٤٩١
ط ١٦

٤٩١
جلد ٩

النصف الثاني من الكافي
شرح البزدوي لمولانا حسام
الدين السغناقي رحمه الله

MILLET GENEL KÜTÜPHANESİ
KİT : V. Corullah
E : 491
Y : K
TASNİF No.

بسم الله الرحمن الرحيم

باب المعارضة

واذا ثبت ان التعارض لبيان الاصل الآتي من امارات العجز عما لله عن ذلك كان الاصل في هذا الباب طلب شيء يدفع المعارضة ليكون العمل بالاصل وذلك ان طلب التاريخ فان علم اندفعت المعارضة او توفق بينهما كما فعلنا في قوله عليه السلم القلس حدث مع قول الراوي انه عليه السلم قاء فلم يتوضأ وغير ذلك فاذا جاء العجز وجب اثبات حكم المعارض وهو تقرير الاصول وهذا الفصل اراد به باب حكم المعارضة بين سنتين نوعان المصير الى القياس وافوال الصحابة على الترتيب في الحج ان امكن يعني ان ترتيب الحج ان يبتدأ بالكتاب ثم بالسنة ثم باقوال الصحابة ثم بالقياس وهذا مستقيم على ما اختاره ابو سعيد البردعي رحمه الله فان عنده تقليد الصحابي واجب مطلقا فما يدرك وعلى قول الشيخ ابي الحسن الكرخي رحمه الله تقليد الصحابي فيما يدرك بالقياس ليس بواجب بل يعمل المجتهد التابعي برايه على ما سيأتيك بيانه ان شاء الله تعالى ويكون على قول كلامه المصير الى القياس او اقوال الصحابة ثم ترتيب قوله وحكم المعارضة بين آيتين المصير الى السنة قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وهذا في حق الصلوة باجماع اهل التفسير عليه وبدليل سياق الآية وسباقها وهو مقتض لوجوب القراءة على المقتدي كما في سائر الاركان من الركوع والسجود

حيث لا يسقط شيء من المقتدي باسر الامام بها فكذا في القراءة وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا يقتضي ان لا يجوز منه القراءة لان القراءة تخل بالاستماع وهذا الخطاب للمقتدين على هذا اكثر اهل التفسير فلما تعارضت الآيتان هذا الطريق رجعنا الى السنة وهي ما قال النبي عليه السلم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وقال في الحديث المعروف واذا كبر فكبروا واذا قرأ فانصتوا ومنع المقتدي عن القراءة خلف الامام مروي عن ثمانين نفرا من كبار الصحابة رضي الله عنهم فاخذنا بالسنة وكذلك وقع التعارض بين قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وهذا نص عام شائع ثم السرقات كلها من المتناهي وغيره وبين قوله تعالى فنظرة الى ميسرة ثم الغه ما منه فانه يقتضي ان لا يقطع يد السارق المتناهي لان الابلاغ سالما الى مأمنه واجب بالنص وقطع يده ينفي الابلاغ سالما الى مأمنه كما كان فلما وقع التعارض بينهما هذا الطريق رجعنا الى ما روي سعيد بن جبير عن علي رضي الله عنه انه لا بلاغ الى مأمنه كما كان ذكره في الكشاف واخذنا به وعلى هذا كان نص الابلاغ الى مأمنه مخصصا لعموم قوله تعالى السارق والسارقة على ما ياتي بيانه ان شاء الله تعالى واما تظير المصير الى القياس بعد التعارض بين ستة كثير فمنه حد التيمم في الحدث قال الاوزاعي والاعمش الى الرسغين وقال علماؤنا والشافعي الى المرفقين وبكل واحد منهما وردت السنة فلما تعارضت السنتان رجعنا الى القياس وقلنا ان التيمم بدل عن الوضوء ثم الوضوء في الحدث الى المرفقين فكذا في التيمم

ومنه ما قال علماؤنا رحمهم الله ان المني نجس وقال الشافعي انه طاهر
لحديث ابن عباس رضي الله عنهما قال المني كالمخاط فامطه عنك ولو
باذخرة ولنا قوله عليه السلم لعمار بن ياسر رضي الله انما يغسل الثوب
من خمسة منها المني فلما تعارضا رجعنا الى القياس فقلنا انه
خارج من البدن يجب الاغتسال بخروجه وكان نجسا كدم الحيض كذا
ومنه ما قال علماؤنا في صلوة الكسوف انها ركعتان كل ركعة
بركوع وسجدتين وقال الشافعي كل ركعة بركوعين وسجودين
وعلى وفق كل واحد من القولين ورد الحديث فلما تعارض
الحديثان فيه رجعنا الى القياس وذلك فيما قلناه لان كل ركعة
من سائر الصلوات بركوع وسجدتين فكذا في صلوة الكسوف
لان القياس لا يصلح ناسخا لان النسخ عبارة عن بيان انتهاء حسن
المشروع وهو لا يعرف بالقياس وهذا ظاهر بل ان القياس
لا يصلح ناسخا للكتاب والسنة لان الضعيف لا يصلح ناسخا
للقوي وكذلك لا يصلح ان يكون القياس ناسخا لقياس آخر
لان شبهة الحقية في كل واحد من الاجتهادين ثابتة فلم يكن
احدهما اولى من الآخر قطعا لخلاف النصين لان العمل بالسابق
منهما باطل فوجب العمل بالمتاخر ضرورة وهذا لان وضع الشرع
القياس انما كان لاجل العمل وكل مجتهد في حق العمل مصيب
فكان كل واحد منهما من الاجتهادين اعني السابق والمتاخر صوابا

شرط الاجتهاد وهو علم النص لم يكن موجودا وقت عمله بالاجتهاد و
التقصير انما وقع منه حيث لم يطلب النص حق الطلب فكان هذا بمنزلة
من تحرى في ثوبين له احدهما نجس والآخر طاهر وهو لا يجد ثوبا آخر
فانه يصير الى التحري لتحقق الضرورة واذا صلى باحدهما تحريه ثم علم
ان النجس كان هو يعيد ما صلى وذكر الامام شمس الائمة رحمه الله هنا بطريق
السوال والجواب فقال فان قيل السنة انه لو تحرى عند اشتباه القبلة و
صلى صلوة الى جهة ثم وقع تحريه على جهة اخرى يحول له ان يصلي في المستقبل
الى الجهة الثانية ولم يجعل دليلا على ان جهة القبلة ما ادى اليه اجتهاده في الابتدا
قلنا ان هناك الحكم بجواز الصلوة الى تلك الجهة لا يتضمن الحكم بكونها
جهة الكعبة لاحتمال ان ترى انه وان تبين له الخطا سقط بان استدبر الكعبة
حال صلوته وفي الثوب من ضرورة الحكم بجواز الصلوة في ثوب الحكم
بطهارته ذلك الثوب حتى اذا تبين انه كان نجسا لزمه اعادة الصلوة و
بالقياس من هذا القبيل فان صحة العمل باحد القياسين يتضمن الحكم
بكونه حجة للعمل به ظاهرا ولهذا لو نص بخلافه بطل حكم العمل به
فلهذا كان العمل باحد القياسين مما نقاله من العمل بالقياس الآخر بعده
ما لم يتبين دليل اقوى منه والحاصل ان فيما ليس فيه احتمال الانتقال من
محل الى محل اذا تعين المحل للعمل لا يبقى له جيان بعد ذلك كالنجاسة في الثوب
فانها لا تحتمل الانتقال من ثوب الى ثوب فاذا تعين لصلوته في احد الثوبين
صفة الطهارة فيه والنجاسة في الآخر لا يبقى له راى في الصلوة في الثوب
الآخر ما لم يتبين طهارته بدليل موجب للعلم وفي باب القبلة فرض التوجه بحمل
الانتقال من جهة الى جهة اخرى على ما ذكرنا فالكتاب الى آخره بمنزلة نص
نزل بخلاف الاجتهاد وقوله بخلاف الاجتهاد متصل بما يليه وهو قوله نص
نزل يعني لو اجتهد محمد في حدوث النبي عليه السلام وعمل به ثم نزل نص بخلاف

ما اجتهد بعد ما عمل باجتهاده لم ينقض ما عمل باجتهاده لان النص لم يكن موجودا
في ذلك الوقت فكان شرط صحة الاجتهاد موجودا لما في قوله تعالى ليس على الذين
امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا ولذلك لو حدث اتفاق الاجماع على
خلاف ما اجتهد بعد ما امضى حكم الاجتهاد لا يظهر بطلان حكم الاجتهاد لما
ذكرنا واسفل من عين الكعبة الى جهتها يعني اذا بعد من مكة ومن جهة الكعبة
الى سائر الجهات اذا كان الباقي انه يصلي حيث ما توجهت راحلته فبعد ما
صلى الى جهة البحري اذا تحول رأيه يسعه فرض التوجه الى تلك الجهة لان
الشرط ان يكون مبتلى في التوجه عند القيام الى الصلوة وانما يسقط هذا اذا
صلى الى الجهة التي وقع عليه تحريه ولذلك حكم العمل بالقياس في المجتهدات فان
القضاء الذي في محل لاحتمال الاسقال الى محل اخر يدل على ذلك فاما في الحادثة
التي لم يصل بها القضاء فمحتمل للاسقال ولذلك في سائر المجتهدات في
المشروعات القابلة للاسقال يعني كما انه يعمل بتبدل الراي في القبلة حالة
البحري في المستقبل يعمل في المجتهدات القابلة للاسقال بالراي في المستقبل
ايضا اذا استقر رايه على ان الصواب هو الثاني كان تبدل الراي بمنزلة النسخ
يعني يعمل به في المستقبل ولا يظهر بطلان ما مضى كما في النسخ الحسي
على بحري طهارته حسنة او تقديرا يعني اذا كان احد الثوبين طاهرا حسنة او
تقديرا بان كان ربع الثوب طاهرا والاخر نجسا ولا يدري فانه بحري ويحتمل
ان يكون معنى قوله صلى في ثوب على تحري طهارته حسنة او تقدير العفو
اذا وقع تحريه على ثوب انه طاهر فصلى فيه يحتمل ان يكون ذلك الثوب
طاهرا حسنة او تقديرا اي بحكم الشرع فانه لما وقع تحريه عليه بانه
طاهر حكم الشرع هناك ايضا بطهارته حتى حال تحول الصلوة التي صلى
في ذلك الثوب ان كان هو نجسا في الحسنة فكان طاهرا تقديرا فاذا
تحول رايه بعد ذلك ان الثوب طاهر فلم يعتبر هذا الراي ولذلك لا يجوز

ماصلى في الثاني حتى يتيقن بطهارته لان الشرع لما حكم بكون الثوب
الاول طاهرا وكون الثاني نجسا وهو وصف لاقبال الاسال من ثوب الى ثوب
فلا يعتبر تبدل رأيه بعد ذلك بان الثاني طاهر والاول نجس لان عند التيقن
بان الاول نجس فبطل ما مضى كنص طهر بعد العمل بالقياس بعد
وفات النبي عليه ومثال القسم الثاني من القسم الرابع سور الحمار
والبغل اراد من القسم الرابع حكم المعارضة لانه وقع في القسم
الرابع عند البغداد في قوله وهو معرفة التعارض لغة وشرطه وركنه
وحكمه سريعة ثم جعل حكم المعارضة على قسمين وان لم يتلفظ به الاول
عند حال العجز بالعمل بالدليل اي المصير الى الحجة بعده ان الثاني
حال العجز بالعمل بالدليل وهو تقرير الاصول عند العجز وهذا الذي
ذكره هو حال العجز بالعمل بالدليل وكان قسما ثانيا من القسم الرابع ففي
حال العجز حكم تقرير الاصول اي ابقاء ما كان على ما كان من الطرفين
اعني طرف اعضاء الحدث وطرف طهارة الماء هذا لان الماء عرف طاهرا في
الاصل فلا يصير نجسا بالمعارض واعضاء المحدث عرف موصوفة
بالحدث فلا تزول عنها الحدث باستعمال هذا الماء بالمعارض فوجه تعارض
الادلة في سور الحمار هو ان الحمار شبيه الهرة من وجه وشبيه الكلب من
وجه على ما ذكر في النهاية وغيرها فشبهه الاول يوجب طهارة سوره
وشبهه بالكلب يوجب نجاسته فتعارضا فوجب تقرير الاصول
ولا يمكن المصير الى القياس لتعارض الاصلين وما في التقرير مذكور في
غير هذا الكتاب وقوله وهو منصوص عليه في غير موضع اي نص
محمد بن الحسن رحمه الله في كثير من المواضع من المبسوط على ان سؤر
الحمار طاهر حتى قال في النوادر لو غسل الثوب في سور الحمار يجوز
تجوز الصلوة به فسمى شططا اي جاهلا في اشكاله لان سور الحمار حلال

في اشكال الماء المطلق ودخل في اشكال الماء المقيد من حيث انه يجب استعماله
في الموضوء ولا يكتفى بالتيمم وحده عند وجوده اشبه المطلق ومن حيث
انه لا يزول به الحدث وحده اشبه ما الورد فوجب ضم التيمم اليه ليحصل
ما هو المطهر بنفسه لانه يعني به الجهل اي ليس المراد ان سور الحمار
والبغل مجهول حكمه بل حكمه وهو الطهارة معلوم وكذلك حكم اعضاء المحدث
على الحدث وهو ايضا معلوم لكن دخل هو في اشكال الماء المطلق وفي اشكال
الماء المقيد كما ذكرنا او معنى قوله لانه يعني به الجهل يعني بقولنا ان سور الحمار
مشكل اي داخل في اشكاله لان حكم سور الحمار غير معلوم بل هو معلوم
وهو وجوب التوضي بسور الحمار مع ضم التيمم اليه وانما ذكر هذا
لئلا يظن ان دليل الشرع تودي الى الجهل فلا تودي الا دليله لكن قد
تودي الى ان يدخل الشيء في اشكاله وحكم المشكل هو التأمل فيه بعد الطلب
فيدخل المطلوب بالتأمل فتثبت به فضل العالم المتأمل على الجاهل الكسلان
سوى الملك الديان ولذلك الجواب في المشكل فانه اذا لم يوجد فيه ما
يرجح به جهة الكثرة او الاقوة يحكم بقرب الاصل عند تعارض
الدليلين فلنا الزائد على نصيب البنت لم يكن ثابتا فلا يثبت عند المعارض
ولذلك جوابهم في المفقود حيث قالوا انه كان حيا فيبقى حيوته فلا
يرثه احد ولا يرث هو غيره ايضا اذا مات احد من اقاربه لان ماله لم
يثبت انه ماله فلا يثبت له بالشك وهو معنى قول المشايخ المفقود حي في مال
نفسه ميت في مال غيره يعني لا يرثه احد ولا يرث هو احدا ومثال ما
قلنا في الفرق بين ما يحتمل المعارضة وبين ما لا يحتملها ايضا الطلاق
والعتاق في محل منهم سانه انه اذا قال لامرأتين له احداكما طالق
او مالا منيه احداكما حرة ان له الخيار في البيان وهو ظاهر القياس
اذ التعارض لا ان وقع الابهام في محل التصرف اي لان غير الموقع

من الطلاق والعتاق بطريق الابهام محل يحتمل التصرف فصح تصرفه ولا يتعين
المحل كان له مملوكا له شرعا كما تنذر الايقاع والله لما شرعه الانتفاع استطاعا كان
له من الخيار في المعين يعني كان له ولاية تصرف انتفاع اصل الطلاق في
معين المحل فلما طلق احدهما منهما خرج احد النصرفين من يده وبقي الاخر
في يده كما كان وهو تعين المحل بناء على الملك فصح القول بالاختيار تعين
المحل لان الملك عبارة عن المطلق الحاجز فمتى ذلك الخيار ثابتا له شرعا
وكان نظير تعارض القياسين من حيث ان له الخيار في كل واحد
منهما بالسان كما ان له الخيار في كل واحد من القياسين بالعمل واذا طلق
عينا ثم نسي لم يجز الخيار بالجهل وكان هو نظير النص اذا تعارضا
لان العمل باحدهما باطل بنفس كما في هذه الصورة فلا يكون له اختيار
احدهما لانه قد خرج الامر من يده لان الابهام جاء من نسيانه فلو
قلنا بالاختيار انما قلنا باعتبار جهله وجهله لا يصلح دليلا شرعيا كما
لو قال في النص وكذلك في اعتاق احد المملوكين لعينه ثم نسي
لانه لا خيار للسان لان الواقع من الطلاق والعتاق لاحتمال الانتقال
من محل الانتقال من محل الى محل اخر وانما ثبت المعارضة بين المحلين
في حقه لجهله بالمحل الذي عينه عند الانتقاع وجهله لا يثبت الخيار له شرعا وكذلك هذا
فكان كجهله بالناسخ من المنسوخ فلا يثبت الخيار هناك فكذا هنا لان الضمان
هنا الى تقرر الاصل وهو انها كانت حلالا فيما سبق حلالا اي لا انتقال
هكذا الوقوع الحرمة بتعين وبطلان الاصل وهو العمل باستصحاب الحال
ولا مدخل للتحري في باب الفروج اصلا لانعدام رأس الحاجة وتغلط
حرمته وذلك لخمسة اوجه فوجه الاختصار على هذه الخمسة هو ان
احد الاخوين المختلفين ولغايرهما لا يخلو اما ان كان الاختلاف في ذاتهما
او لم يكن في ذاتهما فان لم يكن في ذاتهما فلا يخلو اما ان كان لمعنى

يعقبهما وقوعكم او لمعنى قائم بهما على الخصوص وهو الحال او لمعنى قائم بهما
لا على الخصوص وهو الزمان فان الزمان ظرف كل الاسا الحدثة ثم احد اف
الزمان لا تخلو من احد الوجهين وهما الصحيح والدلالة فلما لم تنفك الانحصار
عن هذه الخمسة تعينت هذه الخمسة لمثل الحكم لا تعارضه المحال مثل قوله
تعالى ليس كمثله شيء فانه محكم في نفي المماثلة فلا تعارضه قوله الرحمن
على العرش استوى لانه يحتمل معاني منها ما يوجب التشبيه ومنها ما لا يوجب
فلا يسلم التعارض بينهما في الحقيقة لان ركن المعارضة تساوي الجهتين وهذا
انما نظير تعارض المتشابه مع المحكم فاما نظير تعارض المجمل مع الظاهر
فهو ان نستدل مستدل في حل السع في مله بقوله تعالى واحل الله السع
معارضه معارض في عدم الجواز بقوله تعالى وحرم الربو فيحتج المعلل
بانه مجمل والمجمل لا تعارض الظاهر وامثاله كثيرة لا تختص ومن تلك الامثال
ما اذا كان احد النصين محمولا للخصوص فانه ينفي معنى المعارض بتخصيصه
بالنص الاخر وسانه من الكتاب قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما وقوله في المتيمم ثم ابلغه مامنه فان المعارض ينتفع بين النصين
ظاهرا ولكن قوله فاقطعوا ايديهما عام يحتمل الخصوص فجعلنا قوله
ثم ابلغه مامنه دليلا تخصيص المسام من ذلك النص ومن السنة قوله
عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها ونهيه
عن الصلوة في ثلاث ساعات فالتعارض بين النصين ثبت ظاهرا ولكن
قوله فليصلها اذا ذكرها يعرض التخصيص فيجعل النص الاخر دليل التخصيص
حتى ينتفي به التعارض كذا ذكره الامام شمس الائمة رحمه الله واما الحكم
اي دفع المعارضة بالحكم فان الحكم الثابت بالنص اذا اخلف عنه
التحقق بطل التعارض لان المعارضة في الحقيقة ما ثبت بما نفاه الاخر وبقي
ما ليس الاخر مع الشرائط المذكورة فاذا كان حكم كل واحد منهما غير الاخر

لم يتحقق نفي الاثبات والاثبات النفي كما اذا قال جاءني زيد ثم قال ما جاءني
عمرو والمكون معارضة البتة ولو قال في الدار انسان في هذا الزمان ثم قال
ليس في الدار حيوان في هذا الزمان لم يجعلوا هذا مناقضة وان كان
يلزم فيه نفي ما اثبته واثبات ما نفاه ضمنا لا قصدا فعني الذكر
لا يكون اثبات ما نفاه او نفي ما اثبته لا ضمنا ولا قصدا اولى ان لا يكون
معارضة اذا ثبت هذا قلنا في قوله تعالى ولكن يواخذكم بما كسبت
قلوبكم فالعموس داخل في هذه الآية لانه مما كسبته القلوب فيكون
المواخذة في العموس بالنص وقوله تعالى لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين
فالعموس داخل في اللغو لان كل واحد منهما خال عن فائدة اليمين لان
فائدة اليمين هي القوة باليمين على فعل في المستقبل او على ترك فعل
في المستقبل وهو اخبار عن امر في الماضي فلا يكون يمينا فعلم
بسياق هذه الآية وهي قوله لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم الآية
ان المراد بنفي المواخذة نفي المواخذة في دار الاستدلال والمراد باثبات
المواخذة في قوله ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم المواخذة
في دار الجزاء لانها ذكرت مطلقة غير مقيدة بكذا وكذا فالمواخذة
المطلقة بالنون في دار الجزاء فان الجزاء بوفاق العمل فما في الدنيا فقد
يتبدل المطيع للعاصي تخليصا لذنوبه وتنعم على العاصي استدراجا فبهذا
الطريق تبين ان الحكم الثابت في احد النصين غير الحكم الثابت في
الآخر واذا انتفت المدافعة بين الحكمين ظهر الخلاص عن التعارض فالاصح
ان يحمل البعض على البعض وهذا نفي قول الشافعي انه حمل البعض
على البعض وبيان ذلك ان قوله تعالى ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم
محمول على العموس فان العموس مما كسبته القلوب ثم الله تعالى فسر
ذلك في سورة المائدة بقوله ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته

الآية والعقد مستعار للقلب الذي هو ضد الحل والعقد يحتمل أن يقال عقد الحبل وهذا لا اشكال ويحتمل عقد القلب يقال عقد قلبي على كذا واعتقدت ذلك دلي مع فلان عقيدة وقوله ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم منه بعقد القلب فصار بيانا لما هو مجمل وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فحمل الشافعي ذلك على عقد القلب والمؤاخذة في قوله ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم تحتمله والمؤاخذة المذكورة في قوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان مفسرة بقوله فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فيتبين بتلك الآية ان المؤاخذة المذكورة في قوله ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم المؤاخذة بالكفارة لكنا نقول ذلك الذي قاله الخصم من حمل المجمل على المفسر انما يكون عند وجود المعارضة بينهما والمعارضة غير ثابتة بينهما لما ذكرنا من حمل كل واحدة منهما على دار على حدة من دار الآية بتمامها والخبر او قوله لان المؤاخذة المثبتة مطلقة متصلة بقوله سقط المعارض وامثاله كثيرة ومن ذلك الا ترى حمل الشافعي النص المطلق على النص المقيد كما في حمل كفارة اليمين والظهار على كفارة القتل في اشتراط ايمان الرقبة حتى يطهرن بالتخفيف يدل على انها حرمة القربان الى انقطاع دم الحيض يعني طهرن المراد اذا انقطع دم الحيض عنهن فلا يجوز ان ينتهي حرمة القربان الى الاغتسال لانه انما ينتهي قبل الاغتسال بانقطاع الدم فمن المحال ان ينتهي حال وجود الشيء قبل وجوده وقوله حتى يطهرن بالتشديد يدل على انتهاء حرمة القربان الى الاغتسال فيرى انه لا ينتهي حرمة القربان حال انتهاء حرمتها بالحيض بتمام العشرة وهو محال فلذلك حمل قراءة التشديد على ما دون العشرة لينتهي حرمة القربان بالاغتسال وقراءة التخفيف تحمل على العشرة لانها هي بانقطاع دم الحيض فانعدم التعارض ولا يتقدم الراجح الى الاغتسال لما فيه من بطلان التدبير وهو ان اكثر الحيض عشرة اعني

لو جعلنا حكم امتداد الحيض الى وقت الاغتسال حتى يلزم الزيادة على التقدير الشرعي وهي لا تجوز وان قلت هذا لا نا لو قلنا بحرمة القربان الى وقت الاغتسال بعد تمام العشرة انما يكون هي بسبب ان الحيض باق بعد لان حرمة القربان انما كانت لوجود الحيض وهو لا يكون بعد تمام العشرة فلا يصح وقف حل الوطء بعد تمام العشرة الى وجود الاغتسال لذلك لان ذلك هو المفتقر الى الاغتسال لانه يحتمل البلوغ الى العشرة فلا يكون هذا انقطاع محكما بل متردد ان كان مستمرا الى موته وهو الاغتسال وصح ذلك الحمل وهو حمل الحيض على حالة الاستمرار وحمل النصب على حال عدم الاستمرار وقوله لان الجلد اقيم مقام بشرة القدم جواب سؤال مقدر بان يقال لعل لم يكن هذا عملا بالآية والآية تقتضي المسح على الرجل وانت توجبه على الخف فما في جوابه هذا يعني ان هذا اصح بطريق المجاز يعني مسح الرجل واراده مسح الخف لكون الخف قائما مقام بشرة القدم حائرا فصار مسح الخف بمنزلة مسح الرجل وان لم يكن مسح الرجل حائزا لانه يصح اطلاق مسح الرجل على مسح الخف بطريق المجاز واما في الحقيقة فلا فلانه لا جواز للمسح على الرجل حتى يكون هذا خلفه فصار مسحه بمنزلة غسل القدم وفي بعض النسخ بمنزلة مسح القدم وهذا ظاهر لان الجلد لما اقيم مقام بشرة القدم صار المسح على الخف كالمسح على القدم لوجود مجوز المجاز وهو ذكر الرجل واراده الخف في قوله تعالى وارجلكم بالخفض لان الخف ملتبس بالرجل فصح ذكر الرجل واراده الخف واما قوله بمنزلة غسل القدم فمعناه ان الجلد لما قام مقام بشرة القدم كان المسح مصادفا لبشرة القدم بعد بمنزلة الغسل يصادف بشرة القدم تحقيقا المباهلة الملاعنة من البهلة وهي اللعنة ويروى من شاء لاعنته وذلك انهم كانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الظالم منا فجاء عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فقال لهم انا احق من لاعن فقلنا انه كان يعرف ما تنازعوا فيه ان الناجز من الخصمين

للسقدم وقد رد على من قال ما بعد الاجلين وكان علي رضي الله عنه يقول تعتد
بابعد الاجلين اما وضع الحمل او اربعة اشهر وعشرا ان قوله تعالى واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن يوجب عليها العدة بوضع الحمل وقوله يتربصن بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا يوجب عليها العدة باربعة اشهر وعشر فيجمع بينهما
احتياطا وجوابه ما ذكره ابن مسعود رضي الله عنه اعني ان العمل بهذا الطريق انما يكون
عند العجز عن علم التاريخ واما اذا علم ان قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن اخر وضعا
ما يحتاج الى العدة لانا نعلم انهما وجدا في زمانين لان نزولهما في زمان واحد محال
للناقص ثم يقول كان المحرم احرم الكونه متيقنا في الناسخ وكون المبيح محللا
في الناسخ لانه لو تقدم كان مقررا للاباحة ولو تاخر كان ناسخا والمحرم ناسخ يقدم
او ياخر وكان الاخذ بالمحكم اولى ولان المحرم اذا تقدم تتكرر الناسخية ولو تاخر
لا تتكرر وكان الاخذ بعد تكرر الناسخ اولى اذ الاصل هو البقاء على حاله ولان في القول
بتاخر المحرم اخذا بالاحتياط وفي جعل المبيح ناسخا مع احتمال كون المحرم آخرا
ترك الاحتياط لانه يلزمه العقوبة بارتكاب المحرم فكان القول بتاخر المحرم
اولى وقوله ولسنا نقول بهذا في اصل الوضع اي لا نقول بان الاباحة اصل
في اصل وضع الشرع بان يقال الحرمة في الاشياء كلها في الاصل في اصل وضع
الشرع لان البشر من وقت آدم عليه السلام الى يومنا هذا لم يتركوا سدى مهملا
عن التكليف في وقت من الاوقات قال الله تعالى وان من امة الا خلا فيها
نذير وفي التكليف حظر وتحريم لا اشياء واباحة لا اشياء فلو قلنا بان الاباحة اصل
في الاشياء كلها في اصل وضع الشرع يلزم ارتفاع التكليف وكان هذا القول
مناقضا لقوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير وهو لا يصح وفي الكشاف
في تفسير هذه الآية فان قلت كم من امة في العشرة من عيسى ومحمد عليهما السلام لم
يخل فيها نذير قلت اذا كانت اثار النذارة باقية لم تخل من نذير الى ان
[illegible] وحتى اندرست اثار نذارة عيسى لعنت الله محمد عليه السلام وذكر

في التفسير في قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء
المنصوفة الجهال حملوا الاية على قوله تعالى لكم على الاطلاق والاباحة مطلقا وقالوا
لا حظر ولا حجر ولا نهي ولا امر واذا كشفت المعرفة وتاكدت المحبة سقطت الخدمة
وزال الحرمة والحبيب لا تكلف حبيبه ما تتعبه ولا تمنعه ما يريده ويطلبه وهذا منهم
كفر صراح وخروج من الايمان بالصراح وقد نهى الله وامر واباح وحظر وعد
واوعد وبشر وهدد والنصوص ظاهره والدلايل منظاهره فمن حمل هذه
الاية على الاباحة المطلقة فقد انسلخ من الدين بالكلية والحمل الصحيح ما قاله
ابن عباس رضي الله عنهما خلق لنا فعلكم ومصالحكم وشرحه ان جميع ما في
الدنيا لدفع حوائجكم وقوام معاشكم فالانتفاع عادة للبشر الا بالطعام والشراب
ودفع الحر والبرد بالاكنان والاثواب وقد هيئ ذلك كله فيها لكم وفيها
ايضا زوائد على الضروريات من تناول الطعام والتنعم بانواع الزينات
والتلذذ في وجوه اللذات والاستراحة بانواع الراحات فالسماء سقفكم والشمس
سراجكم والقمر نوركم والنجوم هداكم الى الزوال واما الحيوانات الضارة
المؤذية والاعيان النجسة الخبيثة ففيها تذكير عقوبات الجحيم ومعرفة
النعيم في اضدادها وهو نفع عظيم واعظم ذلك كله نفع الاستدلال بها على وحدانية
الله تعالى قال تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم فالينا دليل على
الباقي الى اخره قلت اما الذي قال ههنا هذا بناء على قول من جعل الاباحة
اصلا لنا سر هذا الذي جعل الاباحة اصلا من اهل الكلام الاباحة من التصوفة
الجهلة الذين ذكرهم في النشر فانهم كفرة حيث كذبوا بقولهم لا حظر
ولا حجر ولا نهي اصلا على ما ذكر في التيسير يعني بعد ما اقتضى نعته النبي
عليه السلام بعد بعثته على ما اقتضى ذلك دليلهم واما الذي ذكر هنا فهو طريقة
بعض مشايخنا فانهم قالوا الاباحة اصل الى ان يرد التحريم فاذا ورد التحريم
تحرم وقد ذكر الامام المحقق شمس الائمة السرخسي رحمه الله في اصول الفقه

فقال وبيان ذلك بيان ان النص الموجب للحظر تكون متاخرا عن الموجب للاباحة
وهو ان الموجب للاباحة تبقى ما كان على ما كان على طريقة بعض مشايخنا لكون الاباحة
اصلا في الاشياء كما اشار الله محمد رح في كتاب الاكراه والذي اشار الله في كتاب الاكراه هو
ما ذكره في باب تعدي العامل منه ولو تهدد بقتل شرب الخمر فلم يفعل حتى قتل
خفت ان يكون آثما وذكرها هنا لفظا يستدل به على انه كان من مذهبه ان الاصل
في الاشياء الاباحة وان الحرمة بالنهي عنها شرعا فانه قال لان شرب الخمر واكل
الميتة لم يحرم الا بالنهي ثم قال في اصول الفقه وعلى اقوى الطريقين باعتبار ان
قبل مبعث رسول الله عليه كانت الاباحة طاهرة في هذه الاشياء فان الناس لم
يتركوا سدى في شيء من الاوقات ولكن في زمان الفترة الاباحة كانت طاهرة في الناس
وذلك باق الى ان تثبت الدليل الموجب للحرمة في حقنا فهذا تبين ان الموجب
للحظر متاخر وحاصل هذا ان ما فهم من الكتابين اعني اصول الفقه للامام شمس
الائمة واصول الفقه للامام فخر الاسلام رحمهما الله هو ان العلماء قالوا جميعا بان
الاباحة اصل في الاشياء حتى قالوا عند مجيء الشارع بورود النص من احدهما محرم
والاخر مبيح ان المحرم متاخر كيلا يلزم تكرار النسخ على ما ذكرنا وانما يصح
هذا التعليل لو كانت الاباحة اصلا في الاشياء كلها لكن اختلفوا في الجرح
بعضهم قالوا معنى ذلك هو ان الله تعالى خلق الاشياء كلها في اصلها مباحة للعباد
ثم بعث الانبياء عليهم السلام وادعى انهم يحرم بعضها وابقى بعضها على
الاباحة الاصلية كما كانت واما اختيار الشيخ رحمه الله فليس مراد العلماء
من قولهم ان الاباحة اصل في الاشياء كلها ان يكون ذلك بالشرع بل مرادهم من
ذلك زمان الفترة يعني ان في الفترة كان الناس يستعملون الاشياء على طريق
الاباحة لانه لم يكن للناس آمر وناه ينفذ قوله على الناس وكانت الاشياء كلها كانها
مباحة لعدم استعمال الناس على الاباحة لان الشارع رفع الحظر والنهي عن
الاشياء كلها ثم لما بعث نبينا صلى الله عليه وسلم واوحي اليه ان اباح بعض الاشياء

وما نقله

قلنا قرر الاشياء على الاباحة الاصلية التي كان اهل الفترة يستعملونها مباحة ولما اوحى
الله تحريم بعضها قلنا نسخ اباحة تلك الاشياء التي كان اهل الفترة يستعملونها
مباحة فتكون المسيح مقررا وكون المحرم ناسخا للاباحة الاصلية انما كان
بهذا الطريق لان التكليف بالحظر والتحريم في اصله مرتفعا عن الناس في وقت
من الاوقات والله اعلم وحرم لحوم الحمر الاهلية وروى انه صلى الله عليه
وسلم اباحها اي جعلنا فيها ايضا المحرم ناسخا فان قيل اذا كان المحرم
ناسخا لم يصح قولهم في سور الحمار ان الاباحة تعارضت قلنا قولهم
ذلك صحيح لان كونه ناسخا بهذا الطريق ثبت بالاجتهاد فاخذنا في حرمة
اللحم بالاحتياط اما عملا وراء ذلك ينفي المعارض لان الاحتياط في ذلك في القول
بالمعارض كي يضم الى سور الحمار السمع حتى يخرج عن وجوب الطهارة
بالمس ويقول بعد ما ثبت حرمة لحمها بقي المعارض لان حرمة اللحم لا تدل
على نجاسة السور على البنات فان البغل حرام لحمها وسورها طاهر او نقول
دل الدليل على طهارة سور الحمار اعتبارا بالعرق فانه صح ان النبي عليه السلام
ركب الحمار معروريا والعرق عرق الحمار والثقل لعل النبوة فكان هذا دليلا
على طهارة عرقه اذ الكثير من السلم لا يقترب من النجاسة فما ظنك
في رسول الله عليه وحرمة لحمه تدل على نجاسة سوره كما في الكلب وغيره
فتعارضت الادلة فلذلك وجب تقرير الاصول على ما مر واختلف مشايخنا
فيما اذا تعارض نصان احدهما مثبت والاخر نافي مبقي على الامر الاول
فالمراد من المثبت هو الحكم الذي يثبت بالامر الطاري ومن النافي هو الحكم
الذي ينفي الامر الطاري ويبقي الحال على الامر الاول كما كان على ما اشار اليه
في الكتاب حتى ان راوية من روى اعتق سريره وتزوجها عبد ثم ان كان
لفظ الاثبات وذلك كمن روى انه عليه السلام حين تزوج ميمونة كان
محرما ثابت على ما ذكرنا فقال الكرخي الحديث اولى لانه اقرب الى الصدق من النافي

لان المثبت يعتمد بحقيقة والنافي بنى الامر على الظاهر فقال عيسى بن ابان رحمه الله
معارضان يعني لا يرجح المثبت على النافي لكونه مثبتا ولا النافي على المثبت لكونه
نافيا بل يقع المعارضة بينهما فيطلب الترجيح من وجه اخر لان كلا منا في
نفي يحيط العلم به فكان هو ومثل الاثبات من هذا الوجه يتعارضان وقد
اختلف عمل اصحابنا رحمهم الله في هذا الباب فحاصل ما ذكرنا هنا من
اختلاف المثبت والنافي خمس مسايل فذكر لكل واحد منها عقيب الاخرى
فبدأ بالاثبات الاولى مسئلة ان زوجها حرا وعبد اخذ وافيها بالمثبت والثانية
مسئلة الاحرام اخذ وافيها بالنافي والثالثة مسئلة النبات اخذ وافيها
بالمثبت والرابعة مسئلة الطهارة والنجاسة اخذ وافيها بالنافي والخامسة
مسئلة الجرح والتعديل اخذ وافيها بالمثبت شرف يوزن كيف جبك
طريق المدينة وهو على راس ميل من مكة بها قبر ميمونة رضي الله عنها
زوج النبي عليه السلام وكانت ماتت بسرف فحملها ابن عباس رضي الله عنهما
الى سرف ردت بنته زينب رضي الله عنها على زوجها ابي العاص
بنكاح جديد اصل المسئلة ان احد الزوجين اذا خرج الى دار الاسلام
مهاجرا وبقي الاخر في دار الحرب تقع الفرقة بينهما عندنا وعند
الشافعي لا تقع الفرقة بتباين الدارين وقال روى لي زينب هاجرت
الى المدينة ثم سبعها زوجها ابو العاص بعد سنتين فردها عليه بالنكاح
الاول وقلنا الصحيح من الرواية انه ردها عليه بنكاح جديد وما روى انه
ردها عليه بالنكاح الاول اي لحرمة النكاح الاول انه ردها عليه بعد سنتين
والعدة يقضى في مثل هذه المدة عادة ولم يجعلوا المثبت وهو الحاكة
في رجل ادعى عليه امراته انها سمعته يقول لها ابنة الله الى اب
قال ولم يقل غير ذلك والفرق من قول الشهود لم نسمع غير ذلك وبين
قولهم لم يقل غير ذلك انه لا تنافي بين قولهم لم نسمع وبين قوله

عمل اصحابنا

الزوج ملت قالت النصارى المسيح ابن الله انه صحيح ان يقال فلان
مولا ولكني لم اسمع ولا يصح ان يقال ولم يقل فيكون مولى
ولم يقل ذلك نفيا لمقالة الزوج وهو مما يحيط العلم به فيقبل ولذلك
في الطلاق اذا ادعى الزوج الاستثناء قبلت شهادته يعني ان الزوج
اذا ادعى الاستثناء في الطلاق وشهد الشهود على انه لم يستثن قبلت
شهادته وهذه شهادة على النفي ولكنها عن دليل فوجب العلم به وهو
ان ما يكون من باب الكلام فهو مسموع من المتكلم فمن كان بالقرب
منه وما لم يسمع منه يكون ذلك منه كلاما ما ذا قبلت الشهادة على
النفي اذا كان عن دليل كما تقبل على الاثبات قلنا في الخبر الضائع
المعارض من العم والاثبات والذي نذكره ان تسمع من الرجل نغمة ولا تفهم
ما يقول وقيل ما توقف من حال المبشر على امر يوقفه في المنزلة اي موقف
عدم الوقوف المرئي الذي يقول انه عدل والتلة هنا مستعارة عن
العلم اي من ذكي عمره وعدل انما زكاه بسبب انه لم يقف في حقه على ما
يوجب جرحة وكان ما آل تزكيته الى الجهل وقال الامام شمس الائمة رحمه الله
من زكى الشاهد انما يزكيه لعلم العلم بسبب الجرح منه اذ لا طريق
لاحد الى الوقوف على جميع احوال عمره حتى يكون اخباره عن تزكية
عن دليل موجب للعلم به فلذلك جعل خبره اولى وقوله لانه فسر
القصة فصار اولى روى عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله عليه السلام
تزوج ميمونة بنت الحارث وهو محرم فاقام بمكة ثلاثا فاتاه خويطب
ابن عبد العزى في نفر من قريش فقال انه قد انقضى اجلكم فاخرج عنا فقال وما عليكم لو تركتموني فعرست
بين اظهركم فصنعنا طعاما فحضروه فقالوا لا حاجة لنا الى طعامكم
فاخرج عنا فخرج نبي الله صلى الله عليه وخرجت ميمونة رضي الله عنها

فقد

ان الصحيح

حتى عرّس ما سوف لدا في شرح الآثار ولكنهم لا يسلّمون هذا الا في الآفراد
يعني انهم يساعدونا فيما قلنا اذا كان عبدا واحدا وفي معابلته حرّ واحد حيث
لا يرجحون رواية الحر الواحد على رواية العبد الواحد كما هو قولنا فاما في
العدد فنحن نقول نا حيث يرجّحون رواية الرجلين على رواية المرأتين وكذلك
يرجّحون خبر الحرّين على خبر العبدين قال شمس الائمة رحمه الله هذا النوع
من الترجيح قول محمد رحمه الله خاصة وهذا ترجيح بكثرة القائلين
صار الله محمدا وابى ذلك ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله والصحيح ما قالا
فان كثرة العدد لا تكون دليلا قوة للحجة قال الله تعالى ولكن اكثر الناس لا يعلمون
وقال وما اكثر الناس ولو حرصت بالاحاد فالقول به يكون قولا بخلاف
اجماعهم ولما اتفقنا ان خبر الواحد موجب للعمل لخبر المثنّى يتحقق
المعارض بين الخبرين بناءً على هذا الاجماع ولا نوخذ بحكم رواية الاخبار
من حكم الشهادات الا ترى ان في رواية الاخبار يقع المعارض بين خبر
المثنّى وخبر الاربعة وان كان يظهر التفاوت بينهما في الشهادات
حتى يثبت بشهادة الاربعة ما لا يثبت بشهادة الاثنين وهو الزنى وفي حادي قاصي
حان فان كان المزكي اثنين فعدّل لهم احدهما وجرحهم الاخر قال ابو حنيفة وابو
يوسف رحمهما الله الجرح اولى لانه اعتمد على دليل عن ظاهر الحال وكان الجرح
اولى كما لو عدّله اثنان كان الجرح اولى في قولهم وقال محمد رحمه الله اذا
عدّلهم واحد وجرحهم اخر فالقاضي موفق ولا نقضي بشهادتهم ولا يردّ
بل ننظر ان جرحهم اخر بشيء ظاهر الجرح وان لم يجرحهم اخر بل عدّلهم ثبت
العدالة وهذه الحجج جملتها اساره الى اقسام الكتاب من الخاص والعام الى
اخرها واقسام السنة من المتواتر والمشهور والاحاد وعنها والله اعلم

باب البيان

ذكر في الكتاب في الباب الذي يلي هذا الباب حدّ البيان ما يظهر به ابتداء

وجوده اي اسدا وجود الكلام وقد يستعمل هذا اي لفظ البيان متعدّيا وغير متعدّ
اي متعدّيا وغير متعدّ بمعنى غير المتعدّي فيما اذا كان البيان مصدر الثلاثي
من بان يبين ظاهرا واما اذا كان هو مصدر بيّن من باب التفعيل كالكلام
والسلام والصلوة فيجيء فيه غير متعدّ ايضا قال في الصحاح والتبيين ايضا
الوضوح وفي المثل قد تبيّن الصبح لذي عينين اي قد وضح وظهر والمراد
به في هذا الباب عندنا اي عند اصحاب اصول الفقه هكذا كان بخط شيخي
ان من البيان لسحرا يعني كما ان بالسحر يستمال القلوب فكذا بالبيان الفصيح
واللبيان السليغ يستمال القلوب او كما في السحر اراءة الباطل في لباس الحق
فكذا في البيان السليغ اراءة المعنى الذي هو غير متبين في لباس المعنى
الذي هو متبين فكان فيهما اراءة لغير الدليل دليلا وقوله فمن خمسة
اقسام اتفق الشيخان في كون البيان خمسة وافقا ايضا في القسمة بهذه
الاسامي الا ان الامام فخر الاسلام لما جعل الاستثناء والتعليق كليهما
من قبيل بيان التغيير انقص مسمّى بيان التبديل فجعل الشيخ مسمّى بيان
التبديل فتمّ البيان خمسة والامام شمس الائمة رحمه الله جعل بيان التغيير
الاستثناء وبيان التبديل التعليق فازداد اسما البيان واخرج الشيخ من كونه
بيانا لانعدام حدّ البيان فيه فقال حدّ البيان غير حدّ النسخ لان البيان
اظهار حكم الحادثة عند وجوده ابدا والنسخ رفع الحكم بعد الثبوت فلم
يكن بيانا لان اسم الجمع كان عاما يحمل الخصوص كما في قوله تعالى فنادته
الملائكة اي جبريل ومثله والطائر يطير بجناحيه اي كان قوله
والطائر حقيقة في حق الطائر الحقيقي الا انه يحتمل ان يراد به غير
الطائر الحقيقي بطريق المجاز لانه يقال لمن يخفّ في مشيه ويسرع في
امره كانه طائر ويقال ايضا للسريد طائر ويقال فلان يطير بهمته فكان
قوله يطير بجناحيه قطعا لذلك المجاز الذي يراد بالطيران السرعة

وكذلك الكبد سبب كونها في الصدر في قوله ولكن بعمى القلوب التي في الصدر
اصاب بقدر وقوله اسطلاق زال عنه الطلاق من النكاح وهو
يحمل الطلاق عن القيد الحسي فاذا قال من النكاح قرره وصف الكلام
وقال عنه به العتق عن الرق فان الحر يحتمل من غير الرق وهو النخلية
عن عجزه وان الحر يستعمل في معنى الكريم يقال رجل حر اي كريم فلما
قال من الرق كان مقررا لكون مراده من الحرية الحرية عن الرق لما قلنا
انه مقرر اي لا مغير وانما شرط الوصل في بيان التغيير ولان هذا
البيان لو لم يلحقه لكان الذي قرره هو المراد فلذلك كان لحوق هذا
البيان في اي وقت كان جائزا لان وجوده وعدمه بمنزلة في تحقق
المراد فيجوز لحوق هذا البيان في اي وقت كان فبيان المجمل والمشترك اما
بيان المجمل فيحمل البراخي لما فيه من تقدير المقصود من الخطاب وهو
الابتلاء فان الابتلاء يوجد في المجمل من تنزاحدهما الابتلاء باعتقاد الحقيقة فيما
هو المراد به مع انطباق البيان للعمل به وبعد البيان الابتلاء بالعمل به فلذلك
حسن تاخير بيان المجمل ولكذلك بيان المشترك يحمل البراخي ايضا لما قلنا
الا ان التفاوت بينهما هو ان ادراك المطلوب بغالب الراي في المشترك قائم
وفي المجمل لا هذا التفاوت لا يمنع التراخي في البيان لان حكم كل واحد منهما
في الحال الوقف مع حقيه المراد والمشترك يحتمل البيان من صاحب
الشرع ايضا فحسن بصير مقررا هذا مذهب واضح لاصحابنا رحمهم الله
اي للفقهاء فان في هذا خلاف بعض المتكلمين فان عندهم قول بعض
المتكلمين عندهم جواز تاخير بيان المجمل والمشترك عن اصل الكلام لان العمل به
بدون البيان غير ممكن والمقصود بالخطاب فهمه والعمل به فاذا كان
ذلك لا يحصل بدون البيان فلو جوزنا مع ذلك تاخير البيان ادى ذلك
الى تكليف ما ليس في الوسع وجواب هذا ما ذكرنا من ان خطاب الشارع مفيد

فائدة قول البيان وهي لا تدل على ما ذكرنا وهم يقولون في الكتاب وتقول كما قلنا
فمن اوصى لهذا الحائم لعلان وبقيته لفلان غيره الى اخره وقال الشافعي
يكون منصرفا الى منه احياء وهذا الخلاف بنا على ان دليل الخصوص البيان يغير
امرا وهذا الخلاف ايضا مبني على ان العام قبل الخصوص هل يوجب الحكم
قطعا امرا فان قلت اراد الحائم نظير العام ليس مستقيم لان
العام هو اللفظ الذي ينتظم جمعا من المسميات التي هي متحدة الحدود
كالمؤمنين والمسلمين والرجال والنساء والحائم ليس له افراد ولو قيل
ان الحلقة والفصة افراد لا نسلم ذلك ايضا لوجهين احدهما ان افراد
العام يجب ان يكون احاد الاثر وهذا اثنان لا اثر والثاني ان افراد العام
يجب ان يكون متحدة الحدود كما ذكرنا والحلقة في الحائم ليست على حد
الفص ولذلك الفص ليس على حد الحلقة لتغايرهما في ذاتيهما صورة ومعنى
فكيف يكون افراد العام قلت هذا الذي ذكره هو نظير العام من حيث
معنى الشمول كما في العام فان لفظ الحائم يتناول الحلقة والفص جميعا كلفظ
الشيء ولفظ الانسان فان كلا منهما عام وافرادهما في الحدود مختلف
بعضها لبعض في الحد والحقيقة الا ترى ان حد الجوهر غير حد العرض
ولذلك حد الحيوان على خلاف حد الجماد واسم الشيء يتناولهما طريق
بهذا العموم فعلم ان المعنى الاصلي في العام هو معنى الشمول والتناول لا اتحاد
الافراد من حيث الحد والحقيقة او نقول اورد الحائم نظيرا للعام لا ان يكون
عين العام لما ذكرناه في معنى الشمول كالعام لا ترى ان مشايخنا رحمهم الله
اوردوا الواحد من العشرة نظير صفات الله تعالى مع ذاته من حيث
ان كلا منهما لا هو ولا غيره مع ان ذات الله تعالى وصفاته منعالية عن النظير
اذ ليس لمثله شيء ولان الواحد ان لم يكن عين العشرة ولا غيرها لكن هو
جزء منها ولصفة الله تعالى يجزء من ذاته فلا تكون نظير الصفاته

وكذلك حد الخاص على حد العام وكذلك حد الانسان والفرس

ولكن لما وجد نظيرا فيما قصدوا له جعلوه نظيرا لها لزياده تفهيم المتعلمين فكذا
هنا لما وجد الخاتم مساويا للحلقه والقدر كالعام فانه مساو لافراده جعلوه نظيرا
له ولو احتمل الخصوص مناخيا لما اوجب الحكم قطعا اذ الخصوص يتبين ان
المخصوص لم يدخل تحت العام من الاصل فلزم ان لا يلزمنا اعتقاد انه موجب
قطعا في جميع افراده وعند موجب في الجميع وهذا ناقض فلا يجوز القول
بالتراخي وقال الامام شمس الائمه رحمه الله ان الخصم موافقنا في القول بالعموم و
بطلان مذهب من يقول بالوقف في العموم وقد اوضحنا ذلك بالدليل
ثم من ضروره القول بالعموم لزوم اعتقاد العموم فيه والقول بجواز تاخير
دليل الخصوص يودي الى ان يقال يلزمنا اعتقاد الشيء على خلاف ما هو
عليه وهذا في غايه الفساد بل ما كان بيانا محضا صح القول فيه بالتراخي
وهو بيان المجمل والمشترك وما كان بيان التغيير لا يصح فيه التراخي
وما كان بيان التقرير صح القول فيه بالتراخي بهذه الوجوه كلها بالاجماع
فاحتلنا في دليل الخصوص وجعلناه من قبيل بيان التغيير فاشترطنا الوصل
والشافعي جعله من قبيل بيان التقرير لان بعد التخصيص بقي ما هو موجب العام
كما كان قبل التخصيص عنده فلم يتغير حكم العام بالتخصيص من القطع الى
الاحتمال فصح القول بالتراخي وليس هذا باختلاف في حكم البيان اي
اختلافنا مع الشافعي في حكم تخصيص العام وعدم جوازه ليس
لسبب اختلاف بيننا وبينه في حكم البيان بل الاجماع منعقد بيننا وبينه
في ان البيان الحقيقي هو بيان المجمل والمشترك يجوز فيه التراخي واما
تخصيص العام فهو عندنا من قبيل بيان التغيير فلذلك لا يجوز تاخيره
وعنده من قبيل بيان التقرير فيجوز وما ليس ببيان حالص لكنه
تغيير او تبديل لم يحتمل القول بالتراخي اراد بالتغيير الاستثناء والتبديل
الشرط فهذه التسمية هنا وقعت على موافقه تسميه الامام شمس الائمه
السرخسي

السرخسي رحمه الله واما عند المصنف رح فالشرط والاستثناء كلاهما من قبيل
بيان التغيير دون التبديل فان بيان التبديل عنده النسخ والتراخي فيه
لازم فلم يصح قوله لم يحتمل القول بالتراخي في حق النسخ الا ترى انه
بقي على اصله في الاجناس يعني ان العام باصله يحتمل التخصيص وورود
الخصوص يقرر ما احتمله العام قبل التخصيص فبقي العام بعد التخصيص
على ما كان قبل التخصيص فكان هذا علامة كون البيان للتقرير فلم
يكن هذا في الحقيقة باختلاف في البيان المحض لان في البيان المحض وهو
بيان المجمل والمشترك حولنا البيان بالتراخي وهذا عندنا تغيير للمطلق
وزيادة على النص وكان نسخا والنسخ لا يحتمل الامر اخيرا بيانه ان قوله
تعالى بقرة في قوله ان تذبحوا بقره نكرة مطلقة في موضع الاثبات
وعندنا ان النكره المفرده في موضع الاثبات خاص فلا يحتمل العموم بالخصوص
لكن يحتمل المقسط لان الفرد يحتمل الصفة وهي تقييد له فلذلك قيدنا
ذكر الله تعالى في قوله انها بقره لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث
مسلمة لا شيء فيها وهذا زيادة على مطلق البقرة والمقيد نسخ
عندنا وعند الشافعي المطلق عام وهو يبني الامر في هذا على مذهبه
فلا يلزمنا ما اورده هنا والدليل على ان ذلك كان بطريق النسخ ما ذكره
ابن عباس رضي الله عنهما في قوله لو انهم عمدوا الى اي بقرة كانت فذبحوها
لاجزت عنهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم فدل ان الامر الاول
وان كان فيه تخفيف وانه قد انتسخ ذلك بامر فيه تشديد عليهم فعلم
بهذا ان الزيادة على المطلق كان بمنزله النسخ الا ان توضيحا صار الى الجواب
جواب لا اشكال مقدر وهو ان يقال لو لم يكن الاول متنا ولا للاخر لما قال
نوح عليه السلام ان ابني من اهلي قلنا انما قال ذلك بناء على العلم البشري وحسن
ظنه بما راى الطوفان يعني ان يكون ناديا على فعله وهو من الله عند

وبالاجناس الخ اي على ان دليل الخصوص يبين ان العام قبل الخصوص هل يوجب شيئا وهذا الكلام

ذلك لكنهم لما تواعتنيت قرائن الحال اعراضا عن تعنتهم يعني ان القوم كانوا
متعنتين لجاجا لوزيا الباطل بعد ما تبين لهم فحين عارضوا بعيسى والملائكة
علم رسول الله تعنتهم في ذلك وانهم يعلمون ان الكلام غير متناول
لما عارضوا به وقد كانوا اهل اللسان فاعرض عن جوابهم امتثالا لقوله تع
واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه ثم بين الله تعالى تعنتهم فيما عارضوا به بقوله
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون ومثل هذا لا يكون ابتداء
كلام وان لم يكن محتاجا اليه في حق من لا يتعنت كما في قوله فان الله يأتي الشمس
وكلامنا فيما لا يكون محتاجا اليه من البيان ومتوقفا به على ما هو المراد اما في
هذه الآية وهي قوله انا مهلكوا اهل هذه القرية كان البيان بها متصلا
وهو قوله ان اهلها كانوا ظالمين فظلمهم كان علة اهلاكهم ولوط واهله
سوى امرأته ليسوا ظالمين فلم يكن قوله انا مهلكوا اهل هذه القرية
الا لوطا واهله سوى امرأته وهو معنى قوله وذلك استثناء واصح اي معنى
وقوله غير ان ابرهيم جواب سؤال يرد على قوله لا ان البيان كان
متصلا به بيان تقال لو كان البيان متصلا به لما اعترض عليهم ابرهيم عليه
نقوله ان فيها لوطا وصرح بذلك السؤال والجواب الامام سمنون رحمه
رحمهم الله تقال فان قيل فما معنى سؤال ابرهيم على الرسل تقوله ان فيها
لوطا قلنا فيه معنيان احدهما ان العذاب النازل قد يخص الظالمين كما كان
في قصة اصحاب السبت وقد يصيب الكل فيكون عذابا في حق الظالمين
ابتلاء في حق المطيعين كما قال واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم
خاصة فاراد الخليل عليه السلام ان يبين لهم ان عذاب تلك القرية من اي الطريقين
والثاني انه علم بقيننا ان لوطا عليه السلام ليس من الهالكين معهم ولكن
خصه في سؤاله ليزداد طمانينة وليكون فيه زيادة تخصيص للوط
وهو نظير قوله تع رب ارني كيف تحيي الموتى وقد كان عالما متيقنا

باحياء الموتى ولكن سأله ليتصم العيان الى علمه كان له من علم اليقين فيزداد به
طمانينة قلبه وقوله ذلك اشارة الى قوله اراد الاكرام للوط عليه السلام وهذا عند
من قبيل بيان المجمل وذلك ان النبي عليه السلام قسم سهم ذوي القربى واعطى
بني هاشم وبني المطلب فقال جبير بن مطعم وعثمان بن عفان يا رسول الله
لا ننكر فضل بني هاشم لمكانك الذي وضعك الله فيهم واما اخواننا
بنو المطلب فانا لم نفارقهم في الجاهلية والاسلام وهي وبنو هاشم كشيء واحد وانت
من اصلابهم وهذا من رسول الله عليه السلام بيان ان المراد بالقربى قربى
النصرة لا قربى النسب والقربى يحتملهما فكان الحديث بيانا للمجمل
لا تخصيصا وبيان المجمل يجوز فيه التراخي وذكر اصل هذا الحديث
في الباب الاول من سير المبسوط فقال ان اصل النسب وهو عبد مناف
كان له اربعة بنين هاشم والمطلب ونوفل وعبد شمس ورسول
الله عليه السلام من اولاد هاشم فانه محمد بن عبد الله بن عبد
المطلب بن
هاشم بن عبد مناف فكان بنو هاشم اولاد جده وجبير بن
مطعم وكان من بني نوفل وعثمان بن عفان كان من عبد شمس وولد
اخي جده وهذا معنى قولهما لا ننكر فضل بني هاشم فاما بنو نوفل وبنو
عبد شمس كانوا مع بني المطلب في القرابة اسوة وقيل بنو نوفل
وبنو عبد شمس كانوا اقرب اليه من بني المطلب لان نوفلا وعبد
شمس كانا اخوي هاشم لاب وام والمطلب كان اخاهاشم لابيه
والامه والاخ لاب ثم اعطى رسول الله عليه السلام بني المطلب ولم يعط
بني نوفل وبني عبد شمس فاشكل ذلك عليهما فلهذا اشكاله
فانه ان رسول الله عليه السلام اشكالهما سار علة لا استحقاق لها النصرة
دون القرابة ولم يرد به نصرة القتال فقد كانت هي موجودة

فى عثمان وجبير بن مطعم وانما اراد الحجة الاجماع للنبى عليه السلام فى حال
ماهجره الناس الى اخره واجماله ان التقرب تناول غير النسب من القرب بالنصرة
ومن القرب بالموافقة ومن القرب باعطاء المال وتناول وجوها من النسب
كحلفه وهى القرابة القريبة والقرابة البعيدة والقرابة المتوسطة والله
اعلم بالصواب

باب التغيير

قولنا بيان التغيير معناه بيان هو تغيير كما يقال علم الفقه وعلم الطب
وهو ما تغير من موجب الكلام الذى ذكر اولا بما ذكر فى اخره من الشرط والاستثنا
على هذا اجماع الفقهاء خلافا لابن عباس رضى الله عنهما فى الاستثنا فانه جوز
الاستثنا متراخيا وحكاه ابو حنيفة مع ابى جعفر الدوانيقى معروفة وهى
انه كان حلفه فاستقبله ابو حنيفة يوما واخذ ابو جعفر بتلبيبه وقال
انت الذى خالفت جدى وقال ابو حنيفة انا ظرنى ام تقاتلنى فقال
انا ظرك فقال له ابو حنيفة لو صح الاستثنا متراخيا يا امير المؤمنين
يعنى لو استثنوا بعد البيعة كيف تبقى بيعتك صحيحة فسكت فارسله
فصار الشرط مغيرا له من هذا الوجه لان موجب صدر الكلام التنجيز
فغير الشرط هذا الموجب فاما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان
لان النسخ رفع للحكم الاول واثبات للحكم الثانى فلا يكون بيانا الا ان
هذا القول وقع مخالفا لما ذكر قبل هذا وبعد هذا بان النسخ هو بيان
التبديل فقال فى باب النسخ وهو فى حق صاحب الشرع بيان محض لمدة
الحكم المطلق الذى كان معلوما عند الله تعالى قلنا اولا هذا هو كون النسخ
بيانا فى حق صاحب الشرع لان له البيان هو وجود فى حقه وهو ما ظهر
به ابتداء وجود الكلام وكان فى النسخ فى حق الله تعالى اظهار ابتداء وجود
الكلام المطلق فى ان سر عيته الحكم الثابت به الى هذا الوقت لانه عند
شرع المنسوخ كان الله تعالى عالما بانتهاء شرعيته الى وقت مقدر فلما

نسخه كان ذلك بيانا لما كان علمه قبل ورود النسخ واما قوله ههنا فاما
التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان اى فى حق العباد لان العباد
كانوا لا يعلمون قبل ورود الناسخ انتهاء شرعه المنسوخ فلا يكون النسخ
بيانا لما يظهر به ابتداء وجود الكلام بل يكون رفعا لشرعه المنسوخ
بعد وجودها فلا يكون بيانا ولما كان التعليق بالشرط ابتداء وقوعه غير
موجب يعنى ان المعلق بالشرط يظهر كونه علة عند وقوع الشرط
وهو فى الحال غير موجب بل ينقلب موجبا عند وجود الشرط الا ترى
ان التعليق بالشرط والاستثنا لو صح كل واحد بالاتفاق فلو صح الشرط
بعد ذلك لكان رفعا للحكم كالنسخ فان النص الموجب لحكم لما اثبت الحكم بالنص
المعارض بعد زمان كان نسخا لذلك الحكم وكذلك قوله الف درهم اذا
لم يقترن به الاستثنا موجبه فلو صح الاستثنا متراخيا كان رفعا
للحكم الثابت بالالف كما قلنا فى المعلق بالشرط ولكنه اذا اتصل منع
بعض التكلم لان رفع بعد الوجود فكان بيانا من حيث ان المراد
من الالف بعضه لا كله فسمى بيان التغيير لانه وجد فيه معنى كل واحد منهما
ومنزلة الاستثنا مثل منزلة المعلق بالشرط اى فى كونهما جميعا بيان
التغيير وكانا من باب التغيير دون التبديل هذا على خلاف ما اختاره
شمس الائمة رحمه الله فان بيان التغيير عنده الاستثنا غير واما بيان
التبديل عنده فالمعلق بالشرط وعند المصنف بيان التبديل هو النسخ
والاستثنا والمعلق عند المصنف من بيان التغيير فى كيفية عمل كل واحد
منهما فقال الاستثنا منع التكلم بحكمه اى مع حكمه بعد الاستثنا منع
الموجب مع موجبه وهو الحكم وعند الشافعى لمنع الموجب واما الموجب
وهو المسمى منه للمجموع فثابت ولكن امتنع بعض حكمه بمعارضه
الاستثنا وقال الشافعى ان الاستثنا منع الحكم بطريق المعارضة لان

الثابت ح

ان ح

صدر الكلام رفع موجبا متناولا للقدر المستثنى الا ان حكمه لا يثبت الا بسببه
كما هو الاصل في وقوع المعارضة بين الدليلين وكذلك التعليق بالشرط
عنده لمنع حكم العلة عن الثبوت لا انه لمنع انعقاد العلة بل وقع علة
الا ان الحكم لم يثبت بالتعليق بمنزلة دليل الخصوص يعني ان دليل
الخصوص يعارض النص العام بصفته في منزلة المخصوص لانه نص
مستبد كالنص العام فكان عمله في المعارضة لهذا وقد دل على هذا
الاصل مسائلهم اي مسائل اصحابنا والشافعي وقوله الا الذين تابوا
الى اخره فمعناه في تخريج الشافعي الا الذين تابوا فاقبلوا شهادتهم
واولئك هم الصالحون غير انا لا سلنا عنده بطريق
المعارضة فصدر الكلام يوجب رد الشهادة ابدا والاستثناء يعارضه
في حالة واحدة وهي حالة التوبة ورد الشهادة مما يحتمل التوقيت فانه
موقت بحالة الفسق وبعد زوال الفسق بالتوبة كان الحكم بخلافه وعنده
رد الشهادة حكم الفسق لان رد الشهادة بالقذف كردها بفسق آخر
فينتهي بالتوبة فاما الجلد فحد سلق به حق العبد عنده على سبيل
التغليب لهذا ورث ويجري فيه العفو ولا يظهر فيه التوبة لان الاستثناء
عارضه في المكيل خاصة بقي ما وراء المكيل تحت العام وهو وهو المجازفة والمفاضلة
وخصوص دليل المعارضة لا يعدى مثل دليل الخصوص في العام بقي ان
دليل المعارضة خاص وهو قوله الا سواء بسواء وقع معارضا لصدر الكلام
في حالة المساواة فلا يعدى اذ لو تعدى لصار عاما وهو خاص كما ان دليل
الخصوص لا يتعدى عن المخصوص نصا لا طريق التعليل ولكن العرف يسوي
ان دليل المعارضة لا يتعدى الى غيره بما عارضه لا لفظه ولا طريق التعليل
لان التعليل فرع النص فلو علقنا النص المعارض للتعدية يلزم ان يكون
التعليل معارضا للنص الذي عارضه النص المعارض كالنص المعارض وهو

الثاني من

لا يصح كما ذكرنا في علة تعليل الناسخ واما دليل التخصيص وان كان فيه شبهة المعارضة
باعتبار شبهة وهو للبيان في نفسه لو عود البيان فيه وهو ان يظهر به ابتداء وحي
الكلام فكان قابلا للتعليل وحاصله ان دليل المعارضة وهو قوله الا سواء سواء لا يعدى
حتى لا يجوز بيع الحفنة بالحفنتين عند الخصم مثل دليل الخصوص في العام فان
دليل الخصوص فيه نص خاص قطعي لا يعدى الى ما وراء المخصوص الا بالتعليل
ولهذا لم يثبت الحكم فيما وراءه قطعا مثل بعت الراي بالقياس ولذلك تخريجه
في قوله تعالى الا ان يعفون انه بطريق المعارضة معناه ان صدر الكلام وهو قوله
تعالى ونصف ما فرضتم يتناول جميع الاحوال فحال العفو من المرأة صار معارضا
فلا يتعدى الى حال لا يصح العفو منها اذا كانت صغيرة او مجنونة قال الامام
سمس الائمة وقال الشافعي في قوله ولا تسووا الطعام بالطعام الا سواء سواء
ان المراد لكن ان جعلتموه سواسوا فسووا احدهما بالاخر حتى اثبت بالحديث
حكم من حكم الحرمة لمطلق الطعام بالطعام فاثبته في القليل والكثير وحكم
الحل بوجود المساواة كما هو موجب الاسناد فيختص بالكثير الذي يقبل
المساواة وهو نظير قوله تعالى ونصف ما فرضتم الا ان يعفون في ان
الآية بحكمان حكم تنصف المفروض بالطلاق فيكون عاما فيمن يصح
منه العفو ومن لا يصح نحو الصغيرة والمجنونة وحكم سقوط الكل بالعفو
كما هو موجب الاسناد فيختص بالكبيرة العاقلة التي يصح منها العفو او
يعفو الذي بيده عقدة النكاح اي او ان تفضل الزوج فتعطي الكل صلة
لها واحسانا اليها اي الواجب شرعا هو النصف الا ان تسقط هي الكل
او تعطي هو الكل وانما كان الزوج هو الذي بيده عقدة النكاح لان الطلاق
بيده فكان ابقاء العقد بيده وقوله سقط من الالف قدر قيمته وعندنا لا يسقط
من الالف شيء لان هذا ليس بساسا حقيقة فلو كان كذلك الباقي لكان
لغما لغير لا اساتا له فمعنى نفي الغرر من غير اسناد له قصدا بالفارسية

خذلي جزخذ آي تست دهذا تكلم بالباقي لا غير واما لو كان بطريق المعارضه فكان
معناه خذلي تست مكرر كي حذاست وكذا كما ترى نفي للالوهيه عن غيره
واثبات اياها له وكان هذا اولى باعتبار ان هذا كلمة التوحيد فامتناع الحكم
مع قيام الكلام سائغ كما في السع بشرط الخيار والطلاق الرجعي يرفع النكاح
وذلك لا توحيد في الطلاق الرجعي فان وضع الطلاق لرفع النكاح وذلك لا يوجد
في الطلاق الرجعي قبل انقضاء العدة فقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا
خمسين عاما فان دليل المعارضه في الحكم انما يحقق في الايجاب دون الخبر لان ذلك
يوهم الكذب باعتبار صدر الكلام ومع بقاء اصل الكلام للحكم لا يصور الحكم فيه
امتناع من
مانع فلو كان الطريق ما قاله الخصم لاختص الاستثناء بالايجاب كدليل الخصوص
هذه
والدليل على صحة ما قاله علماؤنا رح الآتي ايضا فان معناه لبث فيهم تسعمائة
وخمسين عاما لان الالف اسم لعدد معلوم ليس لاحتمال ما دونه بوجه فلو لم
يجعل اصل الكلام هكذا لم يمكن تصحيح ذكر الالف بوجه لان اسم الالف
لا ينطلق على تسعمائة وخمسين اصلا واذا قال الرجل لفلان علي الف درهم الا مائة
فانه يجعل كانه قال له علي تسعمائة فان مع بقاء صدر الكلام على حاله وهو الالف
لا يمكن ايجاب تسعمائة عليه اذ لان العدد الذي يجب حكم صدر الكلام واذا لم
يكن في صدر الكلام احتمال هذا المقدار لا يمكن ايجاب حصته فعرفنا به انه
يصير صدر الكلام عبارة عما وراء المستثنى وهو تسعمائة وكان لهذا العدد
عبارتان الاقصر وهو تسعمائة والاطول وهو الف الا مائة وهذا معنى قول
اهل اللغة ان الاستثناء استخراج بعض الكلام على ان يجعل الكلام عبارة
عما وراء المستثنى وقوله فبقاء التكلم بحكمه في الخبر لا يقبل الامتناع فمانع جواب
عن قوله فامتناع الحكم مع قيام التكلم سائغ وسقوط الحكم بطريق المعارضه
في الايجاب يكون لا في الاخبار لان الايجاب انشاء شيء فاذا عارضه شيء
آخر لم يبق ما الاخبار فلقط اذ على امر كان او يكون وهو لا يصح بدون

ذلك لانه لو لم يكن كاذبا لزم منه الكذب فالمكن امتناع المخبر به لا المعارضه لانه كان
قبل ثبوت المعارضه فسحال امتناعه وما بقي جميع ما تكلم بحكمه في صدر
الكلام لم يقبل الامتناع بمانع فبطل القول بالمعارضه فصح ما ذكرنا واثبات
ونفي باشارته يعني لو كان صدر الكلام نفيا كان الاثبات في المستثنى بطريق
الاشاره كما في كلمة التوحيد ولو كان صدر الكلام اثباتا كان النفي في المستثنى
بطريق الاشاره كما في قوله لفلان علي الف درهم الا مائة وانما لم يعكس
لان الاثبات او النفي في المستثنى غير مذكور قصدا لكن لما كان حكم المستثنى
على خلاف حكم المستثنى منه بحسب وضع صيغة الكلام فيه لزم ذلك
ضرورة الاستثناء لغة ان ما منع الحكم بطريق المعارضه لسوى فيه
من الكل
البعض والكل ولم يستووا هنا لان استثناء الكل لا يجوز ولو كان بطريق
المعارضه لجاز والاستثناء قط لا يستقل بنفسه فان قيل هذا على اصلكم واما
على اصل الشافعي فانه لما كان الاستثناء على وجه المعارضه كان مستقلا
بنفسه على ما ذكر قبله بقوله الا مائة فانها لستة على قلنا هذا ايضا لا يستقل
بنفسه بدون الاول الا ترى انه لو قال الا مائة فانها لستة على بدون ما بقيه
المستثنى منه لا تكون مفيدا فلذلك صح قولنا على الاطلاق والانشاء قط
لا يستقل بنفسه وذلك لا يصلح اي وذلك البعض الذي هو ما وراء المستثنى
لا يصلح حكما لكل الكلام بصدره ثم اوضح هذا القول بقوله الا ترى ان
الالف اسم علم له لا يقع على غيره يعني ان كل الكلام بصدره اسم الالف في
قوله لفلان علي الف الا مائة فلا يصلح ما دون الالف الذي بقي بعد الاستثناء
وهو تسعمائة حكما للالف فلو كان اخراج المائة من الالف بطريق المعارضه
لبقي اسم الالف صالحا حقيقة لاطلاقه على ما وراء المستثنى وهو تسعمائة
كما في دليل الخصوص فانه لما ثبت حكمه بطريق المعارضه للعام بقي اسم العام
صالحا حقيقة لاطلاقه على ما وراء الخصوص من العام فان اسم المشترك في

قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم ما قبلوا المشركين بنفي صالحا الا طلاقه
حقيقة على ما ورا الذمي والمستامن فانا المشركين لشوته بطريق المعارضة
والمعنى في ذلك وهو انا انما استرطنا صلاحية اطلاق اسم كل صدر الكلام
على ما ورا المستثنى الذي وجب على المفسر في قوله لعلان على الف الا مائة لان القدر
الذي يجب هو حكم صدر الكلام واذا لم تكن في صدر الكلام احتمال هذا المقدار
لا يمكن الحاقه بحقيقة بعرفنا به انه يصير صدر الكلام عباره عما ورا المستثنى وهو
تعمامه واذا كان الوجود غاية للاول او العدم غاية لم يكن بد من اسناد الغاية لما هي
الاول ثم انعدام الحكم بعد الغاية لعدم الدليل المثبت لا لمانع بعد وجود المثبت
فكذلك انعدام الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب لا لمعارض مانع ولذلك اخبر
في التوحيد لا اله الا الله لكون الاسم اشارة والنفي قصد الى اخره وهذا
لان الايمان عند المحققين من المتكلمين هو التصديق بالقلب فقط واللسان بالسان
شرط اجراء الاحكام في الدنيا وعند الفقهاء الاقرار باللسان وان كان ركنا لكنه
زايد لانه اذا لم يتمكن من اللسان ولم يصادف وقتا يقدر فيه على اللسان وصدق
بالقلب فهو مومن بالاجماع اذا لم يكن ذلك الوقت وقت الباس وكان التصديق
كل الايمان او اصله فاختير في البيان الاشارة لان الاسارة غير مقصودة
والاقرار ايضا غير مقصود فاحسن ما لس بمقصود بما لس بمقصود
فان قيل ان النفي باللسان ايضا غير مقصود لان التصديق هو الاصل
التصديق هو نفي الالوهية عن غير الله واثبات الالوهية لله وهو الاصل
في الكلمة فكيف يصح قوله في الكتاب ليكون النفي قصدا والاثبات اشارة مع
ان النفي على ما قررتم باللسان ايضا غير مقصود قلنا الامر لذلك لان انه تقصد
النفي في الكلام بالبيان لدفع خصومة الخصم لان من الناس من ينكر الالوهية
لغير الله فيسبق الحاجة الى النفي قصدا دفعا لقول الخصم واما اثبات الالوهية
لله تعالى ولسانهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فاختير في

الاثبات الاشارة فلذلك اتبدى في كلمة التوحيد بنفي الاغيار عن تخصيص الالوهية
ليقع النفي مقصودا فلما انتفت الالوهية عن غير الله قصر اثبت الالوهية لله
لغة واشارة لانه لا بد للعالم الحادث من محدث احدثه ومن خالق خلقه وهو الله
تعالى والى هذا المعنى اشار الامام المحقق شمس الائمة رح في تقريره فقال واما قول
اهل اللغة الاستثناء من النفي اثبات فاطلاق ذلك باعتبار نوع من المجاز فانهم
كما قالوا هذا فقد قالوا انه استدراك وانه عباره عما ورا المستثنى ولا بد من الجمع
بين الكلمتين ولا طريق للجمع سوى ما بدنا وهو انه باعتبار حقيقته في اصل
الوضع عباره عما ورا المستثنى وهو نفي من الاثبات واثبات من النفي باعتبار
اشارته على معنى ان حكم الاثبات يتوقف به كما تتوقف بالغاية فان المسبق
بعده ظهر النفي لانعدام علة الاثبات فسمي بقيا مجازا ثم قال فان قيل هذا
فاسد فان قول القائل لا عالم الا زيد تفهم منه الاخبار بان زيدا عالم وكذلك كلمة
الشهادة تكون اقرارا بالتوحيد حقيقة كيف يستقيم حمل ذلك على نوع من
المجاز قلنا قول القائل لا عالم نفي لوصف العلم وقوله الا زيد توقيت
للوصف به ومقتضى التوقيت انعدام ذلك الوصف بعد الوقت فمقتضى كلامه
هنا نفي صفة العلم لغير زيد ثم تثبت به العلم لزيد ما شاء كلامه اينصب
كلامه كما ان نفي النهار بتوقيت الى طلوع الفجر فبوجوده تثبت ما هو
ضده وهو صفة النهار ونفي السكون موقت بالحركة فبعد انعدام الحركة
تثبت السكون يقرره ان الآدمي لا يخلو من احد وصفي اما العلم واما نفي العلم
عنه فلما توقت النفي في صفة كلامه بزيد ثبت صفة العلم فيه لانعدام
ضده وفي كلمة الشهادة كذلك نقول ان كلامه نفي الالوهية عن غير الله ثم
تثبت التوحيد بطريق الاشارة الى ما ذكرنا وهو قوله ان الكلمة
استدراك وتكلم الباقي بعد الثنيا وقوله مجازا بدل من قوله مبتدا نعني
ان اطلاق اسم الاستثناء على المنقطع بطريق المجاز قال الله تعالى فانهم عدو لي
الا رب العالمين وقيله قال افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم وآباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي

اى كل ما عبدتموه انتم وعبدة آبائكم الاقدمون وهم الذين ما توا فى سالف
الدهر والاقدم تفضيل القديم وهم ان يجدادوا بآء الاحداد فانى اعاديهم اى
اجتنب عبادتهم وتعظيمهم الا رب العالمين فانى اعبده واعظمه لا اعبد غيره
وقال الصحاك الا رب العالمين اى انى برئ من الالهة التى تعبدون كلها الا رب
العالمين فانى لا اتبرأ منه وعلى هذا استثنا منقطع لكن وقيل بل هو استثنا
متصل وقد كان فى اباهم من يعبد الله ويعبد الاصنام على الشركة
فتبرأ من كل ما يعبدونه واستثنى رب العالمين مما يعبدونه فصح الاستثنا
كذا فى التيسير ولذلك لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما قال فى الكشاف اى ان
كان تسليم بعضهم على بعض او تسليم الملائكة عليهم لغوا فلا يسمعون لغوا
الا ذلك من دأبى قولهم ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع
الكتائب او لا يسمعون فيها الا قولا تسلمون فيه من العيب والنقيصة على الاستثنا
المنقطع او لا يسمعون فيها لغوا الا قيلا يسلم قائله من الاثم وداء السلام هى دار السلام
واهلها عن الدعا بالسلامة اغنيا فكان ظاهره من باب اللغو وفضول الحديث
لولا ما فيه من فائدة الاكرام وقوله الا الذين تابوا استثنا منقطع هذا جواب
عما تمسك به الشافعى فى ان الاستثنا يمنع الحكم بطريق المعارضة قلنا
كلامنا معكم فى الاستثنا الحقيقى وهو المتصل من الاستثنا المنقطع منه
وهذا منقطع لان التائبين ثابتة فى الاستثنا المنقطع لان ذلك ليس من جنس
الاول حتى يتوهم فيه الكلام الذى بعد الثنيا متعذر حمل اللفظ على
حقيقته الاشعار ولن كان محمولا على حقيقة الاستثنا فهو استثنا
بعض الاحوال الخ فاولئك هم الفاسقون فى جميع الاحوال الا ان يتوبوا
فيكون هذا الاستثنا توقيتا لحال ما قبل التوبة فلا يتنى صفة الفسق
بعد التوبة لانعدام الدليل الموجب والمعارض مانع كما توهمت اثبت
وكذلك قوله الا ان يعفون اذا حمل صدر الكلام على الاحوال تكون حقيقة

لان المساواة هى

الاحوا

منقطعة

فكانه قال والنصف ثابت فى جميع الاحوال الا حال عفو المرأة التى هى صالحة
للعفو وهى العاقلة البالغة محسنة الى النصف الصاغر بها فصح التكلم فيه
بالباقى بعد الثنيا بالنظر الى عموم الاحوال ولذلك قوله الا سوآ استثنا
حال والاصل ان يستثنى منه على وفق المستثنى اذ المذكر المستثنى
منه على وفق المستثنى فى التثنى وعلى هذا ما يأتى ان كان فى الدار الا زيد
كان المستثنى منه بنى آدم ان كان فى الدار الا حمار المستثنى منه الحيوان
على ما مر ثمة فلذلك ههنا المستثنى لما كان حالا كان المستثنى منه احوالا ان
استثنا الحال من العين لا تتصور وكانه قال لا تسعوا الطعام بالطعام فى جميع
الاحوال من المساواة والمجازفة والمفاضلة الا حالة المساواة ولا يتحقق
هذه الاحوال الا فى الكثير لما ان المساواة انما تثبت بالمساوى الشرعى بالاتفاق
وهو الكيل المذكور فى حديث اخر بقوله الا كيلا بكيل والمجازفة و
المفاضلة مبنيتان على الكيل الشرعى وهذا لان مطلق الفصل ليس
مرادا بالاجماع لان احوال الخلط لا بد ان تتفاوت بعضها مع بعض
اخر وذلك غير معتبر بل المعتبر ما كان زائدا على الكيل بالزيادة
على الكيل تقضى وجوه الكيل لا محالة وتلك الاحوال الدالة التى ذكرنا
لا تحقق الا فيما يدخل تحت الكيل فان قيل هذا الذى ذكرتموه لا يصح
الا بالادراج وهو ادراج الاحوال فى الاحوال خلاف الاصل كما ان
كون الاستثنا منقطعا خلاف الاصل ايضا فكيف رجحتم احد الادراج
على كون الاستثنا منقطعا قلنا لا لذلك لان الادراج احد نوعى الكلام
عند اقتضا الدليل الا ترى ان احد المدلولين فيما اذا كان المستثنى منه محذوفا
فى قولك ما جانى الا زيد وهو احد يكون الاستثنا منقطعا مع انا اجمعنا
مع الخصم على ان هذا الاستثنا الذى ذكر فى الحديث متصل لا منقطع
وكفى به حجة لنا فى انه متصل ولا يصح اتصاله الا باذكرنا فكان الادراج

ما لا ضرورة فعلم بهذا ان هذا الحديث لم يتناول القليل الذي لا يدخل تحت الكيل اصلا
فبطل استدلال الشافعي به على حرمة القليل من الطعام وقوله وذلك لا يصح الا
في المقدر وهو المقدر بالكيل بالاتفاق ونقيضه لا يوثر في الالف حتى انه لو قال
لكن لا ثوب له علي بالتصريح بهذا انه لا يسقط به عنه شيء من الالف فكذلك
اللفظ الذي يدل عليه لما ان المسمى لم يتناوله صدر الكلام لا صورة ولا معنى
واما اذا استثنى المقدر من جلاف جنسه بان قال لفلان علي الف درهم الا كر
حنطة فعند قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله وهو صحيح وقال محمد رحمه الله
ليس بصحيح وهكذا الخلاف ايضا في كل مقدر مكيل او موزون حتى قال في المبسوط
ولو قال له على الف درهم الا دينارا فالاستثناء جائز ويطرح من الالف قيمة
الدينار وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله استحسانا وفي القياس
لا يصح هذا الاستثناء وهو قول محمد رح وكذلك لو قال الا فلسا او الا كر حنطة او
استثنى شيئا مما يكال او يوزن او يعد عددا وهو على هذا الخلاف فاما اذا قال الا شاة
او ثوبا او عرضا من العروض فالاستثناء باطل عندنا لان المقدرات من جنس واحد
في المعنى اي في حكم الثبوت في الذمة على معنى ان كل واحد من المكيل او الموزون
تثبت في الذمة ثبوتا صحيحا حتى تثبت معاملة ما هو مال ومجهوله ما ليس بمال
بخلاف الثوب والحيوان فانهما لا تثبتان في الذمة الا بمقابلة ما ليس بمال كما في
النكاح والدية فهكذا تثبت المقدرات في الذمة ثمنا وثبت حالا وموجلا ويجوز
الاستقراض فيها فكانت في حكم الثبوت في الذمة كجنس واحد معنى فالاستثناء
استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا بطريق المعنى فصح استثناء كل واحد من
المكيل والموزون من الاخر لهذا وقوله لانها يصلح ثمنا بان يقول استرت
هذا العبد بكذا كر حنطة ويصف ذلك على ما ذكرنا في النهاية فان الحنطة في
تلك الصورة تتعين ثمنا حتى صح استبدالها باخر وقد قلنا ان الاستثناء كلام
بالباقي معنى لا صورة اي انه تكلم بالالف صورة وهذا لا شبهة فيه وانما

جعل تكلما بالباقي من حيث المعنى فكان قوله لفلان على الف درهم الا مائة من حيث
المعنى لفلان على تسعمائة وكانت تسمية الدراهم وهي الالف في قدر المائة تسمية
صورة لا معنى فكذلك ههنا اذا صح الاستخراج من طريق المعنى وهو القدر
بقي المعنى وهو الشيء المقدر في قدر المسمى وهو كذا من الحنطة تسمية الدراهم
لا معنى كما قلنا في قولنا الا مائة لان المقدر ههنا في صدر الكلام مثل الف
درهم وقوله في الاستثناء الا كر حنطة مثل قوله الا مائة فلا فرق بينهما في المعنى
من حيث وجوبهما في الذمة واما الثوب فلا يكون مثل المكيل والموزون في
الصورة ولا في المعنى وهو الثبوت في الذمة فانه لا تثبت في الذمة الا مبيعا
اي في باب السلم والالف انما تثبت في الذمة ثمنا فلا يمكن جعل كلامه استخراجا
باعتبار الصورة ولا باعتبار المعنى ولذلك جعلناه استثناء منقطعا وعلى
هذا الاصل وهو ان الوصل يشترط في بيان التغيير الا انه تغيير للحقيقة فان
مقتضى قوله على الف درهم الا اخبار بوجوب الالف في ذمته وقوله ودائعه
فيه بيان ان الواجب في ذمته حفظها واما كما الى ان يؤديها الى صاحبها
لا اصل المال فاذا كان موصولا كان بيانا صحيحا واذا كان منفصلا كان نسخا فيكون
مسئلة الرجوع عما اقر به لان حنفيته هذه العبارات للتسليم وقد يحتمل الوقف
كقوله تعالى فلا جناح عليكم اذا سلمتم ما اتيتم اي ما عقدتم لانه سبب الايتاء
بطريق ذكر المسبب وارادة السبب فاذا قال لفلان على الف درهم من
ثمن جارية باعتنيها الى اخره قال الامام شمس الائمة رح لو قال لفلان على الف
درهم من ثمن جارية باعتنيها الا اني لم اقبضها فان على قول ابي يوسف ومحمد
رحمهما الله يصدق اذا كان موصولا واذا كان مفصولا سال المقر له عن
الجهة بان قال الالف التي عليك بجهة اخرى سوى البيع فالقول قوله والمال
لازم على المقر وان قال بجهة البيع ولكنه قبضها فحسن القول قول المقر
انه لم يقبضها لان هذا بيان تغيير فانه تاخر به عن حق المقر له في المطالبة

بالألف الى ان يحضر الجاريه ليسلمها ولم يذكر له شرط الخيار او الاجل في العقد يلزم العقد
بمقتضى مطلق العقد ولا يكون باسخا لانه لم يصح هذا البيان منه موصولا واذا
كان موصولا فان صدقه في الجهه فقد تسلم الجهه بتصادقهما عليها ثم ليس في اقراره
بالبشرى ووجوب المال عليه بالعقد اقرار بالقبض فكان للقائل ان يدعي عليه ابتداء
تسليم المبيع وهو منكر ليس براجع عما اقر به فحوالنا القول قول المنكر واذا اكذبه
في الجهه لم يسقط الجهه التي ادعاها وقد صح تصديقه له في وجوب المال عليه و
ساله الذي قال انه من ثمن جاريه لم يقبضها سار بعشر فلا يصح موصولا وابو حنيفه
رحمه الله يقول هذا رجوع عما اقر به لانه اقر بأول الكلام ان المال واجب له دينا في
ذمته وثمن جاريه لا يوقف على عينها فحال بطل العقد ولا يكون ثمنها واجبا
يعني اذا هلكت قبل القبض او كانت مجهوله وقوله من ثمن جاريه باعسها ولكني لم
اقبضها اشاره الى هذا فان الجاريه التي هي غير معينه لا يوقف على اثرها وما من
جاريه يحضرها البائع الا ويمكن ان يقول المبيع غيرها وقد اقر بأن الالف في
ذمته واجب مستقر وذلك صحيح منه بان الجاريه مقبوضه ثم قوله لكني لم اقبضها
يكون رجوعا منه بعد فنا ان اخر كلامه رجوع عما اقر به من وجوب المال دينا
في ذمته والرجوع لا يصح موصولا ولا مفصولا والبات بالدلاله مسلم اذا لم
يصح يعني الحكم البات بالصحيح عند عدم الصحيح ولو كان قال قبضت المبيع
لكني لم اقبض كان رجوعا فكذا ههنا ولا نقال بانه صرح بقوله لكني لم
اقبضها والدلاله انما تعمل عمل الصحيح اذا لم يكن الصحيح مخالفا لها فاما اذا كان
مخالفا لها فاما اذا كان فلا عبرة لها مقابله الصحيح لانا نقول ان ذلك فيما اذا
تعارضا فاما اذا اثبت موجب الدلاله اولا فلا وههنا ثبت موجب الدلاله اولا
وهو قبض المبيع على ما ذكرنا ثم قوله لم اقبضها انما وجد بعد ثبوت موجب
الدلاله فلا يكون ذلك معارضا بل يكون رجوعا وذكر في المبسوط في تعليل
ابي حنيفه رحمه الله وضحه انه اقر بالمال واذعى لنفسه اجلا الى غايه معلومه وهي

اذا صارت محبوسة لا يتوقف على شيء

المتاع فان تسلم الثمن لا يجب الا باحضار المعقود عليه ولا طريق للبائع الى ذلك لان
البائع ما من جاريه يحضرها الا وللمشتري ان يقول الجاريه المسعه غير هذه
ولو ادعى اجلا شهرا او نحو ذلك لم تصدق وصل او فصل فاذا ادعى اجلا
موبدا او ولى ان لا يصدق في ذلك وعلى هذا الاصل ابراء الصبي اي الصبي
المحجور الذي يعقل واما الصبي الذي لا يعقل فيجب ان يضمن بالاتفاق هكذا
ذكره المصنف رحمه الله في الجامع الصغير وذكر في احكام الصغار بعد ذكر هذه
الروايه ان التسليط غير معتبر وفعله معتبر وذكر الامام الاسبيجابي رحمه الله
في المبسوط ان الاختلاف في الصبي الذي يعقل اما الذي لا يعقل فلا ضمان
عليه بالاجماع قال ابو يوسف رحمه الله وهو من باب الاستسلام ان اثبات اليد نوعان
للاستحفاظ ولغير فاذا قال احفظ الصبي لعدم الولايه عليه نصيرا كالمعدوم
يعني غير الاستحفاظ خرج من اثبات اليد والنوع الاخر من اثبات اليد
بطريق الوديعه لم يثبت لما ذكرنا من عدم الولايه فجعل كان اليد لم
تكن اصلا فصار كان الصبي استهلك مال الغير ابتداء مضمون وحاصل ان
التسليط والاستحفاظ كل واحد منهما لم يثبت من المودع في حق الصبي اما التسليط
فلانه تصرف من رب المال في حق نفسه مقصور عليه غير متناول الصبي
فانعدم التسليط لانعدام علته واما الاستحفاظ فانعدم ايضا لانعدام ولايه
على الصبي وبعدا انعدام النوعين صار كانه لم يوجد عليه من اصله فبقي ذلك
اذا استهلكه كان ضامنا كما لو كان المال في يد صاحبه على حاله فجاء الصبي
واستهلكه وهذا الخلاف فيما اذا كانت الوديعه عند العبد والامه فان كانت
اياهما فقتلهما الصبي كان ضامنا بالاتفاق وقوله فاذا نص على الايداع كان
مسيئا اي كان التسليط مشيا والاسا من المتكلم تصرف على نفسه فلا
يسقط بعد الولايه على الصبي اي فلا يسقط استئناؤه بل لا يثبت الا الاستحفاظ
لانه استثنى غيره وقال ابو حنيفه ومحمد ليس هذا من باب الاستثناء

المال

هذا كله على القول باستثناء الغير الاستحفاظ عن اثبات اليد
الا ان الاستحفاظ لم يعهد اثبوته الى الصبي

السلط فعل يوجد من المسلط بخلاف قوله احفظ هذا قول والسلط فعل شرط
صحة الاستثناء ان يكون صدر الكلام انا للمستثنى والمستثنى هنا غير الاستحفاظ
والاستثناء قوله احفظ فلا يصح او نقول صدر الكلام فعل مطلق والمطلق فرد
والاستثناء تقتضي كون صدر الكلام مساويا للمستثنى فصار عدا فلا يكون
استثناء هذا لان المستثنى لان قوله احفظ كلام ليس من جنس الفعل ليشتغل
تصحيحه بطريق الاستثناء ولكنه معارض منزله دليل الخصوص او منزله
ما قاله الخصم في الاستثناء انما يكون معارضا اذا صح منه هذا القول شرعا
والحال ان قوله احفظ غير صحيح في حكم الاستحفاظ شرعا فصار السلط
مطلقا فالاستهلاك بعد تسلط منزله الحق لا يكون موجبا للضمان على
الصبي ولا على البائع وذكر في المبسوط في تعليل قولهما فقال لانه صبي وقد
تسلط رب الوديعة على ماله حين دفعه اليه وفي نفس هذا السلط تلف
من الكلام احدهما انه تسليط باعتبار العادة لان عادة الصبيان اتلاف
المال لقلة نظرهم في عواقب الامور فهو لما تمكنه من ذلك مع علمه
بحاله يصير كالاذن له في الاتلاف وبقوله احفظ لا يخرج من ان يكون اذنا
لانه انما خاطب بهذا من يحفظ فهو كمقيد الشعير بين يدي الحمار وقال
لانا تركنا عادة العبد والامة لانه ليس من عادة الصبيان القتل لانهم يهابون
القتل ويفرون منه فلا يكون ايداعه تسليطا على القتل باعتبار عادتهم
والاصح ان تقول معنى السلط تحويل يده في المال اليه فان المالك باعتبار
يده كان متمكنا من استهلاكه فاذا حول يده الى غيره صار ممكنا له من استهلاكه
بالغا كان المودع او صبيا الا ان بقوله احفظ قصدا ان يكون هذا التحويل
مقصورا على الحفظ دون غيره وهذا صحيح في حق البالغ باطل في حق
الصبي لانه التزام بالعقد والصبي ليس من اهله فبقي السلط على
الاستهلاك التحويل اليد اليه لا يكون تسليطا على قتله وقوله والمستثنى من خلاف

مطلقا بخلاف العبد والامة فان امتلاك
ما عدا يده ما كان متحققا من قبل فتدبر

جنسه يشير الى الوجه الاول فلما لم يصح الاستثناء بقي قوله احفظ هذا معارضا
للفعل الذي هو تسلط فلا بد من تصحيحه ليصير معارضا ولم يصح لان
استحفاظ الصبي لا يصح فبطل المعارض وهو قوله احفظ هذا بقي التسلط
والتمكن من الصبي على المال وذلك لا يوجب الضمان على البالغ فعلى الصبي
اولى وكان هذا مثل قول الشافعي في الاستثناء الحقيقي فانه يقول هناك
بالمعارضة ونحن قلنا في هذه المسئلة مثل ذلك لان الاستثناء لما تعذر فيه
الى القول بالمعارضة ولم يصح المعارضة ايضا على ما ذكرنا حتى لو قال ذلك
للبالغ كان معارضة صحيحة فصار هذا مثل قول الشافعي في الاستثناء
فان عمل الاستثناء عنده بطريق المعارضة وعلى هذا الاصل قال اصحابنا
اي على اصل ان زمان العسر يعتبر شرط الوصل في رجل قال بعت منك
هذا العبد بالف درهم الا نصفه ان البيع تنعقد على النصف بالف اخره
قال في المبسوط ان العبد اذا كان لواحد فقال لرجل بعت منك الا نصفه
بالف درهم كان بائعا النصف بالف درهم لان الاستثناء والكلام المقيد
بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فكانه قال بعت منك نصفه بالف درهم
فاما قوله على ان لي نصفه استثناء هو عامل على سبيل المعارضة للاول
فكان الايجاب الاول متناولا للجميع وبالمعارضة تبين انه جعل الايجاب في
نصفه للمخاطب وفي نصفه لنفسه وذلك صحيح منه اذا كان مبتدأ الا ترى
ان رب المال يشتري مال المضاربة من المضارب فتكون صحيحا وان كان ذلك
مملوكا له لكونه مقيدا لتكون اليد لرب المال فههنا ايضا صار مقيدا الى المخاطب
في شراء العبد مقيدا في حق التقسيم فلهذا كان بائعا نصفه من المخاطب
بخمسمائة لان على قوله الاقرار يصير مملوكا للوكيل وهذا لان من اصله
ان صحة الاقرار باعتبار قيام الوكيل مقام الموكل وهذا حكم الوكالة
فلا يصح استثناؤه كما لو وكل بالبيع على ان لا تقبض الثمن او لا يسلم المبيع

الا ه

ليس ه

الوكيل ه

كان الاسناد باطلا كما في البسوط فتصير تابتا بالوكالة اى الاقرار على الموكل يصير
ثابتا بالوكالة حكما لا مقصودا فلا يكفي اسناده وهذا لان المقصود يشترط
لصحة الاستثناء حتى ان الشيء اذا ثبت تبعا في العقد لا مقصودا لا يصح استناده
لهذا المعنى كاطراف الحيوان فانها تدخل عند ذكر الحيوان تبعا في البيع وغيره
فلا يصح اسنادها وهذا هو المعنى فيما ذكره في الهداية بقوله لان الاصل ان ما
يجوز ايراد العقد عليه بانفراده يجوز اسناده من العقد وذلك لان لا يصح
ابطاله بالمعارضة لانه لما ثبت حولان اقرار الوكيل على الموكل بطريق الحكم
لصحة الوكالة فما دامت الوكالة قائمة كان حكمها وهو حولان اقراره على موكله
قائما فلا يصح ابطال حكم الوكالة الا ببطلان الوكالة وجعل في البسوط هذا
محل ظاهر الرواية فقال فاما في ظاهر الرواية فالاستثناء صحيح لان صحة
اقرار الوكيل باعسار تركت حقيقة اللفظ الى نوع من المجاز فهو بهذا الاستثناء
يبين ان مراده بحقه المخصومة الجواب الذي هو مجاز منزلة بيع احد
العبدين بكل نصف العبد شايعا من النصيبين انه لا ينصرف الى نصف شاة
عند التنصيص عليه بخلاف ما اذا اطلق والباقي ان صحة انكاره واقراره عند
الاطلاق لعموم المجاز لان ذلك كله جواب فاذا استثنى الاقرار كان هذا استثناء لبعض
ما تناوله مطلق الكلام او هو بيان معين لمقتضى مطلق الكلام فيكون صحيحا
كمن حلف لا يضع قدمه في دار فلان فدخلها ماشيا او راكبا حنث لعموم
المجاز فان قال في يمينه ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث لما قلنا وعلى هذا الطريق
انما يصح اسناده الاقرار موصولا لا مفصولا عن الوكالة وعلى الطريق الاول
يصح اسناده موصولا او مفصولا قالوا وكذلك لو استثنى الانكار فقال
غير جائز الانكار على ما صح ذلك عند محمد خلافا لابي يوسف رحمهما الله
هذا ان انكار الوكيل قد يقضي الموكل بان كان المدعى وديعة او بضاعة
فانكار الوكيل لم تسمع منه دعوى الرد والهلاك بعد صحة الانكار وتسمع
ذلك

ذلك منه قبل الانكار واذا كان انكاره قد يقضي الموكل صح استناده الانكار كما يصح
استناده الاقرار وقوله والخصم ان لا يقر هذا الوكيل لانه لو صح اقراره دعما اقر
الوكيل بحق المدعي الى حقه عند ظهور حقه باقرار الوكيل فتفقد الخصومة لمثل هذا الوكيل
والا فائدة في خصومته بهذا ان الخصومة تناولت الاقرار عملا لكانها وهو الجواب وهو
عام وحاصله ان التوكيل بالخصومة توكيل بجواب الخصم والجواب تارة يكون بالاقرار
يكون بغيره فالامر بالتوكيل بالخصومة يساوليها فصح استناد حولان الاقرار عند محمد ان
الجواب يساول الامرين والاستثناء كلام باقي فصح فعلى هذا يصح منفصلا
واتقلب المجاز ههنا بدلالة الديانة حقيقة يعني ان الخصومة مهجورة شرعا لقوله
تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد والمهجور شرعا كالمهجور عادة فصارت ارادة المجاز وهو
جواب الخصم بمنزلة الحقيقة وان استناد حولان الاقرار عمل بحقيقة اللغة لان الاقرار
بمسالمة والخصومة ضدها وكان قوله على ان لا يقر عليه او عند حاكم الاقرار
تقريرا لموجب كلامه لا استثناء لان موجب كلامه وهو التوكيل بالخصومة ان لا
يحور اقراره على موكله لغة لسقي الخصومة على حقيقتها فعلى هذا التقرير يصح قوله
عند حاكم الاقرار او ان لا يقر عليه موصولا ومفصولا كما هو حكم بيان التقرير
واختلف في استناد الانكار والاصح انه على هذا الاختلاف على الطريق الاول
لمحمد بيانه ان الموكل يقول وكلتك بالخصومة على ان لا تنكر الخصم او عند حاكم
الانكار فعلى الطريق الاول صح الاستناد لانه صار عباره عن جواب الخصم و
الجواب عام في الانكار والاقرار فصح استناد الانكار كما يصح استناد
الاقرار والله اعلم بالصواب

باب بيان الضرورة

اي البيان يقع لاجل الضرورة والضرورة انواع ونوع منه ما يسمى ضرورة
الدفع اي ضرورة دفع الضرر ومنه ما يسمى ضرورة الكلام اي يكون
بيانا لاجل الكلام ان بيان نصب المضارب والسكوت عن نصيب رب المال

صحيح اى قياسا واستحسانا للاستيفاء عن اللسان كالاداء للمال لاستحقاق الدرع باعتبار
الشرط بل باعتبار انه فرع مال مملوك فكان مالكا لفرعه صحيح استحسانا على
انه سبب للشركة يعنى ان مقتضى المضاربة به الشركة بينهما فى الدرع فبيان نصب
احدهما يصير نصيب الآخر معلوما فيجعل ذلك كالمشروط به وكانه قال ذلك لما بقى
عندا مر يعاسره عن التكبير وفى نسخة عن التغيير وهو معنى الاول يدل على
المعسرة باعسار حاله فان اللسان واجب عند الحاجة الى البيان فلو كان الحكم
بخلافه لبين ذلك لا محالة ولو بينه لظهر وما اشبههم مما سكتوا عن بيان
الحيض بعد العشرة والا وفق ههنا ان يقال اراد بقوله وما اشبههم منافع الجارية
المتحققة والاكساب الحاصلة منها ثم اسهلكت الاكساب فانهم لما سكتوا
عنها دل انها غير مضمونة على المغرور والسكوت جعل بيانا لحال فى الناكل وهو
امتناعه عن اداء المال الزمه الى آخره اى الناكل جعل بيانا لوجوب المال على الناكل بدلالة
فى الناكل لانه لما امتنع عن مباشرة ما الزمه وهو اليمين مع قدرته على اليمين كان
دليلا ذلك على انه انما امتنع عن اليمين لعجزه عن اليمين المهلكة وذلك انما يكون اذا
كان هو فى انكاره كاذبا وكان المال عليه واجبا وهو لزوم الاقرار لو كان
منه دفعا الان نفى نسب ولد ليس منه واجب ودعوة نسب ولد هو منه
ليتاكد به على وجه لا سبيل واجب ايضا فالسكوت عن اللسان بعد تحقق الوجوب
دليل النفى فيجعل ذلك كالتصريح بالنفى وعن هذا خرج الجواب عن الاشكال
بقال فيه انه لما ادعى اكبرهم كان ينبغى ان يثبت نسب الباقين منه لانه لما
ثبت نسب الاكثر كانت الجارية ام ولد له ونسب ولد ام الولد يثبت بالسكوت
قلنا انما يثبت نسب ولد ام الولد بالسكوت عند عدم دليل النفى وههنا وجد دليل
النفى وهو سكوته عن اللسان عند وجوب اللسان عليه وهذا لانه لو لم يجعل
ذلك السكوت دليل النفى يلزم فيه امر لا يليق بحال العلم او يقول ان امومة
الولد ههنا انما ثبت بالاستناد وما ثبت بالاستناد كان ثابتا من وجه دون وجه

دليلا

فثبت عند اللسان من حيث انه ناسب ولا ثبت عند عدم اللسان من حيث انه غير
ناسب ولا يقال ان النسب مما يحتاط فى ابطاله لانا نقول انما يثبت النسب بالاحتياط اذا
لم يوجد فيه دليل النفى فيجعل اذنا رفعا للغرور عن الناس فان فى هذا الغرور
اضرارا بهم والضرر مدفوع ولهذا لم يصح الحجر الخاص بعد الاذن العام المنتشر
لان الناس لا يمكنون من استطلاع راى الولى فى كل معاملة يعاملونه مع العبد
كذلك سكوت الشفيع جعل اذنا ردا لهذا المعنى اى سكوت الشفيع عن طلب
الشفعة بعد العلم بالبيع يجعل بمنزلة اسقاط الشفعة لضرورة دفع الغرور عن
المشترى فانه يحتاج الى التصرف فى المشترى فاذا لم يجعل سكوت الشفيع عن
طلب الشفعة اسقاطا للشفعة فاما ان يمنع المشترى عن التصرف او ينقض الشفيع
عليه تصرفه فلدفع الضرر والغرور جعلنا ذلك كالمنصوص منه على اسقاط الشفعة
وان كان السكوت فى اصله عذر موضوع للبيان بل هو ضده فلان حذف المعطوف
عليه فى العدد معتاد اى حذف نفس المعطوف عليه ومميزه معتاد وهو درهم
فى قوله لفلان على مائة ودرهم اى مائة درهم ودرهم يقول منك هذا مائة وعشرة
دراهم ومائة ودرهم على السواء اى عطف العدد على العدد وعطف المعدود على
العدد على السواء وقوله وليس كذلك حكم ما هو عذر يعنى ان السكوت
هو اخبار عن الثوب والشاة واما الثوب فلا يثبت فى الذمة دينا الا مسلما
فيه والشاة لا يثبت دينا فى الذمة اصلا يعنى به شيئا لازما فلم يصح قوله وثوب
ان يكون تفسيرا للمائة لان قوله على مائة عبارة عما يثبت فى الذمة مطلقا ثيبوتا
صحيحا فلهذا كان البيان له كذا فى المبسوط فلان المعطوف مع المعطوف عليه
بمنزلة شىء واحد اى من حيث الصورة والمعنى اما من حيث الصورة فباعتبار هما
فى الاعراب واما من حيث المعنى فباتحادهما فى الحكم كالمضاف والمضاف اليه
اى انهما ايضا كشىء واحد والمضاف اليه للتعريف اى المضاف اليه وهو آخر الكلام
صالح لتعريف المضاف الذى هو اول الكلام وجب ان يكون المعطوف الذى هو آخر

لغت

الكلام صلحا لتعريف المعطوف عليه الذي هو اول الكلام لتاكد الشبه بينهما ولما صلح
المعطوف معرفا للمعطوف عليه بهذا الطريق صح حذف مميز المعطوف عليه وهو دراهم
وهو دراهم في قوله لفلان علي مائة ودرهم اي مائة درهم ودرهم وهو معنى قوله صح
الحذف في المضاف اليه اي المعطوف عليه بدلالة قوله بدلالة العطف ولكن هذا
الحذف انما يصح في المعطوف عليه اذا كان المعطوف مما يحوز ان يبقى في الذمة
عند مباشرة السبب كالمكيل والموزون واما غيرهما لا يبقى في الذمة فلا يصلح
المعطوف معرفا للمعطوف عليه وهذا لان المعاملات انما تكثر في المقدرات التي يجب
بقاؤها في الذمة وكثرة الاستعمال موجبة للتخفيف وحذف المميز انما كان للتخفيف
فلذلك اختص الحذف بما يبقى في الذمة لان العشرين مع الاحاد اعدادا مجهول فصح
التعريف بالدرهم اي لانه عطف العدد المبهم على ما هو واحد مذكور على وجه
الابهام وقوله درهما مذكور على وجه التفسير والمميز فيكون تفسيرا لهما
والاختلاف في قوله له علي مائة ودرهمان كالاختلاف في قوله ودرهم وقوله
وكل جملة يحتمل القسمة فانها تحتمل الاتحاد هذا من تتمة قول ابي يوسف اي
كل اقرار يشتمل على مال وذلك المال جنس واحد بحيث لا يحتاج في قسمته بين الشركاء
الى القسمة مرارا وكثيرا بل مرة واحدة ففي مثل ذلك المال في الاقرار جعل
المعطوف بيانا للمعطوف عليه كما في الدرهم والثوب والا فلا وقد مر معناه كما
ان القسمة تتحقق في الدراهم تتحقق في الثوب فان كل واحد منهما يصلح
للقسمة فيكون قوله مائة وثوب بمنزلة قوله مائة درهم واما
العبد الواحد فانه لا يحتمل القسمة بالاتفاق والخلاف في قسمة العبد
وقسمة العبد ايضا لا يدور على طريق الخبر وقولهما في العبد انه يحتمل
القسمة مما اذا كان رأيهما ذلك بتقسيم القاضي بناء عليه كما اذا كره
الصدر الشهيد في الجامع الصغير وذكر في المبسوط في تعليل
قول ابي يوسف فقال وجه رواية ابي يوسف ان الثياب والغنم تقسم قسمة

واحدة اي يعطى لكل واحد من الشركاء جزء منها في القسمة الواحدة بخلاف
العبيد فانها لا تقسم قسمة واحدة اي بل تحتاج القسمة في كل واحد من العبيد
بين الشركاء ولا يعطى لكل واحد من الشركاء عبد واحد وان كان عدد
العبيد على عدد رؤس الشركاء وانصباؤهم متساوية لما ان العبد باعتبار
تحش المعاوضات سهم الحقوا بالاجناس المختلفة ولما كان كذلك كان في القسمة
قسمة واحدة تتحقق في اعدادها المجانسة فيمكن ان يجعل المفسر منه تفسيرا
للمبهم وكان ما لا تقسم قسمة واحدة لا تتحقق في اعدادها المجانسة فلا
يمكن ان يجعل المفسر منه تفسيرا للمبهم وحاصل من هذا ان الثوب
الواحد لما كان يحتمل القسمة صار بمنزلة درهم من حيث انه يحتمل القسمة
الواحدة والمعطوف مع المعطوف عليه بمنزلة شيء واحد من حيث انه
يحتمل القسمة الواحدة فالمعطوف مع المعطوف عليه بمنزلة شيء واحد
من حيث انه لا استعداد بالمعطوف حكم بدون المعطوف عليه لكون المعطوف
جملة ناقصة والله اعلم

باب السبيل

حتى صار تشبه الابطال من حيث كان وجود المخلف الزوال كالناسخ
مع المنسوخ والمنسوخ منزول والابطال مثله لانه بوجود المبطل يزول
الباطل لمدة حكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى على ما اقتضته
الحكمة البالغة ونظير الطبيب اذا امر المريض باكل شيء ثم بعد ايام امره
باكل شيء اخر ونهاه عما امره قبله على حسب ما اقتضاه علمه لعذر
ذلك منه حكمة وامر معقول لا اناقضا ولا بداء فكذلك النسخ في احكام
الشرع والمراد من الحكم المحكوم ان حكم الله تعالى ثابت ازلا وابدا لا
يتغير هو بل المتغير هو المحكوم به بعد ذلك تغير المحكوم اول على تغير
الحكم كتغير المعلوم لا يدل على تغير العلم لكنه لا تتصور هذا القول

من مسلم مع صحة عقد الاسلام فان شريعة محمد علينا ناسخة لما قبلها من الشرايع فكيف
يحقق هذا القول منه مع اعتقاده لهذه الشريعة مع انه لا يمكنه الخروج عما نص في القرآن
من حول النسخ بقول الله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها الآية
ونسخ سبت المقدس بالكعبة في باب القبلة ونسخ حد الزنى من الايذاء والحبس بالجلد فنسكوا
بالسبت اي تمسكوا بعبادتكم المخصوصة اي بشريعة موسى عليه فالسبت مصدر سبت
اليهود اذا عظمت سبتها بترك الصيد والاشتغال بالتعبد ومعنى قوله تعالى اذ
يعدون في السبت اذ يجاوزن حد الله فيه وهو اصطيادهم في يوم السبت
وقد نهوا عنه وكانت اعمال الدنيا عليهم حراما يوم السبت لما كانوا يعملون
في ذلك اليوم على الخصوص بعبادة الله وهو كان شريعة موسى عليه فلعلهم بما هو
طريق العلم وهو التواتر للاسحاب الى البقاء وذلك لا يكون الا بذكر الناسخ صريحا
حتى انه لو كان البقاء لا يجوز النسخ كما لا يجوز في حال الايجاب بالاجماع بل
البقاء باستصحاب الحال ما ان قبل لو كان البقاء باستصحاب الحال ينفي ان يجوز النسخ
بخبر الواحد لان خبر الواحد اقوى من استصحاب الحال قلنا الكلام في جواز
النسخ حال حصوة النص علم ولا تصور وقت حصوله بخبر الواحد عند موجب
العلم لا بد بل ان يسأل منه ويسمع من فيه فصار قطعا حينئذ فيجوز
النسخ به واما بعد وفاته فلا يجوز النسخ بخبر الواحد لانه انسد باب النسخ بوفاته
وكان بقاء النص على ما كان دليل موجب للبقاء باستصحاب الحال على احتمال
العدم بدليله اي بدليل العدم وهو المزيل لان الامر لم يتناول البقاء لانه لا يطلب
الفعل فقط وموجبه الايجاب لا غير الا ترى ان الامر بالشيء لا يقتضي التكرار
فلم يكن الامر متناولا للبقاء بصيغته ولا بحكمه فلذلك لم يكن الناسخ معارضا
لحكم المنسوخ الا من حيث الظاهر لما ان دليل النسخ اعاد بعد ما تقرر
حكم الدليل وهو معنى قوله فلم يكن دليل النسخ متعرضا لحكم الدليل الاول
بوجه الاظهار اي لا يتحقق في النسخ توهم التعرض للامر والحكمة كالاماتة

الاول ٥

بعد الاحياء فانه بيان المدة من غير ان يكون فيه تعرض لاصل الاحياء ولا لما ابتني
عليه من مدة البقاء الا ظاهرا لاحتمال ان في اعتبار ما هو ظاهر لنا تبدل صفة
الحسوة بصفة الفوات وهذا لان احياء الشريعة كالامر به كاحياء الشخص و
ذلك لا يوصف بعاوده وانما يوصف وجوده ثم البقاء بعد ذلك ببقاء الله تعالى
اياه او بانعدام سبب الفناء فكما ان الاماتة بعد الاحياء لا تكون فيه شيء من معنى
الفسخ ولا تكون هو دليل البدا فكذلك النسخ في حكم الشرع بل كان بيانا
لما ان المدة التي هي غيب عنا وهو الحكمة البالغة ان ورود الاوامر والنواهي
لمنفعة المخاطبين اذ الله تعالى يتعالى عن ان يلحقه منفعة او مضرة فجاز
ان يكون المنفعة لهم في مدة في حكم مخصوص وجاز ان يكون المنفعة لهم
في مدة في حكم مخصوص وجاز ان يكون المنفعة لهم في مدة اخرى في ضد ذلك الحكم
لشدل مصالح العباد وفي هذا لحكمة بالغة لا بد من ظهور علط لا ترى ان
الطبيب اذا امر مريضا يشرب دواء معينا واكل غذا معينا ثم نهاه عن
ذلك بعد زمان لا يكون ذلك بدا منه بل لاختلاف ذلك بسبب احوال
المريض ومزاجه وتبدل مصلحته في ذلك وقوله بانقاء هو غير الايجاب هذا
توسع في العبارة لسبب احوال اثرهما لما ان صفة الله تعالى ليست عين صفة
اخرى ولا غيرها كالصفات مع ذاته كذا ذكر في التبصير فقال الافعال لها صفة
منها انها الذات ولا تقال عين الذات وكذا كل صفة مع ما وراها كالعلم لا يقال
لانه غير القدرة ولا انه عينها ولكن يجوز اسامة المغايرين الايجاد والابقاء
باعتبار يغاير اثرهما حقيقة فيجوز ان يسمى الفعل الواحد باسمين مختلفين
او اكثر لسبب احوال اثره كالدمي الموجود من رجل اذا وجد منه القتل والكسر
والجرح تسمى ذلك الدمي الواحد دميا وقتلا وكسرا وجرحا باعتبار وجود
هذه الاثار منه وفاعل واحد فكذا هنا يجوز ان يقال الايجاد والابقاء مغايران
وان لم يكونا متغايرين بل حقيقة باعتبار تغاير اثرهما وهو الوجود والبقاء متغايران

واثرهما

ولهذا جاز أن يقال وُجد ولم يَبْقَ ولم يَجُزْ أن يقال وُجِدَ ولم يُوجَد لهذا حكم
بقاء المشروع في حقه النبي عليه السلام اي بقاء حكم المشروع انما يكون باستصحاب
الحال وهو انما يكون على احتمال العدم صار البقاء من بعد ثابتا بالدليل وحينئذ
اي يوصف البقاء وذلك الدليل قوله تعالى لأنذركم به ومن بلغ وقوله عليه السلام
الحلال ما جرى على لساني الى يوم القيامة والحرام ما جرى على لساني الى يوم القيامة
وقد خفينا تمام هذا في كشف الغوامض لأهل البصائر لأنه ثبت بعد ما نخرنبكيا بهم
فلم يبق حجة ألا ترى انه لا يجوز ان نقول آمنا بالتوراة التي في ايديهم كان
في ذلك لزوم الاعتراف بحقهم وهو لا يحصل بل يجب علينا ان نقول آمنا بالتوراة
التي انزلت على موسى عليه السلام واما من تمسك من اليهود على عدم حول النسخ
بما بلغهم من نقلهم من موسى عليه السلام تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض
اي تمسكوا بحرمة الاعمال الدنيوية في يوم السبت فهو حجة عليهم لأن العمل
في السبت كان مباحا قبل ومن موسى عليه السلام فانهم يوافقونا على ان حرمة
العمل في السبت من شريعة موسى وانما تكون من شريعته اذا كان ثبوته
بنزول الوحي عليه فاما اذا كان قبل شريعته على هذا الوجه انضاف لا فادة
في تخصيصه انه شريعته فاذا حان ثبوت الحرمة بعد ما كان مباحا حان
ثبوت الحل في شريعة نبي آخر تمام الدلالة على صحة نبوته وليس
النسخ الا تحريم المباح او اباحة المحرم والله اعلم

باب محل النسخ

اما الاول فبيانه ان الصانع باسمائه الى آخره اشارة الى عكس قوله احدهما
ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم يعني اذا لم يكن هو محتملا في
نفسه للوجود والعدم بل هو واجب الوجود لذاته كذات الله تعالى وصفاته
لا يكون هو محلا للنسخ وقوله باسمائه وصفاته اراد بالاسماء نحو قوله الله الرحمن
الرحيم الحي القادر العالم وبالصفات الرحمة والحسوة والقدرة والعلم وهذا على

اصطلاح اهل الفقه والكلام واما على اصطلاح اهل النحو فالصفات هي ما يمكن
ان يوصف به نحو الحي والعالم والقادر حيث يقال الله الحي والعالم والقادر واما
الحسوة والعلم والقدرة فاسماء المعاني لا الصفات وكذلك قوله واما الذي ينافي النسخ
من الاحكام اشارة الى عكس قوله والثاني ان لا يكون ملحقا به ما ينافي المدة والوقت
يعني ان المشروع الذي لم يلحق به ما ينافي المدة والوقت لما كان محلا للنسخ
كان عكسه الذي هو مشروع لحق به ما ينافي المدة والوقت عن محل النسخ
وقوله وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة من قبيل التأبيد
الصحيح في الاستعمال وبه صرح الامام شمس الائمة السرخسي كما في قوله
تعالى وان عليك لعنتي الى يوم الدين والقسم الثاني وهو التأبيد الذي ثبت
دلالة والثالث واضح وهو الموقت ولم يعد لذلك نظيرا لأنه لم يرد نظيره
في المسموعات وقال الامام شمس الائمة وسيأتي ذلك في قول العالم اذ ثبت لك
في ان تفعل كذا الى ما شاء سنة فان النهي قبل مضي تلك المدة يكون من باب البداء
وتبين به ان الاذن الاول كان غلطا منه لجهله بعواقب الامور والنسخ الذي يكون
مؤديا الى هذا لا يجوز القول به في احكام الشرع ولم يرد شرع بهذه الصفة
وقوله وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة من قبيل
جعل هذا من قبيل التأبيد صحيحا وليس هذا كذلك بل هذا موقت الى يوم
القيامة قلنا قد يذكر التأبيد ويراد به التأبيد في الدنيا كما في قوله تعالى فتمنوا
الموت ان كنتم صادقين ولن يتمنوه ابدا فصار الذي لا يحتمل النسخ اربعة
اقسام الاول الايمان بالصانع وصفاته بانه واحد قديم ثم هذه الادلة تثبت
الحكم لانعدام سببه اي ينعدم بقاء الحكم لانعدام المبقي لا بالناسخ يعني انا
لو علمنا ان انعدام المنسوخ بالناسخ لكان فيه تصور بقاء المنسوخ بالناسخ يعني
لكان فيه تصور بقاء المنسوخ بعد ورود الناسخ وليس كذلك لان فيه جمعا
بين الضدين كما في الحركة مع السكون فان ثبوت الحركة زمان زوال السكون

لا قبله ولا بعده لا نه حينئذ يلزم اجتماع الضدين اذ خلو المحل عنهما كذلك ههنا لم
يكن انعدام المنسوخ بالناسخ بل العدم لانعدام سببه كالحبوة تنعدم بانعدام سببها
لا بالموت وكذلك خروج شهر ودخول شهر اخر فان الاول ينتهي بان
الثاني فنسخ الاول فصار الذبح بعينه حسابا بالامر وقبيحا بالنسخ وهذا ان الامر
بذبح الولد دون نسخ ذبح الولد كان باقيا بدليل ان الله تعالى سمى ذبح الشاه فداء
ولو لم يكن الامر بذبح الولد باقيا لما سماه فداء وكان هذا في الحقيقة كالفدية في حق
الشيخ الفاني فان امر الصوم متناول له فلذلك وجب عليه الفداء لان مقتضى
الامر الذي هو مستمر في حقه فلما كان هكذا كان الامر بذبح الولد ونسخه
في وقت واحد وهو لا يجوز والى هذا التقرير اشار الامام شمس الائمة رحمه الله بقوله
فان قيل اليس ان الخليل عليه السلام امر بذبح ولده وكان الامر دليلا على حسن
ذبحه ثم انسخ ذلك وكان منهيا عن ذبحه مع قيام الامر حتى وجب
ذبح الشاة فداء عنه ولا شك ان النهي عن ذبح الولد الذي به تندب الابناء
كان دليلا على قبحه وقد قلتم بحسنه باجتماعهما في وقت واحد قلنا لا كذلك
بل نقول بانه انتسخ الحكم الذي كان ثابتا بالامر وكيف يقال وقد سماه
الله محققا رياه بقوله وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرويا وبعد النسخ
لا يكون هو محققا ما امر به الى اخره والنسخ هو انتهاء الحكم ولم يكن
يكن انتهاء الحكم الا ان المحل الذي اضيف الامر لم يحتمله الحكم اي ان المحل وهو
اسماعيل عليه السلام اضيف اي الذبح لم يحتمله الحكم اي لم ينفعل في اسماعيل على
صورة الذبح لا النسخ لان الوجود الفداء لذلك سمي ذلك الشاة فداء فصار كان
يرمي سهما الى غرض فيفديه اخر بنفسه بان تقدم عليه حتى نفذ فيه بعد ان
يكون خروج السهم من الرامي الى المحل الذي قصده واذا كان فداء من هذا
الوجه كان هو ممتثلا للحكم الثابت بالامر فلا يستقيم القول بالنسخ فيه
لان ذلك يبتني على النهي الذي هو ضد الامر فلا يتصور اجتماعهما في وقت

واحد هكذا قرره شمس الائمة او نقول ان الحكم وهو الذبح كان مضافا الى الولد
ثم انتقل الى الفداء باعتبار النسخ بل باعتبار قيام الفداء مقام الولد فمثل
هذا الاسم نسخا كالطهارة بالماء تنتقل الى التراب والصوم تنتقل الى الفدية
وهذا يدل على التقرير لا على النسخ والدليل على هذا تسميته فداء وكان ذلك
ابتداء استقر حكم الامر عند المخاطب الى اخره جواب سؤال ذكر ذلك السؤال
والجواب الامام شمس الائمة بقوله فان قيل فاين الحكمة في اضافة الايجاب
الى الولد اذا المرجب به ذبح الولد قلنا فيه تحقيق معنى الابتلاء في حق الخليل
صلوات حتى يظهر منه الانقياد والاستسلام والصبر على ما به من حرقة
القلب على ولده وفي حق الولد بالصبر والمجاهدة على مقدمة الذبح في حال
المكاشفة وفيه اظهار معنى الكرامة والله اشار الله في قوله فلما اسلما
ثم استقر حكم الوجوب في الشاة بطريق الفداء للولد كما قال وفديناه
والفداء اسم لما يكون واجبا بالسبب الموصل الاصلي فيه بتبين انعدام
النسخ هنا انعدام لكنه فائدة بيان مدة بقاء الواجب وحين وجبت الشاة فداء
كان الواجب قائما والولد حر لم الذبح فعرفنا انه لا وجه للقول بانه كان نسخا
وهو معنى قوله فثبت ان النسخ لم يكن لعدم ركنه وهو انتهاء الحكم حتى
بعد ورود الناسخ لا تبقى الحكم السابق اصلا وههنا قد تقرر الحكم السابق
وهو ذبح الولد لان الله اكرمه بالفداء ذكر الفداء يدل على ما ذكرنا من بقاء
الحكم الاول فلا يكون نسخا والله اعلم

بيان الشرط

وهو التمكن من تحقق القلب اي من اعتقاده وانما كان متمكنا لما يمكن من عقد
القلب شرط ان النسخ قبله يكون بداء لانه لا يتحقق به الا بلاء اما التمكن
من الفعل فليس بشرط عندنا وقالت المعتزلة انه شرط بناء على ان المقصود
من الامر فعل المامور به عندهم وكل ما امر الله تعالى به فقد اراده فيكون

اي باعتبار ان اصل الفداء
الدم وانما صار صياما او غيره
لان الامر مدلول حين الذبح
لغيره وهو حرام في
اصل الحكم فنفى فرجح
فالرجح حسن لغيره

الفعل هو الامر فيه عندهم فلا شرط التمكن منه لان العمل بالاركان هو المقصود
بكل نهي وبكل امر نصا لان قوله صل معناه افعل فعل الصلوة فالمعدوم مذكور
لغة فكان ثابتا نصا ولانهم ينكرون المعراج فكيف يصح احتجاجنا عليهم
بحديث المعراج لانا نقول ينكرون الصعود الى السماء ولا ينكرون صعود المعراج
الذي هو الاسراء من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى لما ان ذلك ثابت بالكتاب و
انكار ذلك كفر صرح بعصمنا الله عنه ولان النسخ صحيح بالاجماع الى اخره
يعني اجمعنا واتفقنا على ان وجود جزء من الفعل او وجود مدة يمكن المكلف
من الاتيان بجزء من الفعل كاف لجواز النسخ فيجب ان يكون عند وجود عقد القلب
لذلك لما ان عقد القلب مع الفعل يسمى له فعل ذي جزئين لانه لا وجود للكل بدون
الجزء وكذلك لا اعتبار للفعل بدون عقد القلب فلما اكتفى بوجود جزء من الفعل
لصحة النسخ وجب ان يكتفى بوجود عقد القلب ايضا لذلك وكان كل
دليل ذكرتموه في وجود جزء من الفعل لجواز النسخ فهو دليلنا في وجود عقد
القلب لجواز النسخ ولان الفعل لا يتصور قربة الا بعزيمة القلب بقوله تعالى وما
امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ولقوله عليه السلام الاعمال بالنيات
وعزيمة القلب قد يتصور قربة بالافعال كوجود التصديق في حق من لم تمكن
من الاقرار باللسان فان ذلك منه ايمان صحيح بالاجماع والفعل في احتمال السقوط
فوق العزيمة اي الفعل اسرع سقوطا من المكلف بالنسبة الى العزيمة التي هي
عبارة عن عقد القلب الا ترى ان الاقرار باللسان يحتمل السقوط بعذر فاما
التصديق بالقلب فلا يحتمل السقوط بحال والا ترك العزيمة وهو تبديل الاعتقاد
كفر وترك العمل فسق الا ترى ان العمل بالبدل قد يسقط بالمرض والاغماء
وعند ذلك واما القبول وهو الاعتقاد فلا يسقط فكانت العزيمة اثبت
قدما واقوى ثبوتا لانها مطلوبة في كل حال والاخر هو العمل تتردد بين
السقوط وغيره ولان العزيمة تصلح اصلا للعمل لا على العكس لذا اعتبار للعمل

بدون العزيمة اعتبار بدون العمل في موضع الضرورة لا العكس فكان
اعتبار العزيمة في الممكن اولى من الممكن من الفعل ويجعل الاخر من الزوائد يوضحه ان الواحد
منا قد يامر عبده ومقصوده من ذلك ان يظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده
له ثم ينهاه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود قبل ان يتمكن من مباشرة الفعل
ولا يجعل ذلك دليل البداء منه وان كان هو ممن يجوز عليه البداء فلان لا يجعل
النسخ قبل التمكن من الفعل بعد عزم القلب واعتقاد الحقية فيها للبداء
في حق من لا يجوز عليه البداء اولى الا ترى ان عزم الحسن لا تشبه التمكن من الفعل
هذا جواب عن قولهم ان الامر يقتضي حسن المامور به والمامور به وقع
المقصود قلنا عين الحسن لا تشبه التمكن من الفعل هذا جواب عن قولكم
ان الامر يقتضي حسن المامور به والمامور به هو المقصود قلنا عين الحسن لا تشبه
التمكن من الفعل بدون الفعل يلزم من هذا ان لا يجوز النسخ ما لم يوجد
الفعل وان وجد التمكن من الفعل فعلم بهذا ان عين الحسن يحصل ايضا
قبل الفعل بعد التمكن بالاجماع فدل على ان المقصود منه عقد القلب على
حسنه وقبحه لا فعله وقول القائل افعلوا على سبيل الطاعة امر وقيد بالطاعة
احترازا عن صيغة الامر التي هي للتهديد والتفريع كما في قوله تعالى اعملوا
وقوله ما شئتم واستفزز من استطعت امر بعقد القلب اي سواء وجد عمل
الجوارح او لم يوجد لما ان اعتبار عمل الجوارح انما يكون عند وجود عقد القلب
والا فلا اعتبار له وهذا لان الطاعة لا تكون بدون عقد القلب على حقية الامر
وهذا جواب عن قولهم الفعل هو المقصود من كل امر والاخر يتردد
بين الامرين اي بين ان يكون مقصودا وبين ان لا يكون مقصودا ارتد به
الفعل وقبل بين الامرين اي بين الزور والسقوط والله اعلم

باب تقسيم الناسخ

الحج اربعة ذكرها بالتاء على بادية البراهين او الدلايل اما القياس فلا يصلح ناسخا
لما بينا ويحتمل ان يكون حواله التبيين على غير هذا الكتاب كما ذكر مثل هذا في مواضع

منها ما ذكره في باب الاذان والاقامة في تفسير مسئلة الاضحية بقوله وان الخ نقول عن الثاني في عند ابي يوسف على ما سن في مسئلة الصحيحة معناه اي في المبسوط فكذلك ههنا ويحتمل ان يكون ذلك هو ما ذكره في دليل ان الاجماع لا يصلح ناسخا فان فيه نوع اشارة الى هذا والله اعلم واما الدليل على ان القياس لا يصلح ناسخا للكتاب والسنة هو ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا مجمعين على ترك الدائم بالكتاب والسنة حتى قال عمر له في حديث الجنين كدنا ان نقضي فيه برايينا وفيه سنة عن رسول الله صلعم وقال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني رايت رسول الله صلعم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وان القياس لئن ما كان لا يوجب العلم فكيف ينسخ به ما هو موجب العلم قطعا وقد علم ان النسخ بيان مدة بقاء الحكم وكونه حسنا الى ذلك الوقت ولا مجال للراي في معرفة انتهاء وقت الحسن واحتج بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فوجب التمسك بانه ان الله تعالى شرط المثلية او الخيرية في النسخ اي ليكون الناسخ مثلا للمنسوخ او خيرا منه ولا شك ان السنة لا تكون مثلا للقرآن ولا خيرا منه والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وهو معجز والسنة كلها مخلوق وهو غير معجز فلذلك قال لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة وكذلك قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها لان الاية لا تكون الا منزلة على النبي صلعم والسنة لا تكون منزلة على النبي صلعم بل هي كلام النبي صلعم وهو مخلوق ولان قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فوجب التمسك بانه ان الله تعالى شرط المثلية او الخيرية في النسخ اي ليكون الناسخ مثلا للمنسوخ او خيرا منه ولا شك ان السنة لا تكون مثلا للقرآن ولا خيرا منه والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وهو معجز والسنة كلها مخلوق وهو غير معجز فلذلك قال لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة وكذلك قوله تعالى ما اكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي نتصيص على انه لو كان متبعا لكل ما اوحي اليه ولم يكن مبدلا لشيء منه والنسخ تبديل وقوله والوصية للوالدين والاقربين محمد كان الحديث مقررا للموجب قوله صلعم يوصيكم الله في اولادكم وهذا لان الفاء في قوله صلعم فلا وصية لوارث فكان مقررا لقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين قدروا عن عمر رضي الله عنه الدين على بناء المفعول ان الدين مما يبتلى في القرآن على ما قال لولا الناس يقولون ان عمر زاد في كتاب الله لكتبت على حاشية المصحف الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة فعلى هذا كان هذا نسخ الكتاب بالكتاب لا نسخ الكتاب بالسنة ولان قوله تعالى او يجعل الله لهن سبيلا مجمل والسنة والبيان التي على قوله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا وحاصله ان حديث الدين لا يصلح ناسخا لان ذلك اما كتاب على ما قاله عمر او عن كتاب فان كان كتابا كان ذلك نسخ الكتاب بالكتاب لا نسخ الكتاب بالسنة على ما ذكرنا وان لم يكن كتابا كان هو تفسيرا لمجمل الكتاب والتفسير لا يسمى نسخا كما روي عن النبي عليه السلام انه مسح على ناصيته فسمى تفسير المجمل قوله وامسحوا برؤسكم في حق المقدار لا نسخ ولا خلاف لاحد مخالف بيان المجمل محكم الله بالسنة يجوز وان فاتكم شيء من ازواجكم لانه فان هذا حكم نسخ بالسنة يعني ان قوله تعالى فاتوا الذين ذهبت ازواجهم

الرأي الأول

على ما مر الخ الله تعالى فعلم بهذا ان هذه الاية باطلاقها ناسخة لتلك الاية المفيدة ثم انما جعل السنة متاخرة عن اية المواريث التي هي قوله يوصيكم الله في اولادكم حيث قال فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث ثم نسخت بالسنة الى اخره لان اول تلك السنة دل على ان السنة متاخرة عن قوله يوصيكم الله في اولادكم الاية وهو قوله صلعم ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث اي اعطى كل ذي حق حقه في قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية فكانت متاخرة منه لا محالة وقصره على حدود لازمة كالثمن والربع والنصف اي بهذا الفرض اي بهذا القدر المذكور في قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم نسخ الحكم الاول وهو حكم قوله يوصيكم للوالدين والاقربين محمد كان الحديث مقررا للموجب قوله يوصيكم الله في اولادكم وهذا لان الفاء في قوله صلعم فلا وصية لوارث فكان مقررا لقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية

مثل ما انتم احكم منصوص في القران فقد انتسخ وناسخه لا تثلوه فعرفنا ان نسخه
ثبت بالسنه ما غرم فيها زوجها اى من الصداق وغيره ومن ذلك اقوال محلفه قال
بعضهم ان هذا الحكم نسخ بآية القتال لما ذكره في التفسير وقال بعضهم نسخ
حكم الكتاب ترك الناس العمل به فان قوله تعالى وانتم لا تعلمون وقوله وما اوتيتم
انفقتم وليسا لوما انفقوا الحكم متروك من غير ان يكون منسوخا تركه كتاب ولا
سنة ولكن الناس لما اجمعوا على تركه تركوه وهذا وامثاله في حكم عرف ثبوته
على الخصوص لمعنى ثم انعدم المعنى فاما ما لا يعقل معناه فيجب العمل بالكتاب
ولا نترك بترك الناس وقال بعضهم انه صار منسوخا لقوله يا ايها الذين
امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان يكون تجاره عن تراض كذا في
شرح الداودي وقال بعضهم المراد منه الاعانه لمن اصيب بثبوت ما ادعى
من المهر لا مر انتهى وذهبت الى دار الحرب والاعانه بهذه امر مندوب
اليه غير منسوخ على ما ذكره في الكتاب وكذلك اختلف في تفسير قوله فعاقبتم
فلما اختلف في تاويله لمثل هذه الاحتمالات لم يصح الاحتجاج به على حكم معين
اراد به نسخ الكتاب بالسنه فلما راى الامام المحقق ثم من الائمه فساد مثل
متمسك في قوله نسخ الكتاب بالسنه وراى دليل حوله على ما
تذكر قال فبهذا تبين انه لا يوصل نسخ حكم ثابت بالكتاب بحكم هو ثابت بالسنه
ابتداء وانما يوجد من ذلك الزيادة بالسنه على الحكم الثابت بالكتاب نحو ما ذهب
الشافعي في ضم المغرب الى الجلد في حد البكر فانه اثبته بقوله البكر بالبكر
جلد مائة وتغريب عام فلا يكون نسخا ثم قال المحققون اثبات جواز نسخ الكتاب بالسنه قوله
تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فان المراد به بيان حكم
عنه متلو في الكتاب مكان حكم اخر هو متلو على وجه يتبين به مدة بقاء الحكم
الاول وثبوت الحكم الثاني والنسخ ليس الا هذا والدليل على ان المراد هذا
لا ما توهمه الخصم من بيان الحكم المنزل في الكتاب انه قال ما نزل اليهم ولو كان

ما انفقوا
تخصيص
وعنده بيان بطريق التخصيص
وتبيين عام ومثل هذه الزيادة عندنا نسخ

ولو كان المراد البيان لقال ما نزل اليك كما قال بلغ ما انزل اليك من ربك والمراد الى
الناس الحكم الذي امروا باعتقاده والعمل به وذلك يكون تارة بوحي متلو وتارة بوحي
غير متلو وهو ما يكون مسموعا من رسول الله مما نقال انه سمعه فعلم ثبت بالنص
انه كان لا يقول ذلك الا بوحي قال الله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى والدليل المعقول ان النسخ بيان مدة الحكم وحاجة الرسول بيان حكم
الكتاب اى بيان حكم الكتاب في مدة مشروعيته فعلى هذا التقدير يكون هو
عليه السلام مبينا للوقت فما هو منزل من الكتاب فحسبه لم يتفق فيه خلاف
احد لان له تبيين ما نزل الله من الكتاب بالاتفاق لقوله تعالى وانزلنا اليك
الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فان قيل ففي هذا اختلاط البيان بالنسخ
وبالاتفاق سر البيان والنسخ فوق قلنا لا لذلك فان كل واحد منهما في الحقيقه
بيان الا ان البيان المحض يجوز ان يكون مقترنا باصل الكلام لدليل الخصوص
في المعرف فانه لا يكون الا مقارنا وبيان المجمل فانه يجوز ان يكون مقارنا فاما النسخ
فبيان لا يكون الا متاخرا وبهذه العلامه تظهر الفرق بينهما فاما ان يكون
النسخ عين البيان فلا كذا ذكره الامام شمس الائمه وقوله واما السنه فانها
تنسخ بها حكم الكتاب دون نظمه الى اخره فانكار منه
قلت هذا مناقض لقوله قبيل هذا بخطوط وترك رسول الله عليه اثرا في قراءة
فلما اخبر به قال الم يكن فيكم ابي فقال بلى يا رسول الله لكني ظننت انها نسخت
فقال صلى الله عليه وسلم لو نسخت لاخبرتكم فانما ظن النسخ من عمر كتاب ثنائي
حيث استدل بهذا الحديث على جواز نسخ الكتاب بالسنه وفي ذلك الحديث
ظن نسخ الكتاب بالسنه فعلى وفاق ذلك يلزم ان يجوز نسخ نظم الكتاب بالسنه
والا تناقض ولذلك هذا القول مناقض لما ذكره شمس الائمه بقوله والدليل
على انه لا خلاف بيننا وبين الخصم في جواز نسخ الداء دون الحكم ونسخ الداء
الكتاب انما يكون بغير الكتاب الى اخره وغير الكتاب قد يكون السنه وقد يكون

سواء

نظم ه

رفع حفظه من القلوب فلا يبقى معنى قوله فانما نسخ بها حكم الكتاب دون نظمه اى
على وجه يقوم السنة مقام نظم الكتاب وبهذا التاويل ينتفى التناقض او نقول ان
الذى ذكرته من الحديث هو من حيث اقتضاء الدليل اى ان الدليل لا يفصل بين ان
يكون السنة ناسخة لنظم الكتاب او لحكمه لان كلا منهما وحى يوحى اليه فصلح
ان يكون كل منهما مبينا لانهما وقعا مشروعية الاخر فان الذى ذكرته هنا بقولهم
واما السنة فانما تنسخ بها حكم الكتاب دون نظمه هو من حيث الوجود اى ايجاد حكم
السنة ح
نسخ للكتاب يوجد فى نسخ حكم الكتاب لا فى نظمه كما فى رواية عائشة ما قبض
رسول الله ﷺ حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فكان هذا منها احكاما لسنة نسخت
قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد من حيث الحكم لا من حيث النظم وكذلك فما ذكره
الامام سمس الائمة فان هذا من حيث الزيادة على النص وذلك مثل حديث دفاعه
فى اشتراط الدخول للزوج الثانى فى التحليل وهذا حديث مشهور يزيد على
مطلق قوله تعالى حتى ينكح زوجا غيره وكذلك زيادة فرضية السجود مرتين
على مطلق قوله تعالى اركعوا واسجدوا ونحوها كان المنسوخ مثل الناسخ لامحالة
لان كلا منهما فى ايجاب العمل به على السواء كما بينا مثلين ولو وقع الطعن بمثله
لما صح ذلك جواب لقوله لانه لو نسخ القرآن به اى بالحديث لكان مدرجة
الى الطعن قلنا مثل ذلك موجود ايضا فى نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة
بالسنة ومع ذلك لم نقل نحن جميعا بكون ذلك مدرجة الى الطعن فكذلك ههنا
وهذا لانا قد بينا حكمة حول النسخ فى الجملة فقولنا ان ورود الاوامر والنواهى
لمنفعة المخاطبين فجاز ان يحلف منافع المخاطبين باختلاف الاوقات كما يختلف
امر الطبيب ونهيه فى حق المريض بسبب اختلاف حاله ولما لم يكن نسخ الكتاب
بالكتاب والسنة بالسنة مؤديا الى النقض وتطرق الطاعن الى الطعن
فى رسول الله ﷺ لم يكن القول بجواز نسخ الكتاب بالسنة مؤديا اليه بل
هو مؤد الى تعظيم رسول الله ﷺ والى قرب منزلته من حيث ان الله تعالى

فوض بيان الحكم الذى هو وحى فى الاصل الى السنة بعبارته وجعل عبارته من
الدرجة ما ينسخ به مدة الحكم الذى هو ثابت بوحى يتلو وحى بتبيين بانتهاء
واما الحديث فدليل على ان الكتاب يجوز ان ينسخ السنة لان السنة لما لم تقبل
عندما نفتها الكتاب ولم يعمل بالسنة عندها كان الكتاب ناسخا لها لما لا يعمل
بالمنسوخ عند ورود الناسخ فكان هو دليلا على جواز نسخ السنة بالكتاب
وقال الامام سمس الائمة رحمه الله بعد قبول هذا الحديث لا يكاد يصح ان
هذا الحديث لعينه مخالف لكتاب الله تعالى فان فى الكتاب ما يرضيه اتباعه
مطلقا لمعنى قوله وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا و
فى هذا الحديث ما يرضية اتباعه مقيدا بان لا يكون مخالفا لما تلى فى الكتاب
ظاهرا ولكن ثم فالمراد به اخبار الاحاد المسموع منه بعينه او الثابت عنه
بالنقل المتواتر وفى اللفظ ما دل عليه وهو قوله اذا روى لكم عنى حديث ولم
يقل اذا سمعتم وبه نقول ان خبر الواحد لا يثبت به نسخ الكتاب لانه لا يثبت
كونه مسموعا من رسول الله ﷺ قطعا ولهذا لا يثبت به علم اليقين على ان
المراد من قوله وما خالف فردوه عند الاشتباه اذا جهل التاريخ بينهما حتى
لا يوقف على الناسخ والمنسوخ منهما فانه يعمل بما فى كتاب الله ويكون
ترك ما هو ثابت فى كتاب الله تعالى نصا عند التعارض ونحن هكذا نقول
وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما او لم يكن فى الصحة بحيث ينسخ
به الكتاب بان يكون خبر الواحد فان الكتاب انما ينسخ بالسنة المتواترة
ويزاد عليه بالسنة المشهورة وهو نسخ عندنا ولا يجوز شئ منها بخبر
الواحد فان قلت فى هذا سؤال كلى وهو ان وقوع النسخ وقع بخبر
النبى عليه السلام لانه لا نسخ بعده فبوفاته انسد باب النسخ وتقسيم السنن
بالاحاد والمشهور والمتواتر بحسب النقلة وذلك انما يكون بعد وفاته لان
من يشك فى حجة بسبب انه خبر الواحد متمكن من ان يحضر الحجة النبوية

وسال ممنوع على عن الحس فيعلم عند ذلك صحة ما سمعه متواترا وقطعا وبتا ان كان
كل الخبر قطعيا ولا يرد هذا القسم بعد ذلك كيف تستقيم التقسيم يقولنا
اذا كان الخبر متواترا تصح النسخ به واذا كان واحدا لا يصح وكان هذا في
التعاقب نظرا الاجماع من حيث ان وقت حول النسخ لا يرد تقسيم الخبر
وان وقت حول القسم انسد باب النسخ وقد ذكران النسخ بالاجماع لا
يصح لانه لا تتصور النسخ للتعاقب على ما ذكرنا فكذا هنا فما وجه صورة
نسخ الكتاب بالسنة وصورة عكسه حينئذ قلت الثاني انما يكون من
حيث الصورة لا من حيث المعنى لان معنى قولنا يصح نسخ الكتاب بالخبر المتواتر
والمشهور اى يظهر النسخ الذي كان ثابتا وقت حيوة النبي عليه السلام لا ان
مثبت النسخ به ابتدا بعد وفات النبي عليه السلام اذا النسخ بعده دواما فوكل تقسيم
الخبر بخبر الواحد والمشهور والمتواتر انما يستقيم بعد وفات النبي عليه السلام
لا وقت حيوته وهو غير مسلم فان اخباره كانت منقسمة على هذه الاقسام
الثلاثة وقت حيوته ايضا لكن لكون ذلك الوقت وقت حول النسخ ثبت
النسخ بخبر الواحد الى هذا كله اشار الامام شمس الائمة رحمه الله حيث قال
ثم لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة او المشهورة على وجه لو حمل
التاريخ بينهما ثبت حكم التعارض فاما خبر الواحد فلا يجوز النسخ به بعد
رسول الله عليه السلام لان التعارض به لا ثبت بينه وبين الكتاب فانه لا العلم
بانه كلام رسول الله عليه السلام لتمكن الشبهة في طريق النقل ولهذا لا يوجب
العلم فلا يتبين به مدة بقا الحكم الثابت بما يوجب علم اليقين فاما في حيوة
رسول الله عليه السلام فقد كان يجوز ان تثبت نسخ الكتاب بخبر الواحد الا
ترى ان اهل قبا تحولوا في خلال الصلوة من جهة بيت المقدس الى
جهة الكعبة بخبر الواحد ولم ينكر ذلك عليهم رسول الله عليه السلام وهذا
لان في حال حيوته كان احتمال النسخ والموقيت قائما في كل حكم لان الوحي
كان

كان سرا حالا فحالا فاما بعده فلا احتمال للنسخ اصلا ولا بد من ان يكون ما ثبت به
النسخ مستندا الى حال حيوته بطريق لا شبهة فيه وهو النقل المتواتر
وما يكون في حيز المتواتر تعلم ان الذي يقال انما يجوز نسخ الكتاب بالخبر
المتواتر معناه يظهر النسخ الثابت وقت حيوة النبي عليه السلام فلم يتناول الثاني
حسنا بخلاف الاجماع فان في القول بحول النسخ بالاجماع ثبوت الثاني
لا محالة من حيث ان وقت حول النسخ اعسار للاجماع ووقت اعسار
الاجماع لم يسق حول النسخ ولذلك قلنا لا تتصور النسخ بالاجماع لسوت
الثاني بنسخها فان المراد بالخبر به ما يرجع الى العباد دون النظم بعناه
فكذلك المماثلة فيستقيم حسن اطلاق القول بان الحكم الثاني مثل الاول
او خير منه على معنى زيادة الثواب والدرجة فيه او كونه ايسر على
العباد لمصالحهم عاجلا واجلا الا ان الوحي المتلو نظمه معجز والذي هو
غير متلو نظمه غير معجز لانه عبارة محلوق وهو وان كان افصح العرب
فكلامه ليس بمعجز الا ترى ما تحدى الناس الى الاتيان بمثل كلامه كما
تحداهم الى الاتيان بمثل سورة من القرآن ولكن حكم النسخ لا يخص المعجز
الا ترى ان النسخ تثبت بالاية الاية واحدة واتفق العلماء على صفة
الاعجاز في سورة وان تكلموا فيما دون السورة تعرفنا ان حكم النسخ لا يخص المعجز
وقوله على انا قد بينا اشارة الى قوله واما السنة فما تنسخ بها حكم الكتاب دون
نظمه الى آخره فانهما في حق الحكم متماثلان على هذه الجملة اى على وفاق هذه
الجملة فان كل واحد من الحكمين ثابت بطريق الوحي وشارعه علام الغيوب
وان كانت العبارة في احدهما لرسول الله عليه السلام فكانا متماثلين من حيث الحكم
الختم سبوحي سبز التمر المنور من الخشب المؤنث المطلي بالزفت وهو
القار والله اعلم بالصواب

فصل المنسوخ

ونسخ وصف في الحكم كنسخ وصف فرضية صوم عاشوراء دون اصل شرعية

قلت ويقولهم ولا بد من ان يكون ما ثبت به النسخ مستندا الى حال حيوته بطريق لا شبهة فيه وهو النقل المتواتر

ولذلك الزيادة على النص انه نسخ ووصف المقدر بما كان قبل الزيادة الى ما ذكر في الكتاب
فمثل صحف ابرهيم عليه وكذلك صحف غيره ممن تقدم نبينا من الدرك عليه السلام
فقد علمنا ما يوصف العلم قطعا انها قد كانت بازاء تقرأ وتعمل بها قال بلغني ان هذا
لفي صحف الاولى صحف ابرهيم وموسى وقال وانه لفي زبر الاولين ثم لم يسق شيء
من ذلك في ايدينا تلاوة ولا عملا به فلا طريق لذلك سوى القول بانتساخ التلاوة
والحكم وما عدا ذلك وله طريقان اما صرف الله القلوب عنها واما موت من
يحفظها من العلماء الى خلف وقوله وكان هذا جائزا في القرآن راجع الى المذكور
قبله وهو النسخ اما بصرفها عن القلوب او موت العلماء واما بعدوفاته فلا اما
قلت كل ضرب النسخ بعد وفات النبي عليه غير جائز وقبله كان جائزا فما وجه
تخصيص هذا الضرب بقوله وكان هذا جائزا في القرآن في حق النبي عليه
قلت نعم لذلك لا ان التصور العقلي يقتضي تصور مثل هذا النسخ لان مثل
ان مثل هذا النسخ لا يعتمد على وجود النبي وبقائه لانه لا يقضي الى اختلاس ما تفهم
مقام المنسوخ حتى يشترط فيه بقاء النبي بخلاف سائر ضروب النسخ فان ذلك
انما يكون بورود الوحي الذي هو ناسخ على النبي وكذلك اشترطنا النبي في ذلك
لان الوحي لا ينزل الا على النبي واما النسيان الذي هو نتيجة رفع الله الذكر
عن القلوب او موت العلماء الحافظ فغير موقوف وجوده على وجود النبي
فلما توهم صحة النسخ عقلا لمثل هذا الطريق بعد وفات النبي عليه خصه
عليه جوازه بما بعد وفات النبي عليه فصار كانه قال هذا لا يتصور شرعا
وان تصور عقلا لحكمة تدعو اليه وهي ما ذكره في الكتاب لقوله صيانة الدين
الى آخر الدهر وثبت ذلك بوعد الله تعالى حفظه لما انزله على رسوله عليه بقوله
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ونتبين به انه لا يجوز نسخ شيء منه بعد
وفاته بطريق الاندراس وذهاب حفظه من قلوب العباد فان قلت ما جوابنا
لمن استدل من بعض الملحدين على جوازه بما روي ان ابا بكر الصديق رضي الله عنه

كان يقرأ لا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم والنبي عليه كان يقول قرأنا في القرآن
بلغوا عنا قومنا انا لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا وقال عمر رضي الله عنه قد كنا نقرأ في
كتاب الله ووعيناها وقال ابي بن كعب رضي الله عنه ان سورة الاحزاب كانت مثل سورة
البقرة او اطول منها واسند الشافعي رضي الله عنه بما هو قريب من هذا في عدة الرضعات
فانه صح ما يروى عن عائشة رضي الله عنها وان مما انزل في القرآن عشر رضعات معلومات
يحرمن فنسخن بخمس رضعات معلومات وكان ذلك مما يتلى في القرآن بعد
وفات النبي عليه قلت نبطل بكل التمسكات كلها قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر
وانا له لحافظون ومعلوم انه ليس المراد منه الحفظ لديه فان الله تعالى تنعالى
من ان يوصف بالنسيان والغفلة فعرفنا ان المراد الحفظ لدينا والغفلة والنسيان
متوهمة منا وبه ينعدم الحفظ الا ان يحفظه الله عز وجل ولا نه لا خلو شيء من
اوقات بقاء الخلق في الدنيا عن ان يكون فيما بينهم ما هو ثابت بطريق الوحي فما
ابتلوا به من اداء الامانة التي حملوها اذا العقل لا يوجب ذلك وليس به كفاية توجه
من الوجوه وقد ثبت انه لا ناسخ لهذه الشريعة بوحي ينزل بعد وفات رسول
الله عليه السلام ولو جوزنا هذا وهو الذهاب عن القلوب او بموت العلماء في بعض
ما اوحي اليه وجب القول بتجويز ذلك في جميعه فيؤدي الى القول بان لا يبقى
شيء مما ثبت بالوحي بين الناس على حال بقاء التكليف وايّ قول اقبح من هذا
واما ما روي من تلك الاخبار التي رويتها فشاذ لا يكاد يصح شيء منها وبحمل
قول من قال في آية الرجم في كتاب الله اي في حكم الله كما قال كتاب الله عليكم
كذا قاله الامام شمس الائمة رحمه الله بقوله ع انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
قيل المراد به الحفظ بعد وفات النبي عليه لان النسخ حادث حسنة وان النسخ
في الاغلب انما يكون بذهاب شيء واثبات شيء آخر مكانه واثبات النص
بعد وفاته غير متصور فلم يكن ذهاب شيء منه ايضا لكونه محفوظا عن
التغيير الى الدهر حكمي ان نصا نيا كان يكتب مصاحفا ويبيع فيباع غير الا بالم
ما اخرجه
الى قوله تعالى ومن يبتغ غير

دينا فكتب ومن يبتغ الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين فخرج
صبي من المكتب ونادى بأعلى صوته فقال ما القرآن هكذا بل القرآن ومن يبتغ
غير الاسلام الآية وأما القسم الثاني وهو نسخ الحكم دون التلاوة
وهو نسخ التلاوة دون الحكم كقوله ومن الناس وانما تستعمل مثل هذه
الصيغة فيما لا يعتبر فقوله ان الايذاء باللسان واسناد الزواني في البيوت نسخ حكمه
وبقيت تلاوته وهو قوله تعالى واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا
عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن
الموت الآية وكذلك الاعتداد بالحول هو قوله تعالى والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج ومثله كثير
لقوله تعالى وقدموا بين يدي نجواكم صدقة فان حكم هذا قد انتسخ بقوله
فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم ونسخ التلاوة وحكم التخيير بين الصوم
والفدية قد انتسخ بقوله فليصمه ونسخ التلاوة وهي قوله تعالى وان تصوموا
خير لكم وكذلك في قوله بيع لكم ديكم ولي دين وقوله فاعفوا واصفحوا انتسخ
حكمها بآية السيف وهو قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وما هو
قائم بمعنى صيغته وهو لا عجاب ولا تهمة في روايته وجب الحمل على انه
نسخ نظمه وبقي حكمه يعني انتسخ تلاوته في حوزة رسول الله عليه الصلوة والسلام
يصرف الله القلوب عن حفظها الا قليلا من معهود لما ذكرنا ان مثل ذلك
وقت حيوة النبي عليه جائز دنسخت تلاوته في حفظه ليكون الحكم باقيا بنقله
فان حب الواحد مركوز في الجبلة وقد اتته لا تكون دون روايته وانتسخ
الآخر وهي الحكم وجب الحمل على انه نسخ نظمه وبقي حكمه اي لا تحمل
على انه كان هو زاد ذلك النظم من تلقاء نفسه ثم لما لم يسق ذلك النظم لمسوق
الحكم الثابت به لما ان هذا قول حسن لا يقوه به من له ضعف اسلام الا ان
من صنع مثل هذا على هذا الاعتقاد كان كافرا فكيف من هو من جلة الصحابة

رضوان الله عليهم اجمعين والمتشرفين بتشريف قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم
بأيهم اقتديتم اهتديتم خصوصا في حقه اذ هو المتلقى منه عامة احكام
الشرع وذلك بعيد جدا فلذلك حمل على انه نسخ نظمه وبقي حكمه ثم ذلك النسخ
يحمل على انه كان بعد وفات النبي عليه السلام مرة وهو ما ذكرنا وهو حول الصلوة
وذلك صحيح في اخبار الوحي على ما يجيء قريبا من هذا في باب تقسيم السنة وهو
القسم الثالث من الوحي ما يؤدي بتلقي النبي عليه السلام بلا شبهة كما
قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله وهو وحي لا نظم وكذلك الوحي الذي
هو غير متلو وحي بلا نظم الكتاب وكذلك الالهام فان الالهام وحي في حق
النبي عليه يثبت به الحكم ولا نظم له قال الله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله
الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا وكذلك السنن كلها ما ثبت بالوحي
لما عرف وليس لها نظم القرآن الذي تتلى فمثل الزيادة على النص فانها
نسخ عندنا اي هي بيان صورة نسخ معنى سواء كانت الزيادة في السبب
او الحكم اما في السبب فمثل اشتراط الايمان في زكوة المواشي عندنا
خلافا لمالك وكذلك قال اصحابنا اذا وجد المحدث من الماء ما لا يكفيه لوضوء
او الجنب ما لا يكفيه لاغتساله فانه يتيمم ولا يستعمل ذلك الماء لان الواجب
استعمال الماء الذي هو طهور وهذا منزلة بعض العلة في حكم الطهارة
فلا يكون هو موجبا عليه الوضوء به فلذلك كان وجوده لا لمنع التيمم واما
في الحكم فالكثير من الحصى كزيادة التتابع في صوم كفارة اليمين وزيادة
الخصم الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار وليس الشرط ان يكون الزيادة
بحصصا اي ليس بلازم ان يوجد التخصيص في كل ما زاد على النص لانه
وجد التخصيص في فصل الرقبة على زعم الخصم لما ان الرقبة عامة على
اصله تتناول الكافرة والمؤمنة فخصت بالمؤمنة واما في فصل الجلد فلم يوجد
التخصيص لان زيادة النفي على الجلد ليست بتخصيص لان الجلد لم يتناوله

حتى يخص لان التقيد والاطلاق ضدان لاجتمعان لان الاطلاق غير معرض
للوصف والتقيد معرض له لان الاطلاق عبارة عن العدم والتقييد عبارة
عن الوجود على ما ذكر فكانا على طرفي نقيض فاما التخصيص فتصرف في النظم
ببيان ان بعض الجملة غير مراد بالنظم مما تناوله النظم والتقييد اتناول له
الاطلاق اي جمعا للاوصاف كلها يقرره ان التخصيص للاخراج والتقييد
للاثبات واي مشابهة تكون بين الاخراج من الحكم وبين اثبات الحكم وحاصله
ان في النص اذا ثبت صفة التقييد بقاصفه الاطلاق عن متصور فاما
العام اذا خص منه شيء بقي الحكم ثابتا فيما وراءه مقتضى لفظ العموم عرفا
ان التخصيص لا يكون نقضا لما وراء المخصوص شيء بل ما بقي بعد الخصوص
يبقى معمولا بعمومه حتى ان اهل الذمة ومن بمعناهم لما خصوا من قوله
تعالى فاقتلوا المشركين كان قتل من كان له امان منه من المشركين واجبا
بذلك النص واما النص المطلق بعد ثبوت صفة التقييد له سبق المطلق
معمولا اصلا بل النص المقيد كان هو المعمول الا ترى ان قوله في كفارة
القتل لما قيد بصفة الايمان لا يتادى الكفارة عاتنا وله اسم الرقبة
المؤمنة فعرفنا ان التقييد في معنى النسخ لا التخصيص ولا اشكال
ان النسخ اذا الحق بالجلد اي ولا يثبته على احد وقوله ولهذا ايضاح لما
ادعاه من ان الزيادة على النص نسخ ولان دليل النسخ ما لو جاء مقارنا كان
ناسخا اي لان دليل النسخ شيء لو جاء متاخرا كان معارضا وكذلك الاطلاق
مع التقييد واما دليل التخصيص لو جاء مقارنا للعام فلا يكون معارضا بل
يكون مبينا علمنا ان دليل التخصيص ليس في معنى دليل النسخ بخلاف دليل
التقييد فانه في معنى دليل النسخ على ما ذكرنا حكم الوصول اي حكم وجوه
الكل والله اعلم بالصواب

افعال النبي صلى الله عليه وسلم لكنه ليس من هذا الباب في شيء لان

عقد الباب لبيان حكم الاقتداء به في افعاله الصادرة عنه عن قصد ولهذا لم
تذكر في الجملة ما يحصل في حالة النوم والاغماء لان القصد لا يتحقق فيها فلا
يكون داخلا فيما هو حد الخطاب فزل شغل عنه اي عن الفعل المباح
فانها اي فان المعصية اسم لفعل حرام مقصود لعينه اي بقصد المباشر
عين ذلك الفعل الحرام مع علمه بحرمته بخلاف الزلة فان مباشرها
انما تقع على الحرام من غير قصد الى مباشرة الفعل الحرام بل بواسطة
الفعل المباح فانها ماخوذة من زل الرجل في الطين اذا لم يوجد منه القصد
الى الوقوع ولا الى الثبات بعد وقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق فان
قلت فعلى هذا التفسير كيف صح اطلاق اسم المعصية على فعل ادم
عليه السلام في قوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى قلت قال الشيخ الامام شمس الائمة
رحمه الله اطلق الشرع ذلك على الزلة مجازا واشار في الكشاف الى ان اطلاق
لفظ العصيان على زلة ادم عليه السلام لكون لطفا بالمكلفين اي عظة ومزجرة
بليغة وموعظة كافة وكانه قيل لهم انظروا واعتبروا كيف نعيت على
النبي المعصوم حبيب الله الذي لا يجوز عليه الا اقل زلق الصغير وعنه
المنفرة زلته لهذه الغلظة فلا تنهاوتوا بما يفرط منكم من السيئات
الصغائر فضلا ان تجترئوا على التورط في الكبائر وذكر الامام فخر الدين
الصابوني في عصمة الانبياء ان ذكر العصيان فيه لم يكن مقصودا بالذكر
لذاته بل لاظهار الاجتباء بعد ذلك كما قال تعالى ثم اجتباه ربه ليعلم ان
معاملة الله مع انبيائه بخلاف معاملته مع سائر العباد وتلك الزلة لم
تسقط من قدر آدم عليه ما ليس بسهو ولا طبع فالسهو مثل ما روي سها
رسول الله عليه فسجد وروي صلى الظهر خمسا والطبع مثل الغفلة وتحريك
جفن العين والاكل والشرب فان هذا الباب لبيان افعاله التي تكون عن قصد
وتصور خلوه عنها ولم تعترض بها بيان الطاعة والزلة ولا سبب الفضل

اى والشئ الزائد على وصف الاباحة من اوصاف الوجوب والندب دليل الا انه
قال علينا اتباعه فيحتمل ان يكون علينا اتباعه لمعنى لنا اتباعه لانه قال الامر كما
قال الكرخي الا انه علينا اتباعه ولم يجز الكرخي المتابعة لما ذكر من المعنى وكان
الامر سببا من قوله موجبا لحوز الاتباع الذي هو ضد قوله الوجوب الاتباع فاذا
خالفه في الوصف لم يكن مقتديا فانه عليه السلام اذا كان هو فعل فعلا نفلا
ونحن نفعله فرضا يكون ذلك منازعة لا موافقة واعتبر هذا بفعل السجدة مع
ما رأوه من التعليم ظاهرا فانه كان منازعة منهم في الابتداء لا فعلهم لم يكن
بصفة نفل نعرفنا ان الوصف اذا كان مشكلا لا يحقق الموافقة في النفل
لا محالة ولا وجه للمخالفة فيجب الوقف فيه حتى يقوم الدليل وهذا الكلام
عند التأمل باطل فان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله بهذا
الطريق ويلومهم على ذلك فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم
عن ذلك ولا يلومهم عليه فقد اثبت صفة الاباحة فعرفنا ان القول بالوقف
لا يتحقق في هذا الفصل واما الاخرون فقد احتجوا بالنص الموجب لطاعة
الرسول عليه السلام والجواب لنا عن هذا ان نقول صح في الحديث ان
النبي عليه السلام خلع نعليه في الصلوة فخلع الناس نعالهم فقال عليه السلام ما لكم
خلعتم نعالكم الحديث فلو كان مطلق فعله موجبا للمتابعة لم يكن لقوله ما لكم
خلعتم نعالكم معنى قال الله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره والمحتج
بهذه الآية على وجوب الاتباع في افعال النبي عليه السلام يقول يخالفون عن امره
اى عن سمته وطريقته ونحن نقول المراد من الامر هذا ما هو المفهوم من
مطلق لفظ الامر عند الاطلاق الذي هو ضد النهي لا السمت والطريقة
والنصوص كثيرة كقوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله
اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله فاتبعوني يحببكم الله واجوبتها
مذكورة في الكتب المطولة كمن وكل رجلا عالما بان يقول وكلتك عالما

ووجه القول الآخر يكثر الخاء وهو قول الخصاص الذي اختاره المصنف ان النص
الذي احتج به الفريق الثاني في حق لزوم الاتباع بقوله لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة كان هو اظهر دليل للخصاص في حق حوز الاتباع لا في حق اللزوم
الا ترى انه قال لقد كان لكم ولم يقل علينا فهو دليل للخصاص على ان الاتباع
في مطلق افعاله جائز لا واجب والدليل الواضح في هذا للخصاص رحمه الله قوله
تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في
ازواج ادعيائهم وفي هذا بيان ان ثبوت الحل في حقه مطلقا دليل ثبوته
في حق الامة الا ترى انه نص على تخصيصه بما كان هو مخصوصا به بقوله
خالصة لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر ولو لم يكن مطلق فعله
دليل لزم الامة في الاقدام على مثله لم يكن لقوله خالصة لك فائدة فعلم بهذا
ان الخصوصية لا تكون بانه بدون هذه الكلمة فلذلك لا يحمل مطلق
فعله على الخصوصية هذا الذي ذكرنا تقسيم السنن في حقنا لان ذلك
نقسم في انواع الاتباع فان فعل فعلا على وجه الفرضية وجب
علينا فعله على وجه الفرضية اتباعا له ولذلك في الواجب والمندوب
والمباح واما اذا فعله مطلقا ولم يعرف وصف فعله فيه هذا اصلا
في حق الاتباع واصح الاقوال فيه ان نقول هو جائز الاتباع لا مأمور به
عنه ولا موقوف فيه بالدليل الذي ذكرنا فلما كان كله في حق الاتباع كان
ذلك بقسما للسنن في حقنا واما تقسم السنة في حقه علم في هذا الباب

باب تقسم السنة من حق النبي

علم ان قلت ما وجه ذكر صيغة الجمع في حق تقسم السنن في حقنا وذكر
صيغة الفرد في حق تقسم السنة من حق النبي علم قلت ذكر كل منهما
كما يقتضيه محله وذلك لان سنة النبي علم تبلغنا بانواع مختلفة بالقول
والفعل والسكوت على ما ذكرناه في الواحي فذكرها بلفظ الجمع نظرا الى

اصلها وان كان الجمع المحلى بالالف واللام بمنزلة صيغة الفرد المحلى بالالف واللام
لكن قد يراعى معنى الجمع فيه ايضا على ما ذكرنا في خلع النعلين واما اللام في حق
النبي عليه السلام فاصلها واحد وهو الوحي لان ما آل كل واحد من القسمين في حقه راجع
الى الوحي وهو واحد فذكره بلفظ الفرد لذلك ولو لا احتمال بعض الناس والطعن
بالباطل في هذا الباب لكان الاولى منا الكف عن تقسيمه بحسب ما في هذا بيان احتمال
بعض الناس وطعنهم بالباطل وبيان اولوية الكف لو لا طعنهم بالباطل اما
احتمال والطعن فمان الباطنية لعنهم الله يزعمون ان الله انزل القرآن على رسوله
بخيال غير موصوف بلسان ثم ان رسول الله اداه بلسانه العربي المبين قلنا هذا
هذا فاسد وطعن على رسول الله عليه السلام وعلى القرآن بالباطل لان الله تعالى قال
في آية اخرى انا انزلناه قرآنا عربيا اخبر انه انما انزله عربيا فيبطل به قول
الباطنية ولانه لو كان الامر على ما يقوله الباطنية انه لم ينزله بهذا اللسان لكان
لا يصير جوابا لقولهم انما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون اليه اعجمي وهذا لسان
عربي مبين وقال ايضا ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته اعجمي وعربي
فذكر هذا جوابا لقولهم وحجة عليهم دل انه انما انزله عربيا كذا كذا ذكر في
شرح التأويلات في سورة الشعراء في قوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك
واما اولوية الكف عن تقسيم الوحي بهذا الطريق على تقدير علو الطعن فهو
انه ذكر ان القسم الثاني من الوحي ما ثبت عنده ووضح له ما شاء الملك من غير بيان
بالكلام وان القسم الثالث منه ما يتبدى لقلبه بلا شبهة وفي الوحي الباطن هو ما نال
باجتهاد الرأي بالتأمل ففي هذه الجملة لا شك انه يتراءى لقلب من هو ضعيف
الايمان او لمن يقصر في التأمل نوع دهش في نبوة النبي عليه السلام بان يقول كيف
يكون نبيا اذا لم يكن له وحي صريح من الله تعالى بلسان الملك خصوصا اذا كان
هو يدرك بعض الاحكام بسبب الرأي والتأمل في المنصوصات مثل ما كان
كان هو منزلة بعض المجتهدين من امتي فمن هذا الوجه كان يجب على المصنف ان لا

تذكر اقسام الوحي بهذا الطريق لئلا يورث مثل هذه الاوهام الباطلة فاعتذر عن
هذا القول ولو اجمل بعض الناس لكان الاولى منا الكف عن تقسيمه فان نبينا صلى
كان معصوما بكمال علو المنزلة عند الله على غاية لا يحيط بها الا الله تعالى والثالث
ما يتبدى لقلبه بلا شبهة جعل الامام شمس الائمة هذا النوع من قبيل الوحي الباطن
وقبيل الالهام علم يقع في القلب يدعو صاحبه الى العمل به من غير استدلال
بآية ولا نظر في حجة وهذا اي المذكور وهو الاقسام الثلاثة وكذلك قوله وهذا
من خواص النبي عليه السلام اي النبي مخصوص بهذه الانواع على معنى انه يكون حجة
بالغة في حقه وحق كافة الناس جميعا حتى وجب عليه التبليغ فيما
تدله العلم بهذه الانواع الثلاثة بخلاف ما يكون ملهما او وليا من الالهام فانه
لا يكون حجة في حق غيره بعد انقضاء مدة الانتظار فان مدة الانتظار
تفوت بعذر خوف فوت الغرض كفوت كفوء الخاطب في النكاح اذا
انتظر الى راي الولي الاقرب وهو صلى الله عليه وسلم احق الناس بهذا
الوصف اي بوصف امر الاعتبار وكذلك هو احق بنعت المدح في قوله
يا اولي الابصار كان هذا خرج تعليلا للاعتبار بكونه ذا بصر والنبي عليه السلام
بصيرة وافر فضلا فكان هو ادخل في هذا الوصف وذلك اي الفهم
عبارة عن الرأي من غير نصب دليل كان بطريق النص والوحي فداود و
سليمان عليهما السلام فيه سواء وحيث خص سليمان علما بالفهم عرفنا ان المراد
به بطريق الرأي وذكر في الاحقاف روي ان صاحب الغنم التي نفشت و
صاحب الحرث اختصما عند ابن مسعود وشريح كان كذا فحكم داود بالغنم
لصاحب الكرم فقال سليمان ندفع الكرم الى صاحب الغنم فيقوم عليه حتى يعود
كما كان وندفع الغنم الى صاحب الكرم فيصيب منها حتى اذا عاد الكرم كما كان
دفع كل واحد منهما الى صاحبه ولذلك صح الاستدلال بقضية داود على

أدق له

فان القضية التى قضاها داود علم كان بالراى لانه لو كان بالوحى لم يسع لسليمان
خلاف ما قضى بالوحى ومدح على ذلك علم انه كان بالراى وقوله وهذا
قياس ظاهر لان فى هذا اعتبار احد المثلين بالاخر وليس القياس الا هذا و
هذا لان القبلة مبدا شهوة الفرج والمضمضة مبدا شهوة البطن و
الصوم هو كف النفس عن قضا الشهوتين فلما لم يؤثر فضا مبدا شهوة
البطن فى فساد الصوم كذلك لا يؤثر فيه قضاء مبدا شهوة الفرج اذا ثبت
لوضعه فى حرام اما كان يائم ففيه اثبات حكم احد الضدين فى الفاعل حكم
الضد الاخر وهو مقتضى الراى الصواب لان احد الضدين فى الفاعل حكم
كل واحد منهما ايضا كان فاعلا للاخر لما ان فى الوضع فى الحرام ارتكاب
المنهى وكان اثما فى الوضع فى اهله امتثالا للمامور به وكان ما جوز اذا اعتبار
النفس قضا الشهوة فى نفى الثواب فرض قضاء شهوة هو فرض على مباشره
فان اكل شيا ما بقى به مضغة فرض عليه اذا لم يتعلق به حق غيره وفيه قضاء
الشهوة بالاكل ولا يزنا احد فى تحصيل ثواب من تقيم الفرض ثم محبته
اى رحمته تعالى محى الرجل الشراب من فيه اذا رمى به الكنه شاربه يعنى او قوله
حتى وضح له ما خفى على غيره من التشابه دليل على ان النبى عليه السلام كان يعلم المتشابه
الا ترى انه شاورهم فى اساراى بدر ماخذ برائى ابى بكر رضه وقصته ذكر ان
رسول الله عليه السلام اتى بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه وعقيل ابن ابى طالب
فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم
وخذ منهم فدية تقوى به اصحابك وقال عمر كذبوك واخرجوك قدمهم
واضرب اعناقهم فان هولا ائمة الكفر وان الله اغناك عن الفدا فمكن
عليا من عقيل وحمزة من العباس وهلم فلان النسيب له فلنضرب اعناقهم
فعلم عليه السلام ان الله ليلين قلوب رجال حتى تكون الين من اللبن وان الله ليشدد قلوب
رجال حتى تكون اشد من الحجارة وان مثلك يا ابا بكر مثل ابرهيم قال فمن تبعنى فانه

بقدره

منى ومن عصانى فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر مثل نوح قال لا تذر على الارض
من الكافرين ديارا ثم قال لاصحابه انتم اليوم عالة فلا يفلتن احد منهم الا بفدا او
ضرب عنق وروى انهم لما اخذوا الفدا نزلت الاية كذا فى الكشاف وقوله
فى نزل شطر ثمار المدينة وقصته ان الكفار ارادوا ان يردموا الماليين بقوس
واحد وذلك يوم الاحزاب فاراد رسول الله عليه السلام من غير وحى ان ينزل لهم شيئا
من ثمار المدينة ليرجع الكفار فشاورفى ذلك سعد بن معاذ وسعد بن عباده
رضى الله عنهما فقالا ان كان ما قلته وحيا فسمعا وطاعة وان كان رايا فلا نعطيهم
الا السيف فانا لم نعطهم فى الجاهلية شيا منها الا بشرا وبقرى افنعطيهم
الدنية وقد اعزنا الله بالاسلام ونحن العالون فلما راى ذلك منهم فوض ذلك
وترك ما راى واخذ برائهما والدليل الواضح على انه كان يعمل بالراى فيما
لم يوح اليه قوله تعالى عبس وتولى ان جاه الاعمى وقوله عفا الله عنك
لم اذنت لهم وهذا ان مما عوتب عليه وما روى انه عليه السلام دخل بيته ووضع
السلاح حين فرغ من حرب الاحزاب انا محبر ئيل عليه السلام وقال وضعت السلاح
ولم تضعه الملايكة وامره ان يذهب الى بنى قريظة وروى انه عليه السلام
اتى بكر يستشيره سورة سواه الى الحسن فى العام الذى امره فيه ان يحج بالناس
فاتاه جبريل عليه السلام وقال لا تبلغها اليهم الا رجل منك اى من بنى هاشم
فبعث على ابن ابى طالب فى اثره فى ناقته ليكون هو المبلغ للسورة المهم
وهذا ان مما لم يعاتب عليه فى الذى لم تقر عليه فاما قوله وما ينطق عن
الهوى فقد قيل هذا فيما تتلو من القران بدليل اول السورة والنجم اذا
هوى اى القران اذا نزل وقيل المراد بالهوى هوى النفس الامارة بالسوء
واحد لا يحوز على رسول الله عليه السلام اتباع هوى النفس او القول به ولكن طريق
الاستنباط والراى عن هوى النفس وحظوظ الرضا وبدل قوله تعالى قل ما يكون
لى ان ابدله من تلقا نفسى وقوله ان اتبع الا ما يوحى الى يوضح جميع ما قلنا

قوله يعوبه عبارة عن عاتبه اتحادهم فى مخالفه المسلمين ⊙

وقوله الا انا اخترنا تقديم انتظار الوحي هذا استثناء من القول الثاني ومدة
الانتظار على ما يرجوا نزوله اي ومدة الانتظار في ذلك الحال ينقطع طمعه عن
نزول الوحي في حكم الحادثة التي نزلت عليه ان كان يخاف الفوت فيحسن ان يعمل
فيه بالراي ويبينه للناس فاذا اقر على ذلك كان حجة قاطعة منزلة المأثور بالوحي
والله اعلم

فالتفاوت بين القول الاول وبين الثالث ان في القول الاول شريعة من قبلنا نلزمنا
على انها شريعة من قبلنا وفي القول الثالث نلزمنا على انها شريعتنا والتفاوت
بين القول الثالث والرابع ان في القول الثالث انها الزمتنا على انها شريعتنا سواء
قص الله علينا او لم يقص وفي الرابع شرط اللزوم علينا ان يقص الله علينا من
غير انكار او نقص الرسول عليه من غير انكار والهدى اسم يقع على الايمان
والشرائع جميعا لان الشرائع سبل الهدى وسبيل الله لا يكون الا هدى
قال الله تعالى قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة وكان القرآن سمي هدى اي
هاديا كقوله تعالى هدى للمتقين وهو يهدي الى ما هو من موجبات العقل والى
ما هو لا يعرف الا سمعا فلما ان الكل هدى لا شك انها كانت تحتمل الخصوص
في المكان فمن رسولين اي لا اختصاص في المكان يقتضي ان يكون الرسولان في
مكانين لان الاختصاص في المكان لكل واحد منهما انما يكون في مكان فكذلك
في الزمان ايضا ونظير رسولين يبعثان في زمان واحد من غير تعيين منهما
موسى وشعيب عليهما السلام ونظيرهما ان يكون احدهما تبعا للآخر هو موسى
وهرون عليهما السلام ان النبي عليه كان اصلا في الشرائع وليس لاحد ان
يقول ان الانبياء كانوا قبله فكيف يكون هو اصلا في حق شرائع النبيين قبله
لانا نقول لا يلزم من كونهم مقدمين كونهم اصلا كالسنة قبل الظهر
فكان الاسلاف كلهم بمنزلة المؤسسين لقاعدته فكان هو اصلا في الشرائع فكان
وارثا للماضين من محاسن الشريعة قال تعالى ثم اورثنا الكتاب والارث

ثبت

ملكا للوارث وهو نفسه كان ملكا للمورث وهو نفسه كان ملكا للمورث فهذا دل
على ان شريعة من قبلنا يصير شريعة لرسولنا عملا بالقضية الا ترى ان على هذا
كان الرسول المتقدم بمنزلة واحد من امة محمد عليه والى هذا اشار قوله عليه
والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ومكارم الاخلاق وقال النبي
عليه بعثت لاتمم مكارم الاخلاق وقيل مكارم الاخلاق في ثلاثة اعط من
حرمك وصل من قطعك والعفو عمن اعتدى عليه وعلى ان سلطان
سمرقند كان اليا من جانب سلطان غزنة فجنى جناية على عامله فارسل سلطان غزنة
اليه رسولا ليأتي به اليه فعامله سلطان سمرقند فشاور في ذلك اهل مجلسه
فقال شيخ من اهل مجلسه ايها الملك اذهب اليه لاجلك وهو يعفو عنك فذهب اليه
وقال هذا الشعر من كان يرجوا عفو من هو فوقه عن ذنبه فليعف عمن دونه
فعفا عنه شعر ان كنت لا ترهب ندا ذا نخشش وان كنت لا ترجو يزيد نخشش
وان كنت لا ترهب بذودة قندو وان كنت تبرد ندو بيونك ماشوى دكتاب وصلاق
دفترى لزم مكارم اخلاق التهوك التحير وقوله من الاقوال اي من
الاقوال الثلاثة التي مر ذكرها في اول هذا الباب بهذا الشرط اي بشرط العصمة
من عمر انكار لها شوب ولكم شرب يوم معلوم وانما اخبر الله تعالى
ذلك عن صالح عليه ومعلوم ان محمدا رحمه الله ما استدل به الا بعد اعتقاد بقاء
ذلك الحكم شريعة لنبينا واستدل ابو يوسف رح على جريان القصاص
بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس
وبما كان يستدل الكرخي رح على جريان القصاص بين الحر والعبد والمسلم
والذمي والشافعي في هذا الاخالفنا حيث استدل برجم النبي عليه
اليهوديين بحكم التوراة كما نص عليه بقوله انا احق من احيا سنته اماتوها
على وجوب الرجم على اهل الكتاب وعلى ان ذلك شريعة لنبينا ونحن انكرنا

اعطاء من حرمه وصل من قطعه والعفو عمن

ذلك ايضا ولكنا ندعي انتساخ ذلك بطريق زيادة شرع الاحبان لا يجاب
الرجم في شريعتنا ولمثل هذه الزياده حكم النسخ عندنا وعند المتكلمين
اختلاف في ان النبي عليه السلام قبل نزول الوحي عليه هل كان متعبدا بشريعة
من قبله فمنهم من ابى ذلك ومنهم من توقف ومنهم من قال كان
متعبدا بذلك وما نفعه ختم باب السنه باب
متابعه اصحاب النبي عليه السلام انما جعل متابعتهم حتم باب السنه لاحتمال
انهم سمعوا من رسول الله عليه السلام ولما كان امر متابعه اصحاب النبي عليه السلام بطريق
الاحتمال في السماع منه وقع موخرا من الذي كان السماع منه قطعيا البردعي
بالدال المهمله هكذا كان مسموعا من شيخه ومتقبلا بقبوله وهو الامام
كان عظيم القدر والمنزله في العفه والورع حكي انه بلغ بغداد في سفر الحجاز
ورأى فيه نفاة القياس منهم داود الاصفهاني وعلك هو في مسله بيع
ام الولد وادعى جوازه وقال تيقنا بجواز بيعها وشككنا في عله جواز بيعها
فيبقى ما كان على ما كان وعارضه ابو سعيد البردعي فقال تيقنا بعلم حواز
بيعها اذا كان الولد في بطنها وشككنا في جواز بيعها فنبقي ما كان على
ما كان فحسده عمرو على الاقامه في بغداد فقال ليس الحجج على بعضه والطعن
الحق بنشر العلم على مرضه ونام في ليله ذلك السطح ورأى في المنام
قارئا يقرأ قوله تعالى فاما الزبد فيذهب جفاء واما ما ينفع الناس فيمكث
في الارض واستيقظ من نومه فسمع منادي ينادي ايها الناس اجركم الله
فقد مات داود الاصفهاني ومنهم من فصل في التقليد اذا دمن المشايخ و
امثالهم مثل ابن مسعود وابن عباس ومعاذ بن جبل في هذا الباب
اي في باب تقليد الصحابي وافسدوا شر ما باح ناقل مما باح قبل هذا الشيء
والقياس يجوزه كذا في القوم لا وجه لغيره هذا الا التكذيب اي تكذيب
الصحابي وذلك باطل اي القول بالتكذيب باطل لان الله تعالى اثنى عليهم

بقوله والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقال عليه السلام اتقوا
من اصحابي اي من القول بما يوجب نقصهم واحتمال الخطا في اجتهادهم كائن
لا محاله لانهم ما كانوا معصومين من الخطا وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم
فلو كان قول الواحد منهم مقدما على الراي لدعا الناس الى قوله كما كان
رسول الله عليه السلام يدعو الناس الى العمل بقوله وكما كان الصحابه يدعون الناس
الى العمل بالكتاب والسنه والى العمل باجماعهم فيما اجمعوا عليه اذا الدعا الى الحجة
واجب فاذا كان كذلك يعني اذا كان احتمال الخطا ثابتا لم يجز تقليد مثله
وجب الاقتداء بهم في العمل بالراي مثل ما عملوا فانهم كانوا يعملون
بالراي عند عدم النص وجواز النص لا تقليد بعضهم لبعض فلو قلدنا لم نكن
مخالفين لهم ولا يكون حسن عملنا في الراي مثل عملهم ومن ادعى الخصوص
اي ومن قال بوجوب تقليد الخلفا الراشدين وامثالهم لا عينهم استدل
بقول النبي عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدي وبما روي
في هذا الباب من اختصاصهم مما دل على ما قلنا اي الحديث الذي روي في
باب التقليد من تقليد الخلفا الراشدين على الخصوص دليل على ان الخلفا
الراشدين ومن عاثلهم في العلم والورع تقلدون على الخصوص لا غيرهم
اما تقليد الخلفا على الخصوص مثل هذه الاحاديث فظاهر واما تقليد
من عاثلهم فلمشاركتهم في العلم والورع لما ان وجوب اتباع الخلفا
لا لذاتهم بل لعلمهم وورعهم في الدين فمن شاركهم في ذينك الوصفين
كان واجب الاتباع ايضا لاشتراك في العلة بوجه الاشتراك في الحكم
فكان وجوب اتباع الخلفا بعباره النص ووجوب اتباع من عاثلهم
بدلاله النص مع ان النص ورد في حق الخلفا الصادر الا على وجوب الاتباع
حق كقوله عليه السلام في حق عبد الله بن مسعود رضيت لامتي ما رضيه ابن ام عبد
وكقوله عليه السلام في حق معاذ افقههم معاذ وكقوله في حق عائشه خذوا

للتى دينكم من هذه الخمسة او قوله وهذا نوا بسكتون عن الاسناد جواب شبهة
ترد على قوله احدهما احتمال السماع والتوقيف بان يقال لو كان السماع من رسول
الله عليه وانا لهم لاستندوا الحديث اليه وقالوا قال النبى عليه كذا فاجاب عنه
بهذا الاحتمال فضل اصابتهم فى نفس الراى لبركة صحبة الرسول عليه وتقدمهم
على من بعدهم فى الخيرية من حيث الدوران على ما قال عليه خير القرون الذين انا
فيهم ثم الذين يلونهم الحديث وقال عليه لو انفق احدكم مثل احد ذهبا
ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه ودل على هذا المعنى قوله تعالى لا يستوى منكم
من انفق من قبل الفتح الآية فلما لهم الفضيلة من حيث الذات ومن
حيث الدوران كانوا يوفقون لاصابة الراى كما لا يوفق غيرهم لمثله فكان رايهم
ابعد عن احتمال الخطا من راى من بعدهم ليكون السنة بجميع وجوهها و
هى الفنون المشهور والاحاد والمرسل والمسند والقولى والفعلى وشبهها
وهى اقوال الصحابة وقد ضيع الشافعى عامة وجوه السنن حتى لم يجعل
المراسيل حجة وقدم القياس على خبر الواحد ولم يقبل قول الصحابة مع احتمال
السنة فيه مدرجة الى طريقا قام الشرع بحصاله اى بما يقتضيه ويتصف
به من اصوله وفروعه وهذا الاختلاف اى الاختلاف فى حولى التقليد وعدمه
فى كل ما ثبت بينهم من خلاف بينهم ومن عينان ثبت انه بلغ عنا قائله
فسكت تسليما له اى صورة مسئلة الخلاف فى حولى التقليد تقول الصحابة
وعدم حولى التقليد به فما اذا ورد قول من صحابى فما لم يدرك بالقياس
ولم ينقل من غيره فى حكم ذلك القول تسليم ولا رد اذ لو كان ورود
فيما لا يدرك بالقياس كان قول الواحد منهم حجة بلا خلاف بين اصحابنا
المتقدمين والمتاخرين حتى اخذنا بقول على رضى الله عنه فى تقدير
المهر بعشرة دراهم واخذنا بقول ابن عباس رضى الله عنه فى تقدير اقل الحيض بثلاثة
ايام وبقول عائشة رضى الله عنها فى ان الولد لا يبقى فى البطن اكثر من سنتين

ولو نقل من غيره تسليم لذلك القول كان ذلك اجماعا منهم فلا يجوز الخلاف
فيه لمن بعدهم ولو نقل من غيره رد وكان ذلك اجماعا منهم فى خلاف ذلك
القول بالراى وذلك يوجب الترجيح وجب العمل بايهما شاء ولا يجوز لغير
الصحابى ان يقول قولا ثالثا يخالف قولهما لان الحق لا يعدوهم وكان الضجاب
مجمعين على رد الثالث من القول اذا اختلفوا على القولين اجماع
منهم على بطلان الثالث ثم لا يجوز العمل بالثانى الا بدليل على ما مر
فى باب المعارضة وهو قوله واذا عمل بذلك اى باحد القياسين لم يجز
نقضه الا بدليل فوقه توجب نقض الاول حتى لم يجز نقض حكم امضى
بالاجتهاد لمثله الحاق واما الذى لا يحتمل الانتقال فرجل صلى فى ثوب
على تحرى تطهارته حقيقة او تقديرا ثم تحول رايه فصلى فى ثوب اخر
على تحرى ان هذا طاهر وان الاول نجس لم يجز ما صلى فى الثانى الا ان
تتيقن بطهارته وان كان ممن ظهر فتواه فى زمن الصحابة من التابعين
كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعى والشعبى ووجه القول الاول
ان شريحا خالف عليا رضى الله عنه وقال الامام شمس الائمة وقد صح
ان عليا رضى الله عنه تحاكم الى شريح وقضى عليه بخلاف رايه فى
شهادة الولد لوالده ثم قلده القضا فى خلافته وان عباس رجع الى
قول مسروق فى النذر بذبح الولد فاوجب عليه شاة بعد ما كان يوجب
عليه مائة من الابل الا بظر بالباء الموحدة والظا المعجمة هو الذى فى
شفته بظارة وهى هنة نابتة فى وسط الشفة العليا ولا يكون الا فى الجارية
وجعل عبدا حيث قال ايها العبد الابظر لانه وقع عليه سباء الجاهلية
والله اعلم

باب الاجماع

فى ركنه اى فى الشى الذى يقوم به الاجماع وشرطه وهو الذى
يتوقف عليه وجود الاجماع وحكمه اى اثره الثابت به وسببه الى

القول ح

غيره

فى ح

الشئ الذى يفضى الى هذا الاجماع لان سبب الشئ ما كان مفضيا اليه عزيمة
اى الامر الاصلى الذى لم يكن ذلك باعتبار الاعذار اما العزيمة فالكلام فيهم
اى من العلماء الذين ينعقد الاجماع بهم وهم المجتهدون وشروعهم فى العمل
فما كان من باب اى من باب ذلك العمل كالمزارعة والمضاربة والشركة اى
اذا شرع اهل الاجتهاد فى عمل من ذلك العمل كان هو دليلا على مشروعيته
ذلك العمل عنده وكان ذلك بمنزلة وكان ذلك بمنزلة الكلام منه بانه
مشروع فى نوعى الاجماع اى القولى والفعلى بان يكون التكلم من الكل
والفعل من الكل واما الرخصة الى اخره سمى هذا رخصة لانا قلنا بثبوت
الاجماع ههنا بالضرورة وهو انه لو لم يثبت الاجماع بهذا للزم تضليل بعض
الصحابة وهو مستنكف فكان امرا ضروريا دعا الى الاجماع وهو عذر
وكان رخصة لان عمر رضى الله عنه شاور الصحابة فى مال فضل عنده
يعنى ان عمر رضه لما شاور الصحابة فى ماله فضل عنده للمسلمين فاشاروا
عليه بتاخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلى رضه فى القوم ساكت
فقال له ما تقول يا ابا الحسن قال لم تحمل يقينك شكا وعلمك جهلا ارى
ان تقسم ذلك بين المسلمين وروى فيه حديثا فهو لم تحمل سكوته دليل
الحق الموافقة لهم حق سأله واستجاز على رضه السكوت مع كون عنده فى
حال غمهم وشاورهم فى امراض المراة اى فى اسقاط المراة ولدها وهو
ان امراة جنت جنايته فامر عمر رضه باحضارها فخاف المراة وامكصت
فشاور عمر اصحابه فى انه هل يجب ان على عمر لاجل هذا الولد شئ امر لا
قالوا انما انت مؤدب وما اردت الا الخير فلا شئ عليك وعلى رضه فى القوم
ساكت فقال ما تقول يا ابا الحسن فقال ان كان هذا اجتهاد رايهم فقد اخطأوا
وان قاروكك اى طلبوا موافقتك بهذا الجواب فقد غشوك ارى عليك
الغرة فقال انت صدقتنى فقد استجاز على رضه السكوت مع اضمار
الخلاف

الخلاف ولم يجعل عمر رضه سكوته دليل الموافقة حتى استظرفه كما قبل ابن عباس رضى الله
عنهما ما منعك ان تخبر عمر رضه بقولك فى العول فقال هبته وحاصله ان ابن عباس رضه
ينكر العول فى الفرائض اصلا فالفريضة العائلة هى ان يكون سهام اصحاب الفرائض
اكثر من سهام المال بان يكون هناك ثلثان ونصف كالزوج مع الاختين لام وام او
نصفان وثلث كالزوج مع الاخت الواحدة لابوين وام فقال ابن عباس رضه
ان الذى احصى رمل عالج عددا لم يجعل فى مال نصفين وثلثا فاذا ذهب هذا بالنصف
وهذا بالثلث فاين موضع الثلث مع ان ابن عباس لما لم يقل بالعول كان الظاهر
من مذهبه انه ندخل الضرر على من هو اسوء حالا كما اذا ماتت امراه وتركت زوجا
واما وابنة وابنة ابن فعلى قول عامة الصحابة للزوج الربع لانه من اربع
عشر وللام السدس سهمان وللبنت النصف ستة ولبنت الابن السدس سهمان
تكملة للثلثين فتعول لسهامها وتكون القسمة من احدى وعشرين وفى الظاهر من مذهب
ابن عباس انه ندخل الضرر على بنت الابن خاصة فتاخذ البنت فى نصفها ستة
والزوج فى نصفه ثلاثة والام فى نصفها سهمين والباقى وهو سهم واحد لبنت
الابن لانها اسوء حالا من البنت الا ترى ان بنات الابن قد يحرمن بالبنات ان
كانت للميت ابنتان كان فسقا لانه ارتكب فعلا حراما وهو السكوت عن
الحق او بعد الاشتهار يعنى يحمل السكوت تسليما بعد العرض او بعد الاشتهار
وذلك كله ينافى الشبهة اى السكوت بعد مضى مدة الامال ينافى شبهة اختيار
جهة اخرى سوى جهة التسليم لان الذين افتوا بامساك المال كان حيا وكذلك
عامة العشرة فى الاملاص امافى امساك المال فلا فهم انما امسكوا البعض توقفا الى
حادثة يقع سهم وامافى الاملاص فلا فهم لم يتيقنوا بان هذا كان حيا او ميتا
فلذلك لم يوجبوا فى مقابلته المال وهذا احسن الا ان ما اختاره على رضى الله عنه
كان احسن امافى امساك المال فان وقوع الحادثة متوهم والمستحق لذلك المال
موجود فى الحال وكانت القسمة احسن واما وجوب المال فى الاملاص للصيانة عن

العيد والعال بان لا يمكن احد من ان يقول ان الخليفة قد قتل نفسا او وجب عليه مال
وهو لم يؤده وفي مثل هذا الموضع يجب اظهار الخلاف ولكن اذا تامل يجد بيان
الاحسن فلهذا سكت على ره في الابتداء وحين سأله بين الوجه الاخر عنده فاما حديث
الدية فغير صحيح لان عمر ره كان يقدم ابن عباس رض وكان يدعوه في الشورى
مع الكبار من الصحابة رض لما عرف من فطنته وحدة ذهنه وبصيرته وقد اشار
عليه باشياء فقبل ذلك منه واستحسنه وكان يقول غصّ بالخواص شهر
شبشنه اعرفها من اخزره يعني انه مثل العباس في رأيه ودهائه وكان عمر رض
الين للحق واشد انقيادا اليه من غيره الا ترى الى ما روي عنه انه خطب يوما
فقال في الخطبة ايها الناس اتقوا الله فقامت امرأة من اخر بات الصفوف فقالت
الم تسمع قول الله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج والله احدهن
قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا فقال عمر رض كل الناس افقه من عمر حتى
النساء في البيوت وكان يهوا سرع قبولا للحق من غيره حتى كان يشاورهم
ويقول لهم لا خير فيكم اذا لم تقولوا لنا ولا خير فينا اذا لم نسمع منكم
رحم الله امرأ اهدى الى اخيه عيوبه فمع طلب بيان الحق بهذه الصفة لا يتوهم
ان يقابه باطل فلا يظهر عنده حكم الشرع مهابة له وان صح فما وجه ابلاء العذر
اي اظهار العذر في الامتناع عن المناظرة معه باعتبار ما عرف من فضل راي عمر
وفقهه فمنعه ذلك من الاستقصاء في الحاجة معه الا انه شكك عن نفس الرد
كما يكون من حال الشبان مع ذوي الاسنان من المجتهدين في كل عصر فانهم
يهابون الكبار فلا يستقصون في المحاجة معهم حسب ما يفعلون مع الاقران
بعد ثباته على مذهبه اي بعد ثبات ابن عباس رض على مذهب نفسه من
عدم وجوب العول الخ له من الدليل يعني اظهر الصحابة عذره في تدكر
الاستقصاء في ذلك لما راى من فضل راي عمر على راي نفسه وعلى هذا
الاصل اني على النوع الثاني من ذكر الاجماع وهي الرخصة في السكوت

فامر مقام الكلام فاذا اصحابه اذا اختلفوا في حادثة على اقوال كان السكوت منهم
من القول الخارج عن اقوالهم بمنزلة الكلام منهم بانه باطل وكان هذا السكوت
على عكس السكوت في الاول في الحقيقة فان السكوت هناك كان بمنزلة التكلم بانه
حق والسكوت هنا بمنزلة الكلام بانه باطل ولكن الجمع بينهما من حيث ان
السكوت في طرفيهما بمنزلة الكلام وكل عصر مثل ذلك ايضا يعني اذا اختلف
اهل العصر الثاني في حادثة على اقوال كان ذلك اجماعا منهم على ان القول
الخارج من اقوالهم باطل كما في اختلاف الصحابة رض في حادثة على اقوال ومن
الناس من قال هذا سكوت ايضا يعني لكون هذا الاختلاف منهم سكوتا عن وصف
القول الخارج عن اقوالهم بانه حق او باطل فحسب كان هذا مسوغا للاختلاف
بان يعمل مجتهد اخر قولا خارجا عن اقوالهم لان مثل هذا الاختلاف لما كان
ساكتا عن وصف القول الخارج عن اقوالهم بانه حق او باطل لم يكن معينا
بان القول الخارج عن اقوالهم باطل بل ساكتا عنه فيسوغ الاجتهاد ان الاجماع
من المسلمين رحمة لا يعدوه الحق والصواب بيقين لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على
الضلالة وفي كون الصواب خارجا عن اقاويلهم بلزوم الاجتماع على الضلال
ولا يجوز ان تظن بهم الجهل والغلط لغيرهم في ذلك القول لانهم مكلفون
بلسان النبي عليه السلام وعندهم ليبلغوا تلك المنزلة التي هي لهم قال عليه السلام
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واصابه الحق من اجل الكرامات
فلا يجوز ان يحرموا عنها ويكرم بها غيرهم فعلى هذا عند بعض مشايخنا
اي من بعد الصحابة اذا اختلفوا على اقوال وذلك كان ذلك اجماعا منهم على ان
القول الخارج عن اقوالهم باطل فلا يجوز لاحد بعدهم ان يختار قولا خارجا
عن اقوالهم وقد قيل ان هذا خلاف الاول اي اختلاف من بعد الصحابة
ليس كاختلاف الصحابة في ان القول الخارج عن اقوالهم باطل حتى ان اهل العصر
الثاني من عصر الصحابة اذا اختلفوا على اقوال جاز لاهل العصر الثالث

ان يختاروا قولا خارجا عن اقوالهم انما ذلك للصحابه رض خاصه بكرامة لهم وليس
لغير الصحابه مثل كرامتهم قال الامام سمس الائمه رح ههنا ولكن المعنى الذى اشرنا اليه
يوجب المراد اذا اراد به قوله انهم اذا اختلفوا على اقاويل فنحن نعلم ان
الحق لا يعدوا اقاويلهم وكان هذا بمنزلة التنصيص منهم على ان الحق فى هذه
الاقاويل فماذا بعد الحق الا الضلال وهذا الذى ذكره لا فرق بين اقوال الصحابة
وبين اقوال غيرهم وقوله فهو اجماع لما قلنا اشاره الى قوله فاذا لم يجعل سكوته
تسليما كان سقاه والله اعلم

باب الاهلية

اهلية الاجماع انما ثبتت باهلية الكرامة فى هذا رد لزعم بعض الناس
ان الاجماع الموجب للعلم لا يكون الا باتفاق فرق الامة اهل الحق واهل الضلالة
جميعا لان الحجة اجماع الامة ومطلق اسم الامة يتناول الكل فاما المذهب
عندنا ان الحجة اتفاق كل عالم محتمل ممن هو غير منسوب الى الهوى والاعلى
لفسق فى كل عصر لان حكم الاجماع انما ثبت باعتبار وصف لا يثبت الا بهذه
المعانى وذلك صفة الوساطة كما قال عز جعلناكم امة وسطا وهو عبارة
عن الخيار والعدول المرضيين وصفة الشهادة بقوله لتكونوا شهداء على الناس
الماجن الذى لا يبالى ما صنع وما قيل له والغفل من باب طلب وقيل المغفل
الماجن هو الذى يعلم الناس الحيل العصبية الشدة اى يشتد فى دفع ما يوهن
مذهبه من غير ان تامل فى ان دفعه حق او باطل ليس من الامة على الاطلاق
لان المطلق ينصرف الى الكامل والامة نوعان امة اجابة ودعوة وامة
دعوة لا غير وهم امة دعوة فلا يكونون داخلين تحت هذا اللفظ امهات
الشرايع مثل الصلوة والزكوة والصوم وما يجرى مجراها وحد الضمير
مع تقدم الاثنين لان الرأى والاستنباط شئ واحد فصار ممن له تقدم الواحد
ثم نظير الذى يجرى مجراه هو الذى لا يدخل فى اصله الراى والاستنباط
كالمقادير ولكن قد يدخل فى بعضها القول بالراى مثل تقدير اللوح بالسنين
وقيل المراد من قوله وما يجرى مجراه الاستدلال كالاستدلال بالدخان على

الراى

على النار فكل استنباط استدلال ولا عكس عترة الرجل نسله ورهطه الادنون
فهم المخصوصون بالعرق الطيب لكونهم مخصوصين بقرابة الرسول عليه
وقال عليه انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى ان تمسكتم بهما لم تضلوا
بعدى الا ان المعانى التى ذكرناها لاثبات حكم الاجماع بها من صفة الوساطة و
الشهادة والامر بالمعروف لا تختص بقوم دون قوم ولا بزمان دون زمان

باب شروط الاجماع

انقراض العصر اى انقراض اهل العصر وذكر فى ميزان الاصول هو موت
جميع من هو من اهل الاجتهاد فى وقت وقوع الحادثة والاجماع عليه
لصحة الاجماع حجة اى لكون الاجماع حجة قال الامام سمس الائمه رح واما
عندنا انقراض العصر ليس بشرط لان الاجماع انما انعقد باعتبار اجتماع
المعانى التى قلنا كان الباب به كالثابت بالنص وكما ان الباب بالنص لا يختص
بوقت دون وقت فكذلك الثابت بالاجماع ولو شرطنا انقراض العصر لم
يثبت اجماع ابدا لان بعض التابعين فى عصر الصحابه كان يزاحمهم فى
الفتوى فيتوهم ان يبدو له راى بعد ان لم يسبق احد من الصحابه وهكذا
فى الجيل الثانى والثالث فيؤدى ذلك الى سد باب الاجماع وهو باطل من بعد
ما اجتمعوا على حكم لم يصح رجوع البعض عندنا واما فى الابتداء فخلاف
الواحد كان مانعا عن الاجماع فصار حكم الابتداء مخالفا لحكم الانتهاء حيث
صح للواحد مخالفة الجماعة فى الابتداء ولا يصح له الرجوع بعد ما ثبت الاجماع
بالجميع لان كون الاجماع ثابتا شرعا كرامة لموافقة اهل الاجماع من غير
ان يعقل به دليل الاصابة واذا كان الواحد مخالفا لم يثبت الموافقة فكانت
مخالفته مانعة عن ثبوت الاجماع والدليل على هذا مخالفة على رض سائر
الصحابه فى بيع امهات الاولاد فان عنده حولز وعند باقى الصحابه لا فكان
خلافه مانعا اجماعهم وقال الامام شمس الائمه رح والاصح عندى ما اشار

ذو كان ما

حجة

بيعهن

اليه ابو بكر الرازي ره ان الواحد اذا خالف الجماعة فان سوغوا له ذلك الاجتهاد
لا تثبت حكم الاجماع بدون قوله ممنزلة خلاف ابن عباس رض في زوج وابوين
ان للأم ثلث جميع المال اصل المسئلة من ستة فللزوج ثلثة وللام اثنان
وللاب واحد وعندنا للام واحد وللاثنان للاب دان لم يسوغوا له
الاجتهاد وانكروا عليه قوله فانه تثبت حكم الاجماع بدون قوله بمنزلة
قول ابن عباس رض في حل التفاضل في اموال الربوا فان الصحابة لم يسوغوا
له هذا الاجتهاد حتى روي انه رجع الى قولهم فكان الاجماع ثابتا بدون
قوله ولهذا قال محمد ره لو قضى القاضي بجواز بيع الدرهم بالدرهمين
لم ينفذ قضاؤه لانه مخالف للاجماع وكلهم ممن هو امة مطلقة هم
امة هداية ومتابعة وهم المسلمون الذين لم تكن فيهم اهواء والبدع
وهو ان لا يكون مجتهدا في السلف اي مختلفا فيه وفيه شبهة اي
في ثبوت هذا الاجماع حجة شبهة فينفذ قضاء القاضي فيه ولا ينقض
لشبهة الاختلاف في الصدر الاول ولا تثبت الاجماع وجود الاختلاف
في الصدر الاول قال الامام شمس الائمة ره والاوجه عندي ان هذا
اجماع عندنا صحيحا جمعا للدليل الذي دل على ان اجماع اهل كل عصر اجماع
معتبر نظرا لهذا اما اذا تزوج امرأة عشرة ايام فقضى القاضي بجوازه
جاز لانه عند زفر اذا تزوج امرأة الى شهر تصح ويبطل ذلك الوقت
فلو قضى بجواز هذا النكاح ينفذ ولو قضى القاضي برد نكاح امرأة
بعيب عمى او جنون او نحو ذلك ينفذ قضاؤه لان عمر رض قضى برد المرأة
بالعيوب الخمسة ولم يقل به احد اي بوقوع الطلاق الرجعي عند
بينة الدلائل اما عندنا فلانها بوائن فلا تقع بها الرجعي واما عند الشافعي
الكنايات اذا كانت رواجع كانت بمنزلة قوله انت طالق فتقع به

الدلائل عند بينة الدلائل به فكذلك ههنا وكصلوة اهل قبا بعد نزول النص قبل
بلوغهم اي بعد ما نزل النص على الرسول عليه السلام ولم يبلغ اليهم فانهم صلوا الى بيت
المقدس فاذا بلغ اليهم وهم في الصلوة استداروا الى الكعبة ولم تنسب
الى الضلال فكذا هذا ومن شرط الاجماع احتماع من يعتد به داخل في اهلية الاجماع
الى اخره وقد ذكر هذه المسئلة قبل هذا الباب واعاد ههنا لعله
وهي انه لما علم ان حجية الاجماع منحصرة بالاحيا باعتبار ان الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر والشهادة والوساطة مخصوصة بهم فيشترط احتماع
جميع الاحيا كما ذكرنا وكانت اعادة المسئلة لتتميم هذه العلة والله اعلم

باب حكم الاجماع

حكمه في الاصل انما قيد بقوله في الاصل لان الاصل في الاجماع ان يكون موجبا
للعلم قطعا وما لم يكن موجبا قطعا كان بسبب العارض كما اذا ثبت الاجماع
بسكوت البعض وكثبوت اجماع الصحابة على بطلان الحكم فيما وراء اختلافهم
كما ان الاصل في خبر الرسول ان يكون موجبا للعلم لم يكن موجبا لكون بواسطة
الشبهة وهي شبهة عدم السماع من الرسول عليه السلام فكذلك ههنا وقوله كلما شرعا
والاولى ان يكون انتصابه على الحال لاتصافه بوصفه على ما مر في شرح الخطبة
في قوله دينا رضيا ومن اهل الهوى من لم يجعل الاجماع حجة وهو ابو بكر الاصم
وهو سا عدنا في انعقاد الاجماع وخالفنا في حكمه فولم ما تولى ونصله ما تولى
او راما انك دوستى داشت ومن افادات شيخي ره واتما به الحجة الاصل في العمل
الشرطية ان لا تتعدد الحكم بتعدد الشرط كما لو قال لرجل لامرأته ان دخلت هذه الدار
وهذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثلاثا فدخلت واحدة منها لم تقع شيء
من الطلاق حتى يدخل تلك الاخرى لان الحكم لا يتوزع على اجزاء الشرط
ثم في قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير
سبيل المؤمنين نوله ما تولى جهنم وقع الامر على خلاف ذلك حيث لم

الحكم تمامه عند وجود احد هذين الشرطين وهما مشاقة الرسول في المخالفته
واتباع غير سبيل المومنين لما ان مشاقه الرسول على انفرادها او اتباع غير
سبيل المومنين مجرده مثبت هذا الحكم المرتب على الجميع وهو اصلاه جهنم
ثم قال رح وانما صار هكذا هنا لان كل واحد من هذين الشرطين متضمن للاخر
فكان عند وجود احدهما كانهما وجدا معا لما ان مشاقه الرسول متضمن
اتباع غير سبيل المومنين واتباع غير سبيل المومنين متضمن مشاقة الرسول
فصار كانهما وجدا معا لان الخبر يه توجب الحقيه لان مطلق الخبر هو ما كان
خبرا في المقادير كلها وذلك لا يكون الا ان يكون حقا عند الله فان المحتمل
اذا احتاط كان هو خبرا في حق العمل لا في الحقيقه فكان ذلك خبرا من وجه
دون وجه في الايمان والشرايع جميعا لان الضلاله ضد الهدى والهدى
اسم يقع على الايمان والشرايع وعكسه الضلاله اسم لما ينفي الايمان والشرايع
دخل رقيق اى رقيق القلب فلا يطيق على القيام في مكانه ان رأى مكانك
خاليا عنك فقال النبي عليه السلام الى الله ذلك اى امرى لعمر والمعنى توجه
التمسك بهذا الحديث على ان الاجماع يوجب الحكم قطعا هو ان النبي عليه السلام جعل
اباء المسلمين بمنزله اباء الله تعالى فاباء الله تعالى يقتضي ان لا يكون عمر امام
الناس حال حيوه النبي عليه السلام قطعا فكذلك اباء المسلمين وذلك في حديث الخبيره
فان قيل هذه الاحاديث التي ذكرتم من اخبار الاحاد فكيف يحتجون
بها على اثبات حكم الاجماع انه قطعي وهو صفه خبر الواحد ليس بقطعي
قلنا نعم ذلك في حق كل فرد من الاخبار بحيالها اما عند الاجماع
على مضمون واحد فلا فان كل واحد من هذه الاخبار دال على ان حكم
الاجماع ثابت قطعا فيثبت القطع باعتبار المضمون وان لم يكن باعتبار
كل واحد منها بانفراده خبر الواحد وهو بين ان لا يوجب الحكم قطعا
ولكن مضمون كل تلك الاخبار واحد وهو وجوه خلاف العاده من النبي عليه

مع صدور دعوى النبوه منه فحصل لنا العلم قطعا بان المعجز ظهر في يده
لتواتر الاخبار في حق هذا المضمون كذلك ههنا وذلك جايز وهذا جواب عن
حرف اهل الهوى فهو لهم لان كل واحد منهم اعتقد ما اوجب العلم يعني يجوز
ان يجتمع دليل لا يوجب العلم مع دليل اخر لا يوجب العلم فيحدث من احدهما
معنى يوجب العلم لم يثبت ذلك قبل الاجتماع ولا ينكر في المحسوس والمشروع
اما المحسوس فمثل حمل الخشبه العظيمه فانه اذا لم يقدر واحد على حملها يقدر
على حملها خمسه رجال اذا اجتمعوا عليه وكذلك اذا اجتمعوا طافوا الجبل العظيم
كان له قوه واستحكام لا يثبت ذلك قبل الاجتماع فعلم بهذا ان للاجتماع تاثيرا
في ايراث حكم ليس ذلك للافراد وان كان كل واحد من تلك الافراد اثبت
ذلك الحكم اصلا بانفراده واما في المشروع فمثل قبول القاضي شهاده الاثنين
دون الواحد ومثل وجوب الزكوه عند اجتماع اقراد الاموال وعلم وجوبها
عند عدم الاجتماع ومثل اجتماع اجزاء النجاسه في ثوب المصلي الى غايه قدرها
الشرع في المنع عن جواز الصلوه وعلم المنع عنه قبل الاجتماع الى تلك الغايه
فاجماع الصحابه مثل الاذان هو صحة قطعيه حتى يكفر جاحده ولذلك
العتره واهل المدينه في اجماع الصحابه لان ذكر الصحابه ذكرهم لان اسم
الصحابه شامل للعتره واهل المدينه والنسخ في ذلك جايز مثله اى النسخ
بهذا الاجماع الذي هو منزله الصحيح من الاحاد الاجماع الذي هو مثله بان اجمعوا
في القرن الثاني على حكم ثم اجمع اهل القرن الثالث في ذلك الحكم على خلافه
ينسخ الحكم الذي ثبت باجماع القرن الثاني كما لا يمكن النسخ بهذا الاجماع
الاجماع الذي هو منزله الكتاب وهو اجماع الصحابه لانه ذو ثبه وشرط
في جواز النسخ المماثله في القوه والله اعلم بالصواب

باب سبب

اى سبب الاجماع الداعي والناقل فالداعي هو السبب للانعقاد والناقل

هو السبب للاظهار فيصلح ان يكون من اخبار الاحاد او القياس وفاسدة
بخصوصها في السببيه دون الكتاب والمتواتر من السنه وان كانا صالحين للسببيّة
ايضا لانعقاد الاجماع لما ان ثمرة الاجماع وهي اثبات العلم والعمل بالاجماع انما
تظهر في حقهما لا في الكتاب والمتواتر من السنه لان كلا منهما موجب للعلم
بدون انضمام الاجماع اليه لصار الاجماع لغوا لا نه حينئذ يضاف الحكم الى ذلك
الشي الذي يوجب علم اليقين لا الى الاجماع فكان ذكر الاجماع لمنزلة الاجماع
وقت حموة النبي عليه السلام لانه لا اعتبار لذلك الاجماع لكونه صايغا اذ الاعتبار
ليقول النبي عليه السلام لا للاجماع وروى الامام المحقق مولانا حميد الدين عن الامام
العلامه مولانا شمس الدين الكردري رحمهما الله فانه قال الاجماع حاجز
بدون ان يكون ذلك مبقيا على خبر الواحد او القياس لان ذلك ثبت كرامة
للامّة وادامة للحجة وصيانة للدين المستقيم فيجوز ان يخلق الله تعالى في
قلوب الامه كلهم شيئا يجتمعون عليه كما قال عليه السلام ما راء المسلمون حسنا فهو
عند الله حسن وقوله واما السبب الذاقل البنا وهو استاد مجازي لانه
اراد به الاجماع الثابت الذي كان بعد واعيا الى النقل فيكون هو بمنزلة
الناقل حكما لان الشي يضاف الى الشي باذني وصله وملابسته بينهما و
الداعي الى النقل في الحقيقه ظهور الحكم الشرعي في الخلف كما كان في
السلف عن ان النقل انما يتحقق به وينتفعل فيه فاضيف اليه فكان فيه
اضافة الشي الى المحل وكان نقل اجماع السلف البنا منزلة نقل السنه
فكما كان في نقل السنه نقل بطريق التواتر والاحاد فكذلك في نقل اجماع
السلف فكما ان السنه في اصلها موجبة للعلم والعمل ثم عند شبهة
عدم الاتصال في النقل كانت موجبة للعمل دون العلم فكذلك
في نقل اجماع الصحابة فان اجماع الصحابة رضي الله عنهم في اصله موجب
للعلم والعمل وعند شبهة عدم الاتصال النقل اذا انتقل البنا بالافراد

كان موجبا للعمل دون العلم عبيده تفتح العين وكسر الباء السلماني بفتح اللام
وعلى تحريم النكاح الاخت وعند الشافعي يجوز نكاح الاخت اذا كانت
العدة عن طلاق بائن او بالثلاث واما في عدة الطلاق الرجعي فلا يجوز بالاتفاق
فكان المراد من العدة هنا العدة عن طلاق بائن لبطهر فائدة الخلاف وكما
روى في توكيد المهر بالخلوة وعند الشافعي لا يتاكد المهر بالخلوة ومن
الفقهاء من ذهب النقل بالآحاد في هذا الباب اي انه نقل اجماع السلف بالاحاد
فقال لان الاجماع يوجب العلم قطعا وخبر الواحد لا يوجب ذلك وهذا
خطاء بين فان قول رسول الله عليه السلام موجب للعلم ايضا ثم يجوز ان يثبت
ذلك بالنقل بطريق الاحاد على ان يكون موجبا العمل دون العلم كذا قاله
الامام شمس الائمه السرخسي ومن انكر الاجماع فقد ابطل دينه لان القرآن انما ثبت
من انكر خبر الرسول عليه السلام في اصله فقد ابطل دينه لان القرآن انما ثبت
بالاجماع كذا قاله في الميزان والله اعلم بالصواب

القياس لان الكلام لا يصح الا بمعنا ه اذا لم يكن للفظ معنى لا يكون
كلاما لان الكلام هو المفيد فلما لم يفد كان مهملا فصار كالحيوان الطير
ولا يوجد الا عند شرطه لان شرط الشي ما يتوقف عليه ذلك الشي فلا يتصور
وجود المشروط بدون الشرط اذ لو وجد بدونه لا يكون متوقفا عليه
فيلزم ان يكون متوقفا عليه ولا يكون متوقفا عليه في حالة واحدة وهو
محال ولا يقوم الا عند ركنه لان ركن الشي عين ذلك الشي وثبوت الشي
بدونه محال ولم يشرع الا لحكمه لان الشي انما يخرج عن كونه عبثا اذا كان
له عاقبة حميدة واذا لم يكن له عاقبة حميدة والقياس تغيير هو المراد
بظاهر صيغته ومعنى هو المراد بدلالة صيغته كلمة اف تدل على الاذى
بصيغتها وتدل على حرمة الضرب بمعناها الذي هو معنى الصيغة وهو
الايذاء هو اسم لفعل يعرف بظاهره وهو ايتاع الحسه على جسم حي فيؤلمه

يعقل بلا التة وهو الايلاء حتى ان من حلف لا يضع امرأته فحنقها او
عضها او مد شعرها حنث وقد يسمى قياسا لان كل واحد من المناظرين
يقيس بأصله وقد يسمى هذا القياس نظرا لتقيد بقوله هذا لانه لا يسمى القدير
اللغوي نظرا المدرك موضع الدرك والدرك هو العلم فبالقياس يعلم الشئ وهو
دليل على الشئ كالدخان يعلم به النار لا ان النار تثبت به وعن هذا قالوا
القياس هو الابانة وهي الاظهار والاظهار يقتضي كون الشئ خفيا والحكم في
الفرع كان خفيا فبالقياس يدرك ويعلم ولذلك المفصل على هذا فان القياس
موضع الفصل سواء ان يكون حجة وهي القياس دين ان يكون هوى او هو
يفصل بين الحلال والحرام فمحل الاصول وهي الكتاب والسنة والاجماع
شهودا هو شهادتها اي شهادة النصوص وهو كونها صالحة للتعليل حتى
اذا كان النص غير مدرك بالعقل كالمقدرات لا يصلح او كان مخصوصا عن
النص العام كشهادة خزيمة لا يصلح ولا بد من صلاح الشهادة وهو
الوصف الصالح لمناط الحكم كما في لفظ الشاهد فان الشهادة مخصوصة
بلفظ خاص وهو لفظ اشهد اي لا كل لفظ يدل على العلم حتى لو قال اعلم
او ايقن لا يقبل وكذلك كل معنى في النصوص لا يكون موثرا لاثبات الحكم في الفرع
بل المعنى هو الوصف الصالح لاضافة الحكم اليه وقوله وعدالته وهي ان تظهر اثره
في موضع اما بالكتاب او بالسنة او بالاجماع وهذا لتعليلنا في اسقاط النجاسة
من سور سواكن البيوت باعتبار ضرورة الطوف وكثرة الدوران فان ذلك وصف
معدل ظهرت عدالته بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى ليس عليكم
ولا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم حيث اثرت كثرة الطوف في سقوط
الاستيذان واما السنة فقوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة انها من الطوافين
عليكم والطوافات واما الاجماع فان العلماء اجمعوا على ان ما ضاق امره اتسع حكمه
وانتفاء ته للحكم المطلوب اي مطابقة الوصف لحكمه بان لم يفض ضاد الوضع

ولا المخالفة لنفيها كما في الشهادة فان الرجل اذا ادعى على اخر الف درهم وشهد
الشهود بان له عليه الف غنم لم يصح لعدم الملائمة بين الدعوى والشهادة
فلا بد من طالب للحكم على مثال المدعي وهو القابس الى آخره بيان هذا في قولنا
الخارج النجس من غير السبيلين ناقض للطهارة فالطالب ابو حنيفة رحمه الله والشاهد
قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط والسهادة دلالة النص على خروج
النجاسة من البدن والصلاحية ان يكون هذا التعليل الذي ذكره هو صالح
لاضافة هذا الحكم اليه وصلاحية النص هو ان هذا النص غير معدول
به عن القياس والعدول ظهور اثره في موضع من المواضع وقد ظهر فانه
اذا خرجت النجاسة من سرة انسان ينقض طهارته بالاجماع ومعدول
ذكر ايضا بقوله عليه السلام تتوضأ لكل صلوة فانه دم عرق انفجر
واستدلال ابي حنيفة رحمه الله بهذا الطريق هو الطلب والمطلوب اثبات انتقاض
الوضوء والحاكم القلب والمحكوم عليه البدن بالعمل او الخصم وهو الشافعي والبدن
بالعمل اصلا لان المقصود من القياس هو العمل بالبدن لان القياس لا يوجب
العلم قطعا فلا يجعل العقد اصلا بل جعل البدن اصلا في حق العمل ويلزم
منه عقد القلب ضرورة لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فكان اعتقاد
القلب بصحته لضرورة وجوب العمل على البدن فلذلك قال وهو القلب
بالحقد ضرورة وقوله ولا بد من حكم هو معنى العاصي وهو القلب لان القلب
يحكم بكون هذا الوصف موثرا في هذا الحكم فيحكم بثبوت ذلك الحكم
عند وجود هذا الوصف فان قيل ذكر قبيل هذا لقوله ولا بد من مقتضى
عليه وهو القلب فلما كان القلب مقتضيا عليه كيف يصلح ان يكون قاضيا
والعاصي لا يقضي على نفسه بشئ قلنا نعم ذلك من حيث القصد واما
من حيث الضمن فيصلح لانه حينئذ كان المقصود بالقضاء غيره فيتعدى
الى العاصي ايضا طريق الجمع كالقاضي يقضي بثبوت الزمكانية فانه

هذا ه

اذا جاء واحد عدل شهد بروية هلال رمضان في يوم كان بالسماء علة فالقاضي يقضي
بصحة شهادته وثبوت رمضان على العموم فيجب عليه الصوم بطريق الضمن
لان القاضي مثل العامة في حق وجوب التطوع عليه ولكن لو قضى بالملك
للمدعي عند قيام الحجة تثبت حكمه على العموم فتثبت على نفسه ايضا حتى لا
يتمكن من دعواه لنفسه بعد حكمه للمدعي به وقوله لتعديه احكامها اثر لفظ
التعدية على لفظ الاتانه وان كان هو مجازا احترازا عن وهم ان يثبت الحكم
فيه قطعا لان لفظ الاتانه يدل على ان الحكم في الفرع كان ثابتا بالنص ايضا
لكن كان خفيا فاظهره المجتهد بالقياس فحسبان يثبت الحكم فيه قطعا
كما لو لحق خبر الواحد بمحمل الكتاب يثبت الحكم هناك قطعا لان دليل من قبل
العقل اصلا افهم قالوا ان العقل ليس بموجب شيا والقياس قسم منه
اى من العقل حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا فقالوا اما لم يكن بما
قد كان فضلوا واضلوا فوجه التمسك به انه ذمهم على ذلك الفعل فكان
ذم النبي عليه اياهم بسبب ذلك الفعل دليلا على ان ذلك الفعل قبيح
والفعل القبيح لا يجوز ان يكون مدركا من مدارك احكام الشرع اذ في هذا
الحديث وجوه من الملازمة من طرف السبب ومن طرف الحكم اما من طرف
السبب فانه عليه جعل فعل القياس من نتيجة فعل من خبث اصله وفساد
نسبه فان الفعل الطيب انما ينشأ من العرق الطيب واما من طرف الحكم وهو
الضلال والاضلال فالضلال بانفراده كاف في استجلاب وصف القبح
فكيف ما لو اقترن بالاضلال ثم قوله فقاسوا يحتمل ان يكون قياسهم
ما نقل من اصل عباده الاصنام ان اسلافهم المومنين كانوا قد صوروا صور
الانبياء والصلحاء الذين تقدموهم ليزدادوا حرصا على طاعة الله بدعوة
صورهم وتذكرهم ما بلغهم من مجاهداتهم وتحملهم لشاق
الدين الى ان نشاء اولاد السبايا فيهم بعد انقراض الصالحين فقالوا كانت

اسلافنا

هذه الصور يعبدها اسلافنا فتحب علينا عبادتها ايضا فحينئذ كان
معنى قوله فقاسوا ما لم يكن بما قد كان اى قاسوا ما لم يكن من عباده الاصنام
في اسلافهم بما قد كان من وجوه نفس الصور التي كان صورها اسلافهم
للتذكر وزيادة الاتعاظ والحرص في الطاعة بروية تهم اياها العباد تهم
اياها والله اعلم اما الدليل فشبهة في الاصل اى القياس دليل فيه
شبهة في اصله وبهذا القيد يحترز عن خبر الواحد فان الشبهة فيه في
طريقه لا في اصله واما القياس فالشبهة في اصله وهذا لان وصف
القياس يثبت باجتهاد المجتهد وهو يحتمل الخطا في اصله لما ان
ذلك الوصف غير منصوص عليه لا بالعبارة ولا بالاشارة ولا بالدلالة
ولا بالاقتضاء فكان ثابتا بالراى ضرورة فلا يجوز اثبات الحكم وهو
حق الله تعالى فيه شبهة في اصله مع كمال قدرة صاحب الحق بخلاف خبر
الواحد فان الشبهة فيه في طريق الاتصال برسول الله عليه فلو تفحصت
وتتبعت ناقلا عن ناقل الى ان بلغ الى رسول الله عليه كان ذلك حجة قاطعة
لان المسموع من في رسول الله عليه حجة قاطعة ولا كذلك القياس وقد ذكرناه
في اقسام السنن ولا يطاع الله تعالى بالعقول واما الان الطاعة انما تقع
عند العلم بكيفيات الفعل وكميتاته والعقل يقف على حمل المحاسن والمساوى
بان شكر المنعم حسن وكفر قبيح ولا يقف على كيفيات الشكر وكميتاته
يعني لا يقف على ما ذا يودى الشكر وباى وصف يودى فلا تقع الطاعة
بالعقل نفسه خصوصا ما اذا كان الحكم في المقدرات كاعداد الركعات
ومقادير الزكوات والحدود وغير ذلك ومنه ما يخالف المعقول
يريد بهذا ما يخالف العقل في الحسن والقبح من كل وجه فان ذلك لا يصح
اصلا لان ما كان حسنا عقلا من كل وجه لا يرد الشرع بخلافه وما كان
قبيحا عقلا من كل وجه لا يرد الشرع ايضا بخلافه لان السمع والعقل

حسن لہ

جنان من حيث الله تعالى فلا ننتا قضان ولهذا المعنى الشيخ فيما حكم العقل بحسنه
او بقبحه من كل وجه لا نرى ان حسن شكر المنعم وقبح كفرانه مما يستحيل
انتاخه وانما اراد به ما يخالف القياس الشرعي من كل وجه كبقاء الصوم مع
وجود الاكل او الشرب ناسيا وانتقاض الطهارة بالقهقهة في الصلوة اما
على الوجه الاول وهو قوله فالمعنى في الدليل وهو ان المطلوب حق الله تعالى
فلا يجوز اثباته بما فيه شبهة فهذه الامور حقوق العباد فانهم يسعون
بها في دنياهم واما في غير القبلة فلا شك لكن لا نعني انه من حقوق العباد و
كذلك امر القبلة لان اصله معروف اقاليم الارض لجوانبهم التي يعلق بها

انما اقليم

لانها تقدم في اقليم وتتاخر في اقليم وتنتفعون بمعرفتها في كثير هم في
تجاراتهم وغير ذلك فصح ابانتها بالراى لاضطرارهم وعجزهم بخلاف
حق صاحب الشرع فان صاحب الشرع موصوف بكمال القدرة فلا
يصح اثباته بدليل فيه شبهة في اصله واما على الوجه الثاني وهو قوله
والمعنى في المدلول فهو ان طاعة الله تعالى لا تنال بالعقول والآراء و
هذه الامور تعقل بالاسباب الحسية بالنظر الى المتلفات وامور الحرب
وذكر الامام شمس الائمة رح واما على الثاني فلان الاصل فيما هو من حقوق
العباد ما يكون مستدركا بالجواس وبه يثبت علم اليقين كما يثبت بالكتاب
والسنة الا ترى ان الكعبة جهتها تكون محسوسة في حق من عاينها وبعد
البعد عنها باعمال الراى يمكن تصويرها كالمحسوسة وكذلك امر الحرب والمقصود
صيانة النفس عما يتلفها وقهر الخصم واصل ذلك محسوس ورد ما هو
الاظهر التوقي عن تناول سم الزعاف لعلمه انه متلف والتوقي
عن الوقوع على السيف والسكين لعلمه انه ناقض للبنية فعرفنا ان
اصل ذلك محسوس فاعمال الراى فيه للعمل يكون في معنى العمل بالدليل
لا شبهة في اصله ثم في هذه المواضع الضرورة تحقق الى اعمال الراى

فانه عند الاعراض عنه لا يجد طريقا اخر وهو دليل للعمل به فلاجل الضرورة
جوزنا العمل بالراى فيه وهنا الضرورة لا تدعوا الى ذلك لوجود دليل
في احكام الشرع للعمل به على وجه يغنيه عن اعمال الراى فيه وهو اعتبار
الاصل الذي قررنا لعني به استصحاب الحال وحصل عاقلنا اى عاقلنا
من الجبر عن القياس المحافظة على النصوص بعد انها بان يتفكر في معاني
النص ويعمل باشاراته ودلالاته فلو اشتغل بالقياس حاز ان يترك العمل
بالاشارات والدلالات مع وجودهما بسبب اشتغاله بالقياس وهذا لان
النصوص قوالب المعاني اللغوية فجب علينا التعبد فيها بالوقوف على مضمراتها
واشاراتها واستعاراتها وكناياتها وغير ذلك فكان هو العمل بالنصوص جميع
لا العمل بالقياس وقوله والجواب ما نبين وهو قوله فيما بعده نصفي وبيان
ذلك في الاصل في قوله تعالى هو الذي اخرج الذين كفروا وقوله فان لم يجد
في كتاب الله ولم يقل فان لم يكن في كتاب الله لان الله تعالى بين كل شيء فيه
حيث قال ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقال ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء ثم لم يذكر في هذا الحديث التمسك بالاجماع مع ان الاجماع
في كونه حجة فوق القياس لما ان الاجماع لم يكن حجة وقت حيوة النبي عليه
وقد رددنا ما هو قياس بنفسه كما في قوله عليه فانها من الطوافين
وكقوله عليه للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فقضيتيه اما كان يقبل
منك قالت نعم قال فدين الله احق وقوله عليه لعمر رضي الله عنه
حين سأل عن القبلة للصائم وقال عليه ارايت لو تمضمضت بماء ثم مجتها
اكان يضرك قال لا قال ففيم اذن وكذلك عمل الصحابة رض بالقياس مذكور في
الكتاب بعد هذا وكان سنحي يفيد في قوله تعالى هو الذي اخرج الذين
الذين كفروا من اهل الكتاب لقوله قوله هو الذي اخرج بيان العقوبة وقوله
الذين عفوا اسان الجناية من اهل الكتاب بيان غلظ الجناية وقوله من ديارهم

دوز

سان علط العموم وقوله واوّل الحشر دلالة على تكرار هذه العموم فان غلبة
لفظ الاول على التكرار بدليل ما اذا قال اول عبد اشتريه فهو حرّ فاشترى عبدا
بعتق من غير توقف الى تكرار شرى عبدا اخر قلنا هذا طرد لا نقض لان اسم
الاول وان كان يدل على التكرار فهو لا يقتضي ان يوقف حكمه الى وجود الثاني الا ترى
ان الكلمة التي هي موضوعة لتكرار الفعل وهي كلمة كلما لا تقتضي وجود الفعل
الثاني في حق الحنث فانه اذا قال كلما تزوجت امرأة فهي طالق فتزوج امرأة
تطلق فان لم يوجد تكرار التزوج فاولى ان لا تقتضي وجوه الفعل الثاني الكلمة
التي فيها دلالة على تكرار الفعل وهذا لانه لما قال اول عبد اشتريه فهو حر دل
ذلك على ان شرى العبد يوجد منه مرة بعد اخرى ولكن لا توقف حريته على
وجود شرى عبد اخر لان شرى العبد الواحد سابقا على غيره فان الاول اسم لفرد
سابق لا شارك غيره فقد وجد ذلك فتحنث ودعانا الى الشامل ثم لا عتبار
لان الله تعالى امرنا بالاعتبار بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار والامر بالشيء امر
به وبما هو من لوازمه كالامر بالصلوة امر بالطهارة والاعتبار لا يكون الا بان
يكون الشامل سابقا على الاعتبار فكان الدعا الى الاعتبار دعا الى الشامل لا محالة
سابقا ثم الى الاعتبار وبيان ذلك في الاصل اي في الاصل الذي هو موجب
للقياس ويدل عليه اي على اضمار فعل الامر قوله عليه السلام ابتيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء والنهي عن الشيء كان امرا بضده خصوصا فيما اذا لحقه الاستثناء
والبيع وان كان مباحا في نفسه يجب مراعاة شرطه اذا قصد المكلف
مباشرته كالنكاح وهو مباح في نفسه لكن اذا اقدم عليه يجب عليه احضار
الشهود وكذلك صلوة التطوع وان كان غير واجبة فعند القصد الى
ادائها يجب مراعاة شروطها من الطهارة وستر العورة وغيرهما فكذلك
ههنا يجب ضرورة الامر المدلول الذي هو مقتضى الوصوب الى حال السعي التي
هي شرط لا الى نفس السعي والحنطة اسم علم للكيل يعني اسم علم لنوع

ای القدر الشرعی

ای الکیل الذی هو من فضل علی الکیل الشرعی

من طعام له صلاحية ان يكون في قدر يدخل تحت الكيل كما قال الا ما مر وان لم تكن
قطرة مروية وهي ماء لكن له صلاحية الا رواء عند الانضمام الى قطرات اخر
وقوله مثلا بمثل حال لما سبق وهو بيعوا الذي هو مدلول عزمه المذكور والاحوال
شروط كما اذا قال الرجل لعبده ان تكلمت فلانا فانت حر فكلمه فاعدا لم
يعتق ولو كلمه قياما عتق لانه بمنزلة قوله ان كنت قاعدا وقت التكلم معه و
كقولهم ادخل الدار غاضا بصرك فكان الواجب غض البصر عند الدخول فعلم
بهذا ان الاحوال شروط والمراد بالمثل القدر الشرعي وهو المقدر بالكيل
كما روي في حديث اخر كيلا بكيل اي مكان قوله مثلا بمثل لما ان المماثلة
من حيث الوزن او من حيث الجبان غير مراد حتى اذا باع كلا من حنطة
وزنة عشرة امنا بنصف كيل من حنطة وزنة ايضا عشرة امنا لا يجوز
وان كانا متساويين من حيث الوزن فلو كانا متساويين من حيث
الكيل ومتفاضلين من حيث الوزن يجوز وكذلك لو كانا متساويين من حيث
الكيل ومتفاضلين من حيث الجبان يجوز ايضا والمراد بالفضل الفضل على
القدر اي على القدر الشرعي والمراد بالمماثلة انما هو التقدر بالنص اي القدر الشرعي
واقله نصف صاع وكذلك الفضل عليهما لا محالة اي الفضل الذي هو موجب
للحرمة مقدر بنصف صاع وحاصله ان الاحوال الثلاث من المساواة والمفاضلة
والمجازفة انما يعتبر بحسب الكيل الشرعي واقله نصف صاع حتى لو باع
حفنة من حنطة بحفنتين منها او بحفنتين يجوز وكذلك فيما دونهما فما دونهما
الى ان بلغت الحنطة الى نصف صاع او اذا بلغ كلا العوضين او احدهما نصف
صاع والاخر اقل منه كيلا او اكثر منه كيلا لا يجوز وان كانت تلك الزيادة
لا تبلغ الكيل نص على هذا في الذخيرة والمحيط والمغني في نوع بيع الجنس
بالجنس فقال في كل منهما ان ادنى ما يجري فيه الربا من الاشياء المكيلة
نحو الحنطة واشباهها نصف صاع وذلك مد النبي حتى لو باع مدين من

الحنطة مثلا اثنا عشر من الحنطة فصاعدا لا يجوز وكذلك اذا باع منوين من الشعير مثلا اثنا
عشر منا من الشعير فصاعدا لا يجوز وكذلك والمنوان الواحد مما لا يدخل تحت الكيل و
مع ذلك ذكر عدم الجواز مع زيادته على احد المتساويين بالكيل من الحنطة
والشعير علم بهذا ان في الزيادة على المتساويين بالكيل لا يشترط الكيل
في ايراث عدم الجواز وما وقع في فوائد الامام بدر الدين الكردري رح في شرح
قوله فكذلك الفضل عليها لا محالة لقوله اي لا يكون الفضل حراما مما لم يكن مكيلا
لان السابق كيل يكال والمراد منه القدر والفضل معهود فوجب ان يكون
من جنس السابق فيلزم من هذا ان يكون الفضل قدرا اي كيلا وقع على خلاف
هذه الروايات التي ذكرت في هذه الكتب وبالاجماع فمن باع تفيزا جيدا بقفيزين
رديين وزيادة فلس اي على ان يكون الفلس بمقابلة الجودة لا يجوز وما يكون
مالا متقوما يجوز الاعتياض عنه شرعا علم بهذا ان الجودة غير متقومة
عند المقابلة بجنسها ولما عرف ان ما لا ينتفع به الا بهلاكه فمنفعته في ذاته
اي لا في صفاته لانه لا يمكن الانتفاع بصفات الاموال الربوية مع قيام عينها
ولما كان الانتفاع فيها باستهلاك اعيانها لم تعتبر صفاتها فلذلك هدرت
جودة صفاتها وصارت العبرة لذواتها وسقط اعتبار القيمة للجودة
شرط لا علة يعني ان شرط تحقق المساواة بينهما سقوط اعتبار القيمة
اذ مع اعتبار القيمة لا تحقق المساواة فانه اذا باع تفيزا جيدا من حنطة بقفيز
رديء منها واعتبرت قيمة الجودة لم يكن بد من ضم شيء تفيز رديء من
حنطة حتى يساوي هو تفيزا جيدا منها بذلك المضموم في القيمة فحينئذ
لا تبقى المساواة بينهما كيلا علم بهذا ان سقوط اعتبار القيمة للجودة ليكون
شرط تحقق المساواة لا ان يكون سقوط اعتبار الجودة علة تحقق المساواة
لان سقوط اعتبار الجودة امر عدمي وتحقق المساواة امر وجودي فيستحيل
تحقق الامر الوجودي من الامر العدمي فلذلك لم يصلح ان يكون تحقق

المساواه اثر العدم بل علة تحقق المساواة القدر والجنس لا غير وسقوط اعتبار
الجودة شرط تحقق المساواة صارت المماثلة بانية بهذين الوصفين وهما القدر
والجنس فان عدل وجوب التسوية حكم النص فكيف اضيف وجوب
التسوية الى القدر والجنس بل التسوية توجد بهما كما في اركان الصلوة اذ الصلوة
توجد بالاركان المعهودة والاضافة وجوب الصلوة الى اركانها قابل يضاف
الى الوقت نفسه وجوبها والى النص وجوب اداءها قلت الشرع اثبت
المساواة بقوله لا سواء بسواء والمساواة لا تثبت الا بالقدر والجنس فكان القدر
والجنس مثبتين حكم الشرع ومحصلين له فاضيف الوجوب اليهما لكونهما اخر
المدركين فكان الفصل على المماثلة فيهما اي في الارز والاخر والحمص فصلا
خاليا عن العوض مثل حكم النص لا افادة اي مثل حكم النص في الاشيا
الستة المنصوصة من الحنطة والشعير وغيرهما وهو كما ذكرنا من الامثاله
اي القياس نظير ما ذكرنا من الامثاله في تفسير قوله تعالى هو الذي اخرج الذين
كفروا فلما كان الاعسار هناك مأمورا به كان الاعتبار في القياس الشرعي
ايضا مأمورا به لما وانهما في الاعتبار وفي النفوم فان الله تعالى كما بين
اهلاك قوم بكفرهم وامر الباقين بالاعسار بهم ليزجروا عن الكفر
فلا يهلكوا وكان اعتبارا واجب العمل به فكذلك اذا بين اسما او صفة
تعلق به احكامه وجب الاعتبار به في اصل آخر ووجب اثبات الحكم فيه
متى وجد الوصف فيه فانه لا فرق بين حكم هو تحليل او تحريم تعلق
بوصف هو كذا وبين حكم هو هلاك تعلق بوصف هو كذا اثبات
الاحكام نظوا لها تصديقا فان اثبات اسقاط الطهارة بالخارج من السبيلين
ظاهر قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط فرض تصديقه حتى يجب
حادثه واثبات معناها طمانينة فان اثبات اسقاط الطهارة بالخارج
النجس من غير السبيلين واجب للعمل به لطمانينة القلب به لوجود علة

جامعة بينهما وثبت به اى وثبت باثبات معانى النصوص تعمم احكام النصوص فان قيل
التعليل لذلك النص كون حكم النص وهو انتقاض الطهارة منحصرا فى الخارج من السبلين
وبالتعليل يثبت فيه وفى غيره الذى يشاركه فى الوصف الجامع بينهما وهو القصد والمحامة
وكذلك فى مسئلة الربوا فان قبل التعليل كون حكم النص منحصرا فى الاشياء الستة و
بعد التعليل ثبت فيها وفى غيرها الذى يشاركها فى الوصف الجامع من القدر
والجنس كالارز والحص والنورة جمعا من الاصول والفروع فالاصول ثبوت
انتقاض الطهارة فى الخارج من السبلين والفروع سوت انتقاض الطهارة
فى القصد والحامة وما للخصم الا التمسك بالجهل فانهم يتمسكون فى النصوص
باستصحاب الحال ومآل استصحاب الحال الى الجهل لان التمسك باستصحاب
الحال يقول لم يثبت الحكم الحادث هنا لانا لم نعلم ما يوجب ذلك الحكم كما اذا باع
شقص من الدار وطلب الشريك السفعة فانكر المشترى ملك الطالب فحاصل
بينه الذى يطلب به السفعة قال الشافعى يجب الشفعة لعين بينة لانا لم نعلم
سبب شقصه وهو جعل منه وفى المعنى احتمال اى فى تعيين وصف معين
من سائر الاوصاف احتمال ان لا يكون ذلك الوصف مناط الحكم واحتمال
ان يكون هو مناط الحكم كما عيننا القدر والجنس فى علة الربوا ووصف الخارج
النجس من بدن الانسان فى انتقاض الطهارة ومثل ذلك جائز فى الشرعيات
بالاجماع كالنصوص المحتملة لما ذكرنا ولما ذكره الخصم كالمشترك وغيره كقوله
تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ونحن ان طاعة الله تعالى
لا توقف على علم المعنى اى بالاجماع فان العام الذى خص منه البعض غير
موجب لعلم اليقين لقول الله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله
فاقتلوا المشركين الاية وقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
ومع ذلك يجب العمل بعلة الاى طاعة لله تعالى وكذلك خبر الواحد موجب
للعمل طاعة لله تعالى مع انه غير موجب لعلم اليقين فانما اشاروا

الى الفرق بين القياس وخبر الواحد لقولهم اما الدليل فشبهه فى الاصل فان ذلك لا يجرى
لهم لان دعواهم هى ان لا يطاع الله تعالى بدليل فيه شبهة لما ان صاحب الحق وهو الله تعالى
كامل القدرة فكان قادرا على ان يعمم الدليل الذى لا شبهة فيه فيطاع به فينقض قولهم
هذا بخبر الواحد والاية فانه لا فرق لانا نقول فيهما شبهة ثم بعد ذلك لا بد ان يكون الشبهة
فى اصله او وصفه فنحن لا نطاع الله تعالى بدليل فيه شبهة لان صاحب الحق كامل
القدرة فلما اجمعنا على ان الله يطاع بموجب خبر الواحد والاية المؤولة علمنا ان الله
يطاع بدليل فيه شبهة لان المراد من الطاعة الاسلام وذلك لا يعاقب بدليل فيه
شبهة او لا شبهة فيه ولم يشتغ عن ذلك انصاف الله تعالى بكمال القدرة فانتقض
اصلهم واما ما رووا من الاحاديث التى فيها مذمة الراى فان مراد رسول الله
صلعم فيها الراى الذى ينشأ عن مباديه هوى النفس والراى الذى كان المقصود منه
رد المنصوص نحو ما فعله ابليس فاما الراى الذى يكون المقصود به اظهار الحق من
الوجه الذى ولنا مدحا لا نرى ان الله تعالى امر به فى اظهار قيمة الصيد بقوله يحكم
به ذوا عدل منكم الى هذا اشار الامام شمس الائمة

فصل فى تعليل الاصول

نفس تعليل الاصول هو ان حكم النصوص فى الاصل معلول بعلة
واختلفوا فى هذه الاصول اى فى الكتاب والسنة والاجماع اى اختلفوا فى ان الاصل
فى النصوص ما ذا كونها معلولة علة او غير معلوله بها وهذا اشبه لمذهب الشافعى
لانه لا بد لاثبات التحريم والاشتغال بكون هذا النص معلولا بعينه ولهذا قال ان حرمة
الخمر معلولة اكتفاء بكون الاصل فى النصوص هو التعليل وكذلك جعل استصحاب
الحال حجة فى حق الدفع والاثبات باعتبار ان الاصل عدم ثبوت الامر الحادث
وههنا ايضا الاصل هو التعليل فيتشابهان باعتبار الاصل وقولنا مثل قول
الشافعى فى ان الاصل فى النصوص هو التعليل لكنا نقول ومع ذلك لا بد قبل ذلك
من بيان الدليل على ان هذا النص المعين معلول والا لكنتفى بكون الاصل فى النصوص
التعليل فكان هذا مثل قولنا فى شرك او جار يطلب الشفعة عند سماع بيع

سر بكه او جاره بدار في بيده انها ملكه وانكر المدعى كون الدار التي يطلب بها الشفعة انها ملكه انه يجب عليه اقامة البينة على ان الدار التي يطلب بها الشفعة ملكه في الحال وان كان الاصل هو ان يكون الاملاك في يد الملاك فنحن لا نكتفي بذلك الاصل في هذا لان الشفع ههنا محتاج الى اثبات الملك ابتداء فاستصحاب الحال لا يصلح لذلك بل هو للدفع للاثبات وهذا لان الخصم لو تمسك في هذا الاصل في المنصوص التعليل نحن نقول وان كان ذلك كذلك لكنا قد وجدنا في المنصوص نصوصا غير معلومة فجاز ان يكون هذا النص المعين من تلك النصوص لما ان النص مع اصالته في التعليل لم يسقط عنه احتمال كونه غير معلول فلم يسق لذلك حجة على الخصم كما قلنا في استصحاب الحال في مسئلة الشفعة حتى لم يكن الاصل هناك حجة على المشتري بان النص موجب بصيغته في المنصوص عليه بالاجماع والتعليل ينقل حكمه الى معناه لانه لو لم ينتقل لامكن التعدية والمعنى من التعدية هو ان يصير الحكم في المنصوص عليه مضافا الى النص المعلل بهذا الوصف لكن لهذا الوصف اثر في اثبات الحكم في المنصوص عليه وانما يظهر اثره في الفرع وهذا الوصف موجود في الفرع فيثبت مثل هذا الحكم في الفرع وذلك يمنزلة المجاز من الحقيقة اي اضافة الحكم الى معنى النص بمنزلة المجاز واضافة الحكم الى النص بمنزلة الحقيقة هي ما وضع الواضع اللفظ لمعنى وكان ذلك المعنى موجب ذلك اللفظ وضعا فكذلك ههنا ان الحكم واجب بالنص وضعا فلذلك كان هو بمنزلة الحقيقة والمجاز هو ان يراد به عن ما وضع له فكذلك ههنا لما كان الحكم في الاصل مضافا الى النص وضعا كان اضافته الى المعنى لم تكن وضعا فكان اضافته الى المعنى ولما كان كذلك لم يعدل الى المجاز الا بدليل فكذلك ههنا لا يعدل الى المعنى في اضافة الحكم الا بدليل فجاز من هذا ان الاصل في النصوص غير التعليل لتبقى الحقيقة على حقيقتها وهي اضافة الحكم الى النص الا تترك الاوصاف معارضة اي ان بعض الاوصاف تقتضي خلاف ما

لان الاصل في

مجازا هو

ما تقتضيه الاخر الا ترى ان تعليل قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة بالطعم يقتضي الحل في بيع الجص والنورة متفاضلا وتعليل ذلك الحديث بالقدر والجنس يقتضي الحرمة في بيعهما متفاضلا والتعليل بالكل غير ممكن اذ وجود هذه الاوصاف بجميعها غير ثابت في غير المنصوص لانه لو وجد الجنس كان هو عين المنصوص لا غيره فوجدت ذلك الى السداد باب القياس وبطل وصف محتمل اي يحتمل ان لا يكون ذلك الوصف الذي عينه المعلل مناط الحكم وكان الوقف اصلا اي الامتناع عن التعليل كان اصلا مثل رواية الحديث فان احتياج رواة الاحاد لما كانت متعددا دلنا رواية كل واحد من العدول ولم نشترط الاجتماع وكذلك ههنا لما تعذر العمل باجتماع اوصاف النص جعلنا كل وصف علة فان قلت نفهم من خطاب الشرع مثل ما نفهم من مخاطباتنا ومن يقول لعبده اعتق عبدي هذا لم يكن له ان يصير الى التعليل في هذا الامر فكذلك في مخاطبات الشرع لا نحوز المصير الى التعليل حتى تقوم الدليل وهذا شبهة ترد على قولنا ايضا وقول الشافعي فلا بد من جواب شاف نشفي به غيض جهل السائل قلت ليس مخاطبات الشرع في حق التعليل مثل ما نفهم من مخاطباتنا لان في مخاطباتنا الاشتغال بطلب المعنى غير مفيد لجواز ان يكون مخاطبا ثانيا خالية عن معنى مؤثر وحكمة حميدة بخلاف خطاب الشرع الا ترى ان هناك التعليل لا يصح وان كان التعليل منصوصا فانه لو قال لعبيد عبيدي هذا فانه اسود لم يكن للمخاطب ان يعدي الحكم الى غيره بهذا التعليل وفي خطاب الشرع لو كان التعليل منصوصا يثبت حكم التعدية بالاتفاق لقوله عليه السلام هرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم والطوافات وانما التعليل لا يوجب حكم الفرع هذا جواب لقول من قال بان النص موجب بصيغته وبالتعليل ينتقل حكمه الى معناه فكان تغييرا لحكم المنصوص ولنا ليس ذلك بتغيير لحكم المنصوص بل الحكم في المنصوص بعد التعليل ثابت بالنص كما كان قبل التعليل والتغيير لحكم المنصوص انما يكون اذا لم يسق الحكم المفهوم من النص قبل التعليل لسبب التعليل كما في تعليل الشافعي قوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم بالتملك حيث لم يسق مفهوم الاطعام

مرض

الحاق الجص والنورة متفاضلا وتعليل ذلك الحديث بالقدر والجنس يقتضي

الذى هو عبارة عن جعل الغير طاعما بالاباحة مرادا واما الذى يخرج بصدره نسبق النص موصيا
لحكمه كما كان قبل التعليل وانما التعليل لتعدية الحكم الى محل اخر لا نص فيه فكان هذا
تغييرا لحكم النص فى حق وجوب العمل فى الاصل الى الفرع كما هو مذهب العامة و
للمحجر اخرى عند الشافعى اذا التعليل يكون لحجر المعلل عن تعدية الحكم الى غير المنصوص
عليه يعنى فى التعليل بالعلة القاصرة مرة اخرى كما هو مذهب الشافعى وهذا ابدا يترتب
القياس اصلا او الاشارة راجعة الى قوله وللمحجر اخرى فان فائدة التعليل بالعلة القاصرة
للمنع عن القياس عندنا ثم لا شك ان الوصف الذى به تثبت الحجر عن التعدية غير الوصف
الذى يستند به حكم المتعدية فما لم يتميز احد الوصفين من الاخر بالدليل لا يحصل
تعليل النص وكذلك لو كانت الاوصاف كلها متعدية لا يمكن التعليل بكلها لما ذكرنا فلا بد
ان يكون احد الاوصاف هو العلة ثم ذلك الوصف مجهول والمجهول لا يصلح استعماله
مع الجهالة لتعدية الحكم فلا بد من دليل التمييز بينه وبين سائر الاوصاف حتى يجوز
التعليل به شاهد الحال اى معلولا بعلة لا نا قد وجدنا من النصوص ما هو غير معلول
كما فى قوله عليه السلام تمم على صومك فان صوم الناسى عن الصوم حتى اكل ولم تفسد صومه
شرعا مع فوات الركن حقيقة غير معلول فلا يستقيم ان يقاس عليه صحة صلوة
الناسى عن صلوة حتى فوت ركنا من اركانها لما ان نفس الصوم نفس غير معلول بعلة
لكن هذا الاصل وهو كون النص معلولا على مثال استصحاب الحال يعنى ان بعض
النصوص لما كان غير معلول والاصل فى النصوص هو التعليل على ما بينا كان
هذا الاصل على مثال استصحاب الحال فيكون حجة فى حق الدفع لا فى حق
الاثبات كما اذا غاب الحى يجعل حيا فى حق الدفع حتى لا يورث ماله واحتمال
موته لا يقدح فى هذا الاصل ولو مات قريبا حاضر لا يرث الغائب المفقود منه
ويعتبر احتمال موته لا يدفع فى هذا الاصل ولو مات قريبا حاضر لا يرث
الغائب المفقود منه ويعتبر احتمال موته لان الحاجة الى اثبات المال له فلا يكتفى
بالاصل فكذلك ههنا الاصل فى النصوص التعليل نظرا الى الدليل الذى فى النص

والفرع لا يثبت الا بالقياس
شرح الاصل
شرح الاصل

محجة من جهة الله تعالى وكذلك العقل حجة من جهة الله تعالى والاصل ان يكون فى حق تعالى
الموافقة لا المخالفة ونعنى بكون النصوص فى الاصل معلولة كونها موافقة للعقل
وكان التعليل هو الاصل فيها لهذا قلنا نترك هذا الاصل لاحتمال كونها غير معلولة
ولا يكون حجة فى الفرع للاثبات لكونها اصلا فى التعليل لان الحاجة الى الاثبات
فلا بد من دليل هو حجة ملزمة مع قيام الاختصاص فى بعض الامور مثل النكاح
بغير مهر وطلاق بغير شهود مع قيام الاختصاص فى بعض الامور مثل النكاح
بغير مهر وطلاق بغير شهود مع قيام الاختصاص فى بعض الامور مثل النكاح
معلول وغير معلول فان قلت قلما لا يصح ان يقال فى افعال النبى عليه السلام انها ايضا
على نوعين ما يقتدى به وما لا يقتدى به كالحلق تزوج التسع وغيره مثل ما ذكر
ذلك فى النصوص بانها نوعان مع ان النصوص المعلولة اكثر من نصوص غير
معلولة فكذلك فى افعال النبى عليه السلام كانت افعاله التى يتتبع فيها الكثر من افعاله
التى لا يتتبع فيها لما ان القلة والكثرة غير مانعة من القول بالتنويع كما فى النصوص
على ما ذكرنا قلت انما لا يصح ذلك فى افعال النبى عليه السلام لان القول بالتنويع
انما يصح اذا كانت الاصالة ثابتة فى الطرفين جميعا وصح ذلك فى النصوص
فانما احتمال كون النص غير معلول ثابت فى كل نص مثل احتمال كونه
معلولا فيكون هذا مسئلة المجمل فيما يرجع الى الاحتمال والعمل بالمجمل لا يكون
الا بعد قيام الدليل هو سان فكذلك تعليل النصوص واما النبى عليه السلام فما ثبت
الا لياخذ الناس بهديه وكان الاقتداء به هو الاصل وان كان قد يجوز ان يكون
هو مخصوصا ببعض الاشياء والخصوصية فى حقه فى ذلك الشئ بمنزلة دليل
التخصيص فى العموم والعمل بالعام مستقيم حتى يقوم دليل التخصيص فكذلك
الاقتداء به فى افعاله والان الدليل الموجب لعلم النفس قد قام على جواز الاقتداء به مطلقا
وهو قوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة وههنا الدليل هو
صلاحية الوصف الموجود فى النص وذلك انما يعلم بالراى ولا يقوم به احتمال
كون النص غير معلول والدليل الواضح فى الفرق بينهما هو ان كون النص

غير معلول مثل كونه معلولا فانما يرجع الى معنى الابتلاء بالنص الذى هو غير معلول
اظهر بالنسبة الى النص الذى هو معلول فلما تحقق المساواة بينهما فى معنى الابتلاء
صح ان يقال النصوص على نوعين معلولة وغير معلولة فاما افعال النبى عليه
السلام التى خصصت به مع التى لم تخص به لم يتساويا بالظهور اصالة افعاله التى تقتدى
هو فيها بالدليل القطعى على ما ذكرنا فلما لم يظهر اصالة كل الطرفين على السوا
لم يصح ان يقال افعال النبى عليه السلام على نوعين بل الاصل هو كون افعاله التى
تقتدى هو فيها واما افعاله التى لا تقتدى هو فيها فبمنزلة دليل التخصيص فى
العموم على ما ذكرنا ولا زال النبى عليه السلام لم تختلف فى كونه مقتدى به لا يوجب
كونه غير مقتدى به ويمكن ان يقال يوجد نص غير معلول فلما كان كذلك لم يحتج فى افعال
النبى عليه السلام الى اقامة الدليل فى انه فيه مقتدى به اما اذا احتيج فى النصوص الى
الدليل بان هذا النص معلول لعلة ومثال هذا الاصل اى الاصل الذى قلنا وهو
ان لا يكتفى بان الاصل فى النصوص كونها معلولة بل يحتاج الى اقامة الدليل فى
كل نص على حدة بانه معلول ان حكم النص فى ذلك معلول اى ان حكم النص الذى
هو الربوا فى المذكور وهو الذهب والفضة معلول بالوزن على ان هذا النص
المعين معلول بالوزن والنص هو قوله عليه السلام الذهب بالذهب الى آخره تضمن حكم
التعيين اى حكما هو التعيين وهذا من قبل اضافة العام الى الخاص كعلم النحو
وذلك من باب الربوا اى اشتراط التعيين من انواع احكام الربوا اى يلزم
من نفويته شبهة الربوا وهى النسيئة وهى حرام الا ترى ان بعض احد البدلين
الى آخره هذا انما يصح ان التعيين من باب الربوا فان بعض احد البدلين شرط
جواز كل بيع لتعين به المبيع وحصول المبيع قبل العقد وتعيينه شرط
جواز كل بيع احترازا عن شبهة الفضل الذى هو ربوا لان النقد مزية على
النسيئة عرفا وعادة وايد هذا المعنى قول النبى عليه السلام انما الربوا فى النسيئة والناكد
بالحص راجع الى استدامة الربوا فى وجود الوصفين او الوصف الواحد على ما مر حرمه

لانه لا يوجد

بالتعليل

النسيئة ثابتة عند وجود القدر والجنس او عند وجود احدهما على ما اذا بيعوا الفضل انما هو
عند وجود القدر والجنس لا غير فاما اذا كانا نسيئة واريد بهما الافهما متساويان
لكن لا يجوز ذلك لا لكونه ربوا لما حدث نهى عن بيع الكالى بالكالى لكون العقد غير مفيد
شيأ فكان فى معنى العبث وهو حرام او لان وجود المبيع وتعيينه قبل عقد البيع
شرط صحة العقد وقد وجدنا هذا الحكم وهو اشتراط التعيين متعديا عنه اى عن
اشتراط تعيين الذهب والفضة بالاجماع الى تعيين الطعام فى بيع الطعام بالطعام
عند الشافعى بشعير بغير عينه اى نسيئة لما قلنا اى من تعيين الآخر انه شرط احترازا
عن شبهة الفضل الذى هو ربوا نعلم بهذه الجملة ان حكم النص متعد لا لانا لا نعرف
التعليل سوى ان هذا الحكم موجود فى غير هذا النص وقد يوافق لذلك حكم النص
والاجماع وذلك دليل صحة التعليل وبهذا يرجح الجواب لقول من يقول بان الحكم
فيما ذكر من الامثلة جاز ان يثبت بالنصوص لانا نقول هذا ايضا لا يجوز لانا حاجتنا
الى اثبات ان هذا الحكم غير مقتصر على المنصوص عليه وهو بيع الثمر بالثمر
وقد دللنا على عدم الاقتصار على المنصوص عليه فيتفتح علينا بان التعليل
فى حديث كان ما ورد من النصوص موافقا للتعليل واذا ثبت الثانى فى ذلك ثبت
انه معلول بعلة ان حكم النص وهو التعيين فى بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة
لما لم يكن مخصوصا بهذه الاشياء القوم فى اثمان علم ان حكمه وهو التعيين لم
يثبت من التثمين فلم يكن التثمين مانعه بدليل ثبوت هذا الحكم فى غير هذا النص
فعلم بهذا انه معلول لانه لا تتعدى بدون العلة والشافعى علل بالثمنية ليكون
ذلك مانعا من الحاق غيره به وعاذكرنا يظهر ضعف قوله فاذا ثبت فيه ثبت
فى مسلما اى فاذا ثبت التعليل باشتراط التعيين فى حديث الذهب والفضة
ثبت فى مسلما وهى تعليل حديث الذهب والفضة عما علل انا بالقدر والجنس
لانه هو بعينه ربوا اى التعليل بالقدر والجنس يوجب المساواة عند فوتها يلزم
الربوا لفوات القدر بقوان المساواة بل ربوا الفضل اثبت منه اى ربوا الفضل

اقوى ربوا من ربوا الشيء لان ربوا الشيء ربوا من حيث المعنى وهو ان القدح خير من النشنة
وهو ربوا من حيث المعنى وربوا الفضل ربوا حقيقة ومعنى لان منا من الدرهم بمثلين
منه ربوا حقيقة ومعنى وكان هو اقوى في كونه ربوا فلما ثبت ربوا النسيئة بقوله عليه
السلام بيدا بيد في حديث الذهب والفضة فلان يثبت ربوا الفضل فيه اولى ولكن هذا من
هذا ان يكون قوله عليه السلام الذهب بالذهب يدا بيد ان يكون معلولا بالوزن الذي ينشأ منه
المساواة لان المساواة في الوزن انتفاء حقيقة الفضل وبالنقد ينتفي شبهة الفضل
فلما وجب نفي شبهة الفضل بالنقد وجب علة نفي حقيقة الفضل بالوزن المسوي
بالطريق الاولى فان النص اوجب تحريم الخمر لعينها وعينها لا توجد في سائر
الاشربة فكيف تتعدى حكمها الى سائر الاشربة ولست حرمة سائر الاشربة
ونجاستها من باب التعدي هذا جواب لقولهم ان حكم الخمر في حق حرمة الشرب
والنجاسة قد تعدى منها الى سائر الاشربة فيجب ان تتعدى حكمها الى سائر
الاشربة في حق الحد ايضا قلنا انما ثبت حرمتها ونجاستها لا لما فيها شبهة
من اخبار الاحاد والحرمة مما تثبت بالشبهات بخلاف الحد مع ان القياس لا يجري
في الحدود ولان وجوب الحد في سائر الاشربة لو كان بطريق التعدي من الخمر اليها
لوجب على دقاق ما وجب في الخمر ولم يجب كذلك فان الحد يجب في الخمر بشرب
قطرة منها وفي سائر الاشربة لا يجب بالم يسكر ومثال هذا الى اخره اي مثال
ما ذكرنا من المسائل اعني مسئلة الذهب والفضة ومسئلة الخمر الشاهد في صفتيه
اعني صفة الجهل بعض احكام الشرع وصفة الرق فانه لما قبلت شهادته مع صفة
الجهل ببعض احكام الشرع بطل الطعن بالجهل ونقصد بالجهل ببعض احكام
الشرع تغير الشاهد المسلم يشهد على المسلم لانه لو كان جاهلا بجميع حدود
الشرع كان جاهلا باشرف حدود الشرع ايضا وهو الاعزاز والقبول
شهادته حين على المسلم امالو كان الشاهد كافرا شهد على الكافر وهو مجروح
على ظاهر قوله مع صفة الجهل بحدود الشرع فانه ان لم يعلم بحدود الشرع

الجهل

كلها يسمع شهادته على الكافر وحاصله ان الشاهد لما قبلت شهادته مع صفة الجهل
بحدود الشرع بطل الطعن بالجهل لكن معنى ان الشاهد اذا كان حرا عاقلا بالغا
عدلا قبلت شهادته وان كان جاهلا بحدود الشرع لم يبطل طعن الخصم بانه جاهل
بحدود الشرع لما انه تقبل شهادته مع ذلك فكذلك ههنا ان نقض الذهب بالذهب
لما صار شاهدا على ما ذكرنا من حكم الوزن بطل طعن السافعي بان علتنا بالوزن
تتعليله بالثمنية يعني ان الجهل بحدود الشرع كما لا يصلح ان يكون مانعا لقبول
الشهادة كذلك التعليل بالثمنية ايضا لا يصلح ان يكون مانعا من التعليل بالوزن
الذي هو شهادة النصوص واما لو وقع طعن الخصم في الشاهد بالرق صح هذا
الطعن منه ويحتاج المدعي الى اقامة البينة على حرية الشهود ولا يسمع منه
الا سدادا لان الاصل في الادمي هو الحرية فكذلك لا يسمع من السافعي دعواه
بان نص الخمر معلول بمخامرة العقل اي تغطيته تسعدي حكمها الى سائر
الاشربة في وجوب الحد والحرمة لما ان الاصل في المنصوص التعليل ما لم تقم
الدليل على انه في الحال معلول بالاجماع بعلة من العلل ولا يمكن من ذلك لما ان
حرمة الخمر ثابتة لعين الخمر ولا توجد عين الخمر في سائر الاشربة فلذلك
لا يثبت حكمها في سائر الاشربة وهو معنى قوله فكذلك ههنا لا يصح العمل
به مع الاحتمال الابحجة اي في مسئلة الخمر لا يمكن السافعي من ان يقول ان
الاصل في النصوص التعليل فكان نص الخمر معلولا عملا بالاصل كما لا يجوز
التمسك بالاصل للمدعي اذا طعن شاهده بالرق ما ان يقول هو حر لان الاصل
في بني ادم الحرية وهذا هو القسم الواضح المعول عليه والله اعلم

باب شروط القياس

ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص لغير المراد من الاصل المنبني عليه
وهو شهادة خزيمة بن ثابت مثلا فان ذلك الاصل وهو شهادة خزيمة منفرد
ومخصوص بحكمه وهو قبول شهادته منفردا كرامة له بنص اخر وهو قوله

علیه السلام من شهد له خزیمة فحسبه اذ لو تعدی منه الی غیره لبطل الاختصاص فی حقه
وانما ذکر قوله آخر بسبب مقابلة النص العام الذی یقتضی العدد من الشهود فی سائر
الشهادات فصار کانه قال اختص قبول شهادته حرمة به بنص اخر من النص
الذی یقتضی العدد علی ما ذکر بعد هذا فی الکتاب بقوله ان الادلة شرط العدد
فی عامة الشهادات ای فی قوله واستشهدوا واذکر عدل منکم وقوله واستشهدوا
شهیدین من رجالکم الی قوله وادنی ان لا ترتابوا وذلک تخصیص علی ادنی ما یکون من
الحجة لاثبات الحق انما یکون بالعدد من الشهود وخزیمة ممن یتناوله العموم ثم
خص رسول الله علیه خزیمة لقبول شهادته وحده وکان ذلک حکما ثابتا بالنص اختص به
کرامة له فلم یجز تعلیله اصلا حتی لو ثبت ذلک الحکم فی شهادة غیر خزیمة ممن
هو مثله او دونه او فوقه فی الفضیلة لان التعلیل یبطل خصوصه وقصه شهادة
خزیمة هی ما ذکر فی اوایل شهادات المبسوط فقال روی ان النبی علیه السلام اشتری
ناقة من اعرابی وافاه بثمنها ثم جحد الاعرابی استیفاء الثمن وجعل یقول واغدراه
هلم شهیدا فقال علیه من یشهد لی فقال خزیمة بن ثابت انا اشهد لک یا رسول الله
انک اوفیت الاعرابی ثمن الناقة فقال علیه لم تشهد لی ولم تحضر فما قال
یا رسول الله انا نصدقک علی ما یأتینا به من خبر السماء افلا نصدقک فیما تخبر به
من اداء ثمن الناقة فقال رسول الله علیه من شهد خزیمة فحسبه وقوله واما
الثالث ای الشرط الثالث وهو قوله وان تتعدی الحکم الشرعی الی اخره وقوله
وفی هذه الجملة خلاف وقد اشاره فی هذه راجعة الی الشرط الثالث لا الی ما
قبله فانه اشاره باعتبار صیغتها وهی الجملة وانما سمی جملة لان الشرط
الثالث مشتمل علی الاحکام الخمسة فکانت جملة وقوله الی اخره یعنی
فانه یثبت هذا الاختصاص برسول الله علیه بنص اخر وهو قوله تعالی
لکی لا یکون علی المؤمنین حرج فی ازواج ادعیائهم اذا قضوا منهن وطرا
حل لک النساء من بعد فکان هذا بعد تزوج التسع وتقییده بقوله من بعد یدل
علی حل قبله سوی النص العام الذی یقتضی الحصر علی الاربع ولذلک هذا المعنی
فی السلم لان النص العام وهو قوله علیه لا تبع ما لیس عندک یقتضی بعمومه
عدم جواز السلم اذا کان المسلم فیه معدوما ایضا کسائر البیاعات
لکن تعارضه اخر وهو قوله علیه من اسلف فلیسلف فی کیل معلوم ووزن
معلوم الی اجل معلوم فثبت خصوصیة جواز السلم وان کان یعدم ما فی
حال البیع بصفة الاجل وکان الاجل شرطا مخصوصا به فلا یجوز تعلیل
هذا النص بان السلم بیع کسائر البیاعات فیجوز حالا لان فیه ابطال
خصوصیة هذا الوصف الثابت بالنص بالسلم وذلک لا یجوز لان مثل هذا
الکلام یقتضی حصر ما ذکرنا کما یقال من دخل داری فله درهم یفید دخول الغاضة
البصر وهذا یقتضی عدم جواز الدخول اذا کان غیر غاض البصر وهذا لان
الاصل فی جواز البیع استراط قیام المعقود علیه فی ملک العاقد والقدرة علی
التسلیم حتی لو باع ما لا یملکه ثم استراه فسلمه لا یجوز ثم ترک هذا الاصل
فی السلم لخصوصه بالنص الذی ذکرنا لکن بطریق یقدر علی التسلیم عند وجوب
التسلیم عاده وذلک بان یکون موجلا فلم یجز التعلیل فیه حتی یجوز حالا
ایضا کسائر البیاعات لان ذلک حکم خاص بشبه الخصوصیة بالسلم بالنص
فلا یبطل الخصوصیة الثابتة بالنص بالتعلیل وقوله فلم یشتقم ابطال
خصوصیة السلم بالاجل بالقیاس علی سائر البیاعات کما ابطل الشافعی
ذلک حیث جوز السلم الحال بالتعلیل وکان هذا الذی ذکره تبعا لقول
الشافعی وهذا مما تعقل کرامة لان معنی الکرامة بالاختصاص انما یظهر
فیما یتوهم فیه الحرج بالاقدام اما ذلک لا یتحقق فی اللفظ وقد کان
افصح العرب ولا یلحقه الحرج فی لفظ النکاح والتزوج وکان الموجب
للخصوص ملک البضع دون ما تعلق بهما وانما اختص بالمرأة حتی لا تحل
لاحد بعده لانه یحرج فی لزوم المال ویتأذی بکون الغیر شریکا له فی

فراشه من حيث الدمان وعليه دل قوله وملكان لكم ان تؤدوا رسول الله ولا ان
تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وانما قلنا ان اختصاصه ملك البضع نكاحا لغيره مهرا نه
ذكر فعل الهبة وذلك يقتضى مصدرا مؤنثا وهو هبة وقوله خالصة صفة ذلك المصدر
اى ان وهبت نفسها للنبى هبة خالصة بدليل قوله قد علمنا ما فرضنا عليهم
فى ازواجهم حيث ذكر علمه بفرضه عليهم على العموم وهو عبارة عن وجود
الفرض عليهم ولزومه فكان اختصاصه فى حق عدم الفرض عليه وعدم لزومه
وقد ابطلنا التعليل من حيث ثبت كرامة لا نا لو علمنا كان متعديا منه الى غيره
فحينئذ لم يسق الكرامة لان كرامته انما كانت لسبب الاختصاص والتقوم عبارة
عن اعتدال المعانى وذلك لان قيمة الشى هى التى تقوم مقام ذلك الشى والذى يقوم
مقام غيره انما يكون ان لو كان معادلا له فى المعنى كقيمة الثوب تقوم مقام الثوب
فى المالية وان كان لا يعادله فى الصورة فلذلك قيم جميع الاشياء فالعين مع العرض
لا يعتدلان فى المعنى لان العين ما يستغنى فى وجوده عن المحل والعرض ما يفتقر
فى وجوده الى العين وهو معنى قوله وبين العين والمنافع تفاوت فى نفس
الوجوه لانهما متفاوتان فى وجودهما من السلب والايجاب لما ذكرنا ان
العين لا يفتقر الى المحل فى وجوده والعرض لا يبقى فكان بينهما تفاوت
فاحش فلا يمكن التعديل بينهما فى المعانى والقيمة عبارة عن اعتدال المعانى
وقد ثبت انتفاء الاعتدال بينهما على ما ذكرنا فكان ثبوت المالية والتقوم فى
المنافع بالعقد حكما حادثا بالنص غير قابل للتعليل فلذلك قلنا ان تقومها
فى العقد لا تتعدى منه الى الغصب فلم تضمن المنافع بالاتلاف والغصب وهذا
لان تقومها فى باب العقد للحاجة والضرورة وهو نظير حل المتعة عند
المخمصة فان ثبوته لما كان بطريق الضرورة لم يجز تعليله لتعديه ذلك
الحكم الى محل اخر فكذلك ههنا فلا يصلح حكم المخصوص بالتعليل اى لما
ثبت تقوم المنافع فى باب العقد بطريق

الاختصاص والمنافع

على ما

الاتلاف

المخصوص لا يجوز ابطال خصوصيته بالتعليل بان يقال لما ثبت تقوم المنافع فى باب العقد
حتى ان ثبت تقومها فى باب الغصب لان ذلك امر خاص باب العقد فيبطل
خصوصيته بالتعليل ومثال الثانى من الشروط وهو ان لا يكون حكم الاصل
معدولا به عن القياس ان اكل الناسى معدول به عن القياس يعنى ان الحكم
بتاثر الصوم عند اكل الصائم ناسيا حكم ثبت مخالفا للقياس وهو فوات
القربة بانتضاد ركنها وهو اى القياس ان يفوت القربة بالاتيان بالشى الذى
هو ضد القربة كالاكل ضد الصوم وهو القياس الصحيح لان الشى لا يبقى
مع فوات ركنه سواء كان فوات الركن نسيانا او عامدا كما اذا نزل السجدة الصلبة
ناسيا حتى لفد صلوبه وبين حكم النسيان بالنص اى بين بقاء صوم الاكل
ناسيا بنص قوله عليه السلام انما اطعمك الله وسقاك معدولا به عن القياس
لا مخصوصا من النص يعنى ان ظاهر قوله عليه السلام الفطر مما دخل يقتضى
فساد الصوم بالاكل والشرب ناسيا الا انه لم يفسد بذلك الحديث الذى روينا
فتنوهم من هذا الوجه انه مخصوص من قوله الفطر مما دخل فلا يمكن تعدى
المخصوص لتتعدى الحكم منه الى غيره بعلة جامعة بينهما وهى ان كلا من
الناسى والخاطئ عذر قاصد للفطر بالاكل والشرب والنص المخصوص يعلل فيرد ذلك
الوهم بهذا فقال ان تناصوم من اكل ناسيا انما ثبت معدولا به عن القياس وهو جعل
الاكل غير الاكل وهو مخالف للقياس الظاهر فلما جعل الناسى غير اكل لم يتناوله
قوله عليه السلام الفطر مما دخل حتى يخص منه الناسى بذلك الحديث بل كان
بقاء صومه مخالفا للقياس من كل وجه فلا يقاس عليه الخاطئ والمكره لذلك
فتصير التعليل حينئذ لضد ما وضع له اى تعليل النص الذى يثبت حكمه مخالفا
للقياس لضد ما وضع له التعليل لان التعليل انما يكون لاثبات القياس
بتناول الخاطئ والقياس يقتضى فساده لوجود الاكل منه حقيقة فلذلك
قلنا لو علمنا كان التعليل حينئذ لضد ما وضع له لان القياس فى اكل الناسى

تعليل

تقتضي ثبوت الفطر لوجود الاكل فالتعليل لنقاء صومه بسبب انه لم يقصد الاكل يلحق به
الخاطئ كان التعليل اصدما وضع له وهو باطل لان من المحال ان يكون ما هو الموجب للحركة
هو الموجب للسكون لان بقاء الصوم مع فوات الصوم صدان والذي هو موجب لثبوت
احدهما لا يصلح ان يكون موجبا للآخر كالنص الناقي للحكم لا يجوز ان يكون مثبتا لذلك
الحكم ولم يثبت هذا الحكم في موافقه الناسي بالتعليل هذا جواب لقولهم بل يجري
في بقاء صوم الناسي لاكله التعليل الا ترى ان الصائم اذا واقع ناسيا بقي صومه
ايضا بالقياس على من اكل ناسيا لما ان النص لم يرد في الوقاع فرد بهذا ذلك القياس
فما لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص لما ان الوارد في الاكل والشرب ورد في
الوقاع معنى وقد مر وجهه في سائر الدلالة وكان هذا نظير قوله عليه السلام
توضئي لوقت كل صلوة ثبت بهذا الحديث عدم انتقاض الطهارة في الوقت بدم
الاستحاضة وهذا حكم ثابت بخلاف القياس ومع هذا لم يمثل الحكم في صاحب الجرح
السائل ونظائره بدلالة النص لا بالقياس لان كل واحد منهما نظير الآخر من كل وجه
فورود النص في واحد منهما كان ورودا في الآخر الا ترى ان معنى الحديث لغة ان
الناسي غير جان على الصوم ولا على الطعام بسبب وجود الفعل عنه طريق النسيان
فما لا مذكر له للعبادة والطعام ملكه وهذا البيان ان الحكم في الوقاع ثابت بدلالة
النص لان من سمع به قوله عليه السلام ثم على صومك الحديث يفهم ان هذا الفعل ليس
بحنث لانه لا مدخل للصوم فيمن لم يوجد منه هذا الفعل وكذلك آخر الحديث
يفهم انه غير جان لان النبي عليه السلام اخبر ان الله هو المطعم والساقي
فصاحب الطعام اذا أطعم او لون الطاعم جانيا على طعامه وكذلك هذا المعنى
في الشرب وهذا المعنى بعينه من غير تفاوت موجود في الوقاع اعني انه ليس
بجان على الصوم لانه صدر منه هذا الفعل ناسيا فالله مع ولا على اهوائه لانها منكوحته
وفي ذكر هذا المعنى يستوي الفقيه وغير الفقيه وكان ثابتا بدلالة النص بمعنى
ان عبارة النص تدل بمعناها اللغوي الذي يفهمه كل من يعرف العربية على

ثبوت هذا الحكم في غير المنصوص عليه وهو المعنى بدلالة النص فيكون ثابتا
بالنص لا بالتعليل فاما الخطأ والكره والنسيان فليست بسواء لان النسيان لا يمكن
الاحتراز عنه وهو من قبل من له الحق خلقة من غير اختيار العبد فصار عفوا
والخطأ مما يمكن الاحتراز عنه فوقوعه بضرب من تقصيره وهو اكل
للصوم فلا يمكن التسوية بينه وبين النسيان والكره حال من قبل من له الحق في
المكره في الاقدام على ما اكره مختار وهو ذاكر للصوم لا ترى ان العزيمة هي
ان لا يفطر على الافطار ويثاب في الصبر عليه وحاصله ان سبب العذر في
النسيان لما كان ممن له الحق على وجه لا صنع للعباد فيه على ما اشار اليه
النبي عليه السلام في قوله انما اطعمك الله وسقاك استقام ان يجعل الذكر باعتباره
قاعا حكما فاما في المكره والنائم والخاطئ فسبب العذر جاء من جهة العباد
الحق في اداء الصوم لله تع فلم يكن هذا في معنى سبب كان ممن له الحق لا ترى
ان المريض يصلي قاعدا ثم لا لذمة الاعادة اذا برأ والمقيد يصلي قاعدا ثم
لذمة الاعادة اذا رفع القيد عنه وعلى هذا قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله
الذي شبح في صلوته لا يبني بعد الوضوء وان اتى بقي او زعاف يبني
على صلوته بعد الوضوء لما ان ذلك حكم معدول به عن القياس فلم يجز
التعليل فيه وما يبتنى على صنع العباد ليس بنظير ما لا صنع للعباد فيه
من كل وجه ولا ينقاس ذلك ترك التسمية على الذبيح ناسيا جعل عفوا
بالنص معدولا به عن القياس فلا ينقاس العامد عليه لما ذكرنا ان في ذلك
جعل التعليل لضد ما وضع له ولا يمكن ان يقال فيه بالدلالة لانه لا مساواة
بينهما فالناسي معذور وغير معرض عن ذكر اسم الله والعامد جان معرض
عن ذكر اسم الله على الذبيحة واما المتحنث الى آخره جواب السؤال
متقدر وهو ان يقال قد قلتم ان ما ثبت معدولا به عن القياس لا يحتمل
التعليل والمتحنث هو ما ثبت بخلاف القياس ومع ذلك كان البعض

منها قابلا للتعليل فاحاب المصنف رحمه عن هذا وقال ثم الاستحسان ما ثبت بقياس خفي
لا معدولا به عن القياس فلذلك جاز تعليل ذلك البعض واما الاصل اذا عارضه اصول
فلا يسمى معدولا به عن القياس بمعنى ان المعنى الذي يتعلق به الحكم اذا عارضه
معان اخر لا يكون هذا معدولا به عن القياس بل هو من باب الترجيح وارد النظير
في هذا ما قال علماؤنا رحمهم الله في مسح الراس انه مسح فلا يسن تثليثه عارض
هذا المعنى معنى اخر وهو كونه ركنا في الوضوء هذا قول قيل فيه لكن اطلاق
لفظ الاصل ولفظ الجمع في الاصول يقتضي ان يراد به كثرة المقيس عليه و
الاولى فيه ان يعلل مثل ذلك ما قال الشافعي في مسح الراس انه ركن في الوضوء
فيسن تثليثه قلنا انه مسح فلا يسن تثليثه ويعارض ما ذكره الشافعي اصول
كثيرة من مسح التيمم ومسح الخف ومسح الجورب ومسح الجبيرة وهذه
الكثرة التي ذكرنا ان لم توجب كون ما ذكره الشافعي معدولا به عن القياس
لكن توجب الترجيح لما قلنا على ما ذكر في الكتاب نقوله ولكنه يصلح للترجيح
فان قلت هذا الذي ذكرته من قبيل قوة ثبات الوصف على الحكم قلت
لا نسلم فان لهذا الوصف وهو كون مسح الراس مسحا له اثر قوة الثبات
على الحكم واثر كثرة الاصول فنستدل في كل موضع بما شهد هو له وقوله
ولكنه ربما يصلح للترجيح على مثال ما قلنا في عدد الرواتب لعرف اخبار المشهور
راجح على الاحاد باعتبار ان الخبر انما صار حجة بواسطة الاتصال برسول الله
علم وبكثرة الرواة تتقوى قوة الاتصال فيترجح ذلك لهما تشبه تحية الوصف
باعتبار ظهور الاثر فمتى تشبث لوصف كثرة الناشر كان هو اقوى من وصف له
قلة الناشر وهذا الشرط واحد تسمية اي بالنظر الى قوله والشرط الثالث
او بالنظر الى وصف التعدي فانه شيء واحد ومجموع كل من التفصيل راجع
الى وصف التعدي والدليل على صحة التاويل الاول ما ذكره شمس الائمة
رحمه بقوله هو شرط واحد اسما والدليل على صحة التاويل الثاني ما ذكره في التقويم

ربما

بقوله في هذا الموضع واما تفصيل تعدي الحكم الى اخره وحمله تفصيلا اي اصول
كثيرة من حيث التفصيل والدليل على هذا التاويل ما ذكره شمس الائمة بقوله هو
شرط واحد اسما ولكن يدخل تحته اصول وقوله ولهذا ولانا اصح لقوله
ان يكون الحكم المعلول شرعيا لغويا اي ولذلك قلنا ان تعليل الشافعي في استعمال
لفظ الطلاق في باب العتاق باطل فانه يقول اذا قال الرجل لامراته انت
حرة ونوى به الطلاق فانها تطلق بالاجماع فنحن على قياس ذلك ان المولى
اذا قال لامته انت طالق ونوى به الحرية ان يصح ذلك ونحن قلنا هذا باطل
لان التعليل شرع لاثبات حكم شرعي وانما هذا من باب استعارة الالفاظ
بعضها لبعض وذلك من باب اللغة ثم قلنا ان ذلك الذي ذكره لم يصح
من حيث الاستعارة انما يصح عند المشابهة بين المستعار منه والمستعار
له في الوصف الخاص والمشابهة بين العتاق والطلاق في الوصف الخاص
لان العتاق عبارة عن احداث القوة التي يحصل بها صفة الملكية والطلاق
عبارة عن ازالة المانع عن الانطلاق والمشابهة بين احداث القوة و
بين ازالة المانع فلا تصح الاستعارة واما استعمال لفظ التحرير في الطلاق
فليس ذلك عندنا للمشابهة معنى بل باعتبار ان ما يزيل ملك الرقبة كان
سببا لزوال ملك المتعة فيصلح ان يكون كناية عنه فاما ما يزيل ملك المتعة
فلا يكون سببا لازالة ملك الرقبة فلا يصح كناية عنه وقوله وكذلك جعلوا
النكاح بالفاظ التمليك كالهبة والبيع واستعارة كلمة النسب للنكاح لما ذا
قال لعبده هذا ابني اي كان باطلا لانه معطوف على ما قبله وهو لفظ
البطلان وكذلك ذكر شمس الائمة رحمه وكذلك الاشتقاق القياس
لا اثبات الاستعارة في الفاظ التمليك للنكاح لكون اشتقاقا لا لمعنى له فان
قلت ما وجه ذكر البطلان في هاتين المسئلتين مع ان علماءنا رحمهم الله
اتفقوا على جعل النكاح بالفاظ التمليك واتفقوا ايضا في جعل استعارة النسب

للتحرير فان المولى اذا قال لعبده هذا ابنى وهو ممن يولد مثله لمثله تعتق بالاتفاق
قلت ذكر البطلان فى هامش المسلسل من حيث المقايسة بان يقال لما جاز
النكاح بلفظ النكاح والتزويج وجب ان يجوز بالفاظ التمليك بالقياس عليهما
كذلك فى قياس لفظ النسب على لفظ التحرير لا من حيث ذكر السبب وارادة
المسبب بطريق الكناية على ما صرح به شمس الائمة فى المبسوط وفى اصول الفقه
وقال فى باب الهبة من نكاح المبسوط والمعنى فيه ان هذا ملك يستباح به الوطى
فينعقد بلفظ الهبة والتمليك كملك اليمين ممن قال وهذا كلام على سبيل الاستدلال
لا عن سبيل المقايسة لان صلاحية اللفظ كناية عن غيره ليس بحكم شرعى
يعرف بالقياس بل بطريق معرفة ذلك النظر فى كلام اهل اللغة وهذا اشارة
الى مذهبهم فى الاستعارة لانهم يستعيرون اللفظ لغيره لاتصال بينهما
من حيث السببية كما قال ع انى ارانى اعصر خمرا اى عنبا فبالعصير يصير
خمرا وكذلك النبات يسمى سماء لانه ينبت بسبب المطر الذى ينزل من
السحاب فالعرب تسمى السحاب سماء فاذا ثبت هذا فنقول هذه الالفاظ
سبب لملك الرقبة وملك الرقبة فى محل ملك المنفعة موجب لملك المنفعة
فلاتصال بينهما سببا يصلح هذا اللفظ كناية عن ملك المنفعة وذكر
فى عتاق المبسوط فان قال هذا ابنى ومثله يولد لمثله يعتق ويثبت نسبه
منه لان المحل لما كان قابلا للنسب وهو محتاج الى اثبات نسبه منه والنسب
لا يثبت مقصودا على الحال بل انما يثبت من وقت العلوق فيتبين انه ملك ولده
فعتق عليه وكذلك لو كان نسبه معروفا من الغير يعتق عليه وان لم يثبت
نسبه لانه ملك شرعا فيه حتى يثبت نسبه من الغير ولكن هذا الكذب
فى حكم النسب دون العتق فهو فى حكم العتق بمنزلة من اقر لمن لا نسب له فان المرء
مؤاخذ بزعمه وفى زعمه انه عتق عليه من وقت العلوق فنصدق فيه وذكر
صاحب الكتاب فى باب الحضانة والمجاز انه يعتق هنا عملا بحقيقته دون
مجازه

مجازه لان ذلك ممكن فالنسب قد يثبت من بلد ويشتهر من عمر وفلان المقر
مصدقا فى حق نفسه قلت تعلم بهذا كله ان صحة النكاح بالفاظ التمليك
بطريق النسب وصحة التحرير بلفظ النسب بطريق الصدق وما ذكر بلفظ الاستعارة
فى بعض الفاظ المبسوط كان هو على طريق التوسع وفى هذا السوال الذى سالت
عنه لشبهة وقعت فيك متصفا طول الزمان بصفتك فانكسفت الشمس واراحت
الهدية بهذه الاجوبة الملحوظة من المحال المعول عليها فاغتنمها وكذلك التعليل بشرط
التمليك فى الطعام والشافعى قاس الطعام على الكسوة وقال فى باب الكسوة
لا يصح بدون التمليك فكذا فى الطعام فلا يكون ما يعقل بالكسوة حكما شرعيا
لان فيما يعقل بالكسوة عن الكسوة فالنص يقتضى ان يكون الكفارة عن الثوب
كفارة الا بالتمليك فيثبت التمليك ضرورة وما يعقل بالكسوة هو الثوب وهو
لغوى لا شرعى وذكر الامام شمس الائمة فاما الكسوة فهو عبارة عن
الملبوس دون فعل اللبس ودون منفعة الثوب وعن الملبوس لا يصير كفارة
الا بالتمليك من المسكين فاما الاباس فهو تمكين من الانتفاع بالملبوس وكذلك
التعليل لان اسم الزنى للمواطئة واسم الخمر لسائر الاشربة اى تعليل
ابى يوسف ومحمد رحمهما الله نص الزنا للتعدية الحكم او اثبات المساواة بينه و
بين المواطئة بكون قياسا لان طريق معرفة اسم النظر فى موضوعات اهل
اللغة لا الاقيسة الشرعية وكذلك فى سائر الاشربة سوى الخمر لان الحد لشرب
القليل ما لم يسكر واشتقال الخصم بتعليل نص الخمر لتعدية الحكم او لاثبات
المساواة ويقول انما سمى الخمر خمرا لمخامرتها العقل وهى موجودة فى سائر
الاشربة فكان قليلها حراما وبحد الحد بشرب القليل عند محمد والشافعى فى بعض
الروايات كما فى الخمر فاسد لان الكلام فى اثبات هذا الاسم لسائر الاشربة والثانى
من هذه الجملة اى من الشرط الثالث الذى هو شامل فان فى حكم التعليل
التعدية عندنا فان ثبت التعدية يصح التعليل والا فيبطل لما ان شرعية الا

لاحكامها فاذا لم يثبت الاحكام بطل الاسباب كمشروعية الشرى لاثبات الملك واذا
اضيف الى محل لا يقبله يلغو بطل التعليل بدونداى بدون التقدية فالتذكير لذا ويلك
المذكور حتى جوزنا التعليل بالثمنية والثمنية مقصورة على الذهب والفضة
مثل سائر الحجج والحجة ما اوجب الحكم بعد الاجابة لو كانت الحجة عامة
اوجبت الحكم على العموم وان كانت خاصة اوجبت الحكم على الخصوص فكذلك
ههنا ان كان الوصف المؤثر خاصا يثبت الحكم على الخصوص كالثمنية في الذهب
والفضة وان كان الوصف عاما يثبت الحكم على العموم كالطعم والجنس او القدر
والجنس وهو معنى قوله لكل يعرف ذلك المعنى في الوصف فان قلت لو كان تعليل
الذهب والفضة بالثمنية باطلا لسبب انها تعليل بالعلة القاصرة لوجب ان
يكون تعليل علمانا في الذكوة في مسئلة الحلي بالثمنية باطلا وقد جوزتم ذلك المصنف
حيث قال في باب الركن وهو حاز ان يكون وصفا لازما مثل الثمنية جعلناها علة
للذكوة في الحلي فكيف حاز ذلك التعليل في تعليلنا وبطل في تعليل الشافعي
وفي كل منهما هو تعليل بالثمنية من غير تغيير قلت لا نسلم علة التغيير
بل هذا من قبيل ما اتحد صورته واختلف معناه فان مرادنا علمانا رحمهم الله
من التعليل بالثمنية في مسئلة الحلي تعدية الحكم من المضروب الى غير المضروب
وسواء كان غير المضروب تبرا مكسورا او حليا مصوغا او حلية سيف او منطقة
او غير ذلك ففي جميعه الذكوة اذا بلغ الذهب عشرين مثقالا والفضة مائتي
درهم لان في كل منهما معنى الثمنية موجود فكان تعليلهم بالثمنية تعليلا
بالعلة المتعدية في حق وجوب الذكوة والشافعي لم يوجب الذكوة في حلي
النساء في احد قوليه لانه لم يعلل بالثمنية بل الحقها بسائر اموال البذلة لكونها
مباح الابتذال ولا تجب فيها الذكوة لذلك ومراد الشافعي من التعليل بالثمنية
في باب الربوا قصر حكم الربوا على الذهب والفضة ومنع سائر الموزونات
كالحديد والرصاص من الالحاق بهما فكان تعليله بالثمنية تعليلا بالعلة القاصرة

ولا اعتبار باتحاد الصورة بعد تعاير هما واختلافهما في المعنى الا ترى ان المنافقين
يقولون بلسانهم نشهد انك لرسول الله وكذلك المخلصون ايضا يقولون
نشهد انك لرسول الله وهما من حيث الصورة واحد ولكن من حيث المعنى المعنى
محلف والمنافقون كاذبون قال الله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون والمخلصون
مومنون على التحقيق قال الله اولئك هم المومنون حقا فعلم بهذا انه لا اعتبار
لنفس التعليل بالثمنية في كونها قاصرة او متعدية بل الاعتبار لقصد المعلل
انه اراد بالتعليل كون العلة قاصرة او متعدية فيثبت الحكم بحسب ارادته
ان كان مراده القاصرة فباطل وان كان المتعدية فصحيح بل يعرف ذلك المعنى
في الوصف اي انما تعرف كون الوصف علة لكونه موثرا في اثبات ذلك الحكم
او لكونه مخيلا عند بعض اصحاب الشافعي او لكونه مطردا عند اصحاب
الطرد على ما ياتي والنص فوق التعليل فلا يصح قطعه عنه اي فلا يصح
قطع الحكم عن النص فان قيل سوتم بالتعليل في وصف انقطاع الحكم عن
النص الا ترى الى صحة قولنا القياس حاجز بالنص والسنة والدليل المعقول
فلو انقطع الحكم عن الدليل المعقول عند وجود النص لما صح قولنا الدليل
المعقول بعد ذلك قلنا معنى قولنا القياس حاجز بالنص والسنة و
الدليل المعقول اي لو نظرنا الى كل واحد منهما كان هو كافيا لاثبات جواز
القياس ولا يلزم ذلك فيما نحن فيه بل ثبوت الدليل المعقول بطريق
التبعية اذ لو كان مضافا اليهما يصير المعقول مساويا للنص والتبع لا يساوي
الاصل ولو كان مضافا الى المعقول انقطع الحكم عن النص وذلك لا يجوز
لان التعليل لا يصلح لتغيير حكم النص بل فكيف لابطاله يعني ان الحكم
لو كان مضافا الى العلة في المنصوص عليه سقى النص ضائعا مهملا لا موجبا
للحكم اصلا وهو باطل للنص في حق اجاب الحكم والوصف لا يصلح ان يكون
مغيرا الحكم الاصل كما يلزم ذلك القول بصحة ظهار الذمي فاولى

ان لا يصلح لابطال حكم الاصل ولو اضيف الحكم الى الوصف في المنصوص عليه
بالذم ذلك على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى لجواز ان
يكون للنص وصفان احدهما لا يتعدى كالشمسة والثاني يتعدى كالقدر عندنا
او كان احدهما اكثر تعديا من الاخر كالقدر والخمس فانه اكثر تعديا من الطعم
في المطعومات والتعليل بالوصف الذي لا يتعدى لا يمنع التعليل بالوصف
الذي يتعدى لانا امرنا بالاعتبار وبهذا الوصف امكن الاعتبار فوجب التعليل
به فسقط دعوى فائدة اختصاص النص به وهذا في الحاصل منع مما ادعاه
الخصم من افاده اختصاص النص به ومن هذه الجملة اي ومن جملة الشرط
الحالة للقياس ان يكون المتعدى حكم النص بعينه من غير تغير المراد
من عدم التغير هنا عدم التغير في حق الفرع يعني ينبغي ان تثبت حكم
النص في الفرع على وفاق ثبوته في حق الاصل من غير تغير واما اشتراط
عدم تغير حكم النص في حق النص فمما يجيء في الشرط الرابع بعد هذا
وقوله ان السلم الحال يحتمل ان يكون بتشديد اللام كالدين الحال ان يكون المبيع
موجودا مملوكا مقدورا اما اشتراط كونه موجودا فلقوله عليه السلام لا تبع ما ليس
عندك وكونه مملوكا فلاجماع فانهم اجمعوا على عدم جواز بيع ملك
الغير بغير اذنه وكونه مقدورا فلنهي النبي عليه السلام عن بيع الآبق وتفسيره
اي وتفسير كون هذه الرخصة بصفة الاجل نقل الشرط الاصلي في
السلم وهو ان يكون المبيع موجودا مملوكا مقدورا الى ما يقوم مقامه وهو الاجل
وهذا من قبيل اقامة السبب مقام المسبب والشيء يبقى بتقدير ابقاء ما يقوم
مقامه فصار كان الشرط الاصلي في السلم موجود في السلم بسبب اجل
قام مقامه فالخصم متى علل باثبات حلول السلم الحال بجامع ذلك منه اسقاطا
للشرط الاصلي في السلم الى ما يخلفه فكان اسقاطا للخلف بعد سقوط
الاصل فلا يجوز التعليل به لكونه مغيرا لحكم المقيس عليه وهو ان

تخصيص

تمام

الشرع رخص بطريق النقل لا بطريق الاسقاط وبالتعليل يصير الرخصة بطريق
الاسقاط من كل وجه ولا يجوز لكون التعليل تغييرا لحكم الاصل في الفرع
فاستقام خلفا عنه اي امكن ان يكون الاجل خلفا عن كون المسلم فيه موجودا مملوكا
مقدورا لما ان اقامة السبب مقام المسبب سايغ في الشرع كاقامة نوم
المضطجع مقام الحدث فانه لما قام مقام الحدث صار كان الحدث موجود
تقديرا حتى انتقض الوضوء به وان لم يوجد الحدث حقيقة وكذا السفر اقيم
مقام المشقة لهذا والاجل يصلح سببا للاكتساب الذي يحصل به المبيع
واذا كان لذلك كان ذلك مملوكا مقدورا تقديرا لقيام الاجل مقامه فيصح
عند وجوده لوجود شرط حلول السلم تقديرا على ما ذكرنا ومن ذلك
اي ومن التعليل الذي اوجب تغيير حكم الاصل في الفرع في الخاطي وهو من
لم تقاصد للفطر بل هو من اشتغل بفعل مباح له نحو المضمضة مثلا
فسبق الماء حلقه خطأ والمكره هو ان رجلا خوف بالسيف على اتلاف العضو ان لم ياكل الطعام في نهار رمضان والمكره صائم
فاكله لم يكن ذلك اكلا بطريق القصد لكون اكله بطريق الخبر فالشافعي
قاس الخاطي والمكره على الناسي وعلل ذلك عاقلنا لم يكن صائما وهو
القصد لم يوجد اي قصد الاكل لم يوجد مع ان موجبه الشرط وهو
النية ادنى من مرتبة الركن فلما اثر فوات الشرط في فوات الصوم فيمن
لم ينو الصوم فمن لم ينو الصوم اصلا كان اولى ان يوثر فوات الركن
وهو الامساك بالاكل فان كان في حال النسيان لكن لم يوثر ذلك بالنص الوارد
على خلاف القياس فلا يقاس عليه غير خصوصا ما اذا كان بينهما فرق
وليس لعدم القصد اثر في الوجوه اي في وجوب الصوم مع قيام حقيقة
العزم على الصوم يعني ان الصوم اذا عدم فعدم القصد لا يوثر
في وجوب الصوم كما اذا لم يعلم شهر رمضان ولم ياكل في اوائله لا يكون

صا مع ان عدم القصد موجود علم ان عدم القصد لا يؤثر في الوجوب سقى
ان لا يبقى الصوم في الخطاء مع فوات الركن بالطريق الاولى لانه اذا لم يعلم
رمضان كان الشرط معدوما وقد اثر ذلك في عدم الصوم فاولى ان يؤثر
فوات الركن في انعدام الصوم في صوره الخطاء قوله ولكنه لم يجعل
فطرا متصل بقوله لان بقاء الصوم مع النسيان ليس لعدم القصد
وعلى هذا الاصل سقط فعل الناسي اي على الاصل الذي قلنا وهو قوله
لكنه لم يجعل فطرا بالنص وهذا تتميم لمجموع قوله ومن ذلك قولهم
في الخاطي والمكره لاضاح الفرق بين الناسي وبين الخاطي والمكره
لا ان يكون نظيرا آخر لتغيير حكم النص بالتعليل ابتداء لان النسيان امر
جبلت عليه الانسان وعن هذا قالوا ليس في وسع الانسان دفع النسيان
واذا كان كذلك كان الايتمان الله تعالى من غير صنع للعبد فيه فلم
يكن موجبا للضمان فلم يصلح لضمان حقه اي حق الشرع اي الاكل
ناسيا لا يصلح لضمان حق الشرع يعني يجب ان لا يفسد الصوم بالاكل
ناسيا لانه لو فسد يجب القضاء والقضاء حق الشرع فحينئذ كان حق
صاحب الشرع سببا لضمان حقه ايضا وهو لا يجوز ومن وجه صاحب
الحق من وجه لان المكره كالآلة للمكره فكان هذا الفعل من المكره
من وجه الا ان المكره اكل بفمه واسنانه ولم يصلح الة للمكره في
حق الاكل فكان فعل المكره الاكل من هذا الوجه فعلى كلا الوجهين
اي في وجه اعتبار المكره ووجه اعتبار المكره لا يصلح ان يكون
سببا لسقوط حق صاحب الحق او يقول وانما قال من وجه لان كل
الافعال بخلق الله تعالى ولكن للعبد فعل كسب فكان فعلا له من
وجه ومن ذلك ان حكم النص في الربوا تحريم منتاه اي يسمى حرمة المساواة
وذلك انما يلزم بالمساواة الشرعي وهو الكيل وهو حكم الاصل ويتحقق ذلك عند

تعليل الاصل بالقدر والجنس حتى لا يبقى الحرمة فيما لا يدخل تحت الكيل واما اذا علل
الاصل وهو حديث الربوا بالطعم في الاشياء الاربعة لا يبقى ذلك الحرمة ابدا لانه
ما من جزء الا ويتحقق فيه حرمة الربوا حينئذ حتى لو باع حفنة من الحنطة بحفنتين
منها او بحفنتين اقل منها لم يجز البيع على قول الخصم وقال الامام شمس الائمة
انا لا نجوز تعليل نص الربوا في الاشياء الاربعة بالطعم لان الحكم في المنصوص كما ثبت
حرمة متناهيه بالتساوي وصفة الطعم يوجب تعدية الحكم الى محال لا تكون
الحرمة فيها مطلقة غير متناهية وهي المطعومات التي لا تدخل تحت المعيار عرفنا
ان هذا الوصف لا يوجب تعدية حكم النص عنه اذ الحرمة المتناهية غير الحرمة
المؤبدة الا ترى ان الحرمة الثابتة بالرضاع والمصاهرة غير الحرمة الثابتة
بالمطلقات الثلث ومن ذلك قولهم في بيع النقود اي ومن التعليل الذي
اوجب تغيير حكم الاصل في الفرع قولهم في تعيين النقود والمعين من تعيين
النقود هو ان المشتري لو استرى شيئا بدراهم معينة فجيبها واعطى البايع
مثلها ليس له ان يابى ذلك عندنا وعند زفر والشافعي له ان يابى ذلك ولو هلكت
تلك الدراهم او استحقت لم يسقط البيع عندنا ويبطل عندهما انه تصرف
حصل من اهله مضافا الى محله متقيدا في نفسه فيصح كبيع البايع اما كونه اهلا
فلان الكلام فيمن تصرف وهو عاقل بالغ والاهلية بالعقل والبلوغ واما كونه
محلا فلان الدراهم والدنانير محل البيع الا ترى انها تتعين في الودايع و
الغصوب حتى ان الغاصب لو اراد حبس الدراهم المغصوبة عند هلاكها لم يكن
له ذلك وكذلك في الهبة تتعين حتى يكون للواهب الرجوع في عينها لا في غيرها
والبيع منعقد ايضا اي للبايع والمشتري اما للبايع فلانه اذا هلك الدراهم
المعينة كان هو احق بها من سائر غرماء المشتري بعد موته ولا يهلك المشتري
ارطا بحقه وكذلك تتعين البايع فيما اذا كانت الدراهم المعينة اجود الدراهم
واما منفعة المشتري فمن حيث انه لا يطالب بشيء اخر اذا هلكت الدراهم

المسمنه في بلده ويكون ذمته فارغه عن الدين وصحة التصرفات تابعة للفائدة الا ترى ان
الرجل لو اشترى عبدا بنفسه لا يصح مع وجود الاهلية والمحلية لكونه غير مفيد حتى لو كان
ذلك مقتضا صح ايضا بانه لو اشترى عبد نفسه مع عبد غيره بمن معلوم صح ودخل
عبده في البيع لحصول الفائدة وهو انقسام الثمن عليهما وكذلك لو استرى رب
المال لمال نفسه من المضاربة صح لوجود الفائدة وهو استحقاق بدله على ذلك المال الذي
اشتراه فلما اتضح دعوى الفائدة فانها فاسدة لان الفائدة انما تعتبر اذا كانت فيما
هو المقصود بالعقد وفيما هو المقصود بالعقد ملك المال الذي هو اكمل من العين
وبالعين ينتقض فانه ان استحق المعين او هلك بطل ملكه واذا ثبت دينا
في الذمة لا تتصور هذه الكدورة لان الملك لا استحقاق ولان النقدين لا تتعين حولان
العقد جايز تسميته الدراهم المطلقة من غير التعيين والمقصود بالعقد الربح
وذلك يحصل بتقدير الدراهم لا بعينها فانه ليس في غرض الدراهم والدنانير مقصود
وانما المقصود المالية والمالية باعتبار الرواج في الاسواق وعينها ومثلها
لا يختلفان في هذا المعنى فعرفنا ان التعيين غير مفيد فما هو المطلوب
بالعقود وبه فارق المكيل والموزون فالتعيين هناك مفيد لحولان العقد
لان العقد بدون التعيين لا يجوز لاذكر الوصف وربما يعجز عن اعلام
الوصف فيسقط ذلك عن نفسه بالتعيين وقوله بهذا التغيير لحكم الاصل
يعني به حكم الاصل في الشرع وهو كون الثمن دينا في الذمة حكما اصليا في
الشرع غير ضروري لان حكم الشرع في الاعيان ان البيع تتعلق به وجوب
ملكها او وجودها معناه ان تعيين المبيع ووجوده قبل البيع شرط صحة البيع
والحكم في البيع وجوب الملك في العين مكان العين محلا لثبوت الملك فيها
وحكم البيع في جانب الاثمان وجودها ووجوبها مقاما معناه ان حكم الشرع
في البيع في جانب الاثمان وجود الثمن ووجوبه في الذمة لان الدراهم
والدنانير لم يكن موجودة في الذمة قبل البيع فتوجد بعد البيع على صفة

الوجوب فكان وجودها ووجوبها حكما للبيع والوجوب غير الوجود الا ترى ان
العين موجود والوجوب منتفٍ عنه ثم بيع وجوب التسليم فيه بعد البيع ولا
ترى انه يقال دين واجب وموجود في الذمة فلو كان الوجوب عين الوجود
لكان معناه موجود وموجود في الذمة وهذا خلف من القول فعلم ان الوجوب
معنى ورآء الوجود لما ان الدين يصح ان يوجد في الذمة على وجه الاستيجاب
لا على وجه الوجوب وفيه اشكال وهو ان الحكم معنى والوجوب معنى
فكيف يقوم المعنى بالمعنى مع ان المعنى يقوم بغيره فكيف يقوم به غيره قلنا
للاحكام الشرعية حكم الجواهر حتى يقال يقي لزيد ملك في هذه الدار وله
ملك ثابت مقرر واستدلوا على بقاء الاحكام الشرعية من قوله مع من حاد
الحسنة فله عشر امثالها فالاستدلال من وجهين احدهما بالمجي بالفعل الذي هو
عبارة عن النقل والذي يقبل النقل هو الجواهر لا الاعراض والثاني ان
الله تعالى جعل الاعيان المؤبدة وهي الجنان بمقابلة الحسنة وهي الفعل الصالح
فلو ان الله تعالى لم يجعل للحسنة حكم البقاء لما جعل الاعيان امثالا لها لان
ثبوتها في الذمة دينا بلا ضرورة وهذا التقدير ما سبق من القاعدة المقررة
وهو كون وجود الثمن ووجوبه في الذمة حكما اصليا في البيع غير متعلق
بالعوارض على مثال العزيمة في الاحكام الا ترى ان من استرى شيئا بدراهم
غير عين وفي بلده دراهم صح البيع وثبت في الذمة فلو لم يكن وجوب الدين في
الذمة اصلا حكما اصليا لما جاز بدون الضرورة وللحقه انكار من الشرع كما في
السلعة فانه اذا باع شيئا غير عين لا يجوز حتى لحقه التغير من الشرع
فصار قوله دينا بلا ضرورة احترازا عن السلم فان الاعيان مثل الحنطة و
السعير انما تصير دينا في السلم بضرورة وورود الرخصة في حقه بالسنة واراد
بالضرورة الرخصة وبدلالة حولان الاستبدال بها ومعنى دون اي حولان الاستبدال
بالثمن الذي هو الدراهم والدنانير دليل على ان كونها في الذمة حكما اصليا

اذ لو لم يكن اصليا بل كانت العينية فيه اصلا ثم العدول عنه الى الدين بطريق الضرورة
لما صح الاستبدال به لما لا يصح الاستبدال بالمسلم فيه اذا العينية فيه اصل
وثبوته في الذمة بطريق الضرورة فاقتصر على حولان العقد فلم تظهر الدينية
فيما وراءه وبقي على العينية فيما وراء حولان العقد حتى لم يجز الاستبدال بالمسلم
فيه لما ذكرنا ان الثابت بطريق الضرورة لا يعدو موضع الضرورة فلما
ظهر حولان الاستبدال في الدراهم والدنانير علم ان الدينية فيها اصل
حيث وجوبها في الذمة على الاطلاق ولم تحفل في حكم الاعيان فيما وراء
الرخصة هذا تأكيد لما سبق وذلك ان المسلم فيه في حكم الغير فيما وراء
الرخصة وهي حولان السلم لان العينية فيه اصل والدينية عارضة فظهر
ذلك في الحولان فيما وراءه بل جعل فيما وراءه في حكم العينية فلم يجز الاستبدال
به ولم يجعل مثل هذا في الاثمان بل الثمن هي دينا مطلقا فجاز الاستبدال بها و
بدلالة انه لم يجبر هذا النقص بقبض ما يقابله معناه ان غير العينية تنقص
بالنسبة الى العينية الا ترى ان بيع دراهم بدراهم غير عين لا يجوز وفي السلم لما
كان غير العينية في المسلم فيه ضروريا جبر هذا النقص بقبض ما يقابله وهو
نصف رأس المال في المجلس وحيث لم يجبر هذا النقص في الثمن بقبض ما يقابله
وهو المبيع علم ان كون الثمن دينا في الذمة هو الحكم الاصلي لا العارضي فاذا صح
التعيين انقلب الحكم شرطا يعني دراهم ودنانير اذا تعينت بمعين شرع حكم
شرط شرع يعني ان الحكم الاصلي في البيع في جانب الاثمان وجودها ووجوبها
في الذمة بسبب البيع وهذا حكم لها يثبت بالبيع فلو صح التعيين كما في السلعة
لخرج وجوب الثمن من ان يكون حكما للبيع وصار وجوده شرطا لصحة البيع
ومحلا لوجوب الملك فيه كما ان وجوب السلعة شرط لوجوب الملك فيه
فانقلب ما هو حكم في البيع شرطا له فالحكم يقتضي التأخر والشرط يقتضي
التقدم والحكم اثر للبيع يظهر ذلك بعد صحته ووجوده والشرط مصحح لجواز

بل

السع يشرط وجوده قبله وأي تغيير اقوى من هذا فتبين بهذا ان ليس في هذا
التعليل تعدية حكم النص بعينه بل اثبات حكم اخر في النوع فخالف الحكم النص
وقد صح ظهار الذمي عند الشافعي فصار تغييرا للحرمة المتناهية باللفارة
في الاصل الى اطلاقها في النوع عن الغاية بيان هذا ان الحرمة بالظهار حرمة تنتهي
بالكفارة فكانت حرمة موقتة متناهية والكافر ليس باهل الكفارة على الاطلاق
لانه ليس باهل للصوم او ان الكفارة داثرة من العبادة والعقوبة وهو ليس باهل
للعبادة فقط فلو صح ظهار الذمي لثبتت الحرمة في حقه مطلقة لا موقتة فلذلك
قلنا انه لو ثبت هذا النوع وهو ظهار الذمي بهذا الطريق يلزم تغيير حكم
الاصل الا ترى ان ظهار المسلم حيث لم يتم الحكم في النوع على وفاق الحكم في
الاصل وذلك مثل ما قلنا في تعدية الحكم من الناسي في الفطر الى الخاطئ والمكره
فان قلت كيف جعلت صورة تعدية الحكم من الناسي الى الخاطئ والمكره
نظيرا لاصول الدلالة المحللة حيث جعلت هي اولا نظيرا مخالفا لشرط
الثاني وهو ان لا يكون معدولا به عن القياس ثم جعلت نظيرا مخالفا لكون
المتعدى حكم النص بعينه من غير تغيير ثم جعلت ههنا نظيرا مخالفا
كون المتعدى الى فرع هو نظيره مع مخالفة كل واحد من هذه الاصول الدلالة
للاخر فلو كان نظيرا لاحد المخالفين لا يكون نظيرا للآخر لوجود المخالفة
بينهما قلت جعلت هذه نظيرا لكل واحد من هذه الاصول الدلالة لانتزاع
كل منها الى ما يشابهه فان فيها ما يشابه كل واحد منها وقد ذكرنا مخالفة كل
واحد من ذينك الاصلين الا ولين فان القول بتبيت الصوم مع فوات ركنه كان
معدولا به عن القياس فلا يجوز التعدية في مثله وكذلك لو عديناها الى الخاطئ
والمكره لا يكون المتعدى حكم النص بعينه من غير تغيير فان حكم النص في الناسي
وهو الاصل منسوب الى صاحب الحق وليس بمنسوب الى صاحب الحق
في الخاطئ والمكره ثم لو قلنا مع ذلك بحولانه يلزم تغيير حكم النص وهذا

التعليل ايضا متضمن لعلم كون حكم الفرع نظيرا لحكم الاصل فكانت نظيرة
للملاث بهذا الطريق وليس ببعيد ان يجتمع في الشيء الواحد اوصاف مختلفة
فيثبت الاحكام بحسب تلك الاوصاف كمن شرب خمرا الذي متعمدا في نهار
رمضان وهو صائم وكان حلف ان لا يشرب خمرا ففيه احكام ستة وهو من حيث
انه شرب الخمر شيء واحد وقد ذكرناه غير مرة في مواضع لا تترى ان صاحب
الكتاب وغيره كيف اداروا قوله مسح في الوضوء قيس فيه الثلثيث على اصول
محالفة لان التيمم تلويث اي بحقيقة فلا يكون رافعا للحدث حقيقة بخلاف
الطهارة بالماء فانما خلق من مائهما تعدى اليهما فلذلك انتسب الولد بكماله الى
الاب وانتسب ايضا بكماله الى الام فيلزم من هذا ان يصير جزء المرأة جزء
الزوج وجزء الزوج جزء المرأة وهو معنى ما قال كانهما شخصا واحدا في
حصول ما هو المقصود من النكاح كزوجي باب وزوجي خف فهما باب واحد
وخف واحد اعتبارا لتعلق ما هو المقصود من النكاح بهما فعلى هذا كان
ينبغي ان تحرم المرأة على الزوج بصيرورتها جزء الزوج الا ان مواضع الضرورة
مستثناة عن قواعد الشرع الا ترى كيف حلت حوا لآدم عليه وهي جزؤه
حقيقة قال الله تعالى وخلق منها زوجها ثم تعدى ذلك اي التحريم لحرمة المصاهرة
الى سببه اي الى سبب الولد فصار عاملا لمعنى الاصل اي فصار الوطي عاملا في
اثبات حرمة المصاهرة لمعنى الولد لا لمعنى نفسه اي الوطي عمل عمل الولد لا عمل
نفسه لقيامه مقام الولد كالتراب لما قام مقام الماء عمل الثاني وهو التراب عمل
المنوب عنه وهو الماء ان الشيء اذا اقيم مقام غيره يعتبر فيه صفة الاصل لا صفة
نفسه كالنوم يقوم مقام الحدث والسفر يقوم مقام المشقة فلذلك لم يقل ان الوطي
الحلال يصلح سببا لاستحقاق كرامة حرمة المصاهرة لان الوطي الحلال قام
مقام الولد لا باعتبار انه حلال ولا باعتبار انه حرام بل باعتبار كونه مفضيا الى الولد
وعن هذا ذكر في الزيادات ان الوطي في الموضع المكروه لا يوجب حرمة المصاهرة

لعدم افضائه الى الولد وكذلك الضا قال الامام شمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله انه اذا
مس امرأة بشهوة فانزل لا يكون هو موجبا لحرمة المصاهرة فلما كان الاعتبار
للولد في الولد لا عصيان ولا عدوان والوطي قائم مقامه كان الاعتبار للوطي نفسه
من غير نظر الى حله وحرمته في ايجاب حرمة المصاهرة وهو معنى قوله فلم يجز
تخصيصه لمعنى في نفسه وهو الحل يعني لا يجوز ان يكون حرمة المصاهرة مختصة
بالوطي الحلال ولا ابطال الحكم وهو حرمة المصاهرة لمعنى في الوطي وهو الحرمة
وصار هذا مثل قولنا في الغصب يعني ان ثبوت المغصوب للغاصب ليس بالغصب
عينه حتى يقال انه حرام لا يجوز ان يثبت به نعمة وهي الملك بل بقول ان الملك انما
ثبت للغاصب لكونه شرطا لوجوب الضمان عليه والشروط اتباع وكان ثبوت
الملك شرطا لما هو مشروع وهو الضمان فاخذ حكمه لكونه تبعا له وقوله انه من
اسباب الملك يتعالوجوب ضمان الغصب لا اصلا اي ان الغصب من اسباب
الملك على وجه التبعية لوجوب ضمان الغصب لا طريق الاصالة بنفس الغصب
فكان المعتبر فيه صفة المتبوع وهو الضمان لا صفة التابع وهو ثبوت الملك للغاصب
فيثبت شروط الاصل اي فيثبت الملك للغاصب بسبب شروط وجوب الضمان عليه
لان وجوب الضمان على الغاصب للمالك يقتضي فوات الملك عن المالك لان الضمان
جابر للفائت اجماعا فاقتضا على وجوب الضمان على الغاصب ثم لو لم يفت بفوات
الملك عن المالك بالزام ان يقول بثبوت الجابر للمالك مع بقاء المجبور على ملكه وهو
لا يصلح اقتضاء ذلك اجتماع العوض والمعوض عنه في ملك رجل واحد وهو
غير جائز وكان هذا الاصل مجمعا عليه في الحرمات التي تثبت على الاحتياط
يعني قام السبب مقام المسبب في الشيء الذي يبنى على الاحتياط اصل مجمع
عليه فاما النسب فلم يبن على مثل هذا الاحتياط فوجب قطع النسب عند الاشتباه
اي لم تثبت نسب الولد المخلوق من ماء الزنى للزاني اذ لو ثبت لاستبهت الانساب
فلا يدري من الوالد لاحتمال ان تزني المرأة بعده من الرجال فاشتبهت الانساب

والشارع قطع السبب عن الزانی لهذه الحکمة البالغة ولا یلزم علی هذا ان هذه الحرمة
لا تتعدی الی الاخوه والاخوات ونحوهم لعمی لا یلزم علی ما ذکرنا من التعلیل
هو انها صارت الشخص واحدا ان تصیر اختها کاخته واخوه کاخیها لان التعلیل انما
فی تغییر الاصول یعنی ان تعلیلنا یقتضی حرمة موبدة ممتدة والاصول اثبت
حرمة اخوات الزوجة موقتة متناهیة والتعلیل ابدا یعتبر اذا لم یکن فیه
تغییر النص فلم یکن العلة عند وجود النص موجودة معنی فکان عدم الحکم
لعدم العلة لا لوجود العلة فلم یکن هذا تخصیص العلة وقوله فی کفارة القتل
الی القتل العمد مع ان فی القتل العمد ایضا فی انه لا کفارة فیهن وهو قوله علم
خمس من الکبائر لا کفارة فیهن وعد منها القتل وکذلک فی الیمین الغموس
حیث عدی الشافعی وجوب الکفارة من الیمن المنعقدة الی الغموس مع ان
النص موجود فی الفرع الذی هو الغموس بانه لا کفارة فیه وهو ایضا
من تلک الخمس التی ذکرنا وشرط الایمان فی مصرف الصدقات اعسارا الزکوة
ای اشترط الشافعی صفة الایمان فی مصرف الصدقات الواجبة سوی الزکوة
مثل صدقة الفطر والکفارات قلنا لا یصح ذلک لان النص موجود فی الفرع
وهو یدل علی جواز الصرف الی الکافر وهو قوله تعالی لا ینهیکم الله عن
الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم من دیارکم ان تبروهم وتقسطوا
شرط التملیک فی طعام الکفارات ای عدی الشافعی اشتراط التملیک من الکسوة
الی الاطعام مع ان الفرع وهو الاطعام نصا یدل علی جوازه بدون التملیک
وهو قوله تعالی فکفارته اطعام عشرة مساکین فالاطعام فعل مبعلا لازمه
الطعم وهو الاکل وهو لا ینبئ عن الملک فلا یکون الاطعام تملیکا بل الاباحة
والاباحة لا تحتاج الی اشتراط التملیک فکان اشتراط التملیک شرطا یخالف
النص وشرط الایمان فی کفارة الیمین والظهار ای عدی الشافعی اشتراط
صفة الایمان فی الرقبة من کفارة القتل الی کفارة الیمین والظهار مع ان

العمد ای عدی الشافعی وجوب الکفارة من القتل الخطأ الخ

واخوة الزوج

العدی

فیهما نصا مطلقا یقتضی جواز تحریر الرقبة فیهما بدون صفة الایمان فیها
وهو قوله تعالی فکفارته اطعام عشرة مساکین الی قوله او تحریر رقبة فی الیمین
وقوله تع والذین یظاهرون من نسائهم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبة
فی الظهار بدون ذکر الایمان وکان اشتراط الایمان فی الرقبة فیهما شرطا
یخالف النص فیبتنی اطلاق النص تغییرا له کاطلاق المقید فاطلاق المقید الاصل
باطل بالاجماع فکذا عکسه لان المطلق یمکن العمل به من غیر زیادة فیه فکانت
الزیادة بعد امکان العمل به نسخا له لا محالة واما الشرط الرابع وهو ان
یبقی حکم النص علی ما کان قبل التعلیل ای لا تغییر حکم النص فی نفسه بسبب
التعلیل والذی ذکر قبله بقوله ومن هذه الجملة ان یکون المتعدی حکم النص
بعینه من غیر تغییر کان ذلک التغییر یلحق النص فی حق الفرع کما فی
السلم الحال وهذا الذی ذکره فی الشرط الرابع تغییر یلحق النص فی نفسه
وهو باطل ایضا وهذا لانا قد بینا ان التعلیل لا یجوز ان یکون مغیرا حکم
النص فی الفروع ثبت بالطریق الاولی انه لا یجوز ان یکون مغیرا حکم
الاصل فی نفسه فمعنی کلام موضع الحکم فی المنصوص بعد التعلیل
علی ما کان قبله فذلک التعلیل یکون باطلا لکونه مغیرا الحکم الاصل کذا
قاله الامام شمس الائمة وقوله کما اطلناه فی الفروع اشاره الی ما ذکر
قبله بقوله من ذلک ما قلنا ان السلم الحال باطل وکذلک ما بعده من الاحکام
ای کما ذکرنا بطلان تعلیل یوجب تغییر حکم النص فی حق الفروع
فکذلک نذکر بطلان تعلیل یوجب تغییر حکم النص فی حق نفسه فالمراد
من النص الاصل ثم سواء کان ذلک الاصل بالنص او بالاجماع بیان ذلک ان
التعلیل لجواز السلم الحال یوجب ان یتغیر حکم الاصل فی حق الفروع
لان من شرط جواز البیع الذی هو الاصل ان یکون المبیع موجودا مملوکا

معدود المسلم ثم الاجل في الفرع وهو المسلم قام مقام ذلك الشرط فالقول
بحمله المسلم الحال مسقط لذلك الشرط في حق الفرع وكان ذلك بغيبر الحكم
الاصل في شرطه في حق الفرع واما القول باستراط التعليل في طعام الكفاره
بالتعليل وهو تغيير لحكم النص في نفسه وهو الاصل وهو قوله تع فكفارته
اطعام عشره مساكين وهو ظاهر على ما ذكر في الكتاب اذ لا يبقى الاطعام
اطعاما بعد التعليل وكان تغييرا في نفس النص فوجب ان يكون حكم
القذف ابطال الشهاده حدا اى من حيث الحد وهو بطلان شهادة القاذف
من حيث الفسق حتى قبل شهادته بعد التوبه فجعل بعض الحد حدا لان
كل الحد الجلد ورد الشهادة فجعل هو الجلد كل الحد بالتعليل فقال هو محدود
في كبيره فتقبل شهادته بعد التوبه كالمحدود في الزنى وشرب الخمر والنص جعله
بعض الحد فعلى هذا كان قوله لان الوقف من لا بد بعضه تعليلا لمعلل محذوف
تقديره وقبل شهادة القاذف بعد التوبه والنص رد شهادته مؤبدا او معنى
قوله فجعل بعض الحد حدا ان الله تع جعل رد الشهادة مؤبدا مع الجلد
كل الحد فلما قبل الشافعي شهادة القاذف بعد التوبه كان رد الشهادة موقتا
وهو جعل بعض الحد حدا لما ان الموقت من لا بد بعضه فكان المعلل بعض محدود
وهو الاوجه لصحته بدون الادراج وانت الرد بنفس القذف بدون مدة
العجز وهو تغيير لحكم النص يعني ان الشافعي رد شهادة القاذف بنفس
القذف فجعله كسائر الجرائم المبطله للشهاده كالزنى وغيره فانه بعد ما
زنى او شرب الخمر يرد شهادته بدون الوقوف الى شيء اخر فكذا في
جريمة القذف فكان تغيير النص لان الله تع وقف الرد الى مدة العجز
عن الاتيان بالشهود بقوله والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة
شهداء فاجلدوهم ثمانين جلده ولا تقبلوا لهم شهاده ابدا وذلك لا يحصل
بدون مدة العجز فاثبات الرد بدون مدته تغيير لحكم النص بالتعليل

بالتعليل

قوله فجعل بعض الحد حدا ان الله تع جعل رد الشهادة مؤبدا مع الجلد تقبل شهادته موقتا

ورد النفي على الجلد وهو تغيير وهذا عكس ما قبل شهاده المحدود في القذف بعد
التوبة فانه جعل الجلد هنا بعض الحد لان كل الحد في حد الزنى الرجم مع
النفي فكان الجلد بعض الحد بقوله فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فالغا الجزا
والجزا اسم لما وقع به الكفاية والخصم لم يجعل الجلد كافيا فيه فكان تغيير النصب
وذلك ان المستثنى منه انما ثبت على وفق المستثنى فيما استثنى من النفي يعني
ان المستثنى منه اذا حذف في الكلام انما يجعل المستثنى منه من جنس المستثنى
فيما استثنى من النفي وانما خص النفي لان حذف المستثنى منه في الكلام انما يصح
في النفي لا في الاثبات والفرق فيه هو ان موضع النفي موضع التعميم وعن هذا
قيل النكره في موضع النفي تعم وفي الاثبات تخص وهما كان كذلك استقام
حذف المستثنى منه في موضع النفي لا في موضع الاثبات لان اسم العام
انما يقدر عند الحذف وجب ان يكون ذلك الاعم من جنس المستثنى وذلك
صحيح في موضع النفي لا في الاثبات الا ترى انك لو قلت جاءني الا زيد
كنت عليك ان تقدر جاءني جميع بني ادم الا زيدا اذ في تقدير ما دونه تدخيل
احد المتساويين على الاخر وهو باطل لانه يلزم ترجيح بلا مرجح ومجيء
جميع بني ادم الكل محال بخلاف قولك ما جاءني الا زيد فانه صحيح مستقيم
لان تقديره ما جاءني شيء من آدم الا زيد والكلام في صحته فكذا عند الحذف
فظهر من هذا اصلان احدهما ان المستثنى منه يجب ان يكون من جنس المستثنى
والثاني ان حذف منه انما يصح في موضع النفي وقوله عليه السلام اسبغوا الطعام
بالطعام الاسوا بسوا موضع النفي فكان حذف المستثنى منه فيه جايزا والطعام
ليس من جنس قوله الاسوا بسوا لان المساواة معنى والطعام عين فلا بد من
ادراج اعم المعاني الذي هو من جنس المستثنى ممن ضرورة هذا الحذف التقدير
لان تشبيه الطعام بالطعام في جميع الاحوال الاحال التساوي واحوال الطعام
في اسباب تلك المحارفه والمفاضله والمساواه فكان عموم الاحوال ثابتا بالنص

والله تعالى اعلم بالصواب

وهذا العموم لا ثبت الا في الكثير وهو الذي يدخل تحت الكيل اذا المحاز فيه انما
تحرم لاحتمال كون احدهما فاضلا على الاخر وذلك لا تتصور الا بعد اعتبار المساواة
بينهما وذلك انما يكون بالموزون ثم يقول ان الموزون هو الكيل اما بالاجماع او بحديث
اخر وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا كيلا بكيل وكذلك المفاضلة
اذ فضل احدهما على الاخر لا تتصور الا بعد اعتبار المساواة بينهما بالكيل
الشرعي على ما بينا وكذلك المساواة اذ التسوية بالمعيار هو المراد كان التسوية
بينهما من حيث الجنبات او من حيث الوزن او من حيث الجودة غير مراده بالاجماع
ولن يوجد هذه الاحوال الا فيما يدخل تحت الكيل الا ان التعليل منا وافق لما ذكرنا
من الثابت بالنص وكان هذا التغيير مضافا الى النص لا الى التعليل وهو معنى
قوله فصار التغيير بالنص مصاحبا للتعليل لا به اي لا بالتعليل وانما
سقط حقه اي حق الله تع في الصوره اي في الصوره التي شاء بالنص وهو قوله
تع وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ثم امر بانجاز المواعيد اي امر
الاغنيا بانجازها وذلك لاحتمله اي وذلك المسمى لاحتمال الانجاز بان ينجزها
اي بان ينجز المواعيد المحلفه فحينما للتعليل اي موافقا له لان الزلوه عباده
محضه لانها من اركان الدين الخمسه على ما قال النبي عليه السلام بني الاسلام
على خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوه وايتا الزكوه الى اخره وللدين
كله لله تع وبهذا سقط خطاء من يقول بان الزكوه حق الفقرا مستحقه لهم
شرعا بل الزكوه محض حق الله تع على ما قلنا الى هذا اشار الامام شمس الائمه
رحمه الله فلا يجب العباد بوجه لان المستحق للعبادة الله تع على الخصوص
وهذا لان الايمان حق الله تعالى على الخصوص ولا مدخل للعبد فيه بوجه
والزكوة مخصوصة بالايمان وكانت مخصوصه بحق الله تعالى لان النصاب
لو كان جارية وجاز الحول عليها جاز لمولاها ان يطاها فلو كان للفقير فيها نوع
حق لما جاز لمولاها ان يطاها وانما التعليل لحكم شرعي جواب شبهه ترد على
ما عنناه

قوله لا بالتعليل بان يقال لما لم يكن التغيير بالتعليل وجب ان لا يعلل مسئلة دفع
القيم في باب الزكوه فقال التعليل لم يكن للتغيير ولكن لاظهار حكم شرعي
وهو كون الشاه صالحة للتسليم الى الفقير وكذلك قيمتها ايضا صالحة
للتسليم الى الفقير مع ابقا اصل الصحة دفع الشاه الى الفقير ايضا فلا يكون
تغييرا بل جميع مواضع الاقيسة كذلك فان الحكم يثبت في الفرع بعد
القياس مع بقا صلاحية الاصل ايضا لاثبات ذلك الحكم كما كان فلا
يكون هذا تغييرا للنص بل قياسا وهذا سايغ بالاتفاق وهذا لان معنى
الصلاحية في الشاه للصرف الى الفقير كونها مالا متقوما وهذا المعنى
كما هو موجود في الشاه موجود في غيرها ايضا فتعدى منها الى غيرها
باعتبار صلاحية الصرف الى الفقير وهذا هو معنى القياس فلا يكون تغييرا
للنص وانما التغيير فيما قاله الشافعي في اطعام الكفاره وعند ذلك فانه نما
علل الاطعام بالتمليك لم يبق النص بمعنى الاطعام مثبتا للحكم فكان
الاطعام متغيرا بالتعليل بالتمليك واحلت لهذه الامة بعد ان تدت حشيها
فان قيل الله تع طيب لا يقبل الا الطيب واذا ثبت الخبث في الصدقة كيف
يقبل الله الخبيث قلنا تمكن الخبث في الصدقة بعد تحقق الصدقة بالوقوع
في يد الفقير وكان الخبث حكما للصدقة وحكم الشيء لا يمنع تحقق سببه كاذا ال
الطلقات الثلث فانه تخرج المحل عن محلية الطلاق وتملك النصاب من الفقير
فانه تخرج المحل عن محلية الصدقة ومع ذلك لا يمنع تصدق النصاب ابتداء
لما قلنا ولذلك ههنا ثبوت الخبث حكم الصدقة ولا يمنع الصدقة فان قيل لما كان
هذا مبيحا لتملك النصاب للفقير وجب ان تكره الصدقة للفقير كما تكره ذلك
قلنا تكره هناك ولا تكره ههنا لان هناك المتصدق كان متمكنا من الخروج عن
عهدة الصدق من غير ان يلحقه الكراهة بان يفرق النصاب على الفقرا على
وجه لا يقارن الغنى الملك وههنا لا يمكن المتصدق من الصدق على وجه

لا يحقق الخبث في حكمه فلا يكره الصدق ههنا فلذلك افترقا وصار كثوب حرمة المصاهرة باعسار الجزية حتى تعدى الى امهات الموطوءة وبناتها ولم يثبت في حق الموطوءة نفسها لعدم امكان الاسترداد عنها مع ارادة بقاء النسل بالنكاح قلنا بان حرمة المصاهرة لم تثبت في حقها ضرورة التوالد والتناسل ولا ضرورة في سايرها فثبت بعد صلاح الصرف الى الفقير حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالقوم لان ذلك الحكم الشرعي كما هو موجود في الشاة موجود في قيمتها فجوز صرف قيمتها الى الفقير كجواز صرف الشاة اليه فكان هذا تعليلا موافقا للنص لا معترضا به حكم النص فكان حكم النص بعد التعليل وبعده سواء وقوله لكونه ثناء مطلقا احتراز من قوله اللهم اغفر لي لكن الواجب ازالة العين النجس عن الثوب عن المالة صالحة لازالة النجاسة وسايز المايعات الطاهرة مثل الخل في هذه الصفة فبالتعدية الى غيره لا تنفسر هذا الحكم وهو كون المالة صالحة للتطهير هذا حكم شرعي في المزيل اي كون المالا نجس في اثناء ملاقاة النجاسة حكم شرعي في المزيل وهو الماء والطهارة في محل العمل وهو ثوب حكم شرعي ايضا وقوله والطهارة معطوف على قوله هذا فان قيل ازكون المالا نجس في اول ملاقاتها للنجاسة في الثوب حالة الاستعمال حكم اختص به المآ طريق الضرورة فكيف تتعدى منه الى سايز المايعات قلنا الحكم اذا ثبت بطريق الضرورة لمعنى في محل ثم شاركه غيره في ذلك المعنى والضرورة ثبت الحكم فيه كثبوته في الاصل كما في حكم بقاء طهارة المستحاضة في الوقت تعدى الى من هو في معناها ممن به سلس البول او الجرح الذي لا يرقا فان كان حكم بقاء طهارة المستحاضة في الوقت حكما ثبت على خلاف القياس فكذلك ههنا ان كون المالا نجس حالة الاستعمال وطهارة المحل لضرورة احتياج صاحب الثوب الى طهارته وصلاحية المآ للتطهير لمعنى القلع والازالة فلما شاركه غيره في هذين المعنيين ثبت حكم المآ فيه ايضا كثبوته في المايع بتاصلاحية المآ كذا ذكر في المشاركة في العلة

الوضوء مما تلي بنار الدرهان النقض وعن ابي يوسف رح استدل النقض رح

في العلة توجب المشاركة في الحكم وهذا لان الثوب كان طاهرا وقد جاوره النجاسة فبازالتها حصل ما في الثوب من الطهارة لما ان النجاسة اذا زالت بقي الثوب طاهرا كالارض في الثوب الا ترى انه يطهر بالغسل بنزول الارض فتطهر ما كان في الثوب من البياض وكذلك صلاحية كون المآ مزيلا للنجاسة لكونه مايعا رقيقا قابلا للانعصار بالعصر وغيره اذا شاركه في ذلك المعنى من كل وجه ثبت ذلك الحكم فيه ايضا كثبوته في المآ لان عمل المآ لا يثبت في محل الحدث الا باثبات المزال وذلك امر شرعي ثبت في محل العمل غير معقول بما ان اتصاف العضو بالحدث امر شرعي فيه غير معقول اي غير مدرك بالعقل معنى نجاسته لان هذه الاعضاء ليست بنجسة حسية ولا ينجس المآ القليل بملاقاة هذا العضو اذا لم يكن له بنية قربة ولذلك جاز ان كان الحدث بيده طعاما مايعا فكان ما ثبت من النجاسة في هذه الاعضاء غير مدرك بالعقل وعمل المآ لا يظهر في هذه الاعضاء الا باثبات المزال اي باثبات زوال ما كان في هذه الاعضاء مما يمنع التقرب الى الله تعالى وهذا العمل ثبت عند استعمال الماء الذي لا يبالى بخبثه اذا الناس لا يبالون بخبث المآ بالوضوء وبصبه في موضع النجاسات فلم يحتاجوا الى هذا الحكم فما يبالى بخبثه وهو في نفسه امر غير معقول المعنى بخلاف النجاسة الحسية اذ هي عين محسوسة فاذا زالت عن موضعها لا تبقى فيه وهو معقول فتعدى من المآ الى غيره لوجود معنى الازالة في ذلك الغير وقال الامام شمس الائمة وليس في اعضاء المحدث عين يزول باستعمال الماء فان اعضاءه طاهرة وانما فيها مانع حكمي من اداء الصلوة غير معقول المعنى وقد ثبت بالنص رفع ذلك المانع بالماء وهو غير معقول المعنى وقد بينا ان مثل هذا الحكم لا يمكن تعليله للتعدية الى محل اخر ولا يلزم ان الوضوء صحيح مع هذا الغير لانه وجه الورود هو ان وجوب طهارة هذه الاعضاء بالوضوء لما كان غير معقول لكون هذه الاعضاء محكومة بالطهارة شرعا لما ذكرنا كان الوضوء بمنزلة التيمم في كون وجوب الطهارة به غير معقول لعدم حصول الطهارة بكل والنجاسة

واحد منهما عقلا وكان وجوب الطهاره فيهما مع ذلك امرا تعبديا فجب السنة فى الوضوء حسب لوجوبها فى السمسم خاجاب عنه بقوله لا ان التغيير ثبت فى محل العمل بوجه لا يعقل فنفى الما عا ملا يطبعه من الوجه الذى يعقل اراد به ان تغيير العضو من الطهاره الى النجاسة معنى لا يعقل الا ان الما عامل بطبعه وهو معقول والعفو الى النيه لان ما كان طبعا لشى لا يتغير بالنيه والتطهير والا ان التطبع لما استعمل عمله حسنا وجد استعماله فيه فلا يفتقر الى النيه كالنار للاحراق والسكين للقطع بخلاف التراب لان طبعه التلويث الا ان التراب صحح الى النيه ليعمل عمل الما لا ان النيه غيرت طبعه حقيقة لكن الشرع لما اقامه مقام الما عند اراده الصلوه عمل عمل الما فى اثبات الطهاره واراد بالصلوه به هى النيه ولهذا نشترط النيه فى التيمم دون الوضوء والله اعلم باب

الركن لما فرغ من بيان الشروط التى هى مقتضيه للتقدم شرع فى بيان ما هو العمده فى الباب وهو الركن لما ان ركن الشى ما يقوم به ذلك الشى فالوصف الذى هو المؤثر فى الحكم جعل علما على الحكم فى النص وانما سمى علما لان الحكم فى المنصوص عليه مضاف الى النص فسمى علما لما ان القياس هو الا بانه فلم يكن مثبتا حقيقه كما هو الاصل فى الاعلام فان الحكم اضاف الى العلامه وقوله مما استدل على النص يعنى ان جزئى كه علم كردانيد شد بر حكم نص باندكه وى از جيزى بود كه در نص ويرا فرا كرفته بود بالذى لفظ ما از روى معنى ولا شتمال نازه تكون من حيث اللفظ وباره تكون من حيث المعنى والذى تكون من حيث اللفظ يجوز ان يكون وصفا لازما مثل التثنيه اذ عارضا مثل الاشتراط حكما مثل ما استدل الشافعى بحولز قضا دين الاب على جولز قضا الحج عن الحج عن الاب الزاخره وقوله والطعم جعله الشافعى علة للربى لما ان الطعم لازم اى للحنطه والشعير لا نهما لا يوجدان الا ومعهما الطعم وعللنا بالكيل وهو غير لازم اى يوجد الحنطه والشعير فيما دون الكيل ايضا وليس معناه ان عندهما مكيل ايضا لان الطعم جعل لازما

الانفجار

فى تعليل الشافعى مع ان ذلك يوجد فى غير الحنطه والشعير لان معنى عدم اللزوم انما يكون ان لو كان هو موجودا وليس له هذه الصفه لا ان يكون موجوده هى وفى غيره وذلك انما يكون فى قولنا فيما دون الكيل اعنى على قولنا قوله على الحنطه بالكيل والجنس والكيل غير لازم للحنطه لوجود الحنطه غير مكيله فيما دون نصف صاع كانت الحنطه موجوده ولا كيل لها وكان الكيل غير لازم لها تعلق عتقه بمطلق موت المولى اى فلا يحوز بيعه كام الولد وقد يقول مطلق موت المولى احتراز عن المدبر المقيد ويحوز ان يكون فردا نحو تعليل ربوا النسيئه بوصف واحد وهو الجنس او القدر عندا نحو علته حرمة الفاضل فانه القدر مع الجنس ويحوز فى غيره اذا كان ثابتا اى اذا كان النص مقتضيا له من حيث المعنى وهو معلول باعدام العاقد اى بفقده واجتياجه وليس فى النص ذلك لان المذكور هو السلم واعدام العاقد صفه العاقد لا صفه النص لكن السلم يقتضى عاقدا لا محاله والاعدام صفته وكان الاعدام من مقتضيات النص ولذلك بيع الابق معلول بالعجز عن التسليم وليس فى النص ذلك الا ان البيع يقتضى بايعا ضروره والعجز صفته فكان ما هو ايضا بمقتضى النص من حيث المعنى ولذلك الشافعى على قوله على الا نكاح الامه على الحره بارتفاق جزء منه يعنى ان علته جولز نكاح الامه على الحره علته انه سعى فى ارتفاق جزئه فلا يباح الا عند الضروره والضروره لا تختص حره بعد ذهاب هذا الحكم منه الى من كان قادرا على نكاح الحره فلا يجوز نكاح الامه لوجود العله وهى ارتفاق حره بلا ضروره وليس هذا فى النص الذى ذكرنا ولكن ذلك النص يقتضى ناكحا لا محاله والارتفاق صفته فكان ثابتا بما يضا النص معنى واتفقوا انه لا يضاف النص بجملته الا يجوز ان يكون علة بمعنى استجماع جميع اوصاف النص فى الفرع فى التعليل لا يجوز لانه حينئذ يكون الفرع عين المنصوص عليه ولا يكون فرعا لان جميع اوصاف المنصوص

علیه لا یوجد الا فی المنصوص علیه ولا یجوز ایضا ان یکون وصف من اوصاف المنصوص علیه
الحکم من غیر تفرقة بینهما لانه حینئذ یسقط الابتلاء والاعتبار فان الاعتبار ما مور
به وذلک انما یکون لتمییز وصف منیخ من وصف مهلک لیتشبث المعتبر بالمنجی و
یحترز عن المهلک وذلک لا یحصل بدون الاعتبار والتامل فلو قلنا بجواز عدم
التفرقة بین الاوصاف فی التعلیل لاستوی فیه العالم والجاهل فکان ذلک
مثل التعلیل بالوجود فی الاشیاء المتضاده بل التعلیل انما یصح بوصف صالح
للتعلیل من بین سایر الاوصاف ثم اختلفوا فی ذلک الصلاحیه التعلیل فقال
اهل الطرد انه یصیر صحیحة بمجرد الاطراد یعنی انما طرد ذلک الوصف من طرده
وادار علی الاحکام وجد ذلک الحکم الذی وقع النزاع فیه عند ذلک الوصف
الذی طرده بالاجماع من غیر ان یذکر اثر ذلک الوصف فی استدعاء ذلک الحکم
لما قال الشافعی رح ان النکاح لا یثبت شهاده النساء مع الرجال بقوله لانه لیس
بمال فوجد هذا الوصف مطردا فی الحدود والقصاص وهکذا اطرد ایضا وصف
عدم البعضیة فی اولاد الاعمام والعمات واولاد الاخوال والخالات فی تعلیل
عدم عتق الاخ فوجده مطردا بالاجماع فقال لا یعتق الاخ لانه لیس
منهما من غیر ذکر اثر ذلک الوصف وکذلک تعلیل بعضهم هذه عبادة لها
تحلیل وتحریم فکان من ارکانها ما له عدد سبع کالحج وطرد عدد السبع فیما
ادعی من الحکم فوجده مطردا فی الحج بالاجماع فجعل الفاتحة من ارکان
الصلوة لکونها سبع ایات کما ان سبع اشواط الطواف من ارکان الحج علی ما
یجیء بیانه فی اقسام الطرد ان شاء الله والسلف الصحابة رضی الله عنهم
والتابعون واصحابنا المسدودون اعنی ابا حنیفه وابا یوسف ومحمدا رحمهم الله
والخلف من بعدهم والمتاخرون من بعدهم واتفقوا فی صلاحیه بخلاف
العرانة فانهم اختلفوا فی تفسیرها وانما نعرفها بالاثر له فی الشرع ای فی جنس
ذلک الحکم الذی وقع النزاع فیه کتعلیلنا بالصغر فی ولایة المناکح بقولنا انها

تزوج کرها لانها صغیره فان للصغر اثرا فی اسقاط الولایة عن الصغیر فی حق المال
بالاتفاق فوجب ان یکون له اثر ایضا فی اسقاط الولایة عن نفسه فی النکاح والجامع
بینهما هو معنی العجز عن اصلاح امر نفسه مقدما قرن الله تعالی بالعقل الکامل
مقامه فی اصلاح امره وهذا لان معنی العجز مستلزم للضروره والضروره مؤثر
فی اسقاط ما کان له فی الاصل بالتخفیف عرف ذلک بالکتاب والسنه اما الکتاب
فقوله تعالی یا ایها الذین امنوا لیستاذنکم الذین ملکت ایمانکم الی قوله لیس علیکم
ولا علیهم جناح بعدهن طوافون علیکم بعضکم علی بعض حیث جعل
کثرة الطواف سببا لسقوط الاستیذان للتخفیف لما ان کثرة الطواف
مستلزمة للحرج والضرورة وکذلک فی السنة وهی قوله علیه الصلوة والسلام
بخصوصه لانها من الطوافین علیکم والطوافات حیث جعل کثرة الطواف
سببا لسقوط النجاسة للتخفیف لکون کثرة الطواف مستلزمة للضروره عرانه
یکون مخیلا ای هو تعالی اجال الصحة فی القلب ثم الفرض علی الاصول وهذا التفریع
علی قبول ذلک المعنی اذ لا حاجة عندنا الی العرض علی الاصول والمعنی من العرض
علی الاصول هو ان یعرض وصفه الذی جعله علة علی صور ینوصد ذلک الوصف
فیها کوصف الطعم الذی جعله الشافعی علة الربوا یعرضه علی المطعومات فیجد
وصفه مثبتا لذلک الحکم الذی ادعاه بالاتفاق فیجعل ذلک علة الحکم المتنازع فیه اذا لم
یجد ذلک الوصف منقوضا ولا مجروحا فی تلک الصور کما فی الشاهد وانما تعرض
علی اصلین فصاعدا لیطرد ذلک ما جعل الشافعی وصف الطعم علة الربوا فی قوله
علیه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وعرض ذلک الوصف علی البر والارز فوجده
فیهما موثرا فی اثبات حکم الربوا بالاتفاق فجعل الطعم علة الربوا فی المطعومات
لان الاصلین لم یردا واذا النقض جرح والمعارضة دفع یعنی النقض یجرح
الوصف فیخرجه عن کونه حجة کجرح الشاهد بالرق والمعارضة دفع المنع
الوصف عن کونه علة لکن لدفع الحکم الذی اثبته الوصف بعلة اخری وعندنا

خیال

ان ص

عدالته بل جعلوه موثرا اى جعل لهذا الوصف اثر فى الشرع فى جنس ذلك الحكم الذى
وقع النزاع فيه على ما ذكرنا وعرف ذلك اما بالكتاب او بالسنة او بالاجماع لان
ما لا يحس انما يعرف باثره كما عرفنا الله تعالى عز محسوس باثار صنعه والوصف
الذى هو الموثر لا يحس ايضا نعرف ذلك باثره بالبيان والوصف على وجه مجمع عليه
كطهارة سؤر الهرة بعلة الطوف والطوف من اسباب الضروره وهى وجه الوصف
بوجه مجمع عليه فى جنس هذا الحكم وهو سقوط الحظر بالضروره كما اشار اليه
قوله تعالى فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم
واما الخيال فامر لا يعول عليه كان للخصم ان يقول وقع فى قلبى خيال فساد وصف
فلا ينفك عن المعارضه وما لا ينفك عن المعارضه لا يصلح حجة شرعيه كالوصف الذى
لا ينفك عن المناقضه لا يصلح حجة لما عرف ان حجج الله تعالى لا تتعارض فى انفسها
ولا تتناقض ولان الظن لا يغنى من الحق شيا والحجة ما كان امرا تاما فى حق الكل
والظن يختص بمن ابتلى به الا ترى ان التحرى فى باب القبلة لا تتعدى من نزل
به ولا يصير قبله فى حق غيره وقوله فنقل عنه الى شهادة القلب اى الوصف فى كونه
معدلا نقل عن الاثر الى شهادة القلب بخلاف الشاهد يعنى ان التزكيه بينه لازمة
لاحتمال اعتراض الفسق عليه بعد كونه عدلا فاما الوصف الذى هو علة بعد ما
علم صفة الصلاحية فيه يصير عدالته معلومة مقدوما اذ ليس فيه توهم
الخيانة فلما كان العرض على الاصول هنا احتياطا وقوله كالاثر المحسوس كاثر
المشى على الارض فانه يدل على الماشى وان كان الماشى غائبا عن محسوس وكذا
البناء يدل على ان له بانيا بناه وكان البانى حيا قادرا على البناء عالما به يحكم بعقله
على هذا بالقطع والبيان وان لم يكن راى البانى فيكون تيقنه بان بانى هذا البناء
كان موصوفا بهذه الاوصاف كانه راه وقوله فرقهم جواب عما فرق اهل
المقالة الاولى بقولهم بخلاف الشاهد لانه يتوهم الى آخره حيث جعلوا التزكية
شرطا لا زما ولم يجعلوا العرض على الاصول فى الوصف لازما بل جعل العرض

بالقطع

الدال على المحسوس

مع

جعلوه

للاحتياط للفرق الذى قالوا قلنا هذا الفرق ليس بصحيح لان الوصف مع كونه ملائما
يجوز ان يكون غير علة الا ترى ان قولنا ان الشى لا يبقى مع فوات ركنه وصف ملائم
موافق لعلل السلف ومع ذلك انه غير علة فى مسئلة الصوم اذا اكل الصائم ناسيا
حيث بقى الصوم مع فوات ركنه حقيقة لان الشرع لم يجعل ذلك الوصف علة
فوت الصوم لما ان علل الشرع علل جعلية وحاصله ان جعل الوصف علة فى موضع ولا
يجعل علة فى موضع آخر لمعنى فيه دل الشارع ولا بد للايجاد والاعدام فى الاحكام من
ظهور اثر ذلك الوصف فى جنس ذلك الحكم فعند ظهور اثره يعرف علة الله ذلك
الوصف وذلك انما يكون عند العرض على الاصول وعلى الاحكام التى هى من جنس حكم
ذلك الوصف فكان الاحتمال فى اصله اى فكان احتمال الرد فى اصل الوصف اولى من
الاحتمال فى المعترض وهو اعتراض الفسق فى الشاهد بيان هذا انهم قالوا ان الشاهد
يحتمل ان يعترض عليه فسق يبطل شهادته الا ان هذا احتمال فى المعترض على الشهادة
فان اصل الشهادة ثبت بالاهلية وهى العقل والبلوغ والحرية ومع المعترض يبقى
اهلا لاصل الشهادة فاما الوصف فى التعليل مع الرد لم يبق علة اصلا فانه مع
كونه ملائما لا يجوز ان يكون علة مع الرد اصلا والشاهد مع الرد يبقى اهلا الما
عرف ان الاحتمال فى وصف التعليل اقوى فلما لم تقبل شهادة المستور
مع هذا الاحتمال وجب ان لا يكون وصف التعليل حجة مع احتمال الرد فى اصله
بالطريق الاولى وقوله الا ترى ان الوصف لا يبقى علة مع الرد فقياس الملائمة
على الشهادة فانه اذا رد القاضى شهادة الشاهد فى حادثة لمعنى لا تقبل
ذلك رد شهادته فى حادثة اخرى والجواب عن كلامه اراد به قوله ان الاثر
معنى لا تعقل وقوله ان الاثر معقول اى معلوم من كل محسوس لغة اى باللفظ
الدال على المعنى حتى ان من اخبر اخبارا رجل ماشى ههنا من غير ان راى الماشى
تفهم السامع من ذلك انه راى اثر مشيه واستدل به على مشيه وقوله
وعيانا اى فى حق الذى اثر مشيه وقوله لغة اى فى حق السامع وعلى

معقول دلالة القول من يقول هي مطلقة بلا ثلاث فلا بد فلا بد ان يستدل السامع منه على
ايقاعه بالتطليق البدات وكونها مطلقة اثر ذلك اذا اراد به ما له اثر في حق ذلك الحكم
كاثر الصغر في حق سلب الولاية عن الصغيرة في النكاح بطريق الدلالة على سلب
الولاية في حق المال وقول على ما بينا اشاره الى قوله وانما نعني بالاثر ما جعل
اثرا له في الشرح وقوله تعليلا بمعنى موثر فوجه الناسر هو ان الصوم كف
النفس عن شهوة البطن وعن شهوة الفرج فالمضمضة مبدا شهوة البطن
والقبلة مبدا شهوة الفرج فلما لم يضر الصوم وجود مبدا شهوة البطن لم
يضره ايضا وجود مبدا شهوة الفرج قياسا للمبدا على المبدا بل بالطريق الاولى
لما ان منع شهوة البطن في الصوم تصدى بدليل شرعيته في وقته وهو
النهار عادة فلما لم يمنع ذلك مع انه مبدا المقصود فان لا يمنع وجود مبدا غير
المقصود اولى واخلف اصحاب النبي عليه في الجد يعني ان الصحابة رضي الله عنهم
اختلفوا في الجد مع الاخوة قال ابو بكر وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس
وعامة الصحابة رضي الله عنهم ان الجد يحجب الاخوة وهو قول ابي حنيفة رضي الله عنه
وقال علي وزيد بن ثابت رضي الله عنهما انه لا يحجبهم وهو قولهما فعامة الصحابة
مثلوا بالوادي الذي تشعب منه الانهار يعني ان الجد تشعب منه الاب والاخوان
والاب تشعب منه الاخوان ثم الاب يحجب الاخوين فالجد الذي هو اصل الكل
اولى وقال علي رضي الله عنه انما مثل الجد مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع
من الغصن فرعان فيكون القرب بين الفرعين اشد من القرب بين الفرع والاصل
لان الغصن بين الاصل والفرعين واسطة والواسطة بين الفرعين فيكون هذا
الكلام مقتضى لحجب الاخ على الجد الا ان بين الفرع والاصل جزئية وبعضية وليس
بين الفرعين اعني الاخوين جزئية وهذا يقتضي لحجب الجد على الاخ فانتوبا
ومرجح الحجب القول الى حنيفة رحمه الله ان الاب حاجب لكل الذين يقع الاجماع
فيما بينهم الجد والاب اكثر من مشابههم الاخ في حق حرمة الخلية وحرمة

وضع الزكوة وعلى قبول الشهادة له وكثرة المشابهة ان لم تصلح علة يصلح
مرجحا وابن عباس علل في ذلك بقوله الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن
ابنا ولا يجعل ابا الاب ابا فهو استدلال بالموثر من حيث اعتبار احد الطرفين
بالطرف الاخر في القرب وقوله اليس يكون خمرا هو مقول عمر فكلمة ليس
متعلقا لقوله وقال عمر حين قال اي قال عبادة بن الصامت ما اري النار على
وقوله ما اراك على نار المفعول وقوله النار بالنصب على انه مفعول ثان للرأية
فان قلت كيف يصح قوله تحل وما العنب لا يكون موصوفة بالحرمة قبل
ان يصير خمرا قلت يحتمل ان يسمى منعه عن ان يكون خمرا احلالا
او جعل المشارف للحرمة كالحرمة لانه اعتقه برضاه لانه باشر على
العتق باختياره فكان راضيا بالعتق وفي هذا الايفاد ت علمه وعدم علمه
لان المباشر لعلة الحكم انزل عالما بوجود الحكم فيباشرته بعد ذلك كان رضا منه
بذلك الحكم الذي هو العتق ههنا فصار كما لو اذن له فصار ان يعتقه لانه
سلطه لانه لما لم يسق الاستحفاظ تقي تسليطا على الاستهلاك فهذا اذ حين مكن
الصبي من المال فقد سلطه على اتلافه حسا والتسليط يخرج فعل المسلط من ان
يكون جناية في حق المسلط ثم بقوله احفظ جعل التسليط مقصورا على الحفظ
بطريق العقد وهذا في حق الصبي فلا يصح اصلا في حق العبد المحجور
لا يصح في حالة الرق وذكر في الاسرار الاختلاف في صبي يعقل الحفظ لا في صبي
لا يعقله الا تري انه بنى على هذا ان الصبي لو بلغ صار مودعا ولو كان الخطاب
مع من لا يعقل لكان لغوا ولا يصح بالبلوغ وانما المحجور بالبلوغ والاجارة اذا
خاطبه بعد العقل لانه امر رجعت عليه والنكاح امر حمدن عليه وهذا الاستدلال
في الرق بعضه موثر اي ثبوت حرمة المصاهرة بطريق النعمة والكرامة
فيجوز ان يكون سبب الكرامة ما يحمد عليه ولا يجوز ان يكون سببها ما يعاقب
المرء عليه وهو الزنى الموجب للرجم غير موثر في ابطال التخفيف فان مسح

فباشرته

فيما يصح وما لا يصح

الخف ركن ومع هذا يمسح لخصوص في المسح في الجملة ولذلك المسح في الجملة
والبلوغ اي علمنا بان المؤثر في ثبوت الولاية للولي صغر المولى عليه وعلمنا بان
المؤثر في انعدام الولاية للولي بلوغ المولى عليه فكان قوله فصح التعليل بالعجز
والقدرة للوجود والعدم على هذا التقدير لغة وشرعا اي وجود الولاية للولي
على المولى عليه بسبب عجز المولى عليه عن القيام على امر نفسه بنفع ذلك
انما يكون بالصغر وانعدام الولاية للولي على المولى عليه بسبب قدرة المولى
عليه على النظر لنفسه وذلك انما يكون بالبلوغ وقوله كالنفقة اي وجوب النفقة
للصغير على الاب بسبب عجز الصغير عن قدرة الاكتساب وذلك بصغر الصغير
وعند وجوب النفقة على الاب بسبب قدرة الصغير على الاكتساب بنفع
وذلك انما يكون بالبلوغ فكذلك ثبوت الولاية للولي وعدمها في النكاح بسبب
عجز الصغير والصغيرة عن قيام امرهما وبسبب قدرتهما على امرهما و
ذلك انما يكون بالصغر والبلوغ وكان المؤثر في ذلك الصغر والبلوغ دون
الثيابة والبكارة وكذلك في سائر المواضع انما ظهر الاثر للصغر والبلوغ
في الولاية لا الثيابة والبكارة اعني الولاية في المال لا في اصابة المامور اي
الا في لزوم اصابة المامور به وقوله فان قيل التعليل بالاثنين الى اخره هذا
الاشكال يرد على ما ذكر من صور العلل الموثرة من غير ذكر المقيس عليه
قبل قوله وعلى هذا الاصل خرجنا والله اعلم بالصواب

بيان المقالة الثانية المراد من المقالة الثانية المقالة الاولى سماها بانية
باعتبار الشرح والتقرير وهذا لانه ذكر قول اهل الطرد في القسم الاول
وذكر قول ائمة الفقه من السلف والخلف بانيا ثم ذكر بيان قول ائمة الفقه متصلا
بالقسم فوقعت المقالة الاولى وهي قوله اهل الطرد ثانية في حق البيان فسماها
ثانية لذلك قسم في بيان الحجة اي في بيان حجية الطرد اي حجية الطرد اذا كون
لمجرد الوجود عند الوجود اوكان العدم مع العدم شرطا لصحة الطرد اوكان

الدوران على وجه يكون النص قائما في الحالين والحكم له وقوله فقال بعضهم
هو الوجه عند الوجود اي يوجد الحكم المتنازع فيه عند وجود هذا الوصف
يعني كلما وجد هذا الوصف وجد هذا الحكم وهذا حجة عندهم وزاد بعضهم
العدم عند العدم يعني كلما عدم هذا الوصف عدم هذا الحكم ولكن هذا قول
بان لا يكون الحكم الشرعي الا علة واحدة وهو باطل لانهم اتفقوا على ان الحكم
الشرعي جاز ان يعلل بعلل شتى فما يقضي الى انتفائه هذا فهو باطل وزاد
بعضهم على هذا الذي ذكر قيام النص في الحالين والحكم عند مضاف الى
النص وهذا باطل ايضا لان شرط صحة التعليل ان يبقى الحكم في الاصل بعد
التعليل على ما كان قبله فاذا كان بعد التعليل لاضافة الحكم الى النص كان
ذلك مفسدا للقياس فكيف يجعل شرطا لصحة التعليل ولان ركن القياس
ان يكون الوصف مما اشتمل عليه النص فاذا كان النص قائما ولا حكم له لم يكن
الوصف مما اشتمل عليه النص فلم يكن ركن القياس موجودا والشيء لا يوجد
مع فوات ركنه وكان فاسدا فاذا الفاسد لا ينتج الا الفاسد ونظيرها قالوا في
اية الوضوء في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وجوهكم فان فيها ذكر القيام الى الصلوة فجعل القيام الى الصلوة موجبا
للوضوء الحدث وهو دائر معه وجودا وعدما والنص موجود في حالي الوجود
والعدم ولا يضاف الحكم اليه فانه اذا قام الى الصلوة وهو غير محدث احب
الطهارة مع قيام النص واذا كان محدثا احب الطهارة وان لم يقم الى الصلوة
وقوله ما يدل على صحة القياس اي من الكتاب والسنة والاجماع والدليل
المعقول على ما ذكرنا من معنى معقول يوجب يسرا وهو قوله اشهد فكذلك
اي نعم كذلك ومجرد الاطراد لا يميز ولذلك العدم عند العدم لانه يزاحمه
الشرط اي ان الحكم كما يدور مع العلة وجودا وعدما فكذلك يدور مع
الشرط ايضا وجودا وعدما الا ترى ان مالية المبيع شرط صحة البيع وهي

والموجب للوضوء ثم

دايره مع صحة البيع وجودا وعدما اى ايهما وجدت المماثلة وجدت صحة البيع
عند مباشرة البيع وايهما انعدمت انعدمت صحة البيع وكذلك صحة الصلوه
مع استراط الطهاره اصلا او خلفا دايرة وجودا وعدما وكذلك فى الشرط
الصحيح وقال الامام شمس الائمه رحمه الله فان من قال لعبده ان دخلت الدار فانت
حر فالعتق مع هذا الكلام يدور مع الدخول وجودا وعدما واما لا نقول ان
دخول الدار علة العتق بل هو شرط العتق ثم هذا كان الاصل هو دوران الحكم
مع العله ولكن مع هذا احتمال التخلف مع الشرط قائم وبالاحتمال ابطل العلة
كما نقال له وما يؤيد ذلك انه لم يسق له اصلا مناقضا او معارضا فلا بد له من ان
نقول لانى ما علمت له اصلا مناقضا له ومعارضا فكان مآله الجهل مع انه لا يمكن
له استقراء جميع الاصول لان المعانى المستنبطة من الكتاب غير متناهية فكان
استقراء جميع الاصول له محالا فلا يصح شرط عدمه اى لا يصلح ان يجعل العدم
شرطا عند العدم لصحة العلة لانه يحال له الفضاء وهو غضبان عند فراغ القلب
اى عند قلة الغضب لا يحل القضاء غير الغضبان بان يكون خافقا او
جايعا مجوعا او عطشان او مهتما الا ان هذا الشرط وهو قيام النص والحكم
لرد ذلك عن مسلم اى دعواهم فى هذين النصين بانه لا حكم لهما لانه بقارنه
محاله اى لان البدل يفارق الاصل بحاله وهى اللوث واستراط عدمه انما كان
من حال الماء التطهير وعدم استراط عدم الماء لسببه فان سبب الوضوء وجوب
الصلوه مع شرط الحدث وشرط الحدث ان لم يذكر فى الاصل ذكر فى ذكر
الخلف وهو قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا
ماء فتيمموا فكان مذكورا فى الاصل ايضا لان الخلف لا يفارق الاصل فى حق
السبب وهذا النظم والله اعلم اى وانما ورد نظم القرآن على هذا الطريق و
هو ان يذكر الحدث فى التيمم وفى اعظم الطهرين ولم يذكر فى الوضوء
لان الوضوء مطهر فدل على قيام النجاسة لان المطهر انما يثبت الطهاره بنقض

ثبوت النجاسة ليصح اثبات الطهاره لان اثبات الشئ محال بخلاف التيمم لان
التراب غير مطهر قطعا بل هو ملوث فلم تقض ثبوت النجاسة فاحتاج السامع
الى ان يذكر الحدث صريحا حتى يعلم ان ذلك شرط وجوب الطهاره كما فى الوضوء
والوضوء معلق بالصلوة اى معلق بالصلوة من حيث السبب فان سبب
وجوب الوضوء وجوب الصلوة والحدث غير موصل بل شرط للوجوب واما الغسل
فلا يسن لكل صلوه فلم يشرع الا مقرونا بالحدث ضرورة عدم تنوعه ولا
يقال بان الغسل سنة للجمعة فثبت التنوع لانا نقول المدعى انه لا سنن لكل صلوه
فلم ينتج بعضا او نقول كونه سنة لصلوة الجمعة غير مسلم لان الغسل عند
البعض لا للصلوه ولئن سلمنا انه للصلوة فالاصل فى يوم الجمعة الظهر ولا
سنن له ويجوز ان يكون مسنونا لمعنى اخر غير الصلوه وهو انه يوم اجتماع
الناس فيحضر اليهوديون والنصرانيون متوجد منهم الرائحة الكريهة
فيسن الغسل دفعا للاذى عمن يجاوره او الخطاب المذكور فى قوله وان كنتم
جنبا فاطهروا للجميع المسلمين ووجوب الجمعة مختص بالبعض فيشكل الحكم
على العموم اولى فلان الاطراد لا يشبه الا الاكثر الشهود او اكثر ادا الشهادة
فان نظرنا الى الاصول فهو ان هذا الوصف موصوف فى هذا الاصل وموجود فى هذا
الاصل الاخر وكذا يوجد كثرة الشهود والنظر الى نفس الوصف وهو واحد
يوجد فى اصول كثيرة يوصف كثرة ادا الشهادة مسالة قولهم المسح ركن
فى الوضوء بين ثلثة وهذا الوصف وهو الركنية موجود فى غسل
الوجه وفى غسل اليدين وفى غسل الرجلين فكل واحد من هذه الغسلات
تصلح اصلا بنفسه فكان فيه كثرة الشهود الا ان هذا الوصف لما
كان واحدا وهو الركنية يوصف فى مواضع كثيرة وكان فيه كثرة ادا
الشهادة بل باهلية الشاهد وهى ان يكون الشاهد حرا عاقلا بالغا
وعدالته وهى ان يكون محترزا عن محظورات دينه واختصاص ادائه وهو ان

وكذا

اشهد الا ان يقول اعلم او اتيقن ولان الوجوه قد يكون اتفاقا اى ولان وجود الحكم
عند وجود وصف من الاوصاف قد يكون بسبب اتفاق الحال لا ان يكون لذلك الوصف
اثر في اثبات ذلك الحكم الا ترى ان للحنطة اوصافا سوى الكيل والطعم غالبها
شيء جسم اسمر اللون مشقوق البطن ومجرى الربوا في بيع الحنطة بالحنطة
على اختلاف الاصليين وفيها هذه الاوصاف ولا شك ان هذه الاوصاف مما لا
اثر لها في جريان الربوا بل جريان الربوا في بيع الحنطة بالحنطة عند وجود
هذه الاوصاف لم يكن لوجود بعض هذه الاوصاف او لوجودها كلها بل لوجود هذه
الاوصاف كان بسبب اتفاق الحال ولم تضف الحكم اليها حتى لا يصح التعدية
منها الى موضع اخر اذا وجد شيء من هذه الاوصاف في ذلك الموضع ونظير
هذا ايضا في علم الكلام ما قاله اهل الاسلام ان البديع لا يجوز ان يكون جوهرا
خلافا لما يقوله النصارى فانهم قالوا الجوهر في الشاهد قائم بالذات
فكان كونه قائما بالذات بمنزلة الجوهرية ونعرف ذلك بالطرد والعكس
يعني في الشاهد كل جوهر قائم بالذات وكل قائم بالذات فهو جوهر فاذا
ثبت كون الباري قائما بالذات ثبتت كونه جوهرا قلنا الجوهر في الشاهد
كما يدور مع القائم بالذات وجودا وعدما ويطرد وينعكس لذلك يطرد و
ينعكس مع وصف اخر يدور معه وجودا وعدما وهو انه اصل للمركبات ولا
يجوز ان يكون الشيء واحدا ماهيتان فلا بد ان يكون احدهما اتفاقيا والاخر
لا وكونه قائما بالذات في الشاهد من اوصاف الوجود وكونه اصلا للمركبات
هو المؤثر في استحقاق اسم الجوهر لما عرف من استحقاق اللفظ واستعمال
اهل الكلام والعلم قد يقع لانه شرط اى عدم الحكم وقد يكون لان ذلك الوصف
شرط لكن ان عدم الحكم عند عدم الوصف لا يقتضي ان يكون ذلك
علة لان الشيء ينعدم بعدم شرطه كما ينعدم بعدم علته فان البيع كما ينعدم
عند عدم ركنه وهو قوله بعت واشتريت كذلك ينعدم عند عدم ما ليه

البيع الا ترى ان وجود الشيء ليس بعلة لبقائه حتى يقال وجد ولم يسبق فان
وجود الشيء لو كان علة لبقائه لما تصور الفناء كما لا تتصور البقاء على العدم
حال الوجود فلما لم يكن علة لبقائه في نفسه لم يصلح علة للوجود في غيره
بالطريق الاولى وكذلك وجود الحكم وعلته لا يصلح دليلا على فساد العلة
لاحتمال ان يكون الحكم بعلة اخرى الا ترى ان البيع علة لثبوت الملك وجوبا
الملك عند عدم البيع ان يوجد الملك بالارث او بقول الهبة دليل على كون
البيع غير علة لاحتمال ثبوت الحكم الشرعي بعلة شيء على طريق التناوب
والبدلية بخلاف الحكم العقلي فانه لا يجوز ان يكون معلولا بعلل شتى ووجود
العلة واحكم بنفسه لا يصلح مناقضا لاحتمال ان ينعدم الحكم بفوت
وصف من العلة وكان انعدام الحكم لانعدام علته لا بوجود علته مع علم
الحكم فلا يكون مناقضا وان كان بشر اى ذلك كقولنا مسح وبشر تليه
قلنا انه ليس بمسح بل هو ازالة النجاسة الا ترى انه اذا ازال ولم يتلطخ به
بدنه لم يكن الا مستنجيا سنه على ما مجيء في باب بيان وجوه دفع المناقضة واشار
في القوم الى ان عدم الحكم مع وجود الوصف لا يدل على الفساد لان العلة
قد توجد صحيحة دون الحكم لمانع او نقصان شيء ليس هو من ركن العلة
نحو البيع بشرط الخيار للبائع فالبيع موجود والحكم له للمانع وكذلك النصاب
موجود والحكم له قبل الحول والحول ليس من ركن العلة ولا مانع له لكن النصاب
يصفة النقاء والنماء علة لوجوب صفة البقاء لا يعمل مع وجود ما هو ركن
العلة تمامه حتى صح تعجيل الاداء قبل الحول ولا ذكره علة التعليل تخصيصا
اى ولا يكون ذكر الوصف بانه علة لهذا الحكم تخصيصا لتلك العلة بهذا الحكم
اى لا يكون تخصيصا بل يجوز ان يكون لهذا الحكم علة اخرى بعد هذا الحكم
تلك العلة عند عدم هذا الوصف لان الحكم يجوز ان يثبت بعلل شتى على
طريق البدلية كالملك يثبت بالشراء وبالارث وبقبول الهبة فكان النصاب

وقد ذكر

قوله بخصوصها على انه يكون لا ان قوله ولا ذكره معطوف على قوله فلا يكون مناقضة
وقيل المراد من التخصيص هذا هو تخصيص العلة الموثر المعروف خلافه بين عامة
العلماء وبين القاضي الامام ابي زيد رح فان ذلك جايز عنده خلافا لعامة العلماء يعني
لوذكر التخصيم الوصف مستدلا بدليل على ان هذا الوصف هو العلة لكن لم يثبت
الحكم هنا به لمانع لا يكون هذا عند عامة العلماء تخصيصا للعلة بل علم ثبوت الحكم
به حينئذ لعدم العلة لا لمانع مع وجود العلة على ما مجيء بيانه في باب فساد تخصيص
العلة ان شاء الله تعالى لكن الاوجه ما ذكرنا اولا ليسوق الكلام اليه لان الكلام في ابطال
الاستدلال بالدوران على انه علة وذلك انما يحصل بما قلنا اولا فالحاصل انه ينتفي
بهذه الاوجه الثلاثة صحة علية الدوران وجودا وعدما احدها ان وجود الحكم
وليس فيه للعلة المعينة التي وقع النزاع فيها ما يدل ذلك على فساد تلك العلة
لما ذكرنا من احتمال ثبوت الحكم بعلة اخرى على طريق البدلية والثاني عكسه وهو
ان يوجد العلة ولا حكم لها فانه لا يدل على فساد العلة لما ذكرنا من احتمال فوات
وصف له موقوف تلك العلة الى وجوده في اثبات الحكم والثالث تعليل الحكم
بعلة لا يدل على التخصيص تلك العلة فان من قال ثبت لزيد ملك العقار لانه اشتراه
لا يوجب ذلك التخصيص ولا ينفي علية الهبة والارث في اثبات ذلك الحكم لا ان
هذا اي الطرد وجودا وعدما وهذا استثنا من قوله فلان الاطراد اشتبه به
الاكثرة الشهود من حيث المعنى فكان هذا فاسدا الا ان هذا الى اخره وقوله
فلا يصلح حجة للاسات الى ان قال الا ان يقع الاختلاف في حكم سبب معين
اي المعلل بالمعنى والعلة لا يصلح حجة لاثبات شيء الا ان الحجة شيء والعلم
ليس بشيء فلا يثبت بما ليس بشيء شيء هذا اذا كان الاختلاف في السبب كما
في الاسارة المروي في المروي فاما اذا اختلفنا مع الشافعي رح في سبب حرمة
النسيئة وعنده الطعم او المنهم وعندنا القدر او الجنس فلذلك اجبلنا انفسنا
في حكم هذه المسئلة بناء على الاختلاف في السبب فاما اذا اتفقنا في سبب

حكم بانه لا سبب لذلك الحكم عرف ذلك السبب المعين فحينئذ يجوز التعليل بالعلم
لا بتفاذ ذلك الحكم لا نه لما كان السبب واحدا كان علم ذلك السبب دليلا على علم
هذا الحكم بالضرورة وهذا مثل ما علل محمد رحمه الله في ولد المغصوبة الذي
ولد في يد الغاصب انه غير مضمون لا نه لم يغصب الولد فانهم اتفقوا على
ان ضمان الغصب لا يثبت الا بالغصب فعدم الغصب دليل على عدم الضمان
ثم مع ذلك اختلفوا في حكم الضمان ههنا بعد اتفاقهم على ان لا سبب له
سوى الغصب باعتبار اختلافهم في تفسير الغصب فعند الشافعي
هو اثبات اليد المبطلة فيه قصدي وانا له اليد المحقة فيه ضمني وعندنا
على العكس وعن هذا وقع الاختلاف في ولد المغصوبة فعندنا لا تضمن لانه
لم يوجد فيه ان اله اليد المحقة لا نه لم يكن في يد المالك حتى تزيله وعنده
تضمن لثبوت اليد المبطلة فيه لان هذا الولد ملك مالك الام وهو في يد
غير مالكه بدون رضاه وكان حد الغصب فيه موجودا فيضمن لان ذلك
لا يوجد بعينه اي الجنس لا توجد وجوده بدون الايجاب بل هو من جنس
ما ثبت معها اي مع الشبهات الا ترى ان تفريق الصفقة في البيع يثبت
بان يقول بعت منك هذين العبدين بكذا فقبل احدهما لا يجوز ولو قبل
نكاح احدى امراتين في مثل هذه الصورة صح وكذا اذا جمع بين امراتين
احديهما لا يحل له نكاحها صح نكاح التي يحل له نكاحها فكذلك يثبت النكاح
بالهزل والاكراه والمال فكان النكاح فوق الاموال في هذا بدرجة و
هي ثبوت البياعات معها ثم لما ثبت المال بشهادة رجل وامراتين مع انه
لا يثبت مع هذه الشهادة كان النكاح اولى ان يثبت بشهادة رجل وامراتين
اذ هو مما يثبت بالشبهات وكذلك في اخواتها اي ولذلك الحكم في اخوات
مسئلة النكاح وهي عتق الاخ بالملك ولحوق المبتوتة طلاق وعلم
حول اسارة المروي في المروي وقلنا ان الاخ يعتق بالملك وان لم يكن

النكاح مع الشبهات وعدم ثبوت

لهما بعضية لان في الاخوة معنى اخر اوجب عتقه وهو القرابة المحرمة للنكاح وهذا
المعنى يوصف العتق لانها لما صينت عن ادنى الذلين وجب ان تصان عن اعلاهما
وهو ملك الرقبة بالطريق الاولى ولذلك قلنا ان الطلاق يلحق المبتوتة اى المعتدة
من طلاق بائن لانه بقي فيها اثر من اثار النكاح وهو العدة فانها محبوسة عن
التزوج بزوج اخر للعدة كما هي محبوسة عنه حال قيام النكاح فتقع عليها
الطلاق كما لو كانت منكوحة ولذلك نقول في اسلام المروي في المروي يجوز ان يكون
فيه معنى يوصف حرمته وهو اتحاد الجنسية والجنسية بانفرادها تخرج النبيئة
عرف وجوبه اى شوته على ذلك دلت مسايلهم اى مسايلنا ومسايل الشافعي
وهي اصل اى البراءة اصل بل صار قول المدعي معارضا لقول المنكر على السواء
فلما كانا متعارضين على السواء لم يكن قول كل واحد منهما حجة على الاخر ولكن كان
حجة في حق نفي نجوزنا الصلح وجعلنا بدل الصلح في حق المدعي اعتياضا عن
حقه وفي حق المنكر كان لافتداء اليمين وقطع الخصومة فلو لم يجز الصلح لكان
قوله المنكر حجة على المدعي ولا يقال لو جاز الصلح لجعل قول المدعي حجة على خصمه
الذي هو المنكر لانا نقول ان بذل الصلح من جانب المنكر كان لافتداء اليمين وقطع
الخصومة لا لثبوت الحق عليه والشافعي جعله موجبا اى جعل براءة الذمة
موجبا والتذكير لتاويل الاصل لانه هو المذكور قريبا منه وقلنا في النقض
اذا بيع دارا وضع الملة في النقض دون الجوار لسقوط خلاف الشافعي لانه
لا يقول بالشفعة في الجوار لملك الطالب اى ملك الشفع فان القول قول المولى وهو
ثبوت الدخول حتى لا يلحق العبد ومعلوم ان قول العبد مستند الى دليل من حيث
الظاهر وهو ان الاصل على الاصل وكل ما كان هو له في الحال محتملا دعوى المولى
كذلك لم يثبت استحقاقه على المولى بما هو محتمل كذا قاله الامام شمس الائمة
وقوله لما ذكرنا اشارة الى قوله وعندنا هذا لا يكون حجة للحاجة حتى يعدل
لنسخه لما تعذر النسخ حال اثبات حكم النص فعلم بهذا ان في البقاء اثبا

انصا ان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه كالايجاد لا يوجب البقاء حتى
صح الاقتنا بان هذا الدليل الموجب للحكم لو كان يوجب بقاءه لما احتمل
الزوال كالحكم في حال ثبوته لا يحتمل السقوط لما فيه من الاستحالة وهو
وجود المتنافيين كالايجاد لما كان يوجب الوجود لم يحتمل العدم حال
وجوده وحيث صح الاقتنا في الزمان الثاني علم ان الايجاد لا يوجب البقا
ولهذا لا يجوز النسخ في حال ثبوت الحكم لان النسخ رفع وابطال
ورفع الشي في حال ثبوته محال وجاز النسخ في حاله البقا حتوه النبي وقت
عليه لما ان الامر في حال حيوه النبي عليه لا يتعرض لبقا الحكم بخلاف
الحكم بعد وفاة النبي عليه فان البقا بدليل وهو تقرير النبي عليه على ذلك
على ما قال عليه الحلال ما جرى على لساني الى يوم القيمة والحرام ما جرى على
لساني الى يوم القيامة ولان كون النبي عليه خاتم النبيين ثبت بدليل قطعي
والنسخ انما يثبت بالوحي ولا وحي بعده فلما ثبت النسخ انصا بدليل
القطعي وكان البقا ثابتا بالدليل سوى الدليل الموجب للحكم اما الجواب ثابتا
عن قصل الطهارة واحوالها ان حكم الطهارة واحوالها مؤبد ولهذا
لا يصح توقيته فانه اذا استرى على ان تثبت الملك له سنة او سنين لا يجوز
ولذلك في النكاح الا انه يحتمل السقوط بطريق المعارضة على سبيل المناقضة
اذ المعارضة على نوعين معارضة خالصة وهي المعارضة في الحكم مع بقا
الدليل على اثبات الحكم على خلاف ما تقتضيه الدليل المعارض فيحتاج المعارض
الى الترجيح واما المعارضة على سبيل المناقضة فهي ما يعارض الاول في
الحكم على وجه تنقض الدليل الاول كما هو حكم المناقضة الخالصة والذي
نحن فيه من قبيل ذلك فان حكم البيع وهو الملك يسقط على سبيل
المناقضة كان البيع انتقض لان الدليل وهو البيع باق مع وجود ما يسقطه
وقوله وهذا لان ذلك اى لان البقا بمنزلة اعراض تحدث يعني ان الحاكم

فما يحتمل البقاء بعد الوجود بمنزلة أعراض تحدث ثم تبقى وقتين
فكان البقاء في الزمان الثاني لا يكون للبقاء في الزمان الثالث وهو يقرر ما قلنا
إن الموجب للحكم لا يوجب بقاءه وإنما قال بمنزلة أعراض ولم يقل لأن ذلك
أعراض تحدث لما أن الأعراض حقيقة إنما تطلق في الاصطلاح على المعاني
التي تقوم في الأعيان مثل السواد والبياض والحركة والسكون وأما البقاء
في العين الباقي فمعنى راجع إلى ذات العين وكان بمنزلة جزء العين لا أن
ذلك معنى أيضا لتقوم به العين الباقي وكان بمنزلة العرض الذي هو غير
راجع إلى ذات العين بل مغاير له من كل وجه فلا يصح أن يكون وجود
شيء علة لوجود غيره وهو البقاء الذي هو العرض ألا ترى أن عدم الملك
لا يمنع الملك ولو كان الموجب للعدم موجبا للعدم أيضا في الحال لما صح
تملكه في ثاني الحال وكذلك في عكسه أن وجود الملك لا يمنع الزوال ولو كان
الموجب للوجود موجبا للبقاء في الزمان الثاني لمنع الموجب للزوال عن
أن يتأتى منه أن يصح لما ذكرنا وهو أن الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه
وهذا لأن النسخ إنما يصح في حال البقاء لا في حال الثبوت لأن النسخ رفع و
الرفع إنما يرد على الثابت لا على حال السكوت لم يحتمل النسخ لبقائها أي
لبقاء لا بدليل الشرع بدليل موجب للبقاء لأن إزالة إنما يكون بالنسخ وشرط
صحة النسخ حسود النبي عليه السلام بعد ختم النبوة بنبينا صلى الله عليه وسلم
بالدليل القطعي وهو قوله عليه السلام ولكن رسول الله وخاتم النبيين لأن
بقاء لا بدليل الشرع كان بدليل قطعي موجب للبقاء فلم يكن ذلك علما
محتملا لأن كلا منافي وجود لم تقم فيه دليل يوجب بقاءه كما في براءة الذمة
عن الدين وبقاء ثبوت الملك للشفيع الذي يطلب الشفعة بملك ما في يده
ولذلك الأمر المطلق في حسود النبي عليه السلام أي الأمر المطلق في حسود النبي عليه السلام
في بقائه نظير حسود المقصود من هذا الوجه إلا أن الفرق بينهما أن المقصود
لم

لم يجعل حيا في مال قريبه الذي مات لأن الدليل لم يوجد في حق حسوده
في الحال بخلاف النص وقت حسوده النبي عليه السلام موصوف بالحكم قطعا وإن احتمل النسخ
ما لم يعلم الناسخ لأن الأشياء أصل في الأحكام الشرعية والتكليف كان ثابتا بالنص
دما لم يعلم انتساخه بالدليل القطعي لم يرتفع التكليف عن المكلف بخلاف ما إذا
غرب المعقود فإنه لم يكن مالكا له فلا يكون له أيضا ملكا باحتمال بقاء حيوته فكانا
على طرفي نقيض وذلك الأمر المطلق الذي قوله يحتمل الوقت فإنه لو ورد الأمر
من الشارع بقوله فإن شريعتي هذا الأمر إلى سنة أو سنتين يتبين مدة
شريعته لكان جائزا ألا ترى أنه جاء بالتوقيت مجملا كما في قوله تعالى
فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره أي بالقتل والسبي ولذلك قوله بع واللاتي
يأتين الفاحشة الذي قوله أو يجعل الله لهن سبيلا أي مخرجا بالرجم أو بالجلد بخلاف
البيع والشراء لأنه لا يجوز التوقيت فيه لا محالة أو لا مفيدا وكذلك حكم الطهارة
وحكم الحدث لاحتمال التوقيت فكان نظير الملك بالشراء فإنه لا يجوز في
الشراء أن يقول اشتريت هذا العبد إلى سنة أو إلى سنتين وكذلك في الطهارة
لا يجوز له أن يقول جعلت طهارتي هذه إلى وقت أو يجوز أنه صحيح أي إن شاء الله
صحيح على اختلاف الأصلين إما على أصلنا فلان قول كل واحد منهما لا يبطل
قائله فلو لم يجز البيع بعد إقالة وهو البائع لأن قول كل واحد منهما حجة في حق
نفسه فأقول المشتري أنه حق لا يظهر في حق البائع ولا يقال إنه لو جاز بعد
قائله إنه عبد حجة على المشتري حتى نفذ البيع ووجب على المشتري الثمن
لأنا نقول ليس كذلك لأنه إنما يكون لذلك لو بقي العبد ملكا للمشتري بل
أنه حر فعلم أن قول البائع لم يظهر في حقه وقال الإمام شمس الأئمة رحمه الله
الشاهد يعتق العبد على مولاه إذا اشتراه صح الشراء ولزم الثمن لأن
ما أحيط به الشاهد يعتق العبد لكونه محتملا لم يصر حجة على مولى العبد
حتى جاز له الاعتياض عنه بالبيع من غيره ويجوز له الاعتياض عنه بالبيع

حواشي

وصار قول البائع

الطهارة وجوه

من الشاهد وان كان زعم الشاهد معسرا في حق الشاهد حتى انه يعتق كما استراه من
جهة المشتري حتى لا يكون ولاء له وقول ابي يوسف رحمه على خصم وهو المشتري حتى ثبتت
بقيمته في حق المشتري يعتق وقوله لان من العبادات ما يدخل اي في حكم
المعبا بحو قوله تعالى من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى دخل تحت الاسراء وكذلك
قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم وقول من حفظ القرآن
من اوله الى اخره والكلام مسوق لحفظ القرآن كله فكان داخلا ومنها
ما لا يدخل نحو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله مع فنظره الى ميسرة
لان الشك امر حادث فلا ثبت بغير علة يعني ان كل حادث يفتقر الى السبب
والشك حادث فلا ثبت بغير سبب وما قاله زفر لا يصلح سببا للشك لانه
يدخل من الغايات في العبادات دليل ولا يدخل لا يدخل بدليل فلا يصلح هذا
معارضا في غسل المرافق الذي عارض عنر موجود لان شرط التعارض
اتحاد المحل كما في سور الحمار فوقع التعارض هناك فلم يمكن الترجيح
فوقع الشك ولا كذلك ههنا ولانه يقال له اتعلم ان مراد النعمان وقال
الامام رحمه الله قلنا له هل تعلم ان هذا المنازع فيه من مراد النوعين
بدليل فان قال اعلم ذلك بدليل فادن عليك ان لا تشك فيه بل تلحقه بما هو
من نوعه بدليله وان قال لا اعلم ذلك بدليل اعترفت بالجهل فان كان هذا
مما يمكن الوقوف عليه في الطلب فانما جهلته عن تقصير منك في طلبه
وذلك لا يكون حجة اصلا وان كان مما لا يمكن الوقوف عليه بعد الطلب كنت
معذورا في الوقوف فيه ولكن هذا العذر لا يصير حجة لك على غيرك ممن يدعي
انه قد ظهر عنده دليل الحاق هذا بأحد النوعين فعرفنا ان حاصل كلامه احتجاج
بلا دليل وهذا ليس بتعليل لا ظاهرا اي طردا ولا باطنا اي موثرا ولا رجوعا
الى اصل اي ليس له مقيس عليه وقيل لا ظاهرا اي لا قياسا جليا ولا باطنا
اي لا قياسا خفيا وهو المسمى بالاستحسان والقياس منقوح الى هذين

لا في غسل المرافق

هذا

النوعين فما كان خارجا منهما لا يكون قياسا وقوله ولا رجوعا الى الاصل لانه قال كما
اذا مس وهو بول فجعل نفس مس الذكر مقيسا وجعل مس الذكر مع وصف
اخر مقيسا عليه وهو الاصل وبذلك الوصف يقع الفرق بين الاصل والفرع فلم
يكن قياسا على مس الذكر بمس الذكر وصار كانه قال مس الذكر ينقض طهارته
كما اذا مس الذكر وذلك باطل وكذلك هذا التقرير في قولهم لا يجوز التكفير
بتحرير المكاتب كما اذا ادى بعضه بدل الكتابة لان بهذا الوصف وهو ادى البعض
البدل وقوع الفرق بين المتنازع وبينه فلم يسق الا قوله لا يجوز التكفير بتحرير
المكاتب لانه مكاتب وهو معنى قول المصنف رح فلا يبقى الا الدعوى واما الاحتجاج
بوصف مختلف فيه فمثل قولهم فيمن اعتق اخاه عن الميت انه لا يعتق لانه شخص يصح التكفير
باعتاقه فلا يعتق كابن العم فلنا هذا وصف مختلف فيه فلا يصح الاحتجاج به
على الخصم فان التكفير بتحرير الاب يصح ومع ذلك يعتق عندنا وفي الاخ ما قال
من صحة التكفير بتحريره لا نقول كذلك فان عنده صحة التحرير بعد ما ملكه
فان عنده الاخ لا يعتق بالملك بل بالذكر يصح بكفره بالاعتاق باختياره وعندنا
لا يصح اعتاقه لهذا الوصف فانه يعتق عندنا ان اعتقه لما ملكه جبرا بدون
اختيار المشتري لكون الوصف مختلفا فيه هو انه جعل صحة التكفير باعتاقه
وصف علة العتق بالملك وكان فيه اشارة الى ان عدم صحة التكفير بالاعتاق
علة اثبات العتق بالملك وعندنا في العتق بالملك لا يحتاج الى هذا الوصف
فكان وصف العتق بالملك وعندنا في العتق بالملك مختلفا فيه وكذلك في المسئلة
الثانية جعل صحة التكفير بالاعتاق علة فساد الكتابة فكان فيه اشارة الى ان
الكتابة انما يصح اذا لم يصح التكفير باعتاقه وعندنا لا نشترط لصحة عقد
الكتابة مع ان التكفير صحيح باعتاقه فكان شرطا لجواز الصلوة كالثلاث اي
للاثبات عندهما شرط جواز الصلوة فيجب ان يكون سبعا يات وهي
الفاتحة شرط جواز الصلوة ايضا لما ان بين الايات والسبع مناسبة وتعلقا

عدم صحة التكفير بالاعتاق
يرجع عقد الكتابة ٥

في مشروع من العبادات وهو صوم المتعة فان المتمتع اذا لم يجد الهدى
صام بلا ثة ايام في وقت الحج وسبعة اياما اذا رجع ولان الثلاث احد عددي مدة
المسح الى آخره لهذا التعليل يحتج الشافعي على ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ويقول
الثلاث احد عددي مدة المسح فلا يصح به الصلوة كالواحدة يعني أجمعنا واتفقنا
معكما على ان الاثنة الواحدة لا تجوز بها الصلوة فيجب ان لا تجوز الصلوة بثلاث
آيات ايضا لما ان بين عدد الثلاث والواحد مناسبة وتعلقا في مشروع من العبادات
وهو مدة المسح فان مدة مسح المسافر ثلاثة ايام ومدة مسح المقيم يوم واحد
فكان حكم الثلاث كحكم الواحدة فلما لم تجز بالواحدة وجب ان لا تجوز بالثلاث ولان
الثلاث اول ما ينتهي الجمع بها ينتهي الجمع بالواحدة ويحتج لهذا التعليل الشافعي على ابي حنيفة على معنى
ان كلا من ثلاث آيات وآية واحدة ودون الآية ناقص من السبع في الحكم وكان
بينهما مناسبة من حيث النقصان من عدد السبع فلما لم تجز بما دون الآية
بالاتفاق وجب ان لا تجوز ايضا بثلاث آيات او آية واحدة ولان هذه عبادة
والاشارة الى الصلوة يعني ينبغي ان يكون لها سبع آيات وهي الفاتحة من اركان
الصلوة كما ان سبعة اسواط من الطواف من اركان الحج لان الدليل بمنزلة
الرجل في الدار وهذا الاحتمال يعني ان قوله لا رجل في الدار يدل على نفي الرجل
في الدار وكذلك في نظائره ان قوله لا دليل يدل على انتفاء الدليل على ما هو موضوع
النفي فيستحيل ان يدل قوله لا دليل على وجود الدليل اذ لو دل ذلك عليه لدل
قوله لا رجل في الدار على وجود الرجل فيها اذ لا فرق بينهما وفي ذلك ابطال
الحقائق وابطال الوضع فان قلت ليس المراد من قولهم ان لا دليل حجة للنافي
ان يدل قولهم لا دليل على وجود الدليل بل المراد منه ان النافي لا يحتاج الى اقامة
الدليل على ما ادعاه من النفي بعد اثبات المدعي دون اقامة الدليل عليه فلما ثبت ما
ادعاه المدعي دون اقامة الدليل عليه كان هو بمنزلة الدليل وهذا لان الدليل انما يحتاج
اليه لاثبات المدعي فلما ثبت مدعاه بهذا القدر سماه دليلا لانه انما يحتاج النافي

المنكر

الى اقامة الدليل لكونه متمسكا بالاصل وهو عدم الدليل الموجب او المانع من وجوب
التمسك بالاصل الى ان يظهر الدليل المغير طريق في الشرع ولهذا جعل الشارع
البينة في جانب المدعي لانه في جانب المنكر لانه متمسك بالاصل وهو انه لا حق
للغير في ذمته ولا في يده وذلك حجة له على خصمه في الكف عن التعرض
له ما لم تقم الدليل وهذا مؤيد بالنص في اقوى المناظرة وهو اثبات
التوحيد حيث علمنا الله تعالى الاحتجاج فيه بلا دليل على نفي الشرك بقوله
ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به قلت لا يصح هذا التاويل
منهم ايضا لان النفي من النافي دعوى شيء وهو امر وجودي فلا بد له
من دليل وجودي عليه والدليل عليه قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة
الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم فقد علم الله
رسوله مطالبة النافي باقامة البرهان وهو اسم الدليل الوجودي وذلك
ينصص على ان قولهم لا دليل لا يكون حجة واما ما قالوا من مسلة المدعي
والمنكر فهو دليلنا فان الشارع لم يجعل مجرد انكار المدعا عليه حجة له
على المدعي بوجه ما حتى انه بعد ما حضر مرة وحلف وطلب المدعي من
القاضي احضاره مرة اخرى احضره القاضي واذا طلب المدعي ان يكفله
بنفسه او بالعين الذي فيه الدعوى اجبره القاضي على ذلك واذا طلب
يمينه حلفه على ذلك فلو كان لا دليل حجة للنافي على خصمه او بمنزلة
الحجة لم يسق المدعى عليه سبل بعد انكاره فاما جعل الشرع القول
قول المنكر فذلك باعتبار دليل من حيث الظاهر وهو ان المدعا به عين
في يده واليد دليل الملك ظاهرا او دين في ذمته براءة ظاهرا ومع هذا قوله
لا يكون حجة على خصمه وان حلف حتى لا يصير المدعي مقضيا عليه بشيء فانه
لو اقام بينة بعد تحليف المدعى عليه حاز للقاضي ان يقضي له ولكنه انتفض
له ما لم يأت بحجة تثبت مدعاه بهذا القدر سماه دليلا لانه انما يحتاج النافي

وذمته

عالم بالاشياء كلها لا يعزب عنه مثقال ذره ولا يخفى عليه خافيه فباخباره انه لا برهان لمن يدعى الشرك حصل لنا علم اليقين بانه لا دليل على الشرك بوجه فكان هو المسئول له قوله قال لا اجد فيما اوحى الى محرما الا يه ثم يقول لهذا القائل قولك لا دليل شئ تقوله عن علم او لا عن علم فان زعمت انك تقوله عن علم فالعلم الذى يحدث للمرء لا يكون الا بدليل وان زعمت انك تقوله لا عن علم فقد نهيت عن ذلك قال الله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقال بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه الا يه فما يكون مذموما منهيا عنه نصا كيف يصلح ان يكون حجة على الغير الى هذا اشار الامام شمس الائمه رح ولا يلزم ما ذكر محمد رحمه الله الى اخره لما قال محمد لا خمس فى العنبر قيل له لم قال لانه ليس له السمك قيل له وما بال السمك ليس بحب فيه الخمس قال لانه ليس له الماء وهو اشاره الى هو ثر فان الاصل فى الخمس الغنائم وانما يجب فيما يصاب مما كان اصله فى يد العدو وقع فى يد المسلمين بايجاف الخيل والركاب فيكون فى معنى الغنيمة والمستخرج من البحار لم يكن فى يد العدو قط لان قهر الماء منع قهر المستخرج مهر آخر على ذلك الموضع ثم القياس ان لا يجب الخمس فى شئ وانما يجب الخمس فى بعض الاموال لاثر غريب ان لم نرد فيه الاثر يوخذ بالقياس وكان هذا احتجاجا بالقياس الى هذا اشار الامام شمس الائمه فعلم بهذا ان ما ذكره محمد رح احتجاج بالقياس لا احتجاج بلا دليل فان قلت لو نظرنا الى ما ذكرته كان احتجاجا بالدليل فلو نظرنا الى قوله ولم يرد فيه اثر كان احتجاجا بلا دليل فلم رجحت جانب ما دل على الدليل على جانب ما دل على غير الدليل قلت ترجيحا لجانب الموجود على المعدوم لان القياس موجود فى الحال والاثر الذى يوجب الخمس غير موجود فى الحال ولا يجوز ترك الدليل الشرعى الذى يوجب العمل فى الحال لاجل دليل معدوم يحتمل ان يوجد فى ثانى الحال وقوله ولهذا صح هذا النوع من صاحب الشرع والمراد بصاحب الشرع الله تعالى لا النبى عليه السلام بدليل قوله بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما وكذلك قوله اذا جرى عليه

السهو ولا يوصف بالعجز دليل على ان قلت لان النبى عليه السلام يجرى عليه السهو اولى الدليل فيه قوله فاما البشر الى اخره فانه دليل قاطع على ما قلت لان النبى عليه السلام بشر ومن ادعى انه يعزب عن علمه مثقال ذره من كل شئ نسب الى المسكنة او العجز وكيف يتمالك احد من هذه الدعوى مع قوله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا واذا علمنا يقينا ان المحتج بلا دليل لم يبلغه جميع انواع العلم عرفنا ان استدلاله بعالم بلغه على الخصم باطل ولهذا صح هذا النوع من الاحتجاج فما نص الله تعالى عليه لان الله تعالى عالم بالاشياء كلها قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الا يه

باب حكم العلة

لما ذكر ركن القياس وما تعلق به شرع فى بيان حكم القياس لان حكم الشئ اثر ذلك الشئ والاثر ابدا يعقب الموثر وقد ذكرنا ان التعدية حكم لازم عندنا اى فى بيان النوع الثالث من شروط القياس والتعليل للاقسام الثلاثة الاول وهى اثبات الموجب او وصفه واثبات الشرط او وصفه واثبات الحكم او وصفه فان قلت هذا الذى ذكره يودى الى سد باب القياس لان القياس شرعا انما يجرى فى هذه الاشياء الثلاثة ولما لم يجر فى هذه الاشياء لم يبق موضع شرعى يجرى فيه القياس فحينئذ كان هذا قولا بانه لا يجرى القياس شرعا فى شئ من المواضع مع ان الاقيسة جرت فى هذه المواضع اما فى اثبات الموجب بالقياس فهو فيمن شرع فى صلوة التطوع او فى صوم التطوع يلزمه الاتمام ولو افسده يجب قضاوه عندنا خلافا للشافعى وقد قال فيه مشائخنا بالقياس وقالوا بان الشارع فيه باشر فعلا قربة متصورة فيجب عليه اتمامه ويلزمه القضا بالافساد لمن احرم بحج التطوع واما فى اثبات الشرط بالقياس فقد قال مشائخنا فى وجوب الوضوء فى القصد الى المحادثة انه حادث نجس وصل الى موضع يلحقه حكم التطهر فكان كالخارج من السبيلين واما فى اثبات الحكم بالقياس فقد قال مشائخنا

اثبات

في حولين دفع القسم في الذكور انه مالك الفقير والا مسقوما بنية الزكوة فيجوز كما لو
ادى بعيرا عن خمس من الابل فعلم بهذا ان الاتية تجري في هذه المواضع
قلت هذا الذي اورده من النظائر هي نظائر القسم الرابع ولا كلام
في صحته انما الكلام في القياس في هذه المواضع ما اذا قال فيه بالراي من غير
ان يكون له اصل يقاس عليه ما وقع فيه النزاع بعلة جامعة بينهما واما اذا كان
لما وقع فيه النزاع معنى معلوم يجمعهما فيقيس المعلل عليه بشرائط المذكورة
كان قياسا صحيحا حيث كان ذلك في اثبات الموجب او وصفه او في اثبات
الشرط او وصفه او في اثبات الحكم او وصفه لوجود ما يصح فيه القياس
على ما مضى في اول هذا الباب بقوله واما انكرنا هذه الجملة اذ لم يوجد له في الشريعة
اصل الى اخره انما يجب الكلام فيه اي في اثبات الموجب باشارة النص او دلالته او
اقتضائه ما قلت ليس الموجب بهذه الاشياء كان حكم الموجب فيه قطعيا لما ان
الحكم الثابت باشارة النص او دلالته او اقتضائه قطعي عملي ما مر في باب وجوه
الوقوف على احكام النظم والكلام هنا في القياس لا في الاشارة والدلالة والاقتضاء
وقد ذكرت نظير جريان القياس في الموجب بدون ان تثبت باشارة النص و
اخيتها وكيف حصر ثبوت الموجب بهذه الاشياء الثلاثة مع ثبوته بالقياس
قلت الحكم الثابت باشارة النص او دلالته او اقتضائه هنا غير الحكم الثابت
بتلك الاشياء الثلاثة في باب وجوه الوقوف على احكام النظم فان الاحكام
ثمة بمحض اشارة النص او دلالته او اقتضائه من كل وجه من غير
شائبة غموض فيه بل ثبت بتلك الاشياء صحاوا اما ههنا فيثبت الموجب او
الشرط او الحكم بنوع اشارة النص او نوع دلالته او نوع اقتضائه
لا مطلقا الا ترى انه كيف اثبت موجب حرمة النسيئة بدلالة النص التي
فيها غموض وخفاء لا يدركه بعض الفقهاء مع ان الحكم الثابت بدلالة النص
هو ما يدركه الفقيه وغير الفقيه لوضوحه وانارته واما ما ذكرته

نظير اثبات الموجب بالقياس فاصله مستنبط الى النص وهو قوله ع ولا تبيعوا
اعمالكم وان الحكم الذي يثبت هنا باشارة النص او دلالته او اقتضائه ذلك النص
هو النص وان الحكم الذي يثبت هنا باشارة النص او دلالته او اقتضائه
ذلك النص هو النص الذي كان ثبوته غير قطعي بدلالة ما اورده من النظائر
بخلاف الاحكام الثابتة باشارة النص او دلالته او اقتضائه في باب وجوه
الوقوف لا ترى ان الامام شمس الائمة ره ذكر عبارة النص هنا انضاع مالك
البلاتة فقال وانما طريق اثباته الرجوع الى النص او دلالته او اشارته
او مقتضاه الى ان قال وانما اثبت ابو حنيفة ره ذلك اي ان الوتر يسمى له الفريضة
بالنص المروي فيه وهو قوله ع ان الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر
ثم قال وكذلك طريق اثبات كون الجنس علة الرجوع الى النص او دلالته
وهو انه قد ثبت بالنص حرمة الفضل الخالي عن العوض اذا كان مشروطا
بالعقد وباشتراط الاجل بتوهم فضل مال خال عن المقابلة باعتبار صفة
الحلول في احد الجانبين ولم يسقط اعتباره بالنص لكونه حاصلا بصنع العباد
بخلاف صفة الجودة فانها تسقط اعتبارها بالحديث وهذا ليس في معناه
فلا يلحق به وما اورده شمس الائمة ره من هذا الكلام هنا يعلم ما ذكرته من الفرقين
وهو ان الدلالة التي ذكرت هنا ليست كدلالة النص التي مر ذكرها في الوضوح
والباني ان المراد من النص النص الذي هو غير قطعي في ايجاب الحكم
وقوله بل بما ذكرنا اشارة الى قوله باشارة النص او دلالته او اقتضائه ثم ذكر
في مسئلة الجنس بالدلالة محترزا عما ذكرنا من العلة اي اذا كان العدد و
الجنس موجودين ثبت حرمة حسمة الفضل وكذلك في مسئلتنا ينبغي ان
يثبت بدلالته حرمة شبهة الفضل وهو فضل النقد على النسيئة فان
قيل الفضل من حيث النقدية فضل من حيث الوصف فكيف يعارض
كالفضل من حيث الجودة قلنا بلى لكن حصل فضل النقدية بصنع منا

يتمكن الاحتراز عنه اما الفضل من حيث الجوده فضل حصل بصنع العبد من غير
واسطة فعل العباد فلا يمكن الاحتراز عنه فنجعل عفوا ولانا لو اعتبرنا صفة الجوده
لا يمكن المساواه في الكيل وقد وجدنا في النسيئة اي في عقد النسيئة اي في عقد
النسيئة بالنقد شبهة الفضل وهو الحلول بالمصاف الى صنع العباد وهو النقد
وقد وجدنا شبهة العلة وذلك لان علة الربوا القدر مع الجنس والقدر مع الجنس
يثبت المماثلة صورة ومعنى وهو المراد بقوله عليه السلام مثلا بمثل فبوجود احد
هذين الوصفين يثبت المماثلة الا ان المدلول في عقد النسيئة بالنقد غير ثابت لان
المماثلة لم يوجد على الكمال وهو المراد بالنص وكان عند وجود احدهما
وجود شبهة العلة فيثبت حرمة شبهة الفضل ضرورة والانتقال الى صفة الفضل
لا تحرم عند وجود احد الوصفين فلا تحرم الشبهة بدلالة النص لانا نقول هذا
الذي ذكرته نوع دلالة على الحل وما ذكرناه نوع دلالة على الحرمة فرجحنا جانب الحرمة
بالنص والان فما ذكرنا رعاية المناسبة بين العلة وحكمها اذ اثبات احد جزئي
الحكم الذي هو متاربة لاحد جزئي العلة من المناسبة بيان ذلك بتمامه مذكور في
الوافي فاثبتناه بدلالة النص لان النص يدل على ثبوت الحكم عند وجود العلة
وقد وجدت العلة على ما ذكرنا من الوجه وكان ثباته بدلالة النص واما صفة السبب
اي صفة الموجب فمثل صفة البيع في الاتعام لا يشترط للزوم اما عند مالك
لا يشترط وعندنا يشترط هو يتمسك بظاهر قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة ونحن
نتمسك بما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله عليه السلام قال ليس في الحوامل
العوامل صدقة ومثل صفة الحلول في الوطي لاثبات حرمة المصاهرة عندنا ليس
بشرط وعند الشافعي شرط فانه يتمسك بقوله عليه السلام الحرام لا يحرم الحلال ونحن نتمسك
بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فالنكاح للوطي حقيقة فكون الاب واصلا في تحريم موطوءه
الاب على الابن فالمقصد يكون الوطي حلالا زيادة فلا يثبت هذه الزيادة حتى الواجب ولا
بالقياس في صفة القتل الموجب للكفارة فعندنا بهذه العلة الموجب للكفارة الخطأ غير

وطلاق

وعند الشافعي القتل مطلقا سواء كان عمدا او خطأ وهو يتمسك بهذا بدلالة النص ويقول
لما اجمعنا على وجوب الكفارة في القتل الخطأ مع قصوره في الجناية كان وجوب الكفارة في
القتل العمد اولى بكماله في الجناية ونحن يتمسك بقوله مع ومن قتل هو من خطأ فتحرير رقبة
مؤمنة وبقوله عليه السلام خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وذكر منها القتل العمد ولذلك مثل هذا
التمسك من الجانبين في صفة اليمين الموجبة للكفارة هو يتمسك في وجوب الكفارة في اليمين
بدلالة النص ونحن نتمسك في عدم وجوبها بهذا الحديث ومثل صوم الاعتكاف في الاعتكاف
الواجب عندنا خلافا للثلاثة يشترط الصوم لصحة الاعتكاف وعند الشافعي لا يشترط
هو يتمسك بما روي عن علي رضي الله عنه انه قال ليس على المعتكف صوم ونحن يتمسك
بما روي عن ابن عباس وعائشة رضي الله عنهم انهما قالا الاعتكاف لا بصوم واما
اذا كان الاعتكاف تطوعا ففي رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله لا يكون الا بصوم
ولا يكون اقل من يوم لاطلاق الحديث وكان الصوم للاعتكاف كالطهارة للصلوة وفي
ظاهر الرواية يجوز النفل من الاعتكاف من غير صوم لان مبنى النفل على المسامحة
والمسامحة حتى يجوز صلوة النفل قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا مع القدرة
على النزول والواجب لا يجوز هذا كله من المبسوط ولذلك في غيرها كل واحد من
الطرفين يتمسك في مثل هذه الصور في تقرير مذهبه اما بالنص او باشارته او
بدلالته او بما قضا دمثل الشهود في النكاح فعند مالك لا يشترط وعند عامة العلماء
يشترط ومثل شرط النكاح لصحة الطلاق فعند الشافعي شرط حتى اذا خالفها
شرط طلقها في العدة لا تقع عنده وعندنا تقع وكذلك النكاح ليس بشرط لصحة تعليق
الطلاق بالنكاح عندنا وعند الشافعي شرط صحة التعليق الشرط النكاح فمثل
اختلافهم في الركعة الواحدة اي البتيراء فانها ليست بصلوة مشروعة عندنا و
عند الشافعي مشروعة في صوم بعض اليوم الى الصوم النفل بعض اليوم
مشروع يعفل الشافعي مشروع حتى صحت نيته بعد الزوال عنده وفي حرم
المدينة فعند الشافعي للمدينة حرم وعندنا لا حرم لها حتى حل صيدها وقطع

اسحارها عندنا وعنده لا يحل فمثل الاختلاف في صفة الوتر انه سنة او واجب
وفي صفة الاضحية انها سنة او واجبة وفي صفة حكم الرهن بعد انفكاكه
انه وثيقة لحانت الاستيفاء عندنا هو مضمون بالاقل من قيمته ومن الدين
وعند الشافعي هو امانة ولا يسقط شيء من الدين بهلاكه وكاختلافهم في كيفية
وجوب المهر فعندنا في عقد النكاح لعتبر تسميه المهر بحب مهر المثل بنفس
العقد وعند الشافعي في احد قوليه لا يجب المهر بنفس العقد وانما يجب المهر
بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي حتى اذا مات احدهما قبل الدخول فلا مهر
لها عنده وشاكهم يختلفون ايضا ان الدخول بها فاكثرهم على انه يجب
المهر بالدخول ومنهم من يقول لا يجب بالدخول ومنهم من يقول لا يجب
بالدخول ايضا والمسئلتان الاخيرتان هما مسئلة المهر ومسئلة الرهن في المبسوط
ولا يلزم اختلاف الناس بالراي في صوم يوم النحر قال ثمس الائمة قلنا لانا
وجدنا اصلا متفقا عليه في كون الصوم مشروعا فيه وهو سائر الايام فامكن
تعدية الحكم بتعليله الى النحر ثم بقي وراء ذلك الكلام في ان النهي الذي هو المعنى النافي
في صفة هذا اليوم وهو انه يوم عيد عملة تكون في افساد المشروع مع بقاء
في الاصل مشروعا او في رفع المشروع وانتاخه وهذا لا تثبته بالراي وانما
تثبته بدليل النص وهو الرجوع الى موصف النهي لانه الا انتهاء على وجه يبقى
للمنهي اختيار فيه لما قدرنا الا ترى انهم اختلفوا في التفاضل في بيع الطعام
بالطعام انما اطلق الطعام ليكون متناولا لكل طعامين جنس واحد ومن جنس
مختلف فالخلاف فيهما واحد وذكر هذه المسئلة في المبسوط في الباب الاول
من كتاب البيوع بعد شتة وبالله التوفيق درقا فقال واذا استرى طعاما بطعام
مثله وتقابضا الذي استرى ولم يقبضه حتى افترقا فلا باس به عندنا وقال
الشافعي رحمه الله تبطل العقد والتقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام
ليس بشرط سواء كان من جنسه او من خلاف جنسه عندنا وعند الشافعي

شرط حتى ان العقد جمع بين البدلين لو قوبل كل واحد منهما بجنسه عينا يحرم
التفاضل بينهما فشرط فيه القبض في المجلس كبيع الذهب بالفضة وقلنا ان
القبض حكم العقد فلا تشترط اقترانه بالعقد كالملك فان الملك يجوز ان يتاخر
عن حالة العقد بخيار الشرط او نحوه كما في سائر السلع فلما كان الذي ذكر
من الدعوى اصلا متفقا عليه وله علة جامعة بينه وبين المقيس جاز القياس
فكان هو حسنا نظير القسم الرابع فالمصنف ذكر نظير القسم الرابع
في مسئلة التقابض في بيع الطعام بالطعام والامام شمس الائمة ذكره في
الاختلاف في مسح الراس فقال واما بيان القسم الرابع فنحو الاختلاف
في المسح بالراس لانه هل يسن بثلثه فانه يوجد في الطهارة ما هو مسح
ولا يكون التكرار فيه مسنونا فيمكن تعليل ذلك المتفق عليه لتعدية الحكم
به الى الفرض المختلف فيه ويوجد في اعضاء الطهارة ما يكون التكرار فيه
مسنونا كالاغتراف فيمكن تعليل ذلك المتفق عليه لتعدية الحكم به الى الفرض فيكون
القياس في موضعه من الجانبين ثم الكلام بعد ذلك يقع في الترجيح و
كذلك اذا وقع الاختلاف في اشتراط تعيين النية في الصوم فان هناك اصلا
متفقا عليه بنادي فيه الصوم يطلق النية وهو النفل الذي هو عن مشروعا
في وقته فيمكن تعليل ذلك لتعدية الحكم به الى الفرض وهناك اصلا في الصوم
الذي هو فرض بنادي الا تعيين النية وهو صوم العصا فيمكن تعليل
ذلك لتعدية الحكم به الى الفرض فيكون القياس في موضعه من الجانبين ثم الكلام
في الترجيح بعد ذلك فاقتصرنا على الاشارة الى الجمل اي الى هذه الجملة التي
ذكرنا واما النوع الرابع وهو النوع الرابع الذي ذكر في اول هذا الباب
بقوله والرابع هو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه او صاف معلومة
بنقل وحدس من حق الحكم وانما انحصر على هذين الوجهين لان الحكم اذا
تعلق بالمعنى فالكلام اما ان كون المعنى جليا او خفيا فان كان جليا

سمیناه قیاسا وان کان خفیا سمیناه استحسانا وهذا باب

بیان القیاس والاستحسان

وانما الاستحسان عندنا احد القیاسین وانما قال ذلک ردا للتشنیع من لا وقوف به علی ما اراد بهذا اللفظ علما منا رحمهم الله تعالی اذا کان العمل بالاستحسان هو الاولی ردد القیاس کلا ان القیاس باطلا فی حق العمل عما بلته فعلم ذلک کیف یصح قولکم القیاس حجة ورد هذا التشنیع بهذا فعال ان الاستحسان احد القیاسین لکن احدهما اقوی من الاخر بقوة اثره فالعمل بالاقوی لا یدل علی ان الاخر لیس بحجة اصلا الا تری ان النصین اذا تعارضا واحدهما اقوی لمعنی فیه لکونه محکما او مفسرا فالعمل به اقوی وهو لا یدل علی ان الظاهر او النص لا یکون حجة وکان عملنا فی هذین القیاسین بمنزلته فنطل تشنیع هذا المشنع وتمام هذا یذکر فی اخر هذا الباب لکنه سمی استحسانا اشارة الی انه الوجه الاولی فی العمل به وان العمل بالاخر جائز کما جاز العمل بالطرد وان کان الاثر اولی منه وهذا الذی ذکرنا انما یحقق فیما اذا عارض الاستحسان قیاس فی مسئلة واحدة کان العمل بالاستحسان اولی کما یقال التوضی بسؤر الهرة جائز والتنزه اولی والعمل بالعلل الطردیة جائز وان کان العمل بالعلل المؤثرة اولی وهذا الذی ذکره هنا خلاف ما اختاره الامام شمس الائمة السرخسی رحمه الله فی الظاهر فقال وظن بعض المتاخرین من اصحابنا ان العمل بالاستحسان اولی مع جواز العمل بالقیاس فی موضع الاستحسان وشبهه ذلک بالطرد مع المؤثر قال العمل بالمؤثر اولی وان کان العمل بالطرد جائزا ثم قال قال رحمه الله وهذا وهم عندی فان اللفظ المذکور فی الکتب فی اکثر المسایل الا انا ترکنا هذا القیاس والمتروک لا یجوز العمل به تارة یقول الا انی استقبح ذلک وما یجوز العمل به من الدلیل شرعا واستقباحه یکون کفرا فعرفنا ان الصحیح ترک القیاس اصلا فی الموضع الذی ناخذ بالاستحسان وبه تبین ان العمل بالاستحسان لا یکون مع قیام المعارضة ولکن باعتبار سقوط الاضعف بالاقوی اصلا وقد قال فی کتاب السرقة اذا دخل جماعة البیت وحملوا المتاع فحملوه

علی ظهر احدهم فاخرجه وخرجوا معه فی القیاس القطع علی الحمال خاصة وفی الاستحسان تقطع الکل جمیعا وقال فی الحدود اذا حلف شهود الزنی فی الزاویة بینة واحدة فی القیاس لا یحد المشهود علیه وفی الاستحسان یقام الحد معلوما ان الحد یسقط بالشبهة وکذلک قال ابو حنیفة ومحمد رحمهما الله یصیر رجوع الصبی استحسانا ومعلوم ان عند قیام دلیل المعارضة ترجیح الموجب للاسلام ان کان هو اضعف کالمولود بین کافر ومسلم وکیف یستحسن الحکم بالردة مع قیام دلیل موجب للاسلام فعرفنا ان القیاس متروک اصلا فی الموضع الذی یعمل فیه بالاستحسان وانما سمیناهما تعارض الدلیلین باعتبار اصل الوضع فی کل واحد من النوعین لا ان بینهما معارضة فی موضع واحد وعن هذا قال بعضهم بالتوفیق بینهما واول ما ذکره فخر الاسلام رحمه الله لا تعارض بین القیاس والاستحسان فی الحقیقة لان القیاس اضعف والاستحسان اقوی والاضعف لا یعارض الاقوی فصار الاضعف بمنزلة المعدوم وجوز ان یکون المصیر الیه اذا دعا ذکرنا ان العمل بالقیاس جائز عند سلامته عن معارضة الاستحسان وعنی بالجائز الواجب لان القیاس اذا انفرد عن معارضة الاستحسان کان العمل بالقیاس واجبا وعنی بقوله اولی انه مقدم علی القیاس عند وجودهما وکذلک هذا فی الطرد مع الاثر اذا لم یعارض الاثر الطرد جوز العمل بالطرد عند العذر کما لا جوز اصحاب الحال عند الضرورة والدلیل علی ان المراد هذا ما ذکره بعد هذا ما شرط بقوله فسقط حکم القیاس بمعارضة الاستحسان وبقوله فصار هذا باطنا یعلم ذلک الظاهر ای دلیل القیاس فی مقابلته فسقط حکم الظاهر لعدمه فلما کان دلیل القیاس متعدما وساقطا فی مقابلة دلیل الاستحسان لم یکن معارضا للاستحسان فی الحقیقة فکان العمل بالقیاس متروکا اصلا الا ان العمل به جائز عند وجود دلیل الاستحسان وقوله وهو الاستصناع و القیاس فی جواز الاستصناع ان المستصنع فیه مبیع وهو معدوم و

مع العلم لا يجوز ولو كان موجودا غير مملوك للعاقد لم يجز بيعه فاذا كان معدوما
اولى ولكنا تركنا القياس لتعامل الناس فيه الى اخره كذا ذكره في المبسوط وصورته
هي ما ذكر في الوافي رجل جاء الى انسان فقال له اخرز لي خفا من جلدك صفته كذا
وقدره كذا بكذا درهما وسلم اليه الدراهم اولم يسلم فانه يجوز للتعامل فيه
وسمنا الذي قوى اثره استحسانا لانه هو الاولى بالعمل به وقدمنا الثاني
اي الاستحسان الجلا بالفتح والمد الامر الجلي يقول منه جلا الخبر اي وضح وقول
زهير شعر فان الحق مقطعه ثلاث يمين او شهود او جلاء
يريد الاقرار كذا في الصحاح وقوله والصفوه لانه خالص عن شوب المنفعة
لعدمها اي لعدم حكم القياس لان المغلوب في مقابلة الغالب معدوم وفي الاستحسان
هو طاهر اي سؤر سباع الطير طاهر بدليل حل لحمه فالاسماع به شرعا كالكلب
للاصطياد والحراسة ولو كان حرام الاسماع لنجسه لحرم الاسماع نجسه لقوله
تعالى فاجتنبوا الرجس فاثبتنا حكما من حكمين مكونه نجسا لا بطريق المجاورة
والاخر كونه طاهرا فالحكم بنجاسة المجاورة قلت صفة النجاسة
في رطوبته اي في رطوبة سؤر سباع البهائم والعظم طاهر بذاته خال عن
مجاورة النجس لان منفارها عظم جاف ثم تأييد هذا بالعلة المنصوص
عليها في الهرة فان معنى البلوى يتحقق في سؤر سباع الطير لانها تنقض عليها
في الهرة فان معنى البلوى يتحقق في سؤر سباع الطير لانها تنقض من الهواء ولا
يمكن صون الاواني عنها خصوصا في الصحاري مثالها اي مثال القياس الذي عمل
به علماؤنا رحمهم الله وانما ذكر حول السجدة بالركوع قياسا وعدم الحول استحسانا
لان القياس الجلي تسمى قياسا وهو موجود ههنا وهو جلي لانه قال لهما جاز
السجود جاز الركوع لان كلا منهما يعد تواضعا بالانحناء وهذا ظاهر لانه اذا وجد
المسمى جاز الاسم وفي الاستحسان نوع خفاء لانه يحتاج فيه الى ان يقال انه ما جاز
بالسجود دون الركوع وكل واحد منهما محاذ للاخر فلا يتبين احدهما عن الاخر

أحد الحكمين ح

كسجدة الصلوة فلذلك سموا استحسانا انه غير مشروع مستقلا بنفسه لان ذلك يجب
عند وجود فعل العباد من بلوى او سماح وتخالف سجود الصلوة لانه قرنه
مقصوده مع الفعل الظاهر وهو التمسك بالمجاز احق من الاثر الظاهر اي من
القوة الظاهرة للاستحسان مع العمل الباطن وهو جعل ما ليس بمقصود بمنزلة
المقصود وهذا قسم عزو وجوده اي ترجيح القياس على الاستحسان مما يقل
وجوده ومن ذلك القبيل ايضا ما ذكره الامام الزاهد نجم الدين النسفي
في مجمع العلوم لو قال رجل لامرأته اذا ولدت فانت طالق فهالت ولدت
وكذبها الزوج فالقياس ان لا تصدق وفي الاستحسان تصدق والقياس
ما اخذ وفي الجامع اربعة شهدوا على رجل بالزنى فقضى القاضي بحد ما به
فجلد ولم يكمل الجلد فشهد شاهدان انه محصن فعلى القياس يرجم وهو
قولهما وفي الاستحسان لا يرجم وبالقياس ما خذ وذكر في كتاب الرهن والنكاح
ان الرهن بمهر المثل لا يكون رهنا ما لم يزد عنه عند ابي يوسف رحمه الله قياسا
وعند محمد رحمه الله وهو الاستحسان يكون رهنا وبالقياس ما خذ الى اخره
وذكر في رهن الهداية فان اقام الرجلان كل واحد منهما البينة على رجل
انه رهنه عبده الذي في يده وقبضه فهو باطل هذا جواب القياس
واما جواب الاستحسان فانه يكون رهنا بهما فتجعل كانهما اقرا بهذا معا
اذ جعل التاريخ بينهما ثم قال وهو ان كان قياسا لكن محمدا رحمه الله اخذ به
لقوته لانه ينكر تسليم المبيع بما يدعيه المشتري ثمنا لان المشتري يدعي على
البائع عند احضار باقي الثمن تسليم السلعة والبائع ينكر وهذا حكم تعلق
الى الوارثين اي ان وارث البائع ووارث المشتري اذا احلفا في الثمن
حل قبض المبيع بحالفان كما اذا احلف المورثان والى الاجارتان احلف المؤاجر
مسلم المستاجر في قدر الاجرة قبل استيفاء المعقود عليه عند سلم والتسليم
فيه لا يجب الا بعد تسليم البدل كما في النكاح يعني اذا احلف الزوجان

وسمي المبيع فانها يحلفان كما ذكر

في مقدار المهر قبل الدخول وكما اذا هلكت السلعة واختلفت بدلا ان قتل العبد المبيع
قبل القبض وانما انكر على اصحابنا بعض الناس مال الامام شمس الائمة وقد طعن
بعض الفقهاء في تصنيف له على عبارة علمائنا في الكتب بقولهم الا انا تركنا القياس
واستحسنا وقال العالمون بالاستحسان يترك العمل بالقياس الذي هو حجة "سرعة"
ويزعمون انهم يستحسنون ذلك وكيف نستحسن ترك الحجة والعمل بما ليس بحجة
لا باتباع هوى او سهوة نفس فان كانوا يريدون ترك القياس الذي هو حجة
فالحجة الشرعية حق وماذا بعد الحق الا الضلال وان كانوا يريدون ترك
القياس الباطل شرعا فالباطل مما لا تشتغل بذكره فمقول الاستحسان لغة
وجود الشيء حسنا او طلب الاحسن للاتباع الذي هو مأمور به كما قال
فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وهو في لسان
الفقهاء نوعان العمل بالاجتهاد وغالب الرأي في تقدير ما جعله الشرع موكولا
الى آرائنا نحو المتعة المذكورة في قوله ع متاعا بالمعروف حقا على المحسنين
اوجب ذلك بحسب اليسار والعسر وشرط ان يكون بالمعروف ويعرفنا ان
المراد ما تعرف استحسانه تعالى الذي وكذلك قوله ع وعلى المولود له رزقهن
وكسوتهن بالمعروف فهذا استحسان لا تخالفه احد من الفقهاء والنوع الآخر
هو الدليل الذي يكون معارضا للقياس الظاهر الذي سبق اليه الاوهام
قبل انعام النظر والتأمل وبعد انعام التأمل في حكم الحادثة يظهر ان
الدليل الذي عارضه فوقه في القوة وان العمل به هو الواجب فسموا ذلك
استحسانا للتمييز بين هذا النوع من الدليل وبين الظاهر الذي يسبق اليه الوهم
قبل التأمل والاستحسان افصحها واقواها اما افصحها فان الاستحسان مزيد
بالتاء غير مضاعف وفي المضعف نوع بشاعة من تكرير الحرف في الكلمة
الواحدة ولذلك ادغموه عند امكان الادغام لازالة البشاعة وههنا لا امكان
لتخلل الالف بين الحرفين المتجانسين فبقيت الكلمة على بشاعتها

فكانت الكلمة التي لا تضعيف فيها منها افصح واما اقواهما فان الاستحسان
عبارة عن وجود الشيء حسنا واذا كان حسنا يجب اتباع الحسن واما قوله
أحب بتبي عن المحبة والايثار وذلك لا يوصف كون ذلك حسنا لاحتمال ان
يكون ما أحبه واثره قبيحا الا ترى ان الله ع مال في مذمة الكفار ذلك
بانهم استحبوا الحسوة الدنيا على الاخرة وحاصله ان الاستحسان يدل
على الحسن والاستحباب يدل على المحبة ولا شك ان الحسن يدل على زيادة
فضيلة على الشيء الذي له حسن من المحبة التي يدل على محبوبا ذا حسن
ذلك الشيء نشأ من ذلك الشيء والمحبة نشأت من الغير وما ينشأ من الذات
اولى من الذي ينشأ من الغير لان الاول يدل على امر ذاتي والثاني يدل على
امر طاري

معرفة احوال المجتهدين ومنازلهم في الاجتهاد

ذكر في الكتاب مناسبة
الباب فاغنانا عن ذكرها فالاجتهاد نزل المجهود لنيل المقصود لمعانيه اي من
حيث اللغة ووجوهه التي تلاقيها وهي الحاصر والعام الى اخر المعاني وعلم السنة
وطرقها وهي طرق الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام من الاحاد والشهرة و
التواتر واحكام اهل الحالة الصحيحة وهي الحالة التي قالها اصحابنا يعني
انهم اتفقوا على ان المجتهد يخطئ ويصيب بعد ذلك اختلفوا في انه
يخطئ ويصيب ابتداء وانتهاء او يصيب في اكثر اجتهاده ويخطئ انتهاء
لما كلفوا اصابة الحق بقوله ع فاعتبروا لانه لا يجوز ان يقال كلفوا غير اصابة
الحق لان الله تعالى منزه عن تكليف الخطاء فثبت انهم مكلفون اصابة
الحق ولا يصح ذلك الا بتعذر الوقوف حتى تأدى الفرض اي فرض التوجه
كما صح ذلك عند اختلاف الدلائل اي في زمان واحد كما في لوط وابراهيم
عليهما السلام وعلى اختلاف الزمان كما في الخمر كانت حلالا ثم صارت حراما
في الزمان الثاني لان الدليل المتقدم لم يوجب التأبيد وهو قول ان المجتهدين

لما كلفوا الى اخره وبطلت الدعوة اى دعوة المجتهد الناس الى قوله والدعوة واجبة
قال الله تع لتبيننه للناس ولا تكتمونه وقال ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
والانذار هو الدعوة الى العلم والعمل واذا اختص سليمان علما بالفهم وهو
اصابة الحق بالنظر كان الاخر خطاء لان ما قضى به داود علما كان بالراى
اذ لو كان بالوحي لما حل لسليمان علما الاعتراض في ذلك فعلم ان كلا واحد منهما
اجتهد والله تعالى خص سليمان علما بفهم القضية ومن عليه وكمال المنة في
اصابة الحق الحقيقي ويلزم من ذلك ان يكون الاخر خطاء اذ لو كان ذلك
من داود علما ترك الافضل لما وسع لسليمان التعرض لان الافتيات على
راى من هو اكبر لا يتحمل فضلا على الاب النبي وقال ابن مسعود رض
في حديث المفوضة الى اخره ذكر في المبسوط في مسئلة عقد النكاح بغير
تسمية وحسنا في ذلك ما روى ان سائلا سأل ابن مسعود رض عن هذا
فجعل يردده شهرا ثم قال اقول فيه برأيي فان يك صوابا فمن الله
ورسوله وان يك خطا فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام
رجل يقال له معقل بن سنان او معقل بن يسار او معقل بن سنان وابو الجراح فقالا نشهد
ان رسول الله علما قضى في امرأة منا يقال لها بروع مثل قضيتك هذه
فسر ابن مسعود رض بذلك سرورا لم يسر قط مثله بعد اسلامه لما وافق
قضاؤه قضاء رسول الله علما فوجه التمسك بهذا الحديث ظاهر وهو انه
اثبت تصور الخطأ في الاجتهاد فعلى قول من لا يتصور الخطأ فيه ايما
السبب فانا قلنا ان القياس تعدته اى ابانه مثل الحكم المنصوص في الفرع
فلا يصلح ان يكون القياس مغيرا الحكم النص لان القياس خلف عن
النص فيثبت على وفاق الاصل والحكم الحق في الاصل غير متعلق
بالاجتهاد الا ترى ان النص اذا عارضه في الخطر والاباحة او الايجاب
والنفي

والنفي لا تثبت النفي والاباحة والحظر والاباحة بل الحكم ان يجب الوقف فيه
الى ان تثبت احدهما ان امكن او يعرف التاريخ وان لم تثبت شيء من ذلك
تهاتزا وهذا حكم مجمع عليه فاذا تعذر تعدد الحقوق في الاصول بطل
القول بتعدد الحقوق في النزوح والحكم يؤخذ من الاصل فلما استحال الاحتمال
الحظر والاباحة في الاصل استحال ان يثبت المتنافيان في الفرع وهذا واضح
بحمد الله وهو الحق وماذا بعد الحق الا الضلال واما الاستدلال بنص الحكم
فهو ما ذكر في المتن وهو ظاهر واما الجواب عن قولهم كما صح ذلك عند
احلاف الرسل عليهم السلام في زمان واحد فقلنا ان الشيء الواحد جاز
ان يكون حراما لشخص حلالا لشخص اخر كالمرأة حرام على الحر حلال العبد
وكذلك سائر المحرمات من الام والبنت وغيرهما وكذا المال لمالكه حلال ولغيره
حرام فكذلك يجوز ان يثبت الحرمة في حق امة والحل في حق امة اخرى واما
مما نحن فيه فالامة كلهم كشخص واحد فيستحيل ان يكون الفعل الواحد حراما عليهم
حلالا لهم ايضا في ذلك الزمان لان الاستحالة انما تثبت عند اتحاد الجهة والزمان
والمحل فتعدد القول بتعدد الحقوق مما نحن فيه لا تراه لا يجوز ان يرد الوحي
بان تحرم نكاح المجوسية لمسلم ويحل له اضدادا فاذا كان ذلك مستحيلا بالوحي يستحيل
ان يكون ثابتا بالقياس اذ هو مستنبط من النصوص وفرع له ولا يجوز مخالفة
الفرع الاصل وايجاب مخالفه اقوى من هذا وقوله وصحة التكليف يحصل بما
قلنا جواب عن قولهم وجب القول بتعدده تحقيقا لشرط التكليف اذ لو لم يكن
كذلك يلزم تكليف ما ليس في الوسع اذا فرق القاضي بينهما نفذ الحكم وقد اخطا
السنة لان السنة ان يفرق القاضي بينهما بعد الرابعة والخامسة مرة واحدة
بينهما وانما نفذ حكمه باعتبار اقامته الاكثر مقام الكل وهذا دليل شرعي في الجملة وقضاء
القاضي يحتمل ان ينقض عن البطلان واخطاؤه السنة دليل على ان المجتهد يخطئ في
اجتهاده فمن علم منهم حال الهام وهو مخالفه فردت صلوته ولو كان

وهو ان يجعل ما لا يجوز مما الفرع

كل واحد منهم مصيبا في اجتهاده لما فسدت صلوتهم كما لم تفسد صلوة من صلوا بجماعة
في جوف الكعبة وان كان المقتدي يخالف امامه في التوجه الى الجهة واما قوله ان المخطئ
للقبلة لا يعيد صلوته اداء هذا دليل على ان المجتهد اذا اخطأ قلنا ليس هذا دليلا على ان
المجتهد اذا اخطأ لما ان المتحري للقبلة لا يكلف اصابة حقيقة الكعبة لان اصابة حقيقة
لا تكون الا بالمشاهدة عيانا او بالاخبار بجهتها او بعلم ذلك بالنجوم وقد انعدمت
هذه المعاني في حق من اشتبهت عليه القبلة فلم يبق له دليل سوى التحري
وكان المتحري قبلته له ومن صلى متوجها الى قبلته التي اداه تحريه وجهته اليها
لا يعيد صلوته بعد ما علم انه صلى متوجها الى الكعبة عيانا وهذا لان الامر باستقبال
الكعبة ابتلاء من الله تعالى في حق العباد لان الله سبحانه تعالى عز ان يكون ذا جهة وفعل
المكلف يقع الى جهة لا محالة والكعبة غير مقصوده لعينها الا ترى ان عينها كانت
ولم تكن قبلة اعني حين كان التوجه الى بيت المقدس وعند استباه القبلة تصير
غيرها قبلة على رجاء اصابتها عند الضرورة الا ترى ان عرصتها تقيتا تصير قبلة
كما في حق الخائف عن العدو في حق المتنفل على الدابة واذا كان كذلك كان من يجوز
اصابتها وقت التحري ان يكون جهة تحريه قبلة له اولى لان المقصود رضا الله
تعالى وهو حاصل انما توجه عند التحري والى هذا اشار بقوله عليه السلام فاينما تولوا
فثم وجه الله في حق نفس العمل مصيب اي في حق نفس التحري مصيب
وهو معنى قوله فشكل مسلة القبلة ومسلكنا سواء حتى اذا اخطأ اي اخطأ يقينا
بان استدبر الكعبة من اطلاق الخطأ في الحديث وهو قوله عليه السلام من العاص
وان اخطأت فلك حسنة وكذلك ما روي عن معوذ حيث ذكر الخطأ مطلقا
من غير تفصيل بالانتهاء وكان شاملا للتقادير اجمع واصح اصحابنا رحمهم الله اي
على قولهم بان المجتهد اذا اخطأ فانه مصيب في ابتلاء اجتهاده ولكنه مخطئ انتهاء
فما طلبه بحديث عمرو بن العاص فهو حجة التمسك به على مدعاهم هذا هو ان

التي عليه قال له وان اخطأت فلك حسنة والمخطئ ابتداء وانتهاء غير مستحق للحسنة
واستحقاق الحسنة باعتبار انه مصيب في الطلب وقال في النقوم والاجود
لا يجب الا العمل على سبيل الاستمرار بامر الامر فثبت ان المخطئ الحق عند الله تع
مؤتمر بفعله بامر الله والاتيان بالامر يكون صوابا بالاضافة وبقوله تع وكلا اتينا
حكما وعلما اخبر انهما جميعا اوتيا من الله علما وحكما والخطأ المحض لا يكون حكما
الله تع قسمت لنا وبه اتم حكم الله تعالى من حيث انه صواب في حق العمل لولا
الوحي بخلافه وقال عبد الله بن مسعود للمسروق والاسود وذكر في النقوم
علقمة مكان الاسود وذكر في المبسوط جندبا مكان الاسود فقال واذا
ادرك الرجل مع الامام ركعة من المغرب فلما سلم الامام قام يقضي
قال يصلي ركعة ويقعد وهذا استحسان وفي القياس يصلي ركعتين
ثم يقعد لانه يقضي ما فاته فيقضي كما فاته وتابد هذا القياس بالسنة وهي
قوله عليه السلام وما فاتكم فاقضوا وجه الاستحسان ان هذه الركعة
بانيه هذا المسبوق في القعدة بعد الركعة الثانية في صلوة المغرب سنة وهذا
لان الباني هي الثانية الاولى والثانية الاولى في حقه هذه الركعة وروى ان
جندبا ومسروقا ابتليا بهذا فصلى جندب ركعتين ثم قعد ومسروق ركعة
ثم قعد ثم صلى ركعة اخرى فسألا عن ذلك ابن مسعود فقال كلاكما
اصاب ولو كنت انا لصنعت كما صنع مسروق وتاويل قوله كلاكما
اصاب اي طريق الاجتهاد وانما الحق فواحد غير متعين ثم ما يصلي المسبوق
مع الامام آخر صلوته حكما عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وعند محمد
في حكم القراءة والقنوت هو آخر صلوته وفي حكم القعدة هو اول صلوته
الى آخره ذكره في المبسوط في باب الحدث واما قصة بدر فقد عمل رسول الله
عليه باشارة ابي بكر رضي الله عنه فكيف يكون خطأ اي بكيف يكون خطأ
من النبي عليه في اجتهاده ولم يكن الاجتهاد من النبي ومن عمل باجتهاد غيره

المشروق

لا يقال للعامل إنه اخطأ في اجتهاده وقال في التقويم إن رسول الله علم عمل برأي ثم
بان له بالوحي ان يقع عمل رسول الله علم صوابا اذا أقرّ عليه والله تعالى قد قرره عليه
بقوله وكلوا مما غنمتم حلالا طيبا وما نزل العتاب والله اعلم ما كان لنبي ان يكون
له اسرى حتى يثخن في الارض ولكن لك كرامة خصصت بها رخصة لولا كتاب من الله
سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم على ما قاله عمر والوجه الاخر
ما كان لنبي ان يكون له اسرى قبل الاثخان وقد اثخنت يوم بدر فكان لك
الاسرى كما كان لسائر الانبياء ولكن كان الحكم في الاسرى المزاد القتال دون
المفاداة فلولا الكتاب السابق في اباحة الغنائم لمسكم العذاب والمراد
بالاية حكم العزيمة وهو القتل لقولهم بوجوب الاصلح لان الاصلح
ان يكون اجتهاد كل مجتهد صوابا وان تلحق الولي بالنبي هذا اثر قولهم
ايضا بوجوب الاصلح في حق العصمة بالولي كل مسلم صالح فانهم يلحقونه
بالنبي في حق الافضال والانعام عليه والمختار من العبارات عندنا ان يقال
ان المجتهد يخطئ ويصيب على تحقيق المراد به معنى هذا انا لا نقتصر على
قولنا يخطئ ويصيب لاحتمال تاويل انه يخطئ الاحق كما هو قول بعض المعتزلة
بل نقول يخطئ حقيقة لما هو الحق عند الله تعالى لكون هذا حدا فاصلا للمعتزلة ظاهرا
وباطنا لان قولنا يخطئ ويصيب مخالفة لهم ظاهرا وقولنا على تحقيق
المراد به مخالفة باطنا وهذا اولى لان مخالفة المبتدع على كل الوجهين
واجب ويتصل بهذا الاصل مسئلة تخصيص العلل لان في جواز تخصيص
العلل تصويب جميع المجتهدين كما هو مذهب المعتزلة على ما ذكر بعد
هذا في الباب المتصل بهذا بقولنا لان ذلك يؤدي الى تصويب كل
مجتهد ولما كان اصل كل من هذين البابين راجعا الى اصل واحد عاد
للمعتزلة وهو القول بوجوب الاصلح كان مسئلة تخصيص العلة متصلة
بهذا الاصل الذي قالته المعتزلة ان كان مجتهد مصيب لكونها شعبتا

اصل واحد والله اعلم باب فساد

تخصيص العلل

اعلم ان المعنى من تخصيص العلة هو ان العلل
اذا جعل الوصف المعين علة للحكم المعلوم ثم وجد ذلك الوصف بعينه ولم يوجب
ذلك الحكم المعلوم قال المعلل خص ذلك الحكم من هذه العلة لمانع وكانت العلة مخصوصا
منها هذا الحكم وقال بعض العلماء هذه المسئلة فرع مسئلة الاستطاعة قال المعتزلة
الاستطاعة الصحيحة سابقة على الفعل فقد وجد ما هو علة الفعل ولا فعل لمانع
ذكره فجاز ان يوجد العلة ولا حكم لمانع وقال اهل السنة والجماعة الاستطاعة مقارنة
للفعل ويستحيل تقدمها على الفعل فلا يجوز ان يكون العلة موجودة ولا
حكم لها كما في الاستطاعة مع الفعل وقال الامام ابو منصور رحمه الله يجوز
تخصيص العلة نسبة العبث الى فعل الله لانا انما فائدة في وجود العلة
اذا لم يكن لها حكم والعلة ما سرعت الى الحكم وجوده لم يكن لشرعيتها
عاقبة حميدة واذا خلا الفعل عن العاقبة الحميدة كان سفها تعالى الله عن ذلك
والدليل ايضا على فساد تخصيص العلة هو ان دليل الخصوص يشبه الاستثنا
ويشبه الناسخ لما مر تقريره وهذا لا تصور في العلل لان الاستثنا تصرف
في اللفظ دون المعنى لما ان معنى قولنا لفلان علي الف درهم الا دانقا معنى قوله
لفلان علي تسعمائة وسواء العلة ليست بصيغة فلا يجوز القول فيها بشبه الاستثنا
والنسخ على العلل لا يجوز لان العلة لا يجوز ان تكون ناسخة او منسوخة فلا
يمكن القول فيه بشبه الناسخ والتخصيص لا يخلو عن هذين الشبهين فبطل
القول بالتخصيص فان قيل يجوز ان يشبه دليل التخصيص دليل واحد
من الاستثنا والناسخ ثم لم يسلم حكم ليس لها كما في جواز تعليل دليل
التخصيص وان لم يجز تعليلها على ما مر في بيان دليل التخصيص قلنا انما
جاز هناك ذلك الحكم لدليل التخصيص وهو الحكم الذي ليس لها لوجودها
بعض جواز ذلك الحكم لدليل التخصيص من اجتماع الوصفين وهما وصف

الاستبداد ووصف التبيين وهذا لا تصور في تخصيص العلة لان العلة امر معنوي
فلم يكن لها صيغة موضوعة حتى يعمل فيها بشبه الاستثناء والنائح بخلاف
دليل التخصيص فانه لفظ مستبد بنفسه وليس فيه ما يمنع التعليل فكان قابلا
للتعليل وقوله فيما عدا منه اي من حكم الجرح وخيار الشرط اي خيار
الشرط للبائع اما الدليل على صحة ما ادعيناه من ابطال خصوص العلل فالكتاب
والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى قل آلذكرين حرم ام الانثيين ام ما اشتملت
عليه ارحام الانثيين نسوني بعلم ان كنتم صادقين ففيه مطالبة الكفار
بدليل العلة فيما ادعوا فيه الحرمة على وجه لا مدفع لهم وصار ومحوجين به
وذلك الوجه انهم اذا نفوا احد هذه المعاني وهي معنى الذكورة او معنى الانوثة
او معنى يجمعهما ان الحرمة لاجله انتفض علتهم بما قدروهم بالحل في الموضع الاخر
مع وجود ذلك المعنى فيه ولو كان التخصيص في علل الاحكام الشرعية جائزا
ما كانوا محجوجين فان احدا لا يعجز من ان يقول امتنع سوت حكم الحرمة
في ذلك الموضع لمانع وجد كانوا عقلا يعقدون الحل في الموضع الاخر لشبهة او
معنى يتصور عندهم وفي قوله نسوني بعلم اشارة الى ان المصير الى التخصيص
العلل الشرعية ليس من العلم في شيء فيكون جهلا واما المعقول فلان العلل
الشرعية حكمها التعدية كما قررنا ويدون التعدية لا تكون صحيحة اصلا لانها
خالية عن موجبها واذا جاز قيام المانع في بعض المواضع تتعدى الحكم
اليه بهذه العلة جاز قيامه في جميع المواضع فيودي الى القول بانها علة
صحيحة من غير ان تتعدى الحكم بها الى شيء من الفروع وقد اثبتنا فساد
هذا القول بالدليل اي فساد القول بالعلة القاصرة ثم ان كان تعدية الحكم
بها الى فرع دليل صحتها فانعدام تعدية الحكم بها الى فرع اخر يوجد فيه تلك
العلة دليل فسادها ومع ما سواه دليل الصحة والفساد لا تثبت
الصحة الشرعية موجبة للعلة كما ذكره الامام ثم من الامة من ذهب الى ان ذلك يودي

الى تصويب كل مجتهد اذ هذه المسئلة فرع تلك فمن قال بتصويب كل مجتهد احتاج
الى القول بتخصيص العلة لان العلة اذا وجدت تتعدى الحكم لها لا تكون منقوضة فتكون العلة
مخطئة ضرورة وهو خلاف ما اعتقدوا لانهم يرون الاصلح واجبا وخطأ العلل
ليس باصلح فلا تكون العلل مخطئا على ذلك التقدير فدعاهم ذلك الى القول
بجواز التخصيص لان عندهم عدم وجوب لزوم ان يكون علة العلل منقوضة ضرورة كون
المجتهد مصيبا لانه الاصلح في حق المجتهد وعندنا لما جاز خطأ المجتهد
امتناض العلة لجواز الخطأ على المجتهد فهو معنى قولنا تودي الى تصويب كل مجتهد
وعندهم كما لا يجوز الفساد في الكتاب والسنة لا يجوز الفساد في العلل
ايضا فصار تخصيص العلة نظير تخصيص الكتاب والسنة عندهم وعندنا
لما جاز فساد العلة لم يكن العلة نظير الكتاب والسنة وزيادته او نقصانه
تبديل العلة فحينئذ نسبة العلة الى عدم العلة بنقصان وصف لا اشكال
لان المجموع لما صار علة لم يكن علة بانتفاء وصف منه لان الشيء ينتفي بانتفاء جزء كما ساء
حرمة الفضل عندنا بعد ما احرز علة الربوا من العدد والجنس ولذلك نقول
ان الموجب المذكور شرعا هو النصاب النامي وهو الحولي عرفناه بقولنا على ان ذكوة
في مال حولي يحول عليه الحول والمراد نفي الوجوب فاذا كانت العلة بهذا الوصف علة
موجبة شرعا عرفنا ان عند انعدام هذا الوصف يعدم الحكم لانعدام العلة الموجبة
ولا يلزمنا جواز الا ان العلة الموجبة غير العلة المجوزة للاداء كما في رؤية الله تعالى
فانها جائزة عقلا واجبة شرعا واما عدم العلة بزيادة الوصف فمثل الاكل ناسيا فان الاكل م
نحو علة الفطر لانه ضده وقد زاد على هذا في الاكل ناسيا المسوق هو علة
الفطر لان وقوعه غير جناية مضاف الى صاحب الحق فانعدمت العلة فكان الاكل
لم يوجد فلهذا قلنا ببقاء الصوم لان العلة وجوده والحكم ينعدم وكذلك
البيع بشرط الخيار فان الموجب للملك شرعا البيع المطلق ومع شرط الخيار
لا يكون مطلقا فلهذه الزيادة يثبت البيع في حق الحكم كالمعلق بالشرط وقد

منا ان المعلق بالشرط عدم المطلق فكان السبع في حق الحكم معدوما وظهر ان العلة
تنعدم بزياده وصف او نقصان وصف فالذي جعل عندهم دليل الخصوص
جعلناه دليل العدم يعني ان النص الذي يخالف تلك العلة عندهم دليل خصوص
تلك العلة وعندنا ذلك النص دليل عدم العلة لان شرط صحة العلة ان لا يكون
العلة معارضة للنص فاذا وجد النص على خلاف العلة فات شرط العلة فانتفت
العلة ضرورة ولذلك في نظائرها من الاجماع والضرورة وانما يلزم الخصوص
على العلل الطردية كما في تعليل الشافعي ركن في الوضوء فلم تنو كغسل الوجه واليدين والرجلين فخصت تلك العلة في مسح الخف فانه ركن ايضا
ومع ذلك لم يسن المسلمون فيه لانها قامت بصنعها يعني انها صارت علة
لصورة الاوصاف لا لمعانيها فاذا وجد صورة الوصف والحكم وجب القول
بالتخصيص لا محالة كما وجدت صنعة العموم من الكتاب والسنة والحكم في
البعض وقوله فلزم على هذا انه لم يحرم الاخوات اي فثبت كل على هذا التعليل
عدم حرمة الاخوات اي بطريق المعاقب لا بطريق الجمع الا ترى ان عثمان
ذكر النور في بروح بنتي رسول الله صلعم على طريق المعاقب فسمي بذا النورين
انه مخصوص بالنص وهو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله مع فانكحوا
ما طاب لكم من النساء وهي لم تجعل علة عند معارضة النص وفي هذا معارضة
ان في النص الموجب لحرمة المصاهرة ذكر الامهات والبنات اي بطريق العبارة
والآباء والابناء خاصة اي بطريق الدلالة فامتداد الحرمة الى الاخوات والعمات
والخالات تكون تغييرا واسا بالحرمة اخرى لان المقصود غير الممتد وانما
يعلل المنصوص على وجه لا يلزم منه تغيير المنصوص وكان انعدام الحكم
في هذه المواضع لانعدام العلة لا لمانع مع قيام العلة وكذلك ان الزوجات الموطوءة
لا تحرم على الواطي بواسطة الولد والقرب بينهما امس والبحر هكذا القول
انه انما انعدم الحكم هناك لانعدام العلة وهو غير مورد النص وهو قوله

تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله مع فانكحوا ما طاب لكم من النساء
والاعتقاد والله اعلم بالصواب

وجوه دفع العلل لما فرغ من بيان نفس القياس وشرطه وركنه
وحكمه شرع في بيان دفعه اذ بالعجز عن الدفع يتم القياس كما في صورة دعوى
المدعي اذا عجز المدعى عليه عن دفع دعواه حينئذ يتم دعوى المدعي
اعلم ان الاعتراض نفاد الوضع على العلل المؤثرة باطل لان الباعث
لا يسبب الا بدليل مجمع عليه بعد ذلك دعواه ان الوصف بابي هذا الحكم
لا يصور ذلك لان الكتاب والسنة او الاجماع لا يوضع في الفاسد و
اما عدم العلة وقيام الحكم فلا بأس به لاحتمال علة اخرى لان ثبوته بعلة
لا ينافي كونه ثابتا بعلة اخرى الا ترى ان الحكم يجوز ان يثبت بشهادة
الشاهدين ويجوز ان يثبت بشهادة اربعة حتى اذا رجع احد من القضاة
القضاء واجبا بشهادة الباقين وهذا لان العلة لم توضع لابطال علة اخرى
بل لايجاب الحكم بها ومع كونه واجبا بها جاز الوجوب لغيرها فاذا
عدمت هذه جاز ان يوجد غيرها فيثبت به الحكم واما الفرق فما فاسد
لوجوه بلا شك واولى الوجوه في هذا ما ذكره الامام المحقق شمس الائمة
بقوله احدها ان شرط صحة القياس رد الحكم الى الفرع بتعليل الاصل
ببعض اوصافه لا بجميع اوصافه وقد بينا فساد ذلك لان تعليل
بجميع اوصاف الاصل لا يكون ذلك تعليلا يعني حينئذ يكون هو عين
الاصل لان جميع اوصاف الاصل لا توجد الا في الاصل وانما كان لذلك
كان ذكر الفرق بين الاصل والفرع بذكر وصف اخر لا يوجد ذلك
في الفرع راجعا الى بيان صحة القياس لا اعتراضا على العلة لان اندفاع
الفرع عن كونه غير الاصل انما يحصل به فحينئذ يصح القياس فلان
لا يصلح دليلا عند معارضة النص الى بيان هذا انه اذا لم يثبت حجة على كون

وصف علة لا يصلح قول الخصم لا علة دليلا فلان لا يصلح قوله لا علة دليلا اذا قامت
الحجة على كون وصف علة اولى وهى اساس النظر اى المانعة اساس النظر لان
المجيب مدع والسائل مدعى عليه فبينه الانكار والاصل فى الانكار المانعة فلا ينفى
لدان يجاوز الى غيرها الا عند الضرورة ولان عمل المعلل فى تعليله انما يتبين بالمانعة وبها
يظهر المدعى من المنكر والملزم من المدافع فيلزم ان يكون حجة احرها غير حجة الاخر
وذلك انما يكون بالتمسك بالمانعة ولذلك كانت هى اساس النظر مثل قول الشافعى
فى النكاح انه ليس بمال الى اخره وهذا النوع لا يصلح حجة لايجاب الحكم عندنا
على ما بينا فترك المانعة فيه يكون قولا من الخصم لا يكون حجة اصلا وذلك دليل
الجهل وكانت المانعة فى نفس الحجة دليل الفقه مثل قولنا اى مثل قول ابى حنيفه
ومحمد رحمهما الله فى ايراع الصبى انه مسلط على الاستهلاك فيقول المانع وهو ابو
يوسف سلمنا ان كونه مسلطا مسقط للضمان ولكن لا نسلم ان ايراع الصبى
تسليط واما المانعة فى الشروط فيقول لم قلت بان شرط القياس موجود
فما قست وانما تعتبر الانكار معنى لا صورة مثل قولها فى الموضع يدعى الرد ان القول
قوله وهو مدع صورة ولكنه منكر للضمان معنى ولهذا كان القول قوله مع اليمين
والبكر اذا قالت لمعنى النكاح فرددت وقال الزوج بل سكتت فالقول قولها عندنا
وهى فى الصورة تدعى الرد ولكنها تنكر ثبوت ملك النكاح عليها فى المعنى فكانت منكرة
لا مدعية اذا تبين هذا فنقول هذه الوجوه من المانعة تكون انكارا من السايل
فلا حاجة الى اثبات انكاره بالحجة واشتغاله بذلك كان استعمالا مما لا يفيد وقوله
ان الحكم فى الاصل ما تعلق بهذا الوصف فقط بل به وبقيد زائد اخر يكون انكارا
صحيحا من حيث المعنى وان كان دعوى من حيث الصورة لان الحكم المتعلق
بعلة ذات وصفين لا يثبت بوجود احد الوصفين وذلك نحو ما يعلل به الشافعى
فى اليمين المعقودة على امر فى المستقبل لانها يمين بالله مقصودة فيتعلق
الحكم بهذا الوصف الى الفور وما نقول بالحكم فى الاصل بهذا الوصف

مع قرينة وهى توهم البر فيها فكون هذا منعا لما ادعاه الخصم والخصم هو المحتاج
الى اثبات دعواه بالحجة فاما قول السائل ليس المعنى فى الاصل ما قلت وانما المعنى
فيه كذا هو انكار صورة لكنه دعوى من حيث المعنى وهى دعوى غير مفيده
فى موضع النزاع لانه لا يمكنه ان يقول فى موضع النزاع لتغيير ذلك المعنى سوى
ان هذا المعنى معدوم فى موضع النزاع لتغيير ذلك المعنى سوى ان هذا المعنى
معدوم فى موضع النزاع وعدم العلة المعينة لا يوجب علم الحكم والله اعلم

باب المعارضة

المعارضة ابداء علة مستداة بدون المعرض لدليل المجيب والمناقضة ايراد الوصف
الذى جعله المجيب علة مع مخالف الحكم ثم القلب ههنا متضمن احدى خاصتى
المعارضة وهى ابداء علة مستداة واحدى خاصتيها المناقضة وهى ابطال دليل المعلل
فسمى لذلك معارضة فيها مناقضة ثم جعل المعارضة اصلا حيث لم تقل مناقضة
فيها معارضة لما ان ابداء العلة مقابلة دليل المعلل سابق ومقصود السايل من قلبه
ذلك غالبا ابداء النقض بتخلف الحكم بسبب فى ضمن ذلك فجعل ما هو السابق والمقصود
اصلا والباقى مذكورا فى الواقى لكن العكس ليس من هذا الباب لانه من باب الترجيح
لان العكس يصحح العلة حيث يدل على كل صورة يوجد هذا الوصف يوجد
هذا الحكم وفى كل صورة لا يوجد هذا الوصف لا يوجد هذا الحكم وذلك مثل
قولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوصف وهذا يصلح
لترجيح العلل واما القلب مما قصر للعلة مكانا على طرفى بعض ولذلك قال
ان العكس ليس من هذا الباب فقد الاصل وبطل القياس لان العلة
موجبة والمعلول موجبها الذى هو حكمها فكانا كالفرع مع الاصل فلا يجوز
ان يكون العلة حكما والحكم علة فلما احتمل الاقتران دل على بطلان العلل
مثاله قولهما اى قول الشافعى واصحابه ومثل قولهما اى قول مالك واصحابه
وذلك الشئ دليل عليه ايضا لطلوع الشمس مع النهار فان شرط هذا الاستدلال

ان يثبت انهما نظرا ان مساواة نبدل كل واحد منهما على وجه صاحبه هذا على ذاك في حال وذاك على هذا في حال لمنزلة التوأم فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما ايتهما كان يثبوتها للاخر وسبب الدق في انهما كان يثبوته للاخر وقوله اذا صح اي بالشرع وبهذا احترز عن مسئلة البدر بصوم يوم النحر فقالوا الحج انما يلتزم بالندر لا نه يلتزم بالشروع اي لا يصح قلبهم على ما بهذا القول لانا نستدل باحد الحكمين على الاخر بعد ثبوت المساوات بينهما من حيث ان المقصود بكل واحد منهما تحصيل عبادة زائدة هي محض حق الله تع على وجه يكون المضي فيها لازما والرجوع عنها بعد الادآء حراما وابطالها بعد الصحة جنايةً ثم لما لزمت مراعاة الندر مع انفصال العباده عن الندر كان ان يلزم مراعاة نفل القدوة الذي حصل بالشروع بالثبات عليه اولى بخلاف ما علل به الشافعي فانه لا مساواة بين الحلد والرجم امامن حيث الذات فلا رجم عقوبة على طرة تاتي على النفس والجلد لا من حيث الشرط فالرجم يستدعي من الشرائط ما لا يستدعيه الجلد كالثيوبة وكذلك لا يصح قلبهم في الولاية لقولهم انما يتولى على البكر في مالها لانه يتولى عليها في نفسها لان حولد الاستدلال بكل واحد منهما على الاخر يدل على قوة المشابهة والمساواة بينهما وهي المقصودة بالاستدلال وههنا قد ثبتت المساواة بين المصرف من حيث ان ثبوت الولاية في كل واحد منهما باعتبار حاجة المولى عليه وعجزه عن التصرف بنفسه وذلك انما يكون بالصغر لا بالثيوبة والبكارة بل السوبة والبكارة والنفل والمال فيه سواء وقوله على من صلة شرعت وانما ذكر بكلمة على لان هذا حق على المولى حتى لو امتنع عن ذلك ماذا لي ما ثم والضمير في قوله فيه سواء راجع الى الحاجة فان قيل قوله والنفل والمال والثيوبة والبكر فيه سواء لم يلم ما وراء النفل والمال في قضاء الحاجة بل حاجة الصغير والصغيرة الى ان تقوم الولي مقامهم في حق حفظ المال والتصرف فيه للتشهير اشد لان حاجتها فيه ناجزة فكانت

الولاية للولي بالتصرف في ماله كالولاية بالنفقة والحاجة في حق النفس متاخرة الى ما بعد البلوغ لان الشهوة انما تكون بعد البلوغ والاصل في النكاح قضاء الشهوة فلم يلزم من ثبوت الولاية للولي في المال ثبوتها في النفس لتفاوتهما في الحاجة قلنا الحاجة قد تقع في النفس في الحال على تقدير فوات الكفو وفي المال قد لا تقع الحاجة بان كان كثيرا والصغر موقت وكانت الحاجة الى حفظ المال اقرب الى الزوال فلما احتملت الحاجة الانعكاس في حق النفس والمال كان للحاجة اليهما على السواء فان استدلال ثبوت الولاية للولي بسبب الصغر في احدهما بالاجماع على ثبوتها للولي في الاخر وبسقوط الخوف بموت الذكر عنده وبسقوط ركن الركوع والسجود بخلاف الافعال يعني انها تصلح للاصالة وعن هذا قالوا انه لو قدر على القراءة ولم يقدر على الافعال لا يلزمه الصلوة اما لو قدر على الافعال ولم يقدر على القراءة يلزمه واما النوع الثاني وانما قدم الاول على هذا القلب لان القلب الحقيقي هو الاول لانه قلب من غير تغير وزياده على تعليل المعلل بخلاف هذا القلب على ما ذكر في الكتاب فان هذا القلب لا تتم الا بوصف زائد لم تتعرض له العلة فكان رد وتة الا ان ذلك الزائد لما كان غير التعليل المعلل صار كما لو ذكر في تعليله فجعل قلبا معارضة ابدا لما استعمل في مقابلة القلب الحق به فان اهل النظر يقولون القلب والعكس ولان المقصود من الكلام معناه لان ما لا معنى له من الالفاظ لا يسمى كلاما على ما ذكرنا وما ذكر من الاستواء انه صوره من الاصل وهو الوضوء ومن الفرع وهو الصلوة لكنه في المعنى ليس باستواء من الفرع والاصل بل هو اختلاف وذلك لان استواء عمل النذر والشروع للسقوط في الاصل وهو الوضوء اذ الاثر للندر والشروع في الوصف فيه فانه لو ندر ان يتوضا لا يصح نذره بالاجماع وكذلك شروعه فيه عن موصف له والاستواء في الفرع وهو الصلوة في اللزوم فان الندر يلزم بالاجماع فوجب ان يكون الشروع فيها كذلك وهذا مبطل للقياس لان

القياس وهي بعد بداحكام النصوص الى ما الأنص فيه على ما اشار اليه في الكتاب فيستقيم
ان يعد ك الحكم الثابت في الوضوء وهو عدم اللزوم الى الفرع وهو الصلوة في حق
اللزوم ومن اراد التعدي فيه بهذا الطريق كان هو نظير من ابى الحرمة في الفرع
قياسا على الحل في الاصل وهو باطل وهو معنى ما قال في الكتاب سقوط من وجه
وثبوت من وجه اى سقوط في الوضوء وثبوت في الطهارة ومثل هذا التقرير في
قولهم في الكافر بنكاح العبد المسلمة لما كان كذلك وجب ان يستوي انثاوه و
قوله كالمسلم لان الحصر مذكور بقوله وجب ان يستويا في الكافر انه لما لم يقدر
على الملك لا عوز اسيد الملك في المسلم على خلاف هذا فانه لما جاز انثاوه جاز
تقريره فلما احتلفا بطل القياس فحصل انواع في الفرع وانما جعل هذه الجملة
في الفرع لان الاحكام فروع للنصوص والعلل والمعارضة ههنا في الاحكام فيكون
معارضة في الفرع ومسد الطريق اى طريق ثبوت الحكم الا بترجيح فوجه
الترجيح نقول ان قولنا مسح له اثر في التخفيف بخلاف الركن في حق التكرار
فانه قد يكون ركنا وليس فيه تكرار كمسح الخف وقد يكون ركنا وفيه تكرار كالغسل
الوجه فعلم ان الركنية غير دائرة مع التكرار للمعارض في احكامها واما المسح فانما
دار مع التخفيف فعلم ان لوصف المسح زيادة اثر في اثبات التخفيف
من الركن في قولهم في اثبات التكرار والدوران من اسباب الترجيح فالمسح
سلسه بعد الحمالة كالغسل وهذا احد وجهي القلب فبهذا تعلم ان جهة
المعارضة فيه راجحة واما الثالث فما فيه نفي وكلمة ما فيه موصولة اى الذي
فيه نفي لما اثبته الاول بدليل ما ذكره الامام وسمى الامة في هذا الموضع بقوله
ومعارضة فيها نفي ما لم يثبته المعلل او اثبات ما لم ينفه المعلل وهو فيما
تعلل به في غير الاب والجد هل يثبت لهم ولاية التزويج كالتي لها اب وهم
يعارضون ويقولون هذه صغيرة فلا يثبت عليها ولاية التزويج للاخ كالتي
لها اب فيكون هذه معارضة بتغيير فيه اخلال لموضع النزاع لان موضع النزاع

في الوضوء

على الصغيرة يقول
انها ثبتت عليها
ولاية التزويج ح

سوت ولاية التزويج على البنت لا تغير الولي المزوج لها وهو في معارضته علل
لنفي الولاية لشخص بعينه ولكنه يقول ان موضع النزاع اثبات الولاية للاقارب
سوى الاب والجد على الصغيرة واقربهم الاخ فنحن بهذه المعارضة ننفي ولاية الاخ
عنها ثم ولاية الاخ منتف عنها بالاخ فمن هذا الوجه يظهر معنى الصحة في هذه
المعارضة وان لم يكن قويا في التي تعني المهاروجها اى في المرأة التي اخبرت بموت
زوجها فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم لان المعارض ههنا نفي
الولد الثاني بعد ما قال المعلل الولد للاول فهذه معارضة فاسدة والمعارضة الصحيحة
انه ان يقول المعارض الولد ليس للاول بعد ما قال المعلل الولد للاول ولكن ما ذكره المعارض
هنا يؤول الى الصحة لما ان المعارض لما اثبت النسب للثاني كان هو نافيا عن الاول
فيحقق المعارضة ولذلك ذكر المعارض فساد فراش الثاني لان الفراش مع فساده
لما كان مثبتا للنسب وقع المعارض في استحقاق النسب للاول والثاني فحينئذ
احتجنا الى الترجيح لان النسب لما لم يصح اثباته من زيد بعد ثبوته من عمر
صحت المعارضة بمعنى ان الفراش الفاسد مع فساده سبب للنسب ولما كان
كل واحد من الفراشين سببا للنسب والاجماع ثابت على ان النسب اذا ثبت
من واحد لا يثبت من غيره صحت معارضة الفاسد الصحيح من هذا الوجه
وعلى هذا التقدير كان معنى قوله لما لم يصح اثباته من زيد اى من فراش
صحيح فان قيل يشكل على قوله لان النسب لم يصح اثباته من زيد
بعد ثبوته من عمر وما اذا كانت الجارية بين اثنين واتت بولد فادعياه معا
يثبت نسبه منهما عندنا حال والثاني فقد ثبت نسب الابن من الاثنين
فعلم بهذا ان ثبوت النسب من رجل لا يمنع ثبوته من آخر قلنا انما يثبت ذلك
في صورة المعية فلعدم امكان ترجيح احدهما على الآخر لتصادف دعواهما معا
ملكهما فلما استويا في سبب الاستحقاق وهو الدعوى مع الملك استويا في ثبوت
النسب لهما ايضا واما مسئلتنا فان سببا ثبوت النسب على التعاقب فيصح

قولها لما لم يصح انما نهاه من زيد بعد سؤاله من عمرو على ان النسب من الاوثن في ملة
الجاهلية من اسس انما ثبت بقضيته عمر لحضور من الصحابة رضي الله عنهم على خلاف
القياس فلا يرد نقضا وقوله من عمرو اي من فراش فاسد فاحتاج الخصم اي المعلل
وهو ابو حنيفة رح ثم عارضه الخصم اي السايل وهو ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
بان الذاني شاهد اي حاضر واما المعارضات في الاصل اي في علة الاصل معارضة
لمعنى لا يعدى الى اخره يعني ان المعارضات في علة الاصل فاسدة كلها لما
بينا ان ذكر علة اخرى في الاصل لا ينفي تعليله ما ذكره المعلل الجواز ان يكون
في الاصل وصفان يتعدى الحكم باحدا الوصفين الى الفروع دون الاخر
ثم ان كان الوصف الذي يذكره المعارض لا يتعدى الى فرع فهو فاسد لما بينا
ان حكم التعليل التعدية فما لا يفيد حكمه اصلا يكون فاسدا من التعليل
وان كان يتعدى الى فرع فلا اتصال له بموضع النقاح الا من حيث انه
ينعدم بتلك العلة في هذا الموضع وقد بينا ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم
بعرضنا انه لا اتصال لتلك العلة بموضع النزاع في النفي ولا في الاثبات كذا ذكره شمس
الائمة رح وقوله لعدم حكمه وهو التعدية ولفساده اي في المعارضة لجواز وجود
كل واحد منهما بعلة على حدة ولا تزاحم في العلل والثاني ان يتعدى الى فصل مجمع
عليه اي مجمع عليه على خلاف المخرج كما في فصل الارز والسمسم مثلا اجمعنا
نحن والشافعي على جريان الربوا فيه لكن عندنا باعتبار القدر والجنس وعند
الشافعي باعتبار الطعم وهذا ايضا باطل فان الحنفي اذا علل بالكيل والجنس
وعند الشافعي باعتبار الطعم وهذا ايضا باطل فان الحنفي اذا علل بالكيل والجنس
يعارضه الخصم بالطعم وهذا معنى يتعدى الى فصل مجمع عليه وهو الارز
والسمسم ونحوهما والخصم لا ينافشه في ذلك بنفي الخصم ان الطعم غير موجود
في الجص والنوره الا ان هذا عدم العلة ليس بدليل على سقوط المعارضة
فاردة والثالث ان يعدى الى فصل مختلف فيه اي الى خرج مختلف فيه هذا

علة ه

وعدم العلة ه

لا اشكال فساده لان التعدي من الاصل الى الفرع لمعنى جمعهما وعند اختلافهما
لا يكون ما تعلق به كل واحد من الجنسين والسايل محجة على الاخر سانه انا نقول في تعليل
بيع الفاكهة بالفاكهتين نقدا انه يجوز لانعدام علة الربوا وهي القدر مع الجنس
فانه لا قدر فيه وقال الشافعي لا يجوز لوجود علة الربوا وهي الطعم مع انعدام
المساوي ومن اهل النظر من جعل هذه المعارضة حسنة اي هذه الاخيرة لانه ثبت
باتفاق الخصمين ان علة الحكم احدهما فاذا ثبت صحة ما ادعاه احدهما اسقى الاخر
بالاجماع فكانه هذه المعارضة ممانعة من هذا الوجه فيلزم من ثبوت احدهما
انتفاء الاخر فيتحقق المعارضة والجواب عن هذا ان فساد احدهما ليس لصحة الاخر
لاحتمال كونهما صحيحين لان التعليل بعلل شتى جائز فساد احدهما لم يشأ من
التعليل بالوصف الحيلفي وانما نشأ لمفاسد فيه من حيث انه لا يصلح علة فلم
يشهد فساده لصحة الاخر لاحتمال صحتهما على ما قلنا الا ترى ان اثبات الصحة احدهما
ليس بفساد الاخر لاحتمال كونهما فاسدين وكذلك ههنا لاحتمال كونهما صحيحين
فلا بد من اقامة الدليل على سبيل التفصيل على فساد هذا الوصف فكان كلام
صحيح في الاصل اي في المقيس عليه ان الناس يقولون في رد قول المعلل بطريق
المفارقة من الاصل والفرع فاذكره انت على سبيل الممانعة وان كان الذكر
بطريق المفارقة جائزا ايضا ولكن القول بطريق الممانعة اقوى تقوية تعليل
المعلل واكسر لعضده وانما كان المنع اولى ليزيل المعلل في علته وصفا لا يمكن
للسايل منعه فيظهر به فقه المسئلة ولان السايل لو كان على سبيل المنع كان
هو على حد الانكار الذي هو حقه بخلاف ذكر الفرق فان فيه غصب منصب
المعلل الى اخر مما ذكرناه في فساد الفرق في باب وجوه دفع العلل فان ادعى
في الاصل حكما غير ما قلنا فان ادعى في البيع البطلان وفي اعتاق الوارث
الوقف لم نسلم ذلك قبل مضمون فيوجب المال كالخطا اصل المسلمان
موجب القتل العمد عندك اي في احد شقي القصاص او الدية من غير

يعني ه

تعسر وعندنا موجبه القصاص عينا ولكن للاولياء ان يصالحوه على الدية وثمنه قول
الشافعي انما يظهر في حق العدول للولي الى مال القاتل من غير رضاته وعندنا ليس
له ذلك بدون رضاته وانت جعلته مراحما له اي جعلت المال من احماء للقود و
ليس كذلك فان سعيه المال في الاصل وهو الخطأ بطريق الخلافة عما هو الاصل
وهو القتل لفوات الاصل لانه لا يمكن في الخطأ ايجاب مثل المتلف من جنسه فوجب
المال خلفا عنه وهنا اي في صوره العمد المثل من جنسه ممكن وكان هو واجبا
عينا وانما تبين ذلك اي صحة الاثر والله اعلم بالصواب

باب ـــــــــ بيان وجوه دفع المناقضة

وهو اي معنى الوصف الا ترى انه اذا احدث فلم يتطهر به بدنه لم يكن المسح
اي الاستنجاء بالحجر سنة والدليل عليه ان الاستطابة بالماء بعد الاستنجاء عن النجاسة
بالحجر فيه افضل ومعلوم ان في العضو الممسوح كالراس والخف على الرجل
لا يكون الغسل بعد المسح افضل بل اقامة الغسل مقام المسح فيه مكروه كان
ظاهرا الخارج لان الخارج هو ما يفارق مكانه لان الجلد اذا تقشر عن موضع
ظهر ما تحته فلا يكون خارجا كمن يكون في البيت اذا رفع البنيان الذي كان هو مستترا
به يكون ظاهرا لا خارجا وانما يسمى خارجا من البيت اذا فارق مكانه من الباطن الى الظاهر
واما الرفع بمعنى الوصف وذلك نوعان احدهما ما يثبت بنفس الصيغة كمعنى الخروج
من لفظ الخروج ومعنى المسح من لفظ المسح والثاني بمعناه الثابت باللفظ
دلالة بمعنى ان اللفظ على ما ذكرنا من الاثر وهو ان المسح موثر في الخف
وظهر اثره في الشرع كالتيمم والمسح على الخفين والجوارب والجبائر
الا ترى انه تكرر الغسل في مسح الراس والتكرار تقرر الى الغسل فلا
يثبت وكان اللفظ دالا على ما ذكرنا من الاثر وكان هذا المعنى ثابتا به لغة
وهو معنى قوله بمعناه الثابت به دلالة وما ذكرنا يتاتى في جميع المعاني
المبسوطة من النصوص وقد ذكرنا هذا في قول النبي عليه السلام الخطأ الى

اخره ولذلك هذا في الخارج النجس من غير السبيلين الدفع اولا بما قال في الكتاب
ولا يلزم اذا لم ينقض لانه ليس بخارج والدفع بالمعنى الثاني ان الخارج النجس له
اثر في زوال الطهارة واسباب التطهير وما لم ينقض لا اثر له في زوال الطهارة
لانه في معنى ما لا بد منه كالبيع يضاف الله الى المدبر دقوله لكنه امتنع حكمه لمانع كالبيع
هذا اللفظ بظاهره خرج على وفاق قول من يقول بحوله تخصص العلة واما
على قول العامة ففي غصب يحصل ان السبب لم يوجد اصلا فلا يتصور نقضا
ولا يلزم مال الباغي وما جرى مجراه وهو اتلاف المكره بالقتل مال غيره او مال
قطاع الطريق ولذلك ذم شاهر السيف فوجب المذموم هو ان اتلاف مال
الغير لاحياء المهجة موجود ومع ذلك انتفت عصمة المتلف حتى لا يجب الضمان
على العادل اذا اتلف مال الباغي ولذلك لا يجب ضمان المال على من اتلف بسبب
الاكراه بالقتل والجواب عنهما ان عصمة مال الباغي بطلت لمعنى اخر وهو
بغيه وتعديه قبل ان يتلفه العادل فلم يكن بطلان عصمه ماله لاستحلال
لاحياء المهجة حتى ينقض وكذلك عدم وجوب الضمان في صورة الاكراه
على القتل لان المكره هناك صار بمنزله الة المكره كالسيف والخنجر لاستقلال
فعله اليه ولا يجب الضمان على الآلة وكان ما قلناه من الفعله مطردا لا منقوضا
لان غرضنا التسوية بين هذا اي بين الخارج النجس من غير السبيلين وذلك
حدث اي ودم المستحاضة حدث فاذا لزم اي دلم واستمر لان غرضنا ان
اصل الذكر الاخفاء معنى ان العفو عن التسوية بين البائين وبين سائر الاذكار
في ان الاصل هو الاخفاء وذلك بانت الا ان جهر الامام بالتكبيرات لانها
ذكر بدل الاعلام من خلفه بالانتقال من ركن الى ركن والجهر بالاذان والاقامة لذلك
ايضا ولهذا الجهر المقتدي بالتكبيرات ولا يجهر المنفرد بالتكبيرات ولا
بالاذان والاقامة فسد فع النقض بسائر العوارض المطلوب بالتعليل وهو
التسوية بين هذا الذكر وبين سائر الاذكار الصلوة ومن صلى وحده اذ لم تنسه

المدبر ه

مال الغير ه

اى لا يجهر بل اغا يؤذن على مقدار ان يسمع اذانه نفسه والله اعلم

الترجيح

الكلام فى هذا الباب اربعه اضرب فوجه الانحصار فيها هو الامر الضرورى و ذلك لان الشروع فى الكلام لا يصح بدون معرفه معناه وتمام معرفه معنا ما انما تستقيم اذا لوضبط جميع وجوهه وعند تعارض الوجهين من وجوه الترجيح تلزم معرفه المخلص منه لان الاصل عدم التعارض ووجوه الترجيح فى نفسها لا تخلو من وجهين صحيح وفاسد فلذلك اقسمها بيانا الفاسد منها فوجه تقديم الصحيح منها على الفاسد ظاهر هو ان الصحيح موجود من كل وجه بخلاف الفاسد فانه موجود من وجه دون وجه وقوله عبارة عن فضل احد المثلين توسع فى العباره اذ حقيقه الترجيح اثبات الرجحان وفيما نحن فيه هو اظهار فضل احد المثلين على الاخر والدليل على ما قلته ما ذكره الامام شمس الائمه رح فى هذه العباره فان الترجيح لغه اظهار فضل فى احد جانبى المعادل له وصفا كان او اصلا اراد بقوله وصفا تبعا لا يقوم بنفسه بل يقوم بغيره كالوصف الحسنى للمحلوق فانه عرض لا يقوم بنفسه بل يقوم بالعين كالرجحان فى الميزان فان المرجح فيه لا يدخل تحت الوزن منفردا اى لا يكون له وزن بطريق الاصالة حتى ان العشره توزن بمقابله العشره مع الحبه ولا توضع العشره مع الحبه تحت على حده بل تحير العشره تحت العشره مع الحبه ويقارض العشره بالعشره مع الحبة لوجود المساواة بينهما فى اصل الوزن اولا يسلم الرجحان للعشره مع الحبة على العشره المنفرده والرجحان ابدا يقع تبعا لا عبره له عند عدم المزيد عليه والحبة وان كانت عينا تقوم بنفسها لكن لما لم يوضع لها مع العشره تحت على حده فى الوزن كانت تبعا للعشره كالوصف الحسنى يتبع للعين باعتبار انه عرض لا يقوم بنفسه بل يقوم بالعين وقوله كالدانق ونحوه فى العشره قال الامام شمس الائمه رح الحبه فى العشره وهذا اقرب منه فان الدانق قيراطان ذكره فى المغرب وذكره فى الصحاح

الدانق

فى الصحاح سدس الدرهم والدرهم اربعه عشر قيراطا قال النبى صلعم الموازين ميزان اهل مكه وزن اهل المدينه فانا معشر الانبياء هكذا نوزن ولم يجعله هبه فوجه التمسك به على ما ادعاه هو ان النبى عليه السلام لم يعتبر الزيادة التى يقع بها الرجحان حتى اجاز الارجاح فى الوزن فى قضاء الدين او غيره اذ لو اعتبر تلك الزيادة لكان تلك الزيادة هبه ولما اجاز الارجاح بها حينئذ لكون تلك الهبه هبة مشاعا وهبه المشاع لا توجب فيما تقبل القسمه وهذا منه او لكون ادخال الصفقه فى الصفقه اى صفقه الهبه فى صفقه قضاء الدين او فى صفقه تسليم الثمن للبايع وادخال الصفقه فى الصفقه ممنوع عنه وانما يقع الترجيح بوصف موكد لمعنى الركن وذلك فى ان يتعارض شهاده المستور مع شهاده العدل بان اقام احد المدعين مستورين والاخر عدلين فانه يترجح الذى شهد له العدلان بظهور ما يوكد معنى الصدق فى شهادته شهوده، وكذلك فى النسب او النكاح. لو ترجح بحجة احد الخصمين باتصال القضاء بها لان ذلك مما يوكد تلك الحجة فان بقضاء القاضى تمام معنى الحجة فى الشهاده وتعين جانب الصدق ولذلك لم يقع الترجيح بشاهد ثالث على الشاهدين لانه لا يزيد الحجة قوة لان القوى ما قام به القوة وقيام شاهد ثالث شاهدين لا تتصور ولا تتصور زياده القوه والشاهد الثالث من جنس ما تقوم به الحجة ولا يجوز به الترجيح فان قلت الوصف الاول مسلم وهو ان الشاهد الثالث لا تتصور قيامه بشاهدين واما الوصف الثانى وهو ان الشاهد الثالث من جنس ما تقوم به الحجة فممنوع لان قبول شهاده الشاهد موقوف على وجود شاهد اخر بالنص فكان الواحد مما لا تقوم به الحجة قلت لا نسلم بل شهاده امراه واحده تقبل فى الولاده والبكاره والعيوب بالنساء فى موضع لا يطلع عليه الرجال وهو ظاهر وذكر ايضا فى الايضاح كما تقبل شهاده امراه واحده على الولاده تقبل شهاده رجل واحد عليها وهذا كله شهاده بدلالة استراط لفظ الشهاده واختصاص مجلس

القصاص والحر والاسلام وانما يترجح النص بقوة فيه على ما يتردد فيه وهو ان المحكم
راجح على المفسر والمفسر راجح على النص والظاهر ولذلك قلنا نحن في الشفعة
في الشقص الشائع قيد بالشيوع ليكون متفقا عليه المبيع لسهمين مسمى تسمية
بان كانت الدار بين ثلاثة لاحدهم نصفها وللاخر ثلثها وللاخر سدسها
فباع صاحب السدس نصيبه انهما سواء في استحقاق الشفعة لانه لم يترجح صاحب
الكثير لانه لو ترجح صاحب الكثير لما احتاج مزاحمة صاحب القليل اياه في استحقاق
الشفعة ولما اعطى له شيئا من الشفعة لما ان المرجوح مع ما له المعدوم والمعدوم
لا نصيب له من شيء فكان هذا منه غلطا بان جعل حكم العلة متولدا من العلة
كالسحر والولد وهما مسولدان من السحر والامر دائما حكم الملك فلا تتصور تولده
من العلة لان التولد يقتضي تأخر الولد عن الامر بزمنه والحكم مع العلة يقترنان
في الوجود كالضرب مع الالم والقطع مع الانقطاع ولذلك يبطل جعل حكم العلة
مسولدا من العلة وكذلك جعل الحكم منقسما على اجزاء العلة غلط ايضا لانه مالم
ينقسم جميع اجزاء العلة لا يثبت الحكم اصلا فجعل الحكم منقسما على اجزاء العلة
قول بان كل جزء من العلة علة لجزء من الحكم وهذا باطل في ابني عم احدهما
اخ لام صورته ان يكون اخوان لاب وام اوراب لكل واحد منهما ابن فمات احدهما
وترك امراة هي ام ابنه وتروج اخوه امراته فولدت له ابنا ثم مات هذا الاخ ثم
مات ابن الاخ المتوفى الاول وترك ابني عم احدهما اخوه لام خاصة فان ابن مسعود رض قال يترجح ابن العم الذي هو اخ لام لان الكل قرابة
فيتقوى احدى الجهتين بالجهة الاخرى فيصير له اخوين احدهما اب وام والاخر
اب فاخذنا بقول اكثر الصحابة رض لان العصوبة المستحقة تكون ابن عم مخالف
للمستحق بالاخوة ولهذا تكون استحقاق ابن العم العصوبة بعد استحقاق
الاخ بالاجماع والترجيح بقرابة الام في استحقاق العصوبة انما تكون
عند اتحاد جهة العصوبة والاستواء في المنزلة كما في حق الاخوين فيحتمل وقع

الراجح منزله ص

الترجيح بقرابة الام لانه لا يستحق بها العصوبة ابتداء فجاز ان يقوى بها علة
العصوبة في حق الاخ لاب والمراد بالترجيح ما يكون بعد المعارضة والمساواة فاما
قرابة الاخوة فليست من جنس قرابة ابن العم حتى يقوى بها العصوبة الدائرة
لان العم الذي هو اخ لام لا يكون هذا النسب منزلة الروحة فتعذر جمعهما
في شخص واحد بحال لافراد كل واحد من السببين في شخص اخر وقول المزني
واحد وهو الاخوة وليس كذلك فضل عدالة بعض الشهود على عدالة بعض اي ليس
مثل الرجحان الذي ذكرنا في الخبر بوجوه لان اتصال مآله اي مثال الترجيح بقوة الاثر
لانه يرق مادة على غنيمة وذلك حرام على كل حر لان الارقاق هلاك من وجه لان
الرق اثر الكفر والكفر موت فكان الارقاق اهلاكا معنى الا ترى ان الامام
في الاسارى يتخير بين القتل والارقاق فاما ان يرد اثر الرق وتتسع
حلة فلا فقر اردنا اثر الرق باتساع المحل لما انتوهم ما هو المعهود فشر
المشروع في حق العبد بان يرد اثر الرق في البضع في المحل الى النصف
لان للرق اثرا في التنصيف في النعمة والمحنة لا في التضعيف على ما يجي
بيانه انشاء الله تعالى واما ان يرد اثر الرق في الاتساع في المحل دليل وعنده يلزم
ذلك لان العبد قادر عنده على تزوج الامة والحرة على ما ذكر في الكتاب والحر
ليس بقادر عليه فيرد اثر الرق في الاتساع في المحل على قوله كما لا يملك
محل العبد الحرة والامة ولا محل للحر الا الحرة فكان التخصيص للعبد
فكان هذا نقض الاصول وعكس المعقول حتى لرسول الله صلعم التسع اوالى
ما انتهى اليه عائشة ما قضت رسول الله صلعم حتى اباح الله له من النساء ما شاء
وقوله لان الارقاق دون التضييع وذلك جائز بالعدول بدون الحرة فالارقاق
اولى قلنا لا نسلم قضية هذه النكتة لانه كم من شيء يجوز للانسان
ان يمتنع عن تحصيل اصله اما لو باشر في تحصيل من تحصيل اصله لا يجوز له
ان يمتنع عن تحصيل وصفه المرغوب كصلوة التطوع فان له ان يمتنع

عن تحصيل صلوه التطوع فى الاصل اما الوباشر فى تحصيل صلوه التطوع كان عليه
ان تحصل جميع سرايطها ودعائمها واوصافها التى يلزم الكراهه عند فويها وكذلك
النكاح كان للرجل ان يمتنع عن تحصيله ولو باشر تحصيله يحث عليه احضار
الشهود عند ذلك يمنع البواوسائر الساعات كان له ان يمتنع عن تحصيل
اصله ولو باشر فى تحصيل اصله يحث عليه تحصيل سرايطه جوليزه وكذلك ههنا
حاز له ان يمتنع عن تحصيل اصل الولد بالتضييع بالعزل وغيره اما لو باشر
فى تحصيله لا يجوز له ان يمنع عن تحصيل وصفه المرغوب وهو الحريه
لما فى النطاير حسب لم يلزم من جوليز الامتناع عن الاصل جوليز الامتناع
عن تحصيل وصف الكمال فكيف يسوى بحقوق الاولى هلمت نعم لذلك الا ان الذى
نحن بصدده ليس هو نظير ما ذكرته من المسايل فان ما ذكرته من المسايل ليس لها
عليه م وجود شرعا بدون تلك الشرايط التى ذكرتها فكان فى التزام اصلها التزام
سرايطها التى لا توجد اصلها الا بها فمحث تحصيل تلك الشرايط كالتزامها معنى
بحكم عقد الاسلام واما الذى نحن بصدده فللاحر له وجود وللارقا وجود حسا
وشرعا فلم يلزم من مباشرة الاصل تحصيل الوصف ولا شك ان وجود الاصل
وهو المتبوع اولى من وجوده وصفه الذى هو التبع فلما جاز له الامتناع عن
تحصيل الاصل بالتضييع بالعزل جاز له الامتناع عن تحصيل وصفه الذى
هو التبع بالطريق الاولى لان مرتبه التبع ادنى من مرتبه الاصل والاولويه انما
تنشاء من دنو مرتبه التبع فما للاصل وجود بدون ذلك التبع شرعا والذى
نحن فيه منه فان نكاح الامه جاز لمن ملك سريه ليستغنى بها عنه اى بسبب
ملك السريه عن الارقاق الولد لانها اذا ولدت عن مولاها ثبت النسب ويكون الولد
حرا وكذلك من كان له امه ولد كان له ان يتزوج امه مع غنيته عن ارقاق مائه
تعلم بهذا ان وصف هذا ضعيف فى حاله لان الرق من الموانع اى فى الجمله
الا ترى ان نكاح الامة على نكاح الحرة ممنوع فكانت رقيته الامة مانعة

لم يحسن حره عن تزوجها ولذلك الكفراى من الموانع حتى لا يجوز للمسلمة ان تتزوج
الكتابى وان كان كفرها اخف واثرهما مختلف اى اثر الرق واثر دين الكتابى مختلف
فان اثر الرق النصف واثر دين الكتابى الحبث فى الاعتقاد لا النصف واما الجواب
عن قوله فاذا اجتمعا الحق بالكفر قلنا لا نسلم ان كفر الكتابيه يسقط رقها فى حكم
النكاح بل الامة الكتابيه كالمسلمة فى الحل لملك اليمين فانه لو كان يسقط عند الاجتماع لم
تحل لملك اليمين كالمجوسيه لما قلنا من سقوط حرمته الارقاق لما قلنا انه يحل بالعزل
مما اتفاق اولى لان فى العزل تضييع الاصل والوصف وفى الارقاق تضييع الوصف
فلما جاز العزل وجب ان يجوز الارقاق بالطريق الاولى فعلم بهذا ان نكاح الامه
ليس بضرورى لان الرقيق فى النصف الباقى مساو للحر فكما ان نكاح الحرة
يكون اصلا مشروعا بطريق الضروره فكذلك نكاح الامه فى النصف الباقى
لها ونعتبره بالعبد اولى لان معنى علم الضروره فى حق الامه اظهر منه
فى حق العبد فانها تستمتع بمولاها ملك اليمين والعبد لا طريق له سوى النكاح
ثم لم يجعل بقاما بقى فى حق العبد بعد التنصيف بالرق ثابتا بطريق
الضروره ففى حق الامه اولى لكنه فى حكم الاسباب مثل نكاح الحرة
الكتابيه يعنى يحث نكاح الحره ولا يستحب نكاح الامة لا ان جوليز نكاح
الامه ضرورى بل هو مطلق على ما قلنا كما قلنا فى نكاح الحرة المسلمة مع نكاح
الحره الكتابيه يعنى ان نكاح المسلمه مستحب ونكاح الكتابيه غير مستحب لكنه
مطلق لا ضرورى فكذلك ههنا سوى بينهما اى سوى بين الرده والاسلام احد
الزوجين فى وقوع الفرقه يعنى تتعجل الفرقه قبل الدخول فى الفصلين وبعد
الدخول عند انقضا العدد فى الفصلين وعندنا اذا اسلم احد الزوجين
لا تقع الفرقه لا قبل الدخول ولا بعد الدخول بل يعرض الاسلام على الاخر
فان اسلم فهما على نكاحهما وان ابى فرق القاضى بينهما وفى رده احدهما
تتعجل الفرقه قبل الدخول وبعده لما سهما من المنافاة وعقوب العرض

الاصلي من النكاح وهو الازدواج بطريق الموافقة كما في الايلاء واللعان والجب والعنه
فان فيها فوات اغراض النكاح وفي اللعان يفوت اغراض النكاح لانه تنزل عليها احد
المكروهين اما الغضب او اللعن وفي موضع مزل اللعن او الغضب ارتفعت البركة
لامحالة فحق العاصي بسببها ان اوسع الزوج عن الطريق ولذلك تجب الايلاء يفوت
العرض من النكاح وهو الازدواج بسببها لانه اذا هاجمنع الوطي عنها غالبا فاذا مضى
على موجب بالغالب تقع الطلاق جزاء الظلم عليها ولذلك في الجب والعنه يفوت
الغرض الاصلي من شرعية النكاح وهو التوالد والتناسل دون قضاء الشهوة وطريق الحل
بالنكاح ثم لو استديم النكاح مع ذلك ربما عمل الحراة الى عن الزوج فيقع في
الزنى وفساد الفراش فتفرق العاصي بسببها دفعا للضرر عنها وحاصل من هذا
كله ان سبب الفرقة في هذا كله هو دفع ضرر الظلم عنها لان ما هو المقصود بالنكاح
وهو الاستمتاع فائت شرعا فجعل تفريق العاصي بعد عرض الاسلام على الذي يأتي
منها سببا لذلك وهو قوي الاثر وظهر ذلك بالرجوع الى الاصول فان التفريق باللعان
وبسبب الجب والعنه والايلاء كان باتنا باعتبار هذا المعنى واما الردة فمعنى غير
مقصود عنه للفرقة بل ليال صحبها حيث لا نكاح للمرتد به فارق الطلاق واذا لم
يكن موضوعه للفرقة عرفنا ان حصول الفرقة بها لكونها منافية للنكاح حكما او
دلالة وصفة موثر مع وجود المنافي لا بقي النكاح كالحرمة بالرضاع والمصاهرة
سواء دخل بها او لم يدخل ولان حال الاتفاق دون حال الاختلاف فلم يصح العدة
البينة في قضاء حكمين بينا نه ان ارتداد احدهما اختلاف في الدين وخلاف بينهما واما
اتفاق على الكفر فلم يصح التوبة من الوفاق الى الخلاف لان الخلاف ليس بطريق
الوفاق بل هو ضده وكان فيه تعدية من احد الضدين الى الضد الاخر وهو لا يجوز
مع ان حكمها مختلف فان الاتفاق على الكفر لا يمنع ابتداء النكاح ولا بقاءه والاختلاف
يمنع ابتداء النكاح فعلم بهذا ان الاتفاق على الكفر دون الاختلاف فيه في منع
النكاح ولا يصح العدة منه الى ما فوقه وهذا اكثر من ان يحصى ومن ذلك الاكثر

ما علل الشافعي في عدم الطلاق انه معتبر بحال المنكوح لا نه هو المالك للطلاق وعدد
الملك معتبر بحال المالك وقلنا بحن الطلاق تصرف يملك بالنكاح فيتقدر بملك النكاح
وذلك يختلف باختلاف حال المراة في الرق والحرية لان الملك انما يثبت في المحل باعتبار
صفة المحل والمحل الذي يثبت عليه النكاح في حق الامة على النصف منه في حق الحرة فيتقدر
ذلك بقدر الملك بمعنى يقدر الملك يملك المالك من الابطال كما ان يقدر ملك اليمين يتملك من
ابطاله بالعتق حتى اذا كان له عبد واحد يملك اعتاقا واحدا اما اذا كان له عبدان يملك
اعتاقين ولذلك يظهر اثرها بالرجوع الى الاصول حيث يختلف باختلاف المحل كما
في القسم والعدة وكان من قضيته الكل اكماله بالاطالة في الركوع والسجود لكن اراد
بخلاف السجدة الثانية لان الكلام في الكمال بطريق السنة اكمالا للفرض والسجدة
الثانية فرض على حدة بكماله للاولى وقوله في كل ما لا تفسد بطهارة احترز عن مسح
الاستنجاء وذلك فرض خاص والباب اي قوله صوم فرض وصف خاص في باب
العبادة وقولنا عن نحو العبادات وغيرها من الودائع والغصوب يعني ان الوديعة
اذا ردت الى صاحب الوديعة بخروج المودع عن الحملة اي حمله ردت لتعين حقه
ولذلك المغصوب والمبيع سواء فاسدا اذا ردا بخروج من عليه ردهما عن العهدة اي
جهة ردا سواء علم صاحب الحق به اولم يعلم وقوله بعقد الايمان ذوي بكسر
الهمزة والياء التحتانية بنقطتين يعني اذا اقترن الايمان بالله تعالى اي وجد وجد الاقرار
منه طوعا او كرها في حال السكر او في حال الصحو بحكم بانه هو هن بالله لتعين من صنعة
الاعان عليه فبالاطلاق يراد به هذا الفرض وان لم تعن الفرضية لان تعيين الفرض
عليه تغني عن التعيين كما قلنا في صوم رمضان وروي بفتح الهمز على انه
جمع اليمن بمعنى الحلف يعني انه اذا حلف بالله انه لا يدخل هذه الدار مثلا
ثم دخل ناسيا او مخطيا او مكرها فانه يحنث لتعينه في يمينه وقوله ونحوها
كالسيف المحلى بالذهب او بالفضة اذا بيع بجنس الحلية وقد ادى بعض ثمن السيف
في المجلس ثم افترقا يتعين المودى للحلية سواء طلق او عين او قال شيئا من

ليست هم

لعين بدل الجلبه بالقبض وعلى هذا مسايل الصرف كثيره انما لا تضمن مراعاة شرط
ضمان العدوان يعني ان شرط ضمان العدوان المماثله مال اليه ع فاعتدوا عليه بمثل
ما اعتدى عليكم وقال ع وجزاء سيئة سيئة مثلها وانما تضمن المنافع لفوت شرطه
وهو المماثله لان العقد يتناول العين وهو الذهب والفضه وهذا ظاهر از ما
يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف اى ان المنافع مما يضمن بعقد الاجاره يجب ان تكون
مضمونه بالاتلاف كما في الاعيان وان كان فيه فضل اى في الضمان فضل وهو
العشره بالدراهم او الدنانير على المضمون وهو المنافع فانها عرض لكن ذلك
الفضل انما يجب على المتعدى وهو الغاصب او اهدر على المظلوم اى لو لم
نوجب الضمان على الظالم مع تلك الزياده يلزم اهدار حق المغصوب منه
وانما اهدر وصف وهو اهدار العشره على الظالم او اهدر اصل وهو اهدار
اصل المغصوب منه فكان الاولى اولى اى الاهدار الادنى من الكثيرين اولى من الباقي من الكثيرين
فكان قوله فكان الاول راجعا الى الادنى من كل واحد من الكثيرين والدليل على ما ذكرنا ما ذكره
الامام شمس الائمه رحمه الله حيث قال ثم هواى الشافعي يزعم ان علتنا اقوى في بيان
الحكم المشهود عليه من وجهين احدهما انه اذا لم يمكن ايجاب الاصل راعاه فيما اعاه
جانب المظلوم والحاق الخيوان بالظالم بايجاب الزياده عليه اولى من اهداره حق المظلوم
والثاني ان في ايجاب الضمان اهدار حق الظالم فيما هو وصف محض واذا قلنا لا يجب
الضمان كان فيه اهدار حق المتلف عليه في اصل المالية ولا شك ان الوصف دون الاصل
ووضع الضمان عن المغصوب اسقاط الضمان عنه مثل العادل تتلف مال الباغي و
ماله معصوم بدليل وجوب الحفظ على الامام والفضل على المتعدى غير مشروع
لان الظالم لا يظلم ولكن ينتصف منه مع قيام حقه في ملكه فمراعاة الوصف في
الوصف كمراعاة الاصل الا ترى ان في القصاص الذي يبتنى على المساواه التعادل في
الوصف كالصحه مع الشلل يمنع جريان القصاص ولا ينظر الى صحة جانب
المظلوم والى شلل جانب الاصل على الوصف يعني لو كان يد القاطع صحيحه ويد

المقطوع شلا يقطع اليد السليمه الا يقطع يد القاطع الصحيحة قصاصا لان الاكمل لا يستوفى الا بنقص
ولم يقل فيه بالقطع مع ان فيه اهدار وصف مع حق الظالم فعلم بهذا ان اهدار الفضل على
المعتدى غير ممنوع سواء كان ذلك في الاصل او في الوصف فعرفنا ان فوات السلامة
وهو له بدون واسطة فعل العبد احسن لزعمه عن عقده الاجاره فان الجودة فيه وهو اهدار الوصف
بواسطة فعل العبد وذلك حسن اى عدم ايجاب الضمان مما لا يضمن بسبب عجزنا
عن درك المماثله جايز حسن كما في سجده التلاوه اذا لم يتجد في الصلوه وكالصلوه اذا
فاتت في ايام السوق في حق الكسر وكذلك في جحود العباد ما اذا اتلف مال الغير من
ذوات القيم كما في الحيوانات فان حق المتلف عليه في الصوره ساقط العجز عن ايفاء المماثله
في الصورة والمعنى اخر اهون من الابطال اى اخر حق المغصوب منه الى دار الجزا ليس من
ابطال وصف مال الغاصب وهو العينيه في الدراهم والدنانير وهذا كذلك في عامه
الاحكام اى تاخير حق المظلوم الى دار الجزا بسبب العجز عن ايفاء المماثله لحقه ما يبين
بسبب ذلك لذلك في عامه الاحكام كما في الشهر الذي لا يوجد حد القذف وكالصلوة
الواحدة التي هي غير موجبه للارش والقصاص والغيبة شهدا الشهران يوما ما حتى الائمه
وعلى هذا قلنا ان ملك النكاح لا يضمن بالاتلاف في الشهاده على الطلاق قبل الدخول
وملك القصاص لا يضمن بالاتلاف في الشهاده على العفو يعني انه موخر الى دار الجزا
واما ضمان العقد فباب خاص جواب عن قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف فكان
ما قلنا اولا لانه عام فمنسوخ على اصول كثيره وهو من اسباب الترجيح واما الرابع
فهو ترجيح بعد الحكم عند عدم الوصف لان ما قلنا بعكس في بعض الاعمام لما لم
يكن محرما النكاح انعدم حكم العتق فصار بالملك لان وضع الزكوة في الكافر اى
في الكافر الاجنبي لاجل انه مبيع عينا اى ان كل واحد من الطعام مبيع عن كان يعني
ما ذكره شمس الائمه رحمه الله عن بعض وسعد هذا الحكم وهو عدم اشتراط التعادل
عند انعدام هذا الوصف وهو العينيه نان في باب الصرف اشتراط القبض مع
الجانسه لانه ربوا في بدين وفي السلم اشتراط القبض في راس المال لان المسلم فيه دين لوجود
كل واحد منهما جنسه جمع ربوا الفضل كالذهب بالذهب والفضه بالفضه وكانعكس

ساقط ٥

منسوخ لان قرانه بي الاعمام ٥

لعلله الاترى انه شرط قبض راس المال في المجلس في السلم وان جمع العقد هناك بين الحرم
المناضل اذا قوبل كل واحد منهما بجنسه فانه لو جعل راس مال السلم الثوب شرط قبضه
في المجلس وان كان الحرم المناضل عند المقابله بجنسه واما القسم الثالث وهو بيان
المخلص عنه فوجوه الترجيح ان كل موجود مما يحتمل الحدوث وتقوله مما يحتمل
الحدوث يحترز عن ذات الله تع فان اسم الموجود مطلق عليه وهو متعال عن احتمال
الحدوث لان هذا راجح في ذات القرابة لان قرابة الاخوة مقدمة على قرابة العمومة
والعم راجح بحاله وهي قبله الواسطة في الذكر لانك تقول هناك هو ابن ابن اخيه كما وام
ههنا تقول هو عمه لاستوائهما في الذات اي في ذات قرابة الاخوة ولذلك العمة مع
الخال كما وام يعني انهما اذا اجتمعا فللعمة الثلثان باعسار ان المرجح في حقها معنى
في ذات القرابة وهو الابوة والاب وفي الاخرى معنى في خالها وهو ايضا لها من الجانبين كما وام
الميت لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه اي موجودة من كل وجه ولا يراد بالقيام ههنا
ما يراد بقولهم العين قائم بذاته بل يراد بقولهم العرض قائم بالعين اي موجود فيه و
صار وجود الصنعة من كل وجه هو ان الثوب بعد الخياطة تغير هيئته واسمه والمقصود
منه فتدل الهيئة والاسم دليل على المغايرة صورة وتدل المقصود دليل على المغايرة
معنى واذا ثبت المغايرة صورة ومعنى الى الثاني كان الثاني موجودا من كل وجه اذ وجود
الشيء الحادث انما كان بصورته ومعناه ممن ضرورة ثبوت الثاني انعدام الاول
لاستحالة ان يكون الشيء الواحد شيئين واذا انعدم الاول لفعله صار صانعا عليه و
قد ملكه بالضمان وهي من ذلك الوجه تضاف الى صنعة الخاصة اي والعين من حيث
الحدوث تضاف الى صنعة العاصب لتسمية العين باسم المصنوع كالقميص والقباء
دون الثوب وهو المعنى بقوله الصنعة قائمة من كل وجه والعين هالكة من وجه فكان
الترجيح للموجود على المعدوم وذكر في المبسوط بان قتل صاحب الثوب
صاحب اصل والغاصب صاحب وصف وهو جان فكان مراعاة حانب الاصل
اولى فلماذا سقط حق صاحب الاصل قلنا لان هذا الوصف قائم من كل
وجه والاصل قائم من وجه مسلما كل من وجه لان الاصل كان ملكا للمغصوب منه مقصودا

ما يراد ذه

والاصل ارتفاع الملك عنه والتبع غير الاصل ولهذا صار بحيث تستحق بالصنعة لعدان
كان مغصوبا لا تستحق بالصنعة والعلم منه سائر وجوه الانتفاع سوى هذا وانما
يرجح الاصل اذا كان قائما من كل وجه كما في مسئلة الشاة فانها قائمة من كل وجه
صالحة لما كانت صالحة له قبل الذبح تستحق بالصنعة كما كانت من قبل فلهذا رجحناها
اعتبارا لحق صاحب الساحة وقوله ونحوها كما اذا غصب الحنطة فطحنها او غصب
الحديد فاتخذه سيفا او صفرا فاتخذه انية صح الترجيح الى اصله وان تعذر من الحول لان
المرجح هنا معنى في الذات وهو انه غاب ثمن الابل فسقط عما ثلثه اعسار الحال
في المال الاخر وهو القرب من الحول وفي الاول وهو المال المستفاد لما اسوى الحالان
فما يرجع الى الذات ضربا الى الترجيح باعسار الحال واما الرابع اي الرابع من التقسيم
الاول المذكور في اول باب الترجيح وهو قوله والرابع في الفاسد من وجوه الترجيح
ترجيح القياس بعد اسر اخر بان كل واحد منهما حجة شرعية لوجوب الحكم بها خلا
ان احدهما حجة للاخرى بمنزلة زيادة العدد في الشهود وقد ذكرنا ان ما يصلح
علة لا يصلح مرجحا نظير هذا ما قالوا في علل المعلل من طرق الشافعي رحمه الله ان صائما وضاف
لو اكل او شرب متعمدا او جب الكفارة وقال هذا اكل حرام على ناقص
الاثر فلا يلحق بالوقاع في الخلطة كما لو وجد اكلا في غير الملك فان الاكل هناك غير ملحق
بالوقاع في ايجاب الحد فكذلك الاكل ههنا لا يلحق بالوقاع في ايجاب الكفارة وان
كان احدهما مفسدا للصوم فلا يلحق هذا بالوقاع كما في الحج فان الاكل هناك
غير ملحق بالوقاع في افساد الحج فكذلك ههنا لا يلحق بالوقاع في ايجاب الكفارة
ثم قال قياسي الاول يرجح بقياسي الباني هذا وامثاله لا يصح لما قلنا ان القياس
علة بنفسه فلا يصلح ان يكون مرجحا فان قلت على هذا يجب عليك ان يتوقف
في مثل هذه اشياء وهي ترجيح القياس بقياس اخر والترجيح بغلبة الاشباه و
الترجيح بكثرة الاصول فان هذه كلها تترا اي انها عبارة عن معنى واحد
ومعنى انها هكذا او هي اشياء عبارة المعاني مثل ازقة المباني قلت بل هي
اشياء عبارة المعاني مثل ازقة المباني اما ترجيح القياس بقياس اخر فهو كما

از شكله من ترجيح الشافعي قياسه الاول بالثاني فلكل واحد من القياسين وصف على حده واصل
على حده مع اتحاد الحكم وهو عدم الحاق الاكل بالوقاع واما غلبة الاشباه فهي ان يكون للوصفه
اصل واحد ولكن لذلك الاصل اوصاف جمة" يستدل بها من المعيس والمقيس عليه كما
قال الشافعي رحمه الله الخ لا تعتق بالملك الا ان قرابة الخ قرابة غير الولاد فلا تعتق بالملك
كان الحكم اذا ملك ذا رحم المحرم وهو المقيس عليه واحد لكن لهذا اوصاف جمة" يستدل الخ
فيها مع ان العمم على ما ذكر في الكتاب من حولز وضع الزكوة وحل الحلبة وقبول
الشهادة ووجوب القصاص من الطرفين واما الترجيح بكثرة الاصول وهو ان
يؤخذ الترجيح من قوة الوصف بان يظهر اثر ذلك الوصف لزيادة قوته في مواضع
جمة" كظهور اثر المسح في ايام الخف في مواضع يختلفه وكما قال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله في الاب انه لا يملك تزويج ابنته الصغيرة ما قل من صداق مثلها
فلا يملك الاب عليها مشدده بشرط النظر ثم عفو الصغير في هذا العقد ظاهر
فلا يملك الاب كما لا يملك بيع مالها بالعين الفاحش فظهر اثر هذا الوصف ايضا
في تزويج امتها فان الاب لا يملك تزويج امة الصغيرة ما قل من مهر مثلها وظهر
اثره ايضا في حق الاعتراض فان ابنته لو زوجت بغبن فاحش مثل هذا المهر فللاولياء
الاعتراض وفي غلبة الاشباه لما كان كل شبه وصفا على حده وللكل واحد حكم على
حده كحل الحليلة ووضع الزكوة وقبول الشهادة وجريان القصاص كان لكل واحد
منها حكم له قياس على حده فلذلك شبه ذلك يترجح القياس لها على اخر فقال
فيصير هو كترجيح القياس بقياس اخر ولم يقل هو ترجيح القياس بقياس
اخر لان المقيس عليه متحد فلا يكون هو ترجيح قياس بقياس اخر حقيقة وحاصله
انه اذا اتحد الحكم والوصف مع اختلاف الاصول كان الترجيح به ترجيحا
بكثرة الاصول وهو صحيح لان ذلك يدل على قوة ثبات الوصف في استدعاء
ذلك الحكم الذي ادعاه المعلل ولو اختلف الوصف والاصل مع اتحاد الحكم
كان الترجيح به ترجيحا بقياس اخر وهو فاسد لما ذكرنا ولو اختلف الحكم

والوصف مع اتحاد الاصل كان الترجيح به ترجيحا بغلبة الاشباه فكان فاسدا
ايضا لان ذلك بمنزلة ترجيح القياس بقياس اخر فكان ترجيح القياس بقياس
اخر كترجيح الخبر بالخبر والكتاب بالكتاب والترجيح بكثرة الاصول
كان بمنزلة ترجيح الخبر بسبب الشهرة وهو صحيح فاعتصم قوله هذه
الاصول فان مثل هذا لا يحصل الا باتعاب النفس بترك التواني واحياء الليالي
وقوله وما جرى مجراه اراد به ترجيح احد القياسين بالخبر فانه فاسد
لان القياس يتروك بالخبر فلا يكون حجة في مقابلته والمصير الى الترجيح
بعد وقوع المعارض باعتبار المماثلة كما بينا ولذلك يرجح احد الخبرين
بنص الكتاب فاسد لان الخبر لا يكون حجة في معارضة النص تقضي على
العام اي يترجح عليه ولان معنى الخصوص والعموم يبتنى على الصيغة
وذلك انما يكون في النصوص فاما العلل فالمعتبر فيها التاثير او الاخالة
على حسب ما اختلفا فيها ولا مدخل للعموم والخصوص في ذلك ولان البعدي
غير مقصود عندكم فان التعليل بالعلة القاصرة حائز عندكم فيقال
ذات وصف احق من ذات وصفين لان يقول الخصم ان الذي جعلته علة
في باب الربوا وصف واحد وهو الطعم واما الجنسية عندي فشرط وانتم
تجعلون علة الربوات وصفين فيرجح علتي باعتبار قلة الاوصاف وهذا
فاسد عندنا لما بينا ان ثبوت الحكم بالعلة نزع لثبوته بالنص وفي النص
استوت الاحاد والتطويل فكذا ههنا ولان الاعتبار في العلل للاثير
او الاخالة على ما بينا لا للاحاد والتطويل ولم يعتبر ذلك اي المذكور
وهو القلة والكثرة في اللفظ في الذي جعل نظمه حجة وهو الكتاب

باب وجوه دفع العلل الطردية

وهو القسم الثاني من هذا الباب اي باب وجوه دفع العلل الطردية من باب
تقسيم وجوه دفع العلل الذي ذكر عقيب هذا تتبعه اوراق نقوله

العلل سماه طردية وموثرة فذكر هناك وجوه دفع العلل الموثرة وذكر ههنا
وجوه دفع العلل الطردية فلما قدم هناك دفع العلل الموثرة لزم ها هنا
وجوه دفع الطردية فسماه قسما ثانيا وان كان هو في القسم وقع اولا فهو
احق بالتقديم ١ ندب دفع الخلاف فالمصير الى المنازعه عند تعذر المصير
الى الموافقه واما عند امكان الموافقه فلا معنى للمصير الى المنازعه فان غيره
العباره اى من التثليث الى التكليل وانما غيره لان التثليث لا يقتضى اتحاد المحل
على ما ذكر في الكتاب والتكليل يقتضى اتحاد المحل فيحصل مقصود الخصم
بهذا التغيير لكن لا نسلم سقوط شبه التكليل في الاصل بطريق الاصاله
وهو معنى قوله لم نسلم ذلك في الاصل اى لم نسلم شبه التكليل في غسل
الوجه بطريق الاصاله لصعوبه صبغ المحل وتكميله باطالته في
محله ان امكن اى وتكميل الركن اذا امكن اطالته وامكان اطالته الركن انما يكون
باطاله الركن اذا امكن اطالته وامكان اطاله الركن انما يكون اذا لم يستغرق
الفرض جميع المحل كما في مسح الراس فان فرضه تحصيل مسح ربع الراس
عندنا وعما يطلق عليه اسم المسح عند الخصم فامكن تكميل ذلك الفرض
باسعاب جميع الراس بالمسح لبقاء كل جانب من جوانب الراس لاقامه
المفروض من المسح فكان استعاب جميعه تكميلا له كما في اطالة
القيام والركوع والسجود في الصلوه فان فرض القيام يحصل بمجرد ما ينطلق
عليه اسم القيام فاطالته بعد ذلك كان تكميلا له وكذلك في الركوع والسجود
ثم يرد على هذا ان القيام والركوع والسجود بعد الاطاله يجب ان لا يقع
المطول بعد وجود مجرد القيام والركوع والسجود فرضا كما هو كذلك
في مسح الراس عند الاستعاب حيث يقع هناك ما وراء الربع سنة
والفرق بينهما ما ذكر في الكتاب بعد هذا بقوله والجواب ان هذا خلاف
الكتاب ان في مسح الراس الباء دخلت في محل المسح فاقتضت تبعيض

اعني

المسح ولا كذلك في القيام وغيره فبقي على ما اقتضاه مطلق الكتاب من فرضيه
جميعه ثم علم امكان تكميل الركن بالاطاله انما يكون في محل اذا استغرق
الفرض جميع المحل كما في غسل الوجه حيث لم يمكن العمل هناك بما هو
الاصل في تكميل الركن وهو الاطاله فلذلك صرنا في تكميله الى التكليل
للضروره فعلم بهذا ان التكليل في غسل الوجه في حق التكميل لم يكن بطريق
الاصاله ولا ضروره في حق مسح الراس لعدم استغراق الفرض جميع المحل
فنعمل فيه بما هو الاصل في التكميل وهو الاطاله فعلم بهذا ان معنى قوله
وهو ان لا اثر للركنيه في التكليل اصلا اى بطريق الاصاله ولا اثر لها في
التكميل لا محاله اى لاختصاص الركنيه في التكميل لا محاله لان التكميل كما هو
مسنون في الركن لذلك هو مسنون في الذكر ١ ندب رخصه كمسح الخف
فان مسح الخف ليس بركن في الوضوء كذا صرح به في القنوم وهذا لان
الركن ما تقوم به الشيء وتنعدم بانعدامه ومسح الخف شيء بعد الوضوء وبه
لانه لو غسل قدميه لا يحتاج الى مسح الخف واما غسل القدم وهو ركن
في الوضوء ١ ندب لا يجوز الوضوء بدونه اما بدا ته او بخلفه وهو المسح وكذلك
هو مسنون في الذكر بسببه كالمضمضة لكن تكميلها اما كان بالتكليل
١ستعاب سنه المضمضة جميع المحل وكذلك هو مسنون في الذكر بسبب
اصاله كغسل الرجل وكان تكميله ايضا بالتكليل ١ستعاب الاصل جميع
محل الغسل فعلم بهذا ان الركن وغيره سواء في استحقاق التكميل ولم
يكن للركنيه اختصاص بالتكميل بالمخطور وهو الغسل الى غسل الراس
وهو محظور فقد ادى القول بوجوب العلم الى الممانعه اراد بالممانعه
ما ذكر من قوله لم نسلم ذلك في الاصل اى كان حواسا في التعليل الاول
للخصم بطريق القول بموجب العلم وفي التعليل الثاني له كان جوابا له بطريق
المنع وذلك غير مسلم على مذهبهم لان مسح الراس على مذهب

الشافعي واصحابه اذا وجد على وجه الاسعاب لجميع الراس كان كله فرضا ولا يوجد
السنة فلا بد بعد وجود الفرض ان يوجد السنة وذلك انما يكون بالتكرار وعندنا ما ادّى
الفرض مسح بعض الراس كان اسعاب جميع الراس بالمسح بعد ذلك سنة ولا اصباح
بعد ذلك في اقامة السنة الى التكرار بخلاف غسل الوجه فان الفرض لما استغرق محله
في المرة الواحدة لم يمكن جعل بعضه سنة فاصبح في اقامة السنة الى التكرار ضرورة
وقوله واذا كان كذلك لم يلزمه شيء من هذا الوجوه اي واذا كان فرض مسح الراس
لسوء جميع الراس اذا مسح كلّه عند الخصم لم يلزمه ما ذكرنا من ان المسح اذا وجد
لكل الراس كان قد وقع بجميع الراس كان يسوله التلبث بالمسح اكثر لانه لما وقع مسح
كل الراس عن الفرض عنده لا يكون هذا القول الذي دلنا عليه صحة وقوله والجواب
ان هذا خلاف الكتاب اي جعل مسح جميع الراس فرضا خلاف الكتاب لان الباء
دخلت في محل المسح في الكتاب فاقتضت مسح بعض المحل لاستيعابه على ما ذكر
في باب حروف المعاني ما نزلت من اين وقع الفرق عندنا بين مسح جميع الراس
وبين اطالة القراءة حتى وقع في مسح الراس ما دون قدر الربع سنة وفي القراءة
جميع ما اطال منها يقع فرضا علت الفرق هو الذي ذكرت قبل هذا وهو ان
الباء دخلت في محل المسح في الكتاب فاقتضت تبعيضه ولا تبعيض في حق القراءة
ودخل كل ما تحت قوله بعد فاقطوا ما تيسر من القرآن فوقع جميعه فرضا لكنه
لا يمنع وجود ما يعيّنه يعني سلمنا ان كونه صوم فرض يوجب التعيين ولكنه ليس
بمانع شيأ يعيّن الصوم وههنا وجد ما يعيّنه وهو افراده في الشرع عنه وعدم
امكان اطلاقه تعيينا لان هذا متوحد في الزمان وكان كالمتوحد في المكان
فصار بمطلق عنه الصوم لانه لا صوم مشروعا سوى صوم رمضان ولانه
لا يصح عندنا الا بتعيين النية اي بشرط التعيين عندنا ايضا كما قلتم ولكن
يحصل ذلك بالاطلاق وعندنا لا يجب القضاء بالافساد يعني لا يجب القضاء الا فساد
مجرّدا كالا بالفساد لوجود وجوب القضاء في كل الوجهين بل يعني اخر سواهما

وهو ان قوات المضمون يوجب ضمان المثل لا باعتبار انه افساد ولا باعتبار
انه فساد بل باعتبار كونه مضمونا عليه بالشروع وهو يوجب ضمان المثل عند
القوات الا ترى ان المتيمم لو شرع في صلوة المتطوع ثم رأى الماء قوت
صلوته وعليه القضاء علم بهذا ان القضاء غير مختص بالافساد قلنا القدرة
عندنا بهذا الوصف وهو الشروع والافساد لا تضمن وانما تضمن بوصف انه
يلتزم بالنذر اي انما تضمن هذه القدرة وهي صلوة التطوع وصوم التطوع باعتبار
انه مما يلتزم بالنذر وذلك بحكم الشروع بخلاف الوضوء فانه ليس مما يلتزم
بالنذر فلا يجب بالشروع وكان هذا نظير الحج من حيث انه لما كان يلتزم بالنذر
يلتزم بالشروع فكذا القول بخير في الصلوة والصوم وحاصله ان
في الصلوة والصوم جهة ان كلا منهما لا تضمن بالشروع وهي كونه مما لا يمضي
في فاسده من هذا الوجه لا يكون ملتزما كالوضوء وفيه ايضا جهة كونه مما يلتزم
بالنذر فمن هذه الجهة يجب بالشروع كالحج وعدم اللزوم باعتبار الوصف
الذي قاله الخصم لا يمنع اللزوم باعتبار الوصف الذي قلنا ولا بد من اضافة الحكم
الى الوصف الذي هو كن تعليله وبان لم يجب باعتبار وصف لا يدل على انه
لا يجب باعتبار وصف اخر العبد مال فلا يستقدر بدله كالدابة يعني لو رجلا
اذا قتل عبدا خطأ يجب عندابي يوسف والشافعي رحمهما قيمته بالغة ما بلغت
كما في الدابة وغيرها وعندنا لا يستقدر بدله بهذا الوصف اي بوصف المالية
لكن في العبد معنى اخر سوى المالية وهو الادمية فيستقدر بدله عندنا باعتبار
وصف الادمية لا باعتبار وصف المالية وهذا كلام حسن اي القول باعتبار
الجهتين بان يقال بجهة يتقدر بدله وبجهة لا يتقدر بدله ان الموصوف قد يكون
بعض صفاته حسنا وبعض صفاته رديا وهذا كثير امثلته في المحسوسات
والمعقولات والمرويات فان السهم الذي من وجه وهذا لا يسلم حسن وجه

قوله وجود

وهو انه تقهر به العدو ولذلك فعل الانسان يتبح من وجه ويحسن من وجه لفعل العبد
المشرك سن السيف اذا كان مأمورا به من احدهما منهيا عنه من الاخر فاذا وجد التصف
عاد كدنا من الصفتين ولذلك الانسان اذا وصف انسانا بعينه فانه يظهره لغيره
ليحترز عنه ولا يقع في باله كرجل اراد ان يتزوج امته من ذلك الرجل وهو لا يعلم
على عاقته من اخلاقه السيئة فيخبره غيره عاقته من اخلاقه السيئة كذلك لا يقع ابتداء في باله
يكون هذا الاخبار منه غيبة من وجه ونصيحة وحسنا من وجه لهذا المعنى اذا لم
لم يكن في عرضه الغيبة بل في عرضه اصلاح حال الغير وله نظائر كثيرة ومن ذلك
قولهم اسلم مدروعا في مدروح الى قوله وذلك لا يمنع وجوه الفساد لان المدروح هو
ان الجنس بانفراده يحرم النساء فعندنا بهذا الوصف لا لكونه مدروعا في
مدروح كما اذا قرن بهذا السلم شرطا مفسدا انفسد بالاتفاق لا لكونه مدروعا
في مدروح بل بقران شرط مفسد فكذلك ههنا ولذلك يجوز ان يفسد العقد
بترك قبض راس المال عال والمجلس مع انه اسلم مدروعا في مدروع فاذا جاز
ان يفسد هذا العقد مع وجود هذا الوصف باعسار معنى اخر بالاتفاق فلما
ذا لا يجوز ان يفسد باعسار الجنسية فيضطر عند ذلك الى الشروح في فقه
المسلة ان الجنسية لا تصلح علة لفساد هذا العقد بها ان امكنه ذلك وكذا القول
في المخالعة ان الطلاق انما لحقها عندنا باعسار انها معدة عن نكاح صحيح
وقوله عن نكاح صحيح يحترز عن الطلاق في العدة عن نكاح فاسد فانه لا
تقع فيه الطلاق وان كانت معدة وكذا قولهم تحرير في الكفر يوجب
ايمان المحرر لكن اطلاق صاحب الشرع وهو قوله مع او تحرير رقبة يسقط
وصف الاعان وجوبا يعني لا يجب بصفة الاعان لكن يستحب ويستحسن
كالدين يسقط يعني ان الموجب لوجوب الدين في الذمة لا يمنع اسقاط
الدين بوجه اخر هو ان يسقط صاحب الدين بالابراء فانه يسقط وان كان

الموجب لثبوت الدين وجودا وهو البيع والاجارة والاقراض وغير ذلك فكذلك
ههنا وان كان سبب الوجوب باقيا لكن صاحب الحق اسقط حقه انها اخذ
مال الغير بلا تبديل اي بلا اعتداد انه حلال بخلاف الحربي اذا اخذ مال المسلم
او الباغي من اهل العدل اذا اخذ مال الباغي حيث لا يجب الضمان لانه اخذه تدينا
على اعتقاد انه حلال له فيوجب الضمان كالغصب فلذلك اسقط الحد يعني يسقط
الضمان استيفاء الحد كالاسلام يرجع الخلاف الى ان الحد هل يسقط الضمان عن
السارق ام لا الفصل الثاني وهو الموانعة لا ان كفارة الفطر
معلقة بالفطر اي بالفطر الذي يقع جناية مكاملة فلا بد من القول
بالذات لان المحارم في الوصف في الاموال الربوية عفو بالاجماع لان الحودة
والرداءة فيها سواء وهذا في المال منع للوصف الذي جعل علة ايضا
فانه جعل بيع المطعوم بالمطعوم مجازفة علة للبطلان فنقول لا نسلم بان
بيع التفاحة بالتفاحة مجازفة لان المجازفة نوعان في الذات وفي الوصف
والذي في الوصف لا يضر والذي في الذات لا يوجد لانه مجازفة على المعيار
والتفاحة لا تدخل تحت المعيار فلا تتحقق المجازفة فيها لان المجازفة انما تعتبر
في الاموال الربوية اذا توهم فيها المفاضلة والمفاضلة انما تلزم بعد المساواة
وحقوق المساواة انما تكون بالمعيار الشرعي واذا لم يوجد فيه المفاضلة
بالاجماع وحقيقة المذهب ان الحق عندنا في هذه الاموال الاصل والحرمة بواسطة
المفاضلة على الكيل وعنده الحرمة اصل والمساواة مجاز فعلى كل صورة
لا تثبت المساواة اما عندنا فلعدم المحاذاة بصورته اي باجزائه وحباته
وازبادها في الذات اي في الاجزاء والحبات فعلم ان المجازفة بالصورة
لا تضر والمجازفة في المعيار هي العلة للحرمة في النسيئة ولم توجد هي
ههنا فلا حرمة لم نسلم له المجازفة مطلقة اي لا نسلم ان مطلق المجازفة
علة للحرمة لان المجازفة غير دون الكيل لا تمنع الحل وقوله مع ان الكيل

الذى يطهر به الخولز يؤيد ماذكرت ان عنده الحرمة اصل يعنى ان عند المحلل الطعم
بشرط الخبث مع ان الكحل يطهر به الخولز وقوله لا يجدع الا الفصل على المعيار
سيئة ما سبق وحاصله ان على قوله انه سبع مطعوم لمطعوم محارفه فكان باطلا
للذر ان يكون سبع الطعام بالطعام حراما وان كيلى لوجود الحرم وهو الطعم و
الخبث واما الكحل فلا تنافيهما لانه لا تنافى الا الفضل على المعيار فحسب فعلى هذا القدير
كانت بكثنة محة عليه وهذا الحكم الذى ذكره ماخوذ من الاصل وهو الصبر بالصبرة
فاعتبر المحارفة بالمحارفة فى الاصل والذى ذكرنا من توهم الفضل على الكحل
انما يوجد هو فى الاصل لا فى الفرع فلا يكون الفرع نظيرا لاصل لانه لا يوجد فى
الفرع البتة فلم يصح القياس انما ثيبت ترجى مشورتها وانما تقيدون بالمشورة
للحديث المرفوع وهو قوله عليه السلام تشاوروهن وتعولون انها ترجى مشورتها
الى وقت مطعوم فلا يزوجها وليها بدون رضاها كالبالغة والمعمى عليها واما البكر
فلا يوجد فى الاصل لانه موجود فى الحال لا حاجة الى هذا اى الى هذا التفصيل
يعنى نشترط رايها بالتفصيل فلنا حسبنا لوجب العلة لانا شرطنا رايها ايضا
لكنا اقمنا راى الولى مقام رايها اسقاطا بالمجنونة اى ابتفاض قول الخصم بالمجنونة
لا زجوة رايها عند ما يؤس عنه ومع هذا احار تزويجها للولى فعلم ان
كل واحد منهما ليس بعلة للمنع من الانكاح واما المعدوم قبل الوجود والاحتمال
ان يكون شرطا مانعا يعنى ان الولاية كانت ثابتة عليها قبل الثيوبة فلا يصلح عدم
رايها شرطا مانعا للثيوبة ولانها اذا الولاية كانت ثابتة مع تحقق عدم
رايها ولم يكن مانعا ولم يحدث بعده شئ يصلح مانعا او لا يصلح المعدوم
دليلا معارضا قاطعا للولاية لان المعدوم لا يصلح معارضا لما يوجد فى
الحال وكيف يصلح معارضا رافعا لما كان ثابتا او معنى قوله فلا يحتمل
ان يكون شرطا مانعا اى مانعا من اتمام الولاية ابتداء ان لم يبلغ الولاية الى
الحد بعد الاب والصغيرة ثيب دليلا قاطعا للولاية بعد ما كانت ثابتة فى

في الفرع م

حق

حق الاب لان الحكم لا سبق العلة فان قلت ما حولنا عما تعلق به الشافعى بان النهى علم
قال الله تشاورهن حيث علق هذا الحكم باسم مشتق من معنى وهو الثيوبة فكون
ذلك المعنى هو المعتبر فى اثبات الحكم كما فى الزانى والسارق فى ايجاب الحد قلت
قال علماؤنا رحمهم الله المراد به البالغة لانه علق به ما لا يتحقق الا بعد البلوغ وهو الاستئذان
وكونها احق بنفسها انما يتحقق فى البالغة دون الصغيرة ولئن سلمنا ان الصغيرة مرادة
فالمراد المشورة على سبيل الندب دون الحتم كما امر باستيمار امهات البنات فعال
وانسامروا النساء فى ابضاع بناتهن ولو كان ذلك بطريق الندب فهذا مثله كذا فى
المبسوط وهذا الذى قلنا امثله ما يدخل فى الفرع يعنى ان الذى قلنا من قوله عليه
معلقة بالجماع فلا يحل الاكل لحد الزنى مما يصلح منعه فى الفرع لا فى الاصل فان
الحلم فى الاصل كما ذكره الخصم فان حد الزنى معلق بالجماع لا غير واما فى الفرع وهو
كفارة الفطر فنحن نقول لا نسلم ان كفارة الفطر معلق بالجماع بل الفطر العمد
الذى هو كامل فى جنايته وكذلك فى غيره فان حرمة سبع مطعوم لمطعوم محارفه مسلم
فى الاصل وهو سبع الصبرة بالصبرة ممنوع فى الفرع وهو سبع النواحة بالنواحة وذلك
قوله ترجى مشورتها مسلم فى البالغة ممنوع فى الصغيرة واما فى القسم الاخر الذى
يذكر بعد هذا ان المنع فى الاصل فنقول لا نسلم ان الاستنجاء طهارة مسح ودمائى
طرفى بعض اى الغسل والمسح فان فى احدهما اكمالا بالتكرار دون الاخر اكمالا
ينفى التكرار يحقق عرضه وهو التقدير وفى الثانى نفسه وهو ان التكرار بعد المسح
وهو المحتى معدوم فى هذا اى استعراف الفرض محل نفسه معدوم فى المسح ثم
النكتة الاولى لبيان ان الحكم هو المشروع فى التكميل والثانية لاثبات سبب التكميل
مشروعا فى الاصل وهو الاطالة لا التكرار لكن التكرار لو جب بالضرورة لما قلنا
اى من قوله لضرورة ان العرض استعرف محله لم نجده فى الاصل وهو القصاص ان
العفو بعد العفو عن معتبر لم نجده فى الفرع وهو صوم رمضان فان التعيين
حاصل هنا بتعيين الشرع اذ المشروع فى هذا الزمان صوم الفرض خاصة فنفسره

ليس بشروح فلا نجد بدا احسد من الرجوع الى حروف المسئلة وهو ان يقال البعض هل
يسقط استراطه ملكون المشروح معلوما في ذلك الزمان ام لا يسقط اعتباره فيقال
له في الاصل اني في اللب البالغة عدم الاداء عن مانع كما في اللب البالغ المحتلم نه
ومثل قوله ما يلتب مهرا دينا ثبت سلما لكا لمقدر اراد به ان السلم في الحيوان جايز
عنده عنه جايز عندنا فقال الحيوان يلتب دينا مهرا فيلتب دينا في السلم كالمقدر
لما يلتب دينا مهرا يلتب دينا سلما اراد بالمقدر المكيلات والموزونات سوى الذهب
والفضة فانا نقول ما معنى قولكم يلتب دينا في الذمة اليدلون انه يلتب معلوما
بوصفه ام بقيمه فان قال بوصفه نفعنا ذلك في الاصل وهو المهر وقد ما مت
الدلالة لنا على انه لا يشترط فما يلتب في الذمة مهرا ان يكون معلوم الوصف حتى لو قال
او عبدا ذكر يحور ان قالوا نعني به معلوم المالية والقيمة معادلك في الفرع فان
الحيوان بعد ذكر الاوصاف يتفاوت في المالية تفاوتا فاحشا واما قال في الفرع لان
الاصل وهو المهر معلوم بالقيمة عندنا ولهذا اذا اتى الزوج بما سمى من الحيوان يجبر
المراه على القبول واذا اتى بقيمته يجبر ايضا فعلم انه معلوم بالقيمة فاما الفرع
وهو السلم فغير معلوم بالقيمة فان القيمة غير معتبره في السلم فيه ولهذا يجب
عنده تسليم الحيوان في السلم ولا يجوز تسليم القيمة علم بهذا انه غير معلوم بالقيمة
فصح المنع وان قال احتجنا الى هذا فلنا بل الله حاجة لانه لا بد من التسوية بين
الاصل والفرع ليصح القياس وهما متفاوتان لان احدهما وهو المهر يحتمل حمالة
الوصف لما ذكرنا من صحة المهر في نوع من الحيوان والثاني وهو السلم لا يحتمل
حمالة الوصف فلا بد من السان ليصح القياس لان من شرط صحة القياس ان تكون
الفرع نظير الاصل ومثله قولهم في بيع الطعام بالطعام اي في استراط التقابض
في المجلس في بيع الطعام بالطعام ان العقد جمع بدلين يجري فيهما ربوا الفضل
وهو التفاضل لان زيادة الصفة الدينة او لاسان زيادة معنى الصيانة عن الربوا واحدهما
يخالف الاخر فلا بد من بيان هذا فان قالوا المعنى الصيانة منعنا هذا الحكم في

الايمان فاستراط التقابض هناك عندنا لان الصفة الدينة فان النقود لا تعين
في العقود مالم تقبض والدين بالدين حرام شرعا وان قالوا لان له صفة الدينة
لا يمكن من اثبات هذا الحكم في الفرع فالطعام يتعين في العقد بالتعيين
من غير قبض فلا بد من الرجوع الى حروف المسئلة وهنا سان ان استراط
القبض في الصرف ليس لان الصفة الدينة بل للصيانة عن معنى الربوا اي على
قول الشافعي بمنزلة المساواة في القدر فقل له ما ذا لا يجزي واغا سوق الكلام
العتق والاباق وذلك لا يجزي عندنا فان قال وجب ان لا يجزي عتقه قلنا به والقارئة
تعين كذا مست له رواست بدرستي ذكر عتق وآبق كذشته لست ليس ودر
مذهب ما لست اك عتق ليست وسبب اك آبق است كفاره رواست وليس اكر
بكويند از ادشدن وى از كفارت ساقط ميآرد مى كويم حون نيست عتق وا
نيست بل يست اعتاق رواست وقوله فان قال وجب ان لا يجزي عتقه قلنا
ملنا لا نسلم عتقه عن الكفارة لان العتق ليس بفعل للكفن بل هو اثر فعله يظهر
في المحل والواجب عليه فعل اختياري وهو التحرير والتحرير ليس في وسعه
فيستحيل ان يكون هو فعله الاختياري فكيف يجوز عن الكفارة فان قال اعتاقه
لم يوجد في الاصل وهو الارث لانه لم يوجد منه في الارث ليعتق عليه من غير
صنع منه ولم يقل به في الفرع يعني ان الشافعي لم يقل بان الابن يعتق الاب بالشرى
بل يقول يسعى في خلاص ابيه عن الرق لا بطريق الاعتاق لان الشرى اثبات
الملك والاعتاق ازالته فيستحيل ان يكون اثبات الملك ازالة له لكن لما ملك عتق
من غير اعتاقه كما في الارث ان عندهم انه لا يادي الكفارة بالعتق فجعل
يعمل في الفرع لا تنادي الكفارة بالعتق اذ الكفارة ما ادى فعل منسوب الى
المكفر والعتق وصف في المحل ليست شوحا وان عندهم الاعتاق وهذا غير
موجود في الاصل لانه لا صنع للوارث في الارث حتى يضيف به معتقا
وعند هذا لا بد من الرجوع الى حروف المسئلة وهو ان شرى القريب هل

هو اعتاق بطريق انه متمم علة العتق او ليس باعتاق وانما يحصل العتق به حكما
للملك لا ان ذلك ليس بمال لتسببه البدلية والحدود تسقط بالشبهات وفساد
الوضع في العلل يسئله فساد الاعتبار وهو فوق النقض فان النقض اذا
صح يبطل الاطراد بعد ثبوت صحة العلة ظاهرا واذا كان فاسدا في الاصل
لا تشتغل بالاطراد كما ان ايراد الشهادة اذا فسد لا تشتغل بالتعديل وكان فساد
الوضع اقوى في دفع العلل من المناقضة لانه يمكن تدارك النقض في العلة
بان يتبين ان هذا ليس بنقض وليس بنقض في الحقيقة كما ترى ان الاستنجاء
نقض فيما تقدم من العلل في مسح الراس فاما اذا فسد التعليل في الوضع
لا يمكن تداركه فاندفع عليه الخصم اصلا مثل التعليل لايجاب الغرة باسلام
احد الزوجين فانه فاسد في الوضع لما ذكرنا في الكتاب ولذلك لا يقول سقط النكاح
مع ارتداد احدهما فاسد لما عرف ان المرتد ليس من اهل النكاح وكان القول
بسقوط النكاح مع الردة فاسدا في اصل الوضع الصرورة بالصاد المهملة هو الذي
لم يحج حجة الاسلام وقال الشافعي الصرورة اذا حج بنيه النفل تقع عن الفرض
لان فرض هذه العبادة تنادى بمطلق النية فتنادى به النفل ايضا كالزكوة
قلنا هذا فاسد وضعا لانه بهذا الطريق رد المقيد الى المجمل وحمل المقيد
على المطلق والامر على العكس فان العلماء اتفقوا في حمل المطلق على المقيد
ولم يقل احد بحمل المقيد على المطلق فالاول يحتمل الجواز في الجملة واما الثاني فلا
يحتمل الجواز اصلا وهذا لان المطلق ساكت عن صفة عارض للصفات لا بالنفي
ولا بالاثبات فاحتمل ان يثبت فيه صفة زائدة بدليل فيراد به المقيد واما
عكسه فلا يحتمل اصلا وهو ان يقال ان المراد من المقيد هو المطلق لان في
المقيد صفة زائدة منصوصة فيلزم منه نسخ المنطوق بالمسكوت والموجود
بالمعدوم وكان فيه مخالفة وضع الشرع وهو حمل المقيد على المطلق واما الجواب
عن فضل الزكوة فان قدر الزكوة جزء من ذلك المال فيخرج عن

عهدة الزكوة بالصدقة بجميع النصاب يتعين حق الفقير فيه لتعين ذلك النصاب
لاداء الزكوة منه حتى لو هلك النصاب قبل التمكن من الاداء سقط عنه الزكوة
بالاجماع واما في مسئلة الحج فالواجب في الذمة وفي الذمة سعة فيجوز ان ينوي
عن النفل عما ادى من الحج ويقع عنه نفلا وان كان هو في حق الضرورة لعدم
التعين عليه فاعتبر قاصرا ومثله التعليل بالطعم لتحريم الربوا اعتبارا بالنكاح والجامع
عندنا فان الطعم له عين وخطر فشرط لورود الملك عليه شرطا زائدا وهو
المساواة اعتبارا بالنكاح لان النكاح عين وخطر فورود الملك على البضع
فاشترط فيه شرطا زائدا وهو احضار الشهود وغيره وهذا فاسد في الوضع
لما قلنا ان القوام يتعلق بالطعم كالاف النكاح فان الحرمة في البضع اصلا
فان الحرية ثابتة في الاصل في الاستيلاد نوع رق منافي للحرمة فيتوقف على
ما لا يتوقف عليه غيره اعتبارا للاصل لان الطعم يقع به القوام فكان السبيل
في مثله التوسعة لا التضييق لان السعي في الاصل ما شرع الا للحاجة ولهذا
اختص بالمال الذي هو بذلة الجوارح الناس فصفة الطعم تكون عبارة عن اعظم
اسباب الحاجة الى ذلك المال لان ما يتعلق به التفاخر الله كل احد وذلك انما
يصلح علة لصحة العقد وتوسعة الامر فيه لا للحرمة لان باشر الحاجة في الاباحة
كما في اباحة الميتة عند شدة الحاجة والضرورة وقوله يصلح للتحريم لا يعارض
وهو النكاح عند وجود شرطه ومثله قولهم في الجنون انه لما نافى الاداء في القضاء
يعني ان من حز في وقت صلوة كامل او في يوم واحد في الصوم انه لا يلزمه
القضاء لان الخطاب ساقط عنه اصلا ووجوب القضاء ينبني على وجوب الاداء
مسئلة ما لو حز اكثر من يوم وليلة في الصلوة او استوعب الجنون الشهر في
الصوم ونحن نقول هذا فاسد وضعا لان الحادث بالجنون عجز عن فهم الخطاب
والابتلاء بالامر والاثر للجنون في الحرج من ان يكون اهلا للعبادة لان ذلك
مبني على كونه اهلا لثوابها والاهلية لثواب العبادة بكونه مؤمنا والجنون

الاستيلاء

لا نبطل اعانة ولهذا يرث المجنون قريبه المسلم وكان سبب الوجوب متحققا
في حقه كما في حق النائم والمغمى عليه والخطاب بالاداء ساقط عنه لعجزه عن فهم
الخطاب وذلك لا ينفي صحة الاداء فرضا ممن له من لم يبلغه فرضية الخطاب
لا يكون مخاطبا بها ومع ذلك اذا اداها كان مؤديا ألا ترى انه لو جن بعد
الشروع في الصوم يمضي صائما فكان التعليل بسقوط فعل الاداء عنه لعجزه
عن فهم الخطاب على نفي سبب الوجوب في حقه اصلا فاسدا وضعا
مخالفا للنص وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها الحديث ومخالفا للاجماع
وهو النائم والمغمى عليه والمسلم في دار الحرب وكونه اهلا للقضاء الصوم
مع الجنون ولا كلام في الحدود الفاصلة اي لا نزاع فيها فان الحد الفاصل
من اليسر والعسر والخفيف والحرج ثابت بالنص والاجماع او معناه
ليس كل منافي المغفرة من ما يصلح للحرج ومن ما لا يصلح بل كل منافي
ما ليس فيه الحرج وهو القليل لا ما وي ما فيه الحرج وهو الكثير
لم يجب في صوره العليل الا ترى انا اسقطنا بعذر الحيض قضاء الصلوات
لانها تتكرر في الحيض في كل شهر عادة والصلوة تلزمها في اليوم والليلة خمس
مرات فلو اوجبنا القضاء تضاعف الواجب في زمان الطهر وهو حرج
عظيم ولا يسقط بالحيض قضاء الصوم لان فرضه الصوم في السنة في
شهر واحد والكثير الحيض في ذلك الشهر عشرة ايام فما زاد فيصاعد
ايام في احد عشر شهرا لا يكون فيه كثير حرج ولا يؤدي الى تضاعف
الواجب في وقته والسباعات بخلاف التبرعات هذا جواب عن قياس
الشافعي فانه يقول المعهود سننا في عفو المعاوضات لانها تتعين
في التبرعات كالهبة والصدقة يتعين في المعاوضات عين له الخيار و
سائر السلع فلنا هذا التعليل فاسد وضعا فان التبرعات مشروعة في الاصل
للاثار بالعين لا الاعواض شيء منها في الذمة والمعاوضات لاجل البدل

لكن اسلم في دار الحرب ولم يبلغه الخطاب فانه ينادي منه العبادة بصفة الفرضية

والاعواض تقاس على الكثير لان نفاذ الملك لا يحتمل الفساد

منها في الذمة اصلا الا ترى ان البيع في العرف انما يكون بثمن يجب في الذمة اصلا فكان
اعسار ما هو مشروع للالتزام في الذمة ابتداء هو مشروع في الاعسار لبقاء الملك واليد
من يحصر الى يحصر في حكم التعيين فاسدا في الوضع وقوله هذه للاثار اي السرعات
لاثار المتبرع به وهو عين على المتبرع عليه فاقتضى ذلك تعيين المتبرع به لا محالة
وهذه لالتزام الديون اي البياعات شرعت في اصلها لالتزام الديون في الذمة
الا ترى ان الاثمان تجب في الذمة في البياعات بدون الضرورة بان كانت الدراهم
في يده حاضرة وقد استرى السلعة مطلقا يجب ثمن السلعة في ذمته بالاتفاق ولا
يتعين تلك الدراهم في يده للثمن علم بهذا ان البياعات اصلها في التزام الديون
في الذمة فبطلت وجوه المقايسة في ذلك حمله اي القياس على الغصب والوديعة
والسرعات والوكالة باطل لوجوه المقايسة وهي القياس الظاهر والقياس
الخفي الذي هو الاستحسان والقياس بالعلل الطردية والاخالة والعلل المؤثرة
لانه لما كان فاسدا في الوضع لا يبقى فيه لا القياس ولا الاستحسان ولا غيرهما لان الكل
يستند الى صلاح الوصف وهو لا يكون صالحا مع فساد الوضع فبطل جميع وجوه
القياس وقوله وفي قدر الوظيفة اما عندنا فلان الاستعاب في المسح ليس بشرط
في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله واما عند الشافعي فلان المسح الى الكعبين
وفي نفس النعل فان الوضوء غسل والمسح مسح اسقط ذلك بغسل الخف و
البدن فان ذلك الغسل طهارة ايضا ولم يشترط فيه السنة بان الماشي هذا الماء
عامل بطبعه اي عامل للطهارة قال ع وابو للماء الحامي طهور او الطهور هو الطاهر
بنفسه والمطهر لغيره وهو يعمل في التطهير عند الاستعمال من غير النية
كالنار تعمل الاحراق من غير النية ان مخدج النجاسة عن موصوف بالحدث هذا
ليبان اذ لا يقال القياس غسل الجرح وغسل الاعضاء الاربعة كان بخلاف القياس
قال القياس غسل كل البدن بعد ما بلي الحدث في البدن على ما تبين فوجب غسل
كله كالجنابة والحيض والقياس فلم يكن التعدي عن موضع الحدث الا قياسا

والاصل في هذا ان الانسان اذا انتصف بصفة وقامت تلك الصفة ببعض البدن كان
جميع البدن متصفا بتلك الصفة كما يقال فلان عالم سمع بصر وان كان هو يسمع بأذنه
ويعلم بقلبه ويبصر بعينه وجعلت تلك المحال مسرلة الآلة والحدث من هذا القبيل
ما اذا خرج من موضع انتصف جميع البدن به يقال انه محدث فعلم بهذا ان يورث
الحدث من محل الحدث الى جميع البدن لم يكن الا طريق القياس على كونه سميعا
ويصير دعامة على ما ذكرنا كما انه يقال هناك فلان عالم وان كان قيام العلم بقلبه
وكذلك يقال فلان محدث وان كان قيام الحدث على الحقيقة بمحل مخصوص الا ان
الاحصار على الاعضاء الاربعة مع المضي لوجوب غسل جميع البدن بخلاف
العباس وانما نعني وفي هذا نسخ "بالنون وهو الظاهر وبنا العباس مع السنا
على المفعول وانما يغير من التغيير على بنا المفعول وانما نغير على صيغة الفعل
الماضي من التغيير بالنصر الذي لا يعقل وصف محل الحدث من الطهارة
الى الخبث اي الحدث اي هذه الاعضاء كانت طاهرة واتصافها لكونها جنسا من
غير قيام النجاسة بها حقيقة معنى لا يدرك بالعقل والنية للفعل القائم بالماء لا
للوصف القائم بالمحل اي ان اشتراط النية ليصير الماء مطهرا ويصير غسل
هذه الاعضاء قربة بيان الشرط عند الخصم نيه رفع الحدث ودفع الحدث
يحصل بفعل الماء وهو يطهر بطبعه والراحة الى النيه ومسح الراس ملحق
بالغسل هذا جواب عن قول من يقول سلمنا ان شرط النيه في مسح الراس
لانه لا يحصل مسح الراس مطهرا فصار كمسح السيم في اسد عام النيه فاجاب عنه
بقوله انه ملحق بالغسل لاقامته بالماء كما في الغسل وبهذا خرج الجواب عن شبهة
ترد على هذا القول وهي ان السيم قام مقام الوضوء سلمنا على هذا ان لا شرط
السر في السيم كما لا شرط في حق الوضوء الذي كان السيم نائبا عنه قلنا
السيم وان كان نائبا عن الوضوء لكن هو يقام بالتراب لا بالماء والتراب في
اصله غير موضوع للتطهير بل للتلويث فمع نية التطهير كان قائما

مقامه لا عند عدم النيه وما لا يجوز ان يشترط اي النيه لصعيد قربة اي لا يجوز
ان يكون الخلاف لهذا لان النيه لصعيد السيم قربة شرط بالاجماع ولا نزاع
في هذا ولكن النزاع ان الصلوة هل يسقط الى كون الوضوء قربة فكانت نية
في موضع الضرورة كما في البكارة والعصوبة في الموضع الذي لا يطلع عليه
الرجال وما يتنذل في العادة كالملمات الا ان فيها ضرب شبهة باعتبار تقصير
عقل النساء توهم الضلال والنسيان بكثرة غفلتهن ولهذا ضممن احدى
المراس الى الاخرى ليكون الرجل واحدا في الشهادة او فيها شبهة الدلالة
فكان فوق ما يسقط بالشبهات يعني ان النكاح مندوب مسنون فيحتاط
في اسبابه ولهذا ثبت مع الهزل والكره من غير الرضا فكان فوق ما يسقط
بالشبهات وهو الحدود لا ترى ان الشاهد اذا رجع بعد القضاء قبل الامضاء لا
يحد وتسقط الحدود في النكاح لا يبطل النكاح ولذلك النكاح لا يفسد بالشروط
بل يبطل الشروط وذلك كله دليل على ان النكاح اسرع ثبوتا من المال فلما
سقط شهادة النساء مع الرجال فلان تثبت بها النكاح اولى وفي بعض النسخ
فكان فوق ما لا يسقط بالشبهات اراد به الاموال فان حقوق العباد في الاموال
لا تسقط بالشبهات والله اعلم بالصواب

وجوه الاسئلة الاول الاسئال من علة الى علة اخرى لا بيان
الاولى كان سخي به يقول نظير هذا من القران قوله تع ولا تتبعوا خطوات
الشيطان انه لكم عدو مبين انما يامركم بالسوء والفحشاء حيث علل النهي عن
اتباع خطوات الشيطان بانه لكم عدو مبين ما علل كلمة النهي به ثم علل
عداوته للمخاطبين بقوله انما يامركم بالسوء والفحشاء وكان تقول بالفارسية
هم جنانكه در مستنبطات علت هست وعلة علت هست در منصوصات
نيز علة هست وعلة علت هست لعبد الله بن ابي بكر راي خواند ودبكر ان است
دبكر راهم مي خواند كه قوله تعالى واتبعوا قولكم او اجهدوا به انه عليم

بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير حيث علل انتفاء السهو والجهل
عنه في انه معلوم له بقوله انه عليم بذات الصدور ثم علل علمه بذات الصدور
بقوله الا يعلم من خلق يعني وى سزدا مى داند وجهور ا مى داند بعد لزان
انرا تعليل كرد بس كه ازيهر انكه وى سنكر داننده اندرون دلها است بعد ازان
انرا تعليل كرد باين كه او مى داند آن حذاى كه انرا افريده است وشرط اندرين
دانستن نيست وهذه الاية انصار دعلى المعتزلة في قولهم ان افعال العباد
مخلوقة لهم فانهم لا يعلمون كيفية افعالهم وكميتها في الحسن والقبح وقدر ما
يقطع من الدهان في تحصيل ذلك الفعل فكيف يكونون خالقين لافعالهم و
سقط الحلو عن وجه ما ذكره في الكتاب نظيره ما ذكره في الصبي المودع اذا
استهلك الوديعة لم يضمن الى اخره وذكر الامام شمس الائمة رح وقال وكذلك
اذا علل بقياس وقال خصمه القياس عندى ليس بحجة فاسعل باثبات كونه
حجة تقول صحابي وتقول خصمه قول الواحد من الصحابي عندى ليس بحجة
فاسعل باثبات كونه حجة بخبر الواحد تقول خصمه خبر الواحد عندى ليس
بحجة فيصلح بالكتاب على ان خبر الواحد حجة فانه يكون طريقا مستقيما ويكون
هذا كله سعيا في اثبات ما رام اثباته في الابتداء ولذلك اذا ادعى حكما بوصف
وهذا نظير الوجه الثاني في الاجارة والبيع فجواز الصرف الى الكفارة بعد الاجارة
ظاهر فانه على ملك المؤاجر بعد عقد الاجارة فما بعد البيع فالمراد منه ان البيع
لا يخرج العبد عن محلية الكفارة فان المسايعني اذا تفايلا فللبايع ان يكفر عن
كفارته او باع بشرط الخيار للبايع بان قال عندى لا بيع هذا العقد اى لم
قال الخصم عندى عقد الكتابة لا يخرج الرقبة من الصلاحية للكفارة ولكن
بعضان الرق الذى حصل من عقد الكتابة هو يخرج الرقبة من ذلك فنقول
بهذه العلة نحن لا نمكن بعضان الرق لانا ما نمكن بعضانا في الرق
لا يكون فيه احتمال الفسخ كالتدبير فهذا اسات الحكم الثاني بالعلة الاولى

ايضا وهو تمام ما في الحذاقة وكذلك اذا تعذر اسات الحكم الثاني بالعلة الاولى
فما دام ابيا ان يعلله باخرى وهذا هو الوجه الثالث وهذا صحيح ايضا لانه ما ضمن
تعليله اسات جميع الاحكام بالعلة الاولى وانما ضمن اسات الحكم الذى زعم
ان خصمه نازعه فيه فاذا اظهر الخصم الموافقة فيه واصاح الى ابداء حكم
اخر يكون له ان يثبت ذلك بعلة اخرى ولا يكون هذا انقطاعا منه وحاصله
انه اذا لم يعذر اسات الحكم الثاني بالعلة الاولى واستقل الى العلة الاخرى كما
في الوجه الثالث فانه لا يكون انقطاعا فكان قوله واذا علل بوصف اخر نظير
الوجه الثالث يعني كما اذا علل بوصف اخر لحكم اخر اى الحكم الثاني الذى ليس
ذلك الحكم في الوجه الثاني بالوصف الاول على ذلك الحكم الثاني بالوصف الاخر
عند الوصف الاول حين تعذر اسات الحكم الثاني بالوصف الاول نحو ان
نقول بحسان لا يمكن بعضان في الرق بعقد الكتابة لانا اجمعنا ان بعقد الكتابة
عجز مولى العتق فلا سبيل من ضم عجزه ذلك بعضان في الرق لان الرق وصف
غير متجزء ولو قلنا ببعضان الرق يلزم تجزئته وهو ليس بمسات بالاجماع فاثبت
عدم بعضان البعضان في الرق بوصف اخر حين تعذر اسانه بالوصف الاول
وهو قوله ان الكتابة عقد محتمل الفسخ على ما قال الى اخره الى هذا اشار الامام
الحقق شمس الائمة رح وقال الامام مولانا حميد الدين رح نظير القسم الثالث من الاقسام
تقولهم ركن في الوضوء بين ثلثة فاسلم كل واحد من الوصف والحكم واستقل
فقال قدر في الوضوء فسر بكراره فاسعل من العلة الاولى وهي الركن
الى العلة الثانية وهي القدر واستقل من الحكم الاول وهو السنة ثلثة الى حكم اخر
بين بكراره ولكن في هذا ضرب عمله حيث لم يعلل على وجه لا يحتاج الى
الاسئال لكن النظير الذى ذكره الامام شمس الائمة رح هو الاحسن والاقوى يعرف
ذلك بالتامل ثم ذكر شمس الائمة رح هنا وجوه الاستقال وهي اربعة احدها
الاسكوت وهو اظهرها كما كان للنبي عند اظهار الخليل صلوات الله عليه و

والثانی هجد ما یعلم صوره بطریق المشاهده والثالث المنع بعد التسلیم والرابع
الاستدلال الی علیه اخری کالایات الحکم الاول والله اعلم بالصواب ص

باب ـــــــــ معرفه اقسام الاسباب والعلل

والشرط ذکر فی الکتاب مناسبه الحاق هذا الباب بما قبله بقوله فالحقناها
بهذا الباب لیکون وسیله الی بعد احکام طرق التعلیل ولکن هذه المناسبة
التی ذکرها تقتضی ان یقدم هذا الباب علی باب القیاس لان الوسیله مقدمه
علی المقصود وقد ذکرنا جوابه وما یلحق به فی الوافی ثم اعلم ان المراد من
حق الله تعالی هو ما کانت منفعته عامه ومن حق العباد ما کانت منفعته
خاصه هکذا نقل عن الاستاد الکبیر مولانا شمس الدین الکزدری ره وقوله
وعقوبات "سمیت عقوبة لانها تعقب الجنایات وهی ثلثه انواع اک العقوبة ص
العبادات ثلاثه انواع فالقلب ای الاقرار الذی ذکرنا فی احکام الدنیا والاخره
اما فی احکام الدنیا فظاهر وهو انما یحکم بکونه مومنا عند الناس ویعامل
به معامله المومنین فی الدنیا واذا اقر بلسانه واما فی احکام الاخره فقد
ذکر فی هذا الکتاب فی باب صفات صفه الحسن للمامور به فمن صدق بقلبه و
ترک لسانه من غیر عذر لم یکن مومنا ای عند الله تع ایضا وهو مذهب
الفقها ومن لم یصادف وقتا یمکن فیه من الایمان وکان مختارا فی التصدیق
کان مومنا ای بالاجماع اذا تحقق ذلک وانما کان هکذا لان المصدق بالقلب
عن اختیار یعتد بلسانه لا محاله فاذا لم یقر لم یکن مومنا عند الفقها
علی ما ذکرنا وهو اصل فی احکام الدنیا ایضا ای الاقرار بالایمان اصل فی
احکام الدنیا مع کونه دلیلا علی الایمان ثم استدل علی رکنیته بقوله حتی
اذا اکره الکافر علی الایمان فامن صح ایمانه مع علمنا ظاهرا بانه لا یصدق
فی قلبه ومع ذلک حکم بایمانه لوجود احد الرکنین وهو الاقرار لان الاسلام
تعلوا ولا یعلی علیه ذلک جعلناه اصلا فی هذا ذلک هذه التفرقه بین الایمان والردة

لان من اقام السیف علی قفاه کالراضی
دلیل علی علم التصدیق فی قلبه ص

فی حق الکافر ان ایمانه صحیح وردته لا تصح لما قلنا ان الاسلام تعلوا ولا یعلی علیه
سعیا فی جعله مومنا کثیرا لسواد المسلمین فانه یمنع بعد ذلک عن الکفر قهرا
وجبرا فرعا تحمیله ذلک علی الایمان بطریق الاحراص وفی الرده نفی علی الاصل
للمدبر المعسر لما ان الاداء فی الردة دلیل محض لیس رکن بدلیل وجود الردة بدون
اداء لفظ الرده ولان فی جعلنا مسلما مجبورا قبله طوعا او کرها حکمة ایضا وهی رد
طعن الکفار لئلا یقولوا انهم یصلون من شاؤا ولا یصلون من شاؤا ومن کان لهم
فیه نفع لا یصلون ولا یصلون وهی عماد الدین ما خلت عنها شریعه المسلمین
وهی تشمل الحدمة بظاهر الانسان کالافعال الدالة علی التواضع والانقیاد مع
الطافه من جمیع ما یصل به وباطنه من النیه والاخلاص والخضوع فکذلک کانت
هی اقوی من سائر العبادات والاولی صارت قربة بواسطه القبله الی جاز وهذه
صارت قربة بواسطه العقل الذی له ضرب استحقاق فی الصرف ولما کانت واسطه
الصلوه جهة کانت کذلک الواسطه کانها لیست بواسطه اصلا لان وجود الشی الذی
لا اختیار له غیر معتبر فی لزومه واسطه الا تری ان من حل قید عبد فاتق لا یضمن
الحال ولو حل فمر زق الدهن فسال یضمن لان اباق العبد لما کان باختیاره
قطع فعل الحال لوجود الواسطه المعتبره من حل الحال ومن هذا ان العبد بالاباق و
لم یعتبر سیلان الدهن واسطه لعدم اختیاره فبقی التلف مضافا الی من حل فمر الزق
فلما کانت الواسطة فی الصلوة اقل کانت هی اقرب الی الایمان من غیرها ثم الصوم
قربة سلق بنعمة البدن یعنی ان الصوم حث علی العبد بطریق الریاضه للنفس
لیکون اصلح للعباده الخالق کریاضه المرکب لیصلح لرکوب السلطان وکان ملحقا
بالصلوة لان العدو اذا قهر یصیر معادا فیعبد الله علی قطع العلائق وهی
الشهوات المرکبه فیه وکان دون الصلوه لان کف النفس الشهوة عن مقتضاها
وهی شهوة البطن والفرج موجود فی الصلوه وزیاده وفی الصوم لا یوجد الا هذا
وکان دون الصلوه وملحقا بها وهی دون الواسطتین الاولیین ای النفس اذ دون

واحقر من الكعبه والقصر فانهما معظمان فكانت العباده التى كانت واسطتها ادون من تيلك الواسطتين ادون من تيلك العبادتين لما ان حسن هذه العبادات بسبب هذه الوسائط فلذلك اشد انحطاط رتبه الواسطة وعظمتها فى انحطاط هذه العبادات وعظمتها او ان الواسطة فى الصلوه والزكوه غير العباد وهى خارجه عنه والنفس تخارصه عن العباد بل هى نفس العباد والشى لا يلوز واسطه لنفسه فعلى هذا ينبغى ان يكون الصوم افضل من الصلوه والزكوه لكنه لما كان للرياضه على ما قلنا كانت وسيلة لكون النفس منقاده لسائر العبادات فكان بمنزله التبع للصلوه و الزكوه كل واحده منهما اصل بنفسها فلذلك كانت الصلوه والزكوة اقوى من الصوم حتى صارت من جنس الجهاد اى حتى صارت قربة الصوم من جنس الجهاد لان الصوم قهر النفس وهى عدو الله فكان قهره من جنس الجهاد ويؤيده قوله عليه السلام الجهاد جهادان احدهما افضل من الاخر وهو ان يجاهد نفسه وهواك وقوله حتى صارت من جنس الجهاد متصل بقوله لا تصير قربة الا بواسطة النفس لان كونه قربة لما كان بواسطة النفس وهى امارة بالسوء كان قهرها جهادا فكانت دون الصوم اى عباده الصوم دون عباده الصوم لان الصوم معقول حسنه لانه قهر عدو الله وهو مما يدرك العقل حسنه اما افعال الحج فمما لا يدرك بالعقل حسنها فكان ذلك دون الصوم من هذا الوجه كانها وسيلة الله اى الى الصوم لان الصوم هو الامساك عن الشهوات والحج لا يحصل غالبا الا بمحجن الاوطان المتعب للنفس ولا يجد الحاج الما ما تقضى به شهواته فيضعفه وينكسر به سهوته وكان حسنا قدر على قهر النفس الذى هو صوم فلذلك كان الحج بمنزله الوسيلة اليه والعمرة سنة واجبة اى مؤكدة بدليل ما ذكره سمس الائمه فى قوله العمرة سنة قويه تابعه للحج كسنن الصلوه لان العمره بعض افعال الحج لانها لم تكن مثل الحج بل تكون تبعا ثم الجهاد شرع لاعلاء الدين فرض فى الاصل هذا المعنى لكونه من فروض الاعيان لان اعلاء الدين

فرض على كل مسلم وانما قلنا انه شرع لاعلاء الدين لان الجهاد فى الحقيقه لعدو عباد الله وتخريب بلاد الله وهو ليس بحسن فى نفسه وانما حسن شرعيته لكونه متضمنا لاعلاء كلمة الله ولذلك كان من الفروض لكن الواسطة ههنا هى المقصوده يعنى ان كفر الكافر هو المقصود بالاعداد لان فرضيه الجهاد لكفر الكافر فاذا حصل هذا المقصود وهو الاعدام سقط عمن لم يجاهد فلذلك صار من فروض الكفايه الا ترى ان الجهاد عند النفير العام صار من فروض الاعيان باعتبار الاصل والاعتكاف شرع لادامه الصلوه على مقدار الامكان يعنى ان العزيمه ان يشغل العبد عمره بالعباده وهى الصلوه لانها اشرف العبادات وانما قلنا ان العزيمه ذلك لوجوب الشكر على كل ساعة وهى شرعت شكرا للنعمة الا ان الله تعالى تفضل على عباده باسقاطها فى غير اوقاتها وفى شرعيته الاعتكاف اخذ بالعزيمه وهو ادامه الصلوه اما حقيقة بالاشتغال بالصلوه او حكما لان المسطر للصلوة فى الصلوه وهو معنى قوله شرع لادامه الصلوة على مقدار الامكان اى على قدر الوسع فلذلك صح النذر به وان لم يكن جنسه فرضا على الاعتكاف بالنذر بالاعتكاف يلزم بالصلوه معنى لان التابع يعطى له حكم الاصل ولذلك اختص بالمساجد وهذا اقرب مما ذكر من ادامة الصلوه لان المساجد هى المعدة لاقامه الصلوه التى فيها معنى المونه صدقة الفطر وانما قلنا ان فيها معنى المونه لانها تجب على الانسان بسبب الغير فاسم صدقة الفطر ينبئ عن كونها عباده كصدقة التطوع فانها عباده بلا شبهه ولذلك استراط النصاب مقدارا بنصاب الزكوه يدل على كونها عباده ولذلك مصرف فيها الصاع وهو الفقير يدل على كونها عباده فلذلك جعل معنى العباده فيها اصلا الا ان فيها معنى المونه لما ذكرنا فلذلك تجب على الصبى والمجنون الغنيين فى مالهما كالنفقه تجب فى مالهما ولذلك تجب عليهما نفقه ذى رحم محرم منهما والمونه التى فيها معنى القربه هى العشر وانما جعل المونه اصلا لان سبب الارض النامية والارض هى الاصل

في السبب فكانت المؤنة اصلا في العشر وقدرية باعتبار الخارج من الارض فتعلقه
بالخارج لتعلق الزكوة بالنامي فلهذا يشبه الزكوة ولذلك كانت القدرية فيه تبعا
والخراج مؤنة فيها معنى العقوبة لان سببه الاستعلاء بالزراع وهي عمارة
الدنيا والاعراض عن الجهاد وهو عادة الكفار ولذلك استحق به الذل على ما قال
علوحي راى الات الحراثة في دار قوم ما دخل هذا في دار قوم الا وقد ذلوا
اهلها وقال عليه السلام اذا تبايعتم بالعينة واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظفر بكم
العدو وكان وجوب الخراج باعتبار الوصف بعهوبة لحفظ الارض وانما الماء تبع
لان الخراج وجب ليحمي الارض والانزال وهما سواء في هذا المعنى فلذلك
لا يبتدا وضع الخراج على المسلم لما فيه من معنى الذل والعقوبة فنده
يجوز بقاؤه على المسلم بان اسلم الكافر او استرى ارض الخراج مسلم
لان المؤنة فيه اصل والعقوبة باعتبار الوصف وهو الاعراض عن الجهاد
لسبب الاستعلاء بالزراعة والمسلم ليس من اهل العقوبة ابدا ولكن من
اهلها بناء كما في الحدود ولذلك لم يجب الخراج على المسلم ابتداء ولم يسقط
بقاء فلكونه مترددا بينهما لم يبتدا على المسلم بالشك ولم يسقط ايضا بالشك
بقاء لما ذكرنا ان الاصل لا يسقط في صفة العقوبة بناء بخلاف العشر اذا اشترى
الكافر ارضا عشرية لا يسقى عليه لان الكفر ينافي القربة ابتداء وبقاء من
كل وجه اي لا يجامعه القربة بوجه من الوجوه وهو الجواب عن قول محمد وقال
ابو يوسف يجب تضعيفه لان في العشر معنى القربة فلم يكن ابقاؤه
على الكافر فاحتجنا الى التغيير والتضعيف اولى لان الشرع ورد به التغيير
ثبت بالضرورة وهو في التضعيف اقل من جعله خراجا لان في الخراج تغيير
الاصل والوصف وفي التضعيف تغيير الوصف دون الاصل فلذلك كان
التضعيف اولى من الخراج ولكنا نقول ان تضعيف العشر على الكافر مذهب
العباس باجماع الصحابة رضي الله عنهم وضع على نصارى بني تغلب وهم كانوا ذوي

وهو ال غير نصي

نقدم

الامام

شوكة فقبل انهم كانوا اربعين الفا فكانوا اقرب الى الروم فقالوا نحن نستنكف
الجزية وفيها الدنية فنعطي ضعف ما يعطي المسلمون فصالحهم عمر على ذلك
لمصلحة راها وسائر الكفار لا سواهم لان الجزية تؤخذ من سائر الكفار دونهم
بالاجماع فلذلك لم يجز القول بتضعيف العشر على الكافر من غير ما تغلب
اذا استرى ارضا عشرية وهذا جواب عن قول ابي يوسف وعن محمد رحمه الله
من صرف للعشر الباقي اي الباقي على الكافر بعد شرائه الارض العشرية وانما قال
الباقي لانه لا سبيل له على الكافر فيكون عليه بقاء لا ابتداء وهو قول محمد رحمه الله وقوله
رواشان اي من مصرف هذا العشر في احدهما يصرف الى المقاتلة كالخراج لاعتبار
معنى المؤنة الخالصة وفي الاخرى يصرف الى الفقراء والمساكين لانه لما بقي باعتبار
معنى المؤنة سبقي على ما كان مصروفا الى من كان مصروفا اليه قبل هذا كالخراج
في حق المسلم فلا يصار اليه مع امكان الاصل اي الى تضعيف العشر وهو
خلف عن الخراج مع امكان الاصل وهو الخراج اذا المصير الى الخلف عند
العجز عن الاصل وهو موجود في نصارى بني تغلب عنهم موجود في غيرهم
فلذلك ابقاه خراجا واما الحق القائم بنفسه هو انه لم يوضع لسبب
مقصود في وجوه والمغانم وان اصيبت بسبب الجهاد لكن الجهاد غير
مشروع قصدا لاصابة المغانم بل سرعته مقصودا لاعلاء كلمة الله تعالى و
ثبتت المغنمة في ضمن اعلاء كلمة الله تعالى فكانت هي خالصة لله مع ان السبب في
الحسنة والله وقعت الاشارة في قوله مع قوله الانفال لله فلذلك كانت هي حقا خالصا
بنسبة بخلاف الصلوة والزكوة وغيرهما من العشر وغاية فان لها اسبابا موضوعة
قصدا ثم الانفال كلها وان كانت خالصة لله تعالى اعطى الله تعالى اربعة اخماس
للغانمين منة وفضلا واستقى الخمس لنفسه بين من ذكر في القرآن فتولى
السلطان اخذه وقسمته فلم يكن حقا للغانمين اداؤه طاعة له اي فلم يكن الخمس
والدليل على انه لا يجب على العبد اداؤه طاعة جواز صرفه الى الغانمين

الذين استحقوا اربعة الاخماس عند حاجتهم ويجوز وضع خمس المعدن في
الواجد منهم وان كانوا محتاجين لانه على ما قلنا من التحقيق لم يصر من الاوساخ
الا ترى ان الزكوة لما وجبت على العبد صارت من الاوساخ ويعني بالاوساخ ما
الذي تؤول اليها كسرانها الى الماء الذي استعمل في البدن على وجه القربة لم يحل
شيء فكذلك كل مال الزكوة لم يحل لبني هاشم لهذا المعنى لفضلهم اما الخمس لما
لم يكن بهذه المثابة لم يكن وسخا فحل لبني هاشم فكانت اولى بالكرامة يعني
ان سبب استحقاق الخمس عندنا النصرة لا القرابة لان النصرة طاعة وعباده فالمطيع
يستحق الكرامة بوعد الله مع وكان استحقاق الخمس بالنصرة اولى من استحقاقه
بالقرابة والمراد بالنصرة هنا اجتماعهم مع رسول الله على حسن محبة الدار ودخولهم
معه في الشعب والى هذا اشار النبي عليه السلام بقوله لبني الوعي وشبك بين اصابعه و
لذلك يصرف الى نسائهم ورجالهم لوجود هذه النصرة منهم جميعا ولانها الى
ولان النصرة تخالف حسن القرابة لم يصلح وصفا لها كما قلنا في باب الترجيح واما
المرأة وتركت ابنى عم احدهما زوجها الاسرجح الزوج بالزوجية على الاخ
في التعصيب لان الزوجية تخالف قرابة العمومة فلا يصلح وصفا مرجحا بخلاف
ان الاخ اب من حيث الاخوة وان لم تقصب العصوبة فلذلك صلحت مرجحة
للاخوة في التعصيب ولان الزوجية علة الارث بانفرادها فلا تصلح مرجحة
لما قلنا ان ما يصلح علة لا يصلح مرجحا في الغنيمة فلذلك عندنا عند تمام الجهاد
حكما وهذا بناء على ما ذكرنا ان الغنيمة كلها لله مع تعالى لان الجهاد حق الله خالصا
وهي اصيبت بالجهاد وكانت له فلذلك عند تمام الجهاد والجهاد انما تم حكما بالاحوال
بدار الاسلام لانه حينئذ يتم قهر الاعداء ان المسلمين ما داموا في دار الحرب يحتمل
غلبة الكفار اياهم فلم يتم الجهاد حكما فلو كانت الغنيمة كما يرجع قبل التمام
باخذها لانه استيلاء على ما هو المباح كالصيد وغيره وحينئذ لم تصر لنا بالاخذ
وصار اعلم انما السبب لنا كاسر الحقوق ونبتني عليه مسايل لا يحصى فمنها

وا
ولم فانه اخوا لتعصيب من الاخ لاب فالاخوة
لاب من جنس الاخوة لابوين

ان المدد اذا لحق العساكر في دار الحرب شاركوهم فيما ان العساكر لم يملكوها ومنها
ان قسمة الامام الغنيمة في دار الحرب لا تجوز ومنها ان من مات من الغانمين في
دار الحرب فلا حق له في الغنيمة ومن مات منهم بعد اخراجها الى دار الاسلام
فنصيبه لورثته واما العقوبات الكاملة فمثل الحدود فانها شرعت زواجر
عن ارتكاب اسبابها المحظورة حقا لله مع خالصا كحد الشرب والزنا والسرقة
واما القاصرة فسميناها احرية مثل حرمان الميراث القتل وسميناها اجرية لانها
تثبت جزاء لفعله الا ان الجزاء في وضعه لا يدل على كونه عقوبة لانه اعم من العقوبة
فالعقوبة اسم لما يعقب الجناية من الجزاء وكان سببها الجناية فقط والجزاء لها
وعندها فالاجل قصوره سميناه جزية ولذلك لا تثبت في حق الصبي والمجنون
عندنا اصلا لانها عقوبة واهلية العقوبة لا تنبني الخطاء كالاف الخاطئ
اذا كان عاقلا بالغا حيث يتنبني في حقه الحرمان لانه مخاطب في نفسه ولكنه
بسبب الخطاء عذر مع نوع تقصير منه في التحرز كانه لم يتثبت ولم يتبين فجاسب
ان بالدية الجزاء القاصر بسبب الجناية القاصرة فالجزاء باعتبار ترك التثبت والقصور
باعتبار عدم قصده فلم يجب العصاص لان ذلك جزاء كامل فيقتضي جناية
كاملة وللصبي لا وصف فالقصور الكامل والناقص فلا يثبت في حقه ما يكون
عقوبة قاصرة او كاملة لانه جزاء المباشرة اي لان حرمان الميراث انما ثبت
بطريق الجزاء المباشرة القتل والموصل من حافر البئر وامثاله تنبيب لا مباشرة
والحقوق الدائرة اي الدائرة بين العبادة والعقوبة وهي الكفارات لانها ما وجبت
الا جزاء على اسباب توجد من العباد فسميت كفارة باعتبار انها ستار للذنب
فمن هذا الوجه عقوبة فان العقوبة هي التي تعقب الذنب جزاء على ارتكاب
المحظور فيها معنى العبادة في الاداء لان الصوم والاعتاق والاطعام عبادات
ولهذا تجب مبتدأة حيث لم تجب على الانسان من غير سائقة اليمين مع الحنث
في كفارة اليمين ولذلك في غيرها تجب العبادة فيها غالبة لان كون سببها

مترددا بين كونه محظورا ومباحا وهو اليمين مع الحنث اذ الفعل الخطا اوجب
كون حكمه مترددا بين كونه عبادة وعقوبة فلما استوى كل واحد من السبب
والحكم في التردد اوجبا بالعباده المحضه من الصوم وغيره رجحان
جانب العباده ولذلك وجوبها على الخاطي والمكره دليله على كونها عباده ولذلك
وجوبها بطريق القضاء مفوضا اداؤها الى من وجبت عليه من غير ان يقام
عليه كرها ومن غير ان يفوض استيفاؤها الى الامتد ليل على كونها عباده ولان
الشرع ما فوض اقامة شئ من العقوبات الى المرء على نفسه ولذلك
وجوبها على جانب المرأة في جنسها دليل على رجحان جانب العباده وذلك
مثل من حلف لا يكلم هذا الكافر فاسلم ذلك الكافر فكلمه تجب الكفاره من
غير ان يوجد منه جناية لان الواجب عليه في هذه الحاله ازدكامه اذ هجران
المومن غير مشروع وكذلك عدم الدخول في الكفاره دليل على رجحان
جانب العباده وقوله عندنا احتراز عن قول الشافعي فان جانب
العباده عنده لم يترجح حتى اوجب في القتل العمد واليمين الغموس
فلما ترجح جانب العباده فيها عندنا راعينا فيها صفة الفعل من كونه
ذلك الفعل له مباحا من وجه ومحظورا من وجه فلم نوجبه محضه وقلنا الواجب
على السبب الذي قلنا اي من الجاهر وغيره لان كفاره القتل واجبة على القاتل
الذي حصل قتله مع وصف الاباحه وهو لا يستبيحون لا قاتلون والشافعي
جعلها ضمان المتلف وذلك غلط لان ضمان المتلف في الاصل انما يجب بطريق
الجبران وذلك لا يتحقق فيما يخلص لله تعالى لان الله تعالى غني عن ان يلحقه
خسران حتى تقع الحاجة الى الجبران بخلاف الادمي فانما تدخل المحال وهي
حق العبد وضمان المتلف بالاجماع فلذلك وجب على المسلم والصبي
وكذلك الكفارات كلها يعني جهة العباده راجحة في جميع الكفارات
اي ما ذكرنا من التقدير في كفاره اليمين والقتل يتحقق في غيرها من الكفارات
ولهذا

ولهذا اجمع على الكافر هذا الايضاح ان في الكفاره جهة العباده راجحة لان الكافر
ليس باهل لسبب فيه معنى العباده وقوله ماخلا كفارة الفطر متصل لقوله وجهة
العباده فيها غالبه فان في كفاره الفطر جهة العقوبه غالبه لان سببها الاسترداد في
المستدرك من الحظر والاباحه بل خالصة محضه في حق الله تعالى وهو الافطار الكامل في حالته
لكن الصوم لما لم يكن مسلما تمامه الى الله تعالى كان فيه ضرب من القصور فبا
التطوع هذا كانت العباده قاصرة واحتمل الفطر شهد الاباحه فقلنا يجب عقوبه و
تؤدى عبادة اعتبارا لتلك الجهة وقوله حتى تسقط بالشبهه متصل بقوله فانها
عقوبة وقلنا تسقط باعتراض الحيض والمرض يعني للمراه اذا اصبحت صائمة
في رمضان ثم اكلت او شربت عمدا فوجب عليها الكفاره ثم حاضت في
ذلك اليوم تسقط عنها ما وجب عليها من الكفاره وكذلك المرض في حق الرجل و
المراه وتسقط بالسفر الحادث اذا اعترض الفطر على السفر واعا قيد باعتراض
الفطر على السفر احترازا عما لو اعترض الفطر على المقيم ثم سافر في ذلك
اليوم حيث لا تسقط عنه الكفاره بخلاف الحيض والمرض في العوارض انما الله
وتسقط بشبهه القضاء اي قضاء القاضي يعني ان من راى هلال رمضان وحده فشهد
عند القاضي فرد القاضي شهادته فانه يجب عليه صوم ذلك اليوم بالاجماع لانه
متيقن في رويته هلال رمضان ومع ذلك لو افطر متعمدا لا يجب عليه الكفاره
لشبهه قضاء القاضي بان هذا اليوم من شعبان وقوله وظاهر السنه اراد به قوله
عليه الصلاة والسلام صومكم يوم تصومون وذلك قال ابو حنيفه رح اذا نوى الصوم من
النهار ثم افطر لا كفارة عليه لظاهر قوله عليه السلام لمن لم ينو الصيام من الليل
لشبهه في الرد يعني يحمل انه اخطاء في رويته الهلال صار ذلك الاحمال شبهه
في حق وجوب الصوم عليه قطعا فلم يجب الكفاره بالاكل في ذلك اليوم متعمدا
لذلك فانه الحق بسائر الكفارات اي كما ان سائر الكفارات ومعنى كفاره اليمين
والظهار والقتل الخطا تسقط بالشبهه اعتبار الرجحان جانب العباده

لا صيام لمن

فلذلك كفاره الفطر الا انا ابنينا ما قلنا اى ان جهة العقوبه راجحة فى كفاره الفطر
اسندلا بقول النبى عليه السلام من افطر فى رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر
واستدلا ايضا بخبر الاعرابى حيث قال هلكت واهلكت فلما ظهر
رجحان معنى العقوبه فيها من هذا الوجه جعلنا وجوبها بطريق العقوبة
فقلنا انها تسدرئ بالشبهات حتى لا يجب على من افطر بعد ما ابصر
هلال رمضان وحده للشبهه الثابته بظاهر قوله عليه السلام صوموا لرؤيته
او بصوره وضحا الماضى يكون اليوم من شعبان كذا قاله الامام شمس الائمه رحمه
لاجماعهم على انها لا تجب على الخاطى ولو كانت بمنزله سائر الكفارات لوجبت
عليه كما وجبت على الخاطى فى القتل وعلى الجانى خطاء فى اليمين لكنه لما لم
يكن حقا مسكينا ما لا ان تمام الصوم بالليل فتكون الجنايه قاصره فاوجبنا جزاءها
بالوصف عقوبه وجوبا نظرا الى سببه وعباده اداء اذ الحق تودى بالعبادات
المحضه ويفتى بها ولا تستوفى جبرا وقد وجدنا ما يحض عقوبه ويستوفى بعباده
كالحدود لان اقامه السلطان عباده على ما روى عن النبى عليه السلام عدل ساعه افضل
من عباده سبعين سنه والمرء لا ثواب له الا ما هو عباده وكذلك اقامه الحدود
بعد التوبه فان اقامتها للطهره وكان وجوبها بطريق العقوبه باسنادها
بطريق العباده ولهذا قلنا يتداخل الكفارات فى الفطر قال الامام شمس الائمه
رحمه الله قلنا يتداخل الكفارات والاكتفاء بكفاره واحده اذا افطر فى ايام رمضان
لان الداخل من باب الاسقاط بطريق الشبهه واثبتنا معنى العباده فى
الاسقاط لانها سميت كفاره وحقوق العباد اكثر من ان تحصى وقال الامام
شمس الائمه واما ما يكون محضا حق العباده وهو اكثر من ان يحصى نحو ضمان
الدور وبدل المغصوب وما اشبه ذلك والذى يغلب فيه حق العبد
العصاص لا ترى انه يجرى فيه الارث والعفو ولو اشترى الامام الذى ليس
فوقها مائة القتل العمد تقص منه بحذاء حد القذف فعلم ان حق العبد

فيها

غالب فى الاول دون الثانى واما حق العبد فى حد القذف فمن حيث ان
سببه جنايه على المقذوف من هتك عرضه وحق الله تعالى فى القصاص
فمن حيث انه يسقط بالشبهات كما فى الحدود وكان القصاص فى الاصل
حق الفعل لاضمان المحل الا ترى ان الفرد جل اذا اجتمعوا على قتل رجل
وقتلوه يقتلون جميعا وما وقع عن القاتل الفعل جزاكان من حقوق
الله تعالى فلو كان ضمان المحل لما قتلوا جميعا كما فى الديه حيث لا يزاد
الديه على الفرد سارا ذا كان القتل خطا وان كان القاتلون جماعة
واما حد قطاع الطريق فخالص حق الله تعالى عندنا اى خالص حق الله تعالى
لانه لا يجرى فيه العفو والارث ويسقط بالشبهات ولان حق
العبد متعلق بالمال لا بالدم والقصاص منه واما حد القذف وحد قطع
الطريق فليسا بمقدرين بالمثل حتى لو جلد عاشر حد القذف ومات
سلا للقذف وقطع اليد والرجل لم يعرف مثل الاخد عشره دراهم
وهذه الحقوق يقسم كلها الى اصل وخلف اما الايمان وقد ذكرنى
الكتاب اصله وخلفه اما الصلوه فاصلها ان يصلى كما هو المعروف
من اركانها وشروطها وخلفها عند العجز عن الاصل بدله طعام
مسكين اذا اوصى وكذلك فى الصوم وفى الحج اذا اوصى لان يحج عنه فيكون
ذلك خلفا عن اداء ولذلك فى حقوق العباد قيمة المتلفات خلف عن
المتلفات ثم صارت تبعيه اهل الدار خلفا عن بعيه الاذن حتى
قيل لم يعلم لذى صوره من الصور فى الشرعيات ان يكون الخلف
خلفا على حاله ههنا قلنا ان ذلك خلف عن اداء الصوم لكن البعض
مرتب على البعض يعنى ان الدار خلف عن اداء الصوم وذلك كالوارث
انما خلف المورث والابن مقدم على ابن الابن فاذا لم يكن الابن يكون ابن
الابن خلفا عن الميت لا عن الابن لكن شرط خلفيه ابن الابن عن الميت

تيد بالشرعيات احتراز عما
يصطلح اهل القوم
على خلاف القسم الثانى
خلفه غيرهم الثانى
عن الاول

عبد الامن الصلبي وكذا هنا شرط خلفه اهل الدار عن اداء الصغير عدم
الانوس ومثل هذا لا يكون خلفا لكن هذا الخلف عندنا مطلق لقوله
عليه السلام التراب طهور المسلم ولوالى عشر حجج ما لم يجد الماء وهو خلف
مطلق في قول علمائنا وعند الشافعي هو خلف ضروري ولهذا لم يجز
قبل دخول الوقت عنده في حق اداء الفريضة ولم يجوز اداء الفرض
بتيمم واحد لانه خلف ضرورة فيشترط فيه تحقق الضرورة تالحاجة
الى اسقاط الفرض عن ذمته وباعتبار كل فريضة تتجدد ضرورة اخرى فالحاصل
ان عنده هو ضروري ابتداء وبقاء عندنا ضروري ابتداء لا بقاء اووقع في علم المصلين
فصوره المسئلة فيما اذا قسمت الغنائم في دار الحرب فوقع الصبي في سهم
رجل من الغزاة محكم بالاسلام حتى لو مات يصلى عليه وانما حدثنا القسمة في دار
الحرب لان الصبي لو اخرج الى دار الاسلام بدون القسمة وليس معه احد ابويه
الكافرين كان مسلما تبعا لاباء سار بتبعه السابي لا باعسار بتبعه الدار وقال
في الاثار نجس وطاهر في السفر ان التحري فيه حائز وقيد بالاواني لانه لو كان في الماء
لم يكن في حال الاتداوان والعلة للطاهر بان كان لا ان طاهرين والحال يخبر فانه
يتحرى فيها بالاتفاق لان الحكم للغالب باعتبار الغالب لزمه استعمال الماء
الطاهر واصابته بتحريه ماموله وان كانت العلة للاواني النجسة او كان اسوا
فليس له ان يتحرى عندنا وعلى قول الشافعي يتحرى ويتوضا عا وقع تحريه
انه طاهر وهذا ومسئلة المسايخ سواكذا في المبسوط ثم مذهبه في المسايخ
انه يتحري فيها للاكل حالة الاعسار وان كانت العلة للحرام او كان الحرام والحلال
متساويين لان الحرام يغلب عنده الماء واه سرعا هذا في الاواني اما اذا وقع
الامر في الثياب وفي بعضها نجاسة كثيرة وليس معه ثوب غيرها او لا ما لا
يغلبها به ولا تعرف الطاهر من النجس فانه يتحرى ويصلي في ذلك يقع
تحريه انه طاهر سواكانت الغلبة للنجاسة الطاهرة او للثياب النجسة او كانا

وعند الاشتباه في حالة الاختيار في المسايخ

نسلها

مستاويين لانه لا بد من ستر العورة في الصلوة فجوزنا له التحري للضرورة
بخلاف الاواني وقد ذكرنا ان الغلبة اذا كانت للاواني النجسة او كانا سواء ليس
له ان يتحرى عندنا والفرق بينهما ان الضرورة لا تتحقق في الاواني لان التيمم
طهور له عند عجزه عن استعمال الماء الطاهر ولا اضطر الى استعمال التحري للوضوء
عند علمه النجاسة لانه امكنه اقامة الفرض بالبدل وفي مسئلة الثياب الضرورة
تتحقق لانه ليس للمتيمم بدل يوصل به الى اقامة الفرض حتى ان في مسئلة الاواني
لما كان تتحقق الضرورة في الشرب عند العطش وليس معه الماء الطاهر يجوز
له ان يتحرى للشرب لانه لما حاز له شرب الخمر عند الضرورة فلان يجوز
له التحري واصابة الطاهر بتحريه ماموله اولى لكن الخلاف ثابت بين الماء والتراب
في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وعند محمد رحمه الله
بين التيمم والوضوء والمتيمم صاحب الخلف فيكون صلوته المعدم اقوى
اذا كان متوضئا فالجواز بناؤه عليه اذ الاقتداء بنا ومنا القوي على الضعيف
لا يجوز وعندهما سواء اذ الخلافة عندهما بين الماء والتراب فكانت الطهارة
بالتيمم مثل الطهارة بالماء عند وجود شرطها في حق شرط جواز الصلوة
فيجوز اقتداء احدهما بالاخر وقال الامام شمس الائمة رحمه الله ثم الخلافة عند محمد بين
التيمم والوضوء طريق الضرورة حتى لو صلى على الجنازة بالتيمم ثم حضرت
جنازة اخرى يلزمه تيمم آخر وان لم يحدث في الحنازتين من الوقت ما يمكنه
ان يتوضأ فيه وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله التراب خلف عن الماء
فيجوز له ان يصلي على الجنائز ما لم يدرك من الوقت مقدار ما يمكنه ان يتوضأ
فيه على وجه لا تفوته الصلوة على جنازة واغا غضضنا الاشارة الى الاصل
وهو ان الخلف لم يسلك به مسلك الاصل ويعني بذكر الاصل ههنا هذا وهو
ان الاصل عدم بالنص لا بالرأي فذلك الخلف لا يستحق الا بالنص او دلالته وهو
وذلك اشارة الى الاصل الذي ذكرنا وتطبيق ذلك ان يقول عبا العرق في البرد والدمع

لما لم يجب الاصل بالنص وهو الوضوء لم يجب بهذه الاشياء حلفه وهو السبب ولذلك
العدة لم يجب بالحيض بالنص في الطلاق قبل الدخول لم يجب حلفها وهو
العدة بالاشهر وشرطه اي وشرط الخلافة على تأويل وشرط حكم الخلافة
يعني ان الحلف يجب عاجلا بهذا الاصل وشرط كونه خلفا ان يعتقد السبب موجبا
للاصل لمصادفته محله ثم بالعجز عنه يتحول الحكم الى الخلف واذا لم يعتقد
السبب موجبا للاصل باعتبار انه لم يصادف محله لا يكون موجبا الخلف حتى ان
الخارج من الذكر اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع والبزاق لا يكون موجبا للصوم
على ما ذكرنا والميت الصادق اذا التقى الحالف فيها لما لم يكن موجبة للتكفير
بالمال لم يكن موجبا لما هو خلف عنه وهو التكفير بالصوم فان قلت
يشكل على هذا مسئلة قضاء الصوم للحائض فان قضاء الصوم خلف عن اداء
الذي هو الاصل ثم ان المرأة اذا حاضت في شهر رمضان تقضي الصوم خارج
رمضان مع ان اداء الصوم الذي هو الاصل لم يكن مشروعا في حق الحائض
اصلا لما ان الطهارة عن الحيض شرط صحة الصوم ومع ذلك يجب عليها قضاؤه
مع عدم مشروعية الاصل عليها قلت الجواب عن هذا من وجهين
احدهما ان قضاء الصوم على الحائض ثبت بالنص وهو قول عائشة رضي الله عنها
كنا نؤمر على عهد رسول الله عليه السلام اذا طهرت من حيضها بقضي الصيام
ولا نقضي الصلوات والحكم الذي ثبت بالنص لا مجال للقياس فيه والثاني
هو ان اشتراط الطهارة للحائض من الحيض في حق صحة الصوم ثبت بالنص
بخلاف القياس الا ترى انه لا يشترط لصحته الطهارة من الحدث والجنابة
بخلاف اشتراط الطهارة في حق الصلوة فان ذلك موافق للقياس ولما كان
كذلك اظهرنا اثر اشتراط الطهارة في حق الصلوة في الاداء والقضاء واظهرنا اثر
اشتراط الطهارة في الصوم في حق الاداء لا في حق القضاء تقليلا للعمل
بذلك الاشتراط الذي ثبت بخلاف القياس كما قلنا مثل ذلك في عمل شرط

الخيار في البيع فحصل من هذا ان اشتراط الطهارة من الحيض للصوم ثابت
بخلاف القياس جعل اصل وجوب الصوم ادراك الحائض في وقت فيجب
القضاء عليها بناء على وجوب الاداء عليها بقدر ادراك الصلوة وبيان هذا
يتمامه في العوارض في مسئلة الحيض والله سبحانه وتعالى اعلم ولهذا قال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله في المغمى عليه اذا جاء الى اخره صورته ما ذكره في باب
رجوع الشهود من زيادات المبسوط واذا شهد شاهدان على رجل بقتل عمد
وقبل شهادتهما ثم رجعا فعليهما الدية في مالهما في قول علمائنا وقال الشافعي
عليهما القصاص لانهما باشرا ما لا يعترض عليه لانهما اتيا القاضي الى القضاء
فاشبه ما لو شهدا بالعفو ولنا ان امتناع من ذلك والمانع مباشر حكما فصار كالمكره
ان الشاهد غير مباشر لا حسا ولا حكما ولا معنى لما ذكره من الاتيان
القاضي انما يخاف العقوبة في الآخرة ولا يصير ملجأ فكل احد يقدم الطاعة خوفا
من العقوبة على تركها في الآخرة ولا يصير به مكرها ثم ان في جعل هذا الخائف
حق القاضي فيحرد القصاص ما صار المقضي عليه مقتولا وانما صار مقتولا باستناد
الولي وهو غير ملجأ الى ذلك بل هو مندوب الى العفو شرعا فاذا لم يحب القصاص
عليهما كان عليهما الدية ان رجعا وعلى احدهما نصف الدية ان رجع لان كل واحد
منهما متسبب لاتلاف نصف النفس فان رجع الولي معهما او احد الشهود بعد
حيا فللولي المقتول الخيار ان ان شاء ضمن الشاهدين الدية وبين ان ضمن القاتل
لان القاتل متلف للنفس حسا وان ضمن الشاهدين الدية ومن ان ضمن
القاتل لان القاتل متلف للنفس حسا والشهود متلفون لها حكما والاتلاف
الحكمي في حكم الضمان كالاتلاف الحقيقي وكان له ان يضمن ايهما شاء فان ضمن
الولي القاتل الدية لم يرجع على الشاهدين بشيء لانه ضمن بفعل باشره تلف
باحساره وان ضمن الشاهدين لم يرجعا على الولي بشيء عاصمنا انهما
ضمنا شهادتهما وقد كانا عالمين فيه للولي فيرجعان عليه بما لحقهما من

لقتل

ثبت لها حق الرجوع على الولي ح

اعلم ان ابا حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله

الضمان لما لو شهدا بالقتل الخطأ أو بالمال فقضى العاصي واستوفى المشهود له
رجعوا جميعا وضمن المشهود عليه الشاهدين كان لهما ان يرجعا ولا يقال
هناك قد ملكا المقبوض بالضمان وهنا لم يملكا لان القصاص لا يملك بالضمان
والمشهود به هو القصاص لما بيناه من غصب مدبرا فعصبه اخر منه ثم ضمن
المالك الغاصب الاول فانه يرجع بالضمان على الثاني وان لم يملك المدبر بالضمان
ولكنه قام مقام من ضمنه وهذا لان القصاص مما يملك في الجملة وله بدل
مقوم محمل للملك فيكون السبب معتبرا على ان يعمل في بدله عند تعذر
اعماله في الاصل كالمس على مسح الساعد في الجبائر للضرورة التي هي
خلف عن البرء لما كان الاصل وهو البرء متوهم الوجود في الجملة وعلى
هذا غاصب المدبر فان المدبر متقوم مملوك في الجملة فينعقد السبب
للغاصب الاول فيه على ان يعمل في بدله حتى رجع بالضمان على الغاصب
الثاني وكذلك شهود الكتابة اذا رجعوا وضمنوا للولي القيمة كان لهم
ان يرجعوا على المكاتب ببدل الكتابة ولم يملكوا رقبته المكاتب مملوكا
ولكن لما كان المكاتب مملوكا انعقد السبب في حقهم على ان يكون عاملا
في بدله وهو بدل الكتابة فيما يكون بدل الكتابة بذلك وان لم يملكوا رقبة المكاتب
فهذا مثله وابو حنيفة رحمه الله يقول الشهود ضمنوا الاتلاف فهم المشهود
عليه حكما والمتلف لا يرجع بما ضمن على غيره كالولي فهذا لانهم لو لم يكونوا
متلفين ما كانوا ضامنين مع المباشر للاتلاف لان مجرد السبب سقط اعتباره
في مقابلة المباشرة الا ترى انه لو دفع انسانا الى سبع حتى عقرها عقرا في الطريق
كان الضمان على الدافع دون الحافر وهنا لما ضمن الشهود عرفنا انهم
جناة متلفون للنفس حكما وان كان ضمان ذلك الاتلاف عند استيفاء الولي
لفوات شرط مقرر له وهو بقاء المحل ومن ضمن بجنايته او ضمن عنه على الغير لا يرجع
على غيره وقولهما انه ينعقد السبب موصلا للملك له على ان يعمل في بدله

لا انتقل الى بدله ملكا ما شرعا ما لقيام ما ضمنا

قوله الولي

فلنا هذا ان لو كان الاصل متوهم الملك بالضمان وليس في القصاص توهم
الملك بالضمان بحال فلا ينعقد السبب باعتبار الحلف كيمين الغموس ثم لو
كان القصاص ملكا لهما لم يضمنه المتلف عليهما كما اذا شهدا على الولي
بالعفو او قتل من عليه القصاص انسان اخر فلس على من له القصاص الضمان
وانعقاد السبب لا يكون اقوى من ثبوت الملك حقيقة واذا كان المتلف
للقصاص لا يضمنه للمالك فكيف يضمنه لمن انعقد له سبب القصاص وبه فارق
مسئلة غصب المدبر والكتابة فان هناك لو كان ملكا حقيقة كان يضمنه المتلف
عليه فكذلك اذا جعل كالملك حكما باعتبار انعقاد السبب كان له ان يرجع
بالبدل لذلك وقوله ان ملك الاصل المتلف وهو الدم غير مشروع اصلا
لان الدم لا يملك بالضمان بحال وفي القصاص الذي قلنا الولي لا يملك نفس
من عليه القصاص وانما يستوفيه بطريق الاباحة ولو كان الدم محل ان يملك
لم يكن لاحد الضمان للشهود على الولي لضمان الاتلاف ملك الدم لانه اوجب
الضمان سوى المتلف حقيقة او حكما على ما ذكرنا من قتل انسان من عليه وكلاه
العفو ثم الرجوع تحكي الاصل اي يثبت به لو صار ملكا اي لو صار الدم ملكا اي
لو ثبت ملك القصاص فهو غير مضمون عليه على ما ذكرنا واما القسم الثاني
وهو ما تعلق به الاحكام المشروعة ومنه قول زهير اولم دمنها اوله ومنها اسباب
المياه بينها ولو قال السبب ذكر في الصحاح سبب الاعتى يهدي رجلا بالهجى هو قوله
فلو كنت في جب ثمانين قامة ولقيت اسباب السماء لم ليسدر جنك العول
حتى تهره وتعلم اني عنكم غير مفحم اسبدراج استفعال من الدرجة
وهو ادنى الشيء من الشيء بطريق التدريج يقال هره يهره اذا كرهه والمرض
علة لان يحول العلة بالشخص تغير حاله كالجرح بالمجروح حتى يتغير
حال المجروح من وصف الصحة الى وصف كونه محدودا وتبيل
العلة حادث يظهر اثره فاجل به لانه اختيار منه ولهذا سمي

القصاص ح

المجرح عليه ولا اسم الجارح عليه لانه فعل عن اختيار ولانه غير حال بالمجروح
ولهذا المعنى وصف القديم حل ذكره بالعلة لان الله تعالى شيء العالم عن اختيار ولا يوصف
بحلول بما اضاف اليه الحكم اسدا وقوله اسدا احتراز عن الدليل فانه يثبت امرا
ما وكان لا ان يثبت الحكم اسدا كالدخان فانه دليل على وجود النار لا علة وقيل
هو احتراز عن المقدمات فانها تثبت الحكم بطريق الانقلاب لا بطريق
الاسدا فان عند وجود الشرط في قوله ان دخلت الدار فانت طالق انقلاب
ما ليس بعلة علة فثبت الحكم عند ذلك لا على وجه الاسداد فقوله انت
طالق وقال الامام شمس الائمة رح وفي احكام الشرع العلة معنى في النصوص
هو مغير حكم الحال بحلوله بالمحل يوقف عليه بالاستنباط فان قوله على
الحنطة بالحنطة مثل بمثل غير حال بالحنطة والبر في الحنطة وصف هو
حال بهما وهو كونه مكيلا موثرا في المماثلة وتتغير حكم الحال بحلوله
فيكون علة لحكم الربوبية حتى انه لما لم يحل القليل الذي لا يدخل
تحت الكيل لا تغير حكم العقد فيه بل بقي بعد هذا النص على ما كان
قبله والعقل للقصاص وما اشبه ذلك كالطلاق والاعتاق
للعتق وقوله ولذلك العقاب تضاف الى الكفر من هذا الوجه قيل في
هذا الكلام نظر لما ان في هذا ميلا الى مذهب الاشعرية وقال الشيخ
الامام ابو منصور الحكمة تقتضي تعذيب الكافر على كفره وترك التعذيب
ليس بحكمة فاما ان تجعل لغوا كما قالت الجبرية ان العبد مجبور في الافعال
لا اختيار له والكل من الله بلا اختيار العباد وهو باطل لان العباد على
على قولكلا مهم لا يستحقون بها الثواب ولا العقاب لانه لا فعل
لهم او موجبة بانفسها كما قالت القدرية اي المعتزلة وهو ايضا
باطل فانهم يقولون العباد هم الذين يخلقون افعالهم فهم مستبدون
في ايجاد افعالهم فيستحقون الثواب والعقاب باستبدادهم

عفا

في افعالهم والاصوب فضل الله في الثواب وعدله في العقاب وكذلك
حال العلل اي علل الشرع في احكام الدنيا على ان الشاهد يعلم الحكم
اذا رجع الى اخره وانما عين هذه الصورة لان هذا صاحب العلة
الشرعية الذي يحب عليه الضمان بخلاف الانقلاب فان صاحبه صاحب
العلة الحسية واستدل بهذه المسئلة على ان صاحب العلة الشرعية بمنزلة
صاحب العلة الحسية في ايجاب الضمان اسم لما يتعلق به الوجوب دون
الوجوب فان قول القائل لامراته ان دخلت الدار فانت طالق يجعل دخول
الدار شرطا حتى لا تقع الطلاق بهذا اللفظ الا عند الدخول وتصير الطلاق
عند وجود الدخول مضافا الى الدخول موصوفا عنده لا واجبا به بل
الوقوع بقوله انت طالق عند الدخول والمراد بالوجوب به الوقوع به
ومن حيث انه لا اثر للدخول في الطلاق لا من حيث الوجوب به ولا من
حيث الوصول اليه لم يكن الدخول علة ومن حيث انه مضاف اليه وجود
عنده كان الدخول شرطا فيه ولهذا لو وصف الضمان على شهود الشرط
انما يوجب الضمان على شهود المعلق بعد وجود الشرط اذا رجعوا
مثال المنار والمنارة فالمنار علامة الطريق لانه معرف له والمنارة بفتح
الميم هي التي يؤذن عليها سميت منارة لانها علامة الجامع لانها معرفة
له ومنه سمي المميز بين الارضين من الماء منارا لانه قال علم لفلان
من غيرها اي الارض اي العلامة التي يعرف بها المميز بين الارضين
فكان دون الشرط لان الشرط يضاف الله الحكم وجودا اما العلامة
فلا يضاف اليها الحكم لا وجوبا بها ولا وجودا عندها والله اعلم

باب تقسيم السبب

ان وجوب الاحكام معلق باسبابها اي بعللها لان السبب الحقيقي هو ما
يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود كما في العلامة

على ما ذكر بعيد هنا لكن الفرق بينهما انما نفع بذلك الذي ذكر بعده بقوله لكنه
يتحلل بينه وبين الحكم علة الاضافة الى السبب كما في دلالة السارق فان
سرقة السارق علة لكون المال المدلول عليه مسروقا وذلك العلة غير مضافة
الى الدال حتى لو اخذ الدال لا تقطع اليد ولا ضمان المال وليس للعلامة هذا
الوصف وان السبب قد يكون له حكم العلل حتى يؤاخذ بضمان المال كما في
قود الدافع وسوقها على مال انسان ما يلقيه ولا يكون للعلامة حكم العلل اصلا
لانه حز المباشرة قبل حد المباشرة ان تتصل فعل الانسان بغيره
يحدث منه التلف كما لو خرقه او ضربه فمات من ذلك وحد التسبيب
ان تتصل اثر فعله بغيره لا حسه فعله وتتلف باثر فعله كما في حفر
السر لان المتصل بالواقع اثر فعله وهو العمق الحاصل بحفره لا حسه فعله
لا نحسه فعله اتصل بالمكان وهي للحفر كذا قاله الامام بدر الدين الكردري
الا انه جعل السبب المولد بالعمد الكامل بمنزلة المباشرة والسبب هو
الشهادة الكاذبة باكدت بالسعاية القصاص فكان سببا موكدا او العمد
الكامل هو بعين الشهود والمشهود عليه بالقتل بحلاف وضع الحجر
وامثاله فانه لم يوجد فيه العمد الكامل حيث لم يعين واضع الحجر
احدا للقتل ليكون قاصدا للقتل بالتسبب فلذلك لم يجب فيه القصاص
وان وجد فيه التسبب ايضا لما سبق من قبل هذا في باب معرفة
اقسام الاسباب بقوله وقلنا لا تجب اي الكفارة على المتسبب الذي
قلنا لانها من الاجزية لان المباشرة اضيف اليه ان لم يمكن المباشر
من العمل انما تثبت شهادة الشهود ولهذا صح ان يقول القاتل باشرت
القتل بشهادتهم ولذلك صح للحاكم ان يقول حكمت بشهادتهم
الا ان حفرة الاب بمباشرة الولي العمل وذلك باخبار فكان سببا
بمعنى العلة فبقي الاول وهو شهادة الشهود شهادة الكاذبة والباقي

هو مباشرة الولي القتل ولهذا لم يصلح لاحتباسها هو جزاء المباشرة
وهو الحرمان من الميراث ووجوب الكفارة والقصاص فان هذه
الاحكام الدالة انما تثبت بالمباشرة لا عن لم يرجع على الدال بقيمة الولد
لما قلنا وهو قوله لانه صاحب سبب محض وحال الامام بسمر الامة
لان اخباره سبب للوصول الى المقصود ولكن بحلال بينه وبين المقصود
وهو الاسترداد ما هو علة فهو غير مضاف الى السبب الا ان اخبار في ما اذا
زوجها على هذا الشرط بان يقول زوجتكما على انها حرة لانه صاحب علة صارم
لانها لزم عليه لزوم الاسترداد والاسترداد حكم ذلك التزويج المقيد
بالوصف لان شرط الحرية صار وصفا للتزويج وكان لازما كالتزويج
وكان ما لزم عليه مضافا الى ذلك التزويج المقيد بالوصف بخلاف المشتري
الى اخره يعني ان المشتري اذا استولدها ثم ظهر الاستحقاق فانه يرجع
بقيمة الاولاد لان مباشرة عقد الضمان التزام صفة السلامة عن العيب
والعيب فوق الاستحقاق وانما باشره عقد البيع فلا التزام بسبب الله
المعقود عليه عن العيب وقوله لان البائع صار كفيلا يعني انما يرجع على
البائع لكونها كفيلا لا لكونه سببا فصار كانه قال له ان ولدك حر فخلصه يعني
فان ضمنك احد فانا كفيل عنه والامام بسمر الامة استضعف التعليل بطريق
الكفالة وصحيح ما ذكرته اولا فعال الاول اصح لانه قال في كتاب العارية العبد المأذون
اذا اخرد به سلعة استعمال المستأجر ثم ظهر الاستحقاق ورجع المستحق
بما تضمن من قيمتها على العبد في الحال والعبد لا يؤاخذ بضمان الكفالة
ما لم يعتق وهو مؤاخذ بالضمان الذي يكون سببه العيب بعد ما البرء
صفة السلامة عن العيب بعقد الضمان ولذلك لم يرجع بالعقر يعني
ان المستحق لو اخذ العقر من المشتري لا يرجع المشتري على ماضمن من
العقر على البائع فهو قيمة ما سلم له فلم يكن غرما الذي سلم له

من المنافع لانه استوفى المنافع والالزام بالعرض لا يسمى غرما الا بتبيانا طلب
الاتى وهو الوقت غير محفوظ بالبعد عن ايدى الناس بل يدفع الهالك شر العدوان
عن ماله فلم تكن الدلالة ازالة للحفظ وايضا انه لم يلتزم حفظه بخلاف المودع
على موجب العقد اى عقد الاحرام وكان صيد الحرم لكونه راجعا اى يكون
الحرم راجعا الى بقاع الارض مثل اموال الناس اى فى كونه مضمونا باعتبار
البقاع فان كان الصيد فى بقعة لا يجوز التعرض فيها وهو الحرم يضمن
بمجرد اتلافه على اذا اتصل به الاتلاف ولو كان خارج الحرم لا يضمن كما فى اموال
الناس فانها ان كانت مودعة عنده يضمن بدلالتها لكون الدلالة مباشرة
حسا به على ما التزمه من الحفظ بالتضييع واما اذا لم تكن مودعة عنده لا
يضمن بالدلالة وان صح الاحتمال ايضا التزم بعقد الاسلام ان لا يدل
السارق على مال الاخر وقد تدل ما التزمه بالدلالة فينبغى ان يضمن
ايضا قلنا الالتزام هناك بعقد الاسلام كان مع الله فيقع عليه موجب
ما تركه من الالتزام فهو الاثم حيث تدل ما التزمه وهنا كان العقد
واقعا مع المودع الذى هو صاحب المال فيقع عليه موجب ما تركه
من الالتزام وهو الضمان مع الاثم لان ذلك سبب محض اى لان ذلك
سبب محض اى دفع الدافع السكين الى الصبى سبب محض اعترض
عليه علة اى اعترض على ذلك السبب علة وهى وجوده به نفسه واذا
سقط عن يد الصبى عليه اى على الصبى فجرحه كان ذلك على الدافع
لان السقوط من يده لما كان بدون فعله الاختيارى كان ذلك الجرح
مضافا الى السبب الاول وهو مناولته اياه فصار هو سببا له حكم العلة
ولذلك من حمل صبيا لدمه بسبيل اى ليس من الصبى بسبيل اى ليس
له ولاية احد الصبى حيث لم يكن وليا له فعطب ذلك الوجه اى وهلك
الصبى بسبب ذلك الحر والبرد وبسبب سبع كان فى ذلك المكان هو اعترضه

سبع او سقط من ذلك السابق وهلك فانه يضمن عاقلته لانه تعالى لا نقر به
اياه الى موضع اصابه فيه الحر والبرد وافتراس السبع لما هلك الصبى
ولا انقال لو لا اخذه من يده لم يمت من مرضه وقوله لما ذكرنا اشاره
الى قوله لان ذلك سبب محض اعترض عليه علة لا انضاف الله يوجه الى ان قال
لانا اضاف الله العطب هنا اذا كان صبيا لسمسك اى يقدر على الجلوس
على الدابة بدون ان يمسكه احد لانه صار ملجا له صاحب العلة لما وقعت
المباشرة له فلزمه ما شأن سبب المباشرة لان الغرم بازاء الغنم بخلاف
ما تقدم وهو فى قوله لنا كلما ان كلما ان الامر هناك تسبيب محض قد
تخلل بينه وبين السقوط ما هو علة وهو صعود الصبى الشجرة لمنفعة نفسه
ولذلك فى قوله لنا كلما نحن لان فعله وقع للامر من وجه دون وجه
فلا يجب الضمان بالشك او انقطع الحكم عن علته بالتردد واما ههنا
وهو فى قوله لانا فلما كان صعوده لمنفعة الامر صار تسبيبه فى معنى العلة
بطريق الاضافة الله ومسايك ما ينبغى عليه اكثر من ان يحصى ومن ذلك المسايل
من اخرج ظبيه من الحرم فولدت فهو صامن للولد لانها بالحرم آمن صيدا
وبثبوت يده عليها تفوت معنى الصيد به فلذلك به معنى ازالة الامن
فى حق الولد بخلاف الغاصب فانه لا يكون ضامنا للولد لان الاموال
محفوظة بالايدى وانما يجب الضمان هنا بالغصب الذى هو موجب قصر
يد المالك عن ماله وذلك غير موجود فى الزيادة مباشرة ولا تسببا الى
اخر ما ذكره الامام شمس الائمة لكنه لما كان يحتمل ان يؤول الله سمى سببا
مجازا ونظير تسميته ما يؤول الله قوله تعالى انى ارانى اعصر خمرا وقوله
ايها الذين امنوا ليبلونكم الله بشئ من الصيد تناله ايديكم وقبل
هو البيض وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة اى تسمى حقيقة العلة
فلم يكن بد من ان يصير البدل مضمونا بالجزاء لكون واجب الاداء

وعند ذلك يحقق المقصود من اليمين وهو الحمل المؤكد والمنع المؤكد صار كالمضمن به
البر وهو الكفارة في اليمين بالله ووقوع الطلاق والعتاق في المعلقات سببه
الوجوب اي الوقوع ويكون للعصب حال قيام العين شبهة الحاجب القيمة ولهذا
لو ابرأ المالك الغاصب صح فهلاك المغصوب ولو لم تكن العين واجبة لما
صح لان الابراء عن المغير لا يصح ولذلك يصح الاقالة به والاقالة انما تصح بمقابلة الدين
لا بمقابلة العين الى اخر ما ذكرناه في موضع اخر لم يبق السبب الا في محله اي في
محل ثبوت السبب الحاقا للشبهة بالحقيقة لان حكم الشبهة انما يؤخذ من حكم الحقيقة
او ان ما كان راجعا الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء اذ اضافات المحل بأسرها الا طلاقات
الثلث بطلاق المعلق لان محلية الطلاق بمحلية النكاح ولم يبق محلا للنكاح فلا
يبقى محلا للطلاق بخلاف زوال النكاح بطلقة او طلقتين لانها بقيت محلا
للنكاح بعد وعلى قوله لا شبهة له اصلا اي وعلى قول زفر ليس لقوله ان طالق
ان دخلت الدار شبهة العلة اصلا وانما الملك للحال هذا جواب بحسب رد زفر عن شبهه
ترد على قوله فانه لما لم يجعل للتعليق حقيقة العلة ولا سببها كان ينبغي ان يصح
تعليق الطلاق بدخول الدار في الاجنبية حال دوان كان هو لذلك عندي لكن شرط
الملك حال التعليق لا باعتبار ان التعليق شبهة العلة بل شرط الملك حال التعليق
لتفيد اليمين فائدتها وهي ضمان البر بالجزاء لان الجزاء لا بد ان يكون متحققا وذلك
بان يكون عالما بالوقوع او متيقنا بالوقوع والعالم فيما اذا كان التعليق في الملك
بدخول الدار وغيره والمتيقن فيما اذا كان التعليق بالملك لان الشيء اذا كان
موجودا في الحال كان الظاهر بقاءه الى الزمان الثاني واستمراره الا فاذا وجد الملك
عند التعليق وحكم بصحته بناء على ان الظاهر بقاء الملك الى وقت وجود الشرط
بعد ذلك لا يصح قوله وهذا في فوات الملك بالاجماع واما اذا اضافات الكل فكذلك
عند زفر اي لا يبطل التعليق ايضا كما لو مات الملك والجامع بينهما بقاء اليمين
وهو احتمال وجود الجزاء عند وجود الشرط بان تقع الثلث بزوج اخر

التعليق

ثم يطلقها ثم يتزوجها الزوج الاول ثم يوجد الشرط والجواب عنه اي عما
استشهد به زفر من صحة التعليق بالملك مع فوات المحل عند المعلق نقول
ان ذلك الشرط في حكم العلة اي النكاح في حكم التطليق من حيث ان ملك الطلاق
يستفاد بالنكاح وكان النكاح مضافا الى العلة والحكم كما يضاف الى العلة يضاف
الى علة العلة لما عرف في مسئلة الدمي قال في التقويم فالدمي على الغصوب والسوف
على الاصابة والاصابة على السراية والسراية على الموت واقرب من هذا قولهم
الدابة اذا سوقها على مال ما تلفته الدابة كان الضمان واجبا على السائق اعمالا لعلة
ولما كان كذلك تعارض مقتضى مطلق التعليق بمقتضى التعليق بالنكاح فمقتضى
كل واحد منهما يضاد مقتضى الاخر لان مقتضى مطلق التعليق بقاء النكاح لان
التعليق بسبب حقيقة علة الطلاق على ما ذكرنا فكما ان حقيقة علة الطلاق
تقتضي بقاء النكاح فكذلك شبهتها لان حكم الشبهة انما يؤخذ من حكم الحقيقة
ومقتضى التعليق بالنكاح بمقتضى عدم النكاح باعتبار ان النكاح انما يحصل في
محل لا نكاح فيه لانا لا يلزم اثبات الماس فرجحنا جانب علة العلة لقوته لما ان
علة العلة قائمة مقام العلة في موضع على ما ذكرنا فالغى لذلك جانب مطلق التطليق
الذي له سبب العلة على ما ذكرت قبل هذا في اواخر باب وجوه الوقوف على
احكام النظم بقوله فتسقط هذه الشبهة لهذه المعارضة فكان المراد من قوله
السبب السابق هي شبهة تحصل عند علة الطلاق التي تحصل من مطلق التعليق وتغني مطلق
التعليق ما وراء تعليق الطلاق بالنكاح كتعليق الطلاق بدخول الدار او كلام زيد
او ضرب عمرو او عند ذلك وقوله السابقة عليه اي السابقة على وجود الشرط
هذا هو الواضح او هول وهو المشهور من الناس وهو ان النكاح لما كان لحكم
العلة على ما ذكرنا كان تعليق الطلاق بالنكاح بمنزلة تعليق الطلاق بالطلق
وهو باطل لان تعليق الحكم بما هو علته لا يصح لما اذا قال ان طلقتك فانت طالق
وان اعتقتك فانت حر لان الجزاء قارن الذوات لا محالة لما اذا قال انت طالق مع

انقضاء عدتك لما ان الرجل يعتمد السوت سابقا ومان الزوال ليس بزمان السوت
فلا يصح هذا التعليق لكونه تعليق الحكم بما هو علة معنى فلا شترط قيام المحل
لانا انما شترط شبهة التعليق وهذه الشبهة قد تحقق فنفذ عتقه منا مطلقا
لوجود الشرط والجزاء صورة ومحل اليمين ذمة الحالف فاذا وجد الشرط وجب
الجزاء وجه المعارضة ما منا من مضاة مقتضى كل واحد من شبهة حسنة العلة
التي تحصل بمطلق التعليق ومن كونه معلقا بالنكاح الذي هو ميزة له على العلة و
لذلك سبان السابقة ما منا والله اعلم فاما الاحتراب المضاف اي المضاف الى وقت
في المستقبل نحو قوله انت طالق غدا ونحو قوله لله علي ان اتصدق بدرهم
غدا فهو سبب في الحال كالطلاق المعلق وهو كالثمن المؤجل والدكوة قبل
الحول وقال الامام شمس الائمة رحمه الله فاما الاضافة الى وقت لا تقدم السببية
معنى كما تعدم منه المعلق بالشرط ولهذا قلنا في قوله تعالى فعدة من ايام اخر
انه لا يخرج السهم من يده ساعة قبل وقت حول الاداء وقوله سبعة
اذا رحتم يخرج الميم من ان يكون سببا الصوم السبعة قبل الرجوع من منى
حتى لو اداه لا يجوز لانه لما علق بشرط الرجوع قبل وجود الشرط لا يتم
سببه معنى وهنال اضاف الصوم الى وقت قبل وجود الوقت يتم السبب
فيه معنى حتى يجوز الاداء قال الامام الاسبيجابي رحمه الله ولو قال اذا جاء غد
فلله علي ان اتصدق بدرهم فتصدق قبله لم يصح لان كلمة اذا كلمة
شرط فاذا علقه بالشرط لم يبق سببا فلا يصح التعجيل كالاداء بعد
المضاف فانه سبب حتى لو قال لله علي ان اتصدق بدرهم يوم الخميس
فتصدق قبله صح لان الاضافة دخلت على الكلام فاحتلته وكان سببا
في الحال فاذا عجل الموجل كما اذا عجل الدين الموجل او عجل الصوم
في السفر واما السبب الذي له شبهة العلة فقبل ما قلنا في اليمين
بالطلاق والعتاق لان قال لاحسبة ان تزوجتك فانت طالق او قال

لعبد الغير ان ملكتك فانت حر وانما اعاد ذكر هذه المسئلة ههنا بعد ما ذكره مرة
لان ما ذكره هناك بطريق التنظير لانه كان في ذكر السبب الذي يسمى
سببا مجازا وذلك الذي ذكره اقتضى ذكر السبب الذي له شبهة العلة وذكر
ههنا قصدا اتماما لما ذكره من تعداد السبب بانه مقسم اربعة اقسام فعلم
بهذا ان الذي ذكره هناك معنى غير ذلك المعنى الذي اقتضى ذكره قبل هذا
فان قلت لا يتم بهذا الذي ذكره ان السبب اربعة اقسام لان السبب الذي
له شبهة العلة لما كان مثل ما ذكره من اليمين بالطلاق والعتاق وهو ايضا هو السبب
الذي يسمى سببا مجازا على ما ذكر نظيره وذلك كان شيئا واحدا فحينئذ كانت
الاقسام ثلاثة قلت لا بل تتم الاربعة فان تعليق الطلاق بالنكاح هو
السبب الذي له شبهة العلة علم ذلك بقوله والجواب عنه ان ذلك الشرط
في حكم العلة وبما ذكر قبل هذا في باب وجوه الوقوف بقوله فاما المعلق
الطلاق بالنكاح فتعليق بما هو علة الطلاق ولو لم يجعل هكذا لا تم الاربعة
فحصل من هذا كله ان تعليق الطلاق بالشرط على نوعين احدهما تعليق
بشرط من الشروط كدخول الدار وكلامه زيد وغيرهما ان قال لامرأته
انت طالق ان دخلت الدار وهو الذي ماله وسبب سمي به مجازا والثاني
تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لاحسبة ان تزوجتك فانت طالق او
قال لعبده ان ملكتك فانت حر وهو الذي قاله وسبب له شبهة العلة
لكن هذا في القسم وقع في القسم الثالث في التقدير وقع في اخر الاقسام
الاربعة فلان القسم الرابع الذي ذكره في التقسيم وهو السبب الذي
في معنى العلة وهو نحو قود الدابة وسوقها على ما قال ايسان من ذكره
قبل هذا فلذلك صرح هناك حين ذكره بقوله فصير حينئذ من القسم
الرابع لئلا يشتبه ما ذكره من التقسيم الذي قسمه على اربعة اقسام ولا
يرد مثل هذا الاستدراك على ما ذكره الامام شمس الائمة حيث جعل نظير

السبب الذى لم يسهد العلة حفر البئر فى الطريق وارضاع الكبيرة الصغيرة فما
اذا كانا ضدّين والله اعلم

قسم العلة المعنى من دون العلة إمّا ان يكون بالك العلة موضوعة شرعا
كذلك الحكم الذى هو حكمها الملك النصاب وضع لاجاب الذكوة ومن كونها معنى
هو ان يكون بالك العلة موثرة فى اثبات ذلك الحكم كما تاثير الغنى فى حق المواساة
ومن كونها حكما هو ان تتصل الحكم بها وجودا عند وجودها كوجوب حكم الزكوة
بوجوب الاداء عند حولان الحول واما لو ادى قبل حولان الحول يجوز لوجود
نفس الوجوب بملك النصاب وان لم يتحقق وجوب الاداء ما يجرى مجراها
ذلك من العلل كالطلاق والعتاق وخروج النجاسة فى حق ابعاض الطهارة
لما ذكرنا من تفسيرها اى بغير العلة وهو ما ذكره بقوله فانها فى اللغة عبارة
عن المغير ومى فى الشرع عبارة عما اضاف الله وجوب الحكم ابتداء فقد وجد
التغيير واضافة الحكم الى هذه الاشياء كانت هذه الاشياء علة الاحكامها
وحقيقة ما وضعت له هى اضافة الحكم الله بواسطة ابتداء فى الشرع وقد
وجدت هى ههنا فكانت علة اسما ومعنى وحكما لوجود الوضع و
التاثير والاتصال من فرق من الفصلين اى بين الاستطاعة مع
الفعل وبين العلة الشرعية فلا بد من صفة العلة اى العلة الشرعية تقدمها
على الحكم فالحكم يعقبها لكون الحكم مرتبا على علة موجوده وهذا فى
العلل الشرعية ممكن لانها بمنزلة الجواهر بدليل حد لذ الاقالة فى البيع
بجدا منه وهى عبارة عن فسخ البيع ورفعه ولولا قيام البيع الى وقت
الاقالة لما صح فسخه بخلاف الاستطاعة وسائر العلل العقلية فانها اعراض
لا تبقى زمانين فكلما وجدت انعدمت فلذلك قلنا ما قترانهما معها هناك الا انا
نقول ان علل الشرع امارات فى الحقيقة واعراض واجرينا على حقيقتها
وقلنا ما قتران الاحكام بها واما الذى هو علة اسما يعنى ليس بعلة معنى ولا حكما
اما علة

اما علة اسما لانه يضاف الحكم اليه بلا دون الواسطة مثال كفارة اليمين وذلك فى يمين
الطلاق والعتاق يضاف الحكم الى اليمين حتى ان شهود اليمين وشهود وجود
الشرط اذا رجعوا كان الضمان على شهود اليمين لكونهم شهود علة لكن لما كان
وضع اليمين للبر لا للحنث لم يكن اليمين موثرا فى وجود الحنث فلم يكن علة
معنى وكذلك لما لم تثبت الحكم متصلا باليمين قبل الشرط لم يكن علة حكما
وقال الامام شمس الائمة ان العلة معنى وحكما ما يكون ثبوت الحكم عند
تقرره لا عند ارتفاعه وبعد الحنث لا تبقى اليمين بل يرتفع فلم يكن علة
معنى فحكما فمثل البيع الموقوف وهو فى بيع ملك الغير بغير اذنه لانه بيع
مشروع لانه لا ضرر للمالك فى شرعه وقلنا شرعه بقوله ع واحل الله البيع
ولانه مع حسنه موصوف لهذا الموجب فيضاف هذا الموجب الى هذا البيع فعلنا
انه علة اسما وكذلك هو علة معنى لان هذا البيع منعقد شرعا بين المتعاقدين
لافاده هذا الحكم واما هو فليس بعلة حكما لما فى ثبوت الملك به من الاصل
فى خروج العين عن ملكه من غير رضاه فاذا زال المانع ثبت الحكم به من الاصل
حتى ان المشترى علله بردوا ده بعد الاجازة من وقت العقد وكذلك لو اعتقه
المشترى موقوفا اعتاقه على اجازة المالك ولو لم يكن ملكا موقوفا فيه لما وقف
اعتاقه لان حكمه تراخى اى حكمه الاصلى وهو الملك البات واما الملك الموقوف
فثابت لما ذكرنا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب حتى علله
المشترى بردوا ده المتصلة والمنفصلة من وقت العقد بخلاف التعليقات فانه
اذا زال المانع تثبت الحكم فيها وقت زوال المانع لما عرف فى موضعه
يعنى لانه بيع المعدوم فسمى ان لا يصح لان المعدوم لا يكون محلا للملك ولهذا
لم يملك الملك فى الاجر لانعدام العلة حكما الا ان الشرع حوره لضرورة
حاجة العباد الى ذلك العقد فملك الاجر بشرط التعجيل لوجود العلة
اسما ومعنى ولا كون متبرعا لما فيه من معنى الاضافة اى اضافة الملك
الى وقت وجوب المعقود عليه فى الاصل وهو المنفعة فلم يملك الملك فيه مستندا

الى وقت العقد لان اقامة العين مقام المنفعة في حق صحة الايجاب دون الحكم ولذلك
صار الاجارة عقود مضافة ولذلك كل ايجاب مضاف الى وقت صار ان يقول الله على
ان اتصدق غدا براس شهرا واصوم او اصلي على ما ذكرنا في باب السلم من
مسايل الاضافة فاثبت له اسما ومعنى ولهذا العجل قبله يصح وقد ذكرناه لاحكما
لانه لم يلزمه في الحال وكان مشابها للاسباب من حيث انه لا يسبد الحكم
الى وقت الايجاب مقتصرا وقد وجد الوقت المضاف اليه اتصل به الاصل حكمه
لان الوصف لا ينتقل بنفسه والاصل مع ذلك الوصف علة وكان معنى الاسباب
من حيث ان الحكم يتاخر الى شيء اخر وكان بمنزلة ما تاخر السعة من وقت
الدلالة الى وقت وجود العلة اسما ومعنى وذلك مثل النصاب في اول
الحول فانه سبب لوجوب الزكوة بصفة النماء وحصول هذا النما منتظر
لا يلزم الا بعد مدة قدر الشرع تلك المدة بالحول وما ذكره لم ينتصب
الحول شرطا فانه علم بالزكوة في مال حتى يحول عليه الحول وحتى كلمة
غاية والغاية صفة للمغيا لا كلمة شرط وبانعدام صفة النما في الحال لا ينعدم
اصل المال الذي يضاف اليه هذا الحكم شرعا فجعلناه علة تشبه السبب
حتى يجوز التعجيل بعد كمال النصاب ولا يكون المؤدى زكوة للحال
لانعدام صفة العلة بخلاف المسافر اذا صام في شهر رمضان والمقيم اذا
صلى في اول الوقت فالمؤدى يكون فرضا لوجود العلة مطلقة بصفتها
الا ترى انه انما تتاخر الى ما ليس بحادث به والى ما هو شبيه بالعلل هذا ان
الوصفان اعني ما ليس بحادث به وما هو شبيه بالعلل يتجانس حانب السنة
للنصاب ووصف كون النماء غير مستقل بنفسه يترجح جانب العلية
للنصاب لان تداخي الحكم لو كان لمعنى حادث بالاصل كان الاصل بمنزلة
علة العلة يترجح حينئذ الاصل جانب العلية كما في الدمي فان الوسايط
بينه وبين الحكم وهو زهوق الروح من نفوذ السهم واصابته وسرايته
ما خرجه مضافه الى الاول وهو الرمي فلذلك كان الرمي علة وههنا لما لم يكن
حولان الحول حادثا بالنصاب كان النصاب سببا فقد ولذلك

في الثاني في السنة

صحيح اذا الحكم قبله اي قبل وجود ذلك الوصف باعتبار وجوده

كون الذي يوجب التراخي سببها بالعلل شعر بان الاول شبيه بالسبب لان
الحكم لو كان مراخيا الى ما هو علة حقيقة كسرقة السارق بعد الدلالة كان
الاول وهو الدلالة سببا حقيقة فاذا كان متراخيا عما هو شبيه بالعلل
كان الاول شبيها بالاسباب ثم انا قلنا ان الذي يوجب التراخي ههنا وهو النما
نسميه العلل لان النما يوجب المواساة فيكون له اثر في وجوب الزكوة وانما
قلنا ان وصف كون النماء غير مستقل بنفسه يرجح جانب العلية لان النما وصف
المال والوصف لا يقوم بنفسه وحقيقة السبب ان يكون الحكم متراخيا الى ما
يستقل بنفسه كما في سرقة السارق ولم نوجد ههنا كون ذلك الوصف مستقلا
بنفسه فاشبه العلل من حيث ان ذلك الوصف قايم به وكان هذا الشبه عالبا
اي شبه كون النصاب في اول الحول علة عالبة على شبه كونه سببا لانه بالنظر
الى الاصل وهو النصاب علة والى الوصف وهو النما سبب والاصل راجح على
الوصف ان لا تظهر وجوب الزكوة في اول الحول قطعا لانه فان وصف العلة فلم
يلن العلة موجوده لان العلة مال نام فلم يكن الوجوب بما قطعا من اول الحول
بخلاف ما ذكرنا من السوم اي من البيع الموقوف والسوم شرط الخيار لانه
وجدت العلة ثمة ولم يفت وصف منها فلذلك عند زوال المانع يثبت الحكم من اول
الايجاب قطعا ثابتا من الاصل في التقدير لان الوصف متى وجد اتصل باصله
فكان الاصل موصوفا به من الاصل تقديرا وهذا اشبه بالعلل من النصاب
لان المرض علة لتغير الاحكام بوصف اتصاله بالموت وذلك الوصف لا يستقل بنفسه
وكان المرض لمعنى العلة كما في النصاب بل المرض اشبه بالعلل من النصاب
لان وصف الاتصال بالموت حادث بالمرض وكان شبه المرض بالعلة اقوى
من النصاب لان بداءة الامر التي هي الواسطة المفضية الى الموت انما حدثت
من المرض فلذلك كان نسبة المرض بالعلة اقوى كما في الرمي هو علة
لزهوق الروح وان كان علينة للموت بالوسايط لكون تلك الوسايط حادثة
من الرمي لم تعتبر هي واسطة فكان الرمي علة تامة لمباشرة القتل حتى
يحب القصاص على الرامي وكذا هنا وقوله لما ذكرنا اشارة الى قوله وكذلك

المفضيه

ما هو علة العلة وانما قلنا ان المركبة علة العلة فان الموجب للحكم بالرجم شهادة الشهود والشهادة لا تكون موجبة بدون المزكية فمن هذا الوجه تكون المحلم مضافا الى المزكية ومن حيث ان المزكية صفة الشهادة تفي الحكم مضافا الى الشهادة ايضا فاذا الغرقين اذا رجع كان ضامنا كذا ذكره الامام شمس الائمة لانه ليس بطريق موصوع لما ان احد الوصفين لا يكون موضوعا لوجود الحكم لكن لسبقه العلل من حيث ان ذكر العلة انما يتم اذا كان موضوعا غيره لان ربوا النسيئة سببه الفضل لان التقدم مزية على النسيئة عرفا لا حقيقة مثبت لشبهة العلة لان السبهات في باب الحرمان ملحقة بالحقائق وايد ذلك ما روى في الحديث ان النبي عليه السلام نهى عن الربوا والذريعة والاعمال كيف تحرم سببه الفصل باحد الوصفين مع ان حقيقة الفضل لا تحرم به لا يقول ذلك كل الحكم فالاولى انها تثبت شبهة العلة لان الحكم يثبت على حسب ثبوت العلة تحقيقا للمعادلة والمناسبة الا ترى ان السبع العادي الذي فيه ضعف لفساده يثبت به الحكم الذي فيه ضعف وهو انه لا يثبت الملك فيه قيل البعض بخلاف البيع الصحيح وقوله لانه موثر اي لانه ظهر اثره فيه في الحال لان الوصف الاول موثر فيه ايضا لما ذكر قبل هذا لعلة ذات وصفين موثرين لكن لم يظهر اثره في الحال وانما قلنا ان كل واحد منهما موثر "اما الملك فلانه يستفاد به ملك العتق وكان بمعنى الحلة فكان موثرا كالعلة واما القرابة فلانها موثرة في الصلة وفي ابقاء القديم ومنعا قطع الصلة ولهذا صان الله تعالى هذه القرابة عن القطع بواسطة ادنى الوثنين وهو النكاح فلان يصان عن القطع باعلاهما وهو ملك الرحم اولى حتى يصير المشتري معتقا اي بواسطة الشراء ولهذا صح نية الكفارة عند الشراء ولو كان الحلم مضافا الى الملك لما صح كما في الارث وليس لاحد ان يقول ان احدهما شرط والاخر علة لانه لو كان كذلك لما صح عن الكفارة عند النية في احدهما وجوه كما في المحلوف بالعتق وقوله تعالى ذات وصفين موثرين وقع الاحتراز عنه لان الشرط ليس بموثر اصلا

الرقيين بدل

فلا يترجح البعض على البعض لان شهادتهما انما صارت حجة للاستحقاق بقضاء القاضي وعند ذلك لا تاخر فيها ولا تقدم وهذا السفر بعلة حكما اي السفر ههنا ليس بعلة للرخصة حكما فان قلت ليس في هذا الذي ذكره مناقضة فانه ذكر انه لا يمكن ان يكون السفر علة للرخصة اي كان السفر علة للرخصة بالافطار في الصوم ونفي ههنا كون السفر علة للرخصة قلت لا مناقضة لان موضوع المسالة فيما ذكر قبل هذا في الذي لم يصح فاما في حالة الاقامة بان اصبح غير صائم وهو في السفر كان السفر في حقه علة للرخصة في الافطار اي في ان لا يصوم واما اذا اصبح صائما وهو مقيم ثم سافر فلم يكن سفره ههنا علة للرخصة في الافطار انه لو كان علة لها لا بيح الفطر وليس مباح له ذلك لان العلة حكمها هي التي تثبت الحكم حال وجودها فورا ولم تثبت الاباحة ههنا علم انه ليس بعلة حكما وان سمي مع ذلك لوافطر لا يحب الكفارة للشبهة وهي قيام السفر المبيح للفطر في الجملة ولا معنى لان الموثر هو المشقة لا نفس السفر ولو لم يكن علة اسما لوجب الكفارة لوجود الافطار وعدم المرخص لان الرخصة تعلقت بالمشقة في الحقيقة لان المشقة والحرج تاثيرا في استباحة المحظورات واستحلال الرخص الى هذا اشار الله تعالى بقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر الا ان المشقة امر باطن يتفاوت احوال الناس فيه ولا يمكن الوقوف على حقيقته فاقام الشرع السفر المقدر بالمظنة ايام مقام تلك المشقة كالنوم دليلا على الحدث غالبا الا انه متنوع اي في كونه سببا للمشقة بواسطة الصوم لان الصوم يحصل به الجهد وهي رأس كل داء ثم لو علنا مع ذلك ان مطلق المرض سبب للرخصة يلزم منه ان نقول ما هو الموجب للمشقة وجب للمشقة وكان فيه خرم القاعدة الممهدة فان قلت بل في قولك بتنوع المرض في تعليق الرخصة خرم القاعدة لان الله تعالى جعل مطلق المرض علة رخصة الافطار بقوله ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر حيث نكر هما في قرين واحد والاصل ان المطلق يجري على اطلاقه وما ذكرته يدل لهذا

المهدة ؟

الاصل وتعريق للمقترنين في الوصل قلت ليس ما قلنا ترك الاصل بل فيه تقييد
المطلق لوجود دليل التقييد بالاجماع الا ترى ان ظاهر الاية الى دكرتها كيف
قيد اطلاقه بتقييد الافطار بالاجماع فلذا قيد مطلق المرض بالمرض المفضي
المفضي الى الحرج بالاجماع بيان ذلك ان الله تعالى قال ومن كان منكم مريضا
او على سفر فعدة من ايام اخر لو خلينا ومجرد النظر الى ظاهر الاية يلزم
ان يصوم المريض فالمسافر مرتين في وقتين مختلفين احدهما في وقت الاداء
وهو وقت الحضر وهو وقت شهد رمضان لقوله بعد فمن شهد منكم الشهر
فليصمه وهذا ممن شهد الشهر وليس في قوله ومن كان مريضا او على سفر
ذكر الافطار والباقي ان يصوما في وقت القضا لقوله بعد فعدة من ايام
اخر فلا بد من ان تقيد مطلق تلك الاية بقوله ومن كان مريضا او على
سفر فافطر فعدة من ايام اخر ولو لم يرد قوله فافطر يلزم ما قلنا من
الصعوبة مرتين وذلك مدفوع بنص قوله بعد يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر ولقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج فقيد ذلك المطلق بما
قلنا فلذا انما نحن فيه يقيد بالمرض الذي يضره الصوم لا بالمرض الذي ينفعه
الصوم اذ لو قلنا ذلك يلزم ان يعود الكلام على موضوعه بالنقض لان الله تعالى
جعل المشقة سببا للرخصة لا المنفعة فلذلك امر و المريض والمسافر بالافطار
السفر وان قلت مشقته لم يحل عن نفس المشقة لما ان المتحرك للساكن مشقة
وحينئذ ذلك فما كان منه سببا لاستيجار المفاصل اعظم مقاما وهو ان
يلزم مضطجعا او متكئا ولذلك لا تقبر امعلو بالسعال كما يسعل الرجل
عالغير لصوت ما آو عن اختلاط ما آ الغير ثم ينقل الى استخلاف سبب
الشعل وهو الملك لان ملك اليمين سبب لشعل الرحم ظاهرا فاقيم الملك
مقام الشعل بذلك والباقي ان يعود الدليل مقام المدلول والفرق بين
الدليل والسبب هو ان الدليل انما يقام مقام المدلول مما لا يعلم وجود

المدلول حقيقة ولكن وجود الدليل ظاهرا يدل على وجود المدلول كالراعي السبب
للراعي كالمس في اثبات العصبة فان المس يدعوا الى العصبة مع ذلك يعلم حقيقة انه
لا مس العصبة بمجرد المس وطريق ذلك ويقيمه اي دليل اوامارة الشيء يقام غيره
وفي قيام النكاح مقام المآتي الاصل في اثبات النسب الآتي الان ذلك امر باطن
فقام النكاح مقامه لانه سببه كما في تخريم الرضاع في الحرمات وهو ان
الجماع حرام في الظهار ولذلك دواعيه والعبادات اي في تحريم الرضاع في
العبادات وهو ان الجماع حرام حالة الاحرام ودواعيه كاف فلذلك دواعيه
من المس والقبلة حرام ايضا والله اعلم باب

تقسيم الشرط لا حكم له قبل العلم من الملاحظ وانما كان العلم شرطا لانه
لا يحصل القدرة بدونه والله تعالى نفى التكليف بدون القدرة بقوله تعالى لا
يكلف الله نفسا الا وسعها ولذلك هذا في كل الشروط في العبادات و
العقوبات والمعاملات فالصفة هي ان يدخل كلمة من كلمات الشرط والدلالة
هي ان يكون في الكلام معنى الشرط من غير صيغة وقال بعضهم هو شرط
عاده يعني حرج الكلام على وفاق العادة فان الانسان اذا كاتب عبده
اذا علم فيه خيرا ان يكون هذا شرطا وهذا قول بانه لغو لانه وجد
الشرط ولم يوجد معناه والقول ليس الا هذا فاما الاباحة فمستغنى
عنها اي الاباحة في الكتابة مستغنى عن العلم بالخير وآتوهم من مال الله
الذي اتاكم سنة واستحباب اي عطف قوله وآتوهم من مال الله على قوله
فكاتبوهم احمعنا على ان قوله وآتوهم للاستحباب فكان المعطوف
عليه اصلا للاستحباب وعقد الكتابة وان كان مباحا فقبل ان يعلم فيه خيرا
فانما يصير مندوبا اذا علم فيه خيرا فظهرت فائدة الشرط من هذا
الوجه فان قلت يشكل على هذا قوله تعالى كلوا من رزق ربكم واشكروا له
حيث عطف الامر الذي هو الوجوب على الامر الذي هو الاباحة وهو الاكل

من

قال ... ليس كذلك فان الاكل بقدر ما ينفع به مضحته غرض وجاز ان يكون المراد ههنا
ذاك لان نفع الاكل راجع الى العبد والشكر حق الله تعالى ولذلك قام الدليل الوجوب
في الشكر لكونه حق الله ودليل الاباحة في الاكل لكونه حق العباد وكلامنا فيما اذا
كان الحق لواحد قصر الاحوال اى قصر احوال الصلوة كالاداء اكبا لا على الاعادة والايجاز في القراءة
وتخفيف الركوع والسجود لا ان يكون المراد قصر شرط الصلوة وانما عرف
هذا بنص آخر وهو قوله تع حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقوموا
لله قانتين فان خفتم فرجالا او ركبانا فاذا تعلق قصر احوال الصلوة بالخوف
والعدو ان تفسر بعضه بعضا دل تعالى فاذا قضيتم الصلوة فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا
تعلمون وعلى هذا فاذا الطمانينة فاقيموا الصلوة والمراد والله اعلم فاذا امنتم
فاتموا الصلوة كما امرتم بها وذكركم الالهى فى حجوركم فلم يذكر الحجور شرطا وكلامنا
فى صحة الشرط لان دلالة الشرط لا تعتبر فى المعرفة والاضافات معرفة بالاضافة
وكان ذكر الحجور لبيان التقرير كقوله تع من اصلابكم وهذا الكلام لدفع سوال و
هو ان يقال لم لا يجوز ان يكون الحجر شرطا لانه شرط دلالة من حيث الظاهر فيقيل
به حتى لو كانت الدار فى غير الحجر سعى ان يجوز نكاحها والجواب ما ذكر وهو
ان دلالة الشرط انما تعتبر شرطا فى النكرة لا فى المعرفة وهذا الكلام لمعنى
الشرط دلالة لوقوع الوصف فى النكرة لما ان التزوج دخل على امرأة غائبة
عن معينة فكانت نكرة والوصف فى الغائب يعتبر وصفا كانه قال المتزوجة
طالق فكان الطلاق معلقا بالتزوج بخلاف ما اذا قال هذه المراة التى
اتزوجها طالق بانه لو تزوجها لا تطلق لان الوصف فى الحاضر لغو لما ان
الوصف للتعريف لانه موضوع للتعريف من المشتركين والتعريف الحاصل
من الاشارة اقوى من التعريف الحاصل من الوصف فكان الوصف لغوا لاشارة
وقع صفة فلا يعتبر فبقى قوله هذه طالق وهى اجنبية فلا يصح ونص
الشرط بجمع الوجهين اى صح الشرط وهو ذكر حرف من حروف الشرط

بجمع وحمى المكدرة والمحسة اى يصح فيها ويلزم الطلاق معلقا فيهما حتى
لو قال ان تزوجت هذه المراة فهى طالق ثم تزوجها تطلق لما لو قال ان تزوجت
امراة ممن طالق لما لم تكن علة لاستواتها استقام ان تخلفها الشروط لان العلل
الشرعية امارات فى الجملة فيمكن ان ينقل حكمها الى ما يقاربها وهو الشروط
بخلاف العلل العقلية فانها علل بذواتها اى بوضعها فلم يستقم ان تخلفها
الشروط فى اضافة الحكم اليها الا ترى ان الكسر لما كان علة للانكسار
والقطع علة للانقطاع لم يقم غيرها مقامها فى ايجاب الانكسار والانقطاع
فقد قالوا فى شهود الشرط والمزكى اذا رجعوا جميعا بعد الحكم ان الضمان
يجب على شهود المزكى لانهم شهود العلة واما اذا رجع شهود الشرط وحدهم
قال الامام شمس الائمة رحمه الله فى اصول الفقه والمبسوط انهم لا يضمنون وقال
فى المبسوط بظن بعض مشايخنا انهم يضمنون فى هذا الفصل فقالوا ان العلة
لا تصلح لاضافة الحكم اليها ههنا فانها ليست بتبعية فيكون الحكم مضافا الى
الشرط على ان الشرط يجعل خلفا عن العلة ههنا باعتبار ان الحكم يضاف اليه
وجودا عنده وشبه هذا الحقير السرخسى ثم قال وهو غلط بل الصحيح من المذهب
ان شهود الشرط لا تضمن بحال لنص عليه فى الزيادات وهذا لان قوله انت
حر مباشرة الاتلاف للحالة وعند وجود مباشرة الاتلاف الحكم يضاف اليه
دون الشرط ولكن المصنف مختار الاسلام البزدوى وغيره من المشايخ
رحمهم الله احتاروا جانب الضمان وذكر المصنف بعد هذا فى الكتاب بخطوط
فاذا رجع شهود الشرط وحدهم وحسبان يضمنوا لما قلنا وهو قوله ان الشرط
يعلق به العتق دون الوجود فصار شبيها بالعلل الى آخره ولذلك قال الامام
فخر الدين قاضيخان رحمه الله فى امام الجامع الكبير فان رجع شهود الدخول
لا غير لم يذكر هذا فى الكتاب واختلفوا فيه قال بعضهم لا يضمنون
اسدا لانه شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم لا يضمنون ثم قال واكثر المشايخ

قالوا لوجوب الضمان عليهما لان شهود الدخول انما لم تشهدوا علة التلف
فقد استوا التلف لان قوله انت حر يصير علة عند الدخول فالحق ذلك العلة
عند تعذر ايجاب الضمان على صاحب العلة نظرا لصاحب الحق اما الاحصان
فليس في معنى العلة بل هو مانع عن العلة وهي الزنى فلا يكون ملحقا بالعلة
اما الدخول فانما يمنع وجود العلة وهو الاعتاق فامكن الحاقه بالعلة و
كذلك في عامة شروح الجامع الكبير حيث ذكر وجوب الضمان على
شهود الشرط اذا رجعوا وحيث هم وذلك مثل قول علمائنا في رجل
قيد عبده ثم حلف الى آخره هذه المسئلة في باب الشهادة في العتق من المبسوط
قال وهذا بناء على ان قضاء القاضي بالعتق بالشهادة الدخول هل
ينفذ ظاهرا وباطنا عند ابي حنيفة رح ينفذ ظاهرا وباطنا وفي قول ابي
يوسف الآخر وهو قول محمد رح ينفذ ظاهرا لا باطنا فتبين ان قضاء القاضي
بشهادتهما لم يكن نافذا في الباطن وان العبد انما عتق بحل القيد لا بشهادة
انهما شهدا بالباطل فان قيل هما انما شهدا بشرط العتق لانهما شهدا بوجود
القيد الذي هو شرط العتق والضمان على شهود الشرط
قلنا لا كذلك بل شهدا بتنجيز العتق لانهما زعما ان المولى علق عتقه بشرط
موجود والمعلق بشرط موجود كان بمنزلة ما لو كان المولى وكل بالتنجيز
وشهود بمنزلة العتق يضمنون عند الرجوع بان قبل قضاء القاضي انما ينفذ
عند ابي حنيفة رح واذا لم ينفذ بطلانه فاما بعد النفوذ بطلانه فلا يسقط
كما لو ظهر ان الشهود عبيد او كفار وههنا قد بقينا بطلان التحريرين
كان وزن العبد حية ارطال وبعد ما علم كذبهم ينفذ لا محالة القضاء باطنا
فتعتق حينئذ بحل القيد قلنا لا كذلك بل ينفذ القضاء عند ابي حنيفة رح باعتبار

انه يسقط من القاضي بعد ذلك الطريق له الى معرفته وهو حضوره صدق الشهود
ولا يسقط عنه الوقوف على ما تتوصل اليه من كفرهم ورقهم لان التكليف
بحسب الوسع وقد تعذر على القاضي ههنا الوقوف على حقيقة وزن
القيد لانه لا يعرف ذلك الا بعد ان يحله واذا حل عتق العبد فسقط عنه
حقيقة معرفة وزن القيد ونفذ قضاؤه بشهادتهم ظاهرا وباطنا فلهذا قلت
فعلى هذا كان قوله وذلك مثل قول علمائنا في تشبيه ان شهود العلة اذا كانوا
كذبة في شهادتهم يضمنون لما التلف وان شهادتهم والكذب منهم يظهر
اما بدجوعهم عن شهادتهم او بظهور المشهود به على خلاف ما شهدوا
وههنا ظهر كذبهم بظهور المشهود به على خلاف ما شهدوا به فيضمنون
عند ابي حنيفة رح لذلك وكان قوله وذلك مثل قول علمائنا اشارة الى قوله
ان الضمان على شهود اليمين لانهم شهود العلة هذا على تقرير المبسوط
على ما ذكرت واما على تقرير هذا الكتاب وكان قوله وذلك مثل علمائنا
اشارة الى ما تصل به وهو قوله فاما اذا سلم الشرط عن معارضة العلة صلحت
علة وكان ضمان الشاهدين عند ابي حنيفة رح باعتبار ان صاحب العلة
وهو المولى يمينه لما لم يصلح لايجاب الضمان عليه ضمن صاحب الشرط
وهو الشاهدان اللذان اثبتا شرط العتق بشهادتهما ان القيد عشرة ارطال
وقوله فوقع العتق بحل القيد والحل كان بامر القاضي فلا يكون موصلا
للضمان وقوله وهذا ان الشاهدان اثبتا شرط العتق من يمنة قول
ابي حنيفة رح وقوله ومع ذلك ضمنا اي على قول ابي حنيفة وقوله
لا يصلح لضمان العتق وهو ممن المولى انما لانها مباحة فلا يصلح سببا
للضمان اولان الانسان لا يضمن لنفسه او لانه تصرف في ملكه وفي مسئلة
رجوع العبد يقس اي شهود التعليق وبشهود وجود الشرط اصحاب
كلمة العتق وهو قول المولى لسحر ان كان كذا وهما اثبتا ملك الكلمة زورا

فكان الضمان عليها حيث اسنداه علة العتق فاما ضروره في جانبه الشرط فكون
حفر البئر ازالة للمانع فصار كرجوع الشرط بدخول الدلو مثلا فانه ازاله
للمانع فكذا هنا ولهذا المرجب على حافر البئر كفاره هذا ايضاح ان حافر
البئر صاحب شرط لا صاحب علة فمن قسم الاسباب الى جعلت علة الا انها
طرق الى التلف وليست بشروط لانها لم تكن ازالة المانع للعلة بخلاف حفر
البئر ونحوه فانه ازالة للمانع لا طريق يفضي الى التلف ساقطا عليه ففي كلتي
الصورتين يجب الضمان وعلى هذا الاصل وهو اقامة الشرط مقام العلة
عند عدم امكان الاضافة الى العلة وان كان التغيير بطبع الارض واماء
والهوا يعني ان تعبر المغصوب من يد الغاصب يوجب الضمان عليه اذا
كان بفعل الغاصب هنا وان لم يوجد فعل معد منه لكن وجد شرط التغير
وهو الالقا في الارض فاقيم مقام العلة لكن العلة اي العلة هنا لحصول الخارج من
البذر قوة الارض والهوا والما وهي مسخرة مقدر الله تع لا احصار لها
فلم يصلح لاضافة الحكم اليها وانما لها الذي هو شرط جامع بين هذه
الاشيا اعني الحب والارض والهوا والما فجعل كالعلة خلفا عنها في الحكم وكذا
الطريق بصير الزرع كسب الغاصب مضافا الى عمله وكان مملوكا له وكان هذا
كالواقع مع الحافر فان النقل الذي هو علة لما لم يصلح لاضافة حكم الضمان
اليه اضيف الى حفر الحافر الذي هو شرط خلفا عنه فكذا هنا فجعل
للشرط حكم العلة اي في حكم الضمان حيث اضيف الضمان الى صاحب
الشرط كما يضاف الى صاحب العلة غير منسوب الى ما دون الشرط
لئلا يكون في معنى العلة وان يكون سابقا عليه اي على الفعل الاختياري
ليكون في معنى السبب وقوله باتفاق اصحابنا انما قيده احترازا عن
مسئلة فتح باب القفص حتى طار الطير وباب الاصطبل فحرج
الدابة فان قد خالفا من اصحابنا قال محمد رحمه فيه بالضمان ان الله المانع ان ابا فيه

انما

صار علة للتلف بعد الخلل فالسبب مما سقدم اي على العلة والشرط مما تاخر اي عن
العلة ثم هو سبب محض فلا يمكن اضافة الحكم اليه لان السبب المحض لا يضاف الله الحكم
بل الحكم وهو تلف المالية مضاف الى ما اعترض عليه من العلة دون ما سبق من السبب
نجواه وكالدابة بعد الارسال وكذلك هذا اي يصلح فعل البهيمة قاطعا لفعل الفاتح حتى
لا يجب الضمان على فاتح القفص وكذلك صيد الحرم اذا خرج من الحرم يعتبر
فعله في قطع الحكم وهو الحرمة الثابتة لسبب الحرم ولما كان فعل الدابة معتبرا
في الجملة اعتبر هنا في حق قطع فعل الفاتح حتى لا يجب الضمان على
الفاتح بخلاف من مسح فمزق الدهن او عجره حتى تلفت ماليته لان هناك
على الفاتح الضمان لان السيلان ليس بفعل البهيمة حتى يصلح قاطعا لفعل الفاتح
وقوله ولهذا قلنا فيمن حفر بئرا متصل بقوله لان الالقا هو العلة وقد صلح
لاضافة الحكم اليه ان العلة صالحة لاضافة الحكم اليها لكون ذلك الفعل اختياريا
فلا ضرورة في جعل الشرط خلفا عنه لانه ضروري فلا يصار اليه الا عند
الضرورة ووجب المضمن في ضمان العدوان الى محض القياس وهو عدم وجوب
الضمان على المثلي لان ما وجد منه من الاشلاء سقط اعتراض عليه فعل من مختار
غير منسوب الى ذلك السبب فانه لا يكون سابقا بالجر والاشلاء مع الشك في السبب
الموجب للضمان لا يجب الضمان بحال وحاصل الفرق بينهما ما ذكره في الهداية في
باب جناية البهيمة ان البهيمة مختار في فعله ولا يصلح نائبا عن المرسل فلا يضاف
فعله الى غيره هذا هو الحقيقة الا ان الحاجة مست في الاصطياد فاضيف الى
المرسل لان الاصطياد مشروع ولا طريق له سواه ولا حاجة في حق ضمان العدوان
وذكر الفقيه ابو الليث اذا ارسل كلبا فاصاب في فوره انسانا ضمن المرسل
وان لم يلن سابقا له لانه اذا ارسله وان لم يكن خلفه فما دام في فوره فكانه خلفه
قال الصدر الشهيد وعليه الفتوى كذا في البهيمة في فصل ما لا حناية
البهيمة من اتلافات الحيوانات والحدود ولهذا قلنا فيمن القى نارا بقصد فعله لم

المثلي

بضمن لانه صاحب سبب والفعل الموجود بعده غير مضاف اليه لان ذهوب الريح
بعد ما القى النار في الطريق غير مضاف الى الملقى ولذلك لذبح الحسيه بعد ما تحركت
بخلاف ما اذا احرق قبل الوقوع على الارض وعلل البحر لانه مضاف اليه بسبا
بضمن واما الذي يهو شرط اسما لا حكما فان كل حكم يعلق بشرطين فاراد احدهما
شرطا اسما لا حكما فان قلت ما الفرق بين الشرط وبين العلة في مثل هذه الصورة
فان الحكم اذا علق بوصفين لم يكن الوصف الاول هناك علة اسما لان كان هو سببه للعلل
على ما ذكر فيما بعد بقوله واما الوصف الذي له سببه العلل الى اخره واما الشرط في مثل
هذه الصورة فكان الوصف الاول شرطا اسما قلت انما كان هكذا لان كل واحد
من الوصفين هناك نوع مؤثر الا ترى انه لو صرح به بقوله فكل طلم تعلق بوصفين
موثرين ولما لم يتم العلة الا بهما لم يكن كل واحد منهما علة مستقلة بافراده فكان شبيهة
العلة باعسارها يسره ولم يكن علة للعلم تمام ركن العلة بخلاف الشرط فانه يتم
شرطا بافراده وان لم يسبب الحكم عنده لوقوف الحكم الى وجود شرط
اخر وحاصل ذلك راجع الى ان اجتماع شروط كثيرة حاصل في حق حكم واحد
حال وجوده كقولك للصلوة مثلا اسوق الى شروط كثيرة كل شرط منها تام
في كونه شرطا وان لم يسبب الحكم عنده ولسبب العلة لذلك لانه مستحيل ان يسبب
الحكم الواحد في حالة الوجود لعلل كثيرة جمعا والمعنى فيه ان العلة هي المؤثرة
في وجود الحكم فلما وجد الحكم بواحد منها كان وجودها ثانيا بآخر منها محالا صح
واما الشرط فليس بمؤثر في وجود الحكم بل الحكم يوجد بالعلة عند وجود
الشرط فيصح اجتماع الشروط فكان كل شرط بانفراده في كونه شرطا فصح اطلاق
اسم الشرط على كل واحد من الشرطين بدون الاخر ولم يصح ذلك في العلل
لما ذكرنا ان المؤثر احدها التي يسبق منها الجميع ثم اذا لم يتم ركن العلة
الا بوصفين موثرين لم يكن كل واحد منهما علة تامة فلم يكن علة اسما ولكن
كان شبيهة العلة باعسارها يسره لان عند وجود الوصف الاخر ثبوت الحكم بهما

قت

فكان كل واحد منهما موثرا في وجوه الحكم لكن لم يتم ركن العلة بوجود الوصف
الواحد لم يسبب الحكم بوجوده فكان هو بانفراده مشابها للعلة لا علة تامة
فسمي شبيهة العلة لذلك لان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة وجود الجزا
لصحة وجود الشرط لان الشرط يصح وجوده وان لم يوجد الحكم عنده
على ما ذكرنا واما الملك فشرط لصحة نزول الجزا ولهذا لو دخلت الدار بعد
زوال الملك فانه يوجد الشرط وتحل اليمين الى الجزا حتى لو تكحها بعد ذلك
ودخلت الدار بن لا يطلق وهذا لان الملك لو اعتبر عند وجود الشرط انما
يعتبر لبقا اليمين ولا حاجة الى بقا الملك لبقا اليمين لان اليمين سقي بدون بقا الملك
لان محل اليمين الذمة وكانت باقية سعا لمحلها من غير ان يشترط فيه الملك في الحال
ولهذا لو ابانها او اتقضت عدتها فانه سقي اليمين ما لم يوجد الشرط وان عاد
الملك وهو معنى قوله ولم يحز شرطه لبقا اليمين كما قبل الشرط لان الملك
في المحل انما يشترط لنزول الجزا ولصحة الايجاب وفي الشرط الاول
لم يسبب واحد منهما فلا يشترط بقا الملك عند وجوده لان حكم الشرطين
لمنع انعقاد العلة الى ان يوجد الشرط قال الامام شمس الائمة وجد الشرط
ما منع ثبوت العلة حقيقة بعد وجودها صورة الى وجوده كما في تعليق
الطلاق بدخول الدار والذي هو صفة العقوبة لا يمنع ثبوت الحكم به الى
وجود الاحصان كيف ولو وجد الاحصان بعد الذي لا يسبب بوجوده
حكم الرجم وعرفنا انه غير مضاف اليه وجوبا به ولا وجودا عند وجوده
ولكنه معرف في ظهوره نعرف ان الذي حين وجد كان موصوفا بالرجم فكان
علامة ان مولاه اعتقه اي ان مولاه الكافر اعتقه فانكر العبد والمولى ذلك
اي الاعتاق وهذا في الامر ظاهر واما في الغلام فعلى قولهما صحيح الضاد في
قول ابي حنيفة رح شرط الدعوى من العبد حال قبل هذه الشهادة على
العتق عنده في العبد فهلا قبلت هذه الشهادة يعني حين اقبول كرده

وهذا
ان الملك في قبل الشرط الاول بدون بقا الملك فكذا بعد الشرط الاول

یعنی کواهی

نشد از کواهی داذن کافر بر کافر یا زن کبودی بنده خوش را از اداء کرده است
کہ از بنده مسلمان است در اثبات رجم همچنانک بکواهی زن عند الاحناف
مردی ثابت میشود در حق رجم یا انک کواهی زن یا مدخل نیست در اثبات
حدود یعنی یمکن الامام من اقامه حد الرجم علی هذا العبد بسبب
ثبوت الحق بشهاده الکافرین علیه وان لم یقبل شهاده الکافر علی المسلم
فی جمیع الصور کما مثلنا احصان الرجم بشهاده النساء حتی یتمکن الامام
من اقامه حد الرجم بشهاده النساء فی حق الاحصان مع انه لا تقبل شهاده النساء
فی الحدود فی جمیع الصور کما ان اقامه الحد عنده مضافه الی الاحصان لا وجود له
ولا وجود اعنده لان هذه الشهاده اعنی شهاده الکافرین علی عتق العبد المسلم
لیست بشهاده علی العبد بل بشهاده علی مولاه الکافر بزوال ملکه حتی یبطل عتقه
علی مولاه بهذه الشهاده بالاجماع فیجب ان یثبت ایضا فی حق الرجم فاجاب عنه
بقوله والجواب عنه ان شهاده النساء الی آخره علی وجه یقع به الفرق بین
شهاده النساء وبین شهاده الکفار فی حق اثبات احصان الرجم ان شهاده النساء
مع الرجال حصوصا فی الشهود به دون الشهود علیه ای ان شهاده النساء خصوصیه
فی حق المشهود به حتی لا تقبل شهادتهن فی حق الحدود والقصاص وتقبل فی
غیرها والخصوصیه فی حق المشهود علیه حتی قبلت شهادتهن فی حق
المسلمین واللکفار جمیعا وان کان فی شهادتهن ضرر علی المسلم کما فی
اداء المال علی المسلم وشهاده الکفار علی العکس بیانه ههنا المشهود به
هو الاحصان والاحصان لا تعلق له فی ایجاب الرجم ولا فی الایجاب عنده فتقبل
شهاده النساء فی الاحصان لذلک واما شهاده الکفار فتقبل علی الکافرین فی
جمیع الصور سواء کانت فی الحدود او غیرها فدخل الخصوص فی شهاده
الکفار فی حق المشهود علیه ای تقبل فی حق الکفار دون المسلمین ثم لو
قبلنا شهاده الکافر بالاعتاق ههنا فی جمیع الاحکام لکان شهاده له علی المسلم

فی حق الرجم علیه وذلک لا یجوز وان لم یکن الاحصان شرطا للرجم ولکن له
مدخل فی الرجم من حیث الجمله ومدخله ضرر علی المسلم ولا یجوز ان یثبت الضرر
علی المسلم بشهاده الکفار بوجه من الوجوه لقوله تع ولن یجعل الله للکافرین
علی المؤمنین سبیلا فنه نفی الجنس بجمیع وجوه السبیل لان سبیلا نکره وقعت
فی موضع النفی وقوله ولکن فی هذه الجمله ای فی الشهاده بالاحصان فی
الموضعین یکتفی بمحل الجنایه ای من حیث الجنایه علی نعمه الحریه فی احد الموضعین
وعلی نعمه اصابه الحلال بطریقه فی الموضع الآخر والجنایه تتعظم عند کثره
النعمه الا تری ان الله تعالی لما ذکر مضاعفه العقوبه علی نساء النبی علی
سبیل التاسف بالفاحشه بقوله تعالی یا نساء النبی من یات منکن بفاحشه
مبینه یضاعف لها العذاب ضعفین لان النعم فی حقهن دون سایر النساء
صوعف کثیر وضوعف العقوبه بقابلتها عند الجنایه لذلک واذا ثبت
هذا فشهاده النساء تکون حجه علی المسلم وان کان فیها ضرر علیه کما فی اثبات
الدین علیه وانما لا تکون حجه فیما یضاف الیه العقوبه وجوبا به او وجوبا عنده
وذلک لا یوجد فی هذه الشهاده اصلا واما شهاده الکفار ففیها تضرر به المسلم
لا تکون حجه اصلا فلذلک یثبت العتق بشهاده الکافرین علی الکافر ولم یثبت
الاحصان للمسلم بالعبور لان فی ذلک ضررا علیه وان لم یکن ذلک الضرر واجبا به
او موجودا عنده وعلی هذا الاصل ای یقدم المسلم علی اصل ان الشرط
الذی هو علامه ان شهاده القابله علی الولاده تقبل من غیر فراش قائم
ای فی المعتده وبهذا صرح فی المقوم فقال ولذلک قال ابو حنیفه اذا ولدت
المعتده وانکر الزوج الولاده وشهدت القابله لم یثبت النسب وشهادتها
الا ان یکون الحبل ظاهرا او کان الزوج اقر بالحبل او کان النکاح قائما
حال الولاده وعندهما یثبت بالفراش القائم عند العلوق والولاده شرط
ظهور الولد وهذه الولاده فی حق النسب علم محض لنسب قد کان ابو حنیفه

بقول ان كان الحبل ظاهرا حال قيام الفراش او كان الزوج اقر به فقد وجد
علة ثبوت النسب والولاد يظهر ولد كان ثابت النسب فلم يسمع
الظهور بمكان ثبوت الولاد شهادة المراة والمثبت مثبت بعلة قائمة وهي
النكاح فلا تصير مضافا الى شهادتها واما اذا لم يكن اقرار ولا حبل ظاهر ولا
نكاح قائم فاسدا الوجوه في حقنا اما مثبت شهادة المراة بالولاد لان ما قبله
من الوجوه وجوه باطن في حق الله تعالى لا سبيل لنا الى علمه ومعتبر بالعلم
في حقنا كالحاكم النازل من السما معتبر عدما في حق من لم يعلمه وحال
الملوح الله مقصر في حقه بابتداء الشرع لملوز التكليف بقدر الوسع فكذا
هذا واذا كان كذلك كان هذا حكما مضافا الى الشهادة عند عدم العلة وهي
اقرار الزوج وغيره فلم يثبت بشهادة القابلة لانها ليست بحجة على النسب
بحيث يضاف اليها وكذلك الميراث للولد لا يثبت بشهادة القابلة انه كان حيا
وقوله فانما يثبت بالفراش الذي كان وقت العلوق لا
يتعلق به وجوب النسب لان وجوب النسب انما كان بالعلوق من مائه
وقوله حكما ما يتعلق بقوله كان ثبوت النسب وقوله في حق صاحب
الشرع وهو الله تعالى يحتاج في حقنا الى ان يثبت الحكم بناء على الاسباب
الظاهرة بخلاف ثبوت الحكم في حقنا لانا لم نكلف درك الغيوب فكان
مضافا الى الاسباب الظاهرة فيثبت بما كان يتعالقه اي ما كان يتعالق الوجوه
الولاد وهو الجزء المتعلق به من الطلاق والعتاق وثبوت النسب وغيرها
اعلم ان ههنا مسائل لا بد من تحريرها حتى يتميز به ما هو المتفق
عليه مما هو المختلف فيه اذا قال الرجل لامراته اذا ولدت فانت طالق
فقالت قد ولدت وكذبها الزوج لم يقع الطلاق بقولها بخلاف الحيض
لان الولاد مما يقف على غيرها فقول القابلة يقبل في الولد ولا يحكم
بوقوع الطلاق ما لم تشهد القابلة به والحيض لا يقف على غيرها فلذلك

اذا رأى

بقبل قولها فان شهدت القابلة بالولادة ثبت نسب الولد بشهادتها ولا يقع
الطلاق عند ابي حنيفة رح ما لم يشهد بها رجلان او رجل وامراتان وعند
ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يقع الطلاق بشهادة القابلة لان شرط الوقوع
ولادتها وقد صار محكوما بها بشهادة القابلة بدليل ثبوت نسب الولد ولان
شهادة القابلة في حال قيام الفراش حجة تامة في حق النسب وغيره كحرمات
اللعان وسقوط الحد واما مبنى الولد فكان حجة في حق وقوع الطلاق
يعني اذا ولدت امراته ولدا ما قال الزوج ليس هو مني ولا انت ولدته
امرأة فشهدت القابلة حكم باللعان بينهما ولو كان الزوج حر الحد ودا مي وقف
او عبدا وجب عليه الحد ولو قال لحارسه ان كان بها حبل فهو مني فولدت
القابلة على ولادتها صارت هي ام ولد له ابو حنيفة رح يقول شرط الطلاق
اذا كان لا يثبت الا بالشهادة فلا بد فيه من شهادة رجلين او رجل وامرتين
كسائر الشروط وهذا لان شرط الطلاق ليفيد الطلاق وتأثيره
ان شهادة المراة الواحدة ليست بحجة اصلية وانما تكتفي بها فيما لا يطلع
عليه الرجال لاجل الضرورة والنساء بالضرورة لا يعد وموضعها والضرورة
في نفس الولادة وما هو من الاحكام المختصة والحكم المختص بالولادة
الولد للفراش واللعان عند نفي الولد فاما وقوع الطلاق والعتاق فليس من
الحكم المختص بالولادة بل انما تقع بانفاعه عند وجود الشرط وليست
الولد من الاحكام المختصة بالولادة مع ان المنسب عند ابي حنيفة رح ليست
شهادة القابلة وانما ليست تثبت الولد فاما ثبوت النسب فبالفراش
القائم وكون شهادة القابلة حجة في ثبوت النسب لا يدل على انها تكون
حجة في وقوع الطلاق وكان هذا كقوله اذا قال لاحدى امرأتيه اذا
حضت فانت طالق وولدت ضرتك وهذا في صورة الانكار واما اذا كان
الزوج اقر بانها حبلى ثم قال لها اذا ولدت فانت طالق فقالت قد

ولدت عندابی حنیفة رح یقع الطلاق بمجرد قولها وعندهما لا یقع الا ان یشهد القابلة به لان الشرط ولادتها وذلک مما یقف علیه القابلة والقبل فیه مجرد قولها لهما فی الفصل الاول الا تری ان نسب الولد لا یثبت الا بشهادة القابلة وان اقر الزوج بالحبل فکذلک فی الطلاق وابو حنیفة رح یقول انه علق وقوع الطلاق بامر وجودی معلوم فی باطنها فیقع الطلاق بمجرد خبرها کما لو قال اذا حضت فانت طالق وهذا لان وجود الحبل بها یثبت باقرار الحبل الزوج ملها حاضا لان وهی طارعه ویقول قد ولدت فالظاهر شهادتها او یتعذر بولادتها هذا الخلاف النسب لان مجرد الولادة لا یثبت بقولها ولیس من ضرورته ثبوت هذا الولد لجواز ان یکون ولدت عشر هذا من ولد میت ثم تزید حملا لیس هذا الولد علیه فلهذا لا تقبل قولها فی نفس الولد الا بشهادة القابلة فاما وقوع الطلاق فیتعلق بنفس الولادة ای ولد کان من حی او میت فبقولها تقوم الزوج بالحبل یثبت بالولادة اذا جاءت وهی فارغة هذا کله من باب الطلاق من طلاق المبسوط ولذلک قالا فی استهلال الصبی لم تقع للولادة یعنی لو شهدت القابلة بان المولود استهل بعد الولادة ثبت حسوبه فی حق الارث عندهما طریق ثبوت التبعیة للولادة کما یثبت حسوبه فی حق الصلوة والانفاق وذکر فی بعض شهادات النساء من شهادات المبسوط واما الاستهلال فانی لا اقبل فیه شهادة النساء الا فی الصلوة علیه واما المیراث فلا اقبل فی ذلک اقل من رجلین او رجل وامراتین وهو قول ابی حنیفة رح وقال ابو یوسف ومحمد رحمهما الله تقبل فی ذلک شهادة امراة واحدة حسوبه مسلمة عدلة لان استهلال الصبی یکون عند الولادة وتلک حالة لا یطلع علیه الرجال وفی صوبه عند ذلک من الضعف ما لا یسمعه الا من شهد تلک الحالة وشهادة النساء فیما لا یطلع علیه الرجال کشهادة الرجال فیما یطلعون علیه وله هذا یصلی علیه

شبع له

شهادة النساء فکذلک یرث وابو حنیفة رح یقول الاستهلال صوت مسموع وفی السماع الرجال تشارکون النساء فاذا کان المشهود به مما یطلع علیه الرجال لا یکون بشهادة النساء فیه حجة تامة وان ومع ذلک فی حالة لا یحضرها الرجال کالشهادات علی جراحات النساء فی الحمامات بخلاف الولادة فهی انفصال الولد من الام والرجال لا یشارکون النساء فی الاطلاع علیها وانما قلنا ذلک فی حق الصلوة علیه لان ذلک من امر الدین وخبر المراة حجة تامة فی ذلک کشهادة علی رویة الهلال رمضان بخلاف المیراث فانه من حقوق العباد فلا یثبت بشهادة النساء فی موضع یکون المشهود به مما یطلع علیه الرجال وقوله فاخذ ابو حنیفة فیه ای فی استهلال الصبی ای فی ثبوت استهلال الصبی فی حق الارث اخذ بحدیث القاس فی ان استهلال لا یثبت فی حق الارث بمجرد شهادة القابلة بل بحجة کاملة وهی شهادة رجلین او رجل وامراتین وقوله ان الوجوه من احکام الشرط ای وجود الحکم واذا کان الحکم بالشرط وجوده فلا یثبت الشرط فی حق الحکم الا بکمال الحجة وهو شهادة الرجلین او رجل وامراتین کما فی وجود الشرط بدخول الدار والولادة لم تثبت بشهادة القابلة مطلقا بل ثبت من وجه دون وجه کالمعلق طلاق المخاطبة وصریحها الحیض المخاطبة ثم قالت المخاطبة حضت ثبت حیضها فی حق حکم مخصوص بالمخاطبة وهو طلاقها الا طلاق ضرتها فکذلک ههنا ثبت حکم الولادة فیما یختص بها دون ما لا یختص بها کثبوت النسب وحرمان اللعان وامومة الولد مما یختص بالولادة فیثبت وقوع الطلاق والعتاق والتوریث مما لا یختص بها فلا یثبت وهو معنی قوله فلا تتعدی الی التوابع اراد بالتوابع ما ذکرنا من وقوع الطلاق والعتاق والتوریث لا یرد علی البایع وان کان قبل القبض معنی ان الرد قبل القبض یشبه الامتناع من القبول لان القبض یشبه العقد ومع ذلک لا یرد شهادتها وکذلک لا یرد بعد القبض لان ذلک یکون نقضا للبیع لا امتناعا فلما لم یتمکن

لسهادتهما من الامساح لم يمكن من نقضه بالطريق الاولى والله اعلم

باب تقسيم العلامة

فما يكون علما على الوجود اى يكون يدل الوجود مما كان موجودا قبله كما فى علم الشوب
وعلم العكر على ما قلنا اى فى بيان الشرط الذى هو علامة وقد سمى العلامة شرطا
من حيث ان كل واحد منهما دال على وجود الحكم فصارت العلامة نوعا واحدا
وهو ما كان علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب الحكم ولا وجوده عنده
بل هو معرف اى العجز معرف لذلك القذف بانه كبيره من جنس حد لا ان يصير
كبيره عند العجز لانه يحتمل ان يكون صادقا فلذلك وجب الباحث الى زمان يتمكن
فيه من اثبات ذنا فاذا عجز ظهر انه جبان وقع كبيره فيكون سقوط الشهادة سابقا
عليه اى على العجز لانه امر حكمى اى لان سقوط الشهادة امر حكمى اى حكم شرعى والحكم
الشرعى حاز ان يتوقف كالعقد الموقوف على الاجازة فان الجيز العقد اسند الحكم
الى السبب حتى يكون الاكساب الحاصلة قبل الاجازة للشترى فلذلك سقوط الشهادة
امر شرعى يتوقف على العجز عن اقامة البينة فاذا كان العجز معرفا سقط
الشهادة سابقا على العجز يسقط الشهادة تنفس القذف حتى اذا شهد القاذف
فى حادثة قبل ظهور العجز عن اقامة البينة ثم ظهر العجز لم تقبل شهادته
فى تلك الحادثة عنده اما الجلد فعلى ما يذكر ان يسقط الجلد بعد العجز مستندا
الى وقت القذف فهل يكون بعد العجز لا محالة والا يتصور وجوده قبله وذلك
ان القذف كبيره بنفسه لما انه اشاعة الفاحشة وهتك لستر عفة المسلم
والاصل فى المسلم العفة لوجود ما يمنعه من الفاحشة وهو العقل
والدين والعمل بالاصل واجب ما لم يوجد دليل اقوى منه يترك به
الاصل فكان الدليل موجودا يكون القذف كبيرة فى الحال لكن جهة الكبر
بالاصل الذى ذكرنا يسقط شهادته بنفس الكبر كما فى سائر الكبائر
وقوله هذه الجملة اراد بها قوله ثم والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا

بأربعة شهداء حاصله ان العجز شرط الجلد وسقوط الشهادة والمتعلق بالشرط
لا يسبقه لما ان الباء بالكتاب الجلد ورد الشهادة وكل منهما فعل ذكر جزاء الفعل
لا تدرى ان الكل مفوض الى الامام فكان جزاء الجلد مرتبا على العجز ورد الشهادة
عطف عليه فكان هو مرتبا على العجز ايضا لا محالة ولما كان ذلك كان سقوط
الشهادة حكما لرد الشهادة الذى يحصل من فعل الامام لان لون حكما للقذف
لانه لو كان حكما للقذف لما صح تفويضه الى الامام واذا كان كذلك لم يصلح اى العجز
لم يصلح ان يجعل معرفا واصل ذلك اى واصل ما قلنا ان العجز لا يصلح ان
يكون معرفا لان البينة على ذلك مقبولة اى على فعل الذى هو مقبولة الحسبة اسم
للاحتساب من الحسبة واشتقاق من الحساب فعلى وفتل الحسبة
الاجر فى اقامة حد الزنى واقامة حد الزنى حق من حقوق الله مع خالصه
والساعى فى اقامته محتسب مقيم حق الله وقال الامام شمس الائمة وكيف
يكون نفس القذف كبيرة وقد يتم به الحجة موجبا للرجم فان الشهود على
الزنى قذفه فى الحقيقة ثم كانت شهادتهم حجة لايجاب الرجم وقد فنا ان
ما ادعاه الخصم من المعنى الذى يجعل به نفس القذف مسقطا للشهادة مما
لا يمكن تحقيقه لكنه لم يصلح علة للاستحقاق اى لاستحقاق رد شهادة
القاذف لان الاصل يصلح دافعا لا مثبتا كاليد الثابتة على العين فانها
دافعة بدا الغير لا مثبتة للملك ولو صلح لذلك اى ولو صلح الاصل مثبتا استحقاق
رد شهادة القاذف لما دل الله على الرد ابدا وهذا لان الله وان كانت قوة
من الاصل الذى هو العفة لكان هذا الاصل شبهة فى شهادة الزنى فلا تقبل
الله وصف قبلت بالاجماع دل ان الاصل لا يصلح موجبا وقوله لكن الاطلاق
معلق بمحذوف وهو ان القذف ليس بكبيرة بدلالة قوله فكيف يكون
كبيرة اى ان القذف فى نفسه ليس بكبيرة لكن تجوز القذف مقيد بشرط
طلب الحسبة اى الاجر والثواب من الله مع تقييد ذلك لان الخبر بقوله هو

وقع ه

عنده ه

الصلاح ه

دار حسن متميل بين الصدق والكذب والاطلاق لذا انما يصح اذا اخبار الحسنى
لو كان ذلك عن ضغينة لاجل ذلك وان كان رضاه واسم اختيار الجبنة انما العلم
اذا كان له شهود حصور فوجب اخير القاذف الى ما يتمكن به من اقامه
الشهود وهو الزمان الذي يرى الامام تقديره واذا لم يمكن منه مع ذلك الزمان
وظهر عجزه وقد وجد الشرط فسنرسل عليه الجزء الوجهان اللذان على
الصدق ثم لم يؤخر حكم قد ظهر اي قد ظهر حكم وهو حد القذف
بالجلد وردا الشهاده عند وجود شرطه وهو العجز عن اقامه البينة
لبس ما يحتمل وجود البينة بعد ذلك فان قيل ينبغي ان يؤخر هذا الحكم
وهو اقامه حد القذف الى احر جزء من اجزاء سنوه لان علم الانسان باربعه
شهداء شرط اقامه حد القذف والعلم لا يتحقق ما لم يمت كما في قوله
ان لم آت البصره فهو كذا وهو معروف قلنا الشرط علم الانسان بالشهود
في الحال اذ لو لم يكن لذلك لخلا قوله فاجلدوهم عن الفائده لانه بعدما
مات لا يمكن الجلد ولا رد الشهاده وكان هذا القوله مع ممن لم يحد فصاح
سهدس وقوله ممن لم يحد فصيام ثلثه ايام فان فيهما علم وجود
المال في الحال المتعرف للعمر فكذا هنا فاذا اقسم عليه الحد ثم حار
بينه شهدوا بالذي علمنا واقمنا الحد على المشهود عليه وهو المقذوف
وابطلنا عن القاذف رد الشهاده وقبلنا شهادته بعد ذلك لان سقوط الشهاده
ثبت بحسب عجزه فاذا قدر على اقامه الشهود تبين انه لم يكن عاجزا كذا
ذكره في المنتقى ومن رواية لا تقبل شهادته لان من ردت شهادته في
حادثه لم تقبل شهادته بعد ذلك فيها ابدا كالفاسق اذا شهد في حادثه
فردت شهادته للفسقه ثم تاب فشهد في تلك الحادثه لم تقبل فلذلك
ههنا وان كان بعد العفو قبل هو ستة اشهر لم تقم الحد على المشهود
عليه وابطلنا رد الشهاده عن القاذف كذلك للشبهه فصار هذا بمنزلة

لا العلم ص

من ادعى السرقه على الغير واقام البينه حلفا واخذ من ثمن المال والاحب
الحد فلذلك ههنا لا تثبت حد الزنى والزنى يعمل شهاده المحدود في القذف وقوله
غير الفصل العاد اي لم يذكر في المنتقى مسئله العاد وهي قوله وان
كان تقادم العهد لم يقم الحد على المشهود عليه وذكر غيرها منه وتصل
بهذه الجمله باب العقل
اي سصل بالجمله التي ذكرناها من اول الكتاب الى هذا باب العقل فوجه الاتصال
هو ان اسباب مساواة حكم العام لحكم الخاص يدل الاجتهاد وهو محتاج
الى العقل ولذلك لاثبات قطعيته احكام الظاهر والنص والمفرد والمحكم
مع تفاوت في القوه والضعف فيما بينها ولباب القياس في المعرفه بين
العلل الطرديه والمؤثره ووجوه القياس والاستحسان ولمعرفه السبب
والعله والشرط والعلامه واحكامها لم يكن بد من العقل وكان بابه
مصدرا بها لهذه المناسبة وكان قوله بهذه الجمله اشاره الى ما ذكر في اول
باب مع تفصيله ما اليوم اقسام الاسباب والعلل بقوله جمله ما يسمى بالحجج التي
سبق ذكرها الى اخره قال الا ما الا شيء بعد ما ذكر الا قوال المختلفه
في حد العقل والصحيح انه جوهر يدرك به الغائبات بالوسايط
المحسوسات بالمشاهده فوق العلل الشرعيه لان العلل الشرعيه امارات
في الحقيقه لا موجبات ندراتها فصح تخلف احكامها عن المعنى بعد وجود
العله تامها كتقاصر الناسي لا كله وعدم ثبوت حكم البيع
بشرط الخيار بخلاف العله العقليه فان تخلف حكمها بعد وجود
العله لا يصح حتى لا تتصور تخلف الانكسار بعد وجود الكسر والاخلف
الانقطاع بعد وجود القطع لا عذر في الوقف عن الطلب اي طلب
الحق انه من اهل النار لوجود ما هو الموجب للايمان وهو العقل
حتى ابطلوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع ولا غيره لعدم العلم

تكليف الشرع عليه فصار ايمانه كايمان صبي عن عاقل وهذا الفصل اعني
ان نجعل شركه معذورا بسبب ان عقل الصبي العاقل عنه معتبر فكان
شركه كلا شركٍ تجاوز عن الحد اي عن حد طرف عدم اعتبار العقل كما
تجاوزت المعتزلة عن الحد في الطرف الاخر وهو طرف اعتبار العقل على
وجه كان الصبي مكلفا بالايمان قبل البلوغ كالبالغ وكلا طرفي الامر ذميم
وخير الامور اوساطها ودين الله بين الغلو والتقصير وهو مراعاة النعم
لان الانسان به ممتاز من سائر الحيوان وبه يتمكن من معرفة الصانع ومن
الوقوف على الاحكام التي لم يرد الشرع بها بالتنصيص وبه يوصل الى
السعادة الابدية والنعم السرمدية يعني به الطريق الاتي ج للسببية
٧ للتعدية الذي مبتدأه من حيث ينقطع اليه اثر الحواس يعني ان العاقل
اذا نظر الى محسوس ادرك بحسه ما هو محسوس فاذا انقطع اثر حسه
عن درك ما غاب عن الحس سد اطريق درك الغايب الذي هو محسوس
وهذا انما ياتي فيما له صورة محسوسة واما ما لا صورة له يحس
اصلا انما سد اطريق العلم من حيث يوصل كالعلم مثلا انه لا يحس و
يحتاج فيه الى ان العلم معنى راجع الى ذات العالم امر راجع الى غيره او
وكذلك في غيره ثم هو عاجز بنفسه ٧ انه آلة العمل والة العمل بدون
العامل غير متبادرة وما بالعقل كفاية يحال اي بدون اعانة الله تعالى والعامل
والتجنب عن الهوى والبدع وكان العقل معتبرا ٧ انه لا يتمكن الانسان
من الوصول الى معرفة الصانع ٧ به وهو سبب الاهلية ولم يكن موصلا
للاحكام بذاته ولذلك ولنا اي ولاجل ان العقل عند وصوبه بذاته لا يدل
بالحاق الله تعالى وما به كفاية يحال ولما ان الصبي لا يكلف بالايمان لان
الله تعالى لم يكلف الصبي سائر العبادات فلم يكن مكلفا به الا انه
اذا امن بالله مع وهو عاقل يقع عن الفرض مع انه غير مخاطب به

غيره

بالنسبة الى عدم العلم عن الصبي حتى لم يخاطب بالايمان بالنسبة الى العبادات

لصعوبة الموافق وجمعته لما ان الايمان بعد الوجود بحسبه لم يتم نفلا
وحق يخصص به البتة لا يقع فرضا بفعل صبي مراهق اي مداني الحلم من
رهقه دنا منه ومنه اذا صلى احدكم الى سترة فليرهقها حتى اذا عقل
المراهقة ولم يصف اي دنا من الايمان لا الاسلام ولا الكفر اي ولم
يقدر له لم تجعل منزلة ولم يسم من وجوهها فان حكم الوقوف فيما يجب
الايمان به كفر وترك وصف الاسلام اي وترك الاقرار به وبالاسلام
عند العرض عليه كفر وارتداد من البالغ فلم لم يجعل ذلك من العاقل
ارتدادا مع ان ارتداد العاقل صحيح لما ذكر هذا لقوله ولو عقلت وهي بعده
مراهقة فوصف الكفر كائن مدرك وما سمي من وجوهها ملتبسا انما
لم يجعل ترك الاقرار بالاسلام من المراهقة العاقلة ارتدادا لبقاء تبعيته
ابويها المسلمين لسنه او وصف الصبا سنا لما بلغ خرجت عن التبعية
ابويها الاسلامية لسنه او وصف الصبا بلوغها بالبلوغ فحينئذ كان تركه الاقرار بالاسلام
ارتدادا منها لكونها مخاطبة بالايمان وعدم بقاء التبعية بخلاف ما قبل
البلوغ فانها لما لم تكن مخاطبة بنفسها بطريق الاسداد لسنه سعد ابويها
فجعل مسلما باسلام ابويها بخلاف ما اذا صرحت بالاقرار بالاسلام عن
عقل او بالتصريح بالرده عن عقل لضروره الحكم بصحة ايمان الصبي
العاقل وصحة ارتداده وحاصل من هذا انه وقع الفرق من التصريح بالردة
وبين ترك الاقرار بالاسلام في حق المراهقة العاقلة حيث جعل الاول
كفرا ولم يجعل الثاني كفرا لامكان انفاسه سنة ابويها المسلمين لها معنى
الصبا فما لم تصرح بالاقرار بالكفر لعدم الخطاب بخلاف البالغة حيث
يجعل كلاهما كفرا لوجود الخطاب في حقهما وقال الامام شمس الائمة في الجامع
الكبير اذا اراد الزوج ان يستوصفها اي يسعى لان يقول لها صفي الاسلام
فانها تفجر عن ذلك وان كانت تحتشمه حيا من زوجها ولكن يصف بين

او بالكفر وهي مراهقة عاقلة حتى تخرج عن تبعية ابويها بالتصريح بالاقرار بالاسلام ح

بين يديها وتقول هذا اعتقادي وطريقي ان اعتقدي هذا فان قالت نعم كفى
ذلك وكانت مسلمة حلالا لزوجها قال لا اعرف شيئا مما تقول فلا انكاح بينهما حتى يسلم
ولم يبين في الكتاب قدر ما يحتاج ان يصف بين يديها او يتوصفها قالوا و
الاصل فيه سؤال جبريل عليه السلام وجوابه صلى الله عليه وسلم وذلك حديث معروف
وقوله ولو عقلت يعني مراهقة فوصف الكفر كان مرتدة وبانت من
زوجها اي على قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله واما على قول ابي يوسف لا تكون
مرتدة ولا تبين من زوجها الا ان تبلغ اذا الصبي لا يصح عنده ذكر ذلك في الجامع الكبير
اي في الباب السادس من نكاح الجامع الكبير ولذلك نقول في الذي لم تبلغه الدعوة
انه غير مكلف لتجرد العقل اي البالغ الذي لم تبلغه الدعوة انما لم نجعله مجرد
العقل اذ لم يتصادف هذه يمكن فيها من التامل والاستدلال ومعرفة
الخالق بان بلغ على شاهق الجبل او في دار الحرب فمات من ساعته من غير
ان يصف لسانا ولا كفرا كان معذورا وهو كالصبي العاقل اذا لم تتقرر اسلامه
ولا بالكفر واما اذا تمكن بالتجربة وامهل لدرك العواقب يعني بعد البلوغ فهو
مكلف بالايمان لم تعذر في الجهل بالصانع لما انه رأى اثنيه كثيرة من السماء و
الارض والجبال والاشجار والسباع والبهائم ان البناء لا يوجد بدون الباني فوجب
عليه الاستدلال بها اذ البعرة تدل على البعير واثر القدم يدل على المسير و
وهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما تدلان على صانع حكيم لا تقدر
احد في مدة التجربة والامتحان لانه صار بحال يصلح حدا على ما ذكرناه
في الوافي فلم يسق من اثر صباه شيء فلا بد ان يزداد فيه نوع رشد وهو
الشرط لدفع المال اليه قال الله تعالى فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم
اموالهم ذكره مكررا وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع اي ليس
في حد مدة التجربة دليل قاطع حتى يحرج المكلف بها من ان يكون معذورا
اذ ذلك يختلف باختلاف العاقل فقد يهتدي العاقل الى التجربة في زمان قليل

ورب عاقل لا يهتدي بل يحتاج الى زمان كثير ولذلك لم يكن في تقدير ذلك المدة فائدة
سوى امور ظاهرة تنساق اليها الاذهان اي سوى الامور الظاهرة التي يحكم العقل بوقوعها
كحسن شكر المنعم وحسن العدل والصدق والاحسان وقبح كفران النعم
والظلم والكذب اي في هذه الاشياء لم جعل العقل حجة موجبة على وجه
يمتنع ورود الشرع بخلافه بان العقل يوجب ان يكون هذه الاشياء على طبق
الصفات لكن لا يكون لايجاب العقل يحكمه في هذه الاشياء بهذه الصفات
حجة العقل حجة موجبة فيما ادعاه من الحكم بان العقل حجة موجبة في جميع الاشياء
لان العقل لما اوجب ان يكون هذه الاشياء على هذه الصفات كذلك يوجب
الشرع ذلك ايضا قال الله تعالى فاشكروا لي واشكروا لله وقال ان الله يامر بالعدل
والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر ويدخل تحت ذكر
الفحشاء والمنكر كل ما يستقبحه العقل والشرع وكذلك من كان في مفازة فصادف
له طريقان للوصول الى المقصد احدهما يخاف فيه المهالك والاخر لا يخاف فيه
المهالك فالعقل يحكم بالسلوك في هذا الطريق الذي لا يخاف فيه المهالك و
لذلك الشرع قال الله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة تعلم بهذا انه لا دليل لهم
على ان العقل موجب بذاته حسن ما هو حسن وقبح ما هو قبيح بل الموجب
هو الله تعالى في الحقيقة الا ترى ان الله تعالى لم يخل زمانا من الشرع قال الله تعالى وان من
امة الا خلا فيها نذير وهذا لان من العلوم ما لا تدركه العقول اصلا مثل
المقدرات من اعداد الركعات ومقادير الزكوات والحدود وغير ذلك علم بهذا
كله ان العقل لا يصلح ان يكون موجبا بنفسه الا صل شيء والصفة اذا قبلوا
صمتوا اي بصروف مصونين فجعل كفرهم عفوا حيث جعلهم كالمسلمين
في الضمان ومن كان فيهم من جملة من تعذر اي في الكفار الذين لم تبلغهم
دعوة الاسلام من كان معذورا في ترك الايمان بان لم يبلغ في الحال ولم يحزه
الامهال والتجربة او كان صبيا فان كلا منهم لو سوي عصمة النفس

والملا عندنا مالم يحرز نفسه ومالدار الا سلام وعنده استوصف ذلك بدون
الاحر لدار الاسلام وقوله وذلك اشارة الى قوله فلا دليل له اضافيا غيره
بطريق دلالة الاحتمال لانه اذا لم يجد في الشرع دليلا على مذهبه فلا بد له
ان يستدل عليه من دليل العقل بحوان يقول مثلا نفس العقل معتبره في ان
يلزم العبد مكلفا بالاعمان والشرايع كالصبي العاقل فان له اصلا العقل
ومع ذلك لم يخاطب بشيء لان الشرع لم يرد به فساقص مذهبه لانه نفى
اعتبار العقل بالعقل وكان نافيا ما اثبته مستدلا بنفاه وان العقل لا يعقل
عن الهوى يعني ان العقل معتبر لان من الجايز مساقص ولكن مع كونه معتبرا
ليس هو بحجة بذاته وليس يستغني بنفسه وانما وحيث نسبة الاحكام الى العلل
الى اخره جواب سوال مقدر وهو ان يقال ولو لم يكن العقل بحجة موجبة بنفسه
للاحكام لما اضيف الاحكام الشرعية الى الاسباب بالاجتهاد والقياس الى العقل
حيث يقال هذا الحكم ثابت بالقياس والقياس انما يكون بالعقل ولذلك
في العلل العقلية كسوت الانكسار بالكسر والانقطاع بالقطع كما يضاف
الاحكام الثابتة بالنصوص الى علتها فلنا ان ايجاب الله تعالى غيب عنا فاقام الشارع
الظاهرة مقام ايجابه الغيبي تيسيرا على العباد لان يكون الاسباب و
العلل موجبة بنفسها فكانت اضافة الاحكام الى الاسباب والعلل الظاهرة
باعتبار جعل الله تعالى اياها علامة لا ان يكون هي بنفسها علة لان العقل
آلة لمعرفة تلك العلل لا موجب للاحكام وكان يجعل العقل علة بنفسه
هذا كلام ابتدائي خرج جوابا بالقول المعتزلة بان العقل علة موجبة
لما استحسنه الى اخره وهو باطل اي في الحال انه شيء باطل وانما قلنا
انه شيء باطل لانه لا بد ان يجعل قضايا العقل بحجة حتى يترتب عليها
حكم واحد كما في سايرالاسباب الظاهرة في حق العباد من دلوك الشمس
وملك النصاب وشهود الشهر في وجوب الصلوة والزكوة والصوم

فحسن يجب ان يجعل عقول العقلاء علة موجبة في حق كل مكلف من
المكلفين وفي حقه عقل غيره امر باطن فلا يصح اثبات حكم يجب على سبب
عقل غيره الذي هو باطن في حقه لان سنة الله تعالى انه ايما اوجب الاحكام
انما اوجب بعلل ظاهرة في حق المكلفين كالايات الدالة على حدوث العالم
في وجوب الايمان ودلوك الشمس وملك النصاب في حق وجوب الصلوة
والزكوة مع ان العقول متفاوتة في نفسها فكيف تثبت حكما واحدا
وقوله واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية اشارة الى قوله والقول
الصحيح في الباب هو قولنا ان العقل معتبر لاجل الاهلية والله اعلم

باب بيان الاهلية وما يتصل بها

فالاهلية عبارة عن الصلاحية لوجوب الحكم له وعليه بخلاف البهائم وسائر
الحيوانات فانها قسمان قسم فقدوها وهي الاهلية لوجوب الايمان والشرايع
من الصلوة والزكوة وغيرها من حقوق الله تعالى ولذلك من حقوق العباد فمنها
ما هو خالص حق وعوض ومنها ما هو مؤنة ومنها ما هو صلة لها شبه بالاول
الى اخر ما ذكر والصبي اهل لبعضها ولبعضها واهل لبعضها
بواسطة الولي وهو الصلاحية للحكم اي وهو كون الذات صالحا لاجاب
الحكم له وعليه وقوله لحكم الوجوب من قبيل اضافة العام الى
الخاص فان الحكم قد يكون حكم الوقوع كما في وقوع الطلاق وقد يكون
حكم السقوط كما في سقوط القصاص عند العفو عنه وكذلك كلمة الندب
والاباحة والكراهة عند وجود دليلها فكان الوجوب بعضا منها والمراد
من حكم الوجوب صحة توجه المطالبة به فان قلت قوله فمن كان اهلا
لحكم الوجوب كان هذا منزلة قول من يقول من كان اهلا لحكم السمع
بوجه كان اهلا لحكم السمع وقول من يقول من كان اهلا لحكم الطلاق
بوجه كان اهلا لحكم الطلاق ونحوها وهذا مما يأباه استعمال الكلام

هما هذا لان حكم الوجوب لا يكاد يصح الا لمن هو اهل لحكم الوجوب فحينئذ كان هذا

لان الوجوب الثانی لا یفید غیر الوجوب الاول وکان الشرط والجزاء ثابتا واجبا
وهو لا یصح بل هو مستقیم غایته الاستقامة لان الوجوب الاول یفید
بوجه من الوجوه والثانی مطلق فکان بقدره من کان اهلا لحکم الوجوب
بوجه من الوجوه ای علی صلاحیة احتمال الوجوب بوجه نادر کان هو
اهلا لحکم الوجوب مطلقا ای فی الوجوه کلها ای فی حق الاداء والقضاء کما
اذا اسلم الکافر او بلغ الصبی فی اخر وقت الصلوة علی وجه یمکن فیه
من الشروع فی الصلوة لا غیر یجب علیه تلک الصلوة لاحتمال امتداد ذلک الوقت
لسع فیه تلک الصلوة اداء فیجب علیه قضاء تلک الصلوة وان لم یمتد ذلک الوقت
لانه لما کان اهلا لحکم وجوب الصلوة بوجه من الوجوه قلنا انه اهلة له
یعنی مطلقا فی حق الاداء والقضاء حتی انه اذا لم یدرک ذلک المقدار من الوقت لا یجب
علیه تلک الصلوة التی لم یدرک وقتها اصلا لانه لم یکن اهلا لحکم وجوب تلک
الصلوة بوجه من الوجوه فلا یجب علیه تلک الصلوة وهو معنی قوله ومن کان اهلا
فان یلتزم علی ذلک الکلی وهو قوله فمن کان اهلا لحکم الوجوب بوجه
کان اهلا للوجوب مطلقا الجنین فانه اهل للوجوب له حتی صار اهلا
للارث والوصیة ولیس باهل للوجوب علیه حتی لم یصر اهلا للضمان
وکذلک الصبی فی حقوق الله الخالصة حیث لم یصر هو اهلا لوجوب الصلوة
والزکوة وغیرها علی ما هو احد قولی المصنف رح مع کونه اهلا للوجوب له وعلیه
فی حقوق العباد فان قلت المراد من ذلک الکلی هو ان یکون اهلا لحکم الوجوب
بوجه کان اهلا للوجوب مطلقا لا فی حق اخر ولا ان الجنین لا یرد علی ذلک
الکلی بفصلانه قال فمن کان اهلا وهو لا یسلم ان الجنین لا ان الجنین لیس
جزء الام کیدها ورجلها فکلامه من العقلاء واما الارث والوصیة فلیسا
بثابتین له فی الحال بل علی تقدیر ان یولد حیا وکان ذلک علی الوقف
للاحتیاط لا لکونه اهلا فی الحال واما الصبی فمحمول به مذکور فی الکتاب

لیماء

وهو قوله ولذلک القول فی حقوق الله علی الاجمال فانه متی بطل القول بحکمه
بطل القول بوجوبه وان صح سببه ومحله الی اخره یصلح للروم العهدة ای للزوم
الضمان مبنیا علی قیام الذمة والذمة عبارة عن الصلاحیة للایجاب والایجابات
ای یجب علیه الواجب ویجعل علی غیره وله ذمة صالحة للوجوب له وعلیه
اما له فان یتعهد واجره رضاعه علی ابیه ومن استری ماله من ولیه یجب ثمنه له
علی المشتری واما علیه فان ولی الصبی اذا استری للصبی شیئا کما ذکر لزمه
الثمن وکذلک اذا انقلب علی مال انسان کالغاصب مثلا فاتلفها ضمن قال
الله تعالی واذ اخذ ربک من بنی ادم من ظهورهم ذریتهم وعامة المفسرین
علی اخراج ذریة آدم من ظهره واخذ المیثاق علیهم فی عصره قال ابو
العالیة جمعهم جمیعا یومئذ فجعلهم ارواحا ثم صورهم ثم استنطقهم
واخذ علیهم المیثاق واشهدهم علی انفسهم الست بربکم قالوا بلی شهدنا
قال فانی اشهد علیکم السموات السبع والارضین السبع واشهد علیکم ابا کم
آدم ان تقولوا یوم القیامة ما لم نعلم وا اعلموا انه لا الٰه غیری فلا تشرکوا بی
شیئا فالوا نشهد انک الٰهنا لا الٰه غیرک فاقروا یومئذ بالطاعة وقال ابن
عباس وابی بن کعب رضی الله عنهم فجعلهم یسمعون ناطقین عقلاء محاورین
فانه اشهدهم ولا یصح الاشهاد الا علی الموصوف بهذه الصفات ولانه
خاطبهم فدل علی سماعهم واجابوه فدل علی کلامهم وقالوا شهدنا فدل
علی علمهم وعقلهم وقال ان تقولوا یوم القیامة ای کراهة ان تقولوا یوم
القیامة انا کنا عن هذا غافلین فدل علی اختیارهم ولیس بمتبع وضع
هذه الاشیاء فی الذر الصغار من قدره الله مع اختیار انبیاء سلیمان بن هدهد
وکلام عیسی فی المهد وسعاده الرضیع لیوسف علیه السلام فان قالوا ما وجه الذام
الحجة بقولهم یقولوا یوم القیامة انا کنا عن هذا غافلین ونحن لا نذکر هذا
المیثاق وان تفکرنا فلنا الله مع انی ذاکر ذلک الیوم الان الدنیا دار غیب و

الاستیجاب
الی الوجوب

على الايمان بالغيب ولو تذكرنا ذلك زال الابتلاء وليس ما ينبغي بزوال المحذور
يثبت به العذر قال الله في اعمالنا احصيه الله ونسوه واخبر انه يتنبينا به وقال
لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك وان الله بعد حد هذا العهد وكدنا
هذا المنتهى بارسال الرسل وانزال الكتب بعد لم يثبت العذر الى هذا اشار في السر
وذكر في الكشاف ومعنى اخذ ذرياتهم من ظهورهم اخراجهم من اصلابهم
نسلا واشهادهم على انفسهم وقوله الست بربكم وقالوا بلى شهدنا من باب
التمثيل والتخييل ومعنى ذلك انه نصب لهم الادلة على ربوبيته ووحدانيته
وشهد بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها فيهم وجعلها مميزة بين الصلاح
والهدى فكانها اشهدهم على انفسهم وقال لهم الست بربكم وكانهم
قالوا بلى انت ربنا وانتهى الامام علم الهدى ابو منصور رحمه الله الحق هذا
القول ايضا وكل انسان الزمناه طائره في عنقه طائره اي عمله من الخير والشر
هو من قولك طار له سهمه اذا خرج يعني الدماء طار له من عمله في رقبته والمراد
من العنق الذمة والمعنى ان عمله لازم له لزوم القلادة او الغل لا ينفك عنه وهذا
وصف يعم كل انسان وان اريد انسان فيدخل تحت حكم النص وقوله لها ذمة
وعهد كلاهما واحد لان الذمة في اللغة العهد ما الى الله بعد لا ترقبوا فيكم الا ولا ذمة اي
لا يحفظوا قرابة ولا عهدا ومنه سمي اهل الذمة المعاهدون وقيل الانفصال
هو جزء من وجه حتى انه يسمى بالسهام الامر ويقدر بمقدار الام ولذلك يعتق
بعتقها ويدخل في بعها كسايد احرازها ولكن لما كان نفسا ذات حرمة على حدة
الانفصال اعتبر منفصلا في بعض الاحكام حتى صلح ان يحب له الحق حتى
يصح اعتاقه مقصودا او الوصية له حائزة ويورث هو من اقاربه ويجب الغرة
في جنينه ولم يجب عليه حتى ان مال الغير لو تلف بتلف امه لا يجب عليه شيء من
ضمانه وبصار هو عند جنايته عن ان يقع الضرر عليه وكان هذا اثر
ان لا تكون ذمته مطلقة كان اهلا لذمته الوجوب اي للوجوب له وعليه

عند ان الوجوب جواب سؤال متذر ان يقال لما كان اهلا للوجوب مطلقا كان ينبغي
ان يجب عليه الايمان والصلوة والدكوة وعنها فاجاب عنه بهذا وقال ولان كان وهو
اهلا للوجوب في حقوق الله تعالى الا ان حقوق الله يع لا يجب عليه لعدم حكم
الوجوب عليه لان حكم الوجوب في الدنيا تحقق معنى الابتلاء وذلك انما
يظهر بالاداء سركا اداء بها ظهر المطيع والعاصي فيحقق الابتلاء المذكور
في قوله يع ليبلوكم ايكم احسن عملا وذلك انما يكون عند تمام العقل وهو
عند البلوغ فلا يكون الصبي اهلا لحكم وجوب حقوق الله يع لذلك فيجوز
ان يسقط لعدم حكمه وهو الاداء بغرضه وهو الابتلاء كما سقط الوجوب
لعدم محله كسع الحر وانما قلنا ان الوجوب يسقط لعدم حكم الوجوب لان
الوجوب بدون حكمه عند ما اذا استرى مال نفسه من غيره او من نفسه
لا يصح لعدم افادته للحكم فيصير هذا القسم وهو الصلاح للحكم منقسما
بانقساع الاحكام فان الاحكام في اصل القسمة نوعان حق الله يع وحق العباد
وكل واحد منهما على اقواع وقدم القسم قبل هذا في اول الفصل اي في
اول الفصل الذي قال يتحمله ما سبق بالحق الى سوق ذكرها ثانيا على
ان العباس سبق وهو باب معرفة اقسام الاسباب والعلل والشروط
فانه ذكر فيه جميع تقسيم الاحكام من حقوق الله تعالى وحقوق العباد
فلما سرد باب وجوب جميع حقوق الله تعالى على الصبي بطريق الاشارة
بقوله عن ان الوجوب عنه مقصود بنفسه يجوز ان يسقط لعدم حكمه سرح
في بيان سرد حقوق العباد تعالى فاما في حقوق العباد الى اخره فما كان منها
غرما كوجوب ضمان المتلف وخصوصا الوجوب بثمن المشترى لان المال مقصود
والاداء الذي هو الفعل فان المراد به رفع الخسران وما يكون جبرانا له او
حصول الربح وذلك بالمال يكون واداؤه اليه كاداء في حصول هذا المقصود
به فلما شبه تلا محض ان وجوب لفقه الذوات باعتبار احتباسها

للزوج وقد حصل الجنس لم نحكم عليه ما تعاياله كثمن المشترى لانهما لست بعوض
حقيقي لان العوض الحقيقي انما يكون في الاموال واما الاخرى اى نفقة القرابات
فمؤنة اليسار لان نفقة القريب انما تجب اذا كان من تجب عليه النفقة غنيا
والمقصود ان الحاجة المنفق عليه بوصول كفايته اليه وذلك بالمال يكون لكن
النصاب الذي يجب بسببه نفقة القرابات لا يشترط فيه النمو بخلاف نصاب
الزكوة ثم اداء الولي فيه كاداء نفسه فان الوجوب فيه عند حال عن حكمه
فيثبت الوجوب في حق الصبي لذلك مقابلا بالكف عن الاخذ على يد الظالم
والصبي لا يمكن من احد يد الظالم بالكف عن العدى فلذلك لا يتحمل الصبي الدية
لم يجب عليه على ما هو موضوعه وكل صلة لها شبهة بالاخرة لم يملك الصبي
من اهلية لانه لا يصلح لحكمه وهو الجزاء المترتب على كامل العقل
بحقوق ابتلائي في حقه وذلك انما يكون بالملوخ ولذلك القول في حقوق الله على
الاحمال اى على الحمالة يعني بسبب حملة بحق لله حقوق حالية بد صبي انه لا يصار
وحكمها است فهكذا ام صورت كه صحت حكم لست حق صبي ست
وحوب ديگر ثابت لست وهكذا ام صورت كه صحت حكم لدوى نيست ست
وحوب هكذا نيز لدعق وبانت بي ثم الذي يصح القول بحكمه في حق
الصبي صدقة الفطر اى على قول ابي حنيفة وابي يوسف لا على قول محمد رحمهم الله
لان فيها معنى المؤنة مثبت الوجوب في حقه بحكمه وهو الاداء من ماله بواسطة
الولي وكذلك العشر والخراج فان وجوبهما على الصبي حكم الوجوب عليه وهو
الاداء بالولي الذي قام مقامه في اداء المؤنات فان معنى القدرة في ذلك يجب
مقصودا بل المال هو المقصود فيه واداء الولي في ذلك كاداء نفسه والذي يدل القول
بحكمه ووجوب الايمان بالله تعالى في حق الصبي الذي لا يعقل لا يعقل لا يعقل
لاهليته لحكم الوجوب وهو الاداء وجوبا عن عقل واختيار فلا يكون القول
بالوجوب هنا الا نظير القول بالوجوب باعتبار السبب لدعن الحال

البدائع

كما في حق البهائم وذلك لا يجوز القول به وكذلك العبادات المحضة كلها والمالي في ذلك
سواء لان حكم الوجوب وهو معنى الابتلاء لا يتأتى في حقه بحال فلا يتأتى الوجوب فتعلله
وان صح سببه كما في ملك النصاب في محله وهو ذات الصبي لان الوجوب كما
يتعلم مرة لعدم سببه كما اذا لم يملك النصاب مرة لعدم محله كعدم وجوب الايمان
والصلوة والصوم على البهائم وان وجدت اسبابها من حدوث العالم ودلوك
الشمس وشهود الشهر فسيعلم ايضا لعدم حكمه اى فسيعلم الوجوب ايضا
لعدم حكم ذلك الوجوب في حق الصبي وهو معنى الابتلاء وقد مر بقسم هذه
الجملة اى في باب معرفة اقسام الاسباب لانها نيابة جبر لا اختيار اى
لان النيابة الثابتة في حق الصبي نيابة جبر وهي نيابة ولية عنه لان الصبي
لم يجعل وليا باختياره بل جعله الله ولينا عنه بدون اختيار الصبي فما صح
حكمه اذا لحق الصبي عن الايتان به كما في العشر والخراج على ما ذكرنا
ولو جعلنا ذلك في حق الزكوة لصار المال هو المقصود والمال ليس بمقصود
في العبادات المحضة بل اداء من وجب عليه الزكوة هو المقصود اما نفسه
او نائبه باحساره وفي قوله لانها نيابة جبر لا اختيار اشارة الى ان العبادات
الخالصة المتعلقة بالمال تتأدى بالنائب اذا كان الساعي على اختيار وذلك
انما يكون في حق البالغ لان في حق الصبي لوجوه الفعل عن احساره منه معنى
وما يشوبه معنى المؤنة مثل صدقة الفطر لان صدقة الفطر عباده
فيها معنى المؤنة وقوله لم يلزم وعند محمد لما ملنا اشارة الى قوله لان
الاداء هو المقصود في حقوق الله تع ويلزم ما كان مؤنة في الاصل وهو
العشر والخراج لان العشر مؤنة فيها معنى العبادة والخراج مؤنة
فيها معنى العقوبة فكانت المؤنة فيهما اصلا وانما كانت المؤنة فيهما
اصلا لان سببهما الارض النامية وهي تبقى بحماية الامام والعشر والخراج
يأخذهما الامام ويصرفهما الى مصارفهما والمؤنة هي ما كان سببا لبقا

السبى فكان رفع العشر والخراج نصرة للامام معنى فلذلك كان منعها معنى
المؤنة وقوله لما ذكرنا اشاره الى ما ذكر فى باب معرفة اقسام الاسباب و
العلل بقوله والمؤنة التى فيها معنى القربة هى العشر الى اخره وما كان
عقوبة لم يجب اصلا سواء كان وجوب العقوبة خالصا لله تعالى او مختلطا
بحق العباد لان الصبى ليس باهل للجزاء العقاب لان ذلك يبتنى على الابتلاء
والابتلاء باللزوم وقوله ولهذا كان الكافر اهلا للاحكام لايجاد ايمانها وجه الله
فى هذا الضاح لقوله وما كان عقوبة لم يجب اصلا لعدم حكمه يعنى ان
وجوب الشئ على الانسان دائر مع صحة حكمه فاينما صح حكم وجوب شئ
تما صح القول بوجوب ذلك الشئ عليه وما لا فلا على ما ذكر قبيل هذا
ايضا بقوله لان الوجوب لازم متى صح القول بحكمه ومتى بطل القول
بحكمه بطل القول بوجوبه ثم الاحكام التى لا يتاديها وجه الله تعالى احكام
المعاملات مثل البياعات والاشربة والاكحة والاجارات وغيرها فكان
اهلا للوجوب له وعليه فانه يطالب المديون به يدين له عليه ويطالب هو ايضا
يدين عليه للغير ولذلك فى عكسه وهو قوله ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة
لم يكن اهلا للوجوب شئ من الشرائع فكان هذا تقريرا لما ذكر قبل
هذا ان الوجوب لازم متى صح القول بحكمه بطل القول بوجوبه وان
صح سببه لما ان الاسباب انما تنتصب معرفة اذا اوجب احكامها فلما لم
يكن الكافر اهلا لحكم اداء العبادات لم يصح القول بوجوب اداء العبادات
عليه فان قيل اليس ان العبد من اهل مباشرة التصرف الموجب للملك
الحال وان لم يكن اهلا لملك المال فلذلك يجوز ان يكون الكافر مخاطبا
باداء العبادات وان لم يكن اهلا لما هو المقصود بالاداء قلنا صحة ذلك
التصرف من المملوك على ان يخلفه المولى فى حكمه او على ان يهدر الحكم
له اذا اعتق كالمكاتب فاما هاهنا لا ثبت الاداء فى حقه على ان يحله غيره

ومتى بطل القول بحكمه

لخلفه

فما هو المبتغى بالاداء وعلى ان سقوط ذلك له بعد اسلامه كما ذكره الامام شمس الائمة
رضى الله عنه فى اصول الفقه وقوله ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة الى ان قال
ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهلا لاداء وجوب حكمه افرق الحكم فى
حق الكافر بين وجوب الايمان وبين وجوب الشرائع حيث لم يجب
الشرائع وهى الصلوة والزكوة وغيرهما عليه ووجب الايمان عليه
لاختلاف حكميهما على ما ذكر فى الكتاب وهذا لان انا لو قلنا بوجوب الايمان
على الكافر لا يلزم الفساد الذى لزم فيما قلنا بوجوب العبادات لانه يكون
مؤمنا عند وجوب الايمان منه والمؤمن اهل لثواب الاخرة بخلاف اداء
الشرائع فانه لا يخاطب به لما ذكرنا فى الكتاب من لزوم القول حينئذ بوجوب
الايمان بطريق الاقتضاء وهو راس العبادات فلا يصح ان يبتنى ضمن
مزوع الطلقات من العبادات ولان فيه فسادا اخر وهو ان حكم اداء
العبادات ثواب الاخرة والكافر مع كفره ليس باهل لثواب الاخرة فلا
القول بوجوب بسبب هذا الحكم لما ذكر مثل هذا لان لا يصح القول فى حق ايمان
شوت حكمه تما لا يصح القول بوجوب بسبب مثل هذا الحكم فى حقه فكان
وجوب الايمان على الكافر وعدم وجوب شئ من الشرائع عليه نظير
تعليق طلاق امراته بنكاحها ونظير تعليق طلاق الاجنبية بدخول
الدار مثلا حيث يصح الاول لكون المراة محلا للطلاق عند النكاح لاحتمال
كان الكافر كان اهلا لحكم الايمان وهو دخول الجنة عند الايمان ولا يصح
الثانى لعدم محلية المراة للطلاق عند دخول الدار لما ظاهر ان الطاهر
من العدم استمراره على العدم والمراة لا تصلح محلا للطلاق قبل
النكاح ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقدم الايمان هذا جواب
اشكال وهو ان يقال لما لم يكن العبادات معتبرة بدون الايمان لم لم
يجعل اداء الايمان بابا تقدما فى حق الكافر ليصح التكليف بالشرائع

والعبادات بناء على ثبوت الايمان اقتضاء كما في سائر الاحكام الالهية بالاقتضاء
لانداى لان الايمان هو اساس اسباب اهله احكام نعيم الاخرة فلا يكون الاصل
تبعا لفرعه الذي هو تبعه ولذلك لم يكن الاصل لهي ان يثبت بطريق الاقتضاء لذلك
الشيء لان في ثبوت الشيء بطريق الاقتضاء معنى التبعية لان المقتضى الذي
هو غير مذكور شرط صحة المقتضي المذكور والشرط مع المشروط فلذلك
لا يصح ثبوت الايمان بطريق الاقتضاء للعبادات فكان هذا نظير ما اذا قال
المولى لعبده تزوج اربعا او قال لعبده الذي حلف عن كفر لمسك باعتاق
هذا العبد لا نعتق العبد مع ان يتزوج الاربع من النساء اعتاق العبد من نفسه
لا يصح بدون التزوج لما ان الحرمة اصل للتزوج فلا يكون هي تبعا للتزوج
تبع لها فلا ينبغي ان يكون هي تبعا للتزوج وكذلك في اعتاق العبد من نفسه
فان قلت لا نسلم انا لو قلنا بوجوب العبادات على الكافر لزم من
ضرورة وجوب تقديم الايمان ثابتا في حقه بطريق الاقتضاء لان الايمان
متوجه على الكافر قبل توجه الخطاب عليه بالعبادات بسببه وهو الايات
الدالة على حدوث العالم والدليل على ان الكفار مخاطبون بالايمان قبل الخطاب
بالشرائع قوله تع وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها على ما
ذكرنا في شرح الخطبة ولما كان كذلك وجب ان يخاطب الكفار بالشرائع
لسوت وجوب الايمان قبلها بسببه وعدم شرعيته بطريق الاقتضاء قلت
سلمنا ان الكفار مخاطبون قبل ورود الشرائع بالايمان الذي دل عليه ای بالایمان
حدوث العالم وهو وجود الله وتوحيده لا الايمان بان الله فرض الصلوة
والزكوة والصوم وعنها وانما وجب الايمان بهذه الاشياء بعد ورود
الشرائع فصح قولنا انهم لو كانوا مخاطبين بالشرائع لزم
ان يكون الايمان بالله تع اى الايمان بان الله تع فرض الصلوة والزكوة و
الصوم وعنها وانما قبلتها كلها ولا يصح ذلك لان الايمان مقبول هذه
الاشياء

الاشياء اصل فلا يصلح ان يكون تابعا بطريق الاقتضاء لان تمام قطع معذرة الكفار انما ثبت
عند ارسال الرسل مال البدع ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت
الينا رسولا فنتبع اياتك ونقال ولما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ووجوب
الشرائع انما يكون بارسال الرسل وبالنظر الى احتجاجهم هذا يلزم
ان يكون الكفار كانهم ليسوا مخاطبين بالايمان قبل ارسال الرسل وقد قال
بعض مشايخنا منهم العاصي ابو زيد رحمه حتى قال في القوم ان وجوب
الحقوق الشرعية كلها باسباب جعلها الشرع اسبابا للوجوب دون الامر
والخطاب كالزكوة بملك النصاب والحج بالبيت والصلوات باوقاتها والصوم
بشهر رمضان والايمان بالايات الدالة على الله والمهر بالنكاح الى ان قال وهذه
الاسباب قائمة في حق الصبي والبالغ على السواء فلا ينبغي ان يقع الفرق بينهما
في صحة الوجوب فعلمنا ان سقوط ما سقط عن الصبي كان بعذر يسقط
مثله بعد اللوغ بشرط علمنا لانه ليس باهل له وهذا كما قبل ان النائم يلزمه حقوق
الله تع ولا يلزمه اداؤها حتى يستيقظ لانه لا يقدر ولا يعلم به فكذلك من بالغ
يلزمه حقوق الله تعالى ثم لا يقدر على الاداء سقط عنه كان السبيل يلزمه زكوة
امواله ثم لو مات قبل الوصول الى ماله تسقط وذكر فيه ايضا هذا السوال
والجواب بقوله فان قيل ما الذي علم رفع القلم عن الدلائل عن الصبي حتى
يحتلم قلنا رفع القلم لا يدل على رفع الوجوب عن الذمة انما يدل على سقوط
اداء الواجب لان القلم للحساب والحساب على بذل ما عليه من الاداء الا على
الوجوب فان الواجب متى تاجل لم يؤاخذ العبد قبل الوجوب قائم الا ترى
انه قرن بالنائم والنائم يلزمه الصلوة في ذمته ولا يلزمه اداؤها حتى يستيقظ
فكذلك الصبي ان يلزمهم جميعا دخلوا تحت رفع ولعدوا ما الامام المحقق شمس الائمة
سرخسي فخر الاسلام بزدوي فما اختاره من القول فجعل الاقوال هنا على
ثلاثة قوم يشترون وجوب حقوق الله تع من الصلوة والزكوة وعنها من حيث

تولد اعسار مجرد الذمة اذا وجد الاسباب ثم يسقطون وكان فيه مجاوزة الحد بالغلو في الجلب وقوم لا يعتبرون الاسباب اصلا وكان فيه مجاوزة الحد بالغلو في التقصير والقول الصحيح فيه ان يقول بعد وجود السبب والمحل لا يثبت الوجوب الا بوجود الصلاحية لما هو حكم الوجوب وليس لابن آدم صلاحية حكم الوجوب وهو الاداء عن اعسار فلا يثبت مثل هذا الوجوب ولا يتحقق السبب وهو في العبادات المحضة والعقوبات واما حقوق العباد فمنها ما يثبت كما في الاعواض والمؤن ومنها ما لا يثبت كالصلاة التي لها شبه الجزاء على ما حفظ بن الظالم الى آخره وقد كنا عليه مدة اي على ما قاله بعض مشايخنا بوجوب كل الاحكام والعبادات على الصبي للتمرين كما بهذا القول الذي اخترناه وهو ان الوجوب لازم متى صح القول بحكمه بطل القول بحكمه بطل القول بوجوبه وان صح سببه ومحله على ما ذكر قبل هذا ولا نقول بان الوجوب في حق كل الاحكام ثابت على الصبي ثم سقوط الحكم لدفع الحرج لعذر الصبا بل لا يثبت الوجوب اصلا مما لا يتصور منه حكم ذلك الوجوب حتى ان دلوك الشمس وشهود الشهر لا شبه بهما وجوب الصلوة والصوم اصلا من الاسداء على الصبي لان يثبت الوجوب اولا لوجود الذمة والسبب ثم السقوط بعد ذلك بعذر الصبا لانه لو كان كذلك كان ينبغي ان يقال اذا لحق الاداء منه الصلوة والصوم مثلا كان موديا للواجب كصوم الشهر في حق المريض والمسافر والجمعة في حق المسافر فانه اذا ادى يكون مؤديا للواجب وبالاتفاق لا يكون الصبي مؤديا للواجب وان تصور منه ما هو ركن هذه العبادات وعرفنا ان الوجوب عنه ساقط في حقه اصلا وهذا اسلم الطريقين اي ما قلنا اسلم مما قاله بعض مشايخنا صورة لان القول بالوجوب ثم السقوط من غير عرض يحصل به يتصور بصورة العبث ولان الوجوب لو لم يكن عليه بالاتفاق

مع قيام الذمة فيجب ان لا يكون على صورة نفي الوجوب ومعنى لان المعنى المقصود لم يكن المقصود من الوجوب الاداء ولا داعي يمكن من ان يوجد فلا فائدة في اثبات الوجوب عليه لما ذكرنا ان القول بنفي الوجوب مع علم حكمه اصلا لعدم صلاحية المحل لذلك الحكم عبث مشروع اذا القول بذلك يؤدي الى القول بصحة الوجوب على البهائم وتعليله بانه لم يقل احد من السلف بوجوب الاحكام وعليه وجوب الاداء اصلا في حق احد اولا ان في السلف وهم الصحابة رضي الله عنهم من قال انه لا يجب على الصبي شيء من الاحكام وصحة اي استدلال الا المتفق عليه وهو انه لو كان الوجوب ثابتا على الصبي ثم يسقط لدفع الحرج عنه كان ينبغي ان يقال اذا التحق الاداء منه كان مؤديا للواجب كصوم رمضان في حق المسافر وبالاتفاق انه لا يكون مؤديا للواجب عرفنا ان الوجوب عنه ما ثبت عليه اصلا على ما ذكرنا اولا انه مرفوع القلم بالحديث قال النبي عليه السلام رفع القلم عن الاطفال عن الصبي حتى يحتلم ففي حق مرفوع القلم كيف يصح القول بوجوب الحكم عليه ولا يلزم علينا ابن السبيل فان له صلاحية حكم نفس الوجوب لكونه عاقلا بالغا لكن لم يخاطب بالاداء تيسيرا عليه وذلك لا يمنع سوت نفس الوجوب كالمريض والمسافر في حق صوم رمضان فانهما لم يخاطبا به مع سوت نفس الوجوب كان السبيل واما ابن اليوم فليس له صلاحية اداء الصلوة اصلا فلا يثبت نفس الوجوب في حقه ايضا وعن هذا حان الفرق الواضح بينهما هو ان ابن السبيل لو استقرض من غيره مقدار الواجب من الزكوة وادى يقع عن القرض كما لو صام المسافر واما الصبي العاقل لو ادى فرض الظهر في وقته يقع نفلا حتى انه لو اداه في اول الوقت ثم بلغ في آخره يجب عليه اعادته وقوله ولانا رفع القلم لا يدل على رفع الوجوب في الذمة في مثل هذه الصورة الى نحن بصددها وهو ان يثبت نفس وجوب الصلوة على ابن يوم لا نفي الوجوب اذا

تمام الاستدلال على نفي الوجوب في الذمة

لم نوجب حكمها انتظار من حيث توجد لان المراد من شرعيه الوجوب شغل الذمة
الى ان يودى ذلك الى وجوب الاداء اما في الحال او في ثاني الحال واحد منهما ليس ثابت
في حق الصبي لنقص بالاجماع فلا يكون فائدة حسنة في ثبوت نفس الوجوب
بخلاف النائم والمغمى عليه فلذلك قلنا ندفع العلم من الاصل والا تتصور بصورة
للعتب على ما ذكر في الكتاب لانه لا فائدة في ثبوت نفس الوجوب من غير معنى
ولذلك قلنا في الصبي اذا حاضت اي واجب ما قلنا ان الوجوب عنه ما سقط وجوب
الاداء اصلا قلنا انه لا تقضي ما مضى لان الوجوب لو كان ثابتا في حقه لم يسقط وجوب
الاداء بالعذر ويجب عليه ان يقضي ما مضى كالمجنون اذا المرتد بعد حق جنونه
وكالمريض والمسافر اذا افطرا ولذلك نقول في الحائض ترجع الى ما ذكر في اول

اداء الكل

الكتاب وهو ان من كان اهلا لحكم الوجوب بوجه كان هو اهلا للوجوب
مطلقا ومن هنا قلنا ان المعنى من شرعيه وجوب الحكم لا ذات الوجوب فلذلك
قلنا بوجوب الصوم على المرتد اما اذا اوجب قضاءه لم تتضمن الحرج واحتمال الاداء

لان قضاءه

في حق الحائض لما كان التناسل يقضي ان لا تشترط الطهارة عن الحيض للصوم
كما لا تشترط الطهارة له عن الجنابة والحدث وهو معنى قوله ان الصوم يلزم
الحائض لاحتمال الاداء بخلاف الصلوة فان في قضائها حرجا بينا واشتراط
الطهارة لها عن الحيض موافق للتناسل لاشتراط الطهارة لها عن الجنابة والحدث
فلم يجب عليها قضاء الصلوة او نقول ان معنى قوله ان الصوم يلزم الحائض لاحتمال
الاداء اي لاحتمال الاداء في ثاني الحال من غير حرج اذ ليس من شرط احتمال وجوب
الاصل وجوده في الحال في حق صحة الخلافة بل احتمال وجوده في ثاني
الحال يكفي لان يكون الخلف خلفا عنه اذ لم يتضمن وجوب اداء الحرج الا
ترى ان المجنون والمغمى عليه اذا لم يزد الجنون والاغماء على يوم وليلة يجب
قضاء الصلوات عليهما مع ان اداء الصلوة حال الجنون والاغماء منهما غير متصور
ومع ذلك صح القضاء خلفا عن الاداء في حقهما لاحتمال الاداء في ثاني الحال من غير

حرج فكذلك ههنا الصوم في حق الحائض لما لم يتضمن الحرج وجب قضاؤه
بخلاف الصلوة لعدم حكمه اي حكم الوجوب وهو الاداء هذا في الصلوات والصيام
معا نعم اذا امتد بطل القول بالوجوب اصلا لعدم حكمه لان له اصلا اي اصل
وجوب للصوم قلنا بوجوب اصل الايمان دون اداءه اي دون وجوب اداءه
حتى صح الاداء عن المريض في هذه المسئلة اختلف عبارات المشايخ فمن
اختيار اساتذة العلامة شمس الائمة الحلواني رحمه ان الايمان على الصبي العاقل الذكي
يصح منه الاداء واجب لوجوب الصلاحية لحكمه وهو الاداء والمودى منه
يكون فرضا الا ترى انه لو آمن في هذه الحالة لم يلزمه تجديد الاقرار بعد
بلوغه فعرفنا ان اداء الفرض قد تحقق منه في حالة الصغر فمن هذا الطريق
ثبت حكم الوجوب في حقه والدليل عليه انه لو اسلمت امرأته وابى هو
الا سرا بعد ما عرض عليه القاضي فانه تبين بينهما ولو لم يثبت حكم
الوجوب في حقه لم تبين بينهما اذا امتنع منه وقال الامام شمس الائمة السرخسي
رحمه بعد ما قال هذا والاصح عندي ان الوجوب عنه ما سقط في حقه وان عقل مالم
يعد حالة البلوغ فان الاداء منه يصح باعتبار عقله وصحة الاداء تستدعي
كون الحكم مشروعا واشتد عي كونه واجب الاداء كالنفل فعرفنا بهذا ان
حكم الوجوب وهو وجوب الاداء معدوم في حقه ودليلنا ان الوجوب ليست
باعتبار السبب والمحل بدون حكم الوجوب لانه اذا ادى لا يكون المودى فرضا
لان حكم الوجوب يصير موجودا بوجوب الاداء اقتضاء وانما لم يكن الوجوب
ثابتا لانعدام الحكم وهو وجوب الاداء فاذا صار موجودا بمقتضى الاداء
كان المودى فرضا كصلاة العبد فان وجوب الجمعة في حقه غير ثابت حتى
انه وان اذن له المولى او حضر الجامع مع المولى كان له ان لا يودي ولكن اذا
ادى كان المودى فرضا لان ما هو حكم الوجوب صار موجودا بمقتضى الاداء
وانما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام حكمه وهذا الذي ذكره شمس الائمة السرخسي

يقضي الاسف في حق الصبي العاقل بغير وجوب الايمان ولا وجوب اداء الذي ذكره شمس الائمة الحلواني رح يقضي ان يسقط بغير وجوب الايمان ووجوب اداءه في حقه وشرط المصنف لخراب الاسلام رح حيث قال يسقط بغير وجوب الايمان عليه لا بوجوب اداءه وخير الامور اوساطها وقوله اذا لم يخل الوجوب عن حكمه وهو صحة الاداء وبيانه عن المرض والاغماء لما لم ينافي حكم وجوب الصوم لم ينافي وجوبه فحكم وجوب الصوم هو الاداء في الحال اذ في الباقي بالاجماع وهو موجود في حق الصوم لا في الصلوة فانه اذا نوى الصوم ثم جن او اغمي عليه لم يوجد منه ما يفسد الصوم صح صومه علم بهذا ان الاغماء غير منافي الصوم وكذلك ان لم يمكن من الاداء في الحال يمكن منه في الباقي بالاجماع لان الاغماء لا يستغرق الشهر والخرج في قضاءه بخلاف الصلوات لان الاغماء منافي لها في الحال لان الاغماء ناقض للطهارة ولا يتحقق من المغمى عليه الصلوة وفي الباقي يلزم الحرج لتضاعف صلوات يوم وليلة عادة لم يكن مناف الوجوب العصاء بالحرج ما لم يتداد اكثر من يوم وليلة عادة لم يكن مناف الوجوب اذ الله وهو اعلم بالصواب

عادة

اما القاصر فسببه قدرة البدن اذا كان قاصرة مثل البلوغ اي اذا كانت القدرة موجودة مع وصف القصور فان من الصبي من لا قدرة له اصلا لا على وجه الكمال ولا على وجه القصور كما في الرضيع وكما في الصبي الذي لم يعقل بما فانه لا قدرة لهما اصلا واذا لم يكن القدرة لكل واحد منهما اصلا لا تأتي كلامنا هذا فيه فلذلك احترز عنه بقوله اذا كانت قاصرة والدليل على هذا ما ذكره الامام شمس الائمة بقوله فالقاصر باعسار قدره البدن وذلك بان يكون الصبي المميز مثل ان بلغ ثمن المعتاد من قدره البدن هو الممكن من الاداء بعقل مميز واصل العقل يعرف بدلالة العيان اي الاثر وذلك ان يحاسب المرء ما يصلح له بدرك العواقب المستورة فيما يأتيه ويذره يعني ان الرجل اذا عاين عن انه يحاسب

الحاله

ما يصلح له في ثاني الحال بطريق البديهة والامعان فيما هو مستور امره في الحال بانه مما يصلح له في ثاني الحال او كذلك يحاسب نفسه عما لا يصلح له في ثاني الحال فيما هو مستور امره في الحال يحكم بانه عاقل كمن قصد مثلا لدفع الحرارة او شرب الدواء لدفع المرض وقد علم دفع الحرارة بالفصد ودفع المرض بشرب ذلك الدواء بالتجربة مرارا ولكن ابطأ دفع الحرارة والمرض مستور امره حال الفصد وشرب الدواء وكذا اذا ترك شرب الدواء الذي لا يدفع مرضه وترك الفصد فيما لا يضره فانه بطريق التجربة يحكم من غلبة ظنه انه يباشر مثل هذه الافعال النافعة ويترك ما يضره بانه عاقل وكذا من رأى غيره يهوي في الصيف ماكان يسعه في الشتاء من جمع الحطب وضم ما وهي من الحيطان وسد سلم السقوف واصلاح خروق السطوح وتهيئة اسباب المطاعم والملابس التي لا يمكن تحصيلها غالبا في الشتاء او لم يمكن بما يمكن تحصيلها في الصيف يحكم بكمال عقله في امر المعيشة وان احتمل خلاف ذلك بان يكون تحصيل هذه الاشياء ارخص وايسر حصولا في الشتاء من الذي في الصيف ولكن ذلك امر نادر وكان مستورا حاله حال المباشرة ولكن لما وقع فعله على وفق ما تقع عليه العقلاء بطريق التجربة والامعان عدانه من جملة العقلاء ومن زمرة الحكماء ولذلك في امر الاخرة اذا استغل بما ينفعه في الاخرة واجتنب عما يضره فيما عد من العقلاء المهندسين والعباد المتقين فاما الاعتدال القائم بالتفاوت فيه البشر على وجه تتعذر الوقوف عليه فاقام الاعتدال الحال بالبلوغ عن عقل مقام كمال العقل لحقه في لزام الخطاب عليه تيسيرا على العباد لما صار صفة الكمال الذي يوهم وجوده قبل هذه الحال ساقط الاعتبار وتوهم النقصان بعد هذه الحال غير معتبر لان السبب الظاهر لما قام مقام المعنى الباطن للاسترداد الحكم بعد وجوده او عدمه وقوله فاما حقوق الله تعالى ممن ذكر ضمن الحقوق على ما ذكر في الكتاب فيه

الشرع م

لا يمكن شله

بهيئ

بوجه اى لاحرج فيه ولا ضرر الا بحر من الشرع وذلك اى الحجر فى الاسلام
باطل لما قلنا اشار الى ما ذكر قبل هذا انه حسن لا يحتمل غيره والحجر من اولاد
ان لا يلون حسنا كما فى عراه المسدى العران حتى اذا وجد التراه منه
تحمل قرائه كلا قراه لانه لحجور عنها شرعا ولا يلزم مثل ذلك فى الاسلام
ولان الناس عن اخرهم دعوا الى الاسلام والحجر عن الاسلام كفر ثم الحجر لسبب
الصغر شرعا لاجل النظر وذلك لا يلزم بما يتمحض منفعة لا يشوبه ضرر
وكان النظر فى الحكم بصحة الاداء منه لان المطلوب به النفوذ والعادة
الابدية فى الدنيا والاخرة وذلك لا يحتمل الوضع اى لزعم اداء انه يحتمل ان
يوضع عنه فوضع عنه اى ما سقط لزوم اداء الاسلام عن الصبى فاما
الاداء فحال عن العهدة اى ما مجرد صحة الاداء من غير لزوم الاداء فحال عن الضرر
ثم لزم على هذا التعليل حرمان الارث عن اقاربه الكفار شبهة فان حرمان الارث
ضرر عليه وانما جاز ذلك عن صحة اداء الاسلام فاحاب عنه بقوله لان حرمان
الارث مضاف الى الكفر الباقى الى صحة اداء الاسلام لعفو اذا مات ابوه الكافر
الباقى بعد اسلام ابنه فلا يرث منه ابنه المسلم لان الاسلام شرع عاصما
للاملاك قاطعا واصلا والاخر على كفره يصلح قاطعا فاضيف اليه ولان ما لزمه
بعد الاسلام اى من الضرر الدنيوى مثل حرمان الارث ووقوع الفرقة بينه
وبين امراته الكافرة فمن ثمرات الاسلام لا المقصود الاصلى بين الاسلام
فان المقصود الاصلى منه السعادة الابدية وهو حاصلة بالاسلام فكان المنظور
اليه فى الباب المقصود الاصلى لا الثمرات ولا فى هذا امر معارض لمثله فلا يصلح
ان يكون شبهة لانه قد يصير محقا للارث بسبب اسلامه ولو لم يكن موضوعا
لما استحق الارث خالى الموات اقاربه المسلمون انما يستحق ارثهم اذا كان
مؤمنا ولا يستحق اذا كان كافرا وكذلك يقترن ملك نكاحه اذا كانت زوجته
اسلمت معه اذ اسلم حكم الاسلام سعا لغيره اطلق لفظ التبعية بقول

لغيره لان السعة للغير على انواع فاقواها سعة الابن او احرها سعة الدار يعنى اذا لم
يكن معه احد ابويه مسلما سعا للدار الاسلام ثم بعد الدار تعتبر الدار حتى لو وقع
من الغنيمة صبى فى سهم رجل فى دار الحرب بعد ما يصلى عليه ويجعل مسلما سعا لصاحب
اليد وعلى هذا مذكور فى فصل التكفين من باب الجنائز من النهاية ولم يعد عهدة
اى لم يجعل ذلك الضرر الدنيوى ضد فعل الاسلام لانه لم يوجد منه فعل يصلح للعهدة
ومع ذلك ثبت الاسلام فى حقه اجماعا ولم يبال بما لزمه بعد الاداء من حرمان الارث
وغيره لانترى انه لا يرد عليه بالردة ومعنى عدم رد علمه بوالديه ان الرجل اذا
اقر بغلام مولود مثله لمثله ولم يكن لنسب معروف انه ابنه وصدقه الغلام ثبت
نسبه منه وشرط تصديقه لان فى يد نفسه اذ المسلمة فى عيال تعتبر عن نفسه كذا
فى قوله الهداية اراد بالذى يعتبر عن نفسه الصبى العاقل علم بهذا ان علم
الصبى العاقل بالردة وتصديقه لها معتبر فى الشرع حتى يترتب عليه حكم شرعى
وهو بموت نسبه منها عند تصديقه بها فلما لم يرد علمه بوالديه لم يرد علمه
بالله مع انها والما كان علمه بالله مع علما كان جهله بها جهلا وهو الردة فكانت الردة
منه محققة وهذا الذى ذكره قول ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف
لا يحكم بصحة الردة فى احكام الدنيا من الصبى لان ذلك يتمحض ضررا لا يشوبه
منفعة وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه يتمحض منفعة ولكن ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله
قالا كما يوجد منه حقيقة الاسلام من الوجه الذى قلنا يوجد منه حقيقة الردة
لانه كما يحقق منه العلم سائر الاسباب يحقق منه الجهل بها والدليل على
ما قررنا انه يوجد حقيقتها منه لما سمع شبوبها بعد الفصول حقيقة للحجر شرعا
فالبالغ المحجور عن الردة شرعا كالصبى ومع ذلك يتحقق منه الردة فكذا
يتحقق من الصبى العاقل ومن ذلك ما هو بين القسمين اى ومن المذكور الذى
هو حقوق الله تعالى حقوق له بين كونه حسنا لعينه وبين كونه قبيحا لعينه
اى ليس بحسن لعينه وليس بقبيح لعينه وهو عامة العبادات نحو الصلوة

هذين ٥

والذكوة والصوم والحج فانها تحتمل النسخ والسدل الا ترى انه ورد النهى فى بعضها
فى بعض الاوقات والاحوال فى الحديث بلاث اوقات نهانا رسول الله صلى الله عليه ان نصلى
فيها وقال عليه السلام لا تصوموا فى هذه الايام وما كان حسنا لعينه لا يرتفع عنه النسخ و
السدل ولا النهى فى وقت من الاوقات حتى قلنا بسقوط الوجوب اى قلنا
بعدم سوق نفس الوجوب من الاصل على ما عليه احبا المصنف لان اللزوم
لا يخلو عن العهدة اى لان القول بلزوم هذه الاشياء فى حق الصبى لا يخلو عن اثبات
الضرر فى حقه وهو منهى عن الضرر الذى اوى شرعا الا ترى انه لا يحب عليه
الحدود والقصاص عند مباشرة اسبابها فلذلك لم يسم لزوم العبادات
وصف لزوم العهدة فى حق الصبى بلا لزوم مضى اى بلا لزوم امضاء ما شرع
فيه من الصلوة والصوم بخلاف البالغ لانها قد شرعت لذلك اى بلا لزوم
مضى ولا وجوب قضاء اى فى الجملة ولذلك اذا شرع فى الاحرام على هذا الوجه
ثم احصر اى البالغ اذا شرع فى احرام الحج ظانا ان عليه الحج ولم يكن عليه ثم
احصر فلا قضاء عليه علم بهذا ان هذه العبادات قد تتوجه فى حق البالغ
الضارا وصف لزوم المضى والقضاء فى صوره من الصور فيجب ان يثبت
فى حق الصبى ايضا ان تثبت بلا وصف لزوم المضى والقضاء فى جميع الصور
وانما قيدنا بالاحصار لان الخروج من احرام الحج بعد الشروع فيه لا يجوز
الا بالاحصار او بالاداء وقلنا فى الصبى اذا ارتد انه لا يعتل وكذلك فى المبسوط
واذا حكم بصحة ردته بانت منه امرأته ولكنه لا يقتل استحسانا لان
القتل عقوبة وهو ليس من اهل العقوبة فى الدنيا على ما بينا سببه كسائر
العقوبات ولكنه لو قتله انسان لم يضمن شيئا لان من ضرورة صحة ردته
اهدار دمه وليس من ضرورته استحقاق قتله كالمرأة اذا ارتدت
لا تقتل ولو قتلها قاتل لم يلزمه شئ قوله لما قلنا اشاره الى قوله
وقلنا بصحتها تطوعا الى قوله لانها قد شرعت لذلك وفى ذلك حالات

في حقه ويشرع اى وصحة اداء هذه العبادات تدور لكن لو صفا ى بدون

السنة اى فى صحة النوافل منه وانما هذا ضرب تاديب ليتخلق باخلاق الرجال
الصالحين وقال الشاعر ادبت بنيك اذا ما استوجبوا ادبا والضرب انفع ما
اى العسل وقال الضحاك ان العصون اذا قومتها اعتدلت ولا تلين ولا تلين اذا
قومتها الخشب اى ولا تلين الخشب اذا قومتها وقوله وانما هذا ضرب
تاديب وتعزير لا عقوبة جواب لما يرد شبهة على قوله علم مروا صبيانكم
بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا اعاد ذكر فى
الباب الذى قبل هذا بقوله وما كان عقوبة اوجب المحجر عليه وجوب
للعبد شرط السلامة حتى لو هلك العبد المحجور فى ذلك العمل يجب
العشر على المساجر ولا يجب الاجر ولا شرط السلامة فى الصبى
الحر فانه اذا هلك فى العمل يجب الاجر الضمان انه هو النفع المحض
بخلاف هلاك العبد فى العمل فانه لا يجب الاجر لان العبد مال وتضمين
المساجر عاصبا ما سعمال العبد المحجور يجب فيمنه ويملك العبد من
وقت الغصب فلا يجب اجر منافعه فاذكر لم يذكر الا فى السير الكبير وما لم
يصرح فيه بقول غيره فهو اطلاق محمول على ما صرح به بقوله وههنا الضمان يحتمل ان
يكون هذا قولا منا على ان اما نه صحيح عنده فان الادمى يكرم بصحة العبارة
وعلم اللسان لما ان الانسان انما يتميز سائر الحيوان باللسان ومن الله تعالى على
الانسان بقوله علم البيان علم اللسان فعرفنا ان معرفة البيان
وصحة العبارة من اعظم وجوه الاصلاح به ولهذا صححنا منه التوكل
عن الغير بالبيع والشرى له فان ذلك محض منفعة له لانه تصير به مهتديا
الى التصرفات الشرعية عارفا بمواضع الغبن والخسران ليحترز منه
عند حاجته اليه وقد اساء الله بيع الى ذلك بقوله واسلوا السامى ولا يلزمه
العهدة بهذا التصرف اذ لم يكن ما دونا لان فى الزام العهدة معنى
الضرر وانما اهلته القاصرة انما تثبت فى حقه ما تتمحض منفعة فان قبل

السن انه لا يصح منه اداء الشهادة وفي تصحيح عبارته في اداء الشهادة محض
المنفعة في حقه قلنا صحة اداء الشهادة تبتني على الاهلية للشهادة وذلك
يبتنى على الاهلية الكاملة لانها اسباب الولاية على الغير في الالزام لغير رضاه
وبدون الاهلية الكاملة لا تثبت هذه الولاية فتطلب مباشرته وذلك مثل الطلاق
والعتاق وليس معنى هذا ان امرأة الصبي لا يكون محلا للطلاق بل هي محل
للطلاق وعبده محل للعتاق فان الطلاق يملك ملك النكاح وملك النكاح للصبي
اذ لا ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في ايقاع حتى اذا تخففت الحاجة
الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا فان الحكم ثابت
في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأة الصبي العاقل وعرض عليه الاسلام
فابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله واذا ارتد
وقعت الفرقة بينه وبين امرأته كانت هي طالقا عندهما ولذلك في العتاق
فانه اذا كاتب الاب والوصي نصيب الصغير من عبد مشترك بينه وبين
غيره واسوفى بدل الكتابة صار الصبي معتقا لنصيبه حتى يضمن حصة
نصيب شريكه ان كان موسرا وهذا الضمان لا يجب الا باعتاق يمكننا
الا اهلية القاصرة في جعله معتقا للحاجة الى دفع الضرر عن الشريك بعرفنا
ان الحكم يثبت في حقه عند الحاجة فما دون الحاجة فلا يجعل ثابتا لان الانتفاء
الاهلية القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيما
هو ضرر محض كما ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله وكذلك
الصدقة قال الامام شمس الائمة فانه محض ضرر في العاجل لا شوب له
منفعة ولهذا ينبني صحته شرعا على الاهلية الكاملة فلا يثبت بالاهلية
القاصرة الا من قبل الثوب وهو الحجر فصار ملحقا بهذا الشرط اي
صار العذر بهذا الشرط وهو ان يكون المعتق وارثا على اعتباره
ملحقا بما كان بتعاطي اسبابه كله على القاضي لان القاضي يملك ان يستردده

لمجرد علمه بخلاف الاب فانه لا يملك من استرداد الا بشهود حضور
مجلس قضاء قاض عادل يقضي بالشهود العدول وقد لا يملك الاب
من جميع هذه الاشياء واما ما يتردد بين النفع والضرر الى قوله والنكاح
فان قيل لما كان الطلاق ضررا محضا وجب ان يكون النكاح نفعا
محضا لانه ضده والضد يسير احكام الاشياء قلنا انما كان كذلك
خاصة لكل واحد منهما لان الاثر الخاص في الطلاق زوال ملك النكاح
وهو ضرر محض واما النكاح فحكمه حل الاستمتاع مع لزوم المهر
فكان النكاح من حيث حل الاستمتاع نفعا ومن حيث لزوم المهر
ضررا فتردد بينهما لذلك وهذا لان المرأة يحتمل ان تهب المهر قبل
الطلاق حتى الطلاق ضررا محضا ولا يحتمل ان تهب المرأة قبل النكاح
حتى النكاح لذلك متردد بين النفع والضرر واما النفقة فبمقابلة
احتباس المرأة للزوج فكان النفع مع الضرر متعارضين متناقضين
وقد صار اهلا لتصور منه المباشرة لان الكامل في الصبي العاقل لا زهده
الاحكام كلها مبنية على قوله اما القاصر فقد ثبت قدرة البدن اذا كانت
قاصرة قبل البلوغ ثم وجه تصور المباشرة منه هو انه اذا تصرف
بطريق الوكالة للغير انه جائز وان لم يأذن له وليه لان فيه اعسارا
لبيانه وهو نفع محض على ما بينا ولما كان اهلا للتصرف للغير
كان اهلا للتصرف لنفسه بالطريق الاولى فاذا صار اهلا للحكم وهو
هو والملك كان اهلا لسببه وهو الشراء مع فضل بقع البيان
حيث اعتبر بانه وتوسع طريق الاصابة لحصول الملك له بانه مباشرة
وليه وباره مباشرة نفسه وكان هذا نفعا له مما اذا كان طريق
اصابة الملك واحدا حتى يجعل الصبي كالبالغ لان بقصان رأيه
انجبر برأي الولي وما كان على صحة تصرفه الا باعسار بقصان

هكذا

راى الولى فيما ذكر النقصان يرى الولى كان كالبالغ من حق التصرف لانعدام النظر
ان راى الولى شرط الخولنى ان شرط حولز تصرف الصبى راى الولى ويدخل
راى الاجنبى تصرف الصبى وكان حولز تصرف الصبى راى الولى بمنزله
راى آخر للولى وكان للولى رايان احدهما تصرف الولى بنفسه برايه و
الثانى ادنه للصبى فى التصرف وهو ايضا برايه ثم تصرف الصبى برايه
وليه وهو معنى راى الولى لان الولى بنفسه برايه خصوص رايه لانه
اختص برايه بنفسه ولم يتعد الى موضع اخر وكان خاصا ثم الولى اذا
تصرف فى مال الصغير برايه الخاص لم يملك التصرف بالغبن الفاحش فكذا
اذا تصرف فى مال الصغير برايه العام وهو تصرف الصغير بنفسه برأى
الولى يعنى ان لا يملك التصرف بالغبن الفاحش وقال الامام شمس الائمه رح
وما قاله ابو حنيفه رح اوجه فان اقرار الصبى بعد اذن الولى له صحيح وان كان
الولى لا يملك الاقرار عليه بنفسه يعنى لا يلزم من عدم الحولز فى تصرف
الولى لاجله عدم الحولز فى تصرف الصبى بعد اذن الولى فان اقرار الولى
بنفسه على الصبى لا يجوز ثم لو اذن الولى الصبى فى التجاره واقر الصبى
على نفسه بالمال يجوز فعلم بهذا ان بينهما فرقا وفى رواية ابطله لشبهة
النيابه اى صار الصغير بمنزله نائب الولى فى التصرف وقوله دون وصفه
وهو وصف الكمال وقال الامام شمس الائمه رح وانه وجد اصل الراى له
بنفسه ولم يوجد صفه الكمال وكان هو باعتبار الاصل متصرفا لنفسه
كالبالغ وباعتبار الصفه هو كالنائب علم بهذا ان الصبى هو بمنزله
النائب عن الولى ولما نسب للصبى شبهه النيابه تطرق الى وصف الراى
اعتبرت الشبهه فى موضع التهمه وهو التصرف مع الاقارب يعنى
فاحش ولم تعتبر فى غير موضع التهمه وهو التصرف بهم بمثل
القيمه لسقوط التهمه من وجه دون وجه لانه لو لم تثبت التهمه من كل وجه

راى الولى فيما ذكر النقصان يرى الولى كان كالبالغ من حق التصرف لانعدام النظر
ان راى الولى شرط الخولنى ان شرط حولز تصرف الصبى راى الولى ويدخل
راى الاجنبى تصرف الصبى وكان حولز تصرف الصبى برأى الولى بمنزله
راى آخر للولى وكان للولى رايان احدهما تصرف الولى بنفسه برايه و
الثانى ادنه للصبى فى التصرف وهو ايضا برايه ثم تصرف الصبى برأى
وليه وهو معنى راى الولى لان الولى بنفسه برايه خصوص رايه لانه
اختص برايه بنفسه ولم يتعد الى موضع اخر وكان خاصا ثم الولى اذا
تصرف فى مال الصغير برايه الخاص لم يملك التصرف بالغبن الفاحش فكذا
اذا تصرف فى مال الصغير برايه العام وهو تصرف الصغير بنفسه برأى
الولى يعنى ان لا يملك التصرف بالغبن الفاحش وقال الامام شمس الائمه رح
وما قاله ابو حنيفه رح اوجه فان اقرار الصبى بعد اذن الولى له صحيح وان كان
الولى لا يملك الاقرار عليه بنفسه يعنى لا يلزم من عدم الحولز فى تصرف
الولى لاجله عدم الحولز فى تصرف الصبى بعد اذن الولى فان اقرار الولى
بنفسه على الصبى لا يجوز ثم لو اذن الولى الصبى فى التجاره واقر الصبى
على نفسه بالمال يجوز فعلم بهذا ان بينهما فرقا وفى رواية ابطله لشبهة
النيابه اى صار الصغير بمنزله نائب الولى فى التصرف وقوله دون وصفه
وهو وصف الكمال وقال الامام شمس الائمه رح وانه وجد اصل الراى له
بنفسه ولم يوجد صفه الكمال وكان هو باعتبار الاصل متصرفا لنفسه
كالبالغ وباعتبار الصفه هو كالنائب علم بهذا ان الصبى هو بمنزله
النائب عن الولى ولما نسب للصبى شبهه النيابه تطرق الى وصف الراى
اعتبرت الشبهه فى موضع التهمه وهو التصرف مع الاقارب يعنى
فاحش ولم تعتبر فى غير موضع التهمه وهو التصرف بهم بمثل
القيمه لسقوط التهمه من وجه دون وجه لانه لو لم تثبت التهمه من كل وجه

لما جاز تصرفه معه فى الصور كلها كالوكيل مع الموكل فلما سقط من وجه دون
وجه اعتبرت اضافه من وجه دون وجه وعلى هذا الاصل اى ان ما كان نفعا
محضا تملكه الصبى بدون اذن الولى وما كان مترددا بين النفع والضرر
لا يملكه الصبى بدون اذن الولى اذا توكل اى قبل الوكاله لم يلزمه العهده
اى صار السليم واذن المولى يلزمه وكذلك للصبى وفى الاسعال الى
الانصاف تأمل الانصاف لان فى ترك الانصاف لان فى ترك الاسعال الى
الانصاف ايصال ماله الى غيره وفى الانصاف ايصال ماله الى الاجنبى ولا شك
ان ايصال النفع الى القريب اولى من ايصال النفع الى الاجنبى واليه
اشار النبى عليه السلام ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عاله يتكففون
والولى فى موضع النزاع ليس بولى اى كون الصبى مع الاب او مع الام
مما يتردد حاله بين النفع والضرر فى حاله الفرقه وكان ينبغى ان
يعتبر اختيار الولى فى هذا كما اعتبر رايه فى سائر التصرفات التى يتردد
بين النفع والضرر كالبيع لكن لا يعتبر اختياره لان الاب ليس بولى
فى هذا لان الولى هو الذى يتصرف لغيره نظرا له بطريق الولايه وفى
هذا احتمال ان يكون نظر الاب لنفسه فلا يسقى ولما للصغير وقال الامام
شمس الائمه رح وعلى هذا قلنا اذا وقعت الفرقه بين الزوجين بينهما
صبى ممن فانه لا يخير مما بين الابوين الحاق بال وكما لا يعتبر اختياره
فى هذا لا يعتبر اختياره ولايه لان ولايه فى هذه الحاله ابوه وابوه فى هذا
اختيار لتحمل نفسه فلا يصلح بان يكون ناظرا له لولايه ويجوز ان
لا يعتبر قوله فى ذلك ولا قول ابيه لنقصان راى الصبى وعلى هذا كون
الاب وليا وكفى به اى بالساقط وقال بالزعم احتراز من عن يقع
حسب لا يسقط عنه صحة الاسلام حين بلغ اذا حج بذلك الاحرام فى
حال الصبا فاما اذا اهل الصبى بالحج ثم احتلم قبل ان يطوف بالبيت او

والتسليم

قبل ان يعرف لعجزه من حجة الاسلام عندنا وعلى قول الشافعي يجزيه
فصار اختلافنا هنا نظير الاختلاف في الصلوة فانه اذا صلى في اول الوقت
ثم بلغ في آخره عندنا يجزيه عن الفرض ويجعل كانه بلغ قبل اداء الصلوة
وههنا ايضا يجعل كانه بلغ قبل مباشرة الاحرام فيجزيه ذلك عن حجة الاسلام
وللشافعي قول حر احرم وهو لم يكن من اهل اداء الفرض فانعقد احرامه
لاداء النفل فلا يصلح اداء الفرض به وهو نظير الصورة اذا احرم
بسنة الفجر عندنا لا يجزيه اداء الفرض به وعنده ينعقد احرامه للفرض
والاحرام وان كان من الشرائط عندنا ولكن في بعض الاحكام
هو بمنزلة الاركان ومع الشك لا يسقط الفرض الذي ثبت وجوبه بيقين
فلهذا لا يجزيه عن حجة الاسلام بذلك الاحرام الا ان يجدد احرامه
قبل ان يعرف بعجزه فحينئذ يجزيه عن حجة الاسلام لان ذلك الاحرام الذي
باشره في حالة الصغر كان تخلقا ولم يكن لازما عليه فيمكن من فسخه
بتجديد الاحرام وهذا بخلاف العبد اذا اخر ما ذكره في مسائل المبسوط
الاشياء موضوعا اي وضع ذلك الشيء بنفسه ولا يصح اختيار المولى
عليه اي لا يصح ان يختار الولي احدهما لاجل الصبي ولذلك قبول الهبة
في حق صحيح منه دون الولي وفي قوله عليه اي قبول الهبة للصبي
يصح من الولي دون الصبي وذكر في بعض المبسوط وكل شيء في مخراج او
انزاج او عمر يقوله فوهب له رجل هبة فانما يقبضها الذي يقوله اذا
كان هو صغيرا لان القبض لذلك ان كان عاملا ولا يحل القبض
فتقبض له من يعوله لان ما يتمحض منفعة للتلميذ كان له ان يقوله ان
يباشره وان قبض الصغير بنفسه وهي القياس لا يجوز قبضه وهو
قول الشافعي لانه لا معتبر بعقله قبل البلوغ خصوصا فيما يمكن تحصيله
لغيره وجه الاستحسان انه انما لا يعتبر عقله لدفع الضرر عنه وههنا

فيما سرد يتبين المنفعة والمضرة فاما فيما يمحض منفعة فلا يتحقق هذا المعنى ومتى جعلناه وليا لم نجعل فيه مولى كما في الايمان وقبول الهبة واذا جعلناه مولى عليه لم نجعله وليا كما في الاذن في التجارة وهذا جواب عما ذكره الشافعي بقوله وهو ان من كان مولى عليه لم يصلح ان يكون وليا الى آخره وانما هذا عبارة عن الاحتمال اي في كل موضع جعلنا الصبي وليا او مولى عليه هو عمل بالدليل عند قيام الدليل عليه واحتمال ذلك التصرف ذلك الحكم وكان هذا منا بيان احتمال ذلك التصرف ذلك الحكم لا انا لما جعلنا الصبي في تصرف وليا لم نجعله مولى عليه من ذلك التصرف وفي كل تصرف جعلناه مولى عليه لم نجعله وليا في ذلك التصرف ولم يكن ذلك تناقضا وانما التناقض في جعله وليا ومولى عليه في تصرف واحد وما تتصور من صوره احتماع كونه وليا ومولى عليه في تصرف واحد كما في الايمان وقبول الهبة فذاك راجع الى توسع طريق السبب الى المنفعة المحضة والمقصود هو النيل والوصول الى المنفعة وقوله وذلك هو المقصود هو حصول المنفعة له من كونه وليا او مولى عليه واذا كان هو المقصود من ذلك التردد في السبب وجب اعتبار هذا التردد في السبب من كونه وليا او مولى عليه في تصرف واحد عند حصول الحكم له وهو الوصول الى المنفعة اي طريق كان وانما الامور بعواقبها اي في الامور انما تعتبر عواقبها لا ابتداؤها وعاقبته ما قلنا عند تردد المنفعة له وان كان حصول المنفعة في الابتداء متردد ا في السبب لا اعتبار لتردد السبب لان المقصود من الاسباب احكامها والله اعلم

باب الامور المعترضة على الاهلية

اي الامور التي تعترض على اصل الاهلية التي بينا انها ثابتة على قياس الذمة ومنع الاحكام التي تتعلق بالاهلية العوارض نوعان اي الموانع يقال عرض لي امر اي استقبلني فمنعني عما اريده ومنه قولهم اي المقصود

النسيء

الشرع بدون اجتماع العقل على وجه لين في نار العبد دفعه وارالله وانما سبب
هذا النوع من العوارض الى السماء لكون الحوادث موعودة تقديرها في السماء قال
الله تع وفي السماء رزقكم وما توعدون وملكتنا اي وما حصل من كسب العبد
واختياره منه اي من الذي اعترض عليه عند الجمل من العوارض مع انه اصل صلى
مال الله تع والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا اعتبار انه كان في نيته
ان الله لم يسبب مباشرته لاسباب العلم حق حصل له العلم وبزول الجهل وبما
تركل ذلك مع قدرته عليه ذلك لم يزله حصوله من كسبه وما في التقرير مذكور
من الموانع اذا زال قبل الامتداد فجعلوه عفوا اي فجعلوا الجنون عن موش
في الاسقاط وجعلوه كان لم يكن والحقوه بالنوم والاغماء وقوله لكنهم استحسنوا
فيه ذكر في حق وجوب القضاء لفظ الاستحسان لان القياس ان لا يجب القضاء لكون
الجنون مانعا لاهلية الاداء على ما ذكر قبل هذا لقوله اما الجنون فانه في القياس
مسقط للعبادات كلها وكذلك ذكر بعده كان القياس فيه ما قلنا وهو كون
الجنون مسقطا للعبادات وذكر في صوم المبسوط فان افاق المجنون
في بعض الشهر فعليه صوم ما بقي من الشهر وليس عليه قضاء ما مضى
في القياس وهو قول زفر والشافعي لانه لو استوعب الشهر كله منع القضاء
في الكل فاذا وجد في بعضه لمنع القضاء بقدره اعتبارا للبعض بالكل وقياسا
على الصبي وهذا لان الصبي اخس حالا من المجنون فانه ناقص العقل
في بعض احواله لعدم العقل في بعض احواله الى الاصابة عاده والمجنون
عدم العقل الى الاصابة عادة ولهذا جاز اعتاق الصغير عن الكفارة
دون المجنون فاذا كان الصغير في بعض الشهر لمنع وجوب القضاء فالمجنون
اولى واستحسن علماؤنا رحمهم الله بقوله ع من شهد منكم الشهر فليصمه
والمراد منه شهود بعض الشهر لانه لو كان السبب شهود جميع الشهر
لوقع الصوم في شوال فصار بهذا النص شهود جزء من الشهر سببا

لوجوب صوم جميع الشهر الا في موضع قام الدليل في حق
الصبي ان لا يوجب القضاء دفعا للحرج وهذا لان الوجوب في الذمة ولا
نعدم ذلك لسبب الصبا ولا لسبب الجنون ولا لسبب الاغماء الا ان الصبا
يطول عاده فيكون مسقطا للقضاء دفعا للحرج والاغماء لا يطول عاده
فلا يكون مسقطا للقضاء والجنون قد يطول وقد يقصر فاذا طال الحق
بما يطول عادة واذا قصر الحق بما يقصر عاده وقوله الا ترى ان الانبياء
عليهم السلام اضاح لقوله وذلك انه لما كان منافيا الاهلية الاداء عنى
ان الدليل على ان الجنون منافي لاهلية الاداء عصمة النبي عليه عن ذلك
فان النبي عليه انما عصم عنه لان الجنون منافي اهلية الاداء وغير ذلك من
العبادات فلا يجوز ذلك في حق النبي بخلاف النوم والاغماء ان النوم
معهود في الانسان وشوقع الانتباه عن النوم ساعة فساعة فلا
يكون منافيا للاداء تقديرا فوجب القول بالوجوب وكذلك الاغماء الا ترى
ان الانسان لم يعصموا عنه فصح القول بالوجوب اذ المريوجب حرجا وان
الانسان الجنون بالمرسق اهلا للعبادات كان ملحقا بالبهائم ولو لم يعصم
الانبياء عنه كان تنفيرا للناس عن دعوتهم الى الاسلام ولذلك قال الله
تعالى في حق نبينا ما انت بنعمة ربك بمجنون لم يكن موصوفا بشيء جريا على
ما قلنا وهو اشاره الى ما ذكر في باب بيان الاهلية بقوله وكذلك قلنا
في الجنون الى ان قال وانما لم يمتد في شهر رمضان لذمته اصلا لاحتمال
حكمه وهذا لان اصل الوجوب انما يكون بالسبب في الذمة وهما
موجودان في حق المجنون غير ان الوجوب انما يراد لحكمه فمتى ما كان
وجوب الاداء مفضيا الى الحرج قلنا بسقوط الوجوب من الاصل لان
الوجوب غير مقصود بذاته واذا لم يفض مفضيا اليه كان الوجوب
ثابتا في حقه وقد اختلفوا فيه اي في الجنون الذي يتناوله من جواب

العباس والاستحسان تاما اذا بلغ الصبي مجنونا فاذا زال صار في معنى الصبي اذا بلغ
وكان هذا نظير الحصر في قوله تع والذي لم يحضن اي حكمهن ذلك بعتدد ذن
بالاشهر كالصغائر اذا بلغن بالسن كما ان عدة الدم هنا كان على وجه الاصالة
الحق بعد رؤية الدم في حالة الصغر ولم يلحق عدة الرؤية به على وجه العارض
كما في الممتد طهرها فكذلك ههنا ينبغي ان يلحق الاصلي بالصغر دون العارضي
وقال محمد هما سواء اي الجنون الاصلي والعارضي في انه اذا لم يمتد وجب القول
بالوجوب فاذا امتد لا يصح القول بالوجوب واعتبر حاله اي حال الجنون
ويلحق باصله اي يلحق محمد الجنون الاصلي اذا زال باصل الجنون وهو ان يكون
عارضا لان الاصل في الجبلة السلامة وفوات السلامة عارض وكان الاصل
في الجنون ان يكون من العوارض والحكم في الجنون العارضي انه اذا امتد منع
الوجوب والا فلا وهو في اصل الخلقة مفاوت بين يوم وليلة وقصير يلحق هذا
الاصل في الحكم الذي لم يستوعبه لما ان الجنون في نفسه مفاوت ولما مات
انه مفاوت بين يوم وليلة وقصر فلما لم يفض الى الحرج دون القصر
فلذلك الحق الجنون الاصلي بالعارضي والحكم في العارضي مجمع عليه وهو انه اذا
كان مستوعبا لمدة وظيفة العبادة كان مسقطا لها والا فلا فكذلك في الاصل
وحد الامتداد بحلف باحد الاقات الطاعات لان امتداد وقت بعضها
السنة وامتداد وقت بعضها اليوم فان الجنون اذا لم يستوعب مدة
وظيفة العبادة الحق بالجنون العارضي حتى اذا بلغ الصبي مجنونا قبل
دخول شهر رمضان بيوم افاق قبل ان مضى شهر رمضان كان الحكم
فيه كالحكم في الجنون العارضي اي يجب قضاء صوم شهر رمضان
ولذلك هذا في الصلوات اذا بلغ مجنونا زال الجنون قبل مضي وقت
وليلة

الشهر وامتداد بعض وقت بعضها م

وليلة تجب عليه قضاء صلوات هذا اليوم كالجنون العارضي واذا زال
بعد مضي يوم وليلة لا قضاء عليه على حسب الاختلاف في اعتبار الزيادة
بالساعات اي بساعات الصلوة وهي اوقاتها وفائدة هذا الاختلاف
تظهر فيمن اغمي عليه بعد طلوع الشمس يوم افاق من الغد بعد الزوال
يسقط القضاء عندهما خلافا لمحمد والقياس ما قاله محمد لدخول الواجب
في حد الكثرة وابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله اقاما الوقت مقام الواجب
كما قالوا جميعا في المحاضة كذا في مبسوط شيخ الاسلام وذكر في
المحيط ان ما قاله محمد هو الاصح ثم قال وانما تظهر ثمرة الاختلاف
فيما اذا اغمي عليه عند الضحوة فافاق من الغد قبل الزوال بساعة فهذا
اكثر من يوم وليلة من حيث الساعات فلا قضاء عليه في قول ابي
يوسف وهو رواية عن ابي حنيفة رح وعلى قول محمد رح يجب عليه القضاء
لان الصلوات لم تزد على الخمس لان ذلك لا يتأتى الا لان
الكثرة لا تثبت الا بحول وفي اعتبار الحول حرج لانه ربما يجن في
كل سنة ويفيق شهرا منها او يوما فلا تسقط عنه الواجبات ابدا ولا
يقدر على اداء كلها فلو اعتبرناه بالحول يصير التبع زائدا على الاصل
لان الاصل شهر واحد والزيادة عليه احد عشر شهرا والتبع لا يزيد
على الاصل فان قيل ان غسل العضو مرة واحدة اصل والمرتان بعدها
زائدتان عليها والزائد اكثر عددا من الاصل هناك قلنا لا نسلم ذلك علينا
لان الزائد على المرة الواحدة هناك ليس بشرط والمدعى ان لا يكون الزائد
مثلا للاصل فيما هو شرط والسنن والنوافل وان كثرت لا يكن مثلا
للفرض فلا يوجب علينا قضاء فيما امتد الى فيما امتد من الجنون فاذا زال
قبل هذا الحد وهو اصلي كان على هذا الاختلاف يعني اذا بلغ الصبي
مجنونا وهو مالك للنصاب فمضى بعد البلوغ ستة اشهر مثلا فزال

الجنون لما مر سنة اشهر ثم تم الحول على اقامته فعليه الزكوة عند محمد رح
وقال ابو يوسف رح لا تستانف الحول عقيب الزوال لان هذا عند
ابي يوسف بمنزلة الصبي وفي الجنون العارضي في هذه الصورة يجب
الزكوة بالاجماع لانه قبل حد الامتداد عند الكل فاما اذا زال الجنون بعد
مضي احد عشر شهرا فلذلك الحول عند محمد رح منهما جميعا للزوال قبل
حد الامتداد وعند ابي يوسف رح لا يجب لوجود الزوال بعد حد الامتداد
وفي المبسوط ثم في الجنون الاصلي لا ينعقد الحول على ماله حتى يفيق فان
كان جنونه طارئا وقد ذكر هشام في نوادره ان على قول ابي يوسف
العبرة لاكثر الحول فان كان مفيقا في اكثر الحول يجب الزكوة والا فلا وجعل
هذا نظير الجزية فان الذمي اذا مرض في بعض السنة فان كان صحيحا
في اكثر السنة تلزمه الجزية وان كان مريضا في اكثر السنة كم تلزمه
الجزية وقال محمد رح اذا كان مفيقا في جزء من السنة قل او كثر من اولها
او اخرها تلزمه الزكوة هكذا روى ابن سماعة عن ابي يوسف رحمهما الله
وجعل هذا نظير الصوم والسنة للزكوة كالشهر للصوم والا فاقة في جزء
من الشهر كالافاقة في جميعه في وجوب صوم جميع الشهر فهذا كذلك
وهو التوأم في الاخرة لانه مسلم تبعا لابويه اذا احتمل اداء اي اذا وجد
الاداء عند الاحتمال وهو فيما اذا لم يوجب الا الخراج وذلك لانه اي الوارث
ولا بد من دليل هو له تعالى فهلك من ذلك وليا رشتي حيث جعل الوارث
نفس الولاية والوصف اعني عن المفسر والا لكون مفسر الردة لمفسد
ولانه فكان المفسد لانه فكاسب الوراثة ولانه بهذا القدر وثبوت الارث
والملك لا يكون بدون الذمة او الولاية فعلم بهذا ان للجنون ذمة فتصير
الوجوب عدما بناء عليه اي على عدم الاداء اي على عدم وجوب الاداء
وذلك انما اذا كان الاداء مفضيا الى الحرج لانه اهل للحكمة لان حكمه اداء المال

في حقوق العباد وذلك يحقق بالولي لما ان فعل من وجب عليه المال غير
مقصود في حقوق العباد بل المقصود وصول المال الى من يستحقه وقوله
على ما قلنا اشاره الى ما ذكر في باب ان الاهلية بقوله فما كان منها غرما او
عوضا فالصبي من اهل وجوبه لان حكمه وهو اداء الغير يحتمل النيابة لان
المال مقصود بالاداء وهذا كله بناء على قيام الذمة والحجر عن الاقوال صحيح عند
ان الحجر عن الاقوال في حق بعض العقلاء صحيح كالمفتي محجور عن الفتوى
والمريض محجور عن التبرع في بعض الاحوال بخلاف الافعال فاولى ان يصح
الحجر عن الاقوال في حق المجنون نظرا له فقد ت عبارته لان العبارة انما
تكون بالكلام وصحة الكلام بالعقل والتمييز وبدونهما لا يكون كلاما للعدم ركنه
وهو العقد اذ الاعقاد فلم يكن حجرا لعنى ما قلنا ان ايمانه لم يصح لم يكن
ذلك مناجرا له عن الايمان بل بناء على ان ركنه لم يوجد لانه لا يكون محجورا عنه
كان هذا جواب شبهة بان يقال قولكم ان ايمان المحجور لا يصح حجر مسلم للمجنون
عن الايمان كما تقدم للشافعي في قوله ان ايمان الصبي العاقل لا يصح ان
هذا حجر منه عن الايمان وهو لا يصح قلنا ان الصبي لما عقل يحقق منه ركن
الايمان وهو التصديق ثم بعد وجود الايمان يحقق منه من قال لا يصح
ايمانه كان ذلك حجرا له عن الايمان لا محالة واما في حق المجنون فكان عدم
صحة الايمان لعدم ركنه لا للحجر عنه دفعا للظلم بقدر الامكان لان السبيل
الى اسلامه ممكن بهذا الطريق فوجب المصير اليه دفعا للضرر عن المسلم
وهو كونها مقهوره تحت كافر ولا يجوز ذلك لان الاسلام يعلو او لا يعلى
وما كان ضررا يحتمل السقوط فغير مشروع في حقه نحو الحدود والقصاص
والكفارات فانما يحتمل السقوط عن البالغ بالشبهات وكذلك العبادات
فانها تحتمل السقوط بالاعذار حتى يصير مرتدا تبعا لابويه وهذا لان
الاسلام ممكن في حقه ان يسلم بطريق الاصالة لعدم تصور ذلك

الايمان وهو التصديق بالقلب عن المجنون ولو بدل الاسلام في حقه امالبطلان
السعد فاذا ارتد ابواه والعياذ بالله زالت السعد في الاسلام والمجنون لسبب
عدم عقله تبع لابويه لا محالة ثم لو لم يسب الردة في حقه مع كونه سببا لها يلزم
ان يكون الردة عفوا في حقه وهو محال في الذي هو صحيح لعينه فوجب
القول بثبوت الردة في حقه لان الاسلام مع وجود الردة محال للتصادم بينهما
فوجدت الردة في المتبوع حقيقة فسقت في التبع ضرورة واما الصغر
الى اخره فان قيل الصبا كيف يكون من العوارض وهو لازم الانسان من
زمان الولادة قلنا نعني العارض في ذات الانسان وقد يوصف الانسان
بكون الصغر اي في الحال كالبالغ ووجد ايضا في جنس اصل الانسان في اول
وجوده من لا صغر له كآدم عليه السلام وانا بينا ان الوجوب بناء على قيام الذمة
والسببان هما موجودان في حق الصغر والوجوب ساقط علم بهذا ان
السقوط باعسار العارض وليس ذلك في حق الصغر الا الصغر فجعلنا
الصغر من العوارض لذلك لكن الصبا عذر مع ذلك لكونه ناقص العقل فقد
سقط بعذر الصبا ما يحتمل السقوط عن البالغ فالصلوة مما يحتمل السقوط
عن البالغ بالاغماء وعن ذلك يسقط من الصبي ولذلك الزكوة يحتمل
السقوط من البالغ بسبب الدين ويهلك النصاب بعد الوجوب ولذلك الصغر
يسقط وجوب اداءه في الحال كما في حق الحائض والمريض والمسافر ولذلك
وجوب ادا الايمان بالاقرار يحتمل السقوط عن البالغ الا ترى انه اذا لم
يصادف قلبه ما يمكن فيه من الاقرار فصدق بقلبه وامن صح ايمانه بالاجماع
ولذلك المكره على الكفر بالقتل فانه رخص له الاقدام على اجراء كلمة
الكفر مع طمانينة القلب بالايمان وكان وجوب ادا الايمان في ذلك الزمان
ساقطا فصح القول بذلك يسقط وجوب ادا الايمان عن الصبي لكن
مع ذلك اذا امن صح ايمانه فقلنا لا يسقط عنه فرضية الايمان اي لا يسقط

عنه شرعيته فرضية ادا الايمان لا لزوم ادا آنه وانما اولنا بهذا التاويل لان ما قبل
هذا الظاهر وما ذكر قبله في اخر باب بيان الاهلية بقوله واذا عقل الصبي واحتمل
الادا آقلنا بوجوب اصل الايمان دون ادائه وما ذكر بعده في باب اهلية الادا آ
بقوله ولا عهدة عنه الا في لزوم ادا آنه وذلك يحتمل الوضع فوضع عنه اي
عن الصبي حتى اذا ادا ه كان نفلا لا فرضا كالصلوات والزكوات والصيامات
لان الايمان اذا وجد بحقيقته اسما وحكما لا يقع نفلا بل فرضا الا ترى انه اذا
آمن في صغره لزمه احكام بناء على صحة الايمان كحرمانه الارث عن
اقاربه الكفار وامتناع قبول الارث من اقاربه المسلمين والعقوبة بالقتل وبين
امرأته الكافرة وجواز صلوة الجنازة عليه وهي جعلت تبعا للايمان
الفرض وقوله خرج بيانا لكون الايمان انما وجد وجد فرضا لان يكون
سانا للنوع الايمان لما قلنا ان الايمان لا ينوع الى فرض ونفل ولم تعد
كلمة الشهادة لم يحصل مرتدا فلو لم يكن ذلك الادا فرضا لوجب عليه الاعادة
لما اذا صلى في اول الوقت ثم بلغ في اخره يجب عليه الاعادة بان قيل
ليكن ذلك الادا فرضا وهو ليس بفرض عليه في الحال قلنا وقوع
الادا فرضا لا يعتبر الى من صبيته في الحال كالمسافر والمريض والعبد في
حق صلوة الجمعة والمريض والمسافر في حق الصوم في شهر رمضان
ولو كان الاول نفلا لما اجزى عن الفرض لان النفل يخالف الفرض
وهو ادنى حالا من الفرض فكيف يجزي النفل عنه وصفة الفرضية في
النفل معدومة بان قيل يشكل على هذا الوضوء قبل الوقت فان ذلك
نفل ينوب عن الفرض الذي يفترض عليه بعد دخول الوقت قلنا لا نسلم
ذلك علينا لان الوضوء مع الصلوة وشرط لها في الشروط تعتبر
وجودها ما لم وصف كان لا وجودها بطريق الفرضية الا ترى ان سائر
الشروط من ستر الثياب وتطهير المكان واستقبال القبلة وغيرها

قبله ٢

لو وجد على وجه الاباحه او لنفع نفسه من لبس الثياب لدفع الحر والبرد سقوب
عن وجوب الشرط بطريق العذر ضمنه فادلى ان سقوب الشرط النقل عن الشرط
العذر بخلاف الاعمان فانه راس العبادات المقصوده فلا يصلح فيه ان سقوب
النقل عن العذر كما في سايد العبادات المقصوده من الصلوة والزكوه والصيام
ووضع عنه التكليف والزام الاداى وضع عنه تكليف الاعمان والزام اداية
وقوله عن كل عمده يحتمل العفو قيدها باحتمال العفو لجرح الردة فلذلك
اى ولاجل ان الصبا من اسباب الرحمة لا تحرم الميراث بالقتل يعنى اذا قتل
الصبى مورثه ورث منه لان الحرمان عن الارث بسبب القتل بسبب الجناية
العامل والصبى ليس من اهل الجزآ بطريق العقوبه في الدنيا بخلاف الرق والكفر
حيث يحرم بهما الارث لان ذلك لعدم الاهلية لا لاعتبار الجزآ بوصحة ان الرق
اثر الكفر والكفر موت كما ان الاسلام حيوة قال الله يخرج الحى من الميت
اى كافرا فهديناه والميت لا يورث الحى ولان الرقيق مال والمال ليس باهل للميراث
ولان القول بوارثه الرقيق قول بوراثة الاجنبى لان مال الرقيق لولاه يكون
الميراث لمولاه من الجهة وهو اجنبى وذلك باطل ولان الارث نوع ولاية
والولاية للكافر على المسلم ولذلك لا ولاية للرقيق على نفسه فادلى ان لا يكون له
ولاية على غيره خالصة لا يلزم الصبى بحال بخلاف الحدود والقصاص ومشوبه
بتوقف لزومها على راى الولى بخلاف لزوم العمده في النفس والاجارة
والوكالة صادرة من اسباب ولاية النظر اى بنفس الولاية للغير عليه ولهم
مسئلة على الغر والعنة ما نوصخ لا في العقل لان المعتوه من هو مختلط
الكلام بسببه من كلامه كلام العقلا ومزة بالمجانين والعنة بطرا خر
احوال الصبى والمجنون مسئلة احوال الصبى لا تمنع صحة القول والفعل
حتى لو اسلم يصح ولو اتلف مال الغير يضمن ولكنه شرع جبرا اى
جبرا للنقصان لا الجبر الذى هو ضد الاختيار والصبا بحدود فوصب

اولا

من الاحسن

باخره اى باخر العدة لان فيه عهدة على الصبى وهى نفقة المراة
عنه على تقدير ابا ابيه وامه الاسلام ومطالبة المهر عنه في الحال وهو ليس
من اهل العهدة قيد المعتوه بالعاقل احتراز عن المعتوه غير العاقل فانه
والمجنون سواء اما الصبى العاقل والمعتوه العاقل فلا اشتراك اى
تعرض عليهما الاعمان في الحال واما النسيان فهو عبارة عن الجهل الطارى
فلا ينافى الوجوب لانه لعدم العقل ولكنه يحتمل ان يجعل عذرا ذكر
بلفظ الاحتمال لانه جعل عذرا في موضع ولم يجعل في موضع اخر وانما
احتمل ان يجعل عذرا لان النسيان وصف جبل عليه الادمى وكان مضافا
الى من له الحق على ما اشار الله النبى عليه بقوله انما اطعمك الله وسقاك
لان حقوق العباد محترمة لحقهم وحاجتهم الى اخره بعفو الله يعنى
عن العالمين ولان يبتلى عباده بما شاء والامر والنهى ابتلاء من الله تعالى
لعباده مع غناه عن افعالهم واقوالهم واما في حق العبد فليس فيه ابتلاء بل
حقه معصوم شرعا لحاجته وافتقاره اليه واذا اتلف غيره حقه باى وصف
كان وجب عليه جبر اند لحاجته الى ما يجبر حقه لكن النسيان اذا كان غالبا
بلانهم الطاعه يعنى ان النسيان لا ينافى الطاعه ولا يخلو الطاعه عنه كالسهو
في الصلوة فان الصلوة تبقى مع وجود الاكل اذا كان ناسيا مع ان الاكل مناف
لكن الصوم وغلبة النسيان فيه لدعوة الطبع الى الاكل والشرب وكذلك
النسيان يغلب على البشر حال الذبح لخوف يعتريه واضطراب يلحقه
ولذلك جعل نسيان التسمية عفوا فحلت الذبيحة والنسيان ضربان
اصلى وهو ان يلزم مركبا فيه على وجه لم يسع حفظه كالنسيان
في الصوم والذبيحة لانه ليس له فيهما حالة مذكورة تذكر حفظه فكان
النسيان فيه عفوا وضرب يقع فيه المرء بالتقصير وهو فيما له حالة مذكورة
كالاكل والكلام ناسيا في الصلوة وكذلك نسيان ما حفظه من العلوم الشرعية

انما نفع فيه لقصوره فلم تترك الكراهة ولهذا استحق الوعيد من نسي القرآن بعد الحفظ لانه ليس مثل المنصوص عليه في علمه الوجود لان القياس فيما ذكرنا ان لا يجعل عفوا لان الحكم بعدم الشيء مع وجوده حقيقة كما يأباه القياس كالاكل في الصوم ولذلك الحكم بوجود الشيء مع عدمه حقيقة كما في ترك التسمية على الذبيحة ناسيا فجعل النسيان عفوا فيهما بخلاف القياس فلا يتعدى هذا الحكم الى غير المنصوص الا اذا كان هو مثل المنصوص عليه من كل وجه فيحتمل ان يتعدى الى كل ناس لما كان عالما في الصلوة لفحشاه بالصوم فجعله عذرا وذلك اذا سلم في القعدة الاولى على ظن انها القعدة الاخيرة ثم علم انها القعدة الاولى لا تفسد صلوته والتسليم في غير ذلك الموضع لما لم يكن عالما لم يحتمل عذرا بل تفسد الصلوة تعجز عن استعمال الاحوال يعني به الادراكات الحسية من السمع والبصر وغيرهما والافعال الحسية من القيام والركوع والسجود وغيرها اي لا تقدر على استعمال قدرته مدركة للاحوال. فلما كان هو عجزا عن تحصيل القدرة التي يحصل بها حصل الافعال عند استعمال الآلات السليمة لعدم الاحتراز للنائم لم يعتد افعاله من القيام والركوع والسجود لان هذه الافعال اختيارية لا تحقق بدون الاختيار واما القعدة الاخيرة فلا يصح عن محمد رح فيها انها تعتد من الفرض او لا تعتد لانه ذكر مسئلة يستدل بها على اعتدادها من الفرض فيما اذا وجد في حالة النوم وهي انه اذا رفع رأسه من السجدة الاخيرة في الركعة الاخيرة وقعد ثم نام قبل قعوده قدر التشهد ثم انتبه بعد قعوده قدر التشهد في اليوم ثم وهقه قال لا تفسد صلوته وسقط طهارته ودلت المسئلة على اعتداد القعود الماتي به في حالة النوم من الفرض لانه لو لم يعتد من الفرض لوجب القهقهة قبل القعود قدر التشهد فتفسد صلوته وحيث لم تفسد علمنا انه معتد به ولعل الفرق بين القعدة وغيرها من

اذا كان ان القعدة فرض وليست بركن لان القعدة للاستراحة والعبادة تنبئ عن المشقة وغير القعدة من الافعال كالقيام والركوع والسجود ركن فكان اقوى حالا من القعدة فما هو المراد من سر عنه الصلوة وهو العظم والذل والتعبد لا يوجد في النوم بخلاف القعدة فانها للاستراحة والنوم كذلك فيتوافقان فجاز ان تختص القعدة بالنوم وقوله والصحيح انه لا يكون حدثا ولا تفسد صلوته وقع على خلاف ما اختاره في العاوي وقال في الخلاصة وغيرها ولو ضحك في النوم في الصلوة قهقهة لا تنقض طهارته ولكن تفسد صلوته هو المختار لان النوم فتره اصلية وهذا عارض بناء على القدرة اراد به ان الانسان لا يخلو عن فترة النوم وانه يوصف في كل انسان ظاهرا الا ان يكون المراد به ليس من العوارض ولهذا اورده في العوارض وهذا عارض تعرض لبعض الناس دون الناس وكان في كونه عارضا اقوى من النوم وفي بعض النسخ اشد منه اضلال النوم يمكن ان الله بالتنبية ولا كذلك الاغماء وهو موقوف الحدث اي الاغماء فوق الحدث السماوي من النوم مصحبا عن متعمد وغيره فلا يلحق به في حق البناء الى الساعة بخلاف العباس فلا يلحق به ما هو فوقه في الحدث كالجنابة ان لا تسقط به شيء من الواجبات لان العقل عندنا ليس من المغمى عليه كما في النائم على ما قررنا اراد به قوله فاما في الصلوات فبان تزيد على يوم وليلة اعتبار الصلوات عند محمد رح الى آخره لان الامتداد في الصوم نادر فلا يعتبر لان النادر لا حكم له لان الاحكام تبتنى على ما عم وغلب لا على ما شذ وندر وفي الصلوة عند ابي حنيفة والجرح فيها كالمرض فلذلك سقطت عند التكرار لحرمات السنة اي في الصلوة حال السنة على نحو ما قلنا وهي ان عامة ما يسرع اليه الاغماء يوما وليلة فقضاء وعند الله بن عمر رضي الله عنهما اغمي عليه في بيته اياما فلم يقض الصلوات كذا في المبسوط فلم يوجب حرجا اي فيما اذا لم يزد الاغماء على

انه

اي الاغماء عارض

يوم وليلة واما الرق فان قلت فلم اورد الرق من العوارض السماوية
مع ان سببه هو الكفر مع وصف الحراب وكان في زيادة ايراده
كالجهل قلت قال شيخي في جواب هذا ليس هذا كالجهل فان العبد بعد
ما صار مرقوقا ليس في زيادة ايراده وهناك بعد ما كان جاهلا في زيادة ايراده
الا ترى انه عد المرض من السماوية مع ان ازالة المرض في زيادة بالمعالجة في
بعض الصور وههنا ليس في زيادة العبد ازالة الرق في جميع الصور فاولى
ان يعد هو من السماوية عجز حكمي اي لا حسي فكم من عبد يكون اقدر حسا
من الحر لكن هو عاجز عما تقدر عليه الحر حكما مثل الشهادة والولاية والملك
وتزوج الاربع ونحوها شرح جزاء في الاصل لان الكافر لما الحق نفسه
بالبهائم في حق عدم التكليف جازاه الله تع بالملك للعباد عليه كالبهائم اولما
استكف ان يكون عبد الله جازاه الله تع بان صيره عبد عبده لكنه في
القاصر من الامور الحكمية هذا استدراك عما وردت الشبهة على الكلام
الاول وهو قوله شرح حزاء ان يقال لما كان حزاء الاستنكاف وجب ان
لا يتقى عند زوال الاستنكاف اذ ان لا بست في حق من لم يستنكف اصلا
من اولاده بل يتقى الرق بعد الزوال الاستنكاف ثبت في اولاده ايضا اذ
لم يوجد الاستنكاف منهم اصلا لكون بقاء الرق من الامور الحكمية الجزائية
كبقاء الحرمة بعد الاسلام القصة هي المعترض للامور قال الشاعر
فلا يحملوني عرضة للوائم ولا تبذال شيب ووزداشتي جامه واجرذان
ماند مكذا العبد صار محلا للتعرض والامتهان على حسب ما شرع للمولى
من قضاء حاجته به من استعماله في خدمته وعلكه وعلكه كما في سائر اموالة
وكذلك العتق الذي هو ضده اي ضد الرق يعني لما كان الرق غير متجزء
لم يكن العتق الذي هو ضده متجزيا لانه لو كان متجزيا لتجزء ان يكون الرق
متجزيا ايضا لانه لو ثبت في بعض المحل العتق والبعض الاخر لا يخلو اما

ان يكون رقيقا او حرا فان كان رقيقا لم يتجزء بهما وهو مسمع للاتفاق وان كان
حرا لم يعد بحري العتق حتى ان معتق البعض لا يكون حرا اصلا عند ابي حنيفة
في بعض رواياته وسائر احكامه وانما هو مكاتب غير انه لا يفسخ بالفسخ او بالتعجيز
وقال في المبسوط فان العتق عنده بحري اي لا عتاق عنده الى حصة بحري
حتى ان من اعتق نصف عبده وهو الحمار في النصف الباقي ان شاء اعتقه
واما اسعاءه في النصف الباقي في نصف قيمته وما لم يؤد السعاية فهو كالمكاتب
وعند ابي يوسف ومحمد والشافعي يعتق كله ولا سعاية عليه لقوله عليه من اعتق
شقصا من عبد فهو حر كله لله تعالى فيه شريك ولان اتصال احد النصفين
بالاخر اقوى من اتصال الجنين بالام لان ذلك يعرض الفصل بين اعتاق الام دون
عتق الجنين لا محالة فاعتاق احد النصفين اولى ان يوجب عتق النصف الاخر ولابي
حنيفة رحمه الله حديث سالم عن ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام قال من
اعتق شقصا له من عبد فان كان موسرا فعليه خلاصه والا فقد عتق ما عتق
ورق ما رق والمعنى فيه ان هذا ازالة الملك اليمين بالقول فيتحرى في المحل كالبيع
وبيانه ان يقوم نصيب المالك باعسار ملكه وهو مالك للباقي دون الرق
والرق اسم لضعف ثابت في حق اهل الحرب مجازاة وعقوبة على كفرهم
وهو لا يحتمل التملك كالحقوق الا ان بقاء ملكه لا يكون الا بقاء صفة الرق في المحل
لما لا يكون الا باعسار صفة الحقوق في المحل وذلك لا يدل على ان الحقوق مملوكة له فاذا
ثبت انه ملك المالية وملك المالية محتمل للتحري فما يتزول بعد ما يتزيل به ولهذا
لا يعتق منه باعتاق البعض عند ابي حنيفة رحمه الله وانما يسمى فعله اعتاقا
مجازا على معنى انه اذا تم ازالة الملك بطريق الاسقاط يعقبه العتق الذي
هو عبارة عن القوة لان يكون فعل المزيل ملاقيا للعتق كالقاتل فعله لا يحل
الروح وانما يحل البنية ثم بنقض البنية يفوت الروح فيكون فعله قتلا
من هذا الوجه اما اعتاق الجنين عند اعتاق الام لاجل الاتصال لا يدل

ان اعتاق الحسن لا يوجب اعتاق الام والاصل هو جواز ولكن الحسن في حكم جزء
من احد اباها كيدها ورجلها وسوت الحكم في التبع بسوته في المتبوع واحد الصغير
ليس بتبع للصغير الاخر ولذلك لم يكن اعتاق احد الصغير موجبا العتق في
النصف الباقي وتاويل قوله علم فهو حر سيصير حرا كله باخراج الباقي
الى الحرية السعاية الى هذا في المبسوط وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الاعتاق
انفعاله العتق اي لازمه ومطاوعة يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر
ولا المتعدي بدون لازمه لان التعدية اثبات اللازم واثباته مع كونه
معدوما لا يحقق فلذلك الاعتاق مع العتق فاذا كان كذلك لا يكون
الاعتاق متحيزا لانه لو كان متحيزا مع ان العتق غير متحيز يلزم احد
امرين اما وجود المتعدي بدون اللازم وهو ممتنع واما علم يحيز
الاعتاق على تقدير ثبوت اللازم وهو العتق فثبت هو ضروره كالطلاق
وهو فعل غير متحيز لان الطلاق لا ينتصف لما ان انفعاله وهو الطلاق
غير متحيز بان يطلق نصف المراة دون نصفها الباقي فكذلك الاعتاق
مع العتق لما لم يتحيز الاعمال وهو العتق بالاتفاق يجب ان لا يتحيز
فعله وهو الاعتاق وقال ابو حنيفة رح الاعتاق ازاله الملك متحيز
يتعلق به حكم لا يتجزى وهو العتق ولا يصح ان يقال ان الاعتاق
اسم القوة لان العتق عباره عن القوة يقال عتق الطير اذا قوى
وطار عن وكره واسم القوة ليس بوسع البشر والاعتاق الذي هو
عباره عن ازاله الملك في وسعه لكن اذا زال ملكه عن العبد بالاعتاق
سلبه القوة فلذلك سمي اعتاقا وهذا لان ازاله الملك حق العبد واسم
العتق ليس بحقه فصرف اللفظ الدال على فعله الى ما هو حقه اولى من
الصرف الى ما هو ليس بحقه لانه عباره عن سقوط الدق اي العتق
عباره عن سقوط الدق وهذا توسع في الكلام لان العتق عباره عن

وجودهم

فكان سقوط الرق

القوة على ما ذكرنا غير ان العتق لا تصور بدون سقوط الدق لان منة
سوت العتق فعبر به عنه كما ان الحركة لست عبارة عن زوال السكون
بل هي عرض يلزم من وجوده زوال السكون فجاز ان يعبر بزوال السكون
عن الحركة فكذلك ههنا جاز ان يعبر عن سوت العتق بسقوط الدق
وسقوط الدق حكم لسقوط كل الملك يعني انما يتم سقوط كل الملك
بشرط سقوط الدق لانه لا تصور سقوط الدق الذي هو العتق مع بقا
الملك وكذلك اعداد الطلاق للتحريم اي للحرمة القليظة فصار حاصل
احد الفهم راجعا الى نفس الاعتاق فعندهما الاعتاق اثبات العتق والعتق
لا يتجزى بالاتفاق وهو انعدام الاعتاق فلا يتجزى الاعتاق ايضا وعند ابي
حنيفة رح الاعتاق ازالة الملك متحيز فكان الاعتاق ايضا متحيزا فكان احد الفهم
ههنا منزلة احد الفهم في مسئلة الصابات وقوله لقيام المملوكية مثلا الى
قيام المملوكية من حيث المالية لمنع كونه مالكا للمال يعني هو مملوك من حيث هو
مال فلا تصور ان يكون مالكا للمال لما بين المالكية والمملوكية من المنافاة
لان المالكية عباره عن قدره شرعية على المال والمملوكية عباره عن تحمل
شرعي عنه وكذلك المال مبتذل ومالكه مبتذل وبينهما منافاة بخلاف
مالكية غير المال فانه ليس بمملوك من ذلك الوجه فلا تمنع مالكيته كالنكاح
والاقرار بالدم والحدود على ما مر وهذا لان استحالة الاجتماع من المتضادين
انما تحقق اذا تصور الاجتماع بينهما من جهة واحدة لا من جهتين
مختلفتين كالنكاح تثبت الحل في المنكوحة والحرمة في امها وحاصل من هذا انه
لما كان مالا مملوكا لم يكن اهلا لملك المال ولما هو مختص بملك المال حتى
لا يملك العبد والمكاتب الشراء وان كانا يملكان البيع لان البيع مختص
بالملك في الرقبة ورقبتها مال فلا يملكان الشراء وهي البدنة اي القدرة
البدنية لانها للمولى لان قدرة العبد ملك المولى بيعا لملك الرقبة لان ملك

الذات عليه لملك الصفات الا ما استثنى عليه في سائر القرب البدنية اي الا ما استخرج
على المولى في باقي العبادة البدنية مثل الايمان والصلوة والصوم فانه ليس للمولى
منع عبده عن الايمان بملك العبادات البدنية لان ملك العبادات معناه عجز
تصرف المولى في حقها بالمنع اجماعا وكان سخيف يقول كان ورد الاستثنا
من نسخ الى بخارا بالسؤال عن هذا الاستثنا بان اللفظ هذا الاستثنا في اي
موضع من الكتب قيل في خوارزم ان الاستثنا ههنا معنوي لا لفظي باجماع
المسلمين يعني ان المسلمين اجمعوا من لدن رسول الله صلعم على انه ليس للمولى منع
عبده عن هذه العبادات البدنية فكان بمنزلة الاستثنا لان ملك الذات
لما اوجب ملك الصفات والذات ملك المولى اقتضى القياس ان يملك المولى جميع
صفات عبده بالتصرف فيه بان يمنعه عن الصلوة والصوم ايضا اجراء اطلاق
هذا الاصل فلما تخلف حكم هذه العبادات عن هذا الاصل كان ذلك بمنزلة
الاستثنا عن ذلك الاصل فان الاستطاعة التي تحصل بها الايمان والصلوة
والصوم ليست للمولى وهو في حقها مبقى على الحرية بخلاف استطاعة الحج
فانها للمولى والمعنى فيه ان حق المولى في الحج يفوت في مدة طويلة فقدم
حق العبد على حق الله تعالى لحاجته فلهذا اذا حج ثم اعتق لا يسقط عنه حجة
الاسلام وايد هذا قوله عليه السلام ايما عبد حج عشر حجج ثم عتق فعليه
حجة الاسلام فصار هذا كالحر الذي يحج عن الغير ثم العبد اذا حج بقدرة هي للمولى
بخلاف الفقير لان القدرة الاصلية وهي قدرة البدن ما تمت له وانما شرط اسطاعة
الزاد والراحلة لتمكن بها من ادا الحج فاذا عكن بدونها كان كالمستطيع بالزاد و
الراحلة
وكان كالمسافر والمريض والعبد يصلون الجمعة حتى يصح منهم الجمعة
والعبد
ويسقط عنهم فرض الظهر لان عدم وجوب الجمعة عليهم كان لنفي الحرج
يسقط
فاذا تحملوا الحرج وادوا الجمعة عنهم فرض الوقت الذي كان عليهم وهو
الظهر وقوله واما الزاد والراحلة فللعسر وذلك اليسر ههنا لسان نفي الحرج

لاسبات القدرة الميسرة لان الحج انما وجب بالقدرة الممكنة لا بالميسرة بدليل
بقاء وجوبه على من افتقر بعد ان ملك الزاد والراحلة والدين لا ينافي ملك الرقبة غير
المال وهو النكاح لان العبد اذا كان مكلفا كان سعي ان يملك كل ما يملكه الحر من
هذا الوجه الا انه لما كان مملوكا ما استحال ان يكون مالكا للمال اذ الاحتياج
بين الضدين في حق محل واحد من جهة واحدة محال وعن هذا قلنا
انه لا ينافي مالكيته عن المال لان المالكية والمملوكية هناك من جهتين مختلفتين
فصح ان يجتمعا فيه ولذلك كان العبد مالكا للنكاح لان النكاح من خواص
الادمية ولا منافاة في كونه مالكا للنكاح ومملوك النكاح وان كان هو مملوكا
ما فان قيل كيف يكون مالكا للنكاح فانه لو نكح بغير اذن المولى لا يقف
بل يتوقف الى اجازة المولى قلنا انما توقف بفاده الى اجازة المولى لتعلق
حق المولى به وهو شغل ماليته بالمهر والنفقة وماليته ملك المولى فلا علك
شغل ذلك تصرفه بغير اذن المولى والدليل على انه مالك للنكاح ان اشتراط
الشهود انما يكون عند النكاح لا عند الاجازة وكذلك لو يروح بغير اذن المولى
ثم اعتقه مولاه قبل الاجازة نفذ ذلك النكاح فان قلت قوله صلعم ايما
عبد اصاب فرجا حراما فقد برئت منه الذمة دليل على ان العبد لا قدرة له على شيء
قدرته على شيء منكر في موضع النفي فتناول كل الاشيا والنكاح شيء فلا
يملكه بمقتضى هذه الآية قلت بالنظر الى ظاهر هذه الآية قلنا انه لا يستبد
بالنكاح بنفسه بغير اذن المولى واما اصل ملك النكاح فيحصل له بالدليل
الذي قلناه ولهذا كان الحكم المقصود بالنكاح وهو حل الاستمتاع حاصلا
له لا للمولى ولذلك ملك الطلاق الذي يرفع النكاح حاصل له لا للمولى وكل
من علك الرفع من العقود هو الذي علك ابرامه علم بهذا ان النكاح مملوك
له والوقف الى اجازة المولى لاعتبار ما قلنا من شغل ماليته بالمهر والنفقة
وهي مولاه فان قلت لما ملك العبد النكاح وجب ان لا علك المولى اجبار عبده

على النكاح لانه عاقل بالغ مالك للنكاح فلا علك إجباره على النكاح لما لا علك احباره
اسه العاقل البالغ على النكاح وهذا لان ما يتناول النكاح من العبد غير مملوك
للمولى عليه فهو في تزويجه متصرف فيما لا علكه فلا يستبد به كما هو مذهب
الشافعي رحمه الله استدل عليها وناد رحمهم الله على صحة اجبار المولى عبده على
النكاح وظاهر قوله يعرض الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وبأعقد
المولى شيء فلا تقدر العبد عليه ولانه مملوكه على الاطلاق فيملك ايكاحه بغير
رضاه كالامة وهذا لان في الامة انما تنفذ عقد المولى عليها علكه رقبتها لانه علكه
ما علك بالنكاح فان زوج لانه التزوج لا تستدعي ملك ما علك بالنكاح الا ترى ان المولى
تزوج الصغيرة ولا علك عليها ما علك بالنكاح والزوج لا يزوج امرأته وهو
مالك عليها ما علك بالنكاح فسد ان بينهما فارقا طردا وعكسا هذا الكلام
مما اشار الله في نكاح المبسوط والدم والحمود اما الدم فان العبد علك
الحمود فان مولاه لا علك اتلاف حسوته وكان في علم مالك مولاه لحيوته كالحر
فان قلت ففي صحة اقراره بالقصاص اتلاف مالية وهي للمولى فيجب ان
لا يصح اقراره بذلك بدون اذن المولى كما في النكاح بل اولى لان في نفوذ النكاح
بدون اذن مولاه شغل ماليته بالمهر والنفقة لا اتلاف ماليته من كل وجه
فلما توقف نفوذ النكاح الى اذن المولى باعتبار شغل ماليته بدون اتلاف
وجب ان يتوقف صحة اقراره بالقصاص الى اذن المولى وفيه اتلاف
ماليته من كل وجه بالطريق الاولى مع ان كليهما في حق الاختصاص
بالادمي متساويان قلت هذا الاستدلال منك عكس موضوع الدليل
لان اتلاف ماليته في صحة الاقرار بالقصاص انما ثبت بطريق الضمن لصحة
الاقرار بالقصاص فكان الاعتبار للمتضمن الاصلي لا للمتضمن الترعي

كما في سائر الاحكام الثابتة بطريق الضمن كما في سقوط المضار التساوية في
حق الصبي بطريق التبعية من حرمان الارث ووقوع الفرقة من امرأته
وتعجيل وجوب المهر لصحة ردته التي لا علكن ادها وهذا لان الضرر الواقع
على نفس العبد بالقصاص اكثر من ضرر المولى لان ذلك الضرر واقع على المال
وهذا واقع على النفس والنفس اعظم خطرا من المال فلما صح فيما هو
اعظم خطرا صح ايضا فيما هو ادنى خطرا بطريق السعية كما هو مذهبه
الاحكام الثابتة بطريق الضمن واما شغل ماليته بالمهر والنفقة ونفوذ
النكاح بغير اذن المولى فلا تفاضله بينهما فلم يكن احدهما تبعا للاخر على قولنا
بصحة النكاح بدون اذن المولى كان شغل ماليته بالمهر قصدا فلا يصح
ولان النكاح عقد قابل للوقف في الجملة كما في نكاح الصغار والصغائر بدون
اذن الاولياء ونكاح الفضولي واما اقرار العاقل البالغ فنافذ على العقد
من كل وجه وبعد النفوذ لا توقف الى اذن احد فان قلت ما وجه الفرق
لابي حنيفة ومحمد رحمهما الله في وجوب القصاص على العبد من البسه والاقرار
حيث يؤاخذ بموجب اقراره من الحد والقصاص وان كان مولاه غائبا بخلاف
ما اذا لبس الحد والقصاص عليه بالبينة فان استيفاءهما توقف الى حضور
مولاه عندهما خلافا لابي يوسف قلت هما قالوا ان للمولى حق الطعن
في البينة دون الاقرار ولان الاقرار موجب للحق بنفسه واللبس لا يوجب
الا القضاء وفي استيفاء موجب القضاء اتلاف ماليته وهي للمولى فاذا كان تمام
قضاء مساوا لحق المولى يشترط حضور المولى في ذلك الى هذا اشار
في اباق المبسوط وساوى كمال الحال الى قوله مثل الزمانة فان الزمانة وهي
كون الادمي محلا للتوجه الخطاب واهلا للاكتساب والاستيجاب من
كرامات البشر بخلاف سائر الحيوانات والحل اي حل الاستمتاع بالنكاح
والولاية وهي الشهادة والارث وغيرهما ثم اشار بتفصيل كل منهما

بالبيان فعال حتى ان دمته ضعف فيه بيان ضعف حاله في الذمه وفي قوله ولذلك
الحال انقص بالرق بيان ضعف حاله في الحال وفي قوله وانقطعت الولايات كلها
بالرق بيان ضعف حاله في حق الولايه لكن ضعف العبد في حق الولايه من كل وجه
فلذلك قال وانقطعت الولايات كلها بالرق وعكن ان يقال ضعف ايضا لا
بطلان بالكليه الا ترى انه يلي على نفسه بالاقرار بالقصاص والحدود وهو من
باب الولايه من وجه فان فيه بذل المال وهي حق المولى وكان قوله بانه اعلى
الغرشا الغراد ابي وهو معنى الولايه واما قوله وانقطعت الولايات
كلها اي بطريق القصد لا بطريق الضمن فلم تحمل الدين بنفسها اي بنفس
الذمه وهي رقبه العبد العاقله للاكساب والاسحاب بخلاف سائر الحيوانات
وضمنت انها مال بيد الرقبة وهو انه سباع في الدين والكسب وهو بالرفع
اي وضمنه مكسوب العبد الى ذمته بخلاف الحر فان الحر اذا اكان
مديونا فليس لدين الدين ان ياخذ ما في يد المديون من ماله جبرا اذا المركن
من جنس دينه وفي العبد المديون ياخذ ويبيعه حتى ياخذ حقه من ثمنه
كما سبع رقبته وياخذ دينه من ثمنه وذكر في باب اقراره العبد بالدين
من ماذون المبسوط واذا اكان على الماذون دين فاقر بشيء في يديه انه وديعة
لمولاه او لمكاتبه او لعبد له ناجر عليه دين او لادين عليه فاقراره باطل
لان حق غرمائه تعلق بكسبه والمولى يحلفه في كسبه حلافة الوارث المورث
فكما ان اقرار المريض لوارثه او لعبده او لمكاتبه لا يصح لكونه متهما
في ذلك فكذلك اقرار العبد لمولاه لان سبب التهمة قائم فكذلك
لعبد مولاه او لام ولده فان كسبها لمولاها فاما اقراره لابن مولاه او لابيه
حائز لانه ليس للمولى في كسبهما ولا حق ملك لا ترى ان اقرار المريض
لابي وارثه او لابن وارثه حائز اقراره لهذا المعنى واذا صح الاقرار
صار المقر به ملكا للمقر له فلا تعلق لحق غرمائه كما لو اقر به

ملك ضح

لاجنبي ولو لم يكن على العبد دين كان اقراره جائزا في ذلك كله لانه لا تهمة
في اقراره فانه لا حق لاحد في كسبه ولذلك قلنا ان الدين متى ثبت بسبب
لا تهمة فيه انه يباع بدرقبته اي لاجل ان رقبته وكسبه تضمان
الذي لزمه العبد لعدم احتمال ذمته الدين بنفسها لضعفها فباع رقبته
في الدين الذي ثبت بسبب لا تهمة فيه وهو دين الاستهلاك ودين التجارة
فاما لا تهمة في دين التجارة فظاهر لانه وقع في الدين بسبب اذن
المولى في التجارة لان اقراره بدين التجارة لو لم يقبل منه لامتنع الناس
عن معاملته في التجارة فلا فيد اذن المولى ما ذكرته وكذلك اقراره
بدين الغصب والاستهلاك يقبل لان ضمان الغصب والاستهلاك
من ضمان التجارة لان الغصب يوجب الملك في المضمون عند اداء
الضمان فالضمان الواجب به من جنس التجارة واقراره الماذون عليه
صحيح ولهذا الواقر احد المتفاوضين به كان شريكه مطالبا به وكذلك
دين الاستهلاك لان الاستهلاك يوجب الملك في المستهلك عند اداء
الضمان فكان من دين التجارة وقوله بسبب لا تهمة فيه احتراز عن اقراره
بدين ثبت بسبب فيه تهمة وهو كما ذكرنا في المبسوط فيما اذا اقر بدين
لمولاه فان ذلك لا يقبل في حق الغرماء لانه متهم عند الغرماء وكذلك
لو اقر انه وطئ جاريه هذا الرجل بنكاح بغير اذن مولاها فاقتضها
لم يصدق لانه ليس من التجارة فان وجوب العقر هنا باعتبار النكاح
لو كان عليه الحد والنكاح ليس بتجارة ولهذا الواقر به احد
المتفاوضين لم يلزم شريكه فان صدقه مولاه لذلك هدى بدين
الغرماء الا ان يصدق المولى في حق الغرماء ليس بحجة فوجوده كعدمه
فان بقي شيء اخذه مولى الجارية من عقرها كما ذكره في ماذون المبسوط
فحاصل ذلك ان الدين الذي وجب بسبب التهمة وليس ذلك السبب

من اسباب النجاره ففي اقراره بذلك هو متهم فيه لانه ليس في ذلك الا اقرار
دليل يدل على انه في اقراره صادق بخلاف دين النجاره فان اذن المولى
في النجاره دليل على وجوب الدين عليه وكذلك في الاقرار بالدين للمولى متهم
في حق الغرماء على ما ذكرنا ولذلك العبد المحجور متهم في الاقرار بالدين
فلا تظهر في حق المولى اذا لم يصدقه فيتبع به الحر بعد لانها سبب
لاستحقاق الكرامات والعدة تنتصف اي تنتصف حقيقة فيما اذا
كانت العدة بالاشهر واما اذا كانت بالحيض فتنصف ايضا لكن بحصة
غير مجزية بسكامل ضرورة لان حالة الوجود راجحة على حالة العدم
وكان فيه القول بالاحتياط لكن عدة الطلاق لما كانت عبارة عن اتباع
المملوكة اعتبر فيه بالنساء لان عدة الطلاق يدل على ان ملكه
من الطلقات على حسب ملكه فيتعرف ذلك من محله لان تصرف
المتصرف يزداد بزيادة المحل وينقص بنقصانه فان من ملك عدد الملك
اعدادا واحدا ومن ملك عددين ملك اعدادا كثيرة ولذا كان محللية الحرة
تزداد بالمحل فيزداد الطلاق لان حكم الطلاق يرتفع القبيح
عنها وكل امرأة كان حلها اكثر كان الطلاق اكثر وحل الحرة اكثر من
حل الامة لان نكاح الحرة جائز متقدما على الامة ومتاخرا عنها و
مقارنا معها بخلاف نكاح الامة فانه انما يجوز متقدما على الحرة لا غير
فلما كان حلها اكثر كان طلاقها اكثر فيعتبر بالنساء واما النكاح فعبارة
عن المالكية لان الملك يثبت للرجل بالنكاح فلذلك كان عدة الامة
عبارة عن انتصاف المالكية فاعتبر بالرجال وهذا لان الحل انما اتبع
فصله المتزوج الذي هو الرجل كما اتبع لرسولنا عليه السلام الزيادة
على الاربع وجب ان يتبع الحل الحر اكثر مما يتبع للعبد لان الحرية
فضل على العبد شرعا حتى الظهار الذي فضله في عامة الاحكام من

السعادة

من السعادة والكرامة والارث وغيرها فكذلك في حل النساء وصحة ان الرق
ينتصف الحل الا ترى ان الحل ينتصف في حق الامة بالرق حقا لما
ينبني على الحل وهو القسم كما لها فيه على النصف من حال الحر وكذا
الحدود تنتصف بالرق ولما كان كذلك كان حال العبد فيه على النصف
من حال الحر والعبد يتزوج بثنتين من النساء والحر يتزوج اربعا واما الطلاق
فانما اعتبر حال الناس لان الذي عليه دائر الطلاق بالعدة
لقوله طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان والمقابلة تقتضي التسوية
وبالطلاق في العدة يتغير حالها وكذلك في الطلاق ومن ملك على
امرأته عددا من الطلاق ملك ايقاعها اوقات الشهر فلهذا افترقا اي الزوجان
على ما بيان الشافعي رحمه الله انها الفقيه اذا ملك الحر على امرأته الامة ملك
تطليقات كيف تطلقها في اوقات الشهر فمتى اراد ان يوقع عليها واحدة فاذا
حاضت وطهرت اوقع احرى فلما اراد ان يوقع فاذا حاضت و
طهرت قال حبستك فان عدتها قد انقضت فلما تخير رجع وقال ليس
في الجمع بدعة وانا في التفريق سنة لذا ذكر في الباب الاول من طلاق المبسوط
هذه الحكاية وكذلك ينتصف الحدود في حق العبد وهذا يعلو لقوله
وتقصر بالرق الى النصف اي والحاصل ان الرق منصف لما هو الحكم الذاتي
للحر من كرامته وملائمه منصف الحدود في حق العبد والمعنى فيه ان
الحل في حق العبد انقص فكان حاجته اقل بالنسبة الى جنابة الحر لان
الحل في حق الحر اكمل فاذا ان الحر مع كمال الحل كانت حاجته
لاعظم فكان الحر في حقه اوفر الا ترى ان المحصن انما رجم لهذا المعنى وهو
تكامل حاجته عند توفر النعمة عليه بمقابلة حاجته مرليس بمحصن ولذلك
انصف قيمة نفسه اي والحاصل ان الرقية موجبة للنقصان انصف قيمة
نفس العبد وهذا يعلو لقوله وكذلك الحل انتقص بالرق لانه من

كرمات البسر وقوله لما قلنا من انتقاص المالكية اى من انتقاض مالكية العبد
ح حول المال حيث لا يملك رقبة المال ولكن يملك التصرف فى المال فكان
المولى يملك المال حسيسا لا رقبة فكان له نقصان المالكية من حول المال
فكان قوله لما قلنا اشارة الى قوله وهذا الوقف مبطل مالكية المال كما انقض
مالا نوثة اى كما انقص المالكية مالا نوثة على ما ذكرنا مالكية اى للنكاح ثم من
ذيل النقصان بكلمة الاستدراك لقوله لكن نقصان الانوثة ح احد ضربى
المالكية مالعدم فوجب النصف وهذا النقصان ح احدهما لا مالعدم بيان
هذا ان بدل الشئ يعتبر بقدر كمال ذلك الشئ وكمال الادمى بكمال
المالكية فلما كان كذلك كان كمال الدية من عبد نقصان للرجل الحر لانه اولى
ح المالية من الحرة ومن العبد لانه يملك المال وعن المال على الكمال فوجب
بدل دمه وهو الدية على الكمال عند الملاف لانه املاف من مولى مالك على
المولى جميعا والحر من ليس بمالك لاحد المولى اصلا وهو النكاح والطلاق
ويملك المال على الكمال فكان حالها نصف حال الرجل الحر فوجب نصف
دية الرجل الحر عند املافها والعبد مالك لاحد النوعين على الكمال وهو النكاح
والطلاق ومالك للنوع الاخر وهو المال ما هو الاولى منه وهو التصرف
فيكان ملك النصف حاله من حال الحر ما نقص من بدله مالية الاعتبار فى النوع
وهو عشرة دراهم ما ثر عبد الله بن مسعود وهذا جواب عما قيل فيه سعى
ان نقص من بدل دمه ربع بدل الحر على هذا العبد لانه مالك لاحد النوعين
وهو النكاح والطلاق على الكمال ومالك للمال من حيث التصرف فى العبد
لا من حيث الرقبة فكان مالكا لثلاثة ارباع النوعين فوجب النقصان من بدل
الحر لا يقال لما ملك احد النوعين على الكمال وهو الاولى من
النوع الاخر تبقى حالة من حال الحر والنقصان من حال الحر فوجب النقصان
من بدل دمه من دية الحر مالكه اعتبارا فى الشرع وهو عشرة دراهم ولا يقال ان

العبد مالك للنكاح بطريق الانتقاص لانه لا يملك النكاح بدون اذن
المولى لانا نقول لو كان الوقف الى اذن المولى يوجب النقصان لزم
ان يكون الصبى ناقص المالكية فى النكاح وليس كذلك وقال فى المبسوط
واما النقصان اى نقصان بدل دم العبد عن دية الحر فمقول بدل النفس قد
ينقص عن اعلى الديات باعتبار معنى موجب للنقصان فى المحل الا ترى انه
ينقص مالا نوثة وبالكفر على اصل الخصم وبالجنسان فى البطن بالاتفاق فكذلك
بدل الحر دون بدل المنفصل وان كان الوجوب باعتبار النفسية
هناك اذ المالية فى الحر سواء كان حرا او مملوكا فكذلك يجوز ان ينقص عن اعلى
الديات باعتبار صفة المملوكية وهذا لان تكميل الدية باعتبار كمال صفة المالكية
الا ترى ان بدل الانثى على النصف من بدل الذكر لان الذكر اهل للمالكية
والنكاح والانثى اهل للمالكية النكاح فانها مملوكة بكاحها فنصف بدلها
لذلك والحر ليس باهل للمالكيتين فى الحال ولكن فيه عرضية لهذه الاهلية لذلك
اذا العضو حيا باعتبار ما يفتقض به عاقلة العضو اذا عرفنا هذا فنقول ليس
الرق بنقص صفة المالكية لانه صار مملوكا قالا ولم يبق مالكا للنكاح الا ان
هذا النقصان يعارض على شرف الزوال بان يعتق فيجوز ان يزاد بدل الرق
على بدل الانثى لهذا الى الحر لكنه اهل للتصرف فى المال لهذا قالا يعتق
الاولى ان العبد المأذون يتصرف فى مال المولى غير ان الاذن عند ابى
حنيفة على الوكيل والاباحة تختص بالخصيص وتتوقت بالتوقيت و
عندنا هو عبارة عن فك الحجر واسقاط الحق فالقبول يخصص والوقت
واهلية الاستحقاف اليد على المال قال الصدر الشهيد حسام الدين
فى آخر مصادر الكتاب الصحيح ان العبد ما دام مميزا فالاذن له لازم
فالا عند احمد لا يملك المولى استرداده وهذا عندنا اى وهذا المذكور
وهو اهلية التصرف على العموم واهلية استحقاق اليد على المال انما تثبت

لنفسه يعني ان يتصرف بعد الاذن بطريق الاصاله لا بطريق النيابه لان العبد صحة
للعباده كما انه داخل تحت قوله تع خلق الانسان علمه البيان والبيان ع حقه ثابت فكان
متصرفا لنفسه حتى لو اذن له المولى في التجاره وفي يده شئ وقال له المولى لا تتصرف
فيه لم يسعه التصرف ويحل له اليد بالاذن بخبر رافع اى للتصرف بدا لا يسع ان انا للمالكين
ما نه يغبن عصر ويبيع بالكتابه بدلالته كما نه بعضن ومعنى عدم اللزوم هو ان يصير المولى
بالخيار في الاذن كذلك ومعنى اللزوم ان لا يصير في الصحيح وفي الكتابه لا يصير
بالصحيح فصار ان نظير الوكاله والاجاره وقال الشافعي لم يكن اهلا للملك
لم يكن اهلا لسببه لان السبب شرع للحكم وقد ذكرنا ان اذن المولى لعبده في
التجاره عند الشافعي امر بالتجاره فيملك التصرف ذلك وانه اصل كالموكل
الموكل لم كيله ع تصرف سببي مر الاشياء فيقدر لقدر ما اثبت له وعندنا العبد
اهل للولايه الكامله على العموم واسقاط الدين وعموم التصرف فلا يخصص تصرفه
عبد الخصوص بل تنعدم وعن هذا قال حيا التجاره فان اذن المولى له نوع منها
دون غيره صار اذنا في جميعها سوا نهى عن ذلك النوع صريحا او سكت عنه
فانه يكون ماذونا في جميع انواع التجارات وقال زفر والشافعي ان صرح بالنهي
عن التصرف في سائر الانواع فليس له ان يتصرف الا في النوع الذي اذن له فيه
حاصله فلنا ان اهليته للتكلم عند سكوته بالاجماع فانه اهل للوكاله وردها
بالرد وسكوته بدونه هلال لعصان ولعمل فوق بعض الدين اما دعين
وكذلك الذمة مملوكه للعبد حتى لو اقر بالدين وكان ماذونا صح مطلقا و
لو كان محجورا صح في حقه حتى صحت كفالته بهذا الدين ووجب على الكفيل
في الحال وان كان وجوبه على العبد المحجور موجلا الى وقت العتق ولو كانت ذمته
مملوكه للمولى لما صح اقراره ولذا لو اشترى المولى شيئا تجب على ذمته
عبده لا نصح كما لو شرط على ذمة اجنبي ولو كانت ذمته مملوكه للمولى لصح
كما لو اوجب الثمن على ذمة نفسه ولذا صار هالكا للحاجر اى واحدا صار العبد

اهلا لحاجه اسباب الدين في ذمته بسبب انه محتاج الى تقييد عبارته حتى
معاملا نه فيقع في شغل ذمته بالدين صرورة وهو ما ذكرنا ان من عامله لو علم
ان الدين لا يحبس ذمته العبد لا حجر من معاملته ولخلا صحة عبارته عن فائدته
واشرنا بتقييد عن الفائدة وبما حصل مقصود المولى من الاذن في التجاره وبما صار
اهلا لشغل ذمته بالدين لهذه الحاجه كان ايضا اهلا لقضاء هذه الحاجه
وهي قضاء الدين لحصل به لغرض دفع ذمته عن الدين وادى طرفه اليد اى
وادى طرف قضاء الدين وانما قال وادى طرف قضاء الدين اليد لان اعلى
الطرف فيه اجماع ملك اليد مع ملك الرقبه فكان ملك اليد المجرده
ادنى الطرفين لامحاله وهو الحكم الاصلي اى ملك اليد هو الحكم الاصلي لان
ما هو المقصود يحصل بملك اليد وهو التصرف لقضاء حاجته لما ان
ملك الرقبه وان كان ثابتا بالاجماع لكنه التصرف مملوك لتحرم اما لتعلق
اوبمعنى اخر وبالامكان من التصرف باليد بدون ملك الرقبه كان اليد اصليه
او لقول ان تصرف اليد يجعل يجري اصلا وملك الرقبه يجري مجرى الوسيله
بدليل ان من كان له ملك الرقبه كان حكما مجوزا التصرف اليد ولا يعكس
اى بانما كان ملك اليد لا يلزم منه ملك الرقبه كما في المستعير والمستاجر و
اما اذا كان في شئ ملك الرقبه يلزم منه ملك اليد وهو الاصل في الاعواض
لان الملك عباره عن المطلق لكاجر بخلاف ما اذا لم يسلم المسمى ثم اشتراه
ليس له التصرف فيما اشتراه قبل ان يدفع الى البائع لان ما خير الثمن منه
وذلك عاض وما كان كذلك كان ملك الرقبه وسيله الى ملك اليد
والوسائل عن مقصوده كالوصول للصلوة فكان ملك اليد هو الحكم
الاصلي من هذا الوجه لان الملك اى ملك الرقبه ضرب قدره شرع للتصرف
وفي قطع يد الطاعن ليكون المحصول بالحكم هو الذي اختصرنا لسنت حتى
لا يؤدي الى التسلسل والتعاني وبما حصل خروج التصرف بدون ملك

الرقبة امر صعب وبالجملة الامر الاصلي هو الملك من المتصرف الى قضا
حاجته وهي باليد وكذلك ملك اليد يفسخ عن مال اما كون هذا المملوك
حيوانا له سكال يرد على ما تقدم وهو قوله وهذا الوقف يعطل مالكية المال
عما المملوكية فالمال مال يعني كون العبد مالكا للمال من حيث التصرف باليد
وبين كونه مملوكا لغيره تنافي فكما لا يسلم له ملك رقبة المال لذلك الساعي
عما تقدم وجب ان لا يسلم له ملك اليد الصائل على ما ذكرت ان ملك اليد
هو الاصل فاجاب عنه بقوله ان ملك اليد ليس بمال والساعي انما
يكون في حق العبد بان كان مالكا لرقبة المال لانه مملوك لغيره وقد ذكرنا ان
الوقف ساعي مالكيته عن المال من النكاح والدم والحدود وكذلك ملك اليد فانه
ليس بمال فتحصل ثم استدل على ان ملك اليد ليس بمال فالمال هو
المدرك ان الحيوان ليس (ساعي الذمة في الكتابة فوجب ان لا يسمى المال الحيوان
ليس (ساعي الذمة بدليل انهم قالوا اولاد حكم المال كالمهر والحمل والمعنى فيهما ان معنى
المكاسب المالية على المضافة فيبقى الحيوان الذي حمه الجمالة وان بلغ
في وصفه فيصلح فيها لخلاف الواجب بمقابلة المال بمال فان بناءه على
المسامحة فكان ساقطا من الجمالة في الحيوان الذي يحمل اليه للتساهل في امره
واذا ثبت هذا فنقول لو كان ملك اليد الثابت للمكاتب مالا لما صح الحيوان
(ساعي ذمة المكاتب بمقابلة ملك اليد الثابت له وحيث صح شغل الذمة
علمنا ان ملك اليد ليس بمال واذا لم يكن ملك اليد مالا علمنا ان العبد
لما كان لا يملك ما هو ليس بمال كالنكاح والطلاق كذلك لا يملك
لهذا ان ما تصرف فيه العبد المأذون من المعاملات كان هو المباشر
على الاصالة والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد في حكم العقد الذي هو محكم
اياد المحكم الاصالة يعني ان ملك اليد هو الاصل وشرع ملك الرقبة

للضرورة

للضرورة فكان ملك اليد في حكم العبد اصلا والعبد اهلا له والمولى
خلف العبد في سوى ملك الرقبة له ويحصل ان للعبد حكمين ملك اليد وهو
هو اصل وملك الرقبة وهو من الزوائد فيخلف المولى في حق الحكم الذي
هو من الزوائد وذلك حصلنا العبد في حكم الملك اي واحل له العبد
اهلا لتصرف المال والمولى يخلفه في ملك الرقبة حصلنا العبد كالوكيل
فان من وكل احدا شيئا من ماسواه الوكيل سبب الملك للموكل اسدا
وبه قال ابو طاهر الدباس وهو احد الاقوال المحكي عن الامام الحلواني
وهو الاصح فان المولى ما قال لعبده وهذا لو كان المشتري صاحب الوكيل
او قريبا له يفسد النكاح ولا يحنث عليه كذا في وكالة السمعة وفي حكم بعالا ذن
كالوكيل في سائر مرض المولى وعامة مسائل المأذون وفي هذا اللفظ
اشارة الى انه في اكثر المسائل كالوكيل وفي بعضها ليس هو كالوكيل اما
المسائل التي هو فيها كالوكيل فهي انه اذا اذن المولى لعبده في النكاح
وهو صحيح ثم مرض ثم باع العبد شيئا مما في يده للنكاح او شفى وجاء منه
بعين فاحش او بيع ثم مات المولى وما مال له غير العبد وما في يده وجميع
ما فعل العبد من ذلك بما يتغابن الناس فيه او ما لا يتغابن الناس فيه وهو
حاضر في قول ابي حنيفة من ثلث مال المولى لان العبد بالنكاح لا يخرج عن ان
صار مالكا للنكاح مطلقا في قول ابي حنيفة حتى لو باشره في صحة المولى
كان ذلك صحيحا منه والمولى محل سدام الاذن لعبده في مرضه حتى لو باشره في صحة المولى
كيصرفه بالغبن يتغابن فيه ولو باع المولى بغبن فاحش وحابى بعض ذلك من ثلثه مال
النكاح الفاسد والفاحشة في ذلك سواء وكذلك اذا باع العبد في قول
ابي يوسف ومحمد رحمهما الله مما يتغابن الناس فيه كذلك واما مما لا يتغابن
الناس فيه باطل وان كان يخرج من ثلث مال المولى لان العبد عندهما لا يملك
هذه المحاباة لان الاذن لم يتناول النكاح كالنكاح المبسوط فكان في هذا كالوكيل عن

مساله ماذا اسرى وجاى على ماسر وكذلك اذا خرج المولى المأذون من
ملكه ليس للعبد ان يقبض شيأ مما كان على عروضه وقت الاذن ولا يكون خصما
فيه لان ما قبضه صار له للمشترى وان قبض طرسوا الغريم بقضه لانه خرج من
ان يكون خصما فيه فكان قبضه لقبض اجنبى لحق قصار ع هذا المعنى كالوكيل
بعد العزل وكذلك اذا اذن الرجل لعبده فى التجارة ثم حجر المولى فان
كان مجنونا مطبقا دائما وهو محجور على العبد لان المولى صار مولى عليه
ع التصرف والقطع رايه فكان ذلك حجرا عليه كما فى الوكيل وكذلك اذا
ارتد المولى وقتل مرتدا او لحق بدار الحرب صار هو محجورا كما فى الوكيل واما
المسائل التى ليس فيها كالوكيل وهى ان العبد المأذون اذا باع متاعا
مرجحان بالف درهم وقبض الثمن ثم حجر عليه المولى فوجد المشترى بالمتاع عيبا
فالخصم فيه العبد لان ملك المولى فى منافعه زال بعد الحجر وكذلك
العهدة بما شرى بسبب كان المولى وكذلك اذا وجب للعبد المأذون
دين من ثمن بيع او اجارة او غصب او استهلاك ثم حجر عليه مولاه فالخصم
فيه العبد كانه باشر سبب الدين بعد الحجر حال الكمال لحجر وتاثير
الحجر عليه بعد ذلك فى زوال العهدة اياه بما شرت السوداء الى اسقاط
ما كان لزمه هذا نصا ع المبسوط وليس للوكيل بالبيع وكابته قبض الثمن بعد
العزل كذا فى التتمة وقال ابن ابى ليلى للعبد المأذون فيها كالوكيل ساله
سترى العبد المأذون شيأ بغير اذن فان نصر العبد المأذون كالاجنبى
الناس فيرجع ع قول ابى حنيفة ره سواء كان اشترى شيأ كان عليه
دين او لم يكن فان ابا حنيفة ره يقول الوكيل بالبيع والشراء ع
الغرة الفاحش حتى جوز بيعه بالغبن الفاحش دون شرائه وفى نصر المأذون
سوى بينهما وقال لان الوكيل يرجع على الآمر بما لحقه من العهدة فكان
الوكيل بالشرى منتهيا ع انه كان اسراه لنفسه فلما ظهر له الغبن اراد

ان يلزمه الآمر وهذا لا يوجد فى تصرف المأذون لانه يتصرف لنفسه
فلا يرجع بالعهدة على احد فكان البيع والشرى فيه سواء الا ترى
ع المبسوط والوكيل بشراء عصمة الدم يعنى لا يرث الدية فى حفظ دم
العبد من حيث الاعدام او القصاص وكذلك لقصاص الحر بقتل العبد
فكان العبد فى اسقاط عصمة الدم كالحر من كل وجه لان العصمة انما
تكون بالايمان ودار الاسلام والعبد فيه مثل الحر الا ان العصمة الحاصلة بالاسلام
عصمة مؤقتة والعصمة الحاصلة بالدار عصمة مؤبدة وتظهر الفرقة بين
العصمتين فمن اسلم ع دار الحرب فقتله مسلم عمدا او خطا وله ورثة
مسلمون هالك فلا سبيل عليه الا الكفارة ع الخطا فوجوب الكفارة لوجود
العصمة المؤقتة وعدما لقصاص والدية لاعدام العصمة المؤبدة واما اذا
قتله ع دار الاسلام فعى العمد القصاص وع الخطا الدية والكفارة لوجود
العصمتين واما الوثن ع فمباح اى واما الوثن الذى ع جوف بزل ع مر العبد
يعنى اذا قتل العبد خطا وفيه خمس دية الحر او اكثر فلما انه ينقص
عن قيمة عشرة دراهم عن دية الحر بما سر عبد الله بن مسعود رضى الله عنه وذلك
وذلك فيما لحق العبد قصاصا اى ذلك لاجل ان الرق لا يوثر فى عصمة الدم
فلما ان الحر يقتل اذا كان هو قتل العبد عمدا قصاصا اى ذلك لاجل
ان الرق لا يوثر فى عصمة الدم بقصاص الخطا حتى كان للمولى ان يمنع
عبده عن الجهاد ولا يعطى له السهم الكامل ولكن يرضخ له اذا قاتل لما
ان العبد مع الحر فلا يتسوى فى الاصل والتبع فى الاسهام وكان لمولاه
ان منعه فلا يستحق من الغنيمة ما يستحقه المستبد ع الجهاد ولا يرضخ للمأذون
والمحجور لان ملك اليد الذى للمأذون غير موثر فى استحقاق السهم الا ترى
ان ملك اليد للمكاتب اقوى من المأذون ومع ذلك لا يعطى له السهم الكامل
بل يرضخ لبقاء الرق فيه وتوهين عجزه فمنعه المولى عن الخروج الى القتال

وكذلك المأذون سوهم منع المولى اياه عن الجهاد فلا يكفل بسهم لذلك ويعطى
الولدان كلها اى الولدان المعدة ولذلك يطأ امامه عبدان صغيرة وابى يوسف
ان كان العبد المحجور على العيال واما اذا كان العبد المأذون له فى العيال يصح بالاتفاق
لان اذن العبد مطلقا يصح عندهم سواء كان محجورا او مأذونا وعندهما يصح اذا
كان مأذونا وهذا الذى ذكره فى الكتاب قول الطحاوى واما الكرخى فقد ذكر فى
قوله ابى يوسف مع محمد رح لانه متصرف على الناس اذ الحجر انما عن حكم فيه مسقط
رح حقه ثم يعدى منه الى غيره حتى سقط شهادته بهلال رمضان ورواية الاخبار
واما قولنا ذلك لان العبد المحجور بالاذن يلزم على الناس الاسقاط من الاستيفاء
والاغتنام من غير ان يلزم عليه الاسقاط وذلك لان اولا لانه لا حق له فى الغنائم
سقط حق اهل الحرب ولا فى نفسهم لانه لما كان محجورا عن القتال لم يملك التضحية
بالنفس حتى يلزم عليه الاسقاط عن قتلهم واسرهم فاشبه سقوط امانه ثم يعدى
منه الى غيره وليس كذلك بل لو قلنا بصحة امانه يلزم على الناس الاسقاط
عن غنائم يعم انتفاؤها وليس العبد المحجور كذلك بخلاف العبد المأذون فى القتال فان
صحة امانه انما تثبت ضرورة لان به يملك الوفاء بالامان لانه لما كان مأذونا فى
القتال وقاتل يتضح له وجه الامان بطلب نفسه او لان الذى امنه حق
التضحية ثم يسرى منه الى غيره كما هو مثل سقوط شهادته بهلال رمضان فصح
على الصوم اولا ثم يعدى منه الى غيره فلهذا هو مذهب ابى حنيفة رح فى
المبسوط فاذا كان العبد المحجور عليه لا يملك القتال لا لعجز او لخيبة حتى
الامان ولا يكون امانه خطابا بالقول بخلاف المأذون له فى القتال فانه لما
تمكن من مباشرة القتال عرفنا بالضرورة صحة امانه وفى قوله
من قتل انه صار سوكا للغراة فى حق التضحية اشارة الى ان العبد لا يتضح له وان
قاتل وذلك فى لفظ المبسوط ايضا اشار الى البحث قال فى باب معاملة الجيش
مع الكفار واذا كان العبد مع مولاه يقاتل باذن يتضح له فى ذلك حكم التضحية على العبد
المقاتل.

المقاتل بالاذن دليل على ان العبد المقاتل بغير اذن لا يتحقق التضحية لما ان
مقاتلته حينئذ كانت معصية منه لاطاعة وحطا ما لان مولاه المنع عن الجهاد ولا
تتحقق التضحية بالمعصية وعلى هذا الخلاف الاصل وهذا الحكم وجوهر الانسان
فالاولى ان يكون اشارة الى ما ذهب منه وهو قوله فلزمه ثم يعدى يعنى
ان صحة الامان بالاذن بالقتال مبنية على ان دفع الضرر عن
نفس العبد اولا بالعصاب بالحدود وبالهلاك والعصاب يعدى منه
الى مال المولى وعلله عن ممنوع عن العبد بان سبب المنفعة يجب على نفسه
اولا ثم يعدى منه الى غيره كما فى شهادته بهلال رمضان ويحتمل ان
يكون هو اشارة الى قوله والرق لا يتنافى مالكيته عن المال وصح بالسرقة المستهلكة
اى صح اقرار العبد سواء كان العبد مأذونا او محجورا بالسرقة المستهلكة وهذا
عندنا خلافا لزفر فان اقرار العبد لا يصح عنده بالسرقة المستهلكة فى
حق القطع سواء كان العبد مأذونا او محجورا على انه اذا كان مأذونا يصح المال
والقائمة صح من المأذون اى يصح اقرار العبد المأذون بالسرقة القائمة عندنا
حتى يؤخذ بموجب اقراره حتى يقطع يده ويرد المال على المسروق منه
وجه قولنا ان وجوب الحد باعتبار انه ادمى مخاطب لما عسى انه مال محلول
والعبد فى هذا كالحر لانه لا تهمة فى اقراره لان مالكيته عن المال
الحقوقية منه فوق مالكية المولى والاقرار حجة عند اهل البصرة فى الجملة
لصدقه معروف اى وفى اقرار المحجور بالسرقة القائمة اختلاف معروف
وذلك الاختلاف مشتمل للاقسام الاربعة العقلية عند صحة اقراره
بالمال دون الحد عندى صفته يصح بهما اى بالحد والمال حتى
يقطع يده ويرد المال الى المسروق منه لابد من قبول اقراره فى حق القطع
لما سيأتى انه فى ذلك مبنى على اصل الحجر وان القطع هو الاصل الاولى

صفة م

فى النقاية اذا العبد المأذون
له فى الجهاد صار شريكا م

المحجور م

ان القاضي يقضي بالقطع اذا اسند السرقة عنده بالسبب وصدوه وجوب القطع
عليه كون المال مملوكا لغير مولاه لاستحاله ان يقطع العبد في مال هو مملوك لمولاه
وثبوت الشيء بثبت ما كان من صدوره كما لو باع احد العبدين في عبد المشتري
ثم ادعى المبايع نسب الذي عنده سبب نسب الاخر منه وبطل عتق المشتري
فيه للصدوه وعند محمد رح لا يصح بها وهو قول زفر رح لان القطع يبتدء والمال
للمولى لان اقرار المحجور عليه بالمال باطل لان كسبه ملك مولاه وفي يده
كانه رح يرى ان المولى لا يدعي انه لو اقر فيه بالغصب لا يصح فكذلك بالسرقة واذا
لم يصح اقراره رح حق المال يبقى للمال على ملك مولاه ولا يمكن ان يقطع
رح هذا المال لانه ملك المولاه وفي مال احرار لم يعتد بالسرقة فيه
والمال اصل فاذا لم يسقط حق الاصل لا يسقط حق المبيع وعند
ابي يوسف يصح بالحدين دون المال لانه اقر بشيء بالقطع والمال الذي هو
المسروق منه واقراره حجة رح حق القطع دون المال فيما كان اقراره
فيه حجة لان احد الحكمين ينفصل عن الاخر الا ترى انه قد يسقط المال دون
القطع وهو فيما اذا شهد به رجل واحد ان فكذلك يجوز ان يسقط القطع دون
المال كما اذا اقر بسرقة استهلكه وكما اذا قال الثوب الذي في
يد زيد انا سرقته مني وقال زيد بل هو ثوبي فانه يقطع بدليل المسروق ولم يصل اقراره
رح ملك العين للمسروق منه لذاع المسقط وذلك اذا كذبه المولى وقال
المال مالي وهو لم يسرقه فاما اذا صدقه فانه يقطع ويرد المال الى المقر له
بالاجماع وعلى هذا الاصل قلنا رح فيما لو قال احد لحطا الى اخره اي على ما ذكرنا
والاصل هو ان الرق ساقط لكيفية المال لعدم المملوكية قالوا فوجه البناء
هو ان موجب العمد الحطا المال لعوله ع ومن قتل موهنا حطا فحرر
رقبة مومنة وديه مسلمة الى اهله وكما من الحاق ذلك على العبد كانه صلة
فان معنى الصلة هو وجوب المال كعاقلة مالي بحال كيفية المحارم وهو

هذه الصفة والعبد ليس من اهل ان يحب عليه الصلة لانه لا يملك المال فهذا لا
يحب عليه لعدم المحارم واذا لم يمكن ههنا ايجاب المال على الجاني الذي هو عبد
والجاني ان الجاني مال يقبل هو الجزاء والاصل ان سعي الجاني لجزاء الجناية
حصوصا ما اذا كان الجاني مالا كان يقبل جزاء لذلك وذلك رح فان جناية العبد
مرديات المسوط واذا جنى العبد جناية خطاء مولاه بالخيار ان شاء دفعه
بها وان شاء فداه فالارش واصل عبده عندنا وقال الشافعي جنايته تكون في
رقبته شائعة فيه الا ان يقضي المولى رسه وجنايته رح ذلك ان المستحق بالجناية على
النفوس نفس الجاني اذا امكن الا ترى ان في جناية العمد المستحق نفس الجاني
قصاصا حرا كان او عبدا فكذلك رح الخطا الا ان استحقاق النفس يعتمد
احدهما طريق الاتلاف عقوبة والاخر طريق ايجاب المال على وجه الجبران و
الجزء من اهل ان يستحق نفسه بطريق العقوبة لا بطريق ايجاب المال والعبد من
اهله ان يستحق نفسه بالطريقين جميعا فكون العبد مساويا للحر في حالة الهدر
وما دونه في حالة الخطا لان عند الخطا لا يمكن ايجاب نفسه على
السيد موجب الجناية في محله وفي حق الحر لم يصادف محله وفي حق العبد
فكون هدرا حكمه وهو ان نفسه صارت مستحقة للمجني عليه تملكا التحقيق
معنى الصيانة عن الهدر الا ان يجاب المولى الفداء فكون له ذلك لان معنى
المجني عليه يحصل به وبدل المتلف عليه يصل اليه كما له يجاب الاتلاف
المال والمستحق به بدل المتلف دماغ دمه المتلف ولا يستحق نفس
المتلف يجاب ان رسه تصير جزاء حتى لو مات العبد الجاني لا يجب على
المولى شيء لان الاصل ان يكون موجب الجناية في ذات الجاني واجب الدية
ههنا لان العبد ليس من اهلها فتحول رسه جزاء كما تقتضيه الاصل
لان العبد ليس من اهل ضمان مالي بمال ولكنه صلة حتى ان ضمان
مالي بمال صلة والعبد ليس باهل للصلة فلا بد من تقدير تحقق قتل

قوله كان العبد ليس من اهل ضمان المال حتى يصح الاسداك منه فكان يهدره
ان رقبته بصير حزا لحنا سه لان بدل الدم ليس بضمان مال فلا يحب هو على
العبد كان العبد من اهل ضمان المال ليس بمال ولكنه صله فكان قوله ولكنه
صله اسدادا كاع قوله لان بدل الدم ليس بضمان مال وقوله الا
ان يشاء المولى استثناء حوله ان رقبته بصير حزا فيصير عايدا
الى الاصل يعني الا ان يشاء المولى الفداء فحينئذ يلزمه ارش الجنايه
وهو الاصل ع موجب جنايته الخطا مال للمدبر وجنايته على اهله والمصير الى الدية كان للضرورة فاذا ارتفع الضرورة
باحسار المولى الفداء يعود الى الاصل الرفيه ما بينا بخلاف المكاتب
للمولى وعبده ما وجوب الارش على المولى بطريق الحوالة كان العبد
كحال الارش على المولى عند الثاني يعود الى الرقبة بخلافه هو قال
الاترى ان ضمان ما هو مال تملك قتل القتص ويصح الكفاله به ولا يجب الا كوه كوان الكول
كونها صلة والعبد ليس باهل للصلات فصير عايدا الى الاصل
عند الجنايه وهو وجوب الفداء على ذمة المولى حتى لا تبطل بالافلاس
يعني لو افلس المولى ولم يملك من فداء العبد لا يتحول حق ولي الجنايه
الفداء الى دفع العبد وعند ما لصير بمعنى الحوالة يعني يتحول حق ولي
الجنايه الفداء الى دفع العبد فصار كان العبد احال على المولى واحا
توى مال الحواله على المحال عليه بالافلاس يعود الارش الى المحيل
وهو العبد ههنا وشرح هذا مما ذكره الاوائل من الجنايه في باب
جنايات العبد من كتاب المبسوط وقال واذا جنى العبد جنايه فاختار
المولى امساك عبده وليس عنده ما يوديه وكان ذلك عند قاض او عند

عبد

عشر قاض فالعبد عبده والارش دين عليه يعود الى حاله وقال
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان ادى الدية مكانه كان العبد له والا دفع العبد الا
ان يرضى الاولياء ان يبيعوه بالدية فحينئذ لهم ان يرجعوا الى العبد
وجه قولهما ان نفس العبد صار مستحقا لدى الجنايه الا ان
المولى يتملى من تحويل حقهم من محل الى محل فيه وفاء بحقهم فكان صحيحا منه
واذا كان مفلسا كان هذا منه ابطالا لا لحقهم لانه تحويلا الى محل يعود له فكان
ذلك باطلا ولهذا قلنا ان سوء اختيار المولى كان على وجه النظر
من السرع فاما بسبب ذلك النظر على وجه لا يتضرر به صاحب الحق فاذا الحق
الامر الى الضرر وكان باطلا عسره المحال عليه واذا افلس فعلى ما قال
الدين يعود الى ذمة المحال لانه تحول حقه من ذمة الى ذمة المحال عليه بشرط
ان سلم له فاذا لم يسلم عاد كما كان ولذلك سع المقايضه اذا هلك احد العوضين
قبل القبض بطل العقد والا حكان صاحبه تحول حقه الى العوض الآخر بشرط
ان سلم له عاد كما كان ولذلك ع البيع والاخذ بالشفعه ان سلم الثمن للشفيع كان
له ان يأخذ الدار وان تعذر عليه ذلك لم يكن له ان يأخذها وههنا الفداء ان رضي
المولى الفداء كان مسقطا حق المولى ع العبد وان الى ان يرضى كان له ان يأخذ
العبد وان يسلمه له فصار كما لو تعذر على صاحبه العبد بحر المولى من الدفع والفداء والمحبوس
شيئين اذا اختار احدهما تعين ذلك واحتمل الاصل كالمكفر اذا اختار احد الانواع
الثلاثه فهنا باختياره تبين ان الواجب هو الذي ذكره المولى من الاصل واذا العبد
فارغ من الجنايه فلا يكون كما ولينا الجنايه على ما سبق ويوضحه ان من سلم له الخيار شرعا
يستبد بالخيار من غير ان يحتاج الى رضا صاحبه ولهذا قلنا ان للولي ان يتبعوه بالدية
لم يبق لهم حق ع العبد بذلك اذا اختار المولى ذلك ع حال ما شاء الخيار
شرعا وقيل ان هذه المسالة ع الحقيقة تبتني على اصل لهم ع التفليس وعندنا حجر
التفليس ليس بشيء والمال سالم فاذا يصير قاضيا من المولى كان حوالة الحق

فاذا لم يسلم له هو

والولاية الى ذمته لا ابطالا وعندهما المفلس معسر والمال في ذمته المفلس يكون
فكان هذا اختيارا من المولى ابطالا لحق المولى وهذا اصل لابي حنيفة في فروعه
اي اصل مسائل الدين اصل لابي حنيفة في فروعه ومالك الفروع التي تناسب
لما ذكرنا هنا ان العبد المأذون اذا جنى على حر او عبد جنايه خطأ وعليه
دين قتل لمولاه او دفعه بالجنايه او افتداه لانه على ملك مولاه بعد تعلق الدين
وفي الهدايه بالدفع بالجنايه مراعاة لحق صاحب الدين فان اختار العبد الجنايه
فبيقي حق الغرماء فيه مساع في دينهم وان دفعه بالجنايه انتقل الحق الى
اصحاب الجنايه فاعوض في دينهم الا ان لفظه اولى لان الجنايه لا
انما تتعلق بملك المولى فيه بطريق الجزاء الا ان سبب لهم فيه سبب
موجود جعل بمنزله الواقع لتخلفون مولاهم في ملكه والعبد المديون اذا مات
مولاه انتقل الغرماء الى ملك الوارث فاعوض في دينهم الا ان يقضي الوارث
دينهم فكذلك يتبعونه في يد صاحب الجنايه فيتبعونه في دينهم الا ان يقضي
صاحب الجنايه دينهم ومعناه انه اذا كان للمأذون جاريه من تجارته فقتلت
رجلا خطأ فان شاء المأذون دفعها وان شاء فداها ان كان عليه دين ولم يكن
ان الدين في كسبه اليه وهو في المصير في كسبه كالمرتهن في المصير في كسبه محل
بالدفع او بالفداء لحق صاحب الدين فان الدين وان لم يسلم اليه الا بعد
هلاك بيع رقبته وهلاك بيع كسبه ومعناه انه لو كان على المأذون دين محيط بماله
فاعتقه المولى فصاحب الدين بالخيار ان شاء ضمن المولى قيمة العبد
لانه حال حق اولياء الجنايه لامنع المولى من بيع الجاني فاذا اعتقه صار معتوبا على
اولياء الجنايه محل حقهم فان كان عالما بالجنايه فعليه الارش وان لم يكن عالما بها
فعليه قيمة كما لو اعتقه ولو لم يعتقه من الغرماء ولم يحضروا لكن حضر اصحاب
الجنايه فدفعه الدين بغير قضاء قاض فالقياس في ان يضمن قيمته للغرماء لانه
صار متلفا على الغرماء محل حقهم باخراجه عن ملكه بالخيار ويكون بمنزله

مورثه

القضاء

والاعتقه وفي الاستحسان لا ضمان عليه لان حق اولياء الجنايه باق بعينه و
المولى معذور اذ القاضي عن قاضيه القاضي ان لم يرفع الامر اليه فسوى فيه
القضاء وعدمه القضاء بمنزله الدفع الى البيع هو ما فوت على الغرماء محل حقهم
فان العبد محل للبيع في الدين في ملك اولياء الجنايه كما لو كان الدين لهم فقضاء قاض
واما نصف القيمة فاعتبار للعوض بمحل حقهم فان جعلنا هذا تسليما الماهو المستحق
بالجنايه للعوض به محل حقهم وان جعلناه عليكما سد الا للعوض به محل حقهم ايضا
لانهم يملكون فسخ بيعه كما لو باعه او وهبه من انسان وانتقض ملكه عنه بعد القبض
واجب اليهم بالجنايه ثم تتبعه في الدين فلذلك لا تضمن المولى سبب الخلاص
من بيعه اياه في الدين فصار تفويت محل حق اولياء الجنايه على معنى ان البيع بملك مبتدأ
فاورث سلك اولياء الجنايه على نقض ذلك هذا حكم رباط مخالفة المأذون من كتاب
المأذون من المبسوط والموت عجز حال بخلاف الردة فانه اضاع محل والمرض
بخلاف ولما كان الموت على الحالة كان المرض حراسا يعلو حق الغارم
والغريم عاله لان الموت لما كان على حقيقته ليسوى بين الغريم والوارث و
المرض سبب الموت كان المرض سببا على سوء التعلق للغريم والوارث و
بالسبب يسبوغ الحكم قبل العلة الا ترى ان الجارح خطأ لو كفر قبل موت المجروح
يكون ولما كان معنى اي سبب العجز شرعا لعباد له على نقد المكنة
اي ما دام قاعدا ومسلما لعدم ما تقع به صيانة الحق فخرج حق المرتهن والمكاتب
حق الغرماء في الكل حتى لا تؤثر المرض فيما لا يعلو به حق غريم مثل النكاح ملك
المال والاستيلاد والعتق على نفسه وعلى من يحدث عليه والوارث مثل
تصرف المريض ثلث كلمة وفرع هذه الاشياء التي ذكرنا مستندا الى اقامة كل
لفظ الاستناد للعتق سببه وهي التبين والتبين ما يمكن الاطلاع عليه للعباد
والاسناد ما لا يمكن الاطلاع عليه لهم قبل موته وكل تصرف لا يحمل النقض
جعل كالمعلق بالموت كالاعتاق هذا التشبيه في السعاية اما في حق نفوذ العتق في

الحال فلس كل المعلوم فان المعلوم الستي لا تثبت قبل وجوب ذلك الشيء و
ههنا للعين بالدين في الحال فقال في المبسوط في كتاب العتق المريض
اذا هلك وعليه دين محيط بماله وعليه دين فان استسعى في قيمته
وبه ناخذ فان العتق في مرض الموت وصيته والدين مقدم على الوصية فاذا كان
الدين مثل قيمته او اكثر ولا مال له سواه فقد بطلت الوصية ووجب على
العبد ان يسعى في رقبته ولكن العتق بعد نفوذه لا يحمل البعض والد مملوك رقه
باصل السعاية عليه ولا يلزمه السعاية في اكثر من قيمته لانه لم يسلم له اكثر
من ماليته نفسه وان كان الدين على الميت اقل من قيمته سعى في مقدار الدين
من قيمته للغرماء وفي باقي للورثة لان مال الميت باقي بعد قضاء الدين فلم
يسلم له بالوصية بل باقي وعليه السعاية في باقي قيمته للورثة واذا اعتق الرجل
في مرضه عبدا قيمته ثلثمائة ولا مال للميت سواه ولا دين عليه فعلى العبد السعاية
في ثلثي درهم للورثة لان الثلث سلم له بطريق الوصية وكان القياس ان لا يملك
الثلثين ايضا لما قلنا اي من ان المرض من اسباب الملك لكن الشرع ورد بملكه
بطريق انه فان الانسان مغرور بامله مقصر في عمله ومحتاج الى ثلاث ما
فشرط منه من القصر لما ان الرجوع الى الله والمقصود من الوصية اتصال
الثواب للاحوان واسقاط الخير بعد تحقيقه من الخلائق على وجه فيه
طلب رضا الرحمن اذ فيها تقوى الجاه من الله ثواب ذلك عسى الله ان اتى
بالصبح اوامر وعنده الاستحالة من حيث ان ترك حق حاضر لبدن والحال حاضر
جدير ان لم يكن حاضر كذلك والحال حاضر الاستحالة كذلك الايثار مع الاستيثار
اي الموصي بوصيته ليشتاق ثواب الله لنفسه على الورثة بالعلل وهو الثلث
للعلم وهو متعلق بقوله نفذ الملك اي لعلم ان التهمة منه اصل وهي ان
يتهم انه انما اوصى بالكثير لصغير له ورثته يعني فلذلك قدر الشارع حوان
وصيته بالعلل وهو الملك لانه لو اباح له الكل من غير تقدير شيء لاحمل

ان

ان يوصي بالكل فحسد صار منهما ببغض ورثته ووقع في قالة الناس بانه
كان يعادي ورثته والاضرار محاذير التهمة ولعب الموتى كما لي تمام
كذلك وكان كسبيا كذلك لدفع لكي ان الشرع اي الشارع وهو الله لما ان نفسه
الا يضار الورثة ابطل ايضا الموصي للوارث كان مفوضا الى الموصي انتهى الاسلام
بدليل قوله ع كف عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية
للوالدين والاقربين بالمعروف لم يوص بما يوصكم الله في
اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين الاية وانتسخت تلك الاية هذه الاية فاذا بطل ايضا
العباد للورثة بطل ما كان وجب بطل صورة ان سع عبدا ماله بعض الورثة
على قيمته فان ذلك لا يجوز لان فيه ايثار البعض الورثة لا اشارة معناه وبطل
معنى ايضا وهو ان تفرد احد الورثة بالمال لانه وصيته معنى وبطل حكمه
الوصية فان اوصى لاحد اقاربه بشيء ماله وبطل ايضا شبهة الوصية بسبب ايثار الجيد
بعض الورثة وان كانت الحادثة ساقطة للعين ع الاموال الربوية احاسن
بحسبها فكان قوله حتى لا يصح منه البيع لصالا عبد اعلى حسبه الى الغير ساما للملك
الصور على طريق اللف والنشر اي لا يصح بيع المريض بعض ماله من ورثته بمثل قيمته او اكثر
وقيمته عند ابي حنيفة ره وكذا في باب الصرف المريض صرف المبسوط مريض
باع مائتين دينارا بالف درهم وتقابضا فذلك لا يجوز عند ابي حنيفة ره كالبيع
البيع من وارثه وصيته له عبد ولا وصية للوارث وعندهما معنى الوصية في الحط الذي
يعتبر البيع حتى لا يجوز حتى الاصلي اذا كان البيع بمثل القيمة او اكثر فلا وصية فيه
ولا تهمة لان شبهة الحرام حرام لانه عليه السلام نهى عن الربوا والريبة وذلك لانه في صحته
يعني من ان ثبوت الدين في حال عدم التهمة له لا يصح فلذا اضاف حال
التهمة لتهمة العدول عن حلال الخير الى الشر يعني تهم بانه اعالم بما منه شيء
بخلاف الخير لطهور ذمته لكونه على ذلك التقدير متاع بجنبه لذا لا طهر ذمته

فيه الجودة لغى بهم المريض بان وصيه ان يوثر بعض الورثة على غيره بالمال

عين جيد انه يسمع هوبه دون غيره ولا يملك هو ذلك القضية في الاموال

الربوية لانه لا يملك اسقاط الجودة في غيرها لا عتبارها فاولى ان لا يعدل عنه

وباع احد من الاموال الربوية بالردى من الوارث ليسمع ذلك الوارث بجودة لما

اعلم ان الجودة في الاموال الربوية اذا سقطت ساقطة "فرد ذلك

عليه للتهمة وفي قوله وتعتبر الجودة في حقهم اشارة الى جواز بيع المريض

من وارثه الاموال الربوية بجنسها من غير خلاف اذا تساوت في الجودة والرداءة

على ان الجودة متقومة فيها لانه ذكر ذلك مطلقا من غير خلاف احد الى هذا

اشار في المبسوط والمعنى فيه ان الدراهم والدنانير لا تتعينان في العقود فلا

يلزم منه ما قلنا من ايثار الحق لبعض الورثة لانه لما كان للوارث من ذلك الجنس مثل ضارهم

عينه وصفته كان كانه لم يبع منه شيئا فلذلك قيل معنى قوله كما تعتبر في حق الصغار

انه لو باع الولي مال الصبي من نفسه تعتبر الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة

وحجر المريض عن الصلة ولهذا لم يجب عليه بعض المحارم ولا اداء الزكوة عليه

الا من الثلث وقوله لما قلنا اشارة الى قوله فكان من اسباب الحجر فكان

المريض ولذلك اذا اوصى بذلك اي باداء حق الله تعالى وقيد بقوله عندنا لان

اداء حق الله عند الشافعي يعتبر من جميع المال واعتبر بحقوق العباد

وما تعلق حق الغرماء والورثة بالمال صورة ومعنى بل حق انفسهم ومعنى حق يتعلق به

غيرهم الى اخره لعني ان حق الغرماء والورثة بالمال صورة ومعنى بل حق

انفسهم ومعنى بل حق غيرهم الى اخره لعني ان حق الغرماء والورثة يتعلق

بالمال في مرض الموت من حيث الصورة في حق انفسهم حتى لا يجوز ايثار بعضهم

بصورة المال كما لا يجوز الايثار بالمعنى لما في حق الورثة وظاهر حتى لا يكون

لاحدهم ان ياخذ التركة ويعطي قيمتها لبقية الورثة ولذلك العموم على هذا فانه

لو ادى المريض حق بعض الغرماء بمال عنده كان لبقية الغرماء ان يشركوه فيه

ولذلك

ولذلك لو باع المريض بعض ماله منهم بمثل القيمة كان لبقية الغرماء ان ينقضوا

البيع واما في حق غير الورثة والغرماء من الاجانب بمثل القيمة فحقهم متعلق

بمعنى المال وهو القيمة لا بصورة المال حتى يصح بيع المريض من الاجانب

بمثل القيمة بخلاف بيعه من الورثة والغرماء صار اعتاقه اي اعتاق المريض نفذ

هذا اي اعتاق الراهن ولم ينفذ ذلك اي اعتاق المريض اي من حيث المعنى حتى يجب

عليه السعاية ودليله ان اعتاق المريض عنده فيما اذا لم يكن له مال غيره هو نافذ حيث ه

من حيث الصورة لا من حيث المعنى لوجوب عليه السعاية وهذا اصل لا

تحصى فروعه اي اصل مسائل المريض اصل لا تحصى فروعه ومن

تلك الفروع التي تناسب هذا الموضع ما اذا اعتق المريض عبدا في مرضه

لا مال له غيره وقيمته ثلثمائة ثم مات المولى ثم مات العبد وترك ثلثمائة

من ذلك مائتان لورثة المولى والباقي لورثة العبد لان ثلث رقبة العبد سلم

للعبد عند موت المولى بالوصية ويلزمه السعاية في ثلثي رقبته فلما مات عن

ورثة احرار انما يبدأ بقضاء الدين من تركته وذلك مائتان والباقي لورثته لانه

ان المريض اذا اعتق امة فولدت بعد العتق قبل ان يموت الرجل او بعده ما

لم يرحل فلا سعاية في الوصية لانها ولدت وهي حرة وهذا التعليل مستقيم على

اصلهما لان المستسعاة عندهما حرة عليها دين والعتق في المرض لا يتجزأ عندهما

لسائر التصرفات ولذلك عند ابي حنيفة ان كان يخرج من ثلثه وان كان

الثلث اقل من قيمتها فعليها السعاية بما زاد على الثلث ويكون بمنزلة المكاتب

ما دامت تسعى وحق الغرماء والورثة لا يتعلق بذلك المكاتب لان الثلث والثلثين

لا يعتبر من رقبتها انما يعتبر من بدل الكتابة ولا يتبع حق المولى في ولدها حتى

يعتبر خروج الولد من الثلث فان ماتت قبل ان تؤدي ما عليها من السعاية

كان على ولدها ان يسعى فيما كان على امه على قياس قول ابي حنيفة بمنزلة

ولد المكاتبة وعندهما لا شيء على الولد لانه حر ولا يلزمه السعاية في دين امه

لعدمهما فانهما لا تعرفان اهلية بوجه لان الحيض مصحح للبدن بدليل ان الوطء
في حيضها حرام يرتكب به الكبائر ومن البعيد ان يكون المصحح منافيا للاهلية وكذا النفاس
فانه ربما كان مستمرا اوان الحبل فاذا خرجوه كان مصححا بعنوان كذا
سمعها ربما افضى الى الحرج لو قلنا بوجوب العبادات به وكذلك في الصوم
دون الصوم فان الطهارة شرط لاداء الصلوة فلا يتحقق اداؤها مع الحيض
والنفاس فلا يمكن القول بوجوب الاداء في الصحيح من يسقط عنها
نصف البدن والوجه نصف البدن اما سمعي كما هو ولو بقي في حق القضا
على النصف الذي كان به وجوب الاداء حجا دون له ودر شرع عن الصلوة
فتحديد الكلام هو انا لو نظرنا الى وجوب البدن ولما الاهلية للحائض و
النفساء كان سعي ان نقول بوجوب الصلوة والصوم على الحائض والنفساء
عينا وبوجوب الصلوة ناقصة بالنقصان الميسر بالنظر الى اسراط الطهارة
فان اسراط الطهارة في وجوبها كاسراط التمام في وجوب الركوع فكما
ان الركوع هناك يسقط لتمام كذلك الحيض الصلوة يسقط الطهارة عن الحيض
والنفاس فلما لم يسقط الطهارة عن الحائض والنفساء عنهما لم يسقط وجوب الصلوة
عليهما فلا يجب قضاء الصلوة عليهما اذ وجوب القضاء بعد وجوب الاداء لان القضاء
خلف الاداء فلما لم يجب الاصل لم يجب الخلف عند بعض الاصل وفعل وفي بعض الحيض
والنفاس اي وجب ادائهما واداؤهما سعي وجعلها كان لم نكن فانه وجب الحرج
في القضاء لان الحيض قلما يتفق والنفاس قلما يتفق فلذلك وضع عنهما اي لاجل الحرج
الحرج رفع وجوب اداء الصلوة عنهما فلما لم يسقط وجوب اداء الصلوة عليهما
وهو الاصل لم يجب قضاؤها عليهما الضا وهو الخلف وقد جعل الطهارة
عنهما شرطا لصحة القضا الضا وهو معلوم بالضرورة من الدين ان وجوب الصوم والصلوة
اياما فقدانها وحديث عائشة رض كانت تترك الصلوة والصلوة على عهد
رسول الله صلعم اما في الحيض والمعنى في الفرق بينهما ان وجوب الصوم في

اسراط

الخروج ص

كان ص

فيه اذا كان احكام الحيض والنفاس كثيرة لا تحصى عدد هاكيف ذكرها الا ان رح الفاضل في باب الحيض والنفاس من النهاية فتامل

اسراط الطهارة للصلوة لما كان مواظبا للعباس اثر عدم الطهارة من
الحيض والنفاس ح ان لا وجب القضا كما لا وجب الاداء لكون الحيض
والنفاس بدون اختيار الحائض والنفساء والصوم لما لم تشترط الطهارة في اصله
بدليل تحققه بالجنابة والحدث كان اشتراط الطهارة في الصوم عن الحيض
والنفاس بخلاف العباس فلذلك لم يتوزع اسقاط القضا وجعل كان اصل
وجوب الصوم ادراك الحائض والنفساء وشرع وجوب القضا ما على
وجوب الصوم اداء بعد ما كان في قضائه لم يلحقهما الحرج قضا الصلوة
فانه يلزم على الحائض خمسون صلوة في كل عشرة ايام من كل شهر ويلزمها
قضا عشرة ايام في احد عشر شهرا واحكام الحيض والنفاس لشرح لا
يحصى عددها وقد لخصنا ها في باب الحيض والنفاس من النهاية فانه يحتوي
كلها اي يحتوي الصلوة بس فيه شان العدد ووجه من الوجوه يخالف البعض
عسى بدليل ما قد لخصنا في المختصر هذا اللفظ ان كان حقا متعلقا بالعين
يتعلق بحق المودع بالوديعة وبحق المعير بالعارية بمعنى لو الموت بقاء العين ان
العدم بحقوق العباد عدم مقصود واما المقصود منه وصول الحق الى
المستحق باي وجه كان بخلاف حقوق الله تع فان العدم هو المقصود هناك
لحصول الاستغناء الكامل كما في الكفارة الا ترى ان قوله الدين اداء طهر بخلاف
قوله ان ماءه لحصول مقصوده به والعفو اداء طهر مال الكفارة ليس
له ان ماءه لان الحق لله تع فكان العدم فيه هو المقصود للابتلاء وهذا الاثر
قوله عالما اي زوال المنع المبيح متى لقوله عالما ان زوال المنع
المبيح الذي كان موجبا لاحلال لحكمه كما في حق غنيين وكما في حق المالك على قدرة
على ما ذكر الله تع عنه بقوله او كالذي مر على قرية الى قوله ما مانة الله مائة
عام ثم بعثه وكما في حق الخارج عن ديارهم حذر الموت فيما اخبر الله تع بقوله
الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم الى قوله ثم احياهم وكما كان يحيى الموتى بعد

على علم والكل الحالف على زوال الموت كما هو سر الله ع عامه
الموى ع الدنيا فلذلك قال لا حي زوال له عالما كان بثبوته بالمطالبة اى بثبوت
الدين لان الدين في صف شرعي يظهر اثره ع المطالبة والسي اذا لم يسقط
يستعقب اثرا كان وجوده كعدمه فلما سقط المطالبة والذمة وصعب
لم يمكن القول بثبوت الدين ع الذمة بخلاف الحي فان ذمته تحمل الدين لقوتها
فاما ضعف الذمة بالموت لم يلق بدرء الصمام المال الى الذمة الضعيفة اصلا
ذمة الكفيل التي هي اقوى من الذمة الضعيفة بها لظهور اثر الدين وهو المطالبة بعد
ذلك فكفل عنه صح حتى يؤخذ الكفيل به ع الحال وان كان الاصل
وهو العبد غير مطالب به ع الحال بل موقوف عنه الى ان يعتق لان
ذمته قابلة للدين ع الحال غير انه لا يطالب به ع الحال لعبوديته فكان
الدين صحيحا فصحت الكفالة به لذلك ويوجد به ع الحال لان ذمته ع
حقه كاملة لانه حي عاقل بالغ مكلف وقوله وان ضمن المال الى آخره جواب
المولى جواب شبهة ترد على قوله لان ذمته ع حقه كاملة بان يقال لو كانت
ذمته كاملة ع حقه لتعلقت ذمة الدين بنفسها كما في الحر وقد ضمنت
المالية الرقبة الى ذمته كاملة ع حقه لتعلق ذمة الدين بنفسها بان باع العبد
المأذون بسبب ذمته الذي لحقه بسبب التجارة كما هو مذهب الشافعي
فاجاب عنه هذا وقال انما ضمنت المالية الرقبة الى ذمته لظهور هذا
الدين ع حق المولى فانه لما اذن له ع التجارة التزم ما كان هو في لوازمها من
ملك اللوازم بيع رقبته ع دينه كما في دين الاستهلاك بخلاف ما اذا لحق الدين
بالعبد المحجور عليه بسبب التجارة بحيث لا يباع هو فيه لعدم ظهوره في حق
المولى لان مولاه لم يكن له ع التجارة فلم يظهر سوء حقه لذلك لكن عجزنا
عنها اى عن المطالبة وهذا لو خلف مالا تطالب به فعلم ان الدين باق لكن
ذلك العجز الى عدم المطالبة لجنى ع محل الدين وهو صفحة ذمة المديون

ضعفه

صفحة ذمة الرقيق فكان العجز عن المطالبة لعدم الدين كمن ليس عليه دين كما
كان المطالبة لعدم الدين لا لعجز في المطالبة فلذلك لم يصح الكفالة به بقوله
وهذا لرقبة الدين تتصل بقوله فان كان دينا لمولى بحيث الذمة حتى تضمن له
مالا او مالا يؤكد به الدين فكان هذا الاصح ان ذمة المكاتب لم يبطل حكم
حجر حتى يلحق بالحماد وسائر الحيوانات بل يلتقي مع الضعف الهوى والصغير
البارز ع ان ذمته راجع الى المكاتب المفهوم من قوله لان ضعف الذمة بالموت
بدليل الضمير الذي هو فضاف اليه الى الميت مما بعده وهو قوله
صح ع حقه اى تضاف الدين الى سبب صح ع حقه مال وجد منه ذلك
السبب ع حقه كما اذا حفر بئرا على قارعة الطريق فوقع فيها حيوان
مملوك لعبد موته وهلك يلزم ذمته على الذي حفرها وهو حر وان
لزمه ان يؤخذ مركبته ويصح الكفالة به وهذا صح الضمان عنه اذا خلف
مالا او كفيلا يعني احاطات وله مال اولم يكن مال ولكن كفل كفل عنه
ع حقه ثم مات هذا المكفول عنه صح ان يكفل عنه انسان آخر ليقا
الدين باذنه وهو المطالبة والتأكد الذمة الضعيفة بما سقوط به وهو المال
او ذمة الكفيل وان كان شرع عليه بطريق الصلة لوجوب الصلاة على
والركوع وصدقة الفطر ونحوها واما الذي شرع له لحطام المعرض للكسر
وغسله وقضاء دينه بناء على حاجته اى بناء على حسب ورد حاجته وطاقة
حاجته الى اشد وهو مقدم على غسله ثم دينه ثم الى بقضي حاجة كذلك لان
العبودية لا ذلة للبشر لانه لا تصور ان يكون العبد يوم القيامة ابدا الابد بين
يدي هذه صفة الاحرار وغيرهم من المخلوقات لذلك فلذلك صارت صفة العبودية
بعد الموت باقية والعبودية مسلمة للحاجة فيبقى الحاجة بعد الموت لبقاء
العبودية فلما تعلقت حاجة الميت بعد الموت قدم ما هو اشد احتياجا هو
الله ولذلك بقيت الركاة على حكم ملك الميت اى ولكون حاجة الميت باقية

العوكب

لكونهم مخلوقين لله تعالى وكونهم مخلوقين لله تعالى هو معنى العبادة

لعد الموت كان الركه ما فيه على ملكه لنفضي بها حاجته فلذلك قدم حيوان على الدين
لتعلق حاجته الى الكفن بالنسبة الى الدين وهذا لان الكفن لباسه بعد وفاته بمعنى
ملباسه وقت حيوته ولباسه وقت حيوته مقدم على دينه حتى لا يباح على المديون
ما عليه من ثيابه فلذلك لباسه بعد موته وجهاز وكاسي له يجب على المسلمين تكفينه
فيكفن من مال بيت المال وماله يكون اقرب اليه من مال بيت المال وهذا بين
ان الكفن اقوى من الدين فانه لا يجب على المسلم قضاء دينه من بيت المال ويجب تكفينه
منه اذا لم يكن له مال كذا في المبسوط فعلى هذا اذا تأخر الدين عن الكفن فالدين
لم يتعلق بالعين فاما الدين الذي تعلق بالعين كحال حيوة المديون كتعلق دين المرتهن
بالرهن فان ذلك الدين مقدم على التجهيز لتعلق حق المرتهن به فيتقدم
حاجته على حاجة الميت كما في حال حيوته ولذلك صحت وصاياه كلها وقعه
اي منفذة في الحال مان قال المريض اعتقت عبدي هذا او قال اوصيت لفلان
بكذا ومفوضة مان قال اعتقوا هذا العبد بعد موتي او قال اعطوا فلانا
كذا بعد موتي وكذلك تنفذ الكتابة بعد موت المولى كان المولى مات وعلى مكاتبه
بعد موته لحاجته وهي احراز ثواب الاعتاق وهو ما روي عن رسول الله عليه
من اعتق رقبة اعتق الله بكل عضو منها عضوا منه من النار وهي مراعاة لحاجة
اي حاجة المكاتب الى حرية اقوى بحوائجه وهذه الحاجة له فوق حاجة المولى الى
عتقه لان الدين اثر الكفن لما عرف وهو اثر الكفن مراعاة لحاجة
المولى بعد موته لتصير عتقا فاذا ان سعى فالكتابة المكاتب الا يرى انه ندب فيه
حط بعض البدل لبقاء ذلك الامر المندوب قال الله تعالى وآتوهم من مال
الله الذي آتاكم وعند بعض العلماء حط ربع البدل واجب ليصل الى الحرية
سريعا فكان قوله الا ترى كالايضاح لما ذكر حاجة المكاتب الى الاتقاء عن الجناية
ليحصل له العتق ويزول عنه وعن اولاده اثر الكفر الذي هو الرق فان تنفيذ
هذه المكاتبة وهي مكاتبة المكاتب اولى لان الحاجة له اقوى ليصل بها الى الحرية

وهو

وهو معنى قوله ليصير معتقا فانه يصح التنا على صيغة اسم المفعول واما المملوكة
فهي باعتبار حواله اسكال وهو ان يقال في القنا الكتابة انفا المملوكة في المكاتب
والمملوكة بعد مات المكاتب لا يمكن انفاذها وليس في انفاذها نظر لك
بل في انفاذها ضرر عليه لان الرق من اثر الكفر والظهور انه من اولاده يوصف
الرقية فاجاب عنه بقوله واما المملوكة هي تابعة فان الاصل فيها
المالكية المكاتبة يدا والدليل على ان المالكية فيه اصل هو انه ثبت له ملك اليد في
الحال والمقصود من عقد الكتابة الوصول الى الحرية وزوال المملوكة فبالنظر
الى المقصود والى ثبوت المالكية اليد في الحال يستدل على ان المالكية هي الاصل في
الكتابة فلما كانت المملوكة تابعة امكن ان يسقى البيع لاصل الاصل ووجه ثبوت المملوكة بطريق
التبعية هو ان المقصود من عقد الكتابة بالكتابة هو الوصول الى الحرية بالكن
يتأخر المملوكية حال بقاء عقد الكتابة فكانت هي شرطا لمقصود الوصول الى
الحرية وهذا كان انما يكون لها المالكية اليد في الحال فالعبرة للمقصود المسوغ للشيء
وهو له وهذا وجب الموارث بطريق الخلافة عن الميت بطريق اله تتصل بهو له
واما الذي سرع له فسا على حاجته بعد الموت من ماله فلذلك وجب الموارث
لمن يتصل بالميت من اهل نسب من جهة النسب كالاولاد وغيرهم او من جهة السبب
والدين كالزوجين من الزوج والزوجة او من جهة الدين كالعصبات النسبية وسنذكره
بيت المال وفيه نوع لحقوق المسلمين يعني ان من مات فقال المال الذي يصلح
خلفة له نسبا او غيره ذلك بطريق اله لان فيه نوع صلة الرحم له او ايصال النفع
الى المسلم واشترط ان يصلح خلفة له عن سعى اليه مات المولى عن اساء الخلافة
وهذا صار التعليق بالموت بخلاف سائر وجوه التعليق يعني ان الرجل اذا قال لعبده
ان مت فانت حر وهذا التعليق بخلاف سائر التعليقات لان التعليق بالشرط
عدم بانع العقا السبب والتعليق بالموت لا يمنع السبب بل يعقد سببا في الحال
فلذلك لم يخرج المدبر بكلامه الا قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر فانه

يصح سعه ملك وجعه السرط وانما كان هذا لان الموت من اسباب الخلافة
فبنا عسار انه علقه بسبب الخلافة الذى هو كائن لامحاله كان له حكم التنوف
ح الحال وحاصل الكلام ان الموت لما كان من اسباب الخلافة ظهر اثره
ح موضعين ح حق العبد اذ بيّن وفى حق الوارث اذا مرض مرض الموت
فجعل المدبر خلفا عنه ح حق العبد لعدمه وهو فى الحال تعلّق عينه بالموت
على وجه لا يصح ابطاله فصار هذا كوجود المرض الذى اتصل به الموت ح حق الوارث
لما ان الموت من اسباب الخلافة فكان المدبّر والوارث خلفين عنه فهذا الان
المرض تثبت تعلق حق الوارث بالمال يعنى احاط بالمال فى مرضه ذلك كذلك هذا
اسحر بعد موت تثبت تعلق حق العبد فى الجزء بموته فصار المولى محجورا عن
سعيه كما صار محجورا عن ابطال حق الوارث عند تعلق حقه بالمال وهو معنى
قوله فكذلك اذا ثبت بالنص اى باحاس الخلافة ساد بك لون الخلافة يصح
قوله انه مدبّر بعد موتى يعنى اذا وجد سبب الخلافة وهو المرض ثبت الوارث
حق المحور للمورث ابطاله فكذلك اذا ثبت بالنص قوله انه مدبّر بعد موتى
وصار المال من تمراته اى من ثمرات سبب الخلافة مثبت المال صمنا وتبعا
قال هذا لدفع سبهة وهى ان التدبير وصية وقد قال فى هذا فيصير
المعلق به اكتساب حق للحال بطريق الخلافة عنه اى قوله انه حر بعد موتى
انه حر الجزء فى الحال بطريق الخلافة عنه وفيه اخراج ماليته العبد
عن ملكه فصار كاخراج ماله عن ملكه تالا يصلح للموصى له بالمال ثم هناك
يملك ابطال ما اوجبه فى الحال فينبغى ان يملك ابطال ما اوجبه فى
الحال ح تدبير العبد ايضا بجامع ان كلا منهما اكتساب حق معلق بالموت فى
المال قال يعنى لذلك الا ان المال صار ههنا من ثمرات الخلافة وسبب
الخلافة لما ثبت ثبت المال ضمنه وهو مالية العبد فلذلك لم يملك ابطال
تخلف الموصى له فان المال شئ اصلى يعتمد سبب الخلافة المال موجود وهو معلق

ح

تخلف الموصى له بالمال قبل الموت فيملك الموصى ابطاله لتخلف ما تعلق به
لان اسباب الخلافة ح الحر به على وجه التعليق بامر كان لامحاله وهو محال الوقوع
الابطال فلذلك لم يملك ابطال التدبير بعد اثباته بضا فلذلك وجه التدبير
لازما دون الايصاء بالمال للموصى له تنظر ح بعد اى بعد موت سبب الخلافة
منع الاعتراض عليه ح المولى اى منع ذلك الحق اللازم الاعتراض الصادر ح المولى
ح التصرفات المبطلة لذلك الحق اللازم كالبيع والهبة ونحوهما عليه اى على
ذلك الحق اللازم للموصى له فى نفسه وهو الاعتاق فانه لا يقبل الفسخ واللزوم
ح بتدبير وهو تعليقه بامر كائن لامحاله ولفظ التعليق امر لازم فكيف اذا
كان معلقا بامر كائن لامحاله واما قيد بقوله وهو معنى التعليق لان هذا اعنى
التدبير وهو قوله انت مدبّر او قد دبرتك ليس بتعليق حقيقة لعدم كلمة التعليق
فلذلك قوله اذا ثبت بالنص اى باحاس الخلافة ساد بك لون الخلافة يصح
قوله انت مدبّر بعد موتى يعنى اذا وجد سبب الخلافة وهو المرض ثبت الوارث
حق المحور للمورث ابطاله فكذلك اذا ثبت بالنص قوله انه مدبّر بعد موتى
وصار المال من ثمراته اى من ثمرات سبب الخلافة مثبت المال ضمنا وتبعا
قال هذا لدفع سبهة وهى ان التدبير وصية وقد قال فى هذا فيصير
المعلق به اكتساب حق للحال بطريق الخلافة عنه اى قوله انه حر بعد موتى
انه حر الجزء فى الحال بطريق الخلافة عنه وفيه اخراج ماليته العبد
عن ملكه فصار كاخراج ماله عن ملكه تالا يصلح للموصى له بالمال ثم هناك
يملك ابطال ما اوجبه فى الحال فينبغى ان يملك ابطال ما اوجبه فى
الحال ح تدبير العبد ايضا بجامع ان كلا منهما اكتساب حق معلق بالموت فى
المال قال يعنى لذلك الا ان المال صار ههنا من ثمرات الخلافة وسبب
الخلافة لما ثبت ثبت المال ضمنه وهو مالية العبد فلذلك لم يملك ابطال
تخلف الموصى له فان المال شئ اصلى يعتمد سبب الخلافة المال موجود وهو معلق

ح

الا ترى ه

للشرع ان كون الاحرار لها مقصودا امكان الاحرار للمالية معارضا للاحرار
للفراش وقدمت الاحرار للفراش ههنا فسقى الاحرار للمالية صيرورة محلها
تبعا وان الاحرار لو كان ناسا للمالية لعلوه لحق المولد وهو حق العدم والوارث
كالمدبر ولم يعلوها حق قط فعلم ان المالية فيها ليست اصلا فصار الاحرار عدما
في حق المالية اى بمقابلة الاحرار للمنعة فتقدى الحكم الاول وهو حق العتق
اى على وجه اللزوم لوجود معناه وهو تعلقها هو كان لا يحتمله دون الثانى
وهو سقوط التقوم اى لم تسقط تقوم المدبر لعدم معناه وهو هان الاحرار
للمالية وقوله وهذا قلنا شاذ لقوله واما الذى شرع له فبنا على حاجته فكان
هذا معطوفا على قوله وهذا وجب الوارث اى ولاجل هذا قلنا ان الذى شرع للعتق
بقى بعد موته لحاجته قلنا ان المراد بقتل روحها وقد بطلت اهليته المملوكية
لان الشئ المملوك لا يبقى مملوكا بعد هلاكه وكان ما بقى للانسان بعد موته
هو شئ يقضى به حاجته وليس المملوكية ليس بما يقضى به حاجة المبت
فاجرى على حقيقته من البطلان الا ترى انه لا عدة عليه بعدها حتى يحل للزوج
بروح لحمها واربع سواها بعد موتها وعبد مراح فعلم انه لم يبق الوصلة
بينهما اصلا الا ترى انه موكل بالحجر وهى الشهوة والمال وهو المهر المجرم
وهى اتباع حرمة المصاهرة الدرك والدرك الى القعر وسكون الراء اسم للادراك
وقد وجب عند انقضاء الحيوة اى حيوة المقتول وعند انقضاء الحيوة لا يجب
للمبت شئ فكان مضطرا اليه لحاجة تكون له بعد الموت كما ان الاصل ان لا يجب له
شئ لبطلان الاهلية والمالكية والشئ انما يسقط بعد الموت كما فى العباس باعتبار
الصرورة ولا صرورة حتى يبقى العصاص لانه شرع لدرك الثار ولا ثار
له بعد الموت لان الثار انما يشتفى النفس الحيوانية الداعية الى الاسقام
والى الطغيان اذا الحمية الملتهبة تالا صطرام فبذلك قلنا بحل العصاص
للاولياء من حيث ان الميت كان ينتفع بحيوته وبحل المقتول من حيث ان ايقاعه

بحيوته

بحيوته وبحل المقتول من حيث ان ايقاعه اكثر ما ايقاع اولياء
به فلذلك صح العفو عنه ومراد المصنف بقوله وهذا صح عفو الوارث عن العصاص
استدلال من المصنف على ان سبب وراثه استيفاء العصاص للورثة لم
يكن بطريق ان الورثة لهم من الورث بل بطريق الاصالة اذ انه لو لم يكن العصاص
حقهم اذا لما صح منهم العفو عنه حال حيوة مورثهم كما لا يصح ابراؤهم غريم المورث
عن الدين حال حيوة مورثهم لكن العصاص واجب حتوا استكمال وهو ان يقال المالية
سريعة الدرك الثار وان يتم محو الاولياء وذلك يحصل بالقصاص فصح ان لا
يصح استيفاء الا بحضور الكل وقال في جوابه انه جزء اقتل واحد وكل واحد
من الاولياء كانه يقتله وحده لثبوت ولاية الانكاح للاخوة اذا كان سائرهم
صغارا ان احمال العفو منهم في الحال معدوم ورجحان جهة وجوده اى وجود
العفو وانما قال هذا لان محرد الاحتمال غير معتبر مع حضرة الغائب
كلف اعادة البينة فلو كان بطريق الارث لما كلف اعادة البينة لان احد الورثة
يملك حصة غائب اذا من معه كان لهم بطريق الارث كملك المال وهذا القلب
العصاص قال الشيخ وقعت او كان القاتل ابا او عفا احد الاولياء صار موروثا
محمد تقدم فيه فاكان المبت اليه اشد احتاجا قضاء دينه وتنفيذ
وصاياه وارثه فان قلت الاصل هو العصاص وهو ليس بموروث فكيف
يكون حلفه وهو المال موروثا والاصل اذا سبب الموجب للاصل وهو الشئ الموجب
للحلف فالمال بعد القتل لهم وهو السبب الموجب للقصاص موجبا للارث فكيف
يعد موجبا الارث خلفه وهو المال قلنا الموجب بالحقيقة الارث و
الارث انما يثبت في العصاص لضرورة ان شرعيته لدرك الثار وهو محال الصحاح
الى المبت فاذا قتل العصاص صار الموجب الصرورة وسبب الخلافة المال بطريق
الارث وهو الموت ثابت فثبت الارث فان قلت لما لم يوجب القتل العمد
الارث في المال ابتداء وجوده لم يوجب بعد ذلك لان حالة البقاء كالبدء في الموجود

البدء

في دار الحرب واستحداث الملك في الحاربة المنكوحة حيث لم يوجبا حكما هذا وهو
الخروج الى دار الاسلام في الذمي وفرقة الروح في الحاربة المنكوحة لانهما لما
لم يوجبا ذينك الحكمين في ابتداء وجود السبب لم يوجبا بعد ذلك لان السبب لم
ينعقد موجبا لذلك الحكم حال ابتداء وجوده فلا ينعقد موجبا بعد ذلك
ليست هاتان الصورتان وذاك ما نحن فيه لان الذمي الموجود في دار الحرب واستحداث
ملك الحاربة المنكوحة لم يوجبا حكما من الاحكام في ابتداء وجودهما لانعدام شرطهما
حتى ينعقد ذلك الحكم الذي هو خبر عند وجود شرطه فلما انعدم ابتداء
حكمه لانعدام شرطه ابتداء وبقاء ذلك بخلاف ما نحن فيه فان العبد العهد وجب
حكمه الاصلي وهو العصاص وحق العصاص شيء يصلح ان يكون سببا للوجوب
المال بدليل صحة صلح العصاص على المال وبما اهلية العصاص فالاصل كان
هو الواجب الاصلي فيه بعلى حق الطلب به كما لو كان الموجب موجبا لارث المال
ابتداء لان الخلف انما يثبت بالسبب الذي يثبت به الاصل والسبب وجد في ذلك
الوقت فيستند وجوب الخلف الى ذلك الوقت بقضاء كان موروثا لان الذي
الموصى له لا يملك بالموت هذا هو الصحيح ان الدية تجب بالاصل وتصير موروثا مع الاصل
اذ لو لم يكن كذلك لما ملكها من الموصى له كما في العصاص فانه يتبين بسهام الورثة
في الخلف يعني باخذ كل واحد منهم بعد وجوبه لانه متى تجب بخلاف العصاص
لان لكل واحد منهم ان يستوفي كل حقه لا صالة وحالا وهو ان العصاص عين يجب
وسهام الورثة فيه سواء وفارق الخلف الاصل لانه ثابت على طريق البدلية عن الاصل
الاصل وهو العصاص لا يصلح لحاجة الميت لان العفو منه دون القاتل وهو
قد عدم في حقه وحال الخلف وهو الدية يصلح لحاجة الميت فكان الخلف حقا
له صلة في الحكم المتعلق بكل واحد منهما كما في التيمم مع الوضوء بخلاف اشتراط
النية في التيمم دون الوضوء لان الماء مطهر للشيء طبعا وشرعا فلا يحتاج الى النية
الى كونه مطهرا بخلاف التراب فانه غير مطهر في اصله فاحتاج الى النية لكي

وجوب

يصير مطهرا شرعا فلهذا وجب العصاص للمزوج والدية في حال ان
العصاص وجب للورثة ابتداء وجب للزوج والزوجة لانهما من الورثة ولهذا وجب
المال للزوجة نصيب في الدية اي وفي حال ان الزوجة تصلح سببا للخلافة فكان هو
اسعد لا اعلى ان الزوجة تصلح سببا للخلافة الاترى ان للزوجة مزية التصرف في
الملك اي ان لكل واحد من الزوجين ان تتصرف في مال الآخر وان بشرط ان يباع
عبد مال نفسه الى نصف الاموال مال الغير الآخر وفي هذا لم يصح شيء من ذلك احدهما
للآخر بخلاف سائر الاموال لان كل واحد منهما كان كذلك كان للغرب نصيب في الدية ما لي
ان يكون لاحد الزوجين حق في دية الآخر نصيب وفي هذا مال فصار كالنفس فجعل كانه
وما يحصل له مما اكتسبه هذان في حق السبب وما يلقاه من ثواب وكرامة او عقاب
ملامة هذان في حق الحكم اي لفظا يجب له من المطالبة ان ظلم عليه غيرها وطالبه
له من الملك بعد موته بسبب ما شرع في حسنته كما اذا رمى صيدا فاصاب السهم الصيد
بعد ما مات الرامي فان الصيد يكون له ويضرع في حق الحكم سائر امواله
وكذلك لو نصب شبكة فتعقل به صيد يكون لها نصا وكذلك في قوله وما يجب
عليه اي تقاضاه عليه كما اذا احضر بيرا فاعتبر الطريق فوقع فيها انسان او
حيوان بعد موت الحافر هو عليه يوخذ بضمانه من تركته كالدين اللازم حتى انه
وضع فيه الى فناء ثم تخرج منه في هذا المدى وهو القيد الاسلام في الابتداء اي بعد
ما صار ما لحا في الدنيا حال حسوته فعلت هذا كان قوله الاسلام قائما مقام ما مضى وفي
بعض النسخ الى ان الاسلام وهو سوال الملك والكلمة في القبر هو اسلام وهو خير
اسلامي حق الميت في الدنيا من السوال في حق الحالة طامة لورود الاثار المتتابعة فيه
واما اذا مات الصبي فانه يسال ولكن يلقنه الملك ولكن يلهمه الله تعالى بفضله حتى يجب
كما الهم عيسى عليه السلام بالكلام في المهد حتى قال اني عبد الله اتاني الكتاب الآية و
هذا ناخذ كذا ذكر الامام الزندويستي في الروضة

العواصم الملتبسة

وقال بعضهم لا يلقنه الملك

اما التي من جهته فالجهل لان الله تع اعطاه اسبابا تزيل الجهل عن نفسه
فلم لم يشغل تلك الاسباب واسعل بضدها حتى كان الجهل حصل منه
بخلاف الرق لانه حوال على امكانه وحزا فعله لا يكون منه لان الانسان لا يجازى استبنكافه
نفسه وهذا المجازاة من الله تع حق الكافر فكان سماويا ولانه لا يلزم من الكفر
الرق كاهل الذمة بل الرق شئ لا سبيل عليه وهو ليس باختياره
ولانه بعد ما ثبت لا يمكن من ازالته بخلاف الجهل والجحود انكار بعد وضوح
الدليل وثبوت العلم قال الله تع وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وقوله
بعد وضوح الدليل اى على حدوث العالم فانه لما شاهد حدوث العالم وجب
عليه ان يعتقد فان له محدثا احدثه لان الحادث هو ما كان مسبوقا بالعدم
والعالم موجود مشاهد والعدم لا يوجد بنفسه فالد له من موجد يخرجه من
العدم الى الوجود هو المحدث والانكار لوجود المحدث وصفاته التي هي
لازمة الحدوث من الجهل والعمى والعور بعد ذلك انكار بعد وضوح الدليل
فلها تصلح دافعة للتعرض كما يستصحاب الحال يعني لو اراد واحد التعرض بالاتلاف
خمره يدفعه الكافر بديانته اى اعتقاده بان الخمر كان حلالا لا سقومه) في الاصل
فيبقى ذلك على وصف الحل والعموم وكل امر ان نيرلهم وما يدينون في الاحكام
الى يحل البيع مثل خمر هم وخنزيرهم ونكاح الاخت فان هذه الاحكام تحمل
البقاء لا يرى ان نكاح الاجنبية كان صحيحا وزنا دم على ولو الخمر كان
مباحة في اصل الاسلام فيصلح ان يكون دفاع ديانة الكافر فيما يختص هذه الاحكام
دافعة للدليل الموجب للحرمة الاستدراج ادلك ادلك لا يدلك لو دا سدان
حدلي عز وجل سده ان يخشم ويعوب جود والملك هو الاخذ على العجزة
وتمهيدا لاسقاط الاحرم يعني ان قصود الخطاب عنهم ان لا يكونوا
مخاطبين بادا العبادات لم يكن للضعف عليهم بل للتعلق هو لهم
عقاب الاخرة بسبب ذلك التقصود وترك الخطاب بادا العبادات
وهذا لان الخطاب بادا العبادات

انما يكون لسعي المرء وادائها فكان لنفسه قال تع غاديان بايع نفسه
فموبقها يعني بترك الايمان والامر وحشر نفسه فمعتقها يعني بالايمان والاداء
والفعل فان الكافر ليس باهل للسعي فكان نفسه ما لم يؤمن لا يكون
محقيقا عليه بل هو بصراد آبدل الكتابة لما كان لسوصله المكاتب الى
فكان لنفسه فاسقاط المولى هذه المطالبة عند يحون بالرد الى الرق لا يكون
محققا عليه فان ما سعى فيه مرذل الرق فوق ضرب المطالبة بالاداء ونظيره
ابصار الحشيات ان عطالبة الطبيب المريض بشرب الدواء المر اذا كان رجوله
الشفاء لكون نظره في الطب كالضرار ابه واذا ابين عن شفائه وترك مطالبته
بشرب الدواء لا يكون ذلك محققا عليه بل اخبارا له بما يوشك عليه من ضرر
شرب الدواء المر وهو ما يذوق من كاس الحمام فكذلك ههنا بل الكفار
لما خاطبوا باداء السرايع لا تنضم معنى التخفيف عليهم بل يكون فيه
بيان عظم الوزر والحوبة كذا قاله الامام سعد الائمة ومجتهد الخاوص حب
انه لا خطاب ولكنه بل وطئها فاشتهى الانفس واما في حكم لا يحصل التبدل
مثل تزيينهم لعباده الصنم عصما الله عز وجل لا يعطى لهم حكم الصحة ولا
يكون ذلك دافعا للدليل الشرع ويبنى على هذا اى على ازدياد هم صار دافعة
وما اشبه ذلك مثل جواز جعل الخمر اجرة في الاجارات ومهرا في النكاح ورفعهم
الى قاضي الصابات تقضي بها عنده اى تقضي هذه الاحكام عند اى صفة
لا تصلح حجة متعدية اى ملزمة لان دياناتهم لا تصلح حجة على الاخرى فلما لم يكن
دياناتهم حجة على حق هو عاد تنها فالان لا يكون حجة على مراعيد حلف دينها
بالطريق الاولى ويجب ان لا يجعل حجة متعدية يعني ويجب ان لا يحمل ديانتهم
حجة ملزمة على المسلمين في هذه الاحكام البلاتة ويسعى ان لا يجب الحد
على الكافر ولا يسعى لعصابا بقصه ولا يجب الضمان على سلف خمرهم وخلها
عنه هذا يناقض لما يجعل الدياته معتبرة في الخمر بيان التناقض ان لك ساعدتنا

على ان دياتهم معشرة حتى لو دفع وما فات من النقص يؤدى الى الناقص
لانه يؤدى الى ان لا تكون دياتهم معشرة اصلا فحينئذ يكون ذلك دفعا
باعتبار الدية وعدما باعتبار الدية وهذا هو الناقص فعوله وهذا بخلاف
لان المحل الدية معشرة الى الحر حوات تام لان السائل يحترز عن
الناقص وعند ظهور ما يوجب تناقضا فى سواله يسع عن مثله ذلك
السوال والمقصود من الجواب هو ان يظهر من المجيب ما ينقطع به سوال السائل
لان الجواب ما خوذ من جواب الفلاة اى وطحها ودفع غصب المسوط
م وجوب الضمان تالا تلاف لا يكون المحل قابلا سقوطا ولكن شرط
سقوط الضمان تالا تلاف احترام المالية وانعدام المقوم فى المحل وهذا
الشرط لم يتحقق هم اما ضمنا لعقد الذمة حفظها وحمايتها لهم
والعصمة بهم هذا الحفظ ووجوب الضمان تالا تلاف يبتنى على ذلك وكان
هذا من صروف ما ضمناه لعقد الذمة الا ترى ان فى الذمى لم نضمن بعقد
الذمة بقى على ما هو مقتضى الشرع كما فى عقود الربا حيث تتعرض لهم فى ابطال
عقود الربا منهم وان لم نضمن ترك التعرض لهم فى ذلك مع قول الرسول عليه
السلام اردى ليس بيننا وبينهم عهد وهذا لان ذلك فسق منهم فى اعتقادهم
لانه حرام وورد النص بحرمة الربا فى اعتقادهم قال الله تعالى واخذهم الربا
وقد نهوا عنه ولم نتعرض فيه ما تعرض من اعتقادهم بحل الربا لانا نا خذ بصف
العشر من خمور اهل الذمة والعشر من خمور اهل الحرب كما ناخذ من سائر
اموالهم كالحنطة والسمسم فجعلنا خمورهم من الاموال المتقومة بناء
على اعتقادهم انها من الاموال المتقومة وجريان عقد الذمة بهم على ذلك
وهذه عبارة متعدية اى هذه الدية التى يدين بها اهل الاموال المتقومة
باخذ العشر باعتبار الحال باعتبار ان صحتهم متعدية اى ظنه علينا لاجماع
فكذا فيما وراء هذا مما لم يسئل اجرينا كما على وجب اعتقادهم

بل لهم حجة على هم يعنى ان دياتهم يصير حجة عليهم وياخذ العشر باعتبار
دياتهم اى تمام الاموال المتقومة لان العشر انما يوخذ من الاموال المتقومة لانه
لا يوخذ الى العشر من الخمر وهذا حوات لا سكال وهو ان يقال لو كان
اخذ العشر باعتبار دياتهم وديانتهم موجودة وحول الخمر ايضا فلم
لا يوجد العشر فيه وحقيقة الجواب انا لا نجعل الديانة معتبرة يعنى ما
قلنا انه تناقض كان ذلك لدفع سوالهم فاما ما هو حقيقة الجواب هو انا
لا نعتبر دياتهم متعدية فى جميع ما دانوا به فى المسائل بل كل ذلك بناء على امر
آخر وهو انا نعتبر دياتهم فى حق الدفع لا ثبت بالديانة الا فى دفع الالزام
بالدليل اى دفع الزامنا اياهم بالدليل الثابت لنا من الكتاب والسنة
اى انهم يدعون دياتهم ان الخمر متقومة ما لزمهم بالدليل عدم
تقومها يعنى ان الخمر فى الاصل كانت متقومة ثم النص ابطل تقومها
فكانت دياتهم حجة لابقاء ذلك الالزام كما فى حق المسلم فان الضمان
لا يجب بتقوم المتلف لكن بالاتلاف المتلف وتحقيقه هو انه لا شك ان
الضمان لا يجب بتقوم المتلف لكن بالاتلاف المتلف فعال فى سببه وشبهة الاتلاف
لا تقوم المحل بل هو شرط وهذا لان ضمان الاتلاف وضمان الغصب
التقوم وهذا لان الاتلاف فعل قايم بالمتلف والتقوم راجع الى المحل والمحال
شروط فلا بد ان يكون وصف المحل الذى هو شرط داخلا فى حكم السبب
الذى هو الاتلاف حتى صار الاتلاف للبيتة وهو قصد السبب وهو
الاتلاف من المسلم فكان الضمان مضافا الى الاتلاف لذلك ولكن المسلم ادعى
عدم الشرط وهو التقوم بدليله والكافر ان يدفع هذا الدعوى الصلاة
والسلام بدايته فقبل منه تقومه على زعمه ووجب الضمان لجريان عقد
الذمة على اعتبار دفع بدايته ولو لم يكن الضمان مضافا الى الاتلاف
بل الى التقوم كانت الدية متعدية عندهما لان التقوم ساقط عند المسلم

والسب غير موجود في حق المسلم وهو النقوم وغير ذلك وبحاصله ان
كان ذلك حدثا بالرام الكافر على المسلم لان تقويمه مأخوذ على اعتقاده فصار
حقه على المسلم وذلك عبد قاعا لعلة هي التقرب فلا تكون الحدود قصاصا
الى الاحصان لكون شؤمه ما عتقاده هي بل هو قصاص الى العدوان فانه وجد
من المسلم واما النفقة انما شرعت بطريق الدفع لعني انما شرعت كانت
لدفع الهلاك عن المنفق عليه ودفع الهلاك لا يعد الرام فلا تكون وجوب
النفقة في نكاح المحارم ما عتبار ان دياتهم كاسمهم بل ما عتبار دفع الهلاك
فانها لما كانت محبوسة له تحلف عليها دفعا لهلاكها كما تحل دفعه
اذا قصد قتله اي اذا قصد الاب قتل ابنه تحل للابن ان يدفع اباه عن نفسه
وان كان لا تحصل ذلك الدفع الا بالقتل دفعا للهلاك عن نفسه فعلم ان وجوب
النفقة لدفع الهلاك لا ما عتبار ان دياتهم كاسمهم والا تحبس بدينه حرا
كما لا تقتل قصاصا اي لا تحبس الاب بدين الابن اذا مطل بطريق حرا
طلمة على الابن لانه لو حبس فيه كان هو حرا الطلم اسدا الابواب لصار الهلاك
عن الابن كما لو فعل ذلك قصاصا للابن لانه لو اقتص للابن كان هو مكافاه
على الاب للابن ولا يجازى والد لولده ولكن يسجن الوالد لاجبر العمل
بطريق دفع الهلاك عن الابن كما يحبس بسبب نفقة الابن وقيل ايضا سبب
دفع الهلاك عن الابن على ما ذكر نعلم ان وجوب نفقة المراة المحبوسة على
زوجها الذي هو محرم لها كان لدفع الهلاك عنها لا لان يكون دياتهم
وجوب النفقة عن زوجها المحرم ملزمة على الحاكم يا سباب النفقة
عن زوجها المحرم بخلاف الميراث وهو ما دل عليه المسالة المجمع عليها
وهو حولة الامكان المحبوسة اذا تزوج ابنه الى اخره فانه لو وجب الارث
بالنكاح كان دياتهم المكوحة ملزمة على الحوى زيادة الميراث فان
قلت بان احتمال ان هذا النفقة كانت زيادة الميراث بناء على دياتهم

قلت لما رافعنا الى القاضي وخاصمناه زيادة الميراث دل ذلك على
ان احتمال الذي هو غير مسلوح لم نلتفت ذلك ولان نكاح المحارم ثبت بالشرع
لادم عليه ولم تثبت لهم سببا للميراث في دينه فلا تثبت ذلك باعتقادهم
وديانتهم كانه لا عبرة لديانتهم في حوادثهم وفساده اذا لم تقترن ديانتهم
بشرع ثابت في الشرائع قطعا واذا لم تفسخ بمرافعة احدهما فما ذكر من
المسائل فقد جعلنا الديانة دافعة كما انها تدفع مرافعة الاخوة اخوة
وقبل اي فاصل في الوجوب بين وجوب النفقة بهذا النكاح وبين عدم
وجوب الارث بهذا النكاح ولم تصح ديانتهم بعد اي لم تصح ديانتهم
الروح في عدم وجوب نفقة امرته الذي هو اخته بعد اعتقاده بصحة نكاح
اخته كانه يكون حيضا صادقا لا يسمع قول المبايض وان قلت ما
الفرق الظاهر بين الجوابين فلت في الجواب الاول كان للمرتين وجوب
النفقة بذلك النكاح على الزوج وعدم ثبوت الميراث بذلك النكاح
يدور على صيرورة ديانتهم دافعة للهلاك وعلى صيرورة ديانتهم
دافعة موجبة لان المراة لما كانت محبوسة للزوج كان وجوب النفقة على
الزوج ما عتبار دفع الهلاك عن المراة لا ان يكون ديانة الزوجين صحة النكاح
ملزمة على العاصي بالحكم ما سباب النفقة على الزوج لهذا النكاح ودفع
الهلاك لا يوجب الميراث ثم لو حكم القاضي بزيادة ارث البنت المملوحة
على الاخرى كانت ديانة الكافرة التي هي صلوحيا بها ملزمة على القاضي بان يحكم
بصحة نكاحها لان لسد ديانة الكافر حكمه على المسلم شيا وفي الجواب الثاني
كان دور الفرقين وجوب النفقة بذلك النكاح وعدم ثبوت الميراث
به على المناقضة وعدم المناقضة وذلك ان المحرمين لما تنافيا في التزام
الزوج النفقة على نفسه ما عتبار ان دياتهم ان النكاح منهما صحيح لو اراد
ان لا ينفق عليها بسبب ان النكاح منهما غير صحيح من جانبه على كفره كان

منافضاح دياسه فالاسقط النفقه عنه الى باسقاط صاحب الحق فلذلك لم
يصح منازعته للسادس بخلاف منازعة البنت الاخرى في حول المواريث فانها لما نازعت
لاختلاف واستحقاق ربان الارث بالرد وجبه حتى صح بذلك المنازعة منها
لانها ما اقدمت على النكاح فكان منازعتها دليلا على عدم هذه الديانة ومعنى
قوله بخلاف منازعة خرلس في كاحهما الا انها لم تلتزم هذه الديانة
اقتضى ما في الباب ان عندها ايضا ان نكاح المحارم صحيح في ديانتها لكن ديانته
الكفره انما تعتبر اذا كانت مبنية على شرع سماوي في الجملة وقد ذكرنا ان نكاح
المحارم كان في شريعة ادم عليه السلام لم تثبت الارث في ذلك النكاح فلم
يتسر قوله فاما القاضي الى اخره جواب سوال وهو ان ديانة البنت المسلمة
لم تلزم على البنت الاخرى التي ليست هي في نكاح فيبطل بها لبنت المجاورة
كاحهما فلا يكون ملزمة ديانتها بان نكاح المحارم يوجب الارث فورد
عليها الجواب لزوم القضاء على القاضي بوجوب النفقة على زوجها الذي
هو ابوها فكانت ديانتهما ملزمة على القاضي بايجاب النفقة على زوجها وان
القاضي ايضا ليس في كاحهما فعال في حواله ليس لزوم القضاء على القاضي
بوجوب النفقة باعتبار ان ديانتهما صارت ملزمة على القاضي بالحاصل
باعتبار تقليد القضاء على العموم بان يقضي بقضايا المسلم والكافر لا باعتبار ان
ديانتهم الزمت القاضي القضاء بوجوب النفقة في نكاح المحارم على الزوج و
دليل في المبسوط في بعلمك اي بحيلة به ولو تزوج اي المجوسي بحرمة صح النكاح
بالاتفاق والمجوسية محرمة النكاح بحطاب الشرع كذوات المحارم وانا
علمنا بحوانه بينهم بان الخطاب في حقهم كالمنعدم فانهم يلتزمون المباح
ويدعون انه لم يكن رسولا وبدا لقطع وانه الزام بالسيف وبالحجة
لكان عهد الذمة وبان حكم الخطاب قاصر عنهم وشيوع الخطاب
انما يعتبر في حق من يعتقد كونه من المبلغ رسولا فاما ثبت حكم صحة الانكحة

لهذا

التزام

هذا الطريق شبه ما هو مضمون صحة النكاح كالنفقة ولفا الاحصان
فاما الميراث فليس بمضمون صحة النكاح فقد يمنع التوارث باسباب
كالرق واختلاف الدين واما ابو يوسف ومحمد رح فلذلك بالاصالة يعني قالا
كما قال ابو حنيفة رح ان ديانتهم تصلح دافعة لاحكامه لكنها حالفاه في بعض احكام
بناء على اختلاف التخريج لما في اصل الاختلاف ان ديانتهم تصلح دافعة لاحكامهم ام لا
وجه تخريجها قوله الا انهما قالا ان تقوم الخ الى اخره فاذا قضى القاضي بالديانة
لم يصر دليلا على المحرم عن الراجع سببا اعدامه على حال السكر والكبر
بقي على الامر الاول وهو الحل الاصلي فلذلك لم يجب الحد عليهم اذا
شربوا الخمر وصحت بيناتهم عليهم واشتريتهم فنكاحها فاما نكاح المحارم فلم يكن
اصليا بل كان مراضرورة والباب بالضرورة يقدر بقدر الضرورة فاذا
كان كذلك اي واذا كان نكاح المحارم لم يكن اصليا لم يجز استيفاؤه اي
استيفاء حكم نكاح المحارم فقصر الدليل اي قصر دليلنا على تحريم
نكاح المحارم لمعارضة دياتهم كله لم يوجب حراما على الاطلاق على زعمهم وذلك
لم يجد فائدة لانه صادف في مقالته موضعه ولنا مسلمنا ان النكاح صحيح منهما
الا ان دليل البطلان هو قوله رح حرمت عليكم امهاتكم الاية كان تنبيها في
درء الحد عن فاجر والقضاء بالنفقة على الطريق الاول باطل يعني لو طلبت
امراته التي هي اخته من رضاعها الذي هو لحوقها سبب النكاح عند قاضي المسلم لا
يقضي القاضي بالنفقة لان النكاح باطل لما سلمنا ان حل نكاح المحارم كان ابتداء
ضرورة فما كان حلالا لم ولم يتوقف حلالا اصلا بعد ارتفاع ضرورته فلم يجب
النفقة بسبب النكاح الباطل كما لا يجب النفقة بسبب النكاح الفاسد
في حق المسلم واما على هذا الطريق وهو قوله وكان حد القذف مرجحين ما ذكرنا
بالشبهات فان هذا الدليل يقضي ان لا يحد لها النفقة حيث سلم لصحة
النكاح بينهما فدليل قوله ولا بد من ان يقضي بها ودليل تحريم شبهة فاسقطا

لحبت لمكان الشبهة والنفقة مما لا يسقط بالشبهات غير انها لا تجب في الصلاة
المسداة كالمراة لان الزوج لما حبسها حيث جعل لها حكم الصحيح حيث
وجب لها النفقة وبهذا لا يسقط الواجب بالاعسار كالدين ولا تجب نفقة
المسداة فكذلك النفقة عندي وهو محمل لاحد هذا المعنى ودليل كونها
صلة حسداة ما ذكر في الكتاب لقوله حتى انه لم يشترط لها حاجة المستحق يعني
ان نفقة المراة تجب على زوجها وان كانت غنية ولم يكن وجوب النفقة على
الزوج على ما كان ابو حنيفة رح لانها وجبت بطريق الدفع لان كل ما يثبت بطريق عدم م
الدفع وانما تجب عند الحاجة ولا حاجة عند عدم الحاجة الا ترى ان الاب اذا
شهر على ابنه السيف وقصد على قتله ولم يمكن الابن من دفعه الا بقتله
يحل له قتله لحاجته الى الدفع وفي الجهاد اذا دخل المسلم اماه الحربي
لا يحل له قتله بل يمسكه ليفتله عند الاستغناء عن قتله بالاسر فلو كان
وجوب النفقة على الزوج بسبب دفع الهلاك عن المراة لما وجبت للمراة الغنية
مع سعيها بما لها في وقوع الهلاك ويحمل ان يكون المراد من قوله اما على
الطريق الاول على ما قاله رح تعليلا قول ابي حنيفة رح وهو قال وجميع اصحابنا
الا ان قال واما النفقة انما تجب على طريق الدفع وقالا لم تجب النفقة بطريق
الدفع بل وجوبها صلة حسداة عاقلا فلا تجب الصلة المسداة هذا النكاح
كالمراة لان هذا النكاح كما ان هذا النكاح محكوم عليه بالبطلان
واما الطريق الثاني فهو قوله ولكن الصحيح عندي فانها انما تجب عند ما تقول
تصحيح ما اخذ الزوج بدل ما اصاب لان النفقة عندهما لا تجب الا
المسداة كالمراة والاوجه هو ما ذكرنا من الاحتمال الاول لما عرف
الكتاب اياه ولان في الاحتمال الثاني ضرورة الى الطريق الى احداث المال في
الحيوان كما في حسداة اي عاقلا بيان ان النفقة صلة حسداة بدليل وجوبها عند
غنى المراة لا بطريق الدفع حيث قال لان النكاح الدائم يدوم بالحس لا بدوامها

المال

الحب المعتد يعني انها وان كانت غنية يحتاج الى النفقة لدوام حبسها الحق
وما لها وان كان كثيرا مقدر فلا يدوم حاجتها الدائمة لان المال المعد لا سبي
مع دوام الحبس فكان وجوب النفقة بطريق الدفع لهذا الطريق ما كان وجوب النفقة
لواحد بسبب انه محبوس لحق الغير لا يعتبر فيه الغنى كالقاضي والعامل فانه
يجب النفقة لهما وان كانا غنيين لان عمل الحاكم الدائم يدوم بالحبس واما سائر
الاحكام فلا تنتهي وهي ما سلها من الحد للفاكهة وصيام كفارة ووجوب
النفقة على الزوج لانا لو قلنا سوى بينهما يلزم في زماننا عسر واحراج عملا
الشافعي بان سائر الاحكام لا تسقط بالنشوز لانه لو سقط يلزم بعدي دياسهم النشا
ملزمة فيلزم رح بحبس العصمة بدياسهم حفظا عن النقض يعني لا نصير الى قول
والنفوس محفوظة عن ابدي المسلم رح حتى احكام الدنيا الا بعد ان يجب الضمان بالاتلاف
موجب الضمان بصيرورة بحبس العصمة كذا في منتخب النعوم وقد بينا ما يبطل به
مذهبه حيث قلنا ان الضمان لا يجب بعدوم المسلف لان بالاتلاف المسلف والمسلف
سلم فكان الضمان عليه بسبب الاتلاف عيد وجود الشرط وهو تقوم المحل
المسلف وليلك عند العدو لا بالاحصان فلا يكون دياسهم بعدية ولا يلزم عليه
استحلالهم الربوا اي لا يلزم على ما قلنا ان دياسهم محترمة حتى الدفع
استحلالهم الربوا فان بيع الربوا حرام عليهم ايضا وان كانوا يدينون بانه حلال
حيث لم يحسب دياسهم فيه لانهم نهوا عنه اي نهوا عن ان يكون بعضهم مما ائتمنوا
في كسبهم وحسب ان قلنا كان ذلك لاستحلالهم والربا منهم فسقا لا اعتقادا
فعلى ذلك الربوا لانهم نهوا عنه اضافوا في قطع وظلم والدين هادوا حرمنا عليهم
طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا واخذهم الربوا وقد
نهوا عنه فعلى صاحب الهوى وهو الذي تبع هواه على نفسه اي على الجنة
نفسه وكاتبع الدليل مثل العدو والحسود وعنيهما بالعدو
وهم المعتزلة يكذبون صفات الله تعالى ويقولون كالعلم لا يدرى ولا يقدر له

حسا القدوم

وكذلك سائر الصفات وهذا الجهل منهم لا يجعل عذرا لهم لانهم ظهر لهم الجهل
للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه وهو استحالة اتصاف الذات بكونه عالما قادرا
العلم وقادرا دون القدرة وسميعا بصيرا دون السمع والبصر فانهم يعترفون بكونه تعالى
عالما وقادرا وسميعا وبصيرا وبكون العلم والقدرة والسمع والبصر وكذلك سائر الصفات
اذ الاسامي المشتقة من المعاني يستحيل بثبوتها دون تلك المعاني لانها
دون تلك المعاني لا تكون الا لقبا او هذرا الصبي سمي حيا ولد عالما وعلما
والقديم سبحانه عرف بكونه في القرآن بقوله انه عالم الغيب والشهادة
وقوله فهو على كل شيء قدير وقوله وهو السميع البصير فطرد اللغة عليه
كسرا وكذلك لا تحد ذلك بجهله باحكام الاجسام فالعصفان صاحب الكبيرة
يحلد في النار واعتقاده باستحالة قدم الاجسام مع تلاشي اعراضها
على حالة اعتقاده وكذلك اعتقاده في وجوب الاصلح للعباد على الله و
واعتقاد ان العباد خالقون لافعالهم الا يضاره جهلا باطلا بل الشبهة لمخالفة
الدليل الظاهر من السمع والعقل فكان باطلا كالاول اي جهل صاحب الهوى
وجهل الباغي كل واحد منهما كان باطلا كالاول وهو جهل الكافر الذي
يكفر وجود الصانع وواحدانيته فهما سواء بان ان الجهل فيهما جعلا الاصل
عذرا الا انه متأول بالعراد اي ان صاحب الهوى والباغي كل منهما متأول
بالقرآن واعتقاده ولم يحكم لذلك بكفرهما لان الدليل الذي صدر
منه ليس بدليل للقرآن في الحقيقة فان صاحب الهوى وهو المعتزلي
متأول في نفي الصفة متأول بقوله تعالى والهكم اله واحد ولو قلنا بالصفة
والصفة غير الموصوف لا نفى به التوحيد والباغي متأول بقوله تعالى وما امروا
الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون فظن ان الله
ورسوله وسعا بوجوده بدخله بارا خالدا فيها وامام العدل لم يستحق
الطاعة للكفر بوجود المعصية منه بسبب هذا التأويل يظهر على
البغي وهذا فيما اذا بنيا على الباغي واعتقاده فكان من المسلم وهو معنى قوله ولكنه

لما

لما كان من المسلم واما اذا غلا في هواه حتى كفر كما علا بعض الروافض في
حق علي رضي الله عنه وهو من اعتقادهم ذلك يرى حتى نبوا احد رسل الله وهو امين الوحي
الى الغلط وهو معنى قوله او من يستحل لا بملائم اي يتخذ الاسلام نحلة اي دينا
وهو ليس بمسلم وكذلك سائر الاحكام يلزمه اي يلزم الباغي كل ضمان
ما اتلف من المال والنفس وكذلك يلزمه بغير ذلك لكل من الصلوة والزكوة
وغيرهما من الاحكام التي يلزم المسلم بخلاف ما اذا صار له منعة بحيث
لا يوجد حشد لضمان ما اتلف لتعوق تاويله الفاسد بالمنعة الطارئة وكان
ملحقا باهل الحرب حتى عدم وجوب الضمان بالقطاع وكرامة الرام اهل العدل
والتوقف على احرجهم تعالى وقف على الحرج بدفعها اذ اشرعت قتلة قال
ابو عبد الله رحمه الله والمال معاد في الصحيح لان الاسلام صام اي
صام لنا والباغي في دين واحد في الاصل فكان الدين لواحد حاميا من
المورث والجار فلم يسقط احتلاف الدين الذي هو مانع عن الارث
والقتل حتى كان كالقتل بحق القصاص فلم يوجب القتل الذي هو طاعة مراد
في حكم الجهاد بناء على ما سمينا لهم والواجب على الحق اتمام على الباطل فلم نتا
شاهدتكم ليس لنا ولا لله الا الدعاء عليهم لقتلهم وشوكتهم واعتقادهم
وبانتهم لذلك كان اصل الدار واحدة وهي بحكم الدين بانية مختلفة
متثبتة للحصيمة من كل وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يجب الملك بالشبهة
بيان هذا ان كل واحدة من الطائفتين اعتقدت على ان الاخرى على
الباطل وقد غلبت على دار الاسلام وجعلتها دار الحرب فلم نتا
محاربتها فلم يجب الضمان بالشك ولا يجب الملك ايضا بالشك
وهذا لانه لو كانت الدار مختلفة من كل وجه اثبت الملك بالاستيلاء
ولم يجب الضمان ولو كانت متحدة من كل وجه اثبت الملك ووجب
الضمان فاذا كانت مختلفة من وجه متحدة من وجه لم يثبت كل واحد من

حكم الاحلاف والاتحاد على الاطلاق لسلك والدليل طرح الصائل
نظرا الى الاحلاف ولم يسلك نظرا الى الاتحاد فان قلت
لم لم تعكس حكما الاحلاف والاتحاد ولم تعلل بسلك المالك نظرا الى الاحلاف
وبحب الضمان نظرا الى الاتحاد قلت قد يرجح العمل بجانب الاتحاد من
كل وجه ودليل انه لما كان موجبا للملك بالنظر الى الاحلاف وهو اقوى
كان موجبا للضمان بالطريق الاولى وهو الاضعف فكان قد يرجح العمل بجانب
الاتحاد لان اسلامهم لما كان مشتبها اقوى الامرين بالشبهة كان مشتبها
الاضعف بهما بالطريق الاولى وقوله ولذلك حمل حالف في احصاك الكتاب
والسنة الى قوله لانا لم نؤمر بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر فان قلت ما وجه
المطابقة بين الدليل والمدلول والظاهر عدم المطابقة قلت وجهها
ان يقال لسنا هذا الحمل محمولا على انا لم نؤمر بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر و
بمخالفة الكتاب والسنة حتى يرد علينا النهي عنه فلا يكون الاركان منهم
عاملين بمخالفة محمولا على انا لم نؤمر بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر لبيان ان
ما ذكرنا من قولنا ان حملهم وذلك ليس بعذر انه حمل باطل فعلل الاول على
طريق التنزيل بل على طريق الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وعلى هذا سائر ما نفذ
فيه قضاء القاضي وقلنا بنفاذه اي ما كان فيه مخالفة الكتاب والسنة المشهورة لا
ينفذ قضاء القاضي وقلنا لا يكون ذلك نفذ فيه قضاء القاضي في موضع الاجتهاد
الصحيح يعني في موضع يسوغ فيه الاجتهاد لكن في موضع اشتبه كوطي الابن جارية
ابيه او امه فالحصر فاسد يعني عندنا اما عند الشافعي فحالف كان هذا الحمل
عن خلاف الاجماع اي كطنه بان طهر بدون الموضوء او الخلفة وان قضى القاضي
الى اخره فالمنصوص هذه المسالة اما الاولى فانما ذكرها ليربط هذه المسالة
عليها وقوله وعندنا اي وعند الشافعي متصل كانه حمل في موضع الاجتهاد اي
بالدليل الذي ذكره الشافعي في عدم اشتراط الترتيب والتتابع على ما اذا
كان

كان الوقف صنفا او الفوات كثيرة وعلى الصيام كان جملة حصل في
موضع الاجتهاد كان العاصي لا يسقط عنه الحد لعفو احدهما وعلى ذلك
القياس لم يلزمه الكفارة اي على تقدير طنه ان الحاكم قطع اعملا
بما طاهر الحديث او على قول المعنى الذي قلناه لقوله الاوزاعي يعني اكل
عمدا بعد الاصباح على ظن ان صومه فسد بالاصباح او على طن ان الفجر
لم يطلع كما يوجب الكفارة يكون جملة ذلك عذرا فلا تجب الكفارة
لما قلنا اي كانه حمل في موضع الاجتهاد في حكم يسقط بالشبهات ان كفارة
الفطر مما يسقط بالشبهة فتصير الجملة في موضع الاشتباه شبهة في
الحكم فانا نقول انه في موضع الاشتباه فان الاب اذا وطئ جارية ابنه لا يلزمه
الحد وقلنا شبهة على الولد ان الفراية واحدة وهي حرام الولد فتطرق الولد
بسبب هذا الاشتباه ان الانتفاع بمال الاب يحل له كما للاب وماله
وكذلك في جارية امرأته لما ان المنافع بينهما مشتركة وظني حل جارية
تبعا لسيدتها كملك سائر الاموال قوله النسب والعدة اي يثبت جملة
في سقوط الحد اما لا يثبت في سوى النسب والعدة بخلاف ما اذا وطئ
ان الذي حرام في الاديان كلها محتملة لا تجعل عذرا على هذا الاصل
الذي ذكرنا هو ان الجهل في موضع الاشتباه كان شبهة في درء الحد
واذا لم يكن في موضع الاشتباه والاجتهاد لا تجعل عذرا لانه عذر مقصر
اي في طلب الدليل فكان جهله عذرا لما قلنا ان جهله لا تجعل
عذرا كان حالا بخلقا تالا تنال شتى مثل السماع وهو مكلف بالسمع
لانه في وسعه لان الانسان لا تمكنه الاحاطة بالمعدوم الا بعد علمه بالامر
بذلك الشيء وقال في هذا اشارة محمد رحمه الله في جامعه اذا كان في وجه
لا تعلم به فتيمم قال يجوز تيممه لان الجهل بالعذر وكان المكلف
بالوضوء مع ذلك مكلفا بالسعي في الوضوء ثم الوضوء طريقه السماع

صبر كما وطريق الاسقاضه والشهر اما السماع فلا شبهه فيه واما
الاستفاضه فانها لعموم صفا من السماع والبلوغ الا ترى ان النبي عليه السلام
حين بلغنا الى جميع الناس ومعلوم انه ما بلغ الى جميع الناس بنفسه بل حصل التبليغ
منه بارسال الكتاب وبان قال الرسول وبان قال السلطان ثم قال الاهالي بلغت
فالواجب ثم قال اللهم فاشهدوا ومعنى فيه ان خطاب احد الشهود صار
حتى يستفاد الاصافه فعدم الوصول بعد ذلك كان بتقصير وحينئذ فلا يكون
عذرا ولذلك جهل الوكيل بالوكاله بعد ان الوكيل لا يصير وكيلا بدون
علمه ح صيرورته وكيلا ضرب الحجاب والزام عليه حتى لزمه الجزئ
على موجب الوكاله ح لعين الموضع الاول انه لو كان وكيلا سرى سي لنفسه
لم يملك مراعاه لنفسه وكذلك لا يجوز تصرفه فيه مع عزله بفعل سكاذبه له
فلما كان ح صيرورته وكيلا نوع الحجاب عليه اثبت الوكاله بدون علمه و
هذا الان حكم الشرع لا يثبت بدون العلم مع كمال وراه صاحب الشرع
فلان لا يثبت الحكم مع حجمه العباد بدون العلم اولى وكذلك المأذون ح حين
يلزمه الجرى على موجب الاذن ويعلو المدون برقبته وكسبه ح الحال وبطلان
ما قبل الصبي كلاف ما اذا لم يكن ما دونا حيث لا بطال ما مدين الذي ح
ح رقبته ح الحال فلما كان جهل الوكيل بالوكاله وجهل المأذون بالاذن
عذرا كان يصدقهما قبل بلوغ الخبر اليهما لم يعد على الموكل والمولى حتى
لو اسرى الوكيل قبل العلم بالوكاله يقع العقد للوكيل لان السري لا يقع
اما الوقاع مساعا للموكل العلم بالوكاله كان موقوفا لان يصرف الى صحيح
ح البيع موقوف ثم دلى المصنف به الوكاله والاذن ح باب اقسام السنه
من قبل ما الزام فيه اصلا وقد ذكرها هنا حيث قال فيه نوع الزام يجب ايضا
الوكيل كل واحد منهما بعد ذلك الزام الوجه لقضا الدليل وقبل معنى
قوله لان فيه ضرب الحجاب والزام يعني اطلاق ما حكم الوكاله والاذن
للمهما

فيه مهما حقوق العقد فكان فيها الزام من هذا الوجه وان كان وصولها
وان هذه الوصل واما اذا كان المخبر رسول الموكل والمولى فلا شك انه
لا يشترط العدالة في الرسول لان كلام الرسول كلام المرسل ح المرسل لا يشترط
العدد او العدالة فكذا فيمن قام مقامه بل هو مخبر اي بل كل واحد من الوكيل
والمأذون مخبر ان شامل الوكاله والاذن فان سالم لعبد هذا الوكيل
ظاهرا انه لا وكاله له احد عليه فلا يحل عليه قبول الوكاله فلذلك كان هو على
خيرة الرد واما العبد فكان سعي ان لا يكون على حسن الرد لكن هو على
حسره الرد اصالا كالوكيل لان مولاه ما امره بالنكاح بل اذن له ح النكاح
والاذن لرفع المانع عن التصرف لا ايجاب التصرف عليه فلذلك كان هو ايضا
على خيرة الرد بخلاف الرسول لو امر رسوله بعقد على امرأة عين لا يرد لان الرسول
حتى لا يملك الحجر والبيع وحسبان العبد لا يكون حتى هو على ما قدمه الزام حيث
انه يلزم على الوكيل الامساع عن التصرف ح مال الموكل وعلى المأذون الامساع
عن التصرف ح مال المولى على وجه لو تصرف الوكيل يقع تصرفه على نفسه
وكذلك ح السعي الزام الطالب على الشفيع ح حال العلم وابطال شفعته
الى ان طلب ح مولى العبد لحاني الزام الفدا بالتصرف ح العبد الجاني فكان ما هذه
المسايل الزام من هذا الوجه فلا يلزمهم بدون علمهم وكذلك قوله ح بلغ
الشراع الى الحربي الذي اسلم ح دار الحرب اي وكذلك قوله الى صغير ح هذا
يعني انه يشترط العدالة او العدد ح مبلغ الشرايع الى الحربي الذي اسلم ح دار
الحرب وقال الامام شمس الائمة الاصح عندي انه لا يشترط العدد او العدالة له
ح هذا الفصل حاصله اراد به مبلغ الشرايع الى دار الحرب لان كل مسلم يلزمه
تبليغ الشريعة الى مسلم لتعلم احكام الشرايع قال عليه الصلوة والسلام ليبلغ ان هذا العالم
فكان المبلغ ما لسلم مسقطا ما وجب ح فلا يشترط فيه العدد او العدالة بل
يشترط فيه ما يصير به اهلا للتسليم الى العمل والاتيان لان الدليل خبر

محصلها اى دليلك سبب ثبوت الخيار وهو العقد دليلك والايجاب
العقد لها لان العقد عبر مشهود وهى اضافة لا تفرغ عن جهة المولى لتعلم
الشارع وتعلم وارادة سوء خيار العقد لها فلم تعلم بالخيار لم يقدر
على انها فاكره على التعلم لعدم اشعارها لها احد فكان الجهل بعضها
منها وجعل سكوتها رضا اى سكوتها بعد البلوغ والا فانها تزيد بدليل الرام
الفسخ ابتداء لدفع عن نفسها والجهل لا يصلح عذرا فى الرام البينة بخلاف
الجهل بوضع الدفع فانه قد يصلح للدفع والدليل على انها كانت تريد الدفع عن
نفسها ان النكاح باب ولا تزداد سى سكوتها بخلاف الهبة فانها مدفع ربان
القبض الى تثبت عليها بعد العقد وهى الطلقة البائنة وهذا افترق الخيار ان
فى شرط العضا يعنى شرط العضا خيار البلوغ لان خيار العتق لو قالت
لكنه احدث لا يمنع النكاح بدون العضا بخلاف خيار العتق فان النكاح يمنع
بمجرد اخبار المعتقة يعنى ان ذلك لانها لا تعلم الا بخبرها
منه ولهذا قال لها اذا اخبرك بعتق صاحبه خيار فاختارى فسكتت عندابى
يوسف فى الفسخ بدون علم صاحبه صح خلافا لهما لان الخيار وضع لاسبا
حكم العقد لان الشرط دخل على حكم العقد وهو لزوم الملك فى الساعات
لما دخل والمخلوق بالشرط عدم قبل وصار كالاسباب حتى امتنع الا ان الاسباب
تمنع العقد السنة فى المسبى وشرط الخيار تمنع الحكم لان شرط الخيار
تماس بخلاف القياس ظهر ان فى الحكم تقليلا لعلته جميعا امكن فاذا
امتنع الحكم نفى الخيار وفات وصفه اللزوم عن البيع وصار الفسخ بناء على
فوات صفة اللزوم كما فى الوكالة لان شرط الخيار وضع للفسخ لا محالة
لان حكم الخيار الاختيار كما ان حكم البيع الملك وسبب الاختيار
له صار العقد عزما لازما وقولنا بطل الخيار اى التخيير وقوله لعدم الاختيار
اى لعدم احسان اجل الحكم وهو الفسخ والاجازة ولعدم الاختيار ان

لعدم لزوم العقد كما فى بيع المكره والهازل قال السبب فيهما قد انعقد لكن
عبر لازم ولما لم يوضع شرط الخيار للفسخ لا محالة لم يكن الفسخ حكما للخيار لان
حكم الشئ يناسب ذلك الشئ لا محالة محمد يصير حرمة الخيار بالفسخ مصيرا فا
على صاحبه مالا لزام كان صاحبه ربما يجرى على موجب العقد على ما هو باب
عنده وغير خيار وهو بالفسخ يلزمه حلال موجب العقد فشرط علم
صاحبه قبل مضى مدة الخيار دفعا للضرر عنه وقوله لان الخيار للفسخ
لا محالة جواب عن قول ابى يوسف فانه يقول ان صاحب الخيار مسلط على
الفسخ لا محالة فوصل صاحبه فالوقوف على علمه وهما يقولان ان الخيار لم يوضع للفسخ
الا ترى ان مراد سرى ساعة الروية كان لها حق الفسخ بخيار الرؤية تأمل على جواب
صفة اللزوم عن العقد لان الخيار وضع للفسخ اذ لو كان موضوعا للفسخ لوجد
الفسخ لا محالة لانه حكمه فلا يتأخر الفسخ ويجيء صح عن البلاف اى عن قبله اما على
وبعد البلاغ لا يصح اى سواء كان عدلا او غير عدل قال وجد احدهما
اى العدد او العدالة فصل الشك قال يحل له ان يخبر عن حال
الاكداء مبقاة على الاصل الاصل يحل للاستغناء قال للمدع وقد وصل
لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فالضرر للتحريم وهذا يسمى
منه وحكم المسبى كالحكم المسبى منه فكذا حكم المسبى يحل لا محالة
ابيوب داروست كه ادمى را بهوس حى لذ اوسر دلبا فسكر به
كلبن الرماك لان دلك عن حبس الهوى فى اصله ليس هو عن حبس الهوى
عتق الشئ بالطم عنافة اى قذم وعنقته انا تعنيقا اى جعلته قديما وسابقا
المعتقة الخمر التى عتقت رما ما حتى عتقت وفى المصادر التعتيق كهنة
كردن خمر وشدن وهذا الشراى والسكر الذى يحصل من السر الحرام
لا يحل للعامل اذا جنت ولا تفعل لان ذلك يحل على الحطاب
الحاله صافية للحطاب فلما صح هذا اضاف الحطاب الى حاله السكر

علم انه مخاطب حاله السكر وانما قلنا انه على الخطاب بحاله السكر لانه
قال وانتم سكارى فجعل حاله السكر شرطا لهذا الخطاب لانه جعلها
حالة والاحوال شروط كما اذا قال ان دخلت الدار وانت راكب فانت
طالق والمعلق بالشرط عدم قبله فيوجد الحكم المعلق عند وجود الشرط
بيان ان المعلق بالشرط كالملفوظ عند وجود الشرط فاذا كان مخاطبا بخطاب
الشرع حقيقة او حكما وهو الاصل كان اهلا لجميع الاحكام لان خطاب الشرع بناء
على الاهلية الكاملة واما معارضة السكر القصد لانه عدم العقل دون
العبارة لانها توجد حسا وعيانا ولهذا لم تتمكن منه امارات اسقاطها لعدم القصد كما في
الجنون اذا لفظ بلفظ الكفر وعلم انه عدم قصده لا يحكم بكفره كما في الخطأ
والاكراه قال ولهذا قلنا وهو الصحيح لانه استخفاف عند العامة حتى ان من اراد ان
يقول في دعائه اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا
يكفر لعدم الركن وهو الاعتقاد بخلاف الاسلام فان الاقرار ركن على
قول العامة ولهذا لو اعتقد الاسلام وتلفظ بالكفر هازلا لم يكن مسلما فاذا
اسلم حكم باحكام اسلامه شائع وجود احد الركنين صحيحا للاسلام على
الكفر فلهذا قال في الكتاب اذا اسلم يحال يصح اسلامه كاسلام المكره
بخلاف المكره اذا اجرى كلمة الكفر على لسانه حيث لا يكفر لان الاسلام
يعلو ولا يعلى هذا كله كان خطاب الاسلام يتناول السكران لانه ليس في
دليل الرجوع ما يدل ان السكر ان ثبات له على ما يقول في حال سكره فقبل
ما يسقط بعد الصحو على ما مر في حال سكره مدل على الرجوع فيحمل في
حكم يقبل الرجوع وحكم لا يسقط بصريحه فدليله اولى اذ هو اسقاط
بعد ثبوته بالقذف او بالاقرار لا يسقط بصريح الرجوع فدليل الرجوع
وهو السكر اولى لا يسقط بالرد اذا صحا لان الذي موجود مشاهدة
ولا مرد له بعد الوجود وغايته ما في الباب ان فيه عدم القصد لسكره

ولكن

فلكن ذلك العدم انما نشأ من الشرب الذي هو معصية والاصل سببا
للتحفظ عليه ولكن يحد اذا صحا لتقدم وجوده واذا اقر بشيء من الحدود
لم يوجبه الى حد القذف لان الرجوع يصح فيما سوى حد القذف و
القصاص وههنا قد قارنه دليل الرجوع فلان كان ما اقر به وجوب
الحد كان اولى ولذلك اذا كان صاحيا مفيدا اي عند اباحته شرط
ان لا يسكر يعني ان السكر الحاصل من المباح المفيد لنبيذ التمر والزبيب
تحلل هذا السكر بخلاف السكر الحاصل من الحرام لانه لا يعذر ولا
في المبسوط وفي الملتقط المطبوخ من الزبيب ينفصل بين القليل والكثير فلا
باس بشرب القليل منه وانما يحرم منه ما يتعقبه السكر وهو القدح الاخير
قال ابن عباس رضي الله عنهما الكأس المسكر حرام وقال ابو يوسف رحمه الله وانما مثل ذلك
مثل دم محبوب فلا باس بالصلوة به ان كان قليلا واذا كثر فلا تحل الصلوة
فيه الا ترى ان اللبن وما اشبه ذلك حلال ولا ينبغي له ان كان سكرى
ان يستكثر منه الا ترى ان القبيح لا باس ان يتداوى به الانسان واذا
اراد ان يذهب عقله منه فلا ينبغي له ان يفعل ذلك لعدم تأتيه اي لكن
الوجه تناول الايراد وهو القصد الان من عادة السكر اختلاط الكلام
هذا هو سبب من قوله اما الحدود فتقام عليه اذا صحا واستثنى منه
وقال ان الحد الذي يتأتى منه الامتناع عليه اذا صحا الوجود
دليل الرجوع وهو السكر والمراد من قوله يقام عليه الحدود التي ثبتت
باسبابها معاينة مباشرتها في حال السكر كالزنا بالسرقة والحد الذي
يحتمل الرجوع اذا ثبت بالاقرار الحد القذف وقد اراد ابو حنيفة
رحمه الله من الحدود حيث قال هو ان لا يعرف الا بخبر السماء ولا الوصل
من الناس يحتمل ان يكون حد من الحدود التي يحتمل ان يكون
ان يكون حد السكر في عرف الناس هو ان يختلط كلامه كما قال

قاله ابو حنيفة رضي الله عنه في حد السكر الذي
حقوقا قامه على السكران وان يقول
حد الله

في حد البيع مع جمع الصور مذكورة فاما حد البيع عند ابي حنيفة رحمه
الله الحد تمهان يقال حد الانسان والارض عن السماء والرجل عن النساء
بعد تحصل اختلاط كلامه كان الحد مما يحتمل ويسقط واما في حق غير
الحدود والاحكام كالعقول بعدم صحة ردته والقول بصحة ايمانه والقول بعدم
اقامة الحدود عليه فالصحيح للدين باقران محمدا هو اختلط كلامه كما قالا
والدليل على **فصل في الهزل** وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له
وقال الامام ابو حنيفة رحمه الله الهزل ما يراد به معنى وهذا طهر الفرق بين
الهزل والمجاز فان المجاز ما اريد به معنى مصطلح عليه ولم يرد به ما وضع
له بل اريد به غيره لمناسبة بينهما واما الهزل فهو ان يراد به ما لم يوضع
له وهو ليس بمعنى مصطلح عليه لغيره فيما بينه من ما وضع له لغيره وبين ما اريد
به من المعنى اعلم ان الجد اعم من الحقيقة فان الحقيقة تكون جدا اذا لم يكن
هزلا واما ما تكون جدا فلا يلزم ان تكون حقيقة كالمجاز فان المجاز يوجد
كثيرا في كلام الله تعالى وكلام رسوله عليه الصلاة والسلام ولهذا قال
انه لقول فصل وما هو بالهزل ولا يعدم الرضا والاختيار فوجود
من الرضا والاختيار لانهما غيبان لانه يحتمل ان تكون لسانه رضا بالشيء
ولم يقع اختياره به وشرطه ان تكون صريحا مشروطا باللسان اي شرط
ان تكون الهزل في البيع هو ان يشترط باللسان قبل البيع او الحلوص صريحا
بان شرط ذلك بطريق دلالة الحال لا انه لا يشترط ولكن في
نفس العقد لانه لو شرط ذلك في نفس العقد لا يحصل مقصودهما
والخروج عنهما لان الغرض من البيع هاهنا هو ان ينعقد الباس ذلك
بيعا لازما نافذا وليس ذلك بيع في الحقيقة والشبيه هي الهزل وجب
ايهما لا يراد بهما معنى ما تلفظ به المتعاقدان الا ان الهزل اعم من الشبيه
لان الشبيه ان يصير المرء مضطرا الى ان يجيء باذا اضطره و

هذا

وهذا معنى ان تكون ما قصد اليه المتعاقدان من الغرض سالفا على البيع
لا محالة كالمال الهزل فانه جاز ان تكون ما قصداه من الغرض سالفا وجاز
ان تكون مقارنا للعقد بان قال بعت هذا هازلا واذا كان كذلك فيما
كان معنى الهزل ما قلنا ما نافيا اختيار الحكم والرضا وهما ينافي الرضا
بالمباشرة فيما لا يحتمل النقض كالطلاق اونعم يحتمله كالبيع اما
ان الهزل ما اصله اي ما اصل البيع بان يكون لفظ البيع ولسان عرضهما
البيع او عقدا هازلا على ان لا بيع بينهما او يقدر العوض بان عقدا بالفي
بشرط ان يكون الثمن الفا او خمسة فان عقدا بالدراهم على ان
يكون الثمن الدراهم او على العكس ثم يتفقا على الاعراض اي عن العقد
فالعقد فاسد اعترض للملك اي ابدا بخلاف ما اذا كان الفساد
بوجه آخر فانه يوجب الملك اذا اتصل القبض به فكان هذا بطريق
الشرط ابدا فانه لا يوجب الملك وان اتصل القبض به لحمار المسايرة
معناه انه غير موجب للملك وهي ان كل واحد منهما ينفرد بالنقض
اما لا يتفرد بالاحكام لان للآخر ولاية النقض وقال المبسوط واذا
كان الخيار للبائع والمشتري جميعا لم يتم البيع باجماع ان احدهما حتى يجمعا
عليه وعند ابي حنيفة رحمه الله ان يكون معذورا بالخيار اي رفع الفساد
والاجازة بيقدر ثلاثة ايام عنده لخيار الشرط ابدا حتى انه اذا رفع المفسد
بعد الثلاث لا يجوز هناك كذا هنا وقوله وهذا ايضاح لكلام قوله
لحمار المشايعة معناه وذلك هذه الجملة وهي ان الهزل ما لان منافيا
للاهلية فان الهازل مختار راض بما باشره السبب ولا يمنع الانعقاد
لانه لو كان منافيا للاهلية فان الهازل اوكان منافيا للانعقاد لما
صح النكاح لان السكر لا شك يدور على اهلية العاقد على الاصح ان النكاح
لا شك بالتعاطي لعدم الركن ولا بعقد لحمار الخمر لعدم اهلية الفاعل

علم هذا ان عمدة الهداية صحة هو العقد الذي لا يوجد الا بالنكاح
بالسنة وهي قوله علم بلال حمدهن حمد وهو لهن حد وانما دخل على الحكم
لما سأل الله تعالى الرضا بالحكم كبيع المكره والبيع بخيار الشرط لحاكم يعني
احاكم بحضرة مناسبا واحلف فان العقد باطل اي فاسد لان صحة العقد
فلكن بنية فساد لانه بناء على المواضعة عندهما والقول قوله مريد عني البيا اي
عندهما الا ان يحصل بصرف على ما سفضطا اي الا ان يوجد صريح قول ينقض
المواضعة وهو ان يتفقا على الاعراض عن المواضعة لكنه قال وقال ابو حنيفة
اي لكن ابا يوسف قال وقال ابو حنيفة فيما اعلم هذا ليس بشك في الرواية
فلا تردد منه الاختلاف يعني ان عند ابي حنيفة البيع صحيح وعندهما البيع
باطل فكان ابو يوسف حاز ما في الرواية عن ابي حنيفة ان البيع عنده صحيح ومنه
الاختلاف لان مرد هب ابي يوسف الى قوله لا علم ولا اكون قوله فيما اعلم
للشك لانه لو كان للشك لما وجد شيء كما اذا قال بعد الاقرار اسأل الله
ان الاصل براءة الذمم فلا يشتغل الشك بمثله وهذا القول
الشاهد عند القاضي فلم يثبت الاختلاف ان الشهادة لما بطلت بقول
الشاهد فيما اعلم بطلت رواية عن ابي حنيفة ههنا ايضا اعتبارا بمسئلة
الشاهد فلم يثبت رواية عن ابي حنيفة ان البيع صحيح عند ابي حنيفة لكن الصحيح
هو الاول يعني ان الخلاف ثبت بان البيع صحيح عند ابي حنيفة حلافا
لهما وقوله لذلك يحمل مجرى ابي يوسف عن ابي حنيفة وقوله في كتاب الاقرار
حيث قال الاقرار بالبراءة وعن هذا قال في المبسوط وذكر فيه هذه المسئلة
وقال اني اردت الخير لك وانت تعلم ذلك والبيع وقد حصل الشهود
بذلك المقالة فان ابا حنيفة قال فيما اعلم يرفع البيع والمقالة التي كانت قبله
باطلة وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما البيع باطل على الكلام الاول ثم قال ومعنى
قوله الخير اي اجعلك في ظهر اني - تمكن بجاهك من قضاء ديني فقال النجا

ملان

ملان اي ملان والظاهر ملئ كذا والمراد هذا المعنى وقيل معناه انا ملجأ
مصطنع الي ما انا سترى مراسيع معك ولست تقاصد حنيفة البيع ثم صح ابو يوسف
رواية عن ابي حنيفة بقوله فيما اعلم لان الرواية عن الغير كالشهادة وهذا اللفظ
شك في الشهادة عند ابي يوسف لكن روى المعلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة مطلقا ان
البيع جائز وروى محمد في الاملاء عن ابي حنيفة ان البيع باطل وهو قولهما وقوله
فيما اعلم ملحق بروايته ابي يوسف محمد يقول الشك في روايته ابي يوسف انه هل صح
عن ابي حنيفة ام لا اما فتوى ابي حنيفة فمشهور هو قال الصحة اولى عنده العقد
المشروع لاصحاب حكمه الطاهر جدا معناه البيع مشروع وهو الطاهر
جدا اساب حكمه وهو الملك ان الهزل لم يتصل بهذا البيع نصا فكان
للعمل بالجد اولى وان سبق الهزل صريحا كونه جدا باعتبار الصحة
وقال السبب مراسيب التصحيح فترجح جهة الهزل بالسبق وذلك لان حال
الهزل لم تعارضه شيء منهي نصا بالمعارضة والسكوت حال العقد
لا الاختلاف البناء والاعراض لا يصلح معارضا للسبق لانه لم يعرض للهزل
ولا للجد فوجب العمل بالسابق وقال ابو حنيفة الجد الخالي عن الهزل
نصا يصلح معارضا وناسخا للاول باعتبار حال المسلم على الصحة السداد
وهو معنى قوله الاخير ناسخ اي البيع الخالي عن الهزل نصا ناسخ للهزل
السابق واما اذا اتفقا على الجد في العقد هذا هو الوجه الثاني من الاوجه الثلاثة
وهو قوله او تقدر العوض كان الثمن المعين لبطلان الهزل باعراضهما نافيا
لما دل فوات الاصل اي الاصل في حنيفة واصلها فان من اصل ابي حنيفة ان
العقد المشروع كان طاهرا في الجد فكان العمل بالصحة اولى جعلا لامر المسلم
على الصلاح ومن اصلهما ان العمل بالهزل اولى لما ان الهزل سابق والبيع
مراسيب الرجيع لانها جدا في العقد والهزل هزلا وهو اضعتهما في الهزل
رجع عن العقد لانهما عقدا العقد جدا والعمل بالمواضعة بحكم شرطا

صح اي ذكره

فاسدا اى العمل بالمواضعة فى البدل يحصل قبول البيع بالفى شرطا فاسدا
لانه شرط قبول ما هو غير داخل فى البيع فيفسد البيع كما اذا اجمع مع حر
وعبد وباعهما فكان العمل بالاصل عند التعارض اولى من العمل بالوصف
يعنى ان الجد فى العقد مع البدل فى البيع تعارضا لان كون العقد جدا
يوجب صحة البيع بالالف والعمل بالبدل فى البيع يوجب فساد البيع
فكان الاصل اولى لان التبع لا يعارض الاصل فصار كما لو حلف عن المعارضة
فى الوصف لعدم اعتبار الوصف بمقابلة الاصل اعنى تعارض المواضعة فى
البدل والمواضعة فى اصل العقد فانهما تواضعا على سببين احدهما ان يكون
الثمن الفا وان كان البيع وافعا بالفى وهو وجه فساد العقد والثانى
ان يكون العقد صحيحا لانهما تواضعا على عدم العقد والعمل بهما اى
بالفساد والصحة غير ممكن والعمل بصحة العقد مع ان يكون الثمن الفا ممكن
والعقد اصل والثمن فيه تابع فكان البيع بمنزلة الوصف فالفساد الطارئ
منه كان مساويا للوصف فيكون الاصل اولى بالاعتبار وفيه صحة العقد
بخلاف تلك المواضعة اى المواضعة فى اصل العقد فانها مخالفة للمواضعة
فى البدل لان تلك المواضعة تقتضى فساد العقد فيما اذا اتفقا على الساعة الفا
وهذه تقتضى جواز العقد على كل حال سواء اتفقا على الساعة او اختلفا
على انه لم يحصرهما فى واحدة فاما كذا هذا الفرق بين ما اذا اتفقا على
الثمن الف درهم فى اصل العقد فان ذلك فاسد على قول ابى حنيفة رحمه الله و
اما فى سائر الصور الاربع فى بدل الخلع فالعقد جائز عند ابى حنيفة رحمه الله
خلافا لهما وقد مر ذكر هذا فى كتاب الطلاق

المبسوط

النكاح

حائرا والصداق الف درهم اذا تصادقا على ما قالا فى البيع انى ان
قال وكذلك البيع ثم قال وهذا الجواب فى البيع قول ابى يوسف محمد و
هو احدى الروايتين عن ابى حنيفة واما فى رواية ابى يوسف عن ابى حنيفة البيع
فاسد اذا تصادقا على انهما بتيا على بدل المواضعة وجه الفرق ان هناك
لم يجد لم تعارض البدل هناك فكان حكم البدل فيما فى صورة البيع
فقد العقد لذلك واما ههنا فقد عارض صورة البدل الجد فى اصل
العقد فلذلك رجحنا جانب الصحة فى الصور الاربع ورجحنا جانب الاصل
فى جانب الوصف وجعلنا كلام المسلم على الصلاح لما انهما لم يدلا على الهزل
فى البدل حال العقد واتفاقهما على البيع انما كان بعد العقد والاتفاق
الطارئ لا يوثر فى العقد الماضى فان البيع جائز على كل حال اى الصور الاربع
من الاتفاق على الاعراض والبناء والاختلاف وما لم يحصر مما شيء من
الاعراض والبناء وهذا لان الدراهم اذا كانت تلجئة اى هزلا تعذر العمل
بالهزل وبالجد لان العمل بالهزل ان لا يكون الدراهم ثمنا وعلى هذا
لا يمكن العمل بالجد فى اصل العقد وهو صحة البيع لان البيع بدون الثمن
باطل فلذلك رجحنا جانب الجد وهو الفرق لهما بخلاف الهزل فى
القدر لان احد البدلين شرط لا طالب له لانفاقهما على عدم التسمية فلا
تفسد البيع كمن اشترى حمارا على ان لا يحلفه لا تفسد البيع لان هذا شرط
لا طالب له فى جميع الحالات والبيع لا يصح بغير الثمن والثمن ما يذكر فى العقد
فلم يجب ما هو المذكور فى العقد مع البيع بالثمن والبيع بالثمن فاسد
فكان حكم البدل ما هو المذكور فى العقد وهو الدراهم اذ لو لم يصح العقد
وهو معنى قوله فصار العمل بالمواضعة اولى اى العمل بالمواضعة المذكورة
فى العقد وهى الدراهم اولى محصل ما ذكره ان البيع بالهزل فى قدر الثمن
مع الجد فى اصل البيع والبيع بالهزل فى جنس الثمن مع الجد فى اصل

البيع جائز بالاتفاق في الصور الاربع في كل واحد منهما عند ابي
حنيفة وصاحبيه رح فما اذا كان الهلاك في قدر الثمن
كان الثمن هو المذكور رح العقد عند ابي حنيفة رح وهو الالف من الدراهم وعندهما
الثمن هو المذكور رح البيع وهو الف درهم واما اذا كان الهلاك في حصة
الثمن كان الثمن هو المذكور رح العقد بالاتفاق والفرق لهما انه اذا
كان الهلاك بحصة من الثمن في القدر يمكن ان يجعل بعض المذكور
ثمنا فصار بعض الثمن بمنزلة الاسقاط بعد الوجوب لسبب انه
لا طالب له ولا ثمن حتى كان ذلك القدر فيما اذا حلف بحق العتق
فلذلك كان الثمن هو المذكور رح العقد لصح العقد واما فيما لا يحتمل
البعض فلانه انواع وعدم احتمال البعض فيه هو ان لا يحرك
فيه الفسخ والاقاله كالطلاق والعتاق والهلاك فيه ان تتلف
الرجل مع امرأته انه وطلقها علانية وكان لا يلون منهما طلاق
وكذلك العتاق والعفو عن القصاص والمواضعة في الجارية هو ان
مع امرأته مثلا اني اقول ان دخلت الدار فانت طالق لكني اقول ذلك
بطريق الهزل لا بطريق الجد وكذلك النذر بان قال لله علي ان
اتوضأ مع فقير انه نوى به على نفسه التصدق عليه على ما مر الناس
فلان يكون في ذلك هازلا اولى في هذه الصور كلها رح لفقه
انه هازل فيما صدر منه من الطلاق والعتاق والنذر واليمين
والعفو عن القصاص حالا مآلا فيه اصلا اي لا يحب المال فيه
بدون الشرط واما اذا شرط المال فيصح وحكم هذه الاسباب
لا يختلف الجد والتراخي اي لا يحتمل الرد بالاقالة ولا يحتمل
التراخي شرط الخيار لانها يحتملها البيع والعقد لازم لان الهزل
ملحق بحال الشرط فكل ما لم يثبت فيه حال الشرط يثبت فيه الهزل

و

والنكاح عقد لا يوقت فيه حال الشرط فلا يوثر فيه الهزل والدليل له
على بلاء حديث حد وهزلهن حد بخلاف قاله البيع عند ابي حنيفة
حيث يحتمل هلاك الثمن الغير وان القضاء على البناء اي بان البيع
بالشرط الفاسد ينعقد والعمل بمواضعة البيع تفسده ولا العمل
بها بل العمل بالاصل وهو الحد رح للعقد دون الوصف وهو الثمن
واما النكاح فلا يفسد بالشرط الفاسد فيعمل بالمواضعة وهما حوار العقد
وان كان المهر الفاسد بخلاف البيع لان المهر تابع رح هذا لانه يصح النكاح
بدون ذكره ولا كذلك الثمن فان قيل فقد كان قبل هذا فكان العمل
بالاصل اي بنفس العقد عند المعارضة اولى من العمل بالوصف
اي بالثمن فقد جعل الثمن وصفا والوصف بيع الموصوف ثم ذكر
ههنا ما يحتمل الصرف رح البيع والنكاح لان المهر تابع فكان غير
اشار الى ان الثمن ليس بتابع رح البيع فما وجهه قلنا وجهه ان
رح الثمن معنى الاصالة ومعنى التبعية بدليل سقوط الاحكام على
ذلك المعنى معنى الاصالة فيه انه لا يصح البيع بدون ذكره والجهالة
فيه مانعة لصحة البيع ومعنى التبعية فيه انه لا يحتاج رح الشرع الى ان
ان يكون الثمن موجودا في ملك المشتري ولا سوقف صحة الاقالة الى هلاكه
فكان هو رح البيع بمنزلة الوكن الزائد كالقراءة رح الصلوة والاقرار
رح الايمان واما المهر رح النكاح فتابع من كل وجه وليس فيه شيء من دلالة
الاصالة رح النكاح فلذلك سماه شرعا في الاطلاق رح مقام الوصف
فلما كان للثمن دلائل الوصفان ودلائل رح مقام الوصف فيه وهي الاصل
من كل وجه حالت الوصفية التي هي دليل على التبعية ودخل ههنا
رح مقام الفرق سرى ان شرح وجه حالت الاصالة التي هي دليل
على الموضوعة ليتبين بها وقت الرجوع والفرق بالاشارة فلا يجعل

هوع

هوع

معصودا ح للصحراى فلا يحول المهر معصودا ح صحة حتى يحب
ما هو المذكور ح الملاء بخلاف البيع ح حول الثمن يعنى ان المهر بايع من كل وجه
فلو اعسر بالصحيح التسمية واوجبنا القيمة كما ح البيع يصير المهر
معصودا ح الصحة وهو ح نفسه بايع من كل وجه فلا يجوز ان يكون
معصودا صحة من وجه من الوجوه لما ان النكاح بدونه صحيح مع ان ح الصحيح
تسمية المهر على ما ذكر ح العلامة بخلاف المعجل بالمواضعة حتى المهر
واما لو اعسر بالباقى بان البيع صحيح التسمية لا يكون الثمن معصودا منه بل
المعصود منه حوار البيع لانه لا يصح بدونه فاعسارنا صحة التسمية عملا
باحدى المواضعة لتصحيحا لمواضعة حوار البيع وان كان فيه ترك المواضعة
الاخرى وهى وجوب الاقل من الثمن واما هاهنا لو اعسرنا بترك المعجل
بمواضعة الاقل كان فيه ابطال المعجل بمواضعة الاقل وليس ح ابطاله
لصحيح المواضعة الاخرى وهى جواز النكاح لما ان النكاح بدونه جائز
وان التسمية ح الصحة مثل اصل البيع اى تسمية المهر ح صحيحا و
اعسارها مثل صحة تسمية الثمن واعسارها ح اصل البيع وهو اذا
تواضعا على البيع بالف وعقدا على الفين فان عند ابى حنيفة اعسارا
صحة تسمية الثمن ح العقد اولى حتى يجعل الثمن الفين فكذا هاهنا و
هذا لان موجب البيع الصحة والفساد بالعارض وهو الهزل فكذا
موجب تسمية المهر الصحة والفساد بالعارض فلما وجب المعجل هناك
لصحة البيع مع وجود الهزل والهزل يوثر ح البيع حتى وجب
الاقل من الثمن وجب ان يصح التسمية ههنا ويجب الاقل من المهر
بالطريق الاولى لما ان الهزل لا يوثر ههنا ح الاصل وهو النكاح
فيجب ان لا يوثر ايضا ح التابع وهو المهر لان التبع مما مشى على وفاق
الاصل كما على خلافه فلذلك نقول ان هذه الرواية وهى رواية ابى يوسف

ام

اصح مما رواه محمد وجب مهر المثل بالاجماع لما ذكرنا ان المهر بايع
ولا يجعل معصودا بالصحة فيكون النكاح بلا مهر فيجب مهر المثل
وعلى رواية ابى يوسف عن ابى حنيفة رحمهما الله يجب المسمى للدليل الذى ذكرنا
ح رواية ابى يوسف عن ابى حنيفة رحمه الله اذا كان المهر على ما ذكرنا
انفا وهو ان المهر تبع للمبيع الذى لا يوثر فيه الهزل وهو النكاح
فلا يوثر فيه فكان المهر هو المذكور ح العلامة معصودا فان قيل
على هذه الرواية ايضا وهى ابا عن وجه وهى ان الهزل اما ان دخل
ح الاصل او ح قدر المال او ح جنس المال ثم يدور هذه الاقسام على كل من
التى ذكرتم من السائل الاعرابى فلم يخص هذا بمسئلتنا فكان ابى عن
وجه لكنه غير معتد به لان ح هذا الخلاف البيع اى حشية المراة
الطلاق غير جعله عند ابى حنيفة بخلاف البيع فانه معتد به لان
عنده ان البيع يفسد بالشروط الفاسدة فيفسد البيع بالهزل لانه بمنزلة
خيار الشرط مؤبدا وعنده ان المفسد اذا اتبع فعل مضى بلا بيان يعود
الى الجواز اما اذا اتبع بعد بيان لا يعود الى الجواز واما الخلع فالمفسد بالشرط
الفاسد فيصح افساد الخلع من المراة وان كان بعد البيان وهذا ان الشرط
ح باب الخلع ملائم للعباس لما ان تعليق الطلاق بالشرط خيار لكون الطلاق
من الاسقاطات بخلاف البيع بالشرط فلما كان كذلك لانه من الاثبات و
ثبت خيار الشرط ح البيع بالنص بخلاف القياس وورد معدولا
بالبيان فبطل فيما ورد المنصوص عليه بالعباس اما هذا فلا يلائم القياس
فصح غير معتد به فله صرفه ح الوقت بالبيان وان هو ابان الكل اى
ما صل الخلع والبدل ولكن وهذا لزيادة التاكيد قال الهزل لما كان
ح اصل الخلع كان ايضا ح البدل ولا يخفى ان وجوب المال بالخلع اما
عندهما فلان الهزل لا يمنع من وقوع الطلاق ووجوب المال بطريق

فان تعليق البيع

السعسر لوقوع الطلاق واما عند ابى حنيفة رح فلان المواضعة طلب
ح صون الاعراض باعراضها وكذلك ان خلفا اما عندهما فلما ذكرنا
من ان الهزل لا يؤثر في الخلع وهي يبذله يقع الطلاق ويجب المال و
اما عنده فلانه جعل القول قولها من يدعي الاعراض ح جميع الصور
وكذلك ح صون السكوت لانه جعل القول قول من يدعي الاعراض
ح جميع الصور الا ان اولى لانه يجعل ذلك مؤثرا في اصل الطلاق
اى يجعل الهزل مؤثرا في الطلاق ح حيث انه لا يقع كما ح السع وعندها
هو جائز اى الخلع واقع بائن وكذا عند الاختلاف اى اختلاف الزوجين في
البدل والاعراض بان عندها الهزل غير مؤثر في الخلع اصلا لانه غير مؤثر
في اصل الطلاق وكما في البدل ايضا وجب المسمى اذا اتفقا على السواء وكذلك
اذا اختلفا بل بالطريق الاولى فلا عند اختلاف الزوجين لم يحكم
ح حال اتفاق الزوجين على السواء او على الاعراض او عند اختلافهما سواء
يعني ان الخلع واقع والمال لازم فلا عند الاختلاف فكان الجواب في
هذا الفصل عند الكل واحد الكل على اختلافهم في السعر عند ابى حنيفة
باعتبار المعنى الذي ذكرنا وهو انهما اذا اختلفا في البدل والاعراض
كان القول قول من يدعي الاعراض وعندهما باعتبار عدم تاثير الهزل
في الخلع اصلا لانهما جعلا المال لازما بطريق السعر يعني ان الخلع
واقع بالهزل لان الهزل لا يؤثر فيه عندهما فيجب المال كله ايضا وان
كان الهزل يؤثر في اصل المال كما في السع لانه تبع المال يعني في ض
الخلع والعبرة للمتضمن كما لو كاله الباسترضى الرهن فلم يؤثر الهزل لا للمتضمن ه
في المال ايضا لذلك فصح المسمى وان كان الهزل يؤثر في اصل المال ح بعض طرق
الهزل يجب ان يسقط الطلاق بحسابها اى بما حسابا المراة جميع المسمى
والمسمى في الخلع جدا فهذا لان الشئ لما كان مؤثرا في الخلع عند ابى حنيفة

م

وفي حساب الشرط

ق

جد ينعلق به م

ق

ح يقع الطلاق بما ادا القفا على السواء وجب ان يعلق الطلاق بحسابها
كما البدل حد لانه بمنزلة حساب الشرط يعلق بحسابها فكان الطلا
معلقا بقبول كما البدل و البدل الفان فكان الخلع واقعا على الالفين
اما ح احد الالفين فلا سبيل لانه لا محاله وكذلك يعلق بما الف الاخرى
لانه بمنزله حساب الشرط والمعلق بالشرط لا يوجد قبل وجود
الشرط لان الطلاق يعلق بكمال البدل كما ان الطلاق يعلق بما علق
به الزوج و الزوج علق الطلاق بالفين وان كانا هازلين باحدهما والمراه ما
طلب بعضها جد الكونهما هازلين ح الالف فلون القبول واعاسعر
البدل لا بكله فلا يقع الطلاق كما اذا قال ان اعطيتني الفين فانت طالق واحدة
بالفين وقد يعلق بعضه بالشرط اى يعلق بعض البدل بالشرط وهو حسابها
فلا بد من وجوده لوقوع الطلاق كما ان الهزل ح حسابها بمنزله حساب الشرط
وكما اذا قال ان اعطيتني الف هذا جد وقد وجد القبول فصار كان الخلع واقع
على الالف فيقع الطلاق كما يقول نعم اذا لك لكن الالف الاخرى معلق
وجودها باختيارها والطلاق معلق بالالفين جميعا فلا يقع الخلع فيعلق بهما جميعا
فهذا ما في الباب ان النظر الى الالف الواحد يوجب وقوع الطلا
والنظر الى الالف الاخرى لا يوجب فلا يجب بالشك والاصل ما ذكرنا
قبل هذا وهو انه بمنزله حساب الشرط والمعلق بالشرط عدم قبل وجود
الشرط وعندهما كذلك لما قلنا اى لقع الطلاق وجب المال كله
لما قلنا من اصلهما ان الهزل لا يؤثر في الخلع فكذا في بدله واما اذا هزلا في اصل
المال اى يجب المال بان ذكر في العلانية ان بدل الخلع الدراهم وعرضها
الدراهم فان المسمى هو الواجب عندهما اى عند ابى يوسف ومحمد رح هذا كله
حال اى سواء اتفقا على الاعراض او ابيا او اختلفا او اتفقا على انه لم يحكم
شئ لما سبق ان الهزل لا يؤثر عندهما في الخلع وفي بدله فيقع الخلع ويجب المال ط

السعه للخلع وصار اى وصار وجوب المال كالذى لا يحمل الفسخ بطريق
السعه للخلع وان كان وجوب المال لا يقتضى بنفسه ما يحمل الفسخ وكذلك هذا
ح نظائره اى الكلمه الذى ساح الخلع هو الكلمه ح نظائره وهى الصلح عن دم
العمد والعفو عن مال الطلاق لفظ يقع على الاسير حتى لم تقل نظيره
لعرب الاسير بالجمع او افراد لقوله ح نظائر الخلاف ما هو معناها كالطلاق
على مال وان لم يكن ان الطلاق على مال لم يسمه العفو عن مال فخالف
ان الخلع بهما فكان هذه الثلاثه بحسب نظائر الخلع والدليل على صحة ما
ذكرنا من ان الطلاق على مال ملحق بالعفاق على مال ما ذكره ما ان المتلجئ حكم الكراه
المبسوط هناك ولو طلق امراته على مال على وجه الهزل او اعتق عبده على مال على وجه
الهزل وقد تواضعا على ذلك انه هزل وقع الطلاق والعفاق ووجب المال
ثم قال وهذا عندنا وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله سعه ووقع الطلاق
والعفاق على وجود الاحاد حر المراه والعبد الى الغره وان ذلك كما لسكوت مختارا
لما انه لما استغل بتسليم السعه هذا ازا صار ساكتا عن طلب السعه و
السعه تبطل بالسكوت عن طلبها بعد العلم بالبيع فكان التسليم تسليما وما
اذا كان تسليم الشفعه هذا بعد المواثبه والاسكاد مبطل التسليم والشفعه
باقيه لما ذكرنا ان الهزل لم يجب خيار الشرط ابدا والتسليم مرجعه ابطال
خيار الشرط حتى انه اذا قال سلمت شفعتى على ان يكون لى الخيار ثلثه ايام فان
التسليم باطل والشفعه باقيه فكذلك فى صورة الهزل فكان السعه لا تبطل
بعد طلب المواثبه والاسكاد بصريح السكوت وكذلك على
طلب المواسه وكذلك ابو العزيم اى ان رجلا اذا ابى عزيمة هذا لا
تبطل ارادة وتقبل اذنه كما كان كما ح ابو العزيم شرط الخيار حتى
لا يبطل هناك وكذا ح الهزل الذى لهزل بمنزله خيار الشرط واما
القسم الثانى وهو الاقرار فان الهزل يبطله اى يبطل الاقرار

سوا

سواء كان اقرارا بما يحتمل الفسخ كالاقرار بالبيع والاجاره فان يواضعا
على ان تقرر عند الناس بالبيع ولكن لا يكون كذلك افعالا يحتمله
نحو الطلاق والعتاق فان يواضعا على انه تقرر عند الناس بالطلاق
والعتاق وهو ليس كذلك والسبب واحد منهما فجعل هزلهما ان
الفسخ باسم الطلاق هذا لا من الاقرار بالطلاق هذا لا
حيث وقع الطلاق فى الاول دون الثانى فان قلت ما الفرق
المضح بين هذين الهزلين اى بين الهزل بالطلاق وبين الهزل بالاقرار بالطلا
حيث وقع الاول دون الثانى مع انهما يتخذان ح الحكم ح الحد قال الطلا
كما يقع بالاستدلال كذلك يقع بالاقرار به حتى الحد وان الاول انما يوثر
فيما يوثر فيه خيار الشرط وخيار الشرط لا يوثر ح الاقرار بالطلاق
يجب ان لا يوثر الهزل فيه ايضا لما ان الهزل انما يوثر فيما هو قابل
للفسخ بعد الثبوت لما ح البيع والاجاره والطلاق الذى وقع بالاقرار
ح الحد غير قابل للرفع والفسخ كالطلاق الذى وقع بالانشاء
قلت الفرق بينهما: هو ان الواقع بالاقرار ليس كالواقع بالانشاء الذى يثبت بالالفاظ الموضوعه
لاجل الشئ بالاصاله لانه لا يمكن ان يجعل اقرارا ساكا لقطع الثابت بالسكوت و
لاحتراف الباب بالاقرار لا يمكن ان يجعل غير مقطوع وغير محترق وان كان
قطعه واحتراقه بطريق الاكراه والهزل لما انه ثابت حسا فلا يمكن
رفعه ودفعه واما الطلاق الواقع بالاقرار فما عساه ان اقر طائعا
خائفا وهو مختبر فكان حسن محمولا على الصدق وهو الاصل ح خبر
العاقل البالغ لا ما عساه ان اقر ان بالطلاق موضوع لايقاع الطلاق
فلذلك كان عند قول الشئ الذى لا ينبئ ح اقراره مع الاكراه و
الهزل محمل خبره على الكذب فلم يقع به الطلاق فكان وقوع
الطلاق مع اقراره بالطلاق لصدوره محمل اقراره على الصدق

لما عساك انه موضوع لايقاع الطلاق بطريق الاصالة بخلاف انشاء
الطلاق بلفظ موضوع له فانه لاستحالة عزل ايقاع ذلك لم يتصور
حكمه بالاكراه والهزل والدليل على ان الاقرار بالطلاق غير موضوع
لايقاع الطلاق وان كان اقرارا بطريق الطوع ما ذكرنا في الاكراه
في الاقرار في المبسوط في قصص فقال لو اقر بالطلاق طائعا
وهو يعلم انه كاذب في ذلك فانه يسعه امساكها فيما بينه وبين الله لان
ان العاصي لا يصدق على ذلك لانه مأمور باتباع الظاهر والظاهر ان
الانسان لا يكذب فيما يلحق به الضرر واذا كان كذلك فكما يصدقه
في ذلك لوجود الاكراه فكذلك لا يقع عليه شيء من الطلاق والعتاق وبهذا
خرج الجواب عن حماد السرط فانه لا يوثر في الاقرار بالطلاق لان
خيار الشرط لا يوثر فيما يستقل به الاقوال التي وضعت للانشاء
في الحال وفي الاقرار بالطلاق اخبار عن وقوع الطلاق فيما مضى عن
الزمان وفي خيار الشرط لا يعلم في الماضي فمع الاقرار بالطلاق طائعا مع
الطلاق لما دل الظاهر على الصدق واما قوله والطلاق الذي
وقع بالاقرار لم يجد غيره فاسد للمعنى ولا يوثر فيه الهزل فعلينا ايضا لا
يوثر الهزل فيما اذا وقع الطلاق واما قبل وقوع الطلاق بالاقرار
الطلاق عن وقوع الطلاق به ولا يرد فيه عليك ان الهزل لا يوثر فيما لا
يحتمل الفسخ والرد وقال في المبسوط في تعليل بطلان اقرار المكره بالطلاق
والعتاق لان الاقرار اخبار فيحتمل ان يكون صدقا وان يكون كذبا
والدليل على انه كاذب فيما اقر به قاصدا الى دفع شر غريمه المخبر عنه لذا
كان كاذبا فيما اخبار لا يتصور صدقا الا بان ترتفع المفسدة ولا تفع الا بان
لا يصير حقا باخباره وقوله فكذلك يبطل بالهزل يبطل الا يحمل
الاجازة ع الاجازة لتعتبر وخود شيء موقوف سالوع عليه وههنا الاقرار ما انعقد
موجبا

موجبا ساوصار كالبيع بحر وهو اسعله الى الصحة بالاجازة لانه لم ينعقد موجبا
حتى يحتمل الاجازة بخلاف انشاء البيع والاجارة هازلا او مكرها فانه يبطل
في الحال ولكن يحتمل الاجازة لان الانعقاد مبني على صحة المحل بوجود
اهلية المتكلم ومحل البيع والاجارة وهما موجودان فانعقد واما القسم الثالث
وهو ان يحمل الهزل فيما ابتني على الانعقاد فان الهزل بالردة كفر لانه ما يدل به
كفر لانه عساك حكم بالهزل به بل انما عساك عن الهزل وهذا لان الهازل بالشيء
غير راض بما شرع ذلك الشيء كمن يقول هازلا الصنم اله فانه لا يعود
بالهزل به ذلك فانه يصير كافرا بهذا القول وان كان هازلا لانه لا معنى
للهزل به وهو اعتقاد الالوهية للصنم لانه غير معتقد لذلك وان
كان هازلا فيما يجري بالهزل به وهو لكنه راض باللفظ به فكفره لا يستخفافه
بالدين الحق وانه كفر قال الله تع ولئن سالتهم ليقولن انما كنا نخوض و
نلعب قل ابالله وايابه ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم
بعد ايمانكم فعلمنا ان استخفاف الدين الحق كفر نصارى يريد بالهزء اي
بما يجري مجرى اللفظ بلفظ الكفر الا ان اثرهما سواء اي الكفر الحاصل بمعنى
الهزل والكفر الحاصل بمعنى ما هزل به وهو اعتقاد الصنم اله
مثلا سواء لان كلا منهما ردة واما قال هذا الجواب شبهة ترد على
قوله كل من يعذر بالهزل وهي ان يقال ان الهازل بالردة راض بموجب هذا
الكلام فينبغي ان لا يكفر كالمكره حيث ينطق ما كان عليه
بكلمة الكفر وقال في خواهر زاده انما يكفر بعذر الهزل لا بما هزل به
لان اثرهما سواء بخلاف المكره على الردة لان الاكراه انما يتحقق على اجراء
كلمة الكفر على اللسان وهو غير راض باجراء كلمة فلم يكفر لعدم الرضا
بالكلمة وكلامنا موجبه بخلاف الهازل لانه راض باجراء هذه الكلمة
بالرضا باستخفاف بالدين الحق واستخفاف الكفر لما دل بما قدمنا ع

لا يكفر

(ع عن الهزل الى الهزل بالردة)

(حكم وجود البيع بالهزل)

ولى سالبهم لعقول اما كما يخص ولعب الايه وكما يقال ان الهازل
لا يعتمد الكفر والكفر والاعمال مربات الاعتقاد فكيف يكفر من عبر بقول
طلاعتقاد مع الايمان الى الكفر لا يقول ويتبدل اعتقاده من الايمان الى
الكفر كان مع الاعتقاد الواجب عليه ان لا يعتقد الاستخفاف بالله ولا
يصف به وما كان راضيا بالتكلم بالكلام الذى يوجب الكفر ويبدل اعتقاده
من الايمان الى الكفر ويكفر بخلاف مسلما هذه اى مسلما التى هى مسئلة
الهازل مخالفة لمسالة المكره حيث لا يكفر المكره باجراء كلمة الكفر على لسانه
ويكفر الهازل به لما ان المكره غير راض لا بعين اجراء كلمة الكفر ولا بمعناه
بخلاف الهازل فانه راض بعين اجراء كلمة الكفر فيكفر فاما الكافر اذا
ترك كلمة الاسلام وتبرأ عن دينه فهازل يجب ان يحكم باسلامه فان المسلم
لما كفر باجراء كلمة الكفر هازلا وجب ان يحكم باسلام الكافر اذا اجرى
كلمة الاسلام على لسانه هازلا بالطريق الاولى لان الاسلام يعلو و
لا يعلى والدليل ان عن صوره الاكراه الملك عن محكوم بكفره اذا اجرى
على لسانه كلمة الكفر مكرها وحكم باسلام الكافر اذا اجرى على لسانه
كلمة الاسلام مكرها باعتبار ما قلنا بان الاسلام يعلو ولا يعلى وصحا
لجانب الاسلام مهما امكن لوجود احد ركنى الاسلام وهما اولى ان
يكون مسلما ان المسلم في ضمنه يكون كافرا السفه بخفة يعتري الفاعل
فينبعث على العمل بخلاف موجب العقل واراد بالذى ذكره معنى السفه
السفه المصطلح بين الفقهاء لا السفه الحقيقى بخلاف موجب الشرع عن
وجه واما قال في وجيز لان السفه المغير بالتبذير وهو الاسراف في
التصرف في ماله ليس بعمل مخالف للشرع من كل وجه لانه تصرف
في ملك نفسه والملك عبارة عن المطلق الحاجز فكان المالك مطلقا
في تصرفه كيف شاء ولكن في جهة السرف فكان سفيها فان كان

اصله

اصله مشروعا اى وان كان اصل فعل السفه المصطلح من الفقهاء
وهو التبذير في صرف ماله الى من ينبغي الصرف اليه والى من لا ينبغي
الصرف اليه مشروعا لان ذلك يدل على فرط الجود وهو مشروع
وهو ايضا تصرف في مال نفسه كيف شاء وهو مشروع فالاسراف مجاوزة
الحد وخلاف طريق الامور ذم وحسن الامور اوساطها وقيل بالفارسية
الزيادة احتياط مبالغ كنى در وسوسه لغتى ثم اضافة الاموال الى المخاطبين
في قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم باعتبار وصله الولاية والقيام
والمحافظة للاموال لا للملك في قوله واجعلوا لهم هذه الاضافة
للملك فان هذه الاموال مملوكة للسفهاء لا للاولياء الا ان اضافة الشئ
الى الشئ تجوز بادنى وصلة وملابسة بينهما كما يصح ان يقال لمن يقرب
من طرف الخشبة خذ طرفك وان لم يكن الطرف مملوكا له بل باعتبار
وصله القرب منه وعنه قوله تعالى الذين جعل الله لكم قياما اى سببا
لكمالكم كاسرج الذى بالنساء بالسكنى باصف الذهب لكبين الاعيان
حدث ضرب من الرشد كاسيفا من التجربة وهى مدة خمس وعشرين سنة
فان هذه المدة مدة اسبقا التجربة واسهل اثار الصبا فان هذه مدة
يصلح فيها ان يكون الانسان فيها جدا محمد لصيرورته ابا فمحال
ان يكون هو موصوفا باوصاف الصبى ويكون محجورا عليه لعدم
وجود عقله اما عقوبة زجرا له عن فعله الحرام ومنعا له عن ذلك
واما حكم لا لعقل معناه لان منع المال عن مالكه لا لعقل لان الملك عبارة
عن المطلق الحاجز على ما مر فعلى الامر في حقه وهو ان يحجر المالك
عن التصرف في ماله ويطلق عنه التصرف فيه عن رضا مالكه حكم لا
لعقل معناه مسلوب عنه النص لان الحكم الذى هو للعقوبة او الحكم
الذى هو غير معقول المعنى لا يمكن لعدته وقوله فاما دخله سهو سلمى

لقوله ولا يوتوا السفهاء الى دخله سبحانه وتعالى السفه وقوله اوضار
للشرط ع حكم الوجود سعلى لقوله فان انستم منهم رشدا اى صار
ايتاس الرشد المنكر ع حكم الوجود وصح حجر اوه وهو الدفع
على ان ذلك حجر الشرط وهو قوله ع فادفعوا واختلفوا فى وجوب النظر
للسفيه وقال ابو حنيفة رح لا يحجر الحاكم على البصراف بسبب السفه
وقال ابو يوسف ومحمد رح والشافعى رح يحجر الحاكم عليه لهذا السبب
البصراف المختل للفسخ الا ان ابا يوسف ومحمدا قالا ان الحجر عليه على
سبيل النظر له وقال الشافعى على سبيل النظر الزجر والعقوبة عليه
وسر هذا الخلاف بينهم فيما اذا كان مفسدا ع دينه مصلحا ع ماله كالفاسق
عند الشافعى يحجر عليه لهذا النوع من الفساد نظرا للعقوبة والزجر
ولهذا لم يجعل الفاسق اهلا للولاية وعندهما لا يحجر عليه كذا فى المبسوط
بل كان موكلا اى بل كان الحطاب موكلا وكان ما يسب البصراف وصوف
الله ع مجانة وسفها لا ان يكون الحطاب سافظا عنه لان الكل موجب
الحمل والشرع بعد وجود الحمل زيادة تاكيد ع لزوم الحطاب لا سقوط
الحطاب الاول الى قوله على ويل للجاهل منه وللحاسد سعى منه
وقد يحبس بحقوق اى ع حقوق العباد كما اذا مطل ديون ارباب الديون
النظر واجب حقا للمسلمين اى الحجر للسفه ع البصراف واجب حقا
للنظر والمرحمة لاجل المسلمين على السفه دون وقوله يحجر ع البصراف
تتلف ماله ويضر بالمسلمين الذين هم ارباب الديون وحقا له لدينه
اى للنظر واجب للسفه لاجل حرمة الاسلام لانه لو لم يحجر على سلف
ماله ولا سقى لنفسه شيا ينفقه على نفسه ثم الحجر عندهما ع البصراف
انما هو ع البصراف التى هى قابلة للفسخ كالبيع والاجارة واما ع البصراف
التى لا تحتمل الفسخ كالطلاق والعتاق فلا يحجر عنها لانها لا تلحق الضرر بالبيع

ع

ع بمعنى الهازل فكذلك لو بلغ السفيه محجورا عليه فمات وترك فيه الهزل ولا فلا
وقوله لان السفيه حجر عما قاله ابو حنيفة رح لقوله لما كان السفه مكابرة و
تركا الى قوله لم يجز ان تكون سببا للنظر وقاسه بمنع المال اى وقاس
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله السفيه ع البصراف على منع ماله عند اداء الثمن
ان العفو ع صاحب الكبيرة حسن ع الدنيا فان العفو عنه واجب على
القاضى حسن قال ع وان العفو ع صاحب اولى للعفو وقال ع وذلك
بحمد ربه واجب ولم يخرجه بكبيرة ع استيهال المرجئة ع الدنيا وهذا
لانه وان كان مرتكبا للكبيرة بكليمات الايمان معه خاصية الكلمة هى ان تجعل
الصفر ذهبا فكذلك الايمان يمحق عنه طاعة والله وفق الانسان حتى
قوله ع فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات واما على الاحرى فان الكبيرة سوى
الكفر حائر المغفرة فكان العفو ع صاحب الكبيرة ع الاخرة حسنا ايضا
وقوله النظر وهذا الفعل حائز واجب حوابه ع قولها يحتمل ان لا يكون
لما يدل على ان النظر واجب بل يدل على انه حائز حسن كما هو صلة الكبيرة
فلم قلتم انه واجب ثم قوله واما الحسن اذا لم يتضرر فوقه جواب لما ورد عليه
عما ذكر الجواب الذى اجاب به ابو حنيفة رح عن قولها لقوله النظر وهذا
الوجه حائز لا واجب بان يقال لما دل هذا على الجواز فلم لم تقل انه ع
هذا جواز حجر السفه فقال ابو حنيفة ع جوابه واما الجور والحسن اذا لم يتضرر
ضررا يجحف ضررا لا فوق ذلك الضرر على الضرر الذى يلزم عند ترك الحجر وهما
كذلك فان الحجر يلزم ان يكون كلام الرجل المبطون والجائع اللغو والغيبة والكذب
الانسان الصائم القائم شبيها بالطعام ع سلب ولايته ويطلان تصرفاته
و ولايته عنه عليه ويحمل الضرر الادنى بجواز ان يكون حسنا لما فيه حصول

ع المقصود ٦

لانه ربما يكون للسفيه ع

حصول نفع ثم يعاد له فى العمر فصار كانه لم يصر بزوال العين
واما اذا زال العين عنه بمقابلة حصول نفع لا بمثل عشر قيمته فلا يرضى عاقل
وروى فى قصة معاوية رض حمل على اعراب بوادى فقال لمعاوية اما كان عظيم
الكفل فحلم معاوية عنه فقال له احمل ذلك كان يحبط اى يجرح الاعرابى عبده
فراى ابنه يزيد فقال كاسد جذلك عظيم الكفل فصرعه يزيد بالسيف فقتله
فسمع معاوية ذلك فقال قتله حلمى ولو ان معاوية ادبه على ذلك لما فعل
به يزيد ما فعله اورد هذه القصة فى هذا المقام لبيان ان تحمل ضرر المادب
الذى هو الادنى عن الاعرابى كان حسنا بمقابلة حصول نفع الحجامة الذى الضرر
يفوق على ذلك الضرر واما عد عليه الصبر على النفع فلا والله اعلم و
الهلية بعد اصليه لما ان الانسان انما بان سائر الحيوان بالبيان قال الله
الرحمن علم القران خلق الانسان علمه البيان عز اسمه فى على الانسان بعد
خلقه وايجاده بتعليم البيان فعلم هذا ان نعمه بعد الوجود لم يكن تساوى نعمة
البيان فى حق الانسان ففى حجر السفينة عن التصرفات على وجه لا اعسار للكلام
اصلا كان فيه نصوص لا على النفع كلها فلا يكون ذلك فى البطرله بل هو اقوى
فى الاضرار به فكان تدبير البطرله هذا البطريق عابثا على موضوع بالنص
فبطل القياس لان من شرط صحة القياس ان يكون الفرع نظير الاصل
فبطل اعلى التعشير وهو نفع اللسان باعسار ادناهما وهو نفع اليد هو
الصحيح كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل يلزم عليه شرب الخمر لان شرب
الخمر ازالة جزئية وهو العقل وفى الاصباغ عن ابى حنيفة رض ان اكره عليه بالقتل وهو
النفس فلا يباح اجماعا ابقاء جزئيا منها وقال هذه
الامور صارت حقا للعبد لقوله اى صحة العباد واليد واللسان ثبت
نفعا لصاحبها واذا ادى الى الضرر وجب الحد لان الضرر الزنى عابثا على
موضوعه بالنص لان هذه النعم ثبتت لنفع صاحبها فاذا صار اعسارها

صدرا

صدورا لا يسعى الاسقاط هذه النعم فالعقل نعمة عظيمة فاذا لم يامن صاحب
العقل بعقله ع اباب الله تعالى عن استحواذ العقاب صار وجود العقل
صدرا له لامكان المحذور لا يجاف باعسار عدم العقل والعاقل
يجاف باعسار وجود العقل عند زوال العاقل وكذلك نفع البصر و
السمع قال البصير والسميع لما لم ينفع بهما كان وجودهما اضر من عدمهما فكذلك
كان الكفار اضل من الانعام قال الله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل وهذا
ظاهر كما روى عن ابى يوسف رح ان حجر السفيه عن التصرف ع كله لدفع ضرر الملمس
بظهر كما روى عن ابى يوسف رح ان صاحب الملك يمنع عن التصرف ع ملكه لتاذى
جاره وكذلك ع الشتمة وعن ابى يوسف رح اتخذ دارا حماما فنادى الجيران من
دخانه فلهم منعه الا ان يكون دخان الحمام مثل دخان الجيران واعلم
ان سقط الحاقه بطرله ابدا فالمحجوز الصبى الحره يعنى لما كان محجورا السفيه
عندهما لا حال له بطرله لانه والصبى الحره يعنى اسقط ان بطرح الى موضع المرتفع
المجمع عليها من مسائل الصبى والمريض والمكره يحمل البطرله عند الحاقه
به يلحق فلا يقصر بالحاق الصبى الحر عنه والحاق المريض الاعسر والحاق المكره الاعسر
ع اى موضع يتيسر البطرله فالحق هو به وكذلك سائل الحاق المحجور عليه بسبب
السفه بهذه المواضع والمسائل ع محجر المبسوط اما الحاقه بالمريض وهو ان
السفيه البالغ المحجور عليه اذا تزوج امراة جاز نكاحه وبطرح الى ما تزوجها
عليه والى مهر مثلها بسلوه اقلها وبطل الفضل عن مهر مثلها وهاسمى
وهو فى ذلك كالمريض المديون فان الزوج متهم حواسه ولذلك لو جاءت
جارية ولد وادعاه ثبت نسبه منه وكان الولد حرا لا سبيل عليه
والجارية ام ولده فان مات كان حرة لا سبيل عليها لاحد ان توفير
للبطرح الحاقه بالرشيد ع حكم الاسلاد فانه محتاج الى ذلك لانه ليله
وصيانة ماله والحق ع هذا الحكم ايضا بالمريض المديون اذا ادعى نسب ولد

حارسه واما الحافه بالمكره فهو ان المحجور عليه بسبب السفه اذا اشترى
ابنه وهو معروف بقبضه كان سراء فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل
ح هذا الحكم عند له شبه المكره منث له الملك بالقبض ويعتق عليه لانه
ملك انه ثم يسعى ح قيمته للبائع واما الحافه بالصبى ففى هذه الصوره ايس
للبائع ح مال المشترى سى ح ملك لانه وان ملكه بالقبض فالتزام البيع او القيمه
بالعقد هو عقد صحيح لما فى ذلك من الضرر عليه وهو هذا الحكم بالنسبه
واذا ثبت الحجر على المحجور شى لا يسلم له ايضا شى من سعايته ويكون السعايه
الواجبه على العبد للبائع وهذا الذى ذكرناه هو ما اصال ناه على المبسوط
ح وقوله على ما هو مذكور فى المبسوط وقوله عندهما ظرف لقوله انواع
اى تنويع الحجر على هذه الانواع الثلاثه انما هو عندهما لا عند ابى حنيفه رحمه الله فان
عند ابى حنيفه لا حجر اصلا على الحر البالغ العاقل فلا يتاتى التنويع وذلك
ح حجر المبسوط قال ابو حنيفه رحمه الله الحجر على الحر باطل ومراده اذا بلغ عاقلا
وحكى عنه انه كان يقول لا حجر الا على ثلثه على المفتى الماجن وعلى
المتطبب الجاهل وعلى المكارى المفلس لما فيه من الضرر الفاحش اذا لم يحجر
عليهم والمعنى الماجن يفسد على الناس دينهم والمتطبب الجاهل يفسد ابدانهم
والمكارى المفلس يتلف اموالهم فيمنعون عن ذلك دفعا للضرر عنهم الا ان اصحابنا
من العلماء رأوا هذا فى فصلين احدهما الحجر على السفيه المبذر والاخر الحجر
على المديون بسبب الدين ودليلنا فى الحجر على السفيه باحكام الاموال
ثم اذا بلغ سفيها عند محمد يكون محجورا عليه بدون حجر القاضى وقال ابو يوسف
لا يصير محجورا عليه ما لم يحجر عليه القاضى وكذلك لو بلغ رشيدا ثم صار
سفيها محمد رحمه الله يقول قد قامت الدلاله لنا على ان السفه ح سبب الحجر رحمه
بطرء الجنون والعته والحجر شرعا منعها هما لك من عند حاجه الى قضاء
القاضى وكذلك بالسفه وابو يوسف يقول الحجر على السفيه لمعنى النظر

له وهو متردد بين النظر والضرر وفى اهداره قوله ضرر ومثل هذا
لا يصلح احد الحاسن حجه الانقضاء القاضى وكان الحجر هذا السبب مختلفا فيه
بين العلماء فلا يسع الانقضاء القاضى كالحجر بسبب الدين ثم قال الكلام
فى الحجر بسبب الدين ح موضعين احدهما ان من لزمته الديون اذا تحيف الحجر
ماله بطريق الاقرار وطلب الغرماء القاضى ان يحجر عليه عند ابى حنيفه رحمه الله لا يحجر
عليه القاضى ح عندهما يحجر عليه ولا ينفذ تصرفه ح المال الذى كان
ح يده عند الحجر وبعد تصرفه فيما يكسبه من المال بعده وفى هذا الحجر
نظر للمسلمين فاذا حاز عندهما الحجر عليه نظر لهم النظر له فلذلك يحجر عليه
لاجل النظر للمسلمين وعند ابى حنيفه رحمه الله لا حجر على المديون نظرا له فلذلك
لا يحجر عليه نظرا للغرماء لما فى الحبس له من سوء التصرف ح ماله من الضرر
عليه وانما حجر النظر لغرمائه نظرا لا يكون فيه الحاق الضرر به الا بقدر ما ورد
الشرع به وهو الحبس ح الدين لاجل ظلم الذى يخاف الماطل من اداء
الدين مع تمكنه منه وخوف المطيبه ظلم وهو موهوم فيه فلا يحصل كالمتحقق
ثم الضرر ح اهداره قوله فوات الضرر ح حبسه ولا يستدل سوء الادب
على سوء الاعتقاد ثم هذا الحجر عندهما لا يثبت الا بقضاء القاضى ومحمد رحمه الله يوافق
هذا فى الاول ويقول الحجر هنا لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم وذلك
لا يثبت الا بقضاء القاضى له والحجر على السفيه لاجل النظر له ولكونه سفيها
فلا يتوقف على طلب احد فيثبت حكمه بدون القضاء لذلك والاصل البيان ان
الولايه على المديون ماله ح قوله الى حنيفه رحمه الله الخروج عن الاعتبار ح ذلك سواء
قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يحجر عليه ماله فيقضى دينه ثم الى آخره فحجر سبب
السفه مطلقا اى سواء سفه بعد ان بلغ رشيدا او بلغ سفيها لكنه ثمره الاصل
والاولى معنا ان للولى ان يمنع الحر العاقل البالغ من الروح ليحصل
الروح على الولى ولئلا يقع المراه تحته عند كفو وليلا تنسب الى الوقاحه لمباشره

النكاح بنفسها بدون رضى الولي فلهذا ملك الاولياء عضلهن ندبا لا حتما
عند ابي حنيفة رحمه الله وعند محمد رحمه الله حتما وكذلك عند ابي يوسف رحمه الله في رواية عنه حتى
يوقف نكاحها بدون الولي الى اجازة الولي ووجه الاتصال بمسألة السفه
ان شرعية العضل انما كانت نظرا للاولياء وللمرأة لانها تصير مُوَلِّيا
عليها في الحقيقة ولذلك الحجر يثبت في حق السفيه نظرا له لان السفه
يوجب النظر في الحقيقة وقيل لقوله بمنزلة العضل معنى آخر وهو ان
المديون في امتناعه عن اداء الدين بمنزلة عضل الولي فهو امتناع الولي عن
تزويج وليته عند خاطبه الكفو الخاطب وان القاضي يقوم مقامه ويزوج
وليته فيخرج الولي عن العضل وهذا قول قيل فيه لكن لفظ الكتاب لا يساعده
لانه لو كان معناه هذا لقيل لكنه بمنزلة عضل الاولياء ولان لما قال بمنزلة
العضل من الاولياء علم ان المعنى هو الاول ولان في تعليل الاسراد اشارة
الى المعنى الاول وحاصل ذلك ان من امتنع عن انفاق حق يستحق عليه
وهو مما يجري فيه النيابة ناب القاضي فيه منابه كالذمي اذا اسلم عبده فابى
ان يبيعه باعه القاضي عليه لهذا والعنين بعد مضي المدة اذا ابى ان يفارقها
ناب القاضي منابه في التفريق بينهما لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا
اي سواء كان فيه المشقة او لم يكن حتى ان السلطان اذا سيّر من بستان
الى بستان في سفره فانه يترخص برخص المسافرين باعتبار وجود نفس السفر
من غير توقف الى وجود المشقة اي من غير توقف الى وجود المشقة القوية
اما اذا لم يكن بد من وجود نفس المشقة اذ هو عبارة عن الخروج المديد فكان
فيه تحمل ممتد ولنفس التحرك اثر على النفس من السكون في مكان واحد
خصوصا ما اذا كان ممتدا ولذلك قال في الكتاب لانه من اسباب المشقة
لا محالة وقوله لانه متنوع على ما قلنا اي في باب تقسيم المأمور به لقوله فاما
المريض فالصحيح عندنا فيه ان يقع صومه بكل حال عن الفرض الى آخره ولنا على
قلنا

قلنا دليلان ظاهران ودليلان خفيان وانما سمي الاولين بالدليلين الظاهرين
لان احدهما حديث عائشة رضي الله عنها وهو نص ظاهر والثاني قياس على النوافل بدليل
ظاهر وسمي الاخريين من الدليلين خفيين لخفاء معناهما في نفسهما لا يدركان الا بزيادة
التأمل وهذا لان ما ثبت نظرا للرخصة لا يبطل الحكم المشروع بطريق
العزيمة كما في صوم المسافر على ما ذكره الشافعي وهو الظاهر ثم مع ذلك
كان قوله ببطلان حكم العزيمة قولا مخالفا للدليل الظاهر فكان خفيا
ولذلك القول ينفي المشيئة المطلقة والاختيار الكامل للعباد مع ان الله تعالى خلقهم
مختارين وشائين اذ يؤدي الى الحصار بلزوم الجبر والجبر باطل كان ايضا
قولا مخالفا للدليل الظاهر فكان خفيا وفي الصلوة علمنا حتى لا
يحتمل التمليك فكان اسقاطا محضا فكان من قبيل الطلاق والعتاق
والعفو عن القصاص لا من قبيل الابراء وتمليك الامر باليد ولله تعالى الاختيار
المطلق قال الله تعالى الله فعال لما يريد فانه بالمشيئة المطلقة ولا يكون ذلك
لعبيده ابتداء ولو ثبت له الاختيار من القصور والاحتمال اذا كان ذلك اختيارا
في وضع التشريع ولا يرد على هذا كون العبد مختارا في الاداء وفي الاكثر من التطوعات
كما في صلوة الضحى فانه مخير بين ان يصليها ركعتين وبين ان يصليها اربعا او اكثر
ولم يقل فيه احد بانه لا يجوز لان ذلك يؤدي الى الاختيار في وضع الشرع
قلنا ان ذلك في التطوعات وما نحن بصدده في الفرائض فان الاختيار
في اصل التطوعات ثابت فان كل انسان مختار في ان يفعلها او لا يفعلها
فاذا كان ثبت الاختيار في قدرها ولا يرد ايضا على هذا قوله تعالى اعملوا ما شئتم
فان تلك المشيئة ليست على حقيقتها التي توجب الاطلاق ولذلك لا يكون
العمل بها ليس على حقيقته لان المشيئة الصادرة من الشارع اذا كانت على
حقيقتها كانت عبارة عن الاذن والاباحة لفعل ما يشاء ولذلك الامر
اذا كان على حقيقته كان ادنى درجاته الاباحة وليس في فعل الكفر والمعاصي

الاباحه بل هو امر ندب ونديح فكان حكمه من حيث قوله ممن شاء فلمن
ومن شاء فليكفر وقد حكى اباحه ذلك الكاسب في جنايته فان المكاتب اذا
جنى جنايه موجبه للمال كان جنايته عليه بحسب الاقل من قيمته ومن
الارش هذا ذكره في بداوك قاصرا ان ولا يرفع احساد الكتب
على القليل بل الروميعني احساد القليل والجفس واحصاى من حيث
المال ما الثواب الاخروي حسن الطاعه لا في الطول والقصر فان عليه ركعتان
من متوضئ خير من الف ركعه من مخلط وضرب درهم يكون له ثواب عشره وضرب
درهم يكون له ثواب سبعمائه ويكون ضعفه ايضا معلم ان الثواب يحسن
الطاعه لا يصلح شاهده على حكمها الاخروه وهو الثواب واما ثبت هذا
الحكم اى حكم الرخصه اذا افضل سبب الوجوب وهو وقوع الاداء
فاد المتصل به فلا اى فاد امر تصل السفر بوجوب الاداء فلا
سبب هذا الحكم وهو سقوط الركعتين في قضايه ولما كان السفر مظنه
المشقه احترز بهذا القيد عن المرض فانه ليس مظنه المشقه فلذلك
تفاوتا في الحكم ولم يكن موجبا على وجه لا يمكن دفعه لان في وسعه الاحتراز
عن السفر فكان في وسعه الاحتراز عن حكمه بواسطه الاحتراز عن سببه
فلم يكن حكم حرج الا ترى انه يباح الفطر في
الحكام المذكوره التي ثبت عليها اى على السفر والمرض بخلاف المرض
اذا تكلف الى قوله لانه سبب ضروري يعني ان المرض سبب ضروري على وجه
لا يمكن دفعه للزوم سماويا فكان صيرورته لانه وانه اظهر فيما ذكر من الوجوب
وهذا موضوع لها اى والسفر موضوع للمشقه لكن العبد فيه مختار و
احكام السفر يسن سفر الخروج بالسنه المشهوره وهي ما روى في الصحاح
قال انس ان النبي عليه صلى الظهر بالمدينه اربعا وصلى العصر بذي
الحليفه ركعتين والقياس ان لا يسقط الاربع بالسفر لان العله

انما

ضروره لا بد منه يعني ان السفر موجب لكن يتعلق باختياره

انما تتم جنس وصف العله لا سبب قبلها لكن ترك القياس لما روينا
ولخصوص الرخصه في كل فرض من اوراد المسافرين لانه لو وقف حكم علة
السفر الى تمام العله وهو سير ثلاثه ايام لتحلف الرخصه عن بعض المسافرين
وهو ما اذا قصد المسافر الى مسيره ثلثه ايام ولا رخص هو جنس كامل
ثلثه ايام وما بعدها وهو مسافر من حيث حرج الحديث لان السابع اشد
رخصه السفر لجنس المسافرين لقوله مسح المقيم يوما وليله والمسافر ثلثه
ايام الا ترى انه اذا بلغ فضه اى رفض السفر صار مقيما بنية ما دون
ثلثه ايام فان كان في غير موضع الاقامه بان كان في المفاوز لان
هذا انشاء الجاب اى الحاب اقامه ثم اصطر غير باغ ولا عاد قتل او بالباغي
الخارج على الامام وبالعادي الذي يقطع الطريق على المسلمين وهذا الدليل
مسلك الشافعي ويحتمل ان يكون المراد من الباغي الجاني كما يطلب اذخار المبتة
لجدها وجدها وبالعادي ان يأكل الى الشبع وهذا الدليل لهذا الموضع اعم
عاما حتى يفيد هذا قصار النهي عن هذه الجمله فيها لمعنى عام المنهي عنه
اى النهي عن سفر فيه اباق عن المولى والنهي عن سفر فيه قطع الطريق والنهي
عن سفر فيه خروج على الامام من الباغي يهي عن السفر لمعنى في الاباق ولمعنى في
قطع الطريق ولمعنى في الخروج على الامام لا لمعنى في عين السفر وبذلك لا يمنع
تحقق الفعل وهو السفر مشروعا لان صفه الحال في السفر دون صفه القربه
في المشروع يعني ان المشروع مقصوده والسبب وسيله والقربه اوكد
في المشروعيه من نفس الحال لزيادة وصف فيها وهو القربه في المشروع
ثم زوال الصفه القربه عن المشروع لا يمنعه من تحققه مشروعا كالاحرام
الفاسد والصلوه في الارض المغصوبه فلان لا يمنع زوال صفه الحال عن السبب
من تحققه سببا اولى فكان سفر المعصيه سببا لشبوت الرخصه وهذا لان
المشروع يبقى مشروعا وان كان منهيا لمعنى في غيره وكذا السبب يصلح

ان يكون سببا اذا كان النهي لمعنى في غيره كالصلوة في الارض المغصوبة فكذلك
ههنا سفر الآبق والباغي غير منهي لمعنى في نفسه من حيث انه خروج مديد بل هو مباح
في نفسه وانما صار منهيا لمعنى في غيره مجاور له وهو التمرد على المولى والخروج
على الامام والاضرار بالمسلمين بقطع الطريق وذلك معنى منفصل عن السفر فلا يوجب
هذا السفر عليه سببا لثبوت الرخصة الا ترى ان العبد المتمرد على المولى
في البلد يتمكن من المسح على الخف مسح الامام فحسبان يكون ممكنا في السفر وان
كان متمردا على مولاه من جنس السفر واما قوله من اضطر غير باغ ولا عاد
قيل ارتفاع ما تمسك به الشافعي وهو انه اريد بالباغي الخارج على الامام وبالعادي
الذي يقطع الطريق على المسلمين وقيل ايضا اريد بالباغي الذي يطلب اصغار الميتة
تلهيا وجريها وبالعادي ان يأكل الى الشبع ولا يكتفي بما يسد به جوعه وهذا
التأويل انما يظهر لو ان الآية وردت في اكل الميتة وعينها او الدم وان
في الاكل خاصة فكان هو اذا دل على ما هو المراد من الآية وكان صيغة قوله و
لا عاد تنبيا عن التعدي من عين ذلك الفعل وهو ما فيه في الكتاب بان
تعدي المضطر على غيره واما السفر على وجه الاباق عن المولى ليس بتعد من
عين ذلك الفعل فان المرء منفصل عن السفر وجودا وعدما على ما دل في
الكتاب حيث جوز السفر ولا تمرد فيه بل فيه طاعة وقربة كخروج الى الغزو
وخروج القوم الى حج او سفر وهو ان يمد الجند على مواليه في البلد فعلم
بهذا ان النهي عن سفر الاباق ليس بمعنى في عين السفر بل لغيره وهو
الاباق والا فالسفر مشروعية السفر كالمسح وقت الشتاء والصلوة في الارض
المغصوبة ولما كان نفس السفر مشروعا يتخصص العبد الآبق والقاطع
الطريق في سفرهما برخص المسافرين كما يتخصص مسافر للتجارة واحكام
السفر اكثر من ان يحصى وهي معروفة

الفصل السادس وهو لها

وقوله وسهة بالنصب معطوف على قوله غدرا ان الخاطئ اثم اثم القتل

الخطأ

الخطأ فاما هو في تقديره فلم يخلو عن ضرب تقصير حتى احتاج المخطئ فيه الى
الكفارة ولا واحد حتى اي لوجود ما وجب الحد من الزنى وغيره بطريق
الخطأ لا يجب عليه الحد حتى انه لو وقف عليه غير امرأته وقال لها انت
زوجتي فوطئها لا حد عليه فان هذا زنى حقيقة ولكن وجد ذلك منه خطأ
فلم يوجب الحد وانما وقع فيه سبب انتباه النساء لها امرأته من موضع اشتباه
فكان ذلك عذرا له في دفع الحد وكذلك لو شرب الخمر على ظن انه ماء او
لو رمى على انسان سهما على ظن انه صيد فانه يسقط القصاص هنالك كما
الشرب هنا يسقط الحد لانه جزء كامل في الحد والقصاص لا يسقط
مال لا جزاء فقيل بعد ان ضمان اسهلاك مال العين ضمان الجبر بخلاف
مال العين لا ان يكون مجازاة لفعله كالحد والقصاص فانهما جزاء الفعل
الذي هو حرام وتعدٍ الا ترى انه لو جمع عشرة في اتلاف مال انسان فانلفوا
بحث عليهم ضمان واحد فلو كان جزاء فعل لوجب على كل واحد منهم
جزاء كامل كما لو جمع المحرمون في قتل صيد واحد واجتمعوا وقتلوه يجب
للقصاص صلح سببا للتحفيف بالعفو فيما هو صلة اي صلح الخطأ سببا للتحفيف
فيما هو صلة بسبب الفعل الخطأ او معناه صلح سببا للتحفيف في موجب
الفعل القاصر اذا كان ذلك الموجب صلة لا يقابل ماله ومثل هذا تتحقق
ان الدية تجب على العاقلة في ثلاث سنين وحاصله ان جزاء مثل الخطأ يشبه الجزاء
الفعل من وجه ولضمان المحل من وجه فلشبهه بجزاء الفعل يجب كفارة و
لشبهه بضمان المحل يجب الدية لكن لما كان وجوب الدية مقابلة مال
بمال سهل فيه بالوجوب على العاقلة في ثلاث سنين فكان جزاء مثل الخطأ
من هذا الطريق مشابها بقتل المحرم صيدا مملوكا للمحرم حيث يجب عليه الجزاء
والقيمة جميعا لكن الجزاء باعتبار جزاء الفعل والقيمة باعتبار ضمان المحل ولقائل
ان يقول مقام الرضا فيما تعتبر الرضا اي فيما يقتضي الرضا وهو البيع فحينئذ

محمد سمى ان يصح مع المكره البالغ بلا فساد ولس لذلك ولذلك
مع المحطى والهاذل ان الشئ الحاصل صيام عنده اذا صلح دليلا وكان
فى الوقوف على الاصل حرج كالنوم للحدث والسفر للمسقر فان
الايام لا تحتمله الوقوف على اخروج الريح منه ولس فى اصل العمل ما العمل
حرج فى دركه اى فى درك اصل العمل اى ليس لاحد حرج فى ان يدرك اصل
عمله بالعقل ولا حرج فى معرفه اى فى معرفه ان النوم ناقض ان يلوث
اصل العمل بالعمل ولم يتم البلوغ مقامه اى فلم يقم البلوغ فى ايام مقام اصل
العمل بالعمل والرضا عباره عن احتمال الاختيار حتى يفضى الى اظهار الاركان
من كان راضيا يرى فى وجهه وعينيه بشاشه وسرور وهذا كان الرضا
والغضب عبر المسانه اى ولاجل ان الرضا عباره عن احتمال الاختيار حتى يفضى
الى الطاعه والغضب عباره عن غليان دم القلب على وجه يظهر يظهر
اثره فى حقايق العين وهذان الوصفان لا يسعهما اثباتهما حق الله على
الحقيقه مع وجودهما مع ذلك فى حق الله لقوله عليه السلام فى الله عنهم وقوله من اغضب
الله وغضب عليه من المنشاه فلما كان حراما عبره مقامه اى فاطر حكم
اقامه عسر الرضا وهو البلوغ مقام الرضا لان البلوغ لا يصلح دليلا على
الرضا وقوله فلما كان الخطاء الخ وهو ابتدا مكتبه يفرق بها بين
الخاطى والناسى فى حق عدم بقاء الصوم فى حق الخاطى وبقائه فى حق الناسى لما
ان الخاطى غير مستحق لكرامة بقاء الصوم لوجود ضرب تقصير منه و
هو ترك الثانى فى سبيل ما الى خلفه عند المصصه مع تذكر صومه لا مراه
صالحا للجزا هذا ايضاح لقوله الخطاء لا يخلو عن ضرب تقصير اى لا يرى ان الخطا
يصلح ان يكون سببا للجزا القاصر وهو الكفاره استوجب بقاء الصوم من
عسر اداى من عتر اداء الصوم صنعه لانه وجد الاكل حقيقه وبوجود
الاكل الحقيقى فى النهار لا يصور اداء الصوم حقيقه ومع ذلك حصله السابع

اداء فكان ذلك كرامة للناسى وجعل المناقض وهو الاكل عدما فى حقه
اى فى حق الناسى والى هذا اشار النبى عليه السلام فى قوله انما اطعمك الله
وسقاك قطع فعل العصر منه واضاف الاطعام الى الله وهو انعام
منه لوجود الاحسان وضعا ان هذا فعل وجد من الآدمى المختار لا
على طريق النسيان فكان جريان لفظ السع فى لسانه ليس لجريان الماء و
طول النبات لانهما ليسا من ذوى اختيار ولكن انعدم به الرضا فكان لسع
سع المكره وله اختيار فى اجرا كلمه السع على لسانه لانه عالم الشرع
واختيارا هو منها عليه ولس له رضا سوف موجب السع بذلك اللفظ
فاما الفصل الاخير فهو قصل الاداء
اى ترى انه يرد
سر وصر وحظر الى حرمه والفرض مما اذا اكره على اكل المسه وشرب
الخمر بالقتل وانه يفرض عليه الامتناع على الاكل والشرب حتى لو صبر
وقتل كان اثما كما فى ترك الفرض باحسان والحظر مما اذا اكره على فعل
الخنزير وعلى الزنى بالقتل فالامتناع على القتل والزنى محظور واثم
بفعلهما والاباحه مما اذا اكره على الافطار فى صوم رمضان بالقتل فانه
يباح له الفطر لان الافطار فى نهار رمضان يباح فى الجمله لعذر و
هذا اقوى الاعذار اذ فيه هلاك النفس على يقين وترك الافطار و
الرخصه مما اذا اكره على اجرا كلمه الكفر على لسانه اذ هو يشتمل
اتصافه بالاباحه لكن يرخص له الاقدام على ذلك عند طمانينه القلب بالايمان
فانه مره كما اذا صبر عن اكل المسه وشرب الخمر حتى قتل يكون اثما
وتوجد اخرى كما اذا صبر عن اجرا كلمه الكفر على اللسان حتى قتل كان ماجورا
لانه لو سقط اى الاختيار لبطل الاكراه لان الاكراه انما يتحقق حتى فعل هو
فى امكان المكره تحصيله فكان فيه مختارا واما فى حق فعل ليس هو فى امكانه
تحصيله فلا يتحقق الاكراه لانعدام الاحسان كما اذا اكره العصير بان يكون طويلا

اوعلى العكس يسقط حكم الاكراه لسقوط الاختيار الاترى انه حصل على الاختيار
اى لجبر المكره على ان يختار ما هو الاهون له من الامرين المكروهين وكل
منهما حرمى وسعه ولكن هو شئ شاق عليه وقد وافق الحامل فكيف لا يكون
مختارا فان الموافقة لامر الآمر دليل الاختيار حيث علم المكره بهما
عليه فاختار اهونهما عليه ولو لم يكن مختارا لما قتل انه وافق الآمر
الاترى انه لو قال للمجاري اجر فجرى لا يقال بان الماء وافق امره لانه
لا معنى لموافقته لامر الآمر واخباره له بالشر ولا باهونه الا ترى ان عنى على
مثال فعل الطائع ادل به ان لفعل الطائع موجبا اصليا واد افاده انه
دليل مغير عن موجبه الاصلي عنه وكذلك حرمة المكره على قوله واعماله
موجب اصلي فاضافتها الى ما غيرها عن موجبها الاصلي غيرها عنه فان
موجب اجراء كلمة الكفر على اللسان الكفر وانما اجرى المكره تلك الكلمة الشنعاء
على لسانه تاله الاكراه لم يشرع موجبها الذي هو الكفر لقيام دليل غيرها
عن مقتضاها الاصلي لها وهو الاكراه كما تغير الدليل المغير اذا قام
قول الطائع في مسئلة الشرط والاستثناء قوله لامراته ان طالق ان دخلت
الدار واقراره لغيره بقوله لك على الف درهم الا مائة ولذلك في الاعمال
فان موجب شرب الخمر وموجب الزنى الحد فاذا فعلها تاله الاكراه بالقتل
طرء موجبها الذي هو الحد لقيام الدليل الذي غيره عن موجبه
كما شرط ذلك التغير في محل الطائع عند قيام الدليل المغير لفعله
وهو اذا شرب الخمر او زنى حال كونه في دار الحرب وانما اثر الكره
اذ الكامل في تنزيل السبب المراد من الكامل في الاكراه هو ان يكون ملجئا
بان يكرهه على امر لو لم يفعله يقتله او يقطع عضوه او نحو ذلك والمراد من
تنزيل السبب ان يكون فعل المكره المحمول حسيا ان يكون فعل المكره
الحامل حكما حتى يجب القصاص في القتل على المكره الحامل لا على المكره

المحمول

المحمول وهذا الذي ذكره من تنزيل السبب انما يصح في الفعل الذي
يحمل تنزيل السبب كما في الاتلافات على ما مر في بابه واثر الاختصار في
تفويت الرضا اى لا في تنزيل السبب والمراد من الاكراه القاصر هو ان يكون
الاكراه بالحبس والقيد وتفويت الرضا فان كان عاما في الاكراه الكامل
والقاصر لكن لما كان بين القاصر اثر عشره صار كانه هو المخصوص به فلما
في الاهدار فلا اى ليس الاكراه اثر في اهدار الفعل والفعل وهو حلالا
للشافعي راجع الى نفي الاهدار عندنا والى اثبات الفرق بين الاكراه الكامل
والقاصر فان اهدار القول والفعل بالاكراه الباطل ثابت عند
الشافعي على السواء من غير فرق بينهما حتى لا يقع طلاق المكره ولا اعتاقه
ولا يفسد صومه تاله كان تاله الاكراه لبطلان قول المكره وفعله وذلك
ليس عنده فرق بين الاكراه الكامل والقاصر بل القاصر مثل الكامل
فسطل عند عدمه اى سطل عند عدم القصد والاختيار فصار
كان القول لم يكن ولا يقع بمثل هذا القول الطلاق والعتاق واعلم
ان القول يبطل عند عدم القصد لقوله ع اذا حاك المحاسن فلا
نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين
لكاذبون لخبر الله ع بانهم كاذبون مع انهم شهدوا برسالة محمد صلعم لما
حالف لسانهم ضميرهم وسطل صحة القول لعدم القصد والاختيار الا
ترى ان قول الصبي الذي هو غير عاقل لا يصح لعدم قصده وكذلك
قول النائم باطل لعدم قصده ويحقق العصمة ع دفع الضرر عنه
عند عدم الرضا لعلى ان ماله معصوم كانه ليس كذلك فرخص يا هو مسلم
او ذمي كان كذلك يتناوله ويحقق عصمته حتى لا يفوت عن مالكه الا برضاه
دفعا للضرر عنه ويحقق العصمة وجب ان سقى على مالكه عند عدم
الرضا دفعا له بان يجعل عذرا في رفع الفعل اى شرعا كما ادا اكره على الاتلاف

الفعل م

ه الحمر وعلى شرب الخمر فان امكن ان ينسب الى المكره نسبت اليه كما
ى الاتلاف مال الغير فتحمل كان المكره هو الذى اتلفه بفعله حتى
وجب الضمان عليه تاما فان لم يمكن ان ينسب الاتلاف اليه ويجعل
المكره آلة له بان يلجئ المكره رجل المكره فيلقيه على مال انسان فيتلفه
ففى الاكراه على الاتلاف مال الغير تحمل كانه فعل كذلك فيجب الضمان على المكره
لذلك والا فيبطل حكمه اى وان لم يمكن ان ينسب ذلك الفعل الذى حصل
من المكره الى المكره يبطل حكم ذلك الفعل اى تحمل كانه لم يوجد ذلك الفعل
اصلا من المكره ولا من المكره كما فى شرب الخمر بالاكراه حتى لا يجب الحد
له على المكره ولا على المكره وكذلك لو اكره الصائم الصائم رمضان رمضان على
الاكل والشرب فاكل المكره او شرب لا تفسد صوم المكره الاكل ولا
صوم المكره الا مر كان فعل الاكل والشرب من الافعال التى لا يمكن ان تنسب الى
المكره الا مر كان لان الانسان لا يمكن له ان ياكل او يشرب لغم غيره فلذلك جعل كان
الاكل والشرب لم يوجدا اصلا فلا يجب حد الشرب على احد ولا تفسد صوم
احد على اصله وقال ع الاكراه على الزنى انه يوجب الحد على الفاعل لان هذا
من فعل المكره غير انه لما كان الزنى لا يباح بالاكراه بالاتفاق فلما لم تنفك الاكراه
عن اصله صار كان الاكراه لم يوجد وجد الزنى من الزانى مع عدم الاكراه فيجب
الحد عليه لذلك وكذلك قال فى المكره على القتل انه تقتل ايا ما قتل لما على اشاره
الى قوله لانه لم يحل به الفعل واما المكره فانما تقتل بالتسبب حتى لا يكون
وهو ان يقال لما بقى الفعل مضافا الى المكره حتى وجب القصاص عليه ولم
يوجد الفعل من الآمر حقيقة فلم يجب القصاص عليه ايضا فقال اما تقتل
الآمر لوجود تسبيب القتل منه والمسبب عنده لمنزلة المباشر فى
استحقاق القصاص عليه كما هو القصاص اذا رجعوا وقال فى الاكراه
على الاسلام ان المكره اذا كان حربيا وقد لحق فى المنسوط او سباهنا وقول ان

الاكراه

الاكراه الذى يا طل قال العبد الضعيف عفا الله له فعلى هذا ان عدم
تمام الاكراه غير منحصر على عدم اباحة الفعل على المكره بل عليه وعلى عدم
اباحة فعل الاكراه على المكره الآمر وهذا لان الذى لو استسلم عند الاكراه عليه
كان الاستسلام حراما حالة بل يقع فرضا وما ذكره قبل هذا لقوله وتمامه بان تحمل
عنه اثم الفعل معناه سقط الفعل على المكره المامور اى يبيح فعل الاكراه على
المكره الآمر بالاكراه ولذلك المولى هو اسم فاعل من الايلاء وذلك الحلف
عنده لان الطلاق لا يقع عند الشافعى بعد انقضاء مدة الايلاء بل يتوقف الى
التفريق واما التفريق والقاضى يجبره ويكون الايجاب حقا فلذلك وقع الطلا
كون التفريق مستحقا على المولى بعد انقضاء المدة فكان الاكراه عليه حقا
كاكراه المديون على بيع ماله عند المماطلة فان بيعه صحيح وان كان بالاكراه
لكون الاكراه على الحق حقا فكان دون الهزل وشرط الخيار والخطا اى الاكراه
دون هذه الاشياء فى افادة الحكم فكان هذه الاشياء اقوى فى ايهام الحكم من
الاكراه لان الرضا بالسبب موجود فى الهزل وشرط الخيار والبلوغ قائم مقام
الخطا مع اعدام العقل فى الخطا فكان الرضا والاختيار موجودا والاكراه
فيما سوى الرضا دون هذه الاشياء فلذلك كان ابعد فى افاده الحكم من
الهزل واخويه وفيما سوى الاختيار دون الرضا كالطلاق فوق الهزل
لوجود الاختيار والحكم صحيحا وان كان فاسدا وفى الهزل شرط الخيار
الاختيار للحكم معدوم فاذا عارضه اختيار صحيح وهو اختيار المكره و
فيما لا تحمله لا يسعنى نسبته الى المكره وهو الاموال كلها ومن الافعال
الاكل والوطى لانه صالح اى لان الاختيار الفاسد صالح لنسبة الحكم
اليه الا ترى ان هذا الفعل صالح للخطا حتى قيل ان المكره مردد
بين فرض وحظر واباحة ورخصة الى اخره وذا مثل هذا منسمة
الهدى المسمى اى مما تصلح اله المكره وفيما لا تصلح اله لا احدهما مثل

الاموال اى حتى لا تصلح آلة للمكره كالاكل والوطء والبيع فانها تصلح ان تكون
الفاعل فيه آلة لغرض كقتل المال الغير فانه يحصل القتل ويوصف على
الرضا كالبيع والهبة ولا يحصل الفسخ كالطلاق والعتاق كما لا تفسد
الاحصان ويوجب الالجاء كالاكراه بالقتل او بقطع العضو وقاصر لعدم
الرضا كالاكراه بالحبس والعبد حرمة لا تكشف اى لا تزول عنها الحرمة
اصلا كالزنى والقتل بخلاف حرمة تحمل السقوط اصلا كشرب الخمر بالاكراه
وحرمة لا تحمل السقوط لكنها تحمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر على اللسان
وحرمة تحتمل السقوط للبعض كما تسقط بعذر الكره وتحمل الرخصة
اصالة كما قلنا مال الغير فان ذلك لحرمة تحمل السقوط بالاذن صاحب
المال الى لم تسقط حرمته بعذر الكره بل يرخص له الاكل عند المجاعة
رعاية معنى عدم المواخذة لا انه يحل اكله بل بشرط الضمان يرخص له الاكل
ان الاكراه لا يوجب تبديل الحكم بحال بعلى حكم السبب الموضوع له لا
يبدل بالاكراه بل يبقى حكمه كما في حق الطائع لان السبب انما اوجب
الحكم لكونه صالحا داعيا فبقى بقاء الحكم بخلاف الاكراه لانعدام
هذه المعاني لما ذكرنا ثم اقسام افعال المكره الى الفرض والحظر والاباحة
والحصر كما فعال الطائع ولا يوجب ايضا سببا محل الحكم لان ما يصلح
محل الحكم سببا يصلح محل الحكم وهو الصحيح على ما مر ان شاء الله تعالى ولا وجه
لنقل الحكم بدون نقل الفعل اذ في نقل الحكم بدون نقل الفعل انفكاك
الاثر عن المؤثر وذلك محال لا يصح لان فيه وقوع الوجود الضرب في محل ووجوده
الالم في محل اخر وهو محال ولا وجه لنقل الفعل دائما اى لا وجه لنقل ذات
الفعل لان الفعل عرض والعرض لا ينتقل من محل الى محل لانه اذا وجد
في محل اصبح محله وقد اشتغل بعد الوجود فلم يتصور نقله لاحال الوجود
ولا بعد الوجود فوجب القول بنقل الفعل بان يجعل المكره آلة للمكره

هذا الطريق وهو اسناد الى فعله وهو ان يجعل المكره آلة للمكره ويجعله آلة صورة وكذلك هذا قوله ويجعل الاحصان الفاسد محللا وفي معانيه
اى في معاملة الاحصان الصحيح فلما كان احصان المكره معدوما في معانيه
اى ان كلا واحد منهما عديم الاحصان والسيف آلة للضارب فكذا المكره المامور له
للآية الآخر حتى لو قال كلما لا يصلح ان يتكلم الرجل بلسان غيره ولا يلتزم على هذا
قول الرسول فان قوله منتقل الى المرسل حتى ان القول لا يمكن نقله من القائل
الى غيره كما تقول ان رسالته الى المرسل شرعي صحيح لوجود الرضا والطاعة من
المرسول في امتثال كلامه الى المرسل لانه يبتغي بفعله نفع المرسل توسعة
للآخر على الناس وفي الاكراه لم يوجد الرضا فلا طاعة في امتثال كلامه الى المكره
ولو سلمنا ان فعله حسا وصف عن محل القول لكن ذلك لا يسقط الطريق
مهما تناهى الاحصان اصلا اى الطلاق والعتاق والنكاح لا يسقط بالهزل مع ان الهزل
يتناهى الى الاحصان اصلا ولا الاكراه لا يبطل الاحصان بل يفسد على ان لا يسقط صحة
الطلاق هاهنا على فلم يوقف الطلاق عليه اى على لزوم المال بل يوقع ولكن
يوقف على وصول المال فانه ذكر في الجامع الصغير لعاصم بن ابي النجود اذا قال الرجل
لامراته الصغيرة ان طالعتك على الف فانت طالق فطالعته على نقودها وان كان لا يلزمها المال
عند نقودها ولذا ذكر في الهداية فقال فان شرط الالف عليها اى فان شرط
الزوج الالف على امراته الصغيرة توقف على نقودها ان كان عند اهل العدل
يعني بان كان لها عقل العقد وتعتبر عن نفسها فان قبلت وقع الطلاق لوجود
الشرط ولا يجب المال لانها ليست من اهل الغرامة كالمعتوه المراد بالخلع عند
ابي حنيفة رحمه الله سوف الطلاق هكذا حتى شاءت المراة وجب المال على
نفسها وههنا وقع الطلاق ولا يجب المال واما الفرق لهما رحمهما الله بين
وجوب المال في صورة الهزل في الخلع ولم يجب ههنا فما ذكره
في اصول المال في الخلع وذكر في المبسوط والحاجة الى الفرق حاجة الى الفرق في مسئلة الاكراه ومن مسئلة

الاختيار والهزل فاما ابو حنيفة رح فقول الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب و
الحكم واما عدم الرضا بالحكم فلوجوده الاختيار في السبب والحكم ثم القبول و
وقع الطلاق لوجود اركانه وشرائطه لان الرضا لا صحة المال فصار كان المال طريق كما اصلا اما
معنى الشرط لا يفيد الاختيار والرضا بالسبب ويفيد الاختيار والرضا بالحكم
ليس وقوف الحكم وهو وقوع الطلاق ووجوب المال على وجود الاختيار والرضا
به وكذلك الهزل لا ينافي الاختيار والرضا بالسبب واما عدم الاختيار فهو والرضا
بالحكم فيتوقف الحكم لا لعدم الاختيار في حقه فصح التزام المال به موقوفا على ايام
عند عدم الرضا وهما يقولان ان الاكراه لعدم الرضا بالحكم كما لعدم الاختيار في السبب
والحكم جميعا فيثبت الحكم وهو الطلاق ولم يجب المال لانعدام الرضا به فكان
طريقا في ذلك واما الهزل وشرط الخيار لا ينعدمان الرضا بالسبب والحكم لا يتصل في السبب
فيتمها والرضا بالسبب فيهما فكون رضا بالحكم فيقع الطلاق ويجب المال لكن المال
صار شرطا للطلاق في الحكم وفي الاكراه انعدم الرضا بالسبب ولا يسقط اعتبار ثبوته
على الرضا وهو المال ويسقط الحكم كما لا يعتبر ثبوته على الرضا وهو الطلاق
وقوله لانه يعدم الرضا والاختيار جميعا اي لان الهزل يعدم الرضا والاختيار
جميعا كشرط الخيار اي على قول ابي حنيفة رح فانه اي فان شرط الخيار بان
اصلح المراة على المال على انها بالخيار فله اما كذلك ههنا اي في الهزل
اي يوقف الطلاق عندنا وجوب المال عندي خلافا لزفر رح كشرط الخيار وهو عندهما
وقد حمل على السبب لوتز في المال دون الطلاق كما في فصل الاكراه لما اي
لان المال لا يجب الا بشرط فكان كالايجاب مثل البيع اي فكان وجوب
المال في ايجاب الخلع مثل في كل شرط في البيع كما يحتمل الا يعدم وجوب
ان شرط فكذلك المال في الخلع لا يجب الا بوجود شرط دخل البدل وبعد
صحة الايجاب يتبع الطلاق الذي هو المقصود اي وبعد صحة ايجاب
الخلع يتبع وجوب المال لوقوع الطلاق وهذا يفرق بين الهزل في الخلع

الا كراه

الاكراه فيه حيث يجب المال في الهزل فيه ولا يجب في الاكراه فيه يعني لما
صح السبب في فصل الهزل ووجب المال هناك ايضا لصحة السبب لانه
راض بما سوى السبب فكان السبب صحيحا فوجب المال بالتسمية بخلاف الاكراه
فانه لما لم يصح السبب فيه لعدم الرضا بالسبب لم يسعه ووجوب المال في بعض
البيوع فكان في الايجاب مثل الثمن يعني كما ان الثمن لا يجب الا بشرط الكل في البيع
كذلك لا يجب المال في الخلع الا بشرط الكل ثم اذا صح الايجاب في البيع فان فسد — وجب الثمن حال
لا يجب فكذلك في الخلع اذا صح الايجاب ووجب المال وذلك موجود في الهزل
بالخلع لوجود الرضا بالسبب فوجب المال يتبعا الطلاق لا عن الطلاق
مقصودا فلا يوقف الطلاق على المال يتبعه في الاكراه فسد الايجاب — لوقع الطلاق
لعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا فلا يلزم المال لان لزوم المال يوقف على — في الحال والمال لازم
الرضا فلم يوجد فكان وجوب المال من تصحيح الايجاب والاصح الاقرار
كله اي سواء كان الاقرار باصل الشيء او باصل العمل والكامل من الاكراه
والقاصر في هذا سواء اي في ابطال الاقارير كلها وجد في باب ما يكره عليه
اللصوص من اكراه المبسوط ولو هددوه بقتل او اتلاف عضو او بحبس او
بقيد ليقر لهذا الرجل بالف درهم واقر له به فالاقرار باطل اما اذا
هددوه بما يخاف منه التلف فهو ملجأ الى الاقرار محمول عليه فالاقرار
خبر يحتمل الصدق والكذب واما وجوب الحبس باعسار رجحان جانب
الصدق وذلك بعدم المال والجا وكذلك ان هددوه بحبس او قيد لان
الرضا ينعدم بالحبس والقيد لما لحقه من الالم والحزن به وانعدام الرضا
يمنع ترجيح جانب الصدق في اقراره ثم قد بينا ان الاكراه يطرأ الهزل
وهزل بالاقرار يعتبر وتضادا فاعلم انه هزل بذلك لم يلزمه شيء فكذلك
اذا اكره عليه **فان قيل** لما لم يجعل هذا بمنزلة شرط الخيار
وشرط الخيار لا يمنع صحة الاقرار **قلنا** لان ذاك — يمنع البيع

مع الاقرار بالمال لصاحب المال حتى لو قال كفلت لفلان عن فلان بالف درهم
على ان بالخيار لا يلزمه المال فاما اذا اطلق الاقرار بالمال وهو خبر عن
الماضي فلا يصح معه شرط الخيار والاكراه ههنا معفو عما يعفو به وصح
صح فيه اسقاط الخيار وهذا بخلاف ما اذا قدم ضمان الدرك لان الحرام يعني الاكل
له السابق فالاكراه الطارئ لا ان الموت هناك الاجل وذلك مما يطرق
منه الخلف وهنا المانع من وجوب المال عليه انعدام الرضا فالاكراه
وجد بعد الرضا فالاكراه وان كان بحبس او قيد ثم قال ولو اوعده بضرب
سوط او حبس يوم او قيد يوم على ان اقر له بالف فاقر به كان الاقرار
جائزا لانه لا يصير مكرها بهذا القدر من الحبس والقيد والجمال يتفاوتون
به فيما بينهم فيحبس الرجل صاحب بوط او يحبس يوم وليلة ثم قال بعد هذا في
باب الاكراه على الاقرار واذا اكره الرجل بوعيد تلف او بغير تلف على
ان يقر لفلان بعبد قاض او طلاق او نكاح وهو لم يفعل ما اكره عليه فاقر به فالاقرار
والاقرار باطل والعبد عبده كما كان والمرأة زوجته كما كانت لان
الاقرار حجة لتحمل الصدق والكذب والاكراه الطارئ دليل على
انه كاذب فيما يقر به قاصدا الى دفع شر عن نفسه والمخبر عنه اذا كان كذبا
وبالاخبار لا يصير صادقا ثم قال والاكراه بالحبس والقيد هذا سواء
لان الاقرار تصرف من حيث القول ولعدم تمام الرضا وسع الاكراه الحبس
بعد هذا كذلك والاقرار بالرجعة او الفيء في الايلاء او العفو عن دم العمد
فانه لا يصح مع الاكراه لما قلنا فان قتل السلطان عبدا لي حبسه
او قال لمن هو اكبر منه هذا ابني لصغر عليه وهما كذبان يشقق بكذبه
بما قال وقد ما يتيقن بالكذب عند الاقرار كلها واحد انفذ العتق في نفذها
ان نفذها بالطريق الاولى قلنا ابو حنيفة رحمه الله يحتاج ذلك الكلام الى
لا يظهر رجحان جانب الكذب في الاقرار فاما عند الاكراه الكذب ظاهر لان

يحمل

يحمل هذا على اكراه الاقرار بالحبس والقيد لان الاكراه يمنع صحة الاقرار
بالنسب اي على اكراه الحاصل فان كان عليه اي على المكره المحمول ما اوجب
حد حر وجب عليه القود في النفس اي على المكره الكامل قال وسيجيء صورته
ان يكون مع المكره المحمول آلة قاتلة كالسيف والخنجر لان المكره
الكامل اخذ المكره المحمول مسلك الآلة والقاء على انسان فقتل ذلك
الانسان فكذلك الآلة يجب القصاص على الملقى بالاجماع واما فرض المسألة
في المكره الذي معه آلة خارجة لترتب عليه حوالة القتل بالآلة فالقصاص على
الآمر لان في الفعل بالمتقل اختلافا وليس في ذلك سديد محل
الجناية واما قال هذا الدفع شبهة وهي ان يقال معنى جعل المكره آلة
للمكره حتى يجب القصاص على المكره الآمر في العمد والدية على عاقلته
في صورة الخطأ والكفارة عليه سديد محل الجناية لان الجناية حصلت في
حق المكره المأمور فكان في جعل الجناية في حق الآمر سديد محل الجناية فقال
في جوابه ليس في ذلك سديد محل الجناية على الوجه الذي قلنا وهو ان المكره
المأمور فاسد الاختيار والمكره الآمر صحيح الاختيار والفاسد في معاملة الصحيح
بمنزلة المعدوم فصار المكره كأنه لا اختيار له اصلا فصار آلة للمكره من
هذا الوجه حتى جعلته آلة في الحقيقة منصوصا على ما ذكره بقوله وهو ان
يأخذه فيضرب به نفسا او مالا فيتلفه فيجب كما في الجناية موجودة
في الآمر فوجب ضمان الجناية محل الجناية الذي وجدت في حق المكره ولم
يكن فيه سديد ولذلك قلنا اي واجب ان المكره صار بمنزلة الآلة للمكره
والكفارة عليه اي على المكره الآمر لان المكره لما جعل الآخر هو الذي
ولا يجب على الآلة والكفارة لا يجبان على الآلة ولذلك لا يجب
على المكره المأمور لضرورته الآلة للمكره وقوله لحرمة هذا المحل ايضا
حلل وجوب الكفارة على المكره الآمر في نصب دفع شبهة وهي ان المكره

الآمر

لا تصلح الة للمكره ع حق الاثم والكفاره لرفع الاثم فكان سعي الى تلك الكفاره
على المكره الماموز لان فعل المكره ع حق القتل حرام بدليل انه ياثم ع ذلك
ويتوذلك وجب الكفاره على المكره الامر واجاب عنه بهذا اي بعم كذلك
ان الكفاره جزا الفعل المحرم لكن لحرمه المحل والمكره الماموز فهاذ ع
الى المحل تحقق له للمكره كما ع الدين وجب على المكره الامر لذلك هذه
نسبه بثبت شرعا اي نسبة فعل المكره الماموز الى المكره الامر ثبت
شرعا ما قتضا النص ع الاتلاف وجد من المكره الماموز حسا وحقيقه
وطالب رفع الفعل عن المكره الماموز لعصمة النص لكن يدرو
بحسب موجب الفعل على احد وليس ههنا احد يثبت اليه الفعل
سوى المكره الامر بعد انتفا نسبة الفعل الى المكره الماموز فنسب الى
الامر وكانت نسبة الاتلاف بالقصد والمال الى المكره الامر اقتضا النص
هذا الطريق وهذا كالامراى ثبوت النسبة ع الاكراه الى غير الفاعل
حقيقه كثبوت نسبة الفعل ع غير الاكراه وهو الامر الى غير الفاعل
حكمه فانه متى صح اى قال الامر متى صح واحضر بقوله صح غير الامر
الذى لم يصح وهو فيما ذكر بعد بقوله واذا كان ع جاء الطريق
لا شكل حاله وظل الامر وهذا لعلم ان المراد ع صحة الامر هو ان
يعلم الماموز قال الامر حتى الامر بملك العدا سرعا كما ع الامر بحفر البير
ع فتاويه وقوله ويخفى على الناس بعسر لقوله اشكال اى الاشكال قد
ثبت عن قبل خفا ذلك الموضع على الماموز بانه ملك الامر او حق المسلم
ولم تقيد ع هذه المساله بالاشكال ع المبسوط وقال وان امر عبدا
له بحفر بير ع فتاويه فصمان مالغ فيها على الامر ولو كان ع غير
فتاويه فالصمان ع عنق العبد يدفع به او يفدى ثم قال ولم يفصل
هنا بين ان يكون العبد عالما بذلك او غير عالم بخلاف التجريد الفرق

ان

وهو قوله على الرفع الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه وانما قلنا الهذا شرعا
بالقضا النص

ان الصمان هناك لمعنى الغرور ولا غرور بين العبد وسيده فان قرار
الضمان ع العاصل على السيد فلهذا جعل فعل عبده بامره كفعله بنفسه
ثم لهذا الكلام هذه المساله بمساله الاكراه ع حق نقل الفعل عن الفاعل الى
الامر اذا صح يعني ان الامر اذا صح بنسبة نقل الفعل ع الفاعل الى الامر
كما بنسبة نقل فعل الملكره الى المكره الامر ع الاكراه اذا صح الاكراه
اى تحقق وثبت عركل وصح وهو الاكراه الملجئ يعني انه ملما نقل
فعل المكره الى المكره الامر عند صحة الاكراه ليس بعيد لان مثل ذلك
موجود ع الامر فان الامر اذا صح نقل فعل الماموز الى الامر فكذا ع
الاكراه وكذلك اذا استاجر حفارا الى قوله فان ضمان لعطب به
ع الامر استحسانا يعني لو اساجر حفارا ع حفر البير ع طريق المسلم ع
عمر فناءه فلما ذلك ذلك الموضع ع موضع يشكل بان ذلك الموضع حق الامر
ام حق المسلم وكان ذلك الموضع ع الحقيقة حق المسلم والدليل على
هذا التفسير ما ذكره ع باب السير وما احدث فيها ع ورثات المبسوط
بقوله فان كان لشاجر عليها اى على حفر البير ع طريق المسلم اجرا
فحفروها له فذلك على المساجر ولا شئ على الاجرا ان لم يعلموا انها
ع غير فناء لانهم صاروا مغرورين ع جهة حيث لم يعلموا ان ذلك
الموضع ليس ع فناء وانما حفروا اعتمادا على امره وعلى ان ذلك
ع فناءه فلدفع الغرور ينقل فعلهم الى الامر فصار كان المساجر حفر
بنفسه وان كانوا يعلمون انها ع غير فناء فالضمان عليهم لانهم جناة
ع الحفر وامره ايامهم بالحفر غير معتبر شرعا لانه غير مالك للحفر
بنفسه ع هذا الموضع وانما تعتبر امره لانتاب صفة الحل به
او لدفع الغرور عن الحافر وقد انعدما جميعا ع هذا الموضع فسقط
اعتبار امره فكان الضمان على الذين باشروا الحفر وان كان

مشكل

في فتاه جهو على الآمر دون الأجر آن علموا او لم يعلموا لان الامر في فتاه معتبر
فان عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ان يحضر في فتاه اذا كان لا يضر بالمال و
ليس له حال يمنعه وعند ابي حنيفة رحمه الله ذلك فيما يتسارع ويتبرم مما لم
يمنعه مانع كان الفتى اسم لموضع اختص صاحب الملك بالاسماع به من لسان الخطب
وايقاف الدابة والفا الكاسة فيه فكان امره معتبرا في الحل واسقط الكفر آ فعل
الله هذا الامر فصار كانه فعل هذا الملك بنفسه وقوله وكذلك من قتل ع
عبد غيره بامر مولاه اي مثل حر او عبد عبد غيره بامر مولى ذلك العبد المقتول
لانه موضع شبهة لانه يشتبه عليه فيقول يحتمل ان يكون امر مولى العبد
كامر حر لقتل عبده كان صحيحا باعتبار انه صار حلال الدم عنده و
المولى متصرف في ملك نفسه والاصل ان يكون تصرف المسلم
حلالا له بحلاف ما اذا قتل حرا بامر حر آخر فان الضمان على
المباشر لان هذا امر طاهر الفساد وجاز عدم صحة امره على العباد
اذ هو امر الله لحر على حر آخر فلو كان هو صاحب الدم كان الامر بالقتل
للاكراه والحكام لا لكل احد مراعاة الاثام فكان الاسناد على المباشر
سببا لقصور حقه لا ان يكون الغرور امر حاملا الآمر على ذلك فصار
الضمان على المباشر والاكراه صحح بكل حال اي سواء كان الامر بالاكراه
في موضع الاشتباه بان اكره الحافر على حفر سرب في طريق المسلمين ولذلك
اذا اكره رجلا على قتل عبد او على قتل حر فان الاكراه في القصاص
صحيح والضمان على المكره الآمر بذلك الفعل وانما كان هذا الدليل
الموجب للنقل في الاكراه خوف التلف وهو اسقاط وسائل الكره على
قتل حر بخلاف الامر فان دليل النقل فيه صحة الامر وهي انما توجد
في الامر بفعل عند لان الامر بقتل عبد حر آخر فلما لم يصح الامر
لم ينقل الفعل حال الامر واما الاكراه الذي لا ينعدم الرجاء وهو الاكراه

بالحبس

فيما دون النفس او في غير موضع الاستثناء
بان اكره الحافر على حفر بئر في

والعبد له ما يأكل وما يتلف العضو فذلك مثل الاكل لانه لا
يصلح الا للمكره في حق الاكل لما ذكرنا في الكتاب فكان الاكل محصرا على
الاكل فلذلك قلنا لما فسد صوم المكره المأمور بالاكل اذا اكل صار ما
اكله كوجود الاكل منه حقيقة ثم حكم الصيام هو ما ذكر في تتمة الفتاوى
وقال لو اكره على اكل طعام نفسه فاكل ان كان حيا لا يرجع على
المكره بشيء وان كان شيخا يرجع عليه بقيمة الطعام لان منفعة الاكل حصلت
للمكره في الفصل الاول دون الثاني ثم قال فان قتل هذا العذر
بشكل بما لو اكره على اكل طعام الغير فاكل الصيام على المكره الآمر لا على
المكره وان كان جائعا وقد حصل له منفعة الاكل قلنا انما يحب الضمان
على المكره انما هو لانه اكل طعام المكره الآمر باذنه كان الاكراه على
الاكل اكراها على القبض لانه لا يمكنه تناول المقصود وكما قبض المكره المأمور
الطعام صار قبضه مقبوضا الى المكره فصار كان المكره قبضه بنفسه
وقال هذا اكل ولو قبض بنفسه صار غاصبا صائما ثم آذاه بالاكل
وفي طعام نفسه لم يصر آكلا طعام المكره بأكله لان المكره هناك لم يضر بحد
الاكل والاذن وجد قبل الاكل الا ترى ان الاذن وجد سبب
الضمان في طعام المكره قبل الاكل صار المكره اكلا طعام نفسه لا طعام
المكره الا ان المكره متى شبعان لم تحصل له منفعة بعد اكله هذه
على الاطلاق ومن اكره عنزة على اكل علفه فاكلها ضمن المكره الآمر وكذا هنا
وقوله والطي والنكاح اراد كليهما واحدا وهو الذي عهد القصر
بذكر الزنى عند الذكر المطلق ثم لما قصر حكم الزنى على الزاني كان
سعي الرجل احد على الزاني من الرجل لا تتصور الا باشارة الآلة
ولا تنتشر اليه الا بلذة وذلك دليل الطواعية وفرق على هذا القول
بين الرجل والمرأة لان المرأة هي التي محل الفعل تمنع لكونها محل التقلص

الطواعية

مسلما وقوف على هذا الفعل من الاكراه على الزنى ومن الاكراه على القتل
قال لا قود على المكره الملجوء وعليه الحد في الزنى وفي كل واحد من
الموضعين لكن مهر المثل لا تناشف قال الاكراه ولكن الفعل فعل يصلح ان يكون
المكره فيه آلة للمكره وبسبب الالجاء صار الفعل منسوبا اليه وهذا الوجه
الفاصل بخلاف الزنى فان المكره فيه لا يصلح ان يكون آلة للمكره
ولهذا لا حد على المكره ووجه قوله الآخر وهو قولهما ان الحد شرع
للزجر ولحاجة الى دلك يسقط حاله الاكراه لانه كان متزجرا
عنه الى ان تحقق الالجاء وخوف التلف على نفسه فاذا كان قصده بهذا
الفعل دفع الهلاك عن نفسه لا امضاء الشهوة فصار دلك شبهة في
اسقاط الحد عنه واستشهد الامام لقوله لان الحد يدل على اقدام الجاني وقد تتشوش
الآلة طبعا بالحمولة التي ركبها الله تعالى في الرجال وقد يقول دلك طبعا
الا ترى ان النائم تنشر له طبعا من غير اختيار له وان كان الاكراه على
الزنى يتحقق ففعل دلك كان على الحد لان تمام الشبهة باعتبار
الالجاء وبسبب الاكراه بالحبس لا يحصل الالجاء فوجوده وعدمه في حكم
الحد سواء ثم في كل موضع وجب الحد على المكره لا يجب المهر لها لان
المهر والحد لا يجتمعان عندنا بسبب فعل واحد حلافا للشافعي وفي
كل موضع سقط الحد وجب المهر لان الوطء من غير الملك لا يخلو
عن حد او مهر فاذا سقط الحد وجب المهر احتياطا لخطر المحل بانه
مصون عن الابتذال محترم كاحترام النفوس وستوفى ان شاء الله
اذا تبت له في دلك او استكرهها اما وجوب المهر عند استكراهها
فغير مشكل لان المهر يجب عوضا عما اتلف عليها ولم يوجد الرضا
منها بسقوط حقها واما اذا اذنت له في دلك فلانه لا يحل لها شرعا
ان تأكل في دلك طعاما او نهاها لغوا لانها مجنونة عن دلك شرعا لم

اذن

اذن الصبي او المجنون في اتلاف ماله كذا في المبسوط ثم ذكر في
تمام الفساد ولا يرجع ما ضمن على المكره لان منفعة الوطء حصلت للذاني
وكان كما لو أكره على ان أكل طعام نفسه فاكل ان كان حيا لا يرجع على
المكره بشيء وان كان ميتا يرجع عليه بقيمة الطعام وقد ذكرناه
وكذلك اذا كان نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة
لغيره صورة لا الا ان المحل غير الذي تناوله الاتلاف صوره الى
قوله وكذلك قتل اكراه المحرم على قتل الصيد يعني ان نفس الفعل
مرجح انه اتلاف فاما التقل من الفاعل الى المكره الآمر فمرجح
انه جناية في دين الفاعل واحرامه غير قابل للنقل فان انسانا لو
أتلف شيئا لغيره لا يمكن ان يقال ان اتلافه انتقل منه الى من امره بذلك الفعل
لغوله ع والمتسبب ضامن وان ذكر اخرى وهذا لانا لو قلنا بان المحرم من
قتل الصيد هو الذي قتله بواسطة المكره الماموم يلزم منه تبديل
محل الجناية لان محل الجناية صورة هو الصيد وفي الحقيقة محل الجناية
الاحرام وفي جعل المكره الذي تسبب محل الجناية واقعة على احرام
المكره الآمر وفي ذلك بطلان الكفارة لان انسانا لو اكره آخر ان يجني على
الماموم في محل معين هو واقع جناية في محل اخر غير المحل الذي امر به المكره
الآمر كان ذلك جناية منه بطريق القطع لا بطريق المكره وهذا بخلاف
الاكراه على قتل نفس معصومة لان محل الجناية هو المقتول فلا يكون
في تبديل التسبب تبديل محل الجناية اما الصيد ففي قتل محل الجناية لاحرام
في الحرم او الدين في حق صيد الحرم في حق الحلال لانه لا حرمة
للصيد في نفسه الا ترى ان صطياده لغير المحرم في غير الحرم حلال للمحرم
ايضا بحال فكذلك صيد الحرم الا ترى انه لو جرح في الحرم بحال اصطياده
فاما كان محل الجناية في الحقيقة هو الاحرام او الدين كان في تبديل التسبب

وهذا وقع

بدل محل الجناية وفي بدل المحل حذف المكره اي محل فعله المكره لان الاكراه
لما وقع في محل وفعل المكره المأمور ذلك الفعل في محل اجزم سواء اكره عليه
فكان هو مجانيا للمكره الآمر صورة لانه لم يوجد الاكراه في حق المحل الآخر
فسقط الكره وعاد الامر الى المحل الاول وهو احرام المكره المأمور ان
الفعل فاعل بدن المكره الفاعل وهو المأمور حقيقة والانتقال عنه انما
يكون الى الآمر اذا وافق المكره المكره فاذا خالفه يعود الفعل الى المحل
الاول وهو احرام الفاعل وقوله وهذا فلما انصاح لما ذكر قبله
وهو قوله وذلك اذ اكان نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل
فيه آلة لغيره الا ان المحل غير الذي تلتقي الاملاف صورة ومعنى ان
الفعل اذا كان مشتملا لمعنى قابل للنقل الى المكره الآمر ولمعنى غير قابل
للنقل اليه ينقل ما هو قابل له ويقتصر على الفاعل ما هو ليس بقابل
له كما اذا اكره على قتل غير معصوم فان القتل تلف الاكراه محسان احدهما
قابل للنقل وهو معنى الاملاف فذلك وجب القصاص فيما فيه
القصاص والضمان فيما ليس فيه قصاص والكفارة على المكره الآمر
والثاني غير قابل للنقل وهو جناية القاتل على دين نفسه حتى يأثم المكره
المأمور بالقتل عند قتله حيث لا ينقل مثله الى الآمر حتى لا يأثم بل يأثم
المكره القاتل لذلك يأثم الآمر وهذا لان اثم المكره القابل باعتبار احسان
قتل غيره على فعل نفسه بان يصير عن قتل غيره حتى يقتل هو والاحسان
انما نشأ من عزيمة قلبه فكان الاثم بمقابلة عزيمة قلبه عند اتصال الفعل بها
وهو وذلك لا يصلح آلة لغيره لان ذلك ليس بامر حسي حتى يتصور
ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره حتى الاملاف وكذلك قوله
وهذا فلما في المكره على البيع والمسلم انصاح لذلك ايضا وهو ان المكره
على البيع والمسلم لما لم يصلح آلة للمكره في حق المسلم اقتصر المسلم
عمل

الآمر ص

على المكره المأمور وان كان المسلم فعلا حسيا كما في الاملاف كما لو جعلنا
المكره المأمور آلة للمكره في حق المسلم صار الامر كانه قبض مال المالك
بغير رضاه وسلمه الى المشتري فحسب يكون هذا غصبا محضا لا
اكراها على البيع وحكم الغصب غير حكم البيع وقوله لتبدل المحل اي
محل الاكراه فانه انما اكره على البيع على ان يتصرف المالك في ماله
بنفسه بالبيع فلو جعلنا آلة يكون بيع المغصوب وفي لفظ البيع ايضا
لم يصلح المكره آلة للمكره الآمر لان البيع يحصل بالكلام والمكره لا يصلح المكره
الآمر في حق الكلام كذا فيما يتم به البيع وهو التسليم لا ينتقل الى
المكره حيث انه انما تم البيع واذا ثبت انه امر حكمي صرنا اليه استقام
ذلك بقوله استقام ذلك جزاء الشرط وقوله صرنا اليه صفة لقوله
لقوله امر اي واذا ثبت ان نقل فعل المكره الى المكره الآمر امر حكمي يصير
اليه لا حسي استقام ذلك القول بالنقل وفي النقل نقله بالطريق الذي
قال ان يأخذ المكره الآمر يد المكره فيلقيه على النفس وعلى المال
فيتلفه ولكن ذلك الاتلاف من المكره الآمر غير محسوس بل الاملاف انما
وجد حسا من المكره المأمور فتعلم من هذا ان فعل المكره المأمور لا ينقل
الى المكره فيما لا تعقل لقلة كما في الاموال كلها وكما في الاكل والوطء في
حق الاثم وفي حق الجناية على الدين فان القسم الاول هو الذي
بالمباشرة والقتل والجرح وانما قدم هذه الاشياء على سائر الجنايات لان حرمة
هذه الاشياء مضمونة لا تتكشف اصلا على وجه لا يجري فيها الرخصة في
حال من الاحوال فسقط الكره فلما سقط الكره كان ممن قتل نفسا
معصومة بدون الكره يأثم وقوله حتى ان من قيل له اقتل يد
غيره ونفسه سواء تعلق بما دون قتل من القتل بقوله والقتل
والجرح فيعلم بهذا ان جرح غيره بمنزلة قتل نفسه في حق الحرمة

ومعنى قوله او لتقطعن يدك حتى تفوطن عنرباخ اى عنر طالب الحرام
لعدا بقا المهجه ولاعضو عادٍ اى فيما لا يجاوز حد سد الرمق وقد ذكرنا قبل
هذا بائم منه فاحا سقط الحرمه اصلا اى ع نصل الحزء وعنرها و
هذا احائم الاكراه وهو فى الاكراه الكامل واما اذا اقصر لم يحل له
السوال وكذلك هذا ع اتلاف مال الغير اما يضمن المكره ع الاكراه
الكامل لان المكره انما نصر كالاله عند تمام الالجا واما اذا كره بحبس او
قيد فعليه لم يكن على المكين الا ضمان ولا قود فعلى لفعل مقصورا
على الفاعل الماحور فيواخذ بحكمه الى هذا اشار فى المبسوط واما الذى
لا يسقط اى لا يسقط حرمته اداء فتحمل الرخصة بمعنى اصحاب الرخص
هو ان لا ياثم بفعله اما لو لم يفعل وصبر على عذاب القتل فقتل كان هو اول
عند الشافعى رخص بفعله وحجته بالنص ع قصة عمار بن ياسر رضى الله عنه لم يتركوه حتى
سب رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر الهتهم بخير ثم تركوه فلما اتى رسول الله
قال علام ما وراءك قال شر ما تركونى حتى نلت منك وذكرت الهتهم
بخير قال فكيف تجد قلبك قال اجده مطمئنا بالايمان قال عليه السلام ان
عادوا فعد اى ان عادوا الى الاكراه بالقتل فعد الى طمانينة القلب وتخليص
نفسك فان ما عاهد اسعى ان يكون اجرا كلمة الكفر اولى
من الصبر والحكم على العكس وذلك لان النبى عليه السلام امر بالعود والتخليص
النفس ولا تحصل تخليص النفس الا باجرا كلمة الشرك على اللسان
فكان هذا منه امرا باجرا كلمة الشرك على اللسان ومطلق الامر للايجاب
وان ما اجراه على لسانه ليس بكفر عند طمانينة القلب بالايمان فيسعى
ان يكون الاجرا اولى من الصبر كما فى الاكراه بالقتل على سرق الحمر قلت
هذا بل معنى قوله عليه السلام ان عادوا فعد ان عادوا فعد الى طمانينة القلب بالايمان
هكذا كان الامام المعول عليه سمس الائمه ع اكراه المبسوط وقال فيه وبعض

ويحتمل

وذكر فى
الذى ردى ابو عبيد بن محمد بن عمار بن
ياسر فان اخذ المشركون هارون ياسر ع

العلما

العلما يحملون قوله ان عادوا فعد على طمانينه يعنى ان عادوا الى الاكراه
فعد الى ما كان منك من النيل منى وذكر الهتهم بخير وهو على طمانينة
لما ظن رسول الله عليه السلام انه بامر احدا بالكلم نكلمه الرسول ولكن اراد
ان عادوا فعد الى طمانينة القلب بالايمان وهذا لان الكلم وان كان
رخص له فيه فالامساك منه افضل الا ترى ان خبيب بن عدى
لما امتنع حتى قتل سماه رسول الله عليه السلام افضل الشهدا وهو الذى
ع الجنه واما قوله وان ما اجراه على لسانه ليس بكفر عند طمانينة
القلب بالايمان فليس كذلك ولكن كما يجب على المومن صيانة ايمانه لعله
لذلك يجب صيانة لسانه لان القلب واللسان محلا ركنى الايمان و
هما التصديق والاقرار بالايمان وان كان الاقرار ركنا زايدا لانه يجب
على المومن صيانة لسانه طاهرا وباطنا ولا تحصل الصيانة هذا الا بالكف
عن تبديلها معا هذا هو القياس لان تبديل الاعتقاد من الايمان الى
الكفر كفر فى جميع الاحوال فكذا ينبغى ان يكون تبديل اللسان من كلمة
الايمان الى كلمة الكفر كفرا الا انه لما جاز النص بالاجازة لاجرا كلمة الكفر
على اللسان مع طمانينة القلب بالايمان وجب ان يحمل ذلك على رخصة
الامر مع قيام المحرم لا على الجواز المطلق فلما حمل ذلك على الرخصة
مع قيام الحرمه كان الصبر عن اجرا كلمة الشرك حتى يقتل اولى من
اجرائها بتخليص نفسه والى هذا المعنى اشار النبى عليه السلام حين
حبيبه حيث سماه افضل الشهدا وقال هو رفيقى فى الجنة وفى
هتك الطاهر مع قرار القلب ضرب خيانة وهذا اشارة الى ما
قلت ان على المومن صيانة الطاهر وهى ان لا يجرى كلمة الشرك على لسانه
لئلا يهتك طاهرا ايمانه وان كان فى حال الاكراه ولو هتك طاهرا ايمانه
فى حال الاكراه باجرا كلمة الشرك على لسانه مع قرار قلبه بالايمان

كان هو بوع جنانه حسنه لكنه دون العمل يعني لشتر شدن اى دون ان تفعل
الكره الذى صبر على ان تفعل بسبب الاحتناع عن اجرآء كلمه الكفر على لسانه
اى اجرآء كلمه الكفر مع طمانينه القلب اى دون واحقه مع ان تفعل الكره الصابر
كان ح اجرآء كلمه الكفر مع طمانينه القلب هناك صوره الايمان مع بقائه
معنى لبقآء الدليل الاصلى وهو طمانينه القلب بالايمان وهى الكف حتى يتحقق
هدم الاصلى الذى هو بنيان اصوله ومعنى لكن مع ذلك كان الاحتناع
عن اجرآء كلمه الكفر اولى لكون ذلك جهادا فى سبيل الله واظهارا لصلابه
فى دينه والذى دل من الدليل كان ذلك دليل الترخص فى اجرآء
كلمه الكفر فصار هذا القسم قسما اى القسم الثانى من تقسيم الرخص
اى فصار القسم الذى لا يسقط حرمته اصلا ولكن يحتمل الرخصه
والاداء منه ركن ضم اليه اى الاقتران باللسان فى الايمان ولكن ضم الى الاعمال
الذى هو اصل فى الايمان يعنى ان الاقتران باللسان ليس بركن اصلى
كالاعتقاد بل هو من الزوائد فيحتمل السقوط لعارض الاكراه بخلاف
الاعتقاد فانه لا يحتمل السقوط اصلا فصار عفوا شرعا اى فصار
الاعتقاد بالقلب معتبرا عليه الشرع وصار غير مفروض عليه للعمل اى
وصار غير الاعتقاد وهو الاقرار باللسان والصلوة والصوم وسائر
العبادات الظاهره محل تعرض العوارض اى محل ان يمنعه ما هو المضى
على ما عليه اصل تلك العبادات وقوله وما كان من حقوق العباد
الى قوله قسم اخر هذا "ومخبر" بيان للقسم الثانى الذى ذكره فى قوله هذا
قوله فصار هذا القسم قسما فان قلت فى قوله فصار
هذا القسم قسما الى قوله لم يحتمل الرخصه بالسقوط شيئان هما يكونان
واردتان على القسم الاول والثانى احدهما هى ما ذكرنا ان الاشاره فى قوله
فصار هذا القسم رخصه الى قوله واما الذى لا يسقط ويحتمل الرخصه و

القسم

والقسم الاول من هذين القسمين لا يحتمل الرخصه كما ذكر لقوله لم يحتمل الرخصه بالسقوط
وهذا الاصل مقرر هو ان موضع القسم ان يكون مشتركا بين ما
يرد عليه ذلك القسم من الانواع كما يقول الانسان حيوان ناطق فيقسم
الانسان على انواع تلك من البصاص والمراه والصبى فوصف الانسان و
بما الحواس والناطقيه موجود فى كل واحد من هذه الانواع وههنا
للقسم الذى تشعب منه هذان القسمان يحتمل الرخصه والقسم الاول
من هذين القسمين غير محتمل الرخصه كما نذكر فوجب ان لا يصح هذا
القسم عليه لعدم تناول موضع القسم له والثانى هو الذى وصف هذا
القسم الاول من هذين القسمين حرمته سقوط الايمان الى الكفر لا تسقط
ولا تحتمل الرخصه فكان هذا القسم ح من هذين الوصفين بطريق ما ذكرنا
فلهذا ابوق بعينه لقوله فان القسم الاول هو الذى بالمراه والفتل والكره
لا يحل له تعاطى الكفر ولا يرخص فيه فلما كان هذا القسم عند ذلك القسم
ح الانصاف بهذين الوصفين ما فاته افراد هذا القسم بجعله احد قسمى القسم
الثانى ولم لم يورد هذا القسم ح ذلك القسم الذى كان فيه الدين وغيره حتى
ينتصب هذان الوصفان على كليهما انصبابه واحده فلهذا اما القسم
لجواب عن الشبهه الاولى وهو انه لما دل الثانى الذى هو موضع القسم
لقوله واما الذى لا يسقط ويحتمل الرخصه مثل اجراء كلمه الكفر
على اللسان والقلب مطمئن بالايمان كان ذلك القسم محتملا شيئا احدهما
عدم محتمل لسقوط حرمته ولكن يحتمل الرخصه وهو اجراء كلمه الكفر على
اللسان والثانى عدم محتمل لسقوط حرمته ولا يحتمل الرخصه وهو قتل
اطمينان القلب لكن جعل كون اجراء كلمه الكفر على اللسان نظيرا
لما دل نظيرا لعباده والقصد وجعل ترك اطمينان القلب
نظيرا لما دل نظيرا لاسان والضمير حيث لم يعلم هناك ذلك

المقصود لحاصل الاسان ثم ان تحقق ما ذكر من حكم اجراء كلمة الكفر على
اللسان مع رباء لقرينة فيه الى ان الحق من حكم استهلاك اموال الناس وجواز
التخصص منه بالاكراه التام ثم دلل هنا حكم ضد ذينك الشيئين بطريق النتيجة
لما ذكر قبله لقوله فضاد هذا القسم قسمي الاخر اعني بذلك الشيئين اجراء
كلمة الكفر على اللسان وترك اطمينان القلب بالايمان واعني بضدهما الاقرار
بالايمان بالقلب باللسان واطمينان القلب بالايمان والدليل على ما قلته
من ذلك هما بطريق النتيجة لما قبله سئال احدهما ذلك القائل وقوله فضاد
هذا القسم والذي اعناه عن ما ذكر فيه من اطمينان القلب بالايمان لكن
عبر عنه هنا بلفظ الحقد وعند كل حين ما تحمل السقوط وحصول
الدين والمراد من الاقرار بالايمان بالدين وعند السقوط كان هو اجراء
كلمة الكفر على اللسان وحاصله انه لما ذكر هناك حكم اجراء كلمة الكفر على اللسان
عند الاكراه كان ذلك حكم ضده وهو الاقرار بالايمان بالقلب مع الايمان
نتيجة له فكان الذي ذكر هناك من حق تحمل الرخصة مفقودا عند الاكراه
والذي ذكر هناك من بطلان حق الدين بالايمان مفقودا وهو شيئان احدهما
الاعتياد الثابت على الايمان والثاني الاقرار بالايمان بالقلب باللسان وحق
ذلك تحمل الرخصة او عدم تحملها تبعا لذلك ذكر هذا القسم الذي ضاد قسم
حق الايمان وعنى بعد ذلك القسم الذي ذكر فيه تحمل الرخصة مفقودا
وبالجواب عن الشبهة الثانية فمستخرج من جواب الشبهة الاولى وهو انه
لما اسقط ذكر القسم الثاني وهو قوله واما الذي لا يسقط ويحمل
الرخصة باعتبار المقابلة للقسم الاول لما ان القسم الاول هو الذي وعده بحق
لا يحمل الرخصة وهذا القسم الثاني يحملها كان ذكر القسم الذي شرا الى
الكفر بالقسم الاول بطريق النتيجة والنصيحة للقسم الثاني فلم يكن
الكفر مضافا اليه لان الكفر لم يكن بمقابلة القسم الاول وهو ايضا
جواب

جواب لعدم ايراد هذا القسم هناك لانه لما كان هذا القسم تبعا ونصيحة للقسم الثاني
والقسم الثاني مضادا للقسم الاول ومقابلا له كان شح القسم الثاني ايضا
مضادا للقسم الاول من حيث المعنى فحسبك استفهم ايراد هذا القسم
هناك والله اعلم هذا ما ادت اليه رويتي وحجري وما شهدت الله نهيبتي
وفكري من الجواب المثار للشهيتين المثارتين من قبلي والمزين بخبر من عندك
ومن كان عنده جواب اصح منا واوسع صحنا فليبرز نحو مرسى سديد رأي الك
وخليق بان يقال المئنة هناك وقوله انه يحمل السقوط بالصلة الى دليل
السقوط لما لم نجد واراك هذا تناول مال الغير عند المخمصة بطريق
فاحتمال السقوط هناك بالصلة بان يكون صاحب المال بالتناول له
ولكن لما لم نعلم الاذن منه كان التناول منه قبل الاذن حراما في الصلة
فلذلك كان الكف عن عدم صيانة مال المسلم فان وجوب صيانة
ماله كصيانة نفسه الا ترى ان لصاحب المال ان يقاتل لاجل صيانة
ماله كما له ان يقاتل لاجل صيانة نفسه فلو طاب فيه طاب سهيد الكف دليل
السقوط لما لم يوجد وعارضه امر فوقه وهو تلف النفس بسبب صيانة المال
واما جعل تلف النفس فوق تلف المال فان كما في وجوب الصيانة
سواء على ما ذكر لان المال ح اصله خلق لوقاية النفس فكانت غريزة الموقى
اقوى في مرسى الواقي فكان حرمة تلف النفس اشد حرمة واعظم خطرا
من حرمة تلف المال وان استهلاك المال بالتناول مجبور بالضمان
بعد المال في الاكراه على المكره الآمر دون المخمصة على الاكل فصار كان
المال لم يهلك لان قيمة المال تقوم مقام المال **فان قلت**
فالظاهر ان هذا الدليل ينبغي ان يكون هذه الرخصة من قبل الرخصة
الاسقاط كما في اكل الميتة وشرب الخمر حالة الاكراه وحالة
المخمصة بل اولى لان حرمتهما مع قسميهما ثابتة لانه دل في ايمان التتمة

مقابل

الزوجة بيرا ستر

الثاني وهذا دليل اصابة محمد

محالا على المنتقى حال حلف لا ياكل الحرام فاصطر الى مسه فاكل حيث
حث واما ههنا فلما ضمن قيمة المال واداها صار كانه لم يستهلك المال
لعام قيمة فاجتمع تحقيقا كان قاتلا لنفسه تاركا للصوم عن الساول بدون
استهلاك مال الغير فنجب ان يامثم لصيرورته حتى قتل ولكلام على حالة
ذلك فانه لو امتنع حتى قتل كان شهيدا وطاهرا قلت نعم كذلك غير
ان احوال هذا وامثاله مبنى على ما ذكر في اجر اكراه المبسوط فعال وكل
امر اجله الله حتف ما اجل في الضرورة من الميتة وغيرها والفطر في
المرض والسفر ولم يفعل حتى مات او قتل فهو اثم وكل امر حرمه
الله ولم يحل قط اجلال الا ان فيه رخصة فابى ان ياخذ بالرخصة
حتى قتل فهو في سعة ان شاء اعذار الدين الا ترى ان محرما لو اضطر
الى ميتة والى ذبح صيد حل له عندنا اكل الميتة ولم يحل له ذبح الصيد
ما دام يجد الميتة لان الميتة حلال في الضرورة والصيد حرام عليه في الحرم
جملة اي لم يحل قط حلالا في صورة من الصور حتى على حرمته وفي الفرق
لحرام حراما حتى لو قتل كان لاعذار الدين الحق فكان شهيدا حلال الميتة
والخمر حيث جاز شربها اجلالا لها على المضطر بالاستباع الحرم واما
قوله فلما ضمن قيمة المال واداها صار كانه لم يستهلك فعلنا لا
كذلك فان لصاحب المال في عينه حقا قويا فليس لغيره ان يتعرض
لعين ماله بدون رضاه وان كان هو ضمنها لغيره فكان ضمان القيمة و
اداءها هنا بمنزلة ضمان القضاء افساد الصلوة المفروضة وقضاءها
وافساد صوم رمضان وقضاءه فانه وان كان قضاء فيما فاته من قيام
الا فاكان الصبر على المكث على الافساد حتى يقتل افضل له من الافساد
الى هذا اشار في اخر اكراه المبسوط وهذا ايضا مبني على ما ذكرنا قبل
هذا من الاصل المذكور في المبسوط فانه لما لم يجز بعض الاجلال بترك الصلوة
المفروضة عن وقتها وترك الصوم المفروض عن وقته

احلال

المفروضة عن وقته كان في الصبر على القتل اعزاز الدين لله وان كان
قضاءها مشروعا في كل موضع الا انه ساحر بذلك العادة فلم
يجز حتى قيل كان اثما وقال في المبسوط في صوم رمضان لو قيل له
وهو مقيم لئن لم تفطر لنقتلنك فان ان لفطر حتى قتل وهو يعلم ان ذلك
سعه كان ماجورا لانه حمل بالعزيمة وعما يعمل اظهار الصلابة في
الدين فان افطر وسعه ذلك لان الفطر رخصة له عند الصدور الا ان
يكون مريضا لا يقدر على الغسل ان لم ياكل ولم يشرب فلم يعمل حتى مات وهو يعلم
ان ذلك يسعه يحسب يكون اثما وكذلك لو كان صائما في اول شهر رمضان
فقيل له لنقتلنك او لتفطرن فابى ان يفطر حتى قتل كان اثما لان
للمريض اباحة له الفطر في هذين الوجهين لعذر له ولم يكن مريضا او على سفر
فعدم في ايام اخر وذلك مثل ساول محظور الاحرام اي وتناول مال الغير
مثل ساول محظور الاحرام من غير صدور بالمحرم وكذلك ههنا اي وتناول
مال الغير يرخص له ونصب ثم قوله وذلك مثل تناول محظور الاحرام
غير صدور بالمحرم تناول الاكراه والمخمصة لان كلا منهما يضطر المضطر
الا الاقدام على قتل الصيد وذلك رخص له الميتة وضمن جزاء الصيد

بالمحرم

فان قلت يلزم على هذا ان يكون قتل الصيد للمحرم اغلظ من قتل المسلم
المحرم قلت فان المكره لو اكره محلا على قتل المسلم بالاكراه الكامل فعلم لم يحب
على القاتل شيء وهنا يجب جزاء الصيد على القاتل اذا كان هو في اكراه الكامل
ولا يتجه في هذا بان وجوب جزاء الصيد على المكره القاتل باعتبار انه
حق لله تعالى وصيانة على احرامه فان ذلك مستوفى بالجزاء ووجوب الكفارة على
المكره القاتل المسلم في قتل الخطا مثل يجب الكفارة على المكره الآمر الاعلى
القاتل غير ما ذكرنا قبل هذا مع ان وجوب الكفارة لدفع الاثم الذي هو حق الله
وهو حق الله ايضا فلهذا يجب على المكره القاتل سيما مع انه سلم وحصة القتل

اصلا وان كان ع حال الاكراه الكامل وحسبان الامر هنا الطريق
الاول فان المحرم لحصة ع قتل الصيد عند الصرون بخلاف قتل المسلم
لعرق قلت هذا الذي دكره عرضان الخراج الصيد خوات
الاسحسان واما ع خوات القياس فلا يحب عليه شئ كما في قتل المسلم
كان القاتل ع الاكراه الكامل كالآلة وكالامر حتى على الراجح كما
تدل الخيانة وكالامر ايضا على الراجح فكذا على
القاتل وكانه لما لم يجب ع قتل المسلم شئ مع انه لا سعة الاقدام على
القتل وهذا اولى بالامر على القاتل شئ كانه رخص له القتل ههنا
اما وجه الاسحسان وهو وجه الحكم المذكور ع الكتاب على وجه الصرف
بين قتل المسلم وبين قتل المحرم الصيد فهو ان قتل الصيد والمحرم
جنانة على احرامه وهو ع الجنانة على احرام نفسه لا يصلح ان تكون آلة
لغيره فاما قتل المسلم جنانة على المحل وهو يصلح ان يكون آلة للمكره
ع ذلك حتى انه ع حق الاثم لما كان جنانة على دينه وهو لا يصلح ان يكون
آلة لغيره ع ذلك اقتصر الفعل عليه ع حق الاثم فوضحه انه لما لم
يجب على الامر شئ اذا كان حلالا فلو لم يوجب الكفارة على القاتل
كان ما شيء الاكراه حراما هدار وقد سبق انه حلال ما شيء الاكراه ولا حتى
تتدلل محل الخيانة وان كانا محرمين جميعا فعلى كل واحد منهما كفارة اما على
المكره فلانه لو باشر قتل الصيد لزمته الكفارة وكذلك اذا امر
بالاكراه واما المكره فلانه ع الجنانة على احرام نفسه لا يصلح آلة لغيره فوضحه
انه لا حاجة هنا الى نسبة اصل الفعل الى المكره ع الحاق الكفارة عليه
لما ان لقاء الصيد يجب على المحرم بالدلالة والاشارة وان لم يصر اصل الفعل
منسوبا اليه وكذلك ههنا وبه فارق لقاء القتل اذا كان خطأ او شبه
عمد فانه يكون على المكره الآمر دون المكره لما له ضمان لدية والقصاص
لان تلك الكفارة لا تجب الا بمباشرة الفعل وصدور تسبيبه المباشرة الى

المكره

المكره ان الاسفل فعل على حالة المكره المامور وههنا وجود الكفارة
لا تعتمد حالة القتل فيجب ايجابه على المكره المامور بالمباشرة وعلى المكره
الآمر بالتسبيب كذا ع المبسوط والله اعلم ع قول العبد الضعيف
حصر على سجاح على السعاتي خاطئ الله عما يأتيه وساتره شارح
قول الخمس الثامن عشر من خماسي الاول من رسم رسمه الراجح وسعاه قد استنطق ما
اصلحه ما سترهفت ع الناموس واخر نمس ما عمغم مما يوزعيقرا
بما يلوح من المعاني الدقيقة ومن بدجا ما يجود من الكلمات الرقيقة وما
اهلك هطلان البيان على حقلد الكلام الا اذى فيه العجاب وشفى
مرض الجهل وان كان فيه داء القلوب وانشدت الى ما انشد بدى
بالاجر نجاح وسارعت الى التحرير ما ارتبك عليهم بالارتطام وليتنت
ما اطرخم من دراهيس الكلام واوضحت ما ادلهم من عكاهيس الظلام
وما ادخت مما قيل فيه من البيان او يقال رجاء ان تعفى عن ما عسى
فيه عثرة او يقال وما قصرت ع ايراد ما يزهاف به الكتاب الفصاحا
وما يقتضي به حاجة من تاوض فيه لاستلاكه ايجاحا وزغضغت فيه
غدق النظائر ع حضاو معضلات لا تدركها البصائر وكثرت لها
شواهد ع المبسوط غير مسرد في على وجه يقف عليها المحدق وعن المحدق
ويضبر بان هذا المثل من حبا التسهيل والتخضيح ان اهون
السقي التدريج وكاني هذا تعرف قدره حاكره الله بالمدارسة فانه
يتناح على غيره لما فيه لما ان هذا جامع للفوايد المذكرة والنظائر
المزنمة وما جوز مضيق الآداب قد اعلم بالتوسيع وما انهى الى متعلم الا وقد
رسم بالتفتيح ولما كان امره بكفاية كل منهم من الكتاب وتفتيح كل
منغم من الخطاب سميته بالكافي لما قصر عنه الوافي وحسبنا الله عليه توكلت
ع تفتيح المشكلات وتكشيف المعضلات وقد وفقني الله لاتمامها

ساطه اى خطه ثم الله
شعثه اى اصلح وجمع
ما تفرق من امره
الاسلنطاح بر تفاخش
الاصطاد بر باى
ابتدا دن الرهفة
تيغ بودن
الاخرنماس اسكوت
الغمغمة بالكردن بيان لا
در خنك ماند اشتى
اى تحرك واضطرب
العيقره در نشدن
المزبرج المزين اهل
الطرا اهلالا سال
واضبت بشده المطر
والطلانة تابع المطر
وسيلانه بشده
الضيق لمغلق
مهنا لعلام عسر استخراج
معناه من لفظه
دا باخد قلب البعير وغيره
معنون من يونده واشلت
اى اخذ دعوا ارتبك
اى اضطرب عليه امر ادلهم اقتدى على الشئ
منه اطرخم اى شئ
الكلام الماهيه للعكاس
منغمة اى خطيه الناقص
الشديد الطلبه
الشقاق
اى شبه داخل الغين
الكشر الكردنه سا
بريده كردن التعليق
شهيل لا حاجة
الشريعه مشرعه الما
الشريعة الدواب خاصة
تضرب هذا الشاة
اى الشرعة للسعي
ادراك المطاعه من عنبر
شقه
فالش الرشيد

زطها

س حمته ع هذا الوقت الموصوف بالاذهام والدهر المنعوت بفنوه
بالاطر الخام والجهال لو فضى لفضله على عجل لسرى سوء المناد و
لغوض امرى الى الله ان الله بصير بالعباد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى بسط راحة العرا بانواد سموس العلوم وبحوم
العلى النازلين فى صدور الامامة والهدى الذين هم رؤس سربوعة سدد
الهدى وسنوا لن الطريقة المحمدية السمحاء والصلوة على رسوله محمد
الذى ارسله محرصا له منه على الفقه فى الدين وانس سلس
سيد المرسلين وقال الله تعالى ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون واشار
رسول العالمين حيث قال اطلبوا العلم ولو بالصين يعنى لما علم الامام العالم
العامل الزاهد الكامل العابد حافظ الرواية صاحب الدراية محيى مراحلاق العلمية
والفضائل السنية الحق والله عز الدين ابو الحسن على بن محمد بن عمر بن المرشد
الانوشادى ادام الله تركة حوته فضائل العلوم الاسلامية فاهتم بتحصيل
مبانيها ونفيس معانيها وحصل ما هو العمدة فى الباب وضمنى
اولى الالباب من المحصل منها هو من رسم الاجادة فى الرواية بعد التحقيق
الدراية فامتثلت امره وقلت احرى له ان يروى عنى ما لى فيه حق

دخل

الرواية عموما وان يروى الهداية والكافى وسرح اصول الفقه لفخر
الاسلام البزدوى رحمه الله خصوصا فانه قد سمعها منى وكذلك احرى
له ان يروى عنى جميع ما فيه حق الرواية واحرى له ان اصاب بحمد
فيما رفع الله من الحوادث السوء على ذوى المقام الاعظم الى حنفية واصحابه
رضى الله عنهم رفع الاحباط والحواب وفى طلب الصواب وموجبى
ونعم المعين وكان هذا فى يوم الاحد من شهر ربيع الاول سنة احدى عشر وستمائة

دخل اريد كواحاه الكاتب
الله ودعاه
الصالح وما الجد
بحسام الصحاف

رجل حلف ان لا يسكن هذه الدار فاراد نقل الاهل والمتاع فابت المراة ان تخرج كان عليه ان يجهد في اخراجها فاذا اصابت غالبة وعجز عن اخراجها تخرج الحالف وسكن دارا اخرى لا يحنث عند ولو وجد الحالف الباب مغلوقا فلم يقدر على فتحه لا يحنث وكذا اذا قيد وفتح وخرج وكذا لو قدر على الخروج بطرح بعض الحوائط لا يحنث وليس عليه ذلك

بدر شرعه

اما عند القدرة على الخروج والخروج المعهود عند الناس رجل فاكرى دابة ليركبها فابت ان تنقاد باسم فاخرجه كذا فاصابته الحمى وعجز عن الخروج لم يخرج حتى اصح قالوا لا يحنث لانه لا يمكنه ان يسافر ويخرج وشرع البلد كذا ظهر حلف لا يسكن هذه الدار فاوثق فلم يقدر على الخروج الا بطرح بعض الحوائط لم يحنث وكذا الملك المتعرض لهدم داره حالف لا يسكنها فخرج فوجد بابه مغلقا بحيث لا يمكنه فتحه فيحنث وقيل لا يحنث وبه ابو الليث والصدر الشهيد رحمهما الله بخلاف ما لو حلف لا يخرج من هذا الممر اليوم ففتح وضع حنث وكذا لو قال لها في منزل والدها ان لم يحضرك فمتى اللي فانت طالق فمنعها الوالد من الحضور يطلق وهو المختار ولو قال اكرى هذا البيت باسم فلان فاصابه حمى بحيث لم يمكنه الخروج حتى اصبح حنث بخلاف ما لو فتح ولو قال لاصحابه ان لم اذهب بكم الليلة الى حزلى فكذا فذهب بهم بعض الطريق فاخذهم العسس فحبسهم لا يحنث عسس قالوا اذهبي الى فلان واسترديه منه كذا واحمليه الى الساعة وان لم تحمليه الى هذه الساعة فانه طالق فذهبت اليه ولم تقدر على استرداده الا في اليوم الثاني حنث وقيل ينبغي ان لا يحنث وعجزها عن الاسترداد كالتقدير في المسئلة الاولى عن ابي يوسف رجل حلف ليركبن هذه الدابة اليوم فاوثق وحبس حتى مضى اليوم حنث هكذا وعلى قياس حمل السكين لا يحنث ولو قالوا ان لم ترديها ثوبي الساعة فانه طالق فاخذ هو قبل ان يدفع اليه لا يحنث وقيل يحنث وعلى هذا ان لم يجئ فلان فانت طالق فجاء فلان وخاب اجره بنفسه فالحاصل انه متى عجز عن الفعل المحلوف عليه والعين موقتة بطلت عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف رحمهم الله دعا غريمه الى الوفاء فاب فقال متى تكون فعالت غدا فقال ان لم يجئ هذا المراد غدا فانت طالق فلم يجئ حتى مضى الغد لا يحنث حلف ليخرجن ساكن هذه داره اليوم والساكن ظالم غالب يكلفه باخراجه فان لم يمكنه فاليمين على اللفظ بالسان كذا في