدرهمين وتمامه فانا معاشر الانبياء هكذا نزن و
والمراد الفضل القليل لئلا يلزم الربوا في قضاء الديون فيجعل ذلك الفضل القليل عفوا
لانه لقلته في حكم الوصف كزيادة الجودة والعمل بالاقوى وترك الاخر واجب في الصورتين

الاخيرين واما حكم الثالثة فاذكره بقوله واذا تساويا قوة سواء تساويا عددا
او لا ففي الاجماع اي في معارضة الاجماع الاجماع يتقدم التبديل على ما تقرر بيانه والكتاب
والسنة اي في معارضة الكتاب الكتاب والسنة السنة والسنة الكتاب يحمل ذلك
اي ما وقع في صورة التعارض على نسخ احدهما الاخر لان تناقض بين ادلة الشرع لانه
اثر الجهل والشرع منزه عنه لكنا ما جهلنا المتقدم نوهمنا التعارض والتعارض في الواقع
فهو اثر جهلنا فان علم التاريخ جوابه محذوف وهو يكون المتاخر ناسخا للمتقدم والا
يطلب المخلص بدفع المعارضة والجمع بينهما ما امكن باعتبار المخلص من الحكم او المحل
او الزمان ويسمى ذلك عملا بالشبهين فان تيسر ذلك فيها والا يترك العمل بهما ويصار
من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس مثال المصير الى السنة عند تعارض الايتين
كقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا
فانهما تعارضتا فصرنا الى قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير
الى القياس عند تعارض السنتين ما روي النعمان بن بشير رضي الله عنه ان النبي عليه السلام صلى صلوة
الكسوف كما يصلونه ركعة وسجدتين وما روت عايشة رضي الله عنها ان النبي عليه السلام صلاها ركعتين
باربع ركوعات واربع سجدات فصرنا الى القياس على سايرالصلوات واقوال الصحابة
رض فان القياس وقول الصحابي رض في مرتبة واحدة يعمل بايتهما كان بشرط التحري
وعند من اوجب تقليد الصحابي رض يجب المصير اليه اولا ثم الى القياس وفيه اشارة
الى انه النسخ لا يجري بين قياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتاخر ولا بين الاجماع
ودليل آخر من قطعي الكتاب والسنة لان الاجماع لا ينعقد مخالفا لنص قطعي ان امكن
ذلك والا يجب تقدير الاصل والحاكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين كما في سور

حيث تعارض فيه الآثار روي عن ابن عمر رضه انه نجس وروي عن ابن عباس
رضه انه طاهر والاخبار روي عن جابر رضه الله ان النبي عليه السلام سئل التوضاء
بما افضلت الخمر قال نعم وبما افضلت السباع وروي انس رضه الله ان النبي عليه
السلام نهي عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السور لمخالطة
اللعاب المتولد من اللحم النجس فلما تعارضت الادلة بقي الماء طاهرا على ماكان لانه كان
طاهرا بيقين والمتوضئ محدثا كذلك فلا يزول بالشك واحدهما واما لم يحكم ببقاء الطهورية
لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث اذ لا معنى للطهورية الا هذا وفيه اهدار لاحد الدليلين بالكلية
لا لتقرير للاصول وان لم يكن بد من ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء
الطهورية في الماء والحدث في المتوضئ وهو اى التعارض في الكتاب والسنة اما بين
آيتين او قراءتين في آية كقراءتي الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وارجلكم
فان الاولى تقتضي مسح الارجل والثانية غسلها وما قيل ان المراد بالمسح في الرجل
هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لا يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل
المشاكلة وفائدة التحذير عن الاسراف المنهي عنه فعطفت على الممسوح لا ليمسح لكن
لينبه على وجوب الاقتصاد كما انه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح
ردود بان التثليث في غسل اعضاء الوضوء سنة والاسباغ مستحب والقول بوجوب
الاقتصاد على الوجه المذكور ينافي ذلك او سنيتين او اية وسنة مشهورة او متواترة
والخلص اما من قبل الحكم او المحل او الزمان فانه اعتبر في التعارض الاتحاد في هذه الاشياء
فالمخلص بابه يدفع الاتحاد في واحد منها اما الاول اي المخلص من قبل الحكم فاما ان
يوزع الحكم بان يجعل بعض افراده ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا بالاخر كقسمة

المدعي بين المدعيين بحجتيهما او بان يحمل على تغاير الحكم بان يتبين مغايرة ما ثبت
باحد الدليلين لما انتفى بالآخر كقوله تعالى لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما
كسبت قلوبكم وفي موضع آخر لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن بما عقدتم الايمان
فكفارة الآية اللغو في الآية الاولى ضد كسب القلب اي السهو بدليل اقترانه
به فيها واللغو في الآية الثانية ضد العقد بدليل اقترانه به فيها والعقد قول
يكون له الحكم في المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا با
لعقود فاللغو في الآية الثانية يشمل الفحوش اذ هو مانع عن الفايدة اذ فا
يدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق لقوله تعالى لا يسمعون
فيها لغوا وقوله تعالى واذا سمعوا اللغو فاوجب عدم المواخذة اى الاية
يقتضي عدم المواخذة في الفحوش والاية الاولى يقتضي المواخذة فيه لانه
من كسب القلب والمواخذة على كسب القلب ثابتة فوقع التعارض في
الفحوش فجمعنا بينهما بان المراد من المواخذة في الاية الاولى المواخذة في
الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا اي بالكفارة
اي لا يواخذكم الله بالكفارة في اللغو ويواخذكم بها في المعقودة ثم قدر
الكفارة فقال فكفارته اطعام عشرة مساكين وهذا تنبيه على طريق دفع
المواخذة في الآخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المتعقد فوجه دفعه وستره
اطعام عشرة مساكين ولما تغايرت المواخذتان اندفع التعارض والشافعي يحمل
المواخذة في الاية الاولى على مواخذة في الثانية اي المواخذة في الدنيا حتى
اوجب الكفارة في الفحوش ويحمل العقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكر

تغير

في الآية الاولى حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الاية الاولى وهو السهو
ويكون العقد شاملا للغموس وبصير معنى الايتين واحدا وهو نفي الكفارة عن
اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مقرر والعقد يحمل
فيحمل على المقرر ويندفع التعارض لكن ما قلنا اولى من هذا لان على ما قاله يلزم
ان لا يكون العقد مجرى معناه الحقيقي من غير ضرورة بخلاف ما قلنا فانه في عرف
الشرع حقيقة في قول يكون لمحكم في المستقبل وايضا الدليل دال على ان المواخذة في
الآية الاولى هي المواخذة الاخروية ومتواقترانها بكسب القلب اذ لا عبرة بالقصد
وعدمه في المواخذة الدنيوية دل على هذا وجوب الكفارة في القتل خطاء وهو
يحملها على المواخذة الدنيوية في الآيتين قيل لا تعارض هنا واللغو في الصورتين
واحد وهو ضد الكسب وهو السهو الخالي عن القصد وهذا ظاهر في الاية الاولى
بدليل اقترانه بكسب القلب وكذا في الثانية لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا
يواخذكم لغموس الذي يدع الديار بلا قع بل اللايق ان يقول لا يواخذكم الله
بالسهو كقصصه مع ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا والمواخذة في الصورتين
في الاخرة لان الاخرة دار الجزاء والمواخذة لكن في الثانية سكت عن الغموس
وذكر المنعقدة واللغو وقال لاثم الذي في المنعقدة يستر بالكفارة لان المراد
المواخذة في الدنيا وهي الكفارة فالاية الثانية دلت على عدم المواخذة في
اليمين السهو وعلى المواخذة في المنعقدة وهي ساكتة عن الغموس فالاية
الاولى اوجبت المواخذة على الغموس والثانية لم يتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا
فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا واما الثاني وهو المخلص

الدفع بهذا ساقط التلويح من النظر فتدبر

الدفع بهذا ساقط التلويح

من قبل

من قبل المحل فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى فلا تقربوهن حتى يطهرن
بالتشديد والتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال المستفاد
من الغاية وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على
العشرة والمشددة على الاول وانما لم يحمل على العكس لانها اذا طهرت
لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا ظهرت لاقل
منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال ليتاكد
الطهارة واما الثالث وهو المخلص من قبل الزمان فانه اذا كان صريح
احتلاف الزمان يكون الثاني ناسخا للاول فلذا ان كان دلالة كتحريم
احدهما محرم والآخر مبيح بجعل المحرم ناسخا للمبيح لان قبل البعثة كان الاصل
الاباحة والمبيح ورد لابقاية ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس بان جعلنا
المحرم متقدما على المبيح تكرر النسخ اذ حينئذ يكون المحرم ناسخا للاباحة الاصلية
ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم وهو اي التكرار المذكور لا يثبت بالشك وفيه نظر
لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعدها نسخا وانما
يكون نسخا لورود في الزمان المتقدم دليل شرعي دال عليها وذلك غير مسلم
ولو قيل بدل قوله ولو جعلنا على العكس تكرر النسخ ولو جعلنا على العكس
تكرر التبديل احدهما تبديل الاباحة الاصلية والثاني تبديل الحرمة يندفع
النظر فتدبر قال فخر الاسلام هذا اي تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة
اصلا ولنا نقول بهذا في الاصل لان البشر لم يترك سدى في شيء من الزمان وانما هذا
اي كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة قبل شرعنا فان الاباحة كانت طاهرة

هذا ما ذكره في التلويح ان هذا بناء على ان الاباحة الاصلية ثابتة في الاشياء قبل ورود الشرع وهو ممنوع والحق ان الاشياء قبل ورود الشرع على التوقف والاباحة بمعنى عدم الحرج في الفعل والترك ثابتة بعد ورود الشرع بالاذن في الفعل والترك فتدبر منه

في التوضيح والاباحة بمعنى عدم الحرج في الفعل والترك ثابتة بعد ورود الشرع بالاذن في الفعل والترك

في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك باق الى ان يوجد الحرم وانما كان
كذلك لاختلال الشرايع في ذلك الزمان فلم يبق الاعتماد والوثوق على شئ منها وظهر الاباحة
بمعنى عدم العقاب على الانتفاع به مالم يوجد له محرم واعلم ان الشئ الذي كان الانتفاع
به ضروريا كالتنفس ونحوه فغير ممنوع الاعند من جوز تكليف مالايطاق وان لم يكن
ضروريا كاكل الفاكهة فان لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه فحكمه الاباحة عند
بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية
وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري والصيرفي ومحل الخلاف الافعال الاختيارية
التي لايقضي العقل فيها بحسن ولاقبح واما التي يقضي فيها العقل فهي عندهم ينقسم
الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح واذا تقرر هذا فيقال على
المسيح ان اردت بالاباحة اي لاحرج في العقل والترك فلا نزاع وان اردت خطاب
الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما الحكم فيه
للعقل حسن ولا قبح ويقال على الحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة في الازل
فغير معلوم اذ التقدير انه لامحرم ولامبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك
بالعقل حسنه ولا قبحه وان اردت العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما
كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب قبل البعثة واما الوقف
فقد فسر تارة بعدم الحكم واخرى بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي تصور الحكم على
التعيين مع التصديق بثبوت الحكم في الجملة اي لاندري ان الحكم خطر او اباحة
اما الاول فبط لانه جزم بعدم الحكم لاتوقف وايضا الحكم قديم عند الاشعري
فلا يتصور عدمه واما الثاني فنحن نعلم قطعا ان الله تع في كل فعل حكما اما

بالمنع

بالمنع او بعدمه واجيب بمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع وبالحكم بعدمه حتى يمتنع
انتفاؤهما وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لايوجب الاباحة واما الثالث
فقيل انه حق اذ التقدير انه لادليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا يأبى القول
بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لاعقاب على الفعل والترك فلا خلاف بينهما في المعنى
وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لاعلم بالعقاب وعدم القول بالعقاب اعم من
القول بعدم العقاب فكيف يتأويان ولقوله عليه السلام عطف على قوله لان قبل
البعثة الخ ما اجتمع الحلال والحرام الا قد غلب الحرام الحلال اما اذا كان احدهما اي احد
النصين مثبتا ولا خر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات
وان كان لايعرف به بل يعرف بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى لما قلنا في
الحرم والمبيح فانه لو جعل الثاني اولى يلزم تكرر التبديل بتغيير المثبت للنفي الاصلي
ثم النافي للاثبات وايضا المثبت مشتمل على زيادة علم ولان المثبت مؤسس والنافي
مؤكد والتاسيس اولى من التاكيد وان احتمل الوجهان اي معرفة النفي بدليل
ومعرفته بغير دليل بل بناء على العدم الاصلي ينظر فيه اي في ذلك النفي
فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي كان
الاثبات اولى فما روي انه عليه السلام تزوج ميمونة رض وهو حلال مثبت وما
روي انه عليه السلام محرم نافه هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل وذلك ان
نكاح المحرم جايز عندنا تمسكا بالرواية الثانية خلافا للشافعي تمسكا بالرواية
الاولى فان اتفق اي وقع الاتفاق بيننا وبين الخصم على انه لم يكن في
الحل الاصلي فيكون الخلاف في انه عليه السلام كان في الاحرام او في الحل

هامش التوضيح

قائله صاحب التوضيح

نظر هذا قول صاحب التوضيح ومع ذلك فالاعقاب ليس بمستقيم لان القول بعدم العقاب قول بالاباحة لا معنى لها على ما فسرها فلا توقف منه

وان كان بخلافه كما ذكر في معرفة الصحابة رض للمستعرين من انه روي انه عليه السلام تزوجها قبل ان يحرم

منه

على المتأمل يتضح وجهه والتوضيح ولا عبرة هنا لتحرير

الذي بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها والاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى انه
تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير الي الحل فالاولي نافي والثاني
مثبت والاحرام حالة مخصوصة يدرك عيانا فيكون كالاثبات وكلاهما سواء
فرجح بالراوي وراوي انه محرم عبد الله ابن عباس رض ولا يعدله يزيد بن الاصم
ونحوه وهو راوي انه حلال ثم ذكر نظير النفي الذي لا يكون بالدليل بقوله
وكواعتقت بريرة رض وزوجها حر مثبت واعتقت وزوجها عبد نافي لان
معناه ان رقبته لم تتغير بعد وهذا النفي انما يعرف بظاهر الحال لانه لا يدرك
عيانا بل بقاء على ما كان فالمثبت اولي فالامة التي زوجها حر ان اعتقت يثبت
لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي لترجيح رواية انها اعتقت وزوجها حر ثم
ذكر نظير النفي الذي يحتمل الوجهان بقوله واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته
فالطهارة وان كان نفيا ويدرك بظاهر الحال لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل بان
اخذ باناء طاهر من الماء الجاري ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه نجاسة فان اخبر
واحد بنجاسة الماء دالا بطهارته قيل فان تبين وجه دليله كان كالاثبات
بل يتمسك بالظاهر والا فالنجاسة اولي وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة على
النفي يعني ان الشهادة على النفي انما تقبل اذا كانت عن احاطة علم به لا ان
الشهادة على مثل هذا النفي يعارض الشهادة على الاثبات وتقدم عليها
فان الشهادة على الاثبات مقدمة عليها ثم ان الشهادة على النفي الذي
لم يحط به علم الشاهد غير مقبولة اصلا لانها مرجوحة ساقطة في معارضة
الشهادة على الاثبات واما القياس عطف على قوله وفي الكتاب والسنة

فلا

فلا يجعل احد القياسين اذا تعارضا على النسخ لانه لا مدخل للراي في بيان انتهاء
مدة الحكم وقول الصحابي رض فيما يدرك بالقياس كالقياس فيوخذ بايهما كان
من القياسين ومن قول الصحابي رض بعد شهادة قلبه وذلك لان الحق واحد
والمتعارضان لا يتقيان حجة في حق اصابة الحق ولقلب المؤمنين نور يدرك
به ما هو بسبط للدليل عليه فيرجع اليه قال ابو اليسر هذا عندنا وقال الشافعي
يعمل بايهما شاء من غير تحر ولهذا صار له في مسئلة واحدة قولان واقوال واما
القولان المرويان عن اصحابنا فاحدهما مرجوع عنه ولا يسقطان بالتعارض
كما يسقط النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في الاول انما وقع التعارض
للجهل المحض بالناسخ منهما فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل وهنا ليس التعارض
للجهل لان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الي الدليل ضرورة
ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به وان لم يكن مصيبا بالنظر الي
المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير على ما يأتي فكل واحد من القياسين
دليل له في حق العمل وان لم يكن دليلا في حق العلم وهذا بخلاف النصين
فان الحق فيهما واحد في حق العمل والعلم جميعا لجواز النسخ

فصل

فيما يقع به الترجيح فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة متنا
المراد بما يتضمنهما من الامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك كترجيح النص
على الظاهر والمفسر على المجمل والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على
الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة وسند المراد به الاخبار
عن طريق المتن من تواتر ومشهور واحاد مقبول او مردود وترجيحه باعتبار

وقد تقدم بيان انتهاء شاء والاوجه لا انتهاء قلبه لا

الراوي كالترجيح بفقه الراوي وبكونه معروفا بالرواية وما باعتبار الرواية كترجيح
المشهور على الاحاد وباعتبار المروي كترجيح المسموع من النبي عليه السلام
على ما يحتمل السماع وباعتبار المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكار الرواية على
على ما ثبت وحكما كترجيح الحظر على الاباحة والمباح جائز كترجيح ما يوافق القياس
على ما لا يوافقه وكل من ذلك تفاصيل مذكورة في مواضعها ومن مباحث القياس
كترجيح ما عرف علته الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف علته بالايماء ثم في
الايماء يترجح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع على غيره وما عرف بالايماء
مطلقا على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ثم ان الراجح تاثير العين ثم
النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب واما اعتبار شاه الحكم لكونه المقصود
اولى واهم من اعتبار شاه العلة وعند التركيب يترتب ما تركب من راجح يقدم على المركب
من مرجوحين او مساو ومرجوح وفي المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح
يقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وكل ذلك نظير
بالتامل في المباحث السابقة الا انه جرت عادة القوم بذكر بعضها والذي ذكروا
في ترجيح القياس اربعة امور الاول قوة الاثر اي قوة التاثير كما مر في القياس
والاستحسان كما في مسئلة طول الحرة الحر الذي له طول الحرة لا يجوز له تزوج الامة
عند الشافعي فان الشافعي يقول يرق ما يؤ مع غنية عنه كالذي تحته حرة قلنا
هذا اي نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مما يصلح
للحرة والامة وقال تزوج من شئت فيملكه الحر قياسا على العبد وهذا القياس اقوى
اثرا من قياس الشافعي اذ زيادة محل حل العبد على حل الحر قلب المشروع وعكس المعقول

سمعت وقال الاصمعي قال ابو عمرو ابن العلاء

وله اصل في اللوح

صرح بذلك في التهذيب

لان ما يثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف وقد يقال ان هذا التضييع
من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزويج الخسيس مع ما فيه من مظنة
الارقاق وكما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم وليس بشئ لان رعاية
الكرامة على هذا الوجه تؤدي الى العود على موضعه بالنقض وهو ان يكون للعبد
اتباع في الحل لا يكون للحر والارقاق ليس فوق التضييع وهو جايز بالعزل باذن
الحر اتفاقا على ما نبه عليه المص بقوله وتضييع الماء بالعزل باذن الحرة يجوز مع انه اتلاف
حقيقة والارقاق دونه لانه اتلاف حكما فيكون بالجواز اولى هذا اشارة الى احد وجهي
الضعف في قياس الشافعي ثم اشار الى وجهه الاخر بقوله ونكاح الامة لمن لا سرية
جايز عنده مع وجود ما ذكر من العلة وهي وصف ارقاق الماء مع الغنية عنه فهذا
الوصف غير منعكس لوجوده هنا مع جواز النكاح وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا
على ان يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي فكيف يحل له ذلك اذا كان
له سرية اوام ولد وكما في نكاح الامة الكتابية عطف على قوله كما مر في القياس
فانه يقول الشافعي الرق من الموانع لان له اثرا في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح
الامة على الحرة وكذا الكفر من الموانع كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمعا اي
الكفر والرق يصير كالكفر بلا كتاب ويقوي المنع كالكفر المجوسية فلا يجوز للمسلم
نكاح الامة الكتابية قياسا على نكاح المجوسية والجامع الكفر كما ذكر وعلى ما اذا
كان تحته حرة قوله ولان الضرورة تندفع باحلال الامة المسلمة اشارة الى علة
الجامع في القياس الثاني والجامع ارقاق الماء مع الاستغناء عنه وعلة الدفاع
الضرورة باحلال الامة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم

فكذا الحر المسلم على ما مر فيجوز عندنا نكاح الامة الكتابية للمسلم قياسا على
العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وايضا سواي دين الكتابية دين صحيح
للمسلم نكاح الحرة التي هي هذا الدين فكذا يصح التحريم للحر المسلم نكاح الامة
التي هي على هذا الدين فهذا القياس اقوى اثرا لان الرق منتصف للحرم كالطلاق
والعدة والقسم والحدود لان الرقيق له شبه بالحيوان والجماد بواسطة الكفر فمن هذا
الشبه قلنا انه مال ثم له شبه بالحر من حيث الذات فاوجب هذا الشبه مع
التنصيف في استحقاق النعم التي يختص بالانسان فطرف الرجال يقبل العدد
اي لكان الرق منتصفا وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد اعتبر فيهم ذلك
بان يحل للحر اربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فانه لا يقبل التنصيف بالعدد
لان المرأة لا يحل لها الا زوج واحد فتنتصف باعتبار الاحوال فتحل الامة بالنكاح
حال كونه مقدما على الحرة لا موخرة عنها فانه لا يصح نكاحها اما في اللغة المقارنة تمنع
الحرة في النكاح فقد غلب الحرمة فلا يصح ايضا نكاحها ولا يمكن هنا التنصيف بان
يقال النكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام
وذلك بالمقارنة او التاخير فجعلت في احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف لان
المقارنة والتاخير حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لانهما واحدة بمجرد
التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث والحاق المقارنة بالتاخير تغليبا
للحرمة احتياطا كما في الطلاق والقرء التشبيه بالطلاق انما هو في مجرد تكميل النصف
بالواحدة وجعل نصف الثلثة اثنين لا واحدة تغليبا للحرمة احتياطا لان الحل
كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد التيقن التطليقات الثلث وذلك في الثنتين

دوه الواحدة
سيجئ لبيان المسئلة زيادة تحقيق في فصل العوارض

دون الواحدة وليس التشبيه في جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد
الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة كما في مسح الراس عطف عاقوله وكما
في نكاح الامة الكتابية اه المسح في التخفيف اقوى اثرا من الركن في التثليث على
تقدير تسليم تاثير الكون الركن في التثليث وذلك لان الاكتفاء بالمسح خصوصا
مسح بعض المحل مع امكان الغسل ومسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث
فقد يوجد بدون الركن كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان
الصلوة والام الثاني من ترجيح القياس قوة ثبانه اي ثبات الوصف
على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح
في التخفيف في كل طهارة غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب
بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما في اركان الصلوة بل يوجب
الاكمال ونحن نقول به اي بالاكمال وهو الاستيعاب وكقولنا في صوم رمضان
انه متعين فلا يجب التعيين هذا الوصف اعتبره الشارع في الودايع و
الغصوب فانه لا يجب عليه ان يعين ان هذا الرد رد الوديعة او رد
المغصوب وفي رد المبيع بيعا فاسدا والايمان ان البر واجب عليه
متعينا فلا يجب عليه التعيين انه فعل لاجله البر ونحو ما كتصدق ١٢
النصاب على العقيد بدون نية الزكوة وكاطلاق النية في الحج وكمنافع الغصب
فانه اي الشافعي يقول ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا
وذلك لان المنفعة مال كالعين وان كان فيه اي في المثل تقريبا فضل وهو
الضمان فهو على المتعدي لئلا يلزم اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم

وجب الضمان ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل يعني ان اوجب
الضمان لا يلزم الا اهدار كون المماثلة تامة وان لم يوجب الضمان لم يلزم اهدار
حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف والاول اسهل من هذا
قلنا التقييد بالمثل واجب وكل باب من المعاملات والعبادات كالاموال
كلها والصلوة والصوم ونحوهما ووضع الضمان في المعصوم اي عدم ايجاب ض
الضمان في اتلاف المال المعصوم جايز في الجملة كاتلاف العادل مال الباغي
والحربي مال مسلم والفضل على المتعدي غير مشروع اصلا لقوله تعالى فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه اي من الفضل على المتعدي نسبة
الجور ابتداء اي بلا واسطة فعل العبد الى صاحب الشرع واحترز بقوله
ابتداء عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم
الله تعالى والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه
جور فهو منسوب الى العبد بخلاف هذه المسئلة فان التفاوت فيها في نفس
ذلك الواجب لان المال المتقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت
مضافا الى الشارع وذا لا يجوز اما عدم الضمان ان قلنا به فمضاف الى
الى عجزنا عن الدرك اي درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا
لا الى الشارع فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف الخ بقوله
ولان الوصف وهو كون المماثلة تامة وان قل فايت على تقدير وجوب الضمان
اصلا بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه في المثل وان عظم فايت الى
ضمان يصل اليه في دار الجزاء فكان هذا الفوت تاخيرا والاول وهو فوت

الوصف

الوصف ابطالا والتاخير اولى من الابطال ثم اجاب عن قياس الشافعي
وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن باتلاف بقوله وضمان العقد قد ثبت بالتراضي
مع عدم المماثلة فقياسنا وهو ان التقييد بالمثل واجب في غصب المنافع كما
في سايرالعدوانات لكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب راجح
على قياسه لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع صور قضاء الصلوات و
الصوم ونحوهما وفي جميع العدوانات والثالث كثير الاصول التي يوجد فيها
جنس الوصف او نوعه كتاثير وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم والمسح
والجبيرة فيرجح على تاثير وصف الركنية في التثليث لانه في الغسل فقط وهو
قريب من الثاني لان قوة ثبات الوصف على الحكم يكون بلزومه له بان يوجد
في صورة كثيرة بل الثلثة راجع الى قوة التاثير في الحقيقة لكن كثرة الاثر
باعتبار الوصف وقوة الثبات باعتبار الحكم وكثرة الاصول باعتبار الاصل
فلا اختلاف بينهما الا بحسب الاعتبار والرابع وهو العكس اي العدم عند العدم
اي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف يسمى لازم العكس المتعارف عكسا وذلك
لان العكس هو جعل المحكوم به محكوما عليه فعكس قولنا كلما وجد العكس وجد
الحكم كلما وجد الحكم وجد الوصف وقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم
لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء
الملزوم كقولنا مسح اي مسح الرأس مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف
فانه منعكس فان كل ما ليس بمسح فانه يسن تكراره بخلاف قولنا ركن لان المضمضة
متكررة وليست بركن اي مسح الرأس ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كساير

الاركان فانه غير منعكس لان عكسه ان كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا
غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركنين ومع ذلك يسن تكرارهما وقولنا
في بيع الطعام بالطعام مبيع عين وكل مبيع عين لا يشترط قبض بدله فلما يشترط
قبض بدله كما في سائر المبيعات المتعينة وينعكس ببدل الصرف والسلم
فان كان مبيع غير عين يشترط قبض بدله كما في الصرف والسلم انما قال قبض بدله
دون قبضه لان المبيع في السلم وهو المسلم فيه غير مقبوض والمقبوض هو راس المال
غير مبيع فانه اولى من قوله كل منهما اي من الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم ربا الفضل
فانه يشترط قبضه فانه لا ينعكس لانه يشترط قبض رأس مال السلم غير الربوي كالثياب
فعكس القضية المذكورة وهو كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم ربا الفضل فانه لا يشترط
قبضه غير صحيح في هذه الصورة وهذا العكس اضعف وجوه الترجيح اما انه من وجوه
فلانه اذا وجد وصفا موثران احدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعلتيه
اغلب من الظن بعلتية ما ليس كذلك واما انه اضعف فلان المعتبر في العلية التاثير
ولا عبرة للعدم عند عدم الوصف لان الحكم قد يثبت بعلل شتى فيرجع الى
تاثير العلل وهو الثلثة الاول من العدم عند العدم مسئلة اذا تعارض وجوه
الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى منه بالوصف
العرضي والذاتي ما يقوم بالشئ بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والعرضي
ما يقوم بالشئ بحسب امر خارج عنه كما تعارض جهة الفساد والصحة في صوم رمضان
لم يبيته اي لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي ويصح عندنا وذلك
ان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدونها والبعض وقع صحيحا

لوجودها

لوجود ما لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل او يصح الكل فلا بد من ترجيح احدهما على
الاخر وهو يرجح الفساد بكونه عبادة وكل عبادة مفتقر الى النية وهو وصف عارضي
لان الامساك من حيث الذات ليس بعبادة بجعل الله تعالى واما نرجح الصحة بكون
النية في اكثر اليوم والترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتي وذلك اي الترجيح بوصف
العبادة ترجيح عرضي وذكروا له امثلة اخر وفيما ذكرنا كفاية فصل
ومن التراجيح الفاسدة الترجيح بغلبة الاشباه كقوله اي كقول الشافعي في ان الاخ
المشتري لا يعتق الاخ يشبه الولد بوجه وهو الحرية ويشبه ابن العم بوجوه
كحل الزكوة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لان
المشابهة في وصف واحد مؤثر في الحكم المطلوب اقوى منها اي من المشابهة
في الف وصف غير مؤثر ومنها الترجيح بكون الوصف اعم لزيادة فايدته كالطعم
فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا اي لعموم الوصف اذ الترجيح بالقوة وهو
التاثير وهو التاثير لا بصورته بان يتكثر محال الوصف ومنها الترجيح بقلة الاجزاء
فان علة ذات جزئين اولى من ذات اجزاء بحكم الدلالة ولا اثر لهذا لما ذكرنا وفيه
نظر لان المراد بعدم التاثير للاكثر والاعم والاوسط ان كان عدم التاثير مطلقا
فلا خلاف في انه يقدم المؤثر وان كان عدم التاثير كالاصل فلانم انه لا يجوز ترجيحه
بما يفيد زيادة ظن مسئلة يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن اي الاجل
حصول غلبة الظن بالحكم بها اي بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل من
ترك الكل او الاكثر ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين ولا ترك الجميع لان
ترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل لا عند ابي حنيفة وابي يوسف لهما ان كل

وما الاجزاء له اولى من ذات جزء صح

دليل مع قطع النظر عن غير موثر فوجود الغير وعدمه سواء كان تقوى الشئ
انما يكون بوصف يوجد فيه ويكون تبعا له واما المستقل فلا يحصل للغير قوة
بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلاف فيتساقط
الكل بالتعارض ولقائل ان يقول سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لانم لا يحصل
للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الاخر وموجبا لزيا
الظن وايضا لها القياس على الشهادة فانه لا ترجيح بكثرة الشهود اجماعا
وايضا لها الاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام في التعصيب فانه يرجح
بحيث يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده
ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم
منتف خلافا لابن مسعود في الاخير اي في ابن عم هو اخ لام فانه راجح عنده على
ابن عم ليس كذلك فيستحق جميع الميراث ويحجب الآخر بخلاف الاخ الاب وام فانه
يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان هذه الجهة اي جهة الاخوة لام تابعة للاولى
اي للاخوة لاب لان الحيز اي حيز القرابة متحد لان الاخوة لاب والاخوة
لام كل منهما اخوة فيحصل بهما اي بالاخوة لاب والاخوة لام هيئة اجتماعية بخلاف
الاولين فيصير مجموع الاختين قرابة واحدة قوية فيرجح على الاضعف فلا يرجح بكثرة
الرواة مالم يبلغ حد الشهرة فانه اي حين يبلغ حد الشهرة يحصل هيئة اجتماعية
ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث المجموع فهي وصف واحد قوي الاثر فكانت
صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة وان كانت القوة حاصلة
من الكثرة فيعتبر هذه الكثرة المتأدية الى هذه الهيئة واما اذا لم يؤد اليها فلا

يعتبر وذلك ان كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا
بكل واحد منها لا بالمجموع فكثرة الاجزاء توجب القوة لكثرة الجزئيات واعتبر
ذلك بباب شهود كحمل الاثقال والحروب فان الاكثر فيه راجح على الاقل بخلاف المصارعة
فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد قوي يغلب الالاف من الضعاف فكثرة الاصول
من قبيل الاول لانها دليل قوة تاثير الوصف وهي راجعة الى القوة كترجيح الحنفي
على الغاد بالكثرة في صوم غير مبيت لا بكل واحد من الاجزاء وكثرة الادلة من
الثاني لان كل دليل هو موثر في نفسه بلا مدخل لوجود الآخر اصلا ولا يرجح القياس
بقياس آخر يوافقه في الحكم لا في العلة ليكون من كثرة الادلة لانه لو وافقه في العلة
كان من كثرة الاصول لانه لا يتحقق تعدد القياس حقيقة الا بتعدد العلة لان
حقيقته ومعناه الذي يصير فيه حجة هي العلة لا الاصل فلم لا يكون هناك قياسا
بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح مثاله علة الربا عند الشافعي
الطعم وعند مالك الطعم مع الادخار وكل واحد من العلتين المتغايرتين توجب
حرمة بيع الحفنة بالحفنتين ولا يرجح احدهما بحديث آخر وعلى هذا الذي ذكرنا
من ان كل ما يصلح دليلا مستقلا على الحكم لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كل ما يصلح
علة لا يصلح مرجحا لانه لاستقلاله لا ينضم الى الآخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم بين
ذلك في العلل الحسية للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع على عدم الترجيح بكثرة
العلة بقوله وكذا اذا جرح احدهما جراحة واحدة والآخر عشرا اي عشر جراحات
على مجروح واحد مات فالدية نصفان بينهما ولا يوزع الدية على الجراحات
وكذا الشفيعان لشقصين متفاوتين والشافعي لا يرجح صاحب الكثير ايضا

يعتبر

بمعنى ان يكون هو المستحق دون الآخر ولكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة من مرافقه
اي منافعه كالثمرة والولد فتقول حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها لانا نريد
هنا بالعلة العلة الفاعلية والدار مشفوعة علة فاعلية يثبت بها الشفعة
لا علة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وتاثير العلة الفاعلية
في المعلول ليس بطريق التولد بل ايجاد الله تع اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة
على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان **باب الاجتهاد** هو في اللغة استفراغ الجهد
في امر من الامور ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة ولهذا لا يقال اجتهد في حمل الخردلة
اجتهد في حمل الجرة واصطلاحا استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي
بقولي الى لا استدلال ظني انما قيد به لان الاستدلال في المسايل الفقهية قد يكون قطعيا
كما في صورة الاقتضاء والضرورة وقياس لانه لا يخرج من ان يكون في مورد النص او في
غيره والاول استدلال ظني والثاني قياس فبينه اي بين القياس وبين الاجتهاد
عموم وخصوص وهذا مما اشتبه على كثير من مهرة هذا الفن وشرط اي شرط
الاجتهاد ان يكون علم ما يتعلق بالاحكام من الكتاب والسنة بمعانيهما المعتبر هو
العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند الطلب للحكم لا الحفظ عن ظهر
القلب لغة بان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة وشرعا
بان يعرف المنقولات الشرعية واقامة المذكورة في التقسيمات الاربعة
وعلمها اي علم السنة متنا وهو نفس السنة والمقصود معرفة اقسامها من القولية
والفعلية والتقديرية وسندا وهو طريق وصولها الينا وفي ذلك معرفة ما يتعلق
بالراوي ووجوه القياس كما ذكرنا شرايطها واحكامها واقسامها والمقبول منها

والمردود ليتمكن من الاستنباط الصحيح ويتضمن ذلك معرفة مواقع الاجماع فان
القياس لم مردود وحكمه اي اثر الثابت به غلبة الظن بالحكم فلا يجري فيما يجب فيه
الاعتقاد الجازم مع احتمال الخطاء فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة
كل مجتهد مصيب وهذا الاختلاف بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند
الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا اجتهدوا في حادثة
وادى اجتهاد هذا الى خلاف ما ادى اليه اجتهاد ذلك فالحكم عند الله تع في حق كل
واحد ومن قلده مجتهده لهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو لتعدده يلزم
التكليف بما لا يسع في وسعهم لان التكليف بالاجتهاد تكليف باصابة الحق وليس في
وسع المجتهد الا الاصابة بما ادى اليه اجتهاده ولو كان الحق وراء ذلك لكان مكلفا
بما ليس في وسعه وهذا اي اجتهاد المجتهد في الحكم كالاجتهاد في ام القبلة والحق
فيه متعدد بالاتفاق فكذا ههنا فانه القبلة جهة الكعبة حتى ان المخطئ يخرج عن عهدة
اي عن عهدة الصلوة وللمستشعر ان يقال تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل
واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال تدارك دفعه بقوله واختلاف الحكم
بالنسبة الى قومين جايز بان يكون الشيء واجبا على مجتهد والمقلدين له وغير
واجب على آخر والمقلدين له كما كان في ارسال رسولين الى قومين مع اختصاص
كل منهما باحكام ثم اختلفوا اي القائلون بحقية الجميع فقال بعضهم تتساوى
الحقوق في الحقية لان دليل التعدد لا يستلزم التفاوت بين الحكمين وفيه نظر
لانه يجوز ان يثبت التفاوت بدليل آخر وعند بعضهم واحدها احق لانها اي لان
الاحكام الاجتهادية لو استوت لاصيب بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل من غير مبالغة

في الاجتهاد قال في التقويم لو تساوت الحقوق لبطل مراتب الفقهاء وتساوي
الباذل كل جهد في الطلب ومن اختار الحكم باد ني طلب وبهذا التقرير اندفع ما قيل
قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات تتفق على شئ واحد فيكون الحق واحدا
او تختلف فيكون الحق متعددا اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد
يجتمع الآراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا اجمعا عليه ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان
ولو كان كل من الاجتهادين حقا لم يكن لتخصيص سليمان وجه بالذكر وجهة وفيه نظر لان المعنى
ففهمناها اي الفتوى والحكومة التي هي احق وافضل ويدل على ذلك قوله وكلا آتيناه
حكما وعلما وقوله عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة
وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ واحدا واذ لا تنهض بتساوي الاجرين
فلا مخالفة بين الحديثين احفظ هذه الدقيقة فانها شاقة وقال ابن مسعود رضي الله عنه
اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان وغيرها من الاحاديث والآثار
الدالة على تردد الاجتهاد بين الصواب والخطاء وهي وان كانت من الآحاد الا انها
متواترة من جهة المعنى والكلام يصلح للاستدلال على الاصول ثم اشار الى الاستدلال
بدلالة الاجماع بقوله ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص لان القياس مظهر
لا مثبت وان ورد نصان صيغة في حادثة لا يتعدد الحق لانه لا تعارض في ادلة الشرع
فيكون احدهما منسوخا والآخر ناسخا اتفاقا فكيف يتعدد الحق اذا ورد امعنى اذ
دلالتهما لا تزيد على دلالة التهما مريجا ولو وجد دلالتهما مريجا لا يكون مدلول كل منهما حقا
فكذا اذا وجد دلالتهما معنى بالطريق الاولى ثم اشار الى المعقول بقوله ولان الجمع بين
الحظر والاباحة ممتنع لاستلزامه اتصاف الشئ بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا

عند اتحاد المحل وهو لازم في شريعتنا لانه عليه السلام مبعوث الى الناس كافة داع لهم
الى الحق بجميع النصوص او معنا هما من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات
على السواء ثم اجاب عن تسليمهم بقوله والتكليف بالاجتهاد يفيد لانه اذا اخطاء
فهو مصيب نظرا الى الدليل والى رعاية شرائطه بقدر الوسع وله الاجر وعليه
وجوب العمل بموجبه سواء ادى اجتهاده الى ما هو حق عند الله تعالى او اخطاء
فلا يلزم عبث واما مسئلة القبلة فليس التحري فيها لاصابة جهة البيت بل لان
القبلة في حق من وجب عليه التحري وهو الذي اشتبه عليه جهة الكعبة وليس عنده
من يعرفها جهة تحري يدل على ذلك انه لو اصاب الجهة بلا تحر وعلم بها في الصلوة
لا تصح صلوته ولو اخطاء بعد التحري تصح فليست بنظيرة ما نحن فيه واما فساد صلوة
من خالف الامام عالما حالم فلانه بنى في الاقتداء به وبناء صلوته على صلوته فلا دلالة فيه
على احد المذهبين ثم اختلف علماؤنا في المخطئ فعند البعض هو مخطئ ابتداء وانتهاء
اي بالنظر الى الدليل في الابتداء وبالنظر الى الحكم في الانتهاء لما روينا من اطلاق
الخطاء في الحديث ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطاء ابتداء و
انتهاء وفيه نظر ولقوله عليه السلام في اساري بدر حين نزل لو لا كتاب من
الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر فدل هذا
الحديث على ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه
لما كان مستحقا لنزول العذاب وعند البعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء وهذا ما قال
ابو حنيفة كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فان قوله بوجه الحق دل على ان مراده
من الاصابة في حق كل مجتهد الاصابة بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل

كما هو حقه مستجمعا شرايطه وأركانه فيكون آتيا بما كلف به من الاعتبار وليس في وسعه
اقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله قطعيا لقوله تعالى ففهمناها
سليمان الاية مع انه عمل كل منهما حكما وعلما ولو كان خطاء من كل وجه لما كان حكما وعلما
بل ظلما وجهلا لكن سليمان عليه السلام خص باصابة الحق وقدم ما فيه من موضع
النظر فتذكر وتشطير الاجر لم يقل وتنصيف الاجر لما عرفت فيما تقدم ان اجر المخطئ
ليس نصف اجر المصيب بل عشره يدل على هذا ايضا اي على انه مصيب من وجه دون
وجه فان الثواب انما يكون على الصواب و تقابل ان يقول لانم ذلك بل الاجر على كده في الاجتهاد واما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق فان الحكم في الاسارى من قبل كان اما
القتل والمن فرخص النبي عليه السلام بالفداء ايضا فلولا الكتاب السابق باباحة الفداء
وهو الرخصة لتم العذاب على ترك العزيمة وهي القتل او المن فنزول العذاب
كان واجبا على ترك العزيمة على تقدير عدم سبق الكتاب بالرخصة فالمعنى انتفى العذاب
بترك العزيمة لسبق الكتاب بالرخصة فلا دلالة فيه على استحقاق العذاب بالخطاء
في الاجتهاد والمخطئ في الاجتهاد لا يعاتب ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا
ومأجورا الا ان يكون طريق الصواب بينا فيكون الخطاء لتقصير من المجتهد فيعاتب
واما المخطئ في الاصول والعقايد فيعاقب بل يكفر او يضلل لان الحق فيها واحد
اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية **القسم الثاني من الكتاب**
في الحكم ويفتقر الى الحاكم وهو الله تع لا العقل على ما مر في باب الامر والمحكوم به وهو
فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف ليس من شرط المحكوم عليه والمحكوم به طرفي الحكم
على ما هو المصطلح في المنطق بل من وقع الخطاب له وما تعلق به الخطاب كما يقال حكم القاضي

على زيد بكذا اما الحكم الذي اصاب فيه المجتهد فكونه منسوبا الى الله تعالى ظاهر وكذا
الذي اخطاء فيه منسوب اليه تعالى فانه لما كان المجتهد ممن قلده مأمورين به كان ذلك
الحكم بهذا الاعتبار منسوبا اليه تعالى وتورد الابحاث على ثلثة **باب** في الحكم
وهو قسمان اما ان يكون حكما بتعلق شئ بشئ آخر او يكون والمراد تعلق زايد على
التعلق بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به والا فالتعلق بها حاصل في جميع الاحكام
كالحكم بان هذا زكن ذلك ان كان المتعلق داخلا في ذلك الشئ او سبب ذلك ان كان
المتعلق موصلا اليه في الجملة او نحوه كالحكم بان هذا علة له ان كان مؤثرا او شرط
له ان كان الشئ متوقفا عليه اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف
او اثرا له الثاني كالملك فان الملك اثر لفعل المكلف وما يتعلق به كملك المتعة في
النكاح وملك المنفعة في الاجارة وثبوت التربص في الزنة وانما جعل الملك حكما مع
ان الحكم هو الخطاب او الاثر الثابت به على ما سبق ذكره لان ثبوت الملك لما كان
بحسب وضع الشارع جعل الملك حكم الله الثابت بخطابه والاول اما ان يعتبر
فيه اي في مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا فان صحة العبادة كونها
بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوي
وهو تفريغ الذمة وان كان يتبعها الثواب مثلا او يعتبر فيه المقاصد الاخروية
كالوجوب وهو كون الفعل بحيث اوتي به يثاب ولو ترك يعاقب فالمعتبر في مفهومه
اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة
اما الاول وهو الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوي في العبادات تفريغ
الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية اي الاغراض المرتبة على العقود والفسوخ

لملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق
فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة لا يقال البيع الفاسد يوجب
الملك بعد القبض فينبغي ان يكون صحيحا بل نافذا لترتب الاثر عليه لان الاثر المقصود
من البيع الملك المباح وما ثبت بالبيع الفاسد انما هو الملك المحظور وكونه بحيث لا
يوصل اليه اصلا بان يكون عدم ايصاله اليه من جهة خلل في اركانه وشرايطه يسمى
بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرايط الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى
فسادا فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم وانما يطلق عليهما لفظ
الحكم لثبوتهما بخطاب الشرع ثم في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط
اجزاء التصرف شرعا اي ارتباط الايجاب والقبول فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح من
هنا ظهر ان الصحة بين الانعقاد والنفاذ ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك في بيع
الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه فالنافذ اعم من اللازم و
الصحيح اعم من النافذ والمنعقد اعم من الصحيح واما الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد
الاخروية فاما ان يكون حكما اصليا اي غير مبني على اعذار العباد او لا يكون اما
الاول وهو الحكم الاصلي فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه اي مع منع
الترك فان كان هذا اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل
قطعي فالفعل فرض اعلم ان الفرض على نوعين اصلي كقراءة مقدار ثلث آيات
في الصلوة وملحق به كالزيادة عليه والحد المذكور انما هو للاول واما الثاني ويشاركه
النقل عن الحكم فتامل وظني واجب وعلى هذا يدخل الفرض الاجتهادي في حد
الواجب وبلا منعه فان كان الفعل مما واظب عليه الرسول عليه السلام والخلفاء الراشدون

من بعده كالتراويح فسنة السنة بهذا المعنى هي الواسطة بين الواجب
والمندوب واما السنة بمعنى الطريقة المسلوكة في الدين فيعم تلك الواسطة
وغيرها والا فمندوب او نفل والفرق بينهما ان الثاني يجامع الكراهة دون الاول
وان كان على العكس اي ان كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام وعلى
هذا يدخل في حد المكروه كراهة تحريم ثم ان المنع المذكور قد يتخلف عن الحرام كما
اذا ورد فيه الرخصة وبلا منعه فمكروه اي كراهة تنزيه وان استويا فمباح فهو اعم
من الحلال لان الحل يجامع الكراهة دون الاباحة ومقابله المحظور وهو اعم من مقابل
الحلال وهو الحرام لصدقه على المكروه كراهة تنزيه دون الحرام فالفرض لازم عملا
وعلما الثبوته بدليل قطعي حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما لثبوته بدليل
ظني فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف بدليله واما ان كان معولا فلا يفسق
ولا يضلل لان التأويل في مظانه من سيرة السلف ويعاقب اي يستحق العقاب
تاركهما اي تارك الفرض والواجب والشافعي يقول بالفرق بين لفظي الفرض
والواجب في المعنى المنقول اليه للنزاع له في تفاوت مفهومي هما لغة ولا تفاوت
ما ثبت بدليل قطعي كحكم كتاب الله تع وما ثبت بدليل ظني كحكم خبر الواحد في
الشرع وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما
اللغوي الى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك
بدليل قطعي او ظني فالنزاع لفظي وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم
من الفرض والواجب ايضا وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع
الترك اعم من ان يكون هذا المعنى بقطعي او ظني فيقال الزكوة واجبة وقد

يطلق الفرض على ما ثبت بظني نحو الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ايضا
وكل من الاطلاقين شايع مستفيض والسنة نوعان سنة الهدي وتركها يوجب
اساءة وكراهية كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوايد وتركها
لا يوجب ذلك كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده والسنة
المطلقة من غير قرينة انما تطلق على طريقة النبي عليه السلام عند الشافعي
وهو اختيار فخر الاسلام وكثير من اصحاب ابي حنيفة للعرف الطاري وعندنا تقع
على غيرها ايضا فلا ينصرف الي طريقته عليه السلام بدون قرينة قيل فان السلف
كانوا يقولون سنة العمرين ويرد عليه ان الكلام في السنة المطلقة وهي معتبرة
وقد يراد بالسنة ما يثبت بها كما قال ابو حنيفة الوتر سنة وكقول محمد عيدان اجتمعا
احدهما فرض والآخر سنة والنفل وكذا المندوب يثاب فاعله ولا يئ تاركه
قيل وهو دون سنن الزوايد يرد عليه ان النفل من العبادات وسنن الزوايد من
العادات وهل يقول احد ان نافلة الحج دون التيامن في التنعل والترجل
وهو اي النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي حتى لو لم يمض فيه لا يؤاخذ بالقضاء
ولا يعاقب على تركه لانه مخير فيما لم يفعل بعد فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير فله ابطال
ما اداه تبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا لخلوه عن القصد بل هو بطلان المؤدي
ضمنا وتبعا وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين محل النزاع
وعندنا يلزم اي النفل بالشروع بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وفي عدم
الاتمام ابطال للمؤدي ولان ما اداه من النفل صار لله تعالى فوجب صيانته
لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام والسبيل اليها اي الي صيانة ما اداه

الا يلزوم

اقسام السنن

التنفع

الا يلزوم الباقي اذ لا صحة له بدونه فالترجيح بالمؤدي اولي من العكس لان العبادة
ما يحتاط فيها فلا تعارض بين وجوب صيانة المؤدي المقتضي لزوم الباقي وكونه
النفل مخيرا فيه المقتضي جواز ابطال المؤدي حتى يتساقطا وايضا اما وجب
صيانة ما صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد وهو النذر وهو ادنى حالا مما صار
لله تعالى فعلا وهو المؤدي من النفل فما صار له تعالى فعلا اولي يعني ان ابقاء
الشيء وصيانته عن الابطال اسهل من ابتداءه وجوده واذا وجب اقوى الامرين
وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان
يجب اسهلهما وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوي الشيئين وهو ما صار لله تعالى
فعلا اولي بالوجوب والحرام يعاقب على فعله وهو اما حرام لعينه اي منشاء
الحرمة عين ذلك الشيء كشرب الخمر واكل الميتة ونحوهما واما حرام لغيره كاكل
مال الغير والحرمة هنا ملاقية للفعل لكن المحل قابل له وفي الاول اي في الحرام
لعينه قد خرج المحل عن قبول الفعل شرعا حتى كان الحرام نفس نسبة
الحرمة واضافتها اليه فعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل هناك اصلا والفعل
تبعا فينسب الحرمة الي المحل ليدل على عدم صلاحيته للفعل اذ خروج العين
عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اولى والزم لانه الحاق
المحل وقصد به الحال على ما قال كثير منهم اي حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح
الامهات لدلالة العقل على ذلك كما في الحرام لغيره فانه اذا قيل هذا الخبز حرام
يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اي اكله حرام واذا قيل الميتة حرام معناه
انها منشاء الحرمة لان اكلها حرام بطريق ذكر المحل وارادة الحال فالتجوز فيه في الاسناد اليه

وهنا في الاسناد حيث اسند الحرمة الى متشابهها والمكروه نوعان مكروه كراهة تحريم
وهو الي الحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب هذا عندهما وعند محمد
الاخير حرام لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض واما الثاني من قسمي ما يعتبر فيه
اولا المقاصد الاخروية وهو ان لا يكون حكما اصليا بل يكون بنيا على اعذار العباد
فيسمى رخصة وهو ما يكون مشروعا مع قيام المحرم مباحا كان او مندوبا او واجبا
وما وقع من القسم الاول وهو الذي هو حكم اصلي في مقابلتها اي في مقابلة الرخصة
يسمى عزيمة وهي اما فرض قطعيا كان او اجتهاديا او واجب او سنة او مستحب
لم يقل او نفل لما عرفت انه قد يكون مكروها فلا يناسب ان يعد من اصول العزيمة
لا غير اي لا يكون العزيمة مباحا ولا مكروها ما دامت هي حكم اصلي
والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الآخر
ونوعان من المجاز احدهما اتم في المجازية اي ابعد من حقيقة الرخصة من الآخر اما
الاول وهو الذي هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة فاشرع لم يقل فاستبيح
لان الاباحة لا تجامع الحرمة بخلاف المشروعية مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة
الكفر مكرها بالقتل او القطع فان حرمة الكفر قائمة ابدا لقيام الدلايل الدالة عليها
لكن حقه اي حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان
قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجري على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه
حسبة في دينه اي طلبا للثواب فاولى من اجراء كلمة الكفر وكذا الامر بالمعروف و
اكل مال الغير والافطار في رمضان في حق المقيم الصحيح ونحوه من العبادات فان الحكم
في الاكراه على واحد منها ايضا كذلك والثاني وهو الذي هو رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه

رخصة

رخصة فاشرع مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار
وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض مع توجه الخطاب قايم لكن حرمة
الافطار غير قايمة رخص بناء على سبب هو شهود الشهر تراخى حكمه
وهو الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة هنا اولى عندنا لقيام
السبب ولان في العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين والعمل بالرخصة انما شرع للعسر
فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة ومقتض ليس بمختص بالرخصة
فالاخذ بها اولى وعند الشافعي العمل بالرخصة اولى الا ان يضعفه استثناء من
قوله والعزيمة اولى فليس له بذل نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول
اي الاكراه على الافطار فان المكره في الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة
فيوجر وانما كان الاول احق بكونه رخصة من الثاني لان في الثاني وجد السبب
للصوم لكن حكمه تراخى فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الافطار شبهة
كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمة قايمان فيه فالحكم
الاصلي فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون مشروعية اجراء كلمة الكفر حكما اصليا
فيكون الاول احق بكونه رخصة والثالث اي الذي هو رخصة مجازا
واتم في المجازية ما وضع عنا من الاصر والاغلال مثل ثقل تكليفهم وعقوبته
سمي رخصة مجازا لان الاصل لم يبح مشروعا اصلا من حيث انها كانت واجبة على
غيرنا ولم يجب علينا تخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب
معدوما في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن رخصة حقيقة بل مجازا والرابع
اي الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث ما سقط

مع كونه مشروعا في الجملة من حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة
كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كما بيّنا لقول الراوي ورخص في السلم
اوله نهي رسول الله عليه السلام عن بيع ما ليس عندك الا انه فان الاصل في البيع ان
يلا في عينا يتحقق القدرة على التسليم وهذا حكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم
يبق التعيين عزيمة والاشروعا للعجز عن التعيين من حيث ان العينية مشروعة
في البيع في الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان
حرمتها ساقطة هنا اي في حال الضرورة مع كونها ثابتة في الجملة لقوله تعالى وقد
فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فانه استثناء من الحرمة فبقيت مباحة بحكم
الاصل ولان الحرمة اي حرمة الخمر لصيانة عقله والصيانة عند فوت النفس اي البنية
الانسانية واما قصر الصلوة فهو عزيمة والاكمال مكروه ومخالف للسنة ولكنه سمي
رخصة مجازا وقال الشافعي القصر رخصة والاكمال عزيمة مرجح ببذل المجهود وقال
في البدايع روي عن ابي حنيفة انه قال من اتم الصلوة في السفر فقد اساء وخالف
السنة وهذا لان الرخصة اسم لما تغير عن الحكم الاصلي بعارض الى تخفيف ويسر
ولم يوجد هنا اذ الصلوة في الاصل فرضت ركعتين في حق المقيم والمسافر جميعا ثم
زيدت ركعتان في حق المقيم واقرت الركعتان على حالهما في حق المسافر كما كانتا
في الاصل فانعدم معنى التغيير في حقه وفي حق المقيم وجد لكن الى الغلظة والشدة
لا الى السهولة واليسر ولا دلالة في كون الصلوة المقصورة صدقة روي عن عمر
رضي الله عنه قال انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال عليه السلام ان الله عز صدقة
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته على ما ذكرنا من كون القصر رخصة فان الصدقة

ما غير عنه

ما عبر عنه بالقصر مجازا وهو اقرار الركعتين على حالهما في حق المسافر والفرق
بين رخصة الاسقاط ورخصة الترفيه يقتضي الرفع وعدمه تقريره ان الخيار اللازم
لاولي الرخصتين انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما في فطر المسافر فان كلا من
صومه وافطاره يتضمن رفقا ومشقة من حيث ان الصوم على سبيل موافقة المسلمين
اسهل وفي غير رمضان اشق فالتخيير يفيد منقوض برخصة المسح فانها رخصة ترفيه
دل على ان الغسل مشروع وان لم ينزع خفيه ولاجل ذلك يبطل مسحه اذا حاض
الماء ودخل في الخف حتى انغسل اكثر رجله مع ان الرفع متعين في المسح ولا
رفع في العمل بالعزيمة واما القسم الثاني من الحكم وهو الذي يكون حكما يتعلق
شيء بشيء آخر فالشيء المتعلق ان كان داخلا في الآخر فهو ركن والا فان كان مؤثرا
فيه على ما ذكرنا في القياس من ان المراد بتأثير الشيء ههنا هو اعتبار الشرع اياه
بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيء الآخر لا الايجاد كما في العلل العقلية فعلة
والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف عليه وجوده فشرط
والا فلا اقل من ان يدل على وجوده فعلامة لا يذهب عليك ان العمدة في هذه
التقسيمات هو الاستقراء الذي ذكر في صورة الحصر لمجرد الضبط والا فلا اقل الخ
ثم جواز التعلق بوجوه اخر مثل المانعية كتعلق النجاسة بصحة الصلوة واما الركن
فقد ظهر حده مما تقدم وقد منع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن
زايد ووجه التشنيع ان قولنا ركن زايد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان الزايد
خارج والركن داخل فانه ان كان اي الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب
كما ينتفي العشرة بانتفاء الواحد فنقول الركن الزايد شيء اعتبره الشارع في وجود

في التشنيع والتصديق ركن اصلي
ولا دخل له في وجه التشنيع
فلذلك لم يذكره المص
منه

المركب لا في حكمه لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب
موجودا حكما فصار شبيها بالام الخارج عن المركب فسمي زايدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون
باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان وقد يكون باعتبار الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر
واليه اشار بقوله وقولهم للاكثر حكم الكل في هذا الباب وهذا نظير اعضاء الانسان
فالراس ركن بنتفي الانسان اي حكما من الحيوان وتعلق الخطاب ونحو ذلك
بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن ينتقص واما العلة وهي الخارج المؤثر الا ان
لفظ العلة يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز فيقسم الى اقسامه كما يقسم العين
الى الجارية والباصرة وغيرهما او الاسد الى السبع والرجل الشجاع باعتبار ما يطلق
عليه اللفظ وبيانه انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور وهي اضافة الحكم اليها وتاثيرها
فيه وحصوله معها في الزمان واشار الى هذا بقوله فاما علة اسما ومعنى وحكما اي
يضاف الحكم اليها بلا واسطة هذا تفسير العلة اسما وهي مؤثرة فيه هذا تفسير العلة معنى
ولا يتراخى الحكم عنها هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص
فعندنا هي مقارنة للمعلول بالزمان كالعقلية وان كانت متقدمة عليه بالذات وفرق
بعض مشايخنا بينهما اي بين العقلية والشرعية فقالوا المعلول يقارن العقلية
ويتاخر عن الشرعية واما اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما ياتي في اقسام الشرط
واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار من حيث ان الملك مضاف اليه
علة اسما ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما
على ما ذكرنا في آخر فصل مفهوم المخالفة ان الخيار يدخل على الحكم فقط لا على السبب الذي
هو اكثر خطرا من الحكم و دلالة كونه اي كون البيع الموقوف والبيع بالخيار علة

لا سببا وان كان الحكم يتراخى عن العلة اسما ومعنى كما يتراخى عن السبب
ان المانع اذا زال بان يأذن المالك في بيع الفضولي ومضى مدة الخيار وجب الحكم به
اي بالملك من حين الايجاب اي من وقت العقد حتى يملك المشتري زوايده المتصلة
والمنفصلة في زمان التوقف وكالاجارة عطف على قوله كالبيع فانها علة اسما ومعنى
حتى صح تعجيل الاجرة ولو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست
الاجارة علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد
فلا يكون علة حكما لكنها اي لكن الاجارة تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت
مستقبل كما اذا قال في رجب اجرت الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان
لا من حين العقد بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع
كما بيناه فكانه ليس هناك تخلل زمان وكذا كل ايجاب مضاف الى المستقبل صريحا
نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتاثيره فيه لا حكما لتراخي
الحكم عنه لكن يشبه الاسباب وكذا النصاب علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى
لتحقق الاضافة والتاثير لا حكما لتراخي الحكم الى وجود النماء الذي اقيم حولان الحول
مقامه ثم انه علة تشبه الاسباب لعدم مقارنة الحكم وليس سببا حقيقيا لان
ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك لان المؤثر
هو المال النامي لا مجرد وصف النماء فانه قايم بالمال لا ستقلال له اصلا فلا يصلح ان يكون
النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامي وليس النصاب علة العلة بمنزلة شراء الثوب
لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي
انما يحصل بزيادة الدر بالنسل والعين في الاسامة وزيادة المال في التجارة والنماء

الحكمي هو حولان الحول ولا يحصل شئ من ذلك بنفس النصاب حتى يوجب النصاب صفة
الاداء قبل تمام الحول لكونه علة من غير ان يكون للنماء دخل في العلية فيتبين بعد الحول انه
اي المؤدي كان زكوة وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى حكمه الي السراية وكذا الري
والتزكية عند ابي حنيفة حتى اذا رجع عن شهادة التزكية وقال تعمدت الكذب ضمن الدية
خلافا لابي يوسف ومحمد ولما كان هذه الامثلة مني قبيل علة العلة عمم الحكم فقال وكذا كل ما
هو علة العلة كشري القريب فانه علة للملك وهو علة للعتق فالعلة في جميع هذه
الصور تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة
مستقلة بل حاصلة بالاول لكن لا يتحقق في شري القريب التراخي فشبهه بالاسباب
من جهة تخلل الواسطة لا غير واما بكسر الهمزة مالة شبهة العلة بجزء العلة وهذا هو
العلة معنى لوجود التاثير لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب
عليه والسيما لان السبب طريق موضع لثبوت الحكم بعلته وجزء العلة ليس
كذلك والمراد بالجزء غير الجزء الاخير احد الجزئين الغير المتبينين كالقدر والجنس وكذا
قال فخر الاسلام انه وصف له شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وفيه نظر
لانه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول على ما هو المقرر عندهم وانما المؤثر هو تمام
العلة في تمام المعلول ولذلك قال الامام السرخسي انه سبب محض لان احد
الجزئين طريق يفضي الي المقصود ولا تاثير له مالم ينضم اليه الجزء الآخر فيثبت به
اي بجزء العلة ما يثبت بالشبهة لان جزء العلة له شبهة العلة كربوا النسية
يثبت باحد الوصفين وهو اما القدر او الجنس واما العلة علة معنى وحكما لا
اسما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك للعتق فان كل منهما اثر في ايجاب العلة

الا ان للملك ترجيحا بوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة
العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلية واليه اشار بقوله فاذا تاخر
الملك يثبت الحكم اي العتق به قيل فيه نظر لان الملك علة اسما ومعنى وحكما لان
اضافة الحكم اليه وثبوته به شايع في عبارة القوم وكيف لا يكون علة اسما
مع ان الجزء الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا اليه واجيب عنه
بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي وغيره
والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشراء القريب حتى يصح
نية الكفارة عند الشراء لان نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق فتعتبر النية عند
الشراء ويضمن اذا كان شريكا عندهما ولا يضمن عند ابي حنيفة والخلاف فيما اذا
اشتراه معا اما اذا اشتري القريب بعد الاجنبي يضمن بالاتفاق والفرق له ان في الاولى
رضي الاجنبي بفساد نصيبه حيث اشترك القريب ولا يعتبر جهله وفي الثاني لم يرض
وان تاخر القرابة عن الشراء كما اذا اشتري اثنان عبدا مجهول النسب ثم ادعى
احدهما انه ابنه يثبت العتق بها اي بالقرابة حتى يضمن مدعي القرابة قيمة نصيب
شريكه ولو كانت القرابة معلومة قبل الشراء لا يضمن بخلاف الشهادة اي اذا
شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الي الشهادة الاخيرة بل الي المجموع فانهما ترجح
يضمن النصف فان الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع بهما واما السبب
وحكما وهي اما باقامة السبب الراعي مقام المدعو اليه كالسفر والمرض فانهما اقيما مقام
المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء المفاصل والمس والنكاح اقيما مقام الوطئ
في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة وما ذكر المدعو اليه في الثلثة الاول لظهوره فيها

او باقامة الدليل مقام المدلول كالاخبار عن الحبة مقامها في قوله ان احبتني فانت
كذا والطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق وحدوث الملك مقام الشغل في الاستبراء
والداعي الى ذلك اي السبب المقتضي لاقامة الداعي مقام المدعو اليه والدليل مقام
المدلول احد الامور المذكورة في قوله اما دفع الضرورة كما في احبتني وكما في الاستبراء
واما الاحتياط كما في تحريم الدواعي اي دواعي الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة
حيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاملاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطء
في الحرمة حالة الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة وهذا ما ذكره بقوله
في المحرمات والعبادات واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين والفرق بين
الحرج والضرورة ان في الاول لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالمحبة فان الوقوف عليها
محال فالضرورة داعية الى اقامة الاخبار عنها مقامها اما المشقة في السفر والانزال في
التقاء الختانين فان الوقوف عليهما ممكن لكن في اضافة الحكم اليهما حرج لخفائهما
وبالتقسيم العقلي الذي يرتقي الى اقسام سبعة تخص فيها العلة بقي قسمان علة معنى
فقط وعلة حكما فقط والتقسيم المذكور يقتضيهما والاحكام تدل على ثبوتهما الا ان
القوم لم يسموا بهما ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون
الجزء الاول علة معنى لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فما له شبهة العلة وهو
الجزء الغير الاخير من العلة يكون هذا القسم بعينه والعلة اسما وحكما ان كانت
مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط كالداعي مثلا اذا كان مركبا من جزئين فالجزء
الاخير علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التأثير
اذ لا تأثير للسبب الداعي فكيف لجزئه وايضا ما اردنا بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط

الذي

الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق علة حكما فقط
واما السبب فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت العلة
مضافة اليه اي الى السبب وحادثة به كوطئ الدابة شيئا فانه علة لهلاكه وهذه
العلة مضافة الى سوقها وحادثة به وهو السبب لان السوق لم يوضع للتلف
ولم يؤثر فيه وانما هو طريق اليه فالسبب ع في معنى العلة فيكون له حكم
العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة كالحرمان عن الميراث
والكفارة والقصاص فيضاف الحكم اليه اي الى السبب فيجب الضمان لم يقل
فيجب الدية لان المتلف لا يلزم ان يكون انسانا بسوق الدابة وقولنا و
يجب بالشهادة بالقصاص اذا رجع لا يجب القصاص على الشاهد
عندنا كما اذا شهدا ان عمرا قتل زيدا فاقتص ثم رجع الشاهد لانه
اي لان القصاص جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد وشهادته
انما صارت قتلا اي موديا اليه بحكم القاضي واختيار الولي القصاص على
الدية وان لم تكن العلة المتوسطة بين السبب والحكم مضافة اليه اي الى
السبب بان كانت العلة فعلا اختياريا بسبب حقيقي اي فالسبب
سبب حقيقي لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك في الغنيمة الدال على
مال يسرقه والدال على حصن في دار الحرب لانه توسط بين السبب
والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في السرقة والغازي في الدلالة
على الحصن فيقطع هذه العلة نسبة الحكم الى السبب ولا يضمن اجنبي
قال لآخر تزوج هذه المرأة فانها حرة ففعل واستولدها واذا هي امة

(ذ) لصاحب التنقيح

قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او الولي على هذا الشرط اي شرط
انها حرة فانه يضمن الوكيل او الولي قيمة الولد ولا يلزم علينا ان المودع
والمحرم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان لان المودع
انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم انما يضمن بازالة الامن الملتزم بعقد
الاحرام اذا تقررت الازالة بافضائها الى القتل اذ قبل الافضاء لم يكن سببا
للهلاك فلا يضمن وان حصلت بمجرد الدلالة والمراد بالدلالة احراز العلم في الغير
فيجب ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد ثم بين ان ازالة الامن سبب
الضمان بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم
اذا دل رجل السارق على مال مسلم لا يضمن لان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن
الناس فدلالته لا تكون ازالة الامن وبخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير
المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان كون صيد الحرم محفوظا ليس للبعد
عن الناس بل لكونه في الحرم ومن دفع الى صبي سكينا ليسكه للدفع فوجاء
به نفسه لا يضمن لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي و
بين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه وان سقط من
يده فجرحه ضمن الدافع لعدم تخلل فعل المختار بينهما ومنه اي من السبب
ما هو سبب مجاز كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة فالمعلقة صفة لهذه
الثلثة كان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فعبده حر ان دخلت
الدار فلله علي كذا للجزاء وهو وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور به
متعلق بقوله المعلقة لانها اي لان هذه الامور المعلقة ربما لا يوصل اليه

اي الى الجزاء بان لا يقع المعلق عليه لان الشرط معدوم على خطر الوجود
وتسمية هذه الصيغ اسبابا مجازية انما هي قبل وقوع المعلق عليه وكاليمين
بالله للكفارة اي سبب للكفارة مجازا لانها اي لان اليمين للبر اي موضوعة
له فلا تتوصل الى الكفارة وانما يفضي اليها الحنث فلا يكون اليمين سببا لها
حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد الشرط في هذه الصور الثلث تصير الايجاب
السابق علة حقيقة لتاثيره في وقوع الجزاء مع وجود الاضافة اليه والاضافة
به بخلاف اليمين للكفارة فانه اذا وجد الشرط لا يصير الايجاب علة
فان الحنث علتها لا البر وعند الشافعي هي اسباب في معنى العلل حتى
ابطل التعليق بالملك بان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبد
لغيره ان ملكتك فانت حر لكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجوز
الثاني في التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا
وجد السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب ثم عند
الثلثة لهذا المجاز المعلق بالشرط الذي سمي سببا مجازا لشبهته
بالحقيقة اي شبهة السببية وهذا يبين في ان التنجيز هل يبطل التعليق
ام لا كما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلثا
فعندنا فر لا يبطل التنجيز التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار
يقع الطلاق واشار الى الاستدلال بقوله لانه لما لم يكن الملك والحل عند
وجود الشرط فطن الوجود ليصح التعليق فانه يحتاج الى الملك حال وجود الشرط
لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك

واما التعليق فلا يفتقر اليه حاله التعليق فاذا علق بالملك كان ان تزوجتك
فانت طالق فالملك قطعي الوجود عند وجود الشرط فيقع التعليق وان علق بغير
الملك كان ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند
وجود الشرط وذلك غير معلوم شرطنا وجوده في الحال اي وجود الملك
في حال التعليق ليترجح جانب الوجود اي وجود الملك عند وجود الشرط بحكم
بحكم الاستصحاب فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا وبعد ما صح التعليق بناء
على نصب الدليل على وجود الملك عند وقوع الشرط وهو الاستصحاب فلما لا يبطله
اي لا يبطل التعليق زوال الملك بان يطلقها مادون الثلث بناء على احتمال
حدوثه عند وجود الشرط اتفاقا لا يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلث
بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء
الحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد
الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق اولى لان
البقاء اسهل من الابتداء قلنا اليمين سواء كانت بالله تعالى او بغيره
شرعت للبر اي لتحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية جانبه على
جانب نقيضه فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء اي بلزوم المحلوف به من
الطلاق او العتاق او نحوه اذا كان اليمين بغير الله تعالى كما ان اليمين به
تعالى يصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود من الحمل والمنع فيكون للجزاء
شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات البر فلا بد من الحل اي كما لا بد لحقيقة الشيء
من الحل كذلك لا بد لشبهته منه ويكون المسبب ثابتا على قدر السبب فاذا قال

ان

ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان لا تدخل الدار لانها ان
دخلت الدار يترتب عليه هذا الجزاء المخوف وهو وقوع الطلاق
فيكون وقوعه مانعا من تفويت البر كالضمان يكون مانعا من الغصب
فيبطله اي التعليق زوال المحل بان طلقها ثلثا لفوات محل الجزاء لان
المرأة اجنبية عن الزوج في تلك الطلقات كما يبطل التعليق بطلان محل الشرط
بان يجعل الدار بستانا لا يبطله زوال الملك بان طلقها مادون الثلث لانه
يمكن الرجوع اليها واما التعليق بالتزوج كان تزوجتك فانت طالق
فان البر فيه مضمون بالجزاء لوجود الملك عند وجود الشرط ضرورة ان التزوج
يلزمه ملك النكاح فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة
والا يخفى ان هذا الجواب يستغنى عما ذكر من ان الشرط فيه ان في هذا التعليق
بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها اي قبل العلة وانما هو جواب آخر
تقريره ان الشرط ههنا اعني في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك
الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع
ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهة اعتبار
الشبهة الحقيقة بالحقيقة وان شبهة الشيء تثبت حيث لا يثبت حقيقته
كشبهة النكاح في غير النساء واعلم ان لكل من الاحكام سببا
ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل الامر وانما يترتب الحكم عليه وان
كان بايجاب الله تعالى تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك
اي بمعرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة فسبب الوجوب للايمان بالله تعالى

على ما ورد به النقل وشهد به العقل حدوث العالم او امكانه ولما كان هذا
السبب في الافاق والانفس موجودا ابدا واليه الاشارة في قوله تعالى سنريهم
آياتنا في الافاق وفي انفسهم الآية يصح ايمان الصبي المميز وان لم يخاطب
به لتحقق سببه ووجود ركنه والصلوة الوقت على ما مر في فصل ان المأمور به نوعان
والزكوة ملك المال ولما اتجه ان يقال تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية
ذلك وهنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب تدارك
دفعه بقوله الا ان الغني المعتبر في اداء الزكوة بدلالة قوله عليه السلام لا
صدقة الا عن ظهر غنى لا يكمل الا بمال تام لينصرف بسبب الغنا الى الحاجات
المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء والنماء بالزمان وهو
امر باطن فاقيم الحول الذي هو السبب المؤدي الى النماء مقامه فيتجدد المال تقديرا
بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا ولما كان احوال الناس
في الغنا مختلفة قدره الشارع بالنصاب وللصوم ايام شهر رمضان كل يوم
لصومه بمعنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم
ولصدقة الفطر رأس يموته ويلي عليه يقال ما على عياله اذا قام بكفاية امرهم
وانما الفطر شرط لقوله عم ادوا عمن تمونون وعن اي لفظ عن اما لا تنزاع
الحكم عن السبب كما يقال ادي الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه او لان
يجب عليه فيؤدي عنه اي لوجوب شئ على محل قد اداه غيره عنه كأنه
نايب عنه كما في العاقلة فانها ادي الدية والثاني بالهل لعدم الوجوب على العبد
لانه لا يملك شيئا والصبي لانه غير مكلف والفقير لانه من يجب الصدقة له فلا يجب

عليه

عليه والكافر لانه ليس من اهل القربة فثبت الاول وايضا يتضاعف
الواجب بتضاعف الرأس فيكون الراس هو السبب ولما استشعر ان يقال
الصدقة يضاف الى الفطر فيدل على سببية الفطر تداركه بقوله والاضافة الى
الفطر تعارضها الاضافة الى الرأس واذا تعارضتا قطا وهي اى الاضافة
تحتمل الاستعارة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا بخلاف تضاعف
الوجوب فان المجاز لا يجري فيه وهو يتضاعف غير السبب ليس بوارد
في الشرع بخلاف الاضافة الى غير السبب فانها سايغة كحج الاسلام وصلوة
المسافر وايضا وصف المونة يرجح سببية الراس لان تعليق الحكم بالوصف
المذكور في الحديث يشعر بان هذه الصدقة بحسب وجوب المؤن والاصل فيه
راس بل عليه كما في البعير والبهايم وللحج البيت بدليل الاضافة واما الوقت
والاستطاعة فشرط الاول شرط لجواز الاداء والثاني لوجوبه وللعشر
الارض النامية بحقيقة الخارج فالارض سبب للعشر بالنماء الحقيقي لان
العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته وبهذا الاعتبار هو اي العشر
مونة الارض وباعتبار الخارج وهو اي والحال ان الخارج تبع الارض عبادة
لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء من النصاب ولذا الخراج
سبب وجوبه الارض النامية الا ان النماء معتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة
وذلك لان الخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري فصار مؤنة باعتبار
الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة
عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصارت سببا للزلة ولذلك اى والاجل

ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في الخراج لم يجتمعا
عندنا لتنافيهما وان كان كل منهما مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض خلافا للشافعي
وللطهارة ارادة مالا يجوز بدونها صلوة كان او غيرها كمس مصحف والحدث
لوجوبها وليس بسبب لان سبب الشيء وان كان سببا لوجوبه
ما يليه الا فيما ينافيه وللحدود والعقوبات ما نسب اليه من سرقة
وقتل وزنا مراده ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات
المحضة يكونان محظورات محضة وللكفارات ما نسب اليه من امر دائر بين الحظر
والاباحة لما فيه من معنى العبادة والعقوبة ولشرعية المعاملات كالمناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص البقاء المقدر للعالم
اي قيام الساعة وللاختصاصات الشرعية التي هي اثار لافعال العباد كالملك
في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق التصرفات المشروعية كالبيع والنكاح
ونحوهما واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تاثيره
ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يختص باسم السبب وان كان بصنعه
فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة يطلق عليه اسم
السبب ايضا مجازا وان لم يكن هو اي ذلك الحكم الغرض كالشراء لملك المتعة
فان العقل لا يدرك تاثيرا لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس
الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تاثيره
كما ذكرنا في القياس يختص باسم العلة واما الشرط فهو ما شرط بمحض وهو
حقيقتي يتوقف عليه الشيء في الواقع عقلا او بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا

كالشهادة

كالشهادة للنكاح اولا يصح الا عند تعذره واليه اشار بقوله والوضوء للصلوة
او جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته وهو بكلمة الشرط كقوله ان دخلت
الدار فانت طالق او دلالتها اي بدلالة كلمة الشرط نحو المراة التي اتزوجها طالق
لانه في معنى ان تزوجت امراة فهي طالق باعتبار ان ترتيب الحكم على الوصف بتعليق
له به كالشرط وقدم في مفهوم المخالفة ان اثر التعليق عندنا منع العلية وعنده
منع الحكم واما شرط في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة يصلح ان يضاف الحكم
اليها فيضاف اليه اي الى الشرط كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان
رجعوا مع شهود اليمين اي التعليق يضمن الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة
كشهود التخيير بان شهدوا ان الزوج خير امراته والاختيار بان شهدوا ان
المراة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن
شهود الاختيار لان شهود التخيير سبب محض الى الحكم في الحملة وشهود
الاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب
فان قال المولى ان كان قيد عبده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حلفه
احد فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حلفه
المولى فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند ابي حنيفة لان القضاء بالعتق ينفذ
ظاهرا وباطنا عنده لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل به ولا بد من صيانته
عن البطلان بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا او كفارا فانه للعبرة بالقضاء
ع للامكان الوقوف على حقيقة الصدق وفيما نحن فيه قد سقط حقيقة معرفة
وزن القيد اذ لا يمكن المعرفة الا بحمل القيد واذا حله يعتق العبد واذا نفذ

القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يكن اضافته اليه والعلة وهي
التعليق لا تصلح للاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعد ولا
جناية كما اذا باع مال نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون العبد عشرة
ارطال والشهود قد تعمدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم بخلاف رجوع الشهود
اي شهد اليمين والشهود الشرط فان العلة تصلح للضمان لانها يثبت العتق
بطريق التعدي وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن لانه مبني على
الحجة الباطلة وانما ينفذ في الظاهر لان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر
حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ في الباطن كان العبد رقيقا بعد القضاء فيعتق
العبد بحل القيد فلا يضمن الشهود وكذا حافر البئر فان فيه شرطا بعارضه علة
لا يصلح للاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر فان الثقل علة السقوط لكن الارض
مانعة من السقوط فازالة المانع صارت شرطا للسقوط وهو امر طبيعي والمتلف مباح
وهو سبب يشارك العلة في الاقضاء الى الحكم والايصال به فلا يصلحان للاضافة
الحكم وهو الضمان اليهما فيضاف الحكم الى الشرط لان صاحب الشرط متعد
لان الضمان فيما اذا حفر في غير ملكه ولا يضاف الى السبب وهو المالك لانه مباح
محض بخلاف ما اذا وقع نفسه في بئر العدوان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع
علة متعدية صالحة للاضافة اليها فلا يضاف الى الشرط ولما وضع الجر واشراع
الجناح والحائط المايل بعد الاشهاد في قسم الاسباب اذ لا معنى للسببية الا
الافضاء الى الحكم والتأدي اليه من غير تأثير وهو حاصل في هذه الامور واما
شرط في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل مختار غير منسوب الى ذلك الفعل

اليه

اي الى الشرط كما اذا حل قيد عبد الغير فابق العبد لا يضمن عندنا فان حل
بيان لكون حل القيد في حكم السبب للتعليل لعدم الضمان لما سبق الاباق الذي هو
علة التلف صار الحل الذي هو الشرط كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة لانه
طريق الى الحكم ومفضى اليه بان يتوسط العلة بينهما وانما يصير الشرط كالعلة لانها
مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به وانما قال على صورة العلة لان
الشرط المحض يتقدم على انعقاده علة لما سبق ان التعليق يمنع العلة الى
وجود الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة والشرط المحض
يتأخر عنها اي عن صورة العلة وفيه نظر لان تاخيره عنها انما هو في الشرط
التعليقي لا الحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة والعقل في التصرفات
وكذا لا يضمن عندهما اذا فتح باب قفص او باب اصطبل فنفر الطير او البهيمة
خلافا لمحمد فانه يضمن عنده لان فعل الطير والبهيمة صدر شرعا فلا يصلح للاضافة
التلف اليه فيضاف الى الشرط طبيعي للطير كالسيلان للماء وايضا مما لا يصير ان
عن الخروج عادة ففعلها ملحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فاذا خرجا
على فور الفتح يجب الضمان فظهر ان كل من كون فعلها صدرا وكونه بمنزلة الافعال
الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فمن خلط بينهما فقد خبط لهما انه
اي فعلها صدر في اثبات الحكم به واضافته اليه لا في قطعه اي قطع الحكم عن الغير
اي عن الشرط فان فعلها لا ينافي ذلك كما الكلب يميل عن سنن الارسال
اي ارسل صاحب الكلب اياه على صيد ثم مال عن سنن الصيد ثم اتبعه واخذ

وذو لصاحب التفصيح

فانه لا يحل الا به فعله وهو الميل عن السنن مر في اضافة الحكم اليه لكونه غاية
لكنه معتبر في منع اضافة الفعل الي المرسل والاشك ان هذا جواب عن الاستدلال
الاول لمحمد واذا قال الولي اي ولي الدم سقط الماشي في البئر وقال الحافر اسقط
نفسه فالقول له اي الحافر لانه يدعي صلاحية العلة للاضافة ويدعي قطع الاضافة
عن الشرط فهو متمسك بالاصل ولا يعارض هذا باه الظاهر ان الانسان لا يلقي
نفسه في البئر لان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي يحتاج الي استحقاق
الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه بخلاف
الحارح اذا ادعي الموت بسبب آخر لانه صاحب علة واما شرط اسما لتوقف
الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده كما اذا علق الطلاق بشرطين
فاولهما وجودا اي باعتبار الوجود شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الشرط الاول في
الملك لا الشرط الثاني لا يطلق وبالعكس تطلق حلافا لزفر كما اذا قال له دخلت
هذه الدار وهذه فانت طالق فابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخري
تقع الطلاق عند الثلثة لان الملك شرط عند وجود الشرط الصحة وجود الجزاء الصحة
وجود الشرط فشرط الملك عند الشرط الثاني لا الاول ولذلك ان دخلت الدارين
وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما
فابانها فدخلت الاخري لم تطلق اتفاقا واما العلامة فقد ذكروا في نظم ما
الاحصان للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الي ان يوجد هو ووجوده
متاخرا عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا علية الزنا لا تتوقف

على احصان بحدث متاخرا عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد العلة الي
يوجد هذا تفسير الشرط التعليقي فان لزوم التاخر عن صورة العلة انما هو
فيه لا الشرط الحقيقي المار تغيره ومثاله قتل هذا فالشرط التعليقي متاخر
عن صورة العلة واما الشرط الحقيقي فلا يجب تاخره عن وجود العلة كالعقل
والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس بشرط ولما كان
في كون الاحصان علامة نظر قال ثم اذا كان الاحصان علامة لا شرطا في معني
العلة يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت
الاحصان ايضا اي قياسا على ما ذكر بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنا
ومولاه كافر انه اعتقه فيكون الشهادة علي مولاه الكافر فيقبل ويثبت عتقه
والحرية من شرايط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر قيل لا يثبت
عتقه بشهادتهما وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزنا
لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم
ضرورة تحقق الاحصان وقبل يثبت بها العتق ولا يثبت سبق تاريخ
الاعتاق علي الزنا فيكون شهادتهما يتضمن بثوت العتق وتقدمه
على الزنا وضرر الاول يرجع الي الكافر فيقبل وضرر الثاني يرجع الي العبد
المسلم فلا يقبل والي هذا اشار بقوله قلنا لشهادة النساء خصوص بالعقوبة
وهو الحد في عدم القبول دون المشهود عليها لانها اي لان شهادة الرجال
مع النساء لا يثبت العقوبة وههنا اي في صورة بثوت الاحصان بشهادة

الرجال مع النساء لانثبتها لان الاحصان ليس الاعلامة لكن يتضمن ضررا وهو
تكذيبه ورفع الخبرة بالشهود عليه وهو المسلم وهي اي شهادة الرجل مع
النساء يصلح لذلك الضرر علي الشهود عليه المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها
لاتصلح علي المسلم وهي تتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد الذي اثبتوا حريته
ليثبت عليه الرجم فلا تصلح شهادة الكفار لذلك الاضرار بالمسلم والحاصل
ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصيته في المشهودية وذلك منتف
في الاحصان لانه علامة لاموجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصيته
في المشهود عليه وهو كونه مسلما والرق مع الحيوة خير من العتق مع الرجم
وعلي هذا اي بناء علي ان العلامة ليست في حكم العلة فيجوز ان يثبت بالا
يثبت به العلة قالا ان شهادة القابلة علي الولادة تقبل من غير فراش
اي في المبتوتة والمتوفى عنها زوجها والحبل ظاهر عطف علي قوله فراش ولا
اقرار به اي بلا اقرار الزوج بالحبل لانه لم يوجد هنا اي في شهادة القابلة
الا تعيين الولد وهي اي شهادة المقابلة مقبولة فيه اي في تعيين الولد
فاما النسب فانما يثبت بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة للعلوق
السابق وعند ابي حنيفة لاتقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لانه
اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الي الولادة فلا تكون علامة بل
بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لانعلم بثبوت النسب الا بها فيشترط
لاثباتها كمال الحجة وهو رجلان او رجل وامراءتان بخلاف ما اذا وجد احد الثلثة

المذكورة

المذكورة وهي الفراش القايم والحبل الظاهر والاقرار من الزوج واذا علم
بالولادة طلاق تقبل شهادة امراءة عليها في حقه اي في حق الطلاق عندهما
لانه لما ثبت الولادة بها ثبت ما كان تبعا لها من الطلاق وغيره لاتقبل عند
ابي حنيفة لان الولادة شرط للطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط لاثباته
اي لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق فلا يثبت الطلاق الا
بشهادة رجلين او رجل وامراءتين والذي ذكرنا اذا لم يكن الحبل ظاهرا او
لا الزوج مقرا به اذ لو وجد احدهما فعند ابي حنيفة يثبت بمجرد اقرارها بالولا
دة
كما في تعليق الطلاق بالحيض كما في العلة فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات
حكمها على ان من الحجة ضرورية لايقبل الا فيما يطلع عليه الرجال كالولادة فلا
يتعدي عنه الي ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق فيما نحن فيه ولا امتناع في ثبوت
الولادة في حق نفسها لا في حق الطلاق كما في شهادة المراءة على عدم بكارة امة
بيعت على انها بكر في حق الرد فان شهادتها لاتقبل فيه على البايع وان كانت
مقبولة في البكارة وعدمها بل يحلف البايع على انها ليست بثيب وقال الشافع
الاصل في المسلم العفة فالقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك
اي كونها كبيرة اي يتبين بالعجز عن اقامة البينة اي القذف حين وجد كان
كبيرة لا انه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة لجنايته فيثبت سقوط
الشهادة وهو حكم شرعي سابق عليه اي على العجز عن اقامة البينة لمجرد
القذف ليسقط الشهادة عنده وان لم يجلده وعندنا لايسقط شهادته

٢ في التتبع على اثبابة امة وفي المغرب ان الثيابة والثيوبة لغتان كلام العرب منه

بمجرد القذف بل انما تسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الجلد
ولما اتجه ان يقال الجلد ورد الشهادة قدر بنا على المرئي والعجز عن اقامة
البينة لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الاية فاذا كان العجز علامة في حق
رد الشهادة فكذا في حق الجلد فكان ينبغي ان يقدم الجلد على العجز لا سيما
ان القران في النظم يوجب القران في الحكم عند الشافعي اجاب عنه بقوله بخلاف
الجلد اذ هو فعل حسي لا مرد له فاذا اقيم قبل العجز فربما كان بغير حق فات
تحقق العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق
العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا في ذلك القذف واما عدم
قبول الشهادة فانه حكم شرعي يمكن سبعة قلنا القذف في نفسه ليس كبيرة
فان الشهادة عليه مقبولة حسبة لله تعالى ومنعا للفاحشة ولما اتجه ان يقال
لما احتمل القذف الحسبة ولم يكن جناية محضة ينبغي ان لا يتعلق به الحد ورد
الشهادة اجاب عنه بقوله وهو اي القذف وان احتمل ان يكون حسبة لا يحل
ولا يجوز الاقدام عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود فاذا مضى زمانه
يتمكن فيه من احضارهم ولم يحضر صار القذف كبيرة مقتصرة على حال العجز
لان المستند الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم
لموتهم او غيبتهم او امتناعهم عن الاداء فيكون العجز شرطا لرد القاضي شهادة
الراوي لا علامة والعفة اصل في المسلم لكن لا يصلح لاثبات رد الشهادة لما عرف
ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط ثم ان اتى بالبينة على الزنا من غير

تقادم العهد

تقادم العهد بعد ما جلد القاذف يبطل رد شهادته ويحد الزاني وان تقادم
العهد اي اذا اتى بالبينة على الزنا بعد ما جلد القاذف لكن بعد التقادم ويبطل
الرد اي رد شهادة القاذف لان تقادم العهد هنا شبهة في درء الحد

ولا يثبت الحد اي حد الزنا على الزاني

باب المحكوم به

وهو فعل المكلف الذي يتعلق به خطاب الشرع وهو
قسمان ما لا بد له الا وجود حسي المراد بالحسي ما يعم مدركات العقل بطريق
التغليب ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنية في العبادات ومآله وجود
اثر شرعي مع وجوده الحسي ومعناه ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط
يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان و
الشرائط وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع فالاول بعد ان يكون متعلقا
لحكم شرعي اما ان يكون سببا لحكم آخر بان جعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين
سببا لحكم شرعي وهو اما صفة لفعل المكلف او اثره او لم يكن سببا له كالزنا
فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وصفة لفعله وكالاكل وهو فانه تارة واجب
واخرى حرام وليس سببا لحكم شرعي وكذا الثاني كالبيع فانه مباح وهو سبب
لحكم آخر اثره وهو الملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا
لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه
وكالصلوة فانها واجبة وليست سببا لحكم آخر والوجود الشرعي بحسب الاركان
والشرائط اعتبره الشارع فان وجد الكل فان حصل معهما الاوصاف المعتبرة شرعا
الغير الذاتية يسمى صحيحا بالاصل والوصف والا اي وان لم يحصل معهما الاوصاف
المذكورة يسمى فاسدا وان لم يوجد الاركان والشرائط يسمى باطلا كبيع الملاقيح

فانه باطل لانتفاء الركن والنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط والفاسد صحيح
باصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق من غير قيد فيراد به الاول اي ما
وجدت الاركان والشرايط وحصلت الاوصاف المذكوره وعند الشافعي
الفاسد والباطل مترادفان والاشاعة في الاصطلاح ثم المحكوم به اما حقوق
الله تعالى وهو ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فنسب الى الله تعالى
لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله
تعالى قال الله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وباعتبار التفرد والانتفاع
هو متعال عن الكل او حقوق العباد معنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة
خاصة كحرمة مال الغير او ما اجتمعا فيه والاول غالب فيما اجتمعا فيه والثاني
غالب ولا وجود لقسم آخر وهو ما اجتمع فيه الحقان على التساوي اما حقوق
الله تعالى فثمانية بحكم الاستقراء عبادات خالصة كالايمان وفروعه وكل من
الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوايد بمعنى ان في جملة الفروع
هذه الثلثة لا بمعنى ان كل واحد منها مشتمل عليها فالايمان اصله التصديق بمعنى اذعان
القلب وقبوله بجميع ما يجب تصديقه والاقرار باللسان ملحق به لكونه ترجمة عما
في الضمير ودليلا على تصديق القلب حتى ان ترك اي ان لم يقر باللسان
مع القدرة عليه لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس وهذا عند بعض
علمائنا كشمس الائمة وفخر الاسلام فهو عندهم ركن للايمان وملحق باصله اما
عند البعض فالايمان التصديق والاقرار شرط لاجراء الاحكام الدنيوية فمن
صدق بقلبه ولم يقر باللسان مع تمكنه منه مؤمن عند الله تعالى وهو الناس

فلا يجري عليه الاحكام وهو اي الاقرار اصل في حقها اي في حق الاحكام الدنيوية
اتفاقا حتى صح ايمان المكره على الاقرار باللسان مع قيام القرينة على عدم
التصديق في حق الدنيا ولا يصح ردته اي ردة المكره لقيام المعارض وهو
الاكراه وزوايد الايمان الاعمال وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط
لها بناء على ان فيها معنى المؤنة كالصلاة الشروطة في العبادات الخالصة
ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدئ هذا النوع على المسلم لما فيه من معنى العقوبة
والذل لكنه يبقى عليه حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج
لا العشر لانه اي لان الخراج لما تردد بين الامرين المؤنة والعقوبة لا يبطل
بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة غالب على ما سبق انه مؤنة باعتبار
الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتداء
هذا النوع على الكافر لكن يبقى عليه عند محمد كالخراج على المسلم وعند ابي
يوسف يضاعف العشر لانه فيه اي في العشر معنى العبادة المشتملة على المؤنة
والكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف
اذ هي اي المضاعفة اسهل من الابطال اصلا اي من ابطال العشر ووضع
الخراج مقامه وعند ابي حنيفة ينقلب العشر خراجا اذ التضعيف امر ضروري
ثبت باجماع الصحابة رض على خلاف القياس في قوم باعيانهم تعذر ايجاب
الجزية والخراج عليهم خوفا من الفتنة فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج
وحق قايم بنفسه اي لا يجب في ذمة احد كحق الغنايم والمعادن وعقوبات
كاملة كالحدود وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق صبي

اذا قتل مورثه عمدا او خطاء لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخاطئ مقصر
لكونه محل الخطاب وحكم الخطاء في حق العبد غير مرفوع فلزمه الجزاء القاصر
ولا يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب كحفر البئر ونحوه والشاهد اذا رجع
اي شهد علي مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته لانه اي لان
حرمان الميراث جزاء المباشرة كما بيناه قبل والمباشرة هنا وجوب دائرة
بين العبادة والعقوبة كالكفارات فلا يجب هذا النوع على المسبب كحافر البئر
لانها اي لان هذه الحقوق جزاء الفعل والصبي عطف على المسبب
لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي فيهما اي في المسبب والصبي انهما عنده
ضمان المتلف والفرق في التلف بين المباشرة والتسبيب مراده بالمتلف
هو الحق الثابت لصاحب الشرع الغاية بفعل يضاده كالاستعباد الغاية
بالقتل وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى لانه تعالى منزه عن ان يلحقه خسران
يحتاج الى جبره وانما الضمان في حقوقه جزاء للفعل ولا يجب على الكافر
لوصف العبادة وهي اي العبادة غالبة فيها اي في الحقوق المذكورة
الا كفارة الظهار فان وصف العقوبة فيها غالبة لانه اي لان الظهار منكر من
القول وزور فيكون جهة الجناية غالبة فيه وفيه نظر ثم انه على خلاف
ما صرح به السلف من ان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبة وكذا كفارة الفطر
فان وصف العقوبة غالب فيها لقوله عليه السلام من افطر في رمضان
متعمدا فعليه ما على المظاهر تغليظ الافطار بالتعمد الذي به يتكامل الجناية
ثم ترتيب الوجوب عليه دل على غلبة العقوبة ولاجماعهم على انها

اي على

اي على ان الكفارة لا يجب على الخاطئ ولم يعتبر في سببها كمال الجناية لما سقط
بالخطاء وفي كمال الجناية كمال العقوبة ولان الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة
يوجبه ولما اتجه ان يقال فحينئذ ينبغي ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة اشار
الى دفعه بقوله لكن الصوم لما كان حقا غير سلم الى صاحبه ما دام فيه
فلا يكون الافطار ابطال حق ثابت اذ لا يتصور الجناية بالافطار بعد تمام
ولكن تحقق بهذا الاعتبار قصور ما في الجناية بل هو منع عن تسليمه
اي تسليم الحق الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين اي العبادة و
العقوبة ولم نجعل الزاجر عقوبة محضة وهي اي كفارة الصوم عقوبة
وجوبا بمعنى انها وجبت اجزية لافعال يوجد فيها معنى الخطر كالعقوبات
وعبادة اداء بمعنى انها يتاءدى بالصوم والاعتاق والصدقة وهي قرب
وقد وجدنا في الشرع ما هذا شانه كاقامة الحدود فانها واجبة بطريق العقوبة
ويؤدي بها اللعام عبادة لانه مامور باقامتها ولم نجد على العكس اي ما هو
عقوبة اداء وعبادة وجوبا وانما قال هذا جوابا لمن يقول لم لم يعكس
حتى يسقط بالشبهة كالحدود تفريع على ان كفارة الفطر عقوبة وشبهة
قضاء القاضي في المنفرد برؤية هلال رمضان اذا رد القاضي شهادته للتفرد
او لفسقه وحكم بان اليوم من شعبان فصام المنفرد لقوله عليه السلام صوموا
لرؤيته ثم افطر عامدا او لو بالجماع لم يلزمه الكفارة عندنا خلافا للشافعي و
تسقط اذا افطرت عمدا ثم حاضت في يوم افطارها او مرضت وكذا اذا
افطر ثم مرض وكذا ان اصبح صايما ثم سافر وافطر واما اذا افطر ثم سافر

فلا تسقط الكفارة واما حقوق العباد فاكثر من ان تحصى وما اجتمعا فيه
والاول غالب كحد القذف ولهذا يفوض استيفاؤه الي الامام وما اجتمعا
فيه والثاني غالب القصاص ولهذا فوض استيفاؤه الي الولي ويجوز فيه الا
عتياض بالمال واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالي عندنا قطعا
كان او قتلا وعند الشافعي اذا كان قتلا ففيه حق الله تع من جهة انه حد
يستوفيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه
معنى القصاص من حيث انه لا يجب الا بالقتل وهذه الحقوق تنقسم الي اصل
وخلف ففي الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا اي كافيا لقيام
الاصل في احكام الدنيا ثم صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه حتى لا يعتبر
التبعية اذا وجد اداؤه اي اداء الصغير العاقل مثلا اذا سبي صبي فان اسلم هو
بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل فيحكم بايمانه اصالة لا بكونه تبعية وان اسلم
احد ابويه فهو تبع له في الاسلام ثم صار تبعية اهل الدار اي دار الاسلام ان
اخرج اليها او تبعية الغانمين خلفا لم يقل عن اداء احدهما لعدم القطع
بل الظاهر انه ايضا خلف عن اداء اذا عدما اي الابوان وكذا الطهارة
والتيمم لكنه اي التيمم خلف مطلق عندنا بالنص اي اذا عجز عن استعمال الماء
يكون التيمم خلفا مطلقا فيجوز اداء الفرايض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد
وعند الشافعي خلف ضروري اي خلف عن الاصل عند العجز بقدر ما يندفع
به الضرورة حتى لم يجز اداء الفرايض بتيمم واحد وقال الشافعي في انائين نجس
وطاهر يتحرى فيتوضأ بما يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان التيمم

خلف ضروري ولا ضرورة ههنا وعندنا يتيمم اذا ثبت العجز بالتعارض بين النجس
والطاهر ولا حاجة الي الضرورة لانه خلف مطلق لا ضروري ثم عند
الشيخين التراب خلف عن الماء فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجود
في كل واحد منهما بكماله فيجوز امامة المتيمم للمتوضي كامامة الماسح للغاسل وعند
التلميذين التيمم خلف عن الوضوء فلا يجوز الامامة اذ لا يجوز بناء صاحب الاصل
القوي صلوته على صلوة صاحب الخلف الضعيف حتى لا يصح امامة المومي
للمصلي بركوع وسجود وشرط الخلفية امكان الاصل اي لا بد في ثبوت الخلف
من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا له اي للاصل ثم عدمه اي عدم الاصل
في الحال لعارض لانه لا معنى للمصير الي الخلف مع وجود الاصل كما في مسئلة
مس السماء بخلاف الغموس وقد سبق ذكر ذلك **باب** المحكوم عليه وهو
وهو المكلف الذي تعلق الخطاب بفعله ولا بد من اهليته للحكم وهي لا تثبت
الا بالعقل اذ لا تكليف علي الصبي والمجنون قالوا اي مشايخنا هو نور يضيء
به طريق يبتدي به اي بذلك الطريق من حيث ينتهي اليه درك الحواس
من جهة انتهاء ادراك الحواس الي ذلك الطريق فانه لا مجال فيه لدرك
الحواس وهو طريق ادراك الكليات اذ طريق ادراك المحسوسات يشترك فيه
العقلاء والصبيان والمجانين بل البهايم ولا يحتاج الي العقل الذي نحن
بصدده فيظهر المطلوب للقلب كما ان العين مدركة بالقوة فاذا وجد
النور الحسي يخرج ادراكها من القوة الي الفعل فكذا القلب مع هذا النور
العقل الظاهر بنص الكتاب والحديث ان محل الادراك هو القلب وانما كيفية

في التنقيح ثم عندنا والاوجه لما لا يخفى

في التنقيح عن التوضي والاوجه لان المراد من التيمم الطهارة

قد لا في التنقيح والتوضيح من الزوايد

ادراكه مجهولة وكونه عبارة عن النفس النفسانية مما لم يقم عليه شبهة فضلا عن
الحجة والحاجة بنا اليه وابتداء ادراك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس
الظاهرة ونهاية ارتسامه في الحواس الباطنة وحينئذ يبدأ العقل بالتصرف فيه
بان يدرك الغايب من الشاهد او ينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة
ولهذا التصرف مراتب استعداده لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه
يوصل الى النظريات ثم علم النظريات منها اي من البديهيات متى شاء من
غير تجشم كسب جديد ثم استحضارها بحيث لا تغيب وهذا نهاية اي
نهاية تصرف العقل والمرتبة الثانية هي مناط التكليف وزيادة تفضيل
في هذا المقام مما لا حاجة اليه في تحقيق المرام ثم معلومات النفس اما ان لا يتعلق
بها العمل كمعرفة الصانع تعالى وتسمى علوما نظرية واما ان يتعلق بها العمل
وتسمى علوما عملية فاذا اكتسبت النفس العلمية حركت البدن الى ما هو خير
وهما هو شر لان النفس مايلة الى الكمالات فيستدل بهذا التحريك على وجود
تلك القوة وعدمها واذا لم تحركه اي الخير عن الشر علم عدم معرفتها بهما
اي بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركت فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفانه
بالافعال والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف متعذر لتعذر العلم
بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقدره الشرع
بالبلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه اذ عنده يتم التجارب بتكامل
القوى الجسمانية التي هي مراكب للقوى العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى
وقد سبق في باب الالهام الخلاف في ايجاب الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب

متوجه بنفس العقل للخلاف للمعتزلة في ان العقل لا يستقل في كثير من الاحكام
مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمته في اول شوال وكذا الخلاف للاشاعرة في ان الشرع يحتاج الى العقل وان للعقل مدخلا في معرفة الاحكام
وانما النزاع في ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما العدم ورود
او لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق
الثواب والعقاب في الاخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن
والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعث فالصبي
العاقل وشاهق الجبل البالغ الساكن فيه غير مختلط بالخلق مكلفان بالايمان
حتى ان لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان وعند الاشاعرة يعذران فلم يجزموا
كفر شاهق الجبل فيضمن قاتله والايمان الصبي والمذهب عند الماتريدية التو
سط بينهما اي بين المذهبين المذكورين اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل وهو ظاهر
والا بالشرع وهو اي الشرع مبني عليه اي على العقل لانه مبني على معرفة الله
تعالى والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذا الامور لا
تعرف شرعا بل عقلا دفعا للدور لكن قد يتطرق الخطاء في العقليات فان مبادي
الادراكات العقلية الحواس وقد يقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية
فيتطرق الغلط في مقتضيات الافكار كما ترى من اختلافات العقلاء بل اختلاف
الانسان نفسه في زمانين فعلى هذا يكون الدليل على التوسط بين المذهبين
وجهين احدهما التوسط في مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح
وثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخطاء فيهما

بخشم

فهو اي العقل وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الي معرفته وورد به امر الشارع
بل الابد انضمام شئ آخر اما ارشاد او تنبيه لينوجه العقل الي الاستدلال او ادراك
زمان يحصل له التجربة فيه فيعينه على الاستدلال فالصبي العاقل يقرع علي
المذهب المذكور لا يكلف بالايمان لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالي علما للحصول
التجارب وكمال العقل ولكن يصح الايمان منه اعتبار الاصل العقل ورعاية للتوسط
فجعل مجرد العقل كافيا للصحة وشرط الانضمام المذكور للوجوب والمرأة المراهقة
ان غفلت عن الاعتقادين اعتقاد الايمان واعتقاد الكفر لانها لم تدرك المذكورة
فلم يجعل مجرد العقل كافيا في التوجه الي الاستدلال وان كفرت بتين لانها انما
وضع البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم يتحقق التوجه الي
الاستدلال اما اذا تحقق ذلك فلا يبقى عذر وقد حصلت هنا مدة افادتها
التوجه بان كفرت وكذا لا يكلف الشاهق في الجبل قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة
والتمكن من الاستدلال ويجده يكلف فلا يضمن قاتله بل يهدر دمه ولو قتل قبل
مدة التجربة فانه اي فان القتل لم يستوعب عصمة بدوه دار الاسلام اي بدوه
احراز بها **فصل** ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب اي صلاحية لوجوب
الحقوق المشروعة له وعليه واهلية اداء اي صلاحية لصدور الفعل منه
على وجه يعتد به شرعا اما الاولي فبناء على الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع
وصف يصير به الانسان اهلا لماله وعليه فان الله تعالي لما جعل الانسان محل
امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت
له حقوق العصمة والحرية والملكية وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تع وعباده

يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالي واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم
ذرياتهم الاية ولا يذهب عليك انه لا دلالة في الاية المذكورة ولا في قوله تعالي
وحملها الانسان الآية الا علي ان الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب
اشياء له وعليه وتكاليف يؤاخذ بها فلا بد فيه من خصوصية بها يصير
اهلا لذلك واما ان تلك الخصوصية امر آخر وراء ذات الانسان العقل والتمييز
فالنصان المذكوران ساكتان عنه فمن انكر الزيادة وقال انها امر لا معنى له ولا
حاجة اليه في الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم علي
المكلف بثبوته في ذمته في مقام المنع وايضا ما كان مبني الاستدلال علي ان
الانسان يلزمه ويجب عليه شئ فلا بد فيه من وصف يصير به اهلا لذلك لم يكن
حاجة الي التكلفات المذكورة في تقرير الاحتجاج بالنصوص المذكورة بل دلالة
قوله تع اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة علي هذا المعنى اظهر واما التمسك في
هذا المقام بقوله تع وما من دابة الا علي الله رزقها فما لا وجه له اصلا
كيف استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل
دابة فتقبل الولاية لذمة من وجه تصلح لوجوب الحق له كالارث والوصية
والنسب له عليه حتى لو اشتري الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن فاذا ولد
يصير ذمته مطلقة لصيرورته نفسا مستقلا من كل وجه واهلا للوجوب له و
عليه وينبغي ان يجب عليه كل حق يجب علي البالغ لكن الوجوب غير مقصود
بنفسه بل المقصود منه حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن اداؤه عنه يجب وما لا يمكن
اداؤه عنه فلا يجب كحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب علي المولود

الصبي لان المقصود وهو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا يجب عليه ما كان صلة
يشبه المؤنة او الاعواض كنفقة القريب فانها صلة يشبه المؤن وكنفقة الزوجة
فانها صلة تشبه الاعواض لان الصلة تشبه الاجزية فلا يحتمل الصبي العقل اي الدية
وان كان عاقلا ميزا لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في
حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك وهذا معنى قوله لانه يشبه ان
يكون جزاء انه لم يحفظه عاقل ولا العقوبة كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث
على ما مر في باب المحجوم به واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا يجب عليه اما
البدنية فظاهر لضعف بنيته وعجزه واما المالية فلان المقصود من شرعية
العبادات المالية هو الاداء ليظهر المطيع عن العاصي لا المال لان الله تعالى غني
عن العالمين فلا يحتمل النيابة الجبرية فصارت كالبدنية وانما قيد النيابة
بالجبرية لان العبادة المالية تحتمل النيابة الاختيارية كما اذا وكل غيره باداء
زكوته وهذا لان فعل النايب في النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه
فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي ولا العقوبات كالحدود
ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد لرجحان معنى العبادة ويجب
عندهما اجتزاء اي اكتفاء بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة كالعشر
والخراج المراد بالمحضة ما يحسب الوصف والمراد بالخراج معنى العقوبة بحسبه كما سبق
يجب وعلى الاصل المذكور وهو ان ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا قلنا لو
وجب اداء الصلوة على الحايض والحيض بنيافيها لظهر ذلك في حق القضاء وفي
قضايها حرج فيسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في قضائه حرج و

والاداء محتمل اي يحتمل ان يكون اداء الصوم واجبا لان الحدث لا ينافي الصوم
وعدم جوازه منها اي عدم جواز الصوم من الحايض خلاف القياس فينتقل الوجوب
الى الخلف وهو القضاء والجنون الممتد يوجب في الصلوة والصوم وكذا الاغماء
الممتد يوجب الحرج في الصلوة دون الصوم لانه اي لان الاغماء ينذر حال كونه
مستوعبا شهر رمضان واما الثانية اي اهلية الاداء فقاصرة وكاملة وكل
منهما يثبت بقدرة كذلك اي اهلية الاداء القاصرة تثبت بقدرة قاصرة واهلته
الاداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة والقدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو
عقل الصبي والمعتوه البالغ والقدرة الكاملة تثبت بالعقل الكامل مع قوة
البدن لان المعتبر في وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل
وهو بالبدن وهو عقل البالغ غير المعتوه فاثبت بالقاصرة اقسام ستة
لانها اما حقوق الله تع او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح او قبيح
لا يحتمل الحسن او متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد
بينهما فحقوق الله تعالى كالايمان وفروعه يصح من الصبي لقوله عليه السلام مروا
صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا واضربوهم اذا بلغوا عشرا ولما انه لا يقال
الضرب عقوبة والصبي ليس من اهلها لانا نجيبه بقولنا انما الضرب للتاديب
والصبي اهل له ولانه اهل للثواب ولان الشيء اذا وجد شرعا لا ينعدم شرعا
الا بحجة اي بحجة الشرع اياه وهو اي الحجر بالعقل فيما هو حسن وفيه نفع محض كالايمان
وفروعه فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه ولما استشعر ان يقال يحتمل الابطال

الاداء

الاداء

وفروعه الضرر بالالتزام حيث يأثم بتركه تدارك دفعه بقوله ولما ضرر اللغو لزوم
اداية وهواى لزوم اداية عنه اي عن الصبي موضوع لانه مما يحتمل السقوط
بعذر كالنوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا
ضرر فيه ولما اتجه ان يقال نفس الاداء يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا
كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة وكل
منهما ضررا اجاب عنه بقوله واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان الي كفر الكفر
وشركه وهو الموروث والزوجة لا الي اسلامه اي اسلام الصبي وفيه نظر
وايضا هما من ثمرات الاياه لا من احكامه الاصلية الموضوع هو لها والمنفوف
صحة الشئ بحكمه الذي وضع له الا يلزمه وهو سعادة الدارين انهما اي الحرمان
والفرقة المذكورين يثبتان تبعا لاحد ابويه ولم يعد ضررا ولو كان ضررا لما
لزم تبعا لان التبعيات لا يلزم الصغير فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه
ايضا وفيه نظر لان اعتبار الكفر منه ضرر محض وهو ليس محالا له لان الضرر
موضوع عنه ولان الكفر سبب شقاوة الدارين لان الجهل لا يعد علما وتحمل
مؤونا لصار الجهل بما يتعالج به الايمان علما به فيصح ردته فيلزم احكام الكفرة
لانها تتبع الاعتقادات وهي امور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية
ولذا احكام الدنيا عند ابي حنيفة ومحمد لانها اي لان احكام الدنيا تثبت
بالكفر ضمنا فاه الاحكام القصدية في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخروية
ولما كانت ثبوتها ضمنا تثبت وان كانت ضررا ولذلك تثبت به اي بسبب

الكفر تبعا لاحد الابوين وان كان لا يلزمه تصرفاتهما الضارة قصدا ولما حقوق
العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم يأذن وليه فان اجر
الصبي المحجور او العبد المحجور نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا لان عدم الصحة
كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجب الاجرة نفع محض لا ضرر فيه
وانما الضرر في عدم الوجوب واما في القياس فلا يجب الاجرة لبطلان العقد
لكن في العبد يشترط السلامة حتى ان اتلف فيه اي في العمل يضمن المستاجر
بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر واذا قاتل اي الصبي والعبد المحجوران
استحقا الرضخ وهو عطاء لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفهما وكيلين
بلا عهدة ان لم يأذن الولي لان فيه احتمال الضرر لا يتملكه الا باذنه ادنى
الصحة اعتبار الاهلية وتوسل الي درك المضار والمنافع واهتداء في التجارة
بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا عطف على قوله فما
كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه ولا
يصح مباشرته اي مباشرة الولي لهذه الاشياء من قبل الصبي لان ولايته
نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض الا القرض للقاضي
فانه يصح له دون غيره من الاولياء لانه اقدر على استيفائه لعدم الحاجة
الي دعوي وبينة وكما استثنى ان يقال انه ولايته ايضا نظرية وقد مر
انه ليس من النظريات اثبات الولاية فيه تدارك دفعه باثبات نوع النظر
لا يشوبه الضرر في اقراض القاضي بقوله لان عليه اي على القاضي صيانة الحقوق
والعين المنقولة لا يأمن كمالها اي والحال انها ربما تهلك فيقرضها القاضي

ليلزم في ذمة المستقرض فيتأمن من هلاكهما وما يتردد بينهما اي بين النفع
والضرر كالبيع والشراء والاجارة ونحوها من حيث انه يحتمل الربح وبين حيث
انه يحتمل الخسران ضرر يصح بشرط رأي الولي فانه بانضمام رأيه يندفع احتمال
الضرر ظاهرا لانه اي لان الصبي اهل لحكم اي لحكم ما يتردد بين النفع و
الضرر اذا باشر وليه فكذا اذا باشر بنفسه برأي الولي فيحصل بهذا
المذكور من مباشرته برأي الولي ما يحصل برذلك اي مباشرة الولي مع فضل
تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود حيث يحصل بكل واحد من
المباشرتين ثم هذا التصرف من الصبي وبرأي الولي فيما يتردد بين النفع والضرر
عند ابي حنيفة بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول برأي الولي فيصير الصبي
كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولي فما بيع الصبي من
الولي مع غبن فاحش ففي رواية يصح لما قلنا انه يصير كالبالغ وفي رواية لا يصح
لانه اي لان الصبي في الملك اصيل مطلقا وفي الرأي اصيل من وجه دون وجه لان له
اصل الراي باعتبار اصل العقل دون وصفه اي وصف العقل اذ ليس له كمال
العقل فثبت شبهة النيابة اي نيابة الولي وعليه صار كان الولي يبيع من نفسه
مال الصبي بالغبن فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو ان يبيع
الصبي من الولي وسقطت في غير موضعها اي في غير موضع التهمة وهو
ما اذا باع من الاجانب وعندهما بطريق انه اي ان تصرف الصبي يصير برأيه
اي برأي الولي كمباشرته اي كمباشرة الولي بنفسه فلا يصح بالغبن الفاحش
اصلا اي لا من الولي ولا من الاجانب ولما كان مظنة ان يقال الوصية نفع محض

لانها سبب الثواب بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة
فان فيهما مزيد بزوال المال وفي الحياة ينبغي ان يصح وصية الصبي تدارك دفعه
بقوله واما وصيته اي وصية الصبي فباطلة لان الارث شرع نفعا للوارث
بقوله عليه السلام لانه تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون
الناس اي يبدونه اكفهم سائلين وفي الوصية ابطال الارث حتى يشرع في حق
الصبي ولو كان ضررا لما شرع في حقه تفريع على ان الارث شرع نفعا للوارث
وفيه نظر لان موجب ما ذكر تضمن الوصية الضرر لا كونها ضررا محضا فلا يدل
على بطلانها مطلقا بل اللازم صحتها بان الولي ولا رواية في ذلك ودعوى
الرجحان في جانب الضرر تكلف ظاهر وايضا لا تشمل ما ذكر فيما اذا لم يكن
الصبي ورثة اما الاعتراض بان يقال ان كانت الوصية ضررا لكونها ابطالا
للارث ينبغي ان لا تصح من البالغ ايضا خصوصيا اذا كانت الورثة اطفالا
لاكونها ضررا بينا في حقهم فقد تدارك دفعه بقوله الا انها شرعت في حق البالغ
وان كان ضررا كالطلاق يعني ان الضرر المحض قد شرع للبالغ لكمال الاهلية
كالطلاق والعتاق ونحوهما فكيف لا يشرع اذا كان مشوبا بالنفع **فصل**
العوارض المعترضة على الاهلية المراد بالعارض هنا الصفة الذاتية لا
الحادث بعد العدم لعدم صحته في الصغر سماوية اي ان لم يكن للعبد
فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له دخل فيها باكتسابها او تركه
ازالتها اما السماوية فمنها الجنون وهو زوال العقل واختلاله بحيث يمنع
جريان الافعال والاقوال على نهج العقلاء نادرا وهو في القياس محيط لكل

العبادات لمنا فانه القدرة التي بها يتمكن من اداء العبادة على النهج الذي
اعتبر الشرع ولهذا عصم الانبياء عليه السلام عنه وحيث لم يمكن الاداء
يسقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم
الحرج في وجوب القضاء على انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب فانه يرث ويملك
لبقاء ذمته لان الملك من باب الولاية ولا ولاية بدون المذمة وهو اي المجنون
اهل للتواب لبقاء اسلامه والثواب من احكام الوجوب ثم عند ابي يوسف
هذا اي عدم سقوط الوجوب اذا لم يمتد الجنون اذا اعترض الجنون بعد البلوغ
اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا ومحمد لم يفرق بين عرض بعد البلوغ
وبين ما اذا بلغ مجنونا فالممتد في كل واحد من الصورتين مسقط وغير
الممتد غير مسقط فيهما عنده ثم الامتداد في الصلوة بان يزيد على يوم و
ليلة بساعة وعند محمد بصلوة فتصير الصلوات ستا والامتداد في الصوم
بان يستغرق شهر رمضان وانما اشترطوا في الصلوة التكرار لتيأكد الكثرة
فيتحقق الحرج ولم يشترطوا في الصوم التكرار لانه من شرط المصير الى التاكيد
ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا يدخل الا بمضي احد عشر شهرا والامتداد
في الزكوة بان يستغرق الحول لانه كثير في نفسه عند محمد وعند ابي يوسف في الكثرة
اي الجنون في اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة تيسيرا واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه
وهو الاعتقاد لعدم العقل او لعدم صحته ولما اتجه ان يقال عدم صحة اسلامه اذا
تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر والنظر
في الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه تدارك دفعه بقوله وذلك لا يكون

حجرا

حجرا ويصح تبعا لابويه لان الاعتقاد ليس ركنا للايمان تبعا ولا شرطا فاذا
اسلمت امرأة تعرض الاسلام على وليها فان اسلم بقي النكاح حاله والا فرق بينهما
ويصير مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابوه مسلما فارتدا ولحقا بدار
الحرب معه بخلاف اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وبخلافه
ما اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا ثم جن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان
بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او بعروض الجنون واما المعاملات فانه يواخذ
بضمان الافعال في الاموال لما قلنا في الصبي وهو وصول لحقوق العباد ما كان منها
غرما وعوضا يجب وبما بينا انه اهل لكن هذا العارض من اسباب الحجر
وانما هواي الحجر عن الاقوال بعدم الاعتداد به شرعا لانتفاء تعقل المعاني
فيفسد عباراته فلا يصح اقاريره وعقوده واه اجاز فالولي بخلاف الافعال
كما اذا اتلف مال انسان فانه يتحقق الفعل حسا مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل
النيابة ومنها الصغر انما جعل الصغر من العوارض مع انه حالة اصلية للانسان في
مبداء الفطرة لانه ليس لاذى ملهيته ولا نعني بالعارض على الاصلية الا انه حال غير
لازمة للانسان منافية لاصليه ولان الله تعالى خلق الانسان لحمل اعباء التكاليف
ولمعرفته فالاصل ان يخلقه على صفة تكون وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه وهي
ان يكون من مبداء فطرته واقر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حاله منافية
لهذه الامور فيكون من العوارض فقيل ان يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث له عجز
من اهلية الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك الحرب من الاهلية فسقط عنه ما يحتمل
السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا

في التنفيع واذا السلت الخ وهي التقام تصديره بادا التنفيع منه

وهذا كما هو مستفاد من على البيضاوي وصاحب التوضيح

حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة اي اعادة الايمان لكن التكليف والعهدة عنه
ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل ولا يلزم على هذا الحرمان عنه بالكفر والرق كما اذا
ارتد الصبي واسترق فجانه لا يستحق الارث لانهما بنا فيان الارث اما الاول فلان
الكافر لا ولاية له وهي السبب للارث واما الثاني فلان الرقيق ليس اهلا للملك
فعدم الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا يوجب جزاء بخلاف الحرمان بسبب القتل فانه بطريق
الجزاء فان القاتل يعجل احذ الميراث فجوزي بحرمانه لكن الصبي ليس من اهل الجزاء
بالشر فلم يحرم الميراث ومنها العته وهو اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه
فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا
وكما انه امراءة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام عليه الى وقت كمال العقل
كذلك امراءة صبي اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام عليه الي وقت كمال العقل لان
اسلامهما صحيح وصح خطابهما والزامهما لان ذلك لحق العبد وهو الزوجة وانما
سقط عنهما خطاب الاداء في خالص حق الله تعالي وتاخير عرض الاسلام انما هو في حق
الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره وانما احر الغرض في حق الصغير دون المجنونة
والمعتوه لان الصغر مقترن دون الجنون والعته ومنها النسيان وهو معنى يعتري الانسان
بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ خاصة واحترز بقولنا عن الحفظ خاصة
النوم والاغماء ونحوهما من العوارض التي ابحابها غير مخصوص بالعقل عن الحفظ
وهو لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة وكمال العقل فلا يكون في الاهلية خلل لكنه لما
كان من جهة صاحب الشرع يكون عذرا في حقه اي في حق صاحب الشرع فيما
يقع فيه لا بتقصير منه النسيان ضربان ضرب يقع الانسان فيه من غير تقصير منه

وهو ما اذا لم يكن معه شيء من اسباب التذكر سواء كان الطبع داعيا اليه كالاكل
في الصوم او لم يكن كما في ترك التسمية عند الذبح وهذا النوع لا يصلح سببا للعتاب
وضرب يقع فيه بالتقصير بان لم يباشر سبب التذكر مع القدرة عليه كنسيان الانسان
ما حفظه مع قدرته على تذكاره وتكراره وهذا النوع يصلح سببا للعتاب ولهذا
يستحق الوعيد من نسي القرآن بعد ما حفظه لانه في حق العباد لانه محترم لحاجتهم و
بالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف حالا معصوما ناسيا يجب عليه الضمان ومنها
النوم هو فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختياره منه وتمنع الحواس الظاهرة عن العمل
مع سلامتها وهو لما كان عجزا عن الادراكات والحركات الارادية اوجب تاخير الخطاب
بالاداء الي وقت الانتباه لعدم الفهم والقدرة على الالتزام حالة النوم لا
تاخير نفس الوجوب واسقاطه حالة النوم لاحتمال الاداء اراد بالاداء ما يعم القضاء
بعده بالاجماع لعدم امتداده والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج
بتكثر الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة ثم استدل على بقاء
نفس الوجوب بالحديث حيث قال قال عليه السلام من نام على صلوة او نسيها فلم
تكن واجبة لما لم يقض بها وابطل النوم عباراته اي عبارات النائم فيما يعتبر فيه
الاختيار كالبيع والطلاق والعتاق والاسلام والردة لعدم الاختيار في النوم حتى
ان كلامه بمنزلة اصوات الطيور ولهذا قيل انه ليس بخبر ولا انشاء فاذا قرأ في صلوة
نائما لا تجزيه اي لا تنوب عن الفرض هذا مختار فخر الاسلام وفي النوادر انها تجزيه
واذا تكلم لا تفسد صلوته وقيل تفسد لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق
الصلوة واذا قرأ فقه لا تبطل الوضوء ولا الصلوة وذكر في المعنى ان عامة المتاخرين على

انها تبطلها جميعا ومنها الاغماء هو تعقل القوي المدرك والمحركة حركة ارادية بسبب
ما يعرض الدماغ من امتلاء بطونه من بلغم بارد غليظ او العني مثله الا بسبب اختلال القوي
التي في القلب او لا تعلق له بالدماغ وكأنهم ارادوا بالاغماء ما يعم الغشي ولذلك لم يذكروه
عند تعداد مهم العوارض وهو ضرب من المرض حتى لم يعدم عنه النبي عليه السلام وهو
فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية يتعطل معها القوي المذكورة بسبب
ترقي البخار اللطيف الي الدماغ وهو كثير الوقوع حتى عدة الاطباء من ضروريات الحيوان
استراحة اقواه والاغماء ليس كذلك فان موادة غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع
فيه التنبه ويبطل الانتباه فيبطل الاغماء العبارات ويوجب الحدث في كل حالة
سواء كان قايما او راكعا او ساجدا او متكيا او مستندا بخلاف النوم ولما كان الاغماء
نادرا في الصلوة لم تجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء
بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته وهو اي الاغماء
في القياس لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه
حرج وهو في الصلوة بان يمتد وقته حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصلوة
والزكوة لا يعتبر الاغماء لانه يندر وجوده شهرا او سنة ومنها الرق هو في اللغة
الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق اي ضعيف النسج وهو في الشرع عجز
حكمي شرع في الاصل جزاء عن الكفر ويكون حق الله ابتداء لكنه في البقاء امر حكمي به يصير
الانسان عرضة للتملك فحيث يكون الرقيق حق العبد بمعنى ان الشارع جعله ملكا
من غير نظر الي معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم وهو اي الرق
لا يحتمل التجزي لانه اثر الكفر فلا يتصور فيه التجزي حتى ان اقر بعض النسب انه نصفه

ملك فلان يجعل عبدا في شهادته وجميع احكامه وكذا العتق الذي هو ضده لا
يحتمل التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق وكذا الاعتاق عند من لا يحتمل لعدم
تجزي لازمه وهو العتق لانه مطاوعة وعند ابي حنيفة الاعتاق متجز لانه ازالة
الملك لان العبد انما يتصرف في حقه وحقه في الرقبة وهو المالية والملك وهو متجز
فكذا ازالته ثم يلزم من ازالة الملك زوال الرق وهو العتق لان الملك لازم للرق وانتفاء
اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية
في الجملة فاعتاق البعض ايجاد شطر العلة لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق
والمتجه ان يقال في ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى ليس للعبد ذلك
تدارك دفعه بقوله ففي الابتداء اي ابتداء الرق بثبوت حق العبد بتبع ثبوت حق
الله تعالى جزاء على الكفر وفي البقاء على العكس لان الاصل هو المالكية والمالية ولهذا
لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال
حق الله تعالى ضمنا تبعا وهذا معنى قوله حتى ان زواله اي زوال حق الله تعالى يتبع
زوال حق العبد ومعتق البعض مكاتب عنده اي عند ابي حنيفة فيكون
اثره فساد الكل في الباقي حتى لا يملك المولى بيعه ولا ابقاءه في ملكه ويصير هو احق
بمكاسبه ويجري الي الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا في الرد الي الرق
فان المكاتب يرد الي الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ
وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الي مالك آخر وهي لا يحتمل الفسخ و
الرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا فيبطل المالكية والمملوكية بالمالية لانه
لا تنافي بين المملوكية متعه والمالكية مالا وبالعكس والمراد انه مملوك من حيث

انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه
مال مبتذل ومالكا من جهة انه آدمي مكرم واشار الى نتيجة الخلاف بقوله فلا يملك
المكاتب التبرع لابتنائه على ملك الرقبة دون المنعة ولا يصح منهما اي من الرقيق
والمكاتب الحج حتى اذا اعتقا وجب الحج عليهما لا يقع المؤدي قبل العتق من الواجب
بخلاف الفقير لان منافع بدنهما ملك المولى الا ما استثنى في الصلوة والصوم فلا يكون
اصل القدرة حاصلا له ويصح من الفقير لان اصل القدرة ثابت له وانما الزاد والراحلة
لنفي الحرج ولا يبطل الرق مالكية غير المال كالنكاح والدم والحياة لان الرقيق ليس
بمملوك في حكم هذه الاشياء بل هو بمنزلة المبقى على الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى
اذن المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد فيصح منه
اقراره بالحدود والقصاص لان الحياة والدم حقه لاحتياجه اليهما في البقاء ولهذا
لا يملك المولى اتلافهما وبالرقبة المستهلكة سواء كان ماذونا ام مجورا اذ لين فيهما
للقطع ويصح اقراره بالقايمة اي بالرقبة القايمة الموجبة للقطع ورد المال لا
المستهلكة من الماذون فيقطع لان الدمع ملكه ويرد المال لوجود الاذن واما من
المجور فيصح عند ابي حنيفة مطلقا اي في القطع والرد جميعا وعند محمد لا يصح مطلقا
وعند ابي يوسف يصح في حق القطع دون المال وهذا كله اذا كذبه المولى وقال المال
مالي اما ان صدقه فيقطع في هذه المسائل كلها وبقي في الرق كمال اهلية الكرامات
البشرية الدنيوية كالذمة والحل والولاية فيضعف الرق الذمة حتى لا يحتمل الدين
فلا يطالب به الا اذا ضمت اليها اي الى الذمة مالية الرقبة والكسب فح يتعلق الدين
بهما فيستوفى من الكسب والرقبة فيباع اذا امكن البيع في دين لا تهمة في ثبوته لدين الاستهلاك

اي استهلاك مال انسان والتجارة واما اذا لم يمكن البيع كما في المدبر والمكاتب فيتسعى
لا فيما في ثبوته تهمة كما اذا اقر الرقيق المجور بدين او تزوج بغير اذن المولى ودخل
بل يؤخر المطالبة الى عتقه وبنصف الحل بتنصيف المحل في حق الرجال اي يحل للحر
اربع وللرقيق ثنتان وباعتبار الاحوال في حق النساء كما مر في فصل الترجيح اي يحل
الامة اذا كانت معتدة على الحرة والحرة اذا كانت مؤخرة عنها او مقارنة لها ويتصف
الحد القابل للتنصيف كالجلد دون القطع والعتق والقسم والطلاق لكن الواجدة
لا تقبله اي التنصيف فتكامل ضرورة وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية
فانه متى كان حل المرأة ازيد كان محلية الطلاق اوسع فاعتبر تنصيف عدد الطلاق
بالنساء لا بالرجال فان قيل يلزم من اتساع المملوكية اتساع المالكية ايضا فكما يعتبر
بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا فيلزم تنصيف الطلاق برق الرجل ايضا للنقصان
مالكيته قلنا قد اعتبر مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان انتقض مالكيته
في هذا العدد يلزم النقصان من النصف ولما كان احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق
ثابتا له اي للرقيق بكماله والتوقف على اذن المولى لدفع الضرر في ماله لا النقصان في مالكية
الرقيق والملك الآخر وهو ملك المال ناقصا غير منتف بالكلية لانه بملك اليد اي التصرف لا الرقبة
لانتفاء الملك عنه اوجب ذلك النقصان نقصانا في قيمته فانتقص دية عن دية
الحر بنسبة هو معتبر شرعا في المهر والسرقة وهو عشرة دراهم وعند الشافعي
يجب القيمة بالغة ما بلغت واما المراة فهي مالكة لاحدهما وهو المال بكماله دون
الآخر وهو النكاح اذ ثبوته بالذكورة فينتصف باعتبار دية الرجل دينها بخلاف الرقيق
فانه قد ثبت له مالكية النكاح بكماله ولم ينتف عنه مالكية المال بالكلية حتى ينتصف دينه

ايضا ولاينبغي ان ينقص من قيمة الربع توزيعا على مالكية النكاح و الطلاق ومالكية
المال رقبة ويدا وقد انتفى عن الرقيق احد شقيها وهو مالكية الرقبة لان مالكية اليد
اقوي منها لان الانتفاع و التصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك
المالي وملك النكاح فان كلا منهما مستقل فكانا على التناصف قيل لو كان العلة النقصان
دية العبد عن دية الحر هذا الامر لوجب ان لايختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا في
جميع الصور ولايكون متصفا بشئ من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف
ذلك كما في الطلاق والنكاح وايضا بثبوت احد الملكين بكماله يوجب الاكمال فيما هو من
باب الازدواج والنكاح كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية علي
مالكية النكاح وهي كاملة في الرقيق واجيب عن الاول بان تنصيف عدد الزوجات
مثلا ليس باعتبار نقصان خطر النفس عند المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل
من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني علي الكرامة والرقيق ناقص عنه نقصانا
لايتعين قدره فقدره الشرع بالنصف احتياطا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس
المبني علي المالكية ونقصان الرقيق في ذلك اقل من النصف وعن الثاني بان تنصيف
عدد الزوجات لكنه لاينافيه ان يوجب امرا آخر وهو نقصان الحل وقيل انما انتقض
دية العبد عن دية الحر لان المعتبر فيه المالية فلا يتصف لكن في الكمال اي اذا بلغت قيمته
دية الحر او زادت عليها بشبهة المساواة له بالجزء او زيادته عليه وشبهة الشئ
معتبرة بحقيقته فكما ان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها فينتقص من قيمته
شئ اعتبره الشرع في صورة اخري كعشرة دراهم احترازا عن تلك الشبهة وهو
اي العبد اهل للتصرف في المال فلا ينافي الرق مالكية اليد والتصرف حتى ان الماذون

في نوع من التجارة بتصرف نفسه باهليته عندنا بطريق الاصالة وعند الشافعي لا اي ليس
تصرفه لنفسه باهليته بل هو كالوكيل ويده في الاكتساب يد نيابة كالمودع فلا يملك اذنه
سائر الانواع اذا اذن العبد في نوع من التجارة لانه لما لم يكن اصل الملك له لم يكن اهلا
لسببه وهو التصرف لانه وسيلة اليه وقلنا هو المتكلم لانه عاقل يقبل روايته
في الاخبار وشهادته في هلال رمضان والزنة لانه اهل للايجاب والايجاب ويصح
افراده بالحدود والقصاص فيحتاج الي قضاء ما يجب في ذمته فيجب ان يكون للطريق
الي قضائه دفعا للحرج اللازم من اهلية الايجاب في الذمة وادني طرقه اليد اي ملك
اليد فيلزم بثبوته للعبد وهو المطلوب علي انها اي ان اليد ليست بمال فلا يكون
الرق منافيا لملك اليد وانما هو منافٍ لملك المال لكونه مملوكا حال كونه مالا وهي
اي اليد للحكم الاصلي اي الغرض المقصود في التصرفات لان الانسان محتاج
الي الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه في يده فشرع التصرفات
كالشراء ونحوه لحصول ملك اليد وملك الرقبة وسيلة اليه لانه اختصاص المالك بالشئ
فيقطع طمع الطامعين والتنازع فهو انما يثبت ضرورة اكمال ملك اليد فبطل ما قال
لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لا يكون خالية عن
المقصود الاصلي لانه ملك اليد وهو حاصل للعبد فاما الملك اي ملك الرقبة فانما هو
حكم ضروري اي ليس بمقصود الذاتة وانما يثبت ضرورة ان يثبت شئ آخر فعدم
اهليته لما هو المقصود لذاته يوجب عدم اهليته لما شرع لاجله اما عدم اهليته لما هو
مقصود بالغير فلا يوجب عدم اهليته لما يكون وسيلة اليه لاسيما اذا كان اهلا لذلك
الغير المقصود لذاته كملك اليد في مسئلتنا فاليد يثبت له اي بعقد التصرف فيكون

حكمة لانه ينبغي تصرفه والملك للمولي لانه لم يبق اصلا للملك بعد ما وقع الملك له خلافة
عنه اي عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته وهو اي العبد المأذون
كالوكيل في الملك اي اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولي مالا كما يقع للموكل ابتداء
وفي حال بقاء الاذن في مسايل مرض المولي وعامة مسايل الماذون اي المأذون
بمنزلة الوكيل في حاليتين الصورتين في حال بقاء الاذن لا في حال ابتدائه يكون تصرفه
كتصرفه ويصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل اما صورة مرض المولي ان الماذون ان
تصرف في مرض المولي وحابي محاباة فاحشة وعلي المولي دين لا يصح تصرفه اصلا
واذا لم يكن عليه دين والمسئلة بحالها يعتبر من الثلث فهو في حال مرض المولي
كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال ففي حال صحته
ليس كالوكيل واما عامة مسايل الماذون فلما اذا اذن العبد الماذون عبدا
من كسب في التجارة ثم حجر المولي المأذون الاول لا ينحجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا
وكل غيره وعزل الوكيل الاول لم ينعزل الثاني وكذا اذا مات الماذون
الاول لا ينحجر الثاني كالوكيل اذا مات الموكل وهو معصوم الدم كالحر لانها اي لان
العصمة بناء على الاسلام ودار والعبد بأوي الحرفي ذلك فيقتل الحر بالعبد
لان مبنى الضمان اي القصاص والدية على العصمة والمالية لا تخل بهما حلا فالمالك فيه
والرق يوجب نقصانا في المالية دعلى ما قلنا في الحج من ان منافعه للمولي الا ما استثنى
من الصلوة والصوم فلا يستحق السهم الكامل اذا جاهد باذنه او بغير اذنه بل
يرضخ له وينافي الولايات كلها لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدي الي غيره
فلا يصح اماءة الرقيق المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء والتصرف على الغير ولاية

واما

١٩٢

لانه يصح اولا في حقه اذ هو شريك واما امان الماذون فليس من باب الولاية
للغزاة في الغنيمة ثم يتعدي الي الغير ولزم سقوط حقهم لان الغنيمة لا تتحرز
في حق الثبوت والسقوط كما في شهادته بهلال رمضان فان صوم رمضان يثبت
اولا في حقه ثم يتعدي الي كافة الناس وليس هذا من الولاية وبنافي ضمان ما
ليس بمال لانه صلة والرقيق ليس باهل لها فلا يجب الدية في جناية العبد
اذا كانت خطاء لان الدية صلة في حق الجاني وعوض في حق المجني عليه بل
يجب على المولي دفعه جزاء فان كون الدم مما لا يبنى ان يهدر يوجب الحق للمتلف
عليه فصارت رقبته جزاء الا ان يختار المولي الفداء فانئذ لا يجب عليه دفع
العبد وان افتدى وعجز عن الاداء فيصير عايدا الي الاصل فان الارش اصل في
الباب اي باب الجناية خطاء لا لانه الثابت بالنص اذ لا تأثير له في الصلة بل
لان المصير الي الدفع ضرورة ان العبد ليس اهلا لان يجب عليه الارش لانه صلة
وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولي الفداء فعاد الامر الي الاصل حتى لا يبطل
بالافلاس اي بافلاس المولي بعد اختيار الفداء ولا يجب الدفع عند ابي حنيفه وعندهما
يصير اختيار المولي الفداء كالحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد اي الاصل وهو
الدفع ومنها الحيض والنفاس انما جعلهما بمنزلة عارض واحد لاتحادهما صورة
ومعنى وحكما وهما لا يعدمان اهلية اي لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء
الا ان الطهارة عنهما شرط للصلوة والصوم علي ما مر ثم في قضاء الصلوة حرج
لدخولها في حد الكثرة فيسقط وجوبها لذلك لا لعدم الاهلية ولا حرج في قضاء الصوم
فلم يسقط وجوبه فيلزم قضاؤه دون قضائها ومنها المرض غير ما سبق من الجنون و

من هنا يعلم ان المغنم فيء للاصالة عدم الانتقال على اعداد العباد

الاغماء والنفاس وهو لا ينافي اصليته لكنه لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه بقدر
الكفنة ولما كان سبب الموت وهو اي الموت علة للخلافة اي قيام الغير مقامه كان
المرض سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت حال كون الحجر
مستندا الى اوله اي الى اول المرض في قدر ما يصان به حقهما اي حق الغريم والوارث
فقط قوله في قدر متعلق بالحجر فيجوز النكاح للمريض بمهر المثل اذ لم يتعلق حقهما به
لان المريض يحتاج الى النكاح لبقاء نسله وفي كل ما يحتاج اليه المريض لا يتعلق
به حق الغير وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح في الحال ثم ينقض ان احتيج اليه اي الى
النقض وما لا يحتمله كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض عبدا
من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا يزيد قيمته على الثلث
يصير كالمعلق بالموت والقياس في الوصية من المريض البطلان لكن الشرع جوزها
نظرا له اي للمريض ليتدارك تقصيرات ايام الحياة في القليل اي الثلث ليعلم ان الحجر
وترك ايثار الاجنبي على الوارث اصل ولما ابطل الشرع الوصية للوارث اذ تولى الله
تعالى ذلك حيث قال يوصيكم الله في اولادكم الآية وشبه به قوله تعالى كتب عليكم اذا
حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بطلت الوصية
للوارث صورة بان يبيع المريض غنيا من التركة من احد ورثته بمثل القيمة فانه
وصية بصورة العين لا بمعناه هذا عنده خلافا لهما ومعنى بان يقر لاحد الورثة
فانه وصية معنى وحقه بان اوصى لاحد الورثة وشبهه بان باع الجيد من الاموال
الربوية بردي منها وتفوت الجودة عطف على بطلت فحقه اي في حق الوارث
كما في الصغار اي اذا باع الولي مال الصبي من نفسه تفوت الجودة حتى لا يجوز الاعتبار

القيمة ولما تعلق حق الورثة بماله صورة ومعنى في حقهم اي في حق الورثة حتى
لا يجوز لاحدهم ان يأخذ التركة ويعطي الباقي القيمة لما ذكرنا واما اذا اقتضى المريض حق
بعض الغرماء شاركهم البقية من جهة انه ممنوع عن ايثار البعض بقضاء دينه لا من جهة
ان حقهم تعلق بعين المال فيما بينهم ولا يجوز للمريض ان يبيع من احدهم بمثل القيمة
هذا مختص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما تعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى
انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضي الدين من مال آخر بخلاف الورثة
فان حقهم تعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا ومعنى فقط في حق غيرهم لا ينفذ
اعتاق المريض جوابا بلا وهو تفريع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم فان حق غيرهم
انما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة اليه
تعلق حقهم بماليته لا بصورته فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا
للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى وهو المالية حتى يجب السعاية
في الكل اذا استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال اذا لم يستغرق ويكون بمنزلة المكاتب
الا انه لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق المراهن فانه ينفذ لان حق المرتهن في
ملك اليد فقط فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى في الاقل
من قيمته ومن الدين ولكن يرجع على المولى بعد غناه ويقبل شهادة معتق
المراهن قبل السعاية لانه حر مديون بخلاف معتق المريض قبل السعاية فانه لا تقبل
شهادته لانه بمنزلة المكاتب ومنها الموت وهو عجز كله والاحكام هنا اي في حق
الموت دنيوية واخروية اما الاولى فكل ما هو من باب التكليف سقط به الا وحق
الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة

وله اي لصاحب التنقيح
وفي التنقيح والغرماء والاوجه على ما
سنقف عليه

وله اي لصاحب التنقيح في قوله او الغرماء منه

في التنقيح اصل حق قيمة الخ وفيه استعمال
افعل لاحد الامور الثلثة وليس كذلك

لانها اي لان العين هي المقصودة وان كانت دينا لا يبقى بجرد الذمة لانها قد
ضعفت بالموت فوق ما ضعفت بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت
الا ان يضم اليها اي الى الذمة مال او كفيل فانه تقوى الذمة فلا يجوز الكفالة
عن ميت الا عند وجود احدهما اي الا اذا بقي عنه مال او كفيل عند ابي حنيفة
لان الكفالة التزام المطالبة فلا التزام وعندهما تصح لان المولى يبرئ الذمة عن
الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة اجماعا ويلزمه الدين مضافا الى سبب صحيح في
حيوته كما اذا حفر بئرا فوقع حيوان بعد موته لما شرع صلة كنفقة المحارم
الا ان يوصي فيصح من الثلث واما ما شرع لحاجته فينتفي ما ينقض به الحاجة
فيبقى التركة على حكم ملكه حتى ترتب منها حقوقه اي منها يجهز ثم يقضى ديونه
ثم ينفذ وصاياه من الثلث الباقي ولهذا بقي الكتابة بعد موت المولى لحا
جته الى الثواب الحاصل بعد العتاق وكذا يبقى الكتابة بعد موت المكاتب عن
وفاء لحاجته الى انقطاع اثر الكفر وهو الرق والى حرية اولاده وما ابعد ان يقال
قد ذكروا ان ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته فكل ما لا يحتاج
اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة
انما يمكن بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة له الى بقاء المملوكية فلا يبقى عقد الكتابة
لا يبقى تدارك دفعه بقوله واما المملوكية فثابتة هنا اي في باب الكتابة والمقصود
من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية يدا والمملوكية رقبة بقي ضمنا لا قصدا و
تثبت الارث نظرا له خلافه لانه يحتاج الى من يخلفه في اموالة نظرا له والخلافة
اذا ثبت نسبها وهو مرض الموت يجر الميت اي المريض مرض الموت عن ابطالها

ولا مطالبة

فكذا اذا ثبتت الخلافة نصا بان قال اوصيت لفلان بكذا فيما لا يحتمل النسخ
كتعليق العتق به بان قال لعبده انت حر بعد موتي او اذا مت فانت حر فان كلا
من الايصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف وانما ثبت به الخلافة لان التعليق
بالموت وصية والموصى له خليفة للميت في الموصى به فيكون التعليق بالموت
سببا في الحال للعتق بخلاف سائر التعليقات لانه اذا كان الموت كائنا بيقين
ولا يلزم على هذا ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائن يقينا قياسا على بيع
العبد المعلق عتقه بالموت لان عدم جواز بيعه مجموع الامرين الاستخلاف والتعليق بامر
كائن لا محالة لا كل واحد منهما على انفراده فلا يجوز بيع المدبر وبصير كام الولد في استحقاق
الحرية دون سقوط التقوم لان الاحراز للمالية اصل في الامة والتمتع تبع ولم يوجد
في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد لان تقومها انما سقط لانه
اي لان المولى لما استفرشها واستولدت صار التمتع فيها اصلا والمال تبعا
وصارت محرزة للمنفعة فسقط تقومها على عكس ما كان قبل اي قبل الاستفراش
وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج اليه الميت بقي دون ما لا يحتاج اليه قلنا
المراة تغسل الزوج في عدتها بخلاف العكس لان ما لكيته حي له فيبقى بخلاف
مملوكيتها لانها حق عليها واما ما لا يصلح لحاجته فالقصاص لانه عقوبة وجبت
لدرك الثار عند انقضاء الحيوة والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة تحتاج اليه
فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح لكن السبب انعقد
في حق الميت حتى صح عفوه ايضا استحسانا ولهذا اي ولاجل ان القصاص
يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة القصاص غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة

حصما عن البقيه وقالا انه موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف
لايخالف حكم الاصل واشار الي الجواب عن هذا بقوله لكن اذا انقلب القصاص
مالا ابا لصلح وهو يصلح لحوايج الميت يصرف اليها لان ثبوته حقا للورثة ابتداء
انما هو لضرورة عدم صلاحه لحوايج الميت وقد ارتفعت الضرورة بانقلابه مالا فيورث
منه ما فضل عن حوايجه واما احكام الآخرة فكلها ثابتة في حقه واما العوارض
المكتسبة فهي اما من نفسه واما من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح
عذرا كجهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد عليه السلام كافة
للناس لانه مكابرة بعد ما وضح الدليل فديانته اي اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل
كعبادة الصنم باطلة فلا يكون الكفر حكم الصحة واما في حكم يحتمله كتحريم الخمر فان حلها
محتمل عقلا فدافعه للتعرض له فقط عند الشافعي لقوله عليه السلام اتركوهم و
ما يدينون فلا يحد الذمي بشرب الخمر وعند ابي حنيفة هي دافعه له اي للتعرض
ولدليل الشرع في حكم الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لانه وعد به كما في الخطاب
لم يتنا ولها فيها اي في احكام الدنيا والا والاستدراج تقريب الله تعالى العبد
الى العقوبة بالتدريج فيكون ديانة دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا فيوجب تخفيفا
لكنه تغليظ في الحقيقة كما بيناه في فصل خطاب الكفار بالشرايع فصوره التخفيف
توقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي وتوهمهم الامهال قال الله تعالى انما نملي لهم
ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وقال عليه السلام امهلناهم فظنوا انا اهملناهم
فثبت عنده اي عند ابي حنيفة تقوم الخمر والضمان بانلافها وجواز البيع والنكاح و
صحة نكاح المحارم حتى ان وطئ فيه اي في نكاح المحارم ثم اسلم يكون محصنا فاه

العفه

العفة من الزنا شرط الاحصان القذف عنده ان وطيه في هذا النكاح لا يكون
زنا فيحد قاذفه تفريع على ثبوت الاحصان وجب عطف على يكون لا على يحد
به اي بنكاح المحارم النفقة تفريع على صحة النكاح ولا يفسخ نكاح المحارم ما دام
الزوجان كافرين برفع احد الزوجين الامر الي القاضي وطلب حكم الاسلام الا ان
يترافعا فيفسخ ثم اقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وبثبوت الاحصان بنكاح
المحارم بقوله لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهي الحفظ عن التعرض
لا من باب التعدي الي الغير فيكون في ثبوتها الحفظ عن التعرض فكانت الاحكام المذكورة
من ضرورات ذلك وفي ذلك اشارة الي جواب ما قال الشافعي ان ديانتهم يعتبر دافعة
للتعرض لا للخطاب فلا يثبت ايجاب الضمان علي المتلف الخمر ولا صحة بيعها
ولا ايجاب النفقة على ناكح المحرم ولا الحد على قاذفه ولما اتجه ان يقال ان ديانتهم
معتبرة في ترك التعرض فيجب ان يتركوا على ديانتهم في باب الربوا تدارك الجواب
عنه بقوله ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه فلم يعتقدوهم في الربوا هو الحل والمراد
بمعتقدهم ما كان شرعا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم
ام لا وسواء كان حقا او باطلا فانه دافع للتعرض ولدليل الشرع كنكاح المحارم فانه
وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شايع فيما بينهم لم يثبت حرمته عندهم
فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود فانه حرمته ثابتة في التورية فارتكابه فسق
منهم لا ديانة اعتقدوا حله فاه قيل ديانتهم ليست حجة متعدية اجماعا فلا توجب
ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي حلف بنيران احديهما زوجته لا يرث بالزوجية
فالحكم في المقيس عدم وجوب من الثلثة اي الضمان وحد القذف والنفقة وفي المقيس

تغيير لتحسين التوضيح

عليه عدم الارث وهما مختلفان بالنوع ولكنهما مندرجان تحت حكم هو بمنزلة الجنس
لهما وهو اباحة دياناتهم غير متعدية قلنا ثبت بديانتهم بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس
فيه الا دفع دليل الشرع ثم هو اي التقوم شرط للضمان لا عليه ولذا الاحصان اي
احصان المقذوف شرط لوجوب الحد على القاذف فلا يكون في اثباتهما اي اثبات التقوم
والاحصان اثبات الضمان والحد وانما الضمان والحد يثبتان باتلاف الخمر وبالقذف و
انما يلزم القول بتعدي دياناتهم لو اثبتنا الضمان والحد باعتقادهم التقوم والاحصان و
لم نفعل كذلك واما النفقة فانما يجب دفعا للهلاك فيكون واقعا لا متعدية ولانهما لما
تنا كحا داتا ديانته بصحته فيؤخذ الزوج بديانته ثم اشار الى جواب القياس على المجوسي
بقوله ولذلك من ليس في نكاحهما كالوارث الآخر وهو البنت التي ليست زوجته فان ارث
البنت التي هي زوجته ضرر بالاخرى فيكون متعدية هنا هذا عنده واما عندهما
فكذلك ايضا ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع في احكام الدنيا الا ان نكاح المحارم
ليس حكما اصليا لخلاف تقوم الخمر بل كان حكما ضروريا في عهد آدم عم لتحصيل النسل اذ في
لم يحل نكاح الاخت من بطن واحد وكانت السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد
والمشروع ان يتزوج كل انثى ذكر من بطن آخر وكان النكاح بين التوأمين حراما لانهما مخلوقان
من ماء واحد فدفع دفعه بخلاف الولدين من بطنين فانهما مخلوقان من ماءين اذ فقد دفعا بين
ولما كانت الضرورة تتقضى بالبعدي لم تحل القربى فعلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة وقد
ثبت الحل في وقت آدم عليه السلام بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل
الاخوات فعلى تقدير كون دياناتهم دافعة لدليل الشرع لا تثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصر
دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف الخمر اذ بعد قصر دليلنا

عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون منتجا للاحصان
ولا يحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة اي
على تقدير تسليم ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة فيندرئ
حد القذف بها وقوله وايضا عطف على قوله اذ نكاح المحارم الخ وكل منهما دليل على
عدم وجوب الحد على القاذف المذكور ولا يجب النفقة ايضا عطف على المفهوم من الدليلين
المذكورين وهو عدم وجوب الحد عليه اما على الدليل الاول فظاهر لانه يوجب بطلان النكاح
فلا يجب النفقة واما على الدليل الثاني فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة مبتدأة فلا
يجب النفقة به كالميراث اذ لو وجبت يصير الدراية متعدية والجواب لابي حنيفة في النفقة
انها للدفع الهلاك فايجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولا بان ديانتهم
متعدية بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس لزوجته وحبسها بلا نفقة
يكون تعرضا لها بالهلاك ولما كان مظنة ان يقال ان ايجاب النفقة ليس لدفع
الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة تدارك دفعه بقوله وغنى الخ لا يدفع الحاجة
الدايمة بدوام الحبس لان المال يقل ويكثر والحاجة دايمة واما جهل كما ذكرنا اي لا يصلح
عذرا لكنه دونه اي دون الاول بجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الآخرة
لانه مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة المعقول لكنه لما كان مؤولا فللقرآن كان
دون الاول ولما كان مسلما ملتزما لاحكام الشرع معترفا بحقية القرآن ونبوة محمد عليه السلام
لزم مناظرته والزامه فلا يترك على ديانته فلزم جميع احكام الشرع وجهل الباغي وهو الخارج
عن طاعة الامام بتاويل فاسد وشبهة طارية فيضمن باتلاف مال العادل او نفسه
لانه مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤخذ بالضمان الا ان يكون له منعة وامتناع على

من يرومه فيسقط ولاية الالزام فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم ويجب علينا محاربته لان البغي منكر منهي المنكر فرض ولم يحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع بيننا وبينه فلا مانع من جهة الاختلاف في الدين والقتل حق فلا مانع من جهته ايضا وكذا لا يحرم الباغي ان قتل عادلا هذا اذا قال كنت على الحق وانا الان على الحق على ما اشير اليه في التعليل بقوله لانه حق في زعمه بناء على تأويله وولايتنا منقطعة عنه لوجود المنعة ولما كان الدار واحدة والديانة مختلفة سقطت العصمة من وجه فلا يملك ماله حتى اذا تكسرت شوكة البغاة تردّ عليهم اموالهم لاتحاد الدار ولكن لا يضمن ماله بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة من وجه وانما لم يملك لما فيه من التناقض فان اثبات الملك بمعناه عدم الضمان لانه تم فانه قد يجمع الملك مع ضمان البدل كما في المغصوب بل انه لو ملكه لم يجب ردّه بعينه فتعيّن القول بعدم الملك مع عدم الضمان وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء بالشاهد واليمين اي يمين المدعي فان فيه مخالفة قوله ﷺ فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان او السنة المشهورة انما قيد بالمشهورة احترازا عما دونها اذ لا بأس في مخالفته بالاجتهاد للاعافوقها لثبوت الحكم فيه بطريق الاولى فان قلت اليس يلزم الكفر بمخالفة السنة المتواترة قلت ذلك اذا كانت قطعية الدلالة والمبحث خلو عن اعتبار هذا الشرط دل على ذلك التمثيل المذكور اه كالتحليل بدون الولي على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة وهو حديث مشهور والقصاص في مسئلة القامة فانه ان وجد لوث اي علامة القتل

استحلف

استحلف الاولياء خمسين يمينا عمدا كان المدعى او خطاء عند الشافعي وفيه مخالفة قوله عليه السلام البينة على واليمين على من انكر وهذا ايضا من المشاهير او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة رض انعقد على بطلانه حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه اي في واحد من هذه المسائل المذكورة لكونه مخالفا للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع واما جهل يصلح شبهة كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي الذي لا يكون مخالفا لواحد من الثلثة المذكورة او كالجهل في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم صلى العصر بناء بناء على زعم صحة ظهره ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء وقضى الظهر عند التذكر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائزة بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب يجتهد فيه فلا يظهر جهله فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عنده لانه اداه زاعما صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان يزعم وقت المغرب ان عصره جائز اما لو علم وقت المغرب ان عصره لم يجز فعليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر وان لم يقض الظهر وصلى العصر على ظن ان الظهر جائزة بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلوة بغير وضوء جاهلا ان لا وضوء له ثم توضأ وصلى فرضا آخر ثم تذكر انه على غير الوضوء فالفرض الثاني غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا لزفر وحسن بن زياد ولم يصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع والمسئلة المشهورة بهما هي الاولى لا الثانية وانما ذكرهما تتميما وتكميلا اللا مثالا واذا عفى احد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد منهما على الكمال فلا قصاص عليه وانما عليه الدية لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة في درء القصاص عن قاتل القاتل وما قيل الظاهر ان هذا يخالف

ولي

ولي التزويج

للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا ليس بشئ لان صحة الاجتهاد ليست بشرط في
الشبهة المسقطة للقصاص وكذا المحتجم اذا ظن انه فطره فاكل عمدا فلا كفارة عليه
لان هذه الكفارة مما تندرئ بها بالشبهة وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم
فحصل له الظن بذلك او بلغه الحديث وهو قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولم يوفق
تاويله والا فعليه الكفارة بالاتفاق ومن زنى بجارية امراته او والده على ظن انها تحل
له لا يحد لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد وهي شبهة الفعل لا في النسب والعدة
اي لا يثبت واحد منهما بهذه الشبهة وان كانا يثبتان بالوطئ بشبهة وكذا اذا دخل حربي اسلم
ودخل دارنا فشرب خمرا جاهلا بالحرمة لا يحد لان جهله يكون شبهة لا انه زنى هو اي زنى
حربي فانه يحد لان جهله بحرمة الزنا لا يكون شبهة لانه حرام في جميع الاديان او شرب الخمر
ذمي اسلم فانه يجب الحد لان حرمة الخمر شائعة في دار الاسلام والذمي ساكن منها فلا
يعذر بالجهل بحرمتها فلا يصير شبهة لدرء الحد واشار الى النوع الرابع من الجهل بقوله
واما جهل يصلح عذرا كجهل مسلم في دار الحرب لم يهاجر بالشرايع فجهله بالاحكام من الصلوة
والصوم ونحو ذلك عذر له في الدرء حتى لا يجب عليه القضاء بعد الاقامة في دار الاسلام
لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا كشهرته في محله وكذا اذا نزل خطاب ولم يشتهر
بعد في ديارنا كما في قصة اهل قبا فانهم لما بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة استدار
الى الكعبة فاستحى رسول الله عليه السلام وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت
المقدس قبل قلمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم
الى البيت المقدس وقصة تحريم الخمر قيل لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رضي يا رسول
الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغايبين عنا في البلدان

مذكور في الخلاصة

لا يشئ وهم يطعمونها فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما
طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا فاما اذا انتشر في دارنا فقد تم التبليغ فمن جهل منا التحريم
فلا يكون جهله عذرا كمن لم يطلب الماء في العمرانات وتيمم وكان الماء موجودا لا يصح التيمم
وفيه نظر لان عدم صحة التيمم في هذه الصورة لان العمران معدن الماء فكان الطلب
واجبا ثم ان وجود الماء ليس بشرط في جواب المسئلة وبالجملة ما ذكر ليس من الجهل
ليس بعذر وكذا الجهل بانه وكيل وماذون يكون عذرا حتى ان تصرفا لا يصح من الموكل
فان اشتري الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم
بالعزل والماذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا
جهل المولى بجناية العبد حتى لو باع العبد الجاني علم بالجناية لا يكون مختارا للفداء
وكذا جهل الشفيع بالبيع عذر حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيوت
دار بجنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة وكذا جهل الامة المنكوحة
بالعتاق عذر حتى لا يبطل خيرها اذا سكتت عن فسخ النكاح او بالخيار اي جهلها
بان لها خيار العتق فانه لا يبطل خيرها ايضا وكذا جهل البكر بالنكاح فيما اذا
زوجها ولي غير الاب والجد من الكفو مهر المثل او زوجها احدهما غير كفو او بغبن فاحش
عذر حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح ولا يكون سكوتها رضا لجهلها بالخيار
فانها اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها
اذ جهلها بالاحكام الشرعية في دار الاسلام ليس بعذر لان الدليل مشهور في حقها لاشتهار العلم
في دار الاسلام وفرائضها للطلب وهو واجب عليها فبالجهل لا تعذر وفي حق الامة مختفي لان
خدمة المولى تشغلها عن التعلم فيعذر بالجهل ولان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والامة

تريد بالفسخ دفع زيادة الملك لان طلاق الامة ثنتان وطلاق الحرة ثلثه والجهل
عدم اصلي يصلح للدفع لا للالزام وهو الفرق اولي اذ يرد على الاول ان البكر قبل
البلوغ لم يكلف بالشرايع لاسيما في المسايل التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء حتى يشترط
القضاء ثم اي في فسخ البكر بعد البلوغ لا هنا اي في فسخ المعتقة تفويض على ان فسخ
النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار العتق دفع ضرر ومنها السكر وهو اما بطريق
مباح كسكر المضطر الي شرب الخمر والسكر بدواء كالبنج والافيون وما يتخذ من
الحنطة والشعير والعسل وهو كالاغماء يمنع صحة التصرفات كلها حتى الطلاق والعتاق
مرح بما رد لما روي عن ابي حنيفه انه يصح الطلاق والعتاق منه واما بطريق محظور
كالسكر من شراب محرم قليله وكثيره او من شراب مثلث لانه انما يحل عند ابي
حنيفه بشرط ان لا يسكر فالسكر به يصير كالسكر بالمحرم فيحد به وهو اي القسم الثاني من
السكر لا ينافي الخطاب لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكاري فهذا خطاب متعلق
بحال السكر فهو قيد لما يتعلق به الخطاب والمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا تقربوا
الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيا
لتعلق الخطاب وانما يكون منافيا لو كان قوله تعالى وانتم سكاري قيدا للخطاب
وليس كذلك فهو لا يبطل الاهلية اي اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ فيلزم
كل الاحكام وان كان لا يقدر على الاداء او لا يصح فيه الاداء ويصح عبارته في عامة
التصرفات وانما ينعدم به القصد والا يفوت الا قدرة فهم الخطاب بشرب وهو معصيته
فيجعل في حكم الموجود زجرا له وبقي التكليف متوجها عليه حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا
يرتد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الي بدله

كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا
يرتد واذا اسلم اي السكران يصح ترجيحا لجانب الاسلام وكون الاصل هو الاعتقاد
كالمكره فانه يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب
الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل الرجوع لان السكران لا يستقر على امر
واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص والقذف وغيرهما من الحقوق العباد او باشر
سبب الحد بان زنى او قذف في حاله السكر يلزمه الحد لكن انما يحد اذا صحى
ليحصل الانزجار وصحه اي حد السكر اي الحالة المميزة بين السكر والصحو
اختلاط الكلام وزاد ابو حنيفة ان لا يعرف الارض من السماء لوجوب الحد فقط
واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا الاختلاط فقط ومنها الهزل
وهو ان يذكر اللفظ قصدا لا بد من هذا القيد احترازا عن صورة الخطاء ولا يراد به معناه
ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه ان يشترط باللسان اي
شرط الهزل ان يجري المواضعة قبل العقد بان يقال لخمر نتكلم بلفظ العقد
طازلا ولا يعتبر دلالته ولا اشتراكه اي كون الشرط في نفس العقد بل يكفي ان يكون
المواضعة سابقه وهو اي الهزل لا ينافي الاهلية ولا اختيار المباشرة وهو القصد
الي الشيء وارادته ولا الرضا بها وهو الايثار والاستحسان بنى ينافي اختيار
الحكم والرضا به فوجب النظر في التصرفات الشرعية كيف يتقسم فيها اي في الاختيار
والرضا وهي اما من الانشاءات او من الاخبارات او من الاعتقادات لان
التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها الي بيان
الواقع فاخبار والا فاعتقاد اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض اولا و

والاول كالبيع والاجارة فاما ان يتواضعا اي المتعاقدان في اصل العقد اي يجري
المواضعة قبل العقد بان يتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا يريد البيع فان اتفقا على
الاعراض اي قالا بعد البيع انا قد اعرضنا عن الرهن وقت البيع وبعنا بطريق الجد
صح البيع وبطل الرهن لاعراضهما عنه وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار
كخيار الشرط لهما اي للمتعاقدين موجبا للوجود الرضا بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على
كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار فالرضا بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو
الملك فيفيد العقد كما في الخيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضا بالحكم واذا
كان الملك يثبت بالقبض في البيع الفاسد فانه تنقضه احدهما انتقض واذا
اجازاه في الثلثة اي في ثلثة ايام جاز عند ابي حنيفة اي ينقلب جايزا لارتفاع
المفسد كما في الخيار المؤبد لان اجاز احدهما لانه كخيار الشرط للمتعاقدين
فيتوقف على اجازتهما وعندهما لا يشترط في الثلثة اي لا يتقيد الاجازة بها
فكما اجازه جاز البيع كما في الخيار المؤبد وان اتفقا على ان لا يحصر هما شيء اي لم يقع
في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا واختلفا في البناء و
الاعراض يصح العقد عنده عملا بالعقد فان الاصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة
حتى يقوم المعارض وهو اولي بالاعتبار من المواضعة التي لم يتصل به اي بالعقد
لا اي لا يصح العقد عندهما فاعتبر العادة فان العادة تحقق المواضعة ما امكن وما
ذكر ان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والي هذا
اشار بقوله والمواضعة اسبق والسبق من اسباب الترجيح قلنا الاصل هو العقد
ناسخ للمواضعة السابقة لان احد المتعاقدين يدعي عدم المضي على المواضعة فالعقد

باعتبار ان اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة
فعلي اصل ابي حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين
وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة العادة والسبق فلا يصح العقد في
شيء من الصورتين واما ان يتواضعا على البيع بالغبن على ان الثمن الف فهما يعملان
بالمواضعة الا في صورة اعراضهما عن المواضعة وابو حنيفة يعمل بنظام العقد في
الكل اي في صورة الاعراض وغيرها والفرق له بين البناء هنا اي في صورة المواضعة
على قدر الثمن والبناء ثمة اي في صورة المواضعة على نفس العقد هو ان العمل بالمواضعة
هنا بجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالالف فيفيد العقد لتوقف
انعقاده على شرط ليس من مقتضيات وفيه نفع لاحد العاقدين وقد جد في اصل
العقد فهو اولي بالترجيح من الوصف وهو الثمن لانه وسيلة لا مقصودة فلو اعتبرنا
وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو ضبط فلا بد من القول
بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية واما ان يتواضعا على ان الثمن جنس آخر
بان باعا بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالعمل بالعقد اتفاقا
فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة او اعراضا ولم يخرجهما
شيء اما ابو حنيفة فعلي اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد
بما ستبين من البدل ضرورة افتقاره الي تسمية البدل اما ابو يوسف ومحمد فقد
احتاجا الي الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره وهو ما اشار
اليه بقوله والفرق لهما بين هذا والمواضعة في القدر ان العمل بها اي بالمواضعة
مع صحة العقد ممكن ثمة لما مر ان البيع لا يصح بدون تسمية البدل واذا اعتبرت

المواضعة كان البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور فيه مائة دينار او هو
غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد البيع
بالالف الموجود في الالفين ثم ذكر جوابها عن قول ابي حنيفة ان العمل بالمواضعة هنا الخ
بقوله والهزل باحد البدلين ثمة شرط للطالب لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف لا
الفاء واذا لم يكن للشرط طالب فلا يفسد العقد كما اذا اشترى حمارا على ان يحمله حملا خفيفا
مثلا لا يفسد العقد لعدم الطالب ولابي حنيفة في رد الجواب المذكور ان الشرط في مسئلتنا
وقع لاحد المتعاقدين وفيه نفع له وهو الطالب لكنه لا يطالب هنا للمواضعة وعدم الطلب
بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضا بالربوا والثاني وهو ما لا يحتمل النقض ومعنى
عدم احتماله النقض عدم جريان الفسخ بعد التمام والاقالة فيه فمنه ما لا مال فيه وهو
الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله
عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فانه يتبين الحكم المذكور
في هذه الثلثة عبارة وفي الباقي دلالة ولان الهازل راض بالسبب لا بالحكم وحكم هذه
الاسباب لا يحتمل التراخي والرد حتى لا يحتمل خيار الشرط والمراد بالاسباب ههنا العلل
ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وان كان في قدر البدل
اي المهر بان يذكر في العقد الفا ٥ ويكون المهر الفا فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة
فالمهر الف ٥ وهما المسمى في العقد وان اتفقا على البناء اي بناء النكاح على المواضعة
فالف اما عندهما فظاهر كما في البيع واما عند ابي حنيفة فيحتاج الى الفرق بين النكاح
والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية في البيع بالعكس واشار الى ذلك
بقوله والفرق لابي حنيفة بين هذا والبيع ان البيع يفسد بالشرط والعمل بالمواضعة

يجعله

يجعله شرطا فاسدا فلم يعمل بها تصحيحا للعقد بخلاف النكاح فان الشرط لا يفسده
وان اتفقا على ان لم يحص بها واختلفا في رواية محمد عن ابي حنيفة المهر الف لان المهر
غير مقصود في النكاح بخلاف البيع فانه لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح وان
لم يسم المهر لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح به اي بالثمن وفي رواية ابي يوسف
عنه الفان قياسا على البيع وان كان الهزل في جنس البدل فان اتفقا على الاعراض
فالمسمى في العقد لازم وان اتفقا على البناء فمهر المثل لازم اجماعا لانه بمنزلة التزوج
بدون المهر وان اتفقا على ان لم يحص بها شيئا او اختلفا في الاعراض والبناء ففي
رواية محمد مهر المثل لان الاصل على رواية بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور
في المواضعة في قدر المهر على ما ذكر وكذا في المواضعة في جنسه لكن في المواضعة في
قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو الالف داخل في المسمى وهو
الالفان بخلاف المواضعة في الجنس فانه غير ممكن فيه فلما بطل المسمى وجب مهر المثل
وفي رواية ابي يوسف المسمى لازم قياسا على البيع وعندهما مهر المثل لازم بناء على
اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة
وعدم ثبوت المال والهزل والمتواضع عليه وعما يكون المال فيه مقصودا حتى
لا يثبت بدون الذكر كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء هذا في
الاصل او القدر او الجنس ففي الاعراض اي في الاتفاق عليه يلزم الطلاق والمال
وكذا يلزم الطلاق والمال في الاختلاف في الاعراض والبناء وفي عدم الحضور اما عند
ابي حنيفة فلترجيح الايجاب اي العقد على المواضعة واما عندهما فلعدم تأثير الخيار
فانه اذا شرط في الخلع الخيار لهما فعندهما الطلاق واقع والمال لازم والخيار باطل لان

لان قبول المراة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق
ولا يجب المال حتى تشاء المراة يعني ان ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل الطلاق وان
اختارت اولم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والمال لازم مسئلة الهزل
والخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وكذا يقع الطلاق
ويلزم المال في البناء على المواضعة عندهما على ان المال يلزم بتعالان المال في الخلع والعتق
على مال والصلح عن دم عمد يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق
والعتق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيثبت ثم يجب المال ضمنا
لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال وعند ابي حنيفة يتوقف الطلاق على مشيتها
لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع
واما تسليم الشفعة بطريق الهزل فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت لانه لما
اشتغل بالهزل عن طلب المواثبة فقد سكت عن الطلب فيبطل الشفعة ويجعل التسليم
باطلا لانه اي لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار حتى لو قال سلمت الشفعة على
اني بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا وكذا يبطل الابراء
اي ابراء الغريم او الكفيل بالهزل كما يبطل الابراء بشرط الخيار واما الاخبارات
فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح فانه يحتمل الفسخ قبل
التمام وان لم يحتمله بعد التمام فانه يحتمل الفسخ قبل التمام وان لم يحتمله بعد التمام
او لا يحتمله كالطلاق والعتاق لانه اي لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به والهزل
بناف في ذلك الايري ان الاقرار بالطلاق والعتق مكره بط فكذا هازلا لان الهزل
دليل الكذب كالاكراه واما الاعتقادات فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف بالدين

فيكون

فيكون الهازل بالردة مرتدا بخلاف الهزل لقوله تعالى انا كنا نخوض ونلعب
قل اباالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم لانهم هزلوا به
وهو اعتقاد معنى الكفر التي تكلموا بها هازلا فانه غير معتقد معناها واما الاسلام فانه لا
فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكمة الرد والتراخي ترجيحا لجانب الايجاب كما في الاكراه ومنها
السفه وهو خفة تعتري الانسان فتحمله على العمل بخلاف موجب
العقل وقال فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى و
خلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التدبير اصله مشروع وهو ابر والاحسان
الا ان التجاوز عن الحد حرام والفرق بين السفه والعته ان المعتوه يشابه
المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابهه وهو لا ينافي الاهلية
والاشياء مجمعون على منع ماله في اول البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم
ثم علق الايتاء بايناس رشد منكر اي مفيد للتعليل لان التنوين بعيده في قوله
تعالى فان آنستم منهم رشدا اي عرفتم لهم صلاحا في العقل وحفظا للمال لا بنفاذ
سن الجارية عن مثل الانادر وهي خمس وعشرون سنة لان اقل مدة البلوغ
اثنتا عشرة سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل سن يمكن فيه ان يصير
المراة فيه جدا حما وعشرين سنة فيسقط حكم المنع هذا عند ابي حنيفة فانه اقام
السبب الظاهر الرشد وهو ان يبلغ هذا المبلغ مقامه فيدفع اليه المال بعد مضي
هذه المدة سواء حصل منه ايناس ام لا وقالا لا يدفع اليه المال حتى يؤنس منه
الرشد تمسكا بظاهر الاية واختلفوا في السفيه الذي صار سفيها بعد البلوغ
فعندهما يحجر الحجر منع نفاذ التصرفات القولية لان النظر واجب حقا له لدينه

ويتابع مقتضاها في الامور التي يجب فيها نظر وترويه او عوارضها

واسلامه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق وهذا الحجر بطريق النظر لا
العقوبة فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن وان اصر عليها كالقتل عمدا وغاية
فعل السفيه ارتكاب الكبيرة وقياسا عطف على قوله حقا له على منع المال فانه
انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات القولية
والا لبطل ملكه باتلافه بها وايضا صحة العبارة لاجل النفع له بتحصيل المطالب فاذا
صارت العبارة ضررا عليه يجب دفعها وكان نفعه في الحجر وايضا النظر واجب
حقا للمسلمين فان السفهاء ان لم يحجروا اسرفوا فيركب عليهم الديون فيضيع اموال
المسلمين في ذممهم مثل ان يشتري جارية بالف دينار والمفلس له فيعتقها في الحال فانه
وان كان اعتاقا لا في الوصول الى المقصود لكنه سفه من جهة انه لا يملك فلما قد
اعتق جارية بالف دينار وقيل هذا بناء على ان الاناه يمنع عن التصرف
في ملكه بما يضر جاره عند ابي يوسف ويرد عليه انه شيء مستحسنه شايخ بلخ
غير منقول عن ائمتنا ثم ان الظاهر من قوله حقا للمسلمين انه من قبيل الحجر لدفع
ضرر العام وعند ابي حنيفة لا حجر للسفيه لان السفه لما كان مكابرة وعنادا للواجب
صادرا عن علم ومعرفة ولم يكن سببا للنظر لكن قصر في حقوق الله تع لاستحق وضع
الخطاب عنه نظرا له وما ذكر من النظر حقا له فذلك النظر جايز لدينه لا واجب
كما في ذكر في صاحب الكبيرة فان العفو عن القصاص جايز لا واجب ولما كان مظنة
ان يقال في ترك الحجر ضرر بالمسلم من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن
القصاص فانه فيه حياة تتدارك دفعه بقوله وانما يحجر اي حجر السفيه بطريق
النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار الاهلية وابطالها والحاقه بالبهايم

والعباره

والعبارة والاهلية نعمة اصلية واليد والتصرف نعمة زايدة فيبطل قياس الحجر
على منع المال لانه قياس القوي بالضعيف ثم اذا كان الحجر بطريق النظر له عندهما
وهذا يختلف بحسب الاحكام يلحق السفيه في كل حكم الى من كان الحاقه اليه نظرا له
من الصبي والمريض والمكره ففي الاستيلاد يجعل كالمريض فانه ان ولدت جارية
فادعاه ثبت نسبه منه وكان الولد حرا والجارية ام ولد لان توفير النظر في
الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاد فانه محتاج اليه لابقاء نسله وصيانة مائه فيلحق
بالمريض فان المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جارية يكون في ذلك كالصحيح حتى
تعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هي ولا ولدها لان حاجة مقدمة على حق الغرماء
ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدا والمعتق
الغلام حين قبضه بجعل في هذا الحكم بمنزلة المكره فثبت له الملك بالقبض واذا ملكه
بالقبض فالتزام الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو
في هذا الحكم ملحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور شيء لم يسلم له شيء وكانت سعاية
الغلام في قيمته للبايع وهذا الحجر المختلف فيه الذي يكون لاحكام في
في ماله نظرا له عندهما انواع اما سبب السفه في ذاته فيحجر بنفسه اي بنفس السفه بلا
احتياج الى حجر القاضي عند محمد ويحجر القاضي عند ابي يوسف واما سبب الدين
بان يخاف ان يلحق اموال التجار التي هي المواضعة المذكورة مفصلة ببيع او اقرار
فيحجر على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء فيتوقف على طلبهم وانما يتم بالقضاء وان
لم يكن سفيها متصل بقوله فيحجر وهذا انما يكون في المال الذي يكون في يده وقت الحجر
واما فيما يكسب بعد فينفذ تصرفه فيه مع كل احد واما بان يمنع عن بيع ماله لقضاء

فيتوقف على قضاء القاضي اتفاقا فيهما لانه لاجل النظر للغرماء وهو

الربوة فبيع القاضي امواله عروضا كانت او عقارا فهذا ضرب بحجر لانه في امر خاص
ومنها السفر وهو خروج مريد اي خروج من عمران الوطن على قصد سير عمد ثلثة ايام و
لياليها فافوقها بسير الابل ومشي الاقدام والا فالخروج ليس بعام بعد وهو لا يبنى في الاهلية
وكان ينبغي ان الاحكام كلها من اسباب التخفيف بل فه لانه من اسباب المشقة
بخلاف المريض لان بعضه لا يضره الصوم واختلفوا في الصلوة اي في التخفيف الكامل
بالسفر في الصلوة فعند الشافعي القصر رخصة توفيه حتى يكون الاكمل شروعا وعندنا عزيمة
حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء وثمرة الخلاف ان المسافر اذا صلى اربعا لا تكون الاربع
فرضا بل المفروض ركعتان لا غير والشطر الثاني تطوع عندنا حتى انه اذا قعد على
رأس الركعتين قدر التشهد يجوز صلوته واذا لم يقعد لا يجوز لانها القعدة الاخيرة
وهي في حقه فرض فقد ترك فرضا بخلاف المقيم وعنده يجوز لان الاكمال عزيمة وقد
اختار العزيمة فيكون فرضا وكذا اذا ترك القراءة في الركعتين الاوليين او في واحدة
منهما بقي صلوته عندنا خلافا له لقول عائشة رض فرضت الصلوة ركعتين ركعتين
فاقرت في السفر وزيدت في الحضر وفي التحفة واصله ما روي عن عمر رض انه قال صلوة
المسافر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم صلى الله عليه وسلم ولتسمية الصدقة فانه
عليه السلام سماها صدقة حيث قال انه صدق تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
ولعدم افادة التخيير على ما مر في فصل العزيمة والرخصة من ان التخيير انما شرع فيما يكون
للعبد فيه يسر كخصال الكفارة في صوم رمضان وهنا لا يسر في الاكمال فلا فائدة في
التخيير واما صدق حد النافلة وهو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه او ما هو في معناه
فلا يصلح متمسكا فيما ذكر على الركعتين الى فطريين لا لانه للخصم ان يقول ان الركعتين

الربوة فبيع القاضي امواله عروضا كانت او عقارا فهذا ضرب بحجر لانه في امر خاص
ومنها السفر وهو خروج مريد اي خروج من عمران الوطن على قصد سير عمد ثلثة ايام و
لياليها فافوقها بسير الابل ومشي الاقدام والا فالخروج ليس بعام بعد وهو لا يبنى في الاهلية
وكان ينبغي ان الاحكام كلها من اسباب التخفيف بل فه لانه من اسباب المشقة
بخلاف المريض لان بعضه لا يضره الصوم واختلفوا في الصلوة اي في التخفيف الكامل
بالسفر في الصلوة فعند الشافعي القصر رخصة توفيه حتى يكون الاكمل شروعا وعندنا عزيمة
حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء وثمرة الخلاف ان المسافر اذا صلى اربعا لا تكون الاربع
فرضا بل المفروض ركعتان لا غير والشطر الثاني تطوع عندنا حتى انه اذا قعد على
رأس الركعتين قدر التشهد يجوز صلوته واذا لم يقعد لا يجوز لانها القعدة الاخيرة
وهي في حقه فرض فقد ترك فرضا بخلاف المقيم وعنده يجوز لان الاكمال عزيمة وقد
اختار العزيمة فيكون فرضا وكذا اذا ترك القراءة في الركعتين الاوليين او في واحدة
منهما بقي صلوته عندنا خلافا له لقول عائشة رض فرضت الصلوة ركعتين ركعتين
فاقرت في السفر وزيدت في الحضر وفي التحفة واصله ما روي عن عمر رض انه قال صلوة
المسافر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم صلى الله عليه وسلم ولتسمية الصدقة فانه
عليه السلام سماها صدقة حيث قال انه صدق تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
ولعدم افادة التخيير على ما مر في فصل العزيمة والرخصة من ان التخيير انما شرع فيما يكون
للعبد فيه يسر كخصال الكفارة في صوم رمضان وهنا لا يسر في الاكمال فلا فائدة في
التخيير واما صدق حد النافلة وهو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه او ما هو في معناه
فلا يصلح متمسكا فيما ذكر على الركعتين الى فطريين لا لانه للخصم ان يقول ان الركعتين

انما يكونان فرضا اذا نوى الاتمام وهو لانه لا يذم تاركهما اذ لا ينقطع بهما حرمة الشبهة
فان عدم الذم عند عدم الاتمام وعدم النية به يكفي في تمشيتها بل لانه اي لان الصدقة
المذكور صادق عليه مع انه يقع فرضا بلا خلاف وانما ثبت هذا الحكم اي القصر
بالسفر اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فثبت القصر في الاداء اما
اذا لم يتصل به بل اتصل بحال القضاء فلا يجوز القصر ولما كان السفر بالاختيار قبل
اي حكم للمسافر وافق في حقه اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر كالمريض
المريض فانه يجوز له الافطار وذلك لان الضرر في المريض مما لا مدفع له وربما يتوهم قبل
الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع يعلم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف
المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر لكن اذا فطر
المسافر يصير السفر شبهة في الكفارة اذا فارن الافطار لانه سبب مبيح في الجملة واذا سافر
الصايم لا يفطر بخلاف ما اذا فرض لكن افطر الصايم المقيم بعد ما سافر لا كفارة عليه واذا
افطر ثم سافر لا يسقط الكفارة بخلاف ما اذا مرض اي اذا افطر ثم مرض وذلك اليوم
لان المرض امر سماوي يتبين به ان الصوم لم يجب عليه فيه والسفر اختياري
واحكام السفر تثبت بالخروج ومجاوزة العمران بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر علة
وهي ما روي عن رسول الله عليه السلام واصحابه ترخصوا برخص المسافر بمجاوزة العمران
والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضي المدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن
ترك القياس بالسنة المشهورة ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلثة اي ثلثة ايام يصير
وان كان المسافر في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة
لان الاولى اي نية الاقامة قبل ثلثة ايام منع للسفر وهذا اي نية الاقامة بعد

انما يكونان فرضا اذا نوى الاتمام وهو لانه لا يذم تاركهما اذ لا ينقطع بهما حرمة الشبهة
فان عدم الذم عند عدم الاتمام وعدم النية به يكفي في تمشيتها بل لانه اي لان الصدقة
المذكور صادق عليه مع انه يقع فرضا بلا خلاف وانما ثبت هذا الحكم اي القصر
بالسفر اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فثبت القصر في الاداء اما
اذا لم يتصل به بل اتصل بحال القضاء فلا يجوز القصر ولما كان السفر بالاختيار قبل
اي حكم للمسافر وافق في حقه اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر كالمريض
المريض فانه يجوز له الافطار وذلك لان الضرر في المريض مما لا مدفع له وربما يتوهم قبل
الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع يعلم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف
المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر لكن اذا فطر
المسافر يصير السفر شبهة في الكفارة اذا فارن الافطار لانه سبب مبيح في الجملة واذا سافر
الصايم لا يفطر بخلاف ما اذا فرض لكن افطر الصايم المقيم بعد ما سافر لا كفارة عليه واذا
افطر ثم سافر لا يسقط الكفارة بخلاف ما اذا مرض اي اذا افطر ثم مرض وذلك اليوم
لان المرض امر سماوي يتبين به ان الصوم لم يجب عليه فيه والسفر اختياري
واحكام السفر تثبت بالخروج ومجاوزة العمران بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر علة
وهي ما روي عن رسول الله عليه السلام واصحابه ترخصوا برخص المسافر بمجاوزة العمران
والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضي المدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن
ترك القياس بالسنة المشهورة ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلثة اي ثلثة ايام يصير
وان كان المسافر في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة
لان الاولى اي نية الاقامة قبل ثلثة ايام منع للسفر وهذا اي نية الاقامة بعد

الثلثة رفع له والمنع اسهل من الرفع وسفر المعصية توجب الرخصة وقدم في
فصل النهي وقد استدل المخالف على عدم كونه سفر المعصية من اسباب الرخصة
بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة فلا تتناول بالمعصية ويجعل السفر في حقها معدوما
كالكفر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله
تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال
كون المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فبقي
في هذه الحالة على اصل الحرمة واشار المصراي الجواب عن الاول بقوله والمعصية منفصلة
عنه اي عن السفر لوجود كل منهما بدون الاخر فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصية
وان كانت في المصر فتلك معصية بلا سفر والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله غيره
وهم القوم الذين معهم احمال الميرة فيقطع عليهم فان سفره مندوب وصار معصية فصار
النهي عن هذا السفر لمعنى في غيره من كل وجه والمنهي بمعنى منفصل عنه من كل وجه
لا ينافي مشروعيته كالصلوة في الارض المغصوبة بخلاف السكر لانه عصيان بعينه
لانه حدث عن شرب هو حرام فلا يثبت بالرخص المنوطة بزوال العقل والى الجواب
عن الثاني بقوله وقوله غير باغ ولا عاد لا بد من تقدير فعل سبقت الاية له اي
فاكل حال كونه غير طالب للميتة قصدا اليها ولا اكل الميتة تلذذا واقتضاء للشهوة
بل اكلها دفعا للضرورة ولا متجاوز حد سد الرمق والمستدل المخالف جعل قوله تعالى
غير باغ حالا من ضمير اضطر ومنها الخطاء المقابل للعمد وهو ان يفعل فعلا من غير
قصد تام كما اذا رمى صيدا فاصاب انسان فانه قصد الرمي ولم يقصد به الانسان فوجد قصد
غير تام وانما قال المقابل لانه قد يستعمل في مقابلة الصواب فيجامع العمد فلا يكون من الاعذار

استعمالا شايعا كما في قولهم المجتهد قد يخطئ ويصيب من

وهو

وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد اراد الاجتهاد اللغوي
لا الاصطلاحي ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأثم اثم القتل ولا يواخذ بحد وقصاص
لانه جزاء كامل فلا يجب على المعذور ولن يعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان
العدوان لانه جزاء مال والمال معصوم لاجزاء فعل ولهذا اتلف رجلان عينا لآخر
يجب على كل واحد منهما ضمان كامل ولو كان جزاء للفعل لوجب على كل واحد منهما ضمان كامل
ويصلح اي الخطاء محققا لما هو صلة لم يقابل بالا ووجب بالفعل كالدية وانما قال
هذا لان ما يجب بسبب الحمل لا يكون الخطاء محققا فيه لانه ضمان مال ويوجب الكفارة
اذ لا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين العبادة والعقوبة والمراد به
الكفارة اذ هو اي الدائر بينهما جزاء قاصر ويقع طلاقه عندنا لا عند الشافعي لعدم
الاختيار فصار كالنائم ولنا انه دوام العمل بالعقل بالسهو وغفلة اذ لا يوقف
عليه الا بتحرج واذا حرجت الاعمال عن سهو او غفلة يجب ان لا يعتبر ولا يواخذ الانسان
بها لقوله عليه السلام رفع امتي الخطاء والنسيان ولان السهو والغفلة مركوزان
في الانسان فيكونان عذرا فاقيم البلوغ مقامه اي مقام العقل من غير سهو وغفلة اقامة
للدليل مقام المدلول لان السهو والغفلة انما يعرضان لنقصان العقل فاذا كمل العقل
بكثرة التجارب بعد البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا لا مقام اليقظة حتى ابطلنا
عبارات النائم والمرضي فيما يبتنى عليها اي على اليقظة والرضا كالبيع ونحوه اذ لا حرج
في درئها اي درك اليقظة والرضا لان الاصل ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها
يقام ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة بخلاف الامور الظاهرة وانما ذكر
اليقظة والرضا دفعا لشبهة الشافعي فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل

لما قدمنا من ان الواجب رد الشيء الى ما وجب له بالخطاب المطلوب اظهر وابين

لوقع طلاق النايم ولقام البلوغ مقام الرضا فيما يعتمد على الرضا واذا جرى البيع
على لسانه اي لسان الخامئ خطاء وصدقه خصمه يكون كبيع المكره فينعقد البيع
لوجود الاختيار ويفسد لفوات الرضا ثم شرع في القسم الثاني من العوارض المكتسبة
فقال واما الذي من غيره فالاكراه وهو اما ملجئ بان يكون بفوت النفس او العضو
وهذا معدم للرضا ومفسد للاختيار لان الانسان مجبول على حب حياته وذلك يحمله على
الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه واما غير ملجئ بان يكون
بحبس او قيد او ضرب وهذا معدم للرضا غير مفسد للاختيار والاكراه سواء كان
ملجئ او لا لاينافي الاهلية والخطاب لان المكره عليه اما محرم تنجلي حرمته ويصير فرضا
كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل او محرم تنجلي حرمته ولا يصير فرضا بل يرخص فيه
كما اذا اكره على الافطار في نهار رمضان او محرم لا تنجلي حرمته ولا يرخص فيه
كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه او محرم لا تنجلي حرمته ولا يرخص فيه كما
اذا اكره على قتل مسلم بغير حق حتى يوجر مرة ويأثم اخرى تفريع على ان الاكراه
لاينافي الاهلية والخطاب ولاينافي الاختيار لانه حمل على اختيار الامور واصل
الشافعي في ذلك ان الاكراه بغير حق اذا كان عذرا اشرعا بان يحل له الاقدام على
الفعل يقطع الحكم عن فعل الفاعل اي المكره لعدم اختياره والعصمة تقتضي
دفع الفرر بدون رضاه اي رضا الفاعل ثم ان امكن بعد قطع الحكم عن الفاعل
نسبة الفعل الى الحامل اي على الاكراه المكره نسب الفعل اليه والا يبطل فتبطل الاقوال
الاقوال كلها لان نسبة القول الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره
ويضمن الحامل الاموال التي اكره الغير على اتلافها لان نسبة الاتلاف الى الحامل يمكن

لان

لان الانسان يفعل بآلة مباينة فيجعل الفاعل آلة للحامل وان لم يكن عذرا بان
لا يحل له الاقدام على الفعل كالاكراه على الزنا او القتل لا يقطع الحكم عن فعل
الفاعل فيحد الزاني ويقتص القاتل مكرهين وما اتجه ان يقال لما لم يقطع نسبة الحكم
عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب ان يقتص هو ولا يقتص الحامل
لكن يجب القصاص عليها عند الشافعي تدارك الجواب عنه بقوله وانما يقتص الحامل
بالنسبة وان كان الاكراه حقا كالاكراه على الاسلام لا يقطع ايضا اي الحكم عن فعل
الفاعل فيصح اسلام الحربي وبيع المديون ماله لقضاء الديون مكرهين وطلاق
المولي بعد المدة اي مدة الايلاء بالاكراه لانه يستحق التفريق بعد مضي المدة
كامراة العنين بعد الحول فاذا امتنع غيره ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضيها
فالاكراه بحق فلا يقع الطلاق لانه صح اسلام الذمي به لان اكراهه على الاسلام ليس
بحق فيبطل لما ذكرانه يبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل والحبس عنده سواء
واصلنا المقرر عند ابي حنيفة واصحابه ان الاكراه الملجئ لما افسد الاختيار فاه
عارض هذا الاختيار الفاسد من الفاعل اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير
اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا اي صورة اختيار الفاعل كالمعدوم لا يكون الا
بان يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك اي كونه آلة له ينسب الفعل الى
الحامل والا اي وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل يبقى الفعل منسوبا الى
الفاعل فالاقوال كلها لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل كما ذكرنا ان التكلم
بلسان الغير ممتنع فان كانت الاقوال مما لا يسع ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق
والعتاق ينفذ لانها اي لان الاقوال التي لا تنفسخ تنفذ مع الهزل وهو ينافي الاختيار

اي اختيار الحكم والرضا به وان كان اختيار الحكم المباشرة والرضا بها ثابتا فيه
كما ان الاولان منفيان عنه وينفرد مع خيار الشرط وهو ينافي الاختيار اي اختيار
الحكم اصلا وان وجد في جانب السبب في الاكراه لم ينتف الاختيار في السبب ولا في الحكم
لكنه فرد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء شرايط
كمال النفاذ في الاكراه اقل فهو بالقبول اولى والنفاذ فيه اظهر والى هذا
اشار بقوله فلان ينفرد الاقوال التي لا ينسخ بالاكراه وهو فوق الاختيار اولى فاذا وقع
الطلاق والعتاق في الهزل من غير اختيار الحكم والرضا به فوقوعها في الاكراه مع فساد
الاختيار اولى واعترض على هذا بان اختيار السبب والرضا به حاصل في الهزل لوجود الفساد
اما في الاكراه فلا رضا بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع
في الهزل الوقوع في الاكراه واجيب عنه بان في كل من الاكراه والهزل امرين من
الامور الاربعة الا ان الذي في الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب
وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضا قد
يكون وقد لا يكون والفاسد بفساد الاختيار بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه
اذا انعقد يفيد والا يحتمل تخلف الحكم واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق بان
اكراه امراته بوعيد تلف اوحبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم
فقبلت ذلك منه ودخلوا يقع الطلاق بلا قبول لانه اي لان الاكراه يعدم الرضا
بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه لانه يتوقف على الرضا
ولم يوجد كما في خلع الصغيرة فانه يقع الطلاق بلا مال لبطلان التزامها وانما اشترط
اتصال الاكراه بقبوله المال لانه لو اكره على تطليق امراته على ما يقع الطلاق لان الاكراه

لا يمنع ويلزمها المال لانها التزمت المال طايعة باداء ما سلمت لها من البينونة بخلاف
الهزل فانه اذا اتصل الهزل بقبول المال يصح التطليق لكن يتوقف الطلاق على
الالتزام المراة المال والرضا به فان التزمته وقع الطلاق ولزم المال والا
فلا طلاق ولا مال اما عند ابي حنيفة فلان الرضا بالسبب ثابت في الهزل دون الحكم فيصح
ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه اي على المال في الخلع بطريق الهزل كما في خيار الشرط
في جانبها اي اذا حالفها بشرط الخيار لها يتوقف الطلاق على قبولها المال واما في
جانب الزوج فلا يصح في الخلع لان الخلع يمين في حقه ومعاوضة في حقها واما عندهما
فالهزل لا يؤثر في بدل الخلع فيجب بدل الخلع ويقع الطلاق من غير توقف على
الرضا لان الهزل يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب فهو لا يؤثر بالمنع
كشرط الخيار وان كانت الاقوال مما ينفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع والاجارة
يفسد والمجيء وغيره منا سواء لعدم الرضا وكذا الاقارير كلها من المالية وغيرها
لقيام الدليل عدم المخبر به وهو الاكراه وعدم الرضا والافعال منها لا يحتمل ذلك
اي كونه الفاعل آلة للحامل فان لزم من جعله آلة له تبديل محل الجناية يقتص
عليه اي على الفاعل ايضا ولا يتعلق بالحامل لان في تبديل المحل مخالفة الحامل
لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك المحل وفيها اي في مخالفة
الحامل بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل
وبرضاه على خلاف رضا الفاعل وهو فعل معين في محل معين واذا فعل
غيره كان طايعا لا مكرها واتى لذلك بمثالين لان تبديل محل الجناية قد لا
يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول كاكراه المحرم المحرم على قتل

كالاكراه والقرب والزنا فيتصور في الفاعل
وفيما يحتمل كونه آلة للحامل

الصيد فقتله يقتصر على الفاعل لانه اي لان الحامل انما حمله على الجناية على احرامه اي
احرام الفاعل ولو جعل الفاعل آلة له يصير المحل احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن
آتيا بما اكره عليه فلا يتحقق الاكراه واشار الى المثال الثاني وهو ما يكون تبديل
محل الجناية حتى لزم التبديل ذات الفعل بقوله وكما اكره غيره على البيع والتسليم
فالتسليم يقتصر عليه ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب لان التسليم من جهة
الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على الاستيلاء ويتبدل ذات الفعل ايضا لانه يصير
البيع والتسليم غصبا والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة له لانه
من الاقوال لكن الاتلاف فعل يحتمله وتفصيل ذلك ان الاعتاق تصرف قولي لكنه
اتلاف ففي المعنى الاول لم يجعل آلة فيعتق على الفاعل وفي المعنى الثاني وهو الاتلاف
يجعل آلة فيضمن الحامل فينتقل الى الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل لانه
بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل وان لم يلزم منه التبديل اي وان لم يلزم
من جعله آلة تبديل محل الجناية بجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيتصور كانه ضربه عليه
واتلفه فيخرج الفاعل من البين فيضاف الاتلاف الى الحامل ابتداء لانفعلا
من الفاعل فموجب الجناية كضمان المال والقصاص والدية والكفارة عليه
اي على الحامل فقط فان كان عامدا اقتص منه فقط عند ابي حنيفة ومحمد رح
وعند ابي يوسف لا قصاص على واحد منهما بل الواجب الدية على الحامل من
ماله ثلث سنين لكن في الاتم لا يمكن جعله آلة لانه اكره بالجناية على دينه و
جعل آلة لتبدل محل الجناية اذ الجناية ح يكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل
بذلك فينتفي الاكراه واذا لم يكن جعله آلة فنبا تم كل منهما اما الحامل فلقصده قتل

نفس محرمة

نفس محرمة واما الفاعل فلا طاعة المخلوق في معصية وايثار نفسه على من مثله
والحرمات انواع حرمة لا تسقط ولا يدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنا
اي زنا الرجل بالمراة لانه الزاني حقيقة واما المراة فمكنة منه فزنا ما من قبيل
ما يحتمل الرخصة على ما ياتي لان دليل الرخصة خوف الهلاك وهما اي القاتل
والمقتول في ذلك سواء فلا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه وكذا جرح الغير
اذا اكره عليه بالقتل لا يحل له الجرح لان الجرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده
بالقتل يحل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير
حتى لو اكره بالقتل على قطع يد الغير لا يحل له ذلك والزنا قتل معنى لان من
لا نسب له بمنزلة الميت ولانه لا يجب النفقة لولد الزنا على الزاني لعدم النسب والاعلى
المراة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد فان اكره على الزنا لا يحل الزنا وحرمته تسقط
كالميتة والخمر والخنزير والاكراه الملجئ يبيحها اي يبيح المحرمات التي يحتمل السقوط
حتى انه امتنع اثم لان الامتناع من الحرمة حل وقد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها
حالة الاضطرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة كقوله تعالى
وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه لا غير الملجئ فانه لا يبيح المحرمات
لعدم الضرورة لكنه تورث الشبهة حتى لو شرب الخمر بالاكراه غير الملجئ لا يحد
وحرمته لا تسقط اي لا يحل متعلقها اصلا لكن يحتمل الرخصة في فعله مع بقاء حرمته
وهي اما في حقوق الله تعالى لا يحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الاكراه عليه اكراه
على حرام لا يسقط حرمته فان حرمة كلمة الكفر لا يحتمل السقوط ابدا اعلم ان التكلم بكلمة

من قتل ... فان الاثم لا يحتمل السقوط كانه ظن ان اجراء كلمة الكفر الاكراه ... في الاثم وليس كذلك ومن راجع كتب الكلام في هذا المقام فلتنتظم ما علقناه في شرح كتاب الاكراه من الهداية وسلك المطالعة من

الكفر حرام ابدا الا ان الشرع رخص فيه حالة الاكراه بشرط اطمينان القلب
بالايمان لقوله عليه السلام فان عادوا فعد وقوله تعالى لمن اكره وقلبه مطمئن
بالايمان واما في حقوقه التي يحتمل السقوط في الجملة بالاعذار كالعبادات من
الصلوة والصوم والحج فان الاكراه على تركها اكراه على حرام حرمت
لاتسقط به من هو اهل للوجوب فيرخص بالملجئ وبدونه حتى قتل صار شهيدا وقدم
في فصل الرخصة وزنا المراءة من هذا القسم اي اذا اكرهت المراءة على الزنا بما
بالملجئ رخص لها فان العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام لايسقط ابدا
ولكن يحتمل الرخصة اذ ليس فيه معنى قطع النسب اذ لانسب من المراءة
فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب
ولما رخص بالاكراه بالملجئ لاتحد المراءة بالزنا بالاكراه بغير الملجئ للشبهة اي
لشبهة الرخصة في زناها بغير الملجئ ويحد هو اي الرجل في زناه بغير الملجئ لانه
لا يرخص فيه بالملجئ فيحد لعدم الشبهة واما في حقوق العباد كاتلاف مال المسلم
فانه حرام حرمة هي في حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق
العبد والحرمة متعلقة بترك العصمة وحكمه حكم اخويه في انه يرخص بالملجئ
وان صبر صار شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم لكن حرمة اتلاف المسلم
لايسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة وانما رخص فيها لان حرمة النفس فوق
حرمة المال والمراد باخويه ما يحتمل السقوط ومالا يحتمله لكنهما لم يسقطا ومما حق
الله تعالى ويجب الضمان بوجود العصمة اي يجب على من اكره غيره على

اتلاف

اتلاف مال المسلم ضمان ما اتلف لان المال معصوم حق لصاحبه فلا يسقط
بحال والله اعلم بحقيقة الحال فرغت من تاليف
الكتاب وتسويده بعون الله تعالى وحسن
توفيقه وتسويده في غرة رمضان
المبارك من شهور سنة
احدى وثلثين
وتسعمائة

تم الكتاب وربنا محمود وله المكارم والعلى والجود ثم الصلوة على النبي محمد ما اخضر ريحان واورق عود

توفي استادي المرحوم درويش چلبي كمان مدرسا بالمدرسة العتيقة من جامع اوجقشو لولو في محمد آدرنه في ٨ رجب سنة ٩٦٢ وانا فوت ملازما بعد وفاته في ١٣
ربيع الاول سنة ٩٦٣

البصريون هم الخليل وسيبويه ويونس والاخفش، وتلميذ الاخفش،
والكوفيون هم المبرد والكسائي والفراء والثعلب،

والمازني استاذ المبرد

واذا اطلق الكتاب في البصريين يراد به كتاب سيبويه وفي الكوفيين يراد به كتاب المبرد،