يا الله يا حفيظ
يا كسكج

٤٩٦

مركب العمال مراد الله القدر
حسن المولى محمد المدعو
باجي زاده

من كتب العبد الله سنخ
عبد الحليم ابن السيد سرهدم
عفي عنهما

الدفتر الثاني من الشرح المسمى بالتكميل
على اصول فخر الاسلام البزدوي للفاضل
وجيه الدين الآذربيجاني عمله
بالفوائد وهي النكات جامع
لمتون السلف وعيون
ما افاده الخلف
جزاه الله تعالى
خير الجزاء

MİLLET GENEL KÜTÜPHANESİ
KİŞİNİN : V. Carullah
ESKİ KAYIT : 493
YENİ KAYIT No.
TASNİF No.

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال رحمه الله باب بيان اقسام السنه الى قوله وما اشبه ذلك

اقول رحمه الله لما فرغ رحمه الله من بيان الكتاب واقسامه الثمانين وما يتصل بتلك الاقسام شرع في بيان اقسام السنه ثم السنة تشتمل الاقوال والافعال والسكوت [illegible] بخلاف الحديث فانه يختص بالاقوال وكذا نطلق السنة على سنة الرسول صلعم وسنة الصحابه رضي الله عنهم اما الحديث فغالب على قول الرسول صلعم ثم سنة النبي صلعم جامعة للامر والنهي والخاص والعام والمشترك والماول وساير الاقسام التي سبق ذكرها في اول الكتاب فكانت السنه فرعا للكتاب في بيان تلك الاقسام باحكامها فلا نعيدها وانما هذا الباب وهو باب السنه لبيان وجوه اتصال السنن وما يتصل بها اى بوجوه الاتصال من قسم الانقطاع وغيره في الذي تفارق الكتاب وتختص السنن بهذه الاقسام لان السنة تختلف طرقها فان بعضها تثبت بالتواتر وبعضها بالشهرة وذلك قليل وبعضها بالآحاد وانه كثير ثم خبر الواحد تتنوع رواته منهم من هو مجتهد ومنهم من هو غير مجتهد ومنهم من هو مجهول الروايه وكذا تتنوع السنه الى مرسل ومسند بخلاف الكتاب فانه لا يتصل الا بوجه واحد موجب للعلم وهو التواتر فلثبوت هذه المفارقة بين الكتاب والسنه اورد هذا الباب ثم ان وجوه اتصال السنه بنا منقسم اربعة اقسام الاول في كيفية اتصال السنة بنا من رسول الله صلعم الثاني في كيفيه انقطاعها منه صلعم الثالث في بيان محل الخبر وهو المحل الذي جعل فيه الخبر حجة الرابع في بيان نفس الخبر وله طرفان طرف السامع وطرف المبلغ فاما الاتصال برسول الله صلعم فعلى ثلث مراتب الاولى اتصال كامل بلا شبهة الثانية اتصال فيه نوع شبهة من حيث الصورة الثالثة اتصال فيه شبهة من حيث الصورة والمعنى ووجه الانحصار ان نقلة الخبر لا يخلو اما ان ينقله في ابتداء النقل من النبي صلعم قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب او لا الاول لا يخلو اما ان دام ذلك الى يومنا هذا فهو المتواتر وان لم يدم فلا وجود له في الاخبار والثاني لا يخلو اما ان حدث في القرن الثاني والثالث تواتر النقل اولم يحدث فالاول المشهور والثاني خبر الواحد اما المرتبة الاولى فهي المتواتر وهو الخبر الذي اتصل بك من رسول الله صلعم اتصالا بلا شبهة حتى صار المسموع منه كالمعاين وذلك ان يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم وتوافقهم على الكذب لاجل كثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم عن قوم مثلهم هكذا الى ان يتصل برسول الله صلعم وذلك لان الناس على همم شتى وانها تبعثهم على التباين في الاهواء فلا يرد هم عن ذلك الى شيء واحد الا جامع او مانع وليس ذلك الا الاتفاق او سماع فاذا انقطعت تهمة الاتفاق والاختراع لما ذكرنا تعينت جهة السماع ويدوم هذا الحد الذي مر ذكره فيكون اوله كآخره واوسطه كطرفيه اى كاوله وآخره في دوام ذلك الحد وهذا هو ركن المتواتر وذلك كنقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوات وما اشبه ذلك كعدد الطواف ورمي الجمار ومقدار الوقوف بعرفة ومقادير الديات وقيل المتواتر خبر جماعة تفيد العلم بنفسه بصدقه فبقوله بنفسه خرج ما علم صدقهم بالقراين الزايدة على ما لا ينفك عنه في مجرى العادة وغيرها فان القراين اذا انضمت الى الخبر فقد تفيد العلم كخبر من يخبر بمرض شخص مع ظهور اثره عليه او بالموت مع ظهور الجزع عليه وهذه القراين زايدة على الخبر مع دلالتها على الصدق وليس ذلك الخبر متواترا وشرط المتواتر ان يكون المخبر به امرا محسوسا اما بحس البصر او بحس السمع اما اذا كان امرا معقولا او مظنونا فالتواتر فيه لا يوجب العلم يقينا اذ الكفرة لعنهم الله قالوا بطريق التواتر ان لله شريكا وانه كذب محض ثم المتواتر ماخوذ من التواتر وهو الاتصال والتتابع قال رحمه الله وهذا القسم يوجب علم اليقين الى قوله فهذا مثله اقول

رحمه الله هذا القسم وهو الخبر المتواتر حكمه [illegible] علم اليقين بمنزلة العيان عند جمهور العلماء من الفقهاء والمتكلمين رحمهم الله ومن الناس من انكر العلم بطريق الخبر اصلا واليه ذهبت السمنية وهم قوم من الهند وهذا منهم بهت فانا نجد من انفسنا العلم بوجود الانبياء عليهم السلام والخلفاء الراشدين رضي الله عنهم وبوجود البلاد البعيدة [illegible] مصر ووجود الامم الخالية بمجرد الاخبار ومن انكر ذلك فهو سفيه لم يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه اما نفسه فانه [illegible] نطفة من ماء مهين ثبت بالخبر ولو لم يكن الخبر موجبا للعلم لم يعرف نفسه اى اصل نفسه فان قيل لا نسلم ان عرفان نفسه انه مخلوق من ماء مهين بالخبر بل بالقياس على غيره او على ولده المولود منه فانه لما عاين ولده انه ولد من امراته بعد المباشرة بها اضاف وجود ولده الى وجود مائهما لانه اقرب الاسباب اليه وجودا الا يرى ان الكافر الذي ينكر قوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين يعتقد هذا كما يعتقد المؤمن فلو كان ثبوته بطريق الخبر لاختص به المؤمن قلنا ليس كذلك فان مآل ذلك القياس راجع الى الخبر وهذا لان اسباب العلم منحصرة على الحواس الخمس والخبر الصادق والعقل وليس لاحد من الخلق وجود غيره او وجود ولده انه خلق من ماء مهين بمعاين له لانه لم يعاينه ولا يحكم العقل بان يخلق الشيء الحيواني المنطق البليغ العاقل الدراك لانواع العلوم الموصوف بمحاسن الحلم من ذلك الماء الجمادي الذي لا مجانسة بينه وبينه فلما خرج السببان المذكوران بقي الخبر الصادق ولان القياس لا يثبت العلم القطعي بل يوجب غلبة الظن ومن يعرف نفسه انه خلق من ماء مهين يعرفه على القطع والبتات واما معرفة الكافر المنكر نفسه بانه خلق من ماء مهين فاصله راجع الى الخبر ايضا فان ابانا ادم عليه السلام اخبر بان اولاده مخلوقون من الماء وحيا وكذا ما بعده من الشرايع نطق به ونزل القرآن على وفق ذلك فيه كما قال الله تعالى وانه لفي زبر الاولين لكن الكافر لعناده انكر نزول القرآن والكاره لا يبطل حقيقة الحق ويجوز ان يقال معنى قوله لم يعرف نفسه لم يعرف انه كان في الابتداء صغيرا ثم نشأ وكبر ومعرفة ذلك انما يكون بالخبر واما دينه فلان الدين [illegible] فانه الخبر والسماع خصوصا في احكام الدين وهي الشرايع واما دنياه فلان البلدان النائية وهي من الدنيا لا يعلمها الا من عاينها او اخبر بها وكذا لم يعرف امه ولا اباه لان العلم بهما انما ثبت بالخبر فمن انكر كون الخبر موجبا كان مثل من انكر العيان من السوفسطائية واذا كان كذلك فينبغي ان لا يكون الكلام معهم على سبيل الاحتجاج والاستدلال لان العلم الثابت بذلك دون العلم الثابت بالخبر المتواتر لكون المتواتر يوجب علما ضروريا ابتداء وانتهاء والاستدلال لا يوجب ذلك وانما يضربون ضربا وجيعا وقال قوم الخبر المتواتر يوجب علم طمانينة القلب لا علم اليقين ومعنى الطمانينة عندهم الذي يحتمل ان يتخالجه شك او يعتريه وهم التخالج [illegible] الوهم [illegible] ولكن لرجحان جانب الصدق يطمئن القلب الى ذلك الخبر فيثبت علم طمانينة استدل من قال ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم بوجوه الاول ان المتواتر يثبت بمجموع آحاد وخبر كل واحد منهم يجوز عليه الكذب حالة الانفراد فيستمر على ذلك حالة الاجتماع والا لانقلب ذلك الجائز حالة الانفراد ممتنعا حالة الاجتماع وانه ممتنع والجواب [illegible] المنع [illegible] واحد الجماعة فانكم ترون حصول الهيئة الاجتماعية عند الاجتماع فليتعقل وجود حكم لها لم يكن حالة الانفراد الا يرى ان الخشبة العظيمة لا يطاق حملها عند الانفراد ويطاق عند الاجتماع وان كل كلمة من القرآن ليست بمعجزة على الانفراد واذا اجتمعت صارت معجزة وان الحجج العقلية صارت حجة باجتماع المقدمات وكل مقدمة ليست حجة بانفرادها وان خبر كل واحد من الشهود غير مسموع شرعا بل قد يكون قذفا وعند الاجتماع تسمع [illegible] اجتماع الخلق الكثير الذي لا يجوز

عليهم التوطؤ

على الكذب والمواسلة على الخبر لشئ معين يجرى مجرى اجتماعهم على اكل طعام معين ولما كان ذلك مستحيلا عادة فكذا
اجتماعهم على الاخبار بشئ واحد مع اختلافهم في الامزجة والاغراض واختيار الصدق والكذب وابجوابـ
المنع من عدم اتفاقهم وما ذكروه مجرد استبعاد الثالث انه يلزم التناقض في العلوم بتقدير أن يخبرنا جماعة تفيد
قولهم العلم بامر من الامور ثم يخبرنا جماعة اخرى تفيد قولهم العلم بنقيض ذلك الامر ولما كان اللازم باطلا كان
الملزوم كذلك وابجوابـ ان هذا الفرض ممتنع الرابع أن اليهود تواتروا وكذلك النصارى على قول موسى وعيسى عليهما
لا بقى بعدى فلو افاد التواتر العلم لزم دوام شرعهما والثاني باطل فالاول مثله وابجوابـ المنع من تواتر
اليهود فان ذلك انقطع في زمن بخت نصر والنصارى كانوا قليلين في زمن عيسى عليه لا يبلغ قولهم العلم الخامس انا نفرق
في اعتقادنا بين وجود البلاد التي لم نرها وبين كون الكلا اعظم من الجزء والتفاوت في الضروريات باطل وابجواب المنع من
الفرق في الاعتقاد مع التسليم لانسلم كون احدهما غير معلوم فان العلوم تتفاوت بالشدة والضعف السادس ان الضرورى
يجب اشتراك الناس فيها واتفاقهم عليها ونحن نخالف في ذلك فدل على انه ليس بضرورى وابجوابـ المنع من وجوب
اشتراك الناس في الضروريات واستدل من قال ان المتواتر يوجب علما بانه بان المتواتر تثبت لمجموع آحاد وخبر
كل واحد منهم محتمل للكذب حالة الانفراد وبالاجتماع لا يعدم ذلك المعنى كاجتماع السودان على شئ لا يعدم صفة
السواد الموجودة في كل واحد قبل الاجتماع وكذا الاجتماع يحتمل التواطؤ والتوافق على الكذب الاترى ان المجوس
اتفقوا على نقل قصة رستم وشئ اللعين وقد كانوا اكثر منا عددا وأن اليهود اخبروا صلب عيسى عليه ونقلوا
فيما بينهم نقلا متواترا ثم كان ذلك كذبا لا اصل له فعرفنا ان احتمال التواطؤ على الكذب لا ينفي بالنقل المتواتر
ومع بقاء ذلك الاحتمال لا يثبت علم اليقين وابجوابـ ما تقدم وهو المنع من مساواة الواحد الجمع الى اخره
وسيأتي الجواب عن الباقي قوله وهذا قول باطل لك قولهم ان الخبر المتواتر يوجب علما ظاهرا لا علما يقينا قول
باطل لما ذكرناه ولما سنذكر نعوذ بالله من الزيغ اى الميل بعد الهدى وهذا اشارة الى ان ما ذهبوا اليه مثل عن
المذهب الحق وهو مذهب الجمهور فان المتواتر يوجب علم اليقين ضرورة بمنزلة العيان بالبصر والسمع بالاذن
من حيث الوضع والتحقيق اما الوضع فانا نجد المعرفة بآبائنا بالخبر مثل المعرفة باولادنا عيانا بالبصر ونجد
المعرفة بانا مولودون نشأنا عن صغر بالخبر مثل معرفتنا بذلك في اولادنا عيانا ونجد المعرفة بجهة الكعبة بالخبر
مثل معرفتنا بجهة منازلنا بالعيان وعلمنا ان العالم والارض كانتا على هذه الصفة بالخبر كما نعلم انها على هذه الصفة
بالعيان وعلمنا ان آدم صلوات الله عليه ابو البشر بالخبر على وجه لا يتمكن فيه شبهة واما التحقيق والتقرير
فلان الخلق خلقوا على هم متفاوتة وطبائع مختلفة بعثهم تلك على الاختلاف والتباين لانكاد تقع امورهم الا مختلفة
فلما وقع الاتفاق بعد مع الاسباب الموجبة للاختلاف كان ذلك لداع دعا اليه وجامع جمعهم على ذلك وهو اما
سماع او اختراع والثاني باطل لان تباين اماكنهم وكثرة عددهم كثرة لا يتوهم بها اجتماعهم على الكذب مما يحقق
عدالتهم يقطع الاختراع فتعين الوجه الآخر وهو السماع من رسول الله صلعم والطمأنينة على الوجه الذي قرره
المخالف وهو ما يحتمل ان يتخالجه شك او يعتريه وهم انما نقع بسبب غفلة من المتأمل حتى لو تأمل حق تأمله لظهر
له فساد باطن الخبر اذ الطمأنينة لها معنى آخر على ما سيأتي ذكره فلما اطال المتأمل بظاهر الخبر كان امرا محتملا

للشك

والكذب فاما ان يؤكد باطن الخبر ظاهره كما في الخبر المتواتر ولا نزيد المتأمل الا تحقيقا فلا يكون مثل ما فسره المخالف
من تأخر الطمأنينة بحسب ذلك كالداخل على قوم جالسين للمأتم ظاهرا فانه يعلم لهم العلم بذلك اذا غفل عن ان ملابسهم
تأمل حق تأمله لظهر له احتمال ان يكون جلوسهم في ذلك المكان للحيلة والتلبيس لغرض كان لهم في ذلك للمأتم
فاما العلم بالمتواتر فانما ثبت غريزيا وجب علما تصديق المخبر به لمعنى في ذلك الدليل لا لغفلة من المتأمل فان قيل
نعتمد تفسر الطمأنينة بقوله عندهم ما يحتمل ان يتخالجه شك ونقول ايضا في ابجواب بقولك ما فسره المخالف يقتضي
ان يكون لها معنى آخر فاذا قلنا نعم لها معنى آخر وهو أن توجب علم اليقين بحيث لا يتخالجه شك ولا يعتريه وهم كما
قال الله تعالى خبرا عن ابرهيم عليه واذ قال ابرهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي
ولا شك ان اطمينان قلبه ما لا يتخالجه شك ولا يعتريه وهم فان قيل توهم اتفاق المخبرين على الكذب غير منقطع لانه
ليس بشرط في التواتر اجتماع اهل الدنيا فانه اذا اجتمع اهل بلد او اكثرهم على شئ يثبت به التواتر ونقل الاخبار
عن رسول الله صلعم هو اصحابه وعسكره وذلك يوهم الاتفاق منهم على ما لا اصل له قلنا صحابة رسول الله صلعم كانوا
قوما عدولا لا تحصى عددهم لكثرتهم ولا سيما اماكنهم لتباينها طالت صحبتهم او قصرت كلتاهما بعد تفرقهم شرقا وغربا
وهذا قاطع للاختراع والاتفاق على ما لا اصل له اذ مثل هذا الاتفاق من مثل هذا الجمع العظيم الموصوفين بصفة العدالة
خلاف العادة في غاية الندرة ولهذا كانت المخبرات موجبة للعلم بالنبوة قطعا لكونها خارجة عن حد معتاد البشر
وايضا لو اتفقوا على الكذب والاختراع لما تصور خفاء ذلك مع بعد الزمان اذ لو كان منهم اتفاق على الكذب لظهر ذلك
في عصر من الاعصار كيف وقد اختلط بهم المنافقون ولكون الاختراع منهم منتفيا صار القرآن منهم معجزا لانهم عجزوا
عن معارضته ذلك واشتغلوا ببذل الارواح دونه على ان خبرهم في نهاية البيان انه حق وصدق وقاطع احتمال
المواضعة يقينا من غير شبهة اذ لو كان فيه شبهة وضع اى مواضعه لما خفي ذلك الوضع مع كثرة الاعداء
واختلاط اهل النفاق وجواسيس الكفرة كما قال الله تعالى وفيكم سماعون لهم والمواضعة هي ان تواتق مع اخر
على شئ وحقيقتها أن تضع ما في قلبك من الرأى عنده ويضع هو ايضا ما في قلبه من الرأى عندك فيتفقا عليه وآذا
كان كما ذكرناه كانت الصحابة رضى الله عنهم سائلين عن التواطؤ والكذب والاختراع كما سئلهم كتاب الله تعالى عن
المعارضة اذ لو وجد ما سبق من المعارضة كما زعم قوم ان الكفار عارضوا القرآن لعلم انكم ذلك لما خفي مع كثرة
المتعنتين والمشركين ولو لم يظهر الآن فيما بين المسلمين لظهر في ديار الشرك اذ لا خوف بهم والمعارضة حجة
بهم والانسان على نقل الحجة احرص منه على نقل الشبهة كيف وقد نقل كلام مسيلمة الكذاب ومخاريق المتنبئين
من غير ان يكون لشئ من ذلك اصل فانه ذكر في المنظم من كلام مسيلمة الكذاب "سبح اسم ربك الاعلى الذي يسر
على الخيلى فاخرج منها نسمة تسعى من بين اصلاع وحشى" و"المبديات زرعا والحاصدات حصدا والذاريات قمحا
والطاحنات طحنا والخابزات خبزا والثاردات ثردا واللاقمات لقما اهالة وسمنا لقد فضلتم على اهل
الوبر وما سبقكم اهل المدر وذكر في ربيع الابرار قال الجاحظ كان مسيلمة قبل التنبؤ يدور في الاسواق التي
يرد دور العجم والعرب كسوق الابلة وسوق الانبار وسوق الجيرة يلتمس تعلم الحيل والنيرنجات واحتيالات
اصحاب الزيج والنجوم فمن ذلك انه صب على بيضة من خل حاذق حتى اذا مدتها استطالت واستدقت كالعلك

ثم ادخلها قارون ضيقة الراس وتركها حتى انضمت واستدارت وعادت كهيأتها الاولى فاخرجها الى قومه وهم
اعراب وادعى النبوة فآمن به جماعة وقيل فيه ببيضة قارورة وراية شادين وتوصل مقصوص من الطير جاذف
يريد برايه الشادين الراية التي يحملها الصبي من القرطاس الرقيق ويجعل لها ذنبا وجناحا ويرسلها يوم الريح بالخيوط
الطوال وكان يعمل رايات من هذا الجنس ويعلق بها الجلاجل ويرسلها في ليلة الريح وتقول الملائكة تنزل علينا وهذه
خديعة الملائكة وزجلها وكان يصل جناح المقصوص بريش معه فيطير قال الكسائي جذف الطائر يجذف جذوفا
اذا كان مقصوصا فراينه اذا طار كانه يرد جناحيه الى خلف ويقال جذق اخل يجذق جذوقا اي حمض واذا ابتن صا
بما ذكرناه انقطاع توهم معارضة القرآن فكذا انقطع توهم التواطؤ على الاختراع والكذب في الخبر المتواتر قال في
لو تواتر الخبر عند القاضي بان الملك الذي في يد زيد ملك عمرو ولم تقض له بالملك بدون اقامة البينة ولو ثبت علم
اليقين بالتواتر لتمكن من القضاء فان القاضي يصح له ان يقضي بعلمه الحاصل بعد تقلد القضاء ولم يصح ههنا فعلم بذلك
ان علم اليقين لا يحصل بالتواتر قلت هذا يلزم الخصم فانه يثبت علم طمانينة القلب بخبر المتواتر وبه يتمكن القاضي
من القضاء لان بشهادة الشاهدين لا يثبت فوق ذلك واما عندنا فيحتمل ان يقال انه يقضي لانه ما مور شرعا
بان يقضي بالعلم ويحتمل ان يقال لا يقضي بمنزله ما لو صار معلوما بمعاينة السبب قبل ان يتقلد القضاء فما ثبت
مع الشبهات وفيما يدرى بالشبهات وان صار معلوما بعد ما تقلد القضاء لم يقض به مما يشهد الشهود وعلم
اليقين يثبت له بمعاينة السبب لا محاله الا ترى ان الشاهد اذا قال اخبرني المخبر للقاضي ان تقضي بقوله وفيما يرجع
الى العلم او ظانه القلب لا فرق بين قوله اشهد وبين قوله اخبر فعرفنا ان في باب القضاء تعتبر شرائط سوى العلم
بالشئ ليتمكن القاضي من القضاء به نحو استراط المصر وصحة الدعوى واداء الشهادة بلفظ خاص ثم ان المذهب
عند علمائنا رح ان الثابت بالخبر المتواتر علم ضروري كالثابت بالمعاينة لا نظري وابه ذهب الجمهور من اهل
الاصول وذهب اصحاب الشافعي وابو الحسن البصري وابو القاسم الكعبي الى انه نظري لا ضروري لانه
ما ثبت من العلم بالنبوة عند مشاهدة المعجزات فانه علم يقين ولكنه مكتسب لا ضروري استدل من قال انه ضروري
بوجوه الاول انه لو كان كسبيا لاختص به من يكون من اهل الاكتساب والتوقف على حصول المقدمتين المستلزمتين
له وليس كذلك فان العلم بوجود البلدان النائية والامم الماضية حاصل للعوام والاطفال مع عدم المقدمتين وعدم
كونهم من اهل النظر الثاني لو كان نظريا لتمكن المرء من ترك هذا النظر والكسب فلا يقع العلم له وليس
كذلك فانه بالاتفاق لا يتمكن المرء من دفع ما حصل له من العلم بالخبر المتواتر بكسب ينباشره او بالامتناع من اكتسابه
الثالث لو كان نظريا لجاز وقوع المخالفة عقلا فان العلوم النظرية يجوز فيها الخلاف والثاني باطل فالاول مثله
بخلاف المعجزة فان التمييز فيها انما يكون بين لما يكون في حد مقدور البشر وبين ما يكون خارجا عن ذلك ولا طريق لهذا
التمييز الا بالاستدلال فكان العلم الثابت به علم نظري وكسبي واستدل من قال انه نظري بوجوه الاول طالع
انه لو كان ضروريا لما توقف على غيره من العلوم والثاني باطل فالاول مثله والملازمة ظاهرة وبيان بطلان الثاني
ان هذا العلم لا يحصل الا بعد العلم بامور منها العلم بان المخبر من المحسوسات فان اهل الشرق والغرب لو اخبروا
عما ليس بمحسوس كاخبارهم بوجود الصانع وحدوث العالم لما افاد العلم ومنها العلم بانهم عدد لا يجمعهم جامع من غرض

دقيق

او ذنبا وبي على الاخبار ومنها العلم بان الخبر الذي يحصل من مثل هولاء المخبرين لا يكون كذبا حتى يلزم اعتقاد كونه
صدقا فيكون العلم بكونه صدقا متوقفا على هذه العلوم فيكون كسبيا والجواب المنع من توقف العلم بخبر التواتر على
هذه العلوم نعم اذا حصل العلم بالمخبر علم انه لا حامل للمخبرين على الكذب لا ان العلم بالخبر المتواتر متوقف على ذلك والعلم
بالصدق ضروري وصورة الترتيب ممكنة في كل ضروري ولا استلزام لذلك كونها نظرية كما تقول الاثنان نصف الاربع
لا تقصاهما اليها ولا مساويها وكل عدد قسم لا عدد آخر والى ما يساويه فهو نصف ذلك الآخر الثاني انه لو كان ضروريا
لعلم انه ضروري بالضرورة فلا نقع فيه الخلاف بين الناس وقد وقع فعرفنا انه نظري والجواب فرجيف المعارضة
وفرجيف الحل اما المعارضة فهي انه لو كان نظريا لعلم بالضرورة انه نظري وتلاكان التالي باطلا كان الاول مثله واما
الحل فلان كون العلم ضروريا صفة له والعلم الضروري بالذات لاستلزام العلم الضروري بالصفة واما الاختلاف
انما نشأ لنقصان عقل بعض الناس وترك التأمل وذلك وسواس يعتري بعض الناس كما يكون في المعلوم بالحواس وبالاتفاق
لا تعتبر هذا الاختلاف في المعلوم بالحواس ويكون العلم الواقع به ضروريا فكذا في المعلوم بالخبر المتواتر قال
واما اخبار زرادشت فتخييل كله لا قوله فصا رمنكرا التواتر ومخالفة كافرا اقول موجواب عما تمسكت به الطائفتان
بان الخبر المتواتر لو وجب علما نبيا لا يقين وتقريره ان اخبار المجوس عن زرادشت اليقين فذلك كله تخييلات
بمزلة افعال المشعوذين وذلك كما روي انه وضع طست فيه نار على صدره فلم يضره وروي انه ادخل قوائم فرس
الملك كساسب في بطن الفرس فبقي الفرس معلقا في الهواء ثم اخرجها وقد رووا انه فعل ذلك في مجلس الملك كساسب
بين يدي خواصه وحاشيته واولئك يتصور منهم الاختراع والاجتماع على الكذب فلا يثبت به النقل المتواتر لكن ذلك
الملك لما راى شهامته وعلم خبثه ودهاءه واطاه على ان يؤمن به وتابعه على التزوير والاختراع ليجعله احد
اركان دينه ويدعو به الناس للتعظيم الملوك وتحسين افعالهم ومراعاة حقوقهم في كل حق وباطل ويكون الملك
من وراء ذلك بالسيف يجبر الناس على الدخول في دينه وحمل الملك له على ذلك حاجته اليه فان الناس لا يعظمونه فاحتالوا
بهذه الحيلة لذلك الغرض فكان العلم بذلك لغفلة المتأمل عن تخييلاته واحتيالهم دون صحة الدليل فان قيل مثل هذه
المواطاة لا يتكتم عادة فكيف اتكتم ذلك في زمانهم حتى اتفقوا على الايمان به قلنا انما لا يتكتم المواطاة التي تكون بين
جمع عظيم فاما ما يكون بين الملك وخواصه فيتكتم فانهم رصد لحفظ الاسرار ولا يتم تدبير الملك الا لحفظها وهذا معلوم
في عادة اهل زماننا ان الموافقة التي تكون بين الملك وخواصه لا تظهر للعوام فعرفنا انه لم يوجد النقل الموجب لعلم اليقين
في شئ من هذه الاخبار الحاشية صغار الناس وشهم بالضم شهامة فهو شهم اي جلد ذكي الفؤاد ثم ان زرادشت
ويقال ردشت ويقال زرفشت بن سفهان هو الذي زعم المجوس انه نبيهم وزعم بعض اهل الكتاب انه كان خادما
لبعض تلامذة ارميا النبي عليه وكان خاصا به فخانه وكذب عليه فدعا عليه فبرص فلحق بيلاد آذربيجان وشرع بها
في المجوسية ثم خرج منها متوجها نحو كساسب وهو يبلخ فلما قدم عليه ادعى النبوة واراده على قبول دينه فامتنع
من صدقه وآتاه من كتاب ادعاه وجيئا فكتب في الجلود ونقش بالذهب وصير ذلك كساسب في موضع من اصطخر
ووكل به الهرابذة ومنع من تعليمها العامة والزم رعيته بقبول قول زرادشت وقتل منهم مقتلة عظيمة حتى قبلوا
ذلك دانوا به وبنى بالهند بيوت النيران وتعبده وقال عمرو بن بحر الجاحظ جاز زرادشت من بلخ وادعى ان الوحي

نزل على جبل سبلان فدعا اهل تلك النواحي الى ردة الذين لا يعرفون الا البرد وجعل الوعيد بتضاعف البرد
واقرانه لم يبعث الا الى اهل الجبال فقط وشرع لاصحابه التوضأ بالابوال وغسيان الاتهات وتعظيم النيران
مع امور شنيعة قال ومقول زرادشت كان الله وحده ولا شئ معه فلما طالت وحدته فكر فتولد من فكره ابليس فلما
مثل بين يديه اراد قتله فامتنع منه فلما راى امتناعه وادعه الى مدة وسالمه الى غاية كذا ذكره ابن الجوزي في المنتظم
الهرابذة جمع الهربذ بالكسر وهم خدم النار فارسي معرب وقيل كان زرادشت في عهد كيقباذ امير بلخ وهو اراد
ان يتزوج اخت زرادشت وهي كانت في غاية الجمال وزرادشت كان في الابتداء قاضيا وادعى النبوة والامير تابعه
لطلب مقصوده والمجوس اتفقوا على نقل معجزاته عندهم وقد كانوا اكثر عددا من المسلمين فنقلوا على وفق
ما يدعونه واحتمال الكذب من مثل هولاء القوم في غاية الظهور فلذلك لم يثبت باخبارهم علم اليقين واما اخبار
اليهود فمرجعها الى الآحاد فانهم انما نقلوا ذلك عن سبعة نفر او تسعة نفر دخلوا على عيسى عليه السلام وتحقق منهم التواطؤ
على الكذب وقد روي انهم كانوا لا يعرفون المسيح حقيقة حتى دلهم عليه رجل يقال له يهوذا وكان يصحبه قبل ذلك
فاجتمع منهم ثلثين درهما وقال اذا رايتموني اقبل رجلا فاعلموا انه صاحبكم ومثل هذا لا يحصل التواتر فان قيل
قد شاهد الصلب جماعة لا يتصور منهم التواطؤ على الكذب عادة فيتحقق بهم التواتر في الاخبار بصلبه قلنا ليس
كذلك فان فعل الصلب انما باشره عدد قليل من الناس ثم سائر الناس يعتمدون خبرهم ان المصلوب فلان وكذا
ينظرون اليه من بعد من غير تأمل فيه عادة اذ في الطباع نفرة منه وهيأة المصلوب متغيرة ايضا فيتمكن فيه
الاشتباه باعتبار هذه الوجوه فعرفنا انه لم يتحقق التواتر في صلبه كما يتحقق قتله على انه ألقي شبه عيسى عليه
على واحد من اصحابه كما قال عز وعلا ولكن شبه لهم وقد جاء في الخبر ان عيسى عليه قال لمن معه من يرتد منكم ان
يلقى الله شبهي عليه فيقتل وله الجنة فقال رجل انا فالقى الله تعالى شبه عيسى عليه عليه فقتل ورفع عيسى عليه الى السماء
فان قيل هذا القول في نهاية من الفساد لان فيه قولا بابطال المعارف اصلا وتكذيب العيان فاذا جوزتم هذا فلا يوثق
عن مثله فيما نقل بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان معجزاته التي عاينها الناس وسمعوا ذلك من رجل كان عندهم انه محمد ولم يكن اياه وانما
القى الله تعالى شبهه على غيره ومع القول بذلك لا يحقق الايمان بالرسل عليهم السلام لجواز ان يكون شبه الرسل
ملقى على غيرهم كيف والايمان بالمسيح عليه السلام كان واجبا في ذلك الوقت فمن القى عليه شبه المسيح فقد كان الايمان
به واجبا بزعمكم وفي هذا قول بان الله تعالى اوجب على عباده الكفر وايّ قول اقبح من هذا قلنا ليس الامر
كما توهمتم فان القاء شبه المسيح على غيره جائز غير مستبعد في القدرة ولانه الحكمة بالغة ومعنى
دفع شر الاعداء عن المسيح عليه فقد كان تواعزموا على قتله وقد علم الله تعالى من القاصدين لقتله انهم لا يؤمنون
فالقى شبهه على غيره على سبيل الاستدراج لهم ليزدادوا طغيانا الى طغيانهم ومرضا الى مرضهم واذا كان كذلك
فالقاء شبهه على غيره كان محتملا مع ان رواة الصلب اهل تعنت وعداوة فيتصور منهم التواطؤ على الكذب
بخلاف قوم يأتون الرسل عليهم السلام ليؤمنوهم ويتعظوا بمواعظهم فلا يتوهم التواطؤ على الكذب في حقهم واذا ثبت ما تو
ذكره فبطلت الوجوه التي قالها المخالف من التخييلات وكون اصله في عدد محصور وعلى تلبيس بالمتواتر لان تلك الوجوه
كلها محتملة على ما سبق بيانه والمتواتر ليس من قبيل المحالات كاخبار زرادشت ولا من قبيل ما يكون بغير اختراص

وليس يرجع للآحاد كما رجعته اخبار اليهود فكان قطعيا فصار منكر المتواتر ومخالفه كافرا لانكاره ارسال
الرسل عليهم واصول الشرايع لان ثبوت ذلك بالتواتر قال رح واما المرتبة الثانية فهو المشهور

باب المشهور للاقوال والاول علم يفيد اقول

المرتبة الثانية من مراتب الاتصال هي المشهور وهو ما كان من الآحاد في الاصل بمعنى انه نقله عدد يتصور اجتماعهم
على الكذب ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني بعد الصحابة ثم ومن بعدهم ثم
القرن الثالث وبدون ذلك لا يثبت كونه مشهورا فان اخبار الآحاد قد انتشر بعد القرون الثلثة ولا تسمى مشهورا
حتى ان قولهم صلوا لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقولهم لا وضوء لمن لم يسم وغيرهما قد انتشر بنقل قوم لا يتصور تواطؤهم على
الكذب ولا تسمى مثل هذه الاخبار مشهورا لعدم انتشارها النقل في القرن الثاني والثالث ولو كان النقل ثابتا فيما
بينهم ليزيد بها على كتاب الله تعالى كما تزاد بالاخبار المشهورة ولم تزد نعلم ان انتشار النقل في القرن الثاني والثالث لم يكن
ثابتا واذا نقله القرن الثاني والثالث واولئك قوم ثقات ائمة لا يتهمون صار المنقول بشهادتهم وتصديقهم حجة
كما يحتج الله تعالى لمنزل الخبر المتواتر حتى قال ابو بكر الرازي وهو اختصاص بان المشهور احد قسمي المتواتر يعني
ان المتواتر نوعان كامل وهو ما تقدم ذكره انه يوجب علم اليقين وقاصر وهو ان يكون آحاد الاصل متواترا الفرع
فباعتبار الاصل من الآحاد وباعتبار الفرع من المتواتر ولهذا صح النسخ به وقال عيسى بن ابان رح ان المشهور
من الاخبار يضلل جاحده ولا يكفر له ينسب للضلال ولا ينسب للكفر وهذا منه اشارة الى ان خبر
المشهور ليس بمتواتر ولهذا لا يوجب علم اليقين علما ضروريا وهو الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف لهم
بصحة المشهور وصدقه صار حجة للعمل به كخبر المتواتر فلهذا صحت الزيادة باخبر المشهور على كتاب الله تعالى
كما صحت بالمتواتر وما ذكرناه من الزيادة على الكتاب نسخ عندنا وهذا يؤيد ان المشهور بمنزلة المتواتر في حق العمل
وذلك مثل زيادة الرجم فانه زيد على الجلد بالخبر المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموها
البتة نكالا من الله وكذا المسح على الخف زيد على الغسل الثابت بالكتاب بالخبر المشهور الوارد في مسح الخف
وكذا التابع في صيام كفارة اليمين زيد على الكتاب بقراءة ابن مسعود رض فصيام ثلثة ايام متتابعات وقراءة مشهورة
فجوزنا الزيادة بها على الكتاب كما لو روى خبرا هو مشهور فانه يجوز الزيادة به على الكتاب وهذا يقتضي ان الخبر
المشهور يوجب علم اليقين كالمتواتر لكن الخبر المشهور لما كان من الآحاد في الاصل كما سبق بيانه ثبت به اي بكونه
من الآحاد في الاصل شبهة وهي توهم الكذب فان رواته عدد يسير سقط بما سبق من الشبهة علم اليقين ولم
يسقط اعتبارا ما ذكرناه من الشبهة في حق العمل لان خبر الواحد توجب العمل فهذا اولى فاعتبرنا تلك الشبهة
في حق العلم وهذا لان الله تعالى كلم يكلفنا ما يسبق وسعنا فلم يجعل في الدين من حرج بنص الكتاب وانا لا نجد
وسعا في رد العلم بالمتواتر وانما يشكل فيه صاحب الوسوسة ويجد في رد الخبر المشهور لكونه غير ممتاز
عن الخبر المتواتر الا بشئ يشق دركه ولهذا خفي التمييز منهما على بعض العلماء ومهذا تقتضي ان لا يكون منهما تفاوت
من حيث العلم لكن العلم بالخبر المتواتر انما كان لصدق في نفسه لان نقلته قوم لا يتوهم اتفاقهم على الكذب
فصار يقينا والعلم بالخبر المشهور انما كان لغفلة عن ابتدائه وهو انه كان من الآحاد في الابتداء اذ لو تامل في ذلك

لاعترته شبهة

فلا عدل عن ذلك وسكن للاجماله وبوكونه مقبولا عند السلف ومتواترا في انتهايه لم نضطر فسخ العلم الثابت به علم طمانينة وسكن
الاول وهو العلم الثابت بالخبر المتواتر علم يقين بمن يقن احوض الماء اذا استقرا انه يوجب علما لا اضطراب يلتفت بثبوته واعلم ان
الزيادة على الكتاب بيان فيه نسخ اذ البيان ما يظهر به ابدا وجوده كالوقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة فانها مبهمة تحتمل السابع
والتفرق فثبت بقوله متتابعات بوند ذكر ان النسخ لغة ابطال وتبديل وشرعا انتهى الحكم الاول وبالزيادة لا يبطل المزيد
عليه ولا يتبدل ولا ينتهي فثبت ان الزيادة بيان واما كونها نسخا فلان المطلق متى تقيد صار شيئا آخر اذ هما ضدان لان المطلق
هو المتعرض للذات لا غير والمقيد هو المتعرض للذات بالصفة واذا كان كذلك فتبدل المطلق وانتهى للتقييد الاترى
ان الجلد كان كل الحد وبزيادة التغريب بعضه وبعض الشيء لا يكون ذلك الشيء فثبت ان الزيادة نسخ وثبت بهذا التقرير
ان الزيادة مشتملة على هاتين الصفتين والشيء اذا تجاذب له طرفان فحقه ان توقر عليها حظه فنقول لو كانت الزيادة بيانا
بحضا لجازت بالمتواتر والمشهور والاحاد ولو كانت نسخا محضا لم تجز الا بالمتواتر فاذا كانت بيانا نوجبه نسخا نوجبه جوزناها
بالمتواتر والمشهور دون الاحاد علا بالشبهين وظهر ان المراد من قوله ره ومو نسخ عندنا نسخ فيه معنى البيان لا نسخ محض
وما بنى على الفرق بين التقييد الذي هو نسخ من وجه وبين النسخ من كل وجه ان التقييد يجتمع مع الاول بخلاف الثاني وكذا
التقييد قد يكون متقارنا والنسخ لا قال ره باب خبر الواحد
قال قوله دون بعض اقول خبر الواحد هو القسم الثالث اي المرتبة الثالثة من القسم الاول وهو الاتصال برسول الله صلى
فانه رتبه فيما سبق على ثلث مراتب وقد سبق ذكر المرتبتين وهذا ثالثتهما وهو كل خبر لم يبلغ حد التواتر والاشتهار
وهو اتصل فيه شبهة صون ومعنى اما الصون فلانه لم يتصل برسول الله صلى قطعا واما المعنى فلانه ما تلقته الامة جميعا
بالقبول بخلاف المشهور فان فيه ضرب شبهة صون من حيث انه كان في الاصل من الاحاد وليس فيه شبهة معنى لان الامة
تلقته بالقبول وحكم خبر الواحد انه يوجب العمل لكن بشرائط في نفس الخبر وشرائط في الراوي على ما سياتي ذكرها ولا يوجب
علم اليقين عندنا وإليه ذهب الاكثر وقال بعض الناس ممن لا يعتد بقوله انه لا يوجب العمل لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا اذا كان صادرا
عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع تعالى فقا اثره وخبر الواحد اذا كان لا يوجب العلم لم يجز اتباعه والعمل به
فلا يكون حجة اصلا وقوله تعالى ولا تقولوا على الله الا الحق ووجه الاستدلال ان خبر الواحد اذا كان محتملا والغلط فلا يكون حقا
على الاطلاق فلا يجوز القول بما يحاب العمل به في الدين والآن صاحب الشرع موصوف بالقدرة الكاملة فلا ضرورة لنا في التجاوز عن
دليل يوجب علم اليقين لما مالا يوجب شيئا من ذلك والآيات دالة على ذلك امور المعاملات لان ما ذكرناه من المعاملات من ضرورتنا
لكون حقوق العباد مترتبة عليها والعباد عاجزون عن اظهار كل حق لهم بطريق لا يبقى فيه شبهة فلهذه الضرورة جوزنا
الاعتماد فيها على خبر الواحد وقلنا اذا اشترى ضيعة عاينا او عبدا معتمدا على قوله انتا ما ذونان بجوز ذلك ولهذا اشترط
اعتبارا شتراط العدالة فيه ايضا فاما ما نحن فيه فبخلاف ذلك لان الثابت به حق الله تعالى وانه تعالى متعال عن ان يلحقه
ضرورة او يعجز عن اظهار حقوقه بما لا يبقى فيه شبهة وكذلك الرأي والقياس فرضه ورائد العباد لكون حقوقهم مترتبة
عليه فاستقام هو ان يثبت غير موجب علم اليقين بل موجبا غلبة الظن بثبوت احكم في الفرع كما استقامت المعاملات
ان يثبت بما لا يوجب علم اليقين وهو خبر الواحد وقال بعض اهل الحديث خبر الواحد يوجب علم اليقين ثم منهم من اعتبر
فيه عدد الشهادة ليكون حجة ومنهم من اعتبر اقصى عدد الشهادة وهو الاربع واستدلوا بان خبر الواحد موجب للعمل

ولا عمل من غير علم بما سبق من الاية فلو كان خبر الواحد غير موجب للعلم لما جاز اتباعه ولان الله تعالى ذم اتباع الظن
فقال ان يتبعون الا الظن فلو كان خبر الواحد موجبا للظن لكان متبعه مذموما ولما كان الاجماع منعقدا على اتباعه دل
على ان متبعه غير متبع لما يوجب الظن بل العلم وقد ورد اخبار الاحاد في احكام الآخرة نحو عذاب القبر ورؤية الله تعالى
بالابصار ولا حظ للعباد في تلك الاخبار الا العلم وذكر دليل على ان خبر الواحد يوجب العلم وقوله قالوا وهذا العلم
يحصل كرامة من الله تعالى للاخر جواب عما قال لو كان خبر الواحد يوجب علم اليقين لاوجبه لكل الناس وحيث لم يكن
كذلك لكون الناس مختلفين فيه دل انه لا يوجب علم اليقين وتقريره جواب ان هذا العلم يحصل بطريق الكرامة من الله تعالى
فثبت على وجه خاص وهو ان يكون موجبا علم اليقين للبعض دون البعض كالوطي فانه يتعلق ببعض الناس دون بعض قال ره
ودليلنا في ان خبر الواحد يوجب العمل واضح لما قوله اكثر من ان يحصى اقول قد استدل علماؤنا رحمهم على ان خبر
الواحد يوجب العمل دون العلم اليقين بالكتاب والسنة والاجماع والدليل المعقول اما الكتاب فقوله تعالى واذا اخذ الله ميثاق
الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا يكتمونه فان فيه نهيا عن الكتمان وخطابا بالبيان وكل واحد من المخاطبين بالتبيين انما
يخاطب بما في وسعه من التبيين ولو لم يكن خبر المخاطب المذكور حجة لما امر بتبيين العلم لانه حينئذ يكون خاليا عن الفائدة
فان قيل يرد القياس على هذا فانه داخل في عموم الامر بالبيان ثم لا يقبل بيانه في الدين قلنا لا يرد ذلك لان القياس مخصوص
من هذا النص بنص آخر وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا فان فيه امرا بالتوقف في خبر الفاسق
ثم هو مرجوع عن اكثر ما سبق النصوص وامر بالتوبة عنه ثم ترتب البيان عليه فعلى هذا الوجه بيانه يفيد القبول والعمل به
وكذا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين الآية دليل على ما ذهب علماؤنا رحمهم اليه فان الفرقة اسم
للثلثة فصاعدا فتكون الطائفة بعض الفرقة وهو الواحد او الاثنان في امر الطائفة بالتفقه والوجوب للاقوام للانذار كي
يحذر وانصب على ان القبول واجب على السامعين من الطائفة فانه يلزمهم الحذر بانذار الطائفة وذلك لا يكون الا بالحجة
فان قيل ان الطائفة للجماعة قلنا المتقدمون اختلفوا في تفسير الطائفة فقال مجاهد من كعب هي اسم للواحد فصاعدا
للاثنين وقال الزهري للثلثة وقال الحسن للعشرة فيكون هذا اتفاقا منهم ان اسم الطائفة يحتمل ان يتناول كل واحد من
هذه الاعداد ولم يقل احد بالزيادة على العشرة ومعلوم ان بخبر العشرة لا يتفق يوم الكذب فعرفنا انه لا يشترط لوجوب
كون المخبر بحيث لا يتفق في خبره تهمة الكذب قال الامام شمس الايمة السرخسي رح والاصح ما قاله مجاهد من كعب فقد نظر
قتادة في قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة وقال تعالى وان طائفتان من المومنين اقتتلوا فنزلوا فنزل في سبب النزول انهما كانا رجلين
وفي سياق الآية ما يدل عليه فانه قال تعالى فاصلحوا بينهما ولم يقل منهم فقد سمى الرجلين طائفتين فان قيل هذا بعيد
لان تاء التانيث لا تلحق بنعت الواحد من الذكور قلنا هذا اذا كان الذكر مذكورا اما اذا ذكر نعت يصلح للفرد من
الذكور والاناث تلحق وكتاب الله تعالى يشهد به قال تعالى وان تدع مثقلة الى حملها لا يحمل منه شيء ولو كان ذا قربى فان قيل
هذا خطاب لجميع الطوائف بالانذار وهم يبلغون حد التواتر قلنا ليس كذلك فان اهل المضاف للجماعة يصلح للواحد
منهم كقول القائل لبس القوم ثيابهم وفي قوله تعالى اذا رجعوا اليهم ما يدل على ما قلنا لان الرجوع انما يتحقق ممن كان خارجا
من القوم ثم قدم عليهم وايتان جميع الطوائف الى كل قوم للانذار لا يكون رجوعا اليهم على ان هذا لو كان شرطا لبيته رسول
الله صلى وكلفهم ان ينفروه ولو فعلوه لاشتهر ولم ينقل شيء من ذلك في الآثار فان قيل الواجب على كل فريق ما مور بالانذار

لقوله بما سمعه وان لم يكن عليهم ان يقبلوا ذلك منه بل المقصود ان يشتهر ذلك وعند الاشتهار ينتفي تهمة الكذب فيصير حجة حسد منزلة الشاهد الواحد فانه مأمور بادآء الشهادة وان كان العلم بشهادته غير واجب مالم يتم العدد بشاهد آخر وتظهر العدالة بالتزكية قلنا الشاهد الواحد لا يجب عليه ادآء الشهادة لان ذلك لا ينفع المدعي فلو لم يكن خبر الواحد حجة لوجوب العلم لما وجب الانذار بما سمع ثم لما وجب بالنص انه مأمور بالانذار ثبت انه يجب القبول منه لان في هذا منزلة الرسول صلعم فانه كان مأمورا بالانذار ثم كان قوله ملزما للسامعين كيف وقد بين الله تعالى حكم القبول والعلم بالاشارة قوله لعلهم يحذرون اي كي يحذروا عن الرد والامتناع عن العلم بعد لزوم الحجة اياهم كما قال تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره والامر بالحذر لا يكون الا بعد توجه الحجة فدل ان خبر الواحد موجب للعلم فان قيل كيف يجب العلم بخبر الواحد في حقوق الله تعالى واشترط الاثنان في حقوق العباد كالشهادة وكلاهما من جملة خبر الواحد والقياس يقتضي عكسه لقوة حق الله تعالى وضعف حق العباد قلنا انما يحتاج الى هذا الاخبار وهو الشهادة عند صورة المعارضة بنزد دعوى المدعي وانكار المدعى عليه فاذا جاء المدعي ببشاهد فقد تقوى صدقه لكن صدق المدعى عليه يقوى ايضا نرجهة اخرى وهي براءة الذمم فاستويا فاحتيج الى الترجيح فترجح جانب المدعي بانضمام الشاهد الثاني الى الاول واما حقوق الله تعالى فالمقصود منها ظهور الصدق لا غير وبقول الواحد العدل يظهر الصدق فيلزم على السامع لا تقبل لا واما الله تعالى لان الخبر يصير موجبا له باخباره ولهذا لا يحتاج الى القضاء القاضي بخلاف حقوق العباد فان قيل ما ذكرتم يقتضي ترجح جانب المدعي عليه ايضا عند شهادة الواحد لما يقوله هو لان بعد المساواة يحتاج كل واحد منهما الى الترجيح فلم الغي جانبه مع جانبه وان كثرت الشهود له قلنا ذاك مقبول لو صاحب الشرع واته رجح جانب المدعي بالشهود لجانب المدعى عليه بقوله صلعم البينة على المدعي واليمين على من انكر والمعنى فيه ان الحادث يناسب الحادث فينضم هو اليه وذلك لان دعوى المدعي لم يكن له شيء يشهد بعد ما شهد له واحد حدث معنى لم يكن قبله وهو توجه معارضته المدعى عليه في الصدق على ما بيناه ثم لما حدث آخر يشهد للمدعي انضم هذا الى الشاهد الاول لعلة المجانسة واما براءة الذمم فثابتة من الاصل فلا يمكن اثباته الثابت بالحادث فافترقا وقوله وهذا في كتاب الله اكثر من ان يحصى منه قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات الآية ونحو ذلك قال ... وامّا السنة الى قوله والمضاربين وغيرهم اقول ... الدليل الدال من جهة السنة على ان خبر الواحد يوجب العمل به ما صح عن رسول الله صلعم انه قبل خبر الواحد مثل خبر بريرة رضي الله عنها في الهدية وذلك ان رسول الله صلعم دخل على بريرة فاتت بتمر ووضعته بين يديه والقدر كانت تغلي باللحم فقال صلعم لها ألا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق به على بريرة يا رسول الله فقال صلعم هي لك صدقة ولنا هدية واكل من ذلك وكذا قبل خبر سلمان الفارسي لهم حين كان عبدا لرجل من بني قريظة اتى النبي صلعم وهو بقباء فقال انك رجل صالح ومعك اصحاب لك غرباء ذوو حاجة وهذا كان عندي للصدقة فرايتكم احق به من غيركم فقربه الى النبي فقال صلعم لاصحابه كلوا وامسك يده فلم ياكل فرح سلمان رضي وتحول رسول الله صلعم الى المدينة فجمع سلمان شيئا كان عنده ثم جاء الى رسول الله صلعم فقال اني رايتك لا تاكل الصدقة وهذه هدية اكرمتك بها فاكل رسول الله صلعم منها وامر اصحابه فاكلوا معه فقبل صلعم خبر سلمان في الصدقة والهدية واعتمد عليه واكل من هديته والذي قبله صلعم من اخبار الآحاد كثير لا يحصى عدده وسلمان رضي كان مجوسيا من اصبهان من قرية

قال لها حي وقيل راهب مسن وكان ابوه دهقان تلك القرية سافر في طلب الدين مع قوم فغدروا به وباعوه من اليهود ثم كوتب فاعانه رسول الله صلعم في كتابته واسلامه فقدم النبي صلعم المدينة ولما حفر صلعم الخندق قطع لكل عشرة اربعين ذراعا فاختلف المهاجرون والانصار في سلمان رضي لانه كان رجلا قويا فقال المهاجرون سلمان منا وقالت الانصار سلمان منا فقال رسول الله صلعم سلمان منا اهل البيت وقصة سلمان رضي طويلة مذكورة في اراد الاطلاع على جملتها فعليه بكتابنا المسمى بنزهة الابرار في الاسامي ومناقب الاخيار ومشهور عن النبي صلعم انه بعث الافراد من الصحابة رضي كعلي بن ابي طالب ومعاذ بن جبل ودحية الكلبي وكانه رضي اذا بسطه ومهده لان الرئيس في التمهيد والبسطة وقلب الواو ياء فيه نظير قلبها في قنية وضبية وروى ابو حاتم عن الاصمعي دحية الكلبي بالفتح ولا يقال بالكسر ولعل هذا من تغييرات الاعلام كشمس كذا في الفائق وكذلك اصحاب رسول الله صلعم علموا باخبار الاحاد وجاؤوا بها قد ذكر مجمدنا في هذا اي في علم الصحابة ومحاجتهم غير حديث اي احاديث كثيرة في كتاب الاستحسان وقيل قوله غير حديث اي غير حديث واحد بل ذكر فيه احاديث كثيرة واما الاجماع فان الامة اجمعت على قبول اخبار الآحاد من الوكلاء والرسل والقضاة بين وغيرهم فيما يخبرونه قال ... ولان الخبر يصير حجة بصفة الصدق لما قوله وقبل الكل من العمل اقول ... الدليل الدال من جهة المعقول على ان خبر الواحد يوجب العلم هو ان الخبر انما يصير حجة بصفة الصدق واخبر يحتمل الصدق والكذب وسبب العدالة بعد اهليه الاخبار التي تثبت بالعقل والضبط والاسلام يترجح جانب الصدق اذ العدالة تقتضي الصدق وبالفسق يصير الكذب راجحا فوجب العمل برجحان الصدق ليصير الخبر حجة للعمل به وما فيه من احتمال السهو والكذب يعتبر لسقوط علم اليقين وذلك لان العمل صحيح مع غير علم اليقين كالعمل بالقياس فانه صحيح بغالب الراي دون علم اليقين وكعمل الحكام بالبينات فانه صحيح مع ان البينة توجب غلبة الظن دون علم اليقين ولهذا يجب على القاضي الحكم بعد اقامة البينة العادلة حتى اذا لم يقض بعد اقامتها يكون فاسقا واذا لم يمض الحكم عليه يكون كافرا كذا في المقوم فكذلك هذا الخبر العدل يفيد علما ملتبسا بغالب الراي وانه كاف للعمل به وهذا نوع علم فيه اضطراب لاحتمال السهو والكذب فيما نفيد فكان دون علم الطمانينة الذي يثبت بالخبر المشهور لكونه متواترا بالنظر الى الانتهاء فكان اعلى حالا من خبر الواحد واما الجواب عما تمسكوا به الفريق الثاني في قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فهو انه نفي العلم من كل وجه فاندفع ما ذكروا واما الجواب لكونه نكرة في موضع النفي وخبر الواحد يوجب العلم بغالب الراي والظن فلم ينف العلم من كل وجه فاندفع ما ذكروا واما الجواب عما تمسكوا به الفريق الثالث فوجهان الاول ان المتبع ليس هو الخبر وانما هو الاجماع الدال على وجوب العمل بالخبر وحينئذ المتبع امر معلوم وهو الاجماع لا المظنون الثاني ان المنهي عنه او المذموم انما هو الظن في معرض الامور القطعية من الدين كالتوحيد وغيره ذلك لا الامور الشرعية واما دعوى علم اليقين بخبر الواحد فباطل بلا شبهة لان العيان والمشاهدة يرده لما سبق ان الخبر المشهور لا يوجب علم اليقين مع كونه متواترا فوجه خبر الواحد اولى بعدم افادته وهذا لان خبر الواحد يحتمل الكذب لاحتمال كونه خبر فاسق وهو غير معصوم من الكذب وانه ظاهر لا يمكن انكاره ومع الاحتمال لا يثبت اليقين وانما يثبت سكون النفس بترجح جانب الصدق وذلك نوع علم من حيث الظاهر فيجوز العمل به كما في باب القبلة عند الاشتباه وينتفي باعتبار مطلق الجهالة لانه ترجح جانب الصدق بظهور العدالة بخلاف خبر الفاسق لانه يحتمل فيه المعارضة من غير ترجح احد الجانبين ومن انكر ما قلنا من انه لا يقين مع الاحتمال فقد نسب نفسه الى السفه والحمق واضل عقلا واذا اجتمعت الآحاد حتى تواترت حدثت حقيقة الخبر ولزوم

الصدق

بسبب اجتماع الآحاد وذكر وصفه حادث بواسطته وذلك الاجتماع كاجتماع الأمة فانه اذا ارتفعت آراؤهم واجتمعت صار حجة للعلم به وسقطت الشبهة التي كانت ثابتة في كل واحد من المجتمعين قبل اجتماعهم ومن شبهة السهو والكذب وأما الاخبار الواردة في أحكام الآخرة فاعلم ان كلها آحاد بل منها مشهور ومنها ما دون المشهور وهو خبر الواحد لكن ما دون المشهور يوجب نوعا من العلم على ما سبق وهو العلم بغالب الظن وفيه نوع من العمل ايضا وهو عقد القلب عليه اذ العقد زائد على العلم وهذا نفى لقولهم لذلك الا العلم وليس عقد القلب من ضرورات العلم لانه يمكن ان يوجد العلم بدون عقد القلب قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقال تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم فبين انهم تركوا عقد القلب على آياته تعالى وعلى نبوة رسوله صلى بعد العلم بها فعلم بهذا ان العقد مع العلم بكل احد منهما غير الآخر وجودا وعدما ولم يكن وجود كل واحد منهما من ضرورات الآخر واذا كان كذلك صح الاتيان بعقد القلب كما صح بالعمل بالبدن وفي هذا بيان ان الاخبار الواردة في احكام الآخرة من وجوب العمل بها ولكون الاتيان بعقد القلب صحيحا جوز اهل السنة النهي قبل العمل وقبل الامكان منه لكن بعد عقد القلب تحا [illegible] واذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا انه منقسم وهذا باب [illegible] تقسيم الراوي الذي جعل خبره حجة الى قوله فلا بجد البحري معه اقول [illegible] اذا ثبت بما سبق ذكره من الدلايل أن خبر الواحد حجة في حق العمل لا في حق العلم اليقين قلنا ان خبر الواحد منقسم لان رواته معروف ومجهول والمعروف نوعان لان كان معروفا بالفقه والرأي والتقدم في الاجتهاد ومن كان معروفا بالرواية والعدالة وحسن الضبط والحفظ دون الفقه والفتيا لكونه قليل الفقه والمجهول على خمسة اوجه على ما يأتي ذكرها اما النوع الاول من الراوي المعروف فالخلفاء الراشدون والعبادلة الثلثة وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وغيرهم رضي ممن اشتهر بالفقه والنظر من الصحابة كحذيفة ابن اليمان وعبد الرحمن بن عوف رضي والعبادلة اما تكبير عبدل لان من العرب من يقول في عبد عبدل وفي زيد زيدل واما جمع العبد لضعاء النساء للمرأة كذا في الاقليد ويجوز ان يكون جمع عبد الله باخذ بعض من الاول وبعض من الثاني على قياس عبقسي في عبد قيس وفي العبادلة الثلثة خلاف بين المحدثين والفقهاء فعند الفقهاء ما سبق ذكره وعند المحدثين عبد الله بن الزبير قام مقام عبد الله بن مسعود وحديث هذا النوع المذكور حجة موجبة للعمل سواء كان خبرهم موافقا للقياس او مخالفا له فان كان موافقا للقياس تأيد القياس به وان كان مخالفا لم يترك القياس به ويعمل به وكان مالك رح يقدم القياس على خبر الواحد في حق العمل به ويقول ان الكتاب حجة باجماع السلف من الصحابة رضي ودليل الكتاب والسنة والاجماع اقوى من خبر الواحد فكذا ما يكون ثابتا بالاجماع ولان في اتصال هذا الحديث شبهة لجواز ان يكون راويه ساهيا وغالطا وكاذبا وأن لا يكون من البتة صلى والقياس ما تمكنت فيه الا شبهة واحدة ومن شبهة الخطاء فما فيه شبهة واحدة اولى بالعمل مما فيه شبهات واجوبة [illegible] عن ذلك بوجوه الاول وانما دخلت الشبهة في نقله ولو ارتفعت الشبهة الثابتة من النقل لكان يقينا اذ الخبر المسموع من رسول الله صلى صدق يقين لا شبهة فيه والقياس يحتمل باصله لان سبهة الخطأ ثابتة في كل وصف على الخصوص جعل مناطا للحكم الآخر ان كل وصف علته المجتهد محتمل للغلط ولذلك كان القياس الصحيح يوجب غلبة الظن لا علم اليقين فكان احتمال الخطأ في القياس اصلا واحتمال ذلك في الحديث عارضا ولا يقال ان الوصف المؤثر اذا ثبت مناطا للحكم كان يقينا لانا نقول لا نسلم ذلك فان الوقوف على كون الوصف مناطا للحكم بطريق اليقين لا يحقق الا بالنص او بالاجماع وحينئذ لم يبق موقيا سالما

يكون نصا او اجماعا وكلاهما في القياس وانه ليس موجبا للعلم لما مر ان كل وصف يجتهد فيه يحتمل الغلط وما كان محتملا للغلط باصله لا يكون معارضا لما لم يكن محتملا للغلط في اصله فكان خبر الواحد مقدما على القياس لذلك فان قيل قولكم ان الوقوف على كون الوصف مناطا للحكم بطريق اليقين لا يحقق الا بالنص او بالاجماع وحينئذ لم يبق موقيا سالما لكونه نصا او اجماعا كذلك في خبر الواحد لو ارتفعت الشبهة الثابتة بالنقل بان كان خبر الواحد وقت حيوة النبي صلى وسئل ذلك المخبر عن رسول الله صلى واخبر الرسول عليه بصحته لم يبق موجبا ايضا خبر الواحد بل كان موجبا قطعيا ولا كلام فيه انما الكلام في خبر الواحد قلنا نعم كذلك الا ان بينهما فرقا من حيث عدم التغيير بحقيقته فان خبر الواحد عند ارتفاع الشبهة الثابتة بالنقل بواسطة السماع من رسول الله صلى على ما ذكرت بقي خبرا ونصا كما كان عند وجود الشبهة الثابتة بالنقل الا عند السماع من رسول الله صلى ارتفعت الشبهة الثابتة بالنقل بالموجب فلم يتغير عن حقيقته كونه خبرا واما القياس عند وجود نص او اجماع دال على ان هذا الوصف هو مناط الحكم لم يبق قياسا فتغير عن حقيقته من حيث الاسم والحكم فثبت ان احتمال الخطأ في الرأي اصلا في الحديث عارض ووقوع احتمال الخطأ في الاصل ليس كوقوع احتمال الخطأ في العارض الوجه الثاني ان الوصف وهو العلة المؤثرة في النص كالخبر بمعنى ان الخبر اذا نبه على الحكم والوصف علة لانه اذا نبه على ان الوصف علة لا يتعلق الحكم به والرأي والنظر في ذلك الوصف كالسماع لانه اذا نظر المجتهد في ذلك الوصف كانه يسمع منه الاخبار بكونه مناطا للحكم والقياس عمل بذلك الوصف لانه اذا نظر المجتهد فيه وغلب على ظنه كونه مناطا للحكم حكم بذلك وعدى الحكم من الاصل الى الفرع لكن الوصف ساكت عن حقيقة البيان والخبر بيان في نفسه حقيقة فكان الخبر فوق الوصف في الابانة والاظهار لكونه اقوى من الوصف والسماع فوق القياس لنسخ الاصابة لان سماع الخبر حقيقة فكان اقوى من نظر المجتهد وقياسه فلا يجوز ترك القوي بالضعيف ولهذا قدمنا خبر الواحد على التحري لكون الخبر يقينا باصله والتحري في باب العمل محتمل للخطأ باصله فلا يجوز التحري مع وجود الخبر التحري طلب الوقت الوجه الثالث ان ترك القياس بالخبر الواحد في حق العمل به امر مشهور في الصحابة رضي وكذا فيمن بعدهم من السلف رحمهم على وجه لا يمكن انكاره ودل على ذلك حديث عمر رضي فان حمل بن مالك حين روى له حديث الغرة في الجنين قال كدنا ان نقضي فيه برأينا فيما فيه قضاء عن رسول الله صلى بخلاف ما قضى به وفي رواية لولا ما رويت لرأينا خلاف ذلك قال [illegible] به واما رواية من لم يعرف بالفقه الى قوله ذكرناها في موضعها اقول [illegible] النوع الثاني من الراوي المعروف هو من لم يعرف بالفقه لكنه عرف بالعدالة والحفظ والضبط كابي هريرة وانس بن مالك وغيرهما رضي ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله صلى والسماع منه مدة طويلة في الحضر والسفر فان ابا هريرة رضي ممن لا ينكر احد في عدالته وطول صحبته مع رسول الله صلى حتى قال رسول الله صلى له زر غبا تزدد حبا وكذا في حسن حفظه وضبطه فقد دعا له رسول الله صلى بذلك ولكن مع هذا قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم معارضة بعض رواياته بالقياس الا ترى ان ابن عباس رضي لما سمع بروي توضؤوا مما مسته النار قال ارايت لو توضأت بماء سخن أكنت متوضئا منه فرد خبره بالقياس حتى روي ان ابا هريرة قال له يا ابن اخي اذا اتاك حديث فلا تضرب له الامثال ولا تقل انما رده باعتبار نقص آخر عنده وهو ما روي ان النبي صلى اتي بكتف مورية فاكلها وصلى ولم يتوضأ لانا نقول لو كان عنده نقض لما تكلم بالقياس ولا اعرض عن اقوى الحجتين او كان سبيله ان يطلب التاريخ بينهما ليعرف الناسخ من المنسوخ فحيث اشتغل بالقياس

وهو معروف بالفقه والرأي من بين الصحابة رضي على وجه لا تبلغ درجة ابي هريرة رضي في الفقه درجته رضي الله عنه عرفنا استحسان الائمة في روايته اذا كان مخالفا للقياس واذا كان كذلك قلنا ان فاقد روايته القياس عمل بها وان خالفه لم يترك العمل بها الا بسبب الضرورة وانسداد باب الرأي والقياس وذلك بان يروي حديثا يأتي كون القياس حجة مثل حديث ابي هريرة رضي في المصراة على ما يأتي ذكره ووجه ما ذكرناه من العمل بروايته ان وافقت القياس هو ان ضبط حديث رسول الله صلى عظيم الخطر وقد كان نقل الخبر بالمعنى مستفيضا فيهم ومشتهرا لديهم ومعلوم ان الله تعالى انما ينقل بقدر ما فهم من البيان والوقوف على كل معنى اراده رسول الله صلى امر عظيم فقد اوتي جوامع الكلم وهذا قلت رواية الكبار من فقهاء الصحابة فهم فاذا قصر فقه الراوي عن درك معاني الحديث واحاطتها فلا يؤمن عليه من ان يفوته بعض ما معانيه فيدخله شبهة زائدة تخلو عنها القياس فلتوهم ذلك القصور تحاط في مثله فقلنا اذا انسد باب الرأي فيما يرويه بكونه مخالفا للقياس فلا بد من تركه وهو لا يتوهم هذا النوع من القصور فيما اذا كان الراوي فقيها لان ذلك لا يخفى عليه لقوة فقهه فاذا صحت الرواية عنه فهي مقدمة على القياس ولا يظن بنا ان فينا قلة فرقصور فقه من لم يعرف بذلك من الرواة ازدراء بهم وطعنا فيهم فان ذلك من بعض الظنون معاذ الله من ذلك لانهم مقدمون في العدالة والاتقان والضبط وكل منهم نجم الاهتداء ومصابيح الدجى وانما المراد بذلك القصور عند المقابلة بفقه الحديث بالنسبة الى فقههم زمانهم من اخلاق الراشدين وممن عرفوا بالفقه والاجتهاد رضي فان محمدا حكى عن علي رضي في مواضع كثيرة انه احتج بمذهب انس بن مالك رضي وقلده فاطلق في ابي هريرة رضي فان درجته فوق درجة انس رضي حتى ان المذهب عندنا صحابنا رحمهم الله فيما نحن فيه انه لا يرد حديث امثالهم وهم الذين لم يعرفوا بالفقه الا اذا انسد باب الرأي والقياس بحيث يرد حديثهم لانه اذا انسد صار حديثهم ناسخا للكتاب والحديث المشهور الوارد في اثبات القياس وكذا صار معارضا للاجماع وذلك الحديث مثل حديث ابي هريرة رضي في المصراة وما روى عن النبي صلى لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر وقوله صلى من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين لثلاثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر وروى صاعا من طعام لا سمراء ونفس الطعام بالتمر كذا في الغاية فانه انسد فيها مترس الحديث باب القياس وانه منتوج بالكتاب والسنة والاجماع فصار الحديث المذكور ناسخا للكتاب والسنة المشهورة وكذا صار معارضا للاجماع وذلك لان الكتاب يقتضي وجوب العمل بالقياس بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وكذا الحديث المشهور وهو حديث معاذ رضي يقتضي ذلك وكذا الاجماع منعقد على وجوب العمل بالقياس عند انعدام دليل فوقه فلو عملنا بحديث ابي هريرة رضي في المصراة يلزم نسخ الكتاب والسنة والاجماع او نقول لو عملنا بحديث ابي هريرة رضي في المصراة يلزم نسخ الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فانه يقتضي المماثلة في ضمان العدوان فيما له مثل كما يخطه بما خطه وذلك قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وفيما لا مثل له بالقيمة لانها مثل معنى والحل بحديث المصراة يؤدي الى نسخ ما ذكرنا من الكتاب وذلك لان اللبن ان كان من ذوات الامثال فالواجب المثل والعقل قول من عليه في بيان المقدار وان لم يكن من ذوات الامثال فالواجب القيمة فاما ايجاب صاع من التمر مكان اللبن قل اللبن او كثر يخالف الكتاب وكذا للسنة المشهورة وهي قوله صلى مثلا بمثل وكذا يخالف القياس الصحيح من كل وجه اذ القياس ان المتلف اذا قل

قل الضمان

واذا كثر كثر الضمان واذا كان مخالفا للقياس الصحيح فلا بد من تركه لان كون القياس الصحيح حجة ثابت بالكتاب والسنة المعروفة والاجماع فاذا خالف القياس الصحيح من كل وجه فهو في المعنى مخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع فتترك العمل به وفي الحديث وجوه احدها منها ان فيه توقيت خيار العيب بثلثة ايام وخيار العيب غير موقت ومنها ان اللبن لو صار مبيعا بالقبض وتعذر رده بنبغي ان يسقط شيء من الثمن لان يجب صاع من تمر كما لو اشترى شيئين وهلك احدهما ورد الآخر بعيب فانه يسقط من الثمن بازاء ما هلك ومنها ان اللبن كان معدوما قبل القبض لانه باطن فلا يعد مالا واما وجد بعد الحلب فيكون اللبن حادثا في ملكه فصار كاللبن بعد القبض فلا يجب عليه الضمان ومنها انه اوجب الضمان مع وجود شرع بعد الاستهلاك النصرة لغة من الصر بمعنى الحبس وهي ان يربط اخلاف الشاة فيجتمع اللبن لما يجمع في ضرعها اياما لا يحتلبه ليرى انها كثيرة اللبن كذا في الفايق وقيل هو من الصرى يقال صريت الماء اذا حبسته ومنه الصراة وهي نهر ينشعب من الموصل الى بغداد والشاة مصراة والتخفيف مثل التصرية قال ـــــ هـ واما المجهول الى قوله عند التأمل اقول ـــــ القسم الثاني في رواية المجهول والمراد منه المجهول في رواية الحديث لا المجهول في النسب وذلك بان لم يعرف الا برواية حديث او حديثين لا ندلم شتهر بطول الصحبة مع رسول الله صلى مثل رابصة بن معبد بالصاد المهملة وفتح الميم والباء وسلمة بن المحبق بكسر الباء المشددة هو الصواب كذا قاله ابن ناصر الدين واصحاب الحديث يفتحون الباء قال البخاري اسم المحبق صخر بن عتبة بن الحارث ومثل معقل بن سنان بن ابي محمد الاشجعي وابن ابي طارق وهذا القسم على ثلثة اوجه الاول ان يشتهر برواية السلف والثقات عنه وبعلم محدثهم وشهادتهم له بصحة الحديث الثاني ان يسكتوا عن الطعن فيه بعدما اشتهر ونقل الثالث ان يعارضوه بالطعن في روايته وبردها فعلى غير خلاف منهم الرابع ان يختلفوا في الطعن في روايته مع نقل الثقات الخاص ان لا يظهر حديثه في السلف ولا الطعن فيه فيما بينهم اما الوجه الاول فهو بمنزلة المشهور في الرواية فصار حديثه مثل حديث المعروف في الرواية بشهادة اهل المعرفة له بصحة حديثه فانهم لا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم رواية عن رسول الله صلى فاذا قبلوه دل ذلك على صحته وكذا الوجه الثاني لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان لا يجعل الا على وجه الرضا بالمسموع فكان سكوتهم عن الرد بيانا لتقريره بمنزلة ما لو قبلوه ورووا عنه والسلف رضي غير متهمين بالتقصير في امور الدين فكان سكوتهم في ذلك الموضع دليلا على صحته وكذا الوجه الرابع عندنا لانه لما قبله بعض الفقهاء والمشهورين صار كأنه رواه بنفسه وذلك مثل حديث معقل بن سنان في حديث بروع بنت واشق الاشجعية بفتح الباء لا بكسرها فانه خطأ انه مات عنها زوجها هلال بن مرة ولم يكن فرض لها مهرا ولا دخل بها فقضى لها رسول الله صلى لها مهر مثل نسائها وهن اقاربها من جهة الاب فعل حديثه ابن مسعود رضي لانه وافق القياس عنده فان قياسه يوجب مهر المثل اعتبارا بما اذا وقعت الفرقة بالطلاق بعد الدخول ولم يكن سمى لها مهرا اذ الموت منزله الدخول بدليل وجوب العدة وبدليل ان النكاح عقد العمر والعمر بالموت ينتهي والشيء بانتهائه يتقرر فصار كأنه وجد ما هو المقصود من النكاح وهو الدخول فيجب مهر المثل ورده امير المؤمنين علي رضي لما خالف قياسه لان القياس عنده ان لا يجب مهر المثل اذا وقعت الفرقة بالطلاق قبل الدخول ولم يسم لها مهرا وذلك لان هذه الفرقة ايضا فرقة قبل الدخول فالحق بها ولذلك قال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حبسها الميراث لا مهر لها اراد من الاعرابي معقل بن سنان وانما قال بوال على عقبيه لان من عادات العرب الجلوس محتبيا فاذا بال يقع بوله على عقبيه وهذا بيان لتقلهم حتى

في استنزاه البول كذا نقل عن الاستاذ العلامة شمس الائمة الكردري رح الاحتباء ان ينصب ركبتيه في الجلوس ويجمع بديه عند ساقيه وهذا القول مش على رضه طعن في حديث مقبول وانما اختلفوا فيه في الصدر الاول اخذنا برواية ان الفقهاء من القرن الثاني كعلقمة ومسروق والنخعي رح قبلوا روايته فصار معدلا بذلك وصدقه في هذه الرواية اناس من اشياخ صاحب رواية الاشجعيين والعالم يقبل على رضه روايته لانه خالف القياس عندكم مع ذكره وعدم القبول لهذا المعنى لا يدل على الجرح فاذا عدم الجرح ووجد التعديل يقبل بعمل الصحابه رضه روايته وجب القبول كما اذا وجد التعديل في الشاهد وعدم فيه الجرح ولم يعمل الصانع رح بهذا القسم وهو الوجه الرابع لانه خالف القياس عندنا فاسده على هذا كالمبيع قبل القبض فان النماء يجب فيه وعلى ما اذا زوج المولى امته ولم يسم لها مهرا فانه لا يجب لها مهر بالاجماع وعندنا هو حجة لكونه موافقا لقياسنا وهو القياس على الصغيره اذا زوجها الولي بغير مهر وعلى المجنونة تزوجت وقد سمى لها الزوج ما لا يصلح مهرا لها وعلى المجنونه اذا زوجها الولي بغير مهر وانما يترك هذا القسم اذا خالف القياس وليس كذلك وقد روى عنه النكاح مثل ابن مسعود من الصحابه رضه وعلقمة ومسروق ونافع بن جبير والحسن من التابعين رح اما علقمة بن قيس فهو مشهور كبير القدر من تابعي الكوفه توفي بها سنه اثنتين وسبعين وله نحو ثمانين سنة واما مسروق فهو ابن الاجدع اسلم قبل وفاة النبي صلعم وادرك الصدر الاول كابي بكر وعمر وعثمان وعلي وابن مسعود ومن بعدهم رضهم وكان خصيصا بابن مسعود رضه وكان احد الفقهاء الكبار ويقال انه سرق صغيرا ثم وجد صحة مسروقا وكان ابوه ملك همدان في الجاهلية مات رح سنة ثلث وستين وله ثلث وستون سنة واما الحسن فهو ابن احد من كان مشايخ البصرة ومن اوجد مشايخ وقته ويعرف بابن الكاتب مات رح في نيف واربعين وثلثمائه واذا روى عنه الثقات خبره فثبت بروايتهم عدالته مع انه في قرن العدول واما الوجه الثالث وهو ما اذا طعنوا في روايته وردوها ولم يختلفوا في ذلك فانه لا يقبل حديثه وصار مستنكرا لا يعمل به على خلاف القياس لانهم كانوا يتهمون برد الحديث ولا يترك العمل به فانتفاؤهم عن هذا القسم اي عن قسم المستنكر وهو الوجه الثالث وسيأتي الكلام عليه وكذلك حديث ابي هريرة رضه من اصبح جنبا فلا صوم له ثم خبر العدل انما يجعل حجة بشرايط في الراوي ياتي ذكرها قال ـــــ وهذا باب ـــــ بيان شرايط الراوي الى قوله وانقطاع الولاية اقول ـــــ الشرايط التي تراعى في الراوي اربعة العقل والضبط والاسلام والعدالة اما اشتراط العقل فلان الخبر المروي كلام منظوم له صورة ومعنى ومعنى الكلام لا يوجد الا بالعقل والتمييز لانه موضوع للبيان ولا نفع البيان بمجرد الصوت والحروف الا ترى ان من الطيور ما يسمع منه حروف منظومة وتسمى تلك الحروف كلاما وكذا اذا سمع من انسان صوت بحروف منظومة لا يدل على معنى معلوم لا تسمى تلك كلاما لكونها لا بيان فيها لان البيان لا يتحقق بدون المعنى الا ترى انه اذا تكلم بالكلمات المهملة كما اذا قال آجني ذرى مكان جاءني زيد لا تسمى كلاما فعرفنا ان الكلام عبارة عن حروف منظومة صادرة عن عقل وتمييز يدل على مفهوم فكان معنى الكلام لا يوجد الا بالعقل وكل موجود حادث بصورته ومعناه يتحقق فلذلك كان العقل شرطا ليصير الكلام موجودا وخبر المخبر احد انواع الكلام فلا يكون موجودا معتبرا الا بعقله فلا يوجب العمل خبر الصبي والمعتوه لانعدام كمال العقل والمطلق من كل شيء يتناول الكامل منه فاشتراط العقل لصحة خبره على وجه يكون حجة دليل على انه شرط كمال العقل في ذلك اما اذا كان طفلا عند التحمل متميزا بالغا عند الرواية فرواياته مقبولة ويدل على ذلك اجماع الصحابه رضهم على قبول رواية جماعة من احداث ناقلي الحديث كابن عباس وابن الزبير رضهما من غير فرق بين ما تحملوه قبل البلوغ او بعده وعلى ذلك درج الائمة واصطلح العلماء رحمهم فيما يكتبونه

يوجب علم اليقين والخبر المشهور علم طمانينة وخبر الواحد علم غالب الظن كما مر بيانه والمستنكر من خبر الواحد يفيد مجرد الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا فليطلب الحق والمستنكر من خبر الواحد في جيز الجواز للعمل به اذا وافق القياس دون وجوب العمل به ومثال المستنكر وهو الوجه الثالث من الوجوه المذكورين حديث فاطمة بنت قيس ان النبي صلعم جعل لها نفقة ولا سكنى وكانت تطلب النفقة في العدة عن طلاق بائن فقد ردته عمر رضه فقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان رح فيه اي فيما سبق من قول عمر رضه انه اي عمر رضه اراد بالكتاب والسنة القياس الصحيح لان ثبوت القياس بهما والقياس رد ما روته لما ان المراة من آثار النكاح باق فيجب لها النفقة كما اذا كان الطلاق رجعيا وقد رد حديث فاطمة غير عمر رضه من الصحابة ايضا رضهم فانه روى عن عثمان رضه انه قال في هذا المقام لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امراة لعلها نسيت او شبهت لها وكذا زيد بن ثابت واسامة بن زيد وجابر وعايشة رضهم رده وذكر في مبسوط ابي اليسر رح اراد بقوله لا ندع كتاب ربنا قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم اي وانفقوا عليهن من وجدكم وهذا في حالة العدة وهو قراءة ابن مسعود رضه وقراءته ماخوذة عن النبي عليه فيجب العمل بها فتكون نفقة الزوجات واجبة على الازواج في العدة فان قيل هذا الذي ذكرتم من رد حديث فاطمة اشارة الى غير ما اشار اليه عمر رضه فانه لم يقل لا نقبل حديثها لعلمنا انها اوهمت ولكن قال لا ندع كتاب الله ربنا لانا لا ندري انها صدقت ام كذبت قلنا في قوله لا ندري اشارة لما ذكتم المعنى فان قبول الرواية والعمل بها مبني على ظهور رجحان جانب الصدق وظاهر انه لم يظهر جانب الصدق في روايتها والقياس يدل على خلاف روايتها فنترك روايتها ونعمل بالقياس الصحيح وفي المعنى لا فرق بين هذا وبين قوله لا نقبل روايتها لمنزله القاضي يرد شهادة الفاسق بقوله ايت بشاهد آخر او ايت بحجة اخرى وكذا حديث بسرة من مس ذكره فليتوضا من هذا القسم اي من قسم المستنكر وهو الوجه الثالث وسيأتي الكلام عليه وكذلك حديث ابي هريرة رضه من اصبح جنبا فلا صوم له ثم خبر العدل انما يجعل حجة بشرايط في الراوي ياتي ذكرها قال ـــــ وهذا باب ـــــ بيان شرايط الراوي الى قوله وانقطاع الولاية اقول ـــــ الشرايط التي تراعى في الراوي اربعة العقل والضبط والاسلام والعدالة اما اشتراط العقل فلان الخبر المروي كلام منظوم له صورة ومعنى ومعنى الكلام لا يوجد الا بالعقل والتمييز لانه موضوع للبيان ولا نفع البيان بمجرد الصوت والحروف الا ترى ان من الطيور ما يسمع منه حروف منظومة وتسمى تلك الحروف كلاما وكذا اذا سمع من انسان صوت بحروف منظومة لا يدل على معنى معلوم لا تسمى تلك كلاما لكونها لا بيان فيها لان البيان لا يتحقق بدون المعنى الا ترى انه اذا تكلم بالكلمات المهملة كما اذا قال آجني ذرى مكان جاءني زيد لا تسمى كلاما فعرفنا ان الكلام عبارة عن حروف منظومة صادرة عن عقل وتمييز يدل على مفهوم فكان معنى الكلام لا يوجد الا بالعقل وكل موجود حادث بصورته ومعناه يتحقق فلذلك كان العقل شرطا ليصير الكلام موجودا وخبر المخبر احد انواع الكلام فلا يكون موجودا معتبرا الا بعقله فلا يوجب العمل خبر الصبي والمعتوه لانعدام كمال العقل والمطلق من كل شيء يتناول الكامل منه فاشتراط العقل لصحة خبره على وجه يكون حجة دليل على انه شرط كمال العقل في ذلك اما اذا كان طفلا عند التحمل متميزا بالغا عند الرواية فرواياته مقبولة ويدل على ذلك اجماع الصحابه رضهم على قبول رواية جماعة من احداث ناقلي الحديث كابن عباس وابن الزبير رضهما من غير فرق بين ما تحملوه قبل البلوغ او بعده وعلى ذلك درج الائمة واصطلح العلماء رحمهم فيما يكتبونه

للصغير اذا كان طفلا او غير مميز فانهم يكتبون له حضورا ومتى كان مميزا كتبوا له سماعا واما اشتراط الضبط فلان قبول الخبر
باعتبار معنى الصدق فيه ولا يتحقق ذلك الا بحسن ضبط الراوى من وقت السماع الى وقت الرواية واما اشتراط العدالة
فلان كلامنا فى خبر من هو غير معصوم عن الكذب فلا تكون جهة الصدق فى خبره متعينة بالضرورة بل بالاستدلال او بترجيح
عن سائر ما يعتقد محظورا على ترجيحه عن الكذب فى امور الدين وكذا ثبت جهة الصدق فى خبره مع احتمال الكذب فى امور
الدنيا كان ذلك دليلا على الترجيح عن الكذب والسهو والخطأ وقوله وذلك بالعدالة اشارة الى الاستدلال واما اذا لم
يكن عدلا فى تعاطيه فاعتبار جانب تعاطيه يرجح معنى الكذب فى خبره لانه لما لم يبال من ارتكاب سائر المحظورات
مع اعتقاد حرمته فالظاهر انه لا يبالى من الكذب مع اعتقاد حرمته واعتبار جانب اعتقاده يدل على الصدق فى خبره
فيقع المعارضة ويجب التوقف فعرفنا ان العدالة فى الراوى شرط ليكون خبره حجة فلا يوجب العمل خبر الفاسق
واما الاسلام فليس بشرط لثبوت الصدق اذ الكفر لا ينافى الصدق لصحة اجتماعهما ولكن الكفر فى باب الرواية
يوجب شبهة يجب بها رد الخبر لان الكلام فى الاخبار التى تثبت احكام الشرع ونحن نعاد ونناظر فى اصل الدين على
وجه يرتفع به الموادة فيجعلهم ذلك على السعى فى هدم اركان الدين بادخال ما ليس منه فيصير متهما فى باب الدين لذلك
تثبت بالكفر تهمة زائدة على نفس الكفر وسيأتى ذكرناه آنفا فانها تدل على كذبه فى خبره لانفصال حال الكافر بمنزلة الاب
فيما يشهد لولده فان شهادته له غير مقبولة لمعنى زائد على تهمة الكذب متمكن فى شهادته وهو شفقة الابوة وميله الى
ولده حتى لا تقبل شهادة الكافر على المسلم لما سبق من العداوة وانقطاع ولاية الكافر على المسلم والشهادة من
باب الولاية كما لا تقبل شهادة ذى الضغن لظهور عناده سبب باطل وقبلنا شهادة الكفار بعضهم على بعض مع اختلاف
مللهم لانعدام المعنى الباعث على الكذب فيما بينهم اذ الكفر كله ملة واحدة قال ﷺ لا يتوارث اهل ملتين

تفسير هذه الشروط وتقسيمها الى قوله وكذلك المعتوه اقول هذا الباب فى تفسير شروط الراوى
وتقسيمها وقد سبق انها اربعة اما العقل فنور يضئ سببه طريق يبتدأ بذلك الطريق من محل ينتهى اليه درك الحواس
فان الحس اذا ادرك شيئا وانتهى ادراكه ابتداء العقل من منتهى الحس فحكم بما حكم فمنتهى الحس حينئذ يكون مبدأ العقل
كما اذا ادرك الحس بناء وانتهى ادراكه ابتداء العقل فحكم ان لهذا البناء بانيا لا محالة واذا كان كذلك فيبتدئ المطلوب للقلب
ومظهر مدرك القلب ذلك المطلوب بسبب تأمله بتوفيق الله عز وعلا فالعقل بمنزلة السراج للعين الباصرة فكان العقل
سراجا لعين القلب فيبصر القلب الطريق عنده كما ان العين الباصرة تبصر عند السراج فاذا ابصر الانسان شيئا
وانتهى بتفحصه له طريق الاستدلال عند العقل كما اذا رأى العالم وعلم حدوثه ولا بد له من فيتأمل القلب فيراه متغيرا فيحكم عليه
بالحدوث لكون التغير من امارات الحدوث او يتأمل فيجد العالم قسمين عينا وعرضا ولا تخلو العين عن العرض والعرض
حادث فيستدل بحدوث العرض على حدوث العين لكونها قابلة للعرض الحادث فيحكم بكون العالم حادثا ومعنى قوله نور
يضئ به طريق الى آخره وقال شمس الائمة السرخسى رح العقل نور فى الصدر به تبصر القلب عند النظر فى الحجج بمنزلة السراج
فانه نور تبصر العين به عند النظر فترى ما تدرك بالحواس لان السراج يوجب رؤية ذلك ولكنه يدل العين عند النظر
عليه فكذلك نور الصدر الذى هو العقل يدل القلب على معرفة ما هو غائب عن الحواس من غير ان يكون موجبا لذلك بل القلب
يدرك ذلك بتوفيق الله تعالى وهو فى الحاصل عبارة عن الاختيار الذى يبنى عليه المرء ما يأتى وما يذر وقال القاضى ابو بكر العقل

الذى هو مناط التكليف العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات وقال ابو الحسن الاشعرى لا فرق
بين العلم والعقل الا فى العموم والخصوص العلم اعم من العقل فان العقل علم مخصوص وقال المحاسبى العقل غريزة يتوصل
بها الى المعرفة وقيل هو جوهر بسيط مشاكل للاجرام الكثيفة وقيل انه قوة طبيعية يتوصل بها الى ادراك العلوم ثم ان العقل الغريزى
فى البشر الا بدلالة اختياره ما يصلح له فى عاقبته فيما يأتيه ويذر اى يتركه والعقل نوعان قاصر لكون الذى يقارنه ما يدل
على نقصانه فى ابتداء وجوده وهو عقل الصبى والمعتوه الذى يعقل وكامل وهو عقل البالغ الذى لا آفة به فان الآفة تستدل
تارة على انعدام العقل بعد البلوغ كالمجنون وتارة على نقصان العقل كما فى المعتوه فاذا انعدمت الآفة كان الاعتدال الظاهر
بالبلوغ دليلا على كمال العقل الذى هو الباطن وانما كان العقل فى ابتداء وجوده ناقصا كما سبق لان العقل يوجد زائدا بالنسبة
الى ابتداء وجوده اذ هو محدث شيئا فشيئا ثم هو بحكمه تعالى وقسمته متفاوت فى نفسه لا يدرك تفاوته فتعلقت احكام الشرع
بادنى درجات كمال العقل واعتداله واقيم البلوغ الذى هو دليل على العقل واعتدال الحال ظاهرا وعادة مقام العقل تيسيرا
على العباد والمطلق من كل شئ يتناول الكامل منه فشرطنا لوجوب الحكم وقيام الحجة كمال العقل فقلنا ان خبر الصبى ليس بحجة
للالزام لان الشرع لم يجعله ولیا فى تصرفاته فى امور دنياه دفعا لضرر العهدة عنه ففى امور الدين اولى لان الاحتياط
فيها اكثر وكذلك حكم المعتوه وانما ذكر الصبى والمعتوه ولم يذكر المجنون لظهور انه لما لم يقبل رواية الصبى والمعتوه باعتبار
نقصان عقلهما فلان لا تقبل خبر المجنون بالطريق الاولى لعدم عقله ثم المعتوه من كان قليل الفهم مختلط الكلام فاسد التدبير
الا انه لا يضرب ولا يشتم كالمجنون كذا فى النوازل وذكر فى التتمة المعتوه من يختلط كلامه وافعاله قال

واما الضبط الى قوله فلذلك شرطنا مراقبته اقول الضبط فى اللغة عبارة عن الاخذ بالحزم يقال ملكت
ضابط لمملكته اى حازم وفى الاصطلاح عبارة عن احتياط فى باب العلم وتحريره فى الاخبار سماع الكلام حتى سماعه ثم فهمه
لمعناه المراد به ثم حفظه ببذل المجهود لتمام الثبات على ذلك لمحافظة حدوده اى احكامه كما قال تعالى والحافظون لحدود الله اى الاحكام
الله تعالى وشرائعه بسبب مذاكرته ومكرار على ساحة الظن بنفسه وعلى ظن نسيانها ويدوم ذلك الثبات الى وقت ادائه ذلك
الى غيره وذلك لان بدون السماع المذكور لا يتصور الفهم وبعد السماع اذا لم يفهم المعنى لم يكن فى ذلك سماعا مطلقا لانه حينئذ يكون سماع
صوت لا سماع كلام وبعد فهم المعنى يتم التحمل ويلزمه الاداء كما يتحمل ويأتى ذلك الا يحفظه والثبات عليه الى ان يؤدى ولهذا
لم يجوز ابو حنيفة رح اداء الشهادة لمن عرف خطه ولا يتذكر اداءه لانه غير ضابط لما تحمل وبدون الضبط لا يجوز له الشهادة
ثم الضبط نوعان ظاهر وباطن فالظاهر منه ضبط المتن لمعرفة صيغته المسموعة والوقوف على معناه لغة والباطن منه ان
يضم الى هذا النوع ضبط معناه فقها وهذا النوع وهو الضبط الباطن اكمل النوعين والمطلق من الضبط يتناول الكامل ولهذا لم يكن خبر
من اشتد غفلته او ماخلقة او مساهلة او مجازفة حجة لعدم النوع الاول من الضبط وهو الظاهر لان ذلك لا يتم منه عادة واذا
لم يتم ذلك منه كان النوع الثانى اولى بذلك ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عند معارضة من عرف بالفقه لانعدام الضبط
باطنا مما لم يعرف بالفقه اذ تمام الضبط انما يكون بالوقوف على المراد من المعانى وذلك مذهب اصحابنا رح فى الترجيح فان رواية
من عرف بالفقه اولى ويؤيد ذلك ما روى عن عمرو بن دينار ان جابر بن زيد روى له عن ابن عباس رضه ان النبى صلعم تزوج ميمونة
وهو محرم قال عمرو فقلت لجابر ان ابن شهاب اخبرنى عن يزيد بن الاصم ان النبى صلعم تزوجها وهو حلال فقال انها كانت خالتى وخالة ابن
عباس وهو اعلم بحالها فقلت وقد كانت خالة ابن يزيد بن الاصم ايضا فقال اى نعم فجعل يزيد بن الاصم البتوال على عقبيه الى ابن عباس

ندل ذلك على ان رواية غير الفقيه لا تعارض رواية الفقيه وهذا الترجيح ليس الا باعتبار وجود تمام الضبط من الفقيه دون غيره وبهذا استجب المتقدمون من السلف رضي تقليل الرواية ومن اكبرهم واقدمهم صحبة كالصديق رضي كان اقلهم رواية حتى روي انه قال اذا سئلت عن شيء فلا تقرؤوا ولكن ردوا الناس الي بكتاب الله تعالى وقال عمر رضي اقلوا الرواية عن رسول الله وانا شريككم وبهذا قلت رواية ابي حنيفة رح حتى قال بعض الطاعنين في حقه انه كان لا يعرف الحديث وذلك ظن فاسد لانه كان اعلم اهل عصره بالحديث ولكن لمراعاة شرط كمال الضبط قلت روايته فان قيل انكم شرطتم تمام الضبط في الرواية ونقل القرآن متمر لا ضبط له حجة فيلزم ذلك على ما ذكرتم قلنا لا يلزم ذلك علي ما ذكرنا لان نقل القرآن متحر للضبط له حجة في الاصل انما ثبت بقوم ثم ابنة الهدى الذين كما نوا خير القرون بعد رسول الله صلعم وقد نقلوا بعد تمام الضبط ومن بعدهم انما نقل بعد جهد شديد وجد منهم في التعلم والحفظ واستدامة القراءة ولو وجد مثل ذلك في الخبر لكنا نجوز نقله ايضا مع ان الله تعالى وعد حفظ القرآن عن تحريف المبطلين بقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فصحت النقل متمر يكون ضابطا له ظاهرا وان كان لا يفهم معناه. ومثل ذلك لا توجد في الاخبار فشرطنا فيها كمال الضبط ليصير حجة والقرآن نظم القرآن معجز يتعلق به احكام مخصوصة كجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض فاعتبر نظمه في نقله وبني عليه معناه واما الاخبار فان المعتبر فيها هو المعنى المراد منها والنظم غير لازم فيها فتمام الضبط فيها انما يكون بالوقوف على ما هو المراد منها والقرآن متمر لا ضبط الصبغ مع معناها انما يصح اذا بذل المجهود بالتعلم والحفظ كما ذكرنا ولو فعل ذلك في الاخبار لكان ذلك حجة لكنه لما انعدم ذلك في العادة شرطنا كمال الضبط لتصير حجة ولهذا قال ابو حنيفة رح لا تجوز الشهادة على الكتاب والختم اذا لم يعرف الشاهد ما في باطن الكتاب لان الضبط في الشهادات شرط للاداء والمقصود ما في باطن الكتاب لا عين الكتاب فلا يتم ضبطه الا بمعرفة ذلك ومعنى قوله في تغيير الضبط وهو ان يسمعه حتى سماعه هو ان الانسان قد ينتهي الى مجلس وقد مضى صدر من الكلام وربما يخفى على المتكلم بجهوم ذلك الانسان ودخوله ليعيد عليه ما سبق من كلامه فيطلع السامع الاحتياط في مثله وذلك بان يستعيد اول الكلام من المتكلم ويسمع حتى السامع ويضبط حتى الضبط فيما لم يسمع من بعد حتى تقف على المراد من الكلام ولا يزدري نفسه بل يراها اهلا للتبليغ ثم قد يزدري السامع نفسها وتعيبها فلا يراها اهلا الا ان يبلغ الشريط وان يؤخذ عنه الدين فيقصر في بعض ما الزمه اليه من الاخبار ثم يقضي به فضل الله تعالى اليه ان يصير صدرا يرجع اليه في احكام الدين واما الحال انه قصر في بعض ما لزمه ولم يجد في تامل ذلك فلذلك شرطنا مراقبته بمذاكرته وتكراره وقال [illegible] واما العدالة الى قوله لذلك القرن بالعدالة اقول العدالة لغة هي الاستقامة تقال طريق عادل للجادة وهي الطريق الواسع المستقيم وطريق جائر للبنيات وهي الطرق الصغار تتشعب من الجادة جمع بنية تصغير بنت كانها بنيات للطريق المستقيم واصطلاحا هي استقامة السيرة والدين ويرجع حاصلها الى هيأة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة جميعا حتى تحصل الثقة للنفوس بصدقه وقيل هي محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروة ليس معها بدعة ثم العدالة نوعان قاصر وكامل فالقاصر هو العدالة الظاهرة ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل وذلك انما يكون بالبلوغ لان الاصل حالة الاستقامة بوجود العقل والدين اللذين يزجران عن ارتكاب المعاصي فاذا وجدا فيه دل ظاهر حاله على العمل بهما فكان عدلا ظاهرا وانما صار البلوغ دليل اعتدال العقل لانه صار مجال يتولى مثله وهو الولد فلا بد ان يصير عقل المرتقي معتدلا فثبت ان الاصل حالة الاستقامة لكن هذا الاصل لا يفارقه هوى يضله ويمنعه عن الاستقامة فان اتباع هوى النفس معارض

للعدالة الظاهرة الا ترى الى قوله تعالى ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله وليس لكمال الاستقامة حد يدرك غايته لان الاستقامة تقدير الله تعالى تتفاوت فلو اعتبر كاملا لادى ذلك الى الحرج وتضييع حدود الشرع وانه مدفوع شرعا فاعتبر ما لا يؤدي الى ذلك وهو ترجيحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة وهذا هو الكامل في الاستقامة لانها لو توقف الاستقامة على ما هو النهاية فيها وهو الذي يحترز عنه الشرع من الكبائر والصغائر كلها على وجه لا يوجد منه صغيرة ما لوجوه من الوجوه لمن يوجد من الف واحد على هذه الصفة فيتعطل التبليغ الذي هو واجب على كل مسلم فكان كمال الاستقامة ما سبق ذكره واذا كان كذلك فقبل من ارتكب كبيرة سقطت عدالته وصار متهما بالكذب لان بوجود العقل والدين لم يمنع جراءته في النقل واذا اصر على ما دون الكبيرة كان ذلك الاصرار مثل الكبيرة في وقوع التهمة وجرح العدالة واما من ابتلي بشيء من غير الكبائر وهو الصغائر من غير اصرار فعدل كامل العدالة وخبره حجة في اقامة الشرع لما مر ان الوقوف على اقصى العدالة متعذر والمطلوب من العدالة يقع على اكمل الوجهين وهو العدالة الثابتة باجتناب الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر وكذا بترك الافعال المستخفة كالاكل على الطريق والبول على الطريق وهذي العدالة الباطنة توقف عليها بالنظر في باطن معاملاته فاذا وجد ذلك لا ترتكب ما اعتقده حراما بدينه وعقله ولا ما يدل على عدم المروة فكان عدلا وكان ينبغي ان لا تقبل شهادة مرتكب الصغيرة اصرارا ولم نقل لانه فاسق لخروجه عن احد المحدود له شرعا والفاسق لا يكون عدلا الا في القول بذلك سدا لباب الشهادة اصلا لان غير المعصوم لا تخلو عنه التحرز عنه الدلالات اجمع والتحرز عن الاصرار بالندم والرجوع عنه غير متعذر واحرج مدفوع شرعا فقبلت شهادته لذلك وقد اضطرب في الكبائر فروي ابن عمر عن ابيه رضي عنهما عن النبي صلعم انها الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنة والزنى والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اي الظلم في البيت الحرام من الحد الرجل اذا ظلم في الحرم وزاد ابو هريرة رضي اكل الربوا وزاد علي رضي السرقة وشرب الخمر وقيل الكبيرة ما كان حراما محضا شرع عليها عقوبة محضة بنص قاطع اما في الدنيا او في الآخرة وقيل ما توعد الشارع عليه بخصوصه والما سبق ذكره من شرائط العدالة في باب الخبر لم يجعل خبر الفاسق حجة لانعدام عدالته ولذلك لم يخرج المعاصي وكذا خبر المستور وهو من لم يعرف انزجاره عن الكبائر ولا ارتكابه اياها وقال الشافعي رح لما لم يكن خبر المستور حجة فخبر المجهول اولى وذلك لان خبر المستور لم يرد عليه تزكية السلف رضي وخبر المجهول وهو الذي قد زكاه بعض السلف فهو اولى بعدم القبول من خبر المستور والنزاع في مثل هذا المجهول وهو الذي زكاه بعض السلف كخبر معقل بن سنان في حديث بروع كما مر ذكره والخبر الذي قبله السلف ولم يرد عليه رد منهم هو مقبول بالاتفاق والجواب لنا عن ذلك ان خبر المجهول من الصدر الاول وهو القرن الاول والثاني والثالث مقبول على الشرط الذي قلنا وهو ان لا يكون العمل به سدا لباب القبول وان السلف رووه او شهدوا له بالصحة وذلك سبب شهادة النبي صلعم للقرون الثلثة بالعدالة ولما كان الوصل بكون مزكى بتزكية العدل في كل زمان فلان يكون مزكى بتزكية النبي صلعم بالطريق الاولى قال [illegible] واما الامانة لقوله انها نفس من روحها اقول [illegible] من الشرائط الاربعة المذكورة هو الاسلام والايمان والاسلام عندنا واحد وتغيير كل واحد منهما التصديق والاقرار بالله تعالى كما هو بجميع صفاته واسمائه والاقرار بالملائكة وكتبه ورسله واليوم الآخر بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى وقبول احكامه وشرائعه وعن بعض العلماء انه تقوله الصفات غير الاسلام

والاسلام

مع ان اصلها واحد الايمان تصديق الاسلام والاسلام تصديق الايمان وقبما ذكرنا يندفع مذهب المعتزلة فانهم لا يثبتون صفات الله تعالى حتى يقولون انه تعالى قادر غير قادر متكلم غير متكلم عالم غير عالم وهلم جرا وانهم يقولون المعاصي ليست بقضاء الله تعالى وقدره كما قالوا في الارادة ثم الاسلام نوعان ظاهر وباطن فالظاهر انما يكون بولادة بين المسلمين ونشئه على طريقهم وثبوت احكام الاسلام عليه بسبب غيره من الوالدين بطريق التبعية والباطن انما يكون بالتصديق والاقرار بالله تعالى كما هو بصفاته واسمائه الى آخر ما سبق ذكره وهذا النوع ثابت بالبيان وذلك بان يصف الله تعالى كما هو بصفاته واسمائه اذا استوصف لكن هذا كله يتقدر شرطه لان معرفة الخلق باوصاف الله تعالى على جهة التفصيل متفاوتة فان الناس متفاوتون في ذلك تفاوتا ظاهرا والكل مأمورون لا قدرون على تفسير صفات الله تعالى واسمائه تعالى على الحقيقة حتى ان من كان اعرف بعلم الكلام كان اقدر على تفسير صفاته تعالى واسمائه من غيره وانما شرط الكمال فيما لا حرج فيه وهو ان يثبت التصديق الاقرار على سبيل الاجمال وان كان عاجزا عن تفسير ذلك فان كان ذكر الاوصاف اجمالا كافيا لثبوت الايمان حقيقة وبهذا قلنا ان الواجب ان يستوصف المؤمن فيقال على وجه الاستفهام ان الله تعالى واحد قديم عالم قادر هو كذا وان محمدا رسول الله وجميع ما انزل الله تعالى عليه حق اهو كذلك فاذا قال نعم فقد ظهر كمال اسلامه الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم استوصف عن ذكر الجمل دون التفصيل حتى قال للاعرابي الذي شهد برؤية الهلال اتشهد ان لا اله الا الله وانى رسول الله فقال نعم فقال صلى الله عليه وسلم اكبر يكفي للمسلمين احدهم اي تقبل شهادته وكان الاستيصاف عن الشيء اجمالا عادة رسول الله صلى الله عليه وسلم والمطلق نزهذا الى الاستيصاف يقع على الكل ايضا كما مر في غيره فانه هو الاصل ثم بالاستيصاف امرنا بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وقد كان الامتحان بالاستيصاف على وجه الاجمال واما السنة فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يمتحن الاعراب بعد ان يدعوهم الى الايمان وذلك كان بالاستيصاف الا ان يظهر منه اما رأى الاسلام كدأه الصلوة بالجماعة يجب تسليم ذلك له ونحكم باسلامه ويقوم ذلك مقام الوصف في الحكم باسلامه دل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم اذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقوله صلى الله عليه وسلم من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان وانما خصت الصلوة بالجماعة لانها مخصوصة بشريعة الاسلام فتكون فعله ذلك دليلا على قبوله معالم الاسلام فنحكم باسلامه وبهذا اذا اصلى الكافر بالجماعة فانه نحكم باسلامه عندنا بخلاف ما اذا صلى الكافر وحده في الكنيسة فانه لا نحكم باسلامه الا في رواية عن ابي حنيفة رح كذا في الاسرار وبخلاف ما اذا صام الكافر وحج فانه لا نحكم باسلامه اتفاقا لان ذلك لا يختص شريعتنا واما من استوصف فجهل ذلك بان لم يقل نعم فليس بمؤمن كذا قال محمد رح في الجامع الكبير في الصغير بين ابوين مسلمين اذا بلغ واستوصفت الاسلام فلم تصف انها تبين من زوجها وقد حكمنا بصحة نكاحها بظاهر اسلامها ثم حكم بفساد النكاح حين لم تحسن ان تصف وجعل ذلك ردة منها في استيصافها ان يكون على وجه الاستفهام حتى يسهل عليها الجواب وهذا اذا لم تقر بالاسلام بعد ما عقلت فاما اذا وصفت الاسلام بعد ما عقلت لا نحكم بكفرها وان قالت بعد البلوغ انا اعرف الاسلام واقدر على الوصف ولا اصف قيل ينبغي ان تبين من زوجها لانها امتنعت عما هو ركن الاسلام وهو الاقرار باللسان من غير عذر فتكون مرتدة كما اذا بلغ عاقلة ولم تصف الاسلام واما اذا قالت انا اعقل الاسلام لكن لا اقدر على الوصف اختلفت المشايخ رحمهم فيه منهم من قال انها تبين لانها لو تركت الوصف مع العلم بذلك تبين فكذلك اذا كانت جاهلة لان الجهل في دار الاسلام لا يكون عذرا

ومنهم من قال انها تعذر في ذلك فان الكفر ان اذا تلفظ بالكفر لا نحكم بردته استحسانا وان عجز عن معصية فلان تعذر بها في العجز عن الوصف كان اولى كذا في الجامع الكبير لقاضي خان رح قال فاذا ثبت هذا الجمل الذي ذكرنا قوله وغيرها اقول اذا ثبت ايجاب المذكور من شرائط الراوي وهي العقل والضبط والعدالة والاسلام كان الاعمى والمحدود في القذف بعد التوبة والمراهق والعبد من اهل رواية الاخبار وكان خبرهم حجة في الاحكام الشرعية لان الشرائط التي تبتنى عليها وجوب قبول الخبر تتحقق في حقهم والعمى غير قادح في العدالة الا ترى انه كان في الرسل من ابتلي بالعمى كشعيب ويعقوب عليهما السلام وكان في الصحابة رضي الله عنهم من ابتلي به كابن ام مكتوم وعتبان بن مالك وغيرهم من كف بصره كابن عباس وابن عمر وجابر ووائلة بن الاسقع رضي الله عنهم والاخبار المروية عنهم مقبولة ولم يشتغل احد في ذلك بانهم رووا في حالة البصر ام بعد العمى وكذا الانوثة لا تؤثر في الرواية لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجعون الى قول عائشة وغيرها من ازواج النبي عليه السلام فيما يشكل عليهم من امر الدين فيعتمدون خبرهن وقال صلى الله عليه وسلم تأخذون ثلثي دينكم من عايشة وكذا الرق لا يؤثر في الخبر لما صح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجيب دعوة المملوك وذلك دليل على انه كان يعتمد خبره ان مولاه اذن له واعتمد خبر بريرة قبل عتقها وبعده واعتمد خبر سلمان رضي الله عنه بصدقه وهو عبد وامر اصحابه بالاكل ثم لما اتاه بهدية اعتمد خبره واكل منه كما مر ذكره وذلك دليل على ان المملوك في حكم قبول الخبر كالحر والانثى في ذلك كالذكر وروى الحسن عن ابي حنيفة رح ان المحدود لا يكون مقبول الرواية لانه محكوم عليه بكذبه بقوله تعالى فاولئك عند الله هم الكاذبون والمحكوم عليه بالكذب لا يكون عدلا ومن كون اخبره حجة العدالة مطلقا بخلاف الشهادات في حقوق الناس لانها تحتاج الى تميز زائد على رواية الاخبار وهو التمييز بين المشهود والمشهود عند الاداء وان ذلك يتعدم بالعمى وتحتاج الى ولاية كاملة وهي الولاية على الغير لا بتناء الشهادة عليها وانها تنعدم بالرق لان الرقيق لا ولاية له على نفسه فعلى غيره بالطريق الاولى وتقصر الولاية بالانوثة بدليل انها لا تصلح للامامة والسلطنة وذلك لنقصان العقل والضبط بزيادة النسيان ولهذا جبر ذلك بضم الاخرى اليها وكذا تقصر الانوثة بحد القذف بالنص وهو قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا والشهادة من باب الولاية فاما سبق ذكره وهو رواية الاخبار فليس من باب الولاية لوجهين الاول ان المخبر لا يلزم احدا شيأ ولكن السامع انما يلتزم خبره باعور الدين بسبب التزامه طاعة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم واعتقاده ان المخبر مفترض الطاعة فيلزمه العمل بذلك كما يقتضيه بلزمه الفصل والقضاء بسماع شهادة الشاهد بسبب التزامه وتقلده امانة القضاء لا بالزام الخصم والشاهد اياه فان كلام الشاهد يلزم المشهود عليه دون الثاني ان خبر المخبر في امور الدين يلزمه اولا ثم يعدى منه حكم اللزوم الى غيره من الناس معين ولا يشترط لمثل ذلك قيام الولاية ولهذا جعلنا العبد كالحر في الشهادة التي تكمن فيها التزام على الوجه الذي يكمن في الخبر كما لشهادة على رؤية هلال شهر رمضان بخلاف الشهادة في مجلس الحكم فانها تلزم الغير ابتداء فان قيل ان العبد اذا روى حديثا في باب الزكوة يجب ان لا تقبل وكذا الفقير لانه ليس له مال فلا يجب عليها فلا تتعدى الى غيرها قلنا بلزمها اعتقاد وجوبها على من ملك نصابا وان كان لا يلزمها الاداء فيتعدى الى غيره حينئذ فتقبل قال رح واما المرتبة الثانية باب بيان قسم الانقطاع الى قوله فكذلك هذا اقول قد سبق ان باب بيان اقسام السنة اربعة اقسام قسم في كيفية الاتصال وقد تقدم الكلام عليه بتمامه وقسم في الانقطاع وهو الذي نحن بصدد بيانه

الامامة رح

واليه اشار بقوله واما المرتبة الثانية اى القسم الثاني ثم ان هذا القسم نوعان ظاهر وباطن اما انقطاع صورة وانقطاع معنى اما الانقطاع الظاهر فالمرسل من الاخبار وما يشبهه اسنادكما اذا قيل قال رسول الله ماخوذ من الارسال وهو الاطلاق يقال ارسل البعير اذا اطلقه والمرسل اربعة انواع الاول ما ارسله الصحابي والثاني ما ارسله القرن الثاني والثالث ما ارسله العدل في كل عصر وذلك مرسل من دون القرون الثلثة والرابع ما ارسل من وجه واسند من وجه آخر اما النوع الاول وهو مرسل الصحابي فمقبول باجماع العلماء رح وبيان ذلك ان من الصحابة رض من كان من الاحداث الشبان قلت صحبته مع رسول الله صلعم فكان يروي عن غيره من الصحابة فاذا اطلق الرواية فقال قال رسول الله كان ذلك منه محمولا على السماع من رسول الله صلعم وان احتمل الارسال اليه وان احتمل انه سمع ذلك من غير رسول الله صلعم لان من ثبتت صحبته لم يحمل حديثه الا على سماعه ذلك بنفسه من رسول الله صلعم لصدقه وعدالته الا ان يصرح برواية ذلك عن غير النبي عليه فلا يحمل حينئذ على السماع منه عليه لوجود صريح يخالفه واما مراسيل القرن الثاني والثالث فهي حجة عند علمائنا رح خلافا للشافعي رح والمرسل فوق المسند واقوى كذا ذكره عيسى بن ابان رح ولما يأتي تقريره وقال الشافعي رح لا تقبل مراسيل القرن الثاني والثالث ومن دون هؤلاء الا اذا تأيدت بآية او سنة مشهورة او اتفق العمل بها من السلف او اتصلت بوجه آخر قال وبهذا قبلت مراسيل سعيد بن المسيب وجعلتها حجة لاني تتبعتها فوجدتها مسانيد واذا كانت مراسيله مرسلة بوجه مسندة من وجه ترجح جانب الاسناد على جانب الارسال لان الاول ناطق والثاني ساكت والساكت لا يعارض الناطق ونقل بعضهم قول ان فيه رد على غير هذا الوجه وهو ان الحديث اذا كان اسناده غير الراوي او ارسله وشيوخها مختلفة او عضده قول الصحابي او اكثر العلماء او عرف ان الراوي لا يرسل الا عن عدل قبل وحكي عن مالك رض انه كان يقبل المراسيل ويعمل بها وذلك مثل قول اصحابنا رح احتج الشافعي رح على رد مراسيل سعيد بن المسيب بان ابحثت عنها انتهى بما تصح روايته وهي العقل والضبط والعدالة والاسلام لان جهالة الذات توجب جهالة الصفات لا محالة وجهالة الصفات تمنع صحة الرواية فجهالة الذات الذات والصفة اولى ان تمنع وانا نقول الدلايل الدالة على كون خبر الواحد حجة من الكتاب والسنة تدل على كون المرسل من الاخبار حجة ثم لا باس بالارسال استدلالا باجماع الصحابة رضي الله عنهم وبالمعنى المعقول اما عمل الصحابة رض فانه قد ظهر الارسال منهم ظهورا لا ينكره الا متعنت وذلك ان ابا هريرة رض لما روى ان النبي صلعم قال من اصبح جنبا فلا صوم له ردت عليه عايشة رض وانكرته وقالت رحم الله ابا هريرة كان رسول الله يصبح جنبا من غير احتلام ثم يتم صومه وذلك في رمضان فذكروها لابي هريرة فقال هي اعلم حدثني به الفضل بن عباس فقد ارسل الرواية عن رسول الله صلعم غير سماع منه وذلك دليل على ان الارسال كان معروفا عندهم والا لما ارسل وقيل ان ابن عباس رض ما سمع من رسول الله صلعم الا بضع عشر حديثا وقد كثرت روايته مرسلا ولما روى ابن عباس رض ان النبي صلعم قال لا ربوا الا في النسيئة فعورض في ذلك بربوا الفضل بقوله صلعم الخطة بالخطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا قال سمعته من اسامة بن زيد وقال البراء بن عازب رض ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله وانما حدثنا عنه كنا لا نكذب وفي رواية وانما كان نحدث بعضنا بعضا وكنا لا نكذب وكثرت رواية من بعد الصحابة رض مرسلا كالحسن وسعيد بن المسيب وابن سيرين والاعمش رح ثم رواية هؤلاء الكبار مرسلا انما ان كان باعتبار سماعهم من ليس بعدل عندهم او باعتبار سماعهم من عدل مع اعتقادهم ان ذلك ليس بحجة

غيره

او على اعتقادهم ان المرسل حجة كالمسند والاول باطل فان من يستجيز الرواية عمن يعرفه انه غير عدل لا يثبت على روايته لا مرسلا ولا مسندا ولا يجوز ان يظن بهم هذا والثاني باطل ايضا لانه قول بانهم كتموا موضع الحجة بتركهم الاسناد مع علمهم ان الحجة لا تقوم بدونه فتعين الثالث وهو انهم اعتقدوا ان المرسل حجة واما المعنى المعقول فهو ان كلامنا في ارسال من لو اسند عن غيره اي اسند وروى عن غيره تصير الاسناد معنى الرواية وتحدثه بكلمة عن قبل اسناده ولا يظن به الكذب على ذلك الغير فلان لا يظن به الكذب على النبي صلعم اولى ثم المعتاد من امر احد شيوخ ان الفعل اذا وضح له طريق الاتصال واستبان له اسناد الرواية بانه سمعه بطرق طوى امر الاسناد وعزم عليه على اعتماد على الارسال فان طن الاسناد هو الاسناد فقال قال رسول الله من غير اسناد تيقنا به لان من سمع منه ذلك الحديث لتحمل الراوي واذا لم يتضح له امر الاسناد على وجه لا يبقى فيه شبهة بان سمعه بطرق واجد ذكره مسندا ونسبه الى من سمع منه ذلك الحديث لتحمل الراوي الثاني عند روايته راويه ما تحمله راويه ليكون العهدة على راويه لا عليه يقول عند ظهور الزيف والطعن العهدة على الراوي لا علي فانه اخبر بي هكذا فقصد اصحابنا ظاهر الحديث فردوا اقوى الامرين وهو المرسل لانه اقوى من المسند على ما مر تقريره آنفا وفي ذلك الرد تعطيل كثير من السنن فان المراسيل منها كثيرة فان قيل اذا كان المرسل فوق المسند على ما ذكرتم ينبغي ان يجوز النسخ بالمرسل كما يجوز بالخبر المشهور عندكم قلنا ان هذا نوع مزية ثبت للمرسل بالاجتهاد وهو انه اذا اسند الحديث لم نر سمعه نقبل بالاجماع ولا يظن به الكذب عليه بلا آخر ما مر ذكره وهذا اجتهاد فتكون هذه المزية والقوة بنظر قوة تثبت بالقياس ومثل ذلك لا يجوز النسخ ولا الزيادة على كتاب الله تعالى فلهذا اخرنا المرسل عن المشهور بخلاف الخبر المتواتر والمشهور فان مزيتها لم تثبتا بالاجتهاد والقياس بل بمعنى في انفسها وهو توفق الاتصال برسول الله صلعم والحديث انما صار حجة بالاتصال واما قول المخالف ان الجهل بالراوي جهل بصفاته ان اخبر فغير مستقيم لان المرسل اذا كان ثقة متحريا للاسناد لاتصافه بصفة العدالة لم يتهم بالغفلة عن صفات من سكت عن ذكره وانما يجب علينا تقليد من عرفنا عدالته ولا يجب علينا معرفة ما يرويه الا ترى انه اذا اثنى الراوي خيرا على من اسند الخبر اليه فقال حدثني العدل الثقة او نحو ذلك ولم يعترف ذلك المحدث بشيء من الاشياء التي ينفع لنا العلم بسببها ان مراده من هذا الذي ذكره من هو صحت روايته لان عدالة المثني دليل على عدالة المثنى عليه فكذلك هذا لان المعرفة بصفات الراوي ثابتة بدليلها وهو عدالة من روى عنه وقال

واما ارسال من دون هؤلاء لما قوله في تنزيل كل دليل منزلته اقول ارسال من دون القرون الثلثة مختلف فيه بين شارحينا رح فقال بعضهم تقبل ارسال كل عدل وقال بعضهم لا تقبل ووجه القول الاول ما سبق بيانه من الاستدلال بعمل الصحابة رض وبالمعنى المعقول ووجه القول الثاني ان الزمان زمان فسق فلا بد من بيان الراوي الا ان يروي الثقات مرسل هذا الراوي كما رووا مسنده لعدالة محمد تقبل لان نقل الثقات عنه تعديل منهم اياه وذلك كارسال محمد بن الحسن واشباهه رح من المشهورين بالعلم قال الامام شمس الائمة السرخسي رح واصح الاقاويل في هذا ما قاله ابو بكر الرازي ان مرسل من كان من القرون الثلثة حجة ما لم يعرف منه الرواية مطلقا عن ليس بعدل ثقة ومرسل من كان بعدهم لا يكون حجة الا ترى انه اشتهر بانه لا يروي الا عن عدل ثقة لان النبي صلعم شهد للقرون الثلثة بالصدق والخيرية

فکانت عدالتہم ثابتۃ بتلک الشہادۃ مالم تتبین خلافہ و شہد علی من یعدلہم بالکذب لقولہ لم یفضوا الکذب فلا تثبت عدالۃ
من کان فی زمن شہد علی اہلہ بالکذب الا بروایۃ من کان معلوم العدالۃ لا بروی الا عن عدل۔ و اما الفصل الاخیر ای
النوع الرابع و ہو ما ارسل فی وجہ و اسند فی وجہ آخر فقد اختلف اصحابنا فی حکمہ فمنہم من رد الاتصال و الاسناد
فیہ بالانقطاع من وجہ، و کان ہذا القایل جعل الانقطاع بسکوت راوی الفرع عن تسمیۃ راوی الاصل دلیل الجرح
فیہ و اذا استوی الموجب للعدالۃ و الموجب للجرح یغلب الجرح لکونہ مقدما علی التعدیل و الدلیل علی ان ہذا
النوع حجۃ لوجود الاتصال فیہ بطریق واحد و جعل الانقطاع عفوا بالاتصال من وجہ آخر لکونہ ساکتا عن الراوی
و حالہ و فی طریق الاتصال بیان لہ و لا معارضۃ بین الساکت و الناطق فیعمل فیہ طریق الاتصال لا الانقطاع و اما
النوع الثانی من الانقطاع و ہو الانقطاع الباطن فینقسم تقسیم انقطاع بدلیل معارض و انقطاع بدلیل لیس بمعارض فی حال الراوی
اما الاول فانما یظہر بالعرض علی الاصول فاذا خالف شیا من ذلک کان منقطعا مردودا و دلیل ارباع اوجہہ کالمرسل
الاول ان یکون مخالفا لکتاب اللہ و الثانی ان یکون مخالفا للسنۃ المشہورۃ الثالث ان یکون حدیثا شاذا فیما یبتلی
من الحوادث و یعم بہ البلوی فورد مخالفا لجماعۃ الصحابۃ رضہ الرابع ان یکون حدیثا اعرض عنہ الائمۃ من الصحابۃ رضہم
بان ظہر منہم الاختلاف فی ذلک الحادثۃ و لم یحرسہا الحجاۃ بذلک الحدیث اما الوجہ الاول فانہ لا یکون حجۃ لان الکتاب ثابت
بیقین فلا یترک ذلک بما فیہ شبہۃ و ہو الحدیث المخالف للکتاب و یستوی فی ذلک العام و الخاص و الظاہر و النص
من الکتاب لان العام عندنا یوجب الحکم فیما تناولہ قطعا کالخاص و کذا النص و الظاہر من الکتاب سواء لان متنہا
ثابت بیقین و فی متن الحدیث شبہۃ لاحتمال النقل بالمعنی و قوام المعنی بالمتن فیعمل بالترجیح اولا من حیث المتن
و لہذا قلنا ان العام من الکتاب لا یجوز تخصیصہ ابتداء بخبر الواحد عندنا اذا کان العام لم یخص بحجۃ قطعیۃ کما فی
قولہ تعالی و من دخلہ کان آمنا لانہ عام لم یثبت خصوصہ فلا یجوز تخصیصہ بخبر الواحد عندنا خلافا للشافعی رح فان عندہ
یجوز تخصیص العام ابتداء بخبر الواحد و کذا لا یزاد علی الکتاب بخبر الواحد عندنا لان الزیادۃ علی النص نسخ و النسخ
لا یثبت بخبر الواحد و کذا لا یترک الظاہر من الکتاب بخبر الواحد عند المعارضۃ و ان کان خبر الواحد نصا و الکتاب
ظاہرا کقولہ و لیطوفوا بالبیت العتیق فانہ یقتضی جواز الطواف بغیر طہارۃ و ہو لیس بنص فی ہذا لان سوقہ
لفرض الطواف لا لجوازہ بغیر الطہارۃ او بالطہارۃ فکان ظاہرا لا نصا ثم لم یترک ہذا الظاہر بالنص من الحدیث
و ہو قولہ صلعم الطواف بالبیت صلوۃ فان سوقہ لبیان اشتراط الطہارۃ فی الطواف کما فی الصلوۃ و کقولہ تعالی فاغسلوا
وجوہکم الآیۃ مع حدیث التسمیۃ فی الوضوء و کقولہ و اسکنوہن من حیث سکنتم من وجدکم مع حدیث فاطمۃ بنت
قیس و کذا لا ینسخ الکتاب و ان کان ظاہرا خبر الواحد و ان کان نصا و ذلک لان المتن اصل و المعنی فرعہ
لکون المعنی مستفادا من المتن و مبنیا علیہ و متن الکتاب فوق متن الحدیث لان متن الکتاب ثابت بیقین و متن
الحدیث لا ینفک عن شبہۃ لاحتمال النقل بالمعنی و قوام المعنی بالمتن فوجب الترجیح بالمتن قبل ان یصار الی المعنی
و یقال ان النص راجح علی الظاہر من حیث المعنی و قد قال صلعم کثرت لکم الحدیث من بعدی فاذا روی لکم عنی
حدیث فاعرضوہ علی کتاب اللہ فما وافق کتاب اللہ فاقبلوہ۔ و ما خالفہ فردوہ فان قیل کیف یصح الاحتجاج بہذا
الحدیث و ہو مخالف لقولہ تعالی و ما اتاکم الرسول فخذوہ قلنا الجواب عن ہذا من وجہین احدہما ان ہذہ الآیۃ نزلت
فی فعل النبی صلعم

فی قسمۃ الغنایم ای ما اعطاکم الرسول من الغنایم فاقبلوہ و کلامنا فی الاقوال لا فی الافعال ثم الحدیث المخالف للکتاب
و الثانی ان کلامنا فیما ثبت انہ من آثارنا الوسول بہ مطلقا حتی اذا ثبت ذلک قطعا لم یجعل ہذا الحدیث کما فی حق المتواتر و کما فی حق الصحابۃ
من قبل رسول اللہ صلعم و لذلک نقول انہ لا تقبل خبر الواحد فی نسخ الکتاب و تقبل نبیا لیس فی کتاب اللہ تعالی علی وجہ لا ینسخ الکتاب
و ذلک مثل خبر وجوب الترتیب فی آخر الوقت فانہ لو لم یسقط الترتیب یلزم منہ نسخ الکتاب اذ الکتاب تقضی جواز الوقتیۃ
فی وقتہا و مثل بعض الفاتحۃ فی الاولیین خبر الواحد فانہ و ان لم یکن ذلک فی الکتاب و لکن لا ینسخ ذلک الخبر ما فی الکتاب
و ہو مطلق القرآءۃ فان جواز الصلوۃ بمطلق القرآءۃ ثابت بالکتاب و ہو قولہ تعالی فاقرءوا ما تیسر من القرآن و اذا ثبت ما ذکرنا
ثبت ان المرسل من الاخبار حجۃ لما ذکرنا و کونہ من اخبار الآحاد و انہا حجۃ لما سبق بیانہ فصار رد اخبار الآحاد فقد ابطل
الحجۃ الدالۃ علی قبولہا من الکتاب و السنۃ و المعقول کما مر ذکرہا و اذا ابطلہا فوقع فی العمل فی الشبہۃ و ہو العمل بالقیاس
عند انعدام خبر متواتر او مشہور او العمل باستصحاب الحال الذی لیس بحجۃ اصلا للاستحقاق و من عمل باخبار الآحاد
علی مخالفۃ الکتاب و نسخ الکتاب بہا فقد ابطل الیقین اذ الکتاب ثابت یقینا و الاول و ہو العمل بما فیہ شبہۃ و ترک العمل
بما ہو حجۃ فتح باب الجہل اذ العمل بما لیس بحجۃ کاستصحاب الحال عمل بما یحتمل الجہل و کذا فتح باب الالحاد لانہ میل
عن العمل بالحجۃ الی العمل بغیر الحجۃ و ہو المعنی بالالحاد و الثانی و ہو العمل بالآحاد مطلقا من غیر العرض علی الاصول فتح
باب البدعۃ لانہ یؤدی الی العمل بالاحاد علی وجہ یوجب مخالفۃ الکتاب و الی تاویل الاصول بہواہم و ذلک بدعۃ و ضلالۃ
لانہ جعل المتبوع تبعا و التبع متبوعا و ذلک نقض الاصول و عکس المعقول۔ آما الاول فمثل حدیث القہقہۃ و حدیث الترتیب
فی الصلوۃ فانہ لم یعمل بہما الشافعی رح و حدیث اکل الناسی فی الصوم لم یعمل بہا مالک رح بل عملا باستصحاب الحال و اما الثانی
فمثل ما تعلقت المشبہۃ بقولہ صلعم ان اللہ خلق آدم علی صورتہ و بقولہ اسکنک المعقد العز من عرشک و بقولہ ان الحجار
یضع قدمہ فی النار و انہ لیضحک الی اولیائہ حتی یتہدو نواجذہ فی اثبات التشبیہ من غیر عرض ہذہ الاحاد من الاخبار
علی الایۃ المحکمۃ التی توجب نفی التشبیہ بوجہ من الوجوہ و اذا کان کذلک فلا تقبل ہذہ الاخبار لکونہا مخالفۃ للآیات
المحکمۃ و الدلایل العقلیۃ علی ان ہذہ الاخبار تاویلات علی وجہ لا یثبت التشبیہ علی ما عرف فی موضعہا و انما سوآء السبیل
و مستقیمہ ما قالہ اصحابنا رح فی تنزیل کل دلیل منزلتہ حیث جعلوا الکتاب و السنۃ المتواترۃ و المشہورۃ اصلا ثم خرجوا
علی ذلک ما فیہ بعض الشبہۃ و ہو المروی بطریق الآحاد مالم یشتہر فما کان موافقا لما ذکرنا من الاصل قبلوہ و ما لم یحتملہ
فی الکتاب و لا فی السنۃ المتواترۃ او المشہورۃ ذکرا قبلوہ و اوجبوا العمل بہ و ما کان مخالفا لذلک ردوہ و ما لم یحتملوہ فی
شیء من الاخبار صاروا الی القیاس فی معرفۃ حکم ذلک لتحقق الحاجۃ الیہ فالحاصل ۔۔۔ و مثال ہذا حدیث متن الذکر
بالنسبۃ الی قولہ احق من نقض الآحاد اقول ۔۔۔ مثال الوجہ الاول من الوجوہ الاربعۃ المذکورۃ و ہو ان یکون خبر الواحد مخالفا
للکتاب حدیث الوضوء من متن الذکر فانہ مخالف للکتاب لان اللہ تعالی مدح المتطہرین بالاستنجاء بالماء بقولہ فیہ رجال
یحبون ان یتطہروا یعنی الاستنجاء بالماء فہم بذلک و سمی فعلہم تطہرا و الاستنجاء بالماء لا یکون الا بمس الذکر
و مس الذکر بمنزلۃ البول فی کونہ حدثا باحدث المذکور و الفعل الذی ہو حدث لا یکون تطہرا فلا یلیق من الحکیم ان یمدحہم
بالبول لکنہ تعالی جعل الاستنجاء بالماء تطہرا و مدحہم بہ فکان الحدیث مخالفا للکتاب۔ فلذلک لم نقبلہ علما و نا رحم و مثل ذلک
حدیث فاطمۃ بنت قیس فی ان لا نفقۃ للمبتوتۃ فانہ مخالف للکتاب و ہو قولہ تعالی اسکنوہن من حیث سکنتم من وجدکم الآیۃ

اذ معناه وانفقوا عليهن من وجدكم ولو لم يكن في التلاوة الا مر بالانفاق لكنا نفهم انه هكذا لانه ذكر من وجدكم والوجد هو السعة والغنى وذلك يرجع الى ما يملك واما الاسكان فانه قد يملك الزوج اسكانها في غير ملكه حيث يسكن ولا يملك الانفاق عليها من غير ملكه والمراد من المطلقات المذكورة التي يجب لهن الاسكان والانفاق عليهن هي الحوائل منها لا الحوامل بدليل انه عطف عليه قوله وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن ثم ان قوله اسكنوهن حيث سكنتم من وجدكم ظاهر في حق الانفاق لانه حق الانفاق محذوف وايجاف انما يحتمل عند عدم الاشتباه والا اشتباه لكون الوجد الا عليه كما مر تقريره وسوق الكلام لايجاب الاسكان بدليل قوله تعالى ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن وحديث فاطمة نفى عدم وجوب النفقة للمبتوتة وقد قلنا في اوائل الكتاب ان الظاهر من الكتاب راجح على النص من اخبار الآحاد وذكر جار الله العلامة في الكشاف فان قلت من في قوله من حيث سكنتم ما هي قلت هي من التبعيضية متعلقها محذوف معناه اسكنوهن مكانا من حيث سكنتم اي بعض مكان سكناكم كقوله تعالى يخصفان من ورق الجنة اي بعض ابدانهما فان قلت قوله من وجدكم قلت هو عطف بيان لقوله من حيث سكنتم وتفسير له كانه قيل اسكنوهن مكانا من سكنكم ما تطيقونه والوجد السعة والطاقة وقرئ بالحركات الثلث وعلى هذا يكون حديث فاطمة مخالفا للكتاب بجهة اخرى وهي ان الكتاب اوجب السكنى لهن حيث اوجب اسكانهن في بعض مكان سكنى المخاطبين وحديث فاطمة نفى وجوب السكنى حيث قال لها رسول الله صلعم فيه لا سكنى لكم ولا نفقة قال ره وكذلك ما خالف الكتاب من السنن ايضا حديث القضاء بالشاهد واليمين لقوله ومثله خبر المصراة اقول من هذا الوجه حديث القضاء بالشاهد ويمين المدعي وهو ما روي انه صلعم قضى بشاهد ويمين وفي بعض الروايات بشاهد ويمين الطالب وانه مخالف للكتاب من جهة اوجه الاول ان الله تعالى قال واستشهدوا شهيدين امر بالاشهاد مجملا لان في قوله شهيدين اجمالا من حيث العدد ثم فسر ذلك بنوعين وهما رجلان بقوله تعالى من رجالكم ورجل وامرأتان بقوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ومثل هذا الكلام انما يذكر لقصد الحكم على المذكور وحصر كقول القائل لكل طعام كذا فان لم يكن فطعام كذا وكقوله اذنت لك ان تحاملي فلانا فان لم يكن فغلانا فان في ذلك بيانا بجميع ما هو المراد من الامر باكل الطعام والاذن في المعاملة ويؤول المعنى للاقوله فان لم يكن فلا تاكل الاطعام كذا ولا تعاملي الا فلانا واذا كان كذلك فالكتاب يقتضي انحصار الحجة على هذين النوعين وحديث القضاء بالشاهد واليمين يقتضي خلاف ذلك فيكون مخالفا للكتاب فلا يقبل ولان الموضع موضع الحاجة الى البيان فلو كان الشاهد مع اليمين حجة لكان بيانه حكمة الاولى انه بين ما ليس بمعهود وهو شهادة النساء لحاجة الناس الى البيان الوجه الثاني انه تعالى قال ذلك ادنى ان لا ترتابوا وانه نص على ان ادنى ما ينتفي به الريبة شهادة شاهدين بهذه الصفة ولا مزيد على الادنى اي لا يكون ادنى من الادنى يعني لا يكون شيء ادنى من هذا وذلك كقوله اقل مدة السفر كذا واقل مدة الحيض كذا فانه لا يمكن ان تكون مدة ادنى مما ذكر في تلك الصور اذ لو كنت لما كانت تلك المدة اقل فلو كان الشاهد الواحد حجة لما كان المذكور ادنى الوجه الثالث انه نقل الحكم من استشهاد الرجلين الى غير المعهود وهو استشهاد امرأتين بعد استشهاد رجل واحد لان حضور النساء في مجالس القضاء خلاف المعتاد فلو كان الواحد ويمين المدعي حجة لكان مقدما على غير المعهود مع تمكن المدعي من تمام حجته بعينه وكان ذلك بيانا على الاستقصاء ان الشاهد مع اليمين ليس بحجة الوجه الرابع انه قال تعالى في آية اخرى او آخران من غيركم فنقل الحكم عن استشهاد مسلمين الى

استشهاد ذميين

عند عدم شاهدين مسلمين حين كانت شهادة الكفار حجة على المسلمين ونسخت واستشهاد اهل الذمة غير معهود في موت اهل الاسلام ووصاياهم وكذا حضور اهل الذمة في مجلس القضاة لاداء الشهادات خلاف المعتاد واذا كان كذلك فبعد ان يترك الله تعالى المعهود وهو شهادة مسلمين ويامر بغير المعهود وهو شهادة ذميين فلو كان الشاهد الواحد مع يمين المدعي حجة لكان الاولى بيان ذلك عند الحاجة الوجه الخامس هو انه تعالى ذكر فيما سبق من الآية بين الشاهد بقوله فبقسمان بالله لشهادتنا احق من شهادتهما مع ان ذلك ليس بحجة اليوم لكونه منسوخا وبين الخصم وهو المدعى عليه شروع في احكام الخصومة فان بعد قبض المبيع يجري التخالف بين المدعي والمدعى عليه وهما كالبائع مدع بحسب ويجب عليه اليمين مع ذلك بخلاف ما قبل القبض فان كل واحد من البائع والمشتري ثم مدع ومدعى عليه فلو كان يمين المدعي تنفع البينة او تتم الحجة لكان الاولى ذكرها عند الحاجة فتبين بهذا الاوجه ان حديث القضاء بالشاهد واليمين مخالف للكتاب فلذلك تركنا العمل به واما هذا الحديث كثيرة مثل حديث القضاء بالشاهد واليمين وحديث المصراة وهو قوله صلعم لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر فالامر بترك الصاع من التمر مكان اللبن قليل واكثر مخالف للقياس الصحيح اذ المتلف اذا قل قل الضمان واذا كثر كثر الضمان قياسا والقياس الصحيح ثابت بالكتاب فما خالف القياس فهو مخالف في المعنى للكتاب فلهذا تركنا العمل به قال ره وكذلك ما خالف السنة المشهورة ايضا لما قوله كما في اليمين الوجه الثاني من وجوه الانقطاع وهو الانقطاع بدليل معارض وذلك مثل الحديث الذي خالف السنة المشهورة فانه ينقطع في حق العمل به كالوجه الاول لما مر ان الخبر المشهور فوق الخبر الواحد وهذا اجاز النسخ بالمشهور دون الغريب واذا كان كذلك فلا ينسخ به اي بخبر الواحد وذلك مثل حديث القضاء بشاهد ويمين فانه خالف الخبر المشهور وهو قوله صلعم البينة على المدعي واليمين على من انكر من وجهين الاول ان في الحديث المشهور بيان ان جنس الايمان في جانب المنكر دون المدعي وذلك لان اليمين مذكور بالالف واللام التي تفيد استغراق الجنس فتحقق جنس اليمين في جانب المدعى عليه فلم يتحقق في جانب المدعي الثاني ان فيه بيان ان لا تجب بنز اليمين والبينة لانه صلعم قسم والقسمة تنافي الشركة فلا تصلح اليمين متممة للبينة محال ومثل هذا القسم حديث سعد بن ابي وقاص رضه في بيع التمر بالرطب وهو ما روي ان النبي صلعم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذا فانه لا تقبل هذا الحديث عندنا حنفية لانه ورد مخالفا للسنة المشهورة وهي قوله صلعم التمر بالتمر مثلا بمثل والفضل ربوا من وجوه الاول ان في السنة المشهورة اشتراط المماثلة في الكيل مطلقا لجواز العقد فاسدا باشتراط المماثلة في اعدل الاحوال وهو حالة الجفاف فيكون زيادة ناسخة للسنة المشهورة وهذا لان التمر اسم للنخل الخارجة من النخل من حين يعقد صورتها الا ان تدرك فاعتراض الاحوال عليها بمنزلة اعتراض الاحوال على الانسان فكان التمر اسم جنس يتناول الرطب وغيره من افراد ذلك الجنس لكون الكل تمرا فمراعاة وجود المماثلة حالة العقد على الصفة التي دخلت في العقد اذا اعتبارا والمماثلة بسبب المقابلة وهي انما تكون عند العقد فلا اعتبار بوجود المماثلة فيما يحصل في عاقبته وهو الجفاف لان ذلك يتعلق بصفته وهي الجودة وانها غير معتبرة في المقدار شرعا وهو معنى قوله باعتبار جودة ليست من المقدار واذا كان المعتبر وجود المماثلة حالة العقد وقد تحققت المماثلة بين التمر والرطب في الحال لان الرطوبة التي في الرطب متصونة والرطب شاغل للكيل فلا تعتبر المساواة الذي لا يظهر الا بعد ذهاب الرطوبة بالجفاف

وقوله بزيادة مائلة متعلق بقوله مخالفا اى ذلك بسبب كونه مخالفا او ورد مخالفا للسنة المشهورة سبب زيادة
مائلة هى ناسخة للخبر المشهور وهى المائلة فى حالة الخلاف واذا كان كذلك فالخبر المشهور يوجب الماء واة فى المقدار
وهو الكيل لا غير وحديث سعد يوجب الماء واة فى الجودة ايضا فلو عمل به يكون ناسخا للخبر المشهور اذ الزيادة على النص
نسخ وانه لا يجوز بخبر الواحد فلذكر اده ابو حنيفة رح الوجه الثانى انه صلعم جعل الحرام فى السنة المشهورة فضلا يظهر بالكيل
فجعل فضل نظير عند فوات وصف مرغوب فيه حراما فيكون مخالفا لحكم السنة المشهورة الوجه الثالث ان الحديث المشهور
قصروا بوا على فضل يضاد المائلة المبيعة لان قوله صلعم مثلا بمثل لبيان الاباحة وقوله والفضل ربوا شان للافضل يضادها
لامحالة وخبر الرطب بالتمر جعل الربوا فضلا يتوهم جدوثه بمعنى طارئ وهو الجفاف وفضلا لا يضاد المائلة المبيعة فى الاصل
وحرم البيع مع قيام المائلة كيلا وانه تخالف حكم السنة المشهورة فلم نعمل به لكن ابا يوسف ومحمدا رح عملا بحديث سعد بن
ابى وقاص رضه وان كان غريبا بناء على ان اسم التمر لما يتناول الرطب عادة كما فى قوله تعالى انه اذا حلف لا ياكل
رطبا فاكل تمرا او حلف لا ياكل هذا الرطب فاكل بعد ما صار تمرا لا يحنث فاذا تم بناء له السنة المشهورة واذا كان كذلك
وجب اثبات الحكم بالخبر الآخر ولا يكون ذلك الخبر حديثا ناسخا للسنة المشهورة فيتعارضا به والجواب عن ذلك ان قوله الا يمثل
تذكر الحقائق لدلالة العرف وهذا لا يدل على ان التمر لا يتناول الرطب حقيقة ولان العين تستتبع وصف العين اذا كان
داعيا الى البيع فلا يتناول التمر الرطب فيها بناء على هذا وقد انعدم ذلك المعنى فى غير البيع فلا يمنع التناول قال
واما القسم الثالث الى قوله كما هو دأبه اقول هو الوجه الثالث من الوجوه الاربعة المذكورة وهو ان يكون حديثنا
مما دا خفيا فى حادثة اشتهرت وعم بها البلوى واحتاج العام والخاص الى معرفة حكمها وانما يرد لان يشتهر الحادثة
فيما بين السلف رض بسبب داع الى اشتهار الحديث عادة فاذا خفى الحديث مع ذلك كان ذلك دلالة السهو او النسخ ولان
الحادثة اذا اشتهرت استحال خفاء ما يثبت به حكم الحادثة عليهم بجا جتهم الى ذلك الا ترى ان الحديث كيف اشتهر
الخلف بنقل السلف فلو كان ما خر صدر الحديث ثابتا فى الصدر الاول لوجب عليهم النقل ولو نقلوه لاشتهر وحيث لم اشتهر دل
شذوذ ذلك على زافة الحديث وانقطاعه او على انه ما ول او منسوخ وبهذا الاصل لم نعمل على ما روى ابن عمر رض فى حديث الجهر بالتسمية وحديث
رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الراس منه لانه لم يشتهر النقل فى جميع ذلك مع احتياج الخاص والعام الى معرفته وكذا لم يعملوا
بحديث مس الذكر لان بسرة تفردت بروايته مع عموم الحاجة الى معرفته فالقول بانه صلعم خص بسرة بتعليم هذا
الحكم مع عدم احتياجها اليه ولم يعلم سائر الصحابة رض مع شدة حاجتهم اليه بمنزلة المحال وكذا خبر الوضوء مما مست النار
وخبر الوضوء من غسل الجنازة ولان قال ان حديث الجهر بالتسمية وحديث مس الذكر مشهوران بين تلك الحديث لانا نقول
المعتبر هو الشهرة فى زمان الصحابة رض لا فى زماننا كذا نقل عن الثقات فان قيل قد قام الخبر الدال على وجوب
الوتر وهو المضمضة والاستنشاق فى الجنابة مع انه خبر الواحد فيما تعم به البلوى لانه يستوى فيه الخاص والعام
فقد وقعتم فيما أبيتم قلنا قد اشتهر خبر المضمضة والاستنشاق قبلنا لانا نشترط ان النبى صلعم فعل ذلك الفعل وامر
بفعله والوجوب شئ وآخر سوى الفعل وانه قد يخفى على البعض دون البعض وهذا لان خبر المضمضة والاستنشاق
بيان لقوله وان كنتم جنبا فاطهروا وهو امر بغسل جميع البدن الا ما تعذر على المكلف غسله وقد اشكل ان داخل الفم
والانف من ظاهر البدن او من باطنه فبين رسول الله صلعم بقوله انهما فرضان فى الجنابة انهما من ظاهر البدن وكذا خبر الوتر
مشهور

ووجوبه بدليل آخر معروف فى موضعه واما الوجه الرابع من الوجوه الاربعة وهو ان الائمة رضوا عنهم رضوا اعنه ولم تجر
المحاجة به عند الاختلاف فلان الصحابة رضوا هم الاصول فى نقل الدين والشرع لا يتهمون بالكتمان ولا يتركون الاحتجاج
بما هو حجة والاشتغال بما ليس بحجة فاعراضهم عن ذلك الخبر يدل على انقطاعه وانتقاضه وذلك لانه اذا ظهر منهم الاختلاف
فى الحكم وجرت المحاجة بينهم بارائهم والرأى ليس بحجة مع ثبوت الخبر فلو كان الخبر صحيحا لاحتج به بعضهم على بعض ليرجع به المخالف
الثابت منهم فاذا اعرضوا عن الاحتجاج به كان اعراضهم دليلا ظاهرا وشهادة صادقة على انه منقطع او مشهور رواه يعدم
او منسوخ وذلك مثل ما يروى الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فان الكبار من الصحابة رضوا اختلفوا فى ذلك فمذهب عمر وعبد الله
ابن مسعود رض ان اعتبار عدد الطلاق بحال الرجال واليه ذهب علماؤنا رح ومذهب عثمان وزيد بن ثابت وعائشة رضم
ان عدد الطلاق معتبر بحال النساء واليه ذهب الشافعى رح ولما اختلفوا فى ذلك الخبر واعرضوا عن الاحتجاج به اصلا ولم يرجعوا
اليه عرفنا انه غير ثابت او ما ول تاويله اتباع الطلاق مخصوص بالرجال بحذف المضاف وكذا اختلف الصحابة رض فى وجوب
الزكوة فى مال الصبى فقال عبد الله بن عباس رض لا زكوة فى مال الصبى وقال ابن مسعود رض بعد الوصى ان يتجر عليه ثم يتجر بها بعد البلوغ
فان شاء ادى وان شاء لم يؤد وعن عمر وعبد الله بن عمر وعائشة رضم انهم اوجبوا الزكوة فى ماله ثم اعرضوا عن الاحتجاج
بقوله عليه السلام ابتغوا فى اموال اليتامى خيرا كيلا ياكلها الزكوة ولم يرجعوا اليه وذلك دليل ظاهر على انقطاعه اذ لو كان ثابتا لاحتجوا
بينهم وجرت المحاجة به بعد تحقق اجابته اليه بظهور الاختلاف فهذا قسم الانقطاع الباطن المعنوى لانه لم يثبت الاتصال
برسول الله صلعم من حيث المعنى كما قررنا ان كون الحديث مخالفا للكتاب او السنة المشهورة للاخر وان كان متصلا وحيث
الصورة وقد اعرض الخصم اى الشافعى رح عن هذا القسم من الانقطاع وتمسك بظاهر الانقطاع فى المرسل وترك العمل به لانه غير
متصل صورة وان كان متصلا معنى كما مر دأبه فانه يبنى اكثر الاحكام على الظاهر وعلمنا رح يبنون الاحكام على المعانى المؤثرة
التى تنضبط عند التامل فيها آنا ما بالخيام فاتها كبناهم واذى نعاج ابحى غبر نعاجها قال رح واما القسم الآخر
فانواع اربعة الى قوله فى باب محل الخبر اقول قد تقدم ان النوع الثانى من الانقطاع وهو الانقطاع الباطن فسمان
انقطاع يعارض وقد تقدم وانقطاع لنقصان حال الراوى وهو الذى نحن بصدده بيانه وانه انواع اربعة الاول خبر المستور
والفاسق الثانى خبر المعتوه والصبى العاقل الثالث خبر المغفل والمساهل الرابع خبر صاحب الهوى اما خبر المستور
وهو الذى لم يظهر عدالته ولا فسقه فقد نص محمد رح فى كتاب الاستحسان على ان خبر مثل خبر الناس فيما يخبر طهارة الماء
ونجاسته وحل الطعام وحرمته فقد اعتبر خبره فى ذلك اذا تايد بأكبر الراى وروى الحسن عن ابى حنيفة رح ان المستور مثل العدل
فى رواية الاخبار ومعنى الرواية بناء على القضاء بظاهر العدالة فان العدالة ثابتة ظاهرا بما روى عن عمر رض المسلمون
عدول بعضهم على بعض وبهذا جوز ابو حنيفة رح القضاء بشهادة المستور فيما يثبت مع الشبهات اذ لم يطعن الخصم والصحيح
ما حكاه محمد رح ان المستور كالفاسق لا يكون خبره حجة مالم تتبين عدالته لغلبة الفسق فى هذا الزمان فلا يعتمد على رواية المستور
مالم يظهر عدالته كما لا يعتمد فيه دليل يلزم وهو العدالة وذلك لانه لا بد من اعتبار احد شرطى الشهادة ليكون الخبر ملزما وقد اعتبار
العدد فلم يبق الا اعتبار العدالة فانها تظهر بالتفحص عن احوال الراوى وهذا الذى مر ذكره ان خبر المستور لا يكون حجة
مالم يظهر عدالته هو بلا خلاف فى باب الحديث احتياطا لان الخبر يحتمل الصدق والكذب بالعدالة ترجح صدقه وبالفسق
يترجح كذبه فلا تقبل روايته احتياطا الا فى الصدر الاول فان خبر المستور فيه حجة وكذا روايته لكون العدالة غالبة هناك على

وقد اعتبر

ما قلنا

في الراوي المجهول في رواية الحديث انه اذا اذى عنه السلف و شهدوا بصحة حديثه صار حديثه حجة بخلاف رواية المجهول
في زماننا فانه لا يحل العمل بها لظهور الفسق فيه وقوله في باب الحديث اجتزاء عن القضاء بظاهر العدالة واما
خبر الفاسق فليس بحجة في الدين اصلا لوجحان كذبه على صدقه بفسقه الا اذا وقع صدقه في قلب السامع فيقبل حينئذ
بعيد عند بعض مشايخنا رح لان الفاسق عندهم اهل الشهادة مع التصور والاصح ان لا يكون خبره حجة مطلقا لانه
مقبول الشهادة كذا ذكر شمس الائمة السرخسي رح وقال محمد رح في كتاب الاستحسان في الفاسق اذا اخبر بطهارة الماء
او نجاسته او بحل الطعام او حرمته ان السامع يحكم رأيه فيه فان وقع في قلبه انه صادق فعليه ان يعمل بخبره اذا تأيد ذلك
بأكبر الرأي والا فلا لان ذلك امر خاص لي الاخبار عن الطهارة والنجاسة واحل والحرمة امر خاص لا يستقيم طلبه وتلبيته
من جهة العدول لانه انما تقف عليه من اطلع عليه وذلك لا يختص بالعدول بل يمكن وقف عليه عدلا كان او فاسقا بل الفاسق هو الغالب
لان ذلك يكون في الديانة والاسواق والغالب فيها الفساق واذا كان كذلك فوجب التحري في خبر هذه الضرورة فاما
ههنا اي في رواية الاخبار فلا ضرورة لان في العدول من الرواة كثرة يمكن الوقوف على معرفة الحديث بالسماع منهم وبهم
غنية عن غيرهم اي استغنى به عنه غنية فلا حاجة الى الاعتماد على رواية الفاسق لكن الضرورة في حل الطعام
والشراب غير لازمة لان الحظر بالاصل مكثر وهو طهارة الماء في الاصل فلم تمس الضرورة بقبول قول الفاسق فيه مطلقا
فلم يجعل الفسق فيه هدرا مطلقا بل اعتبر فسقه حتى لم يقبل قوله الا اذا انضم اليه اكبر الرأي وهذا في احتشد عمر بدليل
بدليل قبول خبره وهو ما ستر وبدليل رده وهو فسق بخلاف خبر الفاسق في الهدايا والوكالات ونحوها من المعاملات التي
تنفك عن الالزام كالمضاربات والاذن في التجارات لكون الضرورة ثمة لازمة اذ المعاملات تكثر بين الناس لا قامة مصالحهم
والعدل لا يوجد في كل موضع يرجع اليه في خبره فذكر البعض ولا دليل هناك يحمل به سوى الخبر فلو لم تقبل فيها خبر الفاسق
لضاق الامر على الناس فجعل الفسق هدرا واعتبر قوله بدون التحري وتحكيم الرأي لان الضرورة تندفع فيها خبر الصبي
والكافر اذا كان قد ما بعد المستجمع للشرائط المذكورة بعثه الى غلامه او وكيله ولا دليل يحمل به سوى الخبر
تقبل ذلك دفعا للحرج بخلاف الحر البالغ لان فيها معنى الالزام فلم تقبل في ذلك خبر الفاسق مطلقا بل بشرط انضمام
اكبر الرأي وقولنا من المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام احترازا عما فيه الزام محض كالشهادة وما فيه الزام من وجه دون
وجه كعزل الوكيل وحجر الماذون والحاصل ان ما اخبر الفاسق لا يخلو عن بلية اما ان كانت الضرورة فيه لازمة
او لا ضرورة فيه او فيه ضرورة من وجه دون وجه ففي الاول وهو المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام يعتبر خبر الفاسق
فيه من غير تحكيم الرأي وفي الثاني وهو رواية الاخبار لا يعتبر اصلا وفي الثالث وهو اخبر بنجاسة الماء يعتبر خبره
بشرط انضمام تحكيم الرأي وعن الناس من يجعل خبر الفاسق حجة في المعاملات ايضا لظاهر قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا روي ان الآية نزلت في الوليد بن عقبة حين بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم لاخذ الصدقات الى قوم فخرج اليه
وقال انهم همموا بقتله فاراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يبعث جيشا ويسعف اليهم خيلا لكونه ما كان ظاهر الفسق عنده
فانزل الله تعالى هذه الآية وما اخبر به الوليد وما انهم همموا بقتله من المعاملات خاليا عن الالزام وبذا ذكر امر الله تعالى
بالتوقف في نبأ هذا الفاسق لكنا نقول ان ذلك الخبر منه كان مستنكرا فانه اخبر انهم ارتدوا بمنع الزكوة وجحودها
وهموا بقتله وفيه الزام اجهاد معهم وبخبر نقول ان ثبت فسقه لا يعتبر خبره في مثل هذا كذا ذكر الامام شمس الائمة السرخسي رح

١٨

قال رح واما الصبي والمعتوه فلا قوله ونقلوا في كبرهم اقول قد ذكر محمد رح في كتاب الاستحسان بعد ذكر العدل
والفاسق والكافر وكذلك الصبي والمعتوه اذا عقلا ما نقولان فزعم بعض مشايخنا رح ان خبر ما مثل خبر العدل المسلم
البالغ فجعلوهما معطوفين على العدل لانه سقط في ذلك الخبر اعتبار الذكورة والحرية فيسقط اعتبار البلوغ لكونه في المعاملات
وقال بعضهم ان ذلك عطف على الفاسق فجعلوا خبر الصبي والمعتوه بمنزلة خبر الفاسق في طهارة الماء ونجاسته والاصح
ان المراد من العطف على الكافر للقرب والجوار والمعطوف في حكم المعطوف عليه فيكون حكم خبر الصبي والمعتوه مثل
حكم الكافر لانها لا يلزمان شيئا ويلزمان الغير ابتداء لانها غير مخاطبين فلا يكون لهما ولاية الالزام فكان خبرهما في معنى خبر
الكافر لذلك ولان الصبي ليس من اهل الشهادة اصلا كما ان الكافر ليس من اهل الشهادة على المسلمين فلا يكون خبرهما حجة
ولا يلزم ما بحال لان الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة الا ترى ان من ليس له ولاية على نفسه ليس له ولاية على غيره
وليس لهما ولاية ملزمة في حق انفسهما وانما لهما ولاية مجوزة لتصرفها فان تصرفها جائز النفوذ اذا انضم اليه رأي الولي
وحينئذ يلزم واذا كان كذلك فكيف تثبت ولايتها متعدية ملزمة وانما قلنا ان ولايتها متعدية ملزمة لان الذي يخبر عنه الصبي
من امور الدين لا يلزمه لكونه غير مخاطب فصار ملزما غيره بخبره مقصودا وهذا من باب الالزام بمنزلة خبر الكافر فانه
يلزم غيره من غير ان يلتزم لكونه غير معتقد للحكم الذي يخبر به بخلاف العدل فانه يقبل خبره لما قلنا في آخر تفسير
الشروط ان الرق لا يؤثر في الخبر والرواية لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجيب دعوة المملوك فدل انه كان يعتبر خبر ان
مولاه اذن له فان قيل ليس للعبد ولاية الالزام فكيف يلزم حكما على غيره بخبره قلنا هو ملحق بالاخبار في باب
الدين وبخلاف الفاسق لانه يلتزم اولا ثم يلزم غيره ولانه من اهل الولاية على نفسه فيكون اهلا للولاية المتعدية ايضا
بخلاف الصبي والمعتوه بمنزلة الصبي نص على ذلك محمد رح في مواضع كثيرة من المبسوط الا ترى ان الصحابة رضي الله عنهم احتجوا
الاحاديث في صغرهم ونقلوها في كبرهم ولم ينقلوها في صغرهم ولو كان الصبي مثل البالغ لنقلوها في صغرهم ايضا كما نقلوها
في كبرهم وهذا دليل على ان الصبي ليس مثل البالغ بل مثل المعتوه لاشتراكهما في نقصان عقلهما فلذلك سوى علماؤنا رح بين الصبي
والمعتوه وانما تحملت الصحابة رضي الله عنهم في صغرهم لكون التحمل ليس برواية فلا تعتبر فيه البلوغ وانما تعتبر البلوغ عند الاداء
لان ذلك من شرائط الاداء ومن الناس من قال رواية الصبي في باب الدين مقبولة وان لم يكن هو مقبول الشهادة بمنزلة
رواية العبد واستدل بحديث اهل قباء فان عبد الله بن عمر رضي الله عنهما اخبرهم بتحويل القبلة الى الكعبة وهم كانوا في الصلاة
فاستداروا كهيئاتهم وكان ابن عمر يومئذ صغيرا ما روي انه عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر او يوم احد على حسب
ما اختلفت فيه الرواية وهو ابن اربع عشرة سنة فرده وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين فاعتمدوا على خبره
فيما لا يجوز العمل به الا بعلم وهو الصلاة الى القبلة ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لكنا نقول قد روي ان الذي اتاهم واخبرهم
انس بن مالك رضي الله عنه وقد روي انه كان عبد الله بن عمر رضي الله عنهما فيحمل على انهما جاءا وجاء احدهما بعد الآخر واخبرا بذلك وانما
وانما تحولوا معتمدين على رواية البالغ وهو انس بن مالك رضي الله عنه او كان عبد الله بن عمر رضي الله عنهما بالغا يومئذ وانما رده رسول
الله صلى الله عليه وسلم لضعف بنيته يومئذ لانه كان صغيرا فان ابن اربع عشرة سنة يجوز ان يكون بالغا كذا ذكر
الامام شمس الائمة السرخسي رح قال محمد رح في الكافر يخبر بنجاسة الماء ان قوله فيه مقبول فيكون العادة ان
من اخلاقه ان الكافر اذا اخبر بنجاسة الماء ان السامع لا يعلم خبره وهو قضاء الا اذا وقع في قلب السامع
انه صادق فيما اخبره

فالافضل ان يؤخر الماء ثم يتيمم ولا يجوز صلوته بالتيمم قبل اراقة الماء لانه لا يعتمد على خبره في باب الدين اصلا فيبقى مجرد غلبة الظن وانها لا تجوز له الصلوة بالتيمم مع وجود الماء وفي الفاسق اذا اخبر بنجاسة الماء جعل محمد رح الاحتياط اصلا حيث قال يريق الماء احتياطا احترازا عن النجاسة فلا يجوز له الوضوء بذلك الماء كما لا يجوز بالماء النجس ويجب ان يكون كذلك في رواية الحدث اي يجب ان يكون الاحتياط اصلا فيما اذا روى الكافر الحديث كما في اخبار الفاسق بنجاسة الماء فلا تقبل رواية الكافر لانه لا يعتمد عليه في باب الدين اصلا وكذلك رواية الصبي فيه اي في جعل الاحتياط اصلا فيجب ان يكون روايته كرواية الكافر دون رواية الصبي فيه الفاسق المسلم فلا تقبل رواية الصبي في باب الدين كما لا تقبل رواية الكافر فيه وتقبل رواية الفاسق المسلم فيه لان الفاسق المسلم اهل للشهادة عندنا حتى يعقد النكاح بحضرة الفاسقين المسلمين وقد قضى القاضي بشهادتهما بخلاف الصبي فانه ليس باهل للشهادة مطلقا وبخلاف الكافر فانه ليس باهل للشهادة على المسلم اصلا فصار الصبي المسلم والكافر البالغ في امر الدين على السواء حيث لا تقبل خبرهما فيه والمسلم الفاسق فوقهما حتى اذا اخبر بنجاسة الماء ووقع في قلب السامع صدقه يتيمم السامع من غير اراقة الماء فان اراق الماء فهو احوط للمسلم فانما في خبر الكافر اذا وقع في قلب السامع صدق الكافر في اخباره بنجاسة الماء توضأ ولم يتيمم فان اراق الماء ثم يتيمم فهو افضل وفي ذكر المصنف رح لفظ الاحوط في اراقة الماء في خبر الفاسق وذكر لفظ الافضل في اراقة الماء في خبر الكافر تنبيه على ان العمل بالاراقة في خبر الفاسق اوجب من العمل بالاراقة في خبر الكافر لجواز الوضوء بذلك الماء الذي اخبر به بنجاسته فلم يكن الاراقة فيه الا افضل الامرين وفي خبر الفاسق لم يجز الوضوء بذلك الوضوء الماء الذي اخبر به بنجاسته على ما صل ايمانه ولكن مع ذلك كانت الاراقة فيه اوجب لبقاء بعد رفعه بل يريق الماء ثم يتيمم ويصلي لجواز صلوته على وجه التيقن من غير ريبة تدخل في قلبه في حق عدم الجواز وفي لفظ الكتاب بنوع استبهام حيث قيل واما في خبر الكافر اذا وقع في قلب السامع صدقه بنجاسة الماء توضأ به ولم يتيمم لان وجوب التوضي بذلك الماء الذي اخبر الكافر بنجاسته غير موقوف على وقت وقوع الصدق في قلب السامع بنجاسة الماء بل لما كان التوضي واجبا عند وقوع الصدق في قلبه بانه نجس بخبره كان التوضي به اوجب على السامع عند عدم وقوع الصدق في قلبه بانه نجس بخبره فكان من حقه ان يقال وان وقع في قلب السامع صدقه لكن تمام اذا الذي فيها معنى الشرط مقام ان الشرطية وتكسر معناها الغرض والتقدير لاجل التعليق وحكم الصبي والمعتوه في الاخبار بنجاسة الماء حكم الكافر لما مر ان محمدا رح قال في كتاب الاستحسان بعد ذكر الفاسق والكافر وكذلك الصبي المعتوه والعطف على الكافر اولى لانه هو الذي يلي هذا العطف ويقرب منه وفي رواية الحديث يجب ان تكون رواية الصبي المعتوه كرواية الكافر في حكم الاحتياط خاصة وانما ذكر هذا الدفع شناعة صون التسوية بين المسلم والكافر في حق عدم قبول قولها فصار كأنه قال هذه التسوية بينهما ليست الا في حق العمل بالاحتياط خاصة لا ان تكون الحالة بينهما عائمة حتى ان بعض العلماء رح قبلوا رواية الصبيان الحدث في حال صباهم ولم يقبل احد رواية الفاسق الحدث فكيف في حق الكافر حيث لا يقبل خبره اصلا فلا يرجح على الديانات بنجاسة الماء وظهارته فالاول ان لا تقبل خبره في رواية الحدث واما الصبي والمعتوه فالاحتياط ان لا تقبل روايتهما الحدث وانما قال رح بلفظ يجب اشارة الى بعض العلماء قبلوا رواية الصبيان الحدث كما مر في قوله ـــــ واما المغفل الى قوله في باب السنن والاحاديث اقول ـــــ المغفل الذي استدت غفلته وهو ان تغلب عليه من الغفلة

حتى ظهر ذلك في اغلب اموره بمنزلة الصبي والمعتوه لانا نلزم من النقصان في الماء بطريق العادة بحمل كما ثبت باصل الخلقة وان كان اغلب احواله التيقظ فهو بمنزلة ما لا غفلة له في الرواية والشهادة لان عامة البشر لا تخلو عن نوع غفلة الا من عصمه الله تعالى وتهمة الغفلة لا تنتفي اذا كانت عامة احواله التيقظ فلا ترد الرواية بهذه التهمة وانما ترد اذا كانت عامة احواله الغفلة واما الماهل وهو الذي يجازف في الامور ولا يبالي ما وقع له من السهو والخطأ والتزوير وهو نوعان الكذب من زورت الشيء اذا حسنته فهو بمنزلة المغفل اذا اعتاد ذلك اذ العادة قد تكون اللزم والخلة وقيل الماهل هو الذي يساهل امر الدين ولا يحتاط في موضع الاحتياط واما صاحب الهوى اي صاحب ميلان النفس الى ما يستلذه من الشهوات كالمعتزلة والمشبهة والخوارج ونحوهم فان شهاداتهم مقبولة عندنا رح الا شهادة الخطابية فانها غير مقبولة عندهم لان صاحب الهوى وقع في هواه لتعصبه في الدين وذلك يمنع عن الاقدام على الكذب فلم يصر ذلك شبهة وتهمة في شهادته الا من تدين من اصحاب الهوى بتصديق المدعي اذا ينتحل بنحلة المدعي اي يعتقد ملته وينتسب اليها بان قال فلان منحل مذهب كذا اذا انتسب اليه واذا كان كذلك فيتهم بالباطل والزور فلا تقبل شهادته مثل الخطابية وقال شمس الائمة السرخسي رح الخطابية صنف من الروافض يجوزون اداء الشهادة اذا حلف المدعي بين ايديهم انه محق في دعواه ويقولون المسلم لا يحلف كاذبا ففي هذا الاعتقاد ما يرجح جانب الكذب في شهاداتهم فيوهم انهم اعتمدوا ذلك وقيل الخطابية طائفة من الروافض نسبوا الى ابي الخطاب محمد بن ابي وهب الاجدع قال صاحب المقالات انهم كانوا يتدينون بشهادة الزور لموافقيهم وكذلك من قال ان الامام حجة موجبه العلم يجب ان لا تجوز شهادته ايضا لتوهم ان يكون اعتمد ذلك في اداء الشهادة بناء على اعتقاده والامام ماجر الى الله بعلم يدعوك الى العلم به من غير استدلال بدليل ولا نظر في حجة وقيل الالهام علم ضروري يحصل في القلب ابتداء زائدا على علوم العقل وامانة باب السنن فالمذهب المختار عندنا رح ان لا تقبل رواية من ينحل الهوى والبدعة اي ينتسب اليهما ويتخذهما ملة ودعا الناس الى ما متر من الهوى والبدعة لان الحاجة والدعوة الى الهوى سبب داع على التقول على الله تعالى اظهار القول من نفسه ليتبعه الناس فلا يؤمن على حديث رسول الله صلعم واتباعهم الطوائف اصحاب الهوى والهوى ميلان النفس الى ما تستلذه من الشهوات كما مر لما بعثهم انفسهم ومخالفتهم السنن وليس كذلك الشهادة في حقوق الناس فان شهادة اهل الاهواء غير الخطابية مقبولة فيها لان ما سبق من الدعوة الى الهوى ليس بسبب داع على التزوير في باب الشهادة لان الشهادة من باب المظالم والخصومات ولا يتعصب صاحب الهوى بهذا الطريق مع من هو مجتمع في اعتقاده حتى يشهد عليه كاذبا فلم ترد شهادته لذلك بخلاف اخبار الدين لانه يتوهم منه هذا التعصب لافساد طريق الحق على محق حتى يحبسه الى يدعوا اليه من الباطل فلهذا لا يعتمد على روايته ولا يجعل حجة في باب الدين واذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق في باب السنن والاحاديث حيث لا تقبل قول صاحب الهوى فيه كما لا تقبل في ذلك قول الفاسق وقال ـــــ باب ـــــ محل الخبر الى قوله من هذا القسم اقول ـــــ محل الخبر هو الذي جعل فيه خبر الواحد حجة وذكر ستة انواع الاول ما تخلص حقا لله تعالى من شرائعه وليس ذلك الحق من قبيل العقوبات الآتي الذي هو عقوبة من حقوق الله تعالى الآتي ما هو من حقوق العباد وفيه الزام محض الرابع ما هو من حقوق العباد وليس فيه الزام محض الخامس من حقوق العباد وفيه الزام

أما النوع الاول مثل عامة شرائع العبادات وما شابهها من القرب التي ليست لعبادة مقصودة كالوضوء والاضحية والعشر وصدقة الفطر والكفارات وقوله شرائع العبادات مزاضافة العام الى الخاص نحو كل الدراهم وعلم الطب فان الشرائع اعم من العبادات وخبر الواحد فيها متردد من الصورة حجة لايجاب العمل اذا وجدت شرائطه المذكورة من العقل والضبط والعدالة والاسلام في رواية وليس العدد في ذلك بشرط ولا لفظة الشهادة لان المعتبر في الخبر جانب الصدق لا انتفاء احتمال الكذب وذلك حاصل فيه من غير اشتراط العدد ولا اللفظ واما في النوع الثاني وهو ما يدرئ بالشبهات فقد روى عن ابي يوسف رح في الأمالي انه قال يجوز اثبات العقوبات بالآحاد ولذكر قبيل في حد اللواطة خبر الواحد وهو قوله صلعم اقتلوا الفاعل والمفعول وهو اختيار الجصاص رح واختار الكرخي رح ان لايجوز اثبات العقوبات بالآحاد من الأخبار فلا يكون خبر الواحد فيه حجة على اختياره وحجة ما روى عن ابي يوسف رح ان خبر الواحد يفيد العلم ما يصح الحكم به وهو علم غالب الظن اقامة لوجود ذلك في البينات في مجالس الحكم فان الزنى يثبت باربعة شهداء مع انها لا توجب علم اليقين لاحتمال الكذب فيها بل توجب علم غالب الظن وكذا السرقة تثبت بشهادة رجلين ولو كان مجرد الاحتمال مانعا من الحكم فيما يدرئ بالشبهات لما جاز الحكم فيه بالبينات وكما يجوز اثبات الحدود بدلالات النصوص مع بقاء الاحتمال فيها لان دلالة النص ما أدى اليه معنى اللغة واستخرج ذلك باجتهاد فكان فيها نوع شبهة وكذا فيها نوع قصور لانها لا تثبت بالنظم واذا جاز اثبات الحدود والعقوبات بدلالة النص مع ضرب احتمال فيها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب استدلالا بالجماع ووجوب حد الزنى باللواطة عندهما فكذلك يجوز اثبات العقوبات بالآحاد من الاخبار ووجه اختيار الكرخي رح ان اثبات الحدود بالشبهات لا يجوز لان الحدود تندرئ بها فاذا تمكن في الدليل وهو خبر الواحد شبهة لم يجز اثبات الحدود به كما لا يجوز اثباتها بالقياس لما فيه من شبهة الخطاء واثبات الحدود بالبينات مع احتمال الكذب فيها انما ثبت بالنص الذي لا شبهة فيه بخلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وما كان ثابتا بالنص بخلاف القياس لا يلحق به ما ليس في معناه فركل وجه وخبر الواحد ليس في معنى الشهادة من كل وجه لكون الشهادة موقوفة على ما لا يتوقف عليه خبر الواحد من العدد والحرية والبصر وكونه غير محدود في القذف فلا يلحق به بالشهادة بدلالة النص او نقول الثابت بالشهادة ليس الحد بل علته وهي الفعل الذي يتعلق به الحد ثم الحد يجب بالنص القطعي وهو قوله تعالى الزانية والزاني الآية واما دلالة النص فلا شبهة فيها لكون الثابت بها ثابتا بالنص نحو الضرب فانه يدل على الايلام ولا شبهة في ذلك وقوله الاترى توضيح لقوله فاذا تمكن في الدليل شبهة لم يجز اثباتها والشبهة متمكنة في القياس لخبر الغرب فلم يوجب ابو حنيفة رح عليه الحد في اللواطة بالقياس على الزنى بجامع ان كلا واحد منهما قضاء الشهوة في محل مشتهى محترم من كل وجه لا بالخبر الغرب من الآحاد وهو قوله صلعم اقتلوا الفاعل والمفعول وفي رواية ارجموا الاعلى والاسفل واما النوع الثالث وهو حقوق العباد التي فيها الزام محض فلا يثبت بخبر الواحد الا بلفظ الشهادة وشرط العدد عند الامكان وقيام الاهلية بواسطة الولاية الثابتة بالعقل والبلوغ والحرية مع سائر شرائط الاخبار كما بينا ذكره من التصرفات المذكورة في الحقوق المالية في النوع الثالث محض الالزام فشرط ما سبق ذكره للحكم بخبر الواحد لذلك وتوكيدا لذلك احتيط في التزوير والتلبيس صيانة للحقوق المعصومة وذلك لان الخصومات انما تقع بين الناس باعتبار الاغراض المختلفة والمصير الى التزوير والاشتغال بالحيل والاباطيل فيها ظاهر فجعل الشارع خبر الواحد حجة بالشرائط المذكورة صيانة للحقوق وتقليلا لمعنى الحيل والتزوير بحسب الوسع وقوله عند الامكان احتراز عما لا يطلع عليه الرجال كالولادة والبكارة والحيوب بالنساء فان العدد والذكورة ليس بشرط فيه بل يقبل فيه شهادة امرأة واحدة وقوله لما فيها من محض الالزام احتراز عن النوع الاول وهو حقوق الله تعالى من الشرائع فان في الاخبار بها الزاما ايضا ولكن ليس هو بالزام خالص لان الالزام الخالص هو ان يلزم غيره من غير لزوم عليه وليس الاخبار في الشرائع كذلك لان المخبر باخباره في الواجبات في العبادات كما يلزم غيره بوجب الخبر يلزم نفسه ايضا واما الالزام الخالص في الشهادات حتى توجب الشهادة على المدعى عليه موجب شهادته من غير ان توجب على نفسه والحاصل ان في الاخبار بحقوق الله تعالى من العبادات الزاما والتزاما وفي الشهادات الزاما خاليا عن الالتزام فكان الزاما خالصا وقوله وتوكيدا عطف على محل قوله لما فيها من محض الالزام اي الزاما وتوكيدا وذلك اي وذلك القسم وهو القسم الثالث مما يطلق اسم الشهادة بحال لا لفظا لان لها تعلق حقوق العباد وهي النظر لان فيه منفعتهم وخبر الشاهد يلزمهم ذلك فصار كسائر حقوق الناس حتى ان فيه الزام نحلاف الشهادة على رؤية هلال رمضان اذا كان بالسماء علة فانها من القسم الاول لان الثابت بها حق لله تعالى على عباده وهو الصوم قال واما القسم الرابع فتثبت باخبار الآحاد لانه من القسم الرابع اقول اما النوع الرابع من الانواع المذكورة وهو ما ليس فيه الزام محض من حقوق العباد فخبر الواحد فيه حجة اذا كان المخبر من اهل القبيز عدلا كان او غير عدل صبيا كان او بالغا مسلما كان او كافرا وذلك مثل الوكالات والمضاربات والوصايات في الهدايا والاذن للعبد في التجارة وما اشبه ذلك كالرسالة في الودائع والعواري وكالشري من الوكلاء والملاك حتى اذا اخبر صبي مميز او فاسق او كافر شخصا ان فلانا وكله او ان مولاه اذن له فوقع في قلبه صدقه في خبره وذلك لوجهين احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط شرط العدالة لان هذه الضرورة تعم الخاص والعام والمسلم والكافر والحر والعبد فكانت داعية الى سقوط اشتراط العدالة وسقوط انفاق الملة لان كل الناس يحتاجون الى البياعات والاشربة والتوكيل والانسان قلما يجد العدل بعينه الى غلامه او وكيله ولا دليل مع العامي سوى هذا الخبر وربما لا يتمكن الوكيل من الرجوع الى قول موكله للبعد المسافة وكذا المشتري قلما يجد بائعا عدلا وكذا الحكم في بعث الهدايا وغير ذلك والضرورة تاثير في التخفيف فلو توقف هذا النوع على العدالة لوقع الناس في حرج عظيم فيتعطل المصالح المتعلقة بالمعاملات الاترى ان النبي صلعم كان يقبل هدية الطعام من البر والفاجر وكان يشتري من الكافر ايضا وان المعاملات بين الناس في الاسواق وغيرها من لدن رسول الله صلعم الى يومنا هذا جارية مثل هذه الاخبار من غير نكير من احد ومن غير اشتراط العدالة فكان ذلك منهم اجماعا على سقوط شرط العدالة ولا يحقق مثل هذه الضرورة في اخبار ترجع الى احكام الشرع كطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته لان في العدول من الرواة كثرة ويتمكن السامع من الرجوع الى دليل آخر يحل به اذا لم يصح الخبر عنده وهو القياس الصحيح فشرط العدالة فيها والوجه الثاني ان الاخبار بما ذكرناه من التصرفات غير ملزم لان الوكيل والعبد يباح لهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمهما ذلك واشتراط العدالة ليترجح جانب الصدق من الخبر فيكون له صلاحية الالزام وذلك فيما يتعلق به اللزوم من احكام الشرع لا فيما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات فلم يشترط فيها شرط الالزام وهو العدالة بخلاف امور الدين كطهارة الماء وغيرها فانها من النوع الاول

لانها من حقوق الله تعالى وفيها نوع الزام فنشترط فيها العدالة وما سبق من الاصل في النوع الثالث وهو ان ما فيه الزام
محض من حقوق العباد نشترط فيه العدد والعدالة وما لا الزام فيه لا نشترط قلنا لم تقبل شهادة الواحد بالرضاع
في النكاح وان كان عدلا كما اذا تزوج رجل امرأة فشهد واحد انها ارتضعا من امراة واحدة وكذا لم تقبل في ملك اليمين كما اذا اشترى
رجل امة فشهد عدل انها ارتضعا من امراة واحدة فهي اخته من الرضاع وكذا لم تقبل بالحرية كما اذا شهد واحد ان هذه الامة
حرة الاصل وانما لا تقبل في هذه الصور الثلث لما فيها من معنى الزام حق العباد فكانت الشهادة المذكورة في موضع المنازعة
لان الاقدام على النكاح والشرى تصرح بصحتها والشاهد ينازعه فيها ويقول انها باطلان وفي موضع المنازعة
لا تقبل خبر الواحد لانه من جملة النوع الذي هو الزام محض في حقوق العباد وقبلنا خبر الواحد في موضع المسالمة لعدم
الالزام فان قيل فما سبق من الصور الثلث حرمة ايضا وهي حرمة الفرج فينبغي ان يكون مثل حكم حرمة الطعام
ونجاسة الماء قلنا ان حرمة الفرج انما تبتني على زوال الملك فكان زوال الملك اصلا وانه لا يثبت بشهادة الواحد
وخبره او نقول فكان زوال الملك اصلا ومتضمنا لحرمة الفرج فكانت الحرمة تبعا عليه والاعتبار للمتضمن لا للمتضمن
بخلاف حرمة الطعام وحده فان الحرمة لا تبتني على زوال الملك لجواز ثبوت الحرمة مع الملك كما في الامة المجوسية وثبوت الحل
لا يبتني على ثبوت الملك بل ما سيأتي بيانه ولا كذلك حل المراة وحرمتها وحل الجارية وحرمتها فان قيل ما ذكرتم من الحاق الرضاع
في النكاح وفي الحرية في اجارية مسلم وامة في الرضاع في اجارية التي لم تزل فيها غير مسلم لان ثبوت الرضاع هناك لا يبتني
زوال ملك اليمين يجب ان يكون هو بفعل حل الطعام وحرمته قلنا ان لم تقض زوال اليمين اقتضى زوال ملك المتعة الذي
ثبت مقصودا وهو النكاح فلا يثبت بشهادة الواحد بخلاف حرمة الطعام فانها لم تبن لا على زوال ملك اليمين وعلى زوال
ملك المتعة فان حرمة الطعام تثبت مع بقاء ملك اليمين كما في العصير المملوك اذا تخمر يبقى مملوكا للمالك ويحرم على المالك شربه
كما يحرم على غيره وكذلك حل الطعام لا يبتني على ثبوت الملك لانه يجوز ان يثبت الحل ولا يثبت الملك كما اذا اباح له الطعام
من غير تمليك ولا كذلك حل المراة وحرمتها وحل الجارية وحرمتها وذكر في استحسان المبسوط الفرق بين هذا الحل وبين حل
الطعام والشراب فقال اذا كان الوصل يشترى اجارية فخبره عدل انها اخته من الرضاع
فان تتزوجها فهو افضل وان لم يفعل وسعه ذلك وفرق بينهما وبين ما تقدم من الطعام والشراب فانثبت الحرمة
هناك بخبر الواحد العدل ولم تثبت ههنا لان حل الطعام والشراب يثبت بالاذن بدون الملك حتى لو قال لغيره كل طعامي
هذا او توضأ بماني هذا او اشربه وسعه ان يفعل ذلك فكذلك الحرمة تثبت بما لا يبطل به الملك وحل الوطي لا يثبت بدون
الملك حتى لو قال طاوعيني هذه قد اذنت لك فيه او قالت له ذلك حرة في نفسها لا يحل له الوطي فكذلك الحرمة لا يثبت بما
لا يبطل به الملك وهو خبر الواحد وتقدير هذا الفرق على وجهين الاول ان الحل والحرمة فيما سوى البضع مقصود بنفسه
لانه لا يثبت بدون ملك المحل وبثبت الحرمة مع قيام الملك فكان هذا خبرا بامر ديني وقول الواحد يلزم فيه قاما في
الوطي فالحل والحرمة يثبت حكما للملك وزواله لا مقصودا بنفسه وقول الواحد في ابطال ليس بحجة فكذلك في الحل الذي
يتلو عليه والثاني ان الحل الوطي حتى الالزام على الغير لان المنكوحة بالنهاية الانقياد للزوج في استمتاع والمملوكة
بالنهاية الانقياد لمولاها وخبر الواحد لا يكون حجة في ابطال الاستحقاق الثابت لشخص على شخص فاما حل الطعام
والشراب فليس فيه استحقاق حتى على احد بطل بثبوت الحرمة وانما ذلك امر ديني وخبر الواحد في مثله حجة قوله

وعلى ذلك اي على ما سبق من الاصل وهو ان خبر الواحد لا تقبل في موضع المنازعة وتقبل في موضع المسالمة بنى محمد رح مسائل
في آخر كتاب الاستحسان مثل ان يخبر الرجل ان فلانا كان غصب مني هذا العبد فاخذته منه لم تقبل خبره لانه في خبره يشير
الى المنازعة فان الاخذ سبب للضمان كان صريح لفظ الغصب مثبت للضمان ثم هو يريد ان يبرئ نفسه بقوله غصب
مني ولو قال تاب الغاصب فرد المغصوب علي جاز للسامع ان تقبل خبره اذا وقع في قلبه صدقه لانه يشير الى المسالمة
اذ ليس في ذلك ما يوجب شيئا الا ترى ان التوبة والرد ليس من اسباب الضمان ولهذا الاصل قبلنا خبر الناس في
اثبات الاذن للعبد لكونه في موضع المسالمة وقبلنا خبر المخبرة بالرضاع انها طارئ على النكاح كما اذا تزوج رجل امراة
فاخبره مخبر بانها ارضعت عليه سبب رضاع وهو ان امه ارضعتها بعد التزوج فانه يجوز له ان يتعمد خبره
ويتزوج اختها وكذا يجوز لها ان تتزوج بزوج آخر لان هذا موضع المسالمة اذ الزوجان اتفقا على صحة النكاح والمخبر
لا ينازعهما فيها بل يخبر بفساد عرض بعد النكاح والزوج يطلب دليلا يعمل به في فساد النكاح لكونه يريد انكاح اختها
والزوجة ايضا تريد نكاح زوج آخر اذ المسالة مفروضة في ذلك وخبر الواحد يصلح دليلا للحل فجاز ان تقبله وتتزوج
اختها واذا كان كذلك فكان خبر المخبر مجوزا لنكاح اختها لا ملزما نكاحها بخلاف ما اذا اخبره انها كانت مجرمة
عليه عند العقد حيث لم تقبل خبره لانه موضع المنازعة فان اقدامه على العقد تصريح منه بانها حلال له وامثلة هذا
الاصل كثيرة منها ان المراة اذا اخبرت بان زوجها الغائب قد مات او اخبرت بانه طلقها يجوز لها ان تعتمد
خبره وتتزوج بزوج آخر بعد انقضاء العدة لانه في موضع المسالمة لكون خبره مجوزا التزوج لا ملزما له والشهادة
بهلال رمضان من النوع الرابع حيث تقبل فيه شهادة الواحد العدل اذا كان بالسماء علة ولا تشترط فيه نصاب الشهادة
ولا الحرية ولفظ الشهادة قال ـــــ رح واما القسم الخامس فالاولى ان يقول ـــــ النوع
الخامس وهو ما فيه الزام من وجه دون وجه هو مثل عزل الوكيل وحجر العبد المأذون واخوات ذلك ففي جميع ما ذكرنا اذا كان
المبلغ وكيلا او رسولا من الذي اليه الابلاغ وهو الموكل والمرسل ونحوهما اذ لسان الرسول لسان المرسل حكما فان
الرسول هو الذي يبلغ بلفظ الرسالة والوكيل هو الذي يبلغ بلفظ الوكالة الا ترى ان رسول الله صلعم كان مامورا بالتبليغ وقد
بلغ البعض مشافهة والبعض رسالة وذلك يدل على ان تبليغ الرسول كتبليغ المرسل والتعبير بالوكيل والرسول للاحتراز
عن الفضولي واذا اخبر الوكيل فضولي نفسه مبتدئا اي منشئا الخبر من غير ان يكون من غير ارسال بان الموكل عزله
او اخبر البكر بان وليها زوجها فسكتت او اخبر الشفيع ببيع الدار فسكت عن طلب الشفعة او اخبر المولى بان عبده
جنى فاعتقه المولى فان اباحنيفة رح قال لا تقبل فيه اي فيما اخبر الفضولي وفي اخواته الا خبر الواحد العدل واذا كان
المخبر مثنى فكذلك عند بعضهم اي لا تقبل قولهما الا اذا كانا عدلين لان خبر الفاسق لا يصلح للالزام كخبر الفاسق الواحد
وقال بعضهم لا تشترط العدالة في المثنى فنقبل قولهما بوجود احد شرطين وهما العدالة او العدد ولفظ الكتاب في
لفظ المبسوط في اشتراط عدالة المثنى محتمل لان شتراط وعدمه فانه قال فيه حتى يخبر رجل واحد عدل او رجلان
ولم يشترط العدالة فيهما نصا وصرح بها فيحتمل ان يكون معناه او رجلان عدل لان صيغ هذا النعت للفرد والجماعة
على السواء الا ترى انه تقال شاهدا عدل وذكر في التقويم فان قيل فما الفائدة في زيادة العدد مع قيام الفسق
قلنا كما قلنا في الشهادة مع قيام العدالة في الواحد والاثنين وقد نص محمد رح في كتاب الاستحسان في ما اخبر رجل

بنجاسته

وآخر بحجا بظهارته واحدهما فاسق والآخر عدل على أن خبر العدل أولى وان كانا فاسقين توقف وان كان احد الفريقين رجلين وخبرهما أولى فرجح بالزيادة كما رجح بالعدالة وكذلك اذا اختلف المزكون في جرح الشاهد وتعديله ومن جانب رجل فقول الرجلين أولى فعرفنا ان زيادة العدد معنى التوكيد سبق خبر الفاسقين ولا سبل خبر الفاسق الواحد ويحتمل أن نشترط فيما سبق ذكره من الأخبار سائر شرائط الشهادة عندابي حنيفة رح الا العدد فانه لا نشترط عنده او يشترط العدد مع سائر الشروط عنده الا العدالة فانها لا نشترط فعلى هذا لا تقبل خبر العبد وان كان عدلا لفقد الحرية ولا تقبل خبر الصبي والمرأة لفقد العقل التام واما عند ابي يوسف ومحمد رح فان العدل وغيره سواء لان هذا الخبر من باب المعاملات فيكون بمنزلة ما سبق والشرط فيه ان يكون المخبر مميزا عدلا كان او غير عدل حتى اذا أخبر العبد عدل او فاسق بان مولاه قد حجر عليه يصير محجورا عندهما اعتبارا للحجر بالاطلاق ولكن ابا حنيفة رح قال ان هذا الخبر من جنس الحقوق اللازمة فوجهه لانه يلزم كل واحد من الوكيل والعبد حكما بالعزل والحجر بل فيه الجد فلزوم عقده فانه يلزم على الوكيل ما عقده بعد العزل ويلزم عليه الكف عن التصرف أو فساد على فانه يفسد ما عقد العبد بعد الحجر ويلزم عليه الكف عن التصرف ايضا فكان في هذا الخبر معنى الالزام فوجهه ونشبه هذا الخبر سائر المعاملات فوجهه لان الذي ينسخه الموكل يتصرف في حقه كما يتصرف في حقه بالاطلاق يعني ان ولاية الفسخ الثابتة للموكل لتعقد عند الوكيل بعد العزل غير مضافة الى الاخبار بالعزل بل الى انه يتصرف في حق نفسه كولاية الاطلاق والاجارة في ابتداء الوكالة فانه لا يكون التوكيل بشيء فكذا العزل فشرطنا في هذا الخبر العدد او العدالة لكون المسائل التي سبق ذكرها بمنزلة المنزلين الى بمنزلة الالزام المحض وبين المعاملات التي لا الزام فيها بما فيها من شبه الالزام وشبه المعاملة المحضة بخلاف الخبر اذا كان رسولا فانه لم نشترط فيه العدالة لما قلنا انه قائم مقام المرسل وعبارته كعبارته وبالمرسل حاجة الى تبليغ وقلما يجد عدلا يستعمله في الارسال لا وكيله او عبده بخلاف الفضولي فانه متكلف غير محتاج الى هذا التبليغ والسامع غير محتاج اليه ايضا لان معه دليلا يعتمده للتصرف الى ان يبلغه ما يرفعه فلهذا شرطنا العدالة في هذا القسم من الخبر ولم نشترط العدد لان اشتراط العدالة لاجل منازعة متحققة وهي غير موجودة هنا وفي شرط المثنى من غير عدالة كما قال بعض مشايخنا فائدة توكيد الحجة وللعدد اثر في التوكيد بلا اشكال كما مر تقرر وان الذي اسلم في دار الحرب اذا لم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان لم يلزمه القضاء فان اخبره بذلك فاسق فقد قال بعض مشايخنا رح هو على الخلاف ايضا عند ابي حنيفة رح لا تعتبر هذا الخبر في ايجاب القضاء عليه وعندهما تعتبر قال الامام شمس الائمة السرخسي رح والاصح عندي انه تعتبر الخبر ههنا في ايجاب القضاء عند علمائنا جميعا لان هذا الخبر نائب عن رسول الله صلعم ما ثور من جهته بالتبليغ كما قال صلعم ألا فليبلغ الشاهد الغائب فهو بمنزلة رسول المالك لا عبد لم هو غير متكلف في هذا الخبر ولكنه منسقط عن نفسه ما لزمه من الامر بالمعروف فلهذا تعتبر خبره والتزكية من النوع الرابع وهو من حقوق العباد ما ليس فيه الزام حتى لا يحتاج الى العدالة ولفظة الشهادة وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح لان التزكية ليست في معنى الشهادة لانه لا علم للمزكي بالحق ولا يثبت الحق بكلامه وانما أثنى على الشهود ولم يكن في كلامه ايجاب شيء ولهذا لا تشرط فيها مجلس القضاء ولا لفظة الشهادة واذا كان كذلك لا يكون فيها معنى الالزام فلا تشرط العدالة فيها وقال محمد رح هي من جنس النوع الثالث وهو من حقوق العباد ما فيه الزام محض لانه سعلق به حوائج العباد وهو استحقاق القضاء للمدعي بحقه ولان كتمان المزكي محنة

من حيث ان القاضي يقضي به على الغير كالشهادة ثم العدد في الشهادة شرط ليصير كلام الشاهد حجة يقضي بها القاضي كذا هذا واعتبر الحرية وسائر شروطها الا لفظة الشهادة لان اللفظ انما يراعى لاداء الشهادة والمزكي لا يشهد وانما يخبر غير أن خبره في معنى الشهادة من الوجه الذي سبق تقريره قال رح باب

بيان القسم الرابع لما قدمنا قولنا هذا الباب في بيان القسم الرابع من اقسام السنة وانه في بيان الخبر وذلك قسمان قسم يرجع الى نفس الخبر وقسم يرجع الى معنى الخبر فاما القسم الاول فله طرفان طرف السامع وطرف المبلغ وهما وصفا الراوي وكل واحد من الطرفين ينقسم على قسمين وهما عزيمة ورخصة اما الطرف الذي هو طرف السامع فان العزيمة فيه ما يكون من جنس الاصباح الخالي عن الشبهة والرخصة ما ليس فيه اصباح والعزيمة تنقسم الى اربعة اقسام فسمان في نهاية العزيمة واحد القسمين احق من الآخر وقسمان آخران من الاقسام الاربعة يخالفان القسمين الاولين في نوعين مفادهما وهذان القسمان من باب العزيمة ايضا لكن على سبيل انهما يخالفان القسمين الاولين فصارا بهما شبه بالرخصة لذلك اما القسمان الاولان وهما اللذان في نهاية العزيمة فالذي يقرأه المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت تسمع ذلك وانت تقرأه على المحدث من كتاب او حفظ وهو يسمع ذلك ثم تستفهمه بقولك أهو كما قرأته عليك يقول نعم وعامة اهل الحديث على ان القسم الاول وهو قراءة المحدث على التلميذ أعلى المرتبين وأحقهما لان المنزل الاول هي طريقة رسول الله صلعم لانه كان يحدث اصحابه بما نقلوه عنه وانها أبعد من الخطأ والسهو فتكون أعلى وأحق فيها هو المقصود وهو تحمل الامانة بصفة تامة وهذا القسم هو المطلق له الكامل من احاديث والمشافهة وقال ابو حنيفة رح ان قراءة على المحدث أقوى من قراءة المحدث عليك وانما كان القسم الاول احق من الثاني صلعم لكونه مأمون السهو والغلط ولانه يذكر ما كان يذكر حفظا وما كان يكتب ولا يقرأ المكتوب ايضا وكلا منا من يجري عليه السهو ويقرأ من المكتوب لا من المحفوظ حتى اذا كان يروي عن حفظ لا عن كتاب فقراءته اقوى لانه حدث به حفظا واذا كان يروي عن كتاب فما بجانبان سواء في معنى التحديث وانما اي المكتوب والمحفوظ في المشافهة سواء لان اللغة لا تفرق بين بيان المتكلم نفسه وبين أن يقرأ عليه غيره فسنفهم عنه فيقول هل تقرر بجميع ما قرأته عليك فيقول نعم الا ترى ان بيان المتكلم وقراءة غيره عليه سواء في اداء الشهادة فانه لا فرق في الشهادات بين ان يقرأ من عليه الحق ذكروا ان عليك وبين أن نقرأه عليه فنستفهمه هل تقر بجميع ما قرأته عليك فيقول نعم وبكل واحد من الطريقين ينقسم بحوز اداء الشهادة وباب الشهادة أضيق من باب رواية الخبر فكانت الرواية بذلك الطريق أولى والمعنى في ذلك أن نعم كلمة وضعت لاعادة ما سبقها من الكلام اختصارا كما تقدر في باب حروف المعاني ولا فرق في الجواب بين المختصر والمطول فيصير ما سبق من الكلام كالمعاد في الجواب وما قاله ابو حنيفة رح أحوط مما قاله اهل الحديث لان رعاية الطالب عند القراءة أشق عادة وطبعا من رعاية المحدث فلا يؤمن على الذي يحدث الخطأ والغلط في بعض ما يقرأه لقلة رعايته ويؤمن الطالب القارئ في مثل ذلك لكثرة رعايته في قرآته وانما بقي احتمال الغلط من المحدث عن بعض ما قرأه الطالب عليه ويدفع هذا التوهم اذا قرأ المحدث لكثرة رعاية الطالب في ضبط ما يسمع منه وهذا الاحتمال اهون من ترك الشيء من متن الحديث او سنده وذلك بان يتركه المحدث في حاله قرآته حتى اذا كانت رواية الحديث عن حفظ لا عن كتاب كانت قراءة المحدث احق واولى كما تقدم قال رح واما الوجهان الاخران فلما قلنا انه يحتمل بذلك اقول القسمان الاخران من الاقسام الاربعة المذكورة هما الكتاب والرسالة وهي ارسال الرسول اما الكتاب

يعلم رسم الكتب بان يكون مصدرا بالتسمية ثم بالمقصود وذكر المحدث في كتابه حدثنا فلان عن فلان له ان يذكر من احاديث
ثم يقول اذا بلغ كتابي هذا وفهمت ما فيه فحدث به عني بهذا الاسناد والكتابة من الغائب مثل الخطاب من الحاضر
الا ترى ان رسول الله صلعم كان مامورا بتبليغ الرسالة وكان يبلغ للقوم مشافهة والى آخرين بالكتاب وكان ذلك منه
تبليغا تاما تقوم به الحجة وكتاب الله تعالى اصل الدين فلو لم يجز تبليغ ذلك بالكتاب لما بلغه صلعم به وكذلك الرسالة على هذا
الوجه وذلك بان ارسل المحدث الى غيره رسولا وقال له حدثنا فلان عن فلان فبلغ من حديث ثم يقول بلغ ذلك فلانا
ليحدث به عني بهذا الاسناد فبلغه الرسول على الصفة المذكورة لان تبليغ رسول الله كان بالارسال ايضا ولان الرسول
كالكتاب لان معنى الضبط موجود فيهما بل الرسول اقوى لانه ناطق والكتاب لا وذلك الذي ذكرناه من الكتاب والرسالة انما
يجوز الرواية بهما بعد ان يثبت الكتاب والرسالة بالحجة الشرعية وهي البينة ان الكتاب كتاب فلان المحدث المرسل
والرسول رسوله ارسله بلسانه هذا الحديث اليك كما يثبت بالحجة كتاب القاضي الى القاضي وكما يثبت رسالة الرسل على
ما تحقق بالمعجزات الظاهرة الباهرة والمختار في القسمين الاولين وهما الذي تقرأ المحدث عليك والذي يقرأ عليه
ان يقول السامع وهو الراوي حدثنا لان ذلك اللفظ مستعمل في المشافهة والمحدث في القسمين الاولين شافهه بالاسماع
فيكون محدثا له وعلى هذا قالوا في الزيادات فيمن حلف وقال ان كلمت بكذا وحدثت به فلانا ان ذلك اليمين يقع على المشافهة
حتى اذا كتب ذلك او ارسل اليه رسولا لم يحنث ولو تكلم به مشافهة حنث والمختار في القسمين الآخرين وهما الكتاب والرسالة
ان يقول اخبرني لان المحدث لم يشافهه وانما كتب اليه كتابا او ارسل رسولا وهما ليسا بمشافهة وبهذا نقول اخبرنا الله تعالى
بالكتاب والرسالة ولا نقول حدثنا ولا كلمنا لان التكليم خاص بموسى عليه والبهذا قيد الله تعالى التكليم بموسى عليه دون غيره
من الانبياء عليهم حيث قال وكلم الله موسى تكليما ولهذا قالوا في الزيادات فيمن حلف لا يتحدث بمال فلان ولا تكلم به فكتب او
ارسل رسولا لم يحنث ولو حلف لا يخبر به فكتب او ارسل يحنث لمنزلة ما لو تكلم به قال — وانما الرخصة
للمحدث في الصكوك اقول — قد سبق ان طرق السامع والمبلغ تنقسم الى عزيمة ورخصة وقد ذكر العزيمة
من طرف السامع وهذا شروع في ذكر الرخصة فنقول الرخصة ما لا اسماع فيه وذلك هو الاجازة والمناولة فالاجازة
ان يقول المحدث حدثني او اخبرني فلان بن فلان عن فلان ما في هذا الكتاب فاجزت لك ان تروي عني اذا فهمت
ما فيه والمناولة ان يقول اخبرني فلان بن فلان ما في هذا الكتاب سماعا فنا ولتكل هذا الكتاب اي اعطيتكه لتروي عني
ما فهمت ثم كل واحد من الاجازة والمناولة على وجهين اما ان يكون المجاز له عالما بما في الكتاب او جاهلا به فان كان عالما
بما في الكتاب قد نظر فيه وفهم ما في ذلك والمخبر من اهل الضبط والاتقان قد علم جميع ما في الكتاب فقال المخبر للمجاز
ان فلان بن فلان حدثنا عن فلان بما في هذا الكتاب على الوجه الذي فهمته باسانيد هذه فانا احدث به اي بما في هذا
الكتاب منه اي من فلان يريد به شيخه واجزت لك الحديث به اي ان تحدث بما في هذا الكتاب عني اذا فهمت ما فيه
واذا كان كذلك صح الاجازة على هذا الوجه وجلت الرواية للمجاز له عن المخبر اذا كان المستجيز اي طالب الاجازة
وهو المجاز له ماموثا بالضبط والفهم لان الشهادة تصح بهذه الصفة فان الشاهد اذا وقف على جميع ما في الصك وكان
ذلك معلوما للمرء عليه الحق فقال اجزت لك ان تشهد على جميع ما في هذا الكتاب ان كان صحيحا فكذلك رواية المخبر للمستجيز
والاحوط فيما مر من الاجازة ان يقول المجاز له عند الرواية اجازلي فلان لان قوله اجازلي دون المشافهة ويجوز ان يقول

طالعه العراقي
عفا الله تعالى عنه
وعن كل الاحبة
السعي قانبر قوي

اخبرني او حدثني وقال شمس الائمة السرخسي رح ولا ينبغي ان يقول حدثني فان ذلك مختص بالاسماع ولم يوجد واذا كان
المستجيز غير عالم بما في الكتاب بطلت الاجازة عند ابي حنيفة ومحمد رح وصحت على قياس قول ابي يوسف رح بناء على اختلافهم في
كتاب القاضي للقاضي وفي الرسائل الى المحدث فان علم الشاهد بما في هذا ليحكم وكتاب القاضي والرسائل
شرط لصحة الاشهاد عندهما خلافا لابي يوسف قال الامام شمس الائمة السرخسي رح والاصح عندي ان هذه الاجازة الاصح
في قولهم جميعا لان ابا يوسف رح استحسن هناك في كتاب القاضي للقاضي وفي الرسائل لاجل الضرورة فان الكتب تشتمل
على اسرار لا يريد الكاتب والمكتوب اليه ان يقف عليه غيرهما وذلك لا يوجد في كتاب الاخبار وقوله وانما جوز ذلك
ابو يوسف اي الاشهاد من غير علم الشاهد فيما كان من باب الاسرار وهو كتب القضاة الى مثلهم والرسائل لما تذكره
حتى لم يجوز في الصكوك الاشهاد من غير علم الشاهد بما فيها لانعدام ما ذكر من المعنى ق — وكذلك المناولة
مع الاجازة لما قلنا لفقد العصمة عن النسيان اقول — المناولة مع الاجازة المفردة سواء في استجماب
قوله اجاز لي فلان وجواز قوله اخبرني فلان فلا تفاوت احكم بما حصلت الاجازة مفردة كما لو قال المحدث
للتلميذ اخبرني فلان بن فلان عن فلان بما في هذا الكتاب واجزت لك ان تروي عني وبين ما ضم للاجازة لفظ المناولة
بان يقول اخبرني فلان عن فلان بما في هذا الكتاب فنا ولنكه هذا الكتاب لتروي عني واجزت لك ان تروي عني فان المستجيز
فيهما للتلميذ ان يقول اجاز لي فلان ويجوز ان يقول اخبرني فلان لان المناولة لتاكيد الاجازة فيستوي الحكم فيما اذا وجدا
جميعا او وجدت الاجازة وحدها واذا كان كذلك يحكم ان لا يجوز المناولة في هذا الباب وهو باب الاجازة مع المناولة
بدون علم ما في الكتاب كما في الاجازة المفردة ويحتمل ان يجوز المناولة علم ما في الكتاب لاذى للحرج وقال الامام
حسام الدين السغناقي رح قوله ويحتمل ان لا يجوز في هذا الباب متصل بقوله وانما جوز ذلك ابو يوسف اي يحتمل ان لا يجوز الاجازة
اذا لم يعلم ما في الكتاب في باب الحديث عند ابي يوسف ايضا كما لا يجوز عندهما رح وانما جوز ابو يوسف رح الشهادة للشاهد
على كتاب القاضي الى القاضي مع عدم العلم له بما في الكتاب وكذلك جوز الشهادة على كتاب الرسالة الذي ارسله الحبيب
الى الحبيب من غير علم ما في الكتاب لما فيه من الاسرار واما في كتاب الحديث فلا قول وانما يجوز اي الاجازة عند
ابي يوسف رح بدون علم ما في الكتاب اذا امن المجاز له من الزيادة والنقصان بان كان الكتاب معلوما بنقطه وصورته
بحيث يعلم ما زاد فيه او نقص منه واما اذا كان على غير ذلك الوجه فينبغي ان لا يحل بحال والاحوط قول ابي حنيفة ومحمد رح
وهو ان الاجازة لا تصح اذا لم يعلم المجاز له ما في الكتاب لانه اذا لم يعلم ما فيه كان الضبط بالخط والختم وكل ذلك يحتمل التغيير
اذ الخط والختم يشبه الخط والختم وقوله وان يكون قول ابي يوسف مثله عطف على قوله قول ابي حنيفة ومحمد رح اي والاحوط
ان يكون قول ابي يوسف مثل قولهما في باب الحديث بان لا تجوز الاجازة بدون علم المجاز له ما في الكتاب لان السنة اصل
الدين وامرها عظيم وخطبها جسيم اي كثير وقدر والخطب سبب الامر يقال ما خطبك وفي تصحيح الاجازة
من غير علم ما في الكتاب رفع الابتلاء وقطع لباب المجاهدة وتحمل المشاق في باب الدين وفتح لباب التقصير ولباب
البدعة في ذلك الا ترى انه لو قرأ والاجازة اذا لم يكن ما في الكتاب معلوما له دون ذلك واذا كان كذلك فلا وجه للحكم
بصحة تحمل الامانة فيه قبل ان يصير معلوما واما شيء اجازة من لا علم له بما في الكتاب الذي اجيز له ان يروي بدعة
لانه لم يكن ذلك في السلف والذي ذكرناه من عدم صحة الاجازة بدون علم ما في الكتاب هو نظير سماع الصبي الذي ليس

من اهل تحمل الامانة الدين

لجهله وعدم تميزه وسماعه ذلك نوع تبرك استحسنه الناس لا طريق يعوم به الحجة وثبت مثله نقل الدين فكذلك
الاجازة بدون العلم اما اذا كان الصبي عالما يكون اهلا للتحمل في الحال والرواية بعد البلوغ واما حضور مجلس سماع الحديث
واشتغاله بسماع القرآن كتاب آخر غير ما يقرأه القارئ او اشتغاله بكتابة شيء آخر او اعراضه عن السماع واشتغاله
بلهو او لعب او تحدث او غفلة فان سماعه ذلك لا يكون معتبرا ولا تطمئن له الرواية
لانه لا ضبط له ولا امانة الا ان مقدار ما لا يمكن التحرز عنه من السهو والغفلة يجعل عفوا للضرورة فاما عند القصد
فهو غير معذور ولا يؤمن عليه ان يجرّ سبب ذلك جفظه وهو ثواب السماع نعوذ بالله تعالى فاما اذا كان المحدث
اجزت لك ان تروي عني جميع مسموعاتي فان ذلك غير صحيح بالاتفاق بمنزلة ما لو قال رجل لآخر اشهد على بكل شيء
تحدثه اقراري فقد اجزت لك فان ذلك لا يصح ونقل عن بعض ائمة التابعين ان سائلا سأله الاجازة بهذه الصفة
فتعجب وقال لاصحابه هذا يطلب مني ان اجيز له ان يكذب علي وبعض المتأخرين جوزوا ذلك على وجه الرخصة
لضرورة المتعجلين ولكن في هذه الرخصة سد باب الجهد في الدين وفتح باب الكسل فلا وجه للمصير اليه واما الكتب
المصنفة التي هي مشهورة في أيدي الناس كموطأ مالك وغيره ذلك فلا بأس لمن نظر فيها وفهم شيئا منها وكان متفقا في
ذلك ان يقول قال فلان كذا او مذهب فلان كذا من غير أن يقول حدثني او أخبرني لانها مستفيضة بمنزلة الخبر المشهور
وبعض المتهاونين من المحدثين يستبعدون ذلك كذا ذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله واذا صح سماع الطالب وجب
عليه حفظ المسموع وفهمه من وقت السماع والفهم الى وقت الاداء وذلك بحفظ نوعان كالاجازة والمناولة فان
كلا منهما نوعان كما سبق فالنوع الاول من الحفظ هو الحفظ التام والثاني ما دون التام عند المقابلة بالتام والنوع الاول
عزيمة مطلقة ليس فيها معنى الرخصة والنوع الثاني رخصة انقلبت عزيمة اما النوع الاول لحفظ المسموع فمن غير
واسطة الخط وهذا النوع افضل الى طريق خصّه رسول الله صلى الله عليه وسلم به بينه للناس فانه لقوة نور قلبه صار مستغنيا
عن الخط وهذا كان مذهب الى حنيفة رحمه الله في الاخبار والشهادات جميعا ولهذا قلت روايته وكان السلف رضي الله عنهم
لا يكتبون القرآن والحديث في اول هذا الزمان لجدتهم واجتهادهم في الحفظ والضبط ثم صار الكتابة سنة
في القرآن والحديث صيانة للعلم عن الضياع لانعدام العصمة عن النسيان وظهور التواني في امور الدين وهذا
هو النوع الثاني الذي دون التام وهو ان يكون الحفظ بواسطة الكتابة قال وهذا باب
الكتابة والخط الى قوله كان هذا قول النوع الثاني من الحفظ هو الحفظ بواسطة الكتابة والخط
وان هذا النوع من الحفظ قسمان الاول ما يكون الخط مذكرا وهو انه اذا نظر في الكتاب تذكر سببه ما كان مسموعا له
وهو الاصل الذي انقلب عزيمة بسبب كونه مذكرا وانه اصل بالنسبة الى الخط الذي هو غير مذكر لكن له شبه الرخصة
لوجود معنى الرخصة فيه وهو الخط والكتابة وانما قيد وهو الاصل الذي انقلب عزيمة احترازا عن الاصل الاول وهو
الحفظ بالقلب من وقت التحمل الى وقت التبليغ والقسم الثاني ما يكون الخط اما لا يفيد تذكرة الحادثة عند النظر
في المكتوب وانما يعتمد الناظر على الخط وانه محض الرخصة على قول من يجوز ذلك اما القسم الاول وهو ما يكون مذكرا
فهو حجة سواء كان خط الراوي او خط رجل معروف او مجهول لان المقصود من الكتابة هو الذكر وانه حاصل فتكون
روايته حسنة عند ذكره لهذا المقصود ندب الى الكتابة في قوله صلى الله عليه وسلم قيدوا العلم بالكتابة ولا يمكن اشتراط عدم النسيان

لكون الاحتراز عنه غير ممكن لان النسيان مركب في الانسان لا يمكنه ان يحفظ نفسه منه وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم مخصوصا بعدم
النسيان ودوام الحفظ غالبا كما قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله ولهذا الاستثناء وقع تردد في قراءة سورة المؤمنين
في صلوة الفجر حتى قال لأبي رضي الله عنه هلا ذكرتني وروي انه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في الصلوة فيتردد في آية فثبت ان النسيان مما
لا يستطاع الامتناع عنه الا بتحرج بتيسير والحرج مرفوع وبعد النسيان التنظر في الكتاب طريق للتذكر والعود الى
ما كان عليه من الحفظ واذا عاد الى ما كان كما كان فالرواية تكون عن ضبط تام واما القسم الثاني وهو ما اذا كان الخط اماما
لا يذكره شيئا اي كان الخط يعتمد عليه ويقتدى به بسبب علم من رأى انه خطه او خط رجل معروف ولكن لا يذكر الحادثة
ولا يعلم انه في اي وقت كتبه وفي اي معنى كتبه فان ابا حنيفة رحمه الله كان يقول لا تحمل له الرواية مثله بحال لان الخط في الاصل
لم يوضع الا للتذكرة وانما الكتاب للقلب بمنزلة المرآة للعين ولا عبرة للمرآة اذا لم تفد للعين ادراكا فالكتاب كذلك
اذا لم تفد للقلب ذكرا بضم الذال وهو الذكر بالقلب وعزا بعضهم هذا الى انهم كانوا يكرهون الكتابة ويأخذون العلم حفظا
ثم ابا حنيفة بعد ذلك لكثرة حدث بالناس وكذلك القرآن كان محفوظا بالقلوب ثم كتب مخافة النسيان فان قيل
اليس انه يكتب للحفظ به فلو لم يكن ميزان الحفظ حجة على القارئ لما كان حافظا قلنا انما يكتب للحفظ به على انه مذكر
كالمرآة على ما سبق لا انه حجة بنفسه اذ الخط غير ناطق بنفسه ولكن بصورته والخط شبيه الخط شبها لا يمكن التمييز
بينهما فبالبناء عليه يقع ضرب شبهة فلا يمكن الاحتراز عنها بالجد في الحفظ فلا بد لنا اعتبار تلك الشبهة بنسيان يكون بالتقصير
في الحفظ وما قصد دين من الاديان الا بالبناء على الضرورات دون المعاني الاخرى انا لا نقبل رواية الاخرس اذا كانت له
اشارة معقولة لنوع شبهة فيها يمكن الاحتراز عنها بغيره فاعتبرناها ولم نعتبرها فيما يتصرف لنفسه وعليه قلنا
بها النكاح والطلاق والعتاق لانه لا يمكن الاحتراز عنها في حقه كذا في العلوم قال وانما يدخل الخط
في ثلثة فصول لما قوله مختاره الفاقل اقول لا يدخل الخط الا في ثلثة فصول رواية الحديث والقاضي بحدة خرجه
سجلا بخطه ولا يتذكر اجادته والشاهد يرى خطه في الصك ولا تتذكر اجادته والعزيمة في هذه الفصول ما روي عن ابي
حنيفة رحمه الله انه لم يعمل بالخط ما لم يتذكر لان الخط لا يفيد بدون التذكر كما سبق ولذلك قلت روايته رحمه الله حتى قال بعض الطاعنين
انه كان لا يعرف الحديث ولم يكن على ما ظن لانه كان اعلم اهل عصره بالحديث ولكن لمراعاة شرط كمال الضبط قلت
روايته وهذه الخصلة ايجيبة كانت امارة الاتقانه والرخصة فيما قال ابو يوسف رحمه الله ومحمد رحمه الله انه يعمل بالخط في ديوان
القضاء وسماع الاحاديث دون الصكوك عند ابي يوسف رحمه الله وعند محمد رحمه الله في كل الفصول تيسيرا على الناس فصارت
الكتابة لحفظ المسموع اي مع حفظه عزيمة وبدون حفظه رخصة والعزيمة نوع واحد وهو كون الخط مذكرا
والرخصة انواع الاول ما يكون مكتوبا بخطه موثقا بيده اي محفوظا بيده وفي بعض النسخ اي بخاتمه
وهي تؤيد على وجه لا يحتمل البديل الثاني ما يوجد المكتوب بخط غيره والخط معروف الكاتب رجل ثقة والمكتوب موثق
بيد ذلك الرجل الثقة الثالث ما يكون بخط معروف لكن المكتوب غير موثق بيد الكاتب الرابع ما يكون بخط مجهول
وما ذكرنا من الانواع انما ترد في ثلثة انواع وهي الاحاديث والصكوك وديوان القاضي فابو يوسف رحمه الله عمل بالخط
في ديوان القاضي اذا كان المكتوب تحت يد القاضي لانه حينئذ يكون القاضي ذا امين عن التزوير والتبديل والقاضي
مأمور باتباع الظاهر في القضاء فله ان يعتمد المكتوب في ذلك وعمل ابو يوسف رحمه الله بالخط في الاحاديث بهذا الشرط وهو ان
يكون

المكتوب في يد الراوي له وقت الاداء وبدون ذلك الشرط لم يجز العمل به في ديوان القاضي اذ التزوير في باب الديوان
غالب لما يتصل بالديوان بالمظالم وحقوق العباد وفي باب الاحاديث يجوز العمل بالخط عنده وان لم يكن تحت يد الراوي
اذا كان ذلك الخط خطاً معروفاً لا يخاف عليه التبديل عادة ويؤمن فيه الغلط اذ التبديل في الخط المعروف غير متعارف
ولو كان المكتوب محفوظا بيد الامين كان حكمه كحكم المحفوظ بيد الراوي واما في الصكوك فلا يجوز العمل بالخط لان الصك
تحت يد الخصم والتزوير وكان الجواب فيه حينئذ كالجواب في ديوان القاضي وقول محمد رحمه الله في باب الحديث وديوان
القاضي مثل قول ابي يوسف رحمه الله في انه يعمل بالخط فيهما الا في باب الصكوك فان محمدا رحمه الله جوز العمل بالخط فيه وان لم يكن في يد
الشاهد بطريق الاستحسان تيسيرا على الناس وتوسعة عليهم اذا احاط علم الشاهد بان الخط الذي في الصك
هو خطه من غير شك وشبهة اذ غلط الشهود في خطوطهم نادر وابو يوسف رحمه الله لا يجوز ذلك ثم في هذا فصل اخر نوع وهو
ما يجد الراوي مكتوبا من الاحاديث بخط ابيه وهو معلوم عنده او بخط رجل معروف بالرواية موثوق في كتاب معروف
فيجوز للراوي ان يقول وجدت بخط ابي او بخط فلان ويذكر ذلك الرجل المعروف ولا يزيد على ذلك فلا يقول حدثني
ابي او اخبرني به الخط ابي او فلان واما الخط اذا كان مجهولا فعلى وجهين مفرد عن ذكر جماعة لا يتوهم التزوير
في مثل ذلك ومضموم الى الجماعة المذكورة ونسبة تلك الجماعة تامة تقع بها التعريف بان يكتب الكاتب نسبه
ويذكر اباه وجده واذا كان كذلك يكون هذا الخط المجهول كالمعروف لانه يقع الامن عن التزوير وهذا في الاخبار
خاصة واما في الشهادات والقضاء فلا لان ذلك من مظالم العباد يعتبر فيه من الاستقصاء ما لم يعتبر في رواية الاخبار
الا يرى ان العلم في الشهادة منصوص عليه قال الله تعالى الا من شهد بالحق وهم يعلمون وقال صلى الله عليه وسلم للشاهد
اذا رأيت مثل الشمس فاشهد هذا الذي ذكرناه هو طرف العامل واما طرف تبليغ الاحاديث اداؤها فقسمان
كطرف العامل احدهما عزيمة والاخر رخصة اما العزيمة فهو ان يؤدي الراوي الحديث على الوجه الذي سمعه
بلفظه ومعناه واما الرخصة فهي ان يؤديه الراوي بلفظ يختاره قال رحمه الله

باب

شرط نقل المتون الى قوله بخلاف القرآن اقول هذا الباب في بيان شرط نقل متون الاحاديث بالمعنى
وانه مختلف فيه بين اهل العلم فذهب بعض اهل الحديث الى ان الرخصة في باب نقل الحديث بالمعنى غير ثابتة
وان مراعاة اللفظ في الرواية واجبة واليه ذهب ابن سيرين رحمه الله وهو اختيار ابي بكر الرازي رحمه الله واختيار
ثعلب من ائمة اللغة على ما قاله المصنف رحمه الله وعن مالك رحمه الله انه كان يتشدد في الباء والتاء اي كان يمنع من ابدال التاء بالباء
في بالله وجملة ذلك منه على المبالغة في الاولى للاتفاق على ان الاولى هو الاتيان بلفظ النبي صلى الله عليه وسلم ما امكن ودليل المانعين
نص ومعقول اما النص فقوله صلى الله عليه وسلم نضر الله امرءاً سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه الى
غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه رغب صلى الله عليه وسلم في مراعاة اللفظ في النقل ونبه على المعنى وهو تفاوت
الناس في الفقه والفهم الذي عليه مدار الشرع واذا كان الاصل هذا ثبت الحجر عاما عن تبديل اللفظ بلفظ آخر
ونضر بالتخفيف بمعنى حسن يقال نضر وجهه اي حسن ونضره الله يتعدى ولا يتعدى وعن الازهري
ليس هذا من الحسن في الوجه وانما هو في الجاه والقدر ونضر بالتشديد بمعنى نعم كذا في المغرب واما
المعقول فلان النبي صلى الله عليه وسلم اوتي من جوامع الكلم والفصاحة ما هو النهاية وفي التبديل بعبارة اخرى لا يؤمن التحريف
او الزيادة والنقصان

ولانه يؤدي الى اختلال معنى الحديث بالكلية لاختلاف العلماء في ادراك المعاني وعند ذلك لو قدر النقل بالمعنى مرتين
او ثلثا لاختل المعنى بالكلية وقال اكثر العلماء رحمهم الله ان نقل الحديث بالمعنى يجوز بعد حسن الضبط بطريق الرخصة ومراعاة
اللفظ في النقل اولى وعليه اتفاق الائمة الاربعة والحسن البصري والشعبي والنخعي رحمهم الله وحجتهم على ذلك وجوه
الاول اتفاق الصحابة رضي الله عنهم على قولهم امرنا رسول الله بكذا ونهانا عن كذا ومعروف عن ابن مسعود رضي الله عنه انه كان يقول
سمعت رسول الله كذا او نحوا منه او قريبا منه او كلاما هذا معناه ولم يدفع عن ذلك دافع فكان اجماعا على الجواز وكان
انس رضي الله عنه اذا روى حديثا قال في آخره او كما قال رسول الله وذلك دليل على ان النقل بالمعنى كان مشهورا فيما بينهم الثاني
ان النظم من الحديث غير معجز والمطلوب من النظم هو الذي يتعلق بمعناه وهو الحكم وقد علم ان الامر بالتبليغ لما هو المقصود
به فاذا كان ذلك بالنقل من جهة المعنى كان ممتثلا لما امر به من النقل لا مرتكبا للحرام بخلاف القرآن فان النظم معتبر في نقله
لانه معجز الثالث انهم اجمعوا على جواز تفسير الحديث بالعجمية ولذلك كان سفراء رسول الله صلى الله عليه وسلم في البلاد
يبلغون اوامره ونواهيه بلغتهم ويعلمونهم الشرع بالسنتهم مع كونه حجة حينئذ بالاتفاق واما الجواب عن الحديث
فهو انه دعاء لمبلغه على الوجه المذكور لانه الاولى ونحن قائلون ان مراعاة اللفظ في النقل اولى مع ان هذا الحديث
يدل على جواز النقل بالمعنى فانه روي بالفاظ مختلفة والظاهر انه حديث واحد اذ الاصل عدم تكرر عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله
وفي تفصيل الرخصة جواب عما قال الى في تفصيل رخصة نقل الحديث بالمعنى بلفظ يختاره الناقل جواب عما قال بعض اهل
الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم مخصوص بجوامع الكلم ولا في المجاز المشترك فلم يرد على الذين جوزوا النقل بالمعنى ما احتج به المانعون
ولذلك قال المصنف رحمه الله لا باس بذلك الى بالنقل بالمعنى في الجملة اي في بعض الاخبار كالمحكم وما يشبهه واما الجواب عن
معقولهم فهو ان الكلام فيمن نقل بالمعنى سواء من غير زيادة ولا نقصان ولا اخلال فيه ويكون حسن الضبط عارفا
قال رحمه الله والسنة في هذا الباب انواع الى قوله فقيها وشريعة اقول ان السنة اي الخبر
في باب النقل بالمعنى على انواع منها ما يكون محكما وهو ما له معنى واحد وهو معلوم بظاهر المتن لا يشتبه معناه ولا يحتمل
غير ما وضع له من المعنى ومنها ما يكون ظاهرا يحتمل غير الذي ظهر من معناه وذلك كالعام الذي يحتمل الخصوص والحقيقة
التي تحتمل المجاز ومنها ما يكون مشكلا او مشتركا لا يعرف مراده ولا يمكن ان يجري به الا بالتاويل والبيان
ومنها ما يكون مجملا او متشابها ومنها ما يكون من جوامع الكلم المختصة برسول الله صلى الله عليه وسلم فهذه الجملة التي ذكرناها هي
خمسة اقسام اما القسم الاول وهو المحكم فيجوز نقله بالمعنى لكل من كان بصيرا عالما بوجوه اللغة لان المراد به معلوم
حقيقة فاذا نقله بلفظ آخر يؤدي معناه امن فيه الغلط لانه لا يتمكن فيه الزيادة والنقصان لكون الناقل من اهل
وجوه اللغة فيجوز النقل بطريق الرخصة تيسيرا وذلك كقوله صلى الله عليه وسلم من دخل دار ابي سفيان فهو آمن فانه لو نقل ناقل
من دخل الجاز لانه محكم لا يحتمل التبديل وكقوله المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فلو نقل ناقل لكل صلوة كان جائزا
الا يرى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال انهم عن اربع عن بيع ما لم يقبض الى آخره ثم روت الرواة بقولهم نهى النبي عن بيع ما لم يقبض
فلما افاد كل منها ما افاده الآخر لم يمتنعوا عن نقله بالمعنى وقد ثبت في كتاب الله تعالى نوع من الرخصة مع ان نظمه معجز
ببركة دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم كما اشار اليه بقوله يا ابي ارسل الي ان اقرأ القرآن على حرف فرددت اليه ان
هون على امتي فرد الي الثانية اقرأه على حرفين فرددت اليه ان هون على امتي فرد الي اقرأه على سبعة
احرف

وكل بكل رد دنكها مسئلة تسألينها فعلت اللهم اغفر لامتي اللهم اغفر لامتي واخرت الثالثة ليوم يرغب
الي الخلق كلهم حتى ابرهيم اخرجه مسلم الاحرف الوجوه والانحاء التي نحوها القرآء كذا في الفائق وقيل غير ذلك
غير ان ذلك اي ان ما ذكر من الرخصة الثابتة في كتاب الله تعالى وهي سقوط تعين اللغة الواحدة في القرآءة رخصة
اسقاط فان العزيمة في قراءة كتاب الله تعالى كانت ان اقرا بلغة قريش لا غير فسقطت هذه العزيمة اصلا وتعينت
القرآءة على الاحرف السبعة كما في ركعتي المسافر حيث لم تبق الاربعة عزيمة اصلا وتعينت الركعتان وكما سقطت
حرمة الخمر اصلا حالة الاضطرار فكانت الرخصة المذكورة رخصة اسقاط والرخصة الثابتة في الحديث رخصة
تيسير وتخفيف فاذا نقل الحديث بلفظ الرسول صلعم عزيمة ونقله بالمعنى بلفظ يختاره الناقل رخصة مع قيام الاصل
فيه وهو العزيمة كسائر الرخص مع العزايم كاكل مال الغير عند المخمصة فانه رخصة والامتناع عنه عزيمة حتى
يموت جوعا بخلاف الاول فان العزيمة فيه ساقطة كما مر ذكره وذكر مولانا احمد الدين الضرير ره معنى الاسقاط
ههنا والله اعلم سقوط تعين الاول عزيمة وغيره رخصة حقيقة بل صار الكل عزيمة واما القسم الثاني وهو الظاهر
الذي يحتمل غير ما ظهر من معناه فلا يجوز نقله بالمعنى الا لمن جمع بين علم اللغة فقه الشريعة والعلم بطريق الاجتهاد لانه
اذا لم يكن عالما بذلك لا يؤمن عليه ان ينقل الظاهر بالظاهر او يحتمل ما احتمله اللفظ المنقول عن النبي صلعم فخصوص او مجاز
ويحتمل ان يكون مراده صلعم من اللفظ المنقول عنه هو محتمل ذلك اللفظ لا موجبه وذلك مثل قوله صلعم لا صيام لمن لم ينو الصيام
من الليل فانه يحتمل ان يكون معناه لا صيام لمن لم ينو في النهار ان يكون صوما من الليل وحملناه على هذا وان كان على خلاف
ما اقتضاه ظاهر اللفظ ليلا يقع التعارض بين هذا وبين ما قاله صلعم في آخر حديث وقم باكل فليتم وقوله ولعله نوى
صوما اي ولعل اللفظ الذي نقل الناقل به المعنى يكون اعم من لفظ الحديث بجهله بالفرق فيزيد الحديث سبب
نقله بالمعنى عموما او بالعكس فتخلف معنى الحديث من حيث الفقه والشريعة بخلاف ما اذا كان عالما بالفقه والشريعة
فانه يقع الامن منه عن هذا التقصير عند تغيير اللفظ فيجوز له النقل بالمعنى كما كان ينقله الحسن والنخعي والشعبي ره نظير
ذلك ما روى عن ابن مسعود رض اربع يخفيهن الامام وفي رواية خمس يخفيهن الامام فقوله خمس لعموم قوله اربع
وكذلك قوله صلعم الكاهن لوزاد فيه راو اذا خرج عن شهوة كان هذا اخص من الاول قال ره واما القسم
الثالث الى قوله اجوط الوجهين عندنا اقول القسم الثالث وهو المشكل والمشترك لا يحل فيه النقل بالمعنى
اصلا لان المراد منهم لا يعرف الا بتاويل والتاويل انما يكون بنوع من الراي فلا يكون حجة على غير المتاول وذلك
كقوله صلعم في زكوة السايمة انما حققنا الجذعة والثني فان لفظ الجذعة مشترك في انواع البهايم اذ هو من الابل ما كان
في السنة الخامسة ومن البقرة والشاة ما كان في السنة الثانية وفي تفسير النهاية عن الغنم ما اتى عليه اكثر
السنة وفي الخيل ما كان في السنة الرابعة فلما كان معنى الجذعة مشتركا ظهر هذا الحديث على زكوة الابل لا على زكوة الغنم
في ظاهر الرواية حتى لم يجز اداء الجذع في زكوة الغنم وهو قول ابي حنيفة ره وجاز على زكوة الغنم فجوزا زكوة الغنم
بادآء الجذع منها واما القسم الرابع وهو المجمل والمتشابه فلا يتصور فيه النقل بالمعنى لانه لا يوقف على معنى المجمل الا بدليل
آخر وهو تفسير المجمل وبابت درك المتشابه منسد علينا وابتلينا بالكف عن طلب معناه فكيف يتصور نقله بالمعنى نظير
المجمل ما روي ان القطع على عهد رسول الله صلعم ما كان الا في ثمن المجن وانه مجمل وروي عنه صلعم لا قطع الا في دينار او عشرة
دراهم

فكان الاخذ بهذا اولى لانه لا اجمال فيه ونظير المتشابه ما روي عن النبي صلعم ان اجتبار بضع قدمه في النار وما روي ان الله خلق
آدم على صورته اذ ظهر هذان الحديثان على ظاهرهما كانا متخالفين للآية المحكمة في نفي المثلية وهي قوله تعالى ليس كمثله شئ فتعلم
بهذا انهما محدودان عن ظاهرهما ومأولان تاويلا يوافق الآية المحكمة وتاويلها ما ذكر في البصرة وغيرها فقال في البصرة
قيل المراد من اجتبار الكافر العاتي المتمرد كما في قوله تعالى وخاب كل جبار عنيد وقوله ان الله خلق آدم على صورته خارج
على سبب مروي فيه وهو انه صلعم راى رجلا يضرب آخر على وجهه فنهاه عن الضرب على الوجه وقال ان الله خلق آدم
على صورته اي على صورة المضروب فكان الضمير اجمالا للمضروب لا الى الله تعالى وذكر ابن فورك الاصبهاني في
تاويلاته في هذا الحديث وجوها احدها ما مر ذكره ولكن لوجه آخر وهو ان النبي صلعم مر برجل يضرب ابنه او عبده في وجهه
لطما وقبح الله وجهك ووجه من اشبه وجهك فقال صلعم اذا ضرب احدكم عبده فليتق الوجه فان الله خلق آدم على
صورته وقد نقل انا قلون هذه القصة مع هذه اللفظة من الطرق الصحيحة واما تاول بعض الرواة بعض الخبر اختصارا
وخص آدم عليه السلام بالذكر لانه الذي ابتدئ خلقه وجهه على الجد الذي تحتذى به عليها من بعد كما تنبه على انكر بسبب
آدم ومن ولده مبالغة في الردع عن مثله الثاني ان الضمير في صورته يرجع الى آدم عليه السلام وذلك ينتظم لاوجه احدها ان
فايدته تعريفنا انعام الله تعالى على آدم عليه السلام بما فضله بان خلقه بيديه واسكنه جنته واسجد له ملائكته وعلمه الاسماء
والاوصاف ثم عصاه فلم يعاقبه على ذلك بسائر ما عاقب به المخالفين له في نحوه وذلك انه روي انه اخرج آدم من الجنة
واخرج معه ابليس والطاوس فعاقب ابليس بان شوه خلقتها وسلبها قوايها وجعل اكلها من التراب وشوه رجلي
الطاوس ولم يشوه خلقة آدم عليه السلام بل ابقى له حسن الصورة فعرفنا النبي عليه السلام ان آدم عليه السلام كان في الجنة على الصورة التي
كان عليها في الدنيا لم يغيرها الله تعالى خلقته الثاني ان النبي صلعم افاد بذلك ابطال قول اهل الدهر انه لم يكن انسان الا من
نطفة وان الناس انما يتناسلون من نطف على ترتيب معتاد فعرفنا النبي صلعم تكذيبهم وان اول البشر وهو آدم
عليه السلام خلق على صورته التي كان عليها وعلى الهيئة التي شوهد عليها من غير ان كان من نطفة قبله او من تناسل او تنقل من صغير
الى كبير كالمعهود من احوال اولاده الوجه الثالث ان الضمير لله عز وجل وهذا يحتمل وجوها احدها ان يكون الصورة بمعنى
الصفة كما قال عز شانه في صورة هذا الامر اي صفته والمعنى ان الله تعالى خلق آدم على صفته من صفات التعالي حيا عالما
قادرا سميعا بصيرا متكلما مختارا مريدا وثانيها ان الاضافة فيه اضافة تشريف لان الله تعالى هو الذي ابتدا تصوير
آدم عليه السلام مثال سبق بل اخترعه اختراعا فشرفت صورته بالاضافة اليه تعالى والحديث الاول قد روي بطريق
اخرى وبما روى ابو هريرة رض عن النبي صلعم انه قال ان جهنم لن تمتلئ حتى يضع الجبار قدمه فيها فتمتلئ فقط وقد
ذكر فيه وجوه من التاويل الاول ما حكي عن النضر بن شميل انه قال ان معنى القدم ههنا الكفار الذين سبق في علم الله تعالى انهم
من اهل النار وجعل القدم على المتقدم لان العرب تقول للشيء المتقدم قدم وقدم وعلى ذلك قوله تعالى وبشر الذين آمنوا
ان لهم قدم صدق عند ربهم اي سابقة صدق وقال ابن الاعرابي ان القدم هو المتقدم في الشرف والفضل
خصوصا والقدم هو القديم وان لم يكن فيه شرف الثاني ما قال بعضهم ان القدم خلق من خلق الله تعالى تخلقه يوم القيمة
تسميه قدما ويضيفه اليه من طريق الفعل والملك يضعه في النار فتمتلئ والنار ذمة الآثام كما قال بعضهم ان المراد بالقدم ههنا
قدم بعض خلقه فاضيف اليه كما قال ضرب الامير اللص فمضاف الضرب اليه على معنى انه عن امره وحكمه واتجبار يحتمل

وجهين

من الاقاويل الاول ما سبق ذكره الثاني ما قال بعضهم انه ابليس وشيعته لانه اول من استكبر على الله تعالى والتجبر
والاستكبار بمعنى واحد واما القسم الخامس وهو ما يكون من جوامع الكلم كقوله صلعم الخراج بالضمان وقوله العجماء جبار والبئر
جبار وما اشبه ذلك فقد جوز بعض مشايخنا رح نقله بالمعنى على الشرط الذي مر ذكره في الظاهر ولم يفصلوا بين جوامع الكلم
وغيرها وعامة مشايخنا رح ابو النقل بالمعنى في جوامع الكلم وان كانت ظاهرة وشرطوا فيها النقل بلفظ الرسول صلعم وهو الاصح
والاحوط لما سبق لان النبي صلعم كان مخصوصا بهذا النظم على ما روي اوتيت جوامع الكلم اي خصصت بها فلا يقدر احد بعد
على ما كان مخصوصا به وكل واحد مكلف بما في وسعه وفي وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مؤديا للا غير ما سمعه بيقين واما الذي
نقله بعبارته فلا يؤمن فيه الغلط والقصور في المعنى المطلوب وقوله صلعم الخراج بالضمان معناه ان ما سنعة المشتري
قبل الرد بالعيب بطيب له والخراج الغلة والمنفعة وهذا عندنا في الزوائد المتصلة واما المنفصلة كالولد والثمر
فلا ترد ولكن يرجع بارش العيب والغاصب لا يرد الغلة عندنا لانه ضمان وقوله صلعم العجماء جبار العجماء هي البهيمة
لانها لا تكلم ومنها صلوة انها رعجماء لانه لا يسمع فيها قراءة والجبار الهدر يقال ذهب دمه جبارا والمعنى ان جنايتها
هدر قالوا هذا اذا لم يكن لها سائق ولا قايد ولا راكب فان كان لها احدهم فهو ضامن لانه اوطاها الناس واما قوله البئر جبار
فهو ان استاجر صاحبها رجلا ليحفرها في ملكه فتنهار على الحافر او يستقط فيها انسان فلا يضمن وقيل هي البئر العادية في
الفلاة اذا وقع فيها انسان كان هدرا كذا في جمل الغرائب قال رح باب

تقسيم الخبر للقوله ما تحته ذكر اقوله سبق ان الخبر قسمان قسم يرجع الى نفس الخبر وقد مر بيانه وقسم يرجع
الى معنى الخبر وهو الذي شرع في بيانه وانه خمسة اقسام القسم الاول ما هو صدق محض لا شبهة فيه وهو اخبار الرسل عليهم
المنقولة عنهم الينا بالتواتر فان جهة الصدق متيقن فيها لقيام الدلالة على انهم معصومون عن الكذب وحكم هذا القسم اعتقاد
الحقيقة فيه والايمان به يحسب الطاقة قال الله ٢ وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا والثاني ما هو صدق فيه شبهة
وهو الخبر الذي استدل ايضا بطريق الاشتهار وهو بمنزلة الخبر المتواتر لكنه ملحق من الاحاد في الاصل ثبت فيه شبهة
سقط بها علم اليقين والثالث ما تحتمل الصدق والكذب ويترجح فيه جانب الصدق كخبر الواحد المستجمع شرائط
الرواية في باب الدين فانه يترجح جانب الصدق في خبره لوجود دليل شرعي موجب للعمل به وهو صالح للترجيح والرابع
ما تحتمل الصدق والكذب على السواء لوجود ما يعارض دليل رجحان الصدق وانه يوجب التوقف في خبره وذلك كخبر
الفاسق في امر الدين ففيه احتمال الصدق باعتبار دينه وعقله واحتمال الكذب باعتبار تعاطيه فاستوى الجانبان
في الاحتمال والحكم فيه التوقف لا ان يظهر ما يترجح به احد الجانبين عملا بقوله تعالى فتبينوا والخامس هو الخبر المطعون
الذي رده السلف رضه وانكروه وهذا القسم نوعان احدهما ما لحقه الطعن والنكير لانكار الراوي كما لو تفرد
الانسان والثاني هو الذي لم يلحقه الطعن والنكير وفي هذا الباب قسم آخر لم يذكره المصنف رح وهو ما هو كذب محض
مثل دعوى فرعون الربوبية مع قيام آيات الحدوث فيه على سبيل الظهور ودعوى الكفار ان اصنامهم آلهة او انها شفعاؤهم
عند الله مع التيقن بانها جمادات ومثل دعوى زرادشت وسيلمة ومانى وغيرهم من المتنبئين مع ظهور افعال منهم
منهم تدل على السفه وانهم لم يرهنوا على ذلك الا بما هو مخرقة فجنس افعال المخذولين وحكم هذا القسم اعتقاد
كذبه ثم الاشتغال برده باللسان واليد بحسب ما تقع الحاجة اليه في دفع الفتنة اما قصة زرادشت اللعين فقد ذكرناها

النواتر واما ما في عليه اللعنة فانه قال يحيى بن بشر انه كان استفاض عن اساقفة النصارى كبيرا مجود السيرة عندهم
وكان في ايام شابور ذي الاكتاف فزني فسقطت مرتبته في النصرانية فلما رأى جاله اخذ في الرد على اصحابه وقال اني
لم ازن لكن اهل الدين حسدوني وانكروا مخالفتي في اصل دينهم اذ كانوا يقرون بالمسيح اللاهوتي ثم وضع كتبا فابتدأ
فيها بالطعن على اصحاب الشرايع وما لها شريعة المجوس الثنوية بالنهر وقال انا نرى الاشياء متضادة والحيوان
متعاديا فلو كان هذه الاشياء من فعال حكيم لم يتضاد فلابد ان يكون من اثنين متضادين وليس الا النور والظلمة وشرع
لاصحابه شرايع وعمل لشابور كتابا سماه بالشابرقان شرح فيه مذهبه فهم شابور بالمثل اليه فضق ذلك على الوابذ فقالوا
لشابور انه يقول انك شيطان واذا شئت فاسأله عن هذا فسأله عن فرخلق فقال فرخلق الشيطان فضق ذلك على شابور
فقال اصلبوه فصلبوه فقام على خشبته فقال صبح انت المعبود النوراني بلغت ما امرتني به وها انا ما ترا لبك كذا
في المنتظم قال رح باب ما يلحقه النكير وقبل راويه الى قوله
بطلت بانكاريهم اقول النكير اسم للانكار والانكار الذي يلحق الخبر نوعان انكار رجهة الراوي وانكار
رجهة غيره والنوع الاول اربعة اقسام القسم الاول هو الذي انكره المروي عنه الرواية اصلا بطريق الصريح
والثاني هو ان يجد الراوي بخلاف الحديث قبل ان يسمع الحديث ذلك الراوي او بعد ما بلغ الحديث او لا يعلم تاريخ
البلوغ والثالث ان تتبين الراوي بعض ما احتمله لفظ الحديث تاويل او تخصيص والرابع ان يمتنع الراوي عن العمل
بالحديث اصلا اما القسم الاول فقد اختلف فيه اهل الحديث والفقهاء السلف رضه فقال بعضهم لا يسقط العدالة ولا يجرح
الحديث من لم يكون حجة وقال بعضهم يسقط العدالة ويجرح الحديث فلم يكون حجة وهذا القول اشبه الاقاويل وقيل
ان هذا القسم مختلف بين ابي يوسف ومحمد رح فعند ابي يوسف يسقط الاحتجاج به وعند محمد لا وهو فرع اختلافهما فيما اذا
ادعى رجل عند القاضي انه قضى له بحق على هذا الخصم ولم يعرف القاضي قضاءه فاقام المدعي شاهدين على قضائه بهذا الصفة
والقاضي لا يذكر القضية فقال ابو يوسف رح لا يقبل القاضي من البينة ولا ينفذ قضاءه بها وقال محمد رح يقبلها وينفذ
قضاءه بها واذا ثبت هذا الخلاف بينهما في قضاء ينكره القاضي فكذلك في حديث ينكره راوي الاصل وعلى هذا ما يحكى
عن المجاوزة التي جرت بين ابي يوسف ومحمد رح في الرواية عرض ابو يوسف على حنيفة رح ثلث مسائل واجاب الصغير
فان محمدا رح ثبت على ما رواه عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رح بعد انكاره ابي يوسف ذلك وابو يوسف رح تحمل على رواية
محمد رح حين لم يذكر وزعم بعض مشايخنا رح ان على قياس قول علمائنا رح ينبغي ان لا يبطل الخبر بانكار راوي الاصل
الا على قول زفر رح ورد وا هذا الى قول زوج المعتدة اخبرتني ان عدتك قد انقضت وهي تنكر فان على قول زفر رح
لا يثبت الخبر بمحمولا به بعد انكارها وعندنا يثبت بمحمولا به الا في حقها والاول هو الاصح فان جواز نكاح الاخت والاربع
له بنهما بانقضاء العدة في حق بقوله لكونه امينا في الاخبار عن امر بينه وبين ربه لا لاتصال الخبر بها ولهذا
لو انقضت عدتها ولم يضف الخبر اليها كان الحكم كذلك في الصحيح من الجواب واما الفريق الاول وهم الذين قالوا لا يسقط
العمل بالحديث بانكار المروي عنه الرواية فقد احتجوا بحديث في الدين وهو ما روى ابو هريرة رض ان النبي صلعم
صلى بنا احدى صلوتي العشي اما الظهر واما العصر فسلم على راس ركعتين فقام رجل يقال له ذو اليدين فقال اقصرت الصلوة
ام نسيتها فقال كل ذلك لم يكن فقال بعض ذلك قد كان فتطول الى بكر وعمر فقال احق ما يقوله ذو اليدين فقالا نعم فقام

واتم صلوته وسجد للسهو

وجه الاحتجاج بذلك انه صلعم لم يقبل خبر ذي اليدين وسأل ابا بكر وعمر عن حقيقة الحال فلما اخبراه بما قبل شهادتهما
على نفيه بعلم يذكره وسمي هذا الرجل ذي اليدين لطول يديه وقيل لانه كان يقاتل بكلتي يديه واحتجوا ايضا
بان النسيان غالب على الانسان فقد يحفظ الانسان شيئا ويرويه لغيره ثم ينساه بعد مدة فلا يذكره اصلا واذا كان
كذلك فيحتمل ان المروي عنه قد نسي ما رواه والراوي عنه عدل ثقة لم يدر شك في سماعه عنه وحمل الرواية
انما ثبتت بالسماع عن المروي عنه فغير افضاء الى التحميل على الرواية بان يقول اروعني ولا الى ذكر التحميل عند
الاداء فيصح الرواية مع عدم تذكر المروي عنه لذلك ولكون جانب الصدق في خبره راجحا ولا يبطل ذلك بنسيانه مخالفة
الشهادة على الشهادة فان شاهد الاصل اذا انكر شاهد الفرع لم يكن للقاضي ان يقضي بشهادته لان شهادة
الفروع لا تصح الا بتحميل الاصول وهو ان تقول شاهد الاصل لشاهد الفرع اشهد على شهادتي فلا يثبت التحميل مع
انكار الاصل اذ البينة لا تثبت بانكار المرء ولا يثبت الانابة وكذلك شاهد الفرع عند اداء الشهادة محتاج الى ذكر الاشهاد
ولا يكتفي بقوله اشهدني فلان على شهادته وامرني بالاداء وانا اشهد على شهادته لانعدام ذكر التحميل فنسي ان
يقول وقال لي اشهد على شهادتي واذا كان كذلك بطلت شهادة الفروع بانكار الاصول بخلاف رواية الفرع على ما مر
قال رح والحجة للقول الثاني الى قوله وصحح ذلك محمد اقول الفريق الثاني وهم القائلون بسقوط
العمل بالحديث اذا انكر راوي الاصل الرواية احتجوا بما روي عن عمران بن ياسر رض انه قال لعمر رض انا تذكر حيث كنا
في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب ثم سألت رسول الله عن ذلك فقال كان يكفيك ان تضرب بيديك الارض فتمسح بهما
وجهك وذراعيك وفي رواية انا يكفيك ضربان فلم يذكر عمر رض ذلك فلم تقبل خبره مع انه كان عدلا ثقة حتى لم يجوز
التيمم للجنب وانه رضي الله عنه لا يروي ذلك ولانا قد بينا فيما سبق ان خبر الواحد يرد بسبب تكذيب العادة
بان تكون الخبر حديثا في حادثة مشهورة عم بها البلوى كما في حديث مس الذكر فيتكذيب الراوي وعليه مدار الخبر
اولا ان يرد لان تكذيب الراوي ادل على الوهن من تكذيب العادة اذ الخبر انما يكون معمولا اذا اتصل برسول الله صلعم
وقد انقطع ذلك لانكار راوي الاصل لان انكاره حجة في حقه فينتفي به روايته الحديث او يصير هو مناقضا
بانكاره ومع التناقض لا يثبت روايته وبدون روايته لا يثبت الاتصال واما حديث ذي اليدين فانه محمول على ان
النبي صلعم ذكر ما قال ذو اليدين عند خبر ما فحمل موجب ذكره وعلمه اذ هو الظاهر من حاله صلعم فانه كان لا يقر
على الخطأ لكونه معصوما عن التقرير على ذلك واما الجاكي وهو راوي الفرع فنسيانه محتمل ايضا لاحتمال انه
سمع من غير هذا المروي عنه ثم نسيه والمروي عنه وايجاكي احتمال النسيان منهما على السواء ونسيان
المروي عنه يطلق الرواية عنه ونسيان ايجاكي لا يطلقها فتعارضا فلا يثبت الاتصال ومثال ذلك القسم اي
القسم الاول ما رواه ربيعة عن سهيل بن ابي صالح حديث القضاء بالشاهد واليمين فان سهيلا قبل له ان ربيعة يروي
عنك هذا الحديث فلم يعرفه وجعل يروي ويقول حدثني ربيعة عني وهو ثقة ومثاله ايضا ما روى سليم او سليمان
ابن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة رض ان النبي صلعم قال ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها
فنكاحها باطل باطل باطل ثم ان ابن جريج سأل الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه فلم يحتج به ابو حنيفة وابو يوسف رح
لانكار الراوي اياه وعمل به محمد والشافعي رح مع انكار الراوي ومثاله ايضا ما جرى بين ابي يوسف ومحمد رح في سماع الحاكم الصغير

وقد ذكرناه قبل هذا قال رح واما اذا عمل بخلافه فلما قلنا في تكبيرة الافتتاح اقول القسم الثاني
من الاقسام المذكورة وهو ما اذا عمل الراوي بخلاف موجب ما رواه ان كان ذلك العمل قبل روايته الحديث وقبل بلوغ ذلك
الحديث اليه لم يكن ذلك جرحا في الذي لان الظاهر انه ترك العمل الذي عمل بخلاف موجب الحديث الذي رواه بحديث آخر رواه
فيحمل على ذلك احسانا للظن بالراوي او يحمل على انه كان ما علم مذهبه قبل ان يسمع الحديث فلما سمع رجع اليه واما اذا عمل
بخلاف ما رواه بعد روايته الحديث وذلك العمل منه هو جنس لما هو خلاف سببي بان لا يكون الحديث مشروعا او عاما
يحتمل الخصوص بل يحتمل وجها واحدا لا غير بان يروي مثلا قوله صلعم الا ترى كل شيء منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة ثم
هو قهقه في الصلوة ولم يعد الوضوء كما هو مذهب الشافعي رح فان ذلك يكون جرحا فيه لان هذا الحديث لا يحتمل غير ذلك
المعنى وهو قد خالفه وذلك من ابين الدلائل على انقطاع ذلك الحديث لان ذلك العمل منه ان كان حقا بان كان ذلك دلالة
نسخ الحديث فقد بطل الاحتجاج بذلك الحديث وان كان خلافه اي مخالفة الراوي باطلا فقد سقطت بذلك الخلاف روايته
لخروجه بذلك عن العدالة وروايته غير العدل غير مقبولة الا ان يحمل الراوي بعض محتملات الحديث على ما سيأتي
ذكره فحينئذ لا يكون ذلك العمل جرحا في روايته او نقول ان حال ذلك الراوي لا يخلو اما ان كانت الرواية تعولا منه
لا عن سماع فيكون واجب الرد واما ان يكون عن سماع مخالف الحديث على وجه قلة المبالاة والتهاون بالحديث فيصير فاسقا
لا تقبل روايته اصلا او يكون ذلك منه عن غفلة او نسيان وشهادة المغفل لا تكون حجة فكذا خبره او يكون ذلك منه بانه
علم انتساخ حكم الحديث وهذا الفصل لوجوه لانه لا يلزم منه تفسيق الراوي وكونه مغفلا او مساهلا فيجب الحمل
عليه تحسينا للظن بروايته وعلمه فانه روى على طريق البقاء الاسناد وعلم انه منسوخا فافتى بخلافه او عمل
بالناسخ وبيان ذلك في حديث ابي هريرة رض ان النبي صلعم قال يغسل الاناء وولوغ الكلب سبعا ثم صح عن فتواه انه
يطهر بالغسل ثلثا فحملناه على انه علم انتساخ هذا الحكم او علم بدلالة الحال ان مراد رسول الله صلعم الندب فيها ورآه الله
واذا لم يعرف تاريخ الحديث لم يسقط الاحتجاج به لكون الحديث حجة في الاصل فلا يسقط بشبهة احتمال كون العمل
بخلاف الحديث بعد روايته اياه وذلك لان الحمل على احسن الوجهين واجب ما لم يظهر خلافه فنحمل على ان عمله بخلاف
الحديث قبل روايته او كان عمله ذلك على وفق مذهبه قبل سماعه الحديث فلما سمع رجع عن مذهبه والله وتطهير ما يعرفه
وهو عمل الراوي بخلاف موجب ما رواه حديث عائشة رض ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فانه صح
انها زوجت ابنة اخيها وهي حفصة بنت عبد الرحمن بن ابي بكر رض من المنذر بن الزبير واخوها غائب فلما رجع هو
قال او مثل لفتات علي اي يثبت علي في بنائي فقالت عائشة رض او ترغب عن المنذر والله لا تملكنه امرها
حتى فقال مالي رغبة عنه فجوزت رض نكاح المراة نفسها لعدم القبول بالفصل او بالطريق الاولى كذا قال الامام مدرس
الكرد رح وكان ذلك العمل منها وهو التزوج بعد روايتها ذلك الحديث فلم يبق حجة وتبين فسخه سببا على الحديث
فان قيل كيف يكون التزوج منها على خلاف ما روت وما روته هو التزوج لا التزوج والعلم منها التزوج فلم يبطل
نكاح المراة ابطلنا انكاحها ومن جوز نكاحها جوز انكاحها اذ لا قائل بالفصل فيكون الانكاح منها على خلاف روايته
او نقول لما انكحت فقد اعتقدت جواز نكاحها بغير اذن وليها لان ولا يملك النكاح لا يملك الانكاح بالطريق الاولى وحديث
ابن عمر الصلح من هذا القسم وهو ما رواه انه صلعم كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع ثم صح عن ابن عمر انه

انه قال صحبت ابن عمر عشر سنين فلم ار رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح واذا كان كذلك يثبت بعلم خلاف الحديث نسخ حكمه
قال ـــــ رح واما اذا علم الراوي بعض محتملاته لما قوله مثل العلم بخلافه اقول ـــــ هذا هو القسم الثالث
وهو علم الراوي ببعض محتملات الحديث وذلك لا يمنع كون الحديث معمولا به على ظاهره لانه فعل ذلك بتاويل وتاويله لا يكون
حجة على غيره واما مورد لعابير وجوهه لكنه لا يثبت الجرح بهذا الفعل منه لما مر ولان احتمال الكلام فرحين اللغة
لا يبطل تاويل الراوي وبيان ذلك في حديث ابن عمر رض انه النبي صلعم قال المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا فان هذا
الحديث يحتمل التفرق بالاقوال والتفرق بالابدان ثم حمل ابن عمر رض على التفرق بالابدان حتى روي انه كان اذا اوجب
البيع مشى قليلا ولم يأخذ بتاويله لان الحديث في احتمال كل واحد من الامرين حكم المشترك لانهما معنيان مختلفان فعند
احد المحتملين فيه يكون تاويلا وذلك لا يضر اذ الاشتراك لغة لا يسقط بتاويل وقد ذكرنا القسم حديث ابن عباس رض
من بدل دينه فاقتلوه فانه قد ظهر من فتوى ابن عباس رض ان المرتد لا تقتل فقال الشافعي رح هذا القول من ابن عباس
تخصص للحديث من جهة الراوي وذلك بمنزلة التاويل فلا يكون حجة على غيره فانا آخذ بظاهر الحديث واوجب القتل
على المرتد واما القسم الرابع وهو امتناع الراوي عن العمل بالحديث فهو على نوعين العمل بخلاف الحديث حتى يخرج به من
ان يكون حجة لان الامتناع عن العمل بالحديث الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه حرام اذ بكل منهما يخرج الحديث عن ان يكون
حجة وحسبك لاحد امرين اما ان يكون الحديث منسوخا او يكون الراوي فاسقا فيبطل الاحتجاج بذلك الحديث
ومن ذلك القسم ترك ابن عمر رض العمل بحديث رفع اليدين عند الركوع كما مر تقريره قال ـــــ رحمه الله
باب ـــــ الطعن لحق الحديث من قبل غير راويه لما قوله فاحتمل الخفاء
اقول ـــــ هذا الباب في بيان النوع الثاني من الانكار الذي يلحق الخبر وهو الانكار والطعن من جهة غير راويه
وذلك على قسمين احدهما ما يكون من جهة اصحاب النبي صلعم والثاني ما يكون من جهة الصحابة هم
فعلى وجهين احدهما ان يكون الحديث مرجحا بسبب ما مر والخفاء على الطاعن والثاني ان لا يكون الحديث مرجحا بسبب ذلك بطلان
والقسم الثاني وهو الطعن الذي يكون من جهة اية الحديث فعلى وجهين ايضا طعن مبهم وطعن مفسر بسبب الجرح والمفسر
على وجهين ايضا احدهما ما يكون سبب الجرح صالحا للجرح به والآخر ما لا يكون صالحا لذلك والذي صلح للجرح به على وجهين
ايضا ما يكون مجتهدا في كونه جرحا وما يكون متفقا عليه في ذلك والمتفق عليه على وجهين ايضا ما يكون الطاعن موصوفا
بالاتقان والنصيحة وما يكون موصوفا بالتعصب والعداوة اما القسم الاول وهو ان يكون الطعن من اصحاب النبي صلعم
ويكون الحديث مرجحا بالاحتمال الخفاء على الطاعن فمثاله ما روى عن ابي بن كعب صلعم انه قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب
عام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ثم صح عن عمر رض انه حلف ان لا ينفي احدا ابدا بعد ما نفى واحدا فلحق
بالروم وصح عن علي رض انه قال كفى بالنفي فتنة وهذا الحديث مرجح بالاحتمال الخفاء عليها لان المتصدي لاقامة الحدود
هم الائمة وليس منهم وبنى الحدود على الشهرة فلو كان هذا الحديث صحيحا لما خفي عليها واذا كان كذلك فيحمل قولها على ان
الجمع بين الجلد والتغريب كما هو موجب الحديث منسوخ وكذلك لما امتنع عمر رض عن القسمة بين الغانمين في سواد
العراق حين فتح ذلك عليهم مع علمنا انه لم يخف عليه قسمة رسول الله صلعم خيبر بين اصحابه حين فتحها علم ان قسمة خيبر
بين اصحابه لم تكن واجبة وقال عمر رض متعتان كانتا على عهد رسول الله وانا انهى عنهما واعاقب عليهما متعة النساء
ومتعة الحج

وانما يحمل هذا على علمه بالانتساخ ولهذا قال محمد بن سيرين رح في متعة النساء وهي نكاح المتعة هم الذين شهدوا بها
على رؤوا الرخصة في المتعة وهم الذين نهوا عنها يعني الصحابة رض وما عزائهم رغبة اي اعراض ولا في نصيحتهم
تهمة فان قيل ان ابن مسعود رض لم يعمل بالحديث الذي فيه امر بالاخذ بالركب حالة الركوع بل عمل بحديث التطبيق
وصورة التطبيق ان يضم احدى الكفين على الاخرى ويرسلهما بين فخذيه كذا في المبسوط فانه رض الله عنه كان يطبق
في الصلوة بعد ما ثبت انتساخ حديث التطبيق بحديث الاخذ بالركب وهو حديث مشهور ثم خفي ذلك عليه ولم يوجب
ذلك حرجا فيه قلنا لانه لم ينكر وضع اليدين على الركبة حالة الركوع وما خفي عليه حديث الامر باخذ الركب لكنه راى
ان الاخذ بالركب رخصة تخفيف فقد كان لحقهم المشقة في التطبيق مع طول الركوع اذ كانوا يخاطون للسقوط على
الارض وراى التطبيق عزيمة والعزيمة اولى من الرخصة الا ان الاخذ بالركب رخصة استفاض عندنا حتى سقطت
العزيمة ولم تبق مشروعة واذا كان كذلك فالامر باخذ الركب للتيسر عليهم لا للتعبير فلهذا التاويل لم يترك
العمل بظاهر حديث الاخذ بالركب ومثال القسم الآخر وهو ما يكون الحديث من جنس ما يحتمل الخفاء على الطاعن
ما روي عن ابي موسى الاشعري رض انه كان لا يوجب اعادة الوضوء على من قهقه في الصلوة ولا يعمل بحديث الوضوء
على من قهقه في الصلوة ولم يكن ذلك منه جرحا يترك به العمل بالحديث لان ما سبق من القهقهة في الصلوة من الحوادث
النادرة لا سيما في حق الصحابة هم فاحتمل الخفاء عليه فلم يكن ترك العمل به جرحا ولان هذا الحديث معمول به اذا صح عن
رسول الله صلعم فلا يترك العمل به باعتبار علة متوهمة دونه خلافه وانما يحمل علة خلاف الحديث على انه خفي عليه النص
ولو بلغه لرجع اليه ومثاله ايضا قول ابن عمر رض لا يحج احد عن احد فانه لا يمنع العمل بالحديث الوارد في الاحجاج
عن الشيخ الكبير لجواز ان يكون ذلك خفي عليه قال ـــــ رح واما الطعن من ناحية الحديث لا قوله فمنه
اولى اقول القسم الثاني من الطعن وهو ما يكون في الحديث في الرواة من اية الحديث وجهان مبهم ومفسر اما
الطعن المبهم وهو ان يقول هذا الحديث مطعون من غير بيان سبب الطعن او هذا الحديث غير مقبول ولم يفسر الطعن
او يقول الراوي فاسق او مطعون ولم يفسر فهو غير مقبول عند الفقهاء رح واليه اشار بقوله فلا تقبل مجملا اي مبهما
من غير بيان سبب الطعن لان العدالة باعتبار ظاهر الدين ثابتة في حق جميع المسلمين خصوصا في حق من كان من
القرون الاولى للنبي فلا تترك تلك العدالة بطعن مبهم ولو وجب رد الخبر بمطلق الطعن ومبهمه لبطلت السنن
لانه يمكن ان يطعن راوي كل خبر مثل ذلك الطعن وفي ذلك من الفساد ما لا يخفى الا ترى ان الشهادة في احكم امور
ما يحتاط فيه وهو رواية الخبر ثم قبل استراط العدد والحرية والذكورة ولفظ الشهادة فيها وعدم اشتراطها
فيها في رواية الخبر ثم لا تقبل في الشهادة الطعن المبهم اي الجرح المبهم من المزكي ولا من المدعى عليه بان يقول انه
مطعون او مجروح فرواية الخبر اولى ان لا تقبل فيها الطعن المبهم وذلك لان العادة ان الانسان اذا لحقه
من غيره ما يسوءه فانه يعجز عن امساك لسانه في ذلك الوقت حتى يطعن فيه طعنا مبهما الا من عصمه الله تعالى ثم
اذا طلب منه تفسير ذلك يتبين انه لا اصل له واذا فسر الطاعن الطعن بما يصلح ذلك للجرح والطعن لم تقبل ذلك
ولم يكن جرحا وذلك طعن بعض المتعنتين في حق ابي حنيفة رح انه دس لابنه اي ارسله على وجه الاخفاء والدس هو
الاخفاء ليأخذ كتب استاذه حماد رح وكان يروي من ذلك فان هذا ليس بصحيح في اصله وان صح فلا يصلح طعنا

فائدہ رحمہ اللہ علیہ کان اعلٰی حالا و اجل منصبا ان ینبہ الیہ انہ فعل ذلک لیاخذ الکتب علی وجہ التحمل و الاستظہار بل للاستیثاق لانہ کان لا یجیز الروایۃ الا عن حفظ و اتقان و الانسان لا یقوی اعتمادہ علی جمیع ما یحفظہ اذ الحافظ لا یامن الزلل و ان جد حفظہ ای قوی و فی بعض النسخ جل لیے عظم فعل ہ ذلک لیتعاہد حفظہ بکتب استاذہ فیزداد بہ معنی الاتقان و ھذا دلیل علی اتقانہ لا جرح فیہ و ترذلک القسم و ہو الطعن المفسر بالا بصیۃ طعنا الطعن باللبس و ھو فی اللغۃ کتمان عیب فی السلعۃ عن المشتری و فی الاصطلاح ان تقول الراوی حدثنی فلان عن فلان کذا و قد یلقی الراوی فلانا کثیرا لم یسمع منہ و انما سمع ممن سمع منہ فیوہم السامع بذلک القول انہ قد سمع منہ ذلک و لا یقول حدثنی فلان قال حدثنا فلان حدثنا فلان یعنی باعادۃ حدثنا لا باعادۃ لفظ عن و الی ذلک اشار بقولہ فی غیر ان یصل الحدیث بقولہ حدثنا و اخبرنا و سمعت اھل الحدیث ذلک عنعنۃ و انما قلنا ان اللبس فی ھذا القسم من الطعن لان ذلک یوہم شبہۃ الارسال لہ یحتمل ان یکون ترکہ راویا آخر بینھما لغرض التیسیر علی السامع او نحوہ لانہ یجوز لمن لم یکن وقت النبی صلعم ان یقول عن النبی صلعم انہ قال کذا و ھذا لانہ لو قال حدثنا فلان عن فلان عن رسول اللہ کان ہو صادقا و ان کان حدثہ فلان بواسطۃ عن رجل او اما اذا قال حدثنا فلان سمعت فلانا قال حدثنا رسول اللہ کذا لم تبق فیہ شبہۃ الارسال لان ذلک یستلزم المشافہۃ و اذا کان ما ذکرنا یوہم الارسال و حکمۃ الارسال لیست بطعن لانہا دلیل زیادۃ الاتقان علی ما سبق بیانہ فما یوہم الارسال اولی ان لا یکون طعنا و کان الاعمش و سفیان الثوری ہ یفعلان ذلک لہ التدلیس و کان شعبۃ ہ یاتی ذلک و یستبعد غایۃ الاستبعاد حتی کان یقول لان ازنی احب الی من ان اذلس و الصحیح خلافہ لان الصحابہ ھم کانوا یفعلون ذلک فیقول الواحد منہم قال رسول اللہ کذا فاذا رجع فیہ قال سمعتہ فلانا یرویہ عن رسول اللہ صلعم و ما کان بعضہم ینکر ذلک علی بعض فعرفنا انہ لا باس بہ و ان ھذا النوع لا یکون تدلیسا مطلقا فانہ لا یجوز لاحد ان یسقط احدا من الصحابہ رض مطلقا و انما التدلیس المطلق ان یسقط اسم من روی ہ الحدیث و یروی عن راوی الاصل علی قصد التروبح بعلو الاسناد فان ھذا القصد غیر محمود اما اذا لم یکن علی ھذا القصد و انما کان علی قصد التیسیر علی السامع بسقاط تطویل الاسناد عنہم او علی قصد التاکید بالعزم علی انہ قول رسول اللہ صلعم قطعا فھذا لا باس بہ و ما ینقل عن الصحابہ و التابعین رض محمول علی ھذا النوع کذا ذکرہ الامام شمس الائمۃ السرخسی ہ قال ہ و ترذلک طعنہم بالتلبیس لہ قولہ فلم یقبلوا قولہ من قسم الطعن المفسر بالا بصیۃ طعنا ھو طعن الطاعن بالتلبیس علی مرکنی الراوی ای ذکر کنیتہ و لم یذکر اسمہ و نسبہ مثل قول سفیان الثوری ہ حدثنا ابو سعید مرغیر بیان و ابو سعید یحتمل الثقۃ و غیرھا فانہ کنیۃ الحسن البصری ہ و ھو ثقۃ و کنیۃ شخص غیرہ و انہ لیس بثقۃ و اراد بہ سفیان ہ الحسن البصری و مثل قول محمد بن الحسن ہ حدثنا الثقۃ و اصحابنا مرغیر تغییر فان ھذا محمول علی احسن الوجوہ و ھو الکنایۃ عن راوی الاصل لصیانتہ عن ان یطعن فیہ بعض من لا ینبالی و لصیانۃ الطاعن عن ان یبتلی بالطعن فی احد مرغیر حجۃ و للاختصار یترک ذکر اسم الراوی و نسبہ و لیس کل من یکون منتھما فروجہ ان یسقط بہ کل حدیثہ فانہ لا یعتبر ذکر قبول روایتہ و العلم بہا فیما ھوی ذلک کالکلبی و امثالہ کالحسن البصری و مسروق ع علقمہ ہ فان کلبیا قد طعن بکثرۃ ایراد الحکایات فی تفسیر الذی انتہ و مثل سفیان الثوری ہ مع جلالتہ قدرہ فی العلم و الورع و العدالۃ کیف یصیر مجروحا بذکرہ کنیۃ الراوی دون اسمہ و نسبہ و تسمیۃ محمد ابن الحسن ہ

اصحابہ

راوی الاصل ثقۃ بقولہ حدثنا الثقۃ شہادۃ بعدالۃ ذلک الراوی فکیف یکون جرحا و وجہ ذکر الکنیۃ ہو ان الرجل قد یطعن فیہ بباطل فحب صیانتہ عن ذلک و یذکر بطریق الکنیۃ لحصول ذلک الغرض و قد یروی الرجل عمن ہو اصغر منہ او قرشہ او ہو من ذکر النقل منہ صحیح عند العلماء رح و ان طال اسناد ما یرویہ و لا جرح فی ذلک لیشتمل بہ الطاعن فیکفی الراوی عن شیخہ صیانۃ عن طعن الطاعن فیہ بالباطل و انما یصیر ھذا النقل من الراوی جرحا فی شیخہ اذا استفسر عن اسم شیخہ و نسبہ فلم یفسر ذلک و لم ینبتہ قال ہ و ترذلک ما لا یعتد تما فی الشریعۃ الی قولہ فیتخبط و لا یبالی اقول من ذلک القسم السابق لا یعتد تما و لا ذنبا فی الشریعۃ مثل طعن ابجہاز فی محمد بن الحسن بانہ سال عبد اللہ بن المبارک ان یقراء ای عبد اللہ ای علی محمد بن الحسن احادیث یسمعہا ہو منہ علی ما ہو عادۃ المحدثین فان الاستاذ یقراء علی التلمیذ لیسمع التلمیذ منہ فابی عبد اللہ عن ذلک فقیل لہ فی ذلک فقال لا ابالی و سئل عن سببہ فقال لا یحسن اخلاقہ ای اخلاق محمد بن الحسن فان ھذا النقل منہ ان صح فلیس فی ذلک بطعن لان اخلاق الفقہاء لا توافق اخلاق الزھاد اذ الزھاد فی محل العزلہ و الفقہاء فی محل القدوۃ بالکسر لے فی محل ان تقتدی بہ و قد یحسن فی مقام القدوۃ ما یقبح فی مقام العزلہ کالمزاح بابجد و اکل الاطعمۃ الشھیۃ و تکثیر الاختلاط بالناس و تقبیل امراتہ و ہی صائمۃ او حائض او ہو صائم و ینعکس ذلک مرۃ بان یحسن فی محل العزلۃ و یقبح فی محل القدوۃ و ہو عکس ما مر ذکرہ و ان یجانب امراتہ فی اللیل و النہار و یترک الاختلاط بالناس الا وی لیلۃ معاملۃ موسی علہ مع العبد الصالح کیف حسن عند ما قبح عند موسی علہ و ہو کان من اھل القدوۃ و العبد الصالح کان من اھل العزلۃ و لذلک صح للفتی ان یامر الناس برفع بعض المواضع باخذ الرخص کما فی مآء اجتام و غیرہ تیسیرا علیہم و لا یرضاہ الزھاد و اذا کان کذلک فکیف یصح ذکر النقل طعنا لوصح مع ان ذلک النقل من عبد اللہ بن المبارک ہ غیر صحیح فانہ روی عنہ انہ قال فی محمد بن الحسن ہ لا زال فی ھذہ الامۃ من یحیی اللہ بہ دینہم و دنیاہم و فی روایۃ لا بد ان یکون فی کل زمان من یرحم بہ اللہ الناس فی دینہم و دنیاہم ای فی دینہم بصانتہ المشتملۃ علی العبادات و دنیاہم بتصانیفہ المشتملۃ علی المعاملات فضلہ و ترذلک الیوم او فی زمنہ الصنع ھذا الزمان فقال محمد بن الحسن الکوفی فبھذا تبین انہ لا اصل لذلک الطعن و مثال ذلک القسم ایضا و ھو ما لا یعتد تما فی الشریعۃ من طعن بعض الرواۃ لان ذلک من اسباب الجہاد کما سبق اباجہل و الاقدام لتقوی بہ المرء علی الجہاد فلا یکون ذلک اجناسہ سببا صالحا للطاعن و ترذلک القسم طعن بعض الطاعنین بالمزاح فی بعض المحدثین فان المزاح امر مباح و رد الشرع بہ بعد ان یکون ہو حقا لا باطلا کما روی ان النبی صلعم کان یمازح و ہو یقول الا حقا و روی عنہ صلعم انہ قال لمن سالہ الناقۃ لا احملک علی ولد الناقۃ فقال السائل کیف یطیق ولد الناقۃ فقال صلعم کل ناقۃ ولد الناقۃ و روی عنہ صلعم انہ قال لعجوز دخلت علیہ لا تدخل الجنۃ عجوز فاخذت تبکی فقال صلعم کل عجوز تصیر شابۃ و روی ان علیا رض وقف خلف جدار و قذف بحجرات علی ابی ھریرۃ رض و کان یمزح و ابو ھریرۃ کان یظن خلفہ و امامہ و لا یری احدا حتی رآہ و روی ان محمد بن سیرین ہ کان یمازح حتی سئل لغلبہ علی الجلیسہ و لکن ھذا انما یکون بشرط ان لا تستغرق الخفۃ ای لا تستحقہ و لا تزعجہ و لا یکون متخبطا مجازفا و لا یبالی بعقاد رفع الجنۃ و التلبیس قال ہ و ترذلک الطعن بالصغر لہ قولہ روایۃ ابن عباس ایضا اقول و ترذلک القسم الطعن بحداثۃ سن الراوی و لیس فی ذلک بقدح بعد ان ثبت اتقان الراوی عند التحمل و البلوغ و العدالۃ عند الروایۃ مع ما تقدم ذکر الشرائط

لان كثيرا من الصحابة رضه كانوا يرون ذلك وانتهم كابن عباس وابن عمر رضه ولم ينكره احد من الصحابة رضه وذلك
مثل حديث عبد الله بن ثعلبة بن صعير على احد المضعرين رضه العدوي في صدقة الفطر انها نصف صاع من حنطة فانا
رجحنا حديثه على حديث ابي سعيد الخدري رضه في تقدير صدقة الفطر بصاع من حنطة لان حديثها استوى في الاتصال
برسول الله صلعم وحديث عبد الله بن ثعلبة اثبت منا حديث ابي سعيد وذلك دليل الاتقان فلا فقد في ذكر حداثة سنه
واما قلنا انه اثبت منا لان منه ادى عن كل حر وعبد نصف صاع من بر بخلاف الحديث وفيه ما يدل على الوجوب وهو الامر
بالاداء ومتن حديث ابي سعيد رضه هو كنا نخرج او نؤدي على عهد رسول الله صلعم صاعا من طعام عن كل حر وعبد
وليس فيه ما يدل على الوجوب لاحتمال ادائه الزيادة على الواجب نطوعا ونحن لا ننكر ذلك منا انه قد انضاف الى ما رواه
عبد الله بن ثعلبة رضه رواية ابن عباس رضه في تقدير صدقة الفطر بنصف صاع من بر قال ... وهو ذلك
الطعن بان مالكا لم يحترف رواية الحديث لم يصح حديثه الى قوله فلا بد من بيان هذا الاجمال اقول ... وذلك القدر
من الطعن بان مالكا لم يحترف رواية الاخبار ولم تصر به عادته لا تصح روايته وذلك لان العبرة لصحة الاتقان
لا لكون الرواية عادة له اذ ربما يكون اتقان مالك نصر الرواية عادة له اكثر من اتقان غيره عادة الرواية الا ترى ان
في الصحابة رضه من تتناوب عنه الرواية في عامة الاوقات ومنهم من تشغل بها فهما ثم لم يرجح احد رواية مالك على
رواية غيره بما يعتدها وذلك مثل ما طعن في ابي بكر الصديق رضه انه لم يحترف رواية الحديث وان كان قد فضل احتراف الحديث
على غيره دون الصديق رضه في المنزلة من الصحابة رضه وكذلك الحكم في كل زمان فان المعتبر فيه الاتقان فاذا صح ذلك سقط
اعتبار الاعتياد الا ترى ان النبي صلعم قبل خبر الاعرابي على رؤية هلال شهر رمضان ولم يكن الاعرابي معتادا
الرواية واما الطعن المفسر بسبب يصلح جرحا وهو مجتهد فيه مثل الطعن بسبب الاسكار في فروع مسائل
الفقه وانه غير مقبول لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الخاطر فيدل على حسن الضبط والاتقان فكيف يصلح
طعنا وكذلك الطعن بالارسال غير مقبول لان ذلك دليل تاكد الخبر واتقان الراوي في السماع من غير واحد كما مر
واما الطعن المفسر بما يصلح سببا للفسق والجرح وهو متفق عليه كما اذا قال انه ليس بعدل او ليس بعاقل او نحو ذلك
فان كان الطاعن معروفا او تبنا بالتعصب والعداوة لظهور سبب باعث على ذلك لم يسقط هذا الطعن وذلك نحو طعن الملحدين
والمتهمين بعض الاهواء المضلة في اهل السنة ونحو طعن بعض من ينتحل مذهب الشافعي اي مذهب الله على بعض كبار اصحابنا
المتدينين فان ذلك لا يوجب الجرح لانه كان عن تعصب وعداوة واما وجوه الطعن على وجه الصحة فكثيرة ربما تنتهي
الى اربعين وجها وقد ذكرنا بعضه فيما تقدم نحو علم الراوي بخلاف روايته بعد ما بلغ الحديث ونحو الانكار والامتناع
عن الحلف وهذا الكتاب لا يسع تلك الوجوه لكثرتها واختصار هذا الكتاب وفرط بها في مظانها اي مواضع طن تلك الوجوه
فان مظنة الشيء موضعه وما لله الذي يظن كونه فيه والجمع المظان ومظانها من كتاب الجرح والتعديل ووقف عليها
الى تلك الوجوه ان شاء الله تعالى والحجة في الشريعة عبارة عما لزمنا حتى الله به على وجه يستطاع به العذر
ماخوذة من حجج اذا غلب منه لحج يحج ... يحج اليه اذا رجع اليه ومنه حج البيت لان الناس يرجعون اليه والوجوه
الى الحجة الشرعية واجب للعمل بها ثم الحجج الشرعية التي سبق ذكر وجوهها من الكتاب والسنة لا تتعارض
في انفسها وضعا واصالة ولا تتناقض لان التعارض والتناقض من علامات العجز والله تعالى يتعالى عن ان يوصف
بالعجز

وانما يقع التعارض والتناقض بين الحجج المذكورة لجهلنا بالتاريخ فانه يتعذر علينا التمييز بين الناسخ والمنسوخ الا بتوقيف
ان علم العلم بالتاريخ لا يمنع المعارضة بوجه ولكن المتاخر ناسخ للمتقدم فلا بد من بيان هذه الجملة وهي بيان المعارضة لغة
وشريعة وبيان التعارض بين الحجج المذكورة مع احكامها ثم المعارضة مع الحكم دون الدليل والمناقضة ابطال الدليل بايراد
النقض واذا لم يثبت الدليل لم يثبت الحكم بناء عليه فكان الابطال في المناقضة اكثر فكان ينبغي ان تقدم ذكر عدم التناقض على
عدم التعارض ولان في مثل هذا الموضع وهو موضع التنزيه يذكر الاعلى ثم الادنى كما يقال فلان رجل صالح لا يشرب الخمر ولا يلعن
مع شربه الخمر ولكن لما كان الكلام في المعارضة مقصودا بالبحث في فصلها قدم عدم المعارضة لذلك قال باب ... المعارضة الى قوله على ما يتبين ان شاء الله تعالى اقول
اذا ثبت ان التعارض ليس باصل لما تواترت مزامارات العجز كان الاصلح في باب التعارض طلب ما يدفع التعارض
ليكون عملا بالاصل والدافع لذلك طلب التاريخ ليعلم الناسخ من المنسوخ او التوقيف كما فعلنا في قوله صلعم القلس حدث
مع قوله فاء ولم يتوضا وغير ذلك واذا جاء العجز عن معرفة التاريخ وعن التوفيق وجب اثبات حكم التعارض على
ما ياتي ذكره وهذا الفصل الى باب المعارضة اربعة اقسام في الاصل اثنان في اصل التعارض وحقيقته الى افراد الحجج وما
ذكر من الاقسام هو معرفة التعارض لغة ومعرفة شرطه وركنه ومعرفة حكمه شرعا اما معنى المعارضة لغة فالمنع
على سبيل المقابلة تقال عرض لي كذا اي استقبلني فمنعني عن قصده ومنها سميت الموانع عوارض وسمي السحاب
عارضا والمرض عارضة واما ركنها فهو تقابل الحجتين من المتساويين وتتبين في القوة على وجه يوجب كل منهما خلاف ما يوجبه
الاخرى كالحل والحرمة والنفي والاثبات اذ ركن كل شيء ما يقوم به ذلك الشيء وبالحجتين المذكورتين يقوم المقابلة اذ لا
مقابلة للضعيف مع القوي بل يعمل بالقوي ويترك الضعيف ولذلك لم يمنع التعارض بين حديث سعد بن ابي وقاص رضه في بيع
الرطب بالتمر مع قوله صلعم التمر بالتمر مثلا بمثل والفضل ربوا لان هذا مشهور وحديث سعد رضه في مرتبة الآحاد فلم يستويا
في القوة واما شرطها فهو ان يكون تقابل الحجتين في محل واحد وقت واحد حتى لم يمنع التضاد بين حكميهما اذ التضاد لا يمنع بين
الشيئين في محلين حسا وحكما كالليل والنهار فانه لا يتصور اجتماعهما في وقت واحد ويتصور ذلك في وقتين وكالنكاح يوجب
الحل في محل وهو المنكوحة ويوجب الحرمة في غير ذلك المحل كام المنكوحة وابنتها وكذلك التضاد لا يمنع في وقتين لجواز اجتماع
المتضادين في محل واحد في وقتين مثل حرمة الخمر في زمان بعثة رسول الله صلعم بعد جلدها في زمان بعثة من قبله وكالصوم فانه
يجب وقت الفطر في وقت آخر واما حكمها فنحو اذا وقع التعارض بين آيتين فالسبيل في ذلك هو الوجوه الى السبب
النزول ليعلم التاريخ بينهما فان علم ذلك كان المتاخر منهما ناسخا للمتقدم فيجب العمل بالناسخ دون المنسوخ وان لم يعلم ذلك
فيجب المصير الى السنة لمعرفة حكم الحادثة ويجب العمل بها لان المعارضة لما تحققت في حقنا تعذر علينا العمل بالآيتين
اذ ليس احديهما في حق العمل باولى من الاخرى فتعين المصير الى السنة لمعرفة الحكم وان وقع التعارض بين
السنتين ولم يعرف التاريخ فحكمه نوعان المصير الى القياس الصحيح والى اقوال الصحابة رضه على الترتيب
في الحجج الشرعية وذلك بان يصار الى الكتاب ثم الى السنة ثم الى اقوال الصحابة رضه ثم الى القياس اذ قول الصحابي
مقدم على القياس وفيه تفصيل سياتي ذكره في باب متابعة الصحابة ... شاء الله تعالى وانما يصار الى ذلك لان
التعارض بين السنتين تعذر العمل بهما لجهلنا بالناسخ فيجعل المتعارضان ... مدومين في حق العمل ويصار الى ما بعد السنة
ليكون حجة

في حكم الحادثة ذكر بعد قول الصحابي او القياس وهذا اذا امكن المصير الى ما ذكرناه واما اذا لم يمكن ذلك وتحقق العجز عنه بسبب ان القياس لا يصلح ناسخا بعد السنة او بعد اقوال الصحابة رض فيجب تقرير الاصول كما في سؤر الحمار على ما ياتي ذكره واذا ثبت ان الاصل في وقوع المعارضة جهلنا بالناسخ والمنسوخ اختص ذلك بوقوع المعارضة بالكتاب والسنة فكان وقوعها بين آيتين او بين قرآنين في آية او بين سنتين او بين آية وسنة مشهورة لان كل واحد منها يجوز ان يكون ناسخة اذا علم التاريخ بينها ونظير المصير الى انه بعد التعارض بين آيتين قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن وهذا في حق الصلوة باجماع اهل التفسير وبدلالة سياق الآية وسباقها وهو مقتض لوجوب القراءة على المقتدي كما في سائر الاركان من الركوع والسجود حيث لا يسقط سائرها عن المقتدي باتيان الامام بها فكذلك في القراءة وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا يقتضي ان لا يجوز القراءة من المقتدي لان القراءة تشمل بالاستماع وهذا الخطاب للمقتدين عند اكثر اهل التفسير فلما تعارضت الآيتان بهذا التقرير رجعنا الى السنة وهي قوله صلعم من كان له امام فقراءته الامام له قراءة وقوله في الحديث المعروف فاذا كبر فكبروا واذا قرأ فانصتوا ومنع المقتدي عن القراءة خلف الامام مروي عن ثمانين نفرا من الصحابة رض فاخذنا بالسنة وكذلك وقع التعارض بين قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وهو نص عام متناول للسراق كلهم من المتأمن وغيره وبين قوله تعالى في المتأمن ثم ابلغه مأمنه فانه يقتضي ان لا يقطع يد ان رق المتأمن لان الابلاغ الى المأمن لا يحصل الا بالنصر وقطع يده ينفي الابلاغ الى مأمنه فلما وقع التعارض بينهما رجعنا الى قول الصحابي وهو ما روى سعيد بن جبير عن علي رض ان الابلاغ الى مأمنه كما كان فاخذنا به وعلى هذا كان نص الابلاغ الى مأمنه مخصصا لعموم قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واما نظير المصير الى القياس بعد التعارض بين الستين فكثير منه التيمم قال الاوزاعي والاعمش الى الوسطين وقال علماؤنا والشافعي رح الى المرفقين وبكل واحد منهما ورد السنة فلما تعارضت السنتان رجعنا الى القياس وقلنا ان التيمم بدل عن الوضوء ثم الوضوء في اليدين الى المرفقين فكذا في التيمم ومنه ما قال علماؤنا رح ان المني نجس لقوله عليه السلام لعمار بن ياسر رض انما يغسل الثوب من خمسة ومنها المني وقال الشافعي رح انه طاهر لحديث ابن عباس رض انه قال صلعم المني كالمخاط فامطه عنك ولو باذخرة فلما تعارضت السنتان رجعنا الى القياس فقلنا انه خارج من البدن يجب الاغتسال بخروجه فكان نجسا كدم الحيض ومنه ما قال علماؤنا رح صلوة الكسوف انها كالنوافل كل ركعة بركوع وسجدتين وقال الشافعي رح كل ركعة بركوعين وسجدتين وعلى وفق كل واحد من التقديرين ورد الحديث فلما تعارض الحديثان فيها رجعنا الى القياس وذلك فيما قلناه لان كل ركعة في سائر الصلوات بركوع وسجدتين فكذا في صلوة الكسوف ومنه ما روى عن النبي صلعم انه قال صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشيت الصبح فاوتر بركعة وبه اخذ الشافعي رح مع ما روى محمد عن كعب عن النبي صلعم انه نهى عن البتيراء والبتيراء ان يوتر الرجل بركعة هكذا روى منتشرا عن عائشة رض ومع قوله صلعم من لم يوتر ثلث فليس منا فلما تعارضت الاخبار رجعنا الى القياس على جنس الصلوة فانا ما وجدنا منه لا في الفرائض ولا في النوافل ان يكون البتيراء صلوة فاخذنا بالقياس واما التعارض بين القرآنين في آية فقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف في احدى القرآنين وبالتشديد في الاخرى لان حتى للغاية وبين الشيء والغاية وبين قصوره منافاة وقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وارجلكم بالنصب والجر واما التعارض بين آية وسنة فقوله تعالى ولا تؤزروا وزرة" وزر اخرى

مع قوله صلعم ان الميت ليعذب ببكاء اهله عليه وفي الحقيقة لا تعارض بين ذلك لما سيأتي تقريره فالحاصل ان ما بين قياسين او قول الصحابة رض فلا الى قوله بعد امضاء حكم الاجتهاد بخلافه اقول التعارض بين قياسين او بين قول الصحابة رض لا يتم لان شرط التعارض ان يكون كل واحد من المتعارضين على وجه يجوز ان يكون ناسخا للاخر اذا عرف التاريخ بينهما والقياس لا يصلح ناسخا اذ النسخ لا يكون الا فيما هو موجب للعلم ويحقق فيه التاريخ والقياس لا يوجب العلم ولا يحقق فيه التاريخ لان القياس انما يحقق به لوصف المؤثر والتأثير في النص ولا يمكن ان يكون احد القياسين اولا والآخر آخرا كذا ذكر شمس الائمة السرخسي رح ولان القياس اجتهاد فلا يبطله اجتهاد مثله لانه انما يبطله اذا لم يكن حقا وشبهة احقية ثابتة في كل واحد من الاجتهادين فلم يكن احدهما اولى من الآخر بخلاف النص لان العمل بالسابق منهما باطل لا محالة فوجب الحكم بالمتأخر ضرورة وقول الصحابي رض بناء على رأيه فنزول ذلك ايضا منزله القياس بقاءه على النظر اذ لو تمسكنا بالحديث لا يزول عند المجاهدة ولان القياسين اذا تعارضا سقطا بالتعارض لانه لو سقط به لما امكن العمل به حجة لانه حينئذ يجب العمل باستصحاب الحال وانه ليس بحجة سالمة للاستحقاق بخلاف النصين فانهما اذا سقطا بالتعارض امكن العمل بما هو حجة وهو القياس واذا سقط القياسان بالتعارض فيهما ورأينا استصحاب الحال وانه عبارة عن عدم الدليل والعدم لا يكون دليلا شرعيا واذا لم يسقط القياسان بالتعارض يعمل المجتهد باي الكاسبين شاء بشهادة قلبه ليترجح احدهما على الآخر بتلك الشهادة بخلاف التخيير فانه ليس للمجتهد اختيار احدهما على الآخر باجتهاده عند التعارض لان تعارض النصين فيما يقع لجهلنا بالناسخ والمنسوخ والا فلا تعارض بين حجج الله تعالى واجهل لا يصلح علة لحكم شرعي لا علما ولا علما واختيارا واحد التخيير على الآخر حكم شرعي فلا يجوز ان يثبت بناء على جهلنا بالناسخ والمنسوخ فاما التعارض بين القياسين فلم يقع لرجحان الجهل من كل وجه بل وجوده وهو الجهل بالوقوف على الحق الخفي وانما قلنا انه لم يقع من جهة الجهل من كل وجه لان الشارع وضع القياس للعلماء وكل مجتهد مصيب في حق العلم فكان كل واحد من الاجتهادين صوابا وخطأ في حق العلم ووضع القياس فاما في حق الحقيقة والحقيقة فليس بوضع الشرع اذ الحق في المجتهدات عند الله تعالى واحد تصيبه المجتهد مرة وتخطيه اخرى فكان الصواب احد القياسين والآخر خطأ لكن المجتهد لما كان ماجورا على عمله وهو الاجتهاد وانه صالح للعلم به في وضع الشارع كما سبق بيانه ثبت التخيير بين القياسين في حق العمل لا عند شبهة الحقية للقياس في حق العمل ووجب ترجيح احد القياسين على الآخر بشهادة القلب لان ذكرنا ان شهادة القلب دليل عند الضرورة لاجل اختصاص القلب بنور الفراسة على ما قال صلعم المؤمن ينظر بنور الله وقال اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى وقال فراسة المؤمن لا تخطئ وقد تحققت الضرورة اذ ليس بعد القياس دليل صالح للعمل ولذلك جاز التحري في باب القبلة عند انقطاع الادلة الدالة على الجهة وجازت الصلوة به سواء تبين انه اصاب جهة الكعبة او اخطأها لانه اعتمد في ذلك دليلا شرعيا واذا كان كذلك فاثبات التخيير بين القياسين يكون اثبات الحكم بدليل شرعي واما التعارض فيما يحتمل النسخ وهو المنصوص فانه يقع لرجحان الجهل المحض والجهل لا يصلح دليلا لحكم شرعي والاختيار حكم شرعي كما مر فان قيل لو ثبت التخيير في العمل بالقياسين لكان يثبت خياره بعد ما عمل باحدهما في حادثة حتى يجوز له ان يعمل بالآخر في حادثة اخرى كما في كفارة اليمين فانه لو عين احد الانواع في يمين به يثبت خياره في عين نوع آخر في يمين اخرى لكن لا يثبت خياره فانه اذا عمل باحد القياسين بصيرورة لك لازما اياه حتى لا يجوز له ان يتركه

ويعمل بالآخر في غيبة دليل موجب لذلك قلنا هناك ثبت التخيير على ان كل واحد من الانواع صالح للتكفير به بدليل موجب للعلم
وانما اخيارنا ثبت مثل هذا الدليل بل ثبت باعتبار ان كل واحد منها صالح للعلمية ظاهرا مع علمنا ان الحق احدهما فبعد
ما تأيد احدهما بالعلمية لا يكون له ان يصير الى الآخر الا بدليل هو اقوى من الاول وذلك لان جهة الصواب يترجح بعلم او
ضرورة نوجح جانب اخطاء في الآخر ظاهرا فلم يرتفع ذلك بدليل سوى كان موجودا عند العلم باجدهما لا يكون له ان
يصير الى العلم بالآخر وعلى ما مر في الاصل قلنا ان الماء اذا كان معه انا آن في احدهما طاهر وفي الآخر ماء
نجس وهو لا يعرف الطاهر من النجس فانه يتحرى للشرب ولا يتحرى للوضوء بل يتيمم لان في حق الشرب لا يجد بدلا
يصير اليه في تحصل مقصوده اذ التراب لا يصلح خلفا عن الماء في حق الشرب فله ان يصير الى التحري لتحقق الضرورة
وفي حكم الطهارة يجد شيئا آخر يتطهر به عند العجز عن استعمال الماء الطاهر وهو التيمم اذ هو طهور مطلق عند العجز
كما قال صلوات الله وسلامه عليه التيمم طهور المسلم ولو الى عشر حجج مالم يجد الماء وقد وقع العجز بسبب تعارض دليل الطهارة والنجاسة
ولم تتم الضرورة لوجدان البدل فلم يجز العلم بشهادة القلب بل يجعله كالعدم الماء بسبب المعارضة فيصير الى التيمم ولو كان
معه ثوبان احدهما طاهر والآخر نجس وهو لا يجد ثوبا آخر انه يعمل بالتحري لتحقق الضرورة وهي الوقوع في العمل بلا دليل
وهو استصحاب الحال وكذلك من اشتبهت عليه القبلة وليس معه دليل فانه يعلم بشهادة قلبه من غير مجرد اختيار
لا لاحتمال رجحة من جهات من غير تحير بل بالتحري ونحن ما يقع عليه تحريه لما قلنا ان الصواب في الاجتهاد فيه واحد من الاحتمالين
فلم يسقط الابتلاء بالاجتهاد والتحري فلاحتمال رجحة بلا تحير ووجب العمل بالتحري بشهادة قلبه واذا عمل بشهادة قلبه لم يجز
نقض عمله الا بدليل فوقه يوجب نقض الاول وهو ان يظهر نص او اجماع بخلافه فحينئذ يتبين به ان العلم كان باطلا لان صحة
الاجتهاد عند عدم النص ولذلك اذا مضى القاضي حكما بالاجتهاد لا يجوز له نقض ذلك الحكم باجتهاد آخر لان الحكم الاول
ترجح بالعلمية ويؤيد ذلك ما روى عن عمر رضي الله عنه انه كان يقضي في حادثة بحكم ثم ترفع اليه تلك الحادثة في زمان آخر فيقضي بخلاف
ذلك الحكم واذا سئل عن سبب ذلك قال تلك كنا قضينا وهذه كما نقضي وبهذا تبين ان الاجتهاد لا ينقض باجتهاد مثله ولكنه
في المستقبل ينقض المجتهد ما يؤدي اليه اجتهاده ولم تنقض التحري بالتيمم في القبلة اي اذا تحرى وادى الصلوة
نحو جهة التي ادى اليها تحريه ثم تبين انه اخطأ في جهة القبلة لا ينقض ما ادى بالتحري لان ظهور النص لم يوجد
بعد الاداء فلا ينقض ما مضى بتحريه واجتهاده وصار ذلك عفوا له على ما اجتهاده وقت حيوة النبي عليه السلام ثم نزل نقض بخلافه
فانه لا يكون دليل بطلان عمله لان ذلك النص لم يكن موجودا وقت اجتهاده وانما حدث بعده وكذلك لو حدث انعقاد الاجماع
على خلاف ما اجتهد بعد ما مضى حكم الاجتهاد ولا يظهر بطلان حكم الاجتهاد لما ذكرناه وقوله بخلاف الاجتهاد متصلا بما
يليه وهو قوله عفوا نص نزل واما الاجتهاد في زماننا فانه اذا وجد نص بخلافه ينقض عمله بالاجتهاد لان النص المقيض
لبطلانه كان موجودا وقت اجتهاده فيبطل ما عمل باجتهاده لان شرط الاجتهاد وهو عدم النص لم يكن موجودا وقت
اجتهاده وانما وقع التصرف منه حيث لم يطلب النص حتى لو طلب فكان هذا بمنزلة من تحرى في ثوبين له احدهما نجس
والآخر طاهر وهو لا يجد ثوبا آخر فانه يصلي لا بالتحري لتحقق الضرورة كما مر واذا صلى باحدهما بتحريه ثم علم ان النجس
كان هو يعيد ما صلى وهذا الذي ذكرناه يشير الى الفرق بين هذا وبين مسألة القبلة وبيان ما اذا علم باجد الثيابين
وفي مسألة القبلة لا ينتقض فان قيل اليس انه لو تحرى عند اشتباه القبلة وصلى الى جهة ثم وقع تحريه على جهة اخرى يجوز

له ان يصلي

في المستقبل الى جهة الثانية ولم تجعل ذكر دليلا على ان جهة القبلة ما ادى اليه اجتهاده في الابتداء قلنا لان هناك الحكم بجواز الصلوة
الى تلك الجهة لا ينقض الحكم بكونها جهة الكعبة لاحتمالة الاولى انه جازت صلوته وان تبين له الخطأ بيقين بان استدبر الكعبة
وفي الثوب نضرورة الحكم بجواز الصلوة في ثوب الحكم بطهارة ذلك الثوب حتى اذا تبين انه كان نجسا يلزمه اعادة الصلوة
والعلم بالقياس في هذا القبيل فان صحة العلم باحد القياسين تقتضي الحكم بكونه حجة للعلمية ظاهرا ولهذا لو تبين نقض تخلافه بطل
حكم العلمية فلذلك كان العلم باحد القياسين مانعا فالعلم بالقياس الآخر بعد ما تبين دليلا اقوى منه وكذلك في المسائل اذا اسوت
الغاة الذكية والميتة في الكمية جاز التحري في حالة الضرورة وهي اذا لم يوجد حلالا وعند عدم الضرورة لا ولهذا قلنا
لم يجز التحري في الفروج اصلا عند اختلاط المذكاة بغير المذكاة كما اذا كان لرجل عشر جوار اعتق منهن واحدة بعينها
ثم نسيها فليس له ان يطأ واحدة منهن بالتحري لان جواز التحري للضرورة ولا مدخل للضرورة في اباحة الفرج بدون
الملك بخلاف الطعام والشراب وقوله صلوات الله عليه اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى اليه بعلم وبصيرة خصه الله تعالى
والفراسة خاطر يهجم على القلب فيسفي ما يضاده مما لا ترتضيه الشرع وله على القلب حكم وقيل الفراسة سواطع انوار
لمعت في القلوب ومكنون معرفة جلت على السرائر في الغيوب حتى تشهد الاشياء من حيث احق اياها فيتكلم عن ضمائر
الخلق وقيل من غض بصره عن المحارم واسكن نفسه عن الشهوات وعمر قلبه بدوام المراقبة ونعود اكل الحلال لم تخطئ
فراسته وقيل في قوله تعالى او من كان ميتا فاحييناه اي بنور الفراسة ثم الفراسة على حسب قوة الايمان وطهارة النفس
فكل من كان اقوى ايمانا وطهارة كان احد فراسة قال ارواح مقربان جوكرد ذصافي بينند بدل هر آنچ بينند بچشم
وعن انس رضي الله عنه انه قال دخلت على عثمان رضي الله عنه وكنت رأيت امراة في الطريق تأملت في محاسنها فقال عثمان مدخل على احدكم
وآثار الزنى ظاهرة على عينيه فقلت اوحي بعد رسول الله قال لا ولكن بصيرة بنور وفراسة الخ واما
العلمية في المستقبل على خلاف ما عمله اولا فنوعان ان كان الحكم المطلوب بالتحري محتملا للانتقال من محل الى محل وجب العمل
بذلك التحري وان لم يكن الحكم المذكور محتملا للانتقال لا يجب العمل بذلك التحري وبيان ذلك ان الذي تحرى في القبلة اذا تبدل
تحريه على ذلك التحري في المستقبل لان حكم القبلة وهو فريضة التوجه اليها محتمل للانتقال من جهة الى اخرى الا ترى ان
ذلك الحكم انتقل من عين المعاين الى الكعبة والى جهتها اذا بعد المصلي من مكة وانتقل من جهة الكعبة الى
سائر الجهات اذا كان راكبا فانه يصلي حيثما توجهت به راحلته واذا تحول رأيه بعد ما صلى الى جهة بالتحري ينتقل فرض
التوجه الى تلك الجهة ايضا لان الشرط كونه منتقلا في التوجه عند القيام الى الصلوة وانما يتحقق هذا اذا صلى الى الجهة
التي وقع عليها تحريه واذا كان كذلك فصار تبدل التحري دليلا على خلاف العلم الاول وكذلك الحكم في باب المجتهدات في المسائل
القابلة للانتقال والتعاقب بالرأي في المستقبل وهي الاحكام القابلة للانتساخ كتكبيرات العيدين ونحوها فانه يعمل
فيها بتبدل الرأي اذا استقر رأي المتحري على ان الصواب هو الرأي الثاني لان تبدل الرأي بمنزلة النسخ فيعمل به
في المستقبل لا يظهر بطلان ما مضى كما في النسخ الحقيقي واما الحكم الذي لا يحتمل الانتقال نحو رجل صلى في ثوب على تحري
طهارته حقيقة بان كان معه ثوبان احدهما طاهر والآخر نجس فتحرى للطاهر او تقدير ابان كان معه ثوبان احدهما
طاهر ربعه والآخر نجس كله ولا يدري النجس فانه يتحرى للذي ظهر ربع لكون الربع قائما مقام الكل وقال
الامام بدر الدين الكردري رح قوله او تقديرا بان لم يكن طاهرا لكن حكم الشرع بكونه طاهرا لضرورة اذ في وسع البشر

فراست

في هذه الحال الا التحري وقد أتى به وآذا كان كذلك فكان ذلك الثوب ظاهرا شرعا حتى قال بجواز الصلوة فيه وان كان نجسا حقيقة وآذا تحرى للطاهر حقيقة او بعد ثم تحول رايه بعد ذلك فصلى في الثوب الآخر على تحري ان هذا طاهر وان الثوب الاول نجس لم يجز صلوته في الثوب الثاني لما لم يثبت طهارته بدليل موجب للعلم لان التحري اوجب طهارة الثوب الاول ونجاسة الثوب الثاني وكون الثاني نجسا وصف لا يقبل الانتقال من ثوب الى ثوب فلا تعتبر رايه الثاني ويبطل العمل به الا عند التقرير بان الثوب الاول نجس فيبطل ما اذى كما اذا ظهر نص بعد العمل بالقياس بعد وقوعه انتهى صلوته فانه يبطل ذلك العمل ويطهر قال رحمه الله ومثال القسم الثاني من القسم الرابع قوله وكذلك جوابهم في المفقود اقول قد سبق ان القسم الرابع من اقسام المعارضة هو حكم المعارضة وهذا القسم ينقسم الى قسمين وان لم يتلفظ به بالقسم احدهما المصير الى القياس واقوال الصحابة رض والثاني وجوب تقرير الاصول الى ان يأتي ما يكون ذلك عند العجز عن العمل بالدليل ونظير القسم الاول قد تقدم ذكره ونظير القسم الثاني سؤر الحمار والبغل فان الادلة تعارضت في الحكم بطهارته ونجاسته وهي لسؤر الحمار شبهة المرة من وجه لما فيه من الضرورة والبلوى كالهرة لانه يؤكل لانه يؤكل في الدور والافنية فيشق الاوان وشبه الكلب من وجه وهو حق المخالطة وشبهه بالهرة يوجب طهارة سؤره لان للضرورة اثرا في سقوط النجاسة وشبهه بالكلب يوجب نجاسة سؤره وكذا اعتبار سؤره بعرقه يدل على طهارته واعتباره بلبنه يدل على نجاسته فتعارض الدليلان وكذا تعارضت الآثار فان ابن عباس رض قال لا بأس بالتوضي به وقال ابن عمر رض مكروه التوضي به ولم يترجح احدهما على الآخر وكذا قال ابن عباس رض الحمار يختلف القت والتبن فسؤره طاهر وقال ابن عمر رض انه نجس فتعارضا وكذا تعارضت الاخبار في حرمة لحم الحمار وحله فان النبي صلعم حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر حتى امر بأكفاء القدور في ذلك اليوم وروى انه صلعم امر غالب بن ابجر او ابجر بن غالب بالتناول فرخص الحمار وحيث قال له كل من سمين مالك حين قال لم يبق الا حميرات فتعارض الخبران واذا تعارضت الدلايل ولم يمكن المصير الى القياس لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء لكونه قابلا للحكم بطريق القدرة في المنصوص على غير المنصوص بعلة متحدة بينهما ولانه لا بد للقياس من مقيس عليه وانه معدوم ههنا لتساقط بالتعارض فلم يمكن المصير الى القياس فان قيل هذا وارد في كل متعارضين في السنة فانها لما تعارضتا تساقطتا والعدم حكما فلا يمكن القياس على المعدوم بعد ذلك قلنا ليس المراد قولنا فلم يمكن المصير الى القياس القياس على حكم احد هذين المتعارضين فان ذلك انما عدم بالتعارض فلم يبق حكما بل المراد به حكم آخر وجنس اتفقوا على ذلك الحكم واذا لم يكن للسؤر نظير شاهد نحمل عليه فلو قلنا انه طاهر او نجس لكان نصب الحكم ابتداء بالقياس وهو تلقآء انفسنا وانه لا يجوز وانما قلنا انه لا نظير له لان الحمار ليس في معنى الهرة لانها يطاف عليها المضايق دون الحمار فكانت الضرورة فيه اكثر فلم يصح سؤر الهرة شاهدا وكذا الحمار ليس في معنى الكلب ايضا لان الحمار يخالط للحاجة اليه غالبا بخلاف الكلب فلم يصح هو ايضا شاهدا وكذا لا يمكن سؤره بلحمه لان في لعابه ضرورة لكون الانسان مخالطا له ولا ضرورة في لحمه وكذا لا يمكن الاعتبار بعرقه ولبنه اذ الضرورة في العرق اكثر لانه لا يمكن احتراز عنه لا بحد السرج وهو محتاج الى الركوب منه واختلفت الرواية في طهارته النبي ونجاسته ولا يمكن الاعتبار بسؤر الكلب لانه لا ضرورة فيه لعدم المخالطة غالبا واذا كان كذلك وجب تقرير الاصول على حالها فان قيل قوله ولم يصح القياس شاهدا مع قوله فيما تقدم ان القياس اذا تعارضا لم يسقطا بالتعارض لانه وجب العمل باحد القياسين فيما تقدم ولم يجب فيما نحن فيه وهو سؤر الحمار مع وجود القياسين فيه

على ما سبق وهو اعتبار عرقه ولبنه ولحمه والقياس هو اعتبار المظنون بالمعنى الجامع قلنا القياس عبارة عن اثارة المعنى المؤثر من الاصل بشرائطه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه ومثل ذلك غير موجود في العرق واما له لما تقدم ذكره فلا يكون في ذلك تعارض القياسين واما قوله ان القياسين اذا تعارضا الى آخره فهو فيما تعارض المعنى المؤثر فيه اصل مجمع عليه آخر في هذا الوصف باثبات حكم على خلاف حكم آخر وانه كثير النظير وآذا ثبت ما ذكرناه وجب تقرير الاصول على حالها فنقول ان الماء كان طاهرا في الاصل فسؤره طاهرا ولا يصير نجسا بالتعارض قلنا ان سؤر الحمار طاهر وقد نص عليه محمد رح في غير موضع من المبسوط حتى قال في النوادر لو غسل الثوب في سؤر الحمار يجوز به الصلوة ولا يتنجس العضو ايضا باستعماله وكذا عرق الحمار ولبن الاتان طاهر ولم يزل بسؤره الحدث عند التعارض لكون الحدث ثابتا قبل استعماله فلا يزول باستعماله بيقين وجب ضم التيمم اليه لتحصل التيقن بالطهارة المطلقة لا دآء الصلوة فحتى سؤر الحمار مشكلا لما صير الى تقرير الاصول لانه دخل في اشكاله وهي الماء المطلق والماء المقيد فمن حيث انه يجب استعماله في الوضوء ولا يكتفي بالتيمم وصل عند وجوده اشبه الماء المطلق ومن حيث انه لا يزول به الحدث وجد اشبه ماء الورد وليس يراد بكون سؤره مشكلا انه مجهول حكمه لان حكمه معلوم وهو التوضي به مع ضم التيمم اليه وهذا احتراز عما نقوله ابو زيد الدبوسي ان المشكل مجهول والمجهول لا يصلح دليلا شرعيا وجواب عما يظن ان ادلة الشرع تؤدي الى الجهل فلا تؤدي الى ان يدخل الشيء في اشكاله فان قيل لو كان في سؤر الحمار تقرير الاصول لوجب ان نقول انه طاهر ومطهر لان الماء في اصله كان متصفا بهاتين الصفتين وقد تغير سؤر الحمار عن كونه مطهرا فلا يكون ذلك عملا بتقرير الاصول قلنا المراد تقرير الاصول بقاء كل واحد من الطرفين اعني طرف الحدث وطرف الماء على حاله ثم لو ابقينا الماء على صفته كونه مطهرا لقلنا بحصول الطهارة للمحدث لان استعمال المطهر في محل قابل للتطهير يثبت الطهارة لا محالة وحينئذ انتفى طرف المحدث في حق تقرير اصله كما كان فلذلك قلنا ببقاء طهارة الماء كما كان وهو صفة اصلية له والتطهير صفة عارضة لوجود الطهارة بلا تطهير بخلاف العكس وقلنا ببقاء الحدث على حدته كما كان تقريرا لاصول الطرفين وعلى هذا الدليل يقدر الامكان هذا الجواب منسوب الى الامام الزاهد المحقق فخر الدين احمد المايمرغي رح فان قيل لما تعارضت الادلة في لحم الحمار وترجح المحرم احتياطا ينبغي ان يكون سؤره نجسا احتياطا ايضا كما هو رواية عن ابي حنيفة رح قلنا الاصل في التعارض الجواز الا ان لا يمكن ذلك للمضادة بين الحل والحرمة وامكن في السؤر بان يكون واجب الاستعمال عملا بدليل الطهارة وتضم التيمم اليه عملا بدليل النجاسة فان قيل ان في استعمال سؤر الحمار ترك الاحتياط فروجه وهو انه على تقدير نجاسته يتنجس الاعضاء قلنا الاصح ان الشك في طهورية لا في طهارته فلا يرد الاعتراض حسه وكذا لا يرد على قول من قال ان الشك في طهارته لان العضو كان طاهرا بيقين فلا يتنجس بالشك وقال شيخ الاسلام المعروف بخواهرزاده رح ما قالوا في سؤر الحمار انه مشكل لاختلاف الاخبار في حرمة طهره لا يتأتى لان لحمه حرام بلا اشكال لانه اجتمع المحرم مع المبيح فيغلب المحرم على المبيح كما اذا اخبر عدل ان هذا اللحم ذبيحة مجوسي واخبر آخر انه ذبيحة مسلم فانه لا يحل اكله واذا حرم لحمه بلا اشكال يكون نجسا بلا اشكال ووقع الماء ما هو نجس بلا اشكال يجب ان نجعل الماء كما لو وقع فيه نجاسة اخرى لكن الصحيح فيه ان نقال انا لم نوجب نجاسة الماء لما فيه من الضرورة والبلوى لان الحمار تربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني كالهرة وللضرورة اثر في اسقاط النجاسة الا ان الضرورة والبلوى في الحمار دون الضرورة في الهرة فتحققت الضرورة في حقه دون حق

سؤر الحمار على بعض تحقيق في الاصول الى آخر

ولو كانت الضرورة منتفية من كل وجه لكان سؤر نجسًا كالكلب لو تحقق من كل وجه لكان الماء طاهرا ومطهرا لكسور الهرة
فلما استوى الوجهان وغير ترجيح تساقطا فوجب المصير الى ما كان ثابتًا وقد كان الثابت شيئين الطهارة في جانب الماء والنجاسة
في جانب اللعاب وليس احدهما باولى من الآخر فيقع مشكلا فلا يطهر ما كان نجسًا ولا ينجس ما كان طاهرًا قوله وكذلك الجواب
في الخنثى المشكل اي انه اذا لم يظهر فيه دليل يرجح به جهة الذكورة او الانوثة يكون مشكلا اجمالا فيجب تقرير الاصول عند تعارض
الدليلين فقلنا الزائد على نصيب البنت لم يكن ثابتًا فلا يثبت عند التعارض بالشك وكذا جوابهم في المفقود فانه يجعل
بمنزلة الحي في نفسه حتى لا يرثه احد وبمنزلة الميت في الارث عن الغير حتى لا يرث من اقاربه احدًا لان امره مشكل فوجب
المصير الى الحال للضرورة اذ حياته باقية باستصحاب الحال وانه حجة دافعة للاستحقاق لا مثبتة له ونظير هذا كثير
خصوصًا على اصل ابي حنيفة رح في خروج وقت الظهر وبقائه وكون دار الاسلام دار الحرب وبقائها على ما كانت دار
الاسلام وكون العصير حرامًا وبقائه على ما كان وتبدل الكفر في قوله لا اسكن هذه الدار وبقائها على ما كانت قال
ومثال ما قلنا من الفرق بين ما يحتمل المعارضة كالكتاب والسنة وبين ما لا يحتمل تلك كالفرق بين الطلاق والعتاق في محل بهم بان
قال لامرأته احدكما طالق او قال لامتيه احدكما حرة فانه تثبت له الخيار في البيان لان وراء الابهام محلا يحتمل التعرف
لان الموقع من الطلاق والعتاق بطريق الابهام مجهل يحتمل التعرف لان ذلك غير نازل في المحل فكان الملك في المحل
باقيًا والملك في المطلق للاختيار كما قبل اصاب الطلاق والعتاق فيستحقه في الحال شاء او ابى الا ان قبل الاصابة
له اختيار في اصل الطلاق والعتاق وبعد الاصابة ابهم له اختيار تعيين المحل واذا كان كذلك فصحة تصرفه اولا يعين
المحل كان ملكه له شرعًا كابتداء الايقاع ولكنه بمباشرة الايقاع اسقط ما كان له من اختيار في التعيين لانه لو فعل
ولا بد تصرفان ايقاع اصل الطلاق وتعيين المحل بناء على الملك فيصح القول بالاختيار في تعيين المحل لان الملك عبارة عن المطلق
ايجاب فصح ذلك اختيارًا بناء له شرعًا فكان نظير القاسمين فرحب ان له اختيارًا في كل واحد منهما بالبيان كما ان
له اختيارًا في كل واحد من القاسمين بالعلم فانه بعد ما باشر احدهما وآذا طلق احدى امرأتيه عينًا ثم نسيها او اعتق احدى
امتيه عينًا ثم نسيها يقع المعارضة بين المطلقة وغيرها وبين المعتقة وغيرها جهلا بالمطلقة والمعتقة فكان ذلك
نظير تعارض النصين لان ذلك انما يتحقق للجهل بالمنسوخ واحدهما غير ثابت بيقين كما في هذه الصورة
واذا كان كذلك لم يجز ايقاع الطلاق والعتاق والحال بالجهل لان الجهل لا يوجب حكمًا شرعيًا فكان كالجهل بالناسخ من المنسوخ
ولا يثبت اختيارها كما ذكرنا هنا لكنه لا يصار اليها لان الاصل وهو ان يقال انها كانت حلالا فسقط كذلك لوقوع الحرمة
بيقين وبطلان الاصل وهو العلم باستصحاب الحال والامر ظاهر للتجزي ايضا في باب الفروج لانعدام مساس
الحاجة وتعلق حرمته قال ـــــه واذا عرفت لكن المعارضة وشرطها قوله ومثله كثير لا يحصى
اقول ـــــ اذا عرف ما سبق بيانه لكن المعارضة وشرطها وحكمها وجب ان نبني عليه اي على ما عرف
ما بقي كيفية المخلص عن المعارضة على سبيل العدم اي على وجه يجعل المعارضة كالمعدومة من الاصل فنقول المخلص
عنها بحجة او وجه فيطلب ذلك اولا في جهة الحجة فان لم يوجد ذلك ففي جهة الحكم فان لم يوجد ذلك ففي جهة الحال
فان لم يوجد ذلك ففي جهة الزمان اي الترجيح صريحا فان لم يوجد ذلك ففي جهة الزمان دلالة ووجه الانحصار في هذه
الجملة ان اختلاف المحتجين يغايرها لا محالة اما ان كان في الاختلاف في ذاتهما او لم يكن فان كان فهو الوجه الاول وان لم يكن
فلا محالة اما ان كان لمعنى يعتبرها

وهو الحكم او لمعنى قائم بها على الخصوص وهو الحال او لمعنى قائم بها لا على الخصوص وهو الزمان فان الزمان ظرف لكل الاشياء
المحدثة ثم اختلاف الزمان لا يخرج عن احد الوجهين وهما الصريح والدلالة اما الوجه الاول وهو طلب المخلص وبيان الحجة فان
لا يعتدل الدليلان المتعارضان كالمحكم يعارضه المجمل او المتشابه فانه يتبين بعدم التعادل ان التعارض غير موجود حقيقة
بينهما وان كان موجودًا ظاهرًا فيصار اليه العمل بالمحكم دون المجمل والمتشابه وذلك كقوله تعالى ليس كمثله شيء فانه محكم في نفي المماثلة
فلا يعارضه المجمل وهو قوله الرحمن على العرش استوى لانه ازدحمت فيه معان منها ما يوجب التشبيه ومنها ما لا يوجه على حسب
تفسير الاستواء فلا يصلح معارضًا لان ركن المعارضة تساوي المحتجين وما ذكرناه نظير تعارض المتشابه ايضا مع المحكم واذا لم
يثبت التعارض فيما ذكرناه يصار اليه العمل بالمحكم ويحمل الاستواء على انه كناية عن الملك كما قال جاز الله وهو ما كان الاستواء على
العرش وهو سرير الملك ما يراد في الملك جعلوه كناية عن الملك يقالوا استوى فلان على العرش يريدون الملك وان لم يقعد
على السرير البتة او على الاستيلاء كما قال غيره وكذلك ان كان احد الدليلين من الكتاب او من السنة المشهورة والآخر
من اخبار الآحاد فانه لا يعارضها حقيقة لعدم الاعتدال بينهما وامثلة هذا كثيرة منها ان احد الدليلين مجملا للخصوص فانه
يقع التعارض بينهما بسبب تخصيصه بالآخر كقوله ع وفد خله كان آمنًا مع ما روى انه صلعم دخل مكة يوم الفتح فقيل له ان ابن
خطل متعلق باستار الكعبة فقال اقتلوه ومثله قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مع قوله تعالى في السارق
ثم ابلغه مأمنه لان قوله تعالى والسارق عام يحتمل الخصوص فجعل قوله تعالى ثم ابلغه مأمنه دليلا لتخصيص السارق من ذلك
العام ومثله قوله صلعم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها مع نهيه صلعم عن الصلوة في ثلث ساعات
وهي وقت طلوع الشمس الى ارتفاعها قيد رمح او نحوه ووقت زوالها الى ان تزول ووقت غروبها الى ان تغرب
فان قوله صلعم بعد ضيق التخصيص فجعل الحديث الآخر دليلا التخصيص حتى يقع به التعارض ومنها قوله صلعم البينة على المدعي
واليمين على من انكر مع حديث القسامة بالشاهد واليمين لان الاول خبر مشهور والثاني خبر واحد واما الوجه الثاني
وهو طلب المخلص في جهة الحكم فان تختلف الحكمان لان التعارض حقيقة انما هو باثبات ما نفاه الدليل الاول او نفي ما اثبته
الآخر مع الشرائط المذكورة اولا فاذا تغاير الحكمان لا يتحقق اثبات النفي ولا نفي الاثبات فلا يثبت التعارض حقيقة
نظيره قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان مع قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فان
بين النصين تعارضًا في حق غير الغموس في الظاهر حيث ان كسب القلب فكانت داخلة تحت قوله ع ولكن يؤاخذكم بما
كسبت قلوبكم فتكون المؤاخذة ثابتة في الغموس على هذا ويمين الغموس داخلة ايضا في اللغو المذكور في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله
باللغو في ايمانكم لان كل واحد منهما خال عن فائدة اليمين وهي التوى باليمين على فعل في المستقبل او على ترك فعل في المستقبل وذلك
يقتضي عدم ثبوت المؤاخذة في يمين الغموس ويثبت داخلة تحت قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان لانهما تتصادف
محل عقد اليمين وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق فكانت غير منعقدة فلا يثبت فيها المؤاخذة على هذا واذا كان كذلك
كان التعارض ثابتا بين النصين المذكورين ظاهرًا لكنه سقط هذا التعارض لعلم الحكم لان المؤاخذة المثبتة في قوله تعالى
ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم مطلقة غير مقيدة بكذا وكذا والمؤاخذة المطلقة انما تكون في دار الجزاء اذ الجزاء بوفاق
العلماء فانها في الدنيا قد تبتلى المطيع لتكون تمحيصًا لذنوبه وينعم على العاصي استدراجًا والمؤاخذة المنفية في قوله تعالى لا يؤاخذكم
الله باللغو في ايمانكم مقيدة بدار الابتلاء الخ ح دار الدنيا فكان الحكم الثابت في احد النصين غير الحكم الثابت في الآخر

واذا اسقط المدافعة بين التكفير طهر المخلص عن التعارض وصح الحمل بين التعبير فلا يصح ان يحمل بعض النصوص المذكور على بعضها
كما فعل الشافعي رح لاستلزام المعارضة بما مر تقريره والحمل انما يكون بعد ثبوتها وقد حمل الصاحبان رح الايمان ثانيا على ان المواخذة
المذكورة في النص الاول مجملة والمواخذة المذكورة في النص الثاني مفسرة بقوله ٢ تكفارته اطعام عشرة مساكين فتبين
بالنص الثاني ان المواخذة المذكورة في النص الاول هي المواخذة بالكفارة والحاصل ان عنده تجب الكفارة في اليمين الغموس
لانها مكسب القلب فكانت داخلة تحت قوله ٢ ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم والكسب عبارة عن عقد القلب لا عن العقد الذي هو ضد
الحل والعقد يحتملها فقال عقد الحل وعقدت قلبي على كذا واعتقدت ذلك ولي مع فلان عقيدة فكانت هذه الآية بيانا لمجمل قوله تعالى
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان والمواخذة ههنا مقترنة بما من شأنها ان تكون الكفارة واجبة في الغموس لكونها معقودة بهذا الوجه وعندنا لا تجب
الكفارة في الغموس لانها كبيرة محضة والكفارة عبادة حتى تتادى بالصوم وشرط فيها النية فلا تناط بها الكفارة بخلاف
المعقودة لانها مباحة والعقد عبارة عن ربط اسم الله تعالى بالخبر القابل للصدق لا يجاب الصدق وهو انما يكون في المستقبل
لانه لتحمل الخلف والايجاب يخالف الماضي فلم تكن الغموس على هذا عقدا فلم يكن يمينا لكونها حالية عن البر فكانت خارجة
عن حكم اليمين المعقودة وهو الكفارة داخلة في حكم يمين اللغو وهو عدم الكفارة لكون الغموس لغوا من حيث انها لم تفد الحكم
كما مر واما ما قاله الخصم من حمل المجمل على المفسر فنقول انما يكون ذلك عند وجود المعارضة بينهما ولا معارضة بينهما لما ذكرنا من
حمل كل واحد منهما على دار على حدة من دار الابتلاء ودار الجزاء قوله ومثله كثير من ذلك حمل الشافعي رح النص المطلق على النص
المقيد كما في حمل كفارة اليمين والظهار على كفارة القتل في اشتراط ايمان الرقبة قال رح واما الحمل فمثل قوله تعالى
ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف للحمل على قوله عند غسل القدم اقول المخلص عن التعارض بطريق الحمل مثل قوله تعالى ولا
تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف احدى القراءتين ومعنى التخفيف انقطاع دم الحيض اذ الطهر انما يكون بانقطاعه يقال طهرت
المرأة اذا انقطع دم الحيض عنها وذلك المعنى يدل على انتهائه حرمة القربان للانقطاع دم الحيض فلا يجوز ان ينتهي حرمة القربان
للاغتسال لانها انتهت قبل الاغتسال بانقطاع الدم فعند هذا الحال ان لا تنتهي حال وجود الانتهاء وقوي بالتشديد ومعنى التشديد
الاغتسال وانه يدل على انتهاء حرمة القربان للاغتسال وبين القراءتين تعارض في الظاهر لان حتى للغاية وبين امتداد
حرمة القربان للاغتسال وبين ثبوت حل القربان عند انقطاع الدم فرق غير اغتسال منافاة لكن هذا التعارض يرتفع
بسبب حال الاغتسال وحال الانقطاع على ان نحمل القراءة بالتخفيف على حال انقطاع الدم على عشرة لانه انقطاع التام الذي
لا ترتد فيه اذ الحيض لا يكون اكثر من عشرة ايام فكان الطهر بالانقطاع في تلك الحالة متيقنا به ولا مستيقن في ذلك الانقطاع
تراخي الطهر للاغتسال لانه يؤدي للى بطلان تقدير الشرع لان الحيض حينئذ يزيد على العشرة والشرع بخلافه
بخلاف الانقطاع فيما دون العشرة فانه لا يثبت فيه الطهر يقينا لاحتمال عود الدم في ايامه ونحمل القراءة بالتشديد على حال
انقطاع الدم على ما دون العشرة لكون ذلك الانقطاع منتظرا للى الاغتسال لينزح جانب الانقطاع اذ الانقطاع سبب
للطهارة كالاغتسال فيضم الاغتسال للى الانقطاع ينزح جانب الانقطاع لاجتماع سببي الطهارة آلا انه يحتمل العود فلا
فلا يكون هذا الانقطاع محكما بل متردد افكان منتظرا للى مؤيد وهو الاغتسال واذا كان كذلك فعند حرمة القربان للا وجود
الاغتسال وبهذا الحمل يندفع التعارض وكذلك قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وارجلكم بجر المعطوف نصبه متعارضان ظاهرا
اذ القراءة بالنصب تقتضي غسل الرجل عطفا على المغسول وهو الوجه والقراءة بالجر تقتضي المسح عطفا على الممسوح وهو الرؤس

فاذا حملنا القراءة بالنصب على حال طهور القدمين اذ الفرض في هذه الحالة غسل الرجل عينا وحملنا القراءة بالجر على حال
استتار القدمين بالخفين وصح ما ذكرنا من الحمل لان الذي استتر به الرجل وهو الخف جعل قائما مقام بشرة القدم فصار مسح
الخف بمنزلة غسل القدم اذ المسح يصادف بشرة القدم حقيقة تقريرا كما ان الغسل يصادف بشرة القدم تحقيقا فصح ذكر
الرجل واراده الخف تجوزا وقوله وصح ذلك لان الجلد اقيم مقام بشرة القدم جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يكون
ذلك عملا بالآية والآية تقتضي المسح على الرجل وانت توجبه على الخف فقال صح ذكر بطريق المجاز كما مر بيانه وفي بعض النسخ فصار
مسحه بمنزلة مسح القدم وبيان ذلك ان الخف لما اقيم مقام بشرة القدم صار المسح على الخف كالمسح على القدم وان لم يكن
مسح القدم جائزا فصح ذكر مسح الرجل واراده مسح الخف مجازا واورد على هذا الحمل انه لا يبقى حينئذ لحرف الغاية فائدة
اذ المسح لا الكعبين ليس بفرض ولا مستحب وقد قيل في دفع التعارض ان القراءة بالجر تحمل على الجواز كقوله تعالى ان الله
بريء من المشركين ورسوله في قراءة من قرأ بجر المعطوف على المجاورة وكقولهم جحر ضب خرب والاحسن في ذلك
ما قاله جار الله العلامة في الكشاف ان الارجل من بين الاعضاء الثلثة تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة للاسراف
المذموم فعطفت على الثالث الممسوح لا ليمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها وقيل لما الكعبين مجمع بالغاية
اماطة لظن ظان يحسبها ممسوحة لان المسح لم يضرب له غاية قال رح واما الصحيح اختلاف الزمان
للى قوله يا بعد الاجلين اقول المخلص عن التعارض بجهة اختلاف الزمان على وجهين احدهما صحيح والآخر دلالة
اما الاول فهو ان يعرف التاريخ بين النصين بدليل يدل على التاخير صحيحا فكان المتاخر منهما ناسخا فسقط التعارض بذلك
وذلك كما قاله ابن مسعود رضي الله عنه في عدة المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا انها تعتد بوضع الحمل وقال فرسخا بالهلة ويروى
فرشا لا عنه ان سورة النساء القصرى واولات الاحمال اجلهن بعد التي في سورة البقرة وفي رواية نزلت بعد سورة
النساء الطولى يقتضي بانقضاء مجمل رضي الله عنه فانا نعلم قطعا ان المتاخر من النصين
ناسخ للمتقدم والمباهلة الملاعنة من البهلة وهي اللعنة وكانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الكاذب
منا ومنكم وقيل هي مشروعة في زماننا وسورة النساء القصرى هي سورة الطلاق التي بعد سورة البقرة في قوله ان سورة
النساء القصرى واولات الاحمال التي ذكر فيها واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن واولات الاحمال لا يخص النون المذكورة و
سورة النساء الطولى هي التي بعد سورة آل عمران والغرض من ذلك انه لا تعارض حقيقة بين قوله تعالى في سورة البقرة
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وبين قوله رح في سورة الطلاق واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن لان سورة الطلاق نازلة بعد سورة البقرة فكان قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا
لقوله والذين يتوفون منكم الآية لكونه متاخرا عنه وكان ذلك القول من ابن مسعود رضي الله عنه ردا على من قال بان الاجلين
للى اجل عدة الوفاة واجل من الحبل وهو على ما تابعه رضي الله عنهم فانهم قالوا يجب على المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا ان
تعتد بابعد الاجلين لان قوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا يوجب عليها العدة باربعة اشهر وقوله تعالى واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن توجب عليها العدة بوضع الحمل فجمعنا بينهما احتياطا وكذا التاريخ وجوابه ما ذكر ان مسعود رضي
فرشا لا عنه ويروى ان الحبر بهذا الطريق انما يكون عند العجز عن علم التاريخ اما اذا علم ان قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن آخرهما تاريخا فلا وقد علم ذلك فيتعين به لا بغيره ومعنى ابعد الاجلين ينتظر لان العدة بالاشهر انما تنقضي بعد تمام العدة بوضع
الحمل

يجب عليها العدة منه اذا مضت اربعة اشهر وعشرا بعد وفات الزوج ولم تضع الزوجة الحمل بعض عدتها عند
هو لا، لان وضع الحمل بعد يجب عليها الاعتداد به واذا وضعت الحمل بعد وفات الزوج بيوم او نحوه تربصت اربعة اشهر
وعشرا عندهم لكونها بعد الاجلين قال ـــــ ره واما الذي يثبت دلالة "لا قوله انا جعل الحاظر ناسخا قلت
الوجه الذي من طلب المخلص وهو ما يعرف التاريخ بين النصين بدليل يدل على التاخر دلالة" لا صريحا هو ان يكون احد النصين
يوجب الحظر والآخر الاباحة فان التعارض بينهما ثابت ظاهرا لكنه يمنع ذلك بالحصر لدلالة التاخر وهو ان يجعل الموجب
للحظر متاخرا عن الموجب للاباحة ناسخا لدلالة" وذلك للعلم بان النصين وجدا في زمانين على التعاقب. اذ لو كان نزولهما
في زمان واحد لادى الى محال وهو اجتماع الضدين وجعل الموجب للاباحة بالموجب للحظر ثم الى نسخ الحظر بالموجب
للاباحة فينكر النسخ الذي هو خلاف الاصل لان الاصل هو بقاء النص على حاله واذا جعل المبيح متقدما على الحاظر لم
ينكر النسخ لانه يؤدي الى نسخ المبيح بالحاظر لا غير فكان اولى لقلة المحذور فيه وكثرته في الآخر والآن حمل النص
الموجب للحظر على التاخر اولى لكونه متيقنا به في النسخ محكم" وكون النص الموجب للحظر ناسخ تقدم او تاخر فكان الاخذ به
اولى ولان النص الموجب للحظر فيه زيادة حكم وهي نيل الثواب بسبب الانتهاء عن موجبه واستحقاق العقاب بالاقدام
على تركه ذلك وليس في المبيح شيء من ذلك لانه لا يتعلق الثواب والعقاب بايجاب المباح وتركه فكان النقل تاخر الناقل
للحظر احتراز بالاحتياط لاحتمال كونه آخرا وفي جعل المبيح ناسخا له مع احتمال تاخر الحاظر ترك الاحتياط لعموم العقوبة
بارتكاب المحرم شرعا وهذا الذي مر تذكره من حمل النص الحاظر على التاخر بناء على قول من جعل من مشائخنا رحمهم الاباحة اصلا"
في الاشياء بعوض الشرع كما انا رايته محمد رحمه في كتاب الاكراه بقوله ولو تهدد بقتل حتى شرب الخمر فلم يفعل خفت ان يكون
آثما لان شرب الخمر وكل الميتة لم يحرم الا بالنهي وهذا اللفظ يدل على انه كان من مذهبه ان الاصل في الاشياء هو الاباحة
وبه نقول بهذا الان البشر وقت ادم عليه لما يوما هذا لم يتركوا شيئا يلبي بهما غير التكليف في شيء من الاوقات قال الله تعالى
وان مرارة الاخلاق فيها نوع من التكليف حظر وتحريم لاشياء، واباحة لاشياء، فلو قلنا ان الاباحة اصل في الاشياء، كلها
بوضع الشرع لزم ارتفاع التكليف وكان هذا القول متناقضا لما سبق من الآية ووافق المصنف رحمه فيما ذكرنا الامام
المحقق شمس الائمة السرخسي رحمه وبيان ذلك اي وبيان ان النص الموجب للحظر يكون متاخرا عن الموجب للاباحة
هو ان الموجب للاباحة بقي ما كان على ما كان على طريق بعض مشائخنا كون الاباحة اصلا في الاشياء وعلى اقوى الطريقين
باعتبار ان قبل مبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت الاباحة ظاهرة في هذه الاشياء وذلك باق حتى لا ان يثبت الدليل الموجب
للحرمة في شريعتنا ولا ذكر انا رحمه المصنف رحمه بقوله وانا هذا بقاء على زمان الفترة وما قبل مبعث رسولنا صلى الله
عليه وسلم فان الاباحة فيه كانت ظاهرة في الناس وكانوا يستعملون الاشياء على طريق الاباحة لانه لم يكن للناس آمر
وناه يفيد قولا على الناس فكانت الاشياء كلها مباحة بذلك السبب ثم لما بعث نبينا صلى الله عليه وسلم واوحي اليه اباحة بعض
الاشياء، قلنا تقرر ذلك الاشياء على الاباحة الاصلية الا كان اهل الفترة يستعملونها مباحة" ولما اوحي اليه
بتحريم بعضها قلنا نسخ اباحة تلك الاشياء التي كان اهل الفترة يستعملونها مباحة" فكون المبيح متقررا او كون الحاظر
ناسخا للاباحة الاصلية انما كان على هذا الطريق لا بان التكليف بالحظر والحرمة في اصله متنفيا عن الناس في وقت من
الاوقات كما قالت الجهلة. وحاصل ما يفهم من اصول الشيخين شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي رحمهما

قال العلماء جميعا الاباحة اصل

هو ان العلماء جميعا قالوا ان الاباحة اصل في الاشياء حتى قالوا عند جهالة التاريخ بورود النصين احدهما محرم والآخر
مبيح ان المحرم متاخر ليكون ناسخا على ما سبق وانما يصح هذا التعليل ان لو كانت الاباحة اصلا في الاشياء، لكنهم
اختلفوا في التصريح ببعضهم قالوا معنى ذلك ان الله تعالى خلق الاشياء كلها في اصلها مباحة" للعباد ثم بعد الاسلام علموا او حي
اليهم بتحريم بعضها وابقاء بعضها على الاباحة الاصلية كما كانت واما اختيار الشيخين رحمهما فهو انه ليس مراد العلماء رحمهم
من ان الاباحة اصل في الاشياء، ان يكون ذلك بالشرع بل مرادهم ان ذلك زمان الفترة فان ذلك الزمان كان الناس يعلمون
الاشياء، على طريق الاباحة لانه لم يكن للناس آمر وناه ولا آمر ما سبق ذكره آنفا وذكر في التيسير في قوله تعالى هو الذي
خلق لكم ما في الارض جميعا ثم ان اهل الاباحة من المعتزلة احتجوا بالجهلة بهذه الآية في قوله تعالى لكم على الاطلاق والاباحة مطلقا
وقالوا لا حظر ولا حجر ولا نهي ولا امر واذا تحققت المعرفة وتاكدت الحجة سقطت الحرمة وزالت الحرمة فاجيب
لا يكلف حبيبه لا ينعمه ولا يمنعه ما يريد ويطلبه وهذا منهم كفر صراح وخروج عن الايمان باصباح وقد نهى الله تعالى
وامر واباح وحظر ووعد واوعد وبشر وهدد والنصوص ظاهرة والدلائل متظاهرة ثم حمل هذه الآية على
الاباحة المطلقة فاسد اصلح من الدين بالكلية والجهل العجيب ما قاله ابن عباس رضي الله عنهما خلق لكم ما في الارض
جميع ما في الدنيا لدفع حوائجكم وقوام معايشكم فلا بقاء" عادة" للبشر الا بالطعام والشراب ودفع الحر والبرد بالاكنان
والاثواب وقد حصل ذلك كله فيها لكم وفيها ايضا زوائد على الضروريات من تناول الطيبات والتجمل بانواع الزينات
والتلذذ في وجوه اللذات والاستراحة بانواع الراحات فالسماء سقفكم والشمس سراجكم والقمر نوركم والنجوم
هداكم لا ان قال والحيوانات الضارة والاعيان النجسة الخبيثة فيها تذكير عقوبات الجحيم ومعرفة النعم باضدادها
وهو نفع عظيم واعظم ذلك نفع الاستدلال بها على وحدانية الله تعالى قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم
فالبناء دليل على البناء وتذكر في الكشاف في تفسير قوله ره وان مرارة الاخلاق فيها نذير فان قلت كم مرارة في الفترة بين
عيسى ومحمد عليهما وكم يحل فيها نذير قلت اذا كانت آثار الندارة باقية" لم تخل من نذير الى ان تندرس وحين اندرست
آثار انذاره عيسى عليه بعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم قوله وذلك مثل ما روي اي نظير ما يخبر به وهو ما يعرف التاريخ بالنصين
دلالة" ما روي انه صلى الله عليه وسلم حرم الضب وروي انه اباحه وروي انه حرم لحوم الحمر الاهلية وروي انه اباحها وروي
انه نهى عن اكل الضبع وروي انه رخص فيه فجعلنا النص الحاظر في ذلك كله متاخرا ناسخا على الوجه الذي سبق فكل تورث
فان قيل اذا كان النص الحاظر ناسخا كيف صح قولهم في سور الحمار ان الدلائل قد تعارضت فيه ومع النسخ ينتفي
التعارض قلنا صح ذلك من جهة ان كون الحاظر ناسخا للمبيح ثبت بالاجتهاد فيظهر ذلك في حرمة اللحم احتياطا لا
فيما وراء ذلك فينتفي التعارض فيه لان الاحتياط في ذلك انما يتوجه القول بالتعارض كي يتضح له سؤر الحمار الذي هو نجس
على وجوب الطهارة بيقين او نقول بعد ما ثبت حرمة لحمه بقي التعارض لان مجرد حرمة لحمه لا تدل على نجاسة سؤره
على البناء الاتي ان لحم البغل حرام مع ان سورها طاهر او نقول دل الدليل على طهارة سؤره وهو الاعتبار
بعرقه فانه صح ان النبي صلى الله عليه وسلم ركب الحمار معريا اي راكبا اياه عريانا والحر تجر الحجاز والنقل نقل النبوة
فيظهر العرق لا محالة وذلك دليل على طهارة عرقه اذ لا يجوز للعلم الافتراب من النجاسة فاطلق بافضل البشر صلى الله عليه وسلم
وحرمة لحمه تدل على نجاسة سؤره اعتبارا بالكلب فيقع التعارض ووجب تقرير الاصول كما سبق يقرره قال ـــــ ره

احلف مساعدة فيما اذا وقع تعارض فصاعدا لم يكن بد من اصل جامع اقول اختلف اصحابنا رح فيما اذا وقع التعارض بين خبرين احدهما موجب للاثبات والآخر موجب للنفي ايتهما اولى وهذا الاختلاف راجع الى طلب المخلص من التعارض بوجه آخر سوى الوجوه المذكورة فقال ابو الحسن الكرخي رح المثبت اولى من النافي لان المثبت اقرب الى الصدق من النافي لانه يعتمد الدليل لا محالة اذ هو يثبت الامر الحادث بخلاف النافي لانه ينفي على الامر الاول وذلك ليس بدليل ولهذا قبلت الشهادة على الاثبات دون النفي وقال عيسى بن ابان رح يتحقق المعارضة بينهما ولا يترجح احدهما على الآخر بما عدا ذاتيهما بل بامر خارج عنهما وذلك لان كلا منافي نفي بحيط العلم به فكان هو مثل الاثبات فيتعارضان ولان الخبر الموجب للنفي معمول به كالموجب للاثبات وما يستدل به على صدق الراوي في الخبر المثبت فانه تستدل بعينه على صدق الراوي في الخبر النافي ولان محمدا رح ذكر ان واحدا اذا اخبر بنجاسة الماء واثنان بطهارته او اخبر واحد بطهارة الماء واثنان بنجاسته ناخذ بقول الاثنين ولو استويا بقيت الطهارة الاصلية الا ان يكون احد الفريقين حرا فرجح محمد رح بالحرية والعدد دون الاثبات والنفي وهذا دليل على انه لا يترجح بالاثبات وقد اختلف عمل المتقدمين من مشايخنا رح في هذا الباب في جنس هذا الحكم فاخذوا بالمثبت مرة وبالنافي اخرى فقد روي ان بريرة اعتقت وزوجها حر فخيرها رسول الله صلعم وهذا مثبت اذ المراد من المثبت هو الخبر الذي يثبت الامر الطارئ وروي انها اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول الله صلعم وهذا نافي اذ المراد من النافي هو الذي ينفي الحكم على الامر الاول وينفي الامر الطارئ وان لم يكن في لفظه كذلك وهذا كذلك لا خلاف ان زوجها كان عبدا وانما الخلاف في انه هل كان حرا وقت عتقها ام لا واصحابنا رح اخذوا فيها بالمثبت حيث قالوا اذا اعتقت الامة وزوجها حر فلها الخيار واذا اعتقت وزوجها عبد فلا خيار لها وروي ان رسول الله صلعم تزوج ميمونة بنت الحارث بسرف وهو حلال وسرف بفتح السين المهملة موضع بقعة على عشرة اميال من مكة وبها دفنت ميمونة رضه وانما ماتت بمكة فخلها ابن عباس رضه الى سرف وقيل سرف جبل بطريق المدينة وهو على راس ميل من مكة وروي انه صلعم تزوجها وهو محرم واتفقت الروايات على ان التزويج لم يكن في اجل الاحلى فانه صلعم كان محرما قبل تزويج ميمونة في ذلك العام وانما اختلفت الرواة في اجل المعترض على الاحرام فمن روى انه صلعم تزوجها وهو حلال فهو مثبت لانه يثبت ما لم يكن وهو اجل المعترض على الاحرام ومن روى انه صلعم تزوجها وهو محرم فهو نافي لانه ينفي الطارئ على الاحرام وهو اجل ويبقى ما كان على ما كان فكان ناقلا فجعل اصحابنا رح العمل بالنافي وهو التزوج في حال الاحرام اولى من العمل بالمثبت وهو التزوج حال كونه حلالا ولم يرجحوا المثبت ههنا على النافي والفائدة المختصة بقوله واتفقت الروايات انه لم يكن في اجل الاحلى اباحة المثبت من النافي واظهاره فان الحاجة الى الاثبات انما تكون للاوصاف الطارئة وروي عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلعم رد ابنته زينب رضه على زوجها ابي العاص بنكاح جديد وقد هاجرت زينب رضه الى المدينة وبقي زوجها بمكة وكان كافرا وهذا يدل على ان تباين الدارين موجب للفرقة كما هو مذهبنا وروي عكرمة عن ابن عباس رضه انه صلعم رد زينب بنته على ابي العاص بالنكاح الاول بعد ست سنين وروي ان زينب رضها هاجرت الى المدينة ثم تبعها زوجها ابو العاص بعد سنين فرد عليه بالنكاح الاول وهذا دليل على ان تباين الدارين لا يوجب الفرقة كما هو مذهب ان حنيفة رح واصحابنا رح عملوا منها بالمثبت وهو رواية من روى انه رد ها بعقد جديد وهذا

يدل

على ان الترجيح يحصل بالاثبات والنافي رح عملا بالنافي وهو رواية الرد بالنكاح الاول وقال اصحابنا رح في كتاب الاستحسان اذا اخبر رجل بحرمة الطعام وآخر بحله او اخبر رجل بطهارة الماء وآخر بنجاسته واستوى الخبران في العدالة عند ابي حنيفة رح ان اخبار المخبر بالطهارة اولى من اخبار المخبر بالنجاسة ولم يجعلوا المثبت وهو اخبار من اخبر بنجاسة الماء وذكر الامام شمس الائمة السرخسي رح انه تعارضا اي ان اخبار العدلين تعارضا ولم يترجح الخبر بالاثبات وقال اصحابنا رح في الجرح والتعديل اذا تعارضا اي اذا عدل الشاهد واحد وجرحه آخر ان الجرح اولى وهو المثبت لانه خبره اثباتا وحاصل ذلك ان ما اختلف عمل اصحابنا رح بالمثبت والنافي نحن مسائل ذكر المصنف رح كل واحد منها عقيب الاخرى فبدا بالاثبات وختم بالاثبات فالاول مسئلة زوج بريرة انه حرا وعبد واخذوا فيها بالمثبت والثانية مسئلة الاحرام واخذوا فيها بالنافي والثالثة مسئلة السباع واخذوا فيها بالمثبت والرابعة مسئلة الطهارة والنجاسة واخذوا فيها بالنافي والخامسة مسئلة الجرح والتعديل واخذوا فيها بالمثبت ولما اختلف عمل اصحابنا رح لم يكن بد من اصل ضابط جامع لجنس هذه المسائل يحصل به التوفيق بين هذه الفصول وينفي حصول التناقض فقال رح وذلك ان نقول ان النفي لا نحو عرا وجه الى قوله كان مثل المثبت في التعارض اقول ان الاصل الجامع لجنس المسائل التي سبق ذكرها هو ان خبر النفي لا نحو عرا وجه ثلثة وهي اما ان يكون ما يعلم بدليله او ما لا يعلم بدليله او شبهة حالة فان كان ذلك الخبر من جنس ما يعلم بدليل على ما بيانه في مثاله كان مثل خبر الاثبات في العلم والمعرفة فيتحقق المعارضة بينهما ويجب المصير الى ما هو من اسباب الترجيح في الرواة على ما سيأتي بعد هذه ونظير ذلك ما قال محمد رح في السير الكبير في رجل ادعت امرأته عليه وقالت سمعت زوجي يقول المسيح ابن الله فبنت منه فقال الزوج انما قلت المسيح ابن الله قول النصاري او قالت النصارى المسيح ابن الله لكنها لم تسمع الزيادة فالقول قول الزوج حتى لا تبين امرأته منه فان شهد للمرأة شاهدان انا سمعنا الزوج يقول المسيح ابن الله ولم نسمع منه غير ذلك وهو الزيادة المذكورة ولا ندري ان قال غير ذلك ام لم يقل فالقول قول الزوج كما بينا سبق ولم تقبل شهادتهما فان قال الشاهدان نشهد ان الزوج قال المسيح ابن الله ولم نقل غير ذلك قبلت شهادتهما وفرق بين الزوجين لثبوت الحرمة الموجبة للتفريق وكذلك الحكم في الطلاق اذا ادعى الزوج الاستثناء في الطلاق وقال قلت لها انت طالق ان شاء الله وشهد الشهود ان الزوج لم يستثن قبلت شهادتهم وهذه شهادة على محض النفي لكنه نفي طريق العلم به ظاهر فيكون صادرا عن دليل موجب للعلم وذلك ان ما يكون من باب الكلام هو مسموع من المتكلم عيانا لمن كان بالقرب منه فيحيط علم الشاهد بان الزوج زاد على ما قاله شيئا او لم يزد وما لا يسمع من المتكلم فليس بكلام انما هو ذهنية وهي ان تسمع من الرجل لغة ولا تفهم ما يقول واذا ظهر طريق العلم بالنفي صار النفي مثل الاثبات فتقبل الشهادة على هذا النفي كما تقبل على الاثبات والفرق بين قول الشهود لم نسمع غير ذلك وبين قولهم لم نقل غير ذلك انه لا تناقض بين قولهم لم نسمع وبين قول الزوج قلت قال النصارى المسيح ابن الله لانه صح ان يقال قال فلان قولا لكن لم اسمع ولا يصح ان يقال قال ولم يقل فيكون قولهم ولم نقل ذلك نفيا لمقالة الزوج واذا كان خبر النفي من جنس ما لا يعلم بالدليل لكونه لا طريق له احاطة العلم به فانه لا يكون معارضا للخبر المثبت لانه خبر لا عن دليل موجب للعلم وخبر المثبت خبر عن دليل موجب للعلم فلا تقبل على هذا القسم خبر المخبر في مقابلة الاثبات وذلك مثل التزكية لان الداعي الى تزكية الشاهد انما هو عدم ذهوله المزكي عن الشاهد المزكى على السبب الجارح لعدالته اذ لا طريق له الى الوقوف على عدالته فوق هذا وهو عدم الاطلاع

على ما تخرج عدالته وقيل يوقف فى احوال الانسان فوق ما ذكرناه وهو عدم وقوف المزكى على موجب جرح الشاهد
والغلة هنا مستعارة عن العدم اى ان مزكى غيره فانما زكاه بسبب انه لم يقف منه على ما يوجب جرحه كما مر غير
مرة فكان مال تزكيته الى الجهل بخلاف خبر الجارح فانه يعتمد لاثباته حقيقة لا اثباته الجرح العارض بسبب وقوفه على دليل
موجب له فلذلك صار خبره اولى واما الوجه الثالث وهو حالة الاشتباه فان كان الخبر امرا تشتبه حالة اى يجوز ان
يعترف بدليله ويجوز ان يعتمد المخبر فى ذلك ظاهر الحال فانه يجب الوقف فيه بالتوقف عنه والاستفسار عما
يخبر به ثم التأمل فى حال المخبر وكلامه فان ثبت انه لم يسند خبره الى دليل بل بناه على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه خبر
لا عن دليل بل عن استصحاب حال وخبر المثبت عن دليل لا محالة فكان اولى ولان المخبر اعتمد الذى بنى كلامه فيه السماع
فان المخبر والسامع هذا النوع كالمخبر والسامع بالدليل المثبت كما لو اخبر بخبر النفى فلو جاز ان يكون هذا الخبر
معارضا لخبر المثبت لجاز ان يكون علم السامع معارضا لخبر المثبت وانه منتف وذلك كما اخبر عن طهارة الماء المعين
باعتبار ان الاصل هو الطهارة وان ثبت ان المخبر بالنفى اخبر عن دليل المعرفة بان اسند الى دليل يوقف عليه
صار خبره معارضا لخبر الاثبات وذلك كما اذا اخبر واحد بطهارة الماء وبين سبب علمه بان قال اخذته من الوادى
او من البحر او من ماء المطر ووضعته فى موضع نظيف وكنت غير مفارق عنه الى وقت الاستعمال واذا كان كذلك
فلا يكون خبرا عن بناء على ظاهر الحال بل على الدليل كما اخبر بالنجاسة فتحقق المعارضة بين خبر مخبر النجاسة وبين
خبر مخبر الطهارة فنحتاج حينئذ الى الترجيح وقد ذكرنا ان خبر الطهارة اولى لان الاصل هو الطهارة والنجاسة عارضة
فوجب العمل بالاصل وهو الطهارة بخلاف خبر الجارح والمعدل فى حق شخص فان القول قول الجارح لانه يعتمد الدليل والقول الذى
عاينته انه فعل كذا وذلك يوجب الجرح كشرب الخمر وغيره واما الذى خبر بالعدالة فانما يخبر باعتبار ظاهر الحال فان
خبر الى الجهل وذلك لانه اذا سئل عن سبب تعديله يقول الذى ما علمت انه فعل كذا وكذا فرخصال الفسق محكمة بانه عدل فيقال
له جاز انه ارتكب فعلا قبيحا حال ما انكر عنه ولا يكون دعوى عدم المفارقة منه دليلا ونهارا فانه لو زعم ذلك مع ندرته يقال
له هل شققت قلبه واطلعت عليه على انه مؤمن لانه يجوز ان يكون منافقا فعلم ان مآل التعديل الى الجهل فلذلك لا يعارض خبر من
يؤول خبره الى العلم وهو المثبت كما فى حديث نكاح ميمونة الى قوله فصار موجبا قول اذا تقرر
ما ذكرناه من الاوجه الثلثة فنقول حديث نكاح ميمونة رضى الله عنها من الوجه الاول وهو ما يعرف بدليله لان المخبر بانه صلى الله عليه وسلم كان محرما
حين تزوجها اعتمد دليلا لان قيام الاحرام يدل عليه احوال ظاهرة من المحرم فان هيأة المحرم تخالف هيأة الحلال مخالفة
ظاهرة فصار خبر النفى وهو التزوج حال الاحرام مثل خبر الاثبات وهو التزوج حال كونه حلالا فوقعت المعارضة
بينهما ووجب الرجوع الى ما هو من اسباب الترجيح فى الرواة وهو جهة اتقانهم وضبطهم فى الرواية ثم الى ما استنبط به التعارض
من الترجيح فى نفس الخبر لان ذلك متعذر لان الخبر ههنا قد تعادلا لكون كل منهما خبر واحد واذا كان كذلك فيصار
الى ما هو من اسباب الترجيح فى الرواة وهو ان يجعل رواية من اختص بالضبط والاتقان اولى وهو رواية ابن عباس رضى
انه صلى تزوجها وهو محرم لانه فسر القضية على وجهها وذلك دليل اتقانه فانه روى انه عليه السلام قال ان رسول الله صلى
تزوج ميمونة بنت الحارث وهو محرم فاقام بمكة ثلثا فاتاه حويطب بن عبد العزى فى نفر من قريش فى اليوم
الثالث فقالوا قد انقضى اجلكم فاخرج عنا قال وما عليكم لو تركتمونى فعرست بين اظهركم فصنعنا طعاما فجئتموه

سواء

يدل على

فقالوا الاجابة لنا الى طعامكم فاخرج عنا فخرج نبى الله وخرجنا حتى عرس بها بسرف كذا فى شرح الآثار
واذا كان كذلك صارت رواية اولى من رواية يزيد بن الاصم انه صلى تزوجها وهو حلال لان يزيد لا يعدل ابن عباس رضى
الضبط والاتقان وحديث بريرة وحديث زينب رضى من الوجه الذى لا يعرف الا بظاهر الحال لان من نفى تجديد النكاح
فى حديث زينب رضى حين ردها رسول الله صلى على زوجها ابى العاص لم يعتمد فى نفيه دليلا موجبا للعلم به وانما عدم
من الدليل الموجب للاثبات وهو مشاهدة النكاح الجديد فبنى روايته على استصحاب الحال وهو ان النافى عرف النكاح
بما مضى وشاهد ردها عليه فروى انه ردها بالنكاح الاول فلذلك رجحنا فى ذلك خبر المثبت وكذلك رجحنا فى حديث
بريرة اخبار المثبت لحرية زوجها مغيث عند عتقها لان من روى انه كان عبدا لم يعتمد فى خبره دليلا موجبا لنفى الحرية
وانما بنى خبره على استصحاب الحال لعدم علمه بالدليل الموجب لاثبات حرية زوجها فلذلك رجحنا المثبت وفى هذا الوجه
حديث بلال رضى ان النبى عليه السلام لم يصل فى الكعبة وحديث ابن عمر رضى انه صلى فيها عام الفتح فانهم اتفقوا انه صلى ما دخلها
يوميذ الا مرة فمن اخبر انه علم انه لم يصل فيها لم يعتمد دليلا يوجب العلم به لكنه لم يعاين صلوته فيها والآخر عاين صلوته
فيها فكان اخبار المثبت اولى من النافى وامثلة الطعام والشراب والماء وسائر ما اذا اخبر عدل بطهارة الماء وعدل
آخر بنجاسته فهى من جنس ما يعرف بدليله لان طهارة الماء مثل نجاسته لمن استقصى للمعرفة فى العلم به اى بالماء كما اذا
اخبر بطهارة الماء وبين سبب علمه كما مر مثاله فيكون خبره بناء على دليل موجب للعلم لا بناء على ظاهر
الحال فكان كالاخبار بنجاسة الماء فى بناء ذلك على الدليل فتحقق التعارض بينهما وكذا اذا اخبر واحد بحل الطعام والشراب
واللحم وآخر بحرمته ذلك فانه من هذا الوجه وهو من جنس ما يعرف بدليله كطهارة الماء ونجاسته فاستوى المثبت
والنافى فيه ووجب الترجيح بالاصل وهو ان الاصل هو الطهارة والحل والنجاسة والحرمة عارضة والاصل وان لم
يصلح علة لا بتناء الحكم عليه على ظاهر الحال صلح مرجحا لاخبار من اخبر بالطهارة والحل على
رجح بفضل عدد الرواة لما قوله باجماع السلف اقول فاهل النظر من طلب المخلص عن التعارض بالترجيح يكتفى
العدد فى الرواة حتى اذا كان احد الخبرين يرويه واحد والاخر الآخر يرويه اثنان فالذى يرويه اثنان اولى
بالعمل عندهم من الذى يرويه واحد واستدل هو لاء بما قال محمد رح فى كتاب الاستحسان فى الخبر بطهارة الماء ونجاسته
وحل الطعام وحرمته ان قول الاثنين اولى ولان خبر المثنى حجة تامة فى الشهادات بخلاف خبر الواحد
والمعنى فى ذلك ان طمأنينة القلب الى خبر المثنى اكثر فان القلب يشهد لخبر الاثنين لمزية صدقه وقد اشتهر عن الصحابة
رضى الاعتماد على خبر المثنى دون الواحد قال الامام شمس الائمة السرخسى رح والذى صح عندى ان هذا النوع
من الترجيح قول محمد رح خاصة فقد ذكر فى نظيره فى السير الكبير قال اهل العلم بالسير ثلث فرق اهل الشام واهل
الحجاز واهل العراق وكل ما اتفقوا عليه الفريقان على قول اخذت بذلك وتركت ما انفرد به فريق واحد وهذا الترجيح
بكثرة القائل صار اليه محمد رح وابى ذلك ابو حنيفة وابو يوسف رح والصحيح ما قالا فان كثرة العدد لا تكون دليل قوة
الحجة قال الله تعالى ولكن اكثر الناس لا يعلمون وقال وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ولان هذا خلاف السلف رضى
فانهم كانوا يحتجون بخبر الواحد بدون الاشتغال بالترجيح بكثرة الرواة فكان القول قولا بخلاف اجماعهم ولان
خبر الواحد موجب للعلم كخبر الاثنين والله صنع التعارض بين الخبرين ولا نسلم الترجيح بالعدد كما فى الشهادات

الا ترى ان في رواية الأخبار رفع التعارض بخبر المثنى وخبر الاربعة وان كان التفاوت بينهما ظاهرًا في الشهادة حتى ثبت بشهادة الاربع ما لا يثبت بشهادة الاثنين وكذا ظاهر بينة القلب على قول الاربعة ومع ذلك يحقق المعارضة بين شهادة الاثنين وشهادة الاربعة في الاموال وكذا لا يجب الترجيح بالذكورة والحرية في رواية الاخبار حتى اذا كان احد الراويين حرا والآخر عبدا يروى بخلاف ما يرويه الاول لا يترجح الاول بالحرية وكذا اذا كان احد الراويين ذكرًا لا يترجح خبره على خبر الانثى ولكن القائلين بالترجيح بكثرة العدد في الرواة لا يقولون عدم وجوب الترجيح بالحرية والذكورة الا في الافراد فانهم يساعدوننا فيها ويقولون لا يجب الترجيح بالذكورة والحرية فيما اذا كان احد الراويين ذكرًا واحدا والآخر امرأة واحدة او عبدًا واحدًا والآخر حرا واحدا بل يحكم العامي رأيه وانما في الاعداد فنخالفونا ونرجحون خبر اثنين على خبر العددين وخبر الوجيز على خبر المراتين مستدلين بما ذكر في كتاب الاستحسان انه متى كان المخبر باحد الامرين حرتين وبالآخر عبدين فانه يؤخذ بخبر الحرتين وبان بالذكورة والحرية تتم الحجة في العدد لا في الافراد وكذلك رواية الوجيز عندهم اولى من رواية المراتين كما في مسئلة الملاعنة، فانه اذا اخبر واحد بطهارة الماء، واثنان بنجاسته يؤخذ بخبر الاثنين قلنا هذا النوع من الترجيح متروك باجماع السلف رضي الله عنهم لم يرجحوا بذلك في باب العمل بالاخبار والآحاد ولو كان ذلك معمولا به لفعلوا اذ كان هذا القول خارقًا لاجماعهم وانما نرجح خبر الحرتين في مسئلة الاستحسان لظهور الترجيح في العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد فانها في احكام الشرع فخبر الحرتين والعددين موآن في وجوب العمل به وذكرنا في استحسان المبسوط في حل الطعام وحرمته ان كان الذي اخبر على الفور بانه حلال مملوكين ثقتين والذي زعم انه حرام واحد حر فلا باس بأكله لان في الخبر الديني الحر والمملوك سواء فلا يحقق المعارضة بين الواحد والمثنى في الخبر لانه يحصل من طمأنينة القلب بخبر الاثنين ما لا يحصل بخبر الواحد وكذا في عكسه لما ان خبر الواحد لا يعارض خبر الاثنين قال وكذلك لو اخبر باحد الامرين عبد ثقة وبالآخر حر ثقة عمل بأكبر رأيه فيه لان الحجة لا تتم بطريق الحكم بخبر حر واحد وزين الدين خبر الحر والمملوك سواء، فلا يحقق المعارضة بين الخبرين فصار لنا الترجيح بأكبر الرأيين قال وان اخبر باحد الامرين مملوكان ثقتان وبالامر الآخر حران ثقتان اخذ بقول الحرين لان الحجة تتم بقول الحرين في الحكم لان في قولهما زيادة الزام فان الالزام بقول المملوكين يبتني على الالزام اعتقادًا والالزام بقول الحرين لا يبتني على الالزام اعتقادًا حتى كان ملزمًا فيما لا يكون المرء معتقدًا له فعرفنا ان في خبرهما زيادة الالزام والترجيح بقوة السبب صحيح قال ... وهذا باب ... ومن الحجج ... يحتمل البيان فوجب الحاقه بها ... انه مقرر اقول ... قوله وهذه الحجج اشارة الى اقسام الكتاب من الخاص والعام الى آخرها والى اقسام السنة من المتواتر والمشهور والآحاد الى آخرها وهي بجملتها يحتمل البيان فوجب الحاق البيان بها ذكرًا والبيان في اللغة عبارة عما يتبين به الشيء من الدلالة وغيرها وبان الشيء بيانًا اتضح فهو بين كذا قاله الجوهري وقد اختلفت عبارات اصحابنا رح في معنى البيان فقال اكثرهم هو اظهار المعنى وايضاحه للمخاطب منفصلا عما تستتر به وقال بعضهم هو ظهور المراد للمخاطب والبه مال صاحب القوم حيث قال فيه البيان في اللغة عبارة عن اظهر يقال بان لي معنى الكلام بيانا اي ظهر وبانت المرأة عن زوجها بينونة اي حرمت وهو اختيار اصحاب الفتح رح والاصح هو الاول فانه اذا قيل فلان ذو بيان فانه يراد به الاظهار رد يشهد بذلك قوله تعالى علمه البيان ونحوه وقوله صلعم ان من البيان لسحرًا

فان المراد بذلك كله هو الاظهار دون الظهور ومعنى الحديث هو كان بالسحر يستمال القلوب فكذا بالبيان الفصيح واللسان البليغ يستمال القلوب او كان في السحر ازالة الباطل بلباس الحق فكذا في البيان ازالة المعنى الذي هو غير مبين في لباس المعنى الذي هو مبين فكان فيها ازالة غير الدليل دليلا الا ترى انه صلعم كان مامورًا بالبيان للناس قال تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وقد علمنا انه صلعم يتبرز للكل ولو كان البيان عبارة عن الظهور لما كان عليه متممًا للبيان في حق كل الناس لانعدام الظهور للبعض وفي اصطلاح اهل هذه الصناعة ما يظهر به ابتداء وجود الحكم من الكلام الاول قاله الامام حميد الدين الضرير رح وقال بعض اصحابنا رح هو الاخراج عن حد الاشكال الى التجلي ثم ان البيان قد يستعمل في كلام العرب متعديًا وغير متعد فغير المتعدي منها اذا كان البيان مصدرًا للافعال فرباب بأن بين ظاهر واما اذا كان مصدرًا لبين فيجيء فيه غير متعد ايضا قال في الصحاح والتبيين ايضًا الوضوح وفي المثل قد تبين الصبح لذي عينين اي قد وضح وظهر وقوله والمراد به في هذا الباب عندنا اي عند اكثر اصحابنا او عند اصحاب اصول الفقه كما قاله الامام المحقق حسام الدين الضغناقي رح فانه قال هكذا كان يخط شيخي ثم المذهب عند الفقهاء واكثر المتكلمين رح ان البيان من رسول الله صلعم يحصل بالفعل كما يحصل بالقول وقال بعض المتكلمين لا يكون البيان الا بالقول بناء على اصلهم ان بيان المجمل لا يكون الا متصلا به والفعل لا يكون متصلا بالقول وعندنا بيان المجمل يكون متصلا ومنفصلا على ما سيأتي وقد تبرز صلعم على موا قيت الصلوة للنبي صلعم بالفعل حيث امّ في اليومين وقال صلعم لاصحابه خذوا عني مناسككم وقال صلوا كما رأيتموني اصلي وفي ذلك دليل على صحة البيان بالفعل ثم ان الشيخ شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي رح اتفقا على ان البيان على خمسة اوجه بيان تقرير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة واختلفوا في التسمية فسمى الشيخ شمس الائمة السرخسي رح الاسدس بيان الغير والتعليق بالشرط بيان التبديل واخرج النسخ من بين اقسام البيان لانعدام حد البيان فيه لان النسخ رفع لا اظهار وسمى الشيخ فخر الاسلام البزدوي رح الاسدس بيان التغيير والتعليق جميعًا بيان الغير وسمى النسخ بيان التبديل وجعل القاضي الامام ابو زيد رح البيان على اربعة اوجه كما هو دأبه في توسيع الاشياء واخرج بيان الضرورة من البين ومعنى قوله بيان تقرير لما ان تقرير وكذا البواقي كقولك غلام رجل لما غلام لرجل وقيل معناه بيان هو تقرير وفيه ما فيه ووجه الانحصار في الوجوه الخمسة هو ان البيان لا يخلو اما ان يكون بيانًا لوقف الحكم او لنفس الحكم فان كان الاول فهو بيان التبديل وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون بيانًا لما لم يوضع للبيان او لما وضع له فان كان الاول فهو بيان الضرورة وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون صدر الكلام معلومًا قبل البيان او لا الثاني بيان التغيير والاول اما ان يكون مقررًا لما اقتضاه صدر الكلام او مغيرًا له الاول بيان التقرير والثاني بيان التغيير اما الوجه الاول وهو بيان التقرير فهو البيان الذي يقرر معنى الكلام الذي كان منهومًا منه قبل لحوق هذا البيان به فصار ورود هذا البيان لتقريره وابانته على ما كان قبله ولتأكيد ما يقطع احتمال المجاز والتخصيص وذلك ان العموم يحتمل المجاز والعام يحتمل الخصوص فاذا الحق به ما يقطع ذلك الاحتمال كان ذلك بيانا مقررًا للحكم على ما اقتضاه الظاهر نافيًا لذلك الاحتمال وذلك مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع وصيغة الجمع عامة على احتمالها الخصوص كما في قوله تعالى قال له الملائكة اي جبريل فكانت صيغة الملائكة محتملة ان يكون المراد بها بعضهم فقرر معنى العام بذكر الكل لكونه قاطعًا للاحتمال المذكور ومثله قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه ولكن فان حقيقة الطيران انما يتحقق بالجناح فلو لم يرد عليه بيان لعلم ان طيران الطائر بجناحيه ولكن الطيران يحتمل المجاز

فانه مستعار من الخفة والاسراع مجازا يقال طار اذا اسرع في امره وخف في شيه ويقال للبريد ايضا طائر وفلان يطير بهمته فكان اطلاق اسم الطائر على غير الطائر لخصوص باعتبار خفته وسرعة حركته وقوله تعالى بجناحيه قاطع لهذا الاحتمال ومقرر هذا المقام في علم المعاني بوجه حسن لطيف ومثله تاكيد القلوب بكونها في الصدور في قوله تعالى ولكن تعمى القلوب التي في الصدور ومثله قول الرجل لامراته انت طالق وقال عنيت به الطلاق من الوثاق فان قوله طالق يحتمل الطلاق عن القيد الحسي فاذا قال من الوثاق فقد تقرر موجب كلامه فكان بيانا صحيحا وكذا اذا قال لعبده انت حر وقال عنيت به اي بقولي هذا العتق عن الرق او الملك لانه تقرير للحكم الثابت بظاهر الكلام لانه يحتمل التحرير عن غير الرق وهو التخلية عن غيره ولان الحر مستعار من معنى الكرم تقول رجل حر اي كريم فاذا قال عنى الرق او الملك فقد قطع ذلك الاحتمال فكان بيان تقرير لكون مراده من الحرية الحرية عن الرق وبيان التقرير يصح موصولا لما قلنا انه مقرر للحكم الثابت بالظاهر لا مغير له والوصل انما يشترط في بيان التغيير فالى قوله ره واما بيان التغيير الى قوله حسن القول بالتراخي اقول بيان التغيير هو بيان المجمل والمشترك فان المجمل بظاهره مما غير مراد لعدم الوقوف على المراد فيكون بيانها تغييرا ره وذلك مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الآية فان هذه النصوص مجملة لازدحام المعاني فيها ولاشتباه المراد بها ثم لحقها البيان بالسنة وهي قوله صلعم صلوا كما رايتموني اصلي وقوله ليس فيما دون خمسة اواق صدقة وما كتب الي معاذ رضه ان خذ من كل اربعين درهم خمسة دراهم ومن كل عشرين مثقالا نصف مثقال فبين ما ذكرناه سبب الوجوب ومقدار الواجب وقوله صلعم لا قطع الا في دينار او عشرة دراهم وامره صلعم بقطع يد السارق من الزند وقراءة ابن مسعود رضه فاقطعوا ايمانهما وقوله كما يخبر المشهور على ما عرف فثبت بذلك نصاب السرقة ومحل القطع ومن ذلك الوجه قوله صلعم انهم لن يزالوا بخير في الجاهلية و الاسلام الحديث على ما سيأتي ذكره ومنه قوله ره ومن الناس من بعده الله على حرف الآية لان قوله على حرف مجمل بينه بقوله فان اصابه خير اطمأن به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه ونظير المشترك قوله ره اصلتا دار المقامة وفضله فان الاجلال مشترك بين ان يكون بمعنى الانزال بقرينة قوله دار المقامة وقوله ره اجل لكم ليلة الصيام الرفث فانه يتبين ان الاجلال هنا بمعنى الاباحة بقرينة ذكر الرفث وقول الرجل لامراته انت بائن او انت حرام اذا البينونة والحرمة مشتركة فاذا قال عنيت به الطلاق صح ذلك القول منه لانه بيان تغيير ثم بعد التغيير يثبت العام باصل الكلام الذي هو المفسر لا بالتغيير ولهذا يثبت به الطلاق البائن لا الرجعي وكذلك الحكم في سائر الكنايات من الطلاق نحو بتة وبتلة وغير ذلك ومن العتاق نحو لا سبيل لي عليك وخرجت عن ملكي وغير ذلك وقول الرجل لفلان علي الف درهم والحال ان في البلد نقود مختلفة ثم قال عنيت به نقد كذا فان ذلك يكون بيان تغيير ثم بيان التغيير ايضا يصح موصولا ومنفصلا وهذا مذهب راسخ لاصحابنا رحمهم الله وبهذا جعلوا البيان في جميع الكنايات متصلا مع الفصل بخلاف بعض المتكلمين فانهم يقولون لا يصح بيان المجمل والمشترك منفصلا لان بدون البيان لا يمكن العمل والمقصود بالخطاب فهمه والعمل به فلو جوزنا تاخير البيان لادى الى تكليف ما لا يسع الوسع واستدل اصحابنا رحمهم الله بقوله ع ان علينا جمعه وقرانه فاذا قرانا ه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه ومعلوم ان هذا فيما احتاج من القرآن الى البيان اذ القول المكتفي بنفسه في افادة الحكم غير مفتقر الى البيان ولانه علم ان بيان جميع ما نزل من القرآن غير مراد لانه لو كان كذلك لكان البيان الاول ايضا

منقطعا الا بسنة

وكذا الثاني والثالث الى غير النهاية وانه فاسد فدل ان المراد بيان بعض القرآن وذلك البعض هو الذي يحتاج الى البيان مجملا كان او مشتركا وكلمة ثم موضوعة للتراخي فدلت على صحة تاخير البيان في المجمل والمشترك وبان الخطاب بالمجمل صحيح قبل البيان لكونه مفيدا الا ابتلاء بعد القلب على حقيقته ما هو المراد به على انتظار البيان للعمل فكان حسنا صحيحا الا ترى ان ابتلاء القلب بالمتشابه كان للعزم على حقيقته ما هو المراد به صحيح في الكتاب السنة وغير انتظار البيان فالابتلاء باعتقاد الحقيقة في المجمل مع انتظار البيان اولى بان يكون صحيحا يؤيد ذلك قصة موسى عليه السلام مع معلمه فانه عليه السلام كان مبتلى باعتقاد حقيقة ما فعله معلمه مع انتظار البيان وما كان سواله في كل مرة الا استعجالا منه البيان الذي كان منتظرا لورود ه ولهذا قال له معلمه بعد ما بشره له ذلك تاويل ما لم تسطع عليه صبرا واذا صح الابتلاء بعد القلب في المجمل حسن القول بتراخي البيان لما فيه من تقرير المقصود من الخطاب وهو الابتلاء وانما يكون هذا تكليف ما ليس في الوسع ان لو اوجبنا العمل به قبل البيان ولا نوجب ذلك وبيان المشترك ايضا يحتمل التراخي لما ذكرنا من معنى الابتلاء الا ان التفاوت بينهما هو ان في المشترك يحتمل ادراك المطلوب بغالب الراي وفي المجمل لا وهذا التفاوت لا يمنع التراخي في البيان لان حكم كل منهما التوقف في الحال على ان بعض المتكلمين سموا الاسماء المشتركة مجملة قال ره واختلفوا في خصوص العموم لما قوله يبتنى على اصله في الايجاب اقول اختلفت العلماء رح في جواز وقوعه دليل خصوص العموم متراخيا فقال قائل علماؤنا رح لا يجوز ان يقع ذلك متراخيا وان وقع متراخيا يكون نسخا لا بيانا وقال الشافعي رح يجوز ان يقع ذلك متصلا ومتراخيا وعلى هذا قال علماؤنا رح فيما اوصى لرجل بهذا الخاتم وبفصه لآخر فان كان ذلك في كلام موصول يكون الايصاء الثاني خصوصا للايصاء الاول فيكون الفص للموصى له الثاني والحلقة للاول بلا خلاف بيننا رحمهم الله وان كان في كلام منفصل لم يكن الثاني خصوصا للاول بل يكون ايجاب الفص للآخر ابتداء حتى يحتمل التعارض بينهما في الفص فيكون الحلقة للموصى له بالخاتم والفص بينهما نصفان وهذا عند محمد رح خلافا لابي يوسف رح فان عند الفص كله للثاني كذا في المنظومة والهداية وايراد الخاتم هنا نظرا للعام من حيث الشمول اذ لفظ الخاتم يشمل الحلقة والفص جميعا كما ان العام يشمل افراده لا انه من ل العام كما عرف في موضعه وهذا الخلاف الذي بيننا وبين الشافعي فرع لما مر في باب العام ان مطلق العام عندنا في ايجاب الحكم قطعا مثل الخاص فلو احتمل العام الخصوص بطريق التراخي لما اوجب هو الحكم قطعا كالعام الذي صار مخصوصا وذلك لان الخصوص تبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام قط الا ابتداء وحينئذ لزم ان لا تعتقد كون العام موجبا للحكم قطعا في جميع افراده وان لا تعتقد كونه غير موجب للحكم في جميع افراده وانه ناقض فلا يجوز الخصوص بطريق التراخي ولان العام المطلق لما كان عندنا موجبا للحكم قطعا فدليل الخصوص فيه يكون مغيرا لهذا الحكم فرالقطع لا الاحتمال لانه يوجب الحكم بعد الخصوص عندنا على التجوز والاحتمال لا على القطع وبيان التغيير لا يصح الا موصولا على ما مر فيكون بيانه وعند الشافعي رح بما سوى العام الذي لم يثبت خصوصه والذي يثبت خصوصه سواء في انها لا توجبان الحكم قطعا فيكون دليل الخصوص على مذهبه بيان تغيير فصح موصولا ومنفصلا بخلاف خصوص الخاص على ما مر في بابه فانه يوجب الحكم قطعا ويقينا وبغير خلاف وليس الاختلاف الذي ذكرناه بيننا وبين الشافعي رح بسبب الاختلاف بيننا وبينه في حكم البيان مع الاتفاق على كون خصوص العموم بيانا بل هو بيان محض اي خالص عن معنى التغيير او التبديل صح ان يقع متراخيا احماقا اذ البيان المحض في شرطه محل موصوف بالاجمال او الاشتراك ومع الاجمال او الاشتراك لا يجب العمل بكل المجمل الموصوف بهما لكونه تكليفا بما ليس في الوسع

لحسن القول تاخير البيان ليكون الابتلاء ثابتا بعقد القلب مرة وبالفعل اخرى مع الابتلاء بعقد القلب مستحق الابتلاء
مرتين وما ليس سان محض لكنه تغيير او تبديل على جهة اختلاف تخرج الفتيا فان منهم من يسمي التعليق بالشرط سدلا
والاستثناء تغييرا ومنهم من يسميهما تغييرا ولكن لا اختلاف في الحكم فلذلك يحتمل ما ليس سان محض القول بتراخي البيان
بالاجماع ثبت ان الاختلاف ليس في حكم البيان وهو جواز التاخير وعدمه وانما الاختلاف في ان تخصيص العام بيان محض
او تغيير فعندنا هو تغيير فالقطع لاحتمال كونه مستندا ذلك بالوصل اي بكون المخصص موصولا كالشرط والاستثناء فان
الوصل شرط فيها وعند التخصيص ليس بتغيير لوجوب العام بل هو تقرير له لما قلنا ان العام المخصوص وغير المخصوص سيان
عند فقد التخصيص موصولا ومفصولا الا ترى ان العام مبني على اصله في الايجاب بعد التخصيص لانه لا يوجب الحكم بطريق
القطع قبل التخصيص وبعد عنده كالتباس خبر الواحد بل على سبيل التجوز والاحتمال فبورود التخصيص يتقرر
ما احتمل موجب العام فبني العام بعد التخصيص على ما كان قبله فيكون التخصيص مقررا لموجب العام لا مغيرا له فزال الى حال
كالنسخ العام نوع اجمال فانه اريد به كل الافراد او بعضها فكان التخصيص لرفع الاجمال فكان سان تقرير على هذا مجاز الوصل
والفصل كما هو حكم بيان التغيير فانه سان من كل وجه كما قلنا وقد استدل في هذا الباب بنصوص لا قوله اعراضا
عن تعنتهم اقول قد استدل الشافعي رحمه الله على جواز تخصيص العام على سبيل التراخي بنصوص احتجنا الى سان
تاويلها والجواب عنها فمن تلك النصوص ان بني اسرائيل امروا بذبح بقرة بقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة
ثم لما استوصفوها وقع البيان عنها متراخيا عن اصل الخطاب بقوله تعالى انها بقرة لا ذلول الآية فصح القول بتراخي التخصيص
قلنا ان هذا البيان عندنا تقييد لا طلاق النص وزيادة عليه وذلك لان بقرة في قوله تعالى أن تذبحوا بقرة نكرة في موضع الاثبات
والنكرة في موضع الاثبات تخص عندنا فلا تحتمل بها التقييد لان الفرد يحتمل الصفة وهي بمقتضاه فلذلك
قيدت بقوله تعالى لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا سيما فيها وهذه زيادة على مطلق البقرة والتقييد نسخ
عندنا والنسخ انما يكون متراخيا عن اصل الخطاب يؤيد ذلك قول ابن عباس رض لو انهم عمدوا الى اي بقرة كانت فذبحوها
لاجزأت عنهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم ودليل على ان الامر الاول كان فيه تخفيف وانتسخ ذلك بما وصفه بشديد
فعلم ان الزيادة على المطلق بمنزلة النسخ وعند الشافعي رح المطلق عام فكان ما قاله بناء على مذهبه فلا يلزمنا ما اورد
هنا ومنها قوله تعالى في قصة نوح عليه السلام حتى اذا جاء امرنا وفار التنور قلنا سلكنا فيها من كل زوجين اثنين واهلك فان اسم الاهل
عام عندنا ولهذا قال نوح عليه السلام ان ابني من اهلي ثم الحق هذا العام خصوص بقوله تعالى انه ليس من اهلك وذلك دليل على جواز
تاخير الخصوص والجواب عن ذلك ان البيان هنا متصل به بقوله تعالى الا من سبق عليه القول والمراد من سبق القول السابق
من وعد اهلاك الكفرة بقوله تعالى انهم مغرقون وكان ابن نوح عليه السلام من جملة الكفرة ولان اسم الاهل لم يكن متناولا لابنه
الكافر لان اهل الرسل عليهم السلام الذين اتبعوهم وآمنوا بهم فيكون المراد من الاهل اهل الدين لا اهل النسب ولو كان
كذلك فلا يكون هذا من باب تخصيص العام بل من سان المشترك لان لفظ الاهل مشترك لاحتمال ان يكون المراد الاهل
من حيث النسب وان يكون من حيث المتابعة في الدين بمنزلة قوله تعالى وان المراد اهله من حيث المتابعة في الدين
وان ابنه الكافر ليس من اهله في ذلك وتاخير البيان في المشترك صحيح فان قيل فيما سبق من الوعد نهى لنوح عليه السلام
عن الكلام فيهم كما قال تعالى ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم مغرقون ولو كان قوله الا من سبق عليه القول متصرفا الى ذلك

لما استجاز نوح عليه السلام سوال الله عز وعلا بقوله ان ابني من اهلي قلنا انما سال عليه السلام لانه كان دعا ربه سلما الايمان وكان يظن انه
يؤمن فلما انزل الله تعالى الآية الكبرى وهي الطوفان حسن ظنه بابنه واشتد رجاؤه نحوه فبنى على ذلك سوال الله فرأى الله
فلما تبين له امر ابنه حيث آيسه الله عز وجل منه بقوله انه عمل غير صالح اعرض عليه عنه وقال اني اعوذ بك ان اسالك ما ليس لي
به علم وسلم ابنه للعذاب وهذا سائغ ان ابتلي على الرجاء وظاهر الحال جائز في معاملات الرسل عليهم بناء على العلم البشري
وهو الحكم بالظاهر لا وقت نزول الوحي ويجوز ان يكون قوله الا انى نوحا عليه السلام قال له اخر جواب عما قال لم يكن الاهل متناولا
للابن لما قال نوح عليه السلام ان ابني من اهلي وتقرر الجواب انما قال ذلك بناء على العلم البشري وحسن الظن به انه لما راى
الطوفان عسى ان يكون نادما على فعله ويؤمن بالله تعالى عند ذلك الى آخر ما مر تقريره نظير ما يحكى عنه استغفار ابرهيم عليه
لابيه الكافر بناء على الرجاء ان يؤمن والبه اشار سبحانه وتعالى بقوله وما كان استغفار ابرهيم لابيه الا عن موعدة وعدها
اياه الآية فان قيل كيف خفي على ابرهيم عليه السلام ان الاستغفار للكافر غير جائز حتى وعده ذلك قلنا يجوز انه
استغفر بناء على ظن انه ما دام يرجى منه الايمان جاز الاستغفار له على ان امتناع جواز الاستغفار للكافر انما علم
بالوحي اذ الفصل بجواز غفران الكافر الا ترى الى قوله صلى الله عليه وسلم لاستغفرن لك ما لم انه عنه وقوله تعالى فلما تبين له انه
عدو لله اي فلما تبين له من جهة الوحي انه لن يؤمن وانه يموت كافرا انقطع رجاؤه عنه فقطع استغفاره ومنها قوله تعالى
انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فانه عام تاخر تخصيصه بيان الخصوص الى ان عارضه ابن الزبعرى بعيسى والملائكة
عليهم السلام فنزل دليل الخصوص وهو قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون متراخيا عن الاول وهو العام
وقلنا هذا استدلال غير مستقيم لان صدر الآية لم يكن متناولا لعيسى عليه السلام والملائكة عليهم السلام لان كلمة ما يعتبر بها عند ذوات
ما لا يعقل وضعا وانما يعتبر عن ذوات من يعقل بكلمة من واذا لم يكن متناولا لهما لم يكن محتاجا الى البيان وكان جوابهم ان
ما قلتم غير وارد لكن القوم كانوا متعنتين مجادلين بالباطل بعد ما تبين لهم الحق لانه كان من اهل اللسان عالمين ان
الآية غير متناولة لما عارضوا به فاعرض صلى الله عليه وسلم عن جوابهم اتنقا لا بقوله عز وجل واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه
ثم زاد الله تعالى في البيان بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية اعراضا عن تعنتهم والدليل على انهم كانوا متعنتين
انهم كانوا يمتحنون النبي صلى الله عليه وسلم تارة ساحرا وتارة مجنونا وبين هذين الوصفين منافاة ظاهرة فان الساحر يكون
جاذقا في علمه ليقدر على التلبيس والمجنون فلا يكون مهتديا الى الاعمال والاقوال على ما عليه اصل الوضع ولكنهم لشدة
الحسد يتعنتون وينسبونه الى ما يدعوا الى تنفير الناس عنه غير متاملين في التحرز عن اللغو والتناقض المتعنت هو الذي
يطلب زلة غيره تعالى جاءني فلان متعنتا اذا جاء يطلب زلتك وقيل ان قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله الآية خطاب
لاهل مكة ولم يكونوا عبدة الاوثان وما كان فيهم من يعبد عيسى والملائكة عليهم السلام فلم يكن اصل الكلام متناولا لهم فلا يكون بيانا
اذ البيان اظهار ما ابهم صدر الكلام وانما يكون كلاما مبتدا غير محتاج الى البيان وكلام ما يكون محتاجا الى البيان
فموقف به على ما هو المراد كقوله تعالى واجنح بقوله تعالى انا نهلكو اهل هذه القرية الى قوله وتناول وجوها
من انسب محلفة اقول ترجمة الخصوص التي احتج بها الشافعي رح على جواز وقوع تخصيص العام متراخيا هي
ما قال عز وعلا في قصة ابرهيم عليه السلام في ضيفه الملكين انا نهلكو اهل هذه القرية فان عموم هذا النص متناول لوط عليه
السلام ولهذا قال الخليل صلى الله عليه وسلم ان فيها لوطا ثم خص منه لوط عليه السلام وآله متراخيا بقوله تعالى لننجينه واهله وذلك دليل على جواز تاخر
دليل الخصوص

عن العموم وقلنا هذا ايضا غير مستقيم لان البيان كان موصولا بقوله ع انا مهلكوا اهل هذه القرية حيث قال عز وعلا ان اهلها كانوا ظالمين ذلك اسستآ، اى نرجئ المعنى فاند اخراج لوط ع وآله من اهل القرية لانه سبحانه بعلة اهلاكهم وهى ظلمهم ولوط ع واهله الا امرأته ليسوا بظالمين فلم يكن قوله انا مهلكوا اهل هذه القرية متنا ولا لهم وقال ع فى سورة الحجر الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امرأته وصدق قال فما خطبكم ايها المرسلون قالوا انا ارسلنا الى قوم مجرمين فكون البيان متصلا هنا ايضا وقوله غير ان ابرهيم ع الى آخره جواب عن سؤال مقدر وهو انه اذا كان لوط ع واهله خارجين عن عموم اهل القرية فما معنى سؤال ابرهيم ع الملائكة ع بقوله ان فيها لوطا. وتقرير الجواب ان ابرهيم ع علم يقينا ان لوطا ع ليس من المهلكين معهم ولكنه خشية ع سوآء اكرامه لخصوص وعد النجاة وزيادة فى الاطمئنان كما فى قوله ع رب ارنى كيف تحيى الموتى فان ابرهيم ع كان يقينا باحيآء الموتى ولكنه سال ليسكن البيان بلا ما كان له من علم اليقين فيزداد طمانينة عليه آوان العذاب انما نزل قد يخص الظالمين كما كان فى قصة اصحاب السبت قد يصيب الكل فيكون عذابا على حق الظالمين ابتلآء فى حق المطيعين كما قال ع واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة فاراد الخليل ع ان يتبين له أن عذاب اهل تلك القرية من ذلك القبيل ام لا وان لم يعلم ان لوطا ع هل يخوض ذلك ام يبتلى به فقال ذلك خوفا من عموم العذاب وتلك الخصوص قوله تعالى ولدى القربى فانه عام خص منه بعض قرابة النبى ص متاخرا بحديث ابن عباس رض فى قصة عثمان وجبير بن مطعم رض وهى لما رسول الله ص لما قسم سهم ذوى القربى بين بنى هاشم وبنى المطلب فقال عثمان وجبير بن مطعم ع يا رسول الله انا لا ننكر فضلك فى هاشم لمكانك الذى وضعك الله فيهم فما بال بنو المطلب فى القرابة اليك سوآء فما بالك اعطيتهم وحرمتنا فقال ص انهم لم يفارقونى فى جاهلية ولا اسلام وانما بنو هاشم وبنو المطلب شىء واحد وشبك بين اصابعه وبتغيير ذلك ان المراد بالقربى قربى النصرة لا قربى القرابة قلنا هذا النص عندنا من قبيل المجمل لان مجاريه ما ول ووجوها مختلفة من النسب قربا وبعدا وتوسطا ومنا ول عين النسب وهو قربى النصرة لان القربى عبارة عن القرب وهو لا يختص بالنسب فكان الحديث المذكور بيانا له أن المراد به قربى النصرة لا قربى النسب واذا كان كذلك فلا يكون هذا النص من قبيل تخصيص العام بل من قبيل بيان المجمل فلا يلزمنا فيما هذا اذا كان الناصر لا قرابة بينه وبين رسول الله ص يشترك فيه سهم ذوى القربى لان المراد قربى النصرة على ما مر وقال الامام شمس الائمة السرخسى ره ان النص مشترك بين قربى النصرة وقربى القرابة ولهذا سأل عثمان وجبير بن مطعم رض رسول الله ص عن ذلك وبتقرير ره ان المراد قربى النصرة او نقول قد علمنا انه ليس المراد من ذلك ما قصه اب فان كان كذلك يوجب دخول آدم ولكن فيه اشكال أن المراد قربى النصرة ما سبقه بأيه خاصة او بجنسه او اعلى من ذلك فتبين رسول الله ص أن المراد قربى نسبه الى هاشم ثم الحق بهم بنى عبد المطلب لانضمامهم اليهم فى القيام بنصرته فى الجاهلية والاسلام فلم يكن هذا البيان من تخصيص العام فى شىء بل هذا بيان المراد فى العام الذى يتحذر فيه القول بالعموم وقد بينا ان مثل هذا العام فى حكم المجمل فى قوله ع وما تسوى الاعمى والبصير فيكون البيان تقريرا له فهذا صح متاخرا وذكرنا المبسوط سيوه ان اصل النسب وهو عبد مناف كان له اربعة بنين هاشم والمطلب ونوفل وعبد شمس ورسول الله ص من اولاد هاشم فانه ع محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف وكان بنو هاشم اولاد جد وجبير بن مطعم كان من بنى نوفل وعثمان بن عفان كان من بنى عبد شمس وولد جدا الانسان اقرب اليه من ولد اخى جده وهذا معنى قولها لا ننكر فضل بنى هاشم فاما بنو نوفل وبنو عبد شمس كانوا بنى المطلب فى القرابة اسوة وقيل بنو نوفل وبنو عبد شمس كانوا اقرب اليه من بنى المطلب لان نوفلا وعبد شمس كانا اخوى هاشم لابيه وامه والمطلب كان اخا هاشم لابيه لا لامه والاخ لابيه وامه اقرب للام،

من الاخ لاب ثم اعطى رسول الله ص بنى المطلب ولم يعط بنى نوفل وبنى عبد شمس فاشكل ذلك عليها فلهذا سالاه فازال رسول الله ص اشكالها ببيان علة الاستحقاق انها النصرة دون القرابة ولم يرد به نصرة القتال فقد كانت هى موجودة فى عثمان وجبير بن مطعم وانما اراد نصرة الاجتماع للنبى ص للموانسة فى حال ما يجهده الناس وآجاله ان القربى تتناول غير النسب من القرب بالنصرة ومن القرب بالموافقة وغير القرب باعطآء المال وتتناول وجوها من النسب مختلفة وهى القرابة القريبة والبعيدة والمتوسطة قال ره باب ——— بيان التغيير لا قوله فكانا من باب التغيير دون التبديل اقول ——— بيان التغيير هو ما يكون مغيرا المقتضى مطلق الكلام وهو نوعان احدهما التعليق بالشرط نحو انت طالق ان دخلت الدار والآخر الاستثنآء نحو انت طالق الا واحدة وانما يصح ذلك البيان موصولا لا منفصلا باجماع الفقهآء ره وانما سميناه هذا الوجه من البيان بهذا الاسم وهو بيان التغيير اشارة الى اثر كل واحد من البيان والتغيير وبيان ذلك ان قول القائل لعبده انت حر علة للعتق تقتضى نزول العتق بمحل يستقر فيه وادخال الشرط بينه وبين محله تعلق المحل بذلك الشرط بطل ذلك القول ان يكون ايقاعا لان الشىء الواحد لا يكون مستقرا فى محله ومعلقا مع الاستقرار فى محله لتنافى بينهما فصار الشرط مغيرا القول ذلك القائل فهذا الوجه لانه بواسطة ذكر الشرط تبين انه ليس بعلة للعتق قبل الشرط لكونه عينا حسا ومحلها الذمة ولكنه بيان مع ذلك للتغيير لان البيان انما ظهر به ابتداء حكم وجود الكلام وهذا المعنى موجود فى التعليق بالشرط لان التعليق بالشرط تبين ان ابتداء وقوع الكلام غير موجب فى الحال لكون الاحاب موقوفا الى زمان الشرط والكلام يحتمل الوقوع غير موجب فى الحال شرعا لان الكلام بالعلة والاحكم لها جائز كما اذا باع بخمر الشرط وكما اذا قال المولى لعبده ان انا وانت حر فكان الوقوع غير موجب يحتمل اصل الكلام والوقوع موجبا موجبه واذا كان كذلك كان التعليق بالشرط بيانا فهذا الوجه واذا اشتمل هذا النوع من البيان على الوصفين المذكورين سمى بيان تغيير فاما التغيير بعد وجود الحكم فنسخ لا بيان لان النسخ رفع للحكم الاول واثبات للحكم الثانى فاى شىء يكون بيانا فان قيل هذا معارض بقولهم النسخ بيان انتهآء مدة الحكم الاول الذى كان معلوما عند الله تعالى قلنا المراد من قولهم ههنا النسخ بيان ليس هو انه ليس ببيان لموجب الكلام المطلق والنسخ ليس ببيان فهذا الوجه وانما هو بيان لوجه آخر وهو انه بيان انتهآء مدة الحكم الثابت بالنص الاول وانهاء طرف نقيض فلا تعارضان وكذلك الاستسآء فبيان التغيير لكونه مغيرا للكلام اذ قول القائل لفلان على الف درهم الا الف لانها علم لعدد معلوم لا يحتمل غيره فاذا قال الا خمسمائة او الا خمسين كان تغييرا ببعض ذلك العدد المعلوم الا ترى انه لو صح كل واحد من التعليق بالشرط والاستسآء متراخيا لكان ناسخا لذلك الحكم ولكنه اذا اتصل الاستسآء بما قبله وهو المستثنى منه منع بعض الكلام به لا انه رفع الحكم بعد وجوده فكان الاستسآء بيانا فرجيث ان المراد بالمستثنى منه بعضه لا كله فصح الاستسآء بيان تغيير لما تراه وجد فيه معنى البيان والتغيير ومنزلة الاستسآء كمنزلة التعليق بالشرط فرجيث ان كلا منها بيان التغيير لان الاستسآء يمنع انعقاد الكلام من حيث الاخبار ببعض الجملة وهى المستثنى منه فان قوله لفلان على الف درهم بدا ول ضعف خمسمائة ويحتمل ان يراد خمسمائة عند اتصال الاستسآء به وبقوله الا خمسمائة منع الكلام بعض الالف اخبارا وبقى احتمال الباقى بالنظر الى صدر الكلام فانه كان متنا ولا له قبل الاستسآء وبه بقى ذلك المحتمل مقتصرا عليه والتعليق بالشرط يمنع انعقاد العلة موجبة لاحد الحكمين اصلا وهو الايجاب وبقى الحكم الباقى وهو احتمال الايجاب عند وجود الشرط فكان التعليق بالشرط نبتينا هذا الحكم

لا ما نقله فلذلك كان التعليق بالشرط والاستثناء بمنزلة واحدة من تقديره فكانا من باب بيان التغيير دون التبديل كما اختاره المصنف ره واختار شمس الائمة السرخسي ره ان الاستثناء لا غير من بيان التغيير والتعليق بالشرط بيان التبديل حيث قال اصوله وبيان التبديل هو التعليق بالشرط كما قال تعالى فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن فانه يتبين به انه لا يجب ايتاء الاجر بعد العقد اذا لم توجد الارضاع وانما يجب ابتداء عند وجود الارضاع فيكون تبديلا لحكم وجوب اداء البدل بنفس العقد وكذلك الاستثناء تغيير لمقتضى صيغة الكلام الاول وليس بتبديل انما التبديل ان يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب اصلا وكان ما اختاره المصنف ره هو الوجه لان شرط الارضاع في الآية منع ايجاب الاجر بدونه وتبقى احتمال ايجابه عند وجوده فكان من باب بيان التغيير عند المصنف ره هو النسخ لا غير لانه لم يبق للمنسوخ احتمال ايجاب الحكم اصلا بخلاف التعليق بالشرط ثم ان ابن عباس رضه جوز الاستثناء متراخيا وحكاه ابي حنيفة ره مع اخلافه ابي جعفر المنصور الدوانيقي معروفة وهي انه كان حلف" واستفتاه ابو حنيفة رضه يوما فاخذ ابو جعفر بتلبيبه وقال انت الذي خالفت جدي فقال ابو حنيفة ره أتقاطرني ام تقاتلني فقال انا اناظرك فقال له ابو حنيفة ره لو صح الاستثناء متراخيا بارك الله في يمينك يعني لو استثنى اكيف تبقى يمينك صحيحة" فسكت فاردسله وآناسه بالدوانيق لانه كان ماخذ الدوانيق من الناس وقيل لانه زاد في الخراج دانقا وقال لبيت الرصل تلبيبا اذا جمعت ثيابه عند صدرك وبحره في الخصومة ثم جررته قال ره واختلفوا في كيفية عمل كل واحد منهما في قوله وذلك مثل قوله اقول اخلت العكام في كيفية عمل كل واحد من التعليق بالشرط وفي الاستثناء فقال علماؤنا رح الاستثناء منع الكلام بحكمه بقدر المستثنى اي منع الكلام بقدر المستثنى مع حكمه كما لو حلف عليه بثياب السفر اي معها فيحمل الى الاستثناء تكلما بالباقي بعد الاستثناء وذلك ان الاستثناء عند منع صدر الكلام وهو المستثنى منه عن ان ينعقد سببا في حق حكم المستثنى فاذا قال له علي الف درهم الا مائة درهم كانه لم يتكلم بلفظ الالف في حق المستثنى منه حكما وان تكلم به صورة" وانما تكلم بلفظ بسعاية فيصير تقدير كلامه لفلان علي تسعمائة وهو معنى قول علمائنا رح الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا اي بعد الاستثناء وقال الشافعي رح الاستثناء منع الحكم بطريق المعارضة بمعنى ان صدر الكلام انعقد موجبا للحكم في كله لكن الاستثناء منع قدر المستثنى حكما بعد تناول صدر الكلام اياه فتعارضا فلم يثبت حكم صدر الكلام بمنزلة دليل الخصوص فانه يمنع ثبوت حكم العام فيما تناوله دليل الخصوص بطريق المعارضة بالاجماع لان دليل الخصوص نص مستبد كه لنفي العام ولهذا يصح تعليله كه العام فكان معارضا له صورة" وان كان معنى لحكم العام في البعض وهذا الاختلاف كما خلافهم في التعليق بالشرط فان عنده اثر الشرط في منع الحكم دون السبب اذ بالتعليق بالشرط لا يخرج كلامه من ان يكون ايقاعا عنده بل يمتنع وقوعه لمانع وهو الشرط فكذا بالاستثناء وعندنا اثر الشرط في منع السبب والحكم جميعا لكون التعليق بالشرط يخرج الكلام عندنا من ان يكون ايقاعا كما سبق في فصل الشرط فكذا الاستثناء يخرج المستثنى من ان يكون في حكم المذكور اصلا بعد ان كان سببا وبنى ان الاستثناء والتعليق بالشرط بيان وتدل على هذا الاصل وهو ان الاستثناء عندنا منع الكلام بقدر المستثنى حكما وعنده منع الحكم بطريق المعارضة مسائلهم اي مسائل علمائنا رح وسائل الشافعي رح على ما يأتي ذكرها ان شاء الله تعالى فصار عندنا تقدير قول الرجل لفلان علي الف الا مائة" لفلان علي تسعمائة بناء" على ان الاستثناء منع الموجب فمنع الموجب بناء" عليه في قدر المستثنى وعنده تقديره لفلان علي الف الا مائة" فانها لبيت علي بناء" على ان الاستثناء عنده منع الموجب قصدا ولا يتعرض الموجب اصلا

وعلى هذا خرج الشافعي رح مذهبه فقال قوله عز وعلا والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة" ولا تقبلوا لهم شهادة" ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا فان الاستثناء عنده لما كان بطريق المعارضة كان معنى الا الذين تابوا الا الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهاداتهم واولئك هم الصالحون غير فاسقين لان صدر الآية يوجب رد الشهادة ابدا والاستثناء يعارضه في حالة واحدة وهي حالة التوبة ورد الشهادة مما يحتمل التوقيت فانه توقت بحالة الفسق وعند رد الشهادة بحكم الفسق فصار رد الشهادة بالقذف كردها بفسق آخر فينتهي بالتوبة فاما الجلد فحد تعلق به حق الله تعالى وحق العبد وحق العبد عند غلبته ولهذا يورث ويجري فيه العفو فلا يظهر فيه التوبة وعندنا هذا الاستثناء ينصرف الى ما يليه وهو قوله تعالى واولئك هم الفاسقون بدليل قوله فان الله غفور رحيم او هو استثناء منقطع لكون التائبين غير داخلين في صدر الكلام وهو قوله ره واولئك هم الفاسقون لان هذا عبارة عمن ثبت لهم هذه الاوصاف وهم الذين قذفوا فجلدوا واورثت شهادتهم فلم يصح الاستثناء المتصل فكان معناه لكن الذين يتوبون ليسوا بفاسقين لانه تنصيص على اثبات صفة التوبة فكل صفة تضاد صفة التوبة لا تبقى بالتوبة ضرورة" واستثناء صفة الفسق ضرورات التوبة فلم تبق معها لكن ليس بضرورة التوبة قبول الشهادة فان بعد العدالة تائب مع انه لا تقبل شهادته وقال رح في قوله صه لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء" بسواء معناه بيعوا سواء" بسواء لان عمل الاستثناء عندنا لما كان بطريق المعارضة كان معناه ذلك تبقى صدر الكلام موجبا للحرمة على العموم متناولا للقليل والكثير اذ الاستثناء عارض صدر الكلام في المساواة بالكيل خاصة" وهو الكثير فبقي ما وراءه المعارض اخلا تحت صدر الكلام وهو الجائز فقه والمفاضلة لان خصوص دليل المعارضة لا تتعدى عن موضعه الى ما لا معارضة فيه من الصدر كدليل الخصوص في العام فانه لا يتعدى عن محل الخصوص الى ما بقي من العام الا اذا غلب لان ما امتنع لمعارض يتقدر بقدر المعارض ودليل المعارضة وهو قوله عليه الصلاة والسلام سواء بسواء خاص فلا تتعدى عما وقع معارضا له وهو صدر الكلام اذ لو تعدى لصار عاما وهو خاص كما ان دليل الخصوص لا يتعدى عن المخصوص نصا الا بطريق التعليل وان كان بينهما فرق وهو ان دليل المعارضة لا تتعدى الى غير ما عارضه لا نفيه ولا بطريق التعليل لان التعليل فرع النص فلو علقنا النص المعارض للتعدية لزم ان يكون التعليل معارضا للنص وانه لا يجوز واما دليل التخصيص وان كان فيه سمة المعارضة باعتبار شبه الناسخ فهو للبيان في نفسه لوجود تعريف البيان فيه وهو ما يظهر به ابتداء وجود الكلام فكان قابلا للتعليل واذا لم تتعد دليل المعارضة عن موضعه وهو الكثير فثبت الحرمة في القليل لان المعارض لم يوجد فيه فلا يجوز بيع الحفنتين من الطعام وذلك مثل قوله ره نصف ما فرض الا ان يعفون اي الزوجات او يعفو الذي بيده عقدة النكاح اي او ان ينفل الزوج فيعطي الكل صلة" لها واحسانا اليها اي الواجب شرعا هو النصف الا ان تسقط هي الكل او يعطي هو الكل وانما قلنا ان الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج لان الطلاق بيده فكان ابقاء العقد بيده ثم الثابت بهذا النص حكمان حكم تنصف المفروض بالطلاق فيكون عاما في حق من يصح منه العفو عن لا يصح ذلك كه الصغيرة والمجنونة والاستثناء دليل معارض لبعض صدر الكلام وهو من يصح منه العفو وانه مختص بالكبيرة العاقلة مختص حكم سقوط كل المهر بالعفو بها فبقي الصدر فيما لا معارضة فيه على العموم او يقول ان صدر الكلام وهو قوله تعالى نصف ما فرضتم متناول حين الاحوال فمجال العفو للمرأة صار معارضا فلا يتعدى الى حال فلا يصح العفو منها وفي الصغيرة والمجنونة وقال رح في رجل قال لفلان علي الف درهم الا ثوبا انه يسقط من الالف قدر قيمة ثوب ويلزمه الباقي

لان موجب الاستثناء نفي الحكم في المستثنى بدليل المعارضة فتدافع الحكمان في قدر المعارضة اذ العام بدليل المعارضة واجب على قدر الامكان كما في المعارضة بين النصين فان كان قدر المعارضة من جنس الاول بطل الاول بقدر المعارضة بلا اعتبار المعنى وان كان بخلاف جنسه احتيج للاعتبار المعنى وقد امكن العام بدليل المعارضة هنا بان يكون موجبه نفي مقدار قيمة ثوب لا نفي اعيان الثوب وثمرة الخلاف بيننا وبينه لا تظهر في المثال المذكور وهو قوله لفلان علي الا مائة لان الحكم فيه متحد والتفريع مختلف وانما تظهر في جواز اخذ الحنفي من الطعام بالحنطة وعدم جوازه كما سبق تقريره وفي قوله لفلان علي الف الا مائة او خمسين فان على مذهبه ينبغي ان يجب عليه تسعمائة وخمسون اما وجوب تسعمائة فظاهر واما وجوب الخمسين فلان مقدار الكلام يقتضي وجوب الكل غير ان الاستثناء عارضه في احد الخمسين قطعا فصح احدهما عن حكم صدر الكلام قطعا دون الآخر ضرورة وقوع الشك في خروجه عنه وقد كان داخلا فيه بيقين وعلى مذهبنا يجب عليه تسعمائة لا غير اما وجوب تسعمائة فظاهر واما عدم وجوب الغير فلوقوع الشك فيه وقد كان غير واجب بيقين فلا يجب بالشك كذا افاد شيخنا الامام المتقن المحقق طهير الملة والدين البخاري رح قال ره واحتج في المتن بالاجماع ودلالته وبالنقل المعقول اما قوله فلا يعقل اقول احتج الشافعي رح على اثبات مذهبه في المتن المذكور بوجوه ثلثة باجماع ائمة اللغة وبدلالة الاجماع وبالدليل المعقول اما الاول فان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات وهذا اجماع على ان للاستثناء حكما موضوعا له يعارض بذلك الحكم صدر الكلام وهو المستثنى منه ولو كان الاستثناء تكلما بالحاصل بعد الثنيا لكان هو اثبات الحكم في غير المستثنى او نفيا للحكم عن غير المستثنى ولان الاستثناء استخراج باجماع اهل اللغة واستخراج بعض الحكم بعد وجوده خلاف عرف سعة فحمل الحكم بطريق المعارضة وكذا دل على ان الاستثناء يعارض الصدر قوله تعالى انا ارسلنا الى قوم مجرمين الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امرأته قالا استثناء الاول من المهلكين ثم فهم الانجاء والاستثناء الثاني من المنجين فانا فهم منه انها من المهلكين وعلى هذا قالوا اذا قال لفلان علي عشرة دراهم الا ثلثة الا درهما يلزمه تسعة لان الاستثناء الاول من الاثبات نفي والاستثناء الثاني من النفي فكان اثباتا واما الوجه الثاني وهو دلالة الاجماع فان الامة اجمعت على ان لا اله الا الله كلمة التوحيد ومعنى التوحيد النفي والاثبات وهذا دليل على ان الاستثناء نفي واثبات وذلك لان كلمة لا اله الا الله وضعت لنفي الالهية عما سوى الله ره فرجحنا ولاثبات الالهية لله عز وعلا منا اقرارا واعتقادا فلو كان الاستثناء تكلما بالباقي لكان لا اله الا الله عما سوى الله تعالى وسكوتا عن اثباتها لله تعالى فلا تكون الكلمة توحيدا والامر بخلافه ولما كانت توحيدا اجماعا صح ان معناها لا اله الا الله فانه آلة بدلالة الاجماع وقيل يعني نفي الغير وغير اثبات لهم قصدا بالفارسية جز خداى نيست وهذا تكلم بالباقي لا غير واما لو كان بطريق المعارضة فكان معناه خداى نيست مگر يكى خداى است وهذا كما ترى نفي للالوهية عن غيره واثبات اياها فيكون اول بالاعتبار وكذلك قول القائل لا عالم الا زيد تنصيص على عالمية زيد اذ معناه الا زيد فانه عالم اذ لو لم يكن نفيا على عالميته لم يعرف كونه عالما وانما يعرف انتفاء العلم عن غيره لا غير فلم يكن مدحا في حقه واما الوجه الثالث وهو الدليل المعقول فانا نجد الاستثناء غير وان للكلام بقدر المستثنى من صدر الكلام وهو المستثنى منه لان الكلام قد وجد حقيقة فكيف يعدمه الاستثناء الا ترى ان الاستثناء لو رفع الكلام بقدر المستثنى لأدى للاستحيال وهو ان يكون متكلما به غير متكلم به في كلام واحد واذا بقي الكلام بقدر المستثنى صيغة بقي مع حكمه فلا سبيل حسد للرفع الكلام بل يجب المعارضة بحكم نحمن نبوت الحكم في المستثنى بمعارضة الاستثناء فانه يحوز الكلام

مع امتناع حكمه كما في البيع بشرط الخيار وكسلام تركه عليه السهو وكالطلاق الرجعي فان الطلاق وضع لرفع قيد النكاح وذلك لا يوجد في الطلاق الرجعي قبل انقضاء العدة بخلاف ابتداء التكلم مع وجود الكلم فانه غير معقول قال ره واحتج اصحابنا بالنص والاجماع والدليل المعقول اما قوله على ما نبتدئ اقول احتج هنا وفيما مر على اثبات مذهبهم في المسئلة السابقة وعلى نفي مذهب الخصم بوجوه ثلثة بالنص والاجماع والدليل المعقول اما النص فقوله عز وعلا فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فان الخمسين تعرض للعدد المثبت بالالف فكان ما نعا للكلم بقدره لا تعرض لحكم العدد مع بقاء العدد لان سقوط الحكم بطريق انما يتوقع الايجاب دون الاخبار لان الايجاب اثبات شئ فاذا عارضه معارض لم يثبت واما الاخبار فلفظ دال على امر كان او يكون لا صحة له بدون ذلك والا يلزم الكذب فلا يمكن امتناع المخبر به بالمعارضة لانه كائن قبل ثبوت المعارضة فلو نفى التكلم بحكمه في صدر الكلام فالخبر لا يقبل الامتناع بما نع فبطل القول بالمعارضة ولو كان الطريق ما قاله الخصم لاختص الاستثناء بالايجاب كدليل الخصوص وليس كذلك فان الاستثناء يصح في الاخبار ايضا وفي هذا جواب عما قاله الخصم فامتناع الحكم مع قيام التكلم به سائغ ولان الالف متى بقيت القائم تصلح اسما لما دونها لانها اسم لعدد معلوم ليس له احتمال ما دونه فيتخصص حكم هذا اللفظ في هذا العدد المعين فلو كان هذا الكلام تكلما بالالف تركا بالالف لزم ضرورة الكلام عن حكمه وموجبه وانه لا يجوز فتبين بهذا ان لفظ الخمسين في الآية انما يتعرض للعدد دون حكمه واما الاجماع فان اهل اللغة قاطبة اي جميعا قالوا ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي بعد الاستثناء وقالوا ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت هذان القولان فراهل اللغة وجب ايجاب منهما دفعا للتعارض فبلغنا ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بوضعه واثبات ونفي باشارته على ما بانى بيانه ايضا ره ولانه لما ثبت القولان المذكوران كان ما ذكرناه اولى مما ذكره الخصم لاطراده في جملة صور الاستثناء وهي الاخبارات والايجابات وما ذكره الخصم لا يستقيم في الاخبارات بما سبق ذكره قال ره واما الدليل المعقول فوجوه اشير في قوله فاختبر في البيان الاشارة اليه اقول الدليل المعقول على اثبات ما نحن بصدد بيانه ونفي مذهب المخالف بوجوه ثلثة الاول ان الذي منع الحكم بطريق المعارضة استوى فيه ان يكون المعارض بعض ما قبله او كله اذ كل ما يجوز كلا ما فيه كبعض فانه يجري في البعض كما يجري في الكل والاستثناء لا يستوي فيه البعض والكل فان الاستثناء انما يصح اذا كان المستثنى بعضا مما تناوله الصدر لاجميعه فان استثناء الكل من الكل لا يجوز فلو كان الاستثناء بطريق المعارضة لصح استثناء الكل من الكل نعلم انه ليس الطريق في الاستثناء ما ذهب اليه الخصم وانما الطريق فيه ان يكون هو عبارة عما وراء المستثنى حتى اذا تكلم بعد الاستثناء بشئ يجعل الكلام عبارة عنه صح الاستثناء والا فلا كما اذا قال عبيدي احرار الا عبيدي لا يصح الاستثناء واذا قال الا هولاء وليس له هولاء صح لانه يتكلم بشئ وراء المستثنى يجعل الكلام عبارة عنه هذا ولا تكلم في الاول والطلاق على هذا فان قبل ان استثناء الكل من الكل انما لا يصح لكونه رجوعا قلنا ربما يصح عنه الرجوع لا يصح هو ايضا حتى اذا قال اوصيت لفلان بثلث مالي الا ثلث مالي لا يصح الاستثناء مع ان الرجوع عن الوصية صحيح فعرفنا بما تقدم ان الاستثناء تصرف في الكلام لا في الحكم الثاني من الوجوه ان من شرط الدليل المعارض ان يكون مستقلا بنفسه مثل دليل الخصوص والاستثناء لا يستقل بنفسه اصلا وانما يتم بما قبله وهو المستثنى منه كالغاية فانها لا تستقل بنفسها وانما تتم بالمغيا فان قبل هذا على اصلكم واما على اصل الخصم فانه لما كان الاستثناء على وجه المعارضة

كان مستقلا بنفسه كما ذكر قبل هذا بقوله فانها ليست على قلتا عنده ايضا لا مستقل بدون الاول الا ترى انه لو قال الا مائة فانها
ليست على بدون سابقه المستثنى منه لا يكون مبتدا فلا يكون مستقلا بنفسه فلم يصح معارضتا بخلاف دليل الخصوص فانه مستقل
بافادة حكمه وان لم يسبقه كلام وقوله لكنه لما كان لا يجوز ايحكم ببعض ايحكم الا آخر جواب عما قال اذا كان صدر الكلام مستقلا
بالافادة والاستثناء غير مستقل بها فلم توقف حكم المستقل وهو صدر الكلام على غير المستقل وهو الاستثناء وتقرير الجواب
انه لما لم يجز ايحكم ببعض ايحكم الا بتمامها كما لا يجوز ايحكم ببعض الكلمة الا بانتهائها احتمل ما ذكرنا من صدر الكلام وقف اوله وان كان
مستقلا على آخر وان كان غير مستقل لتميزه بآخره ما هو المراد بقوله وهذا الوجه لا بطال طريق الخصم لا الاثبات به هنا
الوجه الثالث لتصحيح ما قلنا ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا لا بطريق المعارضة وبيان ذلك الوجه هو ان وجود الحكم
ولا حكم له اصلا كما هو مذهب الخصم ووجود الكلام ولا انعقاد له مع حكم اصلا كما هو مذهبنا جائز بالاجماع مثل الاستثناء بالمعارض
كما يبين عن قريب الشرط فان الكلام بالشرط موجود ولا حكم له شرعا ومثل طلاق الصبي والمجنون واعتاقهما فان الكلام بالطلاق
والاعتاق موجود ولا انعقاد له بحكمه لكونه غير معتبر في حق ايحكم اصلا وانما الثابت واحال في التوجيه فنقول ان مذهب
علمائنا هو راجح وبيان الرجحان هو ان الاستثناء متى جعل معارضا في حكم المستثنى منه بقي الكلام مع حكمه في صدر الكلام
وهو المستثنى منه لا بقي ايحكم المذكور بواسطة الاستثناء الا بعضه وهو ما وراء المستثنى وذلك البعض لا يصلح حكما
لجميع الكلام بصدر الكلام وهو لفلان على الف الا ترى ان الالف علم لمدلوله وهو العدد المعين لا يتغير على غير بطريق التحقيق
ولا يحمل ذكرا لغير حقيقة فانه لا يجوز ان تسمي التسعمائة الفا على وجه الحقيقة لان اسماء العدد منزلة الاعلام بدليل
عدم الانصراف عند انضمام سبب اخر كما لا ثبت حيث يعول ربعة نصف ثمانية بترك النون فيها واسماء الاعلام لا تدخل
غيرها الا بطريق المجاز فلو كان اخراج المائة من الالف بطريق المعارضة لبقي اسم الالف صالحا حقيقة لا طلاقه
على ما وراء المستثنى وهو تسعمائة بخلاف دليل الخصوص اذا عارض العموم في بعض افراده فانه يبقى ايحكم المطلوب
وراء دليل الخصوص ثابتا باسم العموم بعينه صالحا لان يثبت ما وراء دليل الخصوص بذلك الاسم وذلك كاسم المشركين
اذا خص منه نوع كان اسمه واقعا على باقي الانواع بلا خلاف لان بعد الخصوص بقي متناولا لا فراده بطريق الحقيقة
اذ هو نوع اصل الوضع لا تعرض للأفراد الكثيرة التي فوق الثلث كثرة معينة مخرج تلك الأفراد لا تحل بالعموم
والأصل ان اسم المشركين واقع بعد الخصوص على الباقي بلا خلاف قلنا ان العام اذا كان كلمة فرد محوض وما اوامر جنس
نحو القوم صح الخصوص الى ان بقي منه ما يحل الخصوص بالفرد فلا يبقى من افراد العام الا واحد واذا كانت تلك الكلمة
صيغة جمع كالمشركين صح اتيانها الخصوص الى الثلثة لا غير لان ادنى ما بقي منه واسم الجمع ثلثة بخلاف الالف فانها
لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو العدد المعين فجاوزه عن ذلك يوجب خللا فيه واذا ثبت ان بعض ايحكم لا يصلح ان يكون حكما
لكل الكلام بصدر الكلام بطل ان يكون الاستثناء معارضا لحكم صدر الكلام فجعل الاستثناء تكلما بالباقي بحقيقته فكان
في اللغة لهذا العدد عبارتين تطول مرة وهو الف الا مائة وتقصر اخرى وهو تسعمائة واما الجواب عما قاله اهل اللغة
فهو ان المنقول عنهم شيآن احدهما يشهد بصحة ما قاله الخصم والآخر يشهد بصحة ما قلناه فنجمع بينهما ونقول الاستثناء
تكلم بالباقي بوضعه وايجاب نفي باشارته يعني اذا كان صدر الكلام نفيا كان الاثبات في المستثنى بطريق الاشارة كما في كلمة
التوحيد واذا كان صدر الكلام اثباتا كان النفي في المستثنى بطريق الاشارة كما في قوله لفلان على الف درهم الا مائة وبيان ذلك

ان الاستثناء منزلة الغاية للمستثنى منه لان حكم الاول وهو صدر الكلام منتهى بالاستثناء كما ان حكم المغيا منتهى بالغاية وهذا ان
اذا دخل الاستثناء على الاثبات منتهى الاثبات بالعدم وهو النفي واذا دخل على النفي منتهى العدم وهو النفي بالوجود وهو الاثبات
واذا كان الوجود غاية للنفي او العدم غاية للوجود لم يكن بد من اثبات الغاية لينتهي الاول وهو الاثبات او النفي وهذا
ثابت لغة اي واثبات الغاية لمنتهى الاول ثابت ترجيح اللغة فكان هو مثل صدر الكلام في كونه ثابتا لغة لكن الاول وهو النفي
ثابت بطريق القصد والاثبات غير ثابت كذلك فكان الاثبات ثابتا بطريق الاشارة ولذلك اختار الشارع صلوات الله عليه
في التوحيد كلمة لا آله الا الله ليكون النفي قصدا والاثبات اشارة اذ الايمان تصديق القلب عند المحققين من المتكلمين واللسان
باللسان شرط اجراء الاحكام في الدنيا وعند الفقهاء الاقرار باللسان وان كان ركنا لكنه ركن زائد لانه اذا لم يتمكن
من البيان بان لم يصادف وقتا يقدر فيه على البيان وصدق بالقلب فهو مؤمن بالاجماع واذا لم يكن ايمان باثر وكان التصديق
حسد كل الايمان او اصلا واذا كان كذلك فاختير في البيان الاشارة لا الاثبات لان الاشارة غير مقصودة والاقرار
ايضا غير مقصود فاختيرها ليس بمقصود لما ليس بمقصود اما النفي فمقصود لانهم كانوا يزعمون ان لله شركاء
مع اعترافهم به حيث فانهم لو سئلوا عن خالق السموات والارض لقالوا الله فان قيل النفي باللسان ايضا غير مقصود
لان التصديق هو الاصل والتصديق هو نفي الالوهية عن غير الله واثباتها له تعالى فكيف يصح على هذا قوله في الكتاب
ليكون النفي قصدا والاثبات اشارة قلنا الامر كذلك الا انه يقصد النفي في الكلام باللسان دفعا لخصومة الخصم فان
من الناس من يثبت الالوهية لغير الله تعالى فتمس الحاجة الى النفي باللسان لذلك فاما اثبات الالوهية لله تعالى فلا يزاحمه
فيه فلذلك ابتدئ في كلمة التوحيد بنفي الاغيار دون شركة الالوهية لنفي النفي مقصودا ولما استقت الالوهية عن غير الله
قصدا ثبتت هي لله اشارة لانه لا بد للعالم الحادث من محدث وهو الله تعالى فان قيل اليس انه لو قال لامرأته ان خرجت
الا باذني تحلها لا تجدد الاذن في كل مرة ولو كان الاستثناء بمنزلة الغاية لانتهت اليمين بالاذن مرة كما لو قال ان خرجت
من هذه الدار حتى آذن لك قلنا انما اختلف الاستثناء والغاية فيما سبق لان كلامنا في الكلام المتناول محلا آخر فان قوله
حتى آذن يحله الخطر الثابت باليمين فانه توقيت له وقوله الا باذني يحله الخروج الذي هو مصدر كلامه فجعله خروجا
الا باذني والخروج غير الخطر الثابت باليمين فعرفنا ان كل واحد منهما دخل على محل آخر فهذا كان حكم الاستثناء مخالفا
حكم التصريح بالغاية وبالاستثناء يظهر معنى التوقيت في كل خروج يكون بعد الاذن وكل خروج لا يكون بعد الاذن هو
موجب الجنث فلا يحنث والاستثناء نوعان الى قوله وذلك لا يصلح الا في المتقدر اقول الاستثناء
نوعان متصل ومنقطع لانه اما ان يصلح للاستخراج من صدر الكلام او لا الاول هو المتصل والثاني هو المنقطع اما المتصل فهو
الاصل لكونه حقيقة في معنى الاستثناء بخلاف المنقطع فانه مجاز بمعنى لكن وتفسير المتصل ما ذكرناه وهو انه منع الكلام
بحكمه بقدر المستثنى منه فيكون تكلما بالباقي واما المنقطع فما لا يصلح استخراجه من الاول اي من صدر الكلام
لما بينا وله فجعل حرف الا مبتدأ اي حرف ابتداء بطريق المجاز بان خلا الا على معنى لكن عند تعذر حمله على الحقيقة
لمناسبة بينهما وهي ان كلمة الا اذا كانت منقطعة موافقة لكلمة لكن في العلم والمعنى اما العلم فانها تنصب كما تنصب لكن واما
المعنى فالمغايرة بين الاول والثاني فانك اذا قلت ما اشتريت عبدا الا حمارا كان اخبارا عن شرائك واذا قلت ما اشتريت
عبدا الا حمارا كان اخبارا عن شرائك ولكن للاستدراك بتوسط بين كلامين متغايرين من غير حرف نحو ما سافر زيد لكن عمرا

حاضر

يوجب به ما نفى وينفى به ما اوجب نظير المنقطع من القرآن المجيد قوله ٢ فانهم عدو لى الا رب العالمين
الذى خلقنى وقوله ٢ لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما اى الا قولا يسلمون به من الجنة النقيصة وقوله ٢ الا الذين تابوا من آية
القذف لان التائبين غير داخلين فى صدر الكلام وهو قوله ٢ واولئك هم الفاسقون لكون صفة الفسق غير باقية بعد
التوبة فلا يكون التائب فاسقا فانى يكون داخلا فى الفاسقين فكان استثناء منقطعا بمعنى الآن هم ليسوا فلا يكونون
فاسقين بعد واذا كان كذلك فلا تبقى صفة الفسق لانعدام الدليل الموجب لا المعارض كما توهمه الخصم وهذا جواب عما تمسك به
الشافعى ٢ ان الاستثناء يغير الحكم بطريق المعارضة اذ نقول ان الاستثناء المذكور متصل لانه استثناء بعض الاحوال
اذ صدر الكلام محمول على عموم الاحوال بدلالة الاستثناء الوارد بعد فكان معناه واولئك الفاسقون فى جميع الاحوال
الا حال التوبة فكان المستثنى بعض الاحوال فكان استثناء متصلا لو تبقنا لحال ما قبل التوبة فلا تبقى صفة الفسق بعد التوبة
لانعدام الدليل الموجب لا المعارض مانع كما توهم الخصم وقبل ان كلامنا مع الخصم فى الاستثناء الحقيقى وهو المتصل لانه المجازى
وهو المنقطع فانا نسلم ان صورة المعارضة ثابتة فى الاستثناء المنقطع لانه ليس من جنس الاول وما سبق من الآية
استثناء منقطع لما سبق تقريره فلا يرد علينا نقضا وان كان متصلا فالجواب ما مر آنفا وكذلك قوله ٢ الا ان يعفون
استثناء حال من الاحوال وهى المطالبة والعفو والكوت فيكون استثناء متصلا اذ لو لم يجعل استثناء حال لما تبين
حقيقة الاستثناء لان النصيف ثابت بصدر الكلام فكانه قال فالنصف ثابت فى جميع الأحوال الا حال عفو المرأة التى صالحة
للعفو وهى العاقلة البالغة فحينئذ يكون النصف ايضا غير ثابت فصح الكلام فيه بالباقى بعد النفى بالنظر الى عموم الاحوال
وكذلك قوله صلى لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء استثناء حال اذ المساواة حال فيكون صدر الكلام متناولا لا
لما يتصور فيه الاحوال الثلثة وهى المساواة والمفاضلة والمجازفة لان الاصل فى الاستثناء هو المتصل وذلك انما يكون
اذا كان من جنس المستثنى منه والحال ليست من جنسه وهو الطعام لانه عين والحال صفة للعين فكان استثناء الحال
من العين مجازا فلا بد من ان تحمل الصدر على عموم الاحوال ليحقق الاستثناء المتصل واصل ذلك ان المستثنى منه اذا لم يكن مذكورا
تثبت المستثنى منه على وفق المستثنى وذلك النفى دون الاثبات وعلى هذا مسائل منها ان كان فى الدار الا زيدا كان المستثنى
منه بنى آدم ومنها ان كان فى الدار الا حمارا كان المستثنى منه الحيوان ومنها ان كان فى الدار الا متاعه كان المستثنى
كل شىء ما يقصد حفظه فعلم ان جنس المستثنى منه انما يعرف من المستثنى فلما كان المستثنى هنا حالا فاحوال البيع عم
ان المستثنى منه ماله احوال وهى ثلثة كما ذكرنا فكانه قال صلى لا تبيعوا الطعام بالطعام فى جميع الاحوال من المساواة والمفاضلة
والمجازفة ولا يتصور الاحوال الثلثة الا فى المقدر بالكيل وهو الكثير فلم يتناول صدر الكلام القليل من الطعام وانما
قلنا ان الاحوال الثلثة لا تتصور الا فى المقدر لان المساواة لا تكون الا بالمساوى بالاتفاق وذلك هو الكيل ههنا فانه المساوى
شرعا وعرفا لان الشرع انما اثبت هذه المساواة بالكيل لا بالحجات والاجفنات بدليل ما روى كيلا بكيل مكان مثلا
بمثل فكان المثل المبهم مفسرا بذلك فصار الكيل كالمذكور فى هذه الرواية ايضا ولان ضمان المثل يجب بالنص عند الاتلاف
ويعتبر ذلك بالكيل وكذلك فى عرف التجار انما تطلب المساواة بين الحنطة والحنطة بالكيل والتسوية بالكيل
مراد بالاجماع صفيق عيني لان المثل اسم مشترك فلا تناول المكيل وغيره معا لان المشترك لا عموم له واذا ثبت
ان المساواة لا تحقق الا بالكيل كانت الحالتان الاخريان بناء عليه لان المفاضلة عبارة عن رجحان احد المتساويين على الآخر

والمجازفة عبارة عن الحالة التى لم تعلم انها متساوية للآخر او متفاضلة او نقول المفاضلة والمجازفة مبنيتان على الكيل الشرعى
لان مطلق الفضل ليس بحرام بالاجماع لان اجزاء الحنطة لا بد ان تفاوت بعضها مع بعض آخر وذلك غير معتبر وانما المعتبر
ما كان زائدا على الكيل والزايد على الكيل يقتضى وجود الكيل لا محالة وتلك الاحوال التى ذكرناها لا تحقق الا فيما دخل
تحت الكيل وهو الكثير فكان الحديث غير متناول للقليل لانه لا يدخل تحت الكيل اصلا فتطرق به الاستدلال على حرمة القليل
من الطعام كيف وانه داخل تحت قوله تعالى واحل الله البيع فكان حلالا فان قيل هذا الذى ذكرتموه لا يصح الا بتقدير الاحوال
والتقدير على خلاف الاصل كما ان كون الاستثناء منقطعا على خلاف الاصل فلم رجحتم التقدير على جانبه كون الاستثناء
منقطعا قلنا التقدير احد انواع الكلام عند اقتضاء الدليل الا ترى ان احدا لم يقل فيما اذا كان المستثنى منه محذوفا
كذلك ما جاءنى زيد الا عمرا ان الاستثناء منقطع مع ان هذا الاستثناء الذى فى الحديث متصل بالاجماع كما مر ولا يصح اتصاله
الا باذكرنا من التقدير ضرورة قال ـــــ رح والنقل عن اصحابنا لما قوله فلم يصح استخراجه اقول ـــــ اعلم اصحابنا ٢
على ان قول ابو حنيفة للفلان على الف درهم الا ثوبا ثمانيا للالف لان هذا الاستثناء استثناء منقطع لكون صدر الكلام غير
متناول للثوب لا صورة ولا معنى فكان استخراجه غير صحيح فجعل هذا الاستثناء تبينا مبتدأ بمعنى لا ثوب له على
ونفى المتكلم صدقا لا يؤثر فى الالف اى لا يسقط شيئا من الالف عن المقر حتى انه لو قال صدقا لا ثوب له على لا يسقط
به شيء من الالف عنه لجواز ان يكون له عليه الف ولا يكون عليه ثوب فلا يتحقق المناقضة بل امكن ايجابا واذا لم يؤثر فى مدلول
الالف فكذا فى اللفظ الدال عليه لما ان المستثنى لم يتناوله صدر الكلام واما اذا استثنى المقدر من خلاف
جنسه كما اذا قال له على الف درهم الا كر حنطة فقال محمد ٢ هذا استثناء ليس بصحيح كما سيجىء ان الثوب لما تقدره
آنفا وجعل هذا الاستثناء منقطعا فلم ينقص من الالف شيئا لعدم صحة الاستخراج فيلزم الالف كله وهو القياس
واما ابو حنيفة وابو يوسف ٢ ان هذا الاستثناء صحيح وهذا استحسان لان المقدرات جنس واحد معنى حيث
انها تصلح ثمنا فانه اذا قال اشتريت هذا العبد بكذا كذا حنطة ووصفها كانت الحنطة ثمنا حتى صح الاستثناء فى حق الصوف
لا فى حق الصوف لكن المعنى يترجح على الصورة لانه هو المطلوب وقد سبق ان الاستثناء تكلم بالباقى فرجحنا المعنى لان
حيث الصورة فكان قوله له على الف درهم تكلما بالالف صورة وقوله الا كر حنطة تكلما بالباقى فصح الاستخراج فرجحنا
المعنى لكون المقدرات جنسا واحدا واذا صح الاستخراج بقى معنى صدر الكلام وهو له على الف فى الدار المستثنى
وهو كر حنطة قيمة الدراهم اى الالف بلا معنى لانه اذا صح اخراج اكثر الالف حيث كانت قيمة الدراهم وهى
الالف فى حق الكر قيمة صورة لا معنى وذلك هو معنى الاستثناء الحقيقى وهو المتصل الا ترى انه اذا قال لفلان على الف
درهم الا مائة كان معناه له على تسعمائة لكون تسمية الالف فى حق المائة تسمية صورة لا معنى واذا كان كذلك بطل قدر
المستثنى وهو اكثر الاول وهو صدر الكلام فلزمه الف درهم الا قيمة كر حنطة بخلاف ما ليس بمقدر من الاموال كالثوب
لانه مخالف لصدر الكلام صورة ومعنى اما صورة فظاهر واما معنى فلانه لا تثبت الذمة الا بمبيع فى باب السلم والدراهم
تثبت الذمة ثمنا فلا يكون مجانسا لصدر الكلام فلم يصح اخراجه منه فلذلك جعل استثناء منقطعا وعلى هذا الخلاف
الذى سبق كل متقدر من مكيل او موزون حتى قال فى المبسوط لو قال له على الف درهم الا دينارا فالاستثناء جايز ويسقط
من الالف قيمة الدينار وهذا قولهما ولا يصح هذا الاستثناء فى قول محمد وكذلك لو قال الا فلسا او استثنى شيئا من مكيل او
موزون او ثوب

فاما اذا قال الا شاة او ثوبا او عرضا فالاستثناء باطل عندنا لان المقدرات جنس واحد فى المعنى فى حكم
الثبوت فى الذمة على معنى ان كل واحد من المكيل والموزون يثبت فى الذمة ثبوتا صحيحا حيث يثبت بمقابلة ما هو مال وبمقابلة
ما ليس بمال بخلاف الثوب والحيوان فانها لا تثبتان فى الذمة الا بمقابلة ما ليس بمال كالنكاح والدية وهكذا ثبت المقدرات
فى الذمة ثمنا و يثبت حالا و مؤجلا ويجوز الاستقراض فيها فكانت فى حكم الثبوت فى الذمة كجنس واحد معنى والاستثناء
استخراج وتكلم بالباقى بعد الثنيا بطريق المعنى فصح استثناء كل واحد من المكيل والموزون من الآخر لهذا قال
وعلى هذا الاصل قلنا فيمن قال لفلان على الف درهم وديعة انه يصح موصولا الى قوله ودعوى الخيار فى البيع اقول
على الاصل سبق تقريره وهو ان بيان التغيير شرط الوصل قلنا فيمن قال لفلان على الف درهم وديعة انه يصح موصولا
لا منفصلا لان قوله وديعة بيان فيه تغيير اذ مقتضى قوله على الف درهم الاخبار بوجوب الالف فى ذمته وقوله وديعة
بيان ان الواجب فى ذمته حفظ الدراهم و امساكها له الى ان يؤديها الى صاحبها لا اصلها فاذا قال ذلك موصولا كان بيانا
صحيحا لان الدراهم تصلح ان تكون حفظها واجبا عليه بطريق التجوز بان اطلق اسم الالف واريد به حفظها كما قال
جرى الميزاب فيضاف الجريان اليه مجازا لانه محل الجارى كلمة لغير اتحقيقه ونصح لها فيكون بمنزلة الوجوب عما اقر به
فصح به شرط الوصل كالاستثناء، وكذلك لو قال رجل لآخر اسلفت الى عشرة دراهم فى كذا الى سلمتها فى حنطة
او شعير لكنى لم اقبضها او قال اسلفتنى او اقرضتنى او اعطيتنى عشرة دراهم لكنى لم اقبضها فى هذا كله يصدق
المقر بشرط الوصل استحسانا لان حقيقة هذه الالفاظ التى ذكرناها لتسليم المال لا المقر فلا يكون ذلك الا بقبضه
ويحتمل ان يكون المراد بتلك الالفاظ العقد مجردا عن التسليم مجازا لان العقد سبب التسليم قال الله تعالى فان
عليكم اذا سلمتم ما آتيتم اى ما عقدتم لان العقد سبب الايتاء بطريق ذكر المسبب واراده السبب فصار تقديره
لما العقد بيانا مغيرا للكلام عن حقيقته الى مجازه فصح موصولا لا منفصلا و آذا قال الوصل لغيرى دفعت الى عشرة دراهم
او نقدنى عشرة دراهم لكنى لم اقبضها فكذلك الجواب عند محمد رح لان النقد والدفع معناهما الاعطاء لغة فيجوز
ان تستعار كل منهما للعقد كما يجوز الاعطاء، ويصدق فيها اذا كان البيان موصولا لكونه مغيرا وقال ابو يوسف رح لا
يصدق فيها اصلا لان الدفع والنقد مختصان بفعل التسليم لا سيما ولان العقد لا حقيقة ولا مجازا فكان قوله لكنى لم اقبضها
رجوعا والرجوع لا يعمل موصولا ولا منفصلا بخلاف الاعطاء، فانه هبة فيصح ان تستعار للعقد ولهذا تقال عقد الهبة
وعقد العطية وآذا اقر الوصل بالدراهم قرضا او ثمن مبيع وقال هى زيوف صح بيانه ذلك عند ابى يوسف ومحمد رح اذا قال
ذلك موصولا لان الدراهم نوعان جياد و زيوف لكن الجياد غالبة فى المعاملات ولهذا تصرف مطلق تسمية الدراهم
فى البيع الى الجياد فصار النوع الآخر وهو الزيوف كالمجاز لكونه على خلاف الغالب فصح تغيير الكلام اليه موصولا لا منفصلا
كما فى قوله الا انها وزن خمسة وقال ابو حنيفة رح لا يقبل قوله هى زيوف وان وصل لان مقتضى عقد المعاوضة وجوب
المال بصفة السلامة والزيافة عيب وعارضه لانها انما تكون بواسطة غش الدراهم والغش عيب فلا تحتمل
اسم الزيافة مطلق اسم الدراهم بل يكون قوله هى زيوف رجوعا عن مقتضى اول كلامه والرجوع لا يعمل موصولا ولا
منفصلا وصار كدعوى الاجل فى الدين فان المقر بالدين لو ادعى الاجل فيه وانكر المقر له ذلك لم يصدق المقر اصلا
وكان القول للمقر له وكدعوى الخيار فى البيع فانه اذا ادعى البائع الخيار فيها باع او المشترى فيما ابتاع وانكر الآخر
الخيار

بالقول للمنكر ولا يصدق فى ذلك لا موصولا ولا منفصلا بخلاف قوله الا انها وزن خمسة لان ذلك استثناء بعض المقدار و بخلاف قوله
لفلان على كر حنطة من ثمن بيع لكنها ردية فانها يصح موصولا لان الرداءة لا تعدم فى الحنطة اذ العيب هو ما يخلو عنه اصل الفطرة
ورداءة الحنطة قد تكون باصل الخلقة فكان قوله لكنها ردية بيانا للنوع لا بيانا للعيب فلا يشترط الوصل بخلاف الرداءة فى الدراهم
بالزيافة لانها انما تكون لغش فى الدراهم وانه عيب على ما مر قال ——— و اذا قال لفلان على الف درهم من ثمن جارية باعينها
الى قوله وهذا فصل يطول شرحه اقول ——— يتفرع على ما سبق من الاصل قول الرجل لفلان على الف درهم من ثمن جارية باعينها
لكنى لم اقبض الجارية فعلى قول الحسن رح لم يصدق المقر اذا كذبه المقر له فى قوله لم اقبضها و صدق فى جهة وجوب الالف
عليه وهى البيع او كذبه المقر له فى الجهة واذعى المال وهو الالف وقال ابو يوسف ومحمد رح ان صدق المقر له المقر
فى الجهة بان قال الالف لى عليه جهة البيع صدق المقر فى قوله لكنى لم اقبضها وان قاله منفصلا لانه اذا صدق المقر فى الجهة
ثبت البيع والبيع يوجب الملك ولا يوجب وجود القبض فبقى القبض محتملا من الجانبين ان يوجد وان لا يوجد ومن الجائز ان
يشتريها بغائبة او اتلف بعد البيع او اجل البائع الثمن واذا كان كذلك لم يكن البيع موجبا للقبض فبقى على احتماله فى نفسه
فصار مجملا من هذا الوجه وبيان المجمل يصح وان كان منفصلا واذا كان كذلك فقبل قول المشترى انه لم يقبض الجارية لما تقرر
ان البيع لا يوجب وجود القبض وعلى المدعى وهو البائع اقامة البينة ان المشترى قبضها وآن كذب المقر له المقر فى
الجهة بان قال الالف لى عليك جهة اخرى سوى البيع صدق المقر فى قوله لكنى لم اقبضها بشرط الوصل لانه بيان مغير
من جهة ان الاصل فى البيع وجوب المطالبة بالثمن بالبيع وقد يجب الثمن من غير ان يطالب به المشترى بان يكون المبيع غير
مقبوض فصار قوله لكنى لم اقبضها مغيرا للاصل ولما كان كون المبيع غير مقبوض احد محتملى البيع كما ذكرنا، لا يرد العوارض
كالاجل والخيار فى البيع كان بيانا لكنه مغير فصح موصولا لا منفصلا و لابى حنيفة رح ان قوله لكنى لم اقبضها رجوع عما اقر به
لا بيان لان وجوب الثمن مقابلا بالمبيع لا يعرف اثره اى لا يدرك اجتى هو ام مبتت دلالة قبضه وذلك لان قوله لفلان
على الف درهم اقرار بثبوت الالف فى الذمة مقابلا بمبيع لا يوقف على اثره وهو الجارية التى هى غير معينة ومثل ذلك المبيع
لا يكون واجبا الا بعد القبض فان المبيع قبل التسليم اذا صار بحال لا يوقف على اثره كان عدمه باطلا اذ لا فايدة فى بقاء هذا العقد
فان ما رجارية تحضرها البائع الا ولا للمشترى ان يقول ان المبيعة غيرها واذا كان الالف فى ذمته متقررا على الوجه
الذى ذكرناه، ولا يكون ذلك الا بكون المبيع مقبوضا كان ذلك التقرر دلالة قبض الثمن والثابت بطريق الدلالة كالثابت
بالصريح عند عدم الصريح واذا قال قبضت المبيع لكنى لم اقبضه يكون رجوعا فكذا هذا والرجوع لا يصح موصولا ولا موصولا
فان قيل انه صرح بقوله لكنى لم اقبضها والدلالة انما تعمل عمل الصريح اذا لم يكن الصريح مخالفا لها والصريح ههنا
قد خالف الدلالة فلا يكون لها غبرة عند وجود الصريح المخالف لها قلنا ان حكم كذلك فيما اذا تعارضا اما اذا ثبت موجب
الدلالة اولا فلا وههنا قد ثبت موجب الدلالة اولا وهو قبض المبيع ثم قوله لكنى لم اقبضها انما وجد بعد ثبوت موجب
الدلالة فلا يكون ذلك معارضا بل رجوعا وهذا بخلاف قوله فى شراء هذه الجارية لانه انما اقر بوجوب المال عليه بمقابلة
جارية معينة وثمن الجارية المعينة يكون واجبا قبل القبض وذكر فى المبسوط فى تعليل هذا ما يوضحه انه اقر بالمال وادعى
لنفسه اجلا لا الى غاية معلومة وهو احضار المبيع فان تسليم الثمن لا يجب الا باحضار المعقود عليه ولا طريق للبائع
الى غير ذلك لان البائع ما رجارية تحضرها الا ولا للمشترى ان يقول الجارية المبيعة غير هذه ولو ادعى اجلا شهرا او نحو ذلك
لم يصدق

وصل ام فصل فاذا ادعى اجلا مؤبدا اول ان لا يصدق ذكر قال ـــــ رح وعلى هذا الاصل ايداع الصبي المحجور الذي يعقل قوله في الاستحسان
اقول ـــــ على ما مر ذكره من اصل الاستحسان ايداع الصبي المحجور الذي يعقل واما الصبي الذي لا يعقل يجب ان يضمن بالاتفاق
كذا ذكره المصنف رح في جامع الصغير وذكر في احكام الصغار بعد هذه الرواية لان التسليط غير معتبر وفعله معتبر وذكر الامام
الاسبيجابي رح في المبسوط ان الاختلاف في الصبي الذي يعقل اما الذي لا يعقل فلا ضمان عليه بالاجماع واذا عرف ذلك فنقول
قال ابو يوسف رح فيما اودع صبيا مالا فاستهلكه انه يكون ضامنا لان الايداع المذكور في باب الاستحسان اذا اثبات يد الصبي
على المال وتسليطه عليه يتنوع نوعين استحفاظا وغير استحفاظ كالتمكين من التصرف في الوديعة فاذا نص المودع على
الايداع بقوله احفظه كان اي المودع مستثنيا غير الاستحفاظ وهو التمكين من التصرف والتسليط وتبينا لذلك النوع
وفي بعض النسخ كان مستثنى اي كان التسليط مستثنى والاستحسان من المتكلم وبيانه تصرف منه على حق نفسه غير متناول
لحق الغير فلا يبطل استثناؤه بسبب عدم ولايته على الصبي بدليل انه لا يثبت بكلامه الا الاستحفاظ وبعدم ما سواه لانه
استثنى غيره ثم لا يتعدى اثر الاستحفاظ الى الصبي لعدم ولاية المودع عليه وكون الصبي ممن لا يحفظ فيصير وجود الاستحفاظ
كعدمه واذا انعدم النوعان من التسليط لم يوجد تمكينه من المال اصلا فاذا استهلكه كان ضامنا كما لو كان المال في يد صاحبه
على حاله فحاء الصبي واستهلكه وهذا الخلاف فيما اذا كانت الوديعة غير العبد والامة فان كانت اتيا بما فعلها الصبي
كان ضامنا بالاتفاق وقال ابو حنيفة وهو رح ليس هذا الذي ذكر من باب الاستحسان لان التسليط فعل يوجد من المتسلط وقوله
احفظ قول فلا يكون هو من جنس التسليط فلا يصح استثناء ما وراء الاستحفاظ من التسليط اذ شرط الاستثناء ان يكون
المستثنى من جنس المستثنى منه وقد بينا ذلك الشرط فلا يصح الاستحسان وهو قوله احفظ لانتفاء شرطه وفعل التسليط
مطلق لا عام فلا تضاف فيه الى التعميم كما قاله ابو يوسف رح ويمكن ان يكون هذا اشارة الى دليل آخر على عدم صحة الاستحسان
ههنا وبيان ذلك ان المطلق فرد واحد والاستحسان يقتضي تعدد صدر الكلام وانه منتف ههنا فلا يصح الاستثناء واشار رح
الى ما ذكرنا من الدليل الاول بقوله والمستثنى فرد خلاف جنسه اي جنس المستثنى منه وهو التسليط واذا لم يصح قوله احفظ
فيكون هو معارضا للفعل الذي هو التسليط فلا بد من تصحيحه شرعا ليصير معارضا له كدليل الخصوص فانه انما يكون
معارضا للعموم اذا صح شرعا ولم يوجد المصحح لان قوله احفظ للصبي غير صحيح بالاخلاف لان استحفاظه غير صحيح شرعا
لعدم الولاية عليه فبطل المعارض وهو قوله احفظ وبقي تسليط الصبي وتمكينه مطلقا على المال والاستهلاك بعد تسليط
مزيله الحق مطلقا يوجب الضمان على القابض بكيف يوجبه على الصبي وصار هذا القول منا مثل قول الشافعي رح في الاستحسان
انه عين حكم المستثنى منه بطريق المعارضة فانا نقول في هذه المسئلة مثل ذلك لكون الاستحسان غير ممكن فاضطررنا الى القول
بالمعارضة ولم تصح المعارضة ايضا على ما مر تقريره ذكر في المبسوط في تعليل قوله لانه صبي وقد سلطه رب الوديعة
على ماله حين دفعه اليه وفي تفسير هذا التسليط نوعان من الكلام احدهما انه تسليط باعتبار العادة لان عادة الصبيان
اتلاف المال لقلة نظرهم في عواقب الامور فهو لما تمكنه من علمه بحاله يصير كالآذن له في الاتلاف وبقوله احفظ
لا يخرج من ان يكون آذنا لانه انما خاطب بهذا من لا يحفظ فهو كقدم الصغير بين يدي الكبار وقال لا تأكل فانه خلاف العبد والامة
لانه ليس من عادة الصبيان القتل لانهم يهابون القتل ويفرون منه فلا يكون ايداعه تسليطا على القتل باعتبار عادتهم
قال ـــــ رح وعلى هذا الاصل قال اصحابنا في كتاب الشركة الى قوله يصح مباشرة رب المال اقول على ما سبق في الاصل

وهو ان الاستحسان تكلم بالباقي بعد الفنيا قال اصحابنا رح في كتاب الشركة في رجل قال لغيره بعت منك هذا العبد بالف درهم
الا نصفه ان هذا يجعل بيعا لنصف العبد بجميع الالف ولو قال على ان لي نصفه يقع البيع على نصف العبد بخمسمائة لان الاستحسان
تكلم بالباقي بعد الاستحسان وانما دخل الاستحسان في البيع لا في الثمن وما وراء المستثنى من المبيع نصفه فيصير المبيع نصفا من العبد وبقي
كل الثمن وهو الالف بمقابلة نصف العبد وقوله على ان لي نصفه شرط معارض بحكمه لصدر الكلام فيكون موجب هذا القول ان يعارض
هذا الشرط الاحاب الاول وهو قوله بعت منك هذا العبد فيصير عند البيع واقعا للبائع والمشتري فيصير بائعا جميع العبد من
المشتري بالالف وبيعه من نفسه صحيح مع حكمه اذا كان فيه فائدة وفي دخول البائع في هذا العقد فائدة وهي حكم تقسيم الثمن
فيصير البائع داخلا في هذا العقد لم يصيرضا . رضا لخرج بتسلطه من الثمن وهو نصف الالف كمن اشترى عبد من بالف درهم واخذ
هو كله ان الثمن ينقسم على قيمة العبد من فجب عليه قيمة العبد الذي هو مملوك البائع والدليل على ان بيعه من نفسه صحيح معتبر
اذا كان فيه فائدة هو ان شرى رب المال من المضارب مال المضاربة يصح لكونه مفيدا وان كان كل واحد من البدلين مملوكا
لرب المال وذلك لما فيه من استفادة ولاية التصرف وانها مقصودة قال ـــــ رح وعلى هذا الاصل رجل وكل وكيلا في
الخصومة الى قوله على الطريق الاول لهم اقول ـــــ على ما سبق من الاصل وهو ان بيان التغيير انما يصح بشرط الوصل
سنشرح مسئلة التوكيل وهي اذا وكل رجلا وكيلا في الخصومة بمال على ان لا يقر عليه اي بشرط ان لا يقر الوكيل على الموكل او
وكله في الخصومة واستثنى الاقرار اي قال وكلتك غير جائز الاقرار اي على بطل هذا الشرط عند ابي يوسف رح لان على
قوله لو اقر يصير مملوكا للوكيل لانه قام مقام الموكل والموكل يملك الاقرار على نفسه فيملكه ايضا لان الاقرار ملزم
للوكيل من جهة الخصومة الا ترى ان الاقرار على الموكل لا يختص بمجلس الخصومة عندك كاقرار الموكل على نفسه ولو كان الاقرار مملوكا
للوكيل من جهة الخصومة لاختص بمجلس الخصومة كالدعوى واذا كان كذلك صار الاقرار على الموكل ثابتا بسبب الوكالة حكما في
ضمن الوكالة لا بنوعا مقصودا فلا يصح استحسانا، الاقرار من الموكل ثابتا كما لو وكل بالبيع على ان لا يقبض الوكيل الثمن اولا يسلم المبيع
كان الاستحسان باطلا كذا في المبسوط وهذا لان الاستحسان تكلم بما نافي له الصدر متصودا لا ضمنا فكانت المقصودية شرطا
لصحة الاستحسان حتى ان الشيء اذا ثبت تبعا في العقد لا مقصودا لا يصح استثناؤه كاطراف الحيوان فانها تدخل عند ذكر
الحيوان تبعا في البيع وغيره فلا يصح استثناؤها وهذا معنى ما ذكر في الهداية الاصل ان ما لا يجوز افراده بالعقد لا يصح استثناؤه
من العقد وكذا لا يصح ابطال الاقرار بمعارضة الشرط وهو قوله على ان لا تقر عليه لانه لما ثبت جواز اقرار الوكيل
على الموكل بحكم صحة الوكالة ما دامت الوكالة قائمة كان حكمها وهو جواز اقراره على موكله قائما ايضا فلا ينتقض حكم الوكالة
الا بانتقض الموكل الوكالة واذا انتقضها بطل الاقرار بسبب النقض ولانه لو صح ابطال الاقرار بالشرط لصار التوكيل
السابق توكيلا بالانكار وانه لا يملك التوكيل بالانكار وانما يملك التوكيل بجواب هو حق لا محالة وقال محمد رح استحسانا الاقرار
من الموكل جائز لان الخصومة تناولت الاقرار على ما جاز الخصومة وذلك لان التوكيل بالخصومة يتناول جوابا بشيء خصومة
اما حقيقة وهي الانكار او مجازا وهو الاقرار في مجلس القضاء وانما قلنا انه مجاز لانه خبر في مقابلة الخصومة فكان
الاقرار خصومة مجازا كقوله تعالى ومكروا ومكر الله فانه اطلق المكر عليه مجازا لانه جزاء مقابلة ومكروا اولان الخصومة
سبب الاقرار لكونها سببا للجواب فيكون سببا لما هو حكم الجواب وهو الاقرار لان الجواب يستحق على الوكيل والظاهر منه
الاتيان بالمستحق واذا كان كذلك فانتقلب المجاز في هذا المحل حقيقة شرعية بدلالة الديانة وذلك لان الخصومة مجاز شرعا

بقوله ولا تنازعوا والمهجور شرعًا كالمهجور عادة فصار ارادة المجاز الذي هو جواب الخصم بمنزلة الحقيقة الشرعية صارت
الحقيقة اللغوية وهي الخصومة كالمجاز بالنسبة الى الحقيقة الشرعية وهي الاقرار فاذا استثنى الموكل الاقرار وقيد التوكيل
بان لا يقر الوكيل عليه صار كانه قال وكلتك بالخصومة والخصومة كالمجاز بالنسبة الى الحقيقة الشرعية وهي الاقرار كما تر
كان ذلك من الموكل بيانا متغيرا لانه غير موجب التوكل بالخصومة وهو الاقرار والبيان المتغير يصح موصولا لا مفصولا فصح
هذا البيان من الموكل موصولا وجب على هذا الوجه ان لا يصح الا استثناء مفصولا الا ان يجعل الموكل الوكيل اصلا فيصح حينئذ
مفصولا والا استثناء جواز الاقرار من الوكيل على تجنيز اللغة لان الاقرار مسالمة والخصومة ضدها فكان قوله على ان لا تقر
علي او غير جائز الاقرار تقريرا لموجب كلامه لان موجب كلامه وهو التوكيل بالخصومة ان لا يجوز اقراره على موكله لغة لبقي
الخصومة على حقيقتها فصح قوله غير جائز وعلى ان لا تقر علي ولم يكن استثناء في الحقيقة بل بيان تقرير وعلى هذا الوجه
يصح قوله غير جائز الاقرار ونحوه مفصولا وهذا الوجه اختيار الخصاف رح قوله وللخصم ان لا يقبل هذا الوكيل لانه حاز
ان يقر عليه بحق المدعي فيصل المدعي بالحقه باقرار الوكيل فلا يكون له فائدة في هذه الخصومة وحكى في المبسوط مذهب محمد رح
ظاهر الرواية فقال فاما في ظاهر الرواية فالاستثناء صحيح لان صحة اقرار الوكيل باعتبار ترك حقيقة اللفظ الى نوع من
المجاز وهو الاستثناء يتبين ان مراده حقيقة الخصومة لا الجواب الذي هو مجاز عنه بيع احد الشريكين نصف العبد شائعا
من النصيبين انه لا ينصرف الى نصيبه خاصة عند التنصيص عليه بخلاف ما اذا اطلق والثاني ان صحة انكاره واقراره
عند الاطلاق لعموم المجاز لان ذلك كله جواب فاذا استثنى الاقرار كان هذا استثناء ببعض ما بناه له مطلق الكلام او
هو بيان متغير لمقتضى مطلق الكلام فيكون صحيحا كمن حلف لا يضع قدمه في دار فلان فدخلها ماشيا او راكبا حنث لعموم
المجاز فان قال عنيت ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث لما قلنا قوله واختلف في استثناء الانكار اي اختلف اصحابنا رح ان
استثناء الانكار من الموكل جائز ام لا والاصح انه على الاختلاف الذي مر آنفا فانه لا يصح عند ابي يوسف رح ويصح عند محمد رح
وصورته ان يقول الموكل للوكيل وكلتك على ان لا تنكر الخصم او غير جائز الانكار لكنه انما يصح عند محمد رح على الطريق الاول
وما سبق ان الخصومة تناولت الاقرار على المجاز حالا بعد حال آخر وبيان ذلك ان التوكيل بالخصومة صار عبارة عن جواب الخصم
مجازا وجوابه يعم الاقرار والانكار فكان الامر بالتوكيل بالخصومة بناء على هذا فصح استثناء
الاقرار وذكر في المبسوط لان انكار الوكيل قد يضر الموكل بان كان المدعى وديعة او بضاعة فانكار الوكيل لا يسمع منه
دعوى الرد والهلاك بعد صحة الانكار ويلحق ذلك منه قبل الانكار فاذا كان انكاره قد يضر الموكل فيصح استثناؤه لانكار
كما يصح استثناؤه الاقرار وانما قال على الطريق الاول محمد رح لان على الطريق الثاني له وهو انه علم بحقيقة اللغة الى
آخره لا يجوز استثناء الانكار لانه لو جاز لما بقيت الخصومة على حقيقتها اللغوية وانما قال والاصح انه على هذا الاختلاف
لان في غير الاصح لا يصح استثناء الانكار رواية واحدة رح بيان الضرورة
قوله فلان منه كذا قوله معنى بيان الضرورة بيان يثبت لاجل الضرورة لان هذا البيان انما حصل بالنص
الذي لم يوضع للبيان وانما الضرورة تجلي له جعله بيانا وهذا النوع من البيان يقع على اربعة اوجه الاول ما هو في حكم المنطوق
والمنصوص عليه في البيان الثاني ما يثبت بدلالة حال المتكلم الثالث ما يثبت ضرورة دفع الغرور الرابع ما يثبت بسبب
ضرورة الكلام فيكون بيانا بدلالة الكلام ووجه الانحصار فيها ان الذي نجعله بيانا اما ان يكون له حكم المنطوق اولا فان كان
الاول

هو الوجه الاول وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون الضرورة في جعله بيانا دفع الضرر او لا فان كان الاول فلا يخلو اما ان تكون
الضرورة لدفع ضرر الساكت او لدفع ضرر المباشر فان كان الاول فهو الوجه الثاني وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون الضرورة
لدفع ضرر مباشرة الفعل او لدفع ضرر مباشرة القول فان كان الاول فهو الوجه الثالث وان كان الثاني فهو الوجه الرابع
اما الوجه الاول فمثل قوله رح ووارثه ابواه فلانه الثلث فان صدر الكلام وهو قوله تعالى ووارثه ابواه اوجب الشركة لكون
الوارث مضافا اليهما فيه ثم تخصيص الام بالثلث بقوله فلامه الثلث دل على ان الاب يستحق الباقي وهو الثلثان لان الكلام فيما
اذا كان الوارث ابوين لا غير وقد تضمن صدر الكلام على انهما يرثانه ثم ذكر مقدار نصيب احدهما بيان في الآخر بواسطة
اثبات الشركة اجمالا في صدر الكلام وسكوته عن ذكر نصيب الآخر عند ذكر نصيب احدهما فالنظر الى سكوته عند بيان نصيب
احدهما كان بيانا بما لم يوضع له فكان من بيان الضرورة وبالنظر الى تناول صدر الكلام اياهما بطريق الاجمال مقدار النصيب كان
في حكم المنطوق واليه هذا اشار بقوله فصار بيانا بصدر الكلام اي بدلالة صدر الكلام لا بخصوص السكوت اي عن بيان نصيب الاب
بخلاف اللفظة الاخرى فانها جعلت بيانا بما لم يوضع له من كل وجه اذ ليس فيها حكم النطق اصلا وانما كان الوجه الاول في حكم المنطوق
كان اقرب الى البيان الاصلي الذي وضع له فلذلك قدمه في الذكر على الوجوه الاخر وتنظير ذلك الوجه من البيان وهو الوجه
الاول قوله عملا بالبينة رح في المضاربة اذا بين رب المال خصة المضارب من الربح وسكت عن بيان نصيب نفسه ان ذلك السكوت
صحيح للاستغناء عن البيان لان رب المال لا يستحق الربح باعتبار الشرط بل باعتبار انه فرع مال مملوك له فكان مالكا
لفرعه والمضارب انما يستحق الربح بالشرط فكانت الحاجة الى بيان نصيبه خاصة وقد وجد ذكر فجاز العقد قياسا واستحسانا
ولو بين رب المال نصيبه من الربح وسكت عن بيان نصيب المضارب ان ذلك العقد صحيح استحسانا لا قياسا ووجه القياس
انه لم يتبين له المحتاج اليه وهو نصيب المضارب وبين ما هو غير محتاج اليه وهو نصيب رب المال لانه لا يستحق بالشرط
وليس من ضرورة اشتراط نصيب رب المال اشتراط ما بقي للمضارب لانه مجهول المفهوم وليس ذلك بحجة للاستحقاق
ووجه الاستحسان ان مقتضى المضاربة الشركة بين رب المال والمضارب في الربح فبيان نصيب رب المال والسكوت
عن بيان نصيب المضارب بيان لنصيب المضارب بواسطة الشركة الثابتة بصدر الكلام فيصير نصيب المضارب معلوما
وجعل ذلك كالمنطوق كانه قال للمضارب ولكما بقي وعلى هذا حكم المزارعة ايضا فانه اذا بين نصيب صاحب البذر
ولم يبين نصيب الآخر جاز العقد استحسانا لما ذكرناه وعلى هذا اذا اوصى لرجل لفلان وفلان بالف درهم وقال لفلان منهما
اربعمائة كان ذلك بيانا ان الباقي منها للآخر وهو بمنزلة ما لو نص عليه وكذا لو اوصى لفلان وفلان بثلث ماله وقال
لفلان من ذلك الف درهم كان ذلك بيانا منه ان الباقي للآخر كما لو نص منه على ذلك رح واما النوع الثاني
من قوله لهذا المعنى اقول الوجه الثاني من الوجوه الاربعة وهو ما يثبت بدلالة حال المتكلم مثل سكوت صاحب
الشرع صلوات الله عليه عند امير يعاينه عن التغيير وهو نهي عن المنكر كما اذا رأى صلى رجلا يفعل فعلا فسكت ولم يغير
ان ذلك السكوت عن التغيير يدل على حقية ذلك الامر وكونه مشروعا بدلالة حاله صلى الله عليه وسلم لانه لو كان الحكم عند خلافه لتبين
ذلك لا محالة اذ البيان واجب عند الحاجة الى البيان والساكت عن الحق شيطان اخرس ولو بينه لظهر ولانه لا يحل لمن
تدين بدين الاسلام السكوت عند مشاهدة محظور يفعل عند فكيف في حق النبي صلى الذي ظهرت كلمة الحق بقوله السديد وفعله
الحميد وكذا يدل السكوت في موضع الحاجة الى البيان على البيان مثل سكوت الصحابة رضي الله عنهم عن تقويم منفعة البذع ذلك المغرور وما كان ذلك

(على هامش الصفحة: ان الساكت عن الحق شيطان اخرس)

فانه دليل على نفي العموم بدلالة حالهم لان صاحب الحادثة يطلب حكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له فراخى وكانه هذه الحادثة
اول حادثة وقعت بعد رسول الله صلعم ولم تسمع فيه نصا عنه فكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال فسكوتهم في موضع الحاجة الى
البيان بيان ان المانع غير متقرر اذ لا يظن بهم ترك الواجب وصورة ذلك رجل تزوج امراة على انها حرة فجاءت بولد
ثم تبين انها امة فاستحقها لكها او اشترى جارية ووطيها فجاءت بولد فادعاه حتى ثبت نسبه ثم استحقت الجارية واخذت
ان الولد يجعل حرا بالقيمة لانه انما اقدم على وطيها لزعمه انها حرة او امة له اذ المرء يحترز عن ايقاق جزئه فلو لم يجعل
الولد حرا لتضرر المستحق فجعلنا حرا بالقيمة نظرا للجانبين ثم ان الصحابة رض
حكموا بقيمة الولد للمستحق وسكتوا عن بيان منافع بذل الولد انها مضمونة ام لا اي هل يأخذ المستحق من الاب شيئا مقابلا
ما استخدمه الاب ام لا فسكوتهم في هذا الموضع بعد ما بينوا ضمان قيمة الولد دليل على ان منافع البذل غير مضمونة وقوله
وما اشبه ذلك هو مثل منافع الجارية المستحقة والاكساب تحاصة فيها ثم استهلكت الاكساب وكذلك سكوت البكر في
النكاح اي اذا بلغها نكاح الولي فسكتت عن الرد جعل ذلك بيانا ان ذلك اجازة منها لاجل حالها التي توجب السكوت وهي
الحياء فانها تستحي من التصريح بالاجازة التي يكون منها اظهار الرغبة بالرجال وكذا سكوت المدعى عليه عن اليمين جعل بيانا
لنكوله الاقرار منه لاجل حالة الناكل وهو امتناعه عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع النكول عليه وذلك دليل على انه انما امتنع احترازا
عن اليمين المهلكة لان ذلك انما يكون اذا كان كاذبا في انكاره فيجب المال عليه وعلى هذا قلنا في امة لرجل ولدت ثلثة اولاد في بطون
مختلفة ان ذلك الرجل اذا ادعى اكبرهم فقال الاكبر ابني كان ذلك الادعاء نفيا لنسب الباقين بمنزلة التصريح بالنفي لاجل
حالة المدعي وهو لزوم الاقرار لو كان الباقون منه لان دعوى نسب ولد هو منه واجب وكذا نفي ولد ليس منه فالسكوت
عن بيان ذلك بعد تحقق الوجوب دليل النفي فيجعل ذلك كالتصريح بالنفي وخرج عن هذا جواب ما قال فيه انه لما ادعى الكبير
كان ينبغي ان يثبت نسب الباقين لانه لما ثبت نسب الاكبر كانت الجارية ام ولد له ونسب ام الولد يثبت بالسكوت
لانا نقول انما يثبت نسب ام الولد بالسكوت عند عدم دليل النفي وههنا وجد ذلك كما تر بيانه او نقول انما ثبت امومية الولد
ههنا بالاستناد وما ثبت بالاستناد كان ثابتا من وجه دون وجه فيثبت عند البيان من حيث انه ثابت ولا يثبت عند
عدم البيان من حيث انه غير ثابت ولا يقال ان النسب مما يحتاط في اثباته لانا نقول انما يثبت النسب بالاحتياط
اذا لم يوجد فيه دليل النفي واما الوجه الثالث من الوجوه المذكورة وهو ما ثبت ضرورة الدفع فمثل المولى يسكت عن
النهي حين يرى عبده يبيع ويشتري فيجعل ذلك السكوت اذنا له في التجارة دفعا للغرور عمن يعامل العبد من الناس فان
الناس لا يتمكنون من استطلاع رأي المولى في كل معاملة وانما يتمكنون من التصرف على رأي العبد منه ويستدلون بسكوته
على رضاه لانه يشاهد حال عبده ولا يمنع عن التصرف فيظنون انه ماذون فيتصرفون معه ويجب عليه ديون لهم وليس
معه شيء ولا يقدرون على بيعه لانه محجور حسه وفي ذلك اضرار بهم والضرر مدفوع ولهذا لم يصح الحجر الخاص
بعد الاذن العام المنتشر فجعلنا سكوته كالتصريح بالاذن فيصير عاذونا ولكن بعد ذلك التصرف لا في التصرف المباشر
عند سكوت المولى فلا يجوز مباياة المولى لان جواز البيع من ذلك المقام يعتمد التوكيل وذلك انما يحصل بالاذن الابتداء
او الاجازة في الانتهاء والسكوت ليس بامر ولا اجازة بخلاف صريح ما ذونا لان ذلك يعتمد الرضا لا التوكيل وكذلك
سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل ردا للشفعة واسقاطا لها لهذا المعنى وهو دفع الغرور عن الناس

فان المشتري محتاج الى التصرف في المشترى فاذا لم يجعل سكوته عن طلب الشفعة بيانا لاسقاط الشفعة فاما ان يمتنع المشتري
عن التصرف او يتصرف وينفصل الشفيع عليه تصرفه في الزمان الثاني وكل ذلك ضرر وغرور فلدفع الضرر والغرور جعلنا
ذلك كالتنصيص منه على اسقاط الشفعة وان كان السكوت في اصله غير موضوع للبيان اذ هو ضده وتكول المدعى عليه عن اليمين
من هذا الوجه ايضا لانه جعل بيانا لوجوب المال على الناكل عنه لاقراره منه لدفع الضرر عن المدعي قال ـــــ
واما الوجه الرابع للقوم فلم يصح دليلا على المحذوف اقول ـــــ الوجه الرابع من الوجوه المذكورة وهو ما ثبت بضرورة
الكلام نظير ما قال علماؤنا رح في رجل قال لفلان علي مائة ودينار او مائة ودرهم او مائة وقفيز حنطة ان العطف جعل
بيانا للاول وهو المائة وجعل الاول وحده المعطوف عندنا وقال الشافعي رح القول قول المقر في بيان المائة والمعطوف
عليه لان المائة مجملة وقد اقر بها ثم عطف عليها ما هو مفسر فلزمه المفسر ويرجع اليه في بيان المجمل والعطف لا يصلح
بيانا لانه لم يوضع للبيان كما اذا قال مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد فان بيان المائة في هذه الصور الى المقر
ولا يصلح العطف بيانا فيها بالاتفاق ووجه قول علمائنا رح ان العطف جعل بيانا عادة ودلالة اما العادة فلان حذف
المعطوف عليه الى حذف مفسر المعطوف عليه في العدد متعارف وهو درهم في قوله لفلان علي مائة ودرهم اي مائة درهم
ودرهم وذلك لضرورة كثرة العدد وطول الكلام والاختصار عند ذلك طريق معلوم عادة بقول الرجل بعت منك
هذا بمائة وعشرة دراهم وبمائة وعشرين درهما وبمائة ودرهم وبمائة ودرهم يجعل السواء اي على ان كل ذلك سواء
في كون العطف بيانا وتفسيرا فان الدراهم تفسر للمائة والعشرة والدرهم تفسير للمائة والعشرين وانما اعتادوا
حذف المفسر في المقدرات وهي ما تثبت في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون وليس كذلك حكم ما هو غير مقدر
كالثوب والشاة والعبد لانه لا تثبت في الذمة ثوب الا وهو مقدر لانه لا تثبت في الذمة على العموم اما الشاة والعبد
فلا يثبتان في الذمة اصلا واما الثوب فلا يثبت في الذمة قرضا ولا بيعا الا في معاملة خاصة كالسلم وما هو في معنى
السلم كالبيع بالثياب الموصوفة مؤجلا واذا كان كذلك لم يصح قوله وثوب ونحوه ان يكون تفسيرا للمائة لان على في قوله
على مائة عبارة عما تثبت في الذمة مطلقا ثبوتا صحيحا فكان البيان اليه والاختلاف في قوله له علي مائة ودرهم لا اختلاف
في قوله ودرهم نص عليه الامام شمس الائمة السرخسي رح واما الدلالة فلان المعطوف مع المعطوف عليه بمنزلة شيء
واحد صورة ومعنى اما الصورة فاتحادهما في الاعراب واما المعنى فاتحادهما في احكام اذ المعطوف عليه فيما يجب
ويمتنع فكالمذكور واحد كالمضاف مع المضاف اليه فانها ايضا بمنزلة شيء واحد ولهذا لا يفصل بينهما بغير الظرف على الصحيح
ثم الاضافة للتعريف حتى يصير المضاف معرفا بالمضاف اليه فكذا العطف اذا كان صالحا للتعريف يصلح المعطوف
عليه معرفا بالمعطوف باعتبار انهما كشيء واحد وقوله والمضاف اليه للتعريف اي المضاف اليه وهو آخر الكلام
صالحا للتعريف المعطوف عليه الذي هو اول الكلام لتأكد الشبه بينهما ولما صلح المعطوف معرفا للمعطوف عليه لما
ذكرنا صح حذف المفسر في المضاف اليه اي في المعطوف عليه بدلالة العطف لكن هذا الحذف انما يصح في المعطوف عليه
اذا كان المعطوف من المقدرات وهي ما تثبت في الذمة عند مباشرة السبب كالمكيل والموزون فان العطف فيها
صالح للتعريف المعطوف عليه فجعل العطف دليلا على حذف المفسر من المضاف اليه اي المعطوف عليه واذا لم يكن
المعطوف من المقدرات كالثوب والفرس لم يصلح للتعريف لانه لا تثبت في الذمة فلم يصلح العطف دليلا على المحذوف

وذلك لان المعاملات انما تكثر في المقدرات كما مر وكثرة الاستعمال موجبة للتخفيف وحذف الميز للتخفيف فاختص حكمه بالمقدرات لذلك فاذا قال علي مائة وثوب او مائة وخرسان لزم المعطوف وصف المعطوف عليه وهو المائة فيبينه المفسر

قال رح واتفقوا في قول الرجل لفلان علي احد وعشرون درهما الى قوله بخلاف قوله مائة وعبد اقول اتفق العلماء في قول الرجل لفلان علي احد وعشرون درهما على أن كل ذلك دراهم لانه عطف العدد المبهم وهو عشرون على ما هو مثله في الابهام والجهالة وهو احد وذكر قوله درهما على وجه التعريف والتفسير فيكون تفسيرا لا لاشتراكهما في الابهام والحاجة الى التفسير وكذا اذا قال احد وعشرون شاة او ثوبا لانه عطف بها على مبهم وعقب تفسيرا لا فانصرف اليها لما مر آنفا فجعل العطف تفسيرا لذلك المعنى وان كان الثوب لا يثبت دينا في الذمة وكذا الشاة واجمعوا في قول الرجل لفلان علي مائة وثلثة دراهم قصاعدا على ان المائة دراهم لان الجامع اي المعطوف والمعطوف عليه اضيفا لي نبتا الى الدراهم فصار العطف بيانا وكذا اذا قال مائة وثلثة ابواب او ثلث شياه فجعل العطف بيانا فيهما لانه عطف احد المعدودين على الآخر لم عقبها بتفسيره والعطف للاشراك بين المعطوف والمعطوف عليه فكان التفسير المذكور تفسيرا لا وقال ابو يوسف رح في قول الرجل لفلان علي مائة وثوب او مائة وشاة ان العطف يجعل بيانا للمعطوف عليه لان العطف دليل الاتحاد اذ المعطوف مع المعطوف عليه كشئ واحد مثل المضاف مع المضاف اليه كما سبق تقريره فكل جملة تحتمل القسمة فانها تحتمل الاتحاد هو قوله لابي يوسف رح اي كل اقرار يشتمل على مال وذلك المال جنس واحد بحيث لا يحتاج في قسمته بين الشركاء الى القسمة مرتين او اكثر بل مرة كاينة فهو مثل ذلك المال في الاقرار جعل المعطوف بيانا للمعطوف عليه كالدراهم والثوب والا فلا وقيل معناه كان القسمة تحتمل في الدرهم تحقق في الثوب فان كل واحد منهما يصلح للقسمة فيكون قوله مائة وثوب بمنزلة مائة ودرهم واما العبد الواحد فلا تحتمل القسمة بالاتفاق والخلاف في قسمة العبيد وقسمة العبيد ايضا لا تجوز بطريق التجزي وقولها في قسمة العبيد انها تحتمل القسمة مأول بما اذا كان رأيها ذلك حتى يتم الفاضي بناء عليه كذا ذكر الصدر الشهيد في الجامع الصغير وذكر في المبسوط في تعليل لابي يوسف رح فقال وجه رواية ابي يوسف ان الثياب والغنم يقسم قسمة واحدة اي يعطى لكل واحد من الشركاء جزء منها في القسمة الواحدة بخلاف العبيد فانها لا تقسم قسمة واحدة اي بل يتجدد 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 العبيد باعتبار تخلف التفاوت بينهم الحقوا بالاجناس المختلفة، ولما كان كذلك كان ما يقسم قسمة واحدة يحتاج في اعدادها للحيازة فيمكن ان يجعل المفسر منه تفسيرا للمبهم وكان ما لا يقسم قسمة واحدة لا يحتاج في اعدادها للحيازة فلا يمكن ان يجعل المفسر منه تفسيرا للمبهم وحاصل هذا ان الثوب الواحد لما كان يحتمل القسمة صار بمنزلة دراهم حيث انه تحتمل القسمة الواحدة والمعطوف مع المعطوف عليه بمنزلة شئ واحد فحيث انه لا ستقاد بالمعطوف حكم بدون المعطوف عليه لكون المعطوف جملة ناقصة حتى

باب بيان التبديل وهو النسخ الى قوله والجهل بعواقب الامور اقول

الكلام في باب النسخ في خمسة مواضع الاول في تفسير النسخ لغة وشريعة الثاني في المحل الذي يجري فيه النسخ والثالث في الشرط الذي يحوز عنده النسخ الرابع في بيان انتساخ الحكم في نفسه الخامس في تقسيم المنسوخ اما الاول فان النسخ

في اللغة عبارة عن التبديل قال الله رح واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل سمي النسخ تبديلا والتبديل هو ان يزول شئ ويخلفه غيره يقال نسخت الشمس الظل لان الشمس تخلف الظل شيئا فشيئا هذا اصل كلمة النسخ وحقيقتها لغة حتى صارت كلمة النسخ تشبه الابطال فرحيث كان النسخ وجودا يخلف زوال المنسوخ ويقال نسخت الرسوم اي بدلت برسوم اخر وقيل النسخ عبارة عن النقل يقال نسخت الكتاب اي نقلته من موضع الى موضع ونسخت النحل العسل اي نقلته ومنه التناسخ وهي انتقال الحيوان من واحد الى آخر وقيل هو عبارة عن الابطال فرقوا بين نسخت الشمس الظل اي ابطلته وقيل عبارة عن الازالة يقال نسخت الرياح الآثار اي أزالتها وقد استبعد بعض مشايخنا رح كون النسخ عبارة عن التبديل وقال في اطلاق لفظ التبديل اشارة الى انه رفع الحكم المنسوخ واقامة الناسخ مقامه وفي ذلك ايهام البداء والله يتعالى عن ذلك قال تعالى في الآية السابقة رح وعندي ان هذا سهو منه وعبارة التبديل منصوص عليها في القرآن قال تعالى واذا بدلنا آية مكان آية يكون اول الوجوه واما النسخ في الشريعة فهو في حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله رح على ما اقتضته الحكمة لكنه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر لان الظاهر في علمهم بقاء كل موجود ولستمراره وانما قلنا انه بيان محض لئلا يخال عرى التبديل والتغيير في حق الله تعالى بقاء ذلك لئلا تنكشف المدة لكنه اطلق الامر ولم يبينه لحكمة بالغة والمراد من الحكم المحكوم الشرعي لا الحكم فانه صفة ازلية لله رح ثابتة ازلا وابدا لا تتغير واما المتغير هو المحكوم وتغير المحكوم لا يدل على تغير الحكم كتغير المعلوم لا يدل على تغير العلم ويفهم تأخر الناسخ عن المنسوخ من لفظ البيان فانه لا يكون الا متأخرا عن المبين واما النسخ في حقنا فهو تبديل لذلك الحكم بحكم آخر وهو كما سلف فانه بيان محض للابد في حق صاحب الشرع لان المتمهل ميت باجله في حق الشارع بلا شبهة اذ الاجل واحد غير متعدد عندنا ولكن في حق القاتل تغيير وتبديل حتى جعل فعله جناية يستوجب به القصاص والدية والكفارة واحكام الميراث والوصية وان كان ذلك موتا بالاجل المنصوص في حوله رح فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وقيل النسخ رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر وقيل انه اللفظ الدال على ظهور انتهاء شرط دوام الحكم الاول وقيل انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه ثم النسخ في احكام الشرع جائز عند جميع المسلمين خلافا لليهود وهم في ذلك فريقان قال فريق منهم ان النسخ باطل عقلا وقال الفريق الآخر ان النسخ باطل سمعا وتوقيفا اي نقلا واتفق المسلمون على ان النسخ واقع وخالفهم في ذلك ابو مسلم الاصفهاني وقد انكر بعض من لا يعتد بقوله من المسلمين جواز النسخ ولا تصور هذا القول ممن يعتد الاسلام فان شريعة رسولنا صلعم لا تثبت الا بنسخ ما قبلها فمن انكر النسخ بها فكيف يحقق هذا القول منه مع اعتقاده بهذه الشريعة

اما منكرة النسخ من اليهود بطريق التوقيف فقد احتج بان موسى عليه السلام قال لقومه تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض لكم تمسكوا بعبادتكم المخصوصة بذلك اليوم فقد كنت اعمال الدنيا عليهم حراما في يوم السبت فكانوا مشتغلون في ذلك اليوم بعبادة الله رح واحتجوا بان قوله تمسكوا بالسبت الى آخره مكتوب في التوراة عندهم وان ذلك بلغهم بما هو طريق العلم وهو التواتر عن موسى عليه السلام ان لا نسخ لشريعته وبهذا الطريق طعنوا في رسالة نبينا صلعم وقالوا من اجل العالم يوم السبت لا يجوز تصديقه ولا يجوز ان يأتي بمعجزة تدل على صدقه واما منكرة النسخ منهم بطريق العقل فقد احتج بان الامر بالشئ دليل على حسن المأمور به والنهي عن الشئ دليل على قبح المنهي عنه والنسخ يدل على ضد ذلك

والشئ الواحد لا يجوز ان يكون حسنا وقبيحا فالقول بجواز النسخ يوجب البداء والجهل بعواقب الامور والله عز وعلا قال ٥
ودليلنا على جوازه ووجوده لا قوله فلم يبق حجة اقول الدليل على جواز النسخ ووجوده بطريق العموم والتوقيف
وجوه الاول اتفاق الكل على ان جواز النكاح بين الاخوة والاخوات كان في شريعة آدم عليه وبه حصل التناسل وقد ورد في
التوراة انه امر آدم عليه السلام بتزويج بناته من بنيه ثم انتسخ ذلك بعده وحرم بالاتفاق الثاني على الاستقباح بالجواز
كان ثابتا لآدم عليه فان حواء خلقت منه ثم انتسخ ذلك الحكم بغيره فالشرائع حتى لا يجوز ان يستمتع بزوجة بعض منه بالنكاح نحو
ابنته الثالث ان الله تعالى قال لنوح عليه وقت خروجه من الفلك لقد جعلت كل دابة مأكلا لك ولذريتك وطلقت ذلك كله كنبات
العشب ما خلا الدم فلانا كلوه ثم حرم كثيرا من الدواب على ربعده من ارباب الشرائع الرابع ان اليهود يقرون
بان يعقوب عليه حرم اشياء من المطعومات على نفسه وان ذلك صار حراما عليهم كما اخبرنا الله تعالى به في قوله كل الطعام
كان حلا لبني اسرائيل الآية والنسخ ليس الا تحريم المباح او اباحة الحرام الخامس ان العالم في السبت كان مباحا
قبل زمن موسى عليه فانهم وافقونا على ان حرمة العالم السبت من شريعة موسى عليه وانما يكون من شريعته اذا كان نزولها
بنزول الوحي عليه السادس ان التوجه الى بيت المقدس نسخ بالتوجه الى الكعبة وكذلك وامالدليل على جواز النسخ
بطريق المعقول فهو ان النسخ بيان مدة بقاء الحكم للعباد وتلك المدة غيب عنهم وبيان ذلك انا لم نجوز النسخ
في حكم مطلق عن ذكر الوقت يحتمل ان يكون ذلك الحكم موقتا ويحتمل ان يكون مؤبدا ويحتمل ذلك الحكم البقاء ويحتمل العدم
احتمالا على السواء لان النسخ انما يكون في حياة النبي عليه والامر المطلق في حياته يقتضي ان يكون للايجاب لا يقتضي
ان يكون للبقاء وانما البقاء بعد الثبوت بدليل آخر منفصل وهو استصحاب الحال على احتمال العدم بدليله حتى لو كان
الامر المطلق في حيوته عليه للبقاء لما جاز النسخ كما ذهب اليه بعض اصحابنا في حال الاجماع فان قيل لو كان البقاء باستصحاب
الحال لجاز النسخ بخبر الواحد لانه اقوى فلاستصحاب الحال قلنا الكلام في جواز النسخ حال حيوته النبي عليه ولا تصور
وقت حيوته كون الخبر الواحد غير موجب للعلم لانه يمكن ان يسأل منه ويسمع فيه فصار قطعيا حينئذ فيجوز النسخ
به واما بعد وفاته عليه فلا يجوز النسخ بخبر الواحد لانه انسد باب النسخ بوفاته فكان بقاء النص على ما كان بدليل
موجب للبقاء لا باستصحاب الحال على احتمال العدم بخلاف حال حيوته عليه لان البقاء فيه باستصحاب الحال
على احتمال العدم بدليله وهو نزول الوحي بما ينسخه او عدم الدليل المنزل لا ان يكون البقاء بدليل يوجب البقاء وهو
الامر لان الامر لم يتناول البقاء لغة اذ الامر لطلب الفعل وموجبه الايتمار لا غير الا ترى ان الامر بالشئ لا يقتضي
التكرار فلم يكن الامر متناولا للبقاء لا بصيغته ولا بحكمه ولان احياء الشريعة بالامر بها كاحياء الشخص وذلك
لا يوجب بقاءه وانما يوجب وجوده ثم البقاء بعد ذلك بابقاء الله اياه او بانعدام سبب الفناء واذا كان
كذلك فلم يكن دليل النسخ معترضا لحكم الدليل الاول وهو دليل الحكم المنسوخ لان دليل النسخ يرد بعد تقرر حكم الدليل
الاول وانتهائه فلم يكن معترضا لحكم ذلك الدليل بوجه الا ظاهرا بل كان النسخ بيانا لمدة الحكم التي هي غيب عنا
وهو الحكمة البالغة بلا شبهة وهذا الامر والنواهي ليس الا لمنفعة العباد عاجلا او آجلا
لان الله عز وعلا يتعالى عن ان يلحقه منفعة او مضرة ثم منفعة العباد قد تكون في اثبات شئ في وقت وقد
تكون في نفيه في وقت آخر لتبدل مصالح العباد كاثبات الصوم في النهار لا غروب الشمس ونفي الصوم بعد ذلك

وبنو اسرائيل هم اولاد يعقوب ٢

وانما يجوز النسخ ٤

في هذا حكمة بالغة لا يدآه وظهور غلط الاعرابي ان الطبيب اذا امر مريضا بشرب دوآء معين او اكل غذآء
معين او نهاه عن اكل شئ ثم بعد ذلك بزمان يأمره بخلاف ما امر به ونهى عليه حسب ما اقتضاه علمه ولا يعد ذلك منه بداء وتناقضا
بل يحمل ذلك على اختلاف مزاج المريض وتبدل المصلحة فكذلك النسخ في احكام الشرع والنسخ بمنزلة الاحياء والاماتة
كما ذكرنا فان حكم الاحياء الحيوة والوجود لا البقاء بل البقاء لانعدام اسباب الفناء سبب البقاء هو غير الايجاد
اي الاحياء ثم في هذه العبارة توسع لما ان صفة الله تعالى ليست عين صفة اخرى ولا غيرها كالصفات مع ذاته فلا يعال لكل
صفة منها انها الذات ولا غير الذات وكذا كل صفة مع ما وراءها كما لا يعلم لا يقال له انه غير القدرة ولا عينها ولكنه يجوز
اثبات التغاير بين الايجاد والابقاء باعتبار تغاير اثرهما حقيقة فيجوز ان يسمى الفعل الواحد باسمين مختلفين او اكثر
بسبب اختلاف اثره كالرمي الموجود من رجل اذا وجد منه القتل والكسر والجرح يسمى ذلك الرمي الواحد رميا وقتلا وكسرا
وجرحا باعتبار وجود هذه الآثار منه وهو واحد كذا هنا يجوز ان يقال الايجاد والابقاء متغايران باعتبار تغاير اثرهما
وان لم يكونا متغايرين حقيقة واثرهما هو الوجود والبقاء متغايران ولهذا جاز ان يقال وجد ولم يبق ولم يجز ان يقال وجد
ولم يوجد ولكن اجل معلوم عند الله تعالى فكان الانقضاء والاماتة بيانا محضا للاجل غير ان يكون فيه تعرض لاصل الاحياء
والايجاد يبتنى عليه من مدة البقاء الا ظاهرا لا حقيقة لان في اعتبارها هو ظاهر لنا تبدل صفة الحيوة بصفة الوفاة فعلما
ان الاماتة بعد الاحياء لا يكون فيه شئ من معنى النسخ والبداء فكذلك النسخ في احكام الشرع هذا الذي سبق ذكره
من ان البقاء باستصحاب الحال هو حكم بقاء المشروع في حيوة النبي عليه فاما اذا قبض الرسول عليه من غير نسخ فلم
يمكن النسخ محتملا وصار البقاء من بعد ذلك ثابتا بدليل يوجب البقاء وذلك الدليل هو ان النسخ لا يكون الا على لسان
من ينزل عليه الوحي كذا قال الامام شمس الائمة السرخسي رح وقال مولانا صدر الدين الضرير رح ذلك الدليل هو
قوله تعالى لانذركم به ومن بلغ وقوله عليه اجلال ما جرى على لساني الى يوم القيامة واجرام ما جرى على لساني الى يوم
القيمة واذا كان كذلك فصار البقاء المشروع بقينا لا يحتمل النسخ بحال فاذا غاب الحي وصار مفقودا ثبت حيوته
لعدم دليل دال على موته وكذلك الحكم المشروع المطلق عن الوقت في حيوة رسول الله عليه الى بقاؤه بعدم الدليل المزيل
واما الجواب عما احتج به اليهود من الدليل السمعي وهو تمسكوا بالمثبت الى آخره فهو انه لا يكاد يصح ذلك بعد ما ثبت
رسالة رسول الله تعالى بعد موسى عليه بالآيات المعجزة والدلائل القاطعة وانه كذب من ابى الوا وندى ليعارض به
دعوى الرسالة من محمد عليه والقطع حاصل بانه لو كان ذلك صحيحا عند اليهود لعارضوا به النبي عليه ولما لم يعارضوا به
دل على انه كذب ولان ما تمسكوا به حجة عليهم فان العالم بالسبت كان مباحا قبل زمان موسى عليه ثم حرم في شريعة
موسى عليه وانما يكون ذلك من شريعته اذا كان ثبوته بنزول الوحي عليه فاما اذا كان ذلك قبل شريعته فلا يكون
مختصا بشريعته واذا جاز ثبوت الحرمة بعد ما كان مباحا جاز ثبوت الحل في شريعة نبي آخر فاثبت دلالة نبوته
وليس النسخ الا تحريم المباح واباحة المحرم واما دعواه ان ذلك في التوراة فغير مسموعة منهم لانه ثبت انهم
حرفوا التوراة وزادوا فيها ونقصوا فلم يبق حجة الا ترى انه لا يجوز ان يقال آمنا بالتوراة التي في ايدينا لان الايمان بالمحرف وانما يجب ان يقال آمنا بالتوراة التي انزلت على موسى عليه ولان كلام الله تعالى لا يثبت الا بالنقل
المتواتر وقد انقطع التواتر بعد ما فعل بخت نصر بنى اسرائيل ما فعل من القتل الذريع واحراق اسفار التوراة واما الرد

على الاصفهاني فالاجماع على ان شرعنا ناسخة لما خالفها وعلى ان التوجه الى بيت المقدس نسخ بالتوجه الى الكعبة وآية المواريث ناسخة لآية الوصية للوارث وامثال ذلك كثيرة قال رحمه الله

محل النسخ للاحوال على لسان نبي اقول الموضع الثاني من المواضع المذكورة محل النسخ وانه حكم يحتمل المدة والوقت وذلك الحكم ثابت بوصفين احدهما ان يكون ذلك الحكم في نفسه محتملا للوجود والعدم اي يجوز ان يكون مشروعا وان لا يكون والثاني ان لا يكون مقترنا به ما يبنا في التوقيت اما الوصف الاول ففيه بيان ان الصانع عز وعلا باسمائه وصفاته قديم لا يحتمل الزوال والعدم لانه لا يمكن عدمه لكونه واجب الوجود لذاته فلا يحتمل النسخ محال وكذا اصل التوحيد والايمان به وكونه تعالى معبودا لا يحتمل النسخ محال وكذا ما كان ممتنع الوجود كشريك والصاحبة وهذا الذي ذكرنا اشارة الى عكس قوله احدهما ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم يعني اذا لم يكن محتملا في نفسه للوجود والعدم لا يكون محلا للنسخ فتعين ان محل النسخ حكم يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم وأراد بالاسماء نحو الله الرحمن الرحيم الحي القادر العالم وبالصفات نحو الرحمة والقدرة والحيوة والعلم وهذا على اصطلاح اهل الكلام والفقه واما على اصطلاح اهل النحو فالصفات ما يمكن أن يوصف به نحو الحي والعالم والقادر واما الحيوة والعلم والقدرة فاسماء لا الصفات واما الوصف الثاني وهو ما يبنا في النسخ فلثلثة أقسام تابيد نص وصريحا وتابيد ثبت دلالة وتوقيت وهذا اشارة الى عكس قوله والثاني ان لا يكون ملتحقا به ما يبنا في المدة والوقت يعني أن المشروع الذي لم يلتحق به ما يبنا في المدة والوقت لما كان محلا للنسخ كان عكسه وهو المشروع الذي لحق به ما يبنا في المدة والوقت غير محل للنسخ اما الاول صريحا فمثل قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا ومثل قوله وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة والمراد بقوله الذين اتبعوك فرقة محمد صلعم واتوبه ومثل قوله تعالى وان عليك لعنتي الى يوم الدين وانما كان هذا القسم مانعا من النسخ لان بعد التنصيص على التابيد بيان ان النسخ فيه لا يكون الا على وجه البداء وظهور الغلط والله عز وعلا يتعالى عن ذلك وقد قيل ان تقييد الفعل بالتاسد لا يمنع النسخ كما اذا قال صم رمضان ابدا الا انه وجب بدلالة النص ان الجمع متعلق الوجوب والا لزم من ذلك استمرار الوجوب فلا تناقض كما مر فان تعلق خطاب الوجوب بالمكلف يدل على أن جميع عمره ولو كان مائة سنة متعلق الوجوب لانه لم يستمر الوجوب مائة سنة نعم الممتنع الاخبار بتابيد الوجوب ابتداء ثم النسخ والجواب عن ذلك ما سبق ان النسخ فيه يؤدي الى البداء ولا نسلم ان ما قاله لا يلزم منه استمرار الوجوب بل يلزم منه ذلك ما دام المخاطب مكلفا وتعلق خطاب الوجوب بالمكلف دال على ان في جميع عمره يستمر الوجوب ما بقي على صفة كونه مكلفا وبالموت يتبين عدم التكليف والله اعلم فان قيل جعل المصنف رح قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة فريقا التابيد صريحا وليس كذلك بل هو توقيت لا يوم القيامة قلنا قد يذكر التابيد ويراد به التابيد في الدنيا كما في قوله تعالى فتمنوا الموت ان كنتم صادقين ولن يتمنوه ابدا واما القسم الثاني وهو التابيد الذي ثبت بدلالة الدليل وهو حال النبي صلعم بعد وفاته لكونه لا نبي بعده فمثل الشرائع التي قبض عليها رسول الله صلعم على قرارها فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ بدلالة ان محمدا صلعم خاتم النبيين وانه لا نسخ لشريعته لانه لا نسخ الا بوحي على لسان من ينزل عليه الوحي قال رحمه الله والثالث راجع الى قوله لعدم ركنه اقول القسم الثالث من الاقسام المذكورة هو التوقيت ولم يورد المصنف رح له نظيرا لوضوح

وقال الامام شمس الائمة السرخسي رح بيانه في قول القائل اذبحت لك ان تفعل كذا الى ابد سنة والنسخ فيه قبل انتهاء تلك المدة باطل لانه يكون رجوعا في البداء ويتبين به ان الاذن الاول كان غلطا منه لجهله بعاقبة الامر لا بيانا للمدة والنسخ الذي يكون مؤديا الى هذا لا يجوز القول به في احكام الشرع لان الله عز وعلا متعال عن ذلك فصار الذي لا يحتمل النسخ اربعة اقسام ما يحتمل الوجود والعدم وهو قسمان ما كان واجب الوجود لذاته وما كان ممتنع الوجود وما يحتمل الوجود والعدم لكن اقترن به ما يبد صريحا او دلالة واقترن به توقيت والذي يحتمل النسخ قسم واحد وهو حكم مطلق يحتمل التابيد والتانيث احتمالا على السواء كالعبادات المفروضة شرعا الى وقت غير اسبابها فانها تحتمل التانيث نصا الا ترى انه لو قال الشارع جعلت زوال الشمس سببا الى وقت كذا لكان مستقيما وهذا الحكم المطلق لم يجب بقاؤه بدليل يوجب البقاء كما لو اثبت به الملك لا البقاء اذ بقاؤه بدليل آخر وهو استصحاب الحال او عدم الدليل المزيل واذا كان كذلك صح عدم الحكم اي بقاء الحكم بانعدام سببه لا بالناسخ بعينه كحرمة تنعدم بانعدام سببها بالموت وكدخول شهر وخروج شهر آخر فان الاول منهي به لا ان الثاني ناسخ للاول وذلك كعطاء الزكوة الى المؤلفة قلوبهم لوجود الداعي الى ذلك وهو تاليف قلوبهم به على الاسلام او دفع شر المشركين عن المسلمين ثم انتهى هذا الحكم بانتهاء سببه لان الله تعالى اعز الاسلام واغنى عنهم واذا كان كذلك فلا يؤدي النسخ الى التضاد والبداء ولا يصير الشيء الواحد قبيحا وحسنا في حالة واحدة بل في حالين وانه غير ممتنع فان قيل ان الخليل صلعم امر بذبح ولده ثم انتسخ ذلك فصار الذبح بعينه حسنا بالامر وقبيحا بالنهي عن ذبح الولد الذي به ثبت الانتساخ وهذا لان الامر بذبح وقت نسخ ذبح الولد كان باقيا بدليل ان الله تعالى سمى ذبح الشاة فداء ولم يكن الامر بذبح الولد باقيا لما سماه فداء واذا كان كذلك فقد تقرر بالاجماع النسخ وجد في وقت واحد قيل له لو لم يكن ما ذكرتم ان الامر بذبح الولد قد انتسخ بنسخ الحكم الذي كان ثابتا بالامر وكيف نقول بنسخه وقد سماه الله تعالى محققا رؤياه بقوله وناديناه ان يا ابرهيم قد صدقت الرويا اي حققت ما امرت به وبعد النسخ لا يكون هو محققا ما امر به بل ذلك الحكم بعينه وهو ذبح الولد والنسخ هو انتهاء الحكم ولم يكن الحكم منتهيا بل كان ذلك ثابتا على طريق الفداء دون النسخ لكن المحل الذي اضيف اليه الحكم وهو الذبح لم تجعله الحكم اي لم تنعلق به اسمعيل عليه صورة الذبح لثبوت الذبح على طريق الفداء فصار الفداء قائما مقام ذبح الولد ومثل هذا لا تسمى نسخا الا ترى ان الظهار بالاتفاق بسبب الاذى والصوم بسبب الكفارة وانه يدل على التقرب لا على النسخ فان قيل ما الحكمة في اسناد الاحباب الى الولد اذا لم يجب ذبحه قلنا الحكمة فيه تحقيق معنى الابتلاء في حق الخليل صلعم حتى تظهر منه الانقياد والاستسلام والصبر على ما به فرحمته القلوب على الولد وفي حق اسمعيل عليه بالصبر والمجاهدة على معرة الذبح ومشقته الى حال الملك شفقة وهي جالبة الفداء فلما اسلما وتله للجبين اي صرعه كما تعالى كبه لوجهه جاء الفداء بالشاة مقام الولد والفداء ما يقوم مقام الشيء في قبول المكروه المتوجه عليه فقامت الشاة مقام الولد في قبول الذبح مع بقاء الامر مضافا الى الولد فيصير محل اضافة السبب الولد ومحل اضافة قبول الحكم الشاة ولهذا صار الولد ذبحا بذبح الشاة واستقر حكم الامر بالذبح وهو الوجوب في الشاة بطريق الفداء عند المخاطب وهو ابرهيم عليه في آخر الحال على ان المطلوب من المخاطب في حق الولد أن يصير الولد قربانا بنسبة الحكم وهو الذبح البه حال كونه نكرة ما بالفداء كما قال هو وفديناه بذبح عظيم والفداء اسم لما يكون واجبا بالسبب الموجب للاصل فيه بعد انعدام النسخ اذ النسخ انما يكون بعد استقرار المراد بالامر لا قبله والمراد بالامر انما استقر بعد الفداء

فلا يحقق النسخ قبله وقد سمى الله تعالى ذبح الشاة في القرآن المجيد بدآء لا نسخا فثبت أن نسخ الامر بذبح الولد لم يكن لعدم
ركن النسخ وهو بيان انتهاء مدة الحكم الاول ولم يحقق ذلك لما سبق انه استقر حكم الوجوب في الشاة بطريق الفداء الا أن
الذبح قد نسخ ثم شرع حكم آخر والى هذا السؤال والجواب اشار المصنف رح بقوله وكان ذلك ابتلاء استقر حكم الامر
عند المخاطب للاخر وقيل ان ابرهيم عليه امر بذبح الولد ونسخ ذلك بقوله رح وفديناه بذبح عظيم وقد عرف بما سبق وجه
ضعفه قال رح

باب بيان الشرط وهو التمكن من عقد القلب

قال قوله صار بمعنى البدآء والغلط اول الموضع الثالث من المواضع الذي ذكرناها هو شرط جواز النسخ وانه التمكن
من عقد القلب اي من اعتقاده دون التمكن من الفعل فانه يجوز النسخ قبله عندنا مثل ان يقول الشارع في رمضان نجوز في هذه السنة
ثم يقول قبل يوم عرفة لا تجوز في هذه السنة وقالت المعتزلة ان التمكن من الفعل شرط بجواز النسخ واليه ذهب ابو بكر الصيرفي
وبعض اصحاب احمد رح وحاصل امر ذلك أن حكم النسخ بيان لمدة عقد القلب على الحكم وعلم البدن تارة او لعقد القلب على الحكم
بانفراده وعقد القلب هو الحكم في حكم النسخ عندنا لكونه الحكم الاصلي فيه والآخر وهو علم البدن زيادة يجوز ان يكون
النسخ بيانا للاول فيه ويحذر ان لا يكون الامر الاول ابتلاء بالمتشابه ولا يلزمنا فيه الا اعتقاد الحقيقة وذلك دليل على ان
محل القلب وهو عقده اصل وعند المعتزلة حكم النسخ بيان لمدة الحكم في حق العلم به وذلك لا يحقق الا بعد الفعل او التمكن منه حكما
والحجة لهم في ذلك هي ان العلم بالبدن هو المقصود نصا بكل امر وبكل نهي الا ترى ان ورود ما يذكر الفعل فانه يقال افعلوا
كذا ولا تفعلوا كذا ويقال صل وصوم افعل فعل الصلوة والآن الامر دال على المصدر لغة فكان الفعل ثابتا نصا والآن تحقيق معنى
الابتلاء في الفعل واذا كان العلم هو المقصود مقتضى قولهم افعلوا كذا حسن الفعل بسبب الامر به ويقتضي قولهم لا تفعلوا
قبح الفعل بسبب النهي عنه واذا وقع النسخ قبل التمكن من الفعل صار النسخ بمعنى البدآء والغلط لانه انما نهى الناهي عما امر
بفعله قبل التمكن من الفعل بان يظهر له من حال المامور به ما لم يكن معلوما حين امره به لعلمنا انه انما طلب بالامر من ايماره ايجاد الفعل
بعد التمكن منه لعلمه اذ المكلف بحسب الوسع والبدآء على الله تعالى لا يجوز فلا يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل فيشترط التمكن منه
ثم ان هذا الاختلاف راجع الى اصل وهو ان الارادة لازمة للامر عند المعتزلة فكل ما امر الله تعالى به فقد اراد وجود المامور به
من المامور فيكون الفعل هو الاصل عندهم وعندنا اذا علم الله ان المامور يفعل المامور به اراد منه فعل المامور به واذا علم
انه لم يفعل لم يرد منه ذلك فكان الامر بما لا يريد الله وجود المامور به جايزا عندنا لفايدة الوجوب بالامر اذ المامور اذا
كان لا يعلم النسخ وبنى الحال على ظاهر الامر في حق وجوب الفعل يعتقد ظاهرا ويعزم على الاداء ويهيئوا اسبابه
وينظر الطاعة من نفسه فيتحقق الابتلاء في حقه وان كان الله تعالى عالما انه لا يوجد منه الفعل فكان النسخ مفيدا في حق
المامور فيصير كان النسخ بعد وجود فعل الجوارح تقديرا وان وجد قبله تحقيقا قال رح واحتج لنا الى قوله
بين الامرين اقول الحجة لعلمايتنا رح على ان النسخ جايز قبل التمكن من الفعل وجوه الاول الحديث المشهور
وهو ان الله تعالى فرض على عباده خمسين صلوة في ليلة المعراج ثم انتسخ ما زاد على خمس صلوات بسؤال رسول الله صلعم
وكان ذلك انتساخا قبل التمكن من الفعل لانه كان في ساعة يسيرة من الليل لكنه بعد عقد القلب عليه لانه صلعم اصل لهذه الامة
ولا شك انه عقد قلبه على ذلك لانه المناسب لمرتبته فصح النسخ بعد عقده فان قيل ان المعتزلة ينكرون المعراج فكيف
يصح احتجاجنا عليهم بحديث المعراج قلنا انهم ينكرون الصعود الى السماء ولا ينكرون الاسراء من المسجد الحرام الى المسجد
الاقصى

بان ذلك ثابت بالكتاب وانكاره كفر صريح وكان الاسراء هو المعراج ولا معنى لقولهم ان الله ما فرض ذلك عندنا وانما
جعل ذلك الى راى رسول الله صلعم ومشيته لان في الحديث أن رسول الله صلعم سأل التخفيف على امته غير مرة واجابه ربه تعالى
اليه حتى استقر على الخمس فقال موسى عليه لو سألت التخفيف فقال انا استحيي من ربي وفي هذا بيان انه لم يكن ذلك
مفوضا الى اختياره عليه بل كان نسخا على وجه التخفيف بسؤاله بعد الفريضة الثاني ان النسخ صحيح اجماعا بعد وجود
جزء من الفعل او بعد وجود مدة تصلح للتمكن من الاتيان بجزء من الفعل فوجب ان يتمكن عند القلب كذلك لانا انما عقد القلب على الفعل
لقوله فعل ذي جزئين ولا وجود للكل بدون الجزء فكذا لا اعتبار للفعل بدون عقد القلب فلما كفى وجود جزء من الفعل لصحة
النسخ وجب ان يكفي وجود عقد القلب ايضا لذلك فكان كل دليل ذكروه في وجود جزء من الفعل لجواز النسخ هو دليلنا في
وجود عقد القلب لجواز النسخ الا ترى ان قول القايل افعلوا كذا في المستقبل اعما زكم يجوز نسخه بعد وجود جزء من الفعل
المامور به او بعد مضي جزء من العمر وان كان ظاهر قوله افعلوا يحتمل كل الفعل وجميع العمر لان الادنى يصلح ان يكون
مقصودا في حق الابتلاء فكذلك عقد القلب على حسن المامور به وعلى حقيقته يصلح ان يكون مقصودا وان كان ذلك العقد
منفصلا عن الفعل لان اعتقاد الحقيقة لا يكون دون الابتلاء بالعمل بل ربما يكون ذلك اتم الا ترى ان الله تعالى امرنا بالمتشابه
ولا يلزمنا فيه الا اعتقاد الحقيقة وكذلك المجمل الذي لا يمكن العمل به الا بعد البيان لا يكون الا ابتلاء فيه الا باعتقاد الحقيقة وذلك
حسن لا يشوبه قبح فكذلك الامر الذي يرد عليه النسخ قبل التمكن من الفعل الثالث ان الفعل لا يصير قربة الا بعزيمة
القلب لقوله رح وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ولقوله صلعم الاعمال بالنيات وعزيمة القلب قد تصير قربة
بلا فعل لقوله صلعم ان الله يكتب الحسنات والسيئات ثم بين حسنة فلم يعملها كتبها الله له حسنة واحدة ولان وجود
التصديق في حق من يتمكن من الاقرار باللسان ايمان صحيح بالاجماع مع انعدام الفعل منه وهو الاقرار والفعل في احتمال السقوط
فوق العزيمة الى الفعل اسرع سقوطا من المكلف بالنسبة الى العزيمة التي هي عقد القلب الا ترى ان الاقرار باللسان
يحتمل السقوط بعذر اما التصديق بالقلب فلا يحتمل السقوط اصلا ولان ترك العزيمة كفر وترك العمل فسق الا ترى
ان العمل بالبدن قد يسقط بمرض او اغماء او غير ذلك فاما القبول وهو الاعتقاد فلا فكانت العزيمة اثبت قدما
واسبق عروقا لانها مطلوبة بكل حال والعمل يتردد بين السقوط وغيره ولان العزيمة تصلح اصلا للعمل لا على العكس
اذ لا اعتبار للعمل بدون العزيمة وللعزيمة اعتبار بدون العمل في موضع الضرورة بالاتفاق فكان اعتبار العزيمة في التمكن
اولى من التمكن في الفعل ويحمل الاخبار من الزوايد توضيحه ان الواحد منا قد يامر عبده ومقصوده من ذلك ان يظهر عند
حسن طاعته وانقياده له ثم نهاه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود قبل ان يتمكن من مباشرة الفعل ولا يحمل ذلك
نسخا للبداء في حق من يجوز عليه البدآء ففي حق من لا يجوز عليه البدآء اولى وآذا كان كذلك صلح ان يكون عقد القلب
مقصودا دون الفعل الا ترى ان عين حسن المامور به لا ثبت بالتمكن من الفعل وثبت بعقد القلب وذلك دليل
على ان المقصود هو عقد القلب وقيل قوله الا ترى ان عين الحسن الخ هو جواب عن قولهم ان الامر يقتضي حسن
المامور به والمامور به هو المقصود وتقرير الجواب ان عين الحسن لا ثبت بالتمكن من الفعل دون الفعل لان الحسن
صفة الفعل فلا ينفصل عنه فكذلك لا يجوز النسخ عندكم ما لم يوجد الفعل وثبت بعقد القلب يجوز النسخ بعد عندنا وقول
القايل افعلوا على سبيل الطاعة امر بعقد القلب لا محالة سواء وجد عمل الجوارح او لم يوجد لما ان اعتبار عمل الجوارح
انما يكون عند وجود عقد
القلب

وبهذا جواب عن قولهم ان الفعل مقصود من الامر وقوله على سبيل الطاعة احتراز عن الامر الذي يكون للتوبيخ والتقريع
ف قوله ٢ اعلموا ما شئتم وقوله واستفزز من استطعت منهم واذا كان كذلك يجوز ان يكون احد الامرين وهو عقد
القلب مقصودا لا زما والآخر وهو الفعل يتردد بين ان يكون مقصودا وان لا يكون مقصودا وقيل قوله بين الامرين
لـ بين اللزوم والسقوط قال ـــــ ره باب ـــــ تقسيم الناسخ الى قوله
ونسخ الكتاب بالسنة اقول ـــــ الموضع الرابع من المواضع التي سبق ذكرها تقسيم الناسخ اي باي شئ يجوز
النسخ وباي شئ لا يجوز ذكر في الخ الاربع وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وقوله الخ اربعة انما قال
بالآن مع ان مفرد الخ حجة على تاويل البراهين والدلايل اما القياس فلا يصلح ناسخا عند جمهور العلماء ثم
ولهذا بدا به في تقسيم الناسخ لان النسخ بيان مدة بقاء الحكم وكونه حسنا ليلا ذكر الوقت ولا مجال للقياس في معرفة
انتهاء وقت الحسن لكون ذلك من المقدرات والعقل متوقف فيها ولان الصحابة رضهم كانوا مجمعين على ترك الراي
بالكتاب والسنة حتى قال عمر رض في حديث الجنين كدنا ان نقضي فيه برأينا وفيه سنة عن رسول الله صلعم وقال علي رض
لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني رايت رسول الله يمسح على ظاهره دون باطنه
ولان القياس لا يوجب العلم فكيف ينسخ به ما هو موجب للعلم قطعا من الخ المذكور وقوله لما بينت يحتمل ان يكون
حوالة على غير هذا الكتاب كما ذكر مثل هذا في مواضع منها ما ذكر في باب الاداء والقضاء في تقرير مسئلة الاضحية
بقوله وازالة التهول عند ابي يوسف على ما بينته في مسئلة التضحية اي في المبسوط فكذلك ههنا ويحتمل ان يكون ذلك
هو ما ذكر ان الاجماع لا يصلح ناسخا فان فيه نوع اشارة الى هذا وكان ابن سريج والاناطي من اصحاب الشافعي
يقولان لا يجوز ذلك بقياس الشبه ويجوز بقياس مستخرج من الاصول وكل قياس هو مستخرج من القرآن يجوز نسخ الكتاب
به وكل قياس هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة
وهذا قول باطل باتفاق الصحابة رضهم فانهم كانوا مجمعين على ترك الراي بالكتاب والسنة كما سبق بيانه وما ادعاه من
ان هذا الحكم يكون ثابتا بالكتاب فكلام ضعيف لان الوصف الذي به يرتد الفرع الى الاصل المنصوص عليه في الكتاب
والسنة غير مقطوع بانه هو المعنى في الحكم الثابت بالنص واحد من الناس لا يقول ان حكم الربوا فيما عدا الاشياء
السنة ثابت بالنص الذي فيه ذكر الاشياء الستة وامّا الاجماع موجب علم اليقين كالنص فيجوز ان يثبت به النسخ
ولان الاجماع في كونه حجة اقوى من الخبر المشهور واذا جاز نسخ الخبر المشهور كما في الزيادة على النص فانها يجوز
بالمشهور وهي نسخ فجوازه بالاجماع اولى واكثر مشايخنا رح على انه لا يجوز ذلك والمراد به انه لا يجوز نسخ الكتاب والسنة
بالاجماع امّا نسخ الاجماع بالاجماع فجايز على ما سياتي ذكره في اخر باب حكم الاجماع وغير ذكر خلافي وذكر المصنف رح
في هذا الباب والصحيح ان النسخ به لا يكون فعلى هذا يحتمل ان يكون المراد به ان نسخ الكتاب والسنة لا يجوز بالاجماع
على الصحيح فلا يكون بين ما ذكر ههنا وبين ما ذكر في آخر باب حكم الاجماع مخالفة ويحتمل ان المراد في الصحيح مذهب
الجمهور كما ذكر في بعض كتب المتاخرين الجمهور على ان الاجماع لا ينسخ بالاجماع وخالف في ذلك جماعة يسير وعلى هذا
يكون ما ذكر في آخر باب حكم الاجماع وغير خلافي محمولا على مذهب الجمهور والله اعلم وانما قلنا ان النسخ بالاجماع لا يكون
لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء على شئ وقد بيناه انه لا مجال للراي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في
الشئ عند الله تعالى

ولان النسخ لا يكون الا في حال حيوة النبي عليه لاتفاقنا على انه لا نسخ بعده والاجماع ما كان ينعقد في حال حيوته صلعم بدون
رايه وكان الرجوع اليه فرضا واذا وجد منه عليه البيان كان منفردا بذلك لا محالة اذ الموجب للعلم قطعا هو البيان
المسموع منه وانما يكون الاجماع موجبا للعلم بعد صلعم ولا نسخ بعده فعرفنا ان النسخ لا يجوز بالاجماع لانه لم يتم مشروعا
واذا ثبت ان القياس لا يصلح ناسخا وكذا الاجماع ولم ينف غيرهما تعين ان النسخ لا يكون الا بالكتاب والسنة ولهذا
قال رح وانما جوز النسخ بالكتاب والسنة بكلمة انما المفيدة للحصر اي النسخ لا يجوز الا بهذين لتقسيم والنسخ بهما
ينقسم اربعة اقسام وهي نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة ونسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة
ووجه الانحصار فيها ظاهر لان النسخ لما لم يتجاوز عن الكتاب والسنة نقول لو كان الناسخ الكتاب لكان ناسخا للكتاب
او للسنة وكذلك السنة فيصير الاقسام اربعة اما نسخ الكتاب بالكتاب فمثل قوله تعالى فاعفوا عنهم واصفحوا نسخ بقوله ٢
وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم وقوله تعالى فامسكوهن في البيوت وقوله فآذوهما نسخا بقوله تعالى الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله تعالى لكم دينكم ولي دين نسخ بآية السيف وهي قوله تعالى اقتلوا المشركين
وقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر واقتلوهم حيث ثقفتموهم وقوله تعالى والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا نسخ بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
وقوله تعالى فقدموا بين يدي نجواكم صدقة نسخ بقوله ٢ فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم الآية واما نسخ السنة بالسنة
فنحو ما ذكره وامّا نسخ السنة بالكتاب فنحو ما روي انه صلعم صالح اهل مكة على رد نسائهم ثم نسخ ذلك بقوله تعالى فان علمتموهن
مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار والتوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة ثم نسخ بقوله ٢ فول وجهك شطر المسجد
الحرام واما نسخ الكتاب بالسنة كقوله ٢ لا يحل لك النساء فبعد نسخ حكمه بالسنة وهي ما روي عن عايشة رض ان رسول الله صلعم
ما خرج من الدنيا و ٢ رواية ما قبض رسول الله صلعم حتى ابيح له من النساء ما شاء او حتى اباح الله تعالى له من النساء
وكان هذا منها رضي الله عنها اخبارا بان الكتاب نسخ بالسنة لان ناسخه لا يتاخر الكتاب فعرفنا ان النسخ ثابت بالسنة
والمراد من السنة ههنا المتواتر او المشهور لان خبر الواحد فانه لا يجوز النسخ به بالاتفاق قال ـــــ ره وذلك كله
جايز عندنا الى قوله فاعرضوه على كتاب الله تعالى الحديث اقول ـــــ نسخ الكتاب بالكتاب الى آخر الاقسام
الاربعة جايز عندنا وهو مذهب الجمهور وقال ابو الحسين البصري لا يجوز نسخ الكتاب بالكتاب ولا نسخ السنة بالكتاب
ونسخ الكتاب بالسنة وقال رح في كتاب الرسالة وسنة رسول الله لا ينسخها الا سنة كما لا ينسخ الكتاب الا الكتاب
فمراد صاحبه من نقول مراده نفي الجواز ومنهم من يقول مراده نفي الوجود اي لم يوجد في الشريعة نسخ الكتاب بالسنة ولا
نسخ السنة بالكتاب واحتج الشافعي رح على ما قاله بوجوه الاول بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها
او مثلها وذلك المعنى الذي هو المماثلة انما يثبت بين الاخبار والمتبين فاما في القسمين الآخرين فلا يثبت لانه لا مماثلة بين
الكتاب والسنة اذ الكتاب هو كلام الله وهو غير مخلوق وهو معجز والسنة كلام مخلوق غير معجز واذا لم يكن
بينهما مماثلة لا توصف احديتهما بانها خير من الاخرى على المماثلة فلا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ولا عكسه الثاني بقوله تعالى ما يكون لي
ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي فان فيه تنصيصا على انه متبع لما اوحي اليه لا مبتدئ لشئ منه والنسخ
تبديل فلا يجوز نسخ الكتاب بالسنة الثالث بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم اخبر انه مبين لما هو المنزل حتى يحمل
الناس المنزل

بعد ما يتبين لهم بيانه والنسخ ليس ببيان للمنزل بل لرفع حكمه فلا يجوز نسخ الكتاب بالسنة الرابع بقوله ع تبيانا لكل شيء والسنة شيء فيكون الكتاب تبيانا لها لا رافعا لحكمها فلا يجوز نسخ السنة بالكتاب الخامس بقوله صلعم اذا روى لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله ع فاقبلوه وما خالف كتاب الله فردوه والناسخ مخالف للمنسوخ فيجب رده فلا يجوز نسخ الكتاب بالسنة السادس ان في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة وعدم جواز نسخ السنة بالكتاب صيانة الرسول صلعم عن شبهة طعن الطاعنين فيه لانه لو نسخ الكتاب به اي سنته او نسخت سنته بالكتاب لكان النسخ مدرجة الى الطعن اي مسلكا اليه وبيان ذلك انه اذا جاز منه صلعم ان يقول ما هو مخالف للمنزل في الظاهر على وجه النسخ له فالطاعن يقول هو اول قائل واول عامل بخلاف ما نوع انه نزل اليه فكيف نعتمد على قوله فيه واذا ظهر منه قول ثم قراءة ما هو مخالف لما ظهر منه من القول فالطاعن يقول قد كذبته ربته فيما قال فكيف نصدقه وفي باب بيان احكام الشرع يجب المصير الى طريق يكون ابعد عن طعن الطاعنين فيه وذلك في عدم جواز النسخ في القسمين الآخرين وقوله فكان التعارض به اي التوافق بكل واحد من الكتاب والسنة الآخر اولى من عدم التوافق وذلك في عدم جواز نسخ كل منهما صاحبه السابع انه لو نسخت السنة بالكتاب للزم التنفير عن النبي صلعم لان في النسخ ايهام الخلق بان الله تعالى لم يرض بسنته رسوله صلعم وذلك يخل بالمقصود من البعثة ع قالوا وقد احتج بعض اصحابنا في ذلك بقوله نسخ الحكم الاول فانهى اقول قد احتج بعض علمائنا رح على جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين فهذه الآية تنصيص على ان الوصية للوالدين والاقربين فرض لدلالة كتب عليه لكونه بمعنى فرض ثم نسخت هذه الوصية المفروضة بقوله لا وصية لوارث وهو سنة مشهورة يجوز النسخ بها وهذا الاحتجاج غير صحيح لوجهين الاول ان نسخ الحكم المذكور انما ثبت بآية المواريث لا بالسنة وبيان ذلك انه قال تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين فترتيب الارث على وصية منكرة مطلقة والوصية الاولى المفروضة هي الوصية المعهودة المعرفة باللام فانه قال تعالى الوصية للوالدين والاقربين فلو كانت تلك الوصية المعهودة وهي المفروضة باقية مع الارث ثم نسخت بالسنة المذكورة لوجب ترتيب الميراث على الوصية المعهودة بان يقول من بعد الوصية معرفة بحرف العهد فيكون الميراث بعد تلك الوصية ولم يقل كذلك بل قال من بعد وصية مطلقا وهي تتناول كل ما ينطلق عليه اسم الوصية بطريق البدل فكانت آية المواريث مطلقة بعد المقيد واطلاق المقيد نسخ كتقييد المطلق وفي ترتيب الارث على وصية مطلقة دليل على انتساخ الوصية المعهودة لان الاطلاق بعد التقييد نسخ كما ذكرنا واذا كان كذلك فصار اطلاق الوصية في الآية نسخا لتقييد الوصية المقيدة وهي المعهودة كما يكون التقييد نسخا للاطلاق فعلى هذا كان انتساخ الوصية المفروضة الثابتة بالكتاب ثابتا بالكتاب لا بالسنة فضعف احتجاجهم وانما جعل السنة متاخرة عن آية المواريث التي هي قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم حيث قال فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث ثم نسخت بالسنة لما اخر لان اول تلك السنة دال على ان السنة متاخرة عن الآية وهو قوله صلعم ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث اي اعطى كل ذي حق حقه في قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الآية فكانت السنة متاخرة والوجه الثاني ان النسخ في الشريعة نوعان احدهما اثبات حكم ابتداء على وجه يكون دليلا على انتهاء وقت حكم كان قبله كصوم يوم عاشوراء فانه كان فرضا ثم انتهت فرضيته بافتراض صوم شهر رمضان والنوع الثاني نسخ بطريق تحويل الحكم من شيء الى شيء كما نسخت القبلة بطريق تحويل فرض التوجه عند ادآء الصلوة من بيت المقدس الى الكعبة ونسخ الوصية للوالدين والاقربين بآية المواريث من هذا النوع وهو النوع الثاني وبيان ذلك ان الله تعالى فوض الايصاء في الاقربين الى عباده ثم الدين حضريهم الموت على ان يراعوا الحدود في ذلك ويثبتوا حصة كل واحد حسب مراتبه بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى عز وعلا بنفسه بيان ذلك الحق وهو نصيب كل قريب في آية المواريث وقصره على حدود لازمة اي انصباء لازمة كالثمن والربع والنصف تغيير بواسطة تلك الحدود ذلك الحق بعينه فتحول الحق وجهة الايصاء الى جهة الميراث والى هذا المعنى اشار سبحانه وتعالى بقوله يوصيكم الله في اولادكم الآية اي الذي فوض اليكم بيان انصباء الاقربين تولى بنفسه اذا علم عز مقاديره ولهذا قال تعالى لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من الله وقال صلعم ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث اي بهذا الغرض وهو القدر المذكور في قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم نسخ الحكم الاول وهو حكم قوله ع الوصية للوالدين والاقربين وحينئذ كان الحدث مقررا الموجب قوله ع يوصيكم الله في اولادكم وهذا لان الفاء في قوله عليه فلا وصية لوارث دخل على الحكم وهو حكم بيان الميراث بانه لا وصية لوارث فكان مقررا للآية المذكورة ولان الموصى ربما كان يقصد المضارة في وصيته ولذلك قال ع غير مضار وصية من الله والله عليم حليم لا يحسن التدبير في مقدار ما يوصي لجهله بتيسير الله تعالى نصيب كل واحد منهم على وجه يتفق بانه هو الصواب وان فيه الحكمة البالغة وهذا الانظير ما يامر غيره باعتاق عبده ثم يعتقه بنفسه فنهى به حكم الوكالة لما باشره الموكل بنفسه فلما بين الله ع بنفسه نصيب كل قريب لم يبق حكم الوصية الى الوالدين والاقربين لحصول المقصود باقوى الطرق فكان النسخ بهذا الطريق بمنزلة ابجاب الدين اذا تحول وزعمه الى ذمة فرغ منه الذمة الاول وان لم يكن بين وجوب الدين في الذمتين معنى المنافاة كما يكون بطريق الكفالة قال ع ومنهم من احتج بان قول الله ع فامسكوهن في البيوت نسخ باثبات الرجم بالسنة لما قوله فكون معنى قوله فعا قبتم اي غنمتم اقول من اصحابنا رح من احتج على جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله ع فامسكوهن في البيوت فانه ثبت به حكم الحبس في البيوت في حق الزاني ثم انتسخ ذلك باثبات الرجم بالسنة وهي قوله صلعم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم بالحجارة وهذا الاحتجاج ايضا ليس بقوي فانه قد روينا عن عمر رض ان الرجم كان مما يتلى في القرآن وقال رض لولا ان الناس يقولون ان عمر زاد في كتاب الله ع لكتبت على حاشية المصحف الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة واذا كان كذلك فكان هذا نسخ الكتاب بالكتاب لا نسخ الكتاب بالسنة وقوله روينا بضم الواو على بناء المفعول ثم الآية التي فيها حكم الحبس والاذى باللسان فيها بيان توقيت ذلك الحكم بامر مجمل وهو قوله تعالى او يجعل الله لهن سبيلا فسرته السنة وهي قوله صلعم البكر بالبكر جلد مائة الحديث والله اشار اليه بقوله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا والاختلاف ان بيان المجمل من كتاب الله تعالى بالسنة جايز وحاصل ذلك ان حديث الرجم لا يصلح ناسخا لان ذلك اما كتاب كما قال عمر رض او غير كتاب فان كان الاول كان ذلك نسخ الكتاب بالكتاب لا نسخ الكتاب بالسنة وان كان الثاني كان تغييرا للمجمل الكتاب والتغيير لا يسمى نسخا كما روي انه صلعم مسح على ناصيته فانه تغيير للمجمل قوله ع واسحوا برؤوسكم في حق المقدار لا نسخ واحتج بعض اصحابنا رح على جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله ع وان فاتكم شيء من ازواجكم الى الكفار فعاقبتم فآتوا الذين ذهبت ازواجهم

مثل ما انفقوا ومعناه ان مرتدة زوجته بارتدادها الى الكفر الدين بينكم وبينهم عهد ولم يصر للامهر حالا مهرها منهم ثم غنمتم المسلمون
ردوا عليه مهرها من المال الذي يرد منه هذا المهر نفسه اقاويل احدها من اموال غنايمهم والثاني من مال الفئ والثالث من الصدقات
منهن عن زوج كذا في قوله تعالى فعاقبتم فلديه اقاويل احدها فغنمتم من معاقبة العدو غزوا بعد غزو الثاني فاصبتم
منهم عاقبة من قتل او سبي الثالث فعاقبتم المرتدة بالقتل فلزوجها مهرها من غنايم المسلمين كذا في بعض التفاسير وذكر
الامام شمس الايمة السرخسي ره واثبت ما قبله هو ان من ارتدت زوجته ولحقت بدار الحرب فكان على المسلمين
ان يعينوه من الغنيمة ما يندفع به الخسران عنه وذلك بان يعطوه ما غرم فيها زوجها المسلم وسار اليها من الصداق
والى ذلك وقعت الاشارة في قوله تعالى فعاقبتم فآتوا الذين ذهبت ازواجهم اي عاقبتم المشركين بالسبي والاسترقاق
واغتنام اموالهم واذا علم ذلك فالمحتج يقول الحكم المنصوص في الآية مدنسخ لنسخ الشرط الذي شرط رسول الله صلعم
بالحديبية ان يرد عليهم من جاءه منهم ونا سخه غير متلو في القرآن فكان الناسخ هو السنة وهذا الاحتجاج غير صحيح
لان نفر اهل التفسير كلهم ما قالوا هو المراد من هذه الآية واثبت ما قيل فيه ما ذكرناه آنفا وهذا الحكم كان ثابتا بطريق الندب
على سبيل المعونة والمواساة ولم ينسخ ذلك والى هذا اشار المصنف ره بقوله وقيل انه غير منسوخ ان كان المراد به اي ما
ذكر من الآية او من الاية الاعانة من الغنيمة فيكون معنى قوله فعاقبتم اي غنمتم وقال بعضهم انه صار منسوخا بقوله
يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم كذا في شرح التاويلات وقال بعضهم
ان هذا الحكم نسخ بآية النقل كذا في التيسير وقيل نسخ حكم الكتاب بترك الناس العمل به فان قوله تعالى وآتوهم ما انفقوا
وقوله تعالى واسئلوا ما انفقتم وليسئلوا ما انفقوا الحكم فيه متروك فغير ان يكون نسخ تركه كتاب او سنة ولكن الناس
لما اجمعوا على تركه تركوا هذا واشاله في حكم عرف ثبوته على الخصوص لمعنى ثم انعدم ذلك المعنى فانعدم ما لا يعقل معنا يجب
العمل بالكتاب ولا يترك بترك الناس وقوله في ذلك اقوال مختلفة اي فيما سبق ذكره من حكم الكتاب اقوال مختلفة كما مر
بيانها قال ـــــ ره وفي الحجة الى قوله مثل الناسخ لا محالة اقول ـــــ من الحجج الصحيحة لاصحابنا رح على جواز نسخ
الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب وجوه الاول ان التوجه الى الكعبة في الابتداء ان كان ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة
الموجبة للتوجه الى بيت المقدس والثابت بالسنة من التوجه الى بيت المقدس نسخ بالكتاب في ذلك ان النبي صلعم بعد ما
قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس سبعة عشر شهرا وهذا الحكم في القرآن فكان ثابتا بالسنة ثم انتسخ ذلك بقوله تعالى
فول وجهك شطر المسجد الحرام وان التوجه الى الكعبة في الابتداء ثابتا بالسنة فقد نسخ ذلك بالكتاب الموجب للتوجه
الى الكعبة ويلزم من هذا جواز نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب فان قيل ليس كذلك بل ثبوت التوجه
الى بيت المقدس بالكتاب فانه كان في شريعة من قبلنا وشريعة من قبلنا يلزمنا حتى يقوم الدليل على انتساخه وهذا
حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده قلنا شريعة من قبلنا تلزمنا بطريق انها
شريعة لنا بسنة رسول الله صلعم قولا او عملا فلا تخرج بهذا من ان يكون نسخ السنة بالكتاب مع ان ناسخ ما كان في شريعة
من قبلنا قد ثبت بفعل رسول الله صلعم حين كان بمكة فانه كان يصلي الى الكعبة ثم بعد ما قدم المدينة صلى الى بيت المقدس
فانتسخت السنة بالسنة ثم لما نزلت فريضة التوجه الى الكعبة انتسخت السنة بالكتاب الثاني ان الشريعة الثابتة
بالكتاب السالفة اي السابقة تنسخ بشريعتنا وما ثبت تلك الشرائع الا بتبليغ الرسول صلعم سنته في حقنا قولا

او عملا فانتسخت تلك الشرائع بكتابنا وهذا نسخ السنة بالكتاب الثالث انه جاء في الحديث ان رسول الله صلعم قرأ في
صلوته سورة المومنين واسقط منها آية ثم لما اخبر بذلك بعد الفراغ قال الم يكن فيكم ابي قال ابي بلى يا رسول الله قال
هلا ذكرتنيها قال ظننت انها نسخت فقال عليه لو نسخت لاخبرتكم بها فانظر ابي رح نسخ الكتاب بغير الكتاب ولم
يرد رسول الله صلعم على ابي ظنه فدل ذلك على جواز نسخ الكتاب بالسنة الرابع ما روى عن ابن عمر وعايشة رضهم انهما قالا
ما خرج رسول الله صلعم من الدنيا حتى ابيح له النساء وفي رواية حتى اباح الله عز له النساء ما شاء وناسخ قوله لا يحل
لك النساء بعد الا تتلى في الكتاب فكان هذا منها حكاية سنة نسخت الآية ودل ذلك على انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بالسنة
الخامس ان النبي عليه صلوات الله لما امكنه عام الحديبية على ان يردوا عليهم نساءهم اذا جاءتهم مسلمات ثم نسخ الرد بقوله تعالى
فلا ترجعوهن الى الكفار وهذا نسخ السنة بالكتاب السادس ان حكم اباحة الخمر في الابتداء كان ثابتا
بالسنة ثم نسخ ذلك بالكتاب وهو قوله تعالى فاجتنبوه السابع ان حرمة الاكل والشرب والمباشرة بالليل بعد النوم كان ثابتا
على الصايم بالسنة ثم نسخ ذلك بالكتاب وهو قوله تعالى فالآن باشروهن الآية ان قيل ان كلام الله تعالى واحد هو الناسخ باعتبار
والمنسوخ باعتبار آخر وليس لكلامان وانما الاختلاف في العبارات قلنا دليلنا على كلامه بلفظ منظوم يامر بتلاوته في
قرآنا ويدل على كلامه بلفظ غير متلو في سنة والكل مسموع من الرسول صلعم والناسخ هو الله تعالى في كل حال واذا كان كذلك
فجاز نسخ السنة بالكتاب والكتاب بالسنة الثامن ان النبي عليه السلام ان مد الحكم كما مر وجائز لرسول الله صلعم بيان حكم الكتاب
لانه يبين بيانا ما نزل اليهم كما قال وانا انزلنا اليك الكتاب لتبين للناس ما نزل الله وهذا دليل على جواز النسخ الكتاب
بالسنة وجائز ان يقول الله تعالى اي ان يبادر بنفسه بيان ما اجرى على لسان رسوله صلعم وهذا يدل على جواز نسخ
السنة بالكتاب العاشر هو ان الكتاب يزيد بسبب نظمه على السنة لانه وحي يجوز بلاوته في الصلوة وتصح به الصلوة
بخلاف السنة فانها غير متلوة فيصح ان يكون الكتاب ناسخا للسنة نظمها وحكمها واما السنة فانما ينسخ بها حكم
الكتاب دون نظمه لما سبق ان نظمه يزيد على نظم السنة فانما وجد نسخ السنة للكتاب في وجد نسخ حكم الكتاب لا في
نظمه كما في رواية عايشة رضهم ما قبض رسول الله حتى اباح الله عز له النساء ما شاء فان هذا كان منها حكاية سنة
نسخت قوله لا يحل لك النساء بعد حيث حكم الحكم لا في حيث النظم فان قيل هذا ينافض ما سبق قيل هذا انه على ترك آية
في قرآنه فلما اخبر به قال لم يكن فيكم ابي فلا اخرج فيه طريق نسخ نظم الكتاب بالسنة ولم يرده رسول الله صلعم فدل على جواز نظم
الكتاب بالسنة فلنا قيل معنى قوله فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه على وجه يقوم السنة مقام نظم الكتاب وبهذا التاويل
يسقط التناقض او نقول ان الذي ذكرته في الحديث هو حيث اقتضاه الدليل لان الدليل لا ينصل بين ان تكون السنة ناسخة
نظم الكتاب او حكمه لان كلا منهما يوحي الله فيصح ان يكون كل منهما مبتدئا انتهى وقف شروعية الآخر وان الذي ذكرها بقوله
واما السنة فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه حيث الوجود اي انما وجد نسخ السنة للكتاب وجد نسخ حكم الكتاب
لا نظمه والسنة في حق الحكم وحي مطلق وقف عليه رسول الله بطريق الوحي ثم بينه للناس وانه يوجب ما يوجبه
الكتاب فوجوب العلم اذا كانت متواترة او مشهورة فاذا بقي النظم من الكتاب غير منسوخ وانتسخ من الكتاب حكمه بالسنة
لا نظمه كان المنسوخ مثل الناسخ لا محالة لانها في حق الاحاب على السواء وفي حق الحكم وحي فكانا متماثلين قال ـــــ ره
ولو قطع الطعن مثله الى قوله خارج على هذه الجملة اقول ـــــ هو اشارة الى جواب بعض ما احتج به الشافعي رح ونحن
نذكر الجواب عن جميع ما احتج به

فنقول المائلة بين الكتاب والسنة ثابتة في الوجه الذي سبق ويصير كانه قال تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بحكم خير
وحكم الاية المنسوخة لا بلفظ خير من لفظها لانه وصف البدل بالخير ولا تفاضل في القرآن الا باعتبار الحكم وحكم السنة الناسخة
قد يكون خيرا من حكم الآية المنسوخة وحيث كونه اصلح للعباد عاجلا وآجلا او فحيث كونه ايسر على المكلفين او مثلا لحكمها
وحيث كونه وحيا لحكم الآية او باعتبار الثواب او حصولها العباد على ان في هذه الآية دلالة جواز نسخ الكتاب بالسنة لان
قوله نات بخير منها لا يخ اما ان يكون خيرا من نفسها او خيرا انما الى اصلح لنا وانسب لا وجه الى الاول لان احدا لا يقول ان هذه
الآية خير من هذه الآية في نفسها فثبت الوجه الثاني ولا معنى ان يكون الحكم الثابت بالسنة اصلح لنا وانسب مما ثبت بالكتاب
فيجوز نسخ الكتاب بالسنة بجواز اطلاق الخير عليها وكذا المائلة لا يراد بها المائلة فرجح الوجه لانه حينئذ يلزم ان يكون
المنسوخ مثل الناسخ في جودته ونظمه وذلك متنف فثبت ان المراد بها المائلة من وجه واذا كان كذلك فيجوز نسخ الكتاب بها لان
السنة مثل للكتاب من وجه واما قوله قد يكون خيرا من ان ابتداء فالمقصود منه تبديل الوحي لا تبديل حكم الآية وبعد التسليم فالسنة
بالسنة ليس سدسا من غير بل بالوحي من الله ايضا لقوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى واما قوله لنبتين
للناس فمعنى التبيين هو السلين اذ لو ظهر ذلك على الايضاح لم يكن عاما ولو سلم فالنسخ تبيين لانقطاع التكليف من النص
الذي ظاهره الدوام واما قوله تبيانا لكل شيء فان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم الاول فيجاز ان يكون الكتاب تبيانا لهذه
من هذا الوجه واما قوله صلعم اذا روى لكم عني حديث الى آخره فدليل على ان الكتاب يجوز ان ينسخ السنة لان السنة
لما لم تنيل عند مخالفتها الكتاب ولم يعلم بالسنة عندها كان الكتاب ناسخا لها كما لا يخفى بالمنسوخ عند ورود الناسخ فكان
هو دليلا على جواز نسخ السنة بالكتاب على ان تاويل الحديث المذكور هو ان العرض على الكتاب انما يجب فيما اشكل تاريخه
وجهل ذلك حتى لا يوقف على الناسخ والمنسوخ منهما اولم يكن في الصحة فحينئذ ينسخ به الكتاب بان يكون خبرا واحدا فان
الكتاب انما ينسخ بالسنة المتواترة ويزاد عليه بالسنة المشهورة وهي نسخ عندنا ولا يجوز شيء منها بخبر الواحد
واذا كان كذلك فكان تقديم الكتاب اولى وقيل ان هذا الحديث لا يكاد يصح لانه مخالف لكتاب الله بما فان في الكتاب فرضية
اتباع الحديث مطلقا لقوله وما اتاكم الرسول فخذوه وللقوله فاتبعوني يحببكم الله وفي هذا الحديث فرضية اتباعه مقيدا
بان لا يكون مخالفا في الكتاب ظاهرا ولئن صح فالمراد به اخبار الآحاد للسموعة منه لانها ثابت عنه بالنقل المتواتر
وفي اللفظ ما يدل عليه وهو قوله اذا روى لكم عني حديث ولم نقل اذا سمعتم مني وبه نقول ان بخبر الواحد لا يثبت نسخ
الكتاب لانه لا يثبت كونه مسموعا من رسول الله صلعم قطعا ولهذا لا يثبت به علم اليقين على ان المراد من قوله وما خالف
فردوه عند التعارض اذا جهل التاريخ بينهما حتى لا يوقف على الناسخ والمنسوخ منهما فانه نعلم مما في كتاب الله تعالى
ولا يجوز نزول ما هو ثابت فيه نسخا عند التعارض وبخبر نقول هكذا وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما فان قيل
ان وقت جواز النسخ وقت حيوته النبي صلعم وبوفاته انسد باب النسخ وتقسيم السنن بالآحاد والمتواتر والمشهور
يجب النقله وذلك انما يكون بعد وفاته لان تريث في خبر بانه خبر الواحد فهو متهكن من ان يحضر الحضرة
النبوية ويسمع النبي عليه السلام عن الخبر فيعلم عند ذلك صحته ما سمع منه قطعا فكان كل خبر قطعيا ولا يرد هذا التقسيم
فبعد ذلك كيف يستقيم الترديد بان الخبر ان كان متواترا يفيد العلم به وان كان خبر واحد لا يفيد قلنا الكلام
انما يكون فرضية الصورة لان معنى قولنا يفيد نسخ الكتاب بالخبر المتواتر اي يظهر النسخ الذي كان ثابتا

وقت حيوته النبي صلعم لا ان يثبت النسخ به بعد وفاته صلعم اذ لا نسخ بعد وما تولك تقسيم السنن بالمتواتر
والمشهور وخبر الواحد انما يستقيم بعد وفات النبي صلعم لا وقت حيوته فغير مسلم فان اخباره كانت منقسمة
على هذه الاقسام العلة وقت حيوته ايضا لكن لكون ذلك الوقت وقت جواز النسخ بثبت النسخ بخبر الواحد والى
هذا اشار الامام شمس الائمة السرخسي حيث قال ثم انما يجوز نسخ الكتاب بالسنة المشهورة او المتواترة
على وجه لو جهل التاريخ بينهما يثبت حكم التعارض فاما خبر الواحد فلا يجوز النسخ بعد رسول الله صلعم لان التعارض
لا يثبت بينه وبين الكتاب فانه لا يعلم بانه كلام رسول الله صلعم لكون الشبهة في طريق النقل ولهذا لا يوجب العلم فلا
يثبت به مدة بقاء الحكم الثابت بما يوجب علم اليقين فاما في حيوته رسول الله صلعم فقد كان يجوز ان يثبت نسخ الكتاب
بخبر الواحد الا ترى ان اهل قباء تحولوا في خلال الصلوة في جهة بيت المقدس الى جهة الكعبة بخبر الواحد ولم ينكر ذلك
عليهم رسول الله صلعم وهذا لان في حال حيوته كان احتمال النسخ والتوقيف قائما في كل حكم لان الوحي كان ينزل حالا
فحالا فاما بعده فلا احتمال للنسخ ابتداء ولا بد ان يكون ما ثبت به النسخ مستندا الى حال حيوته بطريق لا شبهة
فيه وهو النقل المتواتر وما يكون في حيز المتواتر قال الامام المحقق حسام الدين السغناقي وبقوله ولا بد من
ان يكون ما ثبت به النسخ مستندا الى حال حيوته بطريق لا شبهة فيه وهو النقل المتواتر يعلم ان الذي يقال
انما يجوز نسخ الكتاب بالخبر المتواتر معناه نظهر النسخ الثابت وقت حيوته النبي صلعم لم يبق الناسخ حسدا مخالف
الاجماع فان في القول بجواز النسخ بثبوت الناسخ لا محالة فرجح ان وقت جواز النسخ لا اعتبار للاجماع ووقت
اعتبار الاجماع لم يبق جواز النسخ بالاجماع لثبوت الناسخ بنهما قوله فان المراد بالخيرية ما يرجع الى العباد الى
آخره فمستقيم حسدا طلاق القول بان الحكم الثاني مثل الاول او خير منه على معنى زيادة الثواب والدرجة فيه
او كونه ايسر على العباد او احمى لمصالحهم عاجلا وآجلا وقوله على انا قد بينا ان نسخ حكم بالسنة اشارة الى قوله
قيل هذا واما السنة فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه ظاهر على هذا الجواب اي منتفع على جواب ما ذكرنا ان المراد
بالخيرية ما يرجع الى العباد فتكون السنة خيرا من الكتاب او مثلا له على ما سبق بتقريره فيجوز نسخ احدهما بالآخر
وقيل قوله على هذا الجواب اي على وفاق هذا الجواب فان كل واحد من الحكمين ثابت بطريق الوحي وشارحه علام العيوب
وان كانت العبارة في احدهما لرسول الله صلعم فكانا متماثلين من حيث الحكم لكن الوحي المتلو نظمه معجز والذي هو غير
متلو نظمه غير معجز وان كان صلعم افصح العرب فكلامه غير معجز الا ترى انه ما تحدى الناس الا بالاتيان بمثل كلامه كما تحداهم
على الاتيان بمثل سورة من القرآن ولكن حكم النسخ لا يختص بالمعجز الا ترى ان النسخ يثبت لما دون الآية والآية واجلة
واتفق العلماء رحمهم الله على صحة الاعجاز في سورة وان يكلموا فيما دون السورة فعرفنا ان حكم النسخ لا يختص بالمعجز واما قول
انه مدرجه الى الطعن فنقول انه لو ثبت الطعن بمثل ذلك لما صح النسخ في المتفق عليه وهو النسخ في الكتاب بالكتاب وفي
السنة بالسنة لانه عليه اذا قال بخلاف ما قال رسول الله الطاعن يؤدي الى مخالف نفسه وهو مناقض فيما قال وفي ذلك
لم نقل جميعا يكون مدرجة الى الطعن فعلم ان هذا طعن باطل ولانا بينا حكمة جواز النسخ في ابجاد وهي ليست ورود الاوامر
والنواهي لمنفعة المخاطبين فجاز ان يختلف منافع المخاطبين باختلاف الاوقات كما يختلف امر الطبيب ونهيه في حق
المريض بسبب اختلاف حاله ولما لم يكن نسخ السنة بالسنة مؤديا للطعن في رسول الله صلعم لم يكن القول بجواز نسخ
الكتاب بالسنة مؤديا الى ذلك

بل يؤدي الى تعظيم رسول الله صلعم والى قرب منزلته وحسبك ان الله تعالى فوض بيان الحكم الذي هو وحي اليه ليبينه بعبارته وجعل لعبارته من الدرجة ما يثبت به مثل الحكم الذي هو ثابت بوحي يتلو حتى يثبت به انتساخه وأما قوله انه يلزم التسلسل على هذا فنقول ان الناس اذا علموا ان النبي صلعم يبلغ فلا نفرة قال ونسخ السنة بالسنة الى قوله جايزا ايضا اقول نسخ السنة بالسنة كقوله صلعم انى كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فقد اذن الله تعالى لمحمد في زيارة قبر امه وكقوله صلعم وكنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي ان تمسكوها فوق ثلثة ايام فامسكوها ما بدا لكم وكقوله صلعم وكنت نهيتكم عن النبيذ في الدباء والحنتم والنقير والمزفت فاشربوا في كل ظرف فان الظرف لا يحل شيئا ولا يحرمه وفي رواية فانتبذوا في كل ما بدا لكم فان في كل ما ذكرناه نسخ السنة بالسنة كما ترى الدباء بتشديد الباء على وزن الكتاب القرع الواحدة دباءة والحنتم الجرة الحضراء والنقير المنقور من الخشب ينبذ فيه فيشتد نبيذه والمزفت المطلي بالزفت بالكسر وهو القير ونسخ خبر الواحد بخبر الواحد جايز لانهما مثلان كما يجوز نسخ المتواتر بالمتواتر قال ويجوز ان يكون حكم الناسخ اشق لقوله في الاشق فضل ثواب الآخر الى قوله ذهب علماؤنا رحمهم الله الى انه يجوز نسخ الاخف بالاثقل كما يجوز نسخ الاثقل بالاخف لقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت فالمعنى يكون الناسخ اخف من المنسوخ يكون زيادة على هذا النص من غير دليل والآن الله تعالى نسخ التخيير للصحيح بين الصوم والفدية في صوم رمضان بفرضية الصيام عزما فانه روى عن ابن عمر رضي الله عنهما في قوله تعالى وان تصوموا خير لكم أن حكمه كان هو التخيير للصحيح بين الصوم والفدية ثم انتسخ ذلك بفرضية الصوم عزما بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وكذا نسخ الله تعالى الصفح والعفو عن الكفار الثابت بقوله تعالى فاصفح الصفح الجميل بقتال الذين يقاتلون المسلمين فقال عز وعلا وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ثم نسخ هذا النص بقتال المشركين كافة فقاتلوا المسلمز اولم تقاتلوهم بقوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة مع ان الناسخ اشق وكذا انتسخ حكم اباحة الخمر بالتحريم وهو اشق على البدن والآن معنى الذي دل على جواز النسخ وهو الابتلاء والنقل الى ما فيه منفعة للناس عاجلا او آجلا لا يفترق بينهما فقد تكون المنفعة تارة في النقل الى ما هو اخف على البدن وتارة في النقل الى ما هو اشق عليه لان الطبيب ينقل المريض من العقار الى الدواء تارة ومن الدواء الى العقار اخرى بحسب ما يعلم فيه من منفعته وذكر الشافعي رحمه الله في كتاب الرسالة ان الله تعالى فرض فرايض انبتها واحرى نسخها رحمة وتخفيفا لعباده فوهم بعض اصحابه انه اشار بهذا الى وجه الحكمة في النسخ وقال بعضهم بل اراد به ان الناسخ اخف من المنسوخ وكان لا يجوز نسخ الاخف بالاثقل واستدلوا فيه بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها قالوا وبالاتفاق ليس المراد ان الناسخ افضل من المنسوخ فعرفنا ان المراد انه خير من حيث انه اخف وعليه نص تعالى في موضع آخر فقال الآن خفف الله عنكم الآية والجواب ان الخير تارة يتبع المصالح كما سبق تقريرها وفي الاشق فضل ثواب الآخر فجاز ان يكون حكم الناسخ اشق والحجة لهم في قوله الآن خفف الله عنكم فان النسخ في ذلك الحكم كان نقلا من الاثقل الى الاخف وهذا لا يدل على ان كل نسخ بهذه الصفة الا ترى ان حد الزنى كان في الابتداء هو الحبس والاذى باللسان ثم انتسخ ذلك بالجلد والرجم ولا شك ان الناسخ اثقل على البدن

باب المنسوخ

لما فرغ من بيان اقسام الناسخ شرع في بيان انواع المنسوخ وانها اربعة الاول نسخ التلاوة والحكم جميعا الثاني نسخ الحكم مع بقاء التلاوة الثالث نسخ التلاوة مع بقاء الحكم الرابع نسخ وصف في الحكم بطريق الزيادة على النص فان الزيادة نسخ وصف كان قبل الزيادة اما الاول فمثل صحف ابرهيم وغيره من الرسل عليهم السلام فقد علمنا بما يوجب العلم قطعا انها كانت نازلة تقراء ويحاربها لقوله ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابرهيم وموسى ولقوله وانه لفي زبر الاولين ثم نسخت اصلا ولم يبق شيء من ذلك في ايدينا تلاوة وعملا به وذلك بطريقين اما بصرف الله القلوب عنها واما بموت من يحفظها من العلماء لا الى خلف ثم هذا النوع من النسخ وهو النسخ بصرف القلوب او بموت العلماء كان جايزا في القرآن في حيوة رسول الله صلعم لقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله فان الاستثناء دليل على جواز ذلك ولقوله ما ننسخ من اية او ننسها فاما بعد وفاته صلعم فلا يجوز هذا النوع من النسخ في القرآن عند المسلمين لقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ومعلوم انه ليس المراد الحفظ لذاته لانه تعالى متعال عن ان يوصف بالنسيان والغفلة فعرفنا ان المراد منه الحفظ لدى العباد وان النسيان متوهم منهم وكذا الغفلة وبانعدام الحفظ الا ان يحفظه الله وقد ثبت انه لا ناسخ لهذه الشريعة بوحي ينزل بعد وفات رسول الله صلعم ولو جاز هذا اي الذهاب عن القلوب بالصرف او بموت العلماء في بعض ما اوحي اليه لجاز في جميعه فيؤدي الى القول بان لا شيء مما ثبت بالوحي للناس في حال بقاء التكليف وأي قول اقبح من هذا فلصيانة الدين الى آخر الدهر اخبر الله انه هو الحافظ لما انزله على رسوله فان قيل كل انواع النسخ غير جايز بعد وفات النبي صلعم وقبله كان جايزا فما وجه تخصيص هذا النوع بقوله وكان هذا جايزا في القرآن في حيوة النبي صلعم قلنا نعم كذلك الا ان التصور العقلي يسوي بين تصور مثل هذا النسخ لان مثل هذا النسخ لا يعتمد على وجود النبي وبقائه لانه لا يقتضي ناسخا شرعيا يقوم مقام المنسوخ حتى شرط فيه بقاء النبي بخلاف سايرانواع النسخ فان ذلك انما يكون بورود الوحي الذي هو ناسخ على النبي عليه فلذلك اشترط بقاء النبي في ذلك لان الوحي لا ينزل الا على النبي واما النسيان الذي هو نقيضة رفع الله الذكر عن القلوب او موت العلماء بخلاف فانه موقوف وجوده على وجود النبي ولما تم تصحيح النسخ عقلا مثل هذا الطريق بعد وفات النبي صلعم خص عدم جوازه بعد وفات النبي صلعم فصار كانه قال لا يتصور هذا شرعا وان تصور عقلا لحكمة تدعو اليه وسيأتي ذكره المصنف رح بقوله صيانة للدين الى آخر الدهر وقال بعض الملحدين ممن تستر باظهار الاسلام وهو قاصد لافساده هذا النسخ جايز بعد وفاته ايضا صلعم واستدل على ذلك بما روي ان ابا بكر الصديق رضي الله عنه كان يقرا لا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم وبان انسا رضي الله عنه كان يقول قرانا في القرآن بلغوا عنا قومنا انا لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا وبان عمر رضي الله عنه قال قرانا آية الرجم في كتاب الله ووعيناها وبان ابي بن كعب رضي الله عنه قال ان سورة الاحزاب كانت مثل سورة البقرة او اطول منها والشافعي لا يظن به موافقة هولاء في هذا القول ولكنه قريب فرهذا ما قال في عدد الرضعات فانه صح ما يروى عن عايشة رضي الله عنها ان مما انزل في القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخ بخمس رضعات معلومات وكان ذلك مما تلي في القرآن بعد وفات رسول الله صلعم والدليل على بطلان ما تمسكوا قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون على الوجه الذي سبق بيانه وما نقل من اخبار الآحاد شاذ لا يكاد يصح شيء منها ويحمل قول من قال ان آية الرجم كانت في كتاب الله تعالى على انه في حكم الله كما قال في كتاب الله عليكم بالحج في حكم الله عليكم وحديث عايشة رضي الله عنها لا يكاد يصح لانه في ذلك الحديث كانت الصحيفة تحت السرير فاشتغلنا بدفن رسول الله فدخل داجن البيت فاكلها ومعلوم ان بهذا لا يعدم حفظ القلوب

ولا يعذر عليهم ابتاعه في صحيفة اخرى فعرفنا انه لا اصل لهذا الحديث كذا ذكره الاسلام ثم ان الآية انما جاءت رد وأما
النوع الثاني وهو نسخ الحكم دون التلاوة والنوع الثالث وهو نسخ التلاوة دون الحكم فصحيحان عند الجمهور من العلماء رح
ومن الناس من انكر ذلك وانما يستعمل مثل هذه الصيغة فيما لا يعتبر قوله وانما انكر ذلك تمسكا بان المقصود من النظم بيان الحكم
فلا يجوز نسخ الحكم مع بقاء التلاوة ولا يجوز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم لان الحكم ثابت بالنص فلا يبقى بدون النص والآن منزلة
التلاوة من الحكم كمنزلة العلم من العالمية والحركة من المتحركية والمفهوم من المنطوق وذلك ان العالمية لا تحقق بدون العلم
والمتحركية لا تحقق بدون الحركة والمفهوم لا تحقق بدون المنطوق والحكم لا تحقق بدون التلاوة فصحقق المشابهة
بينهما في الاستلزام ولما امتنع مناكرة انفكاك العلم عن العالمية فكذا هاهنا امتنع انفكاك التلاوة عن الحكم والآن بقاء التلاوة بدون
الحكم يوهم بقاءه فلزم الوقوع في الجهل وتنزول فائدة القرآن ايضا اذ اللفظ بدون الحكم عبث ومنهم من قال يجوز نسخ
الحكم مع بقاء التلاوة ولا يجوز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم فانه لا شك في وجوب الاعتقاد في المتلو انه قرآن وانه كلام الله
فكيف يصح ان يعتقد فيه خلاف هذا في شيء من الاوقات والقول بنسخ التلاوة يؤدي الى هذا قال ـــ ولعامة العلماء
الى قوله وانتهى الآخر اقول ـــ استدل عامة العلماء رح على جواز نسخ الحكم مع بقاء التلاوة بان الايذاء
بان الامساك وحبس الزواني في البيوت كان حدا لزنى بقوله ٢ واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن
اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت الآية وقوله تعالى فآذوهما ثم انتسخ هذا الحكم مع بقاء التلاوة فكان ذلك
واقعا والوقوع يدل على الجواز وكذلك الاعتداد في الوفاة باحول كان ثابتا بقوله ٢ والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج ثم انتسخ هذا الحكم مع بقاء التلاوة وكذا قوله ٢ قد نرى تقلب
وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام الآية ثم انتسخ حكمه بقوله ٢ فاينما تولوا فثم وجه الله
وبقيت التلاوة وكذا قوله تعالى وان تصوموا خير لكم
حكمة التخيير بين الصوم والفدية وانتسخ ذلك بقوله ٢ فليصمه وبقيت التلاوة وكذا قوله تعالى وان منكم الا واردها
حكان المقصود من احدهما جواز الصلوة والثاني ما هو قائم بمعنى صيغته من الاعجاز الثابت بنظمه وكل واحد من هذين الحكمين
مقصود بنفسه فصح صيغة النص لاثبات هذين الحكمين والدليل على انهما يصلحان ان يكونا مقصودين لما سبق ذكره
ان من النصوص ما هو متشابه ولا يثبت به الا جواز الصلوة والاعجاز واذا كان كذلك استقام بقاء الصيغ بجواز
الصلوة والاعجاز وانتهى الآخر وهو العلم بالحكم الاترى انه حسن ابتداء نظم التلاوة لهذين الحكمين فابقاء اولى
ولانه قد ثبت ان الدليل الموجب لثبوت الحكم لا يكون موجبا للبقاء وبالانتساخ انما ينعدم بقاء الحكم وذلك ما كان
مضافا الى ما كان موجبا لثبوت الحكم فانتهى الحكم لا الى بقاء التلاوة وبهذا تحصل الجواب عن الوجه الاول مما احتج به المخالف
والجواب عن الوجوه الباقية ان التلاوة امارة للحكم ابتداء لا دواما فلا يلزم من نسخها نسخ المدلول ولا العكس بخلاف
العلم فانه دليل على العالمية دواما وقوله فيلزم الوقوع في الجهل مبني على قاعدة التحسين والتقبيح وهي ممنوعة
عند اهل السنة ولو سلم فانما يلزم اذا لم يوجد دليل على النسخ اما مع وجوده فلا لان الجاهل يعلم الدليل المقتضي
يرجع الى الجاهل وفائدة بقاء التلاوة اعجاز المتلو وكونه قرآنا يتلى فحصل منه فائدة الثواب وقوله انه لا شك في وجوب
الاعتداد في المتلو انه قرآن فكيف يصح ان نعتقد فيه خلاف هذا الى آخر مجرد استبعاد لانه ثبت بما مر من الادلة
جواز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم قال ـــ واما نسخ التلاوة وبقاء الحكم كقوله وذلك صحيح في اجناس الوحي

اقول ـــ النوع الثالث من انواع النسخ هو نسخ التلاوة مع بقاء الحكم وذلك مثل قراءة ابن مسعود رض كان
اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات لانه ملحق عن ابن مسعود رض الحاق هذا المتلو وهو متتابعات في مصحفه ولا تهافي
روايته لظهور عدالته وجب جعل ذلك على نسخ نظم ذلك المتلو وبقاء حكمه وانه صحيح لان للنظم حكما ينفرد به النظم متى ما
وبقي الحكم من غير نظمه ولا يحمل على ان ابن مسعود رض زاد ذلك النظم ترتيلا نفسه ثم لما لم يثبت ذلك النظم لم يثبت الحكم
الثابت به بلا ان هذا قول لا يقوله ذو ضعف اسلام اذ ذلك الصنيع كفر نكيف من هو من اجلاء الصحابة رض والمتقربين
بشريف قوله صلعم اصحابي كالنجوم خصوصا في حقه اذ هو المتلقى منه عامة احكام الشرع واذا كان كذلك وجب
حمله على انه نسخ نظمه وبقي حكمه وذلك صحيح في اجناس الوحي فانه يجوز انتهاؤها ابتداء بوحي غير متلو كنسخ الملك رح
النبي صلعم والتعبد لقلبه صلعم بالمنام من الله تعالى كما قال عز وعلا لتحكم بين الناس بما اريك الله وهو وحي بلا نظم
وكذلك الوحي هو غير متلو كان من وحي بلا نظم الكتاب وكذلك الالهام فانه وحي في حق النبي صلعم يثبت به الحكم
ولا نظم له قال الله رح وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا واذا كان كذلك فلا ان يجوز
بقاء مع انتساخ التلاوة اولى اذ البقاء اسهل من الابتداء وذكر الاسلام ثم الآية السجدة رح قد كانت هذه في
قراءة ابن مسعود رض قرآنا الى زمن ليلة صفين رح ولكن لم يوجد فيها النقل المتواتر الذي يثبت بمثله القرآن وابن
مسعود رض لا يشك في عدالته واتقانه فلا وجه لذلك الا ان نقول كان ذلك مما يتلى في القرآن كما حفظه ابن مسعود رض
ثم انتسخت تلاوته في حياة رسول الله صلعم بصرف الله القلوب عن حفظها الا ترى ان مسعود ليكون الحكم
باقيا بنقله فان خبر الواحد موجب للعمل به وقرآنا لا يكون دون روايته فكان بقاء هذا الحكم بعد نسخ التلاوة
هذا الطريق والدليل على جواز ما قلنا ان بقاء الحكم لا يكون بقاء السبب الموجب له فانتساخ التلاوة لا يضر بقاء
الحكم ثم قد يقال ان حكم تعلق جواز الصلوة بتلاوته وحرمة قرآنه على الجنب والحائض مقصود وهو ما جوز ان
يكون موقتا سهى بمضي مدته فيكون نسخ التلاوة بيان مدة ذلك الحكم كما ان نسخ الحكم بيان المدة فيه قال ـــ
واما القسم الرابع الى قوله ليس بنسخ بكل حال اقول ـــ النوع الرابع من انواع النسخ هو الزيادة على النص
فانها بان صون نسخ معنى عندنا سواء كانت الزيادة في السبب او في الحكم اما في السبب فكاشتراط الاسامة
في زكوة المواشي عندنا خلافا لمالك رح واما في الحكم فمثل زيادة التتابع في صوم كفارة اليمين عندنا وزيادة الايمان
في رقبة كفارة الظهار عند الخصم وقال الشافعي رح ان الزيادة على النص تخصيص للعام وليس فيها
معنى النسخ حتى جوز الزيادة بخبر الواحد والقياس وما ذكرناه من الزيادة على النص هو مثل زيادة النفي
على الجلد وزيادة قيد صفة الايمان في الرقبة فكان اليمين والظهار وجه قوله هو ان الرقبة اسم عام يتناول
المؤمنة والكافرة فاستقام فيها الخصوص باخراج الكافرة منها وذلك تخصيص لانه بمنزلة اخراج بعض
الاعيان من الاسم العام الا ترى ان بني اسرائيل اسوصفوا البقرة وكان ذلك منهم طلب البيان المحض دون
النسخ وبعد ما بينها الله رح لهم امتثلوا المذكور في قوله ٢ ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة وذلك لان النسخ سد بديل
للحكم المشروع وفي الزيادة تقرير للحكم المشروع والحاق شيء آخر به بطريق المجاورة لا تبديل له الا ترى
ان الحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد من ان يكون مشروعا والحاق صفة الايمان بالرقبة لا يخرج الرقبة من ان تكون
مستحقة الاعتاق

في الكفارة وبهذا تظهر حقوق العباد فان من ادعى على غيره المال وحسابه وشهد له شاهدان بالف وآخران بالف وحسابه حتى قضى له بالمال كله كان مقدار الالف مقتضيا بشهادتهم جميعا والحاق الزيادة بالف في شهادة الاخرين يوجب تغاير الاصل في كونه مشهودا به لا رفعه فتبين بهذا ان الزيادة لا تعترض لاصل الحكم المشروع فلا يكون فيها معنى النسخ بوجه من الوجوه ثم انه لا تشترط في الزيادة ان يكون تخصيصا لا محالة بل قد تكون بطريق التخصيص كما في فصل الرقبة على ما مر الحكم اذا الرقبة عامة على اصله لانها تتناول المؤمنة والكافرة مخصصت بالمؤمنة وقد تكون بطريق البيان من غير تخصيص كما في زيادة النفي على الجلد فانها ليست بتخصيص لان الجلد لم يتناوله حتى يخص اذ البيان عبارة عن اثبات وصف زائد للشيء يزداد به وضوحا مع بقاء الاصل والزيادة على النص بهذه المثابة الا ترى ان الرقبة بزيادة الايمان كيف تقررت وثبتت ولاجل ان الزيادة لا تشترط فيها ان تكون تخصيصا لا تشترط ان تكون مقرونة بالاصل كما تشترط ذلك في دليل الخصوص وحاجتنا الى اثبات ان الزيادة ليست بنسخ بكل حال وقد اثبتناه بما قررناه وقوله وليس لشرط ان يكون الزيادة تخصيصا لا محالة جواب عما يقال انكم قلتم ان الزيادة تخصص والنفي ليس بتخصيص للجلد لما مر واذا لم يكن في الزيادة معنى النسخ ويجوز ان تكون بيانا جازت بخبر الواحد والقياس فتزاد صفة الايمان على الرقبة في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل وتزاد النفي على الجلد بخبر الواحد قال رحمه الله ولنا ان النسخ بيان من الحكم لما قوله في حق الجلد حدا اقول وجه قوله في ان الزيادة على النص نسخ هو ان النسخ بيان انتهاء من بقاء الحكم الاول وابتداء الحكم الآخر والنص المطلق يوجب العمل باطلاقه فاذا صار هو مقيدا صار شيئا آخر اذ التقييد ضد المطلق والضدان لا يجتمعان وانما قلنا انهما ضدان لان الاطلاق غير متعرض للوصف والتقييد متعرض له والان الاطلاق عبارة عن العدم والتقييد عبارة عن الوجود وكانا على طرفي نقيض وآذا كان المقيد غير الاول وهو المطلق لم يكن بد من القول بانتهاء حكم المطلق وابتداء حكم الثاني وهو المقيد وهذا لانه متى صار المطلق مقيدا صار المطلق بعض المقيد وما للبعض حكم الوجود كبعض العلة فانه لا يوجب شيئا من الحكم الثابت بالعلة وكبعض الحد فانه ليس له حكم جلد الحد حتى ان القاذف اذا جلد تسعة وسبعين سوطا مثلا لا يبطل شهادته عندنا لان الحد ثمانون سوطا فبعضه لا يكون حدا وكما لو كمله الواصل من صلوة الفجر فانها لا تكون فجرا وكما لو كمل من صلوة الظهر في حق المقيم فانها لا تكون ظهرا وكما لو صام شهرا ثم عجز فاطعم ثلثين مسكينا لا يكون مكفرا بالاطعام ولا بالصوم واذا تقرر هذا نقول الثابت بآية الزنى جلد هو حد واذا النحق به النفي به خرج الجلد من ان يكون حدا لان ذلك بعض الحد وبعض الحد ليس بحد فكان هذا نسخا من هذا الوجه بمنزلة نسخ جلد الحد وكذا نقول في تحرير الرقبة ان تحرير الرقبة بعد التقييد بصير بعضا مما تادى به الكفارة فكان نسخا بخلاف حقوق العباد لانها تقبل الوصف بالتجزي فيمكن ان يجعل الحاق الزيادة به تقديرا للمزيد عليه حتى ان بناء لا يحمل التجزي وحقوق العباد الحكم كذلك ايضا فان البيع لما كان عبارة عن الايجاب والقبول لم يكن الايجاب المحض بيعا وفي قصة بني اسرائيل كان بيانا صورة نسخا معنى فاما التخصيص فمتصرف في نظم العام بمعنى ان بعض جملة العام غير مراد بنظمه ما بنا وله نظمه لما انه صار مخصوصا والتقييد لا بنا وله الاطلاق لما سبق ان الاطلاق عبارة عن عدم صفة التقييد والتقييد ايجاد لذلك الوصف فبعد ما ثبت التقييد لا يتصور بقاء صفة الاطلاق ولا يكون الحكم ثابتا بما تناوله صيغة الاطلاق وانما يكون ثابتا بالمقيد

واما العام اذا خص منه شيء بقي الحكم فيما وراءه بلفظ العموم الا ترى ان قوله اقتلوا المشركين وان خص منه اهل الذمة ورهبانهم فانه يوجب قتل من لا امان له لانه مشرك وفي قوله فتحرير رقبة اذا قيدنا الرقبة بصفة الايمان لا تادى الكفارة بما تناوله اسم الرقبة فلم يكن المطلق محمولا اصلا بل بما تناوله اسم الرقبة المؤمنة فعرفنا ان الزيادة على النص نسخ معنى وليس بتخصيص واذا كان كذلك فصير ما قاله الخصم اثبات نقص بالقياس وذلك في كفارة اليمين والظهار اخبار الواحد وذلك لان الخصم زاد على قوله فتحرير رقبة الايمان والزيادة فرجنس المزيد عليه فكانه اثبت شيئا من القرآن بالقياس وهو نظير كفارة اليمين والظهار على كفارة القتل اذ فيها تنصيص على الرقبة المؤمنة وزاد على قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن قراءة فاتحة الكتاب فكانه ما تيسر من القرآن خبر الواحد وهو قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والقرآن لا يثبت بمثل ذلك قوله ولان المخصوص اذا لم يبق مراد الا الاخص اشبه ما ذكرناه من المفارقة بغير العدد والتخصيص وكذا قوله وآذا ثبت قيد الايمان في الرقبة الكفارة لم تكن الرقبة المؤمنة ثابتة بذلك النص الاول بل بهذا القيد فكون العدد للاثبات ابتداء ودليل الخصوص للاخراج وحكم العام لا للاثبات فثبت بذلك الفرق بين العدد والتخصيص وقوله ولا يشكل ان النفي بالاخرة على اي لا تشتبه على احد ان النفي اذا الحق بالجلد لم يبق الجلد حدا اي كل الحد بل بعضه وما للبعض حكم الوجود وهذا ايضا لبيان الفرق بين العدد والتخصيص فان بعد التقييد لا يبقى الاطلاق اصلا والعام بعد التخصيص لا يسقط عمومه مطلقا لانه يبقى محمولا به فيما وراء الخصوص قال رحمه الله ولهذا لم يجعل قراءة الفاتحة فرضا الى قوله ولم يكن للبعض حكم الوجود اقول هذا ايضاح لما ادعاه من ان الزيادة على النص نسخ فلا يكون بالقياس وخبر الواحد اي وكذلك لم يجعل علما وناسخا قراءة الفاتحة في الصلوة لكنا لا نها زيادة على النص وهو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر فلا تجوز بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ببيان ما لزم ابطال ما ثبت بالكتاب بخبر الواحد فان قيل على هذا وجب ان لا تشترط الترتيب بين الصلوات بخبر الواحد لان فيه حكما بطلان ما ثبت بالكتاب بخبر الواحد قلنا العمل بالآحاد واجب اذا لم يتضمن ترك العمل بالكتاب اذا تضمن فلا ثم عند ضيق الوقت وكثرة الفوائت العمل بخبر الواحد يتضمن الترك بالعمل بالكتاب فلا يجب العمل بخبر الواحد وكذلك في حالة النسيان لان خبر الواحد غير متناول لحالة النسيان فانه جعل في الخبر وقت التذكر وقتا للفائتة فاما العمل بخبر الواحد عند سعة الوقت وتذكر الفائتة وقلتها لا يتضمن ترك الكتاب بل يوجب ما هو في حكم الثابت بالكتاب بعد تضاء الفائتة ولو عملنا بالكتاب عطلنا خبر الواحد من العمل والتاخير اهون من التعطيل فعلم بهذا انا عملنا بخبر الواحد فيه على وجه لا يتضمن ترك بكتاب الله كما عملنا بخبر الواحد في قراءة الفاتحة على وجه لا يلزم الترك باطلاق الكتاب على انا نقول لا نسلم ان الكتاب يقضي الجواز اذا دخل الوقت مع تذكر الفائتة وسند المنع ان الثابت بكتاب الله تعالى اداء الصلوة في الاوقات قال الله عز وعلا ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ومن ضرورته تقديم الفجر على الظهر والظهر على العصر ثم اذا فات الفجر عن وقته مثلا عجز المكلف عن رعاية تدارك الوقت لكن بقي في وسعه رعاية التقديم فوجب ان شرط التقديم لامكانه كما قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن تجب عليه الصلوات الخمس ناسيا انه يستانف الصوم لما ان مقتضى النص بشيآن احدهما التقديم والثاني الاداء فسقط الاداء فوجب العمل بما قدر عليه وان يسقط عنه ما عجز وكذا لم يجعل علما وناسخا لهذه الطهارة عن الحدث شرطا في الطواف

زیادة ؛

لانها زیادة علی النص وهو قوله ؛ وليطوفوا بالبيت العتيق بخبر الواحد وهو قوله صلوة الطواف بالبيت صلوة وكم
يثبتوا النفي حدا مع الجلدة زنی البكر لانه علی النص وهو قوله تعالی الزانية والزانی فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بخبر
الواحد وهو قوله صلوة البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وفائدة تقييد النفي بكونه حدا هي ان النفي بطريق السياسة كحبسها
شرعا اذا رآه الامام فقد روی ان رسول الله صلوة نفی هيت المخنث من المدينة ونفی عمر رضه نصر بن الحجاج حين
سمع قائلة تقول هل من سبيل الی خمر فاشربها او هل سبيل الی نصر بن حجاج واجمال لا يوجب النفي ولكن فعل ذلك
لمصلحة فانه قال نصر ما ذنبی يا امير المومنين فقال لا ذنب لك ولكنا الذنب لی حيث لا اظهر دار الهجرة عنك وكم
يثبتوا اشتراط صفة الايمان في رقبة الكفارة في الحنث والظهار لانه زيادة علی النص وهو قوله ؛ فتحرير رقبة
من قبل ان يتماسا وقوله تعالی فاطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة بخبر
الواحد وهو ما روی ابو هريرة رضه ان رجلا اتی رسول الله صلوة برقبة سوداء وقال علی رقبة افتجزئني هذه فامتحنها
فوجدها مؤمنة فقال اعتقها فانها مؤمنة فامتحانه وتعليله بالايمان دليل علی ان الواجب لا يتادی الا بالمؤمنة او بالكمال
وهو ما قال ان النص شرط الايمان في كفارة القتل يعني مؤنثة وهو تخصيص العبد عن ذل الرق فيشترط في سائر الكفارات
لانها جنس واحد ولهذا الاصل قال ابو حنيفه وابو يوسف رح ان شرب القليل من المثلث لا يكون حراما لان المحرم
هو المسكر وليس بعض العلة حكم العلة بوجه من الوجوه وعلی هذا قال اصحابنا رح اذا وجد المحدث من الماء ما لا
يكفيه لوضوئه او الجنب ما لا يكفيه لاغتساله فانها لا تستعملان ذلك الماء القليل ويتيممان لان الواجب استعمال
المطهر وذلك الماء بعض المطهر فلم يكن مطهرا كما ولا آن دليل النسخ هو الذي لو جاء متاخرا لكان معارضا والقيد يعارض
الاطلاق عنده سائر وجوه النسخ ودليل الخصوص لو جاء متاخرا للعام لا يكون معارضا بل يكون مبينا فكان دليل تقييد
النص المطلق في معنی دليل النسخ ودليل الخصوص ليس في معنی دليل النسخ ونظيره هذا الاصل هو ان الزيادة
علی النص نسخ خلاف الشهود في قدر الثمن فانه اذا شهد احد الشاهدين بالبيع بالف درهم والآخر بالبيع بالف وخمسمائة
لم تقبل شهادتهما في اثبات البيع بالف وان اتفق عليه الشاهدان ظاهرا لان الذي شهد بالف وخمسمائة جعل الالف بعض
الثمن وانعقاد البيع بجميع المسمى لا بعضه فكانت الزيادة في الالف تجعل الثمن الاول وهو الالف بعض الثمن وتقصان
ذلك البعض كلا من وجه بالنظر الی شهادة بالف وخمسمائة فصار الثمنان متغايرين ولم يكن للبعض حكم الوجود فكان
كل واحد من الشاهدين شاهدا بعقد آخر فلا تثبت البيع والالف المذكور في شهادة احدهما كما لو كانت تحت تثبت بها
العقد لو لا وصف آخر به كقوله البحر في الطلاق والعتاق فانه يصير شيئا آخر اذا اتصل به التعليق بالشرط
فحكم الزيادة يكون بهذه الصفة قال ؛ والذي يتصل بالسنن باب
افعال النبي صلوة الی قوله وهذا اصح عندنا اقوال في لفظ الاتصال اشارة الی انحطاط رتبة الافعال عن الاقوال
لان الاتصال يدل علی التبعية وما ذكرنا كذلك لان مطلق السنة في التوليات لانه يصدر منه الامر والنهي ولا يصدر
عن طبع بشري يوجد فيه الزلة ويقبل العموم والخصوص وبيان للشرع بما وضع للبيان فلذلك انحطت درجة
الافعال عن الاقوال ولهذا قال ؛ ويتصل بالسنن ولم يقل والقسم الثاني من السنن ثم افعاله صلوة اذا كانت
غير قصد وكانت صالحة للاقتداء تنقسم اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض ووجه الانحصار فيها ما ان
الافعال التي يصح للاقتداء

لا تخلو اما ان كان الفعل صلوة مكلفا بها او لا فان كان مكلفا بها فلا تخلو اما ان كان ذلك بدليل مقطوع به او لا الاول هو الفرض
والثاني هو الواجب وان لم يكن مكلفا بها فلا تخلو اما ان كان طرفا الوجود راجحا علی طرف العدم او لا الاول هو المستحب
والثاني هو المباح وتحت هذه الافعال قسم آخر وهو الزلة لكنه اي لكن هذا القسم او لكن فعل الزلة ليس برهذا الباب
من باب الافعال المذكورة تحت شيء لان فعل الزلة لا يصلح للاقتداء به وعقد هذا الباب لبيان حكم الاقتداء بافعاله
الصادرة عنه علی سبيل القصد ولهذا لم تذكر هذه الجملة ما يحصل في حالة النوم والاغماء لان القصد لا يتحقق فيه فلا يكون
داخلا فيما هو محل الخطاب ولان فعل الزلة لا يخلو عن سببين متنازعين هو جهة الفاعل او جهة الله كما قال ؛ مخبرا عن آدم عليه وعصی
آدم ربه اي زل وكما قال مخبرا عن موسی عليه عند فعل القبط هذا من عمل الشيطان ولا شك ان موسی عليه لا يتابع في ذلك لانه كان
مستأنفا بنهيهم والايمان للمتأزر ان سلك طريقا واحدا وان كان مباح الدم لكنه لما لم يقصد عليه قتله كان ذلك منه زلة واذا تعذر
البيان بالزلة لاحتمالة علم انها غير صالحة للاقتداء بها والزلة اسم لفعل غير مقصود في عينه لكن اتصل الفاعل بذلك الفعل
عن فعل مباح قصد وهو تزل بشغله عنه اي عن الفعل المباح لا ما هو حرام لعينه لم يقصد اصلا بخلاف المعصية فانها عند
الاطلاق اسم لفعل حرام لقصد المباشر عين ذلك الفعل الحرام مع علمه بحرمته بخلاف الزلة فان مباشرها انما تابع في اجرام وغير
قصد الی مباشرة الفعل الحرام بل بواسطة الفعل المباح فان الزلة ماخوذة من قول القائل زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد
لا الوقوع ولا الی الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد لا الی المشي في الطريق فان فعل قطع ما سبق من تفسير المعصية كيف
صح اطلاق اسم المعصية علی فعل آدم عليه في قوله ؛ فعصی آدم ربه نعوذ قلنا ذكر الامام شمس الائمة السرخسي انه اطلق
الشرع ذلك علی الزلة مجازا واشار في الكشاف الی ان اطلاق لفظ العصيان علی زلة آدم عليه ليكون لطفا بالمكلفين اي
عظة ومزجرة بليغة وموعظة كافة وكانه قيل لهم انظروا واعتبروا كيف تثبت علی النبي المعصوم حبيب الله الذي
لا يجوز عليه الا افتراق الصغيرة غير المنفرة زلته بهذه الملطة فلا تهاونوا بالمعاصي فلا يغفل شكم من السيئات والصغائر فضلا
ان تجسروا علی التورط في الكبائر وذكر الامام نور الدين الصابوني رح في عصمة الانبياء ان ذكر العصيان فيما لم يقصدوا
بالذكر لذاته بل لاظهار الاجتباء بعد ذلك كما قال ؛ ثم اجتباه ربه ليعلم ان معاملة الله مع انبيائه بخلاف معاملة مع سائر
العباد وتلك الزلة لم تسقط من قدر آدم عليه واختلف الناس في باقي افعاله صلوة غير الاربعة المذكورة ما لا يكون
عن السهو كما روی انه صلوة نهی فسجد وروی انه صلوة صلی الظهر خمسا ولا غرو نتيجة الطبع علی ما جبل عليه الانسان مثل
التنفس وتحريك جفن العين والاكل والشرب وغير ذلك في حق امته علی اربعة اقوال قال بعضهم يجب الوقف في تلك
الافعال حتی تقوم الدليل علی عين الموجب وقال بعضهم بل يلزمنا اتباعه في تلك الافعال الا ما تقوم الدليل علی تعيين الموجب
عليه دليل وقال ابو الحسن الكرخي رح اذا لم يعلم صفة فعله انه فعله واجبا او ندبا او مباحا نعتقد صفة الاباحة في
تلك الافعال لانا نتيقن ان فعله صلوة لم يكن حراما ولا ثبت الفضل الی الزيادة علی الاباحة في تلك الافعال من الوجوب او
الندب الا بدليل وهو ما اذا علم صفة فعله في الوجوب او الندب فيثبت في تلك الافعال تلك الصفة ولا يسع المتابع منا
اباه عليه في تلك الافعال الا بقيام دليل يدل علی المتابعة وقال الجصاص رح مثل قول الكرخي رح الا انه قال علينا اتباعه لا نتمكن
ذلك الا بدليل يدل علی كونه مخصوصا به عليه فقوله علينا اتباعه يحوز ان يكون معناه لنا اتباعه اي يحوز اتباعه ولا يجب كذا
قيل والدليل علی ذلك انا وجدنا انه قال الجصاص مثل قول الكرخي ولم نجوز الكرخي المتابعة فرغير دليل وقول الجصاص رح
اصح عندنا

قال ... واما الواقفون حتى يقوم الدليل على غيره اقول ... احتج من قال بالوقف بان صفة الفعل اذا كانت مشكلة بان تردد الفعل بين ان يكون واجبا او مندوبا او مباحا امتنع الاقتداء به عليه في ذلك الفعل لان الاقتداء هو المتابعة في اصل الفعل ووصفه فاذا خالف المقتدي اياه عليه في وصف الفعل لم يكن متقديا به من كل وجه الا ترى انه عليه اذا فعل فعلا ونحن نفعله فرضا فانه يكون ذلك منا زعة" لا موافقة" واعتبر هذا بفعل السحرة مع ما رآوه من الكليم عليه ظاهرا فانه كان منا زعة" منهم في الابتداء لان فعلهم لم يكن بصفة فعله عليه فعرفنا ان وصف الفعل اذا كان مشكلا لا يحقق الموافقة" في الفعل لامحالة والوجه للمخالف فيجب الوقف في ذلك قلنا ان نظهر دليلكم هو ايجاب في المشترك واما من قال يجب اتباعه فيها الا اذا قام دليل فقد احتج بالنص الموجب لطاعة الرسول صلعم واتباعه في اقواله وافعاله مثل قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره اي عن ثمته وطريقته في الفعل والمنصوص في طاعة الرسول عليه ومتابعته كثيرة منها قوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول ومنها قوله تع قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ومنها قوله تع واتبعوه لعلكم تهتدون ومنها قوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وغير ذلك وبيان الاقتداء بالنبي عليه اصل لعلو منزلته فاذا ثبت خصوصية الفعل به يجب العمل بالاصل والجواب عن ذلك انه صح عن النبي صلعم انه خلع نعليه في الصلوة فخلع الناس نعالهم فقال عليه ما لكم خلعتم نعالكم الحديث ولو كان مطلق فعله موجبا للمتابعة لم يكن لقوله ما لكم خلعتم نعالكم معنى" والمراد من قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره ما هو المفهوم من مطلق لفظ الامر عند الاطلاق وهو ضد النهي لا السمت والطريقة واجوبة باقي النصوص مذكورة في الكتب بيقين لانها الادلى فلم يجز اثبات غيرها الا بدليل وجب اثبات اليقين كمن وكل رجلا بماله بان يقول وكلتك بمالي ثبت الحفظ به لانه يقين ولا يثبت ما سوى ذلك من التصرفات حتى يقوم الدليل عليه وقد وجدنا اختصاص الرسول صلعم بفعل فعاله كمواصلة النساء الى التسع اوالى ما يدانه على ما روت عائشة رض وجدنا الاشتراك ايضا وهذا الفعل يجوز ان يكون مما اختص به رسول الله صلعم في حق الاباحة فلا يثبت الباقي في حقنا فوجب الوقف ايضا ووجه القول الآخر بكسر الخاء وهو قول اختيار المصنف رح وهو ان الاتباع اصل لان النبي صلعم امام يقتدى به كما قال عز وعلا لابرهيم عليه اني جاعلك للناس اماما فالاصل جواز الاقتداء به في كل فعل يصدر منه فوجب التمسك بالاصل حتى يقوم دليل الخصوصية باعتبار احواله وغلو منازله وقوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة نص صريح على جواز التأسي به في افعاله فيكون هذا النص محمولا به حتى يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب خصوصه بذلك والفرق بين قول الخصاص وبين قول الفريق الثاني ان في قول الخصاص جواز الاتباع في جميع افعاله وفي قول الفريق الثاني وجوب الاتباع وما تمسك به هذا الفريق في حق لزوم الاتباع وقوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فهو اظهر دليل للخصاص في حق جواز الاتباع الا ترى انه قال تعالى لقد كان لكم ولم يقل عليكم والدليل الواضح في هذا الباب للخصاص هو قوله تع فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا في هذا بيان ان ثبوت التأسي في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق الامة الا ترى انه نص على تخصيصه فيما هو مخصوصا بقوله خالصة" لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطلق فعله دليلا للامة في الاقتداء في مثله لم يكن لقوله خالصة" لك فائدة" فعلم بهذا ان الخصوصية لا تكون ثابتة" بدون كلمة تدل عليها فلذلك لا يحمل مطلق فعله صلعم على الخصوصية قال رح وهذا الذي ذكرنا تقسم السنة في حقنا وهذا باب ... تقسيم السنة في حق النبي صلعم

قال ... هذا الباب تقسيم السنة في حقنا لان ذلك تقسم في انواع اتباعنا لفعله صلعم وهذا الباب تقسيم السنة في حق النبي صلعم لبلغنا بانواع مختلفة بالقول والفعل والسكوت على ما عرف فذكرها بلفظ الجمع نظرا الى اصلها وان كان المعرف باللام في اصله صيغة الفرد المعرف باللام لكن يراعى فيه معنى الجمع ايضا واما السنة في حق النبي صلعم فاصلها واحد وهو الوحي ومآل كل واحد من التقسيم راجع الى ذلك فذكره بصيغة المفرد كما يقتضيه محله ولولا جهل الخصم والطعن بالباطل في هذا الباب لكان الاولى تأخير الانتهاء عن تقسم ما ذكر من السنة في حقه صلعم فانه صلعم هو المنفرد بالكمال الذي لا يحيط بذلك الكمال الا الله ج وتمام معنى التعظيم له ان لا يشغل فيه دونه مثل هذا التقسيم في حقه وامّا الجهل والطعن بالباطل فبيانه ان الباطنية لعنهم الله يزعمون ان الله ج انزل القرآن على رسوله غير موصوف بلسان ثم ان رسول الله اداه بلسان العرب المبين وقلنا هذا فاسد لانه قال تع في آية اخرى انا انزلناه قرآنا عربيا اخبر انه انزله عربيا فبطل به قول الباطنية ولانه لو كان الامر على ما يقولون انه لم ينزل بهذا اللسان لما صار حجة لهم انما يعلم بشر لسان الذي يلحدون اليه اعجمي وهذا لسان عربي مبين وقال ايضا ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي فذكر هذا جوابا لقولهم فدل انه انما انزله عربيا كذا ذكره في شرح التأويلات في قوله تع نزل به الروح الامين على قلبك ثم انه قد ثبت ان النبي صلعم كان يعتمد الوحي فيما يبتدئ من الاحكام الشرعية والوحي نوعان ظاهر وباطن والظاهر ثلثة اقسام احدها ما ثبت بلسان الملك فوعى في سمع بعد علمه بالمبلغ وهو الملك بآية قاطعة دالة على انه من الله ج وهذا القسم هو الذي انزل عليه بلسان جبريل عليه وهو المراد بقوله تع قل نزله روح القدس من ربك بالحق والآية في ما ثبت عند علمه واتضح له بإشارة الملك غير بيان بالكلام واليه اشار رسول الله صلعم بقوله ان روح القدس نفث في روعي الحديث روح القدس هو جبريل عليه سمي بالروح لانه ينزل على الرسل عليهم ما فيه حيوة الملتين من الشرايع وبالقدس لطهارته والروح هو القلب والآلة ما تبدى لقلبه وظهر بلا شبهة ولا مزاحم بالهام من الله ج وذلك بان اراه الله ج سبب نور في قلبه وعند وجوده كما قال تع لتحكم بين الناس بما اراك الله فهذا الذي ذكرناه من الاقسام الثلثة وحي ظاهر يظهر له ان من الله ج وهو مقرون بالابتلاء والمراد بالابتلاء هو التأمل بقلبه في درك حقيقته حتى يظهر له ما هو المقصود وانما اختلف طريق الظهور في تلك الاقسام لانه تارة" يظهر له بالعيان ومرة" بالتبدي لقلبه واخرى بالاشارة وهذه الاقسام الثلثة مراتب النبي صلعم حتى كان نبي حجة" بالغة" في حقه وحتى كانه الناس جميعا حتى وجب عليه التبليغ فما ثبت له العلم بهذه الاقسام بخلاف ما يكون للاولياء من الالهام فانه لا يكون حجة" في حق غيره ولا شركة للامة في الاقسام المذكورة وانما يكرم غيره من امته بشيء من تلك الاقسام كالتبدي للقلب لحقه صلعم سبب اتباعه ملته وذلك مثل كرامات الاولياء وقيل في تعريف الالهام هو ما حرك القلب بعلم يدعو اليه العلم به من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة ثم انه تارة" يأتي القلب وهو ضعيف الايمان او منقصر في التأمل نوع وهن في نبوة النبي صلعم بان يقول كيف يكون نبيا اذا لم يكن وحي صريح من الله تعالى بلسان الملك خصوصا اذا كان هو يدرك بعض الاحكام بسبب الرأي والتأمل في المنصوصات وهو الوحي الباطن محمد يكون هو عند بعض المجتهدين منا فمن هذا الوجه كان ينبغي ان لا يذكر المصنف رح اقسام الوحي بهذا الطريق لئلا يورث مثل هذه الاوهام الباطلة فاعتذر رح وقال ولولا جهل بعض الناس

لا اخره وهذا وجه آخر غير ما ترد كن قال ره واما الوحي الباطن لا قوله فهو اثباته بالرأي اقول الوحي هو استنباط الاحكام من الفروض بالرأي والاجتهاد وما يكون من رسول الله صلعم بهذا الطريق فهو منزل الثابت بالوحي لقيام الدليل على انه صواب لا محالة لانه عليه كان لا يقرّ على الخطأ ولا يجعل مثل هذا من الامة منزلة الوحي لان المجتهد يخطئ ويصيب واجملنا العلماء في هذا الفصل في هذا النوع من الوحي فأبى بعضهم ان يكون هذا النوع من حظ النبي صلعم وانما حظه هو العلم بالوحي الخالص الظاهر من الاقسام المذكورة لا غير والرأي والاجتهاد انما هو من حظ امته وقال بعضهم كان عليه يعلم بطريق الوحي تارة وبالرأي اخرى وبكل واحد كان يميز الاحكام والاصح عندنا هو القول الثالث وهو انه صلعم كان مأمورا بانتظار الوحي فما لم يوحَ اليه في حكم الحوادث لا ان تمضي مدة الانتظار وانها تفوت عند خوف فوت الغرض كفوت الخاطب الكفؤ في الكفاءة اذا انتظر الرأي الولي الاقرب ثم اذا انقطع طمعه عن الوحي يعلم بالرأي والاجتهاد فاذا تبين الحكم به واقترن عليه كان ذلك حجة قاطعة للحكم اما الفريق الاول فقد احتجوا بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وبقوله ره قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وبأن الاجتهاد محتمل للخطأ والغلط لا يليق بمنصب الشرع ابتداء اذ الشرع حقه ع فاليه نصبه وبأنه لا خلاف انه لا يجوز لاحد مخالفته ع فيما يبتنيه من احكام الشرع والرأي مدفوع فيه الغلط في حقه وفي حق غيره فلو تبين الحكم بالرأي لجاز مخالفته في ذلك بخلاف امر الحروب لان ذلك يرجع الى العباد اذ المطلوب به الدفع عنهم او الجر اليهم فيما يقوم به مصالحهم فاستعمال الرأي في مثله جائز لحاجة العباد الى ذلك وليس في وسعهم فوق ذلك والتكليف بحسب الوسع الا ترى انهم خالفوا النبي صلعم في امر الحروب غير مرة واستصوبهم في ذلك على ما مأتي ذكره قال ره وجه القول الآخر الى قوله دل على انه مصيب اقول احتج الفريق الثاني بقوله ره فاعتبروا يا اولي الابصار فانه ع امر بالاعتبار عاما والنبي صلعم اخص الناس بهذا الوصف اي بوصف امر الاعتبار وكذلك هو اخص بنداء الله ع في قوله تعالى يا اولي الابصار فانه ذكر للاعتبار بكونه ذا بصر والنبي صلعم ادق بصيرة واوفر فضيلة فكان عليه داخلا في هذا الخطاب والوصف وبقوله تعالى ففهمناها سليمان وذلك يدل على انهم عبارة عن الرأي من غير نص وارد لان ما كان بطريق النقل والوحي نداود وسليمان علم فيه سواء وحيث خص سليمان عليه بالفهم عرفنا ان المراد به ما هو بطريق الرأي ولانه لو كان بطريق الوحي لم يسع لسليمان عليه خلاف ما قضى بالوحي وهذه القضية كانت حين اختصم صاحب الغنم الى نفشت اي رعت ليلا بلا راع وصاحب الزرع وعن ابن مسعود رضه كان كرما فحكم داود بالغنم لصاحب الكرم فقال سليمان تدفع الكرم اذا عاد الكرم كما كان دفع كل واحد منهما ماله الى صاحبه وبقوله ره لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه فانه جواب من ادعى عليه بالقياس وتحديث الخثعمية وانه بان بطريق القياس وبأنه جاء عمر رضه الى رسول الله صلعم فقال اذ نبت ذنبا فاستغفر قال وما ذاك قال هششت الى امرأتي وانا صايم فقبلتها فقال ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مجتها لم يكن بذلك بأس قال لا قال فيم اذا الى آخر هذا الاسناد وهذا قياس ظاهر لان فيه اعتبار احد المثلين بالآخر وليس القياس الا هذا وذلك لان القبلة مبدأ شهوة الفرج والمضمضة مبدأ شهوة البطن والصوم هو كف النفس عن قضاء الشهوتين فلما لم يؤثر قضاء مبدأ شهوة البطن في فساد الصوم كذلك لا تؤثر فيه قضاء مبدأ شهوة الفرج يقال هششت بفلان بالكسر هشاشة اذا خففت اليه وارتحت له وبقوله صلعم فيم ازاهله انه يؤخر عليه

يقبل ابو حنيفة احدنا في شهوته اي في قضاء شهوته يقال ارأيت لو وضعه في حرام أما كان يأثم قالوا نعم قال صلعم فكذلك يؤخر اذا وضعه فيما يحل وهذا قياس ظاهر لان احد الضدين مخالف للآخر فحكم كل واحد منهما ايضا كان مخالفا للآخر لان في الوضع في الحرام ارتكاب المنهي عنه فكان آثما وفي الوضع في اهله امتثال للمأمور به فكان ماجورا ولا اعتبار للقضاء الشهوة في نفي الثواب قرب قضاء شهوة هو فرض على مباشره فان اكل شيء بقدر ما يبقي به مهجته فرض عليه اذا لم يتحقق به حق غيره وفيه قضاء الشهوة بالاكل ولا يرتاب احد في تحصيل ثواب من يقيم الفرض وقال مولانا حميد الدين الضرير في قوله ارأيت لو وضعه في حرام أما كان يأثم فيه اثبات حكم احد الضدين مخالفا لحكم الضد الآخر وانما يأثم باعدام قضاء الشهوة وارتكاب المنهي عنه والامتناع عن ذلك واجب فبالاقدام على قضاء الشهوة في الحلال يحصل الامتناع عن قضاء الشهوة في الحرام فيكون مستجلبا للثواب لا لذاته اولا لان فيه ارضاء المرأة وكلما اشتهت المرأة ذلك والزوج قادر على قضائه ذلك يجب ديانة فيكون الارضاء على وجه الحل سببا للحل لا ندائه في غير وجهه سبب للاثم وبقوله صلعم في حرمة الصدقة على بني هاشم ارأيت لو تصدقت بماء ثم مجته أكنت شاربه بطريق الانكار وهذا قياس ظاهر في حرمة الاوساخ بسبب صلعم الاستعمال وبأن الرسول صلعم اسبق الناس في العلم حتى ظهر من معاني المتشابه والمجمل ما يخفى على غيره فامتنع ان يخفى عليه معاني النص وهذا اشاره الى ان النبي صلعم كان يعلم المتشابه واذا ظهر له زمه العلم به لكون الحجة مشروعة للعلم لكن اجتهاد غيره ليس بمنزلة اجتهاده وان كان كل واحد منهما يحتمل الخطأ لان اجتهاده عليه لا يحتمل القرار على الخطأ واجتهاد غيره يحتمل ذلك فاذا اقره صلعم على ما ادى اليه اجتهاده كان ذلك دليلا على انه مصيب في اجتهاده يبقين وبأن العلم بالرأي ضرب اطلاق للذات فلا يسعنا ان يكون اشرف الخلايق محجورا عن مثل هذا الشرف وبأن افضل درجات العلم الاستنباط فالقول بما يوجب سد باب هذه الدرجة شبيه بالمحال قال ره وذلك مثل امور الحرب الى قوله الا ان نخاف الفوت في الحادثة اقول لما بين ان النبي صلعم كان يبني الاحكام الشرعية بالرأي والاجتهاد قال وذكر مثل امور الحرب اي ما سبق من العلم بالرأي والاجتهاد مثل رأيه ومشاورته في امور الحرب فانه صلعم كان يشاور اصحابه رضه في امور الحرب وغيرها في الحوادث عند انعدام النص فرجع ذلك حتى روي انه عليه شاور ابا بكر وعمر رضه في مفاداة اساري بدر وهم سبعون فيهم العباس وعقيل بن ابي طالب فاشار ابو بكر رضه الى المفاداة ومال رأيه اليها فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوى بها اصحابك واشار عمر رضه الى القتل فقال كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر وان الله تعالى اغناك عن الفداء فمكن عليا من عقيل وحمزة من العباس ومكني من فلان لنسيب له فلنضرب اعناقهم فقال صلعم ان الله ليلين قلوب رجال حتى تكون الين من اللبن وان الله ليشدد قلوب رجال حتى تكون من الحجارة وان مثلك يا ابا بكر مثل ابرهيم قال تبعني فانه مني ومن عصاني 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 بفداء او ضرب عنق فاخذ صلعم برأي ابي بكر رضه وكان رأي ابي بكر هو الرأي عند عليه فمن على الاساري بالفداء بناء على رأيه حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم بخلاف ما رآه وجواز مفاداة الاسير بالمال وعدمه من احكام الشرع وكان بشاور سعد بن معاذ وسعد بن عبادة رضه يوم الاحزاب لما اراد ان يعطي المشركين

شطر ثمار المدينة من غير وحي لنصر فوانا لا ان كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن رأي فلا نعطيهم الا السيف فذكر انهزامهم في الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين وكانوا لا يطمعون في ثمار المدينة الا بشرى او بقرى فاذا اعزنا الله تعالى بالدين وعز الغالبون نعطيهم الدنية لا نعطيهم الا السيف فلما رأى رسول الله صلعم ذلك منها فرح وقال اني رأيت البرق قد رئي منكم عزوس واحد فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا أبيتم فذاك ثم قال للذين جاؤا بالصلح اذهبوا فلا نعطيكم الا السيف فتركهم ما رأى واخذ برايها ولما اراد عليه يوم بدر النزول دون الماء قال له الحبيب بن حضير واجبار ابن المنذر ان كان عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن رأي فانا نرى الصواب ان ننزل على الماء فاخذ صلعم برايها ونزل على الماء ولما قدم صلعم المدينة استبطأ ما كانوا يصنعونه من تلقيح النخل فنهاهم عن ذلك فاجشفت فقال صلعم مهما يشأ كم بخلاف هذا قالوا نهيتنا عن التلقيح وانما كانت جودة التمر من ذلك فقال صلعم انتم اعلم بامر دنياكم فانا اعلم بامر دينكم وقد كان صلعم يقطع الامور دونهم اي يحكم بغير مشاورتهم في الذي اوحى الله اليه في الحرب كما في غير ذلك من الحوادث والجواب عما قاله الفريق الاول من الخلاف في امر الحروب ان ذلك يرجع الى الجهاد هو ان الجهاد محض حق الله تعالى ليس لله وبين غيره وحقوقه تعالى فروق وقد كان صلعم يقول لابي بكر وعمر رضه قولا فاني لعالم بوحي الى منكما ولا اجل المشاورة مع وجود الوحي لان شرط جواز القياس عدم النص في الفرع وانما اجل المشاورة في الحرب لقياس خاصة لكن النبي صلعم كان معصوما عن القرار على الخطأ فاذا اقر على رأيه كان ذلك وحيا فاما غير النبي عليه فيقر على الخطأ فلا يكون اجتهاده صوابا قطعا لاحتمال خطأه ولهذا ذهب صواب بلا شبهة الا انا اخترنا عدم انتظار الوحي فيما سبق في القول الاصح لانه صلعم مكرم بالوحي المغني عن الرأي وكان غالب احواله انه لا يخلو عن الوحي والرأي انما كان لضرورة انقطاع الوحي فوجب تقدم طلب الوحي بانطاره ذلك لاحتمال اصابة الوحي غالبا كما في المسافر الذي لا ماء معه وهو يرجو وجود الماء لا يجوز له التيمم وعليه ان يطلبه ولا يعمل بالتيمم وان كان لا يرجو وجود الماء يتيمم ولا يطلب الماء فيحال غير رسول الله عليه ممن يعمل بجادثة كحال من لا يرجو وجود الماء لانه لا طمع له في الوحي فلا يؤخر العمل بالاجتهاد وحال رسول الله صلعم فيما يعمل به من الحوادث كحال من يرجو وجود الماء لانه كان يأتيه الوحي في كل وقت غالبا فينتظر الوحي ولا يعمل بالرأي وخصائص ذلك الانتظار في حقه عليه كطلب النص الناسخ لما نزل اولا او التخفيف بين الخصوص في حق غيره من المجتهدين ومدة الانتظار لرسول الله في ذلك على مقدار ما يرجو نزول الوحي في حكم الحادثة التي نزلت عليه الا اذا خاف الفوت في الحادثة المحدثة يعمل فيها بالرأي ليثبته للناس فاذا اقره عليه رأيه ذلك كان هو حجة قاطعة منزلة الثابت بالوحي واما قوله ومما يتطرق عن الهوى فقد قيل هذا فيما يتلى عليه من القرآن بدليل اول النجم وهو والنجم اذا هوى اي والقرآن اذا نزل وقيل المراد بالهوى هو النفس الامارة بالهوى واحد لا تجوز على رسول الله صلعم اتباعه هواه النفس او القول به وكان طريق الاستنباط والرأي غير هوى النفس كذا قاله الامام ثم حمل الآية الرخصة له وهذا ايضا تأويل قوله تعالى قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي وقوله ان أتبع الا ما يوحى إلي قال [illegible] وما يتصل بسنة نبينا عليه شرائع من قبلنا لانا اخترنا انه لا اختلاف في كونه شريعة له وهذا

باب [illegible] شرائع من قبلنا لا قوله الا بدليل اقول

من الذي يتصل بسنة رسولنا صلعم شرائع من قبلنا لانها بلغتنا الينا ببيانه صلعم وقد اختلف العلماء رضه في ذلك على اربعة اقوال قال بعضهم ما لم ينسخ شرائع من قبلنا حتى يقوم الدليل على نسخها عملا بشرائعنا وكل من رأى بها فعليه ان يدل بها على انها شرائع ذلك النبي ما لم يظهر نسخه وقال بعضهم شريعة كل نبي متى بعث آخر فلا يلزمنا شريعته حتى يقوم الدليل على تقائه وذلك ببيان قرآن النبي المبعوث بعده وقال بعضهم نلزمنا على انها شريعة لنبينا صلعم ما لم يظهر دليل النسخ فيها ولا يتصلون بشرع ما يصير معلوما من شرائع من قبلنا بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين في ايدهم من كتبهم وبشرع ما ثبت ذلك ببيان في القرآن او السنة والصحيح عندنا ان ما قص الله او رسوله صلعم علينا من غير انكار يلزمنا على انه شريعة لرسولنا صلعم ما لم يظهر ناسخه وهو اختيار الشيخ الامام ابي منصور الماتريدي رح والفاروق بين القول الثالث والرابع هو انها يلزمنا في القول الثالث على انها شريعتنا سواء قص الله او رسوله من غير انكار او لا بخلاف القول الرابع وهذا كما ثبت بقوله صلعم لها شرب وكل شرب يوم معلوم وكما ثبت رسولنا صلعم في صوم عاشوراء انا احق بموسى منكم فرض انكار رسولنا ما علم بنقل اهل الكتاب او بغيرهم من المسلمين من كتبهم فلا يجب اتباعه لقيام دليل موجب للعلم على انهم حرفوا الكتب فلا تعتبر نقلهم في ذلك لتوهم ان المنقول من جملة ما حرفوه ولا تعتبر فهم المسلمين ذلك ما في ايديهم من كتبهم لجواز ان يكون ذلك من جملة ما غيروه واصحح الفريق الاول بقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده والهدى اسم يقع على الايمان والشرائع جميعا لان الشرائع سبيل الله تعالى وسبيله لا يكون الا هدى قال الله تعالى قل هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيرة والقرآن هدى لقوله تعالى الم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين وهو يهدي للتي هي اقوم وجهات العقل الى الشرائع التي لا تعرف الا سمعا فعلم ان الكل هدى فاقتضى عموم قوله فبهداهم اقتده اقتداء جميع ما سمي هدى ولا يجوز لاحد الاقتصار به على الاستدلال بالتوحيد دون احكام الشرائع وفي هذا جواب عما قال ان قوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده راجع الى ما تقدم ذكره من استدلال ابرهيم عليه على التوحيد بقوله تعالى جن عليه الليل رأى كوكبا الى قوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده اي في الاستدلال على توحيد الله فلا دلالة اذا على لزوم الاقتداء في غيره من شرائع مثله التي يجوز ان تختلف واحتجوا ايضا بان ما ثبت شريعة لرسول فقد ثبت حقيقة دينا لله تعالى ودين الله تعالى حسن مرضي عنده ولا يخرج من ان يكون مرضيا ببعث رسوله آخر لقوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله ولقوله مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا واذا بقي مرضيا كان معمولا به كما كان قبل بعث الرسول الثاني وبهذا تبين ان الاصل هو الموافقة في شرائع الرسل عليهم السلام الا اذا تبين بخبر حكم بدليل النسخ واصحح الفريق الثاني بقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وبقوله وجعلناها هدى لبني اسرائيل مخصوص في اسرائيل بكون التوراة هدى لهم دليل على انه لا يلزمنا العمل بما فيها الا ان يقوم دليل يوجب العمل به في شريعتنا وبان الاصل ان يكون شريعة كل نبي مخصوصة بقومه الا ترى ان الانبياء عليهم السلام انما بعثوا الى قوم مخصوصين والا ترى ان الشرائع كانت تحتمل ان تكون مخصوصة بالمكان فعلم ان يحول احتمالها رسولين في ذلك الوقت في مكانين كان احدهما هو المبعوث آخرا يتبع للاول يدعو الى العمل بشريعة الاول وبأمر الناس باتباعه كما في قصة ابرهيم عليه فآمن له لوط وكان هرون لموسى عليه فان الشريعة كانت لموسى عليه

وهو ان نبيّ ما مور باتباع موسى عليه والعمل بشريعته واذا جاز ذلك في مكان فكذلك يجوز في زمانين ولا يخرم القول باجتماع بشرعين في زمان واحد على ان يكون لكل واحد منهما شريعة تخالف شريعة الآخر واذا كان كذلك فصار الاختصاص في شرائعهم اصلا لم يظهر نا سخ قال رح واحتج اهل المقالة الاولى الى قوله نعم هذا الاصل يحرس هذا الفصل اقول احتج الفريق الثالث بان النبي صلعم كان اصلا في الشرايع لان الكل مر تقدم ومتاخر في حكم المتبع له وهو بمنزلة القلب تطيعه الراس ويتبعه الرجل واذا كان كذلك فليس لاحد ان يقول ان الانبياء كانوا قبله فكيف يكون هو اصلا في شرايع النبيين قبله لما ذكرنا ولانه لا يلزم من كونهم متبعين كونهم اصولا كما ثبت قبل الظهر فكان الانبياء عليهم كلهم بمنزلة الموتمين لقاعدته فكان هو اصلا في الشرايع وكان شريعته عامة لكافة الناس لانه كان مبعوثا الى الاسود والاحمر على ما قال صلعم بعثت الى الاسود والاحمر وقد كان النبي قبلي يبعث الى قومه وكان صلعم وارثا لما مضى من محاسن الشرايع ومكارم الاخلاق لقوله ع ثم اورثنا الكتاب الذي اصطفينا من عبادنا والموروث ثبت ملكا للوارث وهو بعينه كان ملكا للمورث وهذا دليل على ان شريعة من قبلنا تصير شريعة لرسولنا صلعم عملا بمقتضى الارث الا ان التحريف من اهل الكتاب كان ظاهرا والحسد والعداوة قد كثر فيهم ووقعت الشبهة في نقلهم شرطنا ان نقص الله او رسوله علينا من غير انكار احتياطا في باب الدين وتبين ان الرسول المتقدم يكون كالواحد من امة الرسول المتاخر في لزوم اتباع شريعته لكن حيا وما روى انه صلعم لما راى صحيفة في يد عمر رضه سماله عنها فقال التوراة فغضب عليه حتى احمرت وجنتاه وقال امتهوكون انتم الحديث اشارة الى ما ذكرناه واذا كان كذلك صار الاصل الموافقة لكن بالشرط الذي قلنا وهو ان نقص لله او رسوله علينا من غير انكار التهوك هو التحير قال ابن عزيز تلك الحسل متهوكون يعني به المذكور في الحديث قال متحيرون وقيل مكارم الاخلاق في ثلثة اعطاء من حرمه ووصل من قطعه والعفو عمن اعتدى عليه وذلك ان ملك سمرقند كان واليا فر جانب سلطان غزنة فجني في عمله فارسل السلطان اليه رسولا لياتي به اليه فعمله ملك سمرقند فشا ورفي ذلك اهل مجلسه فقال شيخ من اهل مجلسه انا اذهب اليه لاجلكه وهو يعفو عنكم فذهب اليه وقال هذا الشعر من كان يرجو عفو من هو فوقه عزة نبه فليعف عمن دونه ٥ فعفا عنه وقيل في هذا القسم انك سيمت بداد زر بخشش وانكر بايت بر بذ سر بخشش وانكر زهرت دهند بدوده قند وانكر از تو بزرد بدو پيوند تا شوى در كتاب وصل فراق دفترى از مكارم اخلاق وايضا فانه معروف غير منكر من فعل النبي صلعم العمل بما مضى من الكتب السماوية غير محرف الا اذا نزل وحي بخلافه فانه لا يعمل به حينئذ فثبت بهذا ان العمل بالشرايع المتقدمة هو الاصل مالم يظهر لنا ناسخ وهذا القول هو المختار عندنا من الاقوال المذكورة لكن بشرط القصة من غير انكار كما مر تاويله قوله تعالى ملة ابيكم ابرهيم اي اتبعوا ملة ابيكم وقوله ع قل صدق الله فاتبعوا ملة ابرهيم فعلى الاصل الذي مر آنفا وهو ان الاصل هو الموافقة الى اخره يجري هذا الفصل الى هذا النوع من القول قال رح وقد اصحح محمد بن الحسن الى قوله الذي اخترناه اقول اصح محمد بن الحسن رح في كتاب الشرب على جواز القسمة بطريق المهاياة في الشرب بقوله ع وبيانهم ان الماء قسمة بينهم وبقوله ع لها شرب ولكم شرب يوم معلوم وانما اجرى الله ع صالح عليه وسلم وبمعلوم ان محمدا رح ما استدل به الا بعد اعتقاده بقاء ذلك الحكم شريعة لنبينا صلعم اذ لو بقي شريعة لذلك الرسول ثم وجب علينا العمل به لكن رسولنا صلعم متبعا لغيره وانه لا يجوز واحتج محمد رح بهذا النقل الذي ذكرناه آنفا لاثبات الحكم به في غير المنصوص عليه وهو صحيح قسمة الشرب بطريق المهاياة

واستدل ابو يوسف رح على جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله ع وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس وبه كان يستدل الكرخي رح على جريان القصاص بين الحر والعبد والمسلم والذمي والشافعي رح لا يحالفنا في هذا لانه استدل برجم النبي صلعم اليهوديين بحكم التوراة كما نص صلعم بقوله انا احق من احيا سنته اما تواها على وجوب الرجم على اهل الكتاب وعلى ان ذلك صار لنبينا عليه ونحن لا ننكر ايضا ذلك ولكن ندعي ذلك بطريق زيادة شرط الاحصان لايجاب الرجم في شريعتنا واما قوله ع لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا فليس المراد به المخالفة في المنهاج في الكل بل في البعض وهو ما قام الدليل فيه على انتساخه وقد اندرج تحت هذا الجواب عن حديث عمر رضه وقوله ع هدى لبني اسرائيل لا يدل على انه ليس هدى لغيرهم كقوله ع هدى للمتقين والقرآن هدى للناس اجمع واريد هذا دعاء رسول الله صلعم باليهود وطلب حكم الرجم منها للعمل به وقوله ع بنبيهم اقيد المراد منه التوحيد لاطلاق الشرايع لما ذكرنا من الدلايل قال رح وما يقع به ختم باب السنة باب متابعة اصحاب النبي عليه الى قوله موجب الحديث لا محالة اقول الذي يقع به ختم باب السنة هذا الباب وهو باب متابعة اصحاب رسول الله صلعم والاقتداء بهم وانما جعل هذا الباب ختم باب السنة لان لفظ السنة اما يقع على قول النبي صلعم وفعله بالاجماع ويقع على قول الصحابي ايضا عندنا خلافا للشافعي رح والمختلف فيه دون المجمع عليه فكان المجمع عليه متقدما على المختلف فيه لقوته ويقع المختلف فيه آخرا لضعفه فكان ختما للقوي اولانه يحتمل انهم سمعوا من رسول الله صلعم وما كان امر متابعة اصحاب النبي صلعم بطريق الاحتمال في السماع منه وقع موخرا ما كان السماع منه قطعيا واذا عرف ذلك فنقول حكى ابو عمر والطبري عن ابي سعيد البردعي رح انه كان يقول بتقليد الصحابي واجب يدرك به القياس وعلى هذا ادركنا مشايخنا البردعي بالدال المهملة وهو كان عظيم القدر والمنزلة في الفقه والورع حكي انه بلغ بخارا في سفر الحجاز وراى فيه فتاة القياس منهم داود الاصفهاني فتعلق به في مسئلة بيع ام الولد وادعى جوازه وقال تيقنا بجواز بيعها وشككنا في عدم جوازه بيعها فبقي ما كان على ما كان فعارضه ابو سعيد البردعي رح وقال تيقنا بعدم جواز بيعها اي بنا اذا كان الولد في بطنها وشككنا في جواز بيعها فبقي ما كان على ما كان وعزم على الاقامة في بخارا وقال ليس الحق علي بفرضه واظهاره الحق ينشر العلم على فريضة ونام في ليلة ذلك اليوم فراى في المنام قارئا يقرا قوله ع فاما الزبد فيذهب جفاء واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض واستيقظ مرعوبا فصبح مناديا ينادي ايها الناس آجركم الله فقد مات داود الاصفهاني وقال ابو الحسن الكرخي رح لا يجب تقليد الصحابي الا فيما لا يدرك به القياس فيقلد هو فيه حسما لمادة الاجتهادات مثل الحيض والطهر وغير ذلك وللشافعي رح في هذه المسائل قولان كان يقول في القديم نقدم قول الصحابي على القياس وهو قول مالك رح وفي الجديد يقدم القياس على قول الواحد والاثر من الصحابة رضه وبعض اصحابه رح يخصون الخلفاء الراشدين وابا بكر وعمر كابن مسعود وابن عباس ومعاذ بن جبل رضه بترك القياس في متابعة قولهم وقد اختلف علماؤنا رح في باب تقليد الصحابي فقال ابو يوسف ومحمد رح ان اعلام قدر راس المال فيما يعلق العقد على قدره ليس بشرط لجواز السلم وقد روي عن ابن عمر رضه ان ذلك شرط وبه اخذ ابو حنيفة رح فخالفنا الاثر بالراي وقال ابو حنيفة وابو يوسف رح في احد قوليه انها تطلق ثلثا للسنة وقال محمد رح لا تطلق احدا للسنة اكثر من واحدة وقد بلغنا ذلك عن ابن مسعود وجابر فخالفنا الاثر بالراي وقال ابو يوسف ومحمد رح اذا ضاع العين في يد الامين المشترك عما يمكن الاحتراز عنه فهو ضامن

لما روى فيه خبر على رسم من الاثر وقال ابو حنيفة رحمه عليه فخالف الاثر بالراى ولذلك قال القاضى ابو زيد فى التقويم ليس
عن اصحابنا المتقدمين فى هذا الباب مذهب ثابت والمروى عن حنيفة رحمه انه اذا اجتمعت الصحابة سلمنا لهم واذا
جاء التابعون زاحمناهم لانه كان منهم فلا يثبت بدونه اجماع وقد اتفق عمل اصحابنا رحمهم تبعين فى هذا الباب بتقليد الصحابى
فيما لا يعقل بالقياس كالمقدرات فقالوا اقل الحيض انه ثلثة ايام وفى الاكثر انه عشرة ايام ورووا ذلك عن انس
ابن مالك وعثمان ابن ابى العاص الثقفى رضهم فان قيل ان ابا حنيفة رحمه قدر مدة البلوغ بالسن بثمانى عشرة سنة
او تسع عشرة سنة بالراى وقدر مدة وجوب دفع المال الى السفيه الذى لم يؤنس منه الرشد بخمس وعشرين سنة بالراى
وقدر ابو يوسف ومحمد رحمهما مدة تمكن الرجل من نفى الولد باربعين يوما بالراى وقدروا جميعا ما يظهر به البيع بالفسخ
عند وقوع الفارة بعشرين دلوا واذا كان كذلك فلم تتفق عملهم بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس ولا يستقيم القول
بانه لا مدخل للراى فى معرفة المقادير وبانه يتعين جهة السماع فى ذلك اذا قاله صحابى قلنا المراد بقولنا المقادير
لا يثبت بالراى انما هى المقادير التى يثبت لحق الله تعالى ابتداء دون مقادير يتردد بين القليل والكثير والصغير والكبير
فان المقادير فى الحدود والعبادات نحو اعداد الركعات فى الصلوات مما لا يشكل على احد انه لا مدخل للراى فى معرفة
ذلك فكذلك ما يكون بتلك الصفة مما اشرنا اليه فاما ما استدللتم به فهو من باب الفرق بين القليل والكثير فيما تحاكما
اليه فانا نعلم يقينا ان ابن عشرين سنة يكون بالغا وابن عشر لا يكون بالغا ثم التردد فيما بين ذلك فيكون هذا من العمل
الراى فى ازالة التردد وهو نظير معرفة القيمة فى المغصوب والمستهلك ومعرفة مهر المثل والتقدير فى النفقة
فان للراى مدخلا فى معرفة ذلك من الوجه الذى قلنا وكذلك حكم دفع المال الى السفيه فان الله تعالى قال فان آنستم
منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وقال ولا تاكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا فوقعت الحاجة الى معرفة الكبر
على وجه يستقل معه بنوع من الرشد وذلك مما يعرف بالراى فقدر ابو حنيفة ذلك بخمس وعشرين سنة لانه يتوهم
ان يصير جدا فى هذه المدة ومن صار فرعه اصلا فقد تناهى فى الاصلية فيستقل به بعض الكبر ويعلم الناس رشدا
منه باعتبار انه بلغ اشد فانه قيل فى تفسير الاشد انه هذه المدة وكذلك ما قال ابو يوسف ومحمد رحمهما فى انه يتمكن من النفى
بعد الولادة بساعة او ساعتين لا محالة ولا يتمكن من النفى بعد سنة او اكثر فاوقع التردد فيما بين القليل والكثير
من المدة باعتبار الراى فيه بالبناء على اكثر مدة النفاس فاما حكم طهارة البئر بالنزح فانا عرفنا بآثار الصحابة رضهم
فانه فتوى على وابى سعيد الخدرى رضهما فى ذلك معروف مع ان ذلك من باب الفرق بين القليل والكثير من النزح
وقد بينا ان للراى مدخلا فى معرفة ذلك كذا ذكره الامام شمس الائمة السرخسى رحمه الله وافسد اصحابنا رحمهم شراء
ما باع بائع ما باع قبل نقد المشترى الثمن بقول عائشة رضهم لتلك المراة وقد باعت بستمائة بعد ما اشترت
بثمانمائة بئس ما شريت واشتريت ابلغى زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل حجه وجهاده مع رسول الله ان
لم يتب وقد كان زيد بن ارقم جوز شراء ما باع بائع ما باع والقياس يجوز هذا البيع كذا فى التقويم ثم فيما
لا يدرك بالقياس لا بد من العلم به حملا لذلك الاثر على التوقيف والسماع من النبى صلعم لانه لو لم يحمل على ذلك لم يكن
له وجه الا تكذيب الصحابى والقول بالتكذيب باطل لان الله تعالى اثنى على الصحابة رضهم بقوله والسابقون الاولون
من المهاجرين والانصار الآية وقال صلعم الله الله فى اصحابى لا تتخذوهم من بعدى غرضا فاذا كان كذلك فوجب الحمل
على التوقيف

قال رحمه الله وامّا فيما لا يعقل بالقياس فلما قلنا اقول قد سبق ان تقليد الصحابى واجب فيما لا
يدرك بالقياس بالاتفاق واما فيما يدرك بالقياس فهو مختلف فيه على ما مر ذكر الاختلاف فى غير بيان الآن
فى ذكرها فقال فوجه قول الكرخى الاخير نقول احتج ابو الحسن الكرخى رحمه على ما ذهب اليه بوجوه الاول قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار
والاعتبار هو العمل بالقياس فيما لا نص فيه وقوله تعالى فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول اى الى الكتاب والسنة القائم
حديث معاذ رضى حين قال له رسول الله صلعم بم تقضى قال بكتاب الله قال فان لم تجد فى كتاب الله قال بسنة رسول الله قال
فان لم تجد فى سنة رسول الله قال اجتهد رايى فقال الحمد لله الذى وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله فهذا دليل على انه
ليس بعد الكتاب والسنة شىء يعمل به سوى الراى الثالث ان الراى من اصحاب النبى صلعم مشهور لا يمكن انكاره واحتمال
الخطأ فى رايهم كائن لا محالة لانهم ما كانوا معصومين من الخطاء وقد كان يخالف بعضهم بعضا برايه فكان ذلك شبهة الا تراهم
انهم على ان قول الواحد لا يكون مقدما على الراى اذ لو كان مقدما عليه لما جاز لغيره مخالفته بالراى كالكتاب والسنة فلا
يجوز تقليد مثله الرابع انه لم يظهر من الصحابة رضهم دعاء الناس الى اقاويلهم ولو كان قول الواحد منهم مقدما على العيان لدعا
الناس الى قوله كما كان رسول الله صلعم يدعو الناس الى العمل بقوله وكما كانت الصحابة رضهم يدعو الناس الى العمل بالكتاب
والسنة والى العمل باجماعهم فيما اجمعوا عليه اذ الدعاء الى الحجة واجب وكان ابن مسعود رضه يقول ان اخطأت
فمن الشيطان وفى رواية وان لم يكن خطأ فمنى ومن الشيطان واذا كان قولهم محتملا للخطأ فلا يجوز ترك الراى لمثله بل
يجب الاقتداء بهم فى العمل بالراى مثل ما عملوا فانهم كانوا يعملون بالراى عند عدم وجدان النص ولا يقلد بعضهم بعضا
فلو قلدنا نحن لكنا مخالفين لهم ولا يكون حسنا عندنا فى الراى مثل عملهم فوجب الاقتداء بهم والجرى على طريقتهم فى طلب
الصواب فى الاحكام لا فى تقليدهم وكان طريقتهم العمل بالراى والاجتهاد الا ترى ان النبى صلعم شبههم بالنجوم بقوله اصحابى
كالنجوم وانما يهتدى بالنجم من حيث الاستدلال به على الطريق بما يدل عليه لا ان نفس النجم يوجب ذلك واما ادعى
الخصوص وقال يجب تقليد الخلفاء الراشدين وائمتهم رضهم ويقدم قولهم على القياس دون قول غيرهم فقد احتج
بقوله صلعم اقتدوا بالذين من بعدى ابى بكر وعمر وبما روى فى باب الاقتداء من اختصاص الخلفاء الراشدين رضهم فى تقليد
ومن ائمتهم فى العلم والورع دون غيرهم اما ما روى فى تقليد الخلفاء رضهم على الخصوص فهو قوله صلعم عليكم بسنتى وسنة
الخلفاء الراشدين من بعدى فان ظاهر الحديث يدل على ما قلنا من وجوب الاقتداء بهم واما تقليد من ائمتهم فلشهادتهم
فى العلم والورع لما ان وجوب اتباع الخلفاء رضهم لاجل تبعهم بل لعلمهم وورعهم فى الدين وفى شهادتهم فى ذلك كان واجبا الاتباع
ايضا اذ الاشتراك فى العلة يوجب الاشتراك فى الحكم فكان وجوب اتباع الخلفاء بعبارة النص ووجوب اتباع من
ائمتهم بدلالة النص مع ان النص ورد فى غير الخلفاء ايضا دالا على وجوب الاتباع كقوله صلعم فى حق عبد الله بن مسعود رضهما
رضيت لامتى ما رضيه ابن ام عبد وكقوله صلعم فى حق معاذ رضه اعرفهم بمعاذ وكقوله صلعم فى حق عايشة رضها خذوا ثلثى
دينكم من الحميراء قال رحمه الله ووجه قول ابى سعيد الا قول لا يجمعها كل طالب اقول وجه ما ذهب اليه
ابو سعيد البردعى رحمه وهو الاصح هو ان العلم بفتوى الصحابة رضهم ورايهم اولى من العلم بالقياس لوجهين احدهما
احتمال السماع من النبى صلعم فنظهر من دعائهم ان فيكون عندهم نص فربما روى وربما افتى على موافقة النص ولا شك
ان ما فيه احتمال السماع من صاحب الوحى متقدم على محض الراى مع ان السماع اصل فى الصحابة رضهم وقوله وقد كانوا
يسكتون

عن الاسناد جواب عن شبهة ترد على قوله احدهما احتمال السماع والتوقيف بان يقال لو كان السماع من رسول الله ثابتا لهم لاسندوا الحديث اليه عليه وقالوا قال النبي عليه كذا اجاب في ان قول الصحابة رضه ان كان صادرا عن الرأي فرأيهم اقوى من رأي غيرهم لاحتمال فضل اصابتهم في نفس الرأي ببركة صحبة الرسول عليه ولانهم شاهدوا طريق رسول الله صلعم في بيان احكام الحوادث وشاهدوا اسباب نزول النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الاحكام ولتأهلهم لزيادة الدرجة وتقدمهم على من بعدهم حسب الزمان على ما قال صلعم خير القرون قرني الذي انا فيه الحديث وقال لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا نصفه ودل على هذا المعنى قوله لا يستوي منكم من انفق قبل الفتح الآية ولان لهم زيادة الاحتياط في ضبط الاحاديث والبحث عن معانيها ومن كان بهذه المثابة يكون اوفق على درك الصواب فكان احتمال الخطاء في اجتهادهم اقل فبهذه المعاني والفضايل من حيث الذات والزمان يترجح رأيهم على رأي من لم يشاهد شيئا من ذلك على رأي وليس لهذه الفضايل بل لان رأيهم يكون ابعد عن احتمال الخطاء من رأي غيرهم فوجب الاخذ برأيهم وهذا الطريق الذي بيناه هو النهاية في العلم بالسنة لتكون السنة بجميع وجوهها من المتواتر والمشهور والآحاد والمسند والمرسل والقول والفعلي وبجميع شبهها من اقوال الصحابة رضه اذ فيها شبهة السماع على ما سبق تقريره مقدما على القياس ثم ان اصحابنا رح عملوا بعد ذلك كله بالقياس الصحيح وهو المعنى الذي ظهرت قوته بانواعه الثابتة شرعا فاصحابنا رح هم المتمكنون بالسنة والرأي في الحقيقة فقد ظهر منهم ومن عظم السنة ما لم يظهر من غيرهم ومن يدعي انه صاحب الحديث لانهم جوزوا نسخ الكتاب بالسنة لقوة درجتها وجوزوا العمل بالمراسيل وقدموا خبر المجهول على القياس وقدموا قول الصحابي على القياس واما الشافعي رح فقد ترك كثيرا من السنن حيث لم يجوز العمل بالمراسيل مطلقا وقدم القياس على خبر الواحد ولم يقبل رواية المجهول ولم يأخذ بقول احد من الصحابة رضه جوز الاعتراض عليه من احتمال السماع ثم جوز العمل بقياس الشبه الذي هو ليس بصحيح لاضافة الوجوب الى المحال على ما يأتي بيانه في موضعه ان شاء الله فحاله الاكمال في ترك العمل بالقياس اصلا وعمل باستصحاب الحال فجعل هذا العامل الاحتياط في ترك القياس مدرجة اي طريقا للعمل بالدليل وهو العمل باستصحاب الحال لانه ليس بدليل يثبت وبتبين ان اصحابنا رحمهم الله هم المتوغلون في احكام الشرع اصولها وفروعها وان بفقوانهم قام الشرع للآخر الدهر بحفظه له على ما ينقضه وينتقص به من اصوله وفروعه لكن الشرع بحر عميق لا يسلكه كل سباح ولا يستجمع شرائطه كل طالب فان قيل اليس ان ما ويد الصحابي للنص لا يكون متمما على تاويل غيره ولم تعتبروه هذه الاحوال فكذا في الفتوى بالرأي قلنا لان التاويل يكون بالتامل في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك الباب على غيرهم من يعرف معاني اللسان مثل ذكرناه اما الاجتهاد في الاحكام فانما يكون بالتامل في النصوص التي هي اصل الاحكام الشرعية وذلك يختلف باختلاف الاحوال ولذلك يظهر لهم المزية لمشاهدة احوال الخطاب على غيرهم لمشاهدتها فان قيل هذه امور باطنة وانا امرنا ببناء الاحكام على ما هو الظاهر قلنا لان بناء الحكم على الظاهر مستقيم عند ظاهر في موضع يتعذر اعتبارها حقيقة اما عند المقابلة فلا اشكال ان اعتبار الظاهر والباطن جميعا مقدم على مجرد اعتبار الظاهر وفي الاخذ بقول الصحابي اعتبارهما وفي العمل بالرأي اعتبار الظاهر فقط فكان الاخذ بقوله اولى ولان حجة الكرخي رح في قوله تعالى فاعتبروا الآن تقدم قول الصحابة رضه نوع اعتبار فان الاعتبار يكون بترجيح احد الدليلين بزيادة قوته

وكذلك في قوله تعالى فردوه الى الله والى الرسول لان في تقدم فتوى الصحابي رد الحكم الى امر الرسول فانه عليه قد دعا الناس الى الاقتداء باصحابه بقوله باتيهم اقتديتم اهتديتم وهذا ايضا جواب عن حديث معاذ رضه فان العلم بقول الصحابي علم بالسنة وانما كان لا يدعوا الواحد منهم غيره الى قوله لان ذلك الغير ان اظهر فولا خلاف قوله فعند تعارض القولين منها يحقق المساواة بينهما وليس احدهما بان يدعو صاحبه الى قوله باولى من الآخر وان لم يظهر منه قول بخلاف ذلك وهو لا يدري لعله اذا دعاه الى قوله اظهر خلافه فلا يكون قوله حجة عليه فاما بعد ما ظهر القول عن واحد منهم وانقرض عصرهم قبل ان يظهر قول بخلافه من غيره فقد انقطع احتمال ما ثبت به المساواة بينهم فيما يتقوى به الراي وهو مشاهدة احوال التنزيل ومعرفة اسبابه واما قوله صلعم اقتدوا باللذين من بعدي وقوله عليكم بسنتي الحديث فالمراد من الراشدين من بعدي تاويل ذلك ان المراد به سلوك طريقتهم في اعتبار الراي والاجتهاد فيما لا نص فيه قال رح وهذا الاختلاف الى قوله على ما مر في باب المعارضة اقول الاختلاف الذي سبق ذكره الآن في جواز تقليد الصحابة وعدمه رضه هو في كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف بينهم ثم ذلك من غير ان يثبت ان قول الصحابي بلغ غير قائله فسكت مسلما له اذا اختلفوا في شيء فان الحق لا يعدوا اي لا يتجاوز اقوالهم عندنا على ما سياتي بيانه في باب الاجماع ان شاء الله تعالى حتى لا يتمكن احد من ان يقول بالراي قولا خارجا عن اقوالهم اذ الاختلاف على القولين اجماع منهم على بطلان القول الثالث ولا يسقط بعض اقوالهم بعضها بسبب التعارض وكذا لا يستغل بطلب التاريخ بين اقوالهم ليجعل المتاخر ناسخا للمتقدم كما يفعل في الآيتين والخبرين لانه لما ظهر الاختلاف بينهم ولم تجز المحاجة بسماع من صاحب الوحي انقطع احتمال التوقيف فيه وبقي مجرد القول بالراي فصار تعارض اقوالهم كتعارض وجوه القياس والقياسان اذا تعارضا يجب الترجيح ان امكن وان تعذر الترجيح وجب العمل باي القياسين شاء المجتهد بشهادة قلبه على ما مر وفي بعض النسخ باتيها شاء المجتهد اي باتي وجوه القياس على ان الصواب واحد من القياسين لاعتراد المجتهد الخطاء ويصيب فيكون الصواب واحدا من غير تعيين ثم لا يحرم العمل بالباقي من القياسين بعد الترجيح الا بدليل على ما سبق في باب المعارضة وهو قوله واذا عمل بذلك باحد القياسين لم يجز نقضه الا بدليل فوقه يوجب نقض الاول حتى لم يجز نقض حكم امضى بالاجتهاد مثله الى آخره والآن الراي لا يكون ناسخا للراي ولكن طريق العمل طلب الترجيح بزيادة قوة لاحد الاقوال على ما مر قال رح واما التابعي ليس قوله داخلا في جملتهم اقول التابعي اذا لم يبلغ درجة الفتوى في زمان الصحابة رضه ولم يزاحمهم في الاجتهاد كان مثل سائر اية الفتوى من السلف وهو لا يصلح تقليدا ولا يكون قوله حجة يترك به القياس ولهذا قال ابو حنيفة رح ما جاءنا عن التابعين زاحمناهم وان كان ممن ظهرت فتواه في زمان الصحابة رضه وزاحمهم فيها كالحسن البصري وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي رح كان مثل الصحابة رضه في باب التقليد حتى يصح تقليدهم عند بعض مشايخنا رح لتقليم الصحابة رضه مزاحمتهم اياهم وقال بعض مشايخنا رح لا يصح تقليدهم لانه دون الصحابة لعدم احتمال السماع فيه بغير واسطة فان احتمال اتصال قول الصحابة رضه ليس بغير واسطة فقد صحبوا من كان ينزل عليه الوحي وسمعوا منه واحتمال اتصال قول من بعدهم بالسماع انما يكون بواسطة النقل وتلك الواسطة لا يمكن اثباتها بغير دليل ووجه القول الاول ان عليا رضه تحاكم الى شريح رح فقضى على علي رضه بخلاف رايه رضه في شهادة الولد لوالده حيث رد شهادة الحسن لعلي رضه ثم قلده القضاء فخلا فيه وكان علي رضه

يقول في المشاوة في الاحكام الشرعية ظ ايها العبد الابظر سماه عبدا لانه وقع عليه في اجا عليه هبا" والابظر بالباء الموحدة والظاء المعجمة الذي في شفته العليا بظارة وهي هنة" نابتة" في وسط شفة العليا وقيل الابظر الطويل اللسان وخالف مسروق رض ابن عباس رض في النذر بذبح الولد فاوجب فيه شاة" وكان ابن عباس رض يوجب مائة" من الابل ثم رجع ابن عباس رض لفتوى مسروق فاوجب على الناذر شاة" ولانه بتسليم الصحابة رضوا التابعين دخل التابعي في جملة الصحابة فكانوا مثلهم في التقليد والتقليد جعل ما ذهب اليه فلانا قدوة" في الحق وغير دليل وسئل ابن عمر رض عن مسئلة فقال سلوا عنها سعيد بن جبير فهو اعلم بها مني وكان انس بن مالك رض اذا سئل عن مسائل فقالوا سلوا عنها مولانا الحسن فظهر من ذلك انهم سوغوا الاجتهاد لهم قال ـــــ باب الاجماع ـــــ للاجماع قوله فلا يصلح حجة" اقول الكلام في الاجماع في سبعة مواضع الاول في تعريف الاجماع لغة" الثاني في تعريفه شريعة" الثالث في ركنه وهو الشيء الذي يقوم به الاجماع الرابع في اهليته فمن يعتد به الاجماع الخامس في شرطه وهو الذي يتوقف عليه الاجماع السادس في حكمه وهو الاثر الثابت به وفيه دليل كونه حجة" السابع في سببه وهو الذي يفضي اليه الاجماع اذ سبب الشيء ما يكون مفضيا اليه اما الاول فهو عبارة عن العزم التام يقال فلان اجمع رايه على كذا اذا اثبت ذلك الشيء برايه على سبيل الجزم فمن غير تردد وعن الاتفاق ايضا يقال اجمعوا على كذا اذا اتفقوا عليه الثاني وهو اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر من الامور فخرج اتفاق العوام بلفظ المجتهدين وخرج اتفاق الامم السالفة فانه ليس بحجة علينا بلفظ هذه الامة ودخل فيه اتفاقهم على عقلي او عرفي بلفظ على امر من الامور وفصل غير ذلك المعرف الثالث وهو ركنه نوعان عزيمة" وهي الامر الاصلي الذي لم يكن باعتبار الاعذار ورخصة" وهي ما بني على الاعذار اما العزيمة فالمتكلم منهم اي من العلماء الذي ينعقد بهم الاجماع بما يوجب اتفاقهم على الحكم او شروعهم ومباشرتهم في الفعل فيما كان من باب ذلك الفعل على وجه يكون موجودا من الخاص والعام فيما استوى الكل في الحاجة الى معرفته وذلك كمباشرتهم في تعاطي الخميرة والاستحمام والمزارعة والمضاربة وعامة الاستصناعات فان شروع اهل الاجتهاد في عمل من تلك الاعمال دليل على شروعه ذلك العمل عندهم فكان بمنزلة التكلم منهم بانه مشروع وانما قلنا ان ذلك ركن الاجماع لان ركن الشيء ما يقوم به اصله وانما تقوم اصل الاجماع بالنوعين اللذين ذكرناهما وامّا الرخصة فهي ان ينتشر القول من بعض علماء العصر ويسكت باقيهم عن اظهار الخلاف والرد على القايلين بعد بلوغهم ذلك القول وبعد مضي مدة التامل والنظر في الحادثة وكذلك الحكم في ان صدر منهم فعل وسكت باقيهم عن الرد فالاجماع ثبت بذلك عندنا لكن بطريق الرخصة لان ثبوت الاجماع ههنا بالضرورة وهي ان الاجماع لو لم يثبت بهذا يلزم نسبة بعض الصحابة رض انه منتهك فكان ذكرا مرا صعبا ورميا دعا الى الاجماع وهو عذر فكان رخصة" وقال بعض العلماء لا يثبت الاجماع بهذا الطريق ولا بد من النقل اي صريح القول ويحكى هذا عن الشافعي رح وقد كان يقول هو ان ظهر القول من اكثر العلماء والساكتون نفر يسير" منهم يثبت به الاجماع وان انتشر القول من واحد او اثنين والباقون اكثر علماء العصر لا يثبت الاجماع كذا ذكره الامام شمس الايمة السرخسي رح احتج الشافعي رح على ما حكي عنه بما روي ان عمر رض شاور الصحابة رض في مال فضل عنده فرمت مال المسلمين بعد القسمة فاشاروا بانا خيره القسمة والامساك بلا وقت الحاجة وعلي رض ساكت فقال له ما تقول يا ابا الحسن فقال لم تجعل بقينك شكا"

وعلمك جهلا اري ان لغم بيت المسلمين واري له حدثنا في قسمة الفضل بين المسلمين فلم يجعل عمر رض سكوت علي رض تسليما دليلا" لموافقتهم حتى سأله وشاور عمر رض الصحابة رض في املاص المراة اي ازلاقها واسقاط جنينها وقد كانت امراة جنت جنايةً فامر عمر رض باحضارها فخافت واسقطت جنينها فشاور عمر اصحابه في انه هل يجب على عمر لاجل هذا الولد شيء فقالوا لما انت مؤدب وما اردت الا الخير فلا شيء عليك وعلي رض في القوم ساكت فقال سالة عمر رض قال ان كان هذا جهد رايهم فقد اخطاوا وان قاربوك اي طلبوا قربتك بهذا الجواب فقد غشوك اري عليك الغرة فقال عمر رض انت صدقتني فقد استجاز علي رض السكوت مع اضاءة الخلاف ولم يجعل عمر رض سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه اري بفتح الهمزة وكسر الراء من رويه البصر وبفتحها وفتح الواو من رويه القلب ولان السكوت يحتمل امورا شتى فانه قد يكون للموافقة وقد يكون للهيبة والتقية مع اضاءة الخلاف كما روي ان ابن عباس رض لما تبين حجته للصحابة رض في مسئلة العول قالوا لو انه ما مات عمر لتبين عمر بقوله في العول ليت في رد العول فقال رد ترثه اي منعتني درته عن ذلك وفي رواية كان رجلا مهيبا فهبته وقد يكون للتامل والتفكر في طلب وقت يتمكن من اظهار المخالفة وقد يكون للتوقف لانه لم يدر الانكار على مجتهد لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب واذا احتمل ذلك فلا يكون اجماعا ولا يصلح حجة" خصوصا فيما توجب العلم قطعا وقال الجبائي هو اجماع بشرط انقراض العصر لان انقراضه يضعف ذلك الاحتمال وقال ابن ابي هريرة من اصحاب ان فعي رض ان كان القول فتيا يكون سكوت الباقين اجماعا وان كان حكما لا يكون اجماعا اذ العادة ان السكوت دليل الموافقة في الفتيا لانه لا حكم اما لهيبة الحاكم او لغيره وقيل ان ذلك يكون حجة" لا اجماعا اذ من العادة انه لو كان على الخطا لانكره الكثرة لا يكون اجماعا للاحتمال قال ـــــ وانا ان شرط النطق منهم جميعا متعذر يلي قوله بعد ثباته على مذهبه اقول ـــــ وجه قول علمائنا رح هو ان شرط النطق من كل واحد من المجمعين متعذر لانه لا تصور اجتماع كل اهل العصر على قول يسمع ذلك منهم الانادرا والمتعذر كالممتنع لانه تكليف بما يسقط الوسع ثم تعليق الشيء بشرط هو ممتنع يكون نفيا لاصله فكذا تعليقه بشرط متعذر وكذا هو غير معتاد لان المعتاد في كل عصر ان يباشر اكابر الفتوى ويسلم باقيهم ويسكتوا ولانا انما نجعل السكوت سلما بعد عرض ذلك القول على المجتهدين الساكتين وذلك موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت عنها لو كان مخالفا اذ لا يحل للمجتهدين اجمعين السكوت عن اظهار ما اذا كان الحكم عندهم خلاف ما ظهر او نجعل السكوت تسليما بعد اشتهار الفتوى في الناس على وجه يعلم انه بلغ ذلك اكثر علماء العصر والاشتهار حصل هنا في الخفاء فكان الاشتهار يقوم مقام العرض فان قيل قد استقر فيما بين الناس جواز المزارعة بعد ان حسنه ربيع سكوت اصحابه عن النكير ولم يكن ذلك دليل الموافقة قلنا كما اشتهر ذلك اشتهر ايضا الخلاف من اصحابه لمن اجاز المزارعة محاجة" ومناظرة" وانما تركوا التشنيع على من يباشر ذلك لانه ظهر عند الناس نوع رجحان لقول من اجازها فاخذوا بذلك واذا كان كذلك فلا يرد نقضا وقوله وذلك ايضا اي والاشتهار ايضا انما يعتبر بعد مضي مدة التامل لان مجرد السكوت لا يكون دليل الموافقة ما لم يجلس المشاورون وذلك ثنايا الشبهة اي السكوت بعد مضي مدة التامل ثنايا شبهة اختيار جهة اخرى سوى جهة التسليم او الاشتهار بعد مضي مدة التامل ثنايا الشبهة فنعتبر ان يكون سكوتهم تسليما فان قيل ينبغي ان لا تنتهي هذه المدة الا بموته لان الانسان قد يكون متفكرا في شيء مدة عمره فلا يستقر رايه على شيء وقد يرى رايا في شيء ثم يظهر له راي آخر فيرجع عن الاول قلنا ليس كذلك بل اذا مضى مدة يتمكن فيها من النظر والاجتهاد فعليه اظهار ما يتبين له باجتهاد

ويوقف في الجواب

او وفاق او خلاف ولا حاجة الى السكوت الا عند الموافقة وبعد ما ثبت الاجماع بهذا الطريق ليس لاحد ان يرجع عنه برأي معترض لان الاجماع موجب للعلم قطعا عندنا النص وكما لا يجوز ترك العلم بالنص باعتبار رأي يعترض يجب ان لا يجوز بمخالفة الاجماع برأي يعترض له بعد ما انعقد الاجماع بدليله وأما حديث القسمة فانما سكت علي رضه لان الذين افتوا بامساك المال كان حسنا فان للامام ان يؤخر القسمة فما تفصل عنده من المال ليكون معدا لما ينوبه من نوب المسلمين ولكن كانت القسمة احسن عند علي رضه لانه اقرب الى ادآء الامانة والخروج عن التهمة ولان وقوع الحادثة متوهم والمستحق لذلك المال موجود ونحن نتكلم في هذا الموضع لاجب اظهار الخلاف ولكن اذا سئل يجب بيان الاحسن فلهذا سكت علي رضه وحين سئل بين الوجه الاحسن عنده وكذا حديث الاملاص فان الذين افتوا بان لا غرم عليه كان حسنا وصوابا لانه لم يوجد في عصر رضه مباشرة ضمان بها ولا تسبيب هو جناية او لانهم لم يتيقنوا بان الجنين كان حيا او ميتا فلم يوجبوا في متابلته مالا الا ان يجيء امضاء الصدقة اي في حديث القسمة والتوام الغرم في حديث الاملاص وغيرهم مع ذلك يكون ابعد عن القيل والقال بان لا يمكن احد ان يقول ان الخليفة امسك المال عن مستحقه او قتل نفسا او وجب عليه مال ولم يؤده واقرب سبيلا بسط العدل وحسن الرعاية فكان احسن واذا كان كذلك فحمل السكوت على ما ذكرنا سكت علي رضه في الابتداء وبين الاحسن للوجهين لما سئل وبعد ذلك نقول ان السكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز تعظيما للنبيا وذلك الى آخر مجلس المشاورة فان ذلك دليل الموافقة فاما قبل ذلك فلا وكلامنا في السكوت المطلق وان ذلك ليس بدليل للموافقة والتسليم فلا يثبت به الاجماع وأما حديث الدآء فلا يكاد يصح لان الخلاف والمناظرة بينه وبين الصحابة رضهم اشهر من ان يخفى على احد وكان عمر رضه يقدم ابن عباس رضه ويدعوه في العطوف مع اكابر الصحابة رضهم لما عرف من فطنته وبصيرته وجودة ذهنه وقد اشار اليه ابن عباس بأشياء فقبلها واستحسنها وكان عمر رضه يقول له غض يا غواص شنشنة اعرفها من اخزم يعني انه شبه العباس رضه في رأيه ودهائه فليك ستيم ان تعالى انه امتنع برهان قوله وحجته لعمر رضه نهاية منه الشنشنة هي الخلق والطبيعة واخزم اسم رجل وهذا الشعر للراجز قال ابو عبيد واخبرني ابن الكلبي ان هذا الشعر لابي اخزم الطائي وهو جد حاتم طيئ او جد جد وكان له ابن تعالا اخزم فمات وترك بنين فتبوا يوما في مكان واحد على جدهم فادوه فقال آن بني زنباع بالدم شنشنة اعرفها من اخزم كانه كان عاقا كذا في الصحاح وكان عمر رضه ألين للحق واشد انقيادا له من غيره حتى كان نشاوره ويقول لهم لا خير فيكم اذا لم تقولوها لنا ولا خير فينا اذا لم نسمع منكم وحتى كان الناس يرغبون تقية وخوفا منه مع قوله صلعم اينما دار الحق فعمر معه وروي عنه رضه انه خطب يوما فقال في الخطبة ألا لا تغالوا صدق فاتكم فقامت امرأة من اخريات الصفوف وقالت ألم تسمع قول الله وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احديهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا فقال عمر رضه وقال كل الناس أفقه من عمر حتى النساء في البيوت وآن صح ذلك الحديث فمأوله تأويله اظهار العذر في الامتناع عن مناظرة عمر رضه لما عرف من فضل رأيه وفقهه كما يكون من حال الشبان مع ذوي الأسنان من المجتهدين في كل عصر فانهم يهابون الكبار فلا يستقصون في المحاجة معهم حسب ما يفعلون مع الأقران الا أنه لم يظهر الخلاف لانه اظهره وثبت على مذهبه من جواز القول وأما الاحتمال الذي ذكره فخلاف الظاهر لان عادتهم ترك السكوت عن اظهار الحق كما سبق واجيب عن احتجاج ابن سيرين بان الفرض قبل استقرار المذاهب

وفاق ملك الحالة يجوز انكار حكم الحاكم كما يجوز انكار قول المفتي وعن احمد رحمه فرق فقال انه حجة لا اجماع بانه خلاف كما مر تقرير ذلك وعلى هذا الاصل قلنا قوله اجماع لما قلنا اقول على الاصل الذي سبق بيانه وهو النوع الثاني من ركن الاجماع وهو الرخصة فان السكوت قام مقام الكلام نخرج ان اصحاب النبي صلعم اذا اختلفوا في حادثة على اقوال محصورة وسكتوا عن قول الخارج عن اقوالهم فان المذهب عندنا ان ذلك يكون اجماعا منهم على ان ما خرج من اقاويلهم في هذه الحادثة فهو باطل خلافا لاحد ان حدث فيها قولا آخر بدليله فكان هذا السكوت على عكس السكوت بعد ما تقرر فان السكوت هناك بمنزلة الكلام بانه حق والسكوت ثمة بمنزلة الكلام باطل ولكن الجامع بينهما هو ان نفس السكوت في كليهما بمنزلة الكلام وقد الناس قال هذا سكوت ايضا اي ان هذا الاختلاف منهم سكوت عن وصف القول الخارج عن اقوالهم بانه حق او باطل وحينئذ يسوغ لمجتهد آخر ان يقول فيه قولا خارجا عن اقوالهم ولا نتعين ذلك القول الخارج عن اقوالهم بالبطلان لانه ساكت عنه فيسوغ الاجتهاد لان اجماع المسلمين لا يعدوا الحق بيقين لقوله صلعم لا تجتمع امتي على الضلالة وفي كون الصواب خارجا عن اقاويلهم يلزم الاجتماع على الضلال ولان السكوت كما لا يدل على نفي الخلاف كذا لا يدل على نفي قول آخر في الحادثة فان ذلك نوع تعيين فلا يثبت بالمحتمل بل اختلافهم يسوغ الاجتهاد فغير ان نتعين القول الخارج عن اقوالهم بالبطلان ولكن نقول ان اجماع المسلمين حجة لا يعدوا الحق اي لا يجاوزه الحق والصواب يتعين فاذا اختلفوا على اقوال فقد اجمعوا على حصر الأقوال في الحادثة ولا يجوز ان يخطئ جميعهم الحق بل يكون الحق لغيرهم في ذلك القول لانهم تكلموا بلسان النبي صلعم وغيرهم لم يبلغوا منزلتهم لقوله صلعم اصحابي كالنجوم الحديث واصابة الحق من اجل الكرامات فلا يجوز ان يحرموا عنها ويكرم بها غيرهم واذا كان كذلك فلم يبق الا ما قلنا من انهم اذا اختلفوا كان اجماعا منهم على ان ما خرج عن اقاويلهم فهو باطل وذلك بمنزلة التنصيص منهم على ان ما هو الحق حقيقة في هذه الاقاويل وما بعد الحق الا الضلال ولانهم لما سكتوا عن ذكر القول الخارج وهو موضع الحاجة الى البيان فكان ذلك بيانا على انه لم يكن للخارج مدخل فيما اختلفوا فيبقى على العدم الاصلي فان قيل انكم قلتم فيما لو اداته اختاري فاختارت نفسها وقعت تطليقة بائنة وان اختارت زوجها لم يقع شيء وقد كانت الصحابة رضهم فيها على قولين سوى هذا ثم اخترعتم قولا ثالثا برأيكم قلنا ما اخترعنا ذلك فان الكوفي روى نقل مذهبنا عن معاذ بن جبل رضه فليس ذلك بخروج عن اقاويلهم وكذا الحكم في اختلاف علي كل عصر بعد الصحابة رضهم فانهم اذا اختلفوا في حادثة على اقوال كان ذلك اجماعا منهم على ان القول الخارج عن اقوالهم باطل كما في اختلاف الصحابة رضهم في حادثة على اقوال وذلك عند بعض مشايخنا رح وقد قيل ان هذا بخلاف الاول لان اختلاف من بعد الصحابة رضهم ليس كاختلاف الصحابة في ان القول الخارج عن اقوالهم باطل حتى ان اهل العصر الثاني اذا اختلفوا على اقوال جاز لاهل العصر الثالث ان يختاروا قولا خارجا عن اقوالهم اما ذلك للصحابة رضهم خاصة كرامة لهم وليس لمن بعدهم مثل كرامتهم قال شمس الائمة السرخسي رح في هذا المحل ولكن المعنى الذي اشرنا اليه يوجب المساواة اراد به قولهم انهم اذا اختلفوا على اقاويل فنحن نعلم ان الحق لا يعدوا اقاويلهم فكان هذا بمنزلة التنصيص على ان الحق في هذه الاقاويل وهذا الذي ذكره لا فرق بين اقوال الصحابة وبين اقوال غيرهم وعلى هذا قالوا فيما خطب به بعض الصحابة في الخلع رضهم ولم نعترض عليه احد منهم فان ذلك اجماع منهم على حقيقته لان السكوت في مثل هذا المحل بدل الموافقة وقوله لما قلنا اشارة الى قوله فاذا لم يجعل سكوته تسليما كان فسقا قال ـــــ رح ما ـــــ الاهليه الى قوله ليس في الامة على الاطلاق

اقول زعم بعض الناس ان الاجماع الموجب للعلم لا يكون الا باتفاق فرق الامة اهل الحق والضلال جميعا لان
الحجة اجماع الامة ومطلق اسم الامة يتناول الكل وذهب علماؤنا رح ان اهلية الاجماع انما ثبتت باهلية الكرامة وهي
لكل مجتهد غير منسوب الى هوى ولا معلن لفسق في كل عصر اما الفسق فيورث التهمة ويسقط العدالة وبسبب
اهلية اداء الشهادة وصفة الامر بالمعروف ثبت حكم الاجماع لان باعتبار تلك المعاني ثبتت صفة الوساطة والخيرية
كما قال ع وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وقال كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر فثبوت اهلية الاجماع بطريق الكرامة على الدين والمستحق للكرامة مطلقا من كان بهذه الصفات
واما الهوى فان كان صاحبه يدعو الناس اليه هواه ومعتقده ولم يخل في هواه بشيء من عدالته سبب التعصب الباطل
على وجه يؤدي اليه السنة وكذلك ان تجزم به الى التعصب فلا تعتبر قوله في الاجماع بسبب التهمة في امر الدين بتجرئه وبابر
طلبه والمجازفة به الذي لا يخلو منه ما صنع وبهذا لم تعتبر خلاف الروافض في امامة ابي بكر رضه ولا خلاف الخوارج في خلافة
علي رضه لكونه فرجنس العصبية اي الشدة يعني بشدة في دفع ما يوهن مذهبه من غير ان يتأمل في ان دفعه حق او
باطل وكذلك ان غلا في هواه حتى كفر فانه لا تعتبر قوله في الاجماع لان صاحب الهوى اذا اشتهر بذلك ليس من الامة
على الاطلاق اذ المطلق ينصرف الى الكامل والامة نوعان امة دعوة واجابة وامة دعوة لا غير وهم امة دعوة
فلا يكونوا داخلين تحت مطلق الامة ولا يستحقون الكرامة التي بشر للمؤمنين الكاملين وان كان لا يدعو الناس اليه
هواه ولكنه اشتهر بالهوى فقد قال بعض مشايخنا رح فيما يضلل به فيه لا تعتبر قوله لانه انما يضلل لمخالفته نصا موجبا
للعلم وكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما سوى ذلك يعتبر قوله ولا تثبت الاجماع مع مخالفته لانه من اهل الشهادة
وقال الامام شمس الائمة السرخسي رح والاصح عندي انه ان كان متهما بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا واما
اذا كان مظهرا فانه لا تعتد بقوله في الاجماع لان المعنى الذي لاجله قبلت شهادته لا يوجد هنا فانها تقبل لانتفاء تهمة
الكذب واما من يكون محقا في اعتقاده وكفه فاسق تعاطيه فالعوام يقولون لا يعتد بقوله في الاجماع لانه ليس
باهل لاداء الشهادة ومن يكون متكلما غير عالم باصول الفقه والادلة الشرعية لا يعتد بقوله في الاجماع كذا نقل
عن الكرخي رح وكذا من يكون محدثا لا بصر له في وجوه الرأي وطرق المقاييس الشرعية لا يعتد بقوله في الاجماع
لان هذا فيما ينبني عليه حكم الشرع بمنزلة العامي ولا تعتد بقول العامي في اجماع على اي العصور لكونه لا هداية له في احكام
المحتملة لا معرفة فهو بمنزلة المجنون حتى لا تعتد بخلافه قال رح فاما صفة الاجتهاد فشرط في حال دون
حال لا قوله ولا اختصاص للأمة بشيء من هذا اقول صفة الاجتهاد شرط لاهلية الاجماع في حال دون حال
وذلك ان عامة المسلمين داخلون في الاجماع مع الفقهاء في اصول الدين المجتهد كنقل القرآن لان ثبوت القرآن بالنقل
ولا مدخل للرأي فيه حتى ان المتعلم الجاهل في احكام الفقه لو خالف في نقل القرآة لكان معتبرا وكذا نهايات الشرائع نحو الصلوات
الخمس والزكوة والصوم والحج فانه لا مدخل للرأي والاجتهاد في نقلها كما في نقل المقادير وأما ما تختص بالرأي
والاستنباط وما تجري مجراه وهو الذي لا يكون للرأي فيه مدخل كالمقادير وقيل المراد منه الاستدلال كالاستدلال
بالدخان على النار فكل استنباط استدلالي مرغوب عكس فلا تعتبر فيه الا اهل الاجتهاد قوله وما تجري مجراه
افرد الضمير فيه مع تقدم شيئين وهما الرأي والاستنباط لانهما شيء واحد معنى فصار بمنزلة تقدم الواحد وكذلك من
ليس من اهل الاجتهاد

من العلماء لا تعتبر قوله في باب الاجماع الا في الذي يستغني عن الاجتهاد كالامور المبنية على العادة وكامور الحرب
وتمن الناس من زاد على ما سبق ذكره من اهلية الاجماع وقال الاجماع الموجب للعلم لا يكون الا باجماع الصحابة رضه وإليه
ذهب داود واصحابه من اهل الظواهر وعن احمد رح روايتان احداهما مثل هذا والاخرى كمذهب الاكثر وهو ان الاجماع
لا يختص بالصحابة رضه بل هو حجة في كل عصر وإليه ذهب المحققون لان الادلة السمعية عامة في كل عصر ولا مخصص وقد
احتج المخالف بوجوه الاول ان الصحابة رضهم الاصول في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذ هم الموجودون زمان
ورود الخطاب فكانوا مختصين بهذه المنزلة الجليلة والجواب ان هذا امر زائد على ما تحصل به اهلية الاجماع وما ثبت
به الاجماع حجة وهو كرامة الامة لا يوجب الاختصاص بشيء باذكره المخالف الثاني ان الصحابة رضهم كانوا خير الناس
بعد رسول الله صلعم لانهم صحبوه وسمعوا منه علم التنزيل والتأويل واثنى عليهم في آيات معروفة فهم المختصون بهذه الكرامة
والجواب ان النبي صلعم كما اثنى عليهم فقد اثنى على من بعدهم فقال خير الناس قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم
ففي هذا بيان ان كل اهل عصر يتصفون بصفة الخير اذا كانوا على مثل اعتقادهم الثالث ان التابعين
لو كان اجماعهم حجة لزم تعارض الاجماعين والتالي باطل فالاول مثله بيان الملازمة ان الصحابة رضهم قد اجمعوا قبل
مجيء التابعين على ان المسائل الاجتهادية يجوز فيها الاجتهاد فلو اجمع التابعون على مثل هذا المسائل لكان قد اجمعوا
على نقيض اجماع المخالف فتعارض اجماع الصحابة واجماع التابعين واما بطلان التالي فظاهر لان مسائل الاجتهاد
احد الاجماعين والجواب ان هذا الالزام عائد على الصحابة ايضا رضهم فانهم قبل اتفاقهم على الحكم اجمعوا على جواز اجتهاد
والمخالف بعد الاجماع اجمعوا على تحريم الاجتهاد فما هو جوابكم هنا فهو جوابنا ثمة وتحقيق الجواب في الباب ان
الاجماع الاول وقع مشروطا بعدم اجماع على الحكم فمتى حصل الاجماع زال شرط الاجماع الاول فزال لزوال شرطه
الرابع لو اعتبر اجماع التابعين لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة رضه والثاني باطل فالاول مثله والجواب ان الاجماع منا
غير حاصل لتقدم الخلاف وهذا عندنا لا يعتبر في الاجماع عدم سبق الخلاف اما في نعتبره فانه لم يثبت بطلان الثاني فثبت
ان الاجماع لا يختص بالصحابة رضه وان اجماع اهل كل عصر حجة كاجماع الصحابة فان قيل ان ابا حنيفة رح قال بخلاف هذا فانه
قال ما جاء عن الصحابة اتبعناهم وما جاء عن التابعين زاحمناهم قلنا انما قال ذلك لانه كان يرجح التابعين فانه رأى
اربعة من الصحابة انس بن مالك وعبد الله بن ابي اوفى وابن الطفيل وعبد الله بن حارث بن جزء الزبيدي رضهم
وقد كان ممن عاصرهم في عهد التابعين ويعلم الناس حتى ناظر الشعبي في مسئلة النذر بالمعصية فاكان يتعقل
اجماعهم بدون قوله فلهذا قال ذلك لانه كان لا يرى اجماع من بعد الصحابة حجة وقال بعض الناس لا صحة الاجماع الا
اذا صدر عن عترة الرسول صلعم اي نسله ورهطه الادنون واليه ذهبت الشيعة لوجهين الاول قوله انما يريد
الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطاب رجس فيجب ان يكون منفيا عنهم والجواب
انه على تقدير تسليم ذلك لا تدل الآية على ان اجماعهم حجة لاغير الثاني ان عترته صلعم هم المخصوصون بالعرف
الطيب وبقوله رسول الله صلعم التي هي سبب النجاة المخلوقون على السبيل المستقيم قال صلعم اني تارك فيكم الثقلين
كتاب الله وعترتي ان تمسكتم بهما لم تضلوا بعدي والجواب ان انواع الكرامة لاهل البيت متفق عليها ولكن
حكم الاجماع باعتبار نصوص ومعان لا تختص ذلك باهل البيت والنسب فالتخصيص به تحكم زيادة كيف وقد قال ع

واتبع سبيل من اناب الي فكل من كان منيبا الى ربه فهو داخل في هذه الآية وقال بعض الناس ليس الاجماع انه لاهل الحل
الرسول صلعم لانهم اهل حضره رسول الله وتدبير صلعم خصوصية تلك البقعة في آثار فقال ان الايمان ليأزر الى المدينة كما
تأزر الحية الى جحرها وقال ان الدجال لا يدخلها وقال من اراد اهلها بسوء اذابه الله كما يذوب الملح في الماء وقال
ان المدينة تنفي الخبث كما ينفي الكير خبث الحديد قوله ان الايمان اي اهل الايمان ليأزر الى المدينة اي لينضم اليها
ويجتمع بعضه الى بعض فيها كما تجتمع بعض الحية الى بعض في جحرها والجواب ان كون الاجماع مختصا باهل المدينة
امر زائد على اهلية الاجماع لان ما ثبت به الاجماع حجة وبكرامة امته محمد صلعم او الاتصاف بالوساطة والشهادة
والامر بالمعروف لا يوجب الاختصاص بقوم دون قوم ولا بزمان دون زمان والمراد بالآثار المذكورة حال المدينة
في عهد رسول الله صلعم حين كانت الحجة فريضة حتى كان المسلمون يجتمعون فيها واهل الخبث والردة لا يقرون
فيها وقد تكون البقعة محروسة وان كان قرارها على غير الحق الا ترى ان مكة كانت محروسة عام الفيل مع
ان اهلها كانوا مشركين يوئيد وقال بعضهم ان اجماع الخلفاء الاربعة حجة لقوله صلعم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ وقال بعضهم ان اجماع الشيخين حجة لقوله صلعم اقتدوا باللذين من بعدي
ابي بكر وعمر والجواب عن هذين الخبرين انهما يدلان على اهلية اتباع المقلد للائمة الاربعة والشيخين لا على ان
اجماعهم حجة على انهما معارضان بقوله صلعم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم قال

باب شروط الاجماع

اقول ذهب علماؤنا رحمهم الله ان انقراض اهل العصر ليس بشرط لصحة الاجماع وانعقادها حجة وبه قال
المحققون حتى اذا اتفق اهل عصر على حكم كان حجة وان لم ينقرضوا وانقراض اهل العصر عبارة عن موت جميع من
هو من اهل الاجتهاد وقت احداثه والاجماع كذا في ميزان الاصول والدليل على ما ذهبنا اليه وجوه الاول ان ما ثبت
به الاجماع حجة من الادلة السمعية لا تفصل فيه فلا تصح الزيادة عليه والحال ان الزيادة نسخ عند الثاني ان
الادلة السمعية عامة غير متوقفة على الانقراض الثالث ان الحق لا يعدو الاجماع ولا يجادون كرامة للمجمع
هذه الآية لا يعني يعقل به دليل الاصابة فوجب ذلك بنفس الاجماع وذلك لان اليهود والنصارى والمجوس
اكثر منا عددا وقد وجد منهم الاجماع على الضلالة والآن الاتفاق قد يتفق على وجه المتابعة للآباء وغيرها حجة
كما اخبر الله تعالى عن الكفرة بقولهم انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون فعرفنا انه انما جعل اجماع
هذه الامة حجة خصوصية كرامة لهم على الدين الرابع ان الاجماع لما انعقد باعتبار المعاني التي قلنا كان الثابت
به كالثابت بالنص فكما ان الثابت بالنص لا يختص بوقت دون وقت فكذا الثابت بالاجماع الخامس لو شرطنا
انقراض العصر لم يثبت الاجماع ابدا لان بعض التابعين في عصر الصحابة رضوان الله عليهم كان يزاحمهم في الفتوى فيتوهم ان
يبدو له رأي بعد ان بث احد من الصحابة رضوان الله عليهم وهكذا في القرن الثاني والثالث فيؤدي الى سد باب الاجماع اصلا
وهو باطل واذا ثبت ان انقراض العصر ليس بشرط فاذا رجع بعض المجمعين وبعد اي وبعد ما اجتمعوا على
حكم لم يصح رجوع البعض عندنا واما في الابتداء فخلاف الواحد كان مانعا عن الاجماع فصار حكم الابتداء مخالفا لحكم
الانتهاء حيث صح للواحد مخالفة الجماعة في الابتداء ولا يصح له الرجوع بعد ما ثبت الاجماع بالجميع لان كون الاجماع حجة

ثبت شرعا كرامة لموافقة اهل الاجماع من غير ان تعقل به دليل الاصابة كما مر واذا كان الواجد مخالفا لم يثبت الموافقة فكانت
مخالفته مانعة عن ثبوت الاجماع والدليل على هذا مخالفة علي رضوان الله عليه سائر الصحابة رضي الله عنهم في بيع امهات الاولاد فانه قال
بجوازه وباقي الصحابة رضوان الله عليهم قالوا ببطلانه بعد ما جاز ذلك وكان خلافه مانعا لاجماعهم وزعم بعض الناس ان انقراض العصر شرط
لثبوت حكم الاجماع حتى لو رجع واحد منهم قبل موت الباقين بحمل له ذلك وليه ذهب الشافعي رحمه الله فانه قال الشرط ان
يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم وبه قال احمد وابو بكر بن فورك رحمهم الله وقال قوم ان كان الاجماع سكوتيا فانقراض العصر
شرط والا فلا وقال امام الحرمين رحمه الله ان كان الاجماع حاصلا عن قياس شرط والا فلا احتج من اشتراط انقراض العصر
بوجوه الاول ان قبل انقراض العصر اذا ظهر لبعضهم رأي خلاف رأي الجماعة فانه يمنع الموجود في الابتداء ولو كان
موجودا لم ينعقد اجماعهم بدون قوله فكذلك اذا اعترض له ذلك ولا يتم الامر عند هذا الا بانقراض العصر على ذلك الاجماع
والجواب المنع من ان الموجود في المخالفة في الانتهاء بمنزلة المخالفة في الابتداء فان المخالفة في الابتداء بمنزلة مخالفة النص
الثاني ان ابا بكر رضي الله عنه كان يسوي بين الناس في العطايا وكانوا لا يخالفونه في ذلك ثم فضل عليا رضي الله عنه في خلافته في العطايا
ولا يظن به مخالفة الاجماع فعرفنا ان بدون انقراض العصر لا يثبت حكم الاجماع وقال علي رضي الله عنه اتفق رأيي ورأيكم
على ان امهات الاولاد لا يبعن وانتم اجبرتموني عن دبرة من المولى ثم قال رأيت ان ارقهن فلو ثبت الاجماع قبل
انقراض العصر لما استجاز خلاف الاجماع برأيه والجواب ان التسوية في العطايا قد كانت مختلفا فيها على ما روي
عن عمر رضي الله عنه انه قال لابي بكر رضي الله عنه لا نجعل من لا سابقة له في الاسلام كمن له سابقة فقال ابو بكر انما عملوا لله فاجرهم على الله
فتبين ان هذا الفضل كان مختلفا في الابتداء فلهذا مال علي رضي الله عنه الى التفضيل واما حديث امهات الاولاد فالمروي عن
علي رضي الله عنه انه قال ثم رأيت ان ارقهن يعني ان لا اعتقهن بعد موت المولى حتى يكون الوارث او الوصي هو المعتق لما كان دل
عليها بعض الاخبار المروية عن رسول الله صلعم وليس المراد جواز بيعهن اذ ليس فرضهن الرق جوازا بيسر لاحالة
الثالث لو لم يجز الخلاف قبل الانقراض لجاز لهم الخ، الخبر الصحيح الدال على خلاف ما اجمعوا عليه اذا ظهر لهم بعد الاجماع
والثاني باطل فالاول مثله والجواب ان هذا الفرض بعيد فانه يستبعد اجماع علماء العصر الا بعد البحث وعدم الاطلاع
على الخبر الصحيح بعد البحث مستبعد جدا وبعد تسليم وجود الخبر لا نسلم ارتفاع الاجماع بالقطع كما لا نسلم بعد الانقراض
ثم ان الشافعي رحمه الله قال بناء على اشتراط انقراض العصر اذا رجع بعض المجمعين بعد الاجماع يصح رجوعه لانه ما انعقد
اجماعهم الا ببعضهم فلا يبقى الا به وانا نقول بعد ما ثبت الاجماع لا يظهر كذلك لبعض الخلاف لما سبق بيانه وصار حكمه
بمنزلة كرامة من كرامات الله وامامة في الابتداء فان خلافه كان مانعا عند ما عن الاجماع كما مر قال
لاشتراط اتفاقهم لقوله محمد امته مطلقا اقول كان الكرخي رحمه الله يقول شرط الاجماع ان يجمع علماء العصر
كلهم على حكم فاما اذا اجتمع اكثر العلماء على حكم وخالفهم واحد او اثنان لم يثبت فيه حكم الاجماع واليه ذهب الشافعي رحمه الله
لانه لا معتبر بالقلة والكثرة فيما ثبتت عليه حكم الاجماع وبالاتفاق لو كان فريق منهم على قول وفريق على قول آخر لا يثبت
حكم الاجماع فكذا اذا كان اكثرهم على قول ونفر يسير على خلاف ذلك وقال بعض الناس لا شرط اتفاق جميع علماء العصر
في انعقاد الاجماع حجة فاذا خالفهم واحد لا تعتبر مخالفته وكذا اذا اتفق اكثرهم وخالف اقلهم لان الجماعة احق بالاصابة
واولى بالحجة قال النبي صلعم عليكم بالسواد الاعظم يعني ما عليه عامة المؤمنين في هذا اشارة الى ان قول الواحد لا يعارض

قول الجماعة

والجواب عن ذلك انه صلى جعل اجماع الامة حجة فما بقي منهم مجتهد مخالفا لم يكن اجماعا واجماع الامة كرامة للامة اذا كانوا موافقين
من غير ان يعقل بالاجماع دليل الاصابة فلا يصح ابطال حكم افراد المجتهدين فاذا خالف بعضهم يكون خلافه معتبرا ولا ينعقد الاجماع حجة
ولانه اختلف اصحاب رسول الله صلى والمخالف وان ما كان واحدا او قليلا فعددهم في مقابلة الجم الكثير ولكن الاجماع منعقدا مع وجود
مخالفة البعض لكن ذلك البعض مخالفا للاجماع وانه لا يجوز فعلم انه لم ينعقد الاجماع مع مخالفته وتأويل قوله صلى عليكم بالسواد الاعظم
عامة المؤمنين وكلهم متوافقة مطلقة وهم امة الهداية والمتابعة الذين لم يكن فيهم الاهواء والبدع وليس المراد بالسواد
الاعظم الجم الكثير لعدم المفيد وقوله وكلهم ذكر تاكيدا ليعلم ان المراد بالسواد الاعظم كل المؤمنين لا الكثير منهم كما قاله الخصم
وقال شمس الائمة السرخسي رح الاصح عندي ما اشار اليه ابو بكر الرازي أن الواحد اذا خالف الجماعة فان سوغوا له ذلك الاجتهاد
لا يثبت حكم الاجماع بدون قوله عملا بخلاف ابن عباس رضه في زوج وابوين او زوجة وابوين ان للام ثلث جميع المال اصل المسئلة
وستة للزوج ثلثة وللام اثنان وللاب واحد وعندنا للام واحد واثنان للاب وان لم يسوغوا له الاجتهاد وانكروا عليه
قوله فانه يثبت حكم الاجماع بدون قوله عملا بقول ابن عباس رضه في حل التفاضل في اموال الربوا فان الصحابة رضهم لم يسوغوا له هذا الاجتهاد
حتى روي انه رجع اليه قولهم فكان الاجماع ثابتا بدون قوله ولهذا قال محمد رح في الاملاء لو قضى القاضي بجواز بيع درهم بدرهمين متفاضلا
قضاؤه لانه مخالف للاجماع قال رح واختلفوا في شرط آخر في قوله عند ثلثة اقوال اتفق العلماء رح
على شرط للاجماع وهو ان يكون اهل الاجماع عاقلا بالغا مجتهدا فان اهل السنة واجماعة غير معتبر لبدعته واختلفوا في شرط
انقراض العصر وفي اتفاق الكل وقد سبق بيان ذلك واختلفوا في شرط وهو ان لا يكون الحكم المجمع عليه مجتهدا فيه في السلف
اي مختلفا فيه عندهم فقد صح عن محمد رح انه قال ان ذلك ليس بشرط وأن اجماع كل اهل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف في السلف
على بعض اقوالهم وفيما لم يسبق فيه ذلك فان الرواية محفوظة عنه رح ان قضاء القاضي بجواز بيع ام الولد باطل وقد كان جواز
بيع ام الولد مختلفا فيه بين الصحابة رضهم ثم اتفق من بعدهم على انه لا يجوز بيعها فكان هذا القضاء قضاء بخلاف الاجماع عند محمد رح
كذا ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رح وذكر الكرخي عن علمائنا رح ان قضاء القاضي بين امهات الاولاد لا ينقض لان
الاختلاف في الصدر الاول لا يثبت الاجماع مع وجود الاختلاف في الصدر الاول وإليه ذهب ابو يوسف رح في استدلال بها مشايخنا
على أن اباحتهم رح جعل الاختلاف السابق مانعا من الاجماع المتاخر قال شمس الائمة السرخسي رح والاوضح عندي ان هذا
اجماع عند اصحابنا جميعا للدليل الذي دل على ان اجماع اهل كل عصر اجماع معتبر وان تاويل قول ابي حنيفة رح انه لاجماع مجتهد فيه
وفيه شبهة اي في ثبوت هذا الاجماع حجة "شبهة" للاختلاف فينقد قضاء القاضي فيه ولا ينقض ونظير هذا لما اذا تزوج
امراة "عشرة" ايام فقضى القاضي بجوازه جاز لان عند زفر رح اذا تزوج امراة "الى شهر صح وبطل ذكر الوقت ولو قضى القاضي
برد نكاح امراة بعيب عنة او جنون او نحو ذلك بعد قضاؤه لان عمر رضه يقول برد المراة بالعيوب الخمسة وجه وجعل
سبق الخلاف مانعا من الاجماع هو أن الحجة اجماع الامة والذي كان مخالفا في الصدر الاول من الامة ولو كان موجبا لما انعقد
الاجماع دون قوله فكذلك اذا كان متفقا لا من الامة بعد موته الا ترى ان خلافه معتبر لدليله لا لعينه وحياته ودليله باق
بعد موته والآن في تصحيح هذا الاجماع وهو الاجماع على حكم سبقه خلاف من السلف تضليل بعض الصحابة رضهم لانه حينئذ يكون
مخالفا لحكم الاجماع ومخالفة ذلك ضلال وذلك مثل قول ابن عباس رضه في رد العول فانه كان لا يرى العول والصحابة رضهم اجمعوا
على العول ومثل قول ابن مسعود رضه في تقديم ذوي الارحام على مولى العتاقة واجمعوا بعده على خلاف قوله وقد قال محمد بن الحسن رح فيمن

قال لامراته انت خلية او بتية او بائن او بتة او بتلة ونوى الثلث ثم وطيها في العدة وقال علمت انها علي حرام لا يلزمه الا حد لقول عمر رض
انها رجعية اي ان هذه الكلمات توجب تطليقة رجعية عنده الثلث ولم يقل به اي بوقوع الطلاق الرجعي احد عند نية الثلث اما
عندنا فلانها بوائن فلا يلحق بها الرجعي واما عند الشافعي رح فان الكنايات عنده اذا كانت رواجع كانت بمنزلة قوله انت طالق فينبغي
بها الثلث عند نية الثلث فرغير صحة الرجعة بعدها ثم اجمعوا بعد على خلاف ذلك فدل ان الاجماع لا يثبت مثل هذا اذ لو ثبت
به لاوجب الحد ولما صحت نية الثلث بنها قال رح وجه القول الآخر لما قوله بدون هذا الشرط اقول
وجه قول سبق الخلاف ليس بمانع من انعقاد الاجماع المتاخر حجة "وهو قول علمائنا رح وان دليل كون الاجماع حجة "اختصاص
هذه الامة بالكرامة بسبب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما تختص به الاحياء من اهل كل عصر دون من مات قبلهم وكما
انه لا تعتبر موتهم قول من بعدهم بخلاف قولهم في منع ثبوت حكم الاجماع فكذا لا تعتبر قول واحد كان قبلهم واما قوله ان دليله باق
بعد موته فنقول هو كذلك لكنه صار ذلك منسوخا باجماعهم بعد انقض بنزول بخلاف القياس فان القياس يصير به منسوخا واما تضليل
بعض الصحابة رضهم فلا يجب لان الاجتهاد في زمان السلف كان حجة "لعقد الاجماع المتاخر فاذا حدث ذلك الاجماع انقطع
دليل الاجتهاد الماضي لحال الاجماع او في حال الاجماع فلا تضلل القائل بخلافه قبل هذا الاجماع وذلك كالصحابة رضهم اذا اختلفوا
بالاجتهاد وقد عذروا ذلك الاختلاف على رسول الله صلى فرد قول بعضهم لم يتسب صاحب القول المردود الى الضلال لان
الاجتهاد منه انما كان قبل وجود الرد فزالت صلى وكصلوة اهل قبا، فانهم كانوا يصلون الى بيت المقدس بعد ما نزلت فريضة
التوجه الى الكعبة قبل بلوغهم نزولها حتى اتاهم آت فاخبرهم فاستداروا كهيئتهم وجوز رسول الله صلى صلوتهم ولم ينسبهم
الى الضلال لانها كانت قبل العلم بنزول الناسخ وكان ابن عباس رضه يقول بإباحة نكاح المتعة ثم رجع الى قول الصحابة رضهم وثبت
الاجماع بوجوده ولم يكن ذلك موجبا تضليله فيما كان يفتي به قبل الاجماع واما اذا قال لامراته انت خلية "فانما اسقط محمد رح
احد هذا كما يوطئ للشبهة المتمكنة في هذا الاجماع سبب اختلاف العلماء، واحد يسقط بادنى شبهة لان اتفاق اهل العصر
بعد الخلاف ليس باجماع وفي قوله وهو شرطه اي شرط الاجماع اجتماع فريق داخل في اهلية الاجماع الى آخر ما ذكره
لا مترك قبل هذا ويجوز ان يكون ذكره لتاكيد قول محمد رح في ان عدم سبق الخلاف ليس بشرط لانعقاد الاجماع حجة "وقيل انما
اعاده ههنا لانه لما علله بان حجية الاجماع منحصرة في الاحياء باعتبار ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والوساطة والشهادة
مخصوصة بهم فيشترط اجتماع جميع الاحياء كما مر فكان ذكر ذلك لتتميم هذه العلة قال رحمه الله

حكم الاجماع

والاصل في الاجماع قوله حكم الاجماع في اصله ان يثبت المراد به اي بالاجماع حال كونه حكما شرعيا على سبيل اليقين
وانما قيد بقوله في الاصل لان الاصل في الاجماع ان يكون موجبا للعلم قطعا وما لم يكن كذلك كان لسبب عارض كما اذا ثبت الاجماع
بسكوت البعض كما ان الاصل في خبر الرسول صلى ان يكون موجبا للعلم وما لم يكن كذلك كان بواسطة الشبهة وبنى
عدم السماع من رسول الله صلى وهذا مذهب الفقهاء، واكثر المتكلمين ومن اهل الهوى كالنظام وقوم من الامامية وان بكر الاصم
وبعض الروافض والخوارج فانهم جعلوا الاجماع حجة "موجبة للعلم بحال واستدلوا على ذلك بوجوه الاول ان كل واحد من المجمعين
اعتقد ما يوجب العلم وهو الرأي لاحتمال الخطأ فوجب ان لا يكون اجماعهم موجبا للعلم الا ترى ان كل واحد من العميان
لا يصير بصيرا بالاجتماع والجواب ان بالاجتماع حدث ما لم يكن ثابتا عند الانفراد الا ترى ان الافراد لا يقدرون
على حمل خشبة ثقيلة واذا اجتمعوا قدروا
على ذلك

وأن اللفه الواحد من الطعام والقطرة من الماء لا تكون شبعة ومروية وعند الاجتماع تصير شبعة ومروية الثاني
أن الامة منتشرون في البلاد المتباعدة وذلك ما تقتضي العادة فيه بامتناع نقل الحكم إليهم فلا يحصل الاتفاق والجواب
المنع من العادة بل العادة توجب نقل الحكم إليهم فان عرفت هذه مباحث لابد أن يصل إلى معرفة الحكم الثالث ان اجماعهم اما ان
يكون عن دليل او لا عن دليل والقسمان باطلان فالاجماع باطل أما الاول فلان ذلك الدليل أما ان يكون قطعيا او ظنيا والاول
باطل اذ العادة قاضية بنقل الادلة القطعية ودليل الحكم الذي اجمعوا عليه غير منقول فلا يكون قاطعا والثاني باطل ايضا
لامتناع اتفاق الجم الكثير على الامارة الموجبة للظن لاختلاف القرائح والجواب المنع من بطلان القسمين لانه قد يستغنى
عن نقل الدليل القاطع بحصول الاجماع والظني قد يكون جليا فيكون حاصلا عند كل مجتهد فيحكم بما ساق اليه ذلك الدليل ويحصل
الاتفاق الرابع ان معرفة الاجماع متوقفة على معرفة اقوال المجتهدين ومعرفة اقوالهم متوقفة على معرفة كل واحد
منهم وذلك ما تقتضي العادة بامتناعه لخفاء بعضهم بحيث لا يعلم وجوده او انقطاعه عن الناس بحيث لا يعلم حاله او كونه
خامل الذكر لا يعرف كونه مجتهدا او كونه كاذبا او رجوعه قبل قول الآخر فلا يحصل الاتفاق ولو سلم فنقله ممتنع عادة لان
نقل الاجماع اما بالتواتر وهو باطل لبعد فانه يلزم ان يتواتر جماعة لا يجوز عليهم الكذب على ان كل واحد قد افتى بذلك الحكم
واما ان يكون بالآحاد وهي غير مفيدة والجواب ان وقوع الاجماع دافع لهذه الشبهة وهو حاصل فانا نقطع بتواتر
النقل بعدم النص القاطع على المظنون عند كل مجتهد واذا كان كذلك اندفعت الاستحالتان استحالة الثبوت واستحالة
النقل عادة قيل ان النظام انما منع تحقق الاجماع اما على تقدير تحققه فهو حجة عنده ونقل عن احمد رد انكار الاجماع
بمجرد الاستبعاد الذي مر ذكره والاستبعاد ليس بحجة ثم منكر الاجماع قد خالف الكتاب والسنة والدليل
المعقول فان ذلك دال على كون اجماع هذه الامة حجة موجبة للعلم شرعا اما الكتاب فوجوه الاول قوله تعالى ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين توعد بالوعيد الشديد على مجموع الامرين وهو المشاقة واتباع غير سبيل المؤمنين
ولا يمكن أن يكون المراد من هذا العطف جعل اتباع غير سبيل المؤمنين عبارة عن مشاقة الرسول وهو باطل لما اظهرناه في الشرط
لاتباع قول الرسول وقول الرسول يوجب العلم قطعا فكذا ما اجتمع عليه المؤمنون فان قيل انا نحمل الوعيد بتارك
سبيل المؤمنين اذا شاق الرسول مع ذلك كما نطق به الكتاب فاستحق الوعيد بالامرين فالدليل على انه يستحق بترك
اتباع سبيل المؤمنين وحده قلنا انا نذكرها على سبيل الاجتماع دليلا على ان تأثير احدهما كتأثير الآخر الاولى قيل قوله تعالى
والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما فذكر ان كل
واحد من هذه الافعال يستحق العقاب على حياله وان كان جميعها في خطاب واحد ويؤيد ذلك قوله تعالى ولم يتخذوا من دون
الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة ففيه تنصيص على ان من اتخذ وليجة من دون المؤمنين فهو منزلة من اتخذ وليجة من دون الرسول
والوليجة الرجل خاصته وبطانته ومن فوائد بعض المشايخ في الجمل الشرطية ان لا يتعدد الحكم بتعدد الشرط
كما قال رجل لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار وانت طالق ثلثا فدخلت واحدة منهما لم تقع شيء من الطلاق
حتى تدخل تلك الأخرى 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 ونصله جهنم وضم الاثم على خلاف ذلك حيث نبت الحكم بتمامه
عند وجود احد هذين الشرطين وهما مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين لما ان مشاقة الرسول صلعم بانفرادها

او اتباع غير سبيل المؤمنين بمجرده تثبت هذا الحكم على الجميع وهو اصلاؤه جهنم وانما صار هكذا لان كل واحد من الشرطين
المذكورين متضمن للاخر فكان عند وجود احدهما كانهما وجدا معا فقوله تعالى نوله ما تولى معناه بالذي اختار اورابان كمن دوسى داشت
الثاني قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فان الخيرية توجب الحقية فيما
اجتمعوا لان مطلق الخير هو ما كان خيرا في التقادير كلها وذلك لا يكون الا بان يكون حقا عند الله تعالى فان المجتهد اذا اخطأ
كان هو خيرا في حق العمل لا في الحقيقة فكان ذلك خيرا من وجه دون وجه ثم فسر ذلك بانهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر
وانهم جعلوا خير امة بهذا والمعروف المطلق هو حق عند الله تعالى فاما الذي يؤدي اليه اجتهاد المجتهدين فانه خير معروف
مطلقا اذ المجتهد يخطئ ويصيب ولكنه معروف في حقه على معنى انه يلزمه العمل به مالم يتبين خطأه ففي هذا بيان ان المعروف
المطلق ما يجتمعون عليه فان قيل هذا يقتضي ان يكون كل واحد من الامة آمرا بالمعروف كما ذكرناه في موجب الجمع المضاف الى جماعتهم
كقولهم لبس القوم ثيابهم وبالاجماع اجتهاد كل واحد منهم بانفراده ليس بموجب للعلم قطعا قلنا المراد منا ان جميع
الامة او اكثرهم بهذه الصفة نظيره قوله تعالى واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها وكان ذلك من بعضهم وقال بعوها بنيم كما
واهل الكوفة فقهاء ليس المراد اكثرهم ففي هذا بيان ان الاكثر من هذه الامة اذا اجتمعوا على شيء فهو المعروف
مطلقا واذا اختلفوا في شيء فالمعروف المطلق لا يعدو اقوالهم الثالث قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا الآية فان
الوسط هو العدل المرضي قال الله تعالى أوسطهم اي اعدلهم وارضاهم قولا وقال الشاعر هم وسط يرضى الانام بحكمهم
اذا طرقت احدى الليالي بمعضل اي عدل مرضي والعدالة تقضي الجور ففي وصفهم بالعدالة تنصيص على ان الحق
ما يجتمعون عليه ومطلق الارضاء في اصابة الحق عند الله تعالى لان الخطأ مردود لكن المخطئ انما يعذر بسبب عجزه ويؤجر
على قدر طلبه للحق بطريقه لا ان يكون الخطأ مرضيا عند الله تعالى ثم ان الله تعالى جعلهم شهداء على الناس في الشاهد مطلقا
من يكون قوله حجة فيكون الشهادة مقتضية للاصابة والحقيقة اذا كانت شهادة جامعة للدنيا والآخرة فان قيل
ان الشهود في الحقوق عند القاضي جعلت شهادتهم حجة مع انها لا تكون موجبة للعلم قطعا قلنا ان شهادتهم حجة
في حق القاضي باعتبار انه مأمور بالقضاء بالظاهر فان ما وراءه غيب لا طريق له الى معرفته واما هنا فقد جعل الله تعالى
هذه الامة شهداء على الناس بما هو حق الله تعالى عليهم والله تعالى علام الغيوب لا يخفى عليه خافية وما يكون حجة
في حق الله تعالى على الناس يكون موصوفا بانه حق قطعا ولا يقال ان الآية وردت في امور الآخرة لانا نقول الاعتبار
في الآية فانها مطلقة فان قيل لم لا يجوز ان الله تعالى وصف هذه الامة بانهم شهداء وصف به اهل الكتاب ايضا يقال يا اهل
الكتاب لم تصدون عن سبيل الله وتبغونها عوجا وانتم شهداء وقال عما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه
شهداء ثم لم يدل ذلك على ان اجماعهم موجب للعلم قلنا انما جعلهم شهداء بما اخذ الميثاق الذين اوتوا الكتاب ليبيننه
للناس ولا يكتمونه ولو بينوا لكان بيانهم حجة لكنهم لما تعنتوا واشتغلوا بالحسد وطلب الرياسة كفروا بذلك
وانما تمام اهل الكتاب باعتبار ما كانوا عليه قبل وكذا جعلهم شهداء على حفظ الكتاب فلو لم يبدلوا لكان قولهم حجة
ولكنهم حرفوا وغيروا ذلك فلم يكن قولهم حجة لذلك فاما هنا فقد جعل الله هذه الامة شهداء على الناس
فعرفنا ان قولهم حجة في الزام حقوق الله تعالى على الناس الى قيام الساعة فان قيل قد ثبت حق الله بما لا يوجب العلم
قطعا نحو خبر الواحد والقياس قلنا خبر الواحد حجة باعتبار انه كلام رسول الله صلعم وقوله حجة موجبة للعلم قطعا لكن
امتنع ثبوت العلم به لشبهة في النقل

واحتمل ذلك لضرورة فعدنا رسول الله عليه والقياس لا يكون حجة لاثبات الحكم ابتداء بل لتعديه الحكم الى محل لا نص فيه
واحتمل ذلك لضرورة حاجتنا اليه فاما ههنا فقد جعل الله هذه الامة شهداء على الناس مطلقا وذلك لا يكون الا اذا
كان الحق مطلقا فيما يشهدون به فان قيل وصف الله بايامهم بهذا لا يكون دليلا على انه لا يقع منهم اجتماعهم على الضلال
كما في قوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فان فيه بيان انه خلقهم للعبادة ثم لا يمنع ذلك وقوعهم اجتماعهم على
ترك العبادة قلنا اللام المذكورة في قوله لتكونوا شهداء على الناس تدل على انه جعلهم بهذه الصفة كرامة لهم ليكون قولهم
حجة على الناس في حق الله تعالى كما نقول انه جعل الناس احرارا ليكونوا اهلا للملك فانه يفهم منه ان الاهلية للملك ثابتة لهم
باعتبار الحرية فهنا ايضا يفهم من الآية ان قولهم حجة على الناس باعتبار صفة الوساطة لهم وهكذا يقضي قوله الا ليعبدون
غير انا لو حملنا على هذا الظاهر خرجت العبادة من ان ينال ثواب باتيانها او عقاب بتركها لان ذلك ثبت باختيار
يكون من العبد عند الاقدام عليه فعرفنا ان المراد من قوله الا ليعبدون الا وعليهم العبادة لي او الا ليعرفوني والله اعلم
وترك الظاهر في موضع لقيام دليل لا يمنع العلم بالظاهر فيما سواه وتبين ان ما نحن فيه نظير شهادة الرسول علينا كما ذكر
الله معطوفا على هذه الصفة لا نظير ما استشهدوا به قال عليه السلام وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة
فهو عند الله حسن اقول الدليل الدال على كون الاجماع موجبا للعلم وحجة الحديث وجوه الاول
قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة وفي رواية على خطأ ووصف التمسك به من وجهين اولهما ان عموم الحديث ينفي جميع وجوه
الضلالة في الايمان والشرائع جميعا لان الضلالة ضد الهدى والهدى اسم يقع على الايمان والشرايع وعكسه الضلالة
فانها اسم للاشياء الايمان والشرائع وثانيهما ان معنى هذا الحديث مدلول وروده متواترا بالفاظ تقلت آحادا كما في
شجاعة علي رضي الله عنه وسخاوة حاتم فانه وان كانت الوقايع الدالة على الشجاعة والسخاوة تقلت آحادا لكن المعنى الحاصل
من تلك الوقايع نقل نقلا متواترا الثاني من الوجوه ان النبي صلى الله عليه وسلم امر ابا بكر رضي الله عنه ليصلي بالناس في مرضه الذي توفي فيه فقالت
عايشة رضي الله عنها انه رجل رقيق القلب وفي رواية انه رجل اسيف اي سريع الحزن وانه متى يقوم مقامك لا يسمع الناس
فمر عمر ليصلي بالناس وفي رواية انه رقيق فلا يطيق على القيام في مكانه ان رأى ملكا خاليا عنك فقال اني الله ذلك
والمسلمون اي ابى الله تقدم عمر على ابي بكر فانه صلى الله عليه وسلم جعل ابا بكر امام الناس حال حياته صلى الله عليه وسلم قطعا فكذلك ابا بكر المسلمين بعد وفاته
عمر رضي الله عنه امام الناس حال حياة النبي صلى الله عليه وسلم قطعا فكذلك ابا بكر المسلمين الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الجبيرة بتعاطاها
الجبان فقال ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح ووجه التمسك به على
حسب ما سبق الآن الرابع قوله صلى الله عليه وسلم يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار الخامس قوله صلى الله عليه وسلم من خالف الجماعة قيد شبر
فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه فان قيل الاحاديث التي ذكرتموها من اخبار الآحاد فكيف تحتجون بها على اثبات حكم
الاجماع بانه قطعي ومن اوجب خبر الواحد ليس يقطع قلنا هذا حق كل فرد من الاخبار بحياله اما عند الاجتماع على
مضمون واحد فلا فان كل واحد من هذه الاخبار دال على ان حكم الاجماع ثابت قطعا فثبت القطع باعتبار المضمون وان
يكن باعتبار كل واحد منها بانفراده كاخبار المعجزات فان كل واحد منها بانفراده لا يوجب الحكم قطعا لكونه خبر
الواحد لكن وجد مضمون تلك الاخبار وهو وجود خلاف العادة من النبي صلى الله عليه وسلم مع صدور دعوى النبوة منه فحصل لنا العلم
قطعا بان المعجزة ظهرت على يده لتواتر الاخبار في حق هذا المضمون فكذلك ههنا والآن كل واحد منهم اذا روى حديثا في
هذا الباب

ذم تكلم عليه من ذلك الجمع كان ذلك لمنزلة المتواتر كما ان الانسان اذا رأى القافلة بعد انصرافها من مكة وسمع من كل فريق
واحدا يقول قد حججنا فانه يثبت له علم اليقين بانهم حجوا فتلك السنة قال رحمه الله واما المعقول الى قوله فيتكفر
جاحده في الاصل اقول الدليل المعقول على ان الاجماع حجته موجبة للعلم هو ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخبر وشريعته
باقية الى يوم القيامة وامته تابته على الحق الى قيام الساعة والى هذا اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله لا تزال طائفة من امتي
على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة وفي حديث آخر حتى تقاتل آخر عصابة من امتي الدجال فلا بد من ان تكون شريعته
ظاهرة في الناس الى قيام الساعة وقد انقطع الوحي بوفاته فعرفنا ان طريق بقاء شريعته عصمة الله تعالى امته من
ان يجتمعوا على الضلالة فان في الاجتماع على الضلالة رفع الشريعة وذلك ينافي الموعود من البقاء فوجب القول
بان اجماعهم صواب يقين كرامة من الله تعالى وذلك جائز ضمانة لهذا الدين ولانه اذا ثبت عصمة جميع الامة الذين لم يتمسكوا
بالهوى والبدعة من الاجتماع على الضلالة بشهادة اجماعهم المسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك يوجب العلم اليقيني بهذا
مثله وهو نظير القاضي اذا قضى في المجتهد فيه برأيه فانه يلزم ذلك على وجه لا يحتمل النقض وان كان ما ذكرنا من الاجماع
فوق دليل الاجتهاد ضمانة للقضاء الذي من اسباب الدين فلان يثبت هذا ما ادعينا من ان اجماعهم صواب يقين
ضمانة لاصل الدين كان اولى وقوله فوق دليل الاجتهاد هو من قبيل اضافة العام الى الخاص كعلم الفقه وعلم الطب
فان قيل كيف يستقيم هذا وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة الا على شرار الناس وقال لا تقوم الساعة حتى
لا يقال في الارض لله الله روايا انس بن مالك رضي الله عنه قلنا في صحة الحديثين نظر اذ هو في الظاهر مخالف لكتاب الله تعالى
فانه عز وعلا قال الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور ومن كان الله تعالى وليه فهو ظاهر ابدا ولو صح
الحديثان فالمراد بالحديث الاول بيان ان اهل الشر يغلبون في آخر الزمان مع بقاء الصالحين المتمسكين بالحق والمراد
بالحديث الثاني بيان الحال بين النفختين نفخة الفزع ونفخة البعث فان قيام الساعة عند نفخة البعث وعند ذلك
لا يبقى في الارض من بني آدم احد حيا كما ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله وقوله ولا يتكون في المحسوس والمشروع
الى آخر جواب عما قاله المخالف انه ليس في الاجماع الا اجتماع الآراء وكل واحد منهم اعتقد ما لا يوجب العلم الى
آخر ما سبق وتقرير الجواب انه نحوز ان يجتمع دليل لا يوجب العلم مع دليل آخر لا يوجب العلم فتحدث اجتماعهما معنى
يوجب علما ثبت ذلك قبل الاجتماع فانه يجوز ان يحدث بالاجتماع ما لم يكن ثابتا عند الانفراد حسا وشرعا فان
الواحد من الرجال لا يقدر على حمل خشبة ثقيلة واذا اجتمعوا قدروا على ذلك كذلك اذا اجتمعت طاقات الجمل العظيم
كان له قوة واستحكام لا تثبت ذلك قبل الاجتماع وخبر كل فرد من اهل التواتر لا يوجب العلم القطعي وعند الاجتماع
على وجه خاص يوجب ذلك والقاضي يقبل شهادة الاثنين دون الواحد ووجب الوكن عند اجتماع افراد المال ولا يجب عند
عدمه واجتماع اجزاء النجاسة في ثوب المصلي لا غاية قدرها الشرع بمنع جواز الصلوة ولا يبقى عند عدمه نعلم بهذا
ان للاجتماع تاثيرا في اثبات حكم ليس ذلك للافراد واذا ثبت ان الاجماع حجته موجبة للعلم قطعا ويقينا صار هو
كآية من الكتاب او حديث متواتر في حق وجوب العمل به والعلم بتكفير جاحده اي جاحد الاجماع في الاصل وهو اجماع الصحابة رضي الله عنهم
وقد استدل مخالف الاجماع ايضا بالكتاب والسنة والمعقول على ان الاجماع غير موجب للعلم اما الكتاب فقوله تعالى ونزلنا
عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فانه دل ان الكتاب هو المبين للاحكام فلا يكون الاجماع مدركا لها وقوله تعالى فان تنازعتم
في شيء فردوه الى الله والرسول

فانه لم يذكر فيه الاجماع فوجب ان لا يكون حجة" والجواب ان غاية ما ذكر الظهور فلا يعارض الدليل القطعي الدال على كون
الاجماع حجة" ثم الاخبار الكتاب سكوتية تبعنا لان فيه بيان كون الاجماع حجة" وقوله ع فردوه الى الله والرسول انما يكون
ذلك الرد عقيب التنازع والحكم المجمع عليه بخلاف ذلك واما السنة فما روى انه صلعم لما بعث معاذا رضه للايمن قال له
بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رائي ولم يذكر الاجماع والجواب
ان الاجماع ليس بحجة في زمن النبي صلعم اذ العبرة بقوله عليه فيه فلذلك لم يذكره واما المعقول فما تقدم ذكره من امتناع
اجتماع الخلق على الحكم الواحد وغير ذلك مما تريبانه والجواب عنه قد سبق فلا نعيد قال رح ثم هو على مراتب
لي قوله في جواز النسخ اقول الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة رضه فانه مثل الآية والخبر المتواتر
في كونه حجة" قطعية" اذ لا خلاف فيه لاحد من الامة لان فيه عترة الرسول عليه واهل المدينة فيكفر جاحد
ما ثبت بالكتاب او بالخبر المتواتر ولم يذكر رح العترة ولا اهل المدينة في اجماع الصحابة رضه لان ذكر الصحابة ذكرهم اذ هم
الصحابة شامل لهم ثم الاجماع الذي ثبت بنص بعض الصحابة وسكوت الباقين لان السكوت في الدلالة على الاتفاق دون النص
ولان فيه خلاف الشافعي رح كما سبق ذكره ثم بعد اجماع الصحابة رضه من بعد الصحابة على حكم لم يسبقهم فيه مخالف ثم اجماع اجماع
من بعدهم على حكم سبقهم فيه مخالف واجماع من بعد الصحابة على حكم لم يسبقهم فيه مخالف حكمه حكم الخبر المشهور واذا سبقهم
فيه مخالف من السلف كان حكمه حكم الصحيح من الآحاد لان الناس قرن الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم قرنهم
على مراتب في الخيرية فكان ترتبهم في كون اجماعهم حجة" كذلك والنسخ في ذلك كله جائز مثله اي النسخ فيما ذكر من الاجماع
جائز باجماع مثله فالاجماع الذي هو كالمنسوخ الصحيح من الآحاد يجوز به نسخ الاجماع الذي هو مثله بان اجمعوا في القرن الثاني
على حكم ثم اجمع اهل القرن الثالث في ذلك الحكم على خلافه اما لا يمكن النسخ بهذا الاجماع الاجماع الذي هو كالمنسوخ الكتاب وهو
اجماع الصحابة رضه لانه دونه وشرط في جواز النسخ المماثلة في القوة ولهذا اذا ثبت حكم باجماع اهل عصر يجوز ان يحكم
اولئك اهل ذلك العصر على خلاف ذلك الاجماع فينسخ بذلك الاجماع الاجماع الاول لكونه مثله في القوة وقوله ويجوز ذلك
الى ويجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان لم تتصل بحكم الاجماع الاول الممكن من العلم عندنا خلافا للمعتزلة على ما مر تقريره وستوى
في نسخ الاجماع بالاجماع ان يكون ذلك النسخ في عصرين او في عصر واحد في حق جواز النسخ لان مجوز النسخ يشملها وقد مر
على جواز النسخ بالاجماع كلام في اول باب تقسيم الناسخ فليكن على ذكر منك قال رح وحمد الله

باب بيان سببه الى قوله خشوة من الكلام اقول هذا

الباب في بيان سبب الاجماع وانه نوعان النوع الاول هو الداعي الى الاجماع اي الحامل عليه والسبب لانعقاده
والآتي انما قلنا هو السبب للاظهار واما الداعي الى الاجماع فيصلح ان يكون من اخبار الآحاد او القياس
وفائدة تخصيصها بالداعي دون الكتاب والسنة المتواترة وان كان يصلحان للداعي ايضا الى الاجماع والسبب
لانعقاده بل ان ثمرة الاجماع وهي اثبات العلم والعمل بالاجماع انما يظهر في حق الكتاب والسنة المتواترة
لان كلا منهما موجب للعلم بدون انضمام الاجماع اليه واذا ثبت ذلك فنقول شامل الداعي الاجماع على ان في ابدين الدية
كاملة وفي احدهما نصف الدية وكالاجماع على انه لا يجب مع الطعام المشوي قبل القيء فان سبب ذلك السنة المروية
في الباب وكاجماعهم على توظيف الخراج على اهل السواد فان عمر رضه حين اراد ذلك خالفه بلال مع جماعة من الصحابة ثم

الجماع هم

لما عيبهم قوله تعالى والذين جاؤا من بعدهم قال أرى لمن بعدكم في هذا الفيء نصيبا فلو قسمتها بينكم لم يبق لمن بعدكم فيها نصيب
الى قول عمر رضه وسبب هذا الاجماع الاستنباط من الكتاب ولما اختلفوا في الخليفة بعد رسول الله صلعم قال عمر رضه ان
رسول الله صلعم اختار ابا بكر لامر ديننا فنكون ارضى به كلنا لامر دنيانا فاجمعوا على خلافته وسببه الاستنباط من السنة وكان
ابن جرير يقول الاجماع الموجب للعلم قطعا لا يصدر عن خبر الواحد والقياس لانهما لا يوجبان العلم قطعا فلا يصدر عنهما
كيف يكون موجبا ذلك ولان الناس اختلفوا في القياس هل هو حجة ام لا فكيف يصدر الاجماع عما هو مختلف فيه فلا يتدنس
جانب آخر بجمعهم على الاتفاق لا محمل للغلط من الكتاب والسنة وهذا باطل لانا بينا ان اجماع هذه الامة
قطعا ثبت من جهة دليل بين جهة عينه كرامة لهذه الامة فمن يقول ان الاجماع لا يصدر الا عن دليل يوجب العلم فانه يجعل
الاجماع لغوا لانه حينئذ يضاف الحكم لما ذكر الشيء الذي يوجب علم التنزيل لا الى الاجماع فكان ذكر الاجماع ضائعا فنزله الاجماع
وقت حيوة النبي صلعم وخبر الواحد والقياس وان لم يوجبا العلم بنفسه اذا تأيدا بالاجماع شابه ما لو تأيد بآية من
كتاب الله تعالى او بالعرض على رسول الله صلعم والتقرير منه على ذلك فتكون للعلم فهذا الطريق وتلك في الصدر الاول
اتفاق على استعمال القياس وكونه حجة" ثم ظهر الخلاف من لا بصر له في الفقه ومن بعض اهل الكلام ومن لا علم له بحقيقة الاحكام
ومن بعض المتأخرين واويكد لا تعتد بخلافهم ولا يؤنس بوفاقهم وقال بعضهم لا يجوز ان يكون سبب الاجماع دليلا قطعيا من الكتاب
والسنة لانه حينئذ يكون الحكم ثابتا بهما فقع الاجماع لغوا فلذلك اشترط ان يكون سببه خبر الواحد او القياس
قال في ميزان الاصول هذا باطل لان الاجماع المبني على الدليل المحتمل لما كان حجة" فعلى الدليل القطعي اولى ولان الاجماع
ليس الا اتفاق اهل الاجماع على حكم واحد وقد وجد فيجب ان يكون حجة" بالدلائل الموجبة لكون الاجماع حجة" واما قولهم
الاجماع اليه حينئذ فنقول متى ثبت انه حجة" فالحاجة ثابتة الى مطلق الحجة والدليل وكثرة الدلائل تيسير على الناس ليطلبوا
الحق باتي دليل اتفق لهم وقد وجدنا في حادثة آيتين او آية وسنة" وان كانت الحاجة تندفع باحدها نظرا الى التيسير
وكذا يعارض الادلة توجب الطمانينة كما في قصة ابرهيم عليه حيث قال ولكن ليطمئن قلبي ونقل الامام حميد الدين الضرير
عن الامام العلامة شمس الدين الكردري رح انه قال الاجماع جائز بدون ان يكون مبنيا على خبر الواحد والقياس
لان ذلك ثبت كرامة" للامة واداما" للحجة وصيانة" للدين المستقيم فيجوز ان يخلق الله تع في قلوب الامة كلهم شيئا يحملون
عليه كما قال صلعم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن قال رح واما السبب انما قلنا قوله الى لاجماع
المسلمين اقول الداعي الى النقل في احتمله ظهور الحكم الشرعي في الخلف كان في السلف رضه غيره ان النقل
انما يحقق بالسبب وننقل فيه ننسب الناقل اليه مجازا لان الشيء قد يضاف الى الشيء بادنى ملابسة واذا كان
كذلك كان فيما ذكرنا اضافة الشيء الى المحل ثم ناقل الاجماع الينا على مثال نقل السنة المروية عن رسول الله صلعم فان نقلها
تارة" تكون بدليل قاطع لا شبهة فيه كالتواتر ومرة" بدليل فيه شبهة كالاشتهار والآحاد فكذا هذا الى الاجماع فانه اذا
انتقل الينا اجماع السلف رضه باجماع كل اهل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر وذلك كنقل اجماعهم على فرضية الصلوات
الخمس وفرضية الزكوات عند وجود شرائطها والآتي فرضية هذه الاشياء ثابتة بعيان الكتاب فلا حاجة الى
اثباتها بالاجماع لانا قد بينا قبيل ذلك ان في كثرة الدلائل تيسيرا على الناس وزيادة طمانينة واذا انتقل الاجماع الينا
بالافراد اي بالآحاد كان كنقل السنة بآحاد الآحاد وذلك لان السنة في اصلها موجبة للعلم والعلم بواسطة شبهة
عدم الاتصال صارت موجبة للعلم

دون العلم لذلك ذكر في نقل اجماعهم في اصله موجب للعلم والعمل وعند شبهته عدم اتصال النقل اذا انتقل
ايضا بالافراد صار موجبا للعمل دون العلم وذلك مثل قول عبيدة السلماني بفتح العين وكسر الباء وبفتح اللام ما اجتمع اصحاب
رسول الله على شيء كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر وعلى اسفار الفجر وعلى تحريم الاخت في عدة الاخت والى وجوب
هذا ذهب اصحابنا رحمهم الله حيث قالوا انه لا يجوز نكاح الاخت في عدة الاخت وقال الشافعي رحمه الله يجوز ذلك النكاح اذا كان ذلك العدة
عن طلاق بائن واما عن الطلاق الرجعي فلا يجوز بالاتفاق فكان المراد من العدة في الحديث المذكور العدة عن طلاق
بائن لظهر فائدة الخلاف وسئل ابن مسعود رضي الله عنه عن تكبيرات الجنازة فقال كلما ذكرتذكرني الا اني رأيت اصحابي مجتمعين
يكبرون عليها اربعا وكما روي في توكيد المهر بسبب الخلوة كما هو مذهبنا خلافا لما قاله الشافعي رحمه الله انه لا يتأكد بها كتأكد
خبر الواحد فيما اصله بالنظر الى الراوي الأعلى حيث سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم لكنه لما انتقل ذلك الينا بأخبار الآحاد
دخلته الشبهة في طريقه فأوجب العمل دون علم اليقين وكان اي خبر الواحد متقدما على القياس لان الشبهة
في القياس من الاصل اذ القياس الصحيح يوجب غلبة الظن لا علم اليقين لاحتمال الخطأ فيه فكان الاجتماع والشبهة
في القياس اصلا في خبر الواحد عارضا واذا كان كذلك فهذا مثله اي فالاجماع الذي ثبت بالافراد مثل خبر الواحد
واليه ذهب الجمهور من الفقهاء المتكلمين ومن الفقهاء مالك واليه ذهب ابو عبد الله البصري اي نقل اجماع السلف رضي الله عنهم
بالآحاد في هذا الباب اي في باب اجماع السلف واستدل بان الاجماع يوجب علم اليقين وخبر الواحد لا يوجب ذلك
واليه ذهب ابو عبد الله البصري وهذا خطأ بين وقول لا وجه له لان قول رسول الله صلى الله عليه وسلم موجب للعلم ثم يجوز ان يثبت ذلك
بنقل الآحاد ويكون موجبا للعمل دون العلم فكذا الاجماع يجوز ان يثبت بنقل الآحاد ويكون موجبا للعمل وقد انكر الاجماع
فقد ابطل دينه كله ومرجع اي ومرجع اصول الدين الى الاجماع الحاصل اذ القرآن انما ثبت بالاجماع كذا في الميزان
وآذا تقرر ذلك فلنشرع في نشر فضائل القياس وزواهر جواهر القياس فانه محك تعرف به جواهر الرجال وبضاعته وعيار
غور جهد في صناعته قال ـــــ باب ـــــ القياس الى قوله كما في سائر
الشهادات اقول ـــــ الاصل الرابع من اصول الشرع هو القياس وانه مشتمل على خمسة اقسام تفسير
القياس لغة وشريعة ثم شروطه ثم ركنه ثم دفعه ولا بد من معرفة هذه الجملة التي ذكرناها وهي الاقسام الخمسة
لان الكلام لا يصح الا بمعناه بحسب الوضع اذ هو بدون المعنى لا يكون مفيدا وما لا يكون مفيدا لا يكون كلاما بل يكون كصياح
الغراب وأنحاء الطيور ولا يوجد الكلام الا عند شرطه لان شرط الشيء ما يتوقف عليه ذلك الشيء فلا يتصور
وجود المشروط بدون الشرط اذ لو وجد بدونه لا يكون متوقفا عليه فلام ان يكون متوقفا عليه غير متوقف
عليه في حالة واحدة وانه محال وكذا لا يتصور القياس الا بركنه لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء فكان ثبوت الشيء
بدونه محالا ولم يشرع القياس الا لحكمه لان الشيء انما يشرع لحكمه والسفه لما جاز الحكمة اذا كان له عاقبة
حميدة واذا لم يكن له حكم لا يكون له عاقبة حميدة وكذا لا يكون مفيدا بدون الحكم ثم بعد ذلك لا يتم شيء الا الدرك فانه اذا
ظهر العجز عن الدرك بثبت موجب القياس ولما انحصرت وجوه احتياج القياس الى هذه الاشياء ظهر فائدة الحصر
بهذه الاشياء وانما قدم الشرط على الركن لان الشرعيات لا تصير موجودة بركنها قبل شرطها الا ترى ان
من اراد النكاح فلا بد من ان يبدأ باحضار الشهود ومن اراد الصلوة لم يجد بدا من البداية بالطهارة وستر العورة ونحوها

الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله وذلك لتوقف الركن على الشرط كتوقف الشروط ولا كذلك عكسه آما قياس
فهو اسم فهو انه مصدر قاس يقيس قياسا وقايس يقايس مقايسة وقياسا كاليدار من بدر وبادر والنفار من نفر
وناز وهو في اللغة التقدير يقال قست الثوب بالذراع اي اقدرها واخذها منها وقاس الشيء اجراءه بالمثل اذا قدرت
منها به قال جرير في صفة جراءة اذا قاسها الآسي النطاسي ارعشت انامل آسيها وجاشت هزومها الآسي
الطبيب والجمع اساة مثل رام ورماة والتنطس المبالغة في التطهر وكل مدقق النظر في الامور واستقصى عليها
فهو متنطس ومنه قيل للمتطبب بطيس مثل فيتق ونطاسي ايضا ويروى النطاس بفتح النون قاله ابو عبيد وحاش
القلب اذا اضطرب عند الفزع والهزمة النقرة في الصدر وهذا ستة اميال قياسا ومسبارا وقاس القذة
بالقذة اذا جاذاها والقذة واحدة القذذ وهي ريش السهم والى ذكرناه اشار المصنف رحمه الله للقياس تفسيرا وهو
المراد بظاهر صيغته ومعنى وهو المراد بدلالة صيغته ومثاله الضرب هو اسم لفعل يعرف بظاهره وهو
ايقاع آلة الضرب على محل قابل للايلام وموجبه الحي والمعنى يعقل بدلالته اي بما دل عليه معناه وهو الايلام حتى
ان من حلف لا يضرب امرأته فخنقها او عضها او مد شعرها حنث اما الثابت بظاهر صيغته فالقدر وذلك
ان يلحق الشيء بغيره فيجعل مثله ونظيره اي في الحكم الذي وقعت الحاجة الى اثباته وقد سمى ما يجري بين المناظرين
قياسا لان كل واحد منهما يسعى ليجعل جوابه في الحادثة مثلا لما اتفقا على كونه اصلا بينهما وهو اي القياس
قياسا وقال الامام بدر الدين الكوراني رحمه الله قال قست الشيء بغيره وعلى غيره قيسا وقياسا وقد سمى هذا القياس
نظرا مجازا لانه من طريق النظر يدرك وقد سمى اجتهادا لان الاجتهاد طريق القياس اذ ببذل المجهود يحصل هذا
المقصود وانما قال وقد سمى بلفظ قد لان التقدير اللغوي لا سمى نظرا واجتهادا فأتى بلفظ على التقليل لذلك وأما
تفسيرا القياس شريعة فهو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر وآنما ذكر لفظة الابانة ولم يذكر لفظ الاثبات
او التعدية او التحصيل لان القياس لا يصح للاثبات والتحصيل اذ المثبت للاحكام هو الله سبحانه وتعالى وأما فعل القايس فهو
اظهار واعلام أن حكم الله كذا وعلته كذا وهما موجودان في المحل فيه والتعدية والانتقال على الاوصاف محال وآنما
ذكر لفظ المثل لان عين الحكم من اجل الحرمة والوجوب والجواز لا يثبت في الفرع لان ذلك وصف للاصل فلا يتصور
في غيره وانما يتصور في غيره مثله وكذا عين علة الاصل لا تكون في الفرع لانها وصف للاصل وهو بدونها لا يبقى اصلا
ولكن يكون في الفرع مثل تلك العلة وقيل احد المذكورين لان القياس يجري بين المعدومين كالقياس في المعدوم بعد
الوجود بالمعدوم الذي لم يوجد كما قاس زوال العقل بسبب الجنون بعدم العقل في كونه سقوط الخطاب الشرعي
بسبب جامع بينهما وهو العجز عن تفهم الخطاب وادآء الواجب ولا يطلق اسم الاصل والفرع على المعدوم لان
الاصل اسم لشيء يبنى عليه غيره والفرع اسم لشيء يبنى على غيره والمعدوم ليس بشيء وبهذا ظهر فساد قول من
قال القياس تعدية حكم الاصل بعلته الى فرع هو نظيره وقال القياس تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع بعلة
متحدة منها وقيل مساواة فرع لاصل في علة حكمه وآن تفسير القياس شريعة اشار المصنف رحمه الله بقوله واما المعنى
الثابت بدلالة صيغته فهو أنه اي ان القياس مدرك من مدارك الاحكام الشرعية اي محل الدرك او سببه كما يقال الوضوء
محلبة للدم اي سببه والدرك هو العلم فبالقياس يعلم الشيء لا انه يثبت به كذا فان يعلم به انما ثبت به

ولهذا قالوا القياس الابانة وهي الاظهار لان الاظهار يعتمد كون الشيء خفيا والحكم في الفرع خفي يعلم بالقياس
وقوله ومنفصل الى محل فصل بالنظر فيه فان القياس موضح فصل بيان يكون حجة وهي القياس وبيان يكون هوى
او هو سبب فصل بين الحلال والحرام وهذه جملة اي الاقسام المذكورة بكونه اجمالا لا تعقل تفصيلا الا بالبسط
والبيان وبيان ذلك ان الله تعالى كلفنا الحكم بالقياس بطريق وضعه تعالى على مثال ما كون بين العباد بما شرعه من ابتناء
تجعل الاصول وهي الكتاب والسنة والاجماع شهودا على حقوق الله تعالى واحكامه بمنزلة الشهود في الدعاوى ومعنى الخصوص
هو شهادتها بمنزلة شهادة الشاهد وذلك المعنى هو العلة الجامعة بين الاصل والفرع ولا بد من صلاحيته الاصول وهي كونها
صالحة للتعليل حتى اذا كان النص غير مدركا بالعقل مثل المقدرات او كان مخصوصا عن النص العام كشهادة خزيمة لا يكون
له صلاحية وذلك كصلاحية الشهود للشهادة بالحرية والعقل والبلوغ ولا بد من صلاح الشهادة وهو الوصف الصالح
لمناط الحكم كصلاح شهادة الشاهد فان شهادته مخصوصة بلفظ خاص وهو لفظ اشهد لا كل لفظ يدل على العلم حتى
لو قال اعلم او اتيقن لا تقبل شهادته وكذلك كل معنى في النص لا يكون مؤثرا لاثبات الحكم في الفرع بل المعنى المعتبر
هو الوصف الصالح لاضافة الحكم اليه وكما انه لا بد من عدالة الشاهد كذلك لا بد من عدالة وصف النص وهي ان يظهر اثره
في موضع بالكتاب او السنة او الاجماع وهذا لتعليلنا في استباط النجاسة من سؤر سواكن البيوت باعتبار رضوعة
الطوف وكثرته الدوان فان ذلك وصف معدل ظهرت عدالته بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب بقوله تعالى
فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه فعلم ان للضرورة تاثيرا في التخفيف وكذا قوله ليس عليكم ولا عليهم جناح
بعدهن طوافون عليكم حيث اثرت كثرة الطواف في سقوط الاستبذان واما السنة فقوله صلعم الهرة ليست بنجسة
فانها من الطوافين عليكم والطوافات واما الاجماع فان العلماء رضي الله عنهم اجمعوا على ان ما ضاق امره اتسع حكمه وكذا لا بد
من استقامة معنى النص وهو الوصف الشاهد للحكم المطلوب وهي ان يكون الوصف مطابقا لحكم بان لم يكن فيه فساد
الوضع ولا المخالفة بينهما كما في الشهادة فان الرجل اذا ادعى على اخر الف درهم وشهد الشهود بان له عليه الف غصبا لم تقبل
لعدم الملاءمة بين الدعوى والشهادة وقوله فكذلك هذه الشهادة اشارة الى شهادة النصوص ولا بد من طالب للحكم
على مثال المدعي وهو القياس ولا بد من مطلوب وهو الحكم الشرعي فالمقصود اظهار حكم الاصل في الفرع ولا بد من
مقتضى عليه وهو القلب بالعقد ضرورة والبدن بالعقد اصلا لان القياس لا يوجب الحكم قطعا بجعل عقد القلب
اصلا بل جعل عقد البدن اصلا ولازم منه عقد القلب ضرورة وذلك اذا كان بحاجة نفسه فان كان بحاجة غيره
فلا بد من خصم في مجلس المناظرة وهو المقتضى عليه من حيث انه يلزم الانقياد له ولا بد من حكم وهو يسمى القاضي وهو
القلب لان القلب حكم ان هذا الوصف مؤثر في هذا الحكم فيثبت هو عند وجود ذلك الوصف ثم بعد اجتماع هذه المعاني
بقي للمشهود عليه ولاية الدفع كما في سائر الشهادات فان المشهود عليه يتمكن من الدفع بعد ظهور الحجة بجرح الشهود
او بغلم الايوام او بما يتمكن بالعجز عن الدفع وبيان ذلك في قولنا اخارج النجس ورغيرة السيلين ناقض للطهارة
فالطالب ابو حنيفة رحمه الله والشاهد فيه قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط والشهادة دلالة هذا النص على ان
خروج النجاسة من البدن ناقض والصلاحية ان يكون التعليل الذي ذكرها صالحا لاضافة هذا الحكم وصلاحية
النص ان النص غير معدول به عن القياس والعدالة ظهور اثره في موضع من المواضع وقد ظهر فانه اذا خرجت

النجاسة من سرة انسان يستقص طهارته بالاجماع واستدلال ابي حنيفة رحمه الله بالطلب والمطلوب اثبات اسقاط الوضوء
والحكم القلب والمحكوم عليه البدن بالعقد والخصم وهو الشافعي رحمه الله فان قيل كيف يصح القلب قاضيا وهو مقتضى عليه لما ذكر
قيل هذا بقوله ولا بد من مقتضى عليه وهو القلب قلنا انه قاض من حيث انه يقضي بان هذا الحكم اثر لهذا الوصف وانه لازم على
البدن ويلزم القلب عقد على ذلك ضرورة باعتبار عموم هذا الحكم جميع المكلفين فترتب وجوب العمل على القياس بدنا
لانه مكلف كسائر المكلفين كما تقاضى بعض بثبوت الوضائية اذا شهد واحد عدل برؤية الهلال وكان في السماء علة فانه
يثبت بقضائه صوم الفرض على العموم ويجب عليه ايضا بطريق الضمن اذ القاضي مثل العامة في حق وجوب التكليف عليه وكذلك
تقضي القاضي بالملك للمدعي عند قيام الحجة ثبت حكمه على العموم وثبت على نفسه ايضا حتى لا يتمكن من دعواه لنفسه
بعد حكمه للمدعي قال رحمه الله وهذا مذهب عامة اصحاب النبي صلعم لقوله افضلوا واصلوا اقول ما سبق
ذكره من ان القياس مدرك من مدارك احكام الشرع هو مذهب عامة الصحابة والتابعين وغيرهم من ائمة الدين
فانهم اتفقوا على ان القياس على الاصول الشرعية لتعدية احكام تلك الاصول الى الفروع لا نص فيه مدارك للحكم
الشرعي لكنه ليس بحجة لاثبات الاحكام ابتداء وانما اثره رحمه الله لفظة التعدية على لفظة الابانة وان كانت هي مجازا
احترازا عن توهم ان يثبت الحكم فيه قطعا لان لفظة الابانة تدل على ان الحكم في الفرع كان ثابتا بالنص ايضا لكن
كان خفيا فاظهره المجتهد بالقياس وحينئذ يجب ان يثبت الحكم فيه قطعا كما لو لحق خبر الواحد بحمل الكتاب فانه
يثبت الحكم هناك قطعا بخلاف لفظة التعدية فانها لا تدل على ذلك بل تدل على الانتقال وانتقال عين حكم الاصل الى الفرع
محال فتعين ان يكون المراد مثله بطريق الرأي وذلك لا يدل على كون الحكم فيه قطعيا اذ المماثلة بحتمل وجوها فالوجوه
وقال اصحاب الظواهر والنظام والقاساني من المعتزلة والاماميه من الروافض والخوارج والملاحدة ان القياس
ليس بحجة والعمل به باطل في احكام الشرع واول من احدث هذا الخلاف ابراهيم النظام وطمع السلف لاجتماعهم
بالقياس ونسبهم الى خلاف ما وصفهم الله به بخلع ربقة الاسلام من عنقه وكان ذلك منه اما للقصد الى افساد
طريق المسلمين عليهم واما للجهل منه بفقه الشريعة ثم تبعه على هذا القول بعض المتكلمين ببغداد ولكنه تحرز عن
طعن السلف احترازا من الشنعة التي لحقت النظام فذكر طريقا آخر لاجتماع الصحابة رضي الله عنهم بالقياس
هو دليل على جهله وهو انه قال ما جرى بين الصحابة رضي الله عنهم لم يكن على وجه الاجتماع بالقياس وانما كان ذلك على وجه الصلح
والتوسط بين الخصوم وذكر المسائل لتقريب ما قصده من الصلح لا الافهام وهذا مما لا يخفى فساده على من تأمل ادنى
تأمل فيما نقل عن الصحابة رضي الله عنهم في هذا الباب ثم نشأ بعد داود بن علي الاصبهاني فابطل العمل بالقياس من غير ان
وقف على مراد كل فريق ممكن عليه قبله ولكنه اخذ طرفا من كل كلام ولم يشتغل بالتأمل فيه وتابعه على ذلك اصحاب الظواهر
الذين كانوا مثله وروي بعضهم هذا المذهب عن قتادة وصدوق وابن سيرين وهو افتراء عليهم فقد كانوا اجل من
ان ينسب اليهم القصد الى مخالفة رسول الله صلعم واصحابه رضي الله عنهم فيما هو طريق احكام الشرع بعد ما ثبت نقله ثم
اختلف هؤلاء الذين ابطلوا العمل بالقياس فقال بعضهم لا دليل من قبيل العقل لا اعتبارا للدليل العقلي اصلا لان
دلائل العقل لا تصلح لمعرفة شيء من امور الدين والقياس قسم منه اي من دليل العقل وقال بعضهم القياس دليل
ضروري لانه لا يتصور الا عند فقدان النص والاجماع ولا ضرورة بنا اليه في احكام الشرع لامكان العمل بالاصل
الذي هو استصحاب الحال

واجتمع بعد الآية النفاة للقياس بظواهر من الكتاب والسنة وبالدليل المعقول أما الكتاب فقوله تعالى
تبيانا لكل شيء وكلمة كل للاحاطة والتعميم فنعم الاشياء كلها وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقوله تعالى
ما فرطنا في الكتاب من شيء، وقوله تعالى أولم يكفهم أنا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ففي هذه النصوص بيان ان الاشياء كلها
في الكتاب إما في عبارته واشارته او دلالته او اقتضائه واذا كان كذلك بطل القياس لانه حمل لا يخلو اما ان
يكون القياس موافقا لما في الكتاب او مخالفا له والاول لا فائدة فيه والثاني غير جائز لانه قياس في مقابلة النص وفي
جعل القياس حجة لاثبات الحكم في محل تول بان الكتاب غير كاف في بيان الاشياء، وانه باطل وقوله تعالى لا تقدموا بين
يدي الله ورسوله وقوله تعالى وان احكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وفي العمل بالرأي تقدم بين يدي الله ورسوله وحكم
بغير ما انزل الله فان طريق الاستنباط والرأي لا يكون مما انزل الله في شيء وانما المنزل كتاب الله وسنة رسوله عليه
فقد ثبت انه عليه ما كان ينطق عن الهوى وانما كان ينطق عن الوحي وانما الحكم بالرأي من قبل ما قال الله ولا تقولوا لما تصف
ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام الآية وقوله ولا تقف ما ليس لك به علم فانه نهى عن اتباع ما لا يفيد العلم والتماس
كذلك وقوله ولا تقولوا على الله الا الحق والقياس ليس بحق لكونه محتملا للخطأ، وأما السنة فحديث ابي هريرة رضي الله عنه ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لم يزل بنو اسرائيل على طريقة مستقيمة حتى كثر فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بقائد كان
فضلوا واضلوا ووجه التمسك به انه صلى الله عليه وسلم ذمهم على ذلك الفعل وذلك دليل على ان ذلك الفعل قبيح والفعل القبيح لا يجوز
ان يكون مدركا لوجوه الشرع وانما قلنا انه عليه السلام ذمهم على ذلك الفعل لانه ذكر في الحديث وجها في الذم فيطرد
السبب وفي طرد الحكم اما من طرف السبب فانه صلى الله عليه وسلم جعل فعل القياس في نبيحة فعل فرعون اصله وفي شبهة
فان الفعل الطيب انما ينشأ من العرق الطيب واما من طرف الحكم فهو الضلال والاضلال فالضلال بانفراده كاف
في استحقاب وصف القبيح فكيف ما لو اقترن بالاضلال وقوله فقاسوا يحتمل ان يكون قياسهم ما نقل من عبادة الاصنام
ان اسلافهم المؤمنين كانوا قد صوروا صور الانبياء، والصلحاء، الذين يعدلوا ليزدادوا حرصا في طاعة الله برؤية
صورهم وتذكرهم ما بلغهم في مجاهدتهم وتعبهم في مشاق الدين الى ان نشأ اولاد السبايا فيهم بعد انقراض اسلافهم
الصالحين فقالوا كانت هذه الصور لتعبدها اسلافنا فيجب علينا عبادتها ايضا فحملوه كان معنى قوله فقاسوا انهم
يكن على اعتقاد ان ما سوا ما لم يكن في عبادة الاصنام في اسلافهم اعتقاد كان في وجود نفس الصور التي كان صورها
اسلافهم للتذكر وزيادة الاتعاظ والحرص على الطاعة برؤيتهم اياها لا لعبادتهم اياها والله اعلم وقوله صلى الله عليه وسلم في
تفسير القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار فانه انما اراد به اعمال الرأي للعلم في احكام الشرع فان اعمال الرأي
للوقوف على معنى النص وحيث اللسان فقه مستقيم ويكون العمل به عملا بالنص لا بالرأي وقول عمر رضي الله عنه اياكم
واصحاب الرأي فانهم اعداء الدين اعيتهم السنة ان يحفظوها فقالوا برأيهم فضلوا واضلوا وقول ابن مسعود رضي الله عنه
اياكم واو رأيت وارأيت فانما هلكت من كان قبلكم في ارأيت وارأيت ولا تقيسوا شيئا بشيء فتزل قدم بعد ثبوتها واول
من قاس ابليس فاستحق به اللعن والعذاب قال ـــــ ه واما المعقول فلما قلنا وعلى امر الحروب يحمل
مشاورة النبي صلى الله عليه وسلم ـــــ هو بيان للدليل العقلي على نفي القياس وجهة نفاته وذلك يتبين في الدليل
والمعنى في المدلول اما المعنى الذي في الدليل فهو ان القياس دليل في اصله شبهة لان الوصف الذي هو علة الحكم وقاطعه
توقف عليه بالاجتهاد

ليس

ايضا

لكون النص غير ناطق به ولا موجب بالشارته ولا بد لله دلالة بالقضاية فيكون ثابتا بالرأي ضرورة والرأي يحتمل الخطأ،
فلا يتذكر عن شبهة في اصله وهو الحكم المطلوب بذلك لوصف حق الله ومن احاط او استقاط او تحليل او تحريم فلا يجوز اثباته مما فيه
شبهة في اصله لان فرض الحق موصوف بكمال القدرة منزه عن ان ينسب اليه العجز او الحاجة فلا اثبات حقه مما فيه شبهة
ولا وجه لانكار هذه الشبهة فيه لان القياس لا يوجب العلم قطعا بالاتفاق بخلاف خبر الواحد فان اصله حجة قاطعة
اذ هو معلوم من رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا خرج عن كونه حجة بما تعتريه من الشبهة الناشئة من طريق الانتقال اليقاء والاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم
فانكر لو تفحصت ناقلا عن ناقل الى ان بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ذلك حجة قاطعة ولا كذلك القياس وأما المعنى الذي في المدلول
فلان المدلول طاعة الله ومن لا مدخل للرأي فيما هو طاعة الله ولهذا لا يجوز اثبات اصل العبادة بالرأي اذ العبادة طريقها
طريق الابتلاء في اظهار العبودية والانقياد الا ترى ان من الشرائع ما لا يدرك بالعقول والآراء كالمقادير في العبادات
والعقوبات ومنها اي ومن جنس الشرائع ما يخالف المعقول كايجاب القياس كتاب الصوم مع وجود الاكل والشرب ناسيا
وحذف ذلك وليس المراد بذلك ان من احكام الشرع ما يوجب العقل ان لا يكون كذلك فان ما كان حسنا عقلا فمن كل وجه لا يرد الشرع
بخلافه وما كان مستحيلا عقلا من كل وجه لا يرد الشرع بخلافه لان العقل والشرع كلاهما من عند الله ومن لا يناقض
لا يجوز النسخ فيما هو معقول صرف لانه ما يكون لا محالة مستحيل النسخ عليه الا ترى ان حسن شكر المنعم وقبح كفرانه مما
مستحيل انتساخه وانما اراد به ما يخالف القياس الشرعي من كل وجه كما ذكرنا من ايجاب الصوم مع وجود الاكل والشرب
ناسيا وكما نقاض الطهارة بالقهقهة في الصلوة واذا كان كذلك فما هذه صفته لا يمكن معرفته بالرأي فيكون العمل بالرأي
فيه عملا بالجهالة لا بالعلم ولا يلزم امر الحروب اي ولا يرد على شيء مما ذكرناه جواز اعمال الرأي في امر الحروب والوقوف
على جهة الكعبة ونحو المتلفات ومهور النساء، اما على الوجه الاول وهو قوله فلمعنى في الدليل فلان هذه الامور كلها من حقوق
العباد فانهم ينتفعون بها في دنياهم ويليق بحالهم العجز والاشتباه فيما يعود الى مصالحهم العاجلة فتعتبر فيه الوسع لتيسر
عليهم الوصول الى ما قصدوه وهذا غير امر القبلة ظاهر وكذلك امر القبلة فان الاصل فيه معرفة جهة اقاليم الارض لحوائجهم
التي تعلق بها فانها ستقدم في اقليم وتتأخر في آخر ويسعون لمعرفتها في سيرهم وتجارتهم وغير ذلك ويعرف بذلك امر
القبلة ايضا من معرفة النجوم وذلك من حقوق العباد فبنى ذلك على وسعهم وجوز اثباته بالرأي لاضطرارهم وعجزهم
بخلاف صاحب الشرع لانه موصوف بكمال القدرة فلا يجوز اثبات حقه بدليل فيه شبهة في اصله وأما على الوجه الثاني
وهو قوله فلمعنى في المدلول فلان الامور المذكورة من حقوق العباد والاصل فيها ان يكون مدركه بالحواس اذ بها تثبت علم اليقين
كما ثبت بالكتاب والسنة الا ترى ان الكعبة ما يعرف بالتحري في حق من غاب عنها وبعد البعد عنها بالاعمال الرأي ممكن تصويرها
كالمحسوسة وكذا امور الحرب تعقل بالاسباب الحسية والنظر فيما يدفعون به المضرة ويجلبون اليهم
المنفعة وكذا امور المتلفات ومهور النساء، تعقل بالاسباب الحسية فان المقصود منها صيانة النفس عما يتلفها او تهر الخصم واصل
ذلك محسوس وما هو الا نظير التوقي عن تناول السم لعلمه انه متلف والتوقي عن الوقوع على السيف والبكر لعلمه انه ناهض
للبنية فعرفنا ان اصل ذلك محسوس فاعمال الرأي فيه للعلم يكون في معنى العلم بالاشباه في اصله وحصل مما قلنا في عدم جواز
اعمال الرأي الحافظة على النصوص مع معانيها لان النصوص قوالب المعاني اللغوية فيجب علينا التبحر فيها لنقف
على مضمراتها واستعاراتها وكناياتها وغير ذلك فكان ذلك هو العلم بالنصوص بجميع معانيها لا العلم بالقياس وبالله العلم
بالاصل

وهو استصحاب الحال في محل القياس ممكن على وجه يفيد عزا اعمال الرأي وذلك الاصل دليل على العمل به قال الله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فهذا امر مجمل يحتاج الى طالع يطلعنا على طاعم يطلعنا الآية امر الله ورسوله صلعم بالاباحة فيها لا يحذفه دليل الحرمة في الكتاب فلا ضرورة تدعو الى اعمال الرأي فيها وليس كذلك ما سبق ذكره من امر الحروب وغيرها لان العمل بالاصل وهو الاستصحاب غير ممكن اذ الاصل عدم المحاربة وعدم لقوم المقاتلات وعدم درك جهة الكعبة فجوزنا العمل بالرأي في ذلك لهذه الضرورة ولا يرد على ما ذكرنا جواز التفكر واعمال الرأي في احوال نرضى من القرون وما الحقهم من المثلات لان طريق ذلك الاعتبار بالتأمل في معاني اللسان فان اصله الخبر وذلك ما يعلم بحاسة السمع ثم يدرك المقصود بالتأمل فيه وليس ذلك من حكم الشريعة في شيء فقد كان الوقوف على معاني اللغة موجودا في الجاهلية مع ان اهلها لا يعلمون الشريعة ولان ذلك من حقوق العباد فان المقصود ان يمتنعوا عما كان مهلكا قبلهم حتى لا يهلكوا وان يباشروا ما كان سببا لاستحقاق الكرامة من قبلهم حتى ينالوا مثل ذلك وهو من حقوق العباد بمنزلة الاكل الذي يكتسب به المرء سبب ابقاء نفسه واتيان الاناث في محل الحرث لتكتسب به ابقاء نسله وعلى ذلك يحمل ما ورد في القرآن المجيد من الامر بالاعتبار وهو قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار وعلى امر الحروب يحمل مشاورة النبي صلعم فان ما امر تعالى رسوله صلعم من المشورة مع اصحابه رضه بقوله وشاورهم في الامر المراد منه امر الحرب ومن حقوق العباد الا ترى انه روي انه عليه السلام شاورهم في ذلك ولم ينقل انه شاورهم قط في حقيقة ما تم عليه ولا فيما امرهم به من احكام الشريعة والى هذا المعنى اشار عليه بقوله اذا آتيتكم بشيء من امر دينكم فاعملوا به واذا اتيتكم بشيء من امر دنياكم فانتم اعلم بامور دنياكم ولعامة العلماء وابة الهدى لما قوله وهذا لا يعقل الا بالتأمل اقول لجمهور العلماء رض على جواز العمل بالقياس دلائل من الكتاب والسنة والمعقول وهي كثيرة قد اورد اكثرها المتقدمون من مشائخنا رح ونحن نذكر من كل نوع طرفا وشيئا منه اقتداء بالسلف فمن دلائل الكتاب قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار لما استدلوا بما شاهدتم على ما غاب عنكم كذا ذكر اهل التفسير والاستدلال به ان الله تع اهلكهم بسبب الكفر ليعتبروا بحالهم فينزجروا عن سلوك طريقهم واعتقاد عقيدتهم كيلا يصيبهم مثل ما اصابهم وما هذا الا مقايسة وكذا الاعتبار في اللغة رد الشيء الى نظيره ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة والرجل يقول اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب اذا سويته به وهذا هو القياس فكان القياس مأمورا به بهذا النص فان قيل سلمنا ان الاعتبار واجب علينا بالامر لكن الاعتبار بحال من سلف انما يجب اذا ظهر معناه بظاهر الشرع وهو مخالف لامر الله تع ورسوله صلعم الا ترى الى قوله تع في آخر الآية ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله ومن يشاقق الله فان الله شديد العقاب فانه نص على المعنى وهو المخالفة المذكورة والكلام فيما اذا لم يظهر المعنى بظاهر الشرع بل ظهر برأينا واستنباطنا انه هل يجب الاعتبار بمثل هذا المعنى ام لا وليس ما ظهر برأينا مثل ما ظهر بظاهر الشرع لاحتمال الغلط في رأينا وليس كذلك اظهار الشرع فوجوب الاعتبار ثمة لا يدل على وجوبه ههنا قلنا ان الله تع امر بالاعتبار مطلقا من غير فصل فنجري على اطلاقه على ان الامر بالاعتبار عند خفاء المعنى ابلغ من الامر به عند ظهوره لان المقصود من الامر امر به الابتلاء وهو عند خفاء المعنى ابلغ فان قيل الاعتبار في الآية هو التأمل والتفكر فيما اخبر الله تعالى ما صنعه بالقرون الماضية لا القياس قلنا هذا مثله لان النظر والتأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلات يا سباب ثقلت عنهم ليكف احترازا عما اصابهم كالتأمل في موارد النصوص لاستنباط المعنى المؤثر فيفهم من هذا جواز القياس

ومنها قوله تع ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار والعبرة البيان ومنه قوله تع ان كنتم للرؤيا تعبرون اي تبينون والتمييز المضاف الينا اعمال الرأي في معنى المنصوص ليتبين به الحكم في نظيره والقياس مثله اي مثل التمييز او مثل رد الشيء الى نظيره سواء فان قيل عندي الاعتبار انما يصح بامر ثابت بالنص دون السبب وهو ان يذكر سبب هلاك قوم او سبب نجاتهم بطريق التنصيص وكذلك عندي بنا اي في القياس اذا ذكرت العلة نصا جوز العمل به كما يزوى أن ماعزا زنى وهو محصن فرجم فانا اثبت هذا الحكم بالزنى بعد الاحصان في غير ماعز فصار مثل النبي صلعم الحجر ليست بحجة انها من الطوافين عليكم والطوافات في كون العلة منصوصا عليها وانا انكر القياس في علة مستنبطة بالرأي كالكيل والجنس فانكم تجعلون ذلك علة الربوا في الحنطة بالرأي اذ ليس في نص الربوا ما يوجب تعميم هذا الوصف من غير اوصاف المحل قلنا الجواب عن ذلك ما يأتي بيانه بعد ذلك بصفحة في قوله وبيان ذلك في الاصل قوله تع وهو الذي اخرج الذين كفروا الى آخر ما ذكر ومنها قوله تعالى ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون وفي آية اخرى لقوم يعقلون ونحو ذلك ومنها قوله تع ولكم في القصاص حيوة فان القصاص افناء واماتة في الظاهر لكنه فيه حيوة بطريق المعنى والاعتبار بواسطة شرعه واستيفائه اما الاول وهو الحيوة بواسطة شرع القصاص فان من قصد قتل غيره اذا تفكر انه متى قتله قتل به منعه ذلك عن مباشرة سبب القصاص وهو القتل فيبقى هو حيا ويسلم الذي قصد قتله عن القتل فصار ايضا فصير القصاص حيوة لهما اي يصير ذلك سببا لبقائهما على الحيوة واما الثاني وهو الحيوة بواسطة استيفاء القصاص فلان من قتل رجلا عمدا صار حربا على اوليائه القتيل لخوفه على نفسه منهم فيقصد قتلهم ويستعين على ذلك بامثاله من الشهوة ليزيل الخوف عن نفسه دصار اوليائه القتيل كذلك فلم يسلم لهم حيوة الا بسبب القصاص فيسلم بسبب ذلك حيوة اوليائه القتيل الاول وعشائره فصاروا احياء معنى قوله تع ولوردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم والاستنباط ليس الا استخراج المعنى المنصوص بالرأي والمراد باولي الامر منهم العلماء وقيل امراء السرايا والاول اظهر لان امراء السرايا انما يستنبطون بالرأي اذا كانوا علماء فان قيل كيف يستقيم الاستدلال بهذا النص والقياس لا يوجب العلم عندكم اذ المجتهد يخطئ ويصيب قلنا نعم ولكن يحصل بالاجتهاد العلم بطريق الظاهر على وجه يطمئن قلبه وان كان لا يدرك ما هو الحق باجتهاده وهو نظير قوله تع فان علمتموهن مؤمنات الآية اذ المراد المعتاد به العلم حيث انظاهر فان قيل كيف يستقيم هذا واكثر المشروعات بخلاف المعهود المعتاد بين الناس فلا يحصل على هذا طمأنينة القلب بالاجتهاد قلنا نعم هو بخلاف المعهود المعتاد عند اتباع هوى النفس فاما اذا ترك ذلك ورجع الى ما ينبغي للعاقل ان يرجع اليه فانه يكون ذلك موافقا لما هو المعهود المعتاد عند العقلاء فبا عتبار هذا التأمل يحصل البيان على وجه يطمئن اليه القلب في الانتهاء ومنها قوله تع فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فان المراد به القياس الصحيح والرجوع اليه عند المنازعة وفيه بيان ان الرجوع اليه يكون بامر الله تع وامر الرسول عليه ولا يخلو ان يقال المراد به هو الرجوع الى الكتاب والسنة لانا نقول انه علق ذلك بالمنازعة والامر بالعمل بالكتاب والسنة غير متعلق بشرط المنازعة ولان المنازعة بين المؤمنين في احكام الشرع قلما تقع فيه نص من كتاب او سنة فعرفنا ان المراد به المنازعة فيما ليس فيه عينه نص وان المراد هو الامر بالرد الى الكتاب والسنة بطريق التأمل فيما هو مثل ذلك الشيء من المنصوص

وانما تعرف هذه المسائل بامثال الرأي وطلب المعنى قال ... واما السنة فاكثر من ان يحصى ليلا قوله في
الاعتبار اقول ... الدلايل الدالة على جواز العمل بالقياس من الاخبار المروية عن رسول الله صلعم اكثر من ان يحصى وانما
من ان يخفى منها ما روى ان النبي صلعم قال لمعاذ رضه حين وجهه الى اليمن بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال
قال فبسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأي قال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله وهذا نص صحيح
دال بصراحته على كون القياس مشروعا لان ما قاله معاذ رضه لو لم يكن حقا لما حمد صلعم على ذلك فان قيل كان ذلك في ابتداء
الاسلام حين كان في النصوص قلة فدعت تلك الحالة اليه استعمال القياس اما النصوص بعد ذلك فكثرت وكثرتها
تغني عن القياس قلنا لا نسلم ان النصوص كانت قليلة في ابتداء الاسلام ولئن سلمنا ذلك فالداعي اليه استعمال القياس
انما هو خلو الحادثة عن النص ونحن لما جوزنا استعمال القياس عند فقدان النص في الحادثة فكان الداعي اليه استعمال موجودا
فاقتضى شرعية القياس واما قال صلعم فان لم تجد في كتاب الله ولم تقل فان لم يكن في كتاب الله لان الله سبحانه وتعالى
قال ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقال ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ومنها ما قاله صلعم لعمر رضه لما سأله عن القبلة
في حال الصوم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك قال لا قال فيم اذن وهذا تعليم المقايسة فان بالقبلة ينتهي
طريق اقتضاء الشهوة ولا يحصل ذلك بعينه كما ان بادخال الماء في الفم ينتهي طريق الشرب ولا يحصل به الشرب
ومنها قوله صلعم في تحريم الصدقة على بني هاشم ارأيت لو تمضمضت بماء اكنت فاعلا هذا ليس بقياس لان القياس
هو رد فرع الى اصل بمعناه في حكمه ولم يوجد ذلك بل هو استشهاد بمثله نحو قوله "مبالغة" في الايضاح قلنا انما يصح
الاستشهاد بما هو مثله ولا مماثلة ههنا صورة فكان المراد هو المماثلة في المعنى وهو ان الصدقة "طهرة" للاوزار فكانت
"وسخة" كالماء المستعمل والامتناع عن شرب ذلك فرعا لان الامور فكذلك نرى الصدقة حرمت عليهم وما هذا الا قياس
ومنها ما قاله صلعم لابي موسى الاشعري رضه لما بعثه للايمن اقض بكتاب الله فان لم تجد فبسنة رسول الله فان لم تجد
فاجتهد رأيك ومنها ما قاله لعمرو بن العاص رضه اقض بين هذين فقال على ماذا اقضي فقال على انك ان اجتهدت
فاصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة واحدة ولو لم يكن الاجتهاد فيها لا نص فيه مدح ولا مدارك
احكام الشرع لما امر به رسول الله صلعم ومنها ما قاله صلعم للخثعمية ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته وفي رواية
كنت تقضيه قالت نعم قال فدين الله احق وهذا بيان لطريق اعمال الرأي ومنها ما قاله للذي سأله عن قضاء شهر رمضان
متفرقا ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيت الدرهم والدرهمين اكان يقبل منك فقال نعم فقال الله احق بالتجاوز ومنها
قاله للمتخاصمة انه دم عرق انفجر فتوضأي لكل صلوة فهذا تعليم للمقايسة بطريق ان النجس لما سال حتى صار
ظاهرا وجب غسل ذلك الموضع للتطهير وجب تطهير اعضاء الوضوء ومنها قوله صلعم الهرة ليست بنجسة انها من الطوافين
عليكم والطوافات وهذا تعليم للمقايسة باعتبار الوصف الذي هو مؤثر في معنى التخفيف ورفع صلعم الحاجة لعموم البلوى
والضرورة فظهر ما ذكرناه ان النبي عليه علمنا العمل بالرأي كما علمنا احكام الشرع ومعلوم انه ما علمنا العمل به في معارضة
النصوص فعرفنا انه علمنا ذلك للعمل به فيما لا نص فيه واشار المصنف رح الى ما مر من الاخبار الى ثم يذكر هاهنا الكتاب يقول
وقد روينا على البناء للمفعول ما هو قياس سنة رسول الله صلعم وعمل اصحاب النبي صلعم في هذا الباب وهو باب القياس
ومناظرتهم بالرأي والمشاورة وهم اشهر من ان يخفى فانهم تكلموا في مسألة الجد مع الاخوة وشبه بعضهم بواد

ينشعب منه نهر

وبنصهم بجزء ثبت وكذلك اخذنا في الشركة فقال كل واحد منهم فيه بالرأي واعتوضوا على قول عمر رضه بالرأي حين
قالوا هب ان ابانا كان حمارا اترجح عمر رضه الى الشركة فعرفنا انهم كانوا مجمعين على جواز العمل بالرأي فيما لا نص
فيه وكفى اجماعهم حجة فان قيل كيف نستدل هذا وقد قال ابو بكر رضه اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت
في كتاب الله تعالى برأيي وقال عمر رضه اياكم واصحاب الرأي وقال علي رضه لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف احق بالمسح
اولى من ظاهره وقال ابن مسعود رضه اياكم وارائ ارأيت قلنا القول بالرأي عن ابي بكر رضي الله عنه اشهر من ان يمكن انكاره
لانه قال في الكلالة اقول قولا برأيي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان والذي روي عنه اختلف فيه
الرواية تعالى في بعضها اذا قلت في كتاب الله بخلاف ما اراد الله تعالى وليثبت ما رووا عنه فانا استبعد قول
بالرأي بخلاف النص فيما فيه نص واما عمر رضه فالمقول عنه بالرأي اشهر في الشمس وبه يتبين مراده دم
عند مخالفة النص او الاعراض عن النص فيما فيه نص والاشتغال بالرأي الذي فيه موافقة هوى النفس وعلى ذلك اشار
في اعيتكم السنة ان تحفظوها واما علي رضي الله عنه فالقول بالرأي عنه مشهور فانه قال اجتمع رأيي ورأي عمر
على حرمة امهات الاولاد ثم رأيت ارقهن وبهذا تبين مراده بقوله لو كان الدين بالرأي الى آخره اصل الشرع وموضوعه
وبه نقول فان اصل احكام الشرع غير مبني على الرأي وقد اشتهر القول بالرأي عن ابن مسعود رضه حيث قال
في المفوضة اجتهد رأيي فان كان صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان والذي روي عنه اختلف فيه
اليه وهو نظير قوله صلعم ذروني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم ومراده
وقد روي ان النبي صلعم شاور اصحابه في امور الحرب تارة وفي احكام الشرع اخرى الا ترى انه شاورهم في امر
الاذان والقصة فيه معروفة وشاورهم في مفاداة الاسارى يوم بدر حتى اشار ابو بكر رضه بالفداء واشار عمر رضه
بالقتل فاستحسن ما أشار اليه كل واحد منهما برايه حتى شبهه ابا بكر في ذلك بابراهيم عليه حيث ومن عصاني فانك غفور
رحيم وبميكائيل عليه فانه يقول بالرحمة وشبهه عمر بنوح عليه السلام حيث قال لا تذر على الارض من الكافرين دياراً وبجبريل عليه
فانه ينزل بالعذاب ثم مال عليه الى رأي ابي بكر رضي الله عنه فان قيل قد نزل في ذلك قوله في الكتاب من الله سبق لمسكم
فيما اخذتم عذاب عظيم ولو كان اعمال الرأي والمشورة مستحسنا لما عوتبوا عليها قلنا العتاب ما كان على ذلك
مطلقا بل على ان الحكم في هذه الصور بالفداء لم يكن صوابا ونحن نقول اعمال والمشورة مستحسن ولكن المجتهد يخطئ
ويصيب كما في هذه الحادثة وبما سبق تبين ان قوله تعالى وشاورهم في الامر ليس في الحرب خاصة ولكن في كل ما فيه
اعمال الرأي فعلم بما ذكرنا ان العمل بالرأي كان مشهورا متفقا عليه بين الصحابة رضه وأما من طعن في السلف رضه من
نفاة القياس لاحتجاجهم به في الاحكام الشرعية فقد ضل عن السبيل المستقيم ونابذ الاسلام الى القاه
وكان كلامه كما قال بكرت كلمة تخرج من افواههم ان يقولون الا كذبا لان الله عز وجل اثنى عليهم في غير موضع وكتابه
ووصفهم رسول الله صلعم بانهم خير الناس بقوله خير الناس قرني الذين انا فيهم والشريعة انما بلغت
الينا بنقلهم فمن طعن فيهم فقد آذاه السيف ان لم يتب ومن قال منهم ان القول بالرأي كان من الصحابة رضه على طريق
التوسط والصلة دون الزام الحكم فهو مكابر جاحد لما هو معلوم ضرورة لان الذين نقلوا الينا ما احتجوا به من الرأي
في الاحكام قوم عالمون عارفون

بنزع الفضة والصلح فلا يُظَنّ بهم انهم اطلقوا لفظ القضاء على ما كان عليه طريقة الصلح بأن لم يحرفوا الفرق
بينهما او قصدوا التلبيس وتمن ادعى ان الصحابة رضه كانوا مخصوصين بجواز الحكم والفتوى بالرأي كرامة لهم فانه قد ظهر
لهم العلم بالرأي بخلاف النص فيما فيه نص ولا يجوز ذلك لاحد بعدهم بالاتفاق وبيان ذلك فيما رُوي ان رسول الله صلعم خرج
لصلح بني الأنصار فاذن بلال واقام فتقدم ابو بكر رضه للصلوة فجاء رسول الله صلعم وهو في الصلوة فاشار بلا الى بكر
ان اثبت على مكانك ورفع ابو بكر يديه وحمد الله ثم استاخر وتقدم رسول الله صلعم وقد كانت سنة الامامة لرسول الله صلعم
بالنص ثم تقدم ابو بكر رضه بالرأي ولما اراد رسول الله صلعم ان يتقدم للصلوة على ابن أبي المنافق جذب عمر رضه
رداءه وفي رواية استقبله وجعل يمنعه من الصلوة عليه والاستغفار له وكان ذلك بالرأي ثم نزل قوله ولا تصل
على احدهم مات ابدا على موافقة رأي عمر رضه ولما اراد علي رضه ان يكتب كتاب الصلح عام الحديبية كتب هذا ما صالح
محمد رسول الله فقال سهيل بن عمرو لو عرفناك رسولا ما حاربناك اكتب محمد بن عبد الله فامر رسول الله صلعم عليا رضه ان
يمحو لفظ رسول الله فابى علي ذلك حتى امره ان يريه موضعه فمحاه رسول الله بيده وكان هذا الابا من علي رضه بالرأي
في مقابلة النص وقد كان الحكم للمسبوق ان يبتدا بقضاء ما سبق ثم يتابع الامام حتى جاء معاذ رضه يوما وقد سبقه
رسول الله صلعم ببعض الصلوة فتابعه فيما بقي ثم قضى ما فاته فقال له رسول الله صلعم ما حملك على ما صنعت قال وجدتك
على شيء فكرهت ان اخالفك عليه فقال صلعم سن لكم معاذ سنة حسنة فاستنوا بها وكان هذا منه عملا بالرأي
في موضع النص ثم استصوبه رسول الله صلعم في ذلك وابو ذر رضه حين بعثه رسول الله مع ابل الصدقة الى البادية
جنابة فصلى صلوات بغير طهارة الى ان جاء الى رسول الله فقال له رسول الله التراب كافيك ولو الى عشر حجج مالم تجد
الماء وكان ذلك منه عملا بالرأي في موضع النص ولم ينكر عليه رسول الله ذلك فعرفنا انهم كانوا مخصوصين بالعمل بالرأي فاجاب
عنه ان ذلك الادعاء امر لا دليل عليه فان الادلة الدالة على جواز العمل بالرأي مطلقة والناس سواء في حق تكليفهم
بالاعتبار المذكور في قوله فاعتبروا يا اولي الابصار وما ذكروا الكلام هو طعن عليهم عند العاقل لان اكرامه اياهم اذكرامتهم انما تكون
بطاعة الله وطاعة رسوله فالسعي لاظهار مخالفتهم في امر الله او امر الرسول تكون طعنا فيهم ومعلوم ان رسول صلعم
ما وصفهم بانهم خير الناس الا بعد علمه انهم اطوع الناس له ولو جاز اثبات مخالفة الامر بالرأي لهم كرامة
واختصاصا بناء على الخبوية التي وصفوا بها لجاز مثل ذلك لمن بعدهم لانهم وصفوا بها ايضا بقوله كنتم خير امة
اخرجت للناس الآية تبين ان هذا من جنس الطعن واذا كان كذلك فلا بد من طلب التاويل فيما كان منهم مرضي الخلاف
ظاهرا ووجه ذلك انه قد كان من الامور ما فيه احتمال معنى الرخصة والاكرام او معنى العزمة والالزام فقهوا بما اقترن
به من دلالة الحال او غيرها ما يتبين به احد المحتملين ثم راوا التمسك بما هو العزمة اولى من الترخص بالرخصة وبيان
هذا في حديث الصديق رضه فان اشارة رسول الله صلعم بان يثبت مكانه كان محتملا معنى الاكرام له ومعنى الالزام وعلم
بدلالة الحال انه على سبيل الترخص والاكرام له فحمد الله على ذلك ثم تاخر تمسكا بالعزمة الثابتة بقوله تعالى لا تقدموا
بين يدي الله ورسوله واليه اشار بقوله ما كان لابن ابي قحافة ان تتقدم بين يدي رسول الله وكذا كان تقدمه للامامة
قبل ان يحضر رسول الله صلعم فان الخير لهم ان يحضر كان رخصة ومراعاة حق الله تعالى في ادآء الصلوة في الوقت المعهود
كان عزمة فانما قصد التمسك بما هو العزمة لعلمه ان رسول الله عليه كان يستحسن ذلك منه فعرفنا ان ابا بكر رضه ما قصد

الا تعظيم امر الله تعالى وتعظيم رسول الله صلعم فيما بما شرع بالرأي وكذلك فعل عمر رضه فان الامتناع من الصلوة على من شهد
الله ورسوله بالكفر هو العزمة لان الصلوة على الميت المسلم يكون اكراما له وذلك لا يشكل فيه اذا كان المصلي عليه رسول الله
الا ان السلام للصلوة عليه كان بطريق حسن العشرة ومراعاة قلوب المؤمنين من قراباته فجذب عمر رضه رداءه صلعم
تمسكا وتعظيما لرسول الله لا قصدا منه الى مخالفته وكذلك حديث علي رضه ما قصد بما امر به الا التعميم الصلح بالرأي فيه من
الحظ للمسلمين ولو علم ان ذلك كان امرا بطريق الالزام لمحاه ومساعته ورأى اظهار الصلابة في الدين لحضيض
من المشركين عزيمة ليعلم العدو انهم لا يرغبون في الصلح لضعفهم فلذلك فعل علي رضه ما فعل تمسكا بالعزيمة وكذلك
حديث معاذ رضه فان السنة التي كانت في حق المسبوق في البداية بما فاته فيها احتمال معنى الرخصة ليكون الادآء
عليه ايسر فتوقف معاذ رضي الله عنه على ذلك وعرف ان العزيمة متابعة رسول الله صلعم واقتداءه الغنيمة
فيما ادركه معه فاشتغل باجراز ذلك اولا تمسكا بالعزيمة لا مخالفة للنص وكذلك حديث ابي ذر رضه ان صح
انه ادى صلوة في تلك الحالة بغير طهارة فان في حكم التيمم للجنب بعض الاشتباه في النص بما عنا والقرآن يميز
وما اولمستم النساء او لامستم فلعله كان عنده ان المراد باليد وانه لا يجوز التيمم للجنب كما هو مذهب عمر رضه
وابن مسعود رضه ثم راى ان سبب العجز يسقط عنهم فرض الطهارة في الوقت وان ادآء الصلوة في الوقت عزيمة
بالادآء تعظيما لامر الله ورسوله وتمسكا بالعزيمة قال ـــــ رحمه الله واما المعقول الى قوله فكذا في سائر ما هذه اقول
الدليل المعقول على جواز العمل بالقياس هو ان الاعتبار واجب بقوله عز وعلا فاعتبروا يا اولي الابصار
والاعتبار هو النظر والتامل في الذي اصاب فريقا من المثلات باسباب نقلت عنهم كالكفر والعناد والا
بالانبياء عليهم وغير ذلك لينزجر عن تلك الاسباب احترازا عن مثل ما اصابهم من الجزاء وكذلك التامل في حقايق
اللغة للوقوف على طريق الاستعارة حتى يجعل اللفظ مستعارا في محل آخر بطريقه جايز مستقيم وهو من اعظم الوسايل
في العلم والقياس نظير ذلك بعينه لان الشارع شرع احكاما باسباب معان اشار اليها كما انزل الشارع المثلات
اي عقوبات جمع مثولة بفتح الميم على فريقا باسباب قضيها واخبر بها ودعانا الى التامل فيما اصاب القوم من المثلات
ثم الاعتبار وباسبابها وبيان ذلك اي بيان ان الاعتبار المذكور في الآية هو التامل فيما اصاب القوم من العقوبات بسبب
كيف اصابهم وبأي سبب اصابهم لينزجر عن مثل ذلك وقوله في الاصل اي في الاصل الذي هو موجب للقياس وهو قوله فاعتبروا وقوله في قوله ـــ متعلق بقوله وبيان ذلك بيان ما سبق ذكره في قوله وهو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب
من ديارهم لاول الحشر فان اخراجهم من ديارهم عقوبة توازي القتل في الطباع فهو بيان ما اصابهم وقوله كفروا
بيان سبب ما اصابهم لان الكفر يصلح سببا وداعيا الى الاخراج وقوله لاول الحشر بيان ان الحشر متعدد واللام
فيه يتعلق باخرج والمعنى اخرج الذين كفروا عند اول الحشر ومعنى اول الحشر ان هذا اول حشرهم الى الشام
وكانوا من سبط لم تصبهم جلاء قط كذا في الكشاف وقوله تعالى ما ظننتم ان يخرجوا بيان ان المسلمين اظهروا العجز
عن انفسهم وقوله وظنوا انهم مانعتهم حصونهم بيان ان الكفار اظهروا وقوله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا
بيان ان النصرة جزاء التوكل واظهار العجز وقوله وقذف في قلوبهم الرعب بيان ان المنعة والعدد لان ايي
البغض وترك النصرة جزاء النظر الى القوة والاغترار بالشوكة الى ما لا يعد ويحصى ومعاني النقل وقال بعض الشارحين

قوله هو الذي بيان العقوبة وقوله الذين كفروا بيان الجناية وقوله من اهل الكتاب بيان غلظ الجناية وقوله من دينهم بيان غلظ العقوبة وقوله من اول الحشر دلالة على تكرار هذه العقوبة فان قيل لفظ الاول لا يدل على التكرار بد لانه اذا قال اول عبد اشتريه فهو حر فاشترى عبدا عتق من غير توقف الى تكرار شراء عبد قلنا هذا ليس بنقض لان اسم الاول وان كان يدل على التكرار فهو لا يقتضي ان لا يتوقف حكمه الى وجود الثاني الا ترى ان الكلمة التي هي موضوعة لتكرار الفعل وهي كلما لا تقتضي وجود الفعل الثاني في حق الحنث فانه اذا قال كلما تزوجت امرأة فهي طالق فتزوج امرأة تطلق وان لم يوجد تكرار التزوج فاذن لا تقتضي وجود الفعل الثاني الكلمة التي فيها دلالة على تكرار الفعل وهذا لانه لما قال اول عبد اشتريه فهو حر دل ذلك على ان شراء العبد يوجد منه مرة بعد اخرى ولكن لا يتوقف حنثه على وجود شراء عبد آخر لان شراء العبد قد يوجد وهو اول لان الاول اسم لفرد سابق لا نشاركه غيره وقد يوجد ذلك كله فيحنث واذا تقرر معنى الآية على ما سبق ذكره ننقول ثم دعانا ان ندبر بالاعتبار بواسطة التأمل في معاني النص ليعلم بذلك المعنى الذي تأمنا فيه لان النص فيه تنقل فاعتبروا يا اولي الابصار اي بالتأمل في الاسباب التي تقلت عنهم كف اصابهم ما اصابهم وباي سبب اصابهم ذلك فتحترزوا عن مثل ذلك كيلا يصيبكم مثل ما اصابهم والامر بالشيء امر بما هو من لوازمه كالامر بالصلوة امر بالطهارة والاعتبار لا يكون الا بان يكون التأمل سابقا على الاعتبار فكان الدعاء بالاعتبار دعاء الى التأمل لا محالة سابقا ثم الى الاعتبار واذا كان كذلك فنحن نفعل هذه هي سنة القياس مثل ذكر نتأمل في النص كيف شرع حكمه وباي سبب شرع ذلك ثم نرد ذلك الى نظيره ولان من نفى القياس من اهل القبلة لا يحل اما ان ينفيه بالحس او بالبديهة او بالنقل القاطع او بخبر الواحد او بالقياس لا سبيل الى الاول لان كفر القياس ليس بامر حسي لينفيه بالحس ولا سبيل الى الثاني لانه لا يقع الخلاف في البديهيات بين العقلاء ولا سبيل الى الثالث لانه لا يتصور الخلاف بين اهل القبلة بعد معرفة الحكم بالنص القاطع فلم يبق الا خبر الواحد والقياس وخبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وترجيح الصدق بعد الة الراوي ومعرفتها لا تكون الا بالقياس وهو ان يجتنب عن سائر الجرائم يجتنب عن الكذب ايضا فيكون في نفي القياس اثباته وما في نفيه اثباته يكون ثابتا ضرورة" قال رحمه الله وبيان ما سبق ان التأمل في معاني النصوص لاثبات الحكم في الفرع مثل التأمل فيما هو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في مسئلة الربوا الحنطة بالحنطة مثلا بمثل الحديث والمعنى بيعوا الحنطة بالحنطة لان الباء للالصاق فدلت على اضافة التلصق به مثل قولك بسم الله لما بسم الله اقرأ في حالة القراءة ومثل قولك به دأه اي التصق به ودل عليه اي اضمار فعل الامر قوله صلى الله عليه وسلم في حديث لقيط لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء وقال لا تبيعوا الذهب بالذهب احدث والنهي عن الشيء امر بضده خصوصا فيما اذا لحقه الاستيثاق والبيع وان كان مباحا في نفسه تجب مراعاة شرطه اذا قصد المكلف مباشرته كالنكاح هو مباح في نفسه لكن اذا اقدم عليه يجب احضار الشهود وكصلوة التطوع فانها وان كانت غير واجبة" لكن عند القصد الى ادائها تجب مراعاة شروطها من الطهارة وستر العورة وغيرها فكذلك ههنا يجب صرف الامر الذي هو مقتض للوجوب الى حال البيع التي هي شرط الا الى نفس البيع فثبت ان القدر يعتبر الحنطة بالحنطة والحنطة علم لكيل معلوم اي لنوع من طعام لصلاحية ان يكال فقدر دخل تحت الكيل كما تقال الآء مثنى وان لم تكن قطرته مدورة

وهي ما آء لكن لها صلاحية الارواء عند الانضمام الى قطرات اخر وقد قوبل بجنسه حيث قيل بالحنطة وقوله صلعم مثلا بمثل حال لما سبق ذكره وهو الحنطة اي بيعوا الحنطة حال كونها مثلا بمثل والاحوال شروط كما اذا قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر فكلمه فاعدا لم يعتق ولو كلمه قاعدا عتق لانه بمنزلة قوله ان كنت قاعدا وقت الكلام معه ولقوله ادخل الدار غاضا بصرك فان الواجب كان غض البصر عند الدخول فعلم بهذا ان الاحوال شروط واذا كان كذلك صار المعنى بيعوا بهذا الوصف وهو المماثلة فتكون المساواة شرط اجواز والمفاضلة والمجازفة شرط الفساد والمراد بالمثل هو القدر الشرعي وهو المقدر بالكيل لما ورد في حديث آخر كيلا بكيل مكان مثلا فرحنطة عشرة امناء نصف كيل من حنطة وزنه عشرة امناء لا يجوز وان كانا متساويين في حكم الوزن ولو كانا متساويين في حكم الكيل ومتفاضلين في حكم الوزن يجوز وكذا لو كانا متساويين في حكم الكيل ومتفاضلين في حكم اجتماع يجوز ثبت بصيغة الكلام لا بالراي والاجتهاد ان المراد من قوله صلعم الحنطة بالحنطة بيعوا الحنطة بالحنطة وان الامر للايجاب وان المراد من المثل القدر والافضل اسم للكل زيادة والربوا اسم لزيادة مخصوصة وهي فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة مال بمال اذ لا يصح ان يكون المراد من الفضل كل فضل لان البيع ما شرع الا للاستفضال والاستباح فكان الفضل عينا" عاذكر وهو ان يكون فضلا خاليا عن العوض والمراد بالفضل الفضل الذي يكون على القدر الشرعي اذ الفضل لا يتصور الا بناء على المماثلة تحقيقا للفضل والمراد بالمماثلة القدر الشرعي بالنص وهو قوله صلعم كلا بكيل فكذلك الفضل على المماثلة الى الذي الفضل الذي يوجب الحرمة انما يكون بالفضل الذي هو فضل على المماثلة الشرعية بالكيل واذ المماثلة الشرعية متقدرة بنصف صاع وصاحاه ان الاحوال الثلث من المساواة والمفاضلة والمجازفة انما تعتبر بحسب الكيل الشرعي واقله نصف صاع حتى لو باع حفنة" من حنطة بحفنة منها او بحفنتين يجوز وكذلك فيما دونها وفيما فوقها لما ان بلغت الحنطة الى نصف صاع واذا بلغ كلا العوضين احدهما نصف صاع والآخر اقل منه كيلا" او اكثر منه لا يجوز وان كانت تلك الزيادة لا تبلغ الكيل كذا نقل الدخيني والمحيط والمغني فقال ان ادنى ما يجري فيه الربوا من الاشياء المكيلة نحو الحنطة والشعير نصف صاع وذلك مدان حتى لو باع مدين من الحنطة بثلثة امناء من الحنطة فصاعدا لا يجوز فكذلك اذا باع ثلثين من الشعير بثلثة امناء من الشعير كذا في تلك الكتب والمرء الواحد منها لا يدخل تحت الكيل ومع ذلك ذكر عدم الجواز على احد المتساويين بالكيل حتى لا يشترط الكيل في ايراث عدم الجواز وما وقع في فوائد الامام بدر الدين الكدوري رحمه الله في شرح قوله فكذلك الفضل عليها لا محالة اي لا يكون الفضل حراما" ما لم يكن مكيلا لان السابق كل بكيل والمراد منه القدر والفضل معهود فوجب ان يكون من جنس السابق فيلزم منه ان يكون الفضل مقدرا اي كيلا وقع على خلاف الرواية التي ذكرت في الكتب المذكورة وصار حكم النص المذكور وجوب التسوية بين الحنطة والحنطة في القدر والجنس لما ثبت ان المساواة شرط الجواز والمساواة من حيث الذات لا تعرف الا بالجنس ومن حيث القدر لا تعرف الا بالكيل ثم الحرمة مبنية على فوات حكم الامر وهو ايجاب المساواة حتى ظهر الفضل الخالي عن المقابلة فيكون حراما بمنزلة سائر الاشياء اذا قوبل واحد بآخر وبقي فضل احد الجانبين يكون خاليا عن المقابلة هذا الذي سبق ذكره بتمامه حكم هذا النص لي قوله صلعم الحنطة بالحنطة الحديث عسى فناه بواسطة التأمل في صيغة هذا النص فوجب علينا التأمل فيما هو داع له الى هذا الحكم وهو ايجاب المماثلة عند البيع بجنسها فاذا تأملنا في ذلك وجدنا الداعي له ايجاب المماثلة القدر والجنس لان ايجاب التسوية بين الاموال الربوية يقتضي ان يكون هذه الاموال اثمانا لا متساوية"

ولا تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان كل موجود محدث موجود بصورته ومعناه لان المائلة لا تقوم الا بها واجتز
بالمحدث عن الموجود القديم تعالى فانه لا يصح عليه اطلاق الصورة حقيقة واذا كان كذلك فالقدر عبارة عن امتلاء المعيار
من الطول والعرض فصار به اى بالقدر تحصيل المائلة صورة والجنس عبارة عن مشاكلة المعانى صفت به المائلة
معنى ثم المائلة لا تتحقق بها الا بعد سقوط قيمة الجودة فسقطت هى عند المقابلة بجنسها بقوله صلعم جيدها ورديها سواء
الحديث وكذا بالاجماع فانه لو باع قفيزا جيدا من حنطة بقفيز ردئ منها وزيادة فلس او درهم على ان تكون هذه
الزيادة بمقابلة الجودة لا يصح وما يكون مالا متقوما يجوز الاعتياض عنه فعلم بهذا ان الجودة غير متقومة عند المقابلة
بجنسها وذلك لما عرف ان مالا ينتفع به الا بهلاكه فمنفعته فى ذاته اى لاجل صفته لانه لا يمكن الانتفاع بصفات الاموال
الربوية مع قيام عينها ولما كان الانتفاع بها باستهلاك اعيانها لم تعتبر صفاتها فلذلك هدرت جودة صفاتها وصارت
العبرة لذواتها لكن سقوط القيمة باعتبار الجودة شرط لا علة بمعنى ان تحقق المساواة بين الجيد والردئ سقوط
اعتبار القيمة اذ مع اعتبار القيمة لا تحقق المساواة فانه اذا باع قفيزا جيدا من حنطة بقفيز ردئ منها واعتبرت
قيمة الجودة لم يكن بد من ضم شئ بقفيز ردئ من حنطة حتى تساوى موقفيزا جيدا منها بذلك المضموم فى القيمة فحينئذ
لا تتفق المساواة بينهما كيلا فعلم بهذا ان سقوط اعتبار القيمة للجودة يكون شرط تحقق المساواة لا ان يكون هو علة
تحقق المساواة لان سقوط اعتبار الجودة امر عدمى فيستحيل ان يثبت به ما هو حكم وجودى والمساواة فلذلك لم
يصلح ان يكون تحقق المساواة اثرا لعدم بل علة تحقق المساواة القدر والجنس لا غير وسقوط اعتبار الجودة
شرط تحقق المساواة واذا كان كذلك صارت المائلة ثابتة بهذين الوصفين وهما القدر والجنس فان قيل
وجوب التسوية حكم النص فكيف اضيف ذلك الى القدر والجنس بل التسوية توجد بهما كما فى اركان الصلوة فان
الصلوة توجد بالاركان المعهودة ولا تضاف وجوب الصلوة الى اركانها بل يضاف الى الوقت فنقول وجوبها والنص
وجوب اداتها قلنا الشرع انما اثبت المساواة بقوله الا سواء بسواء والمساواة لا تثبت الا بالقدر والجنس
فكان القدر والجنس مثبتين حكم الشرع ومحصلين له فاضيف الوجوب اليهما لكونهما آخر المدارين فهما قال
صارت المائلة ثابتة بهذين الوصفين وصار سائر الاعيان نحو الارز والدخن ونحوهما فضلا على هذين المتماثلين
وهما الحنطة بالحنطة مثلا بالكيل والجنس بواسطة المائلة فصار شرط شئ من تلك الاعيان فى البيع مفسدا
له كما اذا باع حنطة بحنطة على ان يسلم اليه المشترى مع ذلك ثوبا قد علمه فرغير ان يكون لمقابلة الثوب عوض
فان ذلك البيع فاسد لمنزلة اذا باع عينا بعين بزيادة مقدار فى الخمر وهذا فصل ظهر شرطا فكذا اذا ثبت شرعا
الا ترى انه لما ثبت شرعا استحقاق صفة السلامة عن العيب بمطلق البيع فاذا فات ذلك ثبت حق الرد بمنزلة
ما هو ثابت شرطا بان مشترى عبدا على انه كاتب وحده غيره كاتب فهذا ايضا معنى معقول فهذا النص وهو قوله صلعم
الحنطة بالحنطة مثلا بمثل الحديث ليس فى لكونها بالرأى وذلك لان معنى النص نوعان جلى وخفى ويوقف على الجلى
باعتبار الظاهر وعلى الخفى بزيادة التأمل وهو المراد بقوله فاعتبروا وبعد ما ثبت لزوم اعتبار ذلك المعنى
بالنص فاثبات الحكم فى محل وجد فيه ذلك المعنى يكون اثباتا بالنص لا بالرأى وان لم يكن صيغة النص متناولة
له الا ترى ان الحكم بالرجم على ما عز لم يكن حكما على غيره باعتبار صورته ولكن باعتبار المعنى الذى يوجب الحكم عليه
بالرجم

كان بيانا فى حق سائر الاشخاص بالنص وآذا كان ذلك المعنى معقولا من النص المذكور فلم يبق لزيد اى يعدكون ذلك
المعنى معقولا من النص المذكور الا اعتبار فنقول انا وجدنا الارز والدخن والحنطة والشعير وباقى المكيلات والموزونات
اشكالا متساوية فكان الفضل على المائلة فى الاشياء المذكورة وهى الارز واخواته فضلا خاليا عن العوض عقد البيع مثل
حكم النقوع الاشياء الستة المنصوصة من غير تفاوت فلزمنا ان نثبت ذلك الحكم فى غير المنصوص على طريق الاعتبار
وهو الدائر فى معنى المنصوص لاضافة الحكم الى الوصف المؤثر وهو كما ذكرنا من الامثلة اى القياس نظير ما ذكرنا من الامثلة
فى قوله ع وهو الذى اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم الاية فلما كان الاعتبار هناك مأمورا به كان الاعتبار فى القياس
الشرعى ايضا مأمورا به لما وانتهاء الاعتبار وذكر فى القوم ان الله تعالى كما يتزاهلاك قوم بكفرهم وانه
انما قبل الاعتبار بهم ليتزجر واعن الكفر فلا يهلكوا فكان اعتبارا واجبا العبرة فكذلك اذا يتزامنا وصفة تعلق به
حكما من احكامه وجب الاعتبار به فى اصل اخر ووجب اثبات الحكم فيه متى وجد الوصف فيه فانه لا فرق بين حكم هو
تحليل او تحريم تعلق بوصف هو كل وبين حكم هو هلاك تعلق بوصف هو كغر قوله ما سبها اى بين الامثلة التى ذكرنا قبل وبين
هذه الجملة التى ذكرنا آنفا فرق من حيث المعنى قال ـــــ اه وحصل ما قلنا لا قوله لا يتوقف على علم العين اول
لما تقرر ما سبق ذكره آنفا حصل اثبات الاحكام بظواهر النصوص تصديقا فان اثبات انتقاض الطهارة بالخارج من السبيلين
بظاهر قوله ع او جاء احدكم من الغائط نفرض تصديقه حتى يكفر جاحده وحصل اثبات معانى النصوص طمأنينة للقلوب
وشرحا للصدور فان اثبات انتقاض الطهارة بالخارج النجس وغير السبيلين واجب العمل به لطاهر النص الثانى
لوجود علة جامعة بينهما والله ع جعل هذا الشريعة نورا وشرحا للصدور كما قال سبحانه وتعالى افمن شرح الله صدره
للاسلام فهو على نور من ربه والقلب يرى الغائب بالتأمل فيه كما ان العين يرى الحاضر بالنظر اليه ثم لا اشكال فى ان
رؤية العين يحصل بها الطمأنينة فوق ما يحصل بالخبر واليه اشار صلعم بقوله ليس الخبر كالمعاينة فانا نعلم ان الضال
عن الطريق يكون ضيق الصدر فاذا اخبره مخبر بالطريق واعتقد هو الصدق فى خبره يحصل الصدر بعض الانشراح
وانما يتم ذلك الانشراح اذا عاين اعلام الطريق العادل فكذا فى رؤية القلب فان القياس اذا تأمل فى معنى المنصوص
ووقف عليه يتم انشراح الصدر ويحقق طمأنينة قلبه وثبتت به اى باثبات معانى النصوص تعميم احكام النصوص بواسطة
تعميم المعانى فى الفروع الا ترى ان فى مسئلة الربوا كان حكم النقل قبل التعليل منحصرا فى الاشياء الستة وبعد
التعليل ثبت الحكم فيها وفى غيرها الذى شاركها فى الوصفين الجامعين القدر والجنس كالارز والحصر والنوى وان
فى مسئلة انتقاض الطهارة بالخارج النجس كان حكم النقل قبل التعليل منحصرا فى الخارج من السبيلين وبعد التعليل ثبت
الحكم فيه وفى غيره الذى شاركه فى الوصف الجامع بينهما وهو الفصد والحجامة ونحوهما واذا كان كذلك كان فى ذكر التعميم
تعظيم حدود الله ع وحقوقها لاشتماله على افراد متكثره وتزغيبا بهذا الاصل وهو اثبات الحكم فى الفروع على طريق الاعتبار
محافظة النصوص بظواهرها ومعانيها فانه لما وقف القياس على النصوص عرف ان احاديثه لا نقض فيها واذا وقف
على معانى النصوص امكنه ان يرد احاديثه الى حكم المنصوص وكذا محافظة ما تضمنته النصوص من المعانى التى تعلقت
بها احكام تلك النصوص كالقدر والجنس عندنا فانه ثبت كونها علة باشارة النص كما سبق تقريره جمعا بين الاصول
والفروع اى بين الاحكام المنصوص عليها كوجوب التسوية بين الحنطة والحنطة وبين الشعير والشعير وبين التمر والتمر
وغير ذلك

وبين غيره المنصوص عليها كالارز والدخن والحنطة والحمص وبحو ذلك وكثبوت انتقاض الطهارة في القصة
والحجامة بوصف جامع بينها وبين الاصل وهو ثبوت انتقاض الطهارة في الخارج من السبيلين وهذا الذي يتذكر من الحق
بما سبق تقريره وما ذا بعد الحق الا الضلال وبهذا ذكن الخصم وهو اثنا في القياس تخصيص الاحكام بالنصوص وتعطيلها
في حق الفروع وما له الا التمسك بالجهل حيث نفى ما هو حجة وهو القياس وعمل بما ليس بحجة مثبتة وهو استصحاب
الحال وما له استصحاب الحال للجاهل لان المستدل بالاستصحاب يقول لم يثبت الحكم الحادث هنا لانا لم نعلم ما يوجب
ذلك الحكم كما اذا باع شقص من الدار فطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب فيها يتمسك قال الشافعي
يجب بغير بينة لانا لم نعلم بيع شقصه وانما اجاب عن متمسك الخصم فنقول ان ما انزل من الكتاب كاف ولكن الاحتجاج
بالقياس مما انزل في الكتاب اشارة وان كان لا يوجد فيه نصا فان القياس هو الاعتبار المامور به بقوله فاعتبروا
وبه تبين ان الحكم بالقياس حكم بما انزل الله واستدلالهم بقوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
وتبين بذلك ان القياس من حيث ما تناوله قوله تبيانا لكل شيء لان ما ثبت بالقياس مضاف الى الكتاب على ما مر تقرير
وهو من حيث ما تناوله قوله رطب ولا يابس الا في كتاب مبين على انه قيل المراد بالكتاب هو اللوح المحفوظ وبذلك
علم ان العلم بالقياس لا يكون تقدما بين يدي الله ورسوله بل هو ايتمار بامر الله وامر رسوله صلعم وسلوك طريق
فقد علم رسول الله امته في الوقوف على احكام الشرع انما التقدم بين يدي الله ورسوله فيما ذهب اليه الخصم من القول
بان العلم بالقياس باطل اذ ليس ذلك في كتاب الله نصا وهو لا يجوز الاستنباط لتقف به على دلالته فكان
ذلك قولا بغير دليل وبذلك تبين ان الحكم بالقياس ليس من جهل ما قال الله ولا رسوله انما تصف المتكلم الكذب
هذا ضلال وهذا حرام لان الحكم به حكم بما في الكتاب من حيث المعنى واما قوله ولا تقف ما ليس لك به علم فان المذكور
فيه علم منكر في محل النفي فيفيد العموم والقياس يثبت نوعا علم من طريق الظاهر فلا يدخل تحت ما استدلوا به واما
قوله ولا تقولوا على الله الا الحق فان ما يظهر عند استعمال الراي بالوصف المؤثر حق حقنا وان كنا لا نعلم انه الحق
عند الله لانه ليس في وسعنا الوقوف على ما هو حق عند الله لا محالة والتكليف بحسب الوسع وانما الذي في وسعنا
طلبه بطريق الاعتبار الذي امرنا به واما الجواب عما استدلوا به من الاحاديث التي فيها مذمة الراي فقد يقع
جواب البعض منها واما الجواب عن الباقي فهو ان مراد رسول الله صلعم بذم الراي الراي الذي ينشأ عن تبعة
هوى النفس او الراي يكون المقصود منه رد المنصوص نحو ما فعله ابليس فاما الراي الذي يكون المقصود به اظهار
الحق من الوجه الذي قلنا فلا يكون مذموما الا ترى ان الله امر به في اظهار رقية الصيد بقوله يحكم به ذوا عدل منكم وان
رسول الله صلعم علم ذلك اصحابه والصحابة رضي الله عنهم اجمعوا على استعماله من غير نكير فكيف يظن بهم الاتفاق على ما ذمه
رسول الله صلعم او جعله مدرجة الى الضلال فان هذا شيء لا يظنه الا ضال وقد حكي عن زهير بن معاوية انه قال كنت
عند ابي حنيفة وابي يوسف من الاغتر بتا يسوقان مسئلة يديرونها فيما بينهم فصاح رجل من ناحية المسجد ظننته
من اهل المدينة وقال ما هذه المقايسات دعوها فان اول قرن ابليس قاتل عليه ابو حنيفة وقال يا هذا وضعت
الكلام في غير موضعه ابليس رد على الله امره قال الله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس
لانه يجوز ان يكون من اصل جديد وقال ابليس انا خير منه واستكبر وكان من الكافرين وقال انا اسجد لمن خلقت طينا فاستكبر ورد
على الله امره

كل من رد على الله امره فهو كافر وهذا القياس الذي نحن فيه نطلب به اتباع امر الله لانا نرد الى اصل اصله الله
او الى سنة سنها رسول الله صلعم او الى اتفاق الصحابة والله يعين بعضهم فلا نخرج من امر الله ويكون العمل على الكتاب
والسنة امر الله قال الله يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم في
شيء فردوه الى الله والرسول الى قوله واليوم الآخر فمن يدور حول الاتباع ليعلم يا امر الله تعالى وابليس خالف امر
الله ورد عليه فكيف ستريان قال الرجل غلطت يا ابا حنيفة وثبت فنور الله قلبك كما نورت قلبي واما قولهم
اما الدليل فشبهة في الاصل الى آخره فنقول ان ذلك لا يجدي لهم لان دعواهم هي ان يطاع الله بدليل فيه شبهة لما
ان صاحب الحق وهو الله كان ملك القدرة فكان قادرا على ان يقيم الدليل الذي لا شبهة فيه فيطاع به بمحض خبر
الواحد والآية الماولة لان فيها شبهة ثم بعد ذلك لا تفاوت ان تكون الشبهة في اصله او وصفه فيجب ان
لا يطاع الله بدليل فيه شبهة لان صاحب الحق كما ملك القدرة ولما اجمعنا على ان الله يطاع بموجب خبر الواحد
والآية الماولة علمنا ان الله يطاع بدليل فيه شبهة لان المراد من الطاعة الابتلاء وذلك لا تفاوت بدليل فيه
شبهة او لا شبهة فيه ولم يمتنع عن ذلك اتصاف الله بكمال القدرة فلا تنتقص اصلهم وعلى ذلك اشار المصنف رح
بقوله وصار تعليق الحكم بمعنى من المعاني ثابتا بحجة فيها ضرب شبهة وهي القياس وفي التعيين في
وصف معين من الاوصاف احتمال لانه يحتمل ان لا يكون ذلك الوصف مناط الحكم كما عينا القدر والجنس علة
الربوا ووصف البغي لخارج من باب الامان في اشارة الطهارة وجانوضوء الاسباب للعلم على هذا الوجه
كالنصوص المحتملة بصيغتها من الكتاب والسنة مثل الماول فان العلم بها واجب مع احتمال الغير الا ترى ان العلم
واجب بتربص ثلثة حيض عندنا وثلثة اطهار عند الشافعي رح وهو محتمل الكتاب فانه يحتمل ان يكون المراد
من الاقراء الحيض والاطهار وكذا العلم واجب بقوله صلعم الطلاق بالرجال مع انه يحتمل معنيين احدهما ايقاع الطلاق
بالرجال كما قاله الشافعي رح وابو حنيفة واصحابه رح والثاني عند الطلاق يعتبر حال الرجال كما قاله ان في رح ثم احتمال
الغلط في انا دليل لا يمنع من وجوب العلم به وكان العلم بالقياس اول من العلم بالحال لانا باستصحاب الحال لانها ليست
بحجة مثبتة وعند تعذر العلم بالقياس صير الى استصحاب الحال وثبت بما ذكرناه ان طاعة الله لا تتوقف على
علم اليقين اي بالاجماع الا ترى ان العام الذي خص منه البعض غير موجب لعلم اليقين كقوله تعالى واحل الله البيع
وحرم الربوا وقوله فاقتلوا المشركين الآية وقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ومع ذلك يجب العلم بهذه
الآي طاعة لله تعالى وكذا العلم بالراي في الحروب وفي المعالجات بالادوية جائز وفي باب القبلة عند الاشتباه
واجب وان كان شيء من ذلك لا يوجب علم اليقين وذلك لان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا تحصيل علم اليقين
في كل حادثة وذلك لان الحرج مدفوع شرعا فلو اثبات الحجر عن اعمال الراي فيما لا نص فيه من الحرج ما لا يخفى وما
اشار اليه من الفرق بين ما هو محض حق الله وبين ما فيه حق العباد ليس بقوي لان المطلوب هنا جهة القبلة
لا ذات ما هو محض حق الله والله تعالى موصوف بكمال القدرة ومع ذلك اطلق لنا العلم بالراي فيه انما لتحقق معنى الابتلاء
او لانه ليس في وسعنا ما هو اقوى من ذلك بعد انقطاع الادلة الظاهرة وهذا المعنى موجود بعينه في الاحكام ثم
الاحتمال الذي بقي بعد استعمال الراي بمنزلة الاحتمال في خبر الواحد وانه لا يمنع وجوب العمل به عند انعدام دليل
هو اقوى منه

ولا معنى لاستدلالهم باختلاف أحكام المنصوص لانا انما نجوز استعمال الرأي عند معرفة معاني المنصوص وانما يكون هذا فيما يكون معقول المعنى فاما ما لا يُعقل المعنى فيه فغير لا نجوز اعمال الرأي لتعدية الحكم فيه فما لا النص فيه فا

فصل في تعليل الأصول

قوله فيتغير موجبا كما كان اقول تغيير تعليل الأصول هو ان حكم الأصول وهي المنصوص معلول بعلة في الاصل ام لا وقد اختلف العلماء رح في هذه الأصول اي في ان الاصل فيها ماذا فقال بعض العلماء انها غير معلولة مالم تقم دليل على كونها معلولة وقال بعضهم انها معلولة بكل وصف يمكن الا بدليل مانع وقال بعضهم انها معلولة في الاصل لكن لا بد من دليل مميز لجواز التعليل في كل اصل وهذا القول لشبهه بمذاهب الشافعي رح بواضح ذهابه في الاحكام فانه يكتفي بدلالة القصر ولا يشترط كون هذا النص معلولا بعينه ولهذا قال ان حرمة الخمر معلولة الفا بكون الاصل في المنصوص هو التعليل وجعل استصحاب الحال حجة في حق الاثبات والدفع باعتبار ان الاصل عدم ثبوت الامر الحادث والقول الرابع هو مذهب علمائنا رح وهو انها معلولة الا بدليل مانع ولا بد من ذلك من قيام دليل مميز ولا بد قبل دلالة التمييز من قيام الدليل على ان هذا النص المعين في الحال معلول ولا يكفي بكون الاصل في المنصوص التعليل وانما يتبين هذا في مسئلة الذهب والفضة فان من يستدل من اصحابنا رح على ان الحكم الثابت بها معلول بعلة الوزن لا يصح استدلاله على ان المنصوص في الاصل معلولة حتى تثبت بالدليل ان النص الوارد فيها معلول في الحال وانكر الشافعي رح التعليل بالوزن وله في ذلك النص قولان في قول هو غير معلول وفي قول هو معلول بالثمنية

ترجح اهل القول الاول بان النص يوجب الحكم قبل التعليل بصيغته في المنصوص عليه وسبب التعليل ينتقل حكمه الى الوصف الذي هو معنى النص لانه لو لم ينتقل لا يمكن التعدية والمعنى من التعدية هو ان الحكم في المنصوص عليه مضاف الى النص المعلل لكن اثر هذا الوصف في اثبات الحكم في الفرع لانه في المنصوص عليه وهذا الوصف موجود في الاصل فيثبت مثل هذا الحكم في الفرع لانعدام في انتقال الحكم تغيير لحكم النص فيكون ذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة لان الحقيقة ثابتة وضعا والحكم واجب بالنص وضعا فكان النص قبل التعليل كالحقيقة واستقال الحكم من النص الى العلة كالعدول بغير ما وضع له فكان كالمجاز ولا يخرج العدول عن الحقيقة الى المجاز الا بدليل فكذلك ههنا لا يعدل عن النص الا لمعنى في حق اضافة الحكم اليه الا بدليل الا ترى ان الاوصاف متعارضة اي ان بعض اوصاف المنصوص يقتضي حكما ضد ما يقتضيه الاخر الا ترى ان تعليله قوله صلى الله عليه وسلم الخمر بالخطة بالنظم يقتضي الحل في بيع الحصرم والنوى متفاضلا وتعليله ذلك بالقدر والجنس يقتضي الحرمة في بيعهما متفاضلا وتعليل المنصوص بكل اوصافه غير ممكن لان جميع هذه الاوصاف لا يوجد في غير المنصوص عليه وهو الفرع اذ لو وجد ذلك فيه لكان هو غير المنصوص عليه فلا يكون تعدية حكم المنصوص عليه الى الفرع حينئذ ويلزم منه انسداد باب القياس لعدم العلة الجامعة وتعليل المنصوص بكل وصف على الانفراد يحتمل ان لا يكون ذلك الوصف علة لا يجاب الحكم والمحتمل لا يكون حجة فلا بد من ترجيح بعض الاوصاف عند الاستغلال بالتعليل والترجيح بعد التعارض لا يكون الا بالدليل فلا يجوز التعليل الا بقيام الدليل حتى يقوم الدليل فكان الوقف اصلا الى الامساك عن التعليل كان اصلا واحتج اهل القول الثاني بان الدليل الذي دل على جواز القياس شرعا دل على جواز التعليل في كل اصل لان الوقف الذي هو صاحبها للعلة موجود في كل نص فصار اثبات الحكم بكل وصف ممكن مالم يظهر المانع بمنزلة رواية الاحاد فانها لما كانت موجبة للعمل بها واجماعا كل الرواة على حديث واحد متعذر

صارت رواية كل عدل حجة حتى عنهما مانع فكذا هذا وتاصار القياس دليلا شرعيا صار التعليل اصلا فلا نترك ذلك الاصل باحتمال ان كل وصف لا يكون مرادا وانما نترك ذلك بالدليل المانع والحكم في المنصوص بعد التعليل ثابت بالنص كما كان قبل التعليل كما سنذكره في فصل الشرط وقوله وانما التعليل لاثبات حكم الفرع الى اخره جواب عن قول من قال ان النص موجب بصيغته وبالتعليل ينتقل حكمه الى معناه فكان تغيرا لحكم المنصوص وتقرر الجواب ان ذلك ليس بتغيير لحكم المنصوص اذ حكم في المنصوص بعد التعليل ثابت بالنص كما كان قبل التعليل فكان ذلك تقريرا للحكم لا تغيرا اذ التغير انما يكون اذا زال حكم المفهوم من النص بسبب التعليل كما في تعليل الشافعي رح في قوله عليه السلام في شاة اطعام عشرة مساكين بالقيمة حيث لم يبق مفهوم الاطعام الذي هو عبارة عن جعل الغير طاعما بالاباحة مرادا واما الذي يخرج بعده فيتغير النص موجبا لحكمه كما كان قبل التعليل وانما التعليل لاثبات الحكم في محل اخر لا النص فيه فكان هذا تعميما لحكم النص في حق وجوب العلم لا تغيرا ولا يحقق المعارضة الموجبة للتوقف بمجرد اختلاف الآثار عندما كان العلم بالكل فكذا لا يثبت مع امكان العلم بالكل قال

وجه القول الثالث هو ووجه القول الثالث الى قوله على مثال استصحاب الحال اقول

الثالث وهو ان الاصل معلولة هو ما انه لما ثبت القول بالتعليل وصار ذلك اصلا بما مر ذكره بطل التعليل بكل اوصاف النص لانه ما شرع التعليل الا لتعدية الحكم من الاصل الى الفرع مرة كما هو مذهب العامة وللجحد اخرى اي وللمنع عن تعدية الحكم الى غير المنصوص مرة اخرى كما هو اصل الشافعي رح وبيان ذلك ان التعليل عندنا يجوز بعلة قاصرة اي غير متعدية كالتعليل بالثمنية في النقدين فانها علة قاصرة لا تتعدى الى غيرهما وذلك منع عن التعدية ويجوز بعلة متعدية كالطعم وهذا يسد باب القياس فان فائدة التعليل بالعلة القاصرة المنع عن القياس وآذا كان التعليل بكل ما مر ذكره ممتنعا فوجب التعليل بما وجد من ذلك ثم لا شك ان الوصف الذي يثبت به الحجر عن التعدية غير الوصف الذي يثبت به حكم التعدية فلم يتميز احد الوصفين عن الاخر بالدليل لا يجوز تعليل النص لان التعليل بالمجهول باطل آو نقول قوله وهذا يسد باب القياس الى التعليل بكل اوصاف النص يسد باب القياس لان كل صفة وجد فيها جميع اوصاف النص تكون اصلا لا فرعا ولان في كل موضع انعدم بعض تلك الاوصاف لا يثبت الحكم فيه لكون جميع الاوصاف علة ولم توجد فلو شرطنا في التعليل اجتماع كل اوصاف النص لادى الى سد باب التعدية ضرورة وانه باطل وكذا يؤدي الى سقوط الابتلاء والامتحان نظيره ان الخطة مكيل مطعوم مدخر جنس بجميع هذه الشروط للتعليل لما مر ذكره ولان الصحابة رض اختلفوا في الفروع بسبب اختلافهم في الوصف الذي هو علة في النص وكل واحد منهم ادعى ان العلة ما قاله وذلك منهم على ان احد الاوصاف هو العلة لا كلها واذا كان كذلك فوجب التعليل بواحد من هذه الاوصاف المنصوص عليها في النص ثم ذلك الوصف مجهول والمجهول لا يصلح للتعدية الحكم فلا بد من دليل التمييز بينه وبين سائر الاوصاف لكنه غير صالح للتعدية لجهالته وقال علماؤنا رح ان دليل التمييز شرط على ما بأتي بيانه في موضعه لكنا نحتاج قبل دلالة التمييز الى قيام الدلالة على كون الاصل شاهدا اي معلولا في الحال لان المنصوص ما هو غير معلول كما في قوله صلى الله عليه وسلم دعي الصوم حقيقة بهذا الحديث وانه غير معلول فلا يقاس عليه صلوة الناسي حتى فوت ركنا فاركانها واذا كان كذلك فاحتمل هذا النص المعين ان يكون من جملة ما هو غير معلول والمصير الى التعليل في كل نص بعد زوال هذا الاحتمال وذلك لا يقوم الا بدليل يدل على ان النص معلول في الحال المجهول الحال اذا شهد فانه مالم يثبت حجيته بقيام الدليل لا يكون شهادته حجة في الالزام

حكم جواز التعليل بالاوصاف المنصوص عليها والواجب فيه بعد سقوط الاوصاف

وقبل ثبوت الحرية انما هي ثابتة بطريق الظاهر وهذا يصلح للدفع لا للالزام لكن هذا الاصل وهو ان التعليل اصل في النصوص
لم يسقط بذلك الاحتمال وما بقي حجة على الغير بالاحتمال ايضا كاستصحاب الحال فانه يصلح حجة للدفع لا للالزام لبقاء
الاحتمال فيه كما اذا غاب ابن يحجب جدا في حق الدفع حتى لا يورث ماله واحتمال موته لا تقدح في هذا الاصل ولو مات
قريب حاضر لا يرث الغائب المفقود لاحتمال موته ونعتبر فيه احتمال موته لان الحاجة الى اثبات المال له فلا يكتفى في
ذلك بالاصل فكذلك ههنا الاصل في النصوص التعليل نظرا الى الدليل لان النص حجة من حجج الله وكذا العقل حجة من حجج
والاصل في حجج الله الموافقة لا المخالفة ونعني بكون النصوص في الاصل معللة كونها موافقة للعقل فكان التعليل هو
الاصل فيها قال ره ولا يلزم عليه الى قوله فلم يبطل بالاحتمال اقول هو جواب عما قال يلزم على
ما قلتم أن الاقتداء برسول الله صلعم في أفعاله واجب مالم يقم دليل مانع مع انه قد ظهر اختصاصه في بعض الامور
كالنكاح بغير مهر وحل تزوج التسع وحل صوم الوصال ثم لم يوجب ذلك الاختصاص الاحتمال في كل فعل حتى تقال لا يجب
الاقتداء به الا بعد قيام الدليل وتقرير الجواب انه لا يلزم ذلك على ما قلنا لان الاقتداء بالنبي صلعم انما صار واجبا
لكونه رسولا واما ما تقتدي به ما يثبت الا باخذ الناس بطريق فيكون الاقتداء به هو الاصل من غير شبهة
فيه فلم يسقط العلم بهذا الاصل بسبب ما دخل فيه من احتمال الاختصاص بالنبي صلعم لان الخصوصية في حقه لمنزل دليل
التخصيص في العموم والعلم بالعام مستفيض حتى تقوم دليل التخصيص فكذا الاقتداء به عليه فاما منها فان النص نوعان
معلول وغير معلول فكون الاحتمال ثابتا في نفس الحجة فيكون عمل المجمل فيما يرجع الى الاحتمال والعلم بالمجمل لا يكون الا بعد
قيام دليل هو بيان فكذلك تعليل الاصل فان قيل لم لا يصح ان تقال في افعال النبي صلعم انها نوعان ايضا ما تقتدي به
وغير ما تقتدي به كل تزوج التسع ان النصوص المعلولة اكثر من غير المعلولة كما في افعال النبي صلعم فان افعاله التي
تثبت الكون افعاله التي لا تثبت وان القلة والكثرة غير مانعة من القول بالتنويع كما ذكرنا في النصوص قلنا انما لا
يصح ذلك في افعال النبي صلعم لان القول بالتنويع انما يصح اذا كانت الاصالة ثابتة في الطرفين جميعا وصح ذلك في النصوص
فان احتمال كون النص غير معلول ثابت في كل نص مثل احتمال كونه معلولا فيكون هذا بمنزلة المجمل فيما يتوجه الى الاحتمال
والعلم بالمجمل لا يكون الا بعد قيام دليل هو بيان كما مر فكذلك تعليل النصوص واما النبي صلعم فالاصل ما بينا ان الناس يقتدون به
فكان الاقتداء به هو الاصل وان جاز ان يكون هو مخصوصا ببعض الاشياء والدليل الموجب لعلم اليقين قد قام
على جواز الاقتداء به مطلقا وهو قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وههنا الدليل وهو صلاحية الوصف
الموجود انما يعلم بالرأي فلا ينعدم به احتمال كون النص غير معلول والدليل الواضح في الفرق بينهما ان كون النص
غير معلول مثل كونه معلولا فما يرجع الى الابتلاء فصح ان تقال النصوص على نوعين معلولة وغير معلولة واما افعال
النبي صلعم فالتي خصصت به مع التي لم تخصص به لم تتساويا بظهور اصالة افعاله التي تقتدى هو فيها بالدليل القطعي
على ما مر فلم يظهر اصالة كل الطرفين على السواء لم يصح ان تقال افعال النبي صلعم على نوعين بل الاصل افعاله التي
تقتدى فيها واما افعاله التي لا تقتدى هو فيها فمنزل دليل التخصيص والا فان حال النبي صلعم لم يختلف في كونه مقتديا به لانه
لا يوجد نبي غير مقتدى به ويوجد نص غير معلول ولما كان كذلك لم يحتج في افعاله النبي صلعم الى اقامة الدليل
في انه مقتدى به ام لا واحتيج في النصوص الى الدليل بان هذا النص معلول بعلة قول والا ان الشرع ابتلانا بالوقف مرة

اي بالوقف عن استنباط الوصف المؤثر مرة وذلك فيما لا يعقل معناه من النصوص وباستنباط ذلك اخرى كل ذلك اصل
فلما اعتدلا اي استويا في معنى الابتلاء لم يستقم الا كونهما اصلين وهو الاستنباط بل لا بد من قيام الدليل في كل
نص على أنه معلول في الحال فاما الرسول صلعم فانما بعث للاقتداء به بدليل يوجب العلم قطعا وهو قوله تعالى لقد كان لكم في
رسول الله اسوة حسنة لا معارض لذلك الدليل فلم يبطل كونه متقدى به باحتمال اختصاص بعض الافعال به عليه
قال ره ومثال هذا الاصل الى قوله بل ربوا الفضل أثبت منه اقول لما تقرر أنه لا بد عند علمائنا من
قيام الدليل في المنصوص على انها معلولة في الحال ولا يكتفى بان الاصل في النص التعليل اشار المصنف ره الى مثال لهذا الاصل
بقوله ومثال هذا الاصل قولنا في الذهب والفضة الآخر وبيان ذلك أن حكم النص الوارد فيما سبق من الذهب والفضة
وهو الربوا ثابت بذلك النص وهو معلول بعلة الوزن وانكر الشافعي ره ذلك فلا يتم منا الاستدلال بان التعليل اصل
في النصوص لان غرضنا ههنا اثبات الحكم والتمسك بالاصل لا يصلح لذلك وانما يصلح للدفع فنحتاج الى ان نثبت بالدليل
ان هذا النص بعينه وهو قوله صلعم الذهب بالذهب يدا بيد احدث معلولا بالوزن وبيان ذلك ان هذا النص تضمن حكم
التعيين بقوله يدا بيد وقوله حكم التعيين من اضافة العام الى الخاص لعلم الفقه ذلك لان وحكم التعيين من ربا الربوا
ايضا اي من انواع احكامه لانه يلزم من نفويته شبهة الفضل وهي ربوا الحقيقة الفضل الا ترى ان تعيين احد البدلين
شرط بجواز كل بيع ليتعين به المبيع وتعيين المبيع قبل العقد شرط جواز كل بيع احترازا عن الدين بالدين فان
ذلك حرام بالنص وهو انه صلعم نهى عن الكالئ بالكالئ وأن يعين البدل الآخر واجب طلبا للمساواة بين البدلين احترازا
عن شبهة الفضل التي هي ربوا لان للنقد مزية على النسيئة عادة وأيد هذا المعنى قوله صلعم انما الربوا في النسيئة
والتأكيد بكلمة الحصر راجع إلى استقامة الربوا في وجود الوصفين او الوصف الواحد فان حرمة النسيئة ثابتة عند
وجود القدر والجنس او عند وجود احدهما بخلاف ربوا الفضل فانما هو عند وجود القدر والجنس لا غير فانما
اذا كانا شيئين فلا ربوا بينهما لانهما متساويان لكن لا يجوز ذلك لا لكونه ربوا بل لان الحديث نهى عن بيع الكالئ بالكالئ
لكون العقد غير مفيد شيئا فكان في معنى العبث وهو حرام اولان وجود المبيع وتعيينه قبل عقد البيع شرط لصحة
البيع وقد وجدنا هذا الحكم وهو التعيين متعدما عنه اي عن اشتراط تعيين الذهب والفضة بالاجماع الى تعيين
الطعام في بيع الطعام بالطعام او متعدما عن المنصوص عليه وهو بيع الذهب الفضة الى النسيئة بالاجماع وهو تعيين
الطعام بالطعام حتى قال الشافعي رح في بيع الطعام بالطعام ان التناقض شرط مع اختلاف الجنس وتحقيق شرطه
التعيين في ذلك لا التبض وقلنا جميعا فيمن اشترى قفيز حنطة بعينها بقفيز شعير بغير عينه اي نسيئة حالا غير
متقوض في المجلس انه باطل وان كان الشعير الذي هو غير متعين موصوفا لما قلنا اي من أن تعيين الآخر واجب
احترازا عن شبهة الفضل ولم يوجد ذلك والتقبض شرط عنده وقد فات ذلك فلا يجوز البيع بالاتفاق ووجب
قبض راس مال السلم في مجلس العقد بالاجماع لتحقيق معنى التعيين فعرفنا ان حكم ذلك النص وهو التعيين قد تعدى
الى غيره من الامثلة المذكورة واذا ثبت فيما سبق من الصور ثبت أن النص معلول في الحال واذا كان كذلك فلم يتعد
حكم النص الى الغير بلا تعليل بالاجماع فصح التعدي الى ما ذكرنا من الصور عندنا وعنده والتعليل بالثمنية في نقل
الذهب والفضة يمنع التعدي فباعتبار كون هذا النص معلولا يكون حكمه وهو التعيين متعديا الى الفلوس لان ذلك
الحكم ليس بمخصوص بالثمنية

ولم ينشأ من التمنية فلم تكن التمنية مانعة لثبوت هذا الحكم في غير المنصوص عليه ولا تخرج الوصف المذكور وهو التعيين
من ان يكون شاهدًا واذا ثبت التعدي فيه الى اذا ثبت التعليل باشتراط التعيين في حديث الذهب والفضة ثبت في
سائر ما يجري تعليل حديث الذهب الفضة بما علّلنا بالقدر والجنس لانه هو بعينه في حرمة الربوا لان التعليل بالقدر
والجنس يوجب المساواة فعند فواتها يلزم الربوا بل ربوا الفضل ثبت منه اي ربوى الفضل اقوى من ربوا النسيئة
لان ربوا النسيئة ربوًا من حيث المعنى والحكم لا من حيث الصورة والحقيقة وهو ان النقد خير من النسيئة وربوا الفضل
ربوًا معنًى وصورةً حقيقةً وحكمًا الا ترى ان متاع الذهب يسمى منه ربوًا حقيقةً وحكمًا فكان هو اقوى في كونه ربوًا فلا
ثبت ربوا النسيئة بقوله صلعم يدًا بيدٍ في حديث الذهب الفضة فلان يثبت ربوا الفضل فيه اولى ويلزم من هذا ان يكون
قوله صلعم الذهب بالذهب يدًا بيدٍ معلولًا بالوزن الذي يفضأ منه المساواة لان بالمساواة في الوزن انتفاء حقيقة
الفضل وبالنقد ينتفي شبهة الفضل فلما وجب نفي شبهة الفضل بالنقد وجب نفي حقيقة الفضل بالوزن المسوى بالطريق
الاولى فان قيل جاز ان يكون الحكم فيما ذكر من الامثلة ثابتًا بالنصوص قلنا هذا لا يفترنا لان حاجتنا الى اثبات
ان هذا الحكم غير مقتصر على المنصوص عليه وهو بيع الثمر بالثمر وقد دللنا على عدم الاقتصار على المنصوص عليه صفحة
عليها باب التعليل فحسبه كان ما ورد من النصوص موافقا للتعليل بـ ـــــ وقال ان فيه ان تحريم
الخمر معلول للاقوله الا بحجة اقول ـــــ مثال آخر لما ذكرنا وهو ان كون الاصل في النصوص هو التعليل غير
كاف في التعليل بل لا بد من اقامة الدليل على كل نص بعينه انه معلول ما قاله ان فيه رد في تحريم الخمر انه معلول بعلة
المخامرة فلا بد له من اقامة الدليل على انه معلول ولا دليل على ذلك من قبل النقل بل الدليل من قبله دل على انه غير معلول
فان قوله صلعم حرمت الخمر لعينها وانكر من كل شراب اوجب تحريم الخمر بسبب عينها لا بعلة اوجب ذلك دون
الخمر لا توجد في غيرها من الاشربة فيكف تتعدى حكمها الى سائر الاشربة وقوله وليست حرمة سائر الاشربة
ونجاستها من باب التعدي جواب عن قولهم ان حكم الخمر في حق حرمة الشرب ونجاسة قد تعدى منها الى سائر الاشربة
فيجب ان تتعدى حكمها الى سائر الاشربة في حق الحد ايضا وتقدير الجواب ان ذلك ليس من باب تعدية الحكم
الثابت في الخمر ابتداء الا ترى انه لا يثبت ذلك الحكم في غيرها على الوجه الذي ثبت فيها حتى لا يكفر مستحله ولا يكون
النقدير نجاسته كالتقدير نجاسة الخمر ووجب الحد بشرب قطرة من الخمر وفي سائر الاشربة لا يجب ما لم يسكر
ولو كان وجوب الحد في غيرها بطريق التعدي لوجب على وفاق ما وجب فيها ولم يجب كذلك كذلك ثبت الحرمة والنجاسة
في سائر الاشربة بدلائل فيها شبهة من اخبار الآحاد لقوله صلعم والسكر من كل شراب وقوله ما اسكر كثيره
فقليله حرام والحرمة ما تثبت بالشبهات بخلاف الحد مع ان القياس لا يجري في الحدود واذا كان كذلك فلا يثبت
بذلك كون النقل معلولًا وشتان ما بين ذكره من مسئلة الذهب بالذهب ومسئلة تحريم الخمر الشاهد فانه لما قبلت
شهادته اذا كان حرًا بالغا عاقلا عدلا مع صفة الجهل بعض احكام الشرع وحدود بطل طعن الخصم في شهادته
بالجهل فانه لا يخرج الشاهد بذلك عن ان يكون اهلًا للولاية والشهادة تبتنى عليها وتفسد بالجهل ببعض احكام
الشرع بيانه ان حق الشاهد المسلم يشهد على المسلم فانه لو كان جاهلا بجميع حدود الشرع كان جاهلا بالعرف
حدود الشرع ايضا وهو الايمان فلا تقبل شهادته حينئذ على المسلم اما لو كان الشاهد كافرا ويشهد على الكافر

وهو يجري على ظاهر قوله مع صفة الجهل بحدود الشرع واذا كان كذلك يبطل طعن الخصم بانه جاهل بحدود الشرع فلا
يقبل شهادته مع ذلك فكذلك ههنا نقض الذهب بالذهب لما صار شاهدًا على ما ذكرنا من حكم الوزن يبطل طعن الشافعي
تعليلنا بالوزن تعليلا بالثمنية والحاصل ان الجهل بحدود الشرع كما لا يصلح مانعًا لقبول الشهادة كذا التعليل بالثمنية
لا يصلح مانعًا من التعليل بالوزن الذي هو شهادة النصوص واما طعن الخصم في الشاهد بصفة الرق فصحيح لان الطعن بها
يمنع العمل بشهادته حتى تثبت المدعى حريته بالحجة لانه بحرية تلك الصفة من ان يكون اهلًا للولاية وصلاحية الشهادة
بينة عليها واذا كان حر حال الحكم بظاهر الحرية وصار الى اقامة البينة على حرية الشاهد ولا يلتفت منه الاستدلال
بكون الاصل في الآدمي هو الحرية فكذلك لا يلتفت من الشافعي بدعواه بان نص الخمر معلول لمخامرة العقل لما تنقطيته فسد
حكمها الى سائر الاشربة في وجوب الحرمة واحدًا بما ان الاصل في النصوص التعليل ما لم يقم الدليل على انه في الحال معلول بالاجماع
ولا يمكن هو من ذلك بما ان حرمة الخمر ثابتة لعين الخمر ولا توجد عين الخمر في سائر الاشربة فكذا لا يثبت حكمها فيه والى هذا
اشار المصنف رح بقوله فكذلك ههنا لا يصح الجواب مع الاحتمال الا بحجة اي لا يمكن ان نجعل رفع سائر الخمر من ان
قبول الاصل في النصوص التعليل فكان نقض الخمر معلولا علة بالاصل كما يجوز ان يتمسك المدعي بالاصل اذا طعن شاهد بالرق
بان يقول هو حر لان الاصل في بني آدم هو الحرية اعرف هذا الموضع هكذا فانه من مزالق الاقدام المغلقة وقوله متى وجدنا
النقض اي نقض الذهب بالذهب شاهدًا على ما ذكرنا من انه معلول بالوزن مع الجنس مع ما ذكر الخصم من الطعن وهو انه
معلول بالثمنية بطل الطعن بان الثمنية مانعة من التعليل بالوزن كما بطل الطعن بان الجهل بحدود الشرع مانع من الشهادة
اما طعننا بان نقض الخمر ليس بمعلول فلا يبطل والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب **قال** رح

باب شروط القياس

قال رح شروط القياس اربعة احدها ان لا يكون الاصل وهو المقيس عليه مخصوصا بحكم بنص آخر بمعنى انه لا تثبت افراده
بالحكم على وجه يقطع مشاركة الغير معه في ذلك وثانيها ان لا يكون حكم الاصل معدولًا به عن القياس ومخالفا له وثالثها
ان تتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره اي فرع هو نظير الثابت بالنص ولا نص فيه اي في الفرع
وقوله بعينه تتعلق بالحكم الشرعي لا بالنص ورابعها ان ينفي الحكم في الاصل وهو المنصوص عليه بعد التعليل
على ما كان قبل التعليل وذكر الامام المحقق شمس الائمة السرخسي له شرطا خامسا وهو ان لا يكون التعليل منقضا ابطال
شيء من الفاظ المنصوص اما الشرط الاول فلانه متى ثبت اختصاص حكم الاصل بالاصل بنص على حدة صار التعليل
والتعدية الى محل آخر مبطلًا لذلك الاختصاص الثابت بالنص وذلك باطل لان التعليل لا يعارض النص اذ القياس
في معارضة النص باطل واما الشرط الثاني فلما حققنا في هذا الباب ان الحكم بالقياس والحكم المعدول به
عن القياس الثابت بالنص اذ القياس لا مدخل للقياس فيه على موافقة النص ولا اعتبار للقياس فيه على مخالفة النص
اذ القياس مع هذا الحكم ولا يحقق الاثبات بحجة النفي كما لا يحقق التعليل بحجة التحريم واما الشرط الثالث فلان
القياس مجاذاة بين شيئين وتقدير كل واحد منهما على صاحبه ليعلم به انهما مثلان فلا يتفعل ولا يحصل ذلك الا في
محله وهو الاصل والفرع معًا ولانه لا تصور القياس في شيء واحد ولانه سمي محللا لعدم المماثلة بينهما فما دام
بعد الحكم عن المنصوص عليه كان شيئا واحدا واذا كانا محللين لا يصيران بالتعليل مثلين ومحل الانتفال شرط كل فعل

وقوله متى حل فانه شرط لان يكون صداقه ضربا وقطعه قبلا واما اشتراط كون الحكم شرعيا فلان التعليل لاثبات حكم شرعي لا غير فان حكم اللغه وسايرا لعلوم لا يثبت مثل هذا القياس وقوله في هذه الجمله خلاف اشارة الى الشرط الثالث لا اليه والى ما قبله لان الشرط الثالث مشتمل على الاحكام الخمسة كما يأتي ذكرها ان شاء الله فكانت جملة واما الشرط الرابع وهو ان ينفي حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فلما مر ان القياس لا يصلح معارضا للنص فلا يتغير بالقياس حكم النص والا كان معارضا واذا كان كذلك فنشترط بقاء حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله لئلا يكون القياس مغيرا لحكم النص واما الشرط الخامس فلان النص مقدم على القياس بلفظه ومعناه فكما لا يعتبر القياس في معارضة النص لابطال حكمه كذلك لا يعتبر في معارضته لابطال لفظه قال

مثال الاول ان الله تعالى شرط العدد في عامة الشهادات الى قوله فلا يصح ابطال الخصوص بالتعليل اقول

مثال الشرط الاول وهو ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكم بعض آخر هو ان الله سبحانه وتعالى شرط العدد من الشهود في عامة الشهادات المطلقة بقوله ولستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية وبقوله المطلق اجيز زنا على الشهادة على هلال شهر رمضان فانه يقبل فيه شهادة الواحد لانه شهادة فوجب ان يجب من وجه على ما مر فوجب ان لا تعتبر فيه شهادة خزيمة بن ثابت وحده وهو بالنص وهو قوله صلعم من شهد له خزيمة فهو حسبه كرامة له وتفضيلا لحقه فانه اشتهر بهذا الفضيلة بين الصحابة رض وهذا يقتضي اختصاصه بتلك الفضيلة والا لم يكن فيه شرف وفضيلة واذا كان كذلك لم يصح تعدية هذا الحكم لغيره ممن هو مثله او دونه او فوقه بالتعليل لان التعليل يبطل اختصاص هذا الحكم به واكرامه بذلك وقصة حديث خزيمة رض هي ما ذكر في اوايل شهادات المبسوط قال روى ان النبي صلعم اشترى ناقة من اعرابي وافداه ثم نهاه ثم وجد الاعرابي استيقاظا ثم وجعل يقول واغدراه هلم شاهدا فقال النبي صلعم من يشهد لي فقال خزيمة رض انا اشهد لك يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثم ان الناقة قال النبي صلعم كيف تشهد لي ولم تحضرنا قال خزيمة يا رسول الله انا نصدقك فيما تأتينا به فاخبر السماء افلا نصدقك فيما تخبرنا به من ادآء ثم ان الناقة قال رسول الله صلعم من شهد لها خزيمة فحسبه وذكر في غير المبسوط روى ان النبي عليه السلام اشترى بغلا من يهودي ولم ينقد الثمن فباعه اليهودي من غيره فقال المشتري الثاني اشهدوا اولا فقال خزيمة رض اشهد ان شراء رسول الله اولا فقال له النبي صلعم بماذا علمت ان شرائي اول ولم تحضر معاقدتنا فقال خزيمة رض اصدقك في اخبار السماء افلا اصدقك في هذا فقال النبي صلعم الحديث وسماه ذا الشهادتين كرامة له وخص النبي صلعم عبد الرحمن عوف رض بلبس الحرير لان الحكة كان يؤذيه لا يدل ذلك على ان غيره يباح له لبس الحرير وابو بردة رض كان مخصوصا بتضحية العناق وابو بطبة الحجام كان مخصوصا بشرب دم النبي صلعم كذا قاله الامام بدر الدين الكردري رح وحل لرسول الله صلعم تسع تسوة كرامة له واختصاصا به بنص آخر وهو قوله لا تحل لك النسا فربعد وكان هذا بعد التسع فالنسا فتقيد بقوله فربعد يدل على ان النسخ تعلق فلم يصح تعليل ذلك النص لسعدى ذلك الحكم لغيره لانه يبطل به الكرامة والاختصاص وكذلك سبيل النص وهو قوله لا تبع ما ليس عندك ان البيع تقتضي محلا ملكه مقدورا وهذا النص بعمومه تقتضي عدم جواز السلم لكن النبي صلعم جوز السلم في الدين بنص آخر وهو قوله صلعم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وما

ثبت السلم بهذا النص الا موصوفا بصفة الاجل وفي جواز التعدية الى السلم الحال ابطال وصف الخصوص الثابت بالنص وانه لا يستقيم لان ظاهر الحديث يقتضي تحريم السلم على من اراد بغير هذه الاوصاف كما تقال من دخل دارك فليدخل غاضا البصر فهذا يقتضي عدم جواز الدخول غير غاض البصر اذا الدخول في دار غيره بغير اذنه منهي عنه على العموم فانما اطلق له بهذه الصفة فلو لم يكن بهذه الصفة كان داخلا في عموم النهي وهذا المعنى موجود في السلم فلا يجوز المصير الى تعديته حذرا عن بطلان ذلك الخصوص حالا قياسا على سايرا لبياعات بعلة انه نوع لان ذلك حكم خاص في السلم ثابت بالنص فلا يستلزم ابطال تلك الخصوصية بالتعليل كما ابطل الشافعي رح حيث جوز السلم الحال بالتعليل وقال الشافعي رح لما صح نكاح النبي صلعم بلفظ الهبة على وجه الخصوصية بالنص وهو قوله تعالى خالصة لك من دون المومنين بطل التعليل في ذلك النص لتعدية الحكم الى نكاح غيره كما قلتم في غيره ذكر من الصور قلنا اختصاصه صلعم انما هو في سلامته اي في سلامة النكاح له بغير عوض وفي بعض النسخ في سلامتها اي سلامة المراة وفي اختصاصه بان لا تحل حليلته لاحد بعده كما قال هو وازواجه امهاتهم فدعلما ما فرضنا عليهم في ازواجهم وهذا ما يثقل كرامة لان معنى الكرامة بالاختصاص انما يظهر فيما يتوهم فيه الحرج بالزامه اياه وذلك انما يحتمل المال لان اللفظ فقد كان صلعم افصح العرب لا يلحقه الحرج في لفظ النكاح والتزوج فعلمنا ان اختصاصه عليه انما هو بما ذكرنا وهو ملك البضع نكاحا بغير مهر واختصاصه بحيث لا تحل لاحد بعده لانه يحرج في لزوم المال ويتاذى بكون الغير شريكا له في فراشه في زمان آخر دل عليه قوله تعالى وما كان لكم ان تودوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا فكان قوله تعالى خالصة لك على هذا معناه خالصة لك لا تحل لغيرك واذا كان كذلك بطل تعليل النص الموجب للاختصاص للتعدية لانه لو تعدى للغير عليه بطل الاختصاص ولم يبق الكرامة اذ الكرامة انما كانت بسبب الاختصاص وقال شمس الائمة السرخسي رح المراد بالنص الموجب للتخصيص ذلك البضع نكاحا بغير مهر فانه ذكر فعل الهبة وذلك يقتضي مصدرا ثم قوله خالصة نعت ذلك المصدر اي ان وهبت نفسها للنبي هبة خالصة بدليل قوله قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم اي من الانتفاع بالمال المقدر فالفرض عبارة عن التقدير وذلك في المال يكون لا في لفظ النكاح والتزوج وكذلك ما ثبت للنافع حكم التقوم والمالية في عقد الاجارة بالنص المخالف للقياس المعقول اي القياس الظاهر لا الاستحسان وذلك النص قوله صلعم اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وبيان كونه مخالفا للقياس ان التقوم والتمول بحقد الوجود ليكون ما اتصف به صالحا للاجراز والتقوم لا يبقى للاجراز كالصيد والحشيش والماء ولا يتصور الاجراز في المنافع لانها عرض فلا تحتمل البقاء للاجراز ولان التقوم مرادف للوجود فانه عبارة عن الشيء القايم ابدا على معنى انه لو فات يقوم غيره مقامه اما من كل وجه ان كان من ذوات الامثال او من وجه ان كان من ذوات القيم وما ليس بموجود وقت العقد لا يتصور عليه ورود العقد ولا يتاتى فيه التسليم فلا يكون محلا للعقد والمنافع بهذه المثابة قبل وجودها وبعد وجودها لا تبقى الى وقت التسليم لانها عرض لا تبقى والتقوم عبارة عن اعتدال المعاني اذ قيمة الشيء ما يقوم مقام ذلك الشيء وما يقوم مقام غيره انما يكون اذا كان معادلا له في المعنى كقيمة الثوب فانها تعادل الثوب في المالية وان كانت لا تعادله في الصورة والعين مع العوض لا تعتدلان في المعنى لما بينهما من التفاوت في الوجود لان العين جوهر يبقى ويقوم به العوض والمنفعة عرض لا تبقى ويقوم بالجوهر

وبين ما يتفه وما لا يتفه تفاوت فاحش فلا يمكن التعدية بهذا المعنى فلم يكن للمنفعة فيه لان الفهم غير اذ هي ذهب از
والمنفعة عرض فانى يتعديان وبهذا قلنا ان المنافع لا تضمن بالغصب والاتلاف فعرفنا ان ثبوت الفهم للمنفعة حكم خاص
ثبت بنص معدول به عن القياس للحاجة والضرورة فلا يصح ابطال المخصوص بالتعليل بان يقال ان تتوم المنافع بعد
في باب عقود الاجان وجب ان يجب تقومها في باب الغدوان وهو نظير حل الميتة عند المخمصة فان ثبوته لما كان
بطريق الضرورة لم يجز تعليله لتعدية الحكم الى محل آخر قال رحمه الله ومثال الثاني من الشروط الى قوله على ما مر اقول
مثال الشرط الثاني من شروط القياس وهو ان لا يكون حكم الاصل معدولا به عن القياس مثل ان يقال الصوم مع
الاكل الناسي صوم معدول به عن القياس بالنص وهو قوله صلوا ثم على صوم كل الحديث لان ركن الصوم وهو الكف عن شهوة
البطن والفرج يعدم بالاكل ناسيا وفوات القربة بما يضاد ركنها هو القياس المحض اذ العبادة لا يفاد قط
بغير اداء ركنها لا شرعا ولا عقلا وثبت حكم النسيان وهو ثبوت اداء الصوم شرعا من غير اداء ركنه حقيقة
بنص لا تعقل معناه لا يكونه مخصوصا من النص وهو قوله صلوا الفطر ما دخل وان كان يتوهم ان حكم النسيان مخصوص
من هذا الحديث تتعدى هذا الحكم الى غير الناسي وهو الخاطئ بعلة جامعة وهي ان كلا من الناسي والخاطئ غير قاصد
للفطر بالاكل والشرب اذ النص المخصوص يمكن تعليله لكن هذا اليوم يدفع بما سبق ان بقاء الصوم في حق الاكل ناسيا ثبت
بخلاف القياس وهو جعل الاكل ناسيا كلا اكل شرعا واذا جعل اكله كلا اكل لم يتناوله قوله صلوا الفطر ما دخل لانعدام الدخول
شرعا فلم يكن حكم النسيان مخصوصا من هذا النص اذ التخصيص لا يمكن بدون التناول ولقول اتموا الصوم ما مر به
بقوله ثم اتموا الصيام الى الليل وذلك ثابت في حق الاكل ناسيا لان النهي صيره جعل الاكل الناسي كلا اكل وكذلك الشرب
والوقاع فكان داخلا تحت النص الموجب للاتمام كمن لم يأكل اصلا واذا كان كذلك فلا يمكن القول بالخصوص فكان بقاء
صوم الناسي مخالفا للقياس فلو عللنا النص الذي ثبت حكمه مخالفا للقياس لصار التعليل لضد ما وضع له لان التعليل
يكون لبقاء صوم الخاطئ والمكره والنائم يثبت في حلقه الماء والقياس يقتضي فساد ذلك الصوم لوجود الاكل حقيقة
فلو عللنا كان التعليل حينئذ لضد ما وضع له وهو باطل اذ من المحال ان يكون الموجب للحكم موجبا للسكون وبقاء الصوم
مع فواته ضدان فالذي يكون موجبا لثبوت احدهما لا يصلح ان يكون موجبا لثبوت الآخر كالنص الناني للحكم لا يصلح
ان يكون مثبتا لذلك الحكم لانه وضع للنفي فالثبوت به يكون لضد ما وضع له وكذلك هذا في النص المثبت فان قيل
قد اثبتم حكم هذا النص وهو بقاء صوم الناسي فيما اذا واقع ناسيا بالتعليل حيث قلتم ببقاء صومه ايضا بالقياس على
من اكل ناسيا وقد ورد النص في الاكل لا في الوقاع قلنا ما اثبتنا ذلك بالتعليل بل بدلالة النص لان الاكل والجماع سواء
في قيام ركن الصوم وهو الكف عن قضاء الشهوتين فسبب الكف عنهما فكان حكم الثابت بالنص في احدهما ثابتا في الآخر بالنص
ايضا لا بالقياس اذ ليس بينهما فرق في حكم الصوم فان في الاقدام على كل واحد منهما تفويت ركن الصوم ولان احد
المتساويين اذا ثبت له حكم ثبت للآخر ضرورة الاستواء بينهما اذ لو لم يثبت ذلك لاختلفا فيثبت عدم الاستواء حالة الاستواء
وانه لا يجوز الا ترى ان معنى الحديث رخصة اللغة ان الناسي غير جان على الصوم ولا على الطعام فان رأيت
قوله صلوا ثم على صوم كل فهم ان هذا الفعل ليس بجناية لكونه امرا له باتمام الصوم كما لم يوجد منه فعل الاكل وكذلك ترى
آخر الحديث وهو قوله صلوا فانما اطعمكم الله وسقاكم فهم منه ان الناسي غير جان على الاطعام لانه اضاف الاطعام الى الله

وما كل الطعام اذا اطعمه انسانا لا يكون الطاعم جانيا على طعامه كذا هذا وهذا المعنى ثابت في الوقاع من غير تفاوت
وهو ليس بجناية على الصوم لانه صدر هذا الفعل منه بانسان الله هو ولا على بضع المرأة لانها منكوحته وفي ادراك هذا المعنى
يستوي الفقيه وغير الفقيه فكان هذا الحكم ثابتا في الوقاع بدلالة النص لا بالقياس لان عبارة النص تدل عليها
اللغوي الذي يفهمه كل من يعرف لغة العرب على ثبوت هذا الحكم في غير المنصوص عليه وهو المعنى بدلالة النص
فيكون ذلك الحكم ثابتا بالنص لا بالتعليل وهو نظير جزء البوقبة مع شق البطن فانهما فعلان مختلفان في الاسم وكل واحد منهما
قتل موجب للقود بالنص لا بالقياس وكذلك من به سلس البول يتوضأ لوقت كل صلوة كالمستحاضة وهذا الحكم ثابت
في المستحاضة بالنص بخلاف القياس وفيمن به سلس البول وفي صاحب الجرح السائل ونظائرهما بدلالة النص
لا بالقياس اذ النص ورد عند استدامة العذر وقد استوى الكل في هذا المعنى فاما الخطأ والكره والنسيان
فليست بسواء لان النسيان لا يمكن الاحتراز عنه وهو من قبل الله تعالى خلقة من غير اختيار العبد فصار عفوا
والخطأ يمكن الاحتراز عنه وقوعه بضرب من تقصيره وهو ذكر الصوم فلا يمكن التسوية بينه وبين النسيان
والكره جاء لان من قبل من له الحق والمكره في الاقدام على ما اكره عليه مختار وهو ذاكر للصوم الا ترى ان الخمرة من
ان لا تقدم على الافطار ويثاب في الصبر عليه والحاصل ان سبب العذر في النسيان لما كان فوجهة قوله الحق
على وجه لا صنع للعبد فيه استقام ان يجعل الوكن قائما حكما واما في الكره والنائم والخاطئ فسبب العذر حاصل
من جهة العباد والحق في اداء الصوم لله تعالى فلم يكن السبب في ذلك قوله الحق الا ترى ان المريض يصلي قاعدا
ثم لا يلزمه الاعادة اذا برأ والمتيمد يصلي قاعدا ثم يلزمه الاعادة اذا رفع التيمد عنه وعلى هذا قال ابو حنيفة وحمد رحمهما الله
يبقى في صلوته لا يبنى بعد الوضوء والذي ابتلي بقيء او رعاف يبنى على صلوته بعد الوضوء لما ان البناء حكم معدول به عن
القياس فلم يجز التعليل فيه وما يبتنى على ضعف العباد ليس نظيرا لما لا صنع للعباد فيه من كل وجه فلا يتناسان
ولا يلزم على ما سبق ان الصلوة وجبت بنص واحد مع ثبوت التفاوت في اركانها لان كل ركن منها ثبت بنص على
حدة كقوله تعالى وتوضأوا بالله تأثير وقوله اركعوا واسجدوا وكذلك فجاز ان يثبت التفاوت بينها بخلاف ما نحن فيه لان
الاعمال ثبت بنص واحد الا ترى ان الاغتسال بالماء لما ثبت بامر واحد وهو قوله تعالى فاطهروا جعلت الاعضاء كلها
كعضو واحد حتى يجوز نقل البلة من عضو الى عضو آخر في الوضوء لما اختص كل عضو بامر على حدة جعل كل عضو منفردا
عن الآخر حتى لا يجوز ان يغسل اليدين بدلا عن الوجه والرجلين بدلا عن اليدين فان قيل المادة بين المكره والخاطئ وبين
الناسي ثابتة من حيث ان كل واحد منها غير قاصد للجناية على الصوم قلنا نعم ولكن انما يستقيم هذا اذا ثبت
ان القصد معتبر في تفويت ركن الصوم وليس كذلك فان من اغمي عليه قبل غروب الشمس وبقي كذلك الى
آخر اليوم لا يكون صائما وان انعدم منه القصد للاكل الصوم ثم لما سواه ايضا بين الخاطئ والمكره وبين الناسي فيما
يرجع لانعدام القصد فان الخاطئ ان انعدم منه القصد باعتبار قصده للمضمضة وابتلي بالشرب خطأ فالاكل
عنه كمن وأما الناسي فانعدام القصد منه لعدم علمه بالصوم اصلا للآخر ما مر ذكره قال رحمه الله وكذلك ترك
التسمية على الذبح ناسيا للاقوله على مثال قلنا في عدد الرواة اقول من جملة ما مر فيه ترك التسمية على الذبح
ناسيا فانه جعل عفوا بنص معدول به عن القياس فان ملة التوحيد قامت مقام التسمية في حق الناسي لما
روى

انه سئل ابن عباس رضه عن متروك التسمية ناسيا فقال كلوه فان تسمية الله في قلب كل مسلم واذا كان كذلك لم يحتمل ذلك النص التعليل لانه تصير التعليل لغو اذ ما وضع له ولانه لا مساواة بين الناسي والعامد فان الناسي معذور غير مفوض عزوجل الله تعالى على الذبيحة فان قيل السؤال وان وقع عن متروك التسمية ناسيا لكن التعليل عام وهو اقامة الملة مقام التسمية فيدخل فيه العامد بعموم التعليل او بدلالة النص قلنا ان الناسي معذور عاجز والعامد غير معذور لانه جان قادر واقامة الملة مقام التسمية حكما من باب التخفيف فورود الشرع بهذا التخفيف في حق الناسي لا يكون ورودا في حق العامد وكذا الساهي بخلاف العامد لما مر آنفا فلا يمكن ان يقال فيه بدلالة النص وكذلك حديث الاعرابي الذي قال لرسول الله صلعم هلكت واهلكت فقال صلعم له ما دا صنعت قال واقعت امرأتي في نهار رمضان متعمدا فقال عليه اعتق رقبة فقال لا املك الا رقبتي هذه فقال عليه صم شهرين متتابعين فقال وهل جاءني ما جاءني الا من الصوم فقال عليه اطعم ستين مسكينا فقال لا احد فاتي صلعم بعرق من تمر فيه خمسة عشر صاعا او ستة عشر فقال خرقها على المساكين فقال الاعرابي والله ليس بين لابتي المدينة اخوج مني ومن عيالي فقال عليه كل انت وعيالك معدول به عن القياس اذ الكفير انما تقع على الاعرابي من بدئ او مالي لا بشيء يقع له فكان الاعرابي مخصوصا بوجوب هذا النص فلم يحتمل ذلك النص التعليل لتعدية الحكم الى غيره ومن هذه الجملة اجناب الطهارة بالفتحة في الصلوة المطلقة فانه حكم ثابت بخلاف القياس لان الطهارة كانت ثابتة فلا تزول الا بما ينافيها والفتحة لا تنافي الطهارة اذ المنافي للطهارة انما هو ضدها وهو النجاسة فعلم انه حكم ثبت بخلاف القياس فلا يتعدى الى صلوة الجنازة وسجدة التلاوة بطريق التعليل وكذلك ترسيمة الحدث في خلال الصلوة فانه يتوضأ ويبني على صلوته بالنص وذلك حكم معدول به عن القياس والنص انما ورد في الوضوء والتقى ثم جعل ذلك ورودا في سائر الاحداث الموجبة للوضوء للمماثلة بينها ولم يجعل ورودا في احداث الموجب للاغتسال للمغايرة بينها وقوله واما المستحسنات الى آخره جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال انكم قلتم ان ما ثبت معدولا به عن القياس لا يحتمل التعليل والمستحسنات هي ما ثبت بخلاف القياس ومع ذلك كان البعض منها قابلا للتعليل وتقرير الجواب ان من المستحسنات ما ثبت بقياس خفي غير معدول به فلذلك جاز تعليل ذلك البعض ويكون الحكم الثابت فيه غيره ثابتا بالقياس كما يأتي في باب الاستحسان وهذا هو ما عليه اكثر اصحابنا رح وقد نطق بعضهم ان كل حكم ثبت بطريق الاستحسان يكون معدولا به عن القياس وليس كذلك مما تقدير وكذلك ظن بعض اصحابنا ان الاصل اذا عارضه اصول شتى معدولا به عن القياس لان المعنى الذي تعلق به الحكم وهو معنى معقول اذا عارضه معان اخر تخالفه يكون ذلك الحكم معدولا به عن القياس فلا يجوز تعديته الى محل آخر وليس كذلك لانه ليس في شرط التعدية اعتبار رجحان المعاني في الاصل ولا اعتبار عدد من تلك المعاني ولا من الاصول ولكن العدد منها يصلح للترجيح كما مر في عدد الرواة فان الاصل بمنزلة المولى والوصف الذي يعلل به بمنزلة الحديث وفي رواية الاحاديث قد يقع الترجيح باعتبار كثرة الرواة لكن لا يحتج به من ان يكون رواية الواحد معتبرا فعرفنا ان النص متى كان معقول المعنى يجوز تعليله بذلك المعنى ليتعدى الحكم به للمحل هو نظيره وان عارض ذلك المعنى معان اخر في الاصل مثاله ما قال علماؤنا رح في مسح الرأس انه مسح فلا يتثنى

تثليثه فعارض هذا المعنى معنى آخر وهو كونه ركنا في الوضوء كذا قيل لكن اطلاق لفظ الاصل ولفظ الاصول بطريق الجمع يقتضي كثرة المقيس عليه فالاولى ان يقال مثال ذلك ما قال الشافعي رح في مسح الرأس انه ركن الوضوء فيتثنى تثليثه وقلنا انه مسح فلا يتثنى تثليثه وعارض ما ذكره الشافعي رح اصول كثيرة من مسح التيمم ومسح الخف ومسح الجبيرة وهذه الكثرة الى آخره ذكرناها لم يجب كون ما ذكره الشافعي رح معدولا به عن القياس لكنها توجب الترجيح فان قيل هذا الذي ذكرته من قبيل قوة ثبات الوصف على الحكم لا من قبيل كثرة الاصول قلنا لا تنافي بينهما فان لهذا الوصف وهو المسح في قولنا انه مسح له قوة الثبات على الحكم واثر كثرة الاصول فيستدل في كل موضع بما يشهد به وان اذا كان كذلك فيصار الى الترجيح كما قلنا ان خبر الواحد اذا عارض الخبر المشهور يضاف الحكم الى المشهور باعتبار ان الخبر انما صار حجة بواسطة الاتصال برسول الله صلعم وبكثرة الرواة تثبت قوة الاتصال فيترجح بها فكذلك ههنا حجية الوصف انما هي باعتبار ظهور الاثر حتى لو صح وصف كثرة التأثير كان اقوى فوصف له قلة التأثير الى آخره واما الثالث الى قوله لما بينا اقول الشرط الثالث وهو ان تتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بجنسه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هو اعظم شروط القياس فقها وافقهها نفعا وهو شرط واحد تسمية وجملة والشروط المفصلة كل فرد التفصيل راجع الى وصف التعدي من ذلك المفصل ان يكون الحكم المعلول شرعيا لا لغويا لان الكلام في القياس الذي هو فرع الاصول الفقه فيكون مخصوصا ببيان الاحكام الشرعية دون الاسماء اللغوية اذ الوضع معرفة تلك الا وضاع اللغة ولهذا قلنا ان التعليل لتصحيح استعمال الفاظ الطلاق في العتاق بطريق الاستعارة باطل كما فعل الشافعي رح فانه قال اذا قال الرجل لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق تطلق بالاجماع فيجب على قياس ذلك ان المولى اذا قال لامته انت طالق ونوى به العتق ان يعتق لان كل واحد من الطلاق والعتاق استعارة تعليقه بالاخطار قلنا ان التعليل شرع لاثبات حكم شرعي والاستعارة باب من اللغة فيتعالى بالتأمل في معاني اللغة وما ذكروه لم يصح من حيث الاستعارة لان الاستعارة انما تصح عند المشابهة بين المستعار منه والمستعار له في الوصف الخاص ولا مشابهة بين الطلاق والعتاق في الوصف الخاص لان الاعتاق عبارة عن احداث القوة التي يحصل بها صفة المالكية والطلاق عبارة عن ازالة المانع ولا مشابهة بين احداث القوة التي يحصل بها حسنه وبين ازالة المانع فلا تصح الاستعارة بل انما صح باعتبار ان ما يزيل ملك الرقبة كان سببا لزوال ملك المتعة فصح ان يكون ملك الرقبة مجازا عنه وكذلك جواز النكاح اي التعليل بجواز النكاح بالفاظ التمليك كالبيع والهبة والصدقة باطل لما ذكرنا وانما جواز النكاح بها عندنا بطريق التبيين فان ملك الرقبة سبب لملك المتعة فصح مجازا عنه وكذلك الاستعارة اي التعليل لاستعارة السبب للتحرير حتى يجوز التحرير بقوله لعبده هذا ابني وانما قررنا على هذا الوجه لان علماءنا رحمهم الله اتفقوا على جواز النكاح بالفاظ التمليك واتفقوا ايضا على جواز استعارة السبب للتحرير فان المولى اذا قال لعبده هذا ابني وهو يولد مثله لمثله يعتق بالاتفاق وصحح المصنف رح البطلان في هاتين المسئلتين حيث قال قبل ذلك كان باطلا ثم عطف هاتين المسئلتين على ما قبلها فقررنا على هذا الوجه اشعارا بان المراد من ذكر البطلان في هاتين المسئلتين من حيث المغايرة بان يقال لما جاز النكاح بلفظ النكاح والتزويج وجب ان يجوز بلفظ التمليك بالقياس عليه لا من حيث ذكر السبب وارادة المسبب بطريق

التجوز

وكذلك في قياس لفظ النبيذ على لفظ التمر على ما صرح به الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله في المبسوط واصول الفقه في باب الهبة من كتاب المبسوط والمعنى فيه ان هذا ملك يستباح به الوطء فينعقد بلفظ الهبة والتمليك كملك اليمين ثم قال وهذا كلام على سبيل الاستدلال لا على سبيل المقايسة لان صلاحية اللفظ كناية عن غيره ليس بحكم شرعي بل بطريق معرفة ذلك النظر في كلام اهل اللغة وذكر في مفاتيح المبسوط وان قال هذا ابني ومثله يولد لمثله يعتق ويثبت نسبه منه لان المحل لما كان قابلا للنسبة وهو محتاج لما النسبة والنسب لا يثبت مقصودا على الحال بل انما يثبت من وقت الحدوث فيتبين انه ملكه ولده فيعتق عليه وكذلك اثبات شرط التمليك في الطعام في كفارة اليمين بالقياس باطل عندنا لان الكلام في معنى الاطعام المنصوص عليه وانه اسم لغوي لا مدخل للقياس الشرعي في ذلك وكذلك الكلام في معنى الكسوة فلا يكون ما يتصور من الكسوة حكما شرعيا لنحو تعديته الى غير ما ذكر وهو الكسوة بل بحسب العرف تختلف الاطعام وهي ان تصير المسكين طاعما وذلك بالتمكين من المطعم ثم يجوز التمليك فيه بدلالة النص واما الكسوة فانها اسم للملبوس للفعل اللبس ولا لمنفعة الملبوس حتى تصح الاستعارة وعين الملبوس لا تصير كفارة الا بالتمليك من المسكين فاما الابقاء فهو تمكين من الانتفاع بالملبوس واذا كان كذلك فلا شرط التمليك في الاطعام بالقياس على الكسوة كما فعل الشافعي رحمه الله فانه قال الكسوة انها لا تصح بدون التمليك فكذا في الطعام وكذلك التعليل باطل لانبات اسم الزنى للواطة كما علل لذلك ابو يوسف ومحمد رحمهما وكذا التعليل لاثبات اسم الخمر لسائر الاشربة سوى الخمر باطل كما علل لذلك محمد والشافعي رحمهما فلا مقال للاسم ان ولا لغيرانية من ماء العنب من المسكرات ثم ادق طريق معرفة ذلك انما هو النظر في موضوعات اهل اللغة لا الاقيسة الشرعية فان قيل ان الزنى عند اهل اللغة اسم لفعل فيه اقتضاء الشهوة على قصد سفح الماء دون النسل ولهذا سموه سفاحا وسموا النكاح احصانا والمواطة مثل الزنى في هذا المعنى وكذلك الخمر لغة اسم لعين تحصل بخامرة العقل بشربها ولهذا لا تسمى العصير قبل التخمر ولا بعد التخلل والاشربة المسكرة مساوية للخمر في هذا المعنى قلنا هذا فاسد لان الاسماء الموضوعة لذوي الروح او للجمادات قصد بها عند اهل اللغة تعريف مسمياتها واحضارها بتلك الاسماء لا تحقيق ذلك الوصف في مسمياتها فكذلك اسماء الافعال كالزنى والمواطة واسماء الاعيان كالخمر وان كان للواضع نوع التفات الى معنى خاص في ابتداء الوضع كالعقل والتهيئة والعجز في دلالة المنع وكالقارورة في دلالتها على استقرار المائع فيها خصوصا في اسماء الآلات بكسرها وهيئتها وغيرهما ولكن وضع ذلك لا لتفهيم هذه المعاني للسامع بل هو من باب المناسبة بين الاسم والمسمى فلذلك لم يطرد شيء من هذا حتى لا يقال للباب عقل لما ان كان فيه معنى منع بعض الداخلين وللقصعة قارورة وان كان مستقر المائع فيها فبهذا تبين ان في اوضاع اللغة لا تعتبر معاني الوضع في موضع آخر اصلا فكذلك لا تعتبر معنى مخامرة العقل لمستره في موضع آخر وهو سائر الاشربة لاطلاق اسم الخمر عليه كالمسمى لكل مائع عقل وقال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله وما هذه الدعوى الا نظير ما نحكي عن بعض الملوسين انه كان يقول انا ابين المعنى في كل اسم لغة انه لما اوضع ذلك الاسم لما مسمى به فقيل له لما اذا سمي الجرجير جرجيرا وهو ضرب من البقول فقال لانه يتجرجر اذا ظهر على وجه الارض اي يتحرك فقيل له فلحيتك تتحرك ايضا ولا تسمى جرجيرا وقيل له لما اذا سميت القارون قارونا قال لانه مستقر فيها المايع

فقيل له فجوزكل ايضا مستقر فيه المايع ولا يسمى قارونا ولا شك ان الاشتغال بمثل هذا في الاسماء الموضوعة لكون من نوع الجنون وكذلك التعليل لاثبات اسم السارق للنباش باطل ايضا لما مر انفا ولما سيجيء بيانه في نفي التسوية بين النباش والسارق في فعل السرقة قال رحمه الله وهذه احكام التعدية الى قوله فتبطل هذه الغاية اقول الشرط الثالث من هذه الشروط التي تضمنها الشرط الثالث هو التعدية فان حكم التعليل عندنا هو التعدية الى محل آخر فبطل التعليل بدون ذلك الحكم وهو التعدية وقال الشافعي رحمه الله التعليل صحيح من غير اشتراط التعدية ولكن لا يكون ذلك مقايسة وعلى هذا جوز هو تعليل نص الربوا في الذهب والفضة بالثمنية وان كان لا تعدى الى سائر الموزونات فحكم التعليل على قوله بثبوت الحكم في المنصوص ثم تعدى ذلك الحكم الى الفروع تارة ولا تعدى اخرى فيتبع الحكم ثبوتا في الاصل بعلته فاجيب الشافعي رحمه الله على ما قاله بان قال بان هذا ان التعليل بالوصف من جنس الحجج الشرعية حيث ثبت به حكم شرعي وجب ان يعلق به ايجاب حكم الشرع مثل تعلق سائر الحجج وسائر الحجج من الكتاب والسنة لا تقتضي للاكون الحجة عامة بل ان كانت الحجة عامة اوجبت الحكم على العموم وان كانت خاصة او جبته على الخصوص اذ الخصوص والعموم امران زايدان على ذات الحجة لانها لو كانت حجة باعتبار العموم لما كانت حجة باعتبار الخصوص والى هذا المعنى اشار المصنف رحمه الله بقوله كون الوصف علة لا تقتضي تعديته وذلك لان الوصف انما يصير حجة لكونه موثرا متحدا عندنا او لكونه مخيلا اي موقعا خيال الصحة في القلب عند بعض اصحاب الشافعي رحمه الله او لكونه مطردا منعكسا عند اصحاب الطرد وهذا لا تقتضي التعدية اذ التعدية انما تنشأ من كون الوصف عاما وعدم التعدية من كونه خاصا فلا يكون التعدية من مقتضيات دلالة كون الوصف حجة بل تعرف ذلك اي التعدية بمعنى في الوصف وهو كونه عاما كالكيل والجنس على قولنا والطعم على قوله وعدم التعدي يعرف من كون الوصف الموثر خاصا كالثمنية في الذهب والفضة ووجه قولنا هو ان الحجج الشرعية لا بد من ان تكون موجبة علما او عملا والا لا تكون حجة والتعليل بالوصف لا يوجب علما بالاتفاق اذ الواو في اصابة الحق لا يوجب القطع علما في المنصوص عليه لان الحرف في ذلك ثابت بالنص والنص فوق التعليل لما عرف غير مرة ولا يصح قطع الحكم عن النص بالتعليل اذ الضعيف لا يظهر في مقابلة القوي ولا يوجب علما في غير المنصوص عليه اذا لم يكن الوصف متعديا فكان الاشتغال بالتعليل مثل هذا الوصف اشتغالا بما لا فايدة فيه لكونه لا يوجب شيئا فلا يجوز ذلك شرعا واذا كان كذلك فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية فكانت التعدية حكما لازما للعلة فكان التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية باطلا فان قيل لو كان تعليل الذهب والفضة بالثمنية باطلا بسبب انها تعليل بالعلة القاصرة لوجب ان يكون تعليل علمائنا رحمهم الله الكيل والوزن في مسألة الخلي بالثمنية باطلا وقد جوز المصنف رحمه الله ذلك حيث قال في باب ركن القياس وهو جايز ان يكون وصفا لازما مثل الثمنية جعلناها علة للزكوة في الحلي بكيف جاز ذلك في تعليلنا وبطل في تعليل الشافعي رحمه الله وكل المذهبين تعليل لعين مسمى من غير تغيير قلنا لانسلم عدم التغيير بل هذا من قبيل ما اختلفت صورته واختلف معناه فان مراد علمائنا رحمهم الله من التعليل بالثمنية في مسألة الخلي تعدية الحكم من الملبوس الى غير الملبوس سواء كان غير الملبوس مضروبا بدرا مكسورا او حليا مصنوعا او حلية سيف او منطقة او غير ذلك في جميع الكوة اذا بلغ الذهب عشرين مثقالا والفضة مايتي درهم لان في كل منها معنى الثمنية موجود فكان تعليلهم

بالثمنية تعليلا بالعلة المتعدية في حق وجوب الزكوة والشافعي رحمه الله لم يوجب الزكوة في حلي النساء في احد قوليه لانه لم يحلل بالثمنية بل احقها بساير اموال البذلة لكونها مباحة الابتذال فلا يجب فيها الزكوة ومراد الشافعي رحمه الله من التعليل بالثمنية في باب الربوا قصر حكم الربوا على الذهب والفضة ومنع سايرالموزونات كالحديد والرصاص من الالحاق بهما فكان تعليلا بالثمنية تعليلا بالعلة القاصرة ولا اعتبار لاتحاد الصورة بعد تغايرهما واختلافهما في المعنى الاترى ان المنافقين يقولون للنبي صلعم نشهد انك لرسول الله والمخلصون ايضا يقولون نشهد انك لرسول الله وهما من حيث الصورة واحد ولكن نرجح المعنى فالمنافقون كاذبون بقولهم والله يعلم ان المنافقين لكاذبون والمخلصون مومنون على الصدق قال الله تعالى اولئك هم المومنون حقا فان قيل ثبوت الحكم بالتعليل لا يوجب انقطاع ذلك الحكم عن الاصل الاترى الى صحة قولكم القياس جايز بالنص والسنة والدليل المعقول فلو انقطع الحكم عن الدليل المعقول عند وجود النص لما صح قولنا والدليل المعقول بعد ذلك وقد قال المصنف رح والنص فوق التعليل فلا يصح قطعه عنه وذلك ناشي مما مر من قولكم قلنا معنى قولنا القياس جايز بالنص والسنة والدليل المعقول هو انه لو نظرنا الى كل واحد من ذلك كان ذلك دليلا لاثبات جواز القياس ولا كذلك فما نحن فيه بل ثبوت الدليل المعقول بطريق التبعية اذ لو كان الحكم مضافا الى هذا المعقول ساويا للنص والشيء لا يساوي الاصل لو كان مضافا الى المعقول انقطع الحكم عن النص وذلك لا يجوز لان التعليل لا يصلح لتغيير حكم النص به فكيف لابطاله ولو كان مضافا الى العلة في المنصوص عليه لبقي النص مهملا غير موجب للحكم اصلا فان قال ان حكم النص وهو وجوب الحرمة ثابت بالعلة بعد التعليل كما ان في الفروع بعد التعدية بصير وجوب العلم مضافا الى العلة فكان للتعليل حكم سوى التعدية قلنا هذا باطل لان قبل التعليل كان وجوب العلم مضافا الى النص التعليل لا يصلح لتغيير حكم النص به فكيف يجوز على وجه يبطل به حكم الاصل وهو اضافة وجوب العلم اليه واذا كان كذلك كان وجوب العلم مضافا الى النص بعد التعليل كما كان قبل التعليل ليكون الحكم مضافا الى اقوى الحجتين وهو النص واعتبار الاصل بالفرع حيث ان الحكم فيه مضاف الى العلة في نهاية الظهور لان الفرع معتبر بالاصل في معرفة حكمه واما الاصل فلا تعتبر بالفرع بحال فان قيل ان التعليل بوصف لا يتعدى يفيد اختصاص حكم النص بذلك الوصف فيكون للتعليل فايدة سوى التعدية فيكون جايزا قلنا هذا الاختصاص حصل قبل التعليل بالنص فلا حاجة الى التعليل على ان تعليل الاصل بوصف لا يتعدى لا يمنع تعليله بوصف يتعدى اذا وجد فيه شرط العلة اذ التعليل بوصف لا يتعدى لا ينفد الا على هذه العلة المعينة في الفرع وعدم تلك لا يمنع وجود علة اخرى يجوز ان يكون في النص وصفان احدهما لا يتعدى كالثيبوبة عندنا والآخر يتعدى كالقدر والجنس عندنا او كان احدهما اكثر تعديا من الآخر كالقدر والجنس فان ذلك اكثر تعديا من الطعم في المطعومات ولانا اظهرنا بالاعتبار وبوصف لا يتعدى امكن الاعتبار وجب العمل به لا محالة فبطل دعوى فايدة اختصاص حكم النص به وكيف لا تبطل انعدام العلة لا يوجب انعدام الحكم باجماع بيننا وبين الخصم وانما يكون التعليل بما لا يتعدى موجبا اختصاص الاصل بالوصف اذا كان الحكم منعدما بانعدام العلة كما يوجد بوجودها وليس كذلك لما مر بيانه قال رح وفرعه اي ان يكون المتعدى حكم النص بعينه لما قوله لانه تغيير محض اقول رجع الشروط التي تضمنها الشرط الثالث ان يكون المتعدى للفرع حكم النص بعينه على وجه لا يغير صفة الحكم في الفرع زيادة او نقصانا بل يكون ثابتا على الوصف الذي كان في النص لما سبق ذكره ان

ثمرة التعليل وفايدتها التعدية لا غير فاما التغيير فليس بثمرة للتعليل فاذا كان التعليل مغيرا لحكم الاصل كان باطلا ولانه لو لم يكن كذلك لما كان رد الشيء الى الاصل بل كان اثبات حكم آخر غير الحكم الثابت في الاصل من ذلك النوع مراد التعليل وهو ان يكون مغيرا حكم الاصل ما قلنا ان السلم الحال بسند اللام باطل لان شرط جواز السلم كون المبيع موجودا مملوكا مقدور التسليم اما اشتراط كونه موجودا فلقوله صلعم لا تبع ما ليس عندك واما كونه مملوكا فلانه لا يجوز بيع ملك الغير بغير اذنه ابتداء وانتهاء واما كونه مقدورا فلنهي النبي عليه السلام عن بيع الآبق والمبيع في السلم ليس بهذه المثابة فكان القياس عدم جوازه لكن الشرع اسقط هذا الشرط في السلم حيث رخص فيه لاحتياج المسلم اليه لا لانفقه على غلته فلو لم يجز مع العجز لادى الى الحرج لكنه ما رخص مطلقا بل بصفة الاجل بقوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وتغييره اي تغيير كون الرخصة بصفة الاجل حيث نعل الشرط الاصلي في المبيع وهو ان يكون المبيع موجودا مملوكا مقدور التسليم لا ما تخلفه ويقوم مقامه وهو الاجل لان الكتب من اسباب التدين على تسليم المسلم فيه والزمان صالح لذلك الكسب فصح الاجل غنا عن كون المبيع موجودا مملوكا مقدورا وهذا من قبيل اقامة السبب مقام المسبب والشيء يبقى تقديرا بتقدير ما يقوم مقامه فصار كان الشرط الاصلي في السلم موجود في السلم فيصح عند وجوده لوجود شرط جواز البيع تقديرا واقامة السبب مقام المسبب شايع في الشرع كقيام نوم المضطجع مقام الحدث فانه لما قام مقام الحدث صار كان الحدث موجود تقديرا حتى انتقض الوضوء به وان لم يوجد الحدث حقيقة وكالسفر فانه اقيم مقام المشقة واذا كان النص ناقلا للشرط الاصلي فكانه هذه الرخصة رخصة نقل لا رخصة اسقاط للشرط الاصلي في البيع لانه لما لم يخلفه فكان اسقاطا للخلف بعد سقوط الاصل فلا يجوز التعليل لكونه متغيرا للحكم المتبرع عليه اذ الشرع رخص بطريق النقل لا بطريق الاسقاط فكان هذا الحكم غير ما اثبته الشرع فكان باطلا كما ان الشرع اسقط الطهارة حال عدم الماء لكن لا لخلفه فجاز اسقطه لا لاخلفه كان باطلا قال رح ومن ذلك قولهم في الخاطيء والمكره لما قوله فيكون تغييرا لا تعدية اقول هذا التعليل الذي يوجب تغيير حكم الاصل في الفرع قول الشافعي رح واتباعه رح في الخاطيء والمكره ان اكلهما لا يكون فطرا لان كل واحد منهما غير قاصد الى الجناية على الصوم كاكل الناسي اذ الخاطيء هو الذي استفعل ليفعل مباحا كالمضمضة فوصل الماء الى حلقه خطأ والمكره هو الذي خوفه رجل شجاع على النفس او على اتلاف العضو ان لم ياكل الطعام في نهار رمضان والمكره صايم فاكله لم يكن ذلك اكلا بطريق القصد بل بطريق الجبر واذا كان الخاطيء والمكره غير قاصدين للافطار تبت التساوي بينهما وبين الناسي وهذا تعليل باطل لان بناء صوم الناسي ليس لعدم قصد الى الجناية على الصوم لان فوات ركن الصوم لعدم اداءه وليس لعدم القصد اثر في وجود الصوم الى قيام حقيقة عدم الصوم باعتبار فوات ركنه الا ترى ان لو نام يوم الصوم اصلا بان لم يكن له شعور بشهر رمضان او بان اغمي عليه قبل غروب الشمس وبقي كذلك الى اخر الدهر لكن صاما وان لم يوجد منه القصد الى ترك الصوم فثبت ان بناء الصوم على النسيان ليس لعدم القصد لكن اكل الناسي لم يجعل فطرا بنص غير معقول المعنى على ما مر بيانه وعلى هذا الاصل هو ان اكل الناسي لم يجعل فطرا يستفاد فعل الناسي وهو اكله لان النسيان امر خلقي للانسان ولهذا قالوا ليس في وسع الانسان دفع النسيان واذا كان كذلك فكان سماويا محضا فنسب هو الى منزله الحق تعالى فلم يصلح النسيان سببا لضمان حق صاحب الحق فيجب ان لا يفسد الصوم بالاكل ناسيا لانه

لانه لو فسد لوجب القضاء والقضاء حق الشرع يحتمل ان يكون حق الشرع سببا لضمان حقه وانه لا يجوز له ذلك اذا اتلف المغصوب لا يطالب الغاصب بالرد بعد ذلك فاما لو اتلفه غيره فانه يطالب الغاصب بالرد الى المالك ولما كان النسيان ممزلة الخطأ استقام ان نجعل الركن قابلا حكما باعتباره ثم لا معنى لما ذكره ايضا بين الخاطئ والمكره وبين الناسي فيما يرجع الى عدم القصد فان الخاطئ انما اتلف بالشرب خطأ بطريق يمكن التحرز عنه وان انعدم منه القصد واما الناسي فانعدم منه القصد لعدم علمه بالصوم اصلا وذلك بنسيان لا صنع له فيه واليه اشار اصحابنا بقولهم فانا اطعمك الله وسقاك واما المكره والنائم فسبب العذر جاء من جهة العباد والحق في اداء الصوم لله تعالى فلم يكن هذا في معنى سبب كان ممزلة الحق والدليل على هذا ان المريض يفطر قاعدا ثم لا يلزمه الاعادة اذا برأ والمقيد يتيمم السلطان ونحوه يفطر قاعدا ثم لا يلزمه الاعادة اذا رفع عنه القيد وعلى هذا قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله الذي نتيمم في صلوته لا شيء بعد الوضوء والذي ابتلي بقيء او رعاف يبني على صلوته بعد الوضوء بما ان البناء حكم معدول به عن القياس فلم يجز التعليل به وما يبتنى على صنع العباد ليس نظير ما لا صنع فيه للعباد من كل وجه فاذا ثبت ما قلناه فنقول الحكم في النسيان لا الخطأ وهو تقصير من الخاطئ بسبب ترك المبالغة في التحرز والى المكره والاكراه من جهة غير صاحب الحق من وجه تكون تغييرا لحكم الاصل لا تعدية لعين ذلك الحكم فكانت باطلة واما قوله من وجه لانع فعل العباد جهة جهة الكسب وهي مضافة الى العباد وجهة الخلق وهي مضافة الى صاحب الحق سبحانه وتعالى فلذلك قيد به كذا افاده شيخنا الامام المحقق ظهير الملة والدين البخاري رحمه الله اولان المكره كالة للمكره فكان فعل الاكراه من المكره من هذا الوجه لكن المكره اكل بفمه واسنانه ولم يصلح هو آلة للمكره في حق الاكل فكان ذلك فعل المكره الا اكل من هذا الوجه فلذلك قال رحمه الله ومن ذلك ان حكم النص في الربوا يحرم متناه الى قوله وهذا تغيير محض اقول ومن التعليل الذي يوجب تغيير حكم الاصل في الفرع تعليل نص الربوا في الاشياء الاربعة بالطعم لان حكم النص في الربوا اثبات تحريم متناه بالتساوي في الكيل وذلك انما يكون بالمنهي الشرعي الذي هو الكيل وهو حكم الاصل وبعض عند تعليل الاصل بالقدر والجنس حتى لا يتقيد الحرمة فيما لا يدخل تحت الكيل وقد ثبت الصانع رحمه الله بتعليله بالطعم تعدية الحكم لما يحتمل ان تكون الحرمة فيها مطلقة غير متناهية وهي المطعومات التي لا تدخل تحت المعيار فعرفنا ان هذا الوصف لا يوجب حكم النص بعينه اذ الحرمة المتناهية غير الحرمة المؤبدة الا ترى ان الحرمة الثابتة بالرضاع والمصاهرة غير الثابتة بالملفات الثلث وفي ذلك اي ومن التعليل الذي اوجب تغيير حكم الاصل في الفرع قول الشافعي رحمه الله وابناءهم ان النقود متعينة في العقود والمعاوضات والمعنى من تعيين النقود هو ان المشتري لو اشترى شيئا بدراهم معينة فهلكت او استحقت لم يبطل البيع عنده وذلك لان النقد تصرف من اهله مضاف الى محله فيتعدى نفعه فصح كنقد السلم اما بيان انه صدر من اهله فلان الاهلية بالعقل والبلوغ والكلام في تصرف هو عاقل بالغ ولهذا لو عين الجنس صح تعيينه واما انه مضاف الى محله فلان الدراهم والدنانير محل للنقد ولهذا تتعين في الودائع والهبات والغصوب والوكالات بالاتفاق حتى ان الغاصب لو حبس الدراهم المغصوبة ورد

منها لم يكن له ذلك وجاز الوجوب للواهب في عين الدراهم الموهوبة لا في غيرها واما ان النقد لا يتعين فلاحتمال ان ما عينه أبين نقشا واقل غشا وايسر وصولا وكونه مفيدا في نفسه لا تاثير في الصحة الا ترى انه لو اشترى عبده للصحة مع الاهلية والمحلية لكونه غير مفيد ولو اشترى عبده وعبد غيره والا ترى انه لو اشترى رب المال من المضارب مال المضاربة صح وان كان ذلك مال نفسه لكون هذا الشراء مفيدا للاسترباح يده على ما اشتراه او نقول ان النقد مفيد للبائع وللمشتري بعد موته ولا يملك المشتري ابطال حقه واما فايدة المشتري فمن حيث انه لا يطالب بشيء اخر اذا هلكت الدراهم المتعينة في يده وتكون ذمته فارغة عن الدين وصحة التصرفات تابعة للفايدة وقلنا هذا تغيير لحكم الاصل في الشرع وهو كون الثمن دينا في الذمة حكما اصليا غير ضروري لان حكم الشرع في الاعيان ان حكم البيع تعلق به وجوب ملكها اي ملك الاعيان ولا يتعلق به وجود الاعيان لان وجود الاعيان قبل البيع شرط لجواز بيعها الا ترى انه لا بد من قيام عين المبيع في ملك البائع وقت العقد وحكم البيع في جانب الاثمان وجود الاثمان ووجوبها معا بالعقد في الذمة اذ الدراهم والدنانير لم تكن موجودة في الذمة قبل البيع وتوجد بعد البيع على صفة الوجوب فكانا حكما للبيع والوجوب غير الوجود فان العين موجودة والوجوب منفك عنها تم وجوب التسليم فيه ثبت بعد البيع ولانه تقال وجب الدين ودين واجب وموجود في الذمة ولو كان الوجوب عين الوجود لكان معناه موجود وموجود في الذمة وهذا خلف من القول ولان الدين يصح ان يوجد في الذمة على وجه الاستحباب لا على وجه الوجوب فعرفنا ان الوجود معنى وراء الوجوب فان قيل ان الوجوب معنى والحكم معنى قيام المعنى بالمعنى لا يجوز فكيف قال المصنف رحمه الله وحكم البيع في جانب الاثمان وجودها ووجوبها معا قلنا ان للاحكام الشرعية حكم الجواهر حتى تقال بقاء لزيد ملكا في هذه الدار وله ملكا ثابت متقرر وقد استدلوا على بقاء الاحكام الشرعية بقوله عز اسمه فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان فسمى العفو والذي يقبل القتل القتل هو الجواهر لا الاعراض وثانيها ان الله تعالى جعل الاعيان الموبدة وهي الجنان بقاءها ابدا وان الله تعالى لم يجعل للجنة حكم البقاء لما جعل الاعيان اثمانا لها ثم المصنف رحمه الله قرر ما سبق ان وجود الاثمان ووجوبها حكم اصلي في البيع غير متعلق بالعوارض بوجوه الاول ان الاثمان تثبت دينا في الذمة بلا ضرورة بلا رخصة فان من اشترى شيئا بدراهم غير معينة وفي يده دراهم جاز البيع وثبت الثمن في الذمة ولو لم يكن وجود الدين ابتداء في الذمة حكما اصليا لما جاز بدون الضرورة وللحقه تغيير وانه تغيير لوجه الشرع كما في السلعة فانه اذا باع شيئا بغير عينه بجزو يلحقه التغيير لوجه الشرع ولان الاثمان تثبت في الذمة مطلقا سواء كان للمشتري دراهم او لم تكن ولهذا لا يشترط قيام الثمن في ملك المشتري عند العقد لصحة العقد واذا كان كذلك علم ان ثبوت الثمن في الذمة حكم اصلي في البيع لا ضروري وقوله بلا ضرورة احتراز عن السلم فان الاعيان في الخطط والشعير وغيرها انما تصير دينا في السلم بضرورة ورود الرخصة في حقه بالنص القائم بالاستدلال بالاثمان يجوز قبل قبضها وهي ديون وذلك دليل على ان كون الاثمان في الذمة حكم اصلي اذ لولم يكن كذلك لكانت العينية فيها اصلا والعدول عنها الى الدين بطريق الضرورة الا ترى انه لا يجوز الاستبدال بالحكم فيه لكون العينية فيه اصلا وثبوته في الذمة ضروريا فاقتصر على جواز العقد ولم تظهر الدينية فيها وراءه وبقي

المسلم فيه

على العينية فيما ورآء جواز العقد حتى لم يجز الاستبدال بالمسلم فيه لما ذكرنا ان الثابت بالضرورة لا يعدو موضع الضرورة فلو كان ثبوت الاثمان في الذمة بطريق الضرورة كما سلم لما ظهر ذلك في حق جواز الاستبدال بها وحينئذ ظهر علم ان الدينية اصل فيها وقوله ديون اى حال كون الاثمان ديونا اذا استبدال ما هو عين لا يجوز قبل القبض لغير شبهة مستند هذا القيد انه ليس للاثمان قبل القبض حكم الاعيان وتفيد ايضا التفرقة بين هذا الدين وبين الدين في السلم وهو المسلم فيه فان الاستبدال بالمسلم فيه وهو دين لا يجوز وفقهه ما ذكرنا ان المسلم فيه ثابت على حكم العينية فيما ورآء جواز العقد وليس للثمن في البيع حكم العينية فلهذا يجوز الاستبدال به اذا قبض الثمن قبل القبض حاز وتصرف في المبيع قبل القبض لا والمسلم فيه بيع وقوله ولم يجعل في حكم الاعيان فيما ورآء جواز السلم لان العينية في المسلم فيه اصل والدينية عارضة فيظهر ذلك في الجواز لا فيما ورآءه بل جعل في حكم العينية فيما ورآءه ولم يجعل الاثمان في حكم الاعيان فيما ورآء الرخصة بل جعلت ثابتة في الذمة على الاطلاق لا بطريق الضرورة فجاز الاستبدال بها قبل القبض وقيل معناه ان العقد جاز بدون تعيين الثمن لا على اعتبار انه بمنزلة المبيع ولكن سقط اعتبار وجوده بطريق الرخصة ولم يجعل للثمن حكم العين فيما وراء هذه الرخصة وهو جواز الاستبدال فان حكم الدينية باق في حقه بخلاف السلم فان وجود المسلم فيه ساقط رخصة وجعل للمسلم فيه حكم العين فيما ورآء الرخصة ولهذا لا يجوز الاستبدال بالمسلم فيه قبل القبض لان العينية فيه اصل والدينية عارضة فيظهر ذلك في جواز السلم لا فيما ورآءه وهو جواز الاستبدال بخلاف الاثمان لان الدينية فيها اصل الا ترى ان غير العينية تقضى بالتشبه الى العينية الا ترى ان بيع درهم غير عين بدرهم غير عين لا يجوز ولم يجبر هذا النقص المتمكن في الاثمان بقبض ما يقابله وهو المجلس لكون غير العينية فيها اصلا ولو ثبت لها حكم العين يجبر ذلك بقبض البدل كما يجبر المسلم فيه بقبض ما يقابله في المجلس وهو راس المال وبذكر الاجل لكون غير العينية فيه ضروريا لا اصليا وحيث لم يجبر بذلك علم ان غير العينية في الاثمان حكم اصلي لا عارضي واذا ثبت ان الحكم الاصلي في جانب الاثمان وجودها ووجوبها في الذمة سبب البيع فلو صحة التعيين في الاثمان كان في البدل الخالي وجود الاثمان من ان تكون حكما للبيع وصار وجودها شرطا لصحة البيع ومحلا لوجوب الملك فيه كوجود البدل فانه محل لوجوب الملك فيه والمحال شروط فانقلب ما هو حكم البيع شرطا له والحكم يقضي التأخر والشرط يقضي التقدم لان الحكم اثر البيع فيظهر بعد صحته ووجوده والشرط متقدم لجواز البيع فيشترط وجوده قبله وهذا تغيير وأي تغيير فلا يجوز هذا التعليل لكونه مغيرا حكم الاصل واما ما ادعاه الخصم فالثابت فاسد لان الفائدة انما تعتبر اذا كانت فيما هو المقصود بالعقد وفيما هو المقصود بالعقد ملك الدين لا العين فانه ان استحق العين او هلكت بطل ملكه وان ثبت المال دينا في الذمة لا يتصور هلاكه ولا بطلان الملك بالاستحقاق ولان العين لا يفيد جواز العقد فان العقد جائز بتسمية الدراهم المطلقة من غير تعيين والمقصود بالعقد هو الربح وذلك انما حصل بتقدير الدراهم لا بعينها فانه ليس في غير الدراهم والدنانير متصور انما المقصود هو المالية وهي باعتبار الرواج في الاسواق وعينها ومثلها لا يختلفان في هذا المعنى فعرفنا ان العين غير مفيد فيما هو المطلوب بالعقود قال — وقال الشافعي رح في كفارة اليمين والظهار

انه تجزئه تكفيره لما قوله وهذا تظهير وغير اقول — قال الشافعي رح في كفارة اليمين والظهار بالاعتاق انه تجزئه تكفيره فكان الايمان في شرطه وهذه نكتة من لفظ ان فتح رح على ما قيل وهذا التعليل غير مسبب بتقييد الاطلاق اذ الواجب بالنص تحرير رقبة مطلقة فاذا قيدها بالايمان فقد غير الاطلاق بواسطة السبب كما اذا اطلق المقيد فقد غير المقيد بواسطة الاطلاق وهذا وما اشبهه تغيير لحكم الاصل في الفروع وانه لا يجوز بنا على ما سبق ذكره وقال ان فتح رح يصح ظهاره الذمي لانه صحة طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم وقلنا لا نسلم هذا التعليل لان الحرمة الثابتة بالظهار في حق المسلم حرمة منتهية بالكفارة فكانت حرمة موقتة متناهية في حقه والذمي لا يتدين على التكفير بالصوم لان الصوم عبادة والذمي ليس من اهلها ونقول ان حرمة الظهار حرمة موقتة متناهية بالكفارة والذمي ليس من اهل الكفارة لما فيها من معنى العبادة لان الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة والذمي ليس من اهل العبادة فلو صح ظهاره لثبت الحرمة في حقه مطلقة مؤبدة لانها لا ترتفع في حقه بالصوم ولا بالتكفير مطلقا فصار التعليل المذكور نظيرا للحرمة المتناهية بالكفارة الثابتة بالظهار في الاصل وبوظهار المسلم الى اطلاق الحرمة في الفرع وبوظهار الذمي عن الغاية وهي انها الحرمة بالكفارة فكانت الحرمة في الفرع مؤبدة اذ الغاية لا توجد في الفرع كحرمة الثابتة بالظهار في الجاهلية فانها كانت مؤبدة وانها لا يجوز لانه لم تثبت بالتعليل حكم الاصل بعينه وانه شرط لصحة التعليل وقوله في الاصل يتعلق بقوله للحرمة وقوله الى اطلاقها يتعلق بقوله بالمتناهية وعن الغاية يتعلق بقوله لا فرع هو نظيره اى نظير الاصل فاما اذا خالف الفرع الاصل فلا تصح التعدية لانه اذا لم يكن الفرع نظيرا للاصل لا يكون الاصل نظيرا له ايضا فلا يحقق القياس اذ هو رد الشيء الى نظيره وانما يكون ذلك حسنا شرع الحكم ابتداء بالراى وانه لا يجوز وذلك ما سبق تقريره في تعدية الحكم من الناسي في الفطر الى الخاطئ والمكره أن ذلك الحكم في الناسي وهو بقاء صومه ثبت منة من الله تعالى بقوله صلى الله عليه وسلم فانما اطعمك الله وسقاك والعذر في الخاطئ والمكره دون العذر في الناسي اذ العذر فيه جاء من قبل نفسه اذ الحق خلاف العذر في الخاطئ والمكره اولان الخطأ والاكراه لا يغلب وجودهما والنسيان غالب اولان الخطأ لا ينفك عن تقصير حيث لا يحترز فيه عن مواضع الشبه ولهذا يجب الكفارة والدية على الخاطئ بخلاف النسيان فانه لا تقصير فيه واذا كان عذرهما دون عذر الناسي فلو تعدى الحكم منه اليهما صار ذلك تعدية للاما ليس بنظير وانها لا يجوز لما مر ذكره فان قيل كيف جعلتم صورة تعدية الحكم من الناسي الى الخاطئ والمكره نظير الاصول الثلثة المختلفة حيث جعلتم بعضها اولا نظير مخالفة الشرط الثاني وهو ان لا يكون معدولا به عن القياس ثم جعلتم نظير مخالفا كون المتعدى حكم النص بعينه من غير تغيير ثم جعلتم هنا نظير مخالفا كون المتعدى للفرع هو نظيرا مخالفا لكل واحد من هذه الاصول الثلثة للآخر فلو كان نظيرا لاحد المخالفين لم يكن نظيرا للآخر لوجود المخالفة بينهما قلنا جعلنا هذه الصور نظيرا لكل واحد من هذه الاصول الثلثة لانتزاع كل منها لا ما يشابهه فان فيها ما يشابه كل واحد منها الآخر وقد تكون مخالفا لكل واحد من الاصول المذكورين اولا فان القول بقياس عن القياس فلا يخرج التعدية في مثله وكذا التعدية لا المكره والخاطئ لا يكون حكم النص بعينه فيه غير تغيير فان حكم النص في الناسي وهو الاصل منسوب الى صاحب الحق وليس ذلك منسوب اليه في الخاطئ والمكره ثم لو قلنا

مع ذلك يجوز للزم تغيير حكم النص وهذا التعليل متضمن ايضا لعدم كون حكم الفرع نظيرا لحكم الاصل فكانت الصورة المذكورة نظيرة للاصول الله بهذا الطريق وليس بسديد أن يجمع في الشيء الواحد أوصاف مختلفة فتثبت لحكم يجب تلك الاوصاف كمن شرب خمرا الذي متعمدا في نهار رمضان وهو صائم وقد حلف أن لا يشرب ففيه احكام ستة وهو حيث انه شرب الخمر شيء واحد الا ترى ان المصنف رح كيف اداره قوله مسح في وضوء فيثلث ثلثه على اصول مختلفة وقد عدى ان في رح حكم التيمم وهو اشتراطه الى الوضوء بجامع انها طهارة حكمية وليس الفرع وهو الوضوء بنظير الاصل وهو التيمم لان التيمم باعتبار اصله تلويث والوضوء تطهير وغسل فاني ثمانيان قال رح وقال الشافعي رح انتم عديتم حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام الى قوله وهذا مما يكثر امثلته ولا تخفى اقول قال الشافعي رح معترضا على اصحابنا رح انتم عديتم حرمة المصاهرة من الوطي الحلال الى الحرام وليس الوطي الحرام بنظير الحلال في اثبات الكرامة فان الحاق الاجنبية بالام في الوطي الحلال كرامة والوطي الحلال يثبت به النسب والحرام لا فلا يكون الفرع نظيرا للاصل فلا يجوز التعدية وقلنا ما عدينا حرمة المصاهرة من الوطي الحلال الى الحرام لان الوطي لبس باصل في اثبات الحرمة حلالا كان ام حراما بل الاصل في ذلك هو الولد الذي يتخلق من الماءين اذا اجتمعا في الرحم وهو جزء جامع للبضعة من الجزءين من الكرامات والكرامات ما لغيره من بني آدم تم تعدى الى الزوجين الحرمات باعتبار ان الولد المتخلق من مائهما قد ثبت بينهما اتحاد بواسطة الولد والولد بكله ينسب الى الاب وكذا الى الام فيلزم من هذا ان يصير جزء المرأة جزءا من الزوج فصار الزوجان شخصا واحدا في تحصيل ما هو المقصود من النكاح كزوجي الباب وزوجي الخف صارا بابا واحدا وخفا واحدا اعتبارا لحصول ما هو المقصود منهما والى هذا اشار امير المؤمنين رضي الله عنه في الاحتجاج على من جوز بيع ام الولد كيف يتصور وقد اختلطت لحومكما بلحومهن ودماؤكما بدمائهن وانه بيان واضح في ثبوت الجزئية بين الزوج والمرأة وعلى هذا يتبين ان تحرم المرأة على الزوج لصيرورتها جزءا له لكن مواضع الضرورات مستثناة عن قواعد الشرع ولهذا جعلت جزءا لآدم عليها السلام وانها جزء حقيقة كما قال تعالى خلق منها زوجها واذا كان كذلك صارت آباؤه وابناؤه في حق حرمة كآبائها وابنائها وصارت أمهاتها وبناتها في حق الحرمة عليه كأمهاته وبناته ثم تعدى ذلك الى التحريم حرمة المصاهرة للسبب الولد وهو الوطي فانه السبب لاجتماع الماءين في الرحم فصار الوطي عاملا في اثبات حرمة المصاهرة على الاصل وهو الولد لا على نفسه لقيامه متام الولد كالتراب لما قام متام الماء صار عاملا على الماء وهو التطهير لا على نفسه وهو التلويث لان الشيء اذا قام متام غيره لعتبر فيه صفة الاصل لا صفة نفسه وكالنوم لما قام متام الحدث بكونه سببا لخروج النجس على سبيل الحدث لا على نفسه اذ النوم بنفسه ليس بحدث وكالسفر قام متام المشقة واذا كان كذلك فلم يجعل الوطي في كونه موجبا للحرمة لمعنى في نفسه وهو الحل لان الوطي قام متام الولد لا باعتبار انه حلال او حرام بل باعتبار كونه منفصلا الى الولد فحل يعني في الاصل وهو الولد لا بمعنى في نفسه الا ترى ان الوطي في الموطوءة المكروهة لا يوجب حرمة المصاهرة على ما ذكرنا في الزيادات لعدم افضائه الى الولد ولهذا اذا مسها لمرأة بشهوة فانزل لا يكون موجبا لحرمة المصاهرة في الصحيح لانه تبين بالانزال انه غير مفض الى الولد واذا ثبت ذلك فلا يجوز ان تكون حرمة المصاهرة مختصة بالوطي الحلال

وكذا

وكذا لا يجوز ابطال الحكم وهو ثبوت حرمة المصاهرة لمعنى في الوطي وهو كونه حراما لما ذكرنا انه يضاف الحكم الى الوطي لكونه سببا فلا اثر لحرمة الوطي في هذا الحكم وصار هذا الذي ذكرناه في ثبوت حرمة المصاهرة مثل قولنا في الغصب انه لا يوجب الملك للغاصب حكم للغصب حتى يقال انه حرام فلا يجوز ان يثبت به نعمة وهي الملك بل انما يوجب الملك للغاصب لكونه من اسباب الملك وشروطه تبعا لوجوب الضمان الذي هو حكم الغصب عليه لا اصلا والشروط أتباع فكان ثبوت الملك للغاصب شرطا لما هو مشروع حسن وهو الضمان في حق كونه مشروعا حسنا لان وجوب الضمان للمالك على الغاصب يقضي فوات الملك عن المالك لكن الضمان جابر للفائت واتفقنا على وجوب الضمان على الغاصب فلو لم نقل بفوات الملك عن المالك للزمنا ان نقول بثبوت الجابر للمالك مع بقاء المجبور على ملكه وانه لا يصح لانا دايه الى اجتماع العوض والمعوض في ملك رجل واحد وانه غير جايز فكان هذا الاصل وهو اقامة السبب مقام المسبب اصلا مجمعا عليه فيبنى على الاحتياط وهو الحرمات والنسب لم يبن على مثل هذا الاحتياط فلا يكون نظيرا له فلهذا الايقام الوطي مطلقا مقام ما هو الاصل في اثبات النسب ووجب قطع النسب عند الاشتباه فلم يثبت له المخلوق من ماء الزنى اذ لو ثبت لاشتبهت الانساب فلا يدرى ان الولد من هو لاحتمال ان تزني المرأة بعدد من الرجال فانقطع قطع النسب في الزنى عن هذا الحكم البليغة ولا يرد على ما مر من التعليل وهو انهما صارا كشخص واحد ان هذه الحرمة لا تعدى الى الاخوة والاخوات والعمات وكان مقتضى ذلك ان تعدى فتصير اخواتها كخواته واخوته كاخوتها لانا نقول التعليل لا يعمل في تغيير الاصول وذلك لغير هو امتداد التحريم وبيان ذلك ان تعليلنا لقضي حرمة موبدة ممتدة والنصوص اثبتت حرمة اخوات الزوجة واخوة الزوج موقتة بارتفاع نكاح الاول فلو صح هذا التعليل لتعدية حرمة المصاهرة الى الاخوة والاخوات للزم تابيد ما كان موقتا بالنص فيغير حكم الاول وهو النص وانه لا يجوز وقيام السبب مقام المسبب له امثلة كثيرة قد ذكرنا بعضها مخافة التطويل قال رح ومن ذلك قولنا ولا نص فيه الى قوله بتغييره بالتقييد اقول وما تضمنه الشرط الثالث فقدان النص في الفرع لانه اذا وجد النص في الفرع تكون التعدية اليه مخالفة لحكم النص الذي فيه مناقضة حكم النص للتعليل وانها باطلة لما عرف ان القياس لا يصلح معارضا للنص ويرد التعدية الى الفرع بواسطة النص الذي فيه لغو من الكلام لان النص يكون مغنيا عن القياس فلا يجوز الاشتغال بما لا فايدة فيه وذلك كما قال الشافعي رح بوجوب الكفارة في السلم العمد قياسا على القتل الخطأ وبوجوب الكفارة في اليمين الغموس قياسا على اليمين المعقودة على اميزة المستقبل وباشتراط صفة الايمان في مصرف الصدقات الواجبة كالعشر وصدقة الفطر قياسا على الزكوة وباشتراط التمليك في طعام الكفارات قياسا على الكسوة وباشتراط صفة الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار قياسا على كفارة القتل وقلنا لا ستقيم التعليل في ذلك كله لانه تعدية الى ما فيه نص يغير حكمه بسبب تعديته وان ذلك لا يجوز وبيان ذلك ان النص الوارد في كفارة القتل وهو قوله صلعم خمس من الكفار ليس بكفارة يفسق وعدمها القتل العمد ينفي وجوب الكفارة فيه فكان القول بوجوب الكفارة فيه بالتعليل يغير الحكم النص الوارد في الفرع وانه لا يجوز لانه يصير القياس للنص مغيرا حكمه والنص الوارد في اليمين الغموس وهو قوله صلعم خمس من الكبائر ليس بكفارة يفسق وعدمها الغموس ينفي وجوب الكفارة فيها فكان القول بوجوب الكفارة فيها تغييرا لهذا النص بالتعليل والنص الوارد في الزكوة في العدمات الواجبة

يدل على جواز الصرف فرغير اشتراط الايمان ٥ بقوله ٥ لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم
ان تبروهم والصدقة مبرة فكان اشتراط الايمان تغييرا لاطلاق هذا النص اذ النص يقتضي جواز المبرة
بالتعليل يتغير ذلك فان قيل هذا نص عام تناول الزكوة وغيرها فلم اختص به غير الزكوة من الصدقات
قلنا ان خبر معاذ رض خص الزكوة باشتراط الايمان في مصرفها وهو قوله صلعم خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم
والضمير في فقرائهم يرجع الى ما يرجع الضمير في اغنيائهم وهم اهل الاسلام لان الزكوة انما تؤخذ من المسلمين فان قيل
كيف خص عموم قوله ٥ انما الصدقات للفقراء بخبر الواحد وموجب العام قطعي عندنا وموجب الخبر الواحد ظني
وشرط في المخصص كونه مساويا للعام في ايجاب العلم قلنا هذا في العام الذي لم يخص منه شئ اما اذا خص فكان
موجبه وموجب الخبر الواحد سواء ولهذا خص عامه بالقياس ثم قوله تعالى انما الصدقات للفقراء خص منه
الوالد والولد بالاجماع فخص الكافر بالخبر الواحد في مصرف الزكوة فيتبين غير الزكوة على عموم قوله ٥ لا ينهاكم الله عن الذين
لم يقاتلوكم في الدين الاية والنص الوارد في طعام الكفارات وهو قوله ٥ فكفارته اطعام عشرة مساكين يدل
على جواز الاطعام بدون التمليك لان المذكور هو الاطعام في النص وحقيقته ان يجعل المرء طاعما لان الاطعام فعل متعد
لازمه الطعم وهو الاكل وانه بنفي عن الاكل لاعن التمليك فلا يكون الاطعام تمليكا بل ايكالا والايكال لا يحتاج الى اشتراط
التمليك فكان اشتراط التمليك تغييرا لحكم هذا النص وتقييدا له والنص الوارد في كفارة اليمين وهو قوله ٥ فكفارته
اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة والنص الوارد في كفارة الظهار
وهو قوله ٥ ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا يقتضي جواز تحرير الرقبة الكافرة لكونه مطلقا وبالتعليل
يصير مقيدا والاطلاق غير التقييد فمقيد الرقبة بالايمان يكون تغييرا كما ان اثبات صفة الاطلاق في المقيد
يكون تغييرا واطلاق المقيد باطل بالاجماع فكذا عكسه بل الى ان المطلق ممكن العمل فيه بغير زيادة فكانت الزيادة بعد
امكان العمل به تغييرا له لا محالة الا ترى ان الحرمة في الربائب لما تقيدت بالدخول كان تعليل اثبات النسب لاثبات
صفة الاطلاق في حرمة الربائب تغييرا فلا يجوز المصير اليه بالرأي فكذلك اثبات التقييد فيما كان مطلقا بالنص فكان
مذهب الخصم غير مستقيم من وجوه الاول انه جعل العلة معارضة للنص وانه لا يجوز الثاني انه غير النص المطلق
عن تقريره والنص المطلق واجب العمل به لقوله صلعم ايهما ما ايهم الله الثالث ان القياس انما يصار اليه عند
العذر العجز عن العمل بالكتاب والسنة ٥ واما الشرط الرابع للاقوال المشكلة كما قولك الشرط الرابع
في شروط القياس هو ان يتبع حكم النص بعد التعليل على ما كان قبل التعليل ولا يغير حكم النص في نفسه بالتعليل
والمراد من النص الاصل سواء كان الاصل بالنص او بالاجماع وانما شرط ذلك لان التعليل لا يجوز ان يكون متغيرا
حكم النص في الفرع فلا يجوز ان يكون متغيرا حكم الاصل بالطريق الاولى وقولنا كما ابطلناه في الفروع اشارة
الى ما سبق ذكره من الحكم الحال ظهار الذمي وكفارة اليمين والظهار ونحو ذلك وقيل يحتمل ان يكون المراد
من الفروع النظائر المذكورة في النسخ المطولة كما علل الشافعي ٥ لايجاب الكفارة في الغموس بان المعنى المسمى
لايجاب الكفارة في اليمين المنعقدة وهو الحاجة الداعية الى ستر الجناية بعد تحققها ومعنى الجناية في المختلف اظهر
فكان ادعى الى ايجاب ما يحصل به الستر قلنا شرط صحة التعليل بقاء حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فكان

باطلا

قال

قال الامام المحقق مولانا فخر الدين الماتريدي رح كيف اشترط هذا ولا يصح القياس الا بعد تغيير حكم النص فان حكم
النص قبل التعليل كان على وجه الخصوص وبعد التعليل صار على وجه العموم والعموم غير الخصوص فكان حكم النص
متغيرا من الخصوص الى العموم بيانه ان قوله ٥ اوجاء احد منكم من الغائط كان خاصا في الخارج من السبيلين فبعد ما
علل هذا النص وقلنا ان المعنى المؤثر في هذا خروج النجاسة من بدن الانسان فقد عم حكمه حتى دخل تحته القصد
والحجامة ونحوهما فكان كل خارج نجس من غير السبيلين ناقضا للطهارة كما ينقضها الخارج من السبيلين فلا بد من
التأويل لما هو المذكور في الكتاب وتأويله ان يتغير بعد التعليل ما هو المفهوم من النص قبل التعليل وذلك فيما قاله الشافعي ٥
في قوله ٥ فكفارته اطعام عشرة مساكين حيث علل الاطعام بالتمليك والاطعام لغة جعل الغير طاعما وكان يفهم هذا
من النص قبل التعليل وهو قد يكون بالاباحة فلما علله بالتمليك تغير بعد التعليل ما هو المفهوم من النص قبل التعليل حتى
لا يخرج المكفر عن عهدة الكفارة بالاباحة ثم نظير حكم النص بالتعليل قول الشافعي ٥ في طعام الكفارة انه يشترط
التمليك فيه لانه ضرب تكفير بقبل التمليك كالكسوة ان هذا التعليل يتغير حكم النص بعينه لان الاطعام اسم لفعل متعد
لازمه الطعم وهو الاكل ولا يدل ذلك على الملك فلو شرط التمليك فيه لكان لازما لكنا لا نطعما وليس كذلك وقوله في
حد القذف انه لا تبطل شهادة القاذف حتى قال يقبل شهادته بعد التوبة كالمحدود في الزنى وشرب الخمر وهذا التعليل
منه يغير حكم النص لان النص يوجب ان يكون حكم القذف ابطال شهادة القاذف ابدا تحقيقا للحد لانه تعالى
عطف رد الشهادة على الجلد بحرف الواو والرد يصلح جزاء للقذف كالجلد لانه ايلام كالجلد ولانه منقوض في الآية
كالجلد واذا كان كذلك فيكون الجلد ورد الشهادة حدا او جزاء واذا قبلت شهادته يكون الحد مع الرد في بعض
الاوقات وهذا بعض موجب النص وابطال لحكم وقد ابطل الشافعي ٥ ذلك بجعل بعض الحد حدا لانه جعل
الجلد كل الحد بالتعليل وعلى هذا كان قوله ٥ لان الوقف من الابد بعضه تعليلا لمعلل محذوف تقديره وقبل شهادته القاذف
بعد التوبة والنص رد شهادته مؤبدا فيكون تعليله تغييرا للنص لان الرد الموقت بعض الرد المؤبد والنص رد
شهادته مؤبدا او يكون معنى قوله فجعل بعض الحد ردا ان الله ٥ جعل رد الشهادة مؤبدا مع الجلد كل الحد فلما
قبل الشافعي ٥ شهادة القاذف بعد التوبة كان ردا لشهادته موقتا وهو جعل بعض الحد ردا لما ان الموقت
من المؤبد بعضه وكان المعلل محذوفا مذكورا وهو الاوجه لصحته بدون التقدير وثبت ان فيه ٥ رد شهادة
القاذف بنفس القذف وقال لان القذف فسق ومعصية اذ الاصل في المسلم هو العفة فوجب ان يصير القاذف
مردود الشهادة بنفس القذف بدون مدة العجز عن اقامة اربعة من الشهداء بعد القذف كالزاني وشارب
الخمر فانه كالزنى او شرب الخمر ترد شهادته رأسا غير موقوف على شئ آخر وهذا التعليل تغيير لحكم النص لان النص اوجب
تأخر رد الشهادة الى مدة العجز عن الاتيان باربعة من الشهداء وهو قوله ٥ والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا
باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا كلمة ثم للترتيب والتراخي وذلك لا يحصل بدون
مدة العجز فاثبات الرد بدون مدته تغيير لحكم النص بالتعليل وقد اذا الشافعي ٥ الى الحق بالجلد وانه تغيير لحكم النص
فانه اذا الحق الحق بالجلد يصير الجلد بعض الحد والله عز وعلا جعل الجلد كل الحد بقوله تعالى فاجلدوا بقاء الجزاء
اسم الكفارة من جزء اذا كفى والخصم لم يجعل الجلد كفيا فكان تغيرا للنص وذكر هذا في هذا المحل انما هو لتقرير حكم النص

يجب

لا بعشرة بالقياس لان ذلك لتغير من الخصم انما هو بالخبر لا بغير ثم كما لا يجوز حكم النص بالقياس كذا لا يجوز بالخبر الواحد لانه لا يصلح معارضا للنص وجعل الشافعي رح الفسق مبطلا للشهادة والولاية اصلا بالقياس على المحدود في القذف وهذا تغيير لحكم النص بالتعليل لان حكم النص حق الفاسق هو التثبت والتوقف في شهادته دون ابطالها فالحكم بابطالها يكون تغييرا لحكم النص وانه لا يجوز وصور هذا القسم كثير وهذا القدر كاف لمن نظر فيه حق النظر قال رح وقال الشافعي رح انتم غيرتم حكم النص للتعليل لما قوله مصاحبا للتعليل لا به اقول لما تقرر عامتنا ان الشافعي رح غير حكم النص بالتعليل قال الشافعي رح معترضا علينا بانا رح انتم غيرتم حكم النص بالتعليل في مسائل فقد علتم ما انكروه منها ان نص الربوا وهو قوله صلعم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء عام في القليل والكثير قبل التعليل وبالتعليل خصصتم القليل من المطعومات بالجواز فلم يبق حكم النص بعد التعليل بالكيل في المنصوص على ما كان قبله ومنها ان النص الوارد في الزكوة وهو قوله صلعم في خمس من الابل السايمة شاة في اربعين شاة شاة اوجب الشاة بصورتها ومعناها وانتم ابطلتم بالتعليل حق الفقراء عن صورتها حيث قلتم جاز ادآء الشاة لدفع حاجة الفقير والقيمة تشارك العين في هذا المعنى فجاز دفع القيمة وهذا تغيير لحكم النص بالتعليل لان الحق المستحق للفقير مراعى بصورته ومعناه كما في حقوق الناس ولا يجوز لاستعمال القياس في ابطال حق المستحق عن الصورة او المعنى ومنها ان نص الصدقات اوجب الزكوة للاصناف المسمين في الجملة في النص وهو قوله رح انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية وقد ابطلتم حكم هذا النص وغيرتموه بجوزتم صرف الزكوة الى صنف واحد من الاصناف بطريق التعليل ومنها ان الله رح اوجب التكبير بقوله وربك فكبر وقوله وذكر اسم ربه فصلى لافتتاح الصلوة وانتم غيرتم حكم هذا النص حتى جوزتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير بالتعليل وهو الثناء وذكر الله رح على سبيل التعظيم ومنها ان الشرع عين لاستعمال الماء لتطهير العين عن النجاسة بقوله صلعم اغسليه بالماء وقد ابطلتم هذا الحكم بالتعليل بكون المايع مزيلا للعين والاثر حتى جوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المايعات سوى الماء والجواب عن هذه الاعتراضات ان ما ذكره الخصم ونمم دعوى غير تامل اذ التغيير فيما ذكر ليس بالتعليل اما الاول فلانا ما خصصنا القليل من المطعوم الا بالنص وهو قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء وبيان ذلك ان الاصل في الاسماء في النفي ان يكون المسمى منه على وفق المسمى فانه اذا حذف المسمى منه في الكلام المنفي يجعل المسمى من جنس المسمى منه وانما خص النفي لان حذف المسمى منه انما يصح في النفي لان الاثبات لما عرف في موضعه ان موضع التعميم ولهذا قيل النكرة في موضع النفي تعم وفي الاثبات تخص وكما كان كذلك لاستقام حذف المسمى منه في موضع النفي خاصة لان اعم العام انما تتدرج في النفي الا ترى انك لو قلت جاءني الا زيد يجب ان تتدرج جميع من في العالم الا زيدا اذ في تقدير ما دون ذلك ترجيح من غير مرجح وانه باطل وحمل جميع من في العالم مجال عادة بخلاف قولك ما جاءني الا زيد اذ تقديره ما جاءني احد الا زيد والاستثناء كلام تام عند الحذف فظهر بهذا اصلان احدهما ان المستثنى منه يجب ان يكون من جنس المستثنى والثاني ان حذف المستثنى منه انما يصح في موضع النفي وعلى هذا قال محمد رح في الجامع الكبير اذا قال ان كان في هذه الدار الا زيد او رجل فعبدي حر فالمستثنى منه بنو آدم حتى لو كان في الدار دابة او ثوب لم يحنث ولو كان فيها صبي او امراة حنث واذا قال ان كان

في هذه الدار الا حمار

كان مستثنى منه الحيوان حتى لو كان فيها حيوان آخر سوى الحمار لم يحنث وان كان فيها ثوب سوى الحمار حنث واذا قال ان كان في هذه الدار الا متاع كان المستثنى منه كل شيء يتمول في الدار واذا ثبت ذلك علم ان المستثنى منه ينبغي ان يثبت على وفق المستثنى والمستثنى فيما مر من الحديث حال التساوي فانه صلعم استثنى الحال بقوله صلعم الا سواء بسواء واستثناء الحال وهو المساواة من العين وهي الطعام لا يجوز في حقه الا مساواة وهي المتصل لعدم الجواز بها اذ المساواة في معنى والطعام عين فلا بد من تقدير عام يكون فرجنس المستثنى فمن ضرورة هذا عرفنا ان المستثنى منه الاحوال فبصير التقدير لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال الا في حال التساوي واحوال الطعام في البيع ثلث حال التساوي وحال التفاضل وحال المجازفة فم استثنى من الاحوال حال التساوي دل على ثبوت خلاف الاحوال الاتي الكثير وهو البالغ مبلغ الكيل والداخل تحته اما المساواة فلانها انما تحقق عند وجود المسوى وهو الكيل فان الشرع لما جعل الكيل معيارا يعرف به المساواة سقط اعتبار التساوي في الذات وعدد الجبات والوزن والجودة بنص الشارع وبالاجماع ودارت المساواة مع المتساوي وجودا وعدما حتى لو كانت حبات احد القفيزين اكثر عددا او اثقل وزنا كان مساويا للاقل الا خف شرعا فظهر ان المعتبر هو المساواة في الكيل واما المفاضلة فهي زيادة على احد المتساويين فلا تحقق الا عند وجود المسوى واما المجازفة فانما تحرم لاحتمال ان يكون لاحدهما فضل على الآخر والفضل لا يتصور الا بعد اعتبار المساواة منها وذلك انما يكون بالمسوى والمسوى انما هو الكيل اما بحديث آخر وهو قوله صلعم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا كيلا بكيل او بالاجماع واذا ثبت ان احوال الا ثبت الا في الكثير فالقليل ايضا داخل تحت النص لانه لم يكن اموالا وكانت اباحة البيع فيه ثابتة بقوله رح واحل الله لكم ما وراء ذلكم فصار التغيير وهو تخصيص القليل مصاحبا بالنص اي بدلالة النص لا به لي لا بالتعليل وقوله مصاحبا اي موافق ما ثبت بدلالة النص ويصاحبه ولو كان التغيير بالتعليل لثبت التغيير بعد التعليل لا مصاحبا به لان حكم الشيء يعقبه واذا كان كذلك فكان التغيير مضافا الى النص لا الى التعليل وثبت ان الشافعي رح خالف النص فوجب ان لا يصح اوجب المساواة في بيع الطعام بالطعام حيث قال الا سواء بسواء وانما تجب التسوية في محل يقبل التسوية والا فالامر بالتسوية يكون تكليف ما ليس في الوسع فلما وجب المساواة في الجملة ولا يمكن المساواة فيها لعدم المعيار الشرعي اوجب تكليف ما ليس في الوسع وانه خلاف النص الثاني انه اوجب صلعم بهذا النص حرمة متناهية بالمساواة والشافعي رح اثبت حرمة مطلقة بتعليله بالطعم قال رح لا بالتعليل اقول الجواب عن هذا ان دفع القيم في الزكوة هو انا لا نبطل بالتعليل من الحق المستحق لانه ليس في الزكوة حق واجب بالنص للفقير سوى بالتعليل لان الزكوة عبادة محضة وهي من اركان الدين الخمسة على ما قال صلعم بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة الحديث وهذا الوصف لا يليق بما هو حق العبد فلا تجب هي للعباد بوجه اذ المستحق للعبادة هو الله رح على الخصوص وهذا لان الايمان حق الله رح والزكوة مخصوصة بالايمان فكانت مختصة بحق الله رح وانما قلنا ان الزكوة عبادة لانه صلعم قال اما العبادة فالصيام والقيام والصدقة الفائلة بعد الزكوة ومثل هذا الكلام يستعمل لترجيح المذكور اخرا على المذكور اولا في الصفة السابقة كما تقول العالم في البلدة زيد وعمرو بعد حالة فانه تفهم من هذا التركيب كون خالد اعلم

منه

ولا يكون المذكور آخرا راجعا الى المذكور اولا في الوجه الاول بقي الا ان يكون مشاركا اياه في تلك الصفة وهي صفة
كونه عبادة ثم معنى العبادة في الزكوة ان يجعل المودى ذلك المقدار من المال خالصا لله تعالى ليكون مطهرا للنفس
اذ الزكوة وجبت بصفة التطهير قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم ثم يصرف ذلك الى الفقير ليكون كفاية
له من الله لا انه حق الفقير كما قاله الخصم فثبت بذلك ان الزكوة محض حق الله تعالى واسقط حق الله في صورة الشاة
باذنه بالنص ولم يسقط بالتعليل لان الله تعالى وعد ارزاق العباد بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
وهو كريم لا يخلف وعده ثم اوجب تعالى مالا متقوما على الاغنياء لنفسه ثم امر الاغنياء باخراج مواعيد عباده من
ذلك المال المعين وهو الابل والشاة او نحو ذلك وذلك المال المعين لاجتماع الانجاز مع اختلاف المواعيد لان
حاجات العباد مختلفة اذ البعض يحتاج الى الطعام والبعض الى اللباس والبعض الى غير ذلك فتعتم الامر
بانجاز المواعيد من ذلك المال الا بالاستبدال ليكون المصروف الى كل واحد من الفقراء ما وعد له كما لو اعطاه
بعينه كان ذلك اذا له بالاستبدال قضاء وصار كرجل له على آخر كر حنطة والآخر على رب الدين عشرة
دراهم فامر المديون الحنطة بالمر عليه الحنطة بقضاء حق صاحب العشرة فالحنطة فادى للصاحب العشرة
دراهم برضاه فقبلها يجوز ويسقط الحنطة عن صاحب الحنطة واذا كان اذا له بالاستبدال ضرورة والثابت
بضرورة النص كالثابت بالنص فصار التغيير بالنص لا بالتعليل ولكن التغيير يجامع التعليل وموافق له
قلت وانما التعليل بحكم شرعي لا توله على موافقه سائر العلل اقول جواب عن سوال
مقدر وهو ان يقال ان جواز الاستبدال ثبت بالنص على ما قلتم فما فائدة التعليل وتقرير الجواب ان التعليل
لاظهار حكم شرعي وهو ان الشاة بعد ما وقعت لله تعالى بابتداء يد الفقير تبقى صالحة للتسليم الى الفقير كفاية له
من حيث انها مال متقوم محترم اذ لو لم يكن متقوما لما صار صالحا للتسليم الى الفقير لان الغرض دفع حاجته وهي
لا تندفع بغير المتقوم وصلاحية المحل وعدم صلاحيته حكم شرعي كما تكون محلا صالحا للبيع والخل لا يكون
محلا صالحا له وبيان كون الشاة صالحة للتسليم الى الفقير ان الشاة بيع لله تعالى قربة مطهرة بابتداء قبض الفقير
فتصير الشاة فرجع الاوساخ كالماء المستعمل فانا حكمنا بنجاسته حتى قلنا ان الماء المستعمل اذا توضأ به انسان
يتوضأ ويشرب الماء المستعمل وذلك اشارة الى قوله صلى الله عليه وسلم بقوله يا معشر بني هاشم ان الله كره لكم اوساخ
الناس وعوضكم منها بخمس الخمس في الغنيمة وفي رواية غسالة الناس وقد كان في شريعة من قبلنا ان النار
تنزل فتحرق الصدقات المقبولة والقرابين ولا يجوز الانتفاع بها اصلا واجلت الصدقات للفقراء هذه الامة
مع خبثها لا لانها تصلح لحاجة الفقير وضرورته كما تحل الميتة بضرورة المخمصة فان قيل ان الله تعالى طيب
لا يقبل الا الطيب واذا ثبت الخبث في الصدقة كيف تقبل الله الخبيث قلنا تكن الخبث في الصدقة بعد تحقق
الصدقة بالوقوع في يد الفقير فكان الخبث حكما للصدقة وحكم الشيء لا يمنع تحقق سببه كما في سائر الطلقات الثلث
فانه يخرج المحل عن محليته الطلاق ولكن لا يمنع تحقق الطلاق عن المحل عن محليته الصدقة ومع ذلك لا يمنع تصدق
النصاب ابتداء لما قلنا فكذلك ههنا ثبوت الخبث حكم الصدقة فلا يمنع الصدقة فان قيل لما كان هذا بمنزلة تمليك
النصاب والعبد

وجب ان تكره الصدقة للفقير كما يكره ذلك قلنا نكره هناك ولا نكره ههنا لان هناك المتصدق كان متمكنا من الخروج
عن عهدة التصدق من غير ان تلحقه الكراهة بان يفرق النصاب على الفقراء على وجه تتفارق الغنى التمليك
وههنا لا يتمكن المتصدق من التصدق على وجه لا يحقق الخبث في حكمه فلذلك افترقا وصار كنبوت حرمة المصاهرة
باعتبار الجزئية حتى تعدى الى امهات الموطوءة وبناتها ولم تثبت في حق الموطوءة لعدم امكان الاحتراز عنها مع
ارادة بقاء النسل بالنكاح وامكان الاحتراز عن سايرها واذا كان كذلك فصار صلاح صرف الشاة الى الفقير
كفاية له بعد الوقوع لله تعالى بابتداء يده اذ الصدقة تقع في كفه اولا بدليل قوله ويا خذ الصدقات ليصير الموذى
مصروفا الى الفقير بدوام يد حكما شرعيا في الشاة لان هذه الصلاحية لم تكن ثابتة قبل شريعتنا والصلاح
للصرف الى الفقير لكون محل الصرف وهو الشاة مثلا مالا متقوما او لكونه محل الانتفاع وهذا المعنى موجود في
سايرالاموال فعدينا هذا الحكم وهو صلاح الصرف الى الفقير كفاية له الى سايرالاموال لدفع الحاجة كما هو حكم التعليل
في سايرالقياسات الشرعية فان الحكم يتبع الفرع بعد القياس مع بقاء صلاحية الاصل لاثبات ذلك الحكم
كما كان وبعد هذه التعدية تبقى الصلاحية كما كانت فلا يكون التعليل مغيرا حكم النص اصلا اذ النص حكم وجوب
الشاة وصلاحيتها لكفاية حاجة الفقير ونحن انما علمنا لكون الشاة صالحة لكفاية الفقير من حيث كونها مالا متقوما
او محلا للانتفاع وهذا الوصف موجود في سايرالاموال والحال فكيف يكون التعليل مغيرا حكم النص فان قيل
صلاحية الشاة لادآء حاجة الفقير ما ثبتت بالنص لكونها ثابتة قبله قلنا نحن ما علمنا لاثبات تلك الصلاحية
بل لاثبات صلاحية جديدة ثبتت بالنص وذلك ان المال بالاخراج لله تعالى صار صدقة وحصل فيه نوع خبث
كما مر تقريره ولما امر الله بالصرف الى الفقير مع الخبث فقد اخلف فيه صلاحية جديدة ضرورة حاجة
الفقير كما في الميتة فانه جعلها صالحة للتناول بعلة الضرورة بعد ما فسدت صلاحيتها بالموت وهذه الصلاحية
ثابتة بالشرع كما مر تقريرها فعدينا هذا الحكم للمحال الاخر مما بقي الصلاحية في المنصوص عليه قال
وقد علم ان الواجب خالص حق الله تعالى قوله وهو خطأ عظيم اقول تقدم بما سبق تقريره ان الوجب
بطريق الزكوة محض حق الله لا حق فيه للفقير كما ان اللام في قوله انما الصدقات للفقراء لام العاقبة اي يصير جنس
الصدقات لهم باعتبار العاقبة وذلك بعد تمام ادآء الصدقات بجعل المال لله بالتسليم الى الفقير وان كان ظاهر
الآية يقتضي ان يكون اللام في قوله للفقراء للملك تكون الزكوة حقا لهم لكنه لما تقرر محض حق الله دعت الضرورة
الى حمل اللام على معنى العاقبة مما انها غير موضوعة لها وقد ثبت استعمال اللام بمعنى العاقبة في القرآن وغيره
قال الله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا ومعلوم انهم انما التقطوا موسى عليه ليكون لهم ابنا لا عدوا
ولكن صار في العاقبة عدوا وقال الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب فكلكم يصير الى التراب ومعنى ان
البناء لا يكون للخراب وانما يكون للعكس وآذا رايت عاقلا قد احسن للانسان ثم اذاه ذلك الانسان قلت
انه قد احسن اليه ليؤذيه فان الاحسان لم يكن للاذى ولكن آل في المآل الى ذلك ويجوز ان تكون اللام في الآية
على موضوعها وتقال المراد في الآية بيان المصرف لان الله تعالى اوجب صرف الصدقات الى الاصناف المذكورين
بعد ما صار المال صدقة وذلك بعد الادآء الى الله وكون قبض الفقير بمنزلة قبضين قبض لله تعالى وقبض لنفسه فصار تسليمه
الى مصروف
المال صدقة
العبد على هذا التقرير مصارف

ومستحقين للصدقة بحد الحاجة والحاجة شيء واحد وان كانت اسبابها مختلفة من الفقر والمسكنة والغرم ونحو ذلك
والاسباب المذكورة في الآية اسباب الحاجة والمعتبر هو الحاجة دون اسبابها فصارت الاصناف الثمانية
واحدا باعتبار الحاجة والصنف الواحد منها بمنزلة البعض من جملتها وصارت جملة هذه الاصناف للزكوة بمنزلة
الكعبة للصلوة وكل صنف منها بمنزلة جزء من الكعبة وذلك ان الاركان المعهودة المعلومة انما صارت قبلة
وطاعة بالتوجه الى الكعبة وهي ليست بحق للكعبة فكذا هذه الاصناف ليسوا مستحقين للزكوة باعتبار ذواتهم
فكان التوجه الى جزء الكعبة كالتوجه للكل في صيرورة الصلوة قربة وطاعة بالتوجه اليها ومخرجة عن عهدة
الواجب كذلك ادآء الزكوة للاصناف المذكورين كالادآء الى كلهم في صيرورة هذا الفعل عبادة ومخرجا عن عهدة الواجب والتوجه الى جزء من الكعبة ثابت بالنص لا بالتعليل فكذا الصرف الى صنف واحد
من الاصناف المذكور بمنزلة الصرف الى الاصناف كلهم لا بطريق التعليل او نقول ان الاصناف صارت
بمنزلة جزء الكعبة في حق الصلوة لشمول المعنى جميعهم كما شمل معنى الكعبة جميع اجزائها وهو كونها قبلة وجوز ان
يكون كل جزء من اجزاء الكعبة قبلة للصلوة فكذلك ههنا يجوز ان يكون كل صنف من الاصناف مصرفا للزكوة وكن اللام على هذا الوجه باقية على موضوعها فكان قوله الخصم تغييرا للنص لانه جعل الزكوة حقا للعباد وهم الفقراء
وانه غير مستقيم لما مر بيانه قال ره واما الكبر فما وجب لعينه الى قوله فعندنا ه الى نظير القول
بوجوب الاعتراض الرابع وهو ان الله ه اوجب التكبير لافتتاح الصلوة وانهم غيروا حكم النص بالتعليل
حيث جوزوا افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير وتقرير الجواب ان التكبير ليس بواجب لعينه عند الشروع
في الصلوة كما قاله الخصم بل الواجب التعظيم لله ه بكل عضو من البدن واللسان عضو منه وانه من الاعضاء الظاهرة
من وجه لانه اذا فتح فاه كان اللسان ظاهرا فلا بد له من فعل هو تعظيم ولا بد لذلك الفعل من آلة وهي كلمة تكون ثناء
على الله ه ولفظ التكبير ثناء مطلق فيصلح آلة لفعل اللسان فصار حكم النص ان يجعل التكبير آلة لفعل اللسان
لكونه ثناء مطلقا اي خاليا عن السوال وهو احسن ما قيل في قوله اللهم اغفر لي وقوله اللهم اجعلني من التوابين
مطلق فعدينا حكم النص وهو كون التكبير صالحا لادآء ما وجب على اللسان من فعل التعظيم لله تعالى لسائر الاثنية
مع بقآء حكم النص بعد التعدية كما كان قبلها من غير تغيير وانما قدمنا هذا اي وانما قلنا ان التكبير ما وجب
لعينه ولم نقل ان التكبير وجب لعينه لانا وجدنا سائر الاركان افعالا توجد من البدن ليصير البدن فاعلا
ما يليق به من تعظيم الله ه فكذلك اللسان والتكبير آلة صالحة لفعل اللسان لكونه ثناء مطلقا واما الجواب
عن الاعتراض الخامس وهو ان الشرع غير لستعمال الماء لتطهير العين عن النجاسة وقد غيرتم
هذا الحكم حيث جوزتم تطهيرها بسائر المايعات سوى الماء فهو ان استعمال الماء ليس بواجب بعينه لكونه غير
مقصود فان ازالة الثوب النجس او قرض موضع النجاسة بالمقراض لا يؤمر باستعمال الماء لانه يسقط
عنه ذلك ولو كان استعمال الماء واجبا لعينه لامر باستعماله ولما سقط عنه ذلك لكن الواجب ازالة عين النجاسة
عن الثوب حتى لا يكون اللابس مستعملا لها عند لبسه والماء آلة صالحة لازالة عين النجاسة باستعماله
ولتطهير المحل وهذا حكم شرعي لان طهارة المحل بعد ما تنجس وعدم صيرورة الماء نجسا حالة الاستعمال وباقوله

الملاقاته

حتى صار المحل طاهرا امر شرعي في المنزل وهو الماء وكذا الطهارة في محل العلم وهو العضو والثوب فعدينا هذا
الحكم لسائر ما يعمل آلة لازالة النجاسة من كل مايع طاهر منعصر بالعصر وعللنا بانه انما صار آلة مزيلا للنجاسة
لرقته وكونه منعصرا بالعصر اذ بها يزول النجاسة على وجه لا يبقى منها عين ولا اثر والخل ونحوه من حيث كونه رقيقا
منعصرا بالعصر مثل الماء فيكون مزيلا للعين والاثر جميعا والنجاسة هي المجاورة اذ الثوب كان طاهرا فاذا زال
المجاور حصل ما كان في الثوب من الطهارة ضرورة زوال المانع وبعد هذا التعليل يسقط حكم النص وهو كون الماء آلة
صالحة لتطهير النجس كما كان قبله فلا يلزم تغيير حكم النص وقوله هذا حكم شرعي في المنزل اي كون الماء لا ينجس ابتداء
ملاقاته النجاسة حكم شرعي في المنزل وقوله والطهارة بالرفع عطف على قوله هذا حكم شرعي الطهارة في محل العلم
حكم شرعي ايضا فان قيل ان كون الماء لا ينجس اول ملاقاته للنجاسة في الثوب حالة الاستعمال حكم اختص به
الماء للضرورة فلا تتعدى منه الى سائر المايعات قلنا ان الحكم اذا ثبت بطريق الضرورة لمعنى في محل لم شاركه
غيره في ذلك المعنى والضرورة بسبب الحكم فيه كينونته في الاصل كان في حكم بقآء طهارة المستحاضة في الوقت فانه
تعدى للامن هو في معناها كمن به سلس البول او الجرح الذي لا يرقاء وان كان حكم بقآء طهارة المستحاضة في الوقت
حكما ثبت على خلاف القياس فكذلك ههنا كون الماء لا ينجس حالة الاستعمال طهارة المحل للضرورة احتيالا صاحب
الثوب الى طهارته وصلاحية الماء للتطهير بمعنى القلع والازالة فلما شاركه غيره في هذين المعنيين ثبت حكم
الماء فيه ايضا كينونته في الماء اذ الملكة في العلة توجب الملكة في الحكم قال ره ولا يلزم ان احدث
لا يزول بسائر المايعات الى قوله منه ه وفصلا اقول لا يلزم على ما مر من التعليل وهو ان الماء
صالح لازالة النجاسة كالماء عدم جواز ازالة الحدث بسائر المايعات لانا نقول ان الماء طهر بطبعه لكن
علمه وهو ازالة النجاسة لا تثبت في محل الحدث الا باثبات المنزال وهو ما كان في الاعضاء ما يمنع التقرب
لله تعالى لان ازالة غير الثابت لا يتصور فلا بد من منزل في صورة استعمال الماء في اعضاء الوضوء مع قيام
الطهارة حقيقة وحكما اما حقيقة فظاهر واما حكما فلان الجنب اذا ادخل يده في الماء القليل لا يصير الماء
نجسا بدون نية القربة وكذا بجواز ان الكل للمحدث سد طعاما مايعا واذا كان كذلك فاثبات المنزال في صورة
الطهارة في المحل حقيقة وحكما يكون امرا شرعيا ثابتا في محل الفعل غير معقول لغير مدرك بالعقل
لان اعضاء الوضوء غير ليست بنجسة حقيقة ليصير الماء نجسا فظهر انها كانت ما منعت زوال النجاسة في هذه الاعضاء
غير مدرك بالعقل وعمل الماء لا يظهر الا باثبات المنزال والشرع انتدب ذلك المنزال عند استعمال الماء الذي
يوجد مباحا غالبا لا يبالون بنجسه ونجاسته اذ الناس لا يبالون بنجس الماء بالوضوء وبصبه في موضع النجاسة
فلم تستنع اثبات المنزال بالوان فيما لا يوجد المنزل مباحا ويتضرر الانسان بنجسه ونجاسته وزوال ما يلزمه
وهو سائر المايعات كالخل واشباهه والحال ان المنزال ما لا يعقل معناه واذا لم يجز اثبات المنزال في ذلك فلا
يكون سائر المايعات منزلا فلا يكون مطهرا فلم يعمل عمل الماء في ازالة الحدث بخلاف النجاسة الحقيقة فان النجاسة
التي هي المنزالة موجودة حسا لكونها عينا فاذا زالت عن موضع لا تبقى حتى فيه فعمل المايع فيها عمل الماء لوجود معنى
الازالة فيه فان قيل ان الماء كان رافعا للحدث الحكمي ومنزلا له شرعا بخلاف القياس فصار نظير التيمم

في كون وجوب الطهارة به غير معقول المعنى فينبغي ان لا يصح الوضوء بغير نية كما لتيمم قلنا لا يلزم ذلك لان التغير من الطهارة للنجاسة ثبت في محل الحدث وهو الاعضاء بوجه غير معقول كما سبق تقريره الا ان الماء عامل بطبعه وذا ثبت بوجه معقول ولم يحدث فيه معنى غير معقول فبقي على طبعه غير متغير واذا كان كذلك فلا يحتاج الى نية التطهير ليصير مطهرا لان ما كان طبعا لشئ لا يتغير بالنية والتطهير والازالة طبع الماء فيعمل عمله وهو التطهير في الحدث والخبث جميعا حالتي النية وعدمها كالنار للاحراق والسكين للقطع بخلاف التراب لان طبعه التلويث لا الازالة فاحتيج الى النية ليقوم مقام الماء فيعمل عمل الماء لا على انه لا ان الطبيعة قد تغيرت بالنية والشرع جعل التراب قائما مقام الماء عند ارادة الصلوة لا مطلقا واراد الصلوة هي النية فاشترطت فيه النية دون الوضوء لذلك وهذه الجملة التي ذكرناها حدود لا يهتدي لدركها الا بواسطة التامل فيها غاية الانصاف وتعظيم حدود الشرع بعدم التغير نصوصه وتوقير السلف رحمهم الله بعدم الطعن في اصولهم وقواعدهم من غير نظر دقيق فيها واذا تؤمل في حدود الشرع على وجه التعظيم وتوقير السلف رحمهم تدارك الجملة المذكورة منة من الله وفضلا منه واما بيان الشرط الخامس فيما قاله علماؤنا رحمهم الله لا يجوز قياس الماء سوى الخمسة الموذيات على الخمس بطريق التعليل في اباحة قتلها للمحرم وفي الحرم لانه صلى الله عليه وسلم نص على الخمس فتتلفظ الحل والحرم واذا تعدى ذلك الحكم لما مجال آخر يكون اكثر من خمس فيكون في هذا التعليل ابطال لفظ من الفاظ النص مخالف حكم الربوا فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقل الربوا في ستة اشياء ولكن ذكر حكم الربوا في اشياء فلا يكون في تعليل ذلك النص ابطال شئ من الفاظ النص فان قيل الحقتم بالخمس غيرها مثل الذئب فقد ابطلتم لفظ النص قلنا الحقنا بها ما هو في معناها من كل وجه فان اذى النواسق يتعدى الينا لانها تسكن بيوتنا او بالقرب منها فجاز الحاق ما هو في معناها بها بدلالة النص فاما الحاق الباز المتنزع عنا بالخمس النواسق بعلة الاذى فغير مستقيم لان اذاها لا يتعدى الينا لانها لا تسكن في بيوتنا ولا بالقرب منها بخلاف اذى النواسق ل ه ب ـــــــــــــــــــ ركن القياس

للا قوله وذلك لا يوجب الفصل اقول ـــــــــــــــ لما فرغ رحمه الله من بيان الشروط المقتضية للتقدم شرع في بيان ما هو العمدة في هذا الباب وهو الركن فان ركن الشئ ما تقوم به ذلك الشئ كاركان الصلوة من القيام والقراءة والركوع والسجود وركن القياس هو الوصف المؤثر الذي جعل علما على حكم النص وما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا للاصل في حكم النص بسبب وجود ما اشتمل عليه النص وهو الوصف المؤثر في الفرع لان القياس انما يقوم مقام ما ذكرنا فكان ذلك ركنه والمراد بالعلم الوصف الذي يدور حكم النص به وسمي ذلك علما لان العلم ما يعلم به الشئ ولا يثبت هو به على ما سيأتيك في باب العلامة والحكم في المنصوص ثابت بالنص لا بالعلة فكان الوصف المؤثر علامة على وجود الحكم كسائر العلامات ولم يكن القياس مثبتا للحكم وانما كان مبينا لان القياس هو الاداء وذلك ان المثبت للاحكام في الحقيقة هو الله تعالى وعلى البشر امارات لامور جعلت فكانت العلة علما اي علامة ومعرفة بان حكم الشرع هذا لامر جعل للحكم وذكرنا ميزان الاصول ان على قول مشايخ العراق الحكم ثبت في المنصوص عليه بعين النص لا بالعلة وانما العلة وضعت للدلالة على ثبوت الحكم في الفروع فكانت العلة علما على وجود الحكم ودليلا على ثبوته في الفرع وعلى قول مشايخنا سمرقند وهو قول الشافعي ان الحكم في المنصوص عليه

ثابت بالعلة فكانت العلة علما على ثبوت الحكم في كل موضع وجد مثل تلك العلة ثم الحكم هو الاثر الثابت بالعلة من الحل والحرمة والجواز والفساد والوصف الذي اشتمل عليه النص ويقوم به القياس جاز ان يكون وصفا لازما للمنصوص عليه كالثمنية فانا جعلناها علة لوجوب الزكوة في الحلي والشافعي رحمه الله جعلها علة لحرمة النفاضل في الذهب والفضة وهي وصف لازم لهذين الجوهرين لا فارقتهما البتة وكالطعم فان الشافعي رحمه الله جعله علة للربوا والطعم وصف لازم للحنطة والشعير وبجوهما لا يوجدان ذلك الا ومعهما الطعم وجاز ان يكون ذلك الوصف وصفا عارضا واسما كقول النبي صلى الله عليه وسلم في المستحاضة لبيان علة نقض الطهارة انه دم عرق الغبغ فان قوله دم اسم علم والانفجار وصف عارض غير لازم وكتعليلنا علما لنا رحمه نقض الربوا وهو قوله صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة الحديث بالكيل والجنس وذلك وصف غير لازم لانه عارض يختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن والاوقات ولانه يوجد الحنطة والشعير فيما دون الكيل ايضا ومعنى عدم اللزوم هو ان يكون موجودا وليس له هذه الصفة وبه قال الامام ابو زيد الدبوسي والامام شمس الائمة السرخسي رحمهما الله وجعل القاضي الامام ركن الدين الارسابندي رحمه الله تعليل نص الربوا بكونه مكيلا جنسا وصفا لازما فان صلاحية الكيل بثبت باصل الخلقة والتوقيف بخبر التوليد انهم اراد وا بما قالوا فعل الكيل واراد القاضي الارسابندي بما قال كونه من جنس ما يكال في اصله بدليل ما ذكر في سرحه للاسرار ولا نعني بالكيل فعل الكيال وانما نعني به كون المحل قابلا للتسوية ثم ذلك الوصف قد يكون جبلة كالطعم في الحنطة والشعير لسقوط نجاسة سورها وقد يكون خلقيا كالجثة في حرمة المصاهرة ويجوز ان يكون الوصف الذي يقوم به القياس خلقا كقول النبي صلى الله عليه وسلم للمستحاضة حيث سألته عن الحج ارايت لو كان على ابيك دين احديث وكينونة الدين عبارة عن الوجوب في الذمة وانه حكم يثبت به لها حكما آخر بالاستدلال حيث استدل صلى الله عليه وسلم بجواز قضاء دين الاب على جواز قضاء الحج عن الاب وذلك دليل على جواز التعليل بالحكم وكقول علمائنا رحمهم الله في المدبر انه مملوك تعلق به عتقه بطريق موت المولى فلا يجوز بيعه قياسا على ام الولد وذلك حكم ايضا اذ التعلق حكم ثابت بالتعليق فكان ذلك استدلالا بالحكم على حكم وقولهم بطريق موت المولى احتراز عن التدبير المقيد بان مات من مرضي هذا او في سفري هذا فعلى قول زفر فانه لا يصير مدبرا ويجوز ان يكون ذلك الوصف فردا ويجوز ان يكون فردين واكثر افرادا وعددا من الاوصاف فاما الفرد فنحو تعليل ربوا النسيئة بوصف واحد وهو الجنس او القدر واما الفردان فنحو تعليل حرمة التفاضل بالجنس مع القدر وكالقرابة مع الملك واما العدد فنحو تعليلنا في نجاسة سور السباع بانه حيوان مجتمع الاكل لاكراهته ولا بلوى في سوره وانما يجوز ان يكون العدد من الاوصاف علة اذا كان بحال لا تعمل حتى ينضم بعضها الى بعض ولا يعمل كل وصف في الحكم بانفراده ثم ان ذلك الوصف يجوز ان يكون مذكورا في النص لفظا وهذا غير مشكل اذ التعليل يكون بما في النص صحيح لا محالة لكونه واقعا كما في حديث الهرة وغيره وجاز ان يكون مذكورا في غير النص اذا كان الوصف ثابتا بمقتضى النص كما في السلم فانه مرخص بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا تبع ما ليس عندك ورخص في السلم ونص الرخصة معلول باعدام العاقد المبيع بسبب تقوم واحتياجه وليس ذلك في النص اذ المذكور فيه هو السلم واعدام العاقد صفة لا صفة النص لكن السلم يقتضي عاقدا لا محالة والاعدام صفته فيكون الاعدام من مقتضيات النص وكما في نهيه عليه السلام عن بيع الآبق

فانه معلول بجهالة المبيع في نفسه على وجه يفضي الى المنازعة او بعجز البايع عن تسليم المبيع وليس ذلك في النص لكن البيع يقتضي بانفاسه ضرورة والعجز صفته ويقتضي مبيعا لا محالة والجهالة صفته فيكون ذلك ثابتا بمقتضى النص وعلة الشافعي رح في حرمة نكاح الامة على الحرة انه تعالى قال في الناكح جزءا منه وهو الولد مع غنيته عنه اذ تحته حرة وليس ذلك في النص المذكور لكنه ثابت بمقتضى ذلك النص لان ذكر النكاح يقتضي ناكحا لا محالة والارقاق صفته وما ثبت بمقتضى النص فهو كالمنصوص ثم علق به هذا الحكم لا ركان قادرا على نكاح الحرة فلم يجز له نكاح الامة لوجود العلة وهي ارقاق جزئه بلا ضرورة وانما استوت هذه الوجوه المذكورة وهي الوصف اللازم والوصف العارض والاسم في جواز التعليل بها لان العلة انما تعرف صحتها باثرها في الحكم المعلل بها وذلك لا يوجب الفصل بين الوجوه المذكورة وهي الوصف اللازم والوصف العارض والاسم في جواز التعليل بها لان العلة انما تعرف فلا تنفرد بعضها بالعلية دون بعض قال رح واتفقوا ان كل اوصاف النص بجملتها لا يجوز ان يكون علة لما قوله والمعارضة دفع اقول اتفق علماء الاصول رح على ان جملة الاوصاف التي يشتمل عليها النص لا يجوز ان تكون علة لان جملة اوصاف النص لا توجد الا في المنصوص فلو جاز ان تكون تلك علة في الفرع لكان الفرع منصوصا عليه لا فرعا وذلك مما صحه القياس ويودي الى سد بابه وكذا كل وصف من اوصاف النص وغير تعرفي بها لا يجوز ان علة للحكم في الفرع والا لسقط الابتلاء والاعتبار والاعتبار ما مورد به وذلك انما يكون لتميز وصف منيخ من وصف مهلك لتشتث المتميز بالمنجي وتحرز عن المهلك وذلك لا يحصل بدون الاعتبار والتامل فلو قلنا بعدم التفرقة بين الاوصاف في التعليل لاستوى فيه العالم والجاهل واذا لم يجز ان يكون جملة الاوصاف علة للحكم كانت العلة بعضا منها بشرط ان يكون صالحا للتعليل كما سياتي بيانه وذلك لحظة فانها تشتمل على اوصاف وهي كونها مكيلة موزونة مطعومة مقتاتة مدخرة جنبا شيئا جسما ولا يجوز ان يكون علة الربوا فيها جملة هذه الاوصاف ولا كل وصف منها من غير تمييز بل العلة احد هذه الاوصاف على سبيل التعيين بدليل يدل عليه وقد اختلف العلماء رحمهم في الدليل الذي به يكون الوصف علة على قولين فقال اهل الظرد ان الوصف يصير حجة للحكم بمجرد الاطراد من غير ان يذكر اثر ذلك الوصف في استدعاء ذلك الحكم كما قال الشافعي رح في النكاح انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال فوجد هذا الوصف مطردا في الحدود والقصاص ثم اختلف اهل الظرد فيما بينهم على اقوال سبعة ذكرها ان شاء الله تعالى وقال ائمة الفقه من السلف والخلف رحمهم لا يصير الوصف الذي جعل علة حجة للحكم الا بمعنى يعقل وهو الاثر وذلك المعنى هو صلاحية الوصف للحكم ثم كونه معدلا كما في شاهدنا فانه لا بد من صلاحه لما يصير به اهلا للشهادة كالحرية والبلوغ والعقل ثم من عدالة يصح منه اداء الشهادة ثم لا يصح اداء الشهادة منه الا بلفظ خاص وهو لفظ الشهادة من بين سايرالالفاظ لتصير شهادته موجبة للحكم بها والمراد من السلف الصحابة والتابعون واصحابنا المقتدون وهم ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وغيرهم رح والخلف من بعدهم الى الحال والمتاخرون من بعدهم ثم لا خلاف بيننا وبين الشافعي رح ان صلاح الوصف للحكم انما يراد به ملاءمته ومعنى

الملاءمة

ان يكون على موافقة العلل المنقولة من السلف رحمهم غير مخالفة لقولهم في التعليل لان التعليل امر شرعي يقصد به اثبات حكم الشرع فتعرف ذلك من السلف والعلل المنقولة عنهم انما كانت باوصاف مؤثرة مستدعية للحكم الذي تترتب عليها كما سياتي ذكرها على التفصيل ولا يصح العلل بالوصف الذي جعل علما على حكم النص قبل الملاءمة كما لا يصح العلل بشهادة الشاهد قبل اهليته لها لكن لا يجب العلل بالوصف الا بعد العدالة لانه يحتمل الرد مع قيام الملاءمة فانه يجوز ان يكون ملائما ولا يكون علة لان كونه علة صالحة لفوات الصوم لكن لم يجعل الشارع علة الا بعد ثبوته الملاءمة قبل العدالة يجوز وقد نص عليه القاضي الامام ابو زيد الدبوسي وصدر الاسلام ابو اليسر البزدوي والقاضي الامام ركن الدين ابو جعفر الارسابندي رحمهم فانهم قالوا يجوز العلل به قبل العدالة وذلك كالشاهد اذا تكلم بلفظ اشهد جاز القضاء بشهادته لكن لم يجب القضاء بها حتى تظهر عدالته وقد اختلفوا في عدالة الوصف فقال علماؤنا رح عدالة الوصف اثره والمعنى به ما جعل اثرا له في الشرع اي في جنس ذلك الحكم الذي وقع فيه النزاع كتعليلنا بالصغر في ولاية المفاوضة بقولنا انها شرعت كونها لانها صغيرة فان اشد الصغر ظهر في اسقاط الولاية عن حق المال بالاتفاق لان العجز بلازم الصغر لقصور عقل الصغر فايهم رمواجب الناس اليه بكمال الراي ووفور الشفقة مقامه في المال واذا كان للصغر اثر في ولاية المال فكذا في النفس اذ حرمة النفس حرمة المال لقوله صلعم حرمة مال المسلم كحرمة دمه ولهذا صار معصوما بالاسلام غير معصوم بالكفر لان معنى العجز مستلزم للضرورة وللضرورة تاثير في اسقاط ما كان في الاصل للتخفيف عن ذلك بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله يا ايها الذين آمنوا ليستاذنكم الذين ملكت ايمانكم الى قوله ليس عليكم جناح بعدهن طوافون عليكم بعضكم على بعض حيث جعل كثرة الطواف سببا لسقوط الاستيذان للتخفيف لما ان كثرة الطواف مستلزمة للحرج والضرورة واما السنة فقوله صلعم الهرة ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات حيث جعل كثرة الطواف سببا لسقوط النجاسة للتخفيف لكون كثرة الطواف مستلزمة للضرورة في ذلك فثبت ان العليل الوصف المؤثر هو الذي دل النص او الاجماع على كونه علة للحكم في محل النص او في غير محل النص وقال بعض اصحابنا الشافعي رح عدالة الوصف انما تكون بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال العجز للحكم ثم عرضه على الاصول بعد ذلك على قول ذلك البعض احتياط لسلامته عن المعارضة والمناقضة لانه بالعرض يصير حجة عند الكل لو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضي فان العلل بشهادته جايز والعرض على المزكين بعد ذلك نوع احتياط جاز ان يظهر له بالرجوع اليهم ما لم يكن معلوما له فكذا عرض الوصف على الاصول احتياط فان سلم عما يعارضه ويناقضه يكون مطردا في الاصول فحكم وجوب العلل يزداد وكادة وقوة وان ورد عليه نقض فهو حرج لم ينزله الشاهد العدل اذا ظهر فيه طعن فان ذلك يكون جرحا في عدالته لانه متى انه لم يكن عدلا والمعارضة دفع بمنزلة شاهد آخر يشهد بخلاف ما يشهد به العدل وقال بعض اصحابه اي اصحاب الشافعي انما تثبت عدالة الوصف في العرض على الاصول حتى اذا كان مطردا سالما عن النقض والمعارضة تبتث عدالته بتزكية المزكين وهم الاصول وذلك لان الظاهر صلاح الوصف

لكنه يحتمل ان يكون مجردا فلا بد من العرض على المزكين ليتبين حقيقة الامر والمراد من العرض على الاصول هو
ان يعرض المعلل وصفه الذي جعله علة على صور يوجد ذلك الوصف فيها كوصف الطعم الذي جعله الشافعي رح
علة للربوا يعرضه على المطعومات فيجد وصفه مثبتا لذلك الحكم الذي ادعاه فيجعل ذلك علة للحكم المتنازع فيه
اذا لم يجد ذلك الوصف منقوضا ولا مجردا في تلك الصور كما في الشاهد وانما يعرض ذلك على اصلين فصاعدا
كما جعل الشافعي رح وصف الطعم علة الربوا و عرض ذلك الوصف على البيض والارز فوجده موثرا فيهما في
اثبات حكم الربوا فجعل الطعم علة للربوا في المطعومات لان الاصلين يردان فصاعدا فعلى قول الفريق الاول يصح العمل
بالوصف قبل عرضه على الاصول لانه صار معدلا بكونه مخيلا والعرض على الاصول عندهم احتياط وانما للنظر
جرأة لانه يجرح الوصف فيخرجه عن كونه حجة كجرح الشاهد بالرق والمعارضة دفع لانها لا تنفي الوصف عن كونه
علة ولكنها يدفع الحكم الذي اثبته الوصف بعلة اخرى وعلى قول الفريق الثاني لا يصح العمل بالوصف وان كان
مخيلا قبل العرض على الاصول لانه بالعرض يصير الوصف حجة عندهم قال رح واجيب اهل المقالة
الاولى لما قالوا ان التركيب بالاستدلال لا تردد اقول احتج الفريق الاول وهم الذين قالوا ان عدالة
الوصف بكونه مخيلا بان الاثر معنى لا يعقل اي لا يحس فلا يعلم بطريق الحس بل بطريق العقل فيكون طريق
الوقوف عليه تحكيم القلب فتقبل الوصف في كونه معدلا عن الاثر لشهادة القلب وهي الخيال حتى اذا تخايل
في القلب به اثر القبول والصحة كان ذلك حجة للعمل به عند جهة الكعبة وان ذلك تحكيم
للقلب ثم العرض على الاصول بعد ذلك احتياط ليعرف به سلامته عن المناقضة والمعارضة فجاز العمل قبل
العرض عندهما، بخلاف شهادة الشاهد فان بصفة الصلاحية هناك لا تثبت العدالة لانه يتوهم ان
يعترض بعد اهلية الشهادة ما يبطل الشهادة من فسق او خيانة واذا كان كذلك لا يصير موعدا لا عند القاضي
ما لم يعرض حاله على المزكين لاحتمال في حاله فاما الوصف الذي هو علة فلا يحتمل مثل ما ذكرنا اذ ليس فيه
توهم الفسق والخيانة فاذا كان ذلك الوصف ملائما غير ناب عن طرق تعليل السلف بهم ولا معترض عليها
صار صالحا لثبوت الحكم به معلوم العدالة واذا كان هو مخيلا كان معدلا فوجب العمل به فرغير اشتراط العرض
واما الرد من سائر الاصول فموهوم فكان العرض عليها احتياطا بمنزلة شاهد عدل بعدلين لا يؤمن من
رد معدلين آخرين او شاهد بالمعارضة فلا يتساوى القاضي الى القضاء احتياطا واجيب الفريق
الثاني بانه اذا كان الوصف ملائما كان صالحا وذلك انما يكون بالعرض على العلل الشرعية المنقولة عن
السلف رحمهم فاذا علم الموافقة كان صالحا كالشاهد فانه اذا كان صالحا للشهادة يقبل شهادته لكنه
يحتمل ان يكون مجروحا فلا بد من عرض حاله على المزكين وهم الاصول ههنا كذلك الوصف اذا كان صالحا يحتمل
ان لا يكون حجة لان العلل الشرعية لا توجب الحكم بذواتها فلا بد من اثبات صفة العدالة فيه وذلك
بالعرض على الاصول حتى اذا كان سالما عن النقض والمعارضة ثبت عدالته من جهة ان الاصول شهداء لله
على احكامه كما كان الرسول صلعم في حياته فيكون العرض على الاصول وامتناع الاصول فرده بمنزلة العرض على
رسول الله صلعم

في حياته وسكوته عن الرد وذلك دليل عدالته باعتبار ان السكوت بعد تحقق الحاجة الى البيان لا يحل فعرفنا ان
العرض على الاصول ثبت العدالة كما ان عدالة الشاهد تثبت بعرض حاله على المزكين واما الفرق الذي قالوه
فليس بقوي لان بعد ثبوت صفة الصلاحية للشاهد انما بقي احتمال الكذب في اداءه وهنا بعد ثبوت صفة
الصلاحية بقي الاحتمال في اصله ان الشرع جعله علة للحكم ام لا فانه ان ورد عليه نقض او معارضة بقي
به ان الشرع ما جعله علة للحكم فاذا كان هناك مع بقاء الاحتمال في الوصف لا يكون حجة للعمل به فهنا مع بقاء
الاحتمال في الوصف لان لا يكون حجة كان اولى وكان طريق دفع ذلك الاحتمال هناك العرض على المزكين والاداء
فيه اثنان فالطريق ههنا العرض على الاصول واداؤه ذلك اصلان اذ التزكية لا تشهد بالاحتمال ولانها
للاعلى وفي الوقوف على ذلك حرج بين وبهذا تبين ان العرض على جميع الاصول ليس بشرط عند هذا الفريق كما ذهب
اليه بعض شيوخنا وشيوخه فان شرط ذلك لم يجد بدا من العمل بلا دليل لانه وان استقصى في العرض
فالخصم يقول ورآء هذا اصل اخر هو معارض او ناقض لما يدعيه فلا بد لنا من ان نقول لم يتم عندي دليل النقض
والمعارضة ومثل هذا لا يصلح حجة لالزام الخصم قال رح ووجه قولنا الى قوله على ما بيناه اقول
وجه ما قال علماؤنا رح ان عدالة الوصف بكونه موثرا على ما سبق تقريره هو انا احتجنا للاثبات صحة
ما لا يحس ولا يعاين وهو الوصف الذي جعل علما على حكم النص وانما يعلم ما لا يحس باثره الذي ظهر
عن المحظورات فاذا ظهر اثر الصدق في سائر المواضع يترجح جانب الصدق في شهادته استدلالا بالاثر
وهو ان الظاهر انه ينزجر عن شهادة الزور لاعتقاده حرمتها وكذلك يعرف الصانع عز وعلا بآثار صنعه
وذلك اي ذلك الوصف الذي جعل علما على حكم النص ما لا يحس ايضا فيعرف بالبيان والوصف بوجه
مجمع عليه كالتعليل لطهارة سور الهرة بالطواف وهو من اسباب الضرورة وانما موجبة للتخفيف وقد ظهر
اثر الضرورة بوجه مجمع عليه في جنس هذا الحكم وهو سقوط الحظر بالضرورة كما اشار اليه تعالى بقوله فمن
اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم وكالتعليل لزوال الطهارة بخروج النجاسة
فان ذلك موثر فيه بوجه مجمع عليه في جنس ذلك الحكم وهو الخبث المفاد باذا كان كذلك فوجب المصير
الى تعرف الوصف باثره الظاهرة في بعض الصور كالاثر المحسوس الدال على غير المحسوس كالتراب المبني
فانه يدل على الماشي وان كان الماشي غير محسوس وكذا البناء يدل على البناء وان بانيه كان حيا قادرا
على البناء، حكم على هذا كل عاقل بالقطع والبتات بعقله وان لم يعاينه فاما الخيال فانه باطل لانه مجرد
ظن لا حقيقة له والظن لا يغني من الحق شيئا ولانه باطن لا يطلع عليه غير صاحبه ومثله لا يصلح حجة
على الغير لان الحجة انما سميت حجة لانها تغلب على من قامت عليه والاحالة ليست بهذه المثابة
الا ترى ان ما يؤدي اليه تحري الواحد لا يكون حجة على غيره حتى لا يلزمه اتباعه في تلك الجهة وكذا منا
فيما يكون حجة لالزام الغير العمل به ولان الخيال دعوى لا تنفك عن المعارضة لان كل خصم يتمكن من الاحتجاج
علينا على خصمه

بان يقول وقع في قلبي خيال فساد وضعف ودلالة لشرع لا تحتمل لزوم المعارضة لانه يلزم منه التساقط كما لا يخفى
لزوم المناقضة وهو الفساد في الوضع لما عرف ان مخ الله لا تناقض واذا كان كذلك فلا تعتبر الاحالة واما
العرض على الاصول فلا يقع به التعديل لان الاصول كما تشهد او عدد الرواة للخبر لا كما تشهد تركيبه كما قاله الخصم لان
التركيبة لا يتأتى هنا لخبر ولا معرفة له بالشهود ودليل صحة الخبر كونه حجة انما يطلب من متن الحديث
فالاثر للوصف عدم دليل الصحة فمن اين الخبر وكيف يكون للاصول تزكية ولا درك لها ولا معرفة باحوال الشهود
وهو الوصف فاما فرق اهل المقالة الاولى بين الشاهد والوصف بان الشاهد مبتلى بطاعة ربه منهي عن
معصيته فيتوهم منه سقوط شهادته باعتراض فسق منه بخلاف الوصف اذ هو غير مامور ولا منهي بلا
آخر ما ذكر فليس بصحيح لان الوصف مع الملاءمة يجوز ان يكون غير علة كما اذا اكل ناسيا في نهار
رمضان فان فوات ركن الصوم علة صالحة لفوات الصوم ولم يصر علة حيث بقي الصوم مع فوات
ركنه حقيقة لان الوصف لا يصير علة بذاته بل بجعل الشارع اياه علة فكان احتمال الرد في اصل الوصف
اولى واحق بالاعتبار من الاحتمال في المعترض على اصل ما سبق من اهلية الشهادة وهو اعتراض لفسق
في الشاهد لان اصل الشهادة تثبت بالاهلية وهي الحرية والعقل والبلوغ ومع المعترض على اصل الشهادة
سقط الشاهد اهلا لاصل الشهادة بخلاف الوصف فانه مع رد الشارع اياه لا يسمى علة اصلا وان كان
ملائما كما ذكرنا والشاهد مع رد شهادته يسمى اهلا لها فان الفاسق اذا رد شهادة الشاهد في حادثة لمعنى
لا يوجب ذلك رد شهادته في حادثة اخرى واذا كان كذلك كان الاحتمال الثابت في الوصف احق بالاعتبار
من الاحتمال الثابت في المعترض على اصل الشهادة ولما لم تقبل شهادة المستور مع هذا الاحتمال فاول
ان لا يكون الوصف حجة مع وجود هذا الاحتمال في اصله وان كان ملائما والجواب عن كلام اهل المقالة
الاولى وهو ان الاثر معنى لا يعقل فينقل عنه الى شهادة القلب وهي الخيال هو ان الاثر معقول اي معلوم
من كل محسوس بطريق اللغة اي باللفظ الدال على المعنى حتى ان من اخبر غيره ان رجلا مشى مشيا من غير
ان راى المخبر المشي يفهم السامع من اخباره ذلك انه راى اثر مشيه واستدل بذلك على مشيه
وكذلك بطريق العيان كما اذا راى عيانا اثر المشي فانه يعلم ذلك بذلك الطريق وكذلك اثر الجراحة
على البدن واثر الادهان في الدواة واثر الاحراق من النار واثر الابلال من الماء فقوله لغة اي
في حق السامع وقوله عيانا اي في حق راى الاثر وكذا الاثر في كل شرع معقول بدلالة الدليل كما
سبق بيانه من تعرف الصانع جل جلاله بآثار مصنوعاته وتعرف الشاهد بآثار دينه وكقول فرق الاوائل
هي مطلقة ثلثا فان السامع يستدل بذلك على ايقاعه بالتطليق الثلث وكونها مطلقة اثر ذلك وكما ان
الصغر في حق سلب الولاية عن الصغيرة في الحكم بطريق الدلالة على سلب الولاية في حق المال لان للصغر
اثرا في جنس حكم الحكم وهو الولاية في المال وقوله على ما بنا اشار الى قوله وانما نعني بالاثر
ما جعل اثرا في الشرع وفيما سبق جواب عما قيل في اعتبار الاثر اعتبارا مالا يمكن الوقوف فيه على حد معلوم
يعقل ويظهر للخصوم فان الاثر الذي اذا عينا يظهر للخصوم بالتامل فانه عبارة عن اثر ظاهر في بعض المواضع

سوى المنازع فيه قال وانما يظهر ذلك بامثلة الى قوله وهذه امور معقولة باثارها اقول لما بين
ان الاثر معقول من كل شروع شرع في اظهار ذلك بامثلة دالة عليه فمنها قول النبي صلعم في الهرة انها ليست بنجسة
انها من الطوافين عليكم والطوافات اي من المملوكين والمملوكات فانه تعليل للطهارة باظهر اثره وهو الضرورة فان
الطواف ناشئ منها والضرورة من اسباب التخفيف فصح التعليل بالطواف الذي لا يخلو عن الضرورة وانه تعليل
بوصف ثبت اثره في جنس الحكم المعلل به فان سقوط الحرمة والنجاسة لضرورة المخمصة ثابت بقوله تعالى فمن اضطر
في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم وقوله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ولهذا جاز التناول
من الميتة ومنها قوله صلعم للمستحاضة انه دم عرق انفجر توضئي لكل صلوة فانه صلعم اوجب بهذا الحديث
الطهارة بسبب الدم المنفجر لمعنى النجاسة اذ الدم نجس في نفسه ولوجود النجاسة اثر في التطهير وعلق بالانفجار
والانفجار اثر في خروج النجاسة ووصولها الى موضع يجب تطهيره وانما اوجب صلعم الطهارة بهذا الدم لانه عارض
ليس بعادة راتبة فكان التكليف بالطهارة والصلوة لا يؤدي الى الحرج بخلاف دم الحيض والنفاس فانهما لا يخلوان
لكونهما معتادين ثم الانفجار آفة ومرض لازم لكونه عبارة عن السيلان الدائم وكان له اثر في ثبوت التخفيف في
قيام الطهارة في وقت الحاجة اليها وهو الوقت مع وجود الانفجار المنافي للطهارة فلهذا جاز الاكتفاء بالوضوء
لكل صلوة ولم تجب الوضوء لكل حدث اذ لو وجب لما وجدت المستحاضة فراغا عن الاشتغال بالطهارة فان قيل
قوله صلعم انه دم عرق انفجر لم يخرج مخرج التعليل لاستاض الطهارة بدم الاستحاضة بل لبيان انه ليس بدم الحيض
لان المستحاضة سالت عن دم الحيض فلنا ليس كذلك اذ لو كان المراد هذا لاكتفى بقوله ان دم الاستحاضة ليس
بحيض لكون هذا اللفظ كافيا لهذا المقصود ولما لم يكتف بذلك وقال انه دم عرق انفجر دل ذلك على انه افاد فائدة جديدة
وهي بيان علة الحدث الموجب للطهارة لتعتبر تلك في نظائر ما لم ينص فيه فعلمنا ان الحدث خرج مخرج التعليل والتنبيه
على العلة ومنها قوله صلعم لعمر رضي في عدم افساد القبلة الصوم وقد سأله عن القبلة للصائم ارايت لو تمضمضت بماء
ثم مجمجته اكان يضرك وهذا تعليل بمعنى مؤثر لان الفطر ضد الصوم وركن الصوم انما هو الكف عن قضاء الشهوتين
شهوة البطن وشهوة الفرج وليس في القبلة قضاء شهوة الفرج لا صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما
معنى فلان شهوة الفرج انما تكون بالايلاج او الانزال والمجرد القبلة التي هي المقدمة واذا كان كذلك فلا تفسد القبلة
ركن الصوم كما ان المضمضة لا تفسده اذ ليس فيها قضاء شهوة البطن لان قضاءها بما يصل الى
الفم او نقول ان الصوم كف النفس عن قضاء الشهوتين والقبلة مبدأ قضاء شهوة الفرج والمضمضة مبدأ
قضاء شهوة البطن ولما لم يضر الصوم وجود مبدأ شهوة البطن لم يضره ايضا وجود مبدأ شهوة الفرج
تيسيرا للعباد بالمبدأ بل بالطريق الاولى لان منع شهوة البطن في الصوم قصدي بدليل شرعيته في وقته وهو النهار
عادة ولما لم يمنع ذلك مع انه مبدأ المقصود فلان لا يمنع وجود مبدأ غير المقصود اولى ومنها قوله صلعم في تحريم
الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء اكنت شاربه وهذا تعليل بوصف مؤثر وهو ان الصدقة من
اوساخ الناس لكونها مطهرة للذنوب فكانت كالغسالة المستعملة والامتناع من شربها يكون احتراما بمعالي الامور
فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم انما ثبتت بطريق التعظيم والاكرام لهم لكون لهم خصوصية بما هو من معالي الامور

ومنها ان الصحابة رضي اختلفوا في الجد مع الاخوة فقال ابو بكر وابن مسعود وابن عباس وعامة الصحابة رضي ان يحجب الاخوة وهو قول ابن حنيفة رح وعليه الفتوى وقال علي وزيد بن ثابت رضي لا يحجبهم اي يرثون مع الجد وهو قول ابي يوسف ومحمد رح وبه قال مالك والشافعي رحمهما واشتغلت الصحابة رضي بالتعليل وضربوا في ذلك الامثال فمثلا الاخ مثل فروع الشجرة وشعوب الوادي والانهار والجد اول نعامة الصحابة رضي الله عنهم مثلوا بالوادي الذي يتشعب منه الانهار يعني ان الجد يتشعب منه الاب والاخوان والاب يتشعب منه الاخوان ثم الاب يحجب الاخوين فالجد الذي هو افضل الكل اولى وقال علي رضي انما مثل الجد مثل الشجرة انبتت غصنا ثم تفرع من الغصن فرعان فكون القرب بين الفرعين اشد من القرب بين الفرع والاصل لان الغصن بين الاصل والفرعين واسطة ولا واسطة بين الفرعين وهذا الكلام يقتضي رجحان الاخ على الجد الا ان بين الاصل والفرع جزئية وبعضية وليس بين الفرعين وبين الاخوان جزئية وهذا يقتضي رجحان الاخ على الجد

فاستويا وقال بعضهم مثل الاخوين كمثل الجدولين تشعبا من زواد ومثل الجد مع الجدة مثل واد تشعب منه نهر ثم تشعب من النهر جدول وهذا اشارة الى وصف مؤثر لان استحقاق الميراث بالقرابة وفي هذا اثبات القرب لان قرب النهر الذي تشعب من الوادي اكثر من القرب الذي بين الجدول وبين الوادي اذ قرب الجدول بواسطة النهر وقرب النهر بلا واسطة الا ان قرب الجدول وان كان بواسطة لكنه بالجوسة لانه خرج من النهر الذي هو جزء من الوادي وقرب احد الاخوين من الآخر قرب مجاورة في الرحم لا قرب بعضية اذ ليس بين الاخوين بعضية والقرب بالبعضية فوق القرب بالمجاورة فكان لكل نوع ترجيح فاستويا وعلل ابن عباس رضي في الجد بقوله الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل ابا الاب ابا وهذا استدلال بمعنى مؤثر حيث اعتبر احد الطرفين وهو البنوة بالطرف الآخر وهو الابوة في القرب ابو بكر رضي رجح الجد على الاخ لان قربه تشعب عن الجزئية وهو اقوى لان قرب الجزئية والبعضية يرجع الى الذات وقرب المجاورة يرجع الى المحال والترجيح بالذات اقوى من الترجيح بالمحال ووجه الرجحان لقول ابي حنيفة رح ان الاب حاجب لكل الغرماء لا جماع ومشابهة الجد بالاب اكثر من مشابهة الاخ به في حق حرمة الجلالة وحرمة وضع الزكوة وعدم قبول الشهادة له وكثرة المشابهة ان لم تصلح للعلية تصلح للترجيح وقول المصنف رح وهذه امور معقولة بأثارها اشارة الى ما ذكرناه على سبيل التفصيل قال رح وقد قال عمر رضي لعبادة بن الصامت رضي الى قوله على ما هو المستدل اخوله من الامثلة المذكورة ما قال عمر رضي لعبادة بن الصامت رضي اليس يكون خمرا ثم يصير خلا فتشربه وفي رواية فقاله حين قال له عبادة في الطلاء ما ارى النار تحل شيئا وهذا فرعم رضي تعليل بمعنى مؤثر وهو تغيير الطباع وقوله ما ارى على البناء للمفعول والنار بالنصب على انها مفعول ثان للارآءة وتحل في محل الحال من النار فان قيل كيف صح قوله تحل وماء العنب ما كان موصوفا بالحرمة قبل ان يصير خمرا قلنا يحتمل ان مستي منعها عن ان يكون خمرا اصلا او جعل المشارف للحرمة كالحرمة والطلاء العصير اذا طبخ حتى ذهب اقل من ثلثيه وهو في الحكم مثل السكر وهو الذي من ماء التمر ومنها ما قال ابو حنيفة رح فيمن اشترى جويبة بشركة غيره حتى عتق نصيبه منه انه لا يضمن شريكه شيئا لانه اعتقه برضا شريكه حيث شاركه

في سبب العتق باختياره وهو الشراء ومدار الحكم على الاسباب وفي ذلك لا تفاوت عليه وعدم علمه لان المباشر لعلة الحكم انزل عالما بوجود الحكم فيما شرع بعد العلم كان رضا منه بذلك الحكم الذي هو العتق والرضا اثر في سقوط الضمان العمد وان فان الرجل اذا اذن لآخر باتلاف ماله لا يكون المتلف ضامنا باعتبار دليل الرضا وهو الاذن اولان الضمان انما يجب بالافساد والاتلاف لملك الشريك بطريق الجبران له ورضاه بالسبب يعني عن الحاجة الى الجبران لان الحاجة الى ذلك لدفع الضرر عنه وقد اندفع ذلك حكما حين رضي به كما لو اذن له ان يعتقه ومنها ما قاله ابو حنيفة ومحمد رحمهما في رجل اودع صبيا مالا فاستهلكه انه لا يضمن لان المودع سلطه على الاستهلاك والمراد بالتسليط الهكين واذا هكنه من المال فقد سلطه على اتلافه والتسليط نتج نعل المسلط من ان يكون جناية في حق المسلط لانه يصير راضيا بالاتلاف فيسقط حقه في الضمان الا ترى ان من قدم طعاما بين يدي انسان فاكله لا يضمن الآكل لوجود التمكين من صاحب الطعام واذا ثبت ان التسليط يمكن من الاستهلاك كان بقوله احفظ جعل التسليط متصورا على الحفظ وهذا في حق البالغ العاقل صحيح وفي حق الصبي لا يصح اصلا وفي حق العبد المحجور لا يصح في حالة الرق كما ذكر في موضعه رح وذكر في الاسرار الاختلاف في صبي يعقل لانه صبي لا يعقل الا ترى انه بني على هذا ان الصبي لو بلغ صارما مودعا ولو كان الخطاب مع من لا يعقل لكان بلغوا ولا يصح بالبلوغ ومنها ما قاله الشافعي رح في الزنى انه لا يوجب حرمة المصاهرة لان الزنى فعل رجمت عليه والنكاح امر حرمت عليه وهذا مفارقة بوصف مؤثر لان ثبوت حرمة المصاهرة بطريق النعمة والكرامة كما مر غير مرة فيجوز ان يكون سبب الكرامة ما تحمد المرء عليه وهو النكاح ولا يجوز ان يكون سببه ما يعاقب الرجل اذا اذن لآخر باتلاف ماله لا يكون المتلف ضامنا باعتبار دليل الرضا وهو الاذن اولان الضمان انما يجب بالافساد والاتلاف لملك الشريك بطريق الجبران له ورضاه بالسبب يعني عن الحاجة الى الجبران لان الحاجة الى ذلك لدفع الضرر عنه وقد اندفع ذلك حكما حين رضي به كما لو اذن له ان يعتقه ومنها ما قاله ابو حنيفة ومحمد رحمهما في رجل اودع صبيا مالا فاستهلكه انه لا يضمن لان المودع سلطه على الاستهلاك والمراد بالتسليط الهكين واذا هكنه من المال فقد سلطه على اتلافه والتسليط نتج نعل المسلط من ان يكون جناية في حق المسلط لانه يصير راضيا بالاتلاف فيسقط حقه في الضمان الا ترى ان من قدم طعاما بين يدي انسان فاكله لا يضمن الآكل لوجود التمكين من صاحب الطعام واذا ثبت ان التسليط يمكن من الاستهلاك كان بقوله احفظ جعل التسليط متصورا على الحفظ وهذا في حق البالغ العاقل صحيح وفي حق الصبي لا يصح اصلا وفي حق العبد المحجور لا يصح في حالة الرق كما ذكر في موضعه رح وذكر في الاسرار الاختلاف في صبي يعقل لانه صبي لا يعقل الا ترى انه بني على هذا ان الصبي لو بلغ صارما مودعا ولو كان الخطاب مع من لا يعقل لكان يبلغوا ولا يصح بالبلوغ ومنها ما قاله الشافعي رح في الزنى انه لا يوجب حرمة المصاهرة لان الزنى فعل رجمت عليه والنكاح امر حرمت عليه وهذا مفارقة بوصف مؤثر لان ثبوت حرمة المصاهرة بطريق النعمة والكرامة كما مر غير مرة فيجوز ان يكون سبب الكرامة ما تحمد المرء عليه وهو النكاح ولا يجوز ان يكون سببه ما يعاقب عليه وهو الزنى الموجب للرجم وهذه الجملة التي مر ذكرها اوصاف ظاهرة الآثار ومنها ما قاله الشافعي رح في النكاح انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لان النكاح ليس بمال ولذلك الوصف اثر في هذا الحكم اذ المال مبتذل وملك النكاح مصون عن الابتذال وفي شهادة النساء مع الرجال ضرب شبهة اوهي حجة قاصرة ضرورية فما يكون مبتذلا يجري فيه المساهلة وتكثر البلوى والحاجة اليه فنكح انها نه لحجة فيها شبهة او لحجة ضرورية واما ما ليس بمال فمصون عن الابتذال فان البلوى لا تكثر فيه وهو عظم الخطر ايضا فلا يثبت الا بحجة اصلية خالية عن الشبهة فعرفنا ان تعليل السلف رضي هو الاشارة الى الوصف المؤثر في هذا الاصل جريانا في الفروع لا قوله لكنه سكوت لوضوحه اقول قد جرى علما ونا بهم في الفروع على الاصل السابق وهو الاستدلال بالوصف المؤثر فقالوا في مسح الرأس انه لا يشترط الذكر او لا كمال السنة لان مسح فلا تتمن ثلثيه كالمسح على الخف والتيمم وهذا استدلال بوصف مؤثر لان معنى المسح مؤثر في التخفيف فرضه ولهذا لم يشترط فيه استيعاب محله بخلاف المغسولات وذلك بخفيف واذا كان ذلك مؤثرا في التخفيف في حق الفرض نفى حق السنة اولى ان يكون مؤثرا وكذا في لفظ المسح ما يدل على التخفيف فان المسح ايسر من الغسل واما قول الشافعي رح ان المسح ركن في الوضوء فيلزم تكراره كما في سائر المغسولات فهو غير مؤثر في ابطال التخفيف فان مسح الخف ركن ومع هذا ثبت التخفيف وكذا المسح في التيمم ولان القيام والركوع ركنان ولا يتكرران ولا في ابطال التكرار غير الركن فان المضمضة والاستنشاق تتكرران وليسا بركنين فكان وصفه غير مؤثر ووصف علمنا مؤثرا ثم ان المقصود من السنة الاكمال وفي المسح لم يمكن الاستيعاب شرطا حصل الاكمال في المرة الواحدة فصير مؤديا الفرض والسنة

وفي المفعولات لما كان الاستيعاب شرطا لا يحصل بالمرة الواحدة الا اقامة الفرض فلا يتذر التكرار لاقامة السنة
وفي وصف علمائنا رح اشارة الى هذا الفرق وليس في وصف الشافعي رح اشارة اليه فكان المؤثر وصف علمائنا لا وصفه
وعلله علمائنا رح في ولاية المناكح بالصغر والبلوغ فقالوا ان الثيب الصغيرة ان اباها يزوجها كرها لانها صغيرة ولا
يزوج البكر البالغة الا برضاها لانها بالغة وكل واحد من الصغر والبلوغ هو المؤثر لان ولاية الاستبداد بالعقد ما شرعت
الا على وجه النظر للمولى عليه بسبب يعجزه عن مباشرة العقد بنفسه مع حاجته الى مقصوده كنفقة الصغير فانها ما
وجبت على الاب الا بسبب عجز الصغير عن قدرة الاكتساب لصغره ولم تجب النفقة البالغ على الاب بسبب قدرة
البالغ على الاكتساب لبلوغه فكذلك ثبوت الولاية وعدمها للمولى في النكاح بسبب قدرته البالغة على القيام بامرها
وعجز الصغيرة عن القيام بامرها فكان المؤثر في ثبوت الولاية وعدمها البلوغ والصغر دون الثيابة والبكارة
وكذا في سائر المواضع انما يظهر الاثر للصغر والبلوغ في ولاية المال وعدمها لا للثيابة والبكارة فعلى هذا التقرير
كان قوله فيجب العلم بالعجز والقدرة نفيا ونشرا اي وجود الولاية للمولى على المولى عليه بسبب عجز المولى عليه وذلك
بالصغر وعدم الولاية له على المولى عليه بسبب قدرة المولى عليه وذلك بالبلوغ بخلاف قاله الخصم في الثيب الصغيرة
لا يزوجها ابوها من غير رضاها لانها ثيب وفي البكر البالغة يزوجها ابوها من غير رضاها لانها بكر اذ ليس
للبكارة والثيابة اثر في ذلك الا ترى ان الاثر في ولاية المال للصغر والبلوغ لا للبكارة والثيابة فان الولاية
على مال الصغير ثبتت ثم تنزل بالبلوغ بالاتفاق فكان التعليل بالصغر والبلوغ تعليلا بوصف ظهر اثره في جنس
الحكم المعلل. المناكح جمع المنكوحة وحقها المناكيح فحذفت الياء كذا ذكر الميداني رح وقال علماؤنا رح في صوم
شهر رمضان انه عين اي معين فيصاب بمطلق النية وهذا الوصف مؤثر لان النية في الاصل انما هو للتعيين
والتمييز والصوم انما عين للاذكر النية عند مزاحمة المنوي غيره دون انفراد المنوي بتلك العبادة والشروع
في شهر رمضان يوجب الصيام متعينا لا وجود لغيره فيه معه فلا تتعلق الحاجة الى التعيين فيصاب صوم الفرض
بمطلق نية الصوم وعلله الشافعي رح بصفة الفرضية فقال انه صوم فرض فلا يصاب الا بتعيين النية كصوم القضاء
ولا اثر لصفة الفرضية الا في اصابة المأمور به وقد حصلت الاصابة بمطلق النية لتعين المأمور به في زمانه
فلا حاجة الى التعيين بجهة. والتعليل بوصف مؤثر اكثر من ان يحصى من ذلك ما قاله علماؤنا رح في الصرورة اذا
حج بنية النفل انه لا يقع عن الفرض لانه عبادة يتأدى باركان معلومة باسمائها كالصلوة وهذا اشارة الى وصف مؤثر
وهو ان تأدي هذه العبادة بهذه الاركان في الوقت فرضا لا تنبئ صحة
ادائها نفلا واذا بقي الاداء بصفة النفلية شرعا فتعيينه جهة النفل بالنية صادف محله فيجب اعتباره لا محالة
وقال الشافعي رح انه يقع عن الفرض قياسا على ما اذا اطلق النية ولا اثر لذلك لان فيه حمل المقيد على المطلق ولا
خلاف لاحد في عدم جوازه انما الخلاف في حمل المطلق على المقيد وانما يجوز عند الاطلاق بدلالة تعين من المؤدي
اذ الظاهر انه لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام فاذا نوى النفل فقد اتى بضد ما عليه فيبطل به الصرورة
الذي لم يحج كذا في الديوان وذكر في الصحاح سواء صرورة لم يحج. فان قيل التعليل بالاثر في صور العلل المؤثرة
التي مر ذكرها ليس بقياس اذ القياس لا يكون الا بالاصل والفرع فان المقايسة تقدير الشيء بالشيء وتجرد

ذكر الوصف من غير رد الى اصل لا يحقق القياس قلنا قد قال بعض مشايخنا رح ان هذا النوع من التعليل يكون مقايسة
عند ذكر الاصل وبدونه يكون استدلالا لا بعلة مستنبطة بالرأي بمنزلة ما قال الخصم ان تعليل النقض بوصف يتعدى الى
الفرع مقايسة وبوصف لا يعدى لا يكون كذلك علة شرعية للحكم والصحيح انه قياس على كل حال فان الاثر لا
يكون الا باصل مجمع عليه لكنه استغنى عن ذكره لوضوحه كتعليلنا في ايداع الصبي ان المودع سلطه على استهلاك
الوديعة لان اصل هذا الوصف وهو التسليط واضح وهو اباحة الطعام فان من اباح الصبي طعاما فتناوله لم يضمن
لانه بالاباحة سلطه على اكله فكذا هذا الاصل لوضوحه والذي يذكر فيه الاصل كثيرا منه قول علمائنا رح في طول الحرة
انه لا يمنع نكاح الامة لان كل نكاح يصح من العبد باذن المولى فهو صحيح من الحر كنكاح حرة. وهذا اشارة الى معنى
مؤثر وهو ان الرق ينتصف اجل الذي يبتنى عليه عقد النكاح شرعا ولا تبدله محل اخر فيكون الرقيق في النصف الباقي
بمنزلة الحر في الكل لانه ذلك اجل بعينه ثم في هذا المعنى بعض الغموض فيقع الحاجة الى ذكر الاصل عند المعلل قال

باب المقالة الثانية للاقوله لا وصحة على طلب السلف اقوله فكر بين ان

العلماء رح اختلفوا في دلالة كون الوصف علة على قولين وهما قولا اهل الطرد وقول ائمة الفقه فر السلف رح
ثم لما فرغ من بيان القول الثاني شرع في بيان القول الاول وهو اول في الذكر وثان في البيان والتقدير فلهذا
قال باب المقالة الثانية وتقديم وجوهه اي وجوه هذا الباب وهو الطرد اي هذا الباب هو الطرد او المقالة
الثانية هو الطرد وذكر الضمير باعتبار ان المقالة بمعنى القول او باعتبار الخبر وهو الطرد وفي بعض النسخ
باب بيان المقالة الثانية وهو الطرد وتذكير الضمير فيه باعتبار رجعه الى البيان او باعتبار الذي سبق ذكره
ثم الاحتجاج بالطرد احتجاج بما ليس بحجة على ما سيأتي تقريره والكلام في هذا الباب ينتظم اقساما
قسم في بيان كون الاطراد حجة عند اهله بمعنى ان حجية الاطراد بما ذا يكون بمجرد الوجود عند الوجود
او بكون العدم مع العدم شرطا لصحة الطرد او بكون الدوران على وجه يكون النقض قائما في الحالين ولا
حكم له والقسم الثاني في تتميم جملة ما ليس بحجة وقد اتفق القايلون بالاطراد ان الاطراد دليل الصحة
لكنهم اختلفوا في تفسير الاطراد فقال بعضهم هو وجود الحكم المتنازع فيه عند وجود الوصف في الاصول
اي كلما وجد هذا الوصف وجد هذا الحكم وقال بعضهم هو وجود الحكم عند وجود الوصف وعدم الحكم عند عدم الوصف
مراد عدم الحكم مع عدم الوصف على القول الاول اي كلما عدم هذا الوصف عدم هذا الحكم وهذا قول بانه لا يكون
للحكم الشرعي الا علة واحدة وفيه ما فيه وقال بعضهم هو وجود الحكم عند وجود الوصف وعدم الحكم عند عدم
الوصف وان يكون النص قائما في الحالين اي ثابتا في الوجود عند الوجود والعدم عند العدم ولا حكم له اي للنص
وقال بعضهم نعتبر الدوران وجودا وعدما واما قيام النص ولا حكم له فهو منهدم للقياس وآحاد اهل الطرد
بان دلايل صحة القياس وهي الدلايل الموجبة للعمل بالقياس من الكتاب والسنة والاجماع والدليل المعقول
على ما مر ذكره لا تخص وصفا دون وصف فتقتضي هذه الدلايل جواز التعليل بكل وصف والتعليل الا ما قام عليه دليل
وكل وصف يوجد الحكم عند وجوده بمنزلة نص من النصوص في حق اضافة الحكم اليه فيظهر به كما يظهر بالنص ولان علل
الشرع امارات للاحكام غير موجبة بذواتها الا ترى انها كانت موجودة قبل الاحكام ولو كانت علة لكانت
الاحكام موجودة معها

واذا كان كذلك فلا يحتاج الى معنى يُعقل وهو الاثر واذا تخصّصت امارات فكل وصف يُجعل امارة على حكم صار امارة عليه وامارة الشيء ما يكون موجودا عند وجوده وكما يجوز اثبات احكام الشرع بعين النص من غير ان يُعقل فيه معنى على ان يُجعل اسم النص امارة للحكم يجوز اثبات الحكم بوصف ثابت باسم النص من غير ان يُعقل فيه المعنى فان للشارع ولاية شرع الاحكام كيف شاء فمن اشتراط كون المعنى معقولا فيما هو امارة لحكم الشرع اثبات نوع حجر فلا يجوز القول به اصلا وجواب اهل الفقه عن ذلك ان الشارع جعل الاصل شاهدا وذلك الجعل لا يتضمن شهادة بكل وصف كما جعل كمال العقل وهو العدالة من الناس شاهدا ثم لم يجب ان يكون كل لفظ قابل لاحال شهادة لا بمعنى معقول يوجب تمييز بعض الفاظ الشهادة من بعضها وهو لفظ اشهد لان فيه زيادة توكيد اذ هو من الفاظ اليمين فكان الامتناع عن الكذب فيه اكثر والظواهر الدالة على جواز العمل بالاتفاق لا يدل على ان كل وصف من اوصاف الاصل صالح للعلية اذ لو كان كذلك لا تنفى معنى الابتلاء واذا اتفقنا على ان دلالة النصوص انما هي بوصف من اوصاف الاصل وقد ابتلينا بطلبه حين امرنا بالاعتبار فلا بد من ان يكون ذلك الوصف معنى معقولا يكن التمييز به وبين سائر الاوصاف ليوقف عليه واما قول الخصم ان علل الشرع امارات فلنا نعم هي كذلك في حق الله تعالى فاما في حق العباد فليس كذلك لانهم ابتلوا بنسبة الاحكام الى العلل اذ لا يمكن لهم العمل بها الا بعد معرفة عللها كما نُسبت الاجزية الى افعال العباد فان الجزاء حكم فعل العبد ونُسب الملك الى البيع اذ البيع علة له ونُسب القصاص الى القتل لكون القتل علة للقصاص على ما جرى مجرى ما ذكرناه من البيع والقتل في حق البيئة فكانت العلل غير موجبة في اصلها ولكنها موجبة للحكم بجعل الشارع اياها موجبة للعمل في حق العباد على ما يليق بالعلل وذلك هو النسبة فانا ننسب ثبوت الاحكام اليها ولا نقول انها موجبة بذواتها لان ذلك لا يليق بها فان الموجب هو الله تعالى الا ترى ان القصاص وجب على القاتل وان كان القتيل مات باجله وذلك دليل على ان القتل ليس بعلة موجبة بذاتها وانما هو علة شرعية باعتبار نسبة القصاص اليه في حق العباد واما في حق الله تعالى فهو مميت باجله واذا كانت العلل موجبة شرعا لم يكن بد من التمييز بين العلل الشرعية ومجرد الاطراد في الوجود لا يميز العلل من الشروط وكذا الاطراد في العدم لانه يزاحم الشرط ما ذكرنا من العلة في ذلك الاطراد فان الحكم كما يدور مع العلة وجودا وعدما يدور مع الشرط ايضا وجودا وعدما الا ترى ان ما لية المبيع شرط لصحة البيع وهي دائرة مع صحة البيع وجودا وعدما فان المالية اينما وجدت وجدت صحة البيع عند مباشرة البيع وانما عدمت المالية عدمت صحة البيع وكذلك صحة الصلاة مع اشتراط الطهارة اصلا وحدثا واذا كان كذلك فلا يكون مجرد الاطراد وجودا وعدما مميزا للعلل من الشرط والكلام في العلل فان قيل الاصل دوران الحكم مع العلة وجودا وعدما واما الشرط فعارض لا يكون الا بعد تعليق الحكم به نصا قلنا اين ذهب قولك ان علل الشرع امارات فانه لا يفهم من ذلك اللفظ الا ان الشرع جعلها امارة للحكم بان علق الحكم بها وايّ فرق بين تعليق حكم العتق بدخول الدار شرطا وبين التعليق الثابت شرعا في حكم العتق ودوران الحكم مجردة لا يدل على كون الدخول علة في التعليق الثابت شرعا كذلك ثم نقدر ان الاصل هو دوران الحكم مع العلة ولكن مع هذا احتمال الدوران مع الشرط قائم وبالاحتمال لا تثبت العلة والآن نهاية الطرد هي

من الجهل فانه يقال للمتأمل به وما يدريك انه لم يتبين اصل معارض او مناقض لما هو علة عندك وهل ثبت لك ان الاطراد علة الا بان وقفت على طلب العلة فلا بد له ان يقول لانا ما علمنا له اصلا مناقضا ولا معارضا فكان ما لا نعلم به الجهل مع انه لا يمكن استقراء جميع الاصول وقد كان يأتي له ما ذكرناه قبل الطرد يان يقول ثبت الحكم هنا بهذه العلة لاني ما اعرف تخلف هذا الحكم عن هذه العلة في صورة من الصور وذلك باطل قالا ول مثله واذا كان كذلك فلا يكون مجرد الاطراد مميزا وآما العدم فليس بشيء عند اهل السنة فلا يصلح هو دليلا وكيف يصلح العدم دليلا مع احتمال ان يثبت الحكم بعلة اخرى فان الحكم الشرعي جاز ان يثبت بعلل شتى بالاتفاق ولو شرط العدم عند العدم لزم ان لا يكون للحكم الا علة واحدة والا مر بخلافه كالنوم مضطجعا والاغماء والرعاف في انتقاض الطهارة وقولهم هذا يقتضي ان لا يكون للحكم الشرعي الا علة واحدة باطل على هذا واذا كان كذلك فلا يصلح اشتراط عدم الحكم عند عدم الوصف لصحة العلية الا ترى ان مثل الاطراد المذكور لم يوجد في علل السلف وصححوها قال ـــــ ه وآما في شرط ان يكون النقض قائما في الحالين للقائلين به قوله وانما التعليل للتعدية اقول ـــــ اشتراط قيام النقض حال وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه عند عدمه والحكم غير مضاف الى النقض منسد للقياس لما سبق ان شرط التعليل ان يبقى حكم النقض بعد التعليل على ما كان قبله واذا جعل التعليل على وجه لا يضاف الحكم الى النقض كان ذلك آية فساد القياس والفاسد لا ينتج الا الفاسد فكيف يجعل ذلك شرطا لصحة التعليل ولآن ركن القياس ان يكون الوصف ما اشتمل عليه النقض واذا كان النقض قائما والحكم لم يكن الوصف ما اشتمل عليه النقض فلم يكن ركن القياس موجودا والشيء لا يوجد مع فوات ركنه فكان فاسدا وآما في شرط ذلك فقد احتج بالكتاب والسنة والدليل المعقول اما الكتاب فقوله يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية فان فيه ذكر القيام الى الصلوة فكان القيام اليها موجبا للوضوء والعلة الموجبة للوضوء الحدث فان الحكم يدور مع الحدث وجودا وعدما والنقض موجود في حال الوجود والعدم والاحكم له فانه اذا قام الى الصلوة وهو غير محدث لا يجب الوضوء مع قيام النقض واذا كان محدثا يجب الوضوء وان لم يقم النقض فعلم بذلك ان ثبوت الحكم بوجود علته وهي الحدث لا بصورة النقض واما السنة فقوله صلعم لا تقضي القاضي وهو غضبان اذا كان فارغ القلب قليل فان فيه تنصيصا على ان الغضب العلة شغل القلب فانه محل القضاء وهو غضبان اذا كان فارغ القلب قليل الغضب ولا يحل القضاء اذا كان مشغول القلب بغير الغضب بان كان جائعا او عطشان او مهتما او نحو ذلك فعلم ان الحكم وهو المنع من القضاء دار مع شغل القلب وجودا وعدما لا مع الغضب النقض قائم في الحالين والاحكم له كما تقرر ان القضاء محل عند عدم الشغل وآما الدليل المعقول فهو ان ذلك الشرط وهو قيام النقض في الحالين لا حكم له بتبين ان الحكم مربوط بالعلة لا بالنقض كما اذا صار النقض مجازا بدليل كان ذلك علامة لعدم بقاء حكم الحقيقة اصلا والجواب عما احتجوا به ان هذا الشرط وهو ان يكون النقض قائما في الحالين والاحكم له شرط لا يكاد يوجد الا نادرا في بعض الاصول بحسب الظهور لا بحسب الصحة فكيف يجعل ذلك اصلا في القياس ولان هذا وهم ابتلي به من قال به تأمله لان المقصود بالتعليل تعدية حكم النص لا محل النص فيه فكيف يجوز ان لا يثبت حكم للنقض بعد التعليل واذا لم يثبت له حكم فالتعدية بالتعليل في اي وصف يكون وذلك الشرط

وهو ان يكون النقض قاطعا في الحالين والحكم له غير مسلم ايضا في آية الوضوء لان الحدث لم يثبت فيها بالتعليل
كما زعم اهل الطرد بل يثبت بدلالة النقض وبصيغته اما صيغته فلانه ذكر التيمم بالتراب الذي هو بدل عن الماء مطلقا
بالحدث فقال وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغايط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا
طيبا وكذلك ذكر تعالى الغسل معلقا بالحدث والغسل اعظم الطهرين وهما الطهر عن الجنابة والطهر عن الحدث فقال
وان كنتم جنبا فاطهروا والتنصيص في البدل وهو التيمم على الحدث بقوله او جاء احد منكم من الغايط او لامستم
النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا التنصيص عليه في الاصل وهو الماء حكما لان البدل يفارق الاصل بحاله وهو التلويث
واشتراط عدم الماء فيه فان من حال الماء التطهير وعدم اشتراط عدم الماء وحال التيمم ما ذكرنا وهو التلويث
واشتراط عدم الماء فيه ولا يفارق الاصل بسببه اذ السبب الموجب لا يختلف فيهما فان سبب وجوب الوضوء
وجوب الصلوة مع شرط الحدث كما في التيمم فثبت من ذلك ان الحدث في باب الوضوء ثابت بصيغة النص
واما دلالة النص فقد قال يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية وتقديره اذا قمتم
من مضاجعكم يؤيده قراءة من قرأ من الصحابة رضي اذا قمتم من مضاجعكم الى الصلوة لكنه سقط ذكره اختصارا على
ما هو عادة اهل اللسان في الحذف اذا دل على المحذوف شيء وقد وجد ههنا ما يدل على المحذوف وهو قوله
وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله ولكن يريد ليطهركم وكذا عطف المجيء من الغايط دليل على هذا المحذوف فانه
قال او جاء احد منكم من الغايط ولو كان المراد من آية الوضوء الوضوء من البول والغايط لما استقام هذا
العطف لانه يصير تقدير الآية اذا قمتم الى الصلوة وانتم متوجون فاغسلوا وجوهكم ثم قال تعالى او جاء احد
منكم من الغايط وهذا ما لا يستقيم فدل ذلك ان المراد من آية الوضوء الوضوء من القيام من المضاجع والقيام
من المضاجع كناية عن النوم والنوم دليل الحدث فكان الحدث ثابتا في آية الوضوء بدلالة النص وقوله وهذا
النظم اي وهذا النظم الذي ورد في القرآن انما ورد على هذا الطريق وهو ان ذكر الحدث في التيمم وفي اعظم
الطهرين ولم يذكر في الوضوء ليدل ذلك النظم على الحدث لان الوضوء مطهر فدل هو على قيام النجاسة اذ المطهر
ما سلب به الطهان صحيح ثبوت النجاسة لصحيح اثبات الطهان فان اثبات الثابت محال فاستغنى عن
ذكر الحدث وهو النجاسة في آية الوضوء للدلالة الوضوء عليه بخلاف التيمم لان التراب غير مطهر ذاتا
وانما هو ملوث فلم يتنض ثبوت النجاسة فاحتيج للاذكر الحدث فيه صريحا ثم الوضوء متعلق بالصلوة
من حيث السببية لان سبب وجوب الوضوء الصلوة والحدث شرط لوجوبه لا علة لوجوبه فلم يذكر تعالى الحدث
في آية الوضوء ليعلم السامع ان الوضوء سنة وفرض اما السنة فعند عدم الحدث كما قال صلة الوضوء على
الوضوء نور على النور واما الفرض فعند الحدث فكان الحدث شرطا لكون الوضوء فرضا لا سنة بخلاف الغسل
فانه ليس بشرط لكل صلوة بل هو فرض لا غير لم يشرع ذلك الا مقرونا بالحدث ضرورة عدم تنوعه
فان قيل الغسل سنة للجمعة فكان متنوعا قلنا المدعى ان الغسل لا تسن لكل صلوة فلا ينتج ذلك
نقضا او نقول لا نسلم انه سنة لصلوة الجمعة بل سنة ليومها لانه يوم اجتماع الناس فيستحب فيه الغسل دفعا
للرائحة الكريهة عن مجاوره البدوي والقروي وغيرهم لكن ولئن سلمنا انه سنة للصلوة فاصل الفرض يوم
الجمعة هو الطهر

ولا يشكل ذلك الحدث في قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بجميع المسلمين ووجوب الجمعة مختص ببعض
فثبوت الحكم على العموم اولى واما قوله صلعم لا تقضي القاضي وهو غضبان فالمراد منه النهي عن القضاء عند شغل
القلب لمخافة الغلط بدليل الاجماع فان الاجماع انعقد على جرمة القضاء عند الخوف من الغلط وهذا الاجماع يدل على
ان المانع انما هو شغل القلب فيكون هو العلة بدلالة هذا الاجماع لا بالرأي والاستنباط والاجماع فوق الرأي
اتفاقا ولا يوجد غضب بلا شغل القلب ولا محل للقاضي ان يقضي في حالة الغضب وانما يقضي بعد سكون الغضب
واذا كان كذلك ففي هذه المواضع لم تثبت الحكم بالتعليل وانما التعليل لتعديه الحكم الثابت بالنص لا لفرع لا نص
فيه فاشتراط وجود النص والحكم له مانع عن التعليل فحيث قال ان الحكم في هذه المواضع دار مع العلة وجودا وعدما
والنص قائم في الحالين فهو مخطئ غير متأمل في مورد النص ولا يلزمه طرد التعليل وبهذا تبين فساد ما قالوا
ان باشتراط قيام النقض الحالين والحكم له يلزم ان الحكم مربوط بالعلة لا بالنص قلنا هو وانما سيم
هذه الحكم لما قوله متقدما على اقسامه اقول قد بين ان الكلام في الطرد قسمان قسم في بيان كون الاطراد
حجة وقسم في بيان تقسيم جملة وجوه ما ليس بدليل ثم لما فرغ المصنف رحمه شرع في بيان القسم الثاني فقال واما
تقسيم هذه الجملة الى آخره اي جملة ما ليس بدليل اذ هو في بيان ذلك واول اقسام ما ليس بدليل هو اطراد وجود
الحكم عند وجود الوصف او وجود الحكم عند وجوده والعدم عند عدمه على سبب الاختلاف المذكورين اهل
الطرد وثانيها الاحتجاج بالنفي وثالثها الاستصحاب الحال ورابعها الاحتجاج بتعارض
الاشباه وخامسها الاحتجاج باستدلال ذلك الا بوصف يقع به الفرق وسادسها الاحتجاج بوصف يخالف
فيه ظاهر الاختلاف وسابعها الاحتجاج بما لا يشكل في فساده وثامنها الاحتجاج بان لا دليل فهذه جملة وجوه
ما ليس بدليل اما بيان القسم الاول فلان الاطراد لا يثبت به الا كثرة الشهود او كثرة اداء الشهادة
وذلك ان نظرت الى الاصول فوجدت هذا الوصف موجودا في هذا الاصل وموجودا في اصل آخر وآخر فذلك
النظر يوجب كثرة الشهادة لكون كل وصف شاهدا وان نظرت الى نفس الوصف لا الى الاصول وانه
واحد يوجد في اصول كثيرة فذلك النظر يوجب كثرة اداء الشهادة ومثال ذلك قول الخصم المجهز في الوضوء
فيسن تثليثه فان هذا الوصف وهو الوكيد موجود في غسل الوجه وغسل اليدين وغسل الرجلين وكل واحد
من هذه الغسلات اصل بنفسها لكن هذا الوصف شيء واحد وهو الوكيدية فالنظر الى غسل الاعضاء المذكورة يوجب
كثرة الشهود والنظر الى وصف الوكيدية يوجب كثرة اداء الشهادة ثبت ان الاطراد لا يثبت به الا كثرة
الشهود او كثرة اداء الشهادة وصحة الشهادة لا تعرف بكثرة عدد الشهود ولا بتكرر عباراتهم بل تعرف
صحة الشهادة باهلية الشاهد وهو ان يكون حرا عاقلا بالغا وكذا تعرف بعدالته وهي ان يكون محترزا
عن محظورات دينه وكذا تعرف باختصاص اداءه وهو ان يقول اشهد دون اعلم او اتيقن فلا تكون الكثرة
تعديلا للزم ان لا يكون عدلا قبل الكثرة والحال 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 فانها
شيء "ثبت" جسم اسمر اللون مشقوق البطن يجوى الرواح بيع الحنطة بالحنطة على اختلاف الاصلين وفيها
هذه الاوصاف

ولا شك ان هذه الاوصاف لا تاثير لها في جريان الربوا بل جريان الربوا في بيع الحنطة بالحنطة عند وجود هذه الاوصاف
كان بسبب اتفاق الحال ولم ينصب الحكم اليها حتى لا يصح التعدية منها الى موضع آخر اذا وجد شيء من هذه الاوصاف في
ذلك الموضع واذا كان كذلك فلا يكون مجرد الاطراد حجة ما لم يقم دليل على ان ذلك الوصف علة للحكم ولا يثبت ذلك
الا ببطلان معنى آخر سوى وجود الوصف ونظير هذا ايضا على الكلام ما قاله اهل السنة ان الله تعالى لا يجوز ان يكون
جوهرا خلافا لما يقوله النصارى عليهم اللعنة فانهم قالوا الجوهر شاهد قايم بالذات فيكون كونه قايما بالذات
بمنزلة العلة للجوهرية ويعرف ذلك بالطرد والعكس يعني ان كل شاهد كل جوهر قايم بالذات وكل قايم
بالذات فهو جوهر واذا ثبت كون الباري تعالى قايما بذاته ثبت كونه جوهرا قلنا الجوهر في الشاهد كما يدور
مع القيام بالذات وجودا وعدما كذلك يدور مع وصف آخر وجودا وعدما وهو كون الجوهر اصلا للمركبات ولا يخلو
ان يكون لشيء واحد ماهيتان فلا بد وان يكون احدهما آنفا قيما والآخر لا وكونه قايما بالذات في الشاهد
من اوصاف الوجود وكونه اصلا للمتركبات هو الاصل المؤثر لاستحقاق اسم الجوهر لما عرف من اشتقاق اللفظ
واستعمال اهل الكلام نعلم ان الاوصاف ما ليس بعلة وان كان موجودا فكان قول اهل الطرد في جعل الوجود
علة باطلا فلا بد من معنى آخر سوى الوجود له تاثير في اثبات الحكم الا ترى ان الحركة علة لصيرورة الذات
متحركة لانها موجودة لانه لو كان كذلك للزم ان يكون كل موجود علة لصيرورة الذات متحركة فيلزم ان يكون
السكون علة لصيرورة الذات متحركة لانه موجود وهذا باطل الا ترى ان اهل السنة قالوا ان السكون غير
الكون وهو صفة ازلية قايمة بذات الله اذ لو لم يكن قايما بذات الله لم يكن للعالم تعلق بالله سوى
كونه اسبق من العالم وموجودا لا يوجب وجودا اذ لم يكن فيه معنى يوجب الوجود ولا ذلك الا الايجاد فعلم
ان مجرد الوجود لا يوجب وجودا بل شرط معنى آخر سوى الوجود له تاثير في الاثبات وهو المعنى بما قاله
علماؤنا رح لا بد من المعنى المؤثر وكذا عدم الحكم عند عدم الوصف قد يمنع لكون ذلك الوصف شرطا والمشروط
معدوم عند عدم شرطه فجاز ان يعدم ذلك الحكم لعدم الشرط لا لعدم العلة لان الشيء يعدم بعدم شرطه كما يعدم
بعدم علة فان البيع كما ينعدم عند عدم ركنه وهو بعت واشتريت كذلك ينعدم عند عدم اهليه المبيع واذا
كان كذلك لم يعدم الحكم عند عدم الوصف لا يقتضي ان يكون ذلك المعدوم علة الا ترى ان وجود الشيء ليس بعلة
لبقائه ذلك الشيء لانه يصح ان يقال وجد ولم يبق ولو كان وجود الشيء علة لبقائه لما تصور البقاء على العدم بعد
الوجود ولما لم يكن علة لبقائه في نفسه لم يصلح علة للوجود في غيره بالطريق الاولى اذ البقاء اسهل
من الابتداء وكذلك اذا وجد الحكم ولم توجد العلة لا يصلح ذلك دليلا على فساد العلة لجواز ان يكون وجود
ذلك الحكم بعد ذلك الوصف فانه يجوز ان يثبت الحكم الشرعي في محل بعلة شيء كما مر غير مرة فبانعدام
بعض العلل لا يمتنع بقاء الحكم بالباقي وبهذا تبين انه لا بد من القول بانه لا ينعدم الحكم الا بانعدام جميع
العلل التي كان الحكم ثابتا بكل واحدة منها فعرفنا ان وجود الحكم عند عدم العلة لا يكون دليل فساد العلة ووجود
العلة ولا حكم لها لا يصلح مناقضا لتلك العلة وان كان يتوهم كونه مناقضا على ما عرف في الاصول
اوصاف العلة وذلك الوصف ليس علة بنفسه اذ العلة هي مجموع الاوصاف وذلك بعض منها واذا جاز

ذلك كان انعدام الحكم بانعدام علة لا بوجود علة مع عدم الحكم فلا يكون مناقضة حقيقة وذلك كقولنا مسح في الوضوء
فلا يسن تثليثه ولا يلزم على ذلك الاستنجاء وهو يتراءى مناقضة لكونه مسحا ويسن تثليثه لانا نقول انه
ليس بمسح بل هو ازالة نجاسة الا ترى انه اذا احدث ولم يتلطخ بدنه لم يكن الاستنجاء سنة قوله ولا ذكره
وقد دل عليه التعليل تخصيصا اي ولا يكون ذكر الوصف بانه علة لهذا الحكم تخصيصا لتلك العلة بذلك الحكم بل
يجوز ان يكون لهذا الحكم علة اخرى تثبت هذا الحكم تلك العلة عند عدم هذا الوصف لان الحكم يجوز ان يثبت بعلل
شتى فكان قوله تخصيصا خبر يكون لان قوله ولا ذكره معطوف على قوله فلا يكون مناقضة وقيل المراد من التخصيص
هنا هو تخصيص العلة المؤثرة المعروف خلافه بين عامة العلماء رح وبين الامام الناضي ابي زيد الدبوسي رح فانه يجوز
عنده خلافا لهم ومعناه على هذا اذا ذكر الخصم وصفا وقال دل التعليل على ثبوت هذا الحكم بهذا الوصف لكنه لم يثبت لمانع
لا يكون ذلك تخصيصا للعلة للاكثر بل يكون امتناع الحكم لامتناع العلة وبفوت وصف منها وان كان ثبوته العلة
موجودة على ما سياتي بيان ذلك ان شاء الله لكن الوجه ما مر ذكره اولا لان سوق الكلام له اذ الكلام في ابطال
الاستدلال بالدوران على انه علة وذلك انما يحصل بما قلنا اولا فالحاصل انه نفي بهذه الاوجه الثلثة صحة علية
الدوران وجودا وعدما احدها ان وجود الحكم وليس فيه على معينة وقع النزاع فيها لا يدل على فساد تلك العلة
لما ذكرنا من احتمال ثبوت الحكم بعلل شتى على طريق البدلية وثانيها عكسه وهو ان توجد العلة ولا حكم لها فانه
لا يدل على فساد العلة لما ذكرنا من احتمال فوات وصف له يتوقف تلك العلة الى وجوده في اثبات الحكم وثالثها
تعليل الحكم بعلة لا يدل على التخصيص بتلك العلة حتى من قال ثبت لزيد ملك العقار لانه اشتراه لا يوجب ذلك التخصيص
ولا ينفي علية الهبة والارث في اثبات الحكم وقوله الا ان هذا اي الاطراد وجودا وعدما على نهج العلل وطريقها
ظاهرا لانه يوجد الحكم عند وجود الوصف فكان هذا القسم مقدما على سائر الاقسام المذكورة فلذلك قدم في الذكر
وقوله الا ان هذا استثناء من قوله فلان الاطراد لا يثبت به الا كثرة الشهود من حيث المعنى الى آخره
قال رح ثم التعليل بالنفي راجع الى قوله على ما عرف في قوله الاحتجاج الثاني من الاحتجاجات الفاسدة
هذا التعليل بالنفي وذلك كقول الشافعي رح في النكاح انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لان النكاح ليس بمال
فلا يثبت بشهادة النساء قياسا على الحدود وكقوله فيمن ملك اخاه ان الاخ لا يعتق عليه لانه ليس برحم جزئية
وبعضية قياسا على ابن العم وكقوله في المتوتة اي المطلقة طلاقا بائنا انها لا يلحقها طلاق لانه لا نكاح بين الزوجين
ولهذا حرم وطيها عليه قياسا على منتهية الحد وكقوله يجوز اسلام الثوب المروي في المروي لانهما
مالان لم يجمعهما طعم ولا ثمنية وعلة الربوا هذان الوصفان المروي بسكون الراء نسبة الى مرو وهو بلد مشهور
وهذا التعليل الذي ذكره الشافعي رح خارج على مثال العلل ظاهرا لكنه لما كان امرا معدوما منفيا لم يكن شيئا اذ المعدوم
ليس بشيء على ما عرف والحجة شيء فلا يصلح ذلك الامر حجة لاثبات شيء الا ترى انا اذا استقصينا ذلك الامر المعدوم
لا نعني به وجود وصف سبق به الحكم من وجه آخر غير الذي ذكره الخصم كما سياتي ذكره ان شاء الله اذا وقع الاختلاف من
العلماء رح في حكم لسبب واحد متيقن كما في اسلام المروي في المروي فاما اختلفا مع الشافعي رح في سبب حرمة
الثمنية فعندنا القدر والجنس وعنده الطعم او الثمنية واختلافهما معه في حكم هذه المسئلة بناء على الاختلاف في السبب

وانه واحد

وكذا اذا وقع الاختلاف في حكم ثبت دليله بالاجماع مثال كون ذلك الدليل واحدا معينا لانا نحن نحمد يصح الاحتجاج
بالسنة، ذلك لسبب الواحد والدليل الواحد على السنة، ذلك الحكم، وذلك مثل قول محمد رح في ولد المغصوب الذي في يد الغاصب
انه لم يغصب الولد اي ان الغاصب لم يغصب لد المغصوبة فلا ضمان فيه على الغاصب لان سبب ضمان الغصب جد
متيقن بالاتفاق وهو الغصب فالاستدلال بالسنة، الغصب على السنة، الضمان يكون صحيحا ثابتا بالاجماع ثم بعد
اتفاقهم على انه لا سبب له سوى الغصب اختلفوا في حكم الضمان باعتبارها اختلافهم في تغيير الغصب فعندنا هو
ازالة اليد المحقة قصدا واثبات اليد المبطلة ضمنا وعند الشافعي رح على العكس وعن هذا وقع الاختلاف في ولد المغصوبة
فعندنا لا يضمن لانه لم يوجد فيه ازالة اليد المحقة لكونه لم يكن في يد المالك حتى يزيله الغاصب وعنده يضمن لثبوت
اليد المبطلة فيه لان هذا الولد ملك مالك الام وهو في يد غير مالكه بدون رضاه فكان جد الغصب فيه موجودا
فيضمن ومثل قول محمد رح في اللؤلؤ انه لا خمس فيه لانه لم يوجف عليه المسلمون من خيل او ركاب لان ذلك اي لان
وجوب الخمس لا يوجد بغير الايجاف والمستخرج من البحار لم يكن في يد العدو قط لان قهر المالك يدفع قهر غيره
فلا يكون غنيمة واذا كان كذلك فكان السبب احدا معينا وهو الايجاف بالخيل والركاب ودليل هذا الحكم وجوب الخمس
وهو الايجاف وايجاف الخيل اعمالها والركاب الابل الحاملة ينسار عليها واما قول الشافعي رح ليس بمال فهو لا يمنع قيام وصف
لان في صحة اثبات النكاح بشهادة النساء مع الرجال وذلك الوصف هو ان النكاح من جنس لا يسقط بالشبهات
بل يثبت معها فكان النكاح فوق الاموال بدليل ان النكاح يثبت بالهزل والاكراه وبدون تسمية المهر ويثبت
بالشروط الفاسدة والاموال لا تثبت بهذه الاشياء، وبدليل ان تفرق الصفقة في البيع تفسده وفي النكاح ليس تفسد
له الا ترى انه اذا قال لآخر بعت منك هذين العبدين بكذا فقبل المشتري احدهما فانه لا يجوز ذلك ويجوز في النكاح اذا
قبل احدى امرأتين وبدليل انه اذا جمع بين امرأتين احدهما لا تحل له نكاحها حتى تحل له نكاحها بخلاف البيع فانه اذا
جمع بين الحر والعبد فباعهما في صفقة لا يجوز بيع العبد واذا كان كذلك كان النكاح فوق الاموال بدرجة وهي ثبوت النكاح
مع الشبهات دون البياعات وتلتئم الاموال بشهادة النساء مع الرجال مع الاموال لا تلتئم مع الشبهات
فالنكاح اولى ان لا تلتئم بشهادتهن مع الرجال وهو جنس لم يلتئم بالشبهات بخلاف الحدود فانها لا تلتئم مع
الشبهات وكذلك الحكم في اخوات مسئلة النكاح وهي عتق الامة بالملك وحق الطلاق بالمبتوتة وعدم جواز اسلام
المروي في المروي فعلى ان الامة تعتق بالملك لان غير الاخوين وان كانت البعضية متنفية لكن في الاخوة معنى آخر
وهو القرابة المحرمة للنكاح وانها توجب العتق لانه تمام صيانة القرابة عن ادنى الذلين وهو الاستغراق
فلان تصان عن اعلاهما وهو الاسترقاق اولى وقلنا ان الطلاق يلحق المبتوتة لانه بقي بينهما اثر من آثار النكاح
وهو العدة فانها محبوسة عن التزوج بزوج آخر للعدة كما هي محبوسة حال قيام النكاح فنفع عليها الطلاق كما لو كانت
منكوحة وقلنا في اسلام المروي بالمروي ان فيه معنى آخر يوجب عدم جوازه وهو اتحاد الجنسية بينهما وذلك
بانفراده يحرم النساء عندنا كما مر وأما الاحتجاج باستصحاب الحال لما ذكرنا قوله ـــــ الاحتجاج الثالث من الاحتجاجات الفاسدة هو الاحتجاج باستصحاب الحال وانه صحيح عند الشافعي رح في كل حكم
عرف وجوبه اي ثبوته بدليل دل عليه ثم وقع الشك في زوال ذلك الحكم كان استصحاب حال البقاء على الثبوت موجبا
صحة الاحتجاج به

والبه ذهب المزني وعند علمائنا رح استصحاب الحال لا يكون حجة لاثبات الحكم لكنها تكون حجة دافعة وعلى ذلك اي
على ما تقدم ان الاحتجاج بالاستصحاب صحيح عند الشافعي ومن تابعه رح خلافا لعلمائنا رح دلت مسائلهم اي مسائلنا ومسائل
الشافعي فانا نقول ان الصلح على الانكار جائز لان الدليل المثبت لبراءة ذمة المنكر او الملك له فيما في يده غير متعرض للبقاء
اصلا فان كان دعوى المدعي ان هذا المدعى به حقي وملكي خبرا محتملا وانكار المدعى عليه خبرا محتملا ايضا فلا يكون خبر
المدعي حجة على المدعى عليه في الزام التسليم لكونه محتملا فكذا خبر المدعى عليه لا يكون حجة على المدعي في فساد الاعتاض
عنه بطريق الصلح وبهذا الوصف اجتنى على مال جاز بالاتفاق ولو ثبت براءة ذمته في حق المدعي لم يجز صلحه مع الاجنبي
كما اقر انه مبطل في دعواه ثم صالح مع اجنبي فلهذا لم تجعل براءة الذمة التي هي الاصل حجة على المدعي بل صار قول المدعي معارضا
لقول المدعى عليه من غير ترجيح اذ قول كل واحد منهما ليس بحجة في حق الآخر وانما هو حجة في حق نفسه فجوزنا الصلح
وجعلنا بدل الصلح في حق المدعي اعتياضا عن حقه وفي حق المنكر لافتداء اليمين وقطع الخصومة فلو لم يجز الصلح لكان قول
المنكر حجة على المدعي ولا يقال لو جاز الصلح لكان قول المدعي حجة في حق المدعى عليه لانا نقول ان الصلح من جانب المدعي على
لافتداء اليمين وقطع الخصومة كما مر لا لاثبوت الحق عليه والشافعي به جعله موجبا اي جعل براءة الذمة موجبا والدليل
على تاويل الاصل حتى يعتبر ذلك ليلا المدعي فابطل دعواه وابطل الصلح لان نفي المنكر دعوى المدعي ستدليل دليل
وهو المعلوم من براءة ذمته في الاصل او اليد التي هي دليل الملك فيكون ذلك حجة له على خصمه في ابقاء ما ثبت بدليله
وبعد ما ظهرت براءة ذمته في حق المدعي بهذا الدليل يكون اخذ المال رشوة على الكف عن الدعوى ولا يكون ذلك اعتياضا
عن حقه فيكون باطلا وقال علماؤنا رح فيما اذا بيع شقص اي نصيب من الدار فطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري
ملك الطالب وهو الشفيع وقال ما كان في يدك ما يدعى به الشفعة ليس بملك لك اما هو ملك لي ان القول قول المشتري
في انكاره حق الشفعة حتى ان الشفعة لا تجب الا باقامة الشفيع بينة ان ما في يده ما يدعى به الشفعة ملكه لان
خبر كل واحد منهما يحتمل فلا يكون حجة على خصمه في استحقاق ما في يده وقال الشافعي رح تجب الشفعة بغير بينة
اذا ما في يد الشفيع من الملك ثابت باعتبار ان قوله يستند الى دليل مثبت وهو الاستصحاب فيستحق به الشفعة
واما وضع المسئلة في الشقص دون الجوار لشائبة فيه خلاف الشافعي رح فانه لا تقول بالشفعة في الجوار ونظير هذه
المسئلة قول الرجل لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ولا يعلم ادخل العبد الدار ام لا فاختلفا فقال
المولى للعبد قد دخلت وقال العبد لم ادخل فان القول قول المولى عندنا حتى لا يعتق العبد ومعلوم ان قول العبد يستند
الى دليل من حيث الظاهر وهو ان الاصل عدم الدخول لكن لما كان قوله في الحال محتملا وقول المولى كذلك لم يثبت استحقاقه
على المولى بما هو محتمل لان حاجة العبد ليلا اثبات الاستحقاق والظاهر لا يكفي لهذا وعند زفر رح القول قول العبد
لتمسكه بما هو الاصل وقوله لما ذكرنا اشارة الى قوله فيما سبق وعندنا هذا لا يكون حجة للابجاب قال رح وجه
ان الحكم اذا ثبت بدليله بقي بذلك الدليل ايضا لان قوله صار حجة موجبة اقول ـــــ احتج الشافعي رح على ان
استصحاب الحال حجة مثبتة بان الحكم اذا ثبت بالدليل بقي به ما لم يعترض عليه ما يزيله ولهذا بقي حكم النص بعد
وفات رسول الله صلعم وتعذر استماعه اذ لا نسخ بعد وفاته عليه لانقطاع الوحي كما تعذر النسخ حال اثبات حكم النص
ولهذا اذا ثبت الملك بالشراء او الاحتطاب او الاتهاب او الميراث او بالطلقات الثلث يكون باقيا لما ان يعترض على ذلك ما
يزيله

فاذا مضى زمان بعد ثبوت الحكم بالدليل المثبت يكون الحكم فيه باقيا بدليل على احتمال طريان المزيل واذا لم يظهر طريان ما يزيله يكون الحكم ثابتا بذلك الدليل بمنزلة النص العام فانه موجب للحكم في كل ما يتناوله على احتمال قيام الخصوص حتى يقوم دليل الخصوص كان الحكم ثابتا بالعام وأجمعوا ايضا باجماع العلماء رضي على ان من تيقن بالوضوء ثم لم يدر انه وضوء آخر ولزمه اداء الصلوة بما علم من كونه متوضيا وان شك في وجود الحدث اذ الشك لا يعارض اليقين واذا علم بكونه محدثا ثم شك في كونه متوضيا بقي الحدث كما كان ولا يزول بالشك فعلم ان بقاء الحكم ثبت بالدليل المثبت للحكم وكذا احتج بان ملك الشفيع اذا ثبت باقرار المشتري أن ذلك الملك كان للشفيع او باقراره ان الشفيع اشتراه من فلان وفلان كان يملك ذلك البيع فانه وجبت الشفعة للشفيع وانما يتم ملك الشفيع لعدم ما يزيله اذ لا وجه لغير ذلك ومع ما ذكرنا قد صار ملك الشفيع حجة موجبة فعلمنا ان بقاء الحكم بالدليل المثبت وكذا احتج بانه اذا شهد شهود المدعي أن هذا الشيء كان ملكا للمدعي صارت شهادتهم حجة موجبة ذلك الملك للمدعي ولا تثبت له الملك الا بان يثبت بقاؤه ملكا لحجة قال رحمه الله وذلك ان الدليل الموجب لحكم لا يوجب بقاءه الى قوله لبقائها بدليل موجب اقول استدل علماؤنا رحمهم الله على ان الاستصحاب ليس بحجة مثبتة للحكم بان الدليل الموجب لحكم لا يوجب بقاءه ذلك الحكم بوجه من الوجوه اذ لو كان مثل موجبا ببقائه لما احتمل الزوال كما ان الحكم في حال ثبوته لا يحتمل السقوط لما فيه من الاستحالة وهي وجود المتناقضين الا ترى ان الايجاد لا يوجب البقاء بدليل صحة الافناء بعد ذلك وبيان ذلك ان البقاء بعد الوجود بمنزلة اعراض تحدث متعاقبة والعرض لا يبقى زمانين فكان البقاء في الزمان الثالث بمنزلة تعرضين تحدثان على التعاقب ووجود عرض لا يصلح ان يكون علة لوجود عرض آخر واذا كان كذلك فلا يصلح وجود شيء علة لوجود شيء آخر وهو البقاء الذي بمنزلة العرض فلا يكون وجود الدليل المثبت للحكم علة لبقاء ذلك الحكم وانما قال رحمه الله بمنزلة أعراض ولم يقل لان ذلك اعراض تحدث لان الاعراض حسية انما تطلق في الاصطلاح على المعاني التي تقوم بالاعيان كالسواد والبياض والحركة والسكون واما البقاء في العين الباقية فمعنى راجع الى ذات العين فيمنزلة جزء العين الا ان ذلك ايضا معنى يقوم بالعين الباقية فكان بمنزلة العرض واذا كان كذلك فلا يصلح ان يكون البقاء علة لوجود غيره وانما هو محتمل للسقوط والزوال كعدم الملك فانه لا يمنع حدوث الملك بسببه وكعدم البيع الذي فانه لا يمنع حدوث الشراء بسببه ولو كان الموجب للعدم موجبا للعدم في ثاني الحال لما صح تملكه في ثاني الحال وكذلك في عكسه فان وجود الملك لا يمنع زوال الملك بل هو قابل للزوال عن ازاله وهذا واضح غير خفي ولهذا لا يجوز النسخ في حال ثبوت الحكم لان النسخ رفع للحكم وابطال له ورفع الشيء في حال ثبوته محال وجاز النسخ في حالة البقاء حكم الشرع وقت حياته الذي صلى الله عليه وسلم لا يتعرض لبقاء الحكم لما ذكرنا وهو ان الدليل الموجب لحكم لا يوجب بقاءه والامر في حال حياته صلى الله عليه وسلم لا يتعرض لبقاء الحكم بخلاف بقاء حكم القرآن بدليل موجب وهو تقرير النبي صلى الله عليه وسلم اياه على البقاء لقوله عليه السلام حلال محمد حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة فكان بقاء الحكم ثابتا بدليل سوى الدليل الموجب اياه وقوله لم يحتمل النسخ لبقائها اي لبقاء الدليل الشرع بدليل موجب للبقاء لان ازالة البقاء انما تكون بالنسخ وشرط صحة النسخ حياة النبي صلى الله عليه وسلم وثبت كون نبينا صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين بدليل قطعي وهو قوله ولكن رسول الله وخاتم النبيين والنسخ انما يثبت بالوحي ولا وحي بعد

لما ثبت النسخ فكان بقاء دلالة الشرع بدليل قطعي موجب للبقاء لم يكن ذلك حجة علينا لان كلامنا في موجود لم يقم فيه دليل موجب لبقاء وكذا في برآءة الذمة عن الدين وبقاء ثبوت الملك للشفيع الذي يطلب الشفعة بملك ما في يد من يأخذ منه واما فصل الطهارة للحدث فلم يكن حجة على خصمه اقول هو اشارة الى جواب ما تمسك به الخصم في فصل الطهارة واخواتها وتقرير الجواب ان ذلك من جنس ما تيقن بدليله لان حكم الوضوء والحدث مؤبد ولهذا لا يصح توقيته صريحا وكذا حكم اخواتها فانه اذا اشترى على ان يثبت له الملك سنة او سنتين لا يجوز فان حكم الشراء الملك المؤبد وكذا في النكاح لكن هذا الحكم يحتمل السقوط بطريق المعارضة على سبيل المناقضة وذلك لان المعارضة نوعان معارضة خالصة وهي المعارضة في الحكم مع بقاء الدليل المثبت للحكم بخلاف ما تثبته المعارض فتحتاج المعلة في تلك المعارضة الى الترجيح ومعارضة على سبيل المناقضة وهي ما يعارض دليل المعلة في الحكم على وجه ينقض دليله كما هو حكم المناقضة الخالصة وما نحن فيه بهذه المثابة فانه قبل وجود معارض الحكم له حكم التأبيد فكان البقاء ثابتا بدليله وكان ما فيه ثبت بقاؤه بالدليل مثل حياة المفقود فانها ثابتة باستصحاب الحال وهو ليس بدليل مثبت ولهذا لا يورث هو احدا من اقاربه اذا مات قبل ان يظهر حاله والامر المطلق في حياة المفقود فانه انما يتناول حكما محتمل التوقيت وذلك لانه لو قال الشارع أن شرعية هذا الامر موقتة بسنة او سنتين لكان جائزا الا ترى انه جاء بالتوقيت جملة كما في قوله فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره اي بالقتل والسبي وقوله والملائكة يأتيهم الله في ظلل من الغمام وقوله وجعل الله لهن سبيلا اي مخرجا بالرجم او بالجلد واذا كان كذلك فبصير في بقاء الامر المطلق احتمال كما في بقاء المفقود الا ان بينهما فرقا وهو ان المفقود لم تجعل حياته في مال قومه لانه لا دليل على حياته بخلاف النص وقت حياة النبي عليه السلام فانه موجب للحكم قطعا وان احتمل النسخ مالم يعلم الناسخ لان الابتداء اصل في الاحكام الشرعية والتكليف كان ثابتا بالنص فلم يعلم انتساخه بالدليل القطعي لم يرتفع التكليف عن المكلف بخلاف مال القريب حتى المفقود فانه لم يكن ملكا له فلا يكون ايضا بل كان باحتمال بقاء حيوته فكان على طريق التغيير واما حكم الطهارة والحدث فلا يحتمل التوقيت فانه لا يجوز ان يقول المتوضي جعلت طهارتي هذه الى وقت الظهر او نحوه اذ له حكم الابتداء قبل وجود المعارض وكذلك البيع والشراء لا يجوز فيهما الا التوقيت لا مجملا ولا مفسرا فانه لا يجوز ان يقول اشتريت هذا العبد الى سنة او الى سنتين الا ان حكمها يحتمل السقوط بطريق المعارضة على وجه المناقضة فان حكم البيع هو الملك يسقط بسقوط على وجه استناض البيع لان الدليل هو البيع باق مع وجود مسقط الملك لكن ما ذكره المصنف رحمه الله في فصل الشراء وهو ان ذلك من جنس ما يتناقض بدليله يناقض ما ذكره في باب النهي وهو ان النهي كما لا يثبت به الملك دون البقاء والتنقض عن هذا التناقض ان الملك يثبت بالشراء على وجه لا يحتمل الاستناض وبقاء الملك بالشراء لا يثبت كثبوت الملك فانه يحتمل الاستناض وبهذا يندفع التناقض لان الثبوت في زمان البقاء ليس كالثبوت في زمان الابتداء اذ هو في زمان الابتداء لا يقبل النقض وفي زمان البقاء يقبله فرق بين البقاء في الشراء لا يثبت فيه الملك بسبب ثبوته في زمان الابتداء ولهذا الاصل وهو ان استصحاب الحال ليس بحجة مثبتة عندنا خلافا لما قلنا نحن والخصم في رجل اقر بحرية عبد ثم اشتراه ان اشتراه صحيح ويعتق عليه العبد على اختلاف اصلنا واصله أما على اصلنا فلان كل واحد من البائع والمشتري لا يجاوز قائله اذ قول كل منهما حجة في حق نفسه لا غير

فكان اقرار المشترى بحرية العبد المشترى لا يظهر في حق البايع وقول البايع انه عبد لا يظهر في حق المشترى فلم يجز ذلك البيع لتجاوز قول كل منهما قايله ولا يقال ان البيع لو جاز لتجاوز قول كل منهما قايله وصار قول البايع انه حر في حق المشترى حيث نفذ البيع ووجب على المشترى الثمن لانا نقول انما يكون كذلك ان لو صح العبد ملكا للمشترى وليس كذلك فانه حر في حقه فعلم ان قول البايع لم يظهر في حق المشترى واما على اصله فان قول البايع انه عبد يرجح لما عرف بدليله وهو ملك العبد فانه كان ثابتا فصار حجة على خصمه واما قول المشترى انه حر فليس يرجح لما عرف بدليله لان الحرية عارضة فلم يكن قول المشترى انه حر حجة على خصمه وهو البايع فصح البيع ويرجح هو بالثمن على المشترى قال رح واما الاحتجاج بتعارض الاشباه فلما قوله فلما سقط الا الدعوى اقول الاحتجاج الرابع من الاحتجاجات الفاسدة هو الاحتجاج بتعارض الاشباه وذلك مثل قول زفر رح ان غسل المرأة مع الوضوء ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل في حكم المغيى بحو قوله ٢ سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فان المسجد الاقصى دخل تحت الاسراء وقوله ٢ ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم ونحو قول من قال حفظت القرآن من اوله الى اخره فانه مسوق لحفظ القرآن كله فكان الاخر داخلا ومنها ما لا يدخل نحو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله تعالى فنظرة الى ميسرة واذا كان كذلك فلا تدخل الغاية في حكم المغيى بالشك فلا يثبت فرضية الغسل بالشك فانما هو غاية بالنص وهذا في الحقيقة احتجاج بلا دليل لاثبات حكم فان الشك الذي يدعيه زفر رح امر حادث فلا يثبت بغير علة لان كل حادث يعتمد العلة والشك حادث فلا يثبت بغير علة فان قال علته تعارض الاشباه قلنا تعارض الاشباه ايضا حادث فلا بد له من علة فان قال علته ان من الغايات ما يدخل بالاجماع كالطهارة عن الحيض في قوله ٢ ولا تقربوهن حتى يطهرن ومنها ما لا يدخل بالاجماع كالليل في باب الصوم والسر فيه ان نعلم ان هذا التفاوت فيه من قبل التعيين المذكورين بدليل فان قال لا ادري فقد اعترف بالجهل بان هذا ان كان مما يمكن الوقوف عليه بالطلب فهو انما جهله عن تقصير منه في طلبه وذلك لا يكون حجة اصلا وان كان مما لا يمكن الوقوف عليه بعد الطلب كان معذورا في الوقوف عليه ولكن هذا العذر لا يكون حجة على غيره وان قال نعم اعلم ذلك قلنا فادا عليك ان لا تشكل فيه بل تلحقه بما هو من قسمه بالدليل بعد التامل فنعرفه ان حاصل كلامه احتجاج بما ليس بدليل وما قاله لا يصلح دليلا للشك لان ما دخل من الغايات في المغيى دخل بدليل ومالم يدخل منها فيه لم يدخل بدليل فلا يصلح هذا معارضا في غسل المرافق اذ لم يوجد فيه دليلان متعارضان لان شرط التعارض اتحاد المحل ودخول الغاية في محل وعدمه في محل آخر لا يكون تعارضا بخلاف سور الحمار لانه تعارض فيه الدليلان احدهما يوجب نجاسته والآخر طهارته فوقع التعارض ولا يمكن الترجيح فوقع الشك ولا كذلك ههنا واما الاحتجاج الخامس من الاحتجاجات الفاسدة فهو الاحتجاج بما لا مستقل الا بوصف يقع به الفرق وذلك مثل تعليل بعض اصحاب الشافعي رح في مس الذكر انه حدث لانه مس الذكر فكان حدثا كما اذا مسه عند البول وهذا ليس بتعليل لا ظاهرا ولا باطنا اي لا طردا ولا مؤثرا وقيل له لا قياسا جليا ولا قياسا وهو المسمى بالاستحسان اذ القياس متنوع الى هذين النوعين فما يكون خارجا منها لا يكون قياسا وقوله ولا رجوعا الى اصل له ليس له متيس عليه لانه قال كما مسه وهو بول فجعل مس الذكر متيسا وجعل مس الذكر مع وصف آخر متيسا عليه وهو الاصل وبذلك الوصف يقع الفرق بين الفرع والاصل

فلم يتم الاقياس مس الذكر على مس الذكر فصار كما لو قال مس الذكر ينقض طهارته كما اذا مس الذكر وذلك باطل لانه ما رجع في ذلك الى اصل لانه جعل مس الذكر مقيسا ومتيسا عليه ومثل ذلك قول بعض اصحاب الشافعي رح في اعتاق المولى مكاتبه عن الكفارة انه تكفير فلا يصح كما لو ادى المكاتب بعض بدل الكتابة ثم اعتقه المولى لان استقلال هذا القياس واستتمامه بزيادة وصف في الاصل يقع به الفرق بين الفرع والاصل وهو ادآء بعض البدل واداء بعض البدل عوض مانع من التكفير عندنا كما مر لانه يملم للمولى ما هو عوض عن بعض رقبته فلا يتم قوله التكفير بتحرير المكاتب لانه مكاتبه الا الدعوى من الخصم بغير دليل وانها باطلة قال رح واما الذي يكون مختلفا فيه قوله فلما سقط وصف اصلا اقول النوع الخامس من الاحتجاجات المذكورة هو الاحتجاج بالوصف الذي يكون مختلفا فيه وذلك مثل قول بعض اصحاب الشافعي رح في مس الذكر انه لا ينقض الوضوء لانه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا ينقض بمجرد الملك كالابن الصغير وهذا تعليل بوصف مختلف فيه فلا يصح الاحتجاج به على الخصم فان عنده الاخ لا ينعتق بالملك فلذلك صح تكفيره بالاعتاق باختياره وعندنا لا يصح اعتاقه بهذا الوصف فانه ينعتق قبل ان يعتقه كما ملكه جبرا بدون اختياره فقد جعل صحة التكفير باعتاقه وصف عدم العتق بالملك فكان فيه اشارة الى ان عدم صحة التكفير علة انبات العتق بالملك عندنا لاحتياج العتق بالملك الى هذا الوصف فكان وصف العتق بالملك مختلفا فيه ومثله قول بعضهم في الكتابة الحالة انها عقد كتابة لانها تمنع من جواز التكفير بتجويزه فكان فاسدا كالكتابة بالخمر او بالقيمة وهذا تعليل في نهاية الفساد لانه تعليل بوصف مختلف فيه اخلا ظاهرا فان التكفير باعتاق المكاتبه كتابة صحيح عندنا ولا يجوز عنده فلا يتم وصف جعل دليلا على الفساد اصلا لان شرط صحة الوصف الموثر ان لا يكون مختلفا فيه ولان هذا الوصف بعينه موجود في الكتابة الصحيحة عندنا فكان لنا ان نمنع ان هذا الوصف دليل الفساد قال رح واما مالا يشكل في فساده قوله وهذا مما لا يخفى فساده اقول النوع السادس من الاحتجاج بالوصف الذي لا يشكل في فساده وذلك مثل قول بعض اصحاب الشافعي رح في كون قراءة الفاتحة ركنا في الصلوة ان الله تعالى اوجب عدد صوم المتعة فكان شرطا لجواز الصلوة كالثلث اراد بعدد صوم المتعة الثلث والسبع الذي هو بقوله ٢ فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم وبقوله فكان شرطا فكان سبع آيات وهو الفاتحة شرطا لجواز الصلوة كثلث آيات فانها شرط لجوازها عندابي يوسف ومحمد رحمهما والجامع ان كل واحد من المتعة والصلوة عبادة ذات اركان وقوله يريد به اي بالسبع في قوله فكان شرطا قرآءة الفاتحة وربما يقولون ان الله تعالى اوجب عدد مدة المسح فلا يصح به الصلوة كالاية الواحدة القصيرة عندهما والجامع ان بين الثلث والواحدة مناسبة وتعلقا في مشروع من العبادات وهو مدة المسح فان مدته للمسافر ثلثة ايام وللمقيم يوم واحد فكان حكم الثلث كحكم الواحد ولما تصح الصلوة بالاية الواحدة وجب ان لا تصح بالثلث آو آن الثلث او الاية الواحدة ناقصة العدد عن السبع فلا تتادى بها الصلوة كما دون الاية والجامع ان بينهما مناسبة وحيث النقصان في عدد السبع ولما تخيرا دون الاية بالاتفاق وجب ان لا تجوز بثلث آيات او باية واحدة وقد جازت عندابي حنيفة رح باية واحدة وعندهما بثلث آيات آو ان هذه اي الصلوة عبادة ذات اركان لها تحليل وتحريم فكان من اركانها ما له عدد السبع اي الفاتحة كالحج اذ من اركانه سبعة وهي اشواط الطواف ومثله ما قال بعض

مشايخنا رح

في الوضوء ان فرض الوضوء تعلق بقيام في اعضاء المتوضئ فلم يكن النية شرطا في ادائه كالقطع في السرقة وكالقطع في القصاص وهذا النوع مالا يخفى فساده لانه لا مناسبة بين المقدس والممسوح حتى ما سبق ما تخرقه مناسبة لما اثر ولم ينقل في هذا الجنس شيء من السلف رضي الله عنهم وانما احدثه من المتاخرين فمن كان بعيدا عن طريق الفقهاء واما علماء السلف فلم تخل عن التاثير ولهذا كان الواحد منهم يتامل مدة فلا تقف في حادثة الا على قياس او قياسين والواحد من المتاخرين ربما يذكر في مجلس واحد في حادثة خمسين قياسا او اكثر فهذا النوع قال به واما الاحتجاج بلا دليل لا قوله اضطرارا التقليد الذي هو باطل اقول النوع السابع من الاحتجاجات المذكورة هو الاحتجاج بلا دليل وذلك مثل ان يقال في الجنين لا تخمين فيه لانه لا دليل عليه وقد جعل بعضهم هذا النوع من الاحتجاج حجة للنافي وانه باطل بلا شبهة لان لا دليل نفي الجنس الدليل منزلة لا رجل في الدار فانه نفي لجنس الرجل فيها وقوله لا رجل في الدار لا يحتمل وجود رجل في الدار لانه ضد موجبة فلا دليل كيف يحتمل وجود الدليل وكيف يصير هو دليلا فان لا دليل على الشيء جنس الدليل على ما هو موضوع هذا النفي فمستحيل ان يدل لا دليل على وجود الدليل لانه يودي الى ابطال الوضع والحقيقة والان ذلك لاستدلال بعدم الوصف والعدم لا يصلح ان يكون موجبا حكما فان قيل ليس المراد من قولهم لا دليل حجة للنافي ان يدل هو على وجود الدليل بل المراد منه ان النافي لا يحتاج الى اقامة الدليل على ما ادعاه من النفي فنثبت النفي بدون اقامة الدليل عليه وتثبت مدعاه بدون اقامة الدليل عليه كان هو عين الدليل اذ الدليل انما يحتاج اليه لاثبات المدعى فلما ثبت مدعاه بهذا القدر سماه دليلا وانما لا يحتاج النافي الى اقامة الدليل متمسكا بالاصل وهو عدم الدليل الموجب او المانع ووجوب التمسك بالاصل الى ان يظهر الدليل المغير طريق الشرع ولهذا جعل الشارع البينة في جانب المدعي دون المنكر لانه متمسك بالاصل وهو عدم الحق للغير في ذمته ولا في يده وذلك حجة له على اخصمه في الكف عن التعرض له ما لم يقم الدليل وهذا مؤيد بالنص في اقوى المناظرة وهو اثبات التوحيد حيث علمنا الاحتجاج فيه بلا دليل على نفي الشريك بقوله تعالى ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به فلنا لا يصح هذا التاويل منهم لان النفي من النافي دعوى شيء وهو امر وجودي فلا بد له من دليل وجودي عليه بدليل قوله تعالى وقالوا ان يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك اماني قل هاتوا برهانكم فقد علم الله رسوله صلى الله عليه وسلم مطالبة النافي باقامة البرهان وهو اسم للدليل الوجودي وذلك تنصيص على ان قولهم لا دليل لا يكون حجة واما ما قالوا من ان مسلك المدعي والمنكر فهو دليلنا فان الشارع لم يجعل مجرد انكار المدعى عليه حجة على المدعي بوجه ما حتى انه بعد ما حضر مرة وجحد وطلب المدعي من القاضي احضاره مرة اخرى احضره القاضي واذا طلب المدعي ان يحلفه نفسه او بالعين التي نفاها الدعوى احلفه القاضي على ذلك واذا طلب عليه جعلا على ذلك فلو كان لا دليل حجة للنافي على خصمه لما تم للمدعي على المدعى عليه سبيل بعد انكاره وانما جعل الشارع القول قول المنكر فدليل باعتبار دليل من حيث الظاهر وهو ان المدعى به عين في يده واليد دليل الملك ظاهرا واما ما ذكروا في امر النفي فان الله تعالى عالم بالاشياء كلها لا تعزب عنه مثقال ذرة ولا يخفى عليه خافية فيما يجب ان لا برهان لمن يدعي الشرك يحصل لنا علم اليقين بانه لا دليل على الشرك بوجه فكان هو بمنزلة قوله تعالى لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية ثم نقول لهذا القايل فكذلك لا دليل تقوله عن علم او لا عن علم فان زعمت انك تقوله

عن علم فالعلم الذي يحدث للعلم 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 فما يكون منهيا عنه نصا كيف يصلح ان يكون حجة على الغير فان قيل قد احتج اصحابكم بالنفي فان ابا حنيفة رحمه الله قال الغفار لا يضمن بالغصب لانه لم ينقله ولم يحوله وقال رحمه الله فيما لا يجب فيه الخمس لانه لم يوجف عليه المسلمون وقال في تناول الحصاة لا يجب الكفارة لانه ليس بمطعوم اي لان ما ذكر وهو الحصاة وقال في الجدار لا يؤدي صدقة الفطر عن الناقة اي عن ولده لانه ليس عليه ذلك وقال محمد رحمه الله في العنبر انه لا خمس فيه لانه لم يرد فيه الاثر وقال مالك النكاح لا ينعقد بالايجاب لانه ليس بمال وقال الزوايد لا تضمن بالغصب لانه لم يغصب الولد وهذا كله احتجاج بالنفي قلنا لا نسلم ذلك لان ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله انما هو على وجه الاستدلال بما كان سببه واحدا معينا وهو في الغصب ازالة يد المالك بفعل في العين وهذا لا يتصور في العقار لان يد المالك لا تزول الا باخراج المغصوب عن يده وهو فعل في المنقول لانه في العقار وفيما لا يجب فيه الخمس لسبب المعين هو الايجاف عليه بالخيل والركاب لان الخمس واجب في الغنيمة وطريق الاغتنام ذلك لانا لو لم نوجب الخمس فيما لا يوجف عليه بالخيل والركاب لم يكن ذلك غنيمة وكذلك في غير ذلك فكان الاستدلال في ذلك استدلالا صحيحا لا احتجاجا بلا دليل واما محمد رحمه الله فانه قال في العنبر لا خمس فيه لانه لم يرد فيه الاثر اي في الخمس المذكور وذلك لانه ذكر محمد رحمه الله ان العنبر بمنزلة السمك فقيل وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء ولا خمس في الماء فاشار بذلك الى ان القياس ينفي وجوب الخمس في شيء وانما وجب الخمس في بعض الاموال وهو الغنائم بالاثر ولم يرد في العنبر اثر يترك به القياس فتبين ان ما لم يرد فيه الاثر يوخذ بالقياس فكان هذا احتجاجا بالدليل ولو نظرنا الى قوله لم يرد فيه اثر لكان احتجاجا بلا دليل فلم ترجحت جانب ما يدل على الدليل على جانب ما يدل على غير الدليل فلنا ترجحا جانب الموجود على المعدوم لان القياس موجود في الحال دل الاثر الذي يوجب الخمس غير موجود في الحال فلا يجوز ترك الدليل الشرعي الذي يوجب العمل في الحال لاجل دليل يحتمل ان يوجد في ثاني الحال ووجوب ضمان المال سبب يستدعي المماثلة بالنص وله سبب واحد متعين وهو اتلاف المال فيستقيم الاستدلال بانه اتلاف مال محل ورد عليه الكلام على انه الضمان وضمان الغصب سببه واحد معين وهو الغصب فالاستدلال بانه اتلاف الضمان يكون استدلالا صحيحا واذا كان كذلك فالاستدلال بما ذكره لا يكون استدلالا الا بلا دليل والان الناس تنازعوا في العلم والمعرفة من غير شبهة وقول من قال لم يقم الدليل لا يصلح حجة مع احتمال حصول هذا القايل في ادراك الدليل غيره ولهذا صح هذا النوع اي الاستدلال بالنفي من صاحب الشرع وهو الله تعالى بقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الآية لانه هو الشارع للاحكام فنهاه بعدم علم دليل قاطع على عدم ذلك فانه لا يوصف بالجهل ولا بالعجز بخلاف البشر فان صفة العجز لازمة لهم والسهو يعتريهم اي يغشاهم وهذا الذي ذكرناه دليل على ان المراد من الشارع هو الله تعالى حتى ما ذكره لان النبي صلى الله عليه وسلم من ادعى انه يعرف كل شيء ليلا انه سفيه ولم يناظر وكيف يتمكن احد من هذا الدعوى مع قوله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا واذا علمنا ان الحجج بلا دليل لم يبلغه جميع انواع العلوم عرفنا ان استدلاله على الخصم بما لم يبلغه باطل وصح هذا الدعوى من الله تعالى لانه عالم بالاشياء كلها ومن شرع في العلم بلا دليل وقد بينا ان لا دليل ليس بدليل يحتاج الى التقليد وانه باطل لان طلب العلم ونفي الجهل واجب على الكل اذ بالجهل يذم وبالعلم يمدح وايمان المقلد انما صح لصحة دعته اذ لو لا ان التقليد حق لكان ايمان المقلد باطلا فيلزم ان يكون تارك طلب الدليل

وحكمه كسائر الغصاة السفه ضد الحلم واصله الخفة والحركة والتعتة التحتن والرعونة قال ـــــ وه
ما ـــــ حكم العلة لما قوله فلم يبق الا الوابع اقول لما فرغ عن ركن القياس وما
تعلق به شرع في بيان حكم القياس لان حكم الشيء اثر ذلك الشيء والاثر يعقب المؤثر وحكم الثابت بالتعليل عندنا
هو تعدية حكم النص للفرع لا نص فيه لتثبت الحكم فيما لا نص فيه بغالب الراي على احتمال الخطا وقد سبق في النوع
الثالث من شروط القياس ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا وعند الشافعي رح حكم التعليل تعلق الحكم في
المنصوص به واما التعدية فحكم جايز عنده لا واجب حتى جوز التعليل بالثمنية في الذهب والفضة وانها علة قاصرة
لا تعدى الى سايرالموزونات وجوز تعليل الاصل بما لا تعدى لمنع قياس غيره عليه وعندنا لا يجوز ذلك واذا
ثبت ذلك نقول ان جميع ما يتكلم الناس فيه على سبيل التعليل والمقايسة اربعة اقسام الاول اثبات الموجب للحكم
او صفته الثاني اثبات الشرط في العلة او صفة للشرط الثالث اثبات الحكم الشرعي او صفة له الرابع
تعدية حكم مشروع معلوم سببه و شرطه وصفته وهي الاشرد استعمال القياس للاقسام الثلثة الاول باطل
لان القياس شرع مدرك للاحكام الشرعية على ما بينا ان العلل الشرعية غير موجبة بذواتها بل يجعل الشارع
اياها موجبة فلا مجال للقياس في معرفة الموجب وانما طريق معرفته السماع ممن ينزل عليه الوحي وفي اثبات
الموجب او صفته بالقياس اثبات الشرع به ابتداء وفي اثبات الشرط او صفته رد به ابطال الحكم ورفعه
بالقياس ونصب احكام الشرع ابتداء بالقياس باطل لان نصبها للشرع لا الى العباد اذ نصبها بطريق
الابتلاء والراي لا يهتدي اليه وما القياس الا اعتبار ما هو مشروع وكذلك رفع تلك الاحكام لما مر تقريره
وعلى هذا الحكم او صفته نعرف ان التعليل لاثبات هذه الاقسام باطل لانه لا يصادف محله والاسباب الشرعية
لا تصح بدون المحل كبيع المضاف الى الحر والنكاح المضاف الى المحرم وكما لا يجوز استعمال القياس لاثبات الاحكام
في هذه المواضع لا يجوز استعماله لنفيها لان نافيها يدعي ان نفيها ليس بحكم شرعي وما ليس بحكم شرعي كيف
يمكن اثباته بدليل شرعي وان كان نافيها يدعي رفعها بعد الثبوت فكذلك لان رفعها نسخ واثبات النسخ بالقياس
لا يجوز فتبين ان ما يصنعه بعض الناس من استعمال القياس في مثل هذه المواضع ليس بفقه وانه من قلة التامل
ليس ذلك عند النظر واذا كان كذلك بطل اثبات هذه الاقسام بالتعليل فلم يبق الا القسم الرابع من الاقسام
المذكورة في جواز اثباته بالتعليل فان قيل ما ذكره يؤدي الى سد باب القياس لان القياس شرعا انما يجري في
هذه الثلثة ولما لم يجز فيها لم يبق موضع شرعي يجري فيه القياس فكان هذا قولا بانه لا يجري القياس في شيء من هذه
المواضع مع ان الاقيسة جرت شرعا في هذه المواضع اما في اثبات الموجب ففي من شرع في صلوة التطوع او
في صوم التطوع فانه يلزمه الاتمام ولو افسده يجب عليه قضاؤه عندنا خلافا للشافعي رح وقد قال مشايخنا رح فيه
بالقياس لانهم قالوا ان الشارع فيه باشر فعلا قربة مقصودة فيجب عليه اتمامه ويلزمه القضاء بالافساد كمن
احرم بحج التطوع واما في اثبات الشرط فقد قال مشايخنا رح في الوضوء من القصد والحجامة انه خارج نجس وصل
لا موضع يلحقه حكم التطهير فكان كالخارج من السبيلين واما في اثبات الحكم فقد قال مشايخنا رح في جواز دفع اليتيم
الى الزكوة انه مكلف الفقير مالا متقوما بنية الزكوة فيجوز كالوادى بعيرا عن خمس من الابل فنعلم بهذا ان الاقيسة

تجري في المواضع المذكورة قلنا هذا الذي اوردته هي نظاير القسم الرابع والكلام في صحته انما الكلام في غيره من المواضع
المذكورة ما اذا قال فيه بالراي من غير ان يكون له اصل يقيس عليه ما وقع فيه النزاع بعلة جامعة بينهما واما اذا
كان لما وقع فيه النزاع معنى معلوم يجمعها فيقيس المعلل بشرايطه المذكورة كان قياسا صحيحا سواء كان ذلك في
اثبات الموجب او وصفه او في اثبات الحكم او وصفه لوجود ما يصح فيه القياس على ما مضى في آخر هذا الباب في قوله
واما انكرنا هذه الاحكام اذا لم يوجد له في الشريعة اصل الى آخره قال ـــ وه فاما القسم الاول فلما قوله فهذه
دلالات النصوص اقول ـــ بيان القسم الاول من الاقسام المذكورة وهو الموجب او صفته مثل قولنا
نعم ان الجنس بانفراده يحرم النسيئة وقال ان فعني رح انه يحرمها فهذا اختلاف وقع في الموجب للحكم فلا يصح
اثباته بالراي ولا نفيه به انما يجب الكلام فيه اي في اثبات الموجب للحكم لا يعرف الا بالنص فان قيل لو ثبت الموجب
بهذه الاشياء لكان حكم الموجب فيه قطعيا لما ان حكم الثابت باشارة النص او دلالته او اقتضايه قطعي على ما مر
والكلام مبني في القياس لانه الاشارة والدلالة والاقتضاء وقد ذكرت نظير جريان القياس في الموجب بدون ان
يثبت باشارة النص واختيها فكيف يحصل ثبوت الموجب بهذه الاشياء الثلثة مع ثبوته بالقياس قلنا الحكم
الثابت باشارة النص او دلالته او اقتضايه غير الحكم الثابت بتلك الاشياء الثلثة في باب وجوه الوقوف على
احكام النظم فان الاحكام تثبت هناك بمحض اشارة النص او دلالته او اقتضايه من كل وجه من غير شايبة غموض
فيه بل تثبت بتلك الاشياء صريحا واما ههنا فتثبت الموجب او الشرط او الحكم بنوع اشارة النص او نوع دلالته
او نوع اقتضايه الا ترى انه كيف اثبت موجب حرمة النسيئة بدلالة النص وفيها غموض وخفاء لا يدركه
بعض الفقهاء مع ان الحكم الثابت بدلالة النص ما يدركه الفقيه وغير الفقيه لوضوحه واما ما ذكرته من نظير
اثبات الموجب بالقياس فاصله مستند الى النص وهو قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولان الحكم ثبت هناك باشارة
النص او دلالته او اقتضائه وذلك النص هو النص الذي كان ثبوته غير قطعي بدلالة ما اورده من النظاير بخلاف
الاحكام الثابتة باشارة النص او دلالته او اقتضايه في باب وجوه الوقوف الا ترى ان الامام شمس الائمة
السرخسي رح ذكر عبارة النص هناك ايضا مع تلك الدلالة فقال واما طريق اثباته الوجوب لا النص او دلالته
او اشارته او مقتضاه الى ان قال وانما اثبت ابو حنيفة رح ذلك اي ان الوتر بمنزلة الفريضة بالنص المروي فيه
وهو قوله صلعم ان الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر ثم قال وكذلك طريق اثبات كون الجنس علة الوجوب الى
النص ودلالته وهو انه ثبت بالنص حرمة التفاضل الخالي عن العوض اذا كان مشروطا بالعقد وبالاشتراط
الاجل يتوهم فضل مال خال عن المقابلة باعتبار صفة الجودة فانها تنفصل في اجد الجانبين ولم يسقط اعتباره بالنص لكونه خاصا
بصنع العباد بخلاف صفة الجودة فانها يسقط اعتبارها بالجدب وهذا ليس في معناه فلا يلحق به وانما اورده شمس
الايمة من هذا الكلام هنا يعلم ما ذكرناه من المعنيين الاول ان الدلالة التي ذكرت هنا ليست كدلالة النص التي
تر ذكرها في الوضوح والثاني ان المراد من النص هو النص الذي هو غير قطعي في ايجاب الحكم ونظير هذا الاختلاف
اختلاف العلماء رح في السفر هل هو مسقط شطر الصلوة ام لا فانه لا يصح التكلم فيه بالقياس في الاثبات ولا في النفي بل يصح
التكلم فيه بما ذكرنا من النص ودلالته على ما سيأتي في بيانه واذا ثبت ان اثبات الموجب للحكم لا يصح اثباته الا بالنص

او اشارته او دلالته او اقتضائه نعلق به مسئلة الجنس وجدنا الفضل الخالي عن العوض اذا كان مشروطا في العقد محرما للعقد باذكرنا من العلة وهي القدر مع الجنس ووجدنا الفضل المذكور حكما يستوي فيه شبهته اي شبهة الفضل لحقيقه الفضل اذ الشبهة تعمل عمل الحقيقه فيما بنى امره على الاحتياط ولهذا لا يجوز بيع الشيء مجازفة بجنسه لاحتمال الربوا بسبب شبهة الفضل وقد وجدنا في بيع النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول والنقدية فان للنقد حرمة ولهذا يزاد في الثمن لاجل الاجل فثبت بهذا شبهة الفضل وذلك ثابت بفضل العبد حيث جعل احد العوضين نقدا والآخر نسيئة كما ان حقيقه الفضل فعل العبد لكونها ربوا والربوا فعل العبد وفي هذا جواب عما قيل ان الفضل من حيث النقدية فضل من حيث الوصف فيجعل عفوا كالفضل من حيث الجودة وتقرير الجواب ان صفة الجودة ثابتة بفعل الله به وتخليقه من غير واسطة فعل العبد فلا يمكن الاحتراز عنها فيجعل عفوا بخلاف الحلول في الثمن لان ثبوته بفعل اختياري للعبد يمكن الاحتراز عنه فلم يكن الجودة نظيرا للحلول فلا يصح الحاقه بها في حق السقوط ولانا لو اعتبرنا صفة الجودة لما امكنت المساواة في الكيل فجعلت عفوا لذلك بخلاف صفة النقدية فانه يمكن اعتبارها فثبت ان النسيئة شبهة الفضل وقد وجدنا في عقد النسيئة بالنقد شبهة العلة وهي اخر وصفي العلة لان علة الربوا عندنا هي القدر مع الجنس وبالقدر تثبت المماثلة صورة وبالجنس تثبت المماثلة معنى فيوجد احد هذين الوصفين تثبت المماثلة من وجه اذ المماثلة على وجه الكمال انما هي بوجود الوصفين فتثبت شبهة العلة باحد الوصفين المذكورين فتثبت شبهة الفضل ضرورة تعدد الحكم بتعدد العلة وحقيقة الربوا تثبت بحقيقه العلة فتثبت شبهة الربوا وهي حرمة النسيئة بشبهة العلة وهي الجنس بانفراده فاثبتنا كون الجنس الذي هو احد وصفي العلة محرما للنسيئة بانفراده بدلالة النص لان النص المحرم للربوا يدل على ثبوت الحكم عند وجود العلة وقد وجدت العلة على الوجه الذي سبق فكان ما ذكرناه ثابتا بدلالة النص فان قيل ان صفة الفضل لا تجوم باحد الوصفين فلا تجوم شبهة الفضل به بدلالة النص قلنا ما ذكرته نوع دلالة على اجل وما ذكرناه نوع دلالة على الجرمة فرجحنا جانب الجرمة بالنص وتعليل لوجود حقيقة العلة حكم وهو حرمة الفضل وحرمة النسيئة فتثبت بشبهة العلة التي هي جزء العلة حرمة النسيئة التي هي جزء الحكم اذ فيها شبهة الفضل فيلحق اضافتها لا شبهة العلة رعاية للمناسبة بين العلة وحكمها وكذلك نقول في السفر فان النبي صلعم قال ان الله تصدق عليكم فاقبلوا صدقته حين سئل عن قصر الصلوة حالة الامن والتصدق هنا اسقاط محض لا يحتمل التمليك فلا يصح رده كالعفو عن القصاص ولان قصر الصلوة في السفر قد تعين بهذا النص بمنعنا خلاف الظاهر في السفر فان فيه نوع مشقة بالنظر الى وقت الاداء فانه يصوم في وقت لا يصوم فيه الناس فلا يصح الحاق قصر الصلوة بالقطر في السفر ليكون القصر جايزا والاتمام افضل كما للقطر في السفر فانه جايز والصوم افضل كما قاله الشافعي رح ولان تخيير العبد على وجه لا تتضمن نفع العبد فرضيات الالوهية لا العبودية وكوننا المسافر كالمقيم في اربع في حق الثواب فلا يجوز تخييره بين الركعتين والاربع لان ذلك التخيير لا تضمن نفعا له انما نفعه في الركعتين لا غير فهذه التي ذكرناها دلالات النصوص وبغير انا اثبتنا ما اثبتنا بها لا بالقياس قال رح واما صفته السبب الى قوله ان الوضوء شرط بغير الذي اقول ثم فرغ رح من بيان الموجب شرع

في بيان صفة الموجب وهي كما اختلفوا في ان الزكوة في الابل والبقر والشاة هل تجب بصفة كونها سائمة ام تجب بدون هذه الصفة فلا يجوز اثبات هذه الصفة ولا نفيها بالراي بل يجوز ذلك بالنص فمن لم شرط السامة وهو مالك رح احتج بظاهر اطلاق النص وهو قوله صلعم في خمس من الابل شاة ومن شرطها وهم ابو حنيفه واصحابه رح احتجوا بنص توجب صفة السامة وهو قوله صلعم في خمس من الابل السايمة شاة واد عوا نسخ اطلاق ما تمسك به مالك رح بما روى ابن عباس رض عن النبي صلعم انه قال ليس في العوامل والعلوفة صدقة وكما اختلفوا في صفة الاجل في الوطي لا يجاب حرمة المصاهرة فان الوطي توجب حرمة المصاهرة عند علمائنا رح لا بصفة كونه حلالا ولا حراما وعند الشافعي رح شرط صفة حل الوطي لا يجاب حرمة المصاهرة هو يتمسك بقوله صلعم احرام لا يحرم الحلال ونحن نتمسك بقوله ع ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم فالنكاح للوطي حقيقه فكانت الآية نصا في تحريم موطوءة الاب على الابن فلا تفسد بكون الوطي حلالا زيادة فلا تثبت بخبر الواحد وكما اختلفوا في صفة الفعل الموجب للكفارة فعندنا صفة القتل الموجب للكفارة هي الخطا لا غير وعند الشافعي رح هي القتل مطلقا خطا كان او عمدا هو يقول لما اجمعنا على وجوب الكفارة في القتل الخطا مع قصوره في الجناية كان وجوب الكفارة في القتل العمد اولى لكماله في الجناية ونحن نتمسك بقوله ع ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة وبقوله صلعم خمس من الكباير لا كفارة فيهن وذكرنا القتل العمد وكما اختلفوا في صفة اليمين الموجبة للكفارة فعندنا على كونها معقودة وانها تتصور في المستقبل لا في الماضي فلا تجب الكفارة في الغموس تمسكا بقوله صلعم خمس من الكباير لا كفارة فيهن وذكر منها الغموس وعند الشافعي رح هي كونها معقودة وانها توجد في الغموس تمسكا بدلالة النص فهذا كله على الاصل للراي فيه اثباتا ونفيا واما بيان الاختلاف في الشرط فمثل اختلاف العلماء رح في اشتراط التسمية للذبيحة فان علمائنا رح شرطوها والشافعي رح لم يشرطها واصله الناسي ونحن لا نقول هناك بسقوط شرط التسمية ولكن نجعل الناسي كالعامد حكما بدلالة النص واما العامد فليس كالناسي لانه لا عذر له بخلاف الناسي فلا يثبت به بدلالة النص وكيف يثبت بها وقد وجد صريح النص وهو قوله ع ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومثله الاختلاف في صوم الاعتكاف فعند علمائنا الثلثة رح يشرط الصوم لصحة الاعتكاف الواجب تمسكا بما روى عن ابن عباس وعايشه رضا انهما قالا لا اعتكاف الا بصوم وفي اعتكاف التطوع في رواية الحسن عن ابي حنيفه رح لا يكون بصوم ولا يكون اقل من يوم لاطلاق الحديث فكان الصوم للاعتكاف كالطهارة للصلوة وفي ظاهر الرواية يجوز ذلك الاعتكاف من غير صوم لان مبنى النفل على المساهلة والمسامحة حتى تجوز صلوة النفل قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا مع القدرة على النزول عند الشافعي رح لا يشرط الصوم لصحة الاعتكاف مطلقا تمسكا بما روى عن علي رض انه قال ليس على المعتكف صوم ومثل الاختلاف في شهود النكاح للحل عند اكثر العلماء رح الشهود شرط لصحة النكاح حالة العقد وعند مالك رح لا يشرط ذلك وانما شرط الاعلان فان قال الخصم لا نسلم ان الشهادة شرط في عقود المعاملات فلا تشرط في النكاح لان كل واحد منها عقد معاملة بدليل جريان الربا بينهما والكفر فنحمل ذلك الاصل لتعديه الحكم به الى الفرع قلنا نحن نقول بموجب العلة فان اشتراط الشهادة في النكاح ليس لكون النكاح عقد معاملة فان احدا لا يشرطها لذلك وانما شرطها لكونه عقدا مشروعا للتناسل وانه يرد على محل له خطر مصون عن الابتذال لان كون المراة حرة رقيقة لكونها مملوكة مبتذلة فشرطنا

الشهادة لاظهار خطره وصيانته عن الابتذال ولا نجد اصلاً في المشروعات بهذه الصفة لنعلل ذلك الاصل فنعدي
الحكم به الى الفرع فلذلك شرطنا في النكاح مالم نشرط في غيره من العقود ومثله الاختلاف في ان وجود النكاح
هل هو شرط لصحة الطلاق ام لا فعندنا الشافعي رح شرط حتى اذا خالعها ثم طلقها في العدة لا يقع عنده وعندنا يقع
وكذا النكاح ليس بشرط لصحة تعليق الطلاق عندنا فان تعليق طلاق الاجنبية بنكاحها صحيح عندنا وعند الشافعي رح
شرط ولهذا لا يصح هذا التعليق عنده وهذا كله لا مدخل للقياس في اثباته ونفيه فان قيل قد اختلف في الفاصل
في المجلس انه هل يشترط في بيع الطعام بالطعام ام لا وقد تكلمتم فيه بالقياس وليته اشار محمد رح فقال من قبل انه
حاضر وليس له اجل قلنا الآن هناك قد وجد اصل كان هذا الحكم وهو بقاء العقد بعد الافتراق عن المجلس من
غير قبض فيه ثابت بالاتفاق وهو بيع الطعام وسائر الامتعة بالدراهم فامكن تعليل ذلك الاصل لتعدية الحكم
به الى الفرع واخصم وجد اصلاً للحكم الذي ادعاه وهو فساد العقد بعد الافتراق عن غير قبض كان الصرف
فاستقام تعليله ايضا لتعدية الحكم به الى الفرع والاختلاف في صفة الشرط كالاختلاف في صفة الذكورة في شهود
النكاح اعني رجال فقط ام رجال ونساء وفي صفة العدالة فيهما اعدل لا محالة ام موصوفون بكل وصف من العدالة
والنسق وكونه محدوداً في القذف او ابتاً للعقاد واعمى وكالاختلاف في اشتراط النية في الوضوء وفي
صفة التريب والموالاة فيه فانه لا مدخل للرأي في اثبات صفة الشرط كما في اصله قال رح
واما الاختلاف في الحكم لا قوله ام مشايخ لا قطع المجلس اقول الاختلاف في الحكم كالاختلاف العكسي رح
في الوكالة الواصلة الى البكر آه اعني صلوة شروعه ام لا فهي عندنا ليست بمشروعة وعند الشافعي رح مشروعة
وفي صوم بعض اليوم نفلاً فعندنا ليس بمشروع وعنده مشروع حتى صحت نيته بعد الزوال عنده والامساك
في اول يوم النحر لم يشرع صوماً بل شرع ليكون التناول ضيافة الله رح يلجوم الغرابين وكالاختلاف في جوم
المدينة هل لها جوم ام لا فعندنا لا جوم لها حتى جل صيودها وقطع اشجارها وعند الشافعي رح لها جوم فان قال
الخصم وجدت لجوم المدينة اصلاً وهو جوم مكة قلنا ذاك حكم ثبت بخلاف القياس وجوم المدينة ليس في
معنى جوم مكة لثبت جوم المدينة بالدلالة لان الله ع وعلا جعل مكة حراماً منذ خلقها كما قال صلعم الا ان مكة
حرام منذ خلقها الله ع وكان هذا الحكم ثابتاً في الجاهلية والاسلام ولا كذلك جوم المدينة وكالاختلاف في اشعار
البدن فانه مكروه عند ابي حنيفة رح حسن عند ابي يوسف ومحمد رحمهما سنة عند الشافعي رح وكالاختلاف
في القراءة المفروضة في الاوليين اعني الفاتحة وكتاب ام لا وفي المسح على الخرموق وعلى العمامة أهو جائز
ام لا وآما بيان صفة الحكم فكالاختلاف في صفة الوتر انها فرض او واجب او سنة وهي لا تثبت بالرأي فان قيل
ان ابا حنيفة رح جعل الوتر بالرأي بمنزلة الفريضة في حق العمل زيادة على الخمس قلنا لم نم ذلك بل جعل كذلك
بالنص الوارد فيه وهو قوله صلعم ان الله رح زادكم صلوة الا وهي الوتر فصلوها ما بين العشآء الى طلوع الفجر
وكالاختلاف في صفة الاضحية أهي واجبة كما هو مذهب علمائنا رح او سنة كما هو مذهب ان فعيه رح وروآية
عن ابي يوسف رح وكالاختلاف في صفة العمرة أهي سنة ام فريضة وفي صفة حكم الرهن بعد اتفاقهم ان الرهن
وثيقة لجانبه الاستيفاء فعندنا يد المرتهن يد استيفاء بعد قبضه فيكون الرهن مضمونا بالاقل من قيمته ومن
الدين

وعند ان فعي رح يد استحقاق البيع بالدين وهو امانة وكالاختلافهم في كيفية وجوب المهر هل يجب بصفة كونه حقا
لله ع ام بصفة كونه حقا للعبد فعندنا يجب حقا لله ع في ابتداء النكاح ويصير حقا للعبد في حالة البقاء وعند البعض
يجب حقا للعبد ابتداء وبقاء ويتفرع على هذا الاختلاف أن المرأة لا تملك اسقاط المهر ابتداء عندنا وعند
البعض تملك ذلك وجاز ان يكون ذلك حق الله ع في الابتداء وحق العبد في البقاء كالزكوة فانها حق الله ع ابتداء
وتصير حق العبد بقاء وكالاختلافهم في المهر هل يجب بصفة كونه متقدرا بعشرة دراهم كما هو مذهبنا حتى لا يجوز ثبوت
ما دون العشرة مهرا عندنا ام بتقدي العبد كما هو مذهب البعض حتى يجوز ان يكون المسمى مهرا وان قل من
العشرة وكالاختلافهم في كيفية حكم البيع حال بقاء المتقايلين هل هو ثابت بنفس البيع كما عند علمائنا رح ام
متراخ الى قطع المجلس كما هو عند الشافعي رح قال ـــــ رح ولا يلزم اختلاف الناس بالرأي في صوم يوم
النحر لما قوله ومما القياس والاستحسان اقول ـــــ هو جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان العلماء رح
اختلفوا في صوم يوم النحر وفي النذر بصومه أهو مشروع ام لا وتكلموا فيه بالرأي واشتغلوا بالمقايسة
وذلك يخالف ما قررتم ان الحكم لا يثبت بالرأي وتقرير الجواب انه لا يلزم ذلك لانا قد وجدنا اصلا تكلموا
فيه وهو كون الصوم مشروعا في سائر الايام فامكن تعدية الحكم بالرأي من ذلك الاصل الى الفرع وانما اختلفوا
في صفة حكم النهي وهي ان النهي الذي جآء لمعنى في صفة هذا اليوم وهو انه يوم عيد علة في افساد الصوم مع بقائه
في الاصل مشروعا او في رفع المشروع وانتساخه وذلك امر لا تثبته بالرأي وانما تثبته بالنص وهو نهيه رح
عن صوم هذه الايام والنهي تكليف فيقتضي قدرة المخاطب اذ موجب النهي الانتهاء على وجه يقع للمنتهي
اختيارا ليكون بين ان يكف عن المنهي فيثاب عليه وبين ان يباشره فيعاقب عليه فان فيه تحقيق معنى
الابتلاء واذا كان كذلك فكان الاختلاف في صوم يوم العيد والنذر به لا يكون مبنيا على الرأي بل على النص
وانا انكرنا اثبات هذه الجملة وهي الاقسام العلة المذكورة بالرأي والتعليل اذا لم يوجد لها اصل في الشريعة
تصح تعدية الحكم منه الى الفرع اما اذا وجد لها اصل تصح التعدية منه فلا باس في اثباته بالرأي يوضح ذلك
ان العلماء رح اختلفوا في انقباض بعض بيع الطعام بالطعام اي مطلقا سواء كانا من جنسين او من جنس واحد
واستعلوا فيه بالتعليل لان الذين خالفوا وجدوا الحكم الذي ادعوه وهو فساد العقد بدون القبض
اصلا وهو الصرف ووجدنا جواز البيع بدون القبض اصلا وهو بيع سائر السلع والامتعة بالدراهم وذلك
لان القبض حكم العقد فلا يشترط فيه اقترانه بالعقد كالملك فانه يجوز ان يتأخر عن العقد بخيار الشرط
ونحوه واذا وجد لما ذكرنا اصل مقيس عليه وعلة جامعة بينه وبين المقيس صحت التعدية فكان هو نظير القسم
الرابع الا ان من قال ان التسمية في حل الذبيحة شرط بالقياس لم يجعله اصلا مقيسا عليه في اشتراط
اشتراط التسمية في ذلك بالنص وكذا من اراد ان يثبت بالقياس ان الصوم شرط في الاعتكاف لم يجعله
اصلا ايضا لان ثبوت ذلك بالنص وباب حكم العلة باب لا يحصى عدد فروعه لكثرته فاحصر ما فيه اي في
هذا الباب على الاشارة الى الجمل التي سنذكرها وآما القسم الرابع من الاقسام التي سنذكرها
وهو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومة فعلى نوعين في حق اثبات الحكم وهما القياس والاستحسان

وانما انحصر في هذين النوعين لان الحكم اذا تعلق بالمعنى لا يخ اما ان يكون ذلك المعنى جليًا او خفيًا فان كان جليًا سميناه قياسًا وان كان خفيًا سميناه استحسانًا قال ره وهذا باب

القياس والاستحسان لما قوله كان الاثر اولى منه اقول الاستحسان لغة وجود الشيء حسنًا او طلبت الحسن للاتباع الذي هو ما مر به كما قال تعالى فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وفي لسان الفقهاء رحمهم نوعان الاول هو العمل بالاجتهاد وغالب الرأي في تقدير ما جعلوا الشرع موكولًا الى آرائنا نحو المتعة المذكورة في قوله متاعًا بالمعروف حقًا على المحسنين اوجب ذلك بحسب اليسار والعسر وشرط ان يكون بالمعروف فعرفنا ان المراد ما يعرف استحسانه بغالب الرأي وكذلك قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وهذا استحسان لا يخالفه احد من الفقهاء والنوع الثاني هو الدليل الذي يكون معارضًا للقياس الظاهر الذي سبق اليه الاوهام قبل امعان النظر والتامل في حكم ايجاده ثم يظهر ان الدليل الذي عارضه قوته في القوة وان الحامل به هو الوصف فسموا ذلك استحسانًا للتمييز بين هذا النوع من الدليل وبين الظاهر الذي سبق اليه الوهم قبل التامل كذا ذكره المصنف رح جعل كل واحد من القياس والاستحسان على نوعين فالنوع الاول من القياس ما ضعف اثره والنوع الاول من الاستحسان ما قوي اثره وان كان خفيًا وهو عامة الصور والنوع الثاني ما ظهر اثره وخفي فساده فالاستحسان عندنا هو احد القياسين لكنه سموا ذلك استحسانًا اشارة منهم للاانه الوجه الاول في الحمل به وان العمل بالآخر وهو القياس الظاهر جايز ثم المصنف رح شبه جواز العمل بالقياس الظاهر بجواز العمل بالخبر المشهور حيث قال كما جاز العمل بالخبر وان كان الاثر اولى منه اي وان كان العمل بالمؤثر من الاوصاف اولى من العمل بالخبر وظاهر هذا يدل على ان العمل بالقياس الظاهر جايز عنده اذا عارضه استحسان وليس كذلك بدليل قوله بعد هذا فسقط حكم القياس لمعارضة الاستحسان لعدمه في التقدير ولان القياس متروك العمل به مقابلة الاستحسان فكيف يجوز العمل به وكذلك الخبر مع الاثر ليس بحجة وانما الحجة هي الاثر فكيف يجوز العمل بما ليس بحجة ولان القياس مع الاستحسان نزل منزلة خبر الواحد مع الخبر المشهور ولا يجوز العمل بخبر الواحد مع وجود معارضة المشهور ولان القياس والاستحسان اذا تعارضا لا نقال جاز العمل بهذا وبالآخر بل يرجح احدهما ان امكن ولا تعارض بين القياس والاستحسان حقيقة لان الاستحسان قوي والقياس ضعيف والضعيف لا يعارض القوي فصار بمنزلة العدم واذا كان كذلك كان المراد من الشبه المذكور هو ان العمل بالقياس الظاهر عند سلامته عن معارضة الاستحسان لانه حجة شرعية سالمة عن معارضة قوي وعني بالجواز الوجوب لان القياس اذا انفرد عن معارضة الاستحسان كان العمل بالقياس واجبًا وان العمل بالاستحسان اولى بمعنى انه متقدم على القياس لضعف اثره وقوة الاستحسان والا عتبار للاثر فان عدم القياس لضعفه والاستحسان سالما عن المعارض فوجب العمل به لا محالة كما ان العمل بالخبر جايز عند عدم الوصف المؤثر للضرورة كما يجوز العمل بالاستصحاب عند الضرورة وما ثبت بالضرورة يكون مستثنى عن قواعد الشرع وعند وجود الوصف المؤثر يسقط العمل بالخبر وقد ظن بعض المتاخرين من اصحابنا ان العمل بالاستحسان اولى من جواز العمل بالقياس

اثره

في موضع الاستحسان وشبهه ذلك بالخبر مع المؤثر فان العمل بالمؤثر اولى وان كان العمل بالخبر جايزا قال الامام شمس الايمة السرخسي رح وهذا عندي وتم فان اللفظ المذكور في اكثر المسايل الا انا تركنا هذا القياس والمتروك لا يجوز العمل به وتارة نقول الا اني استحسن ذلك وما يجوز العمل به من الدليل شرعًا فاستحسانه يكون كفرًا فعرفنا ان الصحيح هو ترك القياس اصلا في الموضع الذي ناخذ بالاستحسان وبه تبين ان العمل بالاستحسان لا يكون مع قيام المعارضة ولكن باعتبار سقوط الاضعف بالاقوى فصار الاضعف بمنزلة المعدوم فلا تعارض بينهما حقيقة ويؤيد ان المراد هذا ما ذكر في كتاب الطلاق اذا قال لامراته اذا حضت فانت طالق فقالت حضت فكذبها الزوج فانها لا تصدق في القياس باعتبار الظاهر وهو ان الحيض شرط الطلاق كدخولها الدار وكلامها زيدًا وفي الاستحسان تطلق لان الحيض شيء في باطنها لا يقف عليها غيرها فلا بد من قبول قولها فيه بمنزلة الحبلة والبغض وقد يظن في هذا الاستحسان بعض القياس يعني به ان في سايرالاحكام المتعلقة بالحيض قبلنا قولها نحو حرمة الوطي وانقضاء العدة فاعتبار هذا الحكم بسايرالاحكام نوع قياس ثم ترك القياس الاول اصلا لقوة دليل الاستحسان وهو انها مامورة بالاخبار عما في رحمها منهية عن الكتمان قال الله ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن وفرضوا النهي عن الكتمان كونها امينة في الاظهار فصار ذلك القياس متروكًا باعتراض هذا الدليل القوي الموجب للعمل به وقال في كتاب الرقبة اذا دخل جماعة البيت وجمعوا المتاع فحملوه على ظهر احدهم فاخرجه وخرجوا معه في القياس القطع على الحمال خاصة وفي الاستحسان يقطعون جميعًا وقال في الحدود اذا اختلف شهود الزنى في الزاوية بيت واحد في القياس لا تجب المشهود عليه وفي الاستحسان تقام الحد ومعلوم ان الحد يسقط بالشبهة وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما تصح ردة الصبي استحسانًا ومعلوم ان عند قيام دليل المعارضة يجب ترجيح الاسلام كالمولود بين الكافر والمسلم وكيف يستحسن الحكم بالردة مع بقاء دليل موجب الاسلام فعرفنا من ذلك كله ان القياس متروك اصلا في الموضع الذي يعمل فيه بالاستحسان وانما سميناه ما تعارض الدليلين باعتبار اصل الوضع في كل واحد من النوعين لا ان منها معارضة حقيقة وقوله فاما الاستحسان عندنا احد القياسين جواب عن تشنيع بعض نزلاء وقوف له على ما اراد به علامنا رحمه الله من لفظ الاستحسان وبيان تشنيعهم سياتي ذكره في آخر هذا الباب ان شاء الله تعالى ثم الاستحسان في اصطلاح اهل هذا العصر هو الدليل الذي يكون معارضًا للقياس الظاهر ويكون قوته في القوة عند التامل وقيل هو الاخذ بالدليل الاقوى وترك الاضعف وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه وقيل هو العدول عن تعليق الحكم في حادثة بامارة تسبق الاوهام اليه وتعليق الحكم بها في نظايرها الى تعليقه بامارة هو اقوى منها بالقوة فيها وقيل هو العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام من غير بيان مدة المكوث وشرب الماء من السقاء من غير تقدير له ولعوضه قال رح والاستحسان اقسام الى قوله في حق الاحكام اقول الاستحسان على اربعة اقسام الاول ما ثبت بالسنة كالسلم فانه اخذ عاجل بآجل بطريق الرفق والقياس يابى جوازه لانه بيع المعدوم فان المبيع هو المسلم فيه وهو معدوم وبيع ما هو موجود وغير مملوك للعاقد لا يجوز فيبيع المعدوم اولى لكنا استحسنا وتركنا القياس بالسنة وهي انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس عندك ورخص السلم بقوله من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث وكالاجارة فان القياس يابى جوازها لكون المعقود عليه هو المنافع ولا يرد العقد عليها وان

الوجه قصدًا

لانها أعراض تتلاشى كما وُجدت فلا يمكن ايراد العقد عليها لكننا تركنا القياس بالسنة وهي قوله صلعم اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وكبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيًا لانها يفوتان ركن الصوم وهو الكف عن المفطرات الثلث وفوات ركن الشئ يوجب فوات ذلك الشئ ضرورة وذلك قياس يترك الاثر لكنا عدلنا عنه واخذنا بالاستحسان وقوله صلعم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك ولا شك ان العلم بالدليلين وبالاثر وتركه العمل بالاضعف وهو القياس مستحسن الا في ما ثبت بالاجماع كجواز الاستصناع فيما ظهر تعامل الامة به من غير نكير والقياس يأبى جوازه وهو قوله زفر رح لجهالة وكونه معدوما فانه بيع شئ بجعل وبيع المعدوم لا يجوز لكن علمنا وبالرجوع لمستحسن فاجازوه باجماع الامة فانهم اجمعوا من لدن رسول الله صلعم الى يومنا هذا على صحته ولم يرد بذلك نكير من جهة الشارع والقياس يترك بالاجماع لانه فوق القياس وهو موجود عند عامة مشايخنا رح وكان الحاكم الشهيد رح يقول انه قواعدة وانما ينعقد العقد بالتعاطي والاصح انه معاقدة كذا في مبسوط شمس الايمة السرخسي رح بدليل ثبوت الخيار فيه وأن حكم القياس فيه عدم الجواز وحكم الاستحسان الجواز والمواعدة تجوز قياسًا ولستحسانا وصورة الاستصناع ان يقول انسان للخراز اخرز لي خفًا من جلد صفته كذا وقدره كذا بكذا درهما وسلم اليه الدراهم اولم يسلم او سلم بعضها كذا في الجامع الصغير للى اليسر وفي الجامع الصغير لاخيه فخر الاسلام رحا الثالث ما ثبت بالضرورة وهو تطهير الحياض والآبار والاواني بعد ما تنجست والقياس يأبى طهارتها لان ما يرد عليه النجاسة يتنجس بملاقاة لان النجاسة تختلط وتشيع في الكل ولا يمكن اخراج الماء النجس على وجه لا يبقى اثره وكذا الدلو تنجس بملاقاة الماء فلا تزال يعود وهو نجس لكنا عدلنا عن موجب هذا القياس للضرورة المحوجة لعامة الناس اذ لا يمكن غسلها بماء طاهر الا بطريق نزح الماء النجس فقلنا بطهارة الماء بعد نزح الماء وبطهارة الحياض والدلاء لستحسانًا للضرورة والعجز والله عز وعلا جعل العجز عذرًا في سقوط العمل والدخول في احكام ايضا من هذا القبيل لان المعقود عليه معلوم وكذا الحكم بطهارة الثوب النجس اذا غسل في الاجانات لان الماء تتنجس بملاقاة النجس الا انا تركنا القياس للضرورة المحوجة والحرج مدفوع بالنص وفي موضع الضرورة يتحقق معنى الحرج لو اخذ فيه بالقياس فكان متروكًا بالنص وذكر الامام شمس الايمة السرخسي رح جواز عقد الاجارة في هذا القسم فعال وكذلك جواز عقد الاجارة فانه ثابت بخلاف القياس لحاجة الناس اليه ذلك فان العقد على المنافع بعد وجودها لا يتحقق لانها لا تبقى زمانين فلا بد من اقامة العين المنتفع به مقام المنفعة في حكم جواز العقد لحاجة الناس القسم الرابع ما ثبت بالقياس المحقق وذلك فيما اذا اختلف البايع والمشتري في مقدار الثمن والمبيع غير مقبوض ففي القياس القول قول المشتري ولا يمين على البايع لان البايع يدعي عليه زيادة في حقه وهو الثمن والمشتري منكر واليمين شرعًا في جانب المنكر والمشتري لا يدعي على البايع شيئًا في الظاهر اذ المبيع صار مملوكًا له بالعقد وفي الاستحسان يتحالفان لان المشتري يدعي على البايع وجوب تسليم المبيع عند احضار اقل الثمنين والبايع منكر لذلك والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البايع يوجب استحقاق اليد عليه عند وصول الثمن اليه ثم الغرض في هذا الباب تقسيم وجوه العلل الى الاوصاف من حيث القوة والضعف في حق اثبات الاحكام ك

ولما صارت العلة عندنا علة باثرها الى قوله في باب بيان تخصيص العلة اقول ان العلة عندنا صارت علة باثرها اذ العبرة للاثر لا للطرد ولا لغيره ما سبق ذكره من وجوه ما ليس بدليل فان قيل يرد على هذا الشهادة فان الشاهد لا يترجح على الشاهد بقوة الاثر في العدالة مع ان شهادة الشاهد انما صارت حجة بالعدالة قلنا الشهادة ما صارت حجة بالعدالة بل بالولاية الثابتة بالحرية والاسلام وانما العدالة شرط لظهور الصدق على ان القوة والزيادة في العدالة لا تكون قبل وجود اصلها وهو الاجتناب عن محظورات دينه وهو شيء واحد ولا يترجح الشيء على نفسه واما الاثر فمختلف لانه يجوز ان يكون ذلك راجعًا الى الذات وان يكون راجعًا الى المحال فجاز ان يوصف الاثر بالقوة والضعف بخلاف الآخر واذا كان كذلك كانت العلة علة باثرها لا غير حتى ما ضعف اثره فالعلة قياسًا ظاهرا وما قوي اثرها استحسانا اي قياسًا مستحسنا لما تقدر ان الاستحسان احد القياسين وقدمنا الثاني وهو الاستحسان وان كان هو خفيًا على الاول وهو القياس الظاهر وان كان هو جليًا لان العبرة والرجحان لقوة الاثر لا للجلاء والظهور ولا للخفاء الا ترى ان الدنيا ظاهره والاخرى باطنه والرجحان للآخرة حتى وجب الاشتغال بطلبها والاعراض عن طلب الدنيا لا لبطونها ولكن لقوة اثرها وهو البقاء والخلود والصفوة لانها خالصة عن شوب الجيفة والتاخر للظاهر وهو الدنيا لضعف اثره وهو الفناء والكدر الجلاء بالفتح والمد الامر الجلي بقوله جلالي الخبر اي وضح وقوله ظهير فان الحق متطعه ثلث عين او شهودا وجلاء يريد الاخراد كذا في الصحاح ومثل ما يحرفه النفس المتلذذة بالذات هو الشهوانية مع القلب فان الاولى ظاهرة والثاني باطن وكذا البصر مع العقل فان البصر ظاهر والعقل باطن والترجيح للباطن بقوة اثره واذا كانت العبرة لقوة الاثر وصحته دون الظهور والبطون اخذنا بالقياس مرة وبالاستحسان اخرى وسقط حكم القياس بمعارضة الاستحسان لعدم حكم القياس في المقدر لان المغلوب في مقابلة الغالب معدوم مثال ما سقط اعتبار القياس الظاهرة لقوة اثر الاستحسان سور سباع الطير فانه في القياس نجس لانه سور ما هو سبع مطلق فكان نجسًا كسور سباع البهايم وهذا الذي ذكرناه معنى ظاهر اثره لان سباع الطير وسباع البهايم استويا في حرمة الاكل من لحومها فيستويان في نجاسة سورها وقوله سبع مطلق احترازا عما هو سبع من وجه كالعقعق واشباهه وفي الاستحسان هو طاهر لان السبع ليس بنجس العين بدليل ان الاصطياد والجراسة وجوازهما كما انه يجوز الاصطياد بالفهد والباز ولو كان نجس العين لحرم الاصطياد به وقد ثبت نجاسة سوره ضرورة حرمة لحمه واللعاب يتولد من اللحم ولحمه نجس اذ الحرمة لا بطريق الكرامة علامة النجاسة فاثبتنا حكم نجس العين احدهما نجاسة العين لا بطريق المجاورة والآخر طهارتها والحكم نجس العين هو النجاسة المجاورة لما ذكرنا ان عين السبع ليست بنجسة فثبت هذا الحكم بالضرورة فثبت صفة النجاسة حكمًا في وطوبة سور السبع ولعابه ولعابه مختلط بسور فتنجس النجاسة بالمجاورة لكن هذا المعنى يوجد في سباع البهايم لانه سباع الطيور لان سباع الطيور تاخذ الماء بمنقارها فتبلغه ومنقارها عظم جاف طاهر بذاته لا يجاوز نجس الا ترى ان عظم الميتة طاهر عندنا فاظنك بعظم الجيف واذا شرب بمنقارها يلاقي الماء شيئ نجس فيبقى الماء طاهرا كما كان وانما اثبتنا الكراهة لان عادتها تناول الجيف

فاشبه الدجاجة المذبوحة واذا كان كذلك فصار هذا المذكور اثرا باطنا خفيا قويا ينعدم ذلك الظاهر وهو انه سور
سبع مطلق فى مقابلة ذلك الباطن فسقط حكم الظاهر وهو نجاسة السور لعدم ذلك الظاهر فى مقابلة الباطن
وعدم الحكم لعدم دليله لا يُعَدّ من باب خصوص العلة كما قاله بعض مشايخنا رح وكما زعم اهل الطرد لانه تبين
بما ذكرنا ان المعنى الموجب لنجاسة سور سباع البهايم وهو النجاسة فى الآلة التى تشرب بها قد انعدم فى
سور سباع الطير فانعدم الحكم لانعدام علته وذلك لا يكون تخصيص العلة فى شئ هذا ما ظهر لى والله اعلم
واما الذى ظهر فساده الى قوله فالشرط من ان يحصى اقول القياس الذى ظهر فساده واستتر اثره
وصحته هو القياس الذى عليه علماؤنا رح لقوة اثره وتركوا الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فساده
فى مقابلة القياس المذكور لضعف اثره مثاله اذا تلا المصلى آية السجدة فركع ركوعا للتلاوة ثم عاد الى القيام او
قرأ سورة فى آخرها اية سجدة فركع للصلوة ونوى للتلاوة ايضا يجزيه فى القياس ولا يجزيه فى الاستحسان وعن
القدورى رح انه قال من اصحابنا من قال هذا غلط وقع من الكاتب والصحيح ان القياس ان لا يجوز فى الاستحسان
يجوز وكذا ايضا فى الايضاح وكذا فى عامة النسخ من المبسوط وشرح الطحاوى والتجنيس ونسخ اصول الفقه
على وفق ما ذكره المصنف رح وذكر فى فتاوى قاضيخان رح رجل قرأ اية السجدة فى الصلوة فان كانت السجدة
فى اخر السورة او قريبا من آخرها بعدها آية او آيتان لا آخر السورة فهو بالخيار ان شاء ركع بها ينوى التلاوة
وان شاء سجد ثم يعود الى القيام فيختم السورة وان وصل بها سورة اخرى كان افضل وان لم يسجد للتلاوة
على الفور حتى ختم السورة ثم ركع وسجد لصلوته سقط عنه سجدة التلاوة لان بهذا القدر من القراءة لا تنقطع
الفور ولو ركع لصلوته على الفور وسجد سقط عنه سجدة التلاوة نوى فى السجدة سجدة التلاوة او لم ينو واذا قرأ
بعدها آيتين اجمعوا على ان سجدة التلاوة تتأدى بسجدة الصلوة وان لم ينو للتلاوة واختلفوا فى الركوع قال شيخ
الاسلام المعروف بخواهرزاده رح لا بد للركوع من النية حتى ينوب عن سجدة التلاوة واما اذا قرأ بعد السجدة
ثلث آيات وركع بسجدة للتلاوة ذكر شيخ الاسلام المعروف بخواهرزاده رح انه تنقطع الفور ولا ينوب الركوع
عن السجدة وقال شمس الائمة الحلوانى رح لا تنقطع ما لم يقرأ اكثر من ثلث آيات هذا كله اذا كان الركوع
فى الصلوة واما اذا كان خارج الصلوة فقد ذكر فى فتاوى قاضيخان رح روى انه يجوز ذلك وفى المبسوط اشار اليه
ثم فى التجنيس والتحفة ان الركوع فى الصلوة انما ينوب عن سجدة التلاوة بشرطين احدهما النيه والثانى
ان لا تتخلله غير التلاوة والركوع ثلث آيات لان الركوع يقام السجود صورة وان كان يوافقه معنى وهو الخضوع
فلا بد من النيه لتقوم مقامه وكذا انما يتأدى بالسجدة الصلبية اذا نوى لان السجدة الصلبية تخالفها حكما لاختلاف
سببها وهذا يخالف ما ذكرنا من فتاوى قاضيخان وذكر فى مبسوط خواهرزاده انما ينوب الركوع فى الصلوة او
السجود اذا لم يقرأ بعد التلاوة ثلث آيات حتى لو قرأ بعدها ثلث آيات فصاعدا ثم ركع ينوى عن التلاوة او
سجد سجدة صلبية ينوى بها التلاوة لا يجزيه عن التلاوة لان سجدة التلاوة صارت دينا عليه لفوات وقت
الاداء لان وقت ادائها وقت وجوبها كما فى سائر افعال الصلوة واذا فرغنا من ذلك فنقول وجه القياس فى مسئلة
الكتاب هو ان النقل ورد به فانه اطلق فيه اسم الركوع على السجود قال الله تعالى وخر راكعا اى ساجدا قاله ابن

عباس رض وهذا الاطلاق لمشابهة بينهما وهى انهما ينبئان عن معنى الانحناء فيقوم احد الشيئين مقام الآخر فكما يخر
عن الجبهة بالسجود فكذا بالركوع وهذا قياس جلى استفيد من النص ووجه الاستحسان ان الشارع امرنا
بالسجود قال اسجدوا واقترب وقال صلوا السجدة على من سمعها السجدة على من تلاها والركوع يخالف السجود وضعا
فلا يتأدى به السجود كما لا يتأدى به سجود الصلوة مع ان القرب بينهما اكثر واظهر لانها موجبا بنوية واجبة وكما
لا تتأدى سجود التلاوة بالركوع خارج الصلوة على ما عليه ظاهر الرواية مع انه غير مستحق بجهة اخرى فركوع الصلوة
وهو مستحق بجهة اخرى اولى ان لا ينوب عنها فهذا الذى ذكرنا اثرا ظاهرا واما وجه القياس فجاز بحض ظاهرا
لان الله تعالى اطلق اسم الراكع على الساجد مجازا لمشابهة بينهما وهى ان كلا واحد منهما ركن الصلوة والتمسك بالمجاز ظاهر
الفساد لكن القياس اولى بالعمل من الاستحسان بسبب اثره الباطن والاستحسان متروك العمل بفساده
الباطن وبيان ذلك ان سجود التلاوة لم تجب قربة مقصودة الا ترى ان السجود غير مشروع مستقلا بنفسه
لان ذلك يجب عند وجود فعل العباد من تلاوة او سماع ولهذا لا تلتزم بالنذر لان ما ليس له اصل فى القرب
لا يصير قربة بالايجاب وانما الغرض من سجود التلاوة اظهار التواضع والخضوع لله عند تلاوة آية السجدة
موافقة لاخبار الله الصالحين الخاضعين ومخالفة لاعدائه الفاسقين المستنكفين عن عبادته كما اخبر الله
عنهم فى آى السجدة وكلا الامرين واجب علينا والركوع فى الصلوة يحمل هذا المعنى وهو التواضع لكون التواضع
حاصلا فيه كما فى السجود لكن بشرط كونه مشتملا على صفة القربة والعبادة وقد وجدنا ذلك فى ركوع الصلوة لان
فيه عبادة كما فى السجود فبنى الامر على نفس التواضع المشروع لا على نهاية التواضع لان التواضع لا نهاية
له فحصل ان يقوم الركوع مقام السجود بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع تواضعا وقربة وبخلاف سجود
الصلوة لانه قربة مقصودة لكونه من جملة اركان الصلوة فلا ينوب الركوع عنها وبخلاف القيام فى الصلوة لفقد
معنى التواضع فيه ولهذا اذا قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود لم يلزمه القيام فلا ينوب عما فيه تواضع
وهو سجدة التلاوة واذا كان كذلك فصار الاثر الخفى وهو ان الغرض من سجدة التلاوة مجرد التواضع وانه حاصل
فى الركوع لكونه مشابها للسجود مع انتفاء الفساد الظاهر وهو التمسك بالمجاز المحض احق واولى من الاثر الظاهر
وهو ان الركوع خلاف السجود مع الفساد الباطن وهو عدم الخروج عن العهدة بالركوع مع حصول ما هو
المقصود وهو التواضع الذى يوجب الجواز والخروج عن العهدة وانما ذكر جواز السجدة فجازا لركوع وهذا
جوازها استحسانا لان القياس الجلى فيها وهو موجود ههنا لانه قال جاز السجود فجاز الركوع وهذا
قياس جلى لان كل واحد منهما يفيد تواضعا بالانحناء وهذا ظاهر لانه اذا وجد المسمى جاز الاسم فى الاستحسان
نوع خفاء وقد وجد ذلك هنا لانه يحتمل فيه ان يقال انه ما مورا بالسجود دون الركوع وبما يخالفان فلا يجوز
ان ينوب احدهما عن الآخر كسجود الصلوة وفى هذا نوع خفاء لا يوجد فى القياس لانه يحتمل فيه الى زيادة تأمل
فصح استحسانا لهذا فان قيل ان سجدة التلاوة اذا لم تكن قربة مقصودة يجب ان لا تصير دينا كالوضوء قلنا
ان سجدة التلاوة تشبه سجدة الصلوة من حيث الحقيقة اذ المقصود بينهما لا يغيرها ومن وجه يشبه الوضوء
فان ادى على الفور ينوب عنها الركوع والسجدة الصلبية وان انقطع الفور تصور دينا فلا تسقط الا بالمقصود عملا
بالشبهين

مطلب
اقام عز وجوده
على الاستحسان
وقد مضت
على الله الغرانيا
سبع وعشرون
مسئلة

ثم الحكم بالقياس وترك الاستحسان قسم عز وجوده في الكتب اي قل لان الشيء العزيز يكون قليل الوجود ومن ذلك القليل ما ذكره الامام الزاهد نجم الدين النسفي رح في مجمع العلوم لو قال رجل لامراته اذا ولدت فانت طالق فقالت ولدت وكذبها الزوج فالقياس ان لا تصدق وفي الاستحسان تصدق وبالقياس تأخذ في الجامع اربعة شهدوا على رجل بالزنى تقضي القاضي بجلد مائة فجلد ولم يكمل الجلد فشهد شاهدان انه محصن فعلى القياس يرجم وهو قولهما وفي الاستحسان لا يرجم وبالقياس نأخذ وقد ذكرنا في كتاب الوهن والكفالة ان الوهن لهما المثل لا يكون رهنا بالمتعة عند ابي يوسف رح قياسا وعند محمد رح وهو الاستحسان يكون رهنا وبالقياس نأخذ ومن ذلك اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه ورب السلم في ذرعان المسلم فيه ففي القياس يتحالفان وبه اخذنا وفي الاستحسان القول قول المسلم اليه لان المسلم فيه مبيع فالاختلاف في ذرعان لا يكون اختلافا في اصله بل في وصفه من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب التحالف كالاختلاف في ذرعان المبيع ووجه القياس انهما اختلفا في المستحق بعقد السلم وذلك يوجب التحالف ثم اثر القياس مستتر لكنه قوي من حيث ان عقد السلم انما ينعقد بالاوصاف المذكورة بالاشارة الى العين فكان الموصوف بانه خمس في سبع غير الموصوف بانه اربع في ست فتبين بهذا ان الاختلاف ههنا في اصل المستحق بالعقد فاما القسم الاول وهو الاخذ بالاستحسان والتمثل بالقياس فاكثر من ان يحصى منه طهارة سور سباع الطيور كما مر ذكرها ومنه ما قالوا اذا دخل البيت جماعة فتوى بعضهم اخذ المال قطعوا جميعا لاستحسانا والقياس ان تقطع اليد التي تلي دخل وهو قول زفر رح لان تمام السرقة بالاخراج وقد وجد ذلك منه ووجه الاستحسان ان الاخراج من الكل متعذر للمعاونة كما في السرقة الكبرى ومنه لو حلف لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه فنزعه في الحال لم يحنث في القياس لحنث لوجود اللبس حقيقة وان قل ووجه الاستحسان ان اليمين تعقد للبر فتستثنى منه زمان يمكنه فيه ترك ما يبر المستحسن بالاثر لما قلناه والى حال هلاك السلعة اقول الفرق بين المستحسن بالنص او الاجماع او الضرورة وبين المستحسن بالقياس الخفي ان هذا المستحسن يصلح بعلة حكم لما عرف لما سبق ان حكم القياس الشرعي التعدية فهذا الخفي وان اختص باسم الاستحسان لمعنى فلا خروج له عن القياس الشرعي فكان حكمه التعدية بخلاف الاقسام الاول لانها معدولة بها عن القياس بالنص او الاجماع او الضرورة فلا تحتمل التعدية لما سبق بيانه الا ترى ان المتبايعين اذا اختلفا في مقدار الثمن قبل قبض المبيع ان ذلك لا يوجب عين البائع في القياس لان المشتري لا يدعي على البائع شيئا في الظاهر اذ المبيع صار مملوكا له بالعقد ولم يسلم الثمن ليجب على البائع تسليم المبيع واذا كان كذلك فلا انكار في جانب البائع يجب عليه اليمين وكان القول قول المشتري مع يمينه لان البائع يدعي عليه زيادة الثمن وهو منكر واليمين في جانب المنكر شرعا وفي الاستحسان يجب اليمين على البائع ايضا لان المشتري يدعي وجوب تسليم المبيع على البائع عند احضار اقل الثمن وهو ما يدعيه والبائع ينكر ذلك والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع يوجب استحقاق اليد عليه عند وصول الثمن اليه البائع يدعي زيادة الثمن والمشتري ينكر ذلك فيتحالفان وحكم هذا الاستحسان وهو التحالف قبل قبض المبيع معقد

حتى قلنا انه يجري بين الوارثين اي وارث البائع ووارث المشتري اذا اختلفا في مقدار الثمن قبل قبض المبيع بعد موت المتعاقدين كما اذا اختلفا المورثان وكذا تتعدى حكمه الى الاجارة اذا اختلف المواجر مع المستاجر في قدر الاجرة قبل استيفاء المعقود عليه وهو المنافع فانها تتحالفان وبالقياس ان العقد وكذا تتعدى الى ما اشبه ذلك وهو كل عقد اختلف في بدله والمعقود عليه عين وسلم والتسليم لا يجب الا بعد تسليم البدل كالنكاح اعني اذا اختلف الزوجان في مقدار المهر قبل الدخول ولا بينة لهما يتحالفان عندنا حسنه رح ولا تنفسخ النكاح ولكن تحكم مهر المثل وكما اذا كان المبيع عبدا فقتل خطأ في يد البائع اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فانه يجري التحالف ههنا بناء على قيام بدل العبد وهو القيمة مقام العبد واما اذا كان الاختلاف في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فانه يجري التحالف ههنا اذا كانت السلعة قائمة عند ابي حسنه رح وابي يوسف رح بالاثر وهو قولهما اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا على خلاف القياس لان المشتري لا يدعي زيادة الثمن على البائع شيئا اصلا اذ المبيع وصل اليه سالما فلا دعوى له على البائع لكن البائع يدعي زيادة الثمن على المشتري وهو منكر فكان القياس ان يكون اليمين عليه دون البائع لكن التحالف ثبت بالنص المقتضي لذلك لان التراد لا يكون الا بعد القبض لكنه على خلاف القياس فلم نعد به حكم هذا النص لما وارث البائع والمشتري بعد قبض السلعة ولا الى المتبايعين اذا اختلفا بعد هلاك المبيع في يد المشتري وان اختلفا ولا الى الاجانب بعد اسنتاء المعقود عليه فلذلك لا يجري التحالف في هذه الصورة وهذا الذي ذكرناه عندنا واما عند محمد رح فانه يتعدى حكم هذا النص لتلك الصور لان التحالف بين المتبايعين حال قيام السلعة على وفق القياس عنده فان النص معلول عنده بعد القبض ايضا اذ طرأ احدهما يدعي عقدا غير العقد الذي يدعيه صاحبه حيث يدعي غير الثمن الذي يدعيه الآخر فان العقد باقل الثمن غير العقد باكثرهما وكما ان الحكم مطلوب بالسبب الشرعي ايضا مطلوب حتى ان الملك الثابت بالشراء غير الملك الثابت بالهبة فكذا ان اختلافهما في قدر الثمن يوجب اختلاف السبب وان كان بعد القبض تحالفا كما قبل القبض لان كل واحد منهما منكر لما يدعيه الآخر واذا كان كذلك يتعدى هذا الحكم الى ما ذكرناه من الصور قال رح وانما انكر على اصحابنا بعض الناس لما قاله ويتبنى عليه مسايل احوال المجتهدين اقول قد شنع بعض الفقهاء في تصنيفه له على علمائنا رح انهم يقولون بترك القياس والاستحسان كذا فتركون الحكم بالقياس الذي هو حجة شرعية ويزعمون انهم مستحسنون ذلك وقد استحسن ترك الحجة والحكم بما ليس بحجة لاتباع هوى او شهوة نفس فان كانوا تركوا القياس الذي هو حجة فالحجة الشرعية حق وما ذا بعد الحق الا الضلال وان كانوا يريدون ترك القياس الباطل شرعا فما باطل بالاشتغال بذكره وقد ذكروا في كتبهم في بعض المواضع انا نأخذ بالقياس فان كان المراد هذا فكيف يجوز لنا الاخذ بالباطل وذكر المشنع من هذا الجنس ما يكون دليل قلة التامل والورع ودليل جهلهم بمراد علمائنا رح وما ذكره من قبيل ما قال سبحانه وتعالى ان الظن اثم على ما مر فان الاستحسان احد القياسين كما مر لكن سموه استحسانا اشارة منهم الى انه الوجه الاول في الحكم بالحق والحكم بالحق لا يكون عملا بما ليس بحجة

ولا تحل العلة بالجحة ولا يكون ايضا من اتباع الهوى وشهوة النفس في شيء كما ظنه المشنع وكذا العلة بالاقوى لا يدل على ان الآخر ليس بحجة الا ترى ان النصين اذا تعارضا واحدهما اقوى لمعنى فيه لكونه مفسرا او محكما فالعلة الاولى ولا يدل ذلك على ان الظاهر او النص لا يكون حجة وقد قال الشافعي رضي الله عنه نظائر هذا استحب كذا واى خوق بين قول من يقول لستحسن كذا وبين قوله استحب كذا بل الاستحسان افصح اللغتين واقواهما اما افصحهما فلان الاستحسان موزن ثلاثي غير مضاعف والاستحباب مضاعف وفي التضعيف نوع ثقل من تكرر الحرف في الكلمة الواحدة ولذلك ادغموه عند امكان الادغام لازالة الثقل واما اقواهما فلان الاستحسان عبارة عن وجود الشيء حسنا واذا كان الشيء حسنا يكون متبعا واما قوله استحب مبني عن المحبة والايثار وذلك لا يوجب كون ذلك الشيء حسنا لاحتمال ان يكون ما احبه وآثره قبيحا الا ترى ان الله تعالى ذم الكفار بانهم استحبوا الحيوة الدنيا على الآخرة فكان بين اللفظين تفاوت لفظا ومعنى وحاصله ان الاستحسان يدل على الحسن والاستحباب يدل على المحبة ولا شك ان الحسن يدل على زيادة فضيلة في الشيء الذي له حسن والمحبة التي تدل على محبوب اذ حسن ذلك الشيء والمحبة تنشأ من ذات ذلك الشيء تنشأ من الغير وما ينشأ من الذات اولى من الذي ينشأ من الغير اذ الاول يدل على استمرار والثاني على استطراري وما قاله المصنف في اول هذا الباب ان حكم النص ثابت فيما لا نص فيه اي في الفرع بغالب الراي على احتمال الخطأ راجع الى فصل في احكام العلة وهو انه لا يثبت الحكم بالراي قطعا ويقينا لاحتمال الخطأ فيه وسيتضح مسألة احوال المجتهدين على هذا الفصل او على ان الحكم الثابت في الفرع انما هو بغالب الراي على احتمال الخطأ و لله

وهذا باب معرفة احوال المجتهدين ومذاهبهم في الاجتهاد

لما قوله وجب القول بان بعضها احق اولى الكلام في هذا الباب في شرط الاجتهاد في حكم اما شرطه فهو ان يجوز المجتهد علم الكتاب مع معانيه لغة ووجوهه التي سبق ذكرها في اول الكتاب وهي الخاص والعام والمشترك والمؤول الى آخر اقسامه وان يجوز علم السنة بطرقها وهي انواع الاتصال برسول الله صلعم من التواتر والشهرة والآحاد وبمتونها وطرق معانيها التي مر ذكرها في صدر الكتاب وان يعرف طرق القياس على الوجه الذي تضمنه هذا الكتاب واما ادلة حكم الاجتهاد فاصابة الحكم بغالب الراي وهذا قول علمائنا رحمهم الله تارة يخطئ ومرة يصيب وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب وبه قال القاضي ابو بكر وحاصل الخلاف ان الحق واحد عندنا متعدد عند المعتزلة وكل مجتهد مصيب عندهم فيما ادى اليه اجتهاده ثم اختلف المعتزلة فيما بينهم فقال بعضهم باستواء الحقوق في المنزلة وقال آخرون هم واحد من تلك الحقوق احق واختلف اهل المقالة الصحيحة وهي المقالة التي قالها اصحابنا رحمهم الله بعد الاتفاق على ان المجتهد يخطئ ويصيب فقال بعضهم اذا اخطأ المجتهد كان مخطئا في ابتداء اجتهاده وانتهائه فيما طلبه حتى لا يستحق الثواب وقال بعضهم انه مصيب في ابتداء اجتهاده حيث سلك طريق الاجتهاد لكنه مخطئ في انتهائه حين طلب الحكم

وهو المختار عند علمائنا رحمهم الله وقد روي عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه قال كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد ومعناه ما قلنا وهو انه مصيب في ابتداء اجتهاده حيث سلك طريق الاجتهاد لكنه مخطئ في الانتهاء اصح زادني ان الحق حقوق وهم المعتزلة ومن تابعهم بوجوه الاول ان المجتهدين كلفوا اصابة الحق باذن الله تعالى وبشيره بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لانه لا يجوز ان يقال كلفوا غير اصابته الحق لان الله تعالى منزه عن تكليف الخطأ فثبت انهم مكلفون اصابة الحق ولا تتحقق ذلك بالنظر الى وسعهم الا ان يجعل الحق متعددا واذا كان كذلك وجب القول بتعدد الحق بحسب شرط التكليف كما في المجتهدين في القبلة فانهم جعلوا مصيبين القبلة حكما ولهذا صار فرض التوجه عنهم مؤدى حتى لا يعيدون صلوتهم ولا يكون ذلك الا باصابة المامور به وهو توجه القبلة بالتحري مع احاطة علمنا بخطأ مستدبر الكعبة الا ترى ان من سلك جادة افضى بسلوكها الى مقصده وان من قدم طعاما بين يدي قوم وقال لهم انتهبوا فمن يأخذ من ذلك شيئا يكون مصيبا حقيقة فكذا ههنا لما اذن الله تعالى للمجتهد في الاجتهاد كان مصيبا فيما ادى اليه اجتهاده وجاز تعدد الحقوق في الخطر والاباحة اذا قام الدليل على تعددها كما صح تعدد الحقوق عند اختلاف الرسل عليهم السلام في زمان واحد كما في ابرهيم مع لوط عليهما السلام الى اقوام مختلفة مع اقتصار رسالة كل واحد منهم الى قومه بطريق الخصوص فان شريعة كل واحد منهم حق عند الله تعالى فجاز التعدد وكما صح تعدد الحقوق على اختلاف الزمان كما في الخمر فانها كانت حلالا ثم صارت حراما في الزمان الثاني واذا كان كذلك فصح تعدد الحقوق عند اختلاف المكلفين وذلك ان الله تعالى ابتلى عباده بهذه الاحكام لتمييز الخبيث من الطيب ويجوز اختلاف هذه الجملة باختلاف الازمان فتختلف الابتلاء لاجله فلذا يجوز اختلافها باختلاف طبقات المكلفين في زمان واحد الا ترى ان مصالح الاطعمة كما تختلف باختلاف الازمنة كذلك تختلف باختلاف طبقات الناس في زمان واحد ولا يقال لما تعددت الحقوق صارت منزلة خصال كفارة اليمين فسقط الابتلاء لانا نقول الكلام انما هو في المجتهدات ولا بد فيها من الاجتهاد فحسن التكليف لوجود الابتلاء الا ترى انه لو كان المصيب واحدا لوجب القضاء ان كان الحكم المطلوب باتيا في نفس الامر وادى اجتهاد المجتهد الى خلاف ذلك الحكم القطع بان كل واحد منها مطلوب او وجب الخطأ ان لم يات الحكم المطلوب في نفس الامر والامران باطلان فعلم ان يكون كل مجتهد مصيبا والحق متعددا الا ترى انه صلعم قال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهديتم جعل الاقتداء بكل واحد منهم هدى ولو كان احدهم مخطئا لم يكن هدى واحتج من قال ان الحق في الحقوق مستوية بان الدليل الدال على تعدد الحقوق هو قوله ان المجتهدين جميعا لما كلفوا اصابة الحق في الحرام لوجب العقاب بترك الحقوق فاستوت واحتج من قال ان واحدا من الحقوق احق بان استواء الحقوق لقطع التكليف لانها عند استوائها تصاب بمجرد الاختيار من غير امتحان ولو كان كذلك لسقطت مزية العلماء رحمهم في استنباط الاحكام بالاجتهاد وبطلت دعوة المجتهدين الناس الى اقوالهم على تقدير الاستواء والدعوة واجبة قال الله تعالى لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم والانذار هو الدعوة الى العلم والعمل وكذا سقطت وجوه النظر على تقدير استواء الحقوق الا ترى ان الاخلاف بالاجتهاد في اختيار خصال كفارة اليمين باطل لاستوائها وان اختيار احدى وجوهها بمجرد القصد من غير تأمل في وجوهها صحيح واذا كان كذلك كان بعض الحقوق احق

من بعض قال ره ووجه قولنا ان الحق واحد لا قوله على احتمال الخطأ اقول وجه قول علمائنا ومن تابعهم رحمهم الله ان الحق واحد وان المجتهد يصيب مرة ويخطئ اخرى الكتاب والسنة والاستدلال بنفس الحكم وسببه وبالدليل المعقول الاول قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان خص سليمان عليه بالفهم الذي هو اصابة الحق بالنظر الى سليمان واذا اختص سليمان بذلك كان اجتهاد الآخر وهو داود عليه خطأ وذلك لان ما قضى به داود كان بالرأي اذ لو كان بالوحي لما حل لسليمان عليه المخالفة في ذلك فثبت بذلك ان قول كل واحد منهما كان بالاجتهاد والله تعالى خص سليمان بفهم الحكم المطلوب ومن عليه بذلك وكمال المنة في اصابة الحق الحقيق فلزم من ذلك ان يكون اجتهاد داود عليه خطأ ولا يقال انما خص سليمان عليه بالفهم لاصابته الافضل وكان ما قضى به داود عليه تركَ الافضل لانا نقول ان الله تعالى لما خص سليمان عليه بالفهم ومن عليه بذلك منة كاملة علمنا ان الكلام خرج مخرج الامتنان والمنة المطلقة وكمالها في اصابة الحق الحقيق فكان اجتهاد داود عليه خطأ لا تركاً للافضل ولانه لو كان ذلك منه عليه تركاً للافضل لما حل لسليمان عليه رد اجتهاده اليه بعد التأييد بالقضاء وترجيحه به ولان الافتيات على رأي من هو اكبر لا يحسن اذا لم يكن خطأ لا سيما على الاب القاضي النبي النفس الانتشار بالليل والضمير في فهمناها للحكومة او للقضية كذا في الكشاف الثاني قوله صلى الله عليه وسلم لعمرو بن العاص رضي الله عنه احكم على انك ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وقول ابن مسعود رضي الله عنه في حديث المفوضة اي لها فوضت بضعها الى زوجها بأن زوجته نفسها بغير تسمية مهر ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان قاله حين سأله سائل عن حكم المفوضة فجعل يردده شهرا ثم قال اقول فيه فيقيني ان اصبت فمن الله الحديث اذ لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام رجل يقال معقل ابن سنان او معقل بن سنان وابو الجراح فقالا نشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في امرأة منا يقال لها بروع بمثل قضيتك هذه فسر ابن مسعود رضي الله عنه سرورا لم يسترقط مثله بعدها وافق قضاؤه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجه التمسك بهذا الحديث وبما قبله انه اثبت تصور الخطأ في الاجتهاد وعلى قول المفوضة لا يتصور الخطأ وقوله صلى الله عليه وسلم اذا حاصرتم حصنا فأرادوكم ان تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلوهم على حكم الله فانكم لا تدرون ما حكم الله فيهم وهذا دليل على ان الاجتهاد يحتمل الخطأ وقوله فأرادوكم معناه فأراد اهل الحصن ابا كم قال ره ولان تعدد الحق يفتقر استدلالا بنفس الحكم وسببه الى قول اكثر من ان يحصى اقول الثالث من الوجوه المذكورة الاستدلال بسبب الحكم وهو القياس وبيانه ان القياس تعدية الحكم المتعلق من الاصل للفرع بعلة جامعة فاليس متعدد لا يتعدى متعدد الا نه يصير نظيرا لحكم النص حتى يجب ذلك يوجب ان يكون الحق الثابت بالنص متعددا وانه خلاف الاجماع اذ الحكم في الاصل غير متعدد بالاجماع الا ترى انا لو توهمنا النص غير معلول بعلة لم يكن حكم ذلك النص متعديا والتعدي انما يحصل صيغة النص بتعيين بدليل الاجماع فلا يتعدى حكم النص بالتعليل والحال ان تعدد ذلك يغير حكم النص ويصير الفرع بذلك التغيير اصلا والتعدد مخالفا للاصل وانه لا يجوز كما سبق بيانه في باب القياس الرابع من الوجوه الاستدلال بنفس الحكم

وبيانه ان الصوم والفطر وصحة الصلوة وفسادها وكذلك مستحيل اجتماعها في شيء واحد والمستحيل لا يصلح حكما شرعيا فكان الحق احدهما ولهذا امتنع ذلك في النصين اذا تعارضا في الخطر والاباحة او في الايجاب والنفي فانه اذا تعارضا فيه اسقط اثباتهما في الاصل ويلزم من ذلك اسقاط اثباتهما في الفرع لان ثبوت ذلك في الفرع لزوم ثبوته في الاصل بحكم التعدية بل يجب التوقف لا ان يظهر الرجحان لاحدهما او الترجيح وان لم يظهر شيء من ذلك بعد التناظر وقوله وصحة التكليف تحصل على ما قاله الخصم على ما سيأتي بيانه وقال ابو حنيفة رحمه الله فيمن ادعى الميراث ولا بينة شهود له في حال اداء الشهادة انا لا نعلم له وارثا غيره انه لا اكفل المدعى اي لا اقول يؤخذ منه الكفيل لما اخذ من الميراث وهذا اي اخذ الكفيل شيء احاطت به القضاة اي نظرا للغيب هل وارث او غريم وهو جور سمي رد اخذ الكفيل جورا وهو مجتهد فيه لان معنى الجور لغة هو الميل والظلم وذلك للعمل من القضاء في حق المطلوب ميل عن الحق والقابل له مائل عنه ويلزم من ذلك ان المجتهد قد يخطئ وقال محمد رحمه الله في المصلي عينين اذا تلاعنا ثلث مرات تمام الخمس وقوق القاضي بينهما فقد حكم باعتبار الاكثر مقام الكل وهو الخمس بحسب الاجتهاد وانه دليل شرعي وحجة صيانة قضاء القاضي عن البطلان فقد حكم لهذا لكنه اخطأ السنة اذ السنة هي ان يفوق القاضي بينهما بعد الرابعة والخامسة وهذا منه دليل على ان المجتهد قد يخطئ الخامس أن القياس حجة يستدل به الحكم في حق كافة الناس كالنص اذ هو خلقت عنه فتثبت الوجوب في حق الكل كالنص الموجب فانه يوجب الحكم في حق جميع الناس فلو تعددت الحقوق في المجتهدات لزم ان يكون كل مسلم عاقل بالغ ممنوعا عن فعل ما مورا به في زمان واحد وانه باطل فكان الحق في احدهما والآخر خطأ السادس لو كان كل مجتهد مصيبا لاستغنى الابلاء وبطل الاجتهاد قال ره واما مسئلة القبلة لما قلنا حتى اذا اخطأ اعاد صلوته اقول هذا اشارة الى الجواب عن شبهة الخصوم وبيان ذلك ان نقول الجواب عن الشبهة الاولى وهي قولهم ان واحدا من المجتهدين مكلف باصابة الحق للاخر هو ان صحة التكليف تحصل بما قلنا من اصابة الحق اجتهادا لا اصابته حقيقة لانه ليس في وسعهم ذلك ولو كلفوا بها لزم تكليف ما ليس في الوسع وانه باطل وكذا تحصل صحة التكليف باصابة الحق ابتداء كما مر ذكره وعن الشبهة الثانية وهي قولهم ان المجتهدين في القبلة اذا اختلفوا مصيبين للاخر هو ان المذهب عندنا ان المتحري للقبلة يخطئ ويصيب كغيره من المجتهدين ولذلك قال في كتاب الصلوة في قوم صلوا جماعة في ليلة مظلمة وتحروا القبلة واختلفوا فصلى كل واحد منهم الى جهة وكلهم خلف الامام ممن علم منهم حال امامه وهو مخالف فسدت صلوته لانه مخطئ للقبلة عنده حيث اعتقد امامه على الخطأ ولو كان كلهم واحدا منهم مصيبا في اجتهاده لما فسدت صلوته ولما كلفوا التحري وطلب القبلة كما تفسد صلوة جماعة صلوا في جوف الكعبة وان كان المقتدي يخالف امامه في التوجه الى الجهة وعن الشبهة الثالثة وهي قولهم ان يستدبر الكعبة مخطئ ومع ذلك لا يعيد صلوته هو ان المتحري للقبلة غير مكلف باصابة حقيقة الكعبة لان ذلك لا يكون الا بالمشاهدة عيانا او بالاخبار عن جهتها او بعلم النجوم وقد انعدمت هذه الاشياء في حق من اشتبه عليه القبلة لان النجوم قد استترت بالغيم وغابت والناس لم يجدوا غير المتحري واخبر الذي سمعه قبل ذلك لا ينفعه في الحال والمشاهدة عيانا منتفية فلم يبق له دليل سوى التحري ولا يصاب به حقيقة الكعبة

صلوته

لان الدليل مطمح في الاصابة غير موجب فلم يكلف المجتهد اصابتها بل كلف هو طلب الكعبة على رجاء ان يصيبها لكن عين الكعبة غير مقصودة بدليل ان عينها كانت ثابتة ولم تكن قبلة لان التوجه كان لا بيت المدر بل المقصود هو جهة الله ولا جهة له فلا يتصور الامر باصابته فاقيم استقبال الكعبة مقام استقبال وجهه تعالى ليصير المكلف مبتلى بالاصابة والطلب وذلك في جهة هي جهة الكعبة بتجربة فاذا استقبل تلك الجهة بالتحري حصل الابتلاء بما قلناه من رجاء الصدق والاصابة وحصل المقصود بالابتلاء وهو طلب وجه الله تعالى فان ذلك حاصل اينما توجه عند التحري كما اشار اليه سبحانه وتعالى فاينما تولوا فثم وجه الله واذا كان كذلك سقط حكم عين الكعبة وصار قولهم كلفنا اصابة العين حقيقة باطلا الا ترى ان جواز الصلوة وفسادها من صفات الفعل والذي اخطأ في نفس الحل مصيب في حق التحري وهو بمنزلة الطلب ابتداء الاجتهاد والمجتهد في طلب الحق مصيب واذا كان كذلك فالمتحري قبلة للمتحري ومن صلى لا قبلة الى امر بان يتوجه وجهه اليها لا يعيد صلوته بعد ما صلى لكن صلى لا الى الكعبة عيانا فثبت ان مسئلة القبلة ومسئلتنا سواء لا تفاوت بينهما فكان قولهم كلفنا اصابة الحق حقيقة ممنوعا وهذا الذي ذكرنا ان المتحري مكلف باصابة جهة الكعبة هو مذهب علمائنا رح واما مذهب الشافعي رح فهو ان المتحري مكلف باصابة حقيقة الكعبة حتى اذا اخطأ بيقين بان استدار الكعبة يعيد صلوته وعند الشبهة الرابعة وهي ان تعدد الحقوق جائز في الحظر والاباحة للآخره هو ان الشيء الواحد جاز ان يكون حراما لشخص حلالا لشخص آخر كام المراة فانها حرام على الحتن حلال للغير وكذلك سائر المحرمات من الام والبنت وغيرها وكذلك المال حلال لمالكه حرام لغيره واذا كان كذلك فجاز ان تثبت الحرمة في حق امة والحل في حق امة اخرى فما معنى قولكم كل شخص واحد فيستحيل ان يكون فعل واحد حراما عليهم حلالا لهم في ذلك الزمان لان الاستحالة انما تثبت عند اتحاد الجهة والزمان والمحل فتعذر القول بتعدد الحقوق فيما نحن فيه بخلاف الوسوسي الا ترى انه لا يجوز ان تثبت بالوحي حكم في شخص ولا تثبت ذلك الحكم في شخص آخر اذا كان كل شخص واحدا رابك انه لا يجوز حرمة نكاح المجوسية على مسلم ومحل مسلم واذا كان ذلك مستحيلا بالوحي مستحيل ان يكون ثابتا بالقياس اذ هو مستنبط من المنصوص ويخرج لها ولا يجوز ان تخالف الفرع الاصل وان تخالفه اقوى من هذا وعند الشبهة الخامسة وهي انه لو كان المصيب واحدا لوجب التناقض لان الخاطئ هو ان الثابت من القسمين المذكورين هو الثاني وهو وجوب الخطأ على تقدير سقوط الحكم المطلوب بدليل انه لو كان في المسئلة المجتهد فيها نص او اجماع لم يطلع عليه المجتهد بعد اجتهاده وجب عليه مخالفة ذلك النص والاجماع ويجب اتباع ظنه وذلك خطأ هذا اجدر اذ ليس فيه نص ولا اجماع وعند الشبهة السادسة وهي التمسك بالحديث هو ان المراد من قوله عليه السلام فاهتدوا فعل ما يجب على المكلف من مجتهد او مقلد والصحابة رضي الله عنهم فعلوا ما وجب عليهم من الاجتهاد او التقليد فكان الاقتداء بهم في ذلك اهتداء فان قيل فما معنى جعله مخطئا ابتداء وانتهاء قلنا قولا واحدا وحراما من الله تعالى ابتداء اقول من قال ان المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا في ابتدائه وانتهائه احتج بما سبق من اطلاق الخطأ في الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم لعمرو بن العاص رضي الله عنه وان اخطأت فلك حسنة وقول ابن مسعود رضي الله عنه في حديث المغوضة وان اخطأت فمن ابن ام عبد الحديث

حيث ذكر الخطأ مطلقا من غير تقييد بالانتهاء فشمل الخطأ ابتداء واحتج ايضا بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم في حق اساري بدر حين نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم لو نزل عذاب ما نجا الا عمر وكان عمر رضي الله عنه يقول افعل اساري بدر وابو بكر رضي الله عنه يقول بالمن والنبي صلى الله عليه وسلم اخذ بقول ابي بكر رضي الله عنه فلما نزلت الآية قال صلى الله عليه وسلم الحديث فعلم من ذلك ان قول عمر رضي الله عنه كان هو الحق وان مراد النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك فهو مخطئ ابتداء وانتهاء بدليل متن العذاب واجيب اصحابنا رحمهم الله على ان المجتهد مصيب في ابتداء اجتهاده مخطئ في انتهائه ذلك بوجوه الاول حديث عمرو بن العاص وهو انه صلى الله عليه وسلم قال له اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله عشر حسنات وان اخطأ فله حسنة حيث اثبت في الخطأ حسنة واجلة والمخطئ ابتداء وانتهاء غير مستحق للحسنة فاستحقاق الحسنة باعتبار انه مصيب في الطلب وذكر في القوم والاجر لا يجب الا بالعمل على سبيل الايتمار بامر الآمر فثبت ان المخطئ للحق عند الله تعالى مؤتمر بما امر الله تعالى والايتمار بالامر يكون صوابا لا محالة الثاني قوله تعالى ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما اي كل واحد من داود وسليمان عليهما السلام والمراد من الحكم والعلم ها هنا ان اصابة المطلوب من احدهما لا منهما والا كان الحق متعددا وهو فاسد لما مر فكان سليمان عليه السلام مصيبا ابتداء وانتهاء وداود عليه السلام مصيبا ابتداء لبذل مجهوده في طلب الحق مخطئا انتهاء لانه اخبر تعالى انهما اوتيا من الله تعالى علما وحكما والخطأ المحض لا يكون حكم الله تعالى قيل فكان تأويله انه حكم الله من حيث انه صواب في حق الحل لولا الوحي بخلافه الثالث قول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه للمبذيه مبروق والاسود كلاكما اصاب وضبع مبروق اجب الي حين سبقنا بركعتي المغرب فصلى مبروق ركعة ثم تعدم صلى ركعة اخرى وصلى الاسود ركعتين ثم قعد فسالا ابن مسعود رضي الله عنه عن ذلك فدل على ان المجتهد في ابتداء الاجتهاد مصيب لان اصابة الحق لا تتصور منهما اذ القائل بان المجتهد يخطئ ابتداء وانتهاء يساعدنا على ان المجتهد قد يخطئ واذا كان كذلك فكان احدهما مخطئا فلا يكن قول ابن مسعود رضي الله عنه كلاكما اصاب على انهما مصيبان في الحكم لما متر بيانه بالدلائل ولانه قال في جادثه وان اخطأت فمن ابن ام عبد فوجب الجمل على انهما مصيبان في ابتداء اجتهادهما وذكر في القوم ان الاسود علقمة وذكر في المبسوط جندبا مكان الاسود فقال اذا ادرك الرجل مع الامام ركعة من المغرب فلما سلم الامام قام يقضي قال يصلي ركعة ويقعد وهذا استحسان والقياس ان يصلي ركعتين ثم يقعد لانه يقضي ما فاته فيقضي كما فاته وتاييد هذا القياس بالسنة وهي قوله صلى الله عليه وسلم وما فاتكم فاقضوا وجه الاستحسان ان هذه الركعة ثانية هذا المسبوق والقعدة بعد الركعة الثانية في صلوة المغرب سنة وهذا لان الثالثة هي الثالثة للاولى والثانية للاولى في حقه هذه الركعة وتاويل قوله كلاكما اصاب اي بطريق الاجتهاد فاما الحق فواحد غير متعدد ثم ما يصلي المسبوق مع الامام آخر صلوته حكما عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وعند محمد رحمه الله في حكم القراءة والقنوت هو آخر صلوته وفي حكم القعدة اول صلوته الرابع ان كل مجتهد مكلف بما في وسعه وفي وسعه الاجتهاد في طلب المطلوب لا اصابة المطلوب حتما فيثاب على ابتداء فعله ويحرم الصواب والثواب في آخر سبب تقصير منه في الاجتهاد واستوجب حرمان الثواب من الله تعالى ابتداء من غير نظر الى تقصيره فثبت بهذا الوجه ان المجتهد مصيب في ابتداء اجتهاده قال رحمه الله واما قصة بدر الى قوله وبطل الاجتهاد اقول هو جواب عما تمسك به الخصم وتقريره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عمل في اساري بدر باشارة ابي بكر رضي الله عنه وقد اخبر صلى الله

على ما عمل وبعد ما أقر عليه قال تعالى فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا واذا كان كذلك فكيف يكون عمله خطأ ولان ذلك لم يكن اجتهادا من النبي صلعم ومن عمل باجتهاد غيره لا يقال للعامل انه اخطأ في اجتهاده لكن ما اشار اليه ابو بكر رحمه كان رخصة والمراد بقوله لولا كتاب من الله سبق الآية على حكم العزيمة لولا الرخصة اي لولا كتاب من الله سبق بهذه الخصوصية لمتكم العذاب على حكم العزيمة كما قال عمر رضه وذكر فيه وجه آخر وما كان لنبي ان يكون له اسرى قبل الاثخان وقد اثخنت فكان لك الاسرى كما كان لسائر الانبياء لكن الحكم في الاسرى المن او الفداء دون القتل يقال اثخنت الجراحة او هنها ثم للخطأ في باب الاجتهاد لا يضلل ولا يعاتب لكونه معذورا في ذلك الا اذا كان طريق الصواب ظاهرا محمدا يعاتب على الخطأ في ذلك لوجود التقصير منه وانما نسبنا القول بتعدد الحقوق للاعتزال لكونهم قائلين بان الاصلح واجب وفي ان كل مجتهد مصيب وجب القول بان الاصلح واجب لان الاصابة اصلح بالنسبة الى كل مجتهد ينال ثواب الاصابة وبان يلحق الولي بالنبي لان تعدد الحقوق ثابت للانبياء عليهم فكذا للاولياء وهم المجتهدون فالحقوا الولي بالنبي لان تعدد الحقوق ناقص من الافضال والانعام والمختار من العبارات عند علمائنا رحمهم الله ان المجتهد يخطئ ويصيب على تحقيق المراد به اي يصيب ما هو الحق عند الله ليكون قولنا يصيب ويخطئ مخالفة لاهل الاعتزال ظاهرا وقولنا على تحقيق المراد به مخالفة لهم باطنا اذ مخالفة المبتدع على كل الوجوه واجبة ولا نقتصر على قولنا يخطئ ويصيب لانه يحتمل تاويلا وهو يخطئ ويصيب الحق كما هو قول بعض المعتزلة فلذلك كانت العبارة الاولى هي المختارة والاولى قوله وعلى هذا درجنا مشائخنا اي وعلى ما سبق مخالفة اهل الاعتزال ظاهرا وباطنا درجنا اساتذتنا وعلى ذلك مضى اصحابنا المعتمدون مثل ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمهم الله بخلاف بعض المتاخرين منهم فانهم كانوا على ما عليه اهل الاعتزال كبشر المريسي ونحوه ـــــ ويتصل بهذا الاصل مسئلة تخصيص العلة وهذا باب ـــــ فساد تخصيص العلل لما قوله لانها لا تحمل فسادا اقول ـــــ مسئلة تخصيص العلة فرع الاصل المذكور للمعتزلة وهو ان كل مجتهد مصيب وان الاصلح واجب فان من قال بتصويب كل مجتهد يحتاج الى القول بتخصيص العلة لان العلة اذا وجدت والحكم لها تكون منقوضة ويكون المعلل مخطئا ضرورة وذلك خلاف ما اعتقده هؤلاء لانه لا يجوز عندهم ان تكون علة المجتهد منقوضة ضرورة كون المجتهد مصيبا عندهم وهو الاصلح في حقه فالجأهم ذلك الى القول بتخصيص العلة وعند من قال ان المجتهد قد يخطئ جاز انتقاض العلة وقال بعض العلماء مسئلة تخصيص العلة فرع مسئلة الاستطاعة مع الفعل فان المعتزلة قالوا الاستطاعة الحقيقية سابقة على الفعل فقد وجدا ما هو علة الفعل ولا فعل مانع ذكروه في موضعه فجاز ان توجد العلة ولا حكم لها لمانع وهو قول تخصيص العلة وقال اهل السنة والجماعة الاستطاعة مقارنة للفعل فيستحيل تقدمها على الفعل وبالم من ذلك ان لا تكون العلة موجودة ولا حكم لها فلا يجوز عندهم القول بتخصيص العلة واذا ثبت ذلك فنقول تخصيص العلة هو ان يقول المعلل اذا اورد عليه شئ يكون الجواب عنه بخلاف ما يطلب اثباته بحجة موجبة علتي ذلك لكنه لم يجب لمانع فصار

مخصوصا

من العلة باعتبار ذلك المانع منزلة العام الذي يخص منه بعض ما تناوله بالدليل الموجب للتخصيص وقد اختلف العلماء رحمهم في جواز تخصيص العلل المؤثرة فجوزه بعض اصحابنا كالكرخي وابي عبد الله البصري والقاضي ابي زيد الدبوسي رحمهم ونعم انه غير مخالف لطريق السلف ولا لمذهب اهل السنة والجماعة رحمهم ذلك خطأ عظيم على ما يتبين ولم يجوزه اكثر اصحابنا وجماعة من اصحاب الشافعي رحمهم وجوزه قوم في العلة المستنبطة لا المنصوصة وقيل بالعكس اما المجوز فقد احتج بان التخصيص غير المناقضة لغة وشرعا واجماعا وفقها اما اللغة فلان التخصيص بيان ان المخصوص لم يدخل في الحكم فلا يكون نقضا لان النقض ابطال فعل قد سبق بفعل يشبهه كنقض البنيان والتخصيص بيان واما الشرع فقد صح التخصيص في النصوص الشرعية من الكتاب والسنة والتناقض فيهما لا يجوز بحال واذا صح التخصيص فيهما صح في العلة بلا تناقض واما الاجماع فهو ان القياس الشرعي يترك به الحكم ببعض المواضع بالنص او الاجماع او ضرورة او لاستحسان وذلك تخصيص بالاجماع لا مناقضة بدليل ان القياس يبقى موجبا للحكم في غير تلك المواضع والقياس المقتضي فاسد لا يجوز العمل به في موضع واما الفقه اي المعقول فهو ان الحكم متى ذكر وصفا صالحا للعلية واذعي ان الحكم متعلق بهذا الوصف فاذا وجد ذلك الوصف ولا حكم له احتمل ان يكون عدم الحكم لفساد في اصل العلة فتناقض وتبطل العلة واحتمل ان يكون عدم الحكم لمانع منع ثبوت الحكم مع وجود العلة فلا تبطل العلة بالشك والاحتمال بقي ان يقال احتمال فساد السبب والاحتمال ثبوت الملك به لمانع وهو اختيار المشروط للفساد اصل السبب وهو البيع فاذا قال المعلل هذا الموضع صار مخصوصا من علتي لمانع فقد ادعى شيئا محتملا فيكون مطالبا بالحجة فان ابرز مانعا صالحا فقد اثبت ما ادعاه بالحجة فيكون ذلك مقبولا منه وان لم يبرز ذلك سقط احتجاجه بالتناقض فيه ولان المحتمل لا يكون حجة لما بينا قول المعلل بتجرد قوله خص وصف بدليل لان وصفه يحتمل الفساد فلا يتعين جهة التخصيص فيه ما لم يتبين دليل الخصوص بخلاف مدعي التخصيص في المنصوص فانه لا يطالب باقامة الدليل على ما يدعي انه صار مخصوصا بما استدل به من عموم الكتاب والسنة لانه ليس في المنصوص احتمال الفساد فكانت جهة التخصيص متعينة فيها بالاجماع قال ـــــ وبنى على هذا تقسيم الموانع للقوله وخيار العيب لزوم الحكم اقول ـــــ بنى الفاضل تخصيص العلة على اصله السابق اقسام الموانع وانها خمسة الاول مانع يمنع انعقاد العلة الثاني مانع يمنع تمام العلة الثالث مانع يمنع ابتداء حكم العلة الرابع مانع يمنع تمام الحكم الخامس مانع يمنع لزوم الحكم وتبيين ما ذكرناه كله حسا وحكما اما حسا ففي الرامي اذا انقطع وتر قوسه او انكسر فوقف فانه لا يعتقد الرمي علة وهذا لا يظهر شيء من احكام الرمي مع وجود هذا المانع واذا حال بين الرامي وبين مقصده حائط او نحو يرده عن الوصول اليه المقصد والحيل منع ذلك تمام العلة واذا دفع المرمي اليه عن نفسه بنشر يجعله امامه او بدرع هو مانع ابتداء الحكم الذي كان الرمي لاجله وهو الجرح والقتل واذا اداك المرمي اليه جراحته بعد ما اصابه السهم حتى اندمل وبرأ فهو مانع تمام الحكم فان الجرح الباقي قبلا اذا سرى الى

لیلا الموت فایقطع السرایة یکون یکون مانعا تمام حکم العلة وآذا صار واجب خراش باصابة السهم آیاه ثم تطاول وصار کطبخ حامیس فانه من الموت فیمنع لزوم الحکم منزلة من اصابه مرض الفالج اذا تطاول وامتد ذلک فصار طبعا له منزلة الصحیح فی جمیع تصرفاته وآما حکما فان اضافة البیع الی الجزء تمنع من انعقاد العلة واضافة البیع للملک الغیر یمنع تمام انعقاد العلة فی حق المالک حتی سقین جهة البطلان فیه لانه فی حقه کانها لم تنعقد اصلا لعدم ولایة العاقد علیه وخیار الشرط من البائع لنفسه فی البیع یمنع ابتداء الحکم وخیار الرویة للمشتری یمنع تمام الحکم حتی لا تتم الصفقة بالقبض معه وخیار العیب یمنع لزوم الحکم حتی یمکن من رده بعد تمام الصفقة بالقبض قال ـــــ ره واما الدلیل علی صحة ما ادعینا لاقوله اوجب الخصوص مع قیام العلة اقول ـــــ الدلیل علی بطلان تخصیص العلل المؤثرة الکتاب والدلیل المعقول اما الکتاب فقوله تعالی قل آلذکرین حرم ام الانثیین ام ما اشتملت علیه ارحام الانثیین نبئونی بعلم ان کنتم صادقین ففیه مطالبة الکفار ببیان العلة فیما ادعوا فیه الحرمة علی وجه لا مدفع لهم فصاروا محجوجین به وذلک الوجه هو انهم اذا بینوا احد هذه المعانی الذی ثبت الحرمة لاجله وهو معنی الذکورة او الانوثة او معنی یجمعهما انتقضت علتهم باقرارهم بالحل فی الموضع الآخر مع وجود ذلک المعنی فیه ولو کان التخصیص فی علل الاحکام الشرعیة جایزا لما کانوا محجوجین فان احدا لا یعجز من ان یقول امتنع ثبوت حکم الحرمة فی ذلک الموضع لمانع وفی قوله تعالی نبئونی بعلم اشارة الی ان تخصیص العلل الشرعیة لیس من العلم فی شیء فیکون جهلا وآما الدلیل المعقول فوجوه الاول ان دلیل الخصوص مثبته الناسخ بصفته فی الاستدلال فان دلیل الخصوص مستقل کالناسخ ویشبه الاستثناء بحکمه لان دلیل الخصوص لا یکون الا متاخرا معنیا کالاستثناء واذا کان کذلک وقع التعارض بین النصین العام والخاص فلم ینفرد احدهما بصاحبه لان الخاص یوجب الحکم قطعا کالعام فیجب العمل بکل النص العام بلحقه نوع من التجوز بان اريد بعضه عند الاطلاق مع بقائه حجة فی الباقی علی ما سبق بیانه فی موضعه وهذا لا یستقیم فی علل الشرع ابدا لانه یودی ذلک الی تصویب کل مجتهد اذ من المسئلة فرع تلک فرقا بتصویب کل مجتهد احوج الی القول بتخصیص العلة وذلک لان العلة اذا وجدت ولا حکم لها یکون منقوضة فیکون المعلل مخطئا وهو خلاف ما اعتقدوه لانهم یرون الاصابة واجبا وخطأ المعلل لیس بامر فلا یکون المعلل مخطئا علی ذلک التقدیر فدعاهم ذلک الی القول بجواز التخصیص وعندنا لما جاز خطأ المجتهد جاز انتقاض العلة وکذا التخصیص فی العلل الشرعیة یوجب ان یکون الاجتهاد معصوما عن الخطأ والنقض لان التخصیص اذا جاز یکون الحکم متخلفا لمانع ویصیر المانع معارضا للعلة لا ناقضا فیسلم القیاس لکل واحد من المجتهدین وفی ذلک تصویب کلهم وعصمتهم عن الخطأ وانه قول بالاصابة وکل ذلک باطل وما یودی الی الباطل فهو باطل الثانی ان دلیل الخصوص مثبته الناسخ بصفته والاستثناء بحکمه کما مر وواحد من هذین المذکورین لا یحتمل فی العلل لان نسخ العلة بالعلة لا یجوز فلا یکون العلة ناسخة ولا منسوخة لان فی العلة احتمال الفساد لکونها مستنبطة بالرای بخلاف النص لانه لا یحتمل جهة الفساد فالنسخ فیه یکون بیانا لمدة العلة والحکم یجوز ان یکون المانع علة فلا یمکن القول فیه بمثبته الناسخ والاستثناء

تصرف اللفظ

لیتبین به ان الکلام عبارة عما وراء المعنی وذلک لا یخرج المعانی الخالصة العاریة عن الصیغ ومن العلة التخصیص لا یخلو عن هذین الشهیرین فنسد القول بالتخصیص فان قیل یجوز ان یکون دلیل التخصیص کل واحد من الاستثناء والناسخ لم ننسد لحکم لیس لهما فی جواز تعلیل دلیل التخصیص وان لم یجز تعلیلهما علی ما مر فنه بیان دلیل التخصیص قلنا اما جواز ذلک فی دلیل التخصیص لوجود ما یقتضی جواز ذلک الحکم لدلیل التخصیص من اجتماع الوصفین وهما وصف الاستبداد ووصف التمییز وهذا لا یتصور فی تخصیص العلة لان العلة امر معنوی لم یکن لها صیغة موضوعة حتی یجعل فیها شبه الاستثناء والناسخ بخلاف دلیل التخصیص فانه لفظ مستبد بنفسه لیس فیه ما یمنع التعلیل فکان قابلا للتعلیل الثالث ان العلل الشرعیة حکمها التعدیة کما سبق تقریره ذلک وبدون التعدیة لا تکون صحیحة لانها خالیة عن موجباتها واذا جاز قیام المانع فی موضع تعدی الحکم الیه بهذه العلة جاز قیامه فی جمیع المواضع فیودی الی القول بانها علة صحیحة من غیر ان تتعدی الحکم بها الی شیء من الفروع وقد ثبت فساد هذا القول وهو التعلیل بالعلة القاصرة بالدلیل ان کان تعدیة الحکم بها الی فرع دلیل صحتها فانعدام تعدیة الحکم بها الی فرع آخر یوجد فیها تلک العلة دلیل فسادها ومع مساواة دلیل الصحة والفساد لا تثبت الحجة الشرعیة موجبة للعمل الوجه الرابع ما قاله الشیخ ابو منصور الماتریدی رح وهو ان فی القول بجواز تخصیص العلة نسبة العبث الی الله فان العلة شرعت للحکم وای فایدة فی وجود العلة والحکم لها والعلة ما شرعت الا للحکم وبدونه لم یکن لشرعیتها عاقبة حمیدة والفعل اذا خلا عن العاقبة الحمیدة یکون عبثا وسفها تعالی الله عز ذلک علوا کبیرا ولما ثبت بهذه الوجوه بطلان القول بجواز تخصیص العلة نقول ان الحکم انما یمتنع بزیادة وصف او نقصانه وما ذکر فیه الخصم ما نقضا مخصصا وبزیادة وصف او نقصانه تتبدل العلة وتتغیر لا محالة فیصیر ما هو علة الحکم متعدیا لان المجموع لما صار علة لم یکن علة باسقاط وصف منه او زیادة وصف علیه لان المجموع شیء باسقاط جزئه وبزیادة جزء آخر علیه ایضا لانه یسمی ان ذلک المجموع لم یکن علة واذا کان کذلک یجب نسبة عدم الحکم لعدم العلة وعدم الحکم عند انعدام العلة لا یکون من تخصیص العلة بشیء حرمة الفضل وان الموجب للزکوة شرعا هو النصاب النامی الحولی بقوله صلعم لا زکوة فی مال حتی یحول علیه الحول والمراد نفی الوجوب واذا کان بهذا الوصف موجبا عرفنا ان عند انعدامه ینعدم الحکم ولا یلزم ان ادآء الزکوة یجوز قبل حولان الحول بعد وجود النصاب النامی لان العلة الموجبة غیر العلة المجوزة للادآء کالجزء الاول من الوقت فانه مجوز ادآء الصلوة فرضا وان لم یکن موجبا للادآء وکالسبب المطلق فانه موجب للملک شرعا وبزیادة شرط الخیار تصیر البیع فی حکم حق الحکم کالمعلق بالشرط وقد ثبت ان المعلق بالشرط غیر المطلق عنه فکان البیع فی حق الحکم معدوما وکالاکل المطلق فانه علة للفطر لانه ضده وبزیادة وصف النسیان تنعدم العلة لکون اکل الناسی غیر جنایة اذ النسیان من جهة صاحب الحق فکان الاکل لم یوجد فلم یوجد الفطر لانعدام العلة فظهر ان العلة تنعدم بزیادة وصف او نقصان وصف قال ـــــ ره وفرق ما بیننا وبینهم فی العلل المؤثرة لما قوله لا المانع مع خوات ذکنه اقول ـــــ الفارق بین ما نجوز تخصیص العلة المؤثرة وبین قول من جوزه هو ان المجوزین ینسبون عدم الحکم مع وجود علته الی المانع مختص آیاه من العلة فصار المانع عندهم کدلیل التخصیص فی بعض متناولات العام مع قیام دلیل العموم فیها وآء موضع الخصوص وعلما ونا

ينسبون عدم الحكم للا عدام العلة لان العلة تنعدم بعدم وصفها او زيادة وصف عليها كما سبق تقريره وعدم
الحكم بسبب عدم العلة ليس من باب التخصيص بخلاف النصوص فان بالنص الخاص لا ينعدم النص العام
فجاز التخصيص فيها وهذا الذي ذكرناه طريق ما استحسنه علماؤنا رحمهم من القياس في كتبهم لان الاستحسان
قد يكون بالنص وبوجود النص ينعدم العلة العارية بالقياس لان العلة غير معتبرة اصلا في مقابلة النص
فبطل حكم العلة لعدمها لا مع قيام العلة بدليل الخصوص وكذلك اذا عارض القياس اجماع تركنا العمل بالقياس استحسانا
بعدم الحكم لانعدام علته لان الاجماع مثل الكتاب والسنة في كونه موجبا للعلم فلا يبقى الوصف علة في مقابلته
وكذا اذا عارض القياس ضرورة لان موضع الضرورة مجمع عليه او منصوص عليه والاجماع كالكتاب والسنة
في ايجاب العلم والاعتبار للعلة في ذلك فانعدم الحكم لانعدام العلة وكذا اذا عارض القياس الظاهر استحسانا
لظهور قوة اثره لما سبق ان الضعيف في معارضة القوي معدوم حكما فصار عدم الحكم لعدم علته فلم يكن ذلك من باب
التخصيص وكذلك الحكم في سائر العلل المؤثرة فان الترجيح بقوة الاثر فصار المرجوح كالمعدوم وبيان ما ذكرناه
في الصائم اذا اصبت الماء في حلقه وهو ناس فسد صومه عندنا خلافا لزفر رحمه الله لقوله تعالى وكلوا واشربوا
الامساك والعبادة لا تتأدى بدون ركنها فدلنا على هذا التعليل الناسي فانه لم تفسد صومه مع ان ركن الصوم وهو
فاثبت لوجود المنافي فمن اجاز تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل في فصل الناسي وهو فساد الصوم لوجود
مانع وهو الاثر الوارد في فصل الناسي وهو قوله صلى الله عليه وسلم فانما اطعمك الله وسقاك فكان الناسي مخصوصا
من هذه العلة بهذا الطريق مع بقاء العلة وقلنا عدم الحكم وهو فساد الصوم في فصل الناسي لعدم ما ذكرنا من
العلة شرعا وهو فوات ركن الصوم لان فعل الناسي وهو الاكل منسوب الى صاحب الشرع اذا ثبت بالنص
أن الله تعالى اطعمه وسقاه فسقط عنه الناسي معنى الجناية على الصوم اذ لا صنع له في النسيان وصار الفعل وهو
الاكل فاذا لم يبق فعله معتبرا شرعا كان ركن الصوم قائما شرعا ففي الصوم لبقاء ركنه لكنه لا مانع مع فوات ركن
الصوم تم الصوم لبقاء معنى الناسي لان الفعل الذي يفوت به ركن الصوم مضاف الى العباد هنا فيقع معتبرا
مفوتا ركن الصوم بخلاف ما اذا كان مضافا الى من له الحق فلا يستعقم قياس الناسي على الناسي بجامع العذر
كما قبل زفر رحمه الله ومثل قولنا في الغصب الى قوله دون المعاني الخالصة اقول هذا جواب
بصدد بيانه وهو تخصيص العلة ما قاله علماؤنا رحمهم في الغصب انه لما صار سببا لملك بدل المال وهو الضمان
فان ذلك يقرر على الغاصب بالغصب وجب ان يكون الغصب سببا لملك المبدل وهو المغصوب لانه لما
تقرر الملك في ضمان المغصوب وهو حكم شرعي تقرر الملك فيما يقابله ويلزم على هذا التعليل فصل المدبر فانه
يتقرر الملك في قيمته للمغصوب منه ولا يثبت الملك للغاصب في المدبر فجاز تخصيص العلة قال امتنع ثبوت
حكم هذه العلة في المدبر لمانع وهو ان المغصوب وهو المدبر غير محتمل للنقل من ملك الى ملك فكان هذا تخصيصا
للعلة وما اجازوه باطل لما سبق تقريره وانما الصحيح ما نقول وهو ان الحكم انعدم لعدم العلة وذلك لان العلة في
كون الغصب سببا لملك بدل العين المغصوب وهو الضمان وضمان المدبر ليس ببدل عن العين المغصوبة لان
شرط كون القيمة بدلا عن العين ان تكون العين محتملة للتمليك وذلك لا يوجد في المدبر لانه جزء فيه عتق

من وجه والتقوم في المحل يمنع وجوب قيمة العين بسبب الغصب لكن ضمان المدبر على الغاصب بدل عن يفوت
يد المالك عنه ومع جريان التقوم فيه من وجه قد تقيت اليد والمالية مستحقة للمالك اذا انعدام ذلك يعتمد ثبوت
التقوم في المحل من كل وجه فعرفنا ان انعدام الحكم انما هو لانعدام العلة لوجود ما يغيرها فالنقض الذي يخالف تلك
العلة عندنا دليل خصوص تلك العلة وجعلنا ذلك النقض دليل عدم العلة لان شرط العلة ان لا تكون هي معارضة
للنقض فاذا وجد النقض على خلاف العلة فات شرط العلة فانتفت العلة وكذلك في نظائرها من
الاجماع والضرورة وهذا الذي ذكرناه اصل هذا الفصل وهو فصل تخصيص العلة فان كل شيء جعلوه دليل
الخصوص جعلناه دليل العدم فاحفظ ذلك الاصل واحكم فان في ذلك الاصل فقها كثيرا ومخلصا كبيرا عن الشبه
والشكوك واذا ثبت لك ان التخصيص في العلل المؤثرة غير جائز قال وانما يلزم الخصوص على العلل الطردية
وذلك لان العلل الطردية قاصرة بصيغتها لكونها صارت عللا لصور الاوصاف لا لمعانيها والتخصيص انما يرد
على الالفاظ دون المعاني المحضة فاذا وجدت صورة الوصف والحكم لها وجب القول بالتخصيص لا محالة كما اذا
وجدت صيغة العموم من الكتاب والسنة والحكم لبعض الافراد وذلك كما في تعليل الشافعي رحمه الله ان ركن
في الوضوء فيسن فيه التثليث كغسل الوجه فخصت تلك العلة في مسح الخف فانه ركن ايضا ومع ذلك لم يسن
التثليث فيه وانما قيد المعاني بالخالصة وفي بعض النسخ بالمحضة لان التخصيص يجري في المعاني تبعا للالفاظ
لان الالفاظ لا تنفك من المعاني في اغلب الاحوال فاذا جرى التخصيص في الالفاظ جرى في معانيها ايضا تبعا لا قصدا
قال رحمه الله وفي ذلك قولنا في الزنى للاقوله على هذا الاصل اقول ما سبق ذكره من امثلة تخصيص العلة ما قال
علماؤنا رحمهم في الزنى انه يثبت به حرمة المصاهرة لانه حرث للولد باعتبار انه مخلوق من الماءين فاقيم الزنى مقام الولد
في اثبات حرمة المصاهرة اولانه اذا اجتمع الواطئ والموطوءة على الوطء وحصل منها شهوة البعضية بواسطة الولد
صارت امهات الموطوءة وبناتها في حق الوطء كامهاته وبناته وصارت آباؤه وابناؤه كآبائها وابنائها فيلزم عليه
هذا التعليل ويرد عليه عدم تعدي الحرمة الى الاخوات والعمات والخالات اي بطريق التعاقب لا بطريق الجمع
الا ترى ان عثمان رضي الله عنه تزوج بنتي رسول الله صلى الله عليه وسلم على طريق التعاقب فسميتا به ذا النورين فقال اهل المعاني الاولى
وهم الذين جوزوا التخصيص للعلل المنع ثبوت هذا الحكم في هذه المواضع لمانع مخصص مع قيام العلة وهو قوله
فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله واحل لكم ما وراء ذلكم اولا لاجماع وقلنا ان العلل صارت عللا بالشرع
لا بذواتها كما سبق بيانه والعلل لم تجعل عللا شرعا عند معارضة النص وفي القول بثبوت الحرمة في المواضع
المذكورة معارضة النص لان في النص الموجب لحرمة المصاهرة ذكر الامهات والبنات بطريق العبارة
وذكر الآباء والابناء بطريق الدلالة وبامتداد الحرمة الى الاخوات والعمات والخالات يزداد حكم النص
وهو تغيير للنص لان المنصوص غير الممتد ولا يجوز تغيير النص بالتعليل فلا تبقى العلة علة في معارضة النص
فكان عدم الحكم في هذه المواضع لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة وليس عدم الحكم لعدم العلة من باب التخصيص
اذ التخصيص يستدعي مخصصا وانه منتف ههنا فانتفى التخصيص اولان حكم النص هو الحرمة الموقتة فان
اخت المرأة حرام جمعا في عقد واحد لا في عقدين متفرقين وكذا عمة المرأة وخالتها حرام على الصفة التي
ذكرناها

لقوله صلعم لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها واذا كان كذلك فلو اسندت الحرمة لا الاخوات وغيرهن لكان
تغيرا لحكم النص فامتنع حكم العلة وهو الحرمة الموبدة في الاخوات ونحوها لعدم علتها لكونها لم تجعل علة في مقابلة
النص ومن قال بجواز التخصيص قال العلة الحرمة الموبدة في الاخوات ونحوها موجودة لكن حكمها لم يثبت لمانع
وهو الحرمة الموقتة بالنص ومن الفق معرفته فيما ذكرناه من السايل واحسن طويته اي ضميره واعتقاده
وتامل غرايب وترك التعنت والعناد سهل عليه تخريج جملة مما لم نذكر نظيرها على الاصل الذي نذكره ان شاء
الله باب ——— وجوه دفع العلل في القول والمانعة اقول
قد تقدم ان الكلام في باب القياس في تغيير القياس وشرطه وركنه وحكمه ودفعه ثم لما فرغ المصنف شكر الله سعيه
مما عينه من بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال المعلل فسمان الى آخره
اي العلل على نوع القايسين نوعان طردية ومؤثرة وعلى كل نوع وجوه من الدفع وبالجملة الدفع يتم القياس
كما تحصل دعوى المدعي اذا عجز المدعى عليه عن دفع دعواه فان دعوى المدعي يتم حينئذ اما العلل المؤثرة
فدفعها بوجه فاسد وبوجه صحيح اما الوجه الفاسد فعلى اربعة اقسام وهي المناقضة وفساد الوضع ووجود
الحكم مع عدم العلة والفرق بين الاصل والفرع اما المناقضة فلا ترد على العلل المؤثرة لانها هي التي
ظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع وهذه الادلة لا تحتمل المناقضة لان احكام الشرع تدور عليها و
ولا تناقض في احكام الشرع لكنه اذا رآى فيها مناقضة وجب دفعها وتخريجها على ما قلناه في تخصيص العلة
من عدم الحكم لعدم العلة لان المانع يوجب تخصيص العلة مع قيامها وعدم الحكم لعدم العلة لا يكون دليلا اصلا
العلة وهو نظير الشاهد فانه مع استجماع شرايط الاداء اذا ترك لفظة الشهادة فقال انا اعلم لا يحكم
العلم بشهادته وذلك باعتبار انعدام العلة الموجبة للعلم بشهادته معنى ومثال ذلك قول علمايتنا رحمهم الله تكرار
مسح الراس انه مشروع في طهارة فلا يسن تثليثه كمسح الخف لا يلزم على هذا التعليل الاستنجاء ليس بمسح
لان المسح اصالة والاستنجاء ازالة النجاسة العينية الا ترى ان الحدث اذا لم يتعقب اثرا بان لم يتنجس شيء
مما هو ظاهر لم يسن مسح الذكر وازالة النجاسة لا تحصل بالمرة الا نادرا فكان انعدام الحكم لانعدام العلة
وامّا فساد الوضع وهو ان تفيد العلة ضد الحكم المترتب عليها مثل ان يقتضي العلة التخفيف فيترتب عليها
التغليظ فلا يتصور في العلل المؤثرة لان تاثيرها انما ثبت بالكتاب والسنة والاجماع ولا توصف تلك
الادلة بفساد الوضع واما قيام الحكم مع عدم العلة فلا باس به لانه لا يدل ذلك على فساد العلة اذ يجوز
ان يكون الحكم ثابتا بعلة اخرى الا ترى ان الحكم يجوز ان يثبت بشهادة شاهدين وبشهادة اربعة حتى
اذا رجع اثنان قبل القضاء بقي القضاء واجبا بشهادة الباقيين وهذا لان العلة لم توضع لابطال علة
اخرى بل لايجاب الحكم بها ومع كونها واجبا بها يجوز الوجود بغيرها فاذا عدمت هذه يجوز ان يوجد غيرها
فيثبت به الحكم وكذا يجوز ان يكون الاصل معلولا بعلتين تتعدى الحكم باحداهما الى فروع وبالاخرى الى فروع
اخر واذا كان كذلك فلا يكون انعدام العلة مع بقاء الحكم دليل فساد العلة ولهذا كان العكس وهو انعدام
الحكم لانعدام العلة ليس شرطا لصحة العلة لانه يجوز اثبات الحكم بغيرها لكنه مرجح للعلية بالنظر الى ثبوت

الحكم بها لا بغيرها ومن منع جواز تعليل الحكم بعلتين شرط العكس لانه ينفي الحكم حينئذ عند انتفاء احديهما ومثال
فساد الوضع ما قال الشافعي رحمه الله في تكرار المسح انه مسح فيسن فيه التثليث قياسا على الاستنجاء وذلك فاسد لان
المسح بني على التخفيف وفي التكرار تغليظ فلا يليق به وكذا لو علل لايجاب الغرفة باسلام احد الزوجين لان الاسلام
عهد عاصما فلا يجوز ان يصير قاطعا للحقوق واما الفرق وهو ان يقول الخصم ان العلة في الاصل غير التي ذكرتها
وهي غير موجودة في الفرع فانما فسد لوجوه ثلثة الاول ان السايل اذا كون وصف المعلل علة فطريقه
ان يدفع علية ذلك الوصف لا ان يدعي علية وصف آخر فاذا ذكر السايل ان علة الحكم في الاصل وصف آخر انتصب
مدعيا وذلك مثل ان يقول المعلل علة الربوا هي الكيل مع الجنس وعلل قائس يقول السايل ليست العلة ما ذكرت
انما العلة هي الطعم وهو غير موجود هنا الثاني ان دعوى السايل الوصف الذي لا يصلح ان يكون متعديا الى هذا
الفرع لا يمنع ان يكون حكم الاصل معللا بوصف يكون متعديا جواز ان يكون الحكم في الاصل معلولا بعلتين فيتعدى
الحكم الى بعض الفروع باحدى العلتين دون الاخرى فلم يبق لدعوى السايل اتصال بالمسئلة التي تعترض هو
عليها فكان اشتغال السايل بتلك الدعوى اشتغالا بما لا يفيد الثالث ان الخلاف انما هو في حكم الفرع ولم
يصنع السايل بما قال في الفرع وهو ان علة الحكم في الاصل غير ما ذكرته وانها غير موجودة في الفرع الا ان
يقترنها وعند فقد عدم العلة في الفرع وعدمها لا يصلح دليلا على عدم الحكم عند عدم اقامة الحجة على الحكم فلان
لا يصلح دليلا عند معارضة الحجة اولى فثبت بهذا الوجه ان دفع العلل المؤثرة بالاقسام الاربعة فاسد
واما دفعها بطريق صحيح فوجهان وهما المعارضة والمانعة قال رح وهذا باب ———
المانعة الى قوله وذلك كثيرا من ان يحصي اقول المانع في اساس الناظر في جانب السايل لان
المجيب فتح والسايل منكر فعليه ان لا يجاوز حد الانكار بمنزلة المنكر في باب الدعاوى والاصل في الانكار
هو المانعة ولان بالمانعة يتبين جواز المعلل في تعليله وبها يظهر المجيب من السايل والملزم من الدافع وهي اربعة
اوجه مانعة في نفس الحجة اي الوصف ومانعة في الوصف الذي جعله المعلل علة أهو موجود في الاصل
والفرع ام لا ومانعة في شروط صحة العلة ومانعة في المعنى الذي بدا والوصف دليلا وعلة
للحكم اما المانعة في نفس الحجة التي ادعاها المعلل فلان كثيرا من الناس يتمسكون بما ليس بدليل
وذلك لا يكون حجة على الخصم لاثبات الحكم وذلك قول الصايغ في الكلام انه ليس بمال فلا يسع شهادة
النساء مع الرجال كما في الحدود والقصاص قلنا هذا احتجاج بالنفي وانه باطل لا يصلح حجة لاحاب الحكم على
ما مر بيانه في موضع فترك المانع فيه يكون قبولا للخصم لما لا يكون حجة اصلا وذلك دليل الجهل فكانت
المانعة في هذا الوضع دليل المفاهمة والتمسك بالطرد زهذا القبيل لانه لا يصلح حجة واما المانعة
في الوصف الذي جعله المعلل علة فلان التعليل قد تنوع بوصف مختلف فيه ويكون ممنوعا عند
الخصم اذ بعد تسليم لا يسع للنزاع في الحكم معنى وذلك مثل قول الحنفي حسنه وهو رجاء ابداع الصبي ان الصبي
مسلط على الاستهلاك والتسليط موثر في سقوط الضمان فان عند ابي يوسف رح هو مسلط على الحفظ دون
الاستهلاك فنقول هو سلمنا ان كونه مسلطا مسقط للضمان ولكن لانم ان ايداع الصبي تسليط على الاستهلاك

وتمثل قول علمائنا رح في صوم يوم النحر انه منهي فكان مشروعا لان النهي يدل على تحقق المشروع لتحقق الامر
عنه كما هو موجب النهي لان النهي المطلق نسخ عند الخصم وهو الشافعي رح حتى ينعدم به المشروع اصلا والنهي عن
الشرعي لا يدل على تحقق المشروع عنده فلا يدفعه هذه المانعة لمزيد الكلام في المسئلة على سبيل المفاتحة ومثل
قول الشافعي رح في يمين الغموس انها معقودة اي متصودة كاليمين المعقودة على امر في المستقبل فتجب الكفارة
فيها كما تجب في المعقودة وانا نقول الحكم في الاصل ثابت بهذا الوصف مع قرينة وهي توهم البر فيها وهذا منع
لما ادعاه الخصم وذلك اكثر من ان يحصى منه قول اصحاب الشافعي رح في كفارة الفطر انها عقوبة متعلقة بالجماع
فلا يجب بالاكل كحد الزنى قلنا لانم ان كفارة الفطر متعلقة بالجماع لانها تعلق بالافطار الكامل اذا وقع
جناية لا باعتبار انه اكل او شرب او جماع بل باعتبار انه جناية كاملة فكان الموجب للكفارة في الحقيقة معنى
عاما يشمل هذه الاشياء وهو الافطار الذي وقع جناية وكما وجد ذلك في الجماع وجد في الاكل والشرب قال
واما المانعة في الشروط للاول وهو منع صورة اقول الشرط الذي لا بد منه ليصير الوصف
علة قد سبق ذكره في باب القياس فلا بد من المانع في الشرط لكن فيما هو شرط بالاجماع وتدعدم ذلك الشرط
في الاصل او الفرع لانه لو كان شرطا محللا فيه لاجماع السائل على انه شرط فنصب مدعيا وليس
هو في مقام الدعوى وذلك مثل قول الشافعي رح في السلم الحال انه احد عوضي البيع فيثبت حالا وهو جلا كثمن المبيع قول
له اجمع العلماء رح على ان من شروط التعليل ان لا يغير التعليل حكم النص وفي هذا تغيير له لما سبق تقريره قبل
هذا وعلى ان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس مع حكمه وانا لا نسلم وجود هذا الشرط في هذا الموضع لان
تاخير الثمن في السلم معدول به عن القياس اذ الاصل في البياعات وجوب الثمن في الحال فلا يجوز بعدمه الى
السلم والاجل منصوص عليه في السلم وفي تجويز السلم الحال تغيير حكم ذلك النص وانه لا يجوز واما المانعة
في المعنى الذي به صار الوصف دليلا موجبا للحكم شرعا فهي الاثر لما سبق ان مجرد الوصف مع غير
ما ليس بحجة موجبة للحكم عندنا فلا يصير ذلك دليلا على نفي ايراده دليلا فلا يصح الاحتجاج به على الخصم
الا ببيان الاثر فان قال الخصم الاثر عندي ليس بشرط لا تقبل منه ذلك على الخصم لانه احتجاج بما ليس بحجة
عنده كما لو كفر اذا اقام بينة على مسلم ثم سبيل الخصم في جميع ما ذكرناه من وجوه المانع هو الانكار والمعنى
في الانكار هو المعنى دون الصورة فقد يكون المرء مدعيا صورة وهو منكر معنى ولهذا قال علماؤنا رح في المودع اذا ادعى
رد الوديعة ان القول قوله مع اليمين لانه منكر للضمان معنى وان كان مدعيا صورة والشرع جعل اليمين في جانب
المنكر وقالوا في البكر اذا قالت بلغني النكاح فرددت وقال الزوج بل سكتت فالقول قولها وهي مدعية صورة
اذ هي تدعي الرد لكنها منكرة معنى لانها تنكر ثبوت ملك النكاح عليها فكانت منكرة لا مدعية واذا ثبت ذلك
فنقول الوجوه التي ذكرناها في المانعة هي انكار في السائل فلا حاجة به الى اثبات انكاره بالحجة واشتغال بذلك
يكون اشتغالا بما لا يعنيه حتى ان السائل اذا قال للمجيب بعد التعليل ان العلة التي ذكرتها ليست بعلة كان معارضة
صحيحة واذا قال ان العلة في الاصل غير التي ذكرتها وانما هي كذا كانت ممانعة فاسدة لانها دعوى من حيث
المعنى وهي دعوى غير مفيدة في موضع النزاع لانه لا يمكنه ان يقول في موضع النزاع لغير ذلك المعنى سوى ان

هذا المعنى معدوم

في موضع النزاع وعدم العلة المعينة لا يوجب عدم الحكم ولو قال ان الحكم في الاصل ما تعلق بهذا الوصف فقط بل به
وبقرينة اخرى يكون انكارا صحيحا من حيث المعنى وان كان دعوى من حيث الصورة لان الحكم المتعلق بعلة ذات
وصفين لا سلم به بوجود احد الوصفين وذلك نحو ما علل به الشافعي رح في اليمين المعقودة على امر في المستقبل انها
يمين بالله تعالى متصودة فتعدى الحكم بهذا الوصف الى اليمين الغموس وانا نقول الحكم في الاصل يتعلق بهذا الوصف مع
قرينة وهي توهم البر فيها فيكون هذا منعا لما ادعاه الخصم واحتاج فيه الى اثبات دعواه بالحجة قال رح
ما ليس للسائل بعد المعارضة لا قوله فبطل القياس اقول ليس للسائل بعد
المانعة في العلل المؤثرة الا المعارضة وانها نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة اما النوع الاول
فهو القلب لان المناقضة ايراد الوصف الذي جعله المجيب علة مع تخلف الحكم بدون ابداء علة في الاصل
والفرع والمعارضة ابداء علة مبتداة بدون التعرض لدليل المجيب والقلب متضمن احدى حاصيتي المعارضة
وهي ابداء علة مبتداة واحدى خاصيتي المناقضة وهي ابطال دليل المعلل فسمي هذا النوع من المعارضة باسم
آخر وراء المعارضة والمناقضة وهو القلب ثم جعل في تلك التسمية المعارضة اصلا حيث لم يقل مناقضة فيها
معارضة لما ان ابداء العلة بمقابلة دليل المعلل سابق على ايراد النقض بتخلف الحكم فجعل ما هو السابق اصلا والقلب
في اللغة عبارة عن جعل اعلاء الشيء اسفله واسفله اعلاه ماخوذ من قولهم قابل قلب الاناء اذا نكسه او عن جعل
بطن الشيء ظهرا والظهر بطنا من قولهم قلبت الجراب اذا جعل ظاهره باطنا وباطنه ظاهرا وقلبت الامر
اذا جعلته ظهرا لبطن ثم القلب نوعان وكل العلة مقابل للقلب وانه ايضا نوعان لكن الكل ليس من هذا الباب اي
باب القلب اذ هو من باب الترجيح لان العكس يفتح العلة حيث تقابل كل صورة يوجد هذا الحكم وفي كل صورة لا يوجد هذا
الحكم مثل قولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء فهذا يصلح لترجيح العلة واما القلب فمناقض
للعلة فكانا على طرفي نقيض فلذلك قال لكن العكس ليس من هذا الباب ثم انه يقوم بكل واحد من معنيي القلب لغة نوع
من الاعتراض اما النوع الاول من القلب فان يكون الشيء منكوسا اعلاه اسفله واسفله اعلاه ماخوذ من قلب الاناء
كما ذكرنا ومثال هذا النوع من القلب جعل المعلول علة وجعل العلة معلولا وهذا مبطل للعلة فاذا قلبت ذلك فجعلته
منكوسا لانك صيرت التبع اصلا والاصل تبعا فكان هذا معارضة فيها مناقضة اما كونه معارضة فلانه دعوى حكم
في الاصل بعلة واما كونه مناقضة فلان الذي جعله المعلل علة لما صار بواسطة القلب حكما في الاصل واجتمل الاصل
ذلك الانقلاب فسد الاصل لاحتماله امرين متناقضين لان العلة موجبة والمعلول موجبها الذي هو حكمها فكانا
كالفرع مع الاصل فلا يجوز ان يكون العلة حكما ولا الحكم علة ولما اجتمل الانقلاب دل ذلك على بطلان التعليل فلذلك
فسد الاصل فبطل القياس قال رح وانما يصح هذا فيما يكون التعليل بالحكم لما قوله فتسد الاستدلال
اقول انما يصح هذا النوع من الاعتراض وهو الاعتراض بالمعنى الاول فيما يكون التعليل بالحكم الشرعي
لانه تجعل العلة حكما والحكم علة ولا يتصور ذلك الا بين علة ومعلول يكون كل واحد منهما حكما شرعيا فاما اذا كان
التعليل بالوصف المحض فلا يصح هذا النوع من الاعتراض لان الوصف لا يكون حكما شرعيا مثبت بحكم آخر
فلا يرد عليه القلب مثال ذلك النوع ما قاله الشافعي ومن تابعهم رح في الذمي انه يجب عليه الحد اذا زنى لان الكفار

جنس تجلد بكرهم مائة تشرح ثيبهم كالمسلمين اى كاحرار المسلمين وبعد ذلك ان اجد تارة يغلظ قدرا واخرى
ذا تأمل الذمى سواء المسلم فى حق تغليظ اجد قدرا حتى ان البكر منه اذا زنى تجلد مائة والعبد البكر منه اذا زنى يجلد
خمسين فوجب أن يساويه فى تغليظ احد ذا تأكذلك حتى ان الثيب منه ترجم بل اولى لان الكفر جناية والجناية اثرها
فى تغليظ العقوبة والاسلام عبادة والعبادة اثرها فى التخفيف فلما تغلظت عقوبة المسلم ذا تأ اولى ان تغلظ
عقوبة الكافر ذا تأ وانما قيد الجلد بالمائة لان بدونها لا يتم تعليله اذ العبيد تجلد بكرهم خمسين ولا ترجم ثيبهم بالاتفاق
ومثل قولهم الى قول مالك واصحابه رح القراءة ركن يتكرر فرضا فى الاوليين فيتكرر فرضا فى الاخريين كالركوع والسجود
قلنا المسلمون انما تجلد بكرهم مائة لان ثيبهم ترجم وانما تكرر الركوع والسجود فرضا فى الاوليين لانه تكرر فرضا
فى الاخريين وهذا قلب مبطل لعلة الخصم باعتبار ان ما جعله فرعا صار اصلا واما جعله اصلا صار فرعا وذلك
لان الاجماع محقق على ان الجلد عقوبة البكر والرجم عقوبة الثيب فالجلد فى حق البكر يقتضى الرجم فى حق الثيب بدلالة
الاجماع الا ان هذا الدليل مشكل الدلالة يصلح لقلب العليل كما يصلح لتعليل المعلل صحيح لما قضية فى
اصل المعلل هذا النوع من قلب الاتا، لانك لو قلبت الاتا، كان الاعلى اسفل والاسفل اعلى وضا كذلك لان العلة
فى الحقيقة هى الاعلى والحكم هو الاسفل لانه مبنى عليها فاذا جعلت الحكم علة جعلت الاسفل اعلى واذا جعلت العلة
حكما جعلت الاعلى اسفل فانه جعل رجم الثيب حكما ونحن جعلنا علة وجعل هو جلد البكر علة ونحن جعلنا حكما
وطريق التخلص عن هذا النوع من القلب ان لا يخرج المعلل كلامه على سبيل التعليل وانما يخرجه على سبيل الاستدلال
باحد الحكمين على الآخر لان الشى يجوز ان يكون دليلا على شئ وذلك الشى يكون دليلا عليه ايضا كما فى العقليات
فانه يجوز ان يقال انه موجود فيجوز رؤيته وانه يجوز رؤيته فيكون موجودا وكالنار والدخان فان كلا منهما
دليل على الآخر وكطلوع الشمس مع النهار ولان الاستدلال يحكم على حكم طريق السلف رضه فى الحوادث وانما
يصح هذا التخلص اذا ثبت أن الحكمين نظيران متساويان فيدل كل واحد منهما على صاحبه منزلة التوأم فانه
ثبت حرية الاصل لاحدهما يثبوته للآخر وثبت الرق فى احدهما اذا كان يثبوته للآخر وذلك مثل ما قالوا على انا نرى ان
الصوم عبادة تلتزم بالنذر فيلتزم بالشروع كالحج والصلوة لهم اذا صح يحترزون
عن مسئلة النذر بصوم يوم النحر فقالت الخصوم الحج انما يلتزم بالنذر لانه يلتزم بالشروع وقال
علماؤنا رح فى الثيب الصغيرة انه يتولى عليها فى مالها فيتولى عليها فى نفسها كالبكر الصغيرة وقالت الخصوم
بطريق القلب انا يتولى على البكر الصغيرة فى مالها لانه تولى عليها فى نفسها وتما قلب الخصم ما قالوه اخذوا
بالاستدلال طلبا للتخلص عن قلبهم فقالوا النذر بالصوم لما وضع لله تعالى على سبيل التقرب اليه تسببا وتعمية
لا فعلا لزم الناذر مراعاة ذلك النذر بابتداء مباشرته واجبا ان ابتداء المباشرة منفصل عن النذر
وبالشروع حصل نفل القربة فيجب مراعاة ذلك الشروع بواسطة الثبات والدوام على ذلك الشروع
بالطريق الاولى والولاية شرعت باعتبار حاجة المولى عليه وعجزه عن التصرف نفسه على من هو قادر
على قضاء الحاجة ولفظ على فى قوله على من هو قادر صلة شرعت لان هذا حق على المولى حتى لو امتنع عن تنفيذ
ما تولى لاثم فلذلك ذكر بكلمة على لذا ذكره ويحتمل ان يكون على صلة للولاية وما سبق ذكر فى شرط الاستدلال

وجوده فما قالوا لانهم استدلوا فى فصل الصوم باحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما من حيث ان
المقصود بكل واحد منهما تحصيل عبادة زايدة على محض حق الله على وجه يكون المضى فيها لازما والرجوع عنها بعد
الادآء حراما وابطالها بعد الصحة جناية فبعد ثبوت المساواة بينهما نجعل هذا دليلا على ذلك تارة وذلك على
هذا اخرى واما فى فصل الولاية فقد استدلوا فيه ايضا باحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بين المتصرفين
اذ الولاية فى كل واحد منهما باعتبار حاجة المولى عليه وعجزه عن التصرف نفسه والنفس والمال والثيب البكر
فى ذلك سواء بخلاف ما علل به الخصم فانه لا مساواة بين الجلد والرجم من حيث الذات ولا فرحيث الشروط اما
الاول فلان الرجم عقوبة غليظة تأتى على النفس والجلد ليس كذلك واما الثانية فلان الرجم يستدعى من
الشرايط ما لا يستدعيه الجلد حتى اختلفوا فى اشتراط الثيابة فانها شرط لوجوب الرجم لا لوجوب الجلد ولا
يستدل بوجوب الادنى على وجوب الاعلى فى باب العقوبات فان قيل قوله والنفس والمال والثيب والبكر
فيه سواء غير مسلم فان النفس والمال لا يتساويان فى قضاء الحاجة فان حاجة الصغير والصغيرة لما ان تقوم
الولى مقامها فى حفظ المال والتصرف فيه للتيقن بأنه لا حاجة فيه ناجزة فكانت الولاية للولى بالتصرف
فى ماله كلا تاكل النفقة والحاجة فى حق النفس متأخرة الى ما بعد البلوغ لان الشهوة انما تكون بعده والاصل
فى النكاح قضاء الشهوة فلم يلزم من ثبوت الولاية للولى فى المال ثبوتها فى النفس لفقدانها والحاجة قلنا الحاجة
قد تقع فى النفس فى الحال على تقدير فوات الكفو وفى المال قد لا تقع الحاجة بان كان كثيرا والصغير موقت فكانت
الحاجة الى حفظ المال اقرب الى الزوال فلما اجتمعت الحاجة الا انها كانت فى حق النفس والمال كانت الحاجة
اليها على السواء فجاز الاستدلال بثبوت الولاية للولى بسبب الصغر احدهما بالاجماع على ثبوتها للولى فى الآخر
وكذلك لا مساواة بين القراءة والركوع والسجود لان القراءة ركن هو ركن يسقط بالاقتداء عندنا وخوف فوت
الركعة عند من عجز عن الافعال وقدر على الاذكار ولم يصح اداء الصلوة منه بالاذكار نثبت بذلك ان القراءة ركن
زايد بخلاف الاقوال فانها تصلح للاصالة ولهذا اذا قدر على الافعال وعجز عن الاذكار صح اداء الصلوة بالافعال وكذلك
لا مساواة بين الشفع الاول والثانى فى القراءة لانه يسقط عن الشفع الثانى احد شطرى القراءة وهو الشورة وسقط
منه احد وصفى القراءة وهو الجهر فانه لم يجهر فيه بالقراءة بل يخافت بها واذا انعدمت المساواة بينهما فسد
الاستدلال باحدهما على الآخر قال رح واما النوع الثانى منه الى قوله منزلة البكر فى الوجه
اقول النوع الثانى من القلب فهو قلب الشئ ظهرا لبطن بان جعل ظاهر الشئ باطنا ليكون بطنه الى
المعارض وهو ماخوذ من قلب الجراب وذلك بان يكون الوصف الذى علل به الخصم شاهدا عليكم له على المعارض
فى اثبات ذلك الحكم فجعلته بالقلب شاهدا لكم وكان ظهر الوصف اليكم لانه كان معروضا عنكم حيث كان يشهد له
عليكم وكان وجهه الى الخصم لكونه شاهدا له وحجة لمدعاه فصار بواسطة القلب وجهه اليكم وظهره نحو الخصم لانه
صار حجة لكم عليه بعد ان كان حجة لخصمكم فنقض كل واحد من المعلل والسائل صاحبه فصارت هذه المعارضة وهى
القلب معارضة بنا قضة لان المطلوب من التعليل هو الحكم والوصف يشهد باثباته لزوجه وتنفيه لزوجه آخر
فيكون مثنا قضا فى نفسه بمنزلة الشاهد الذى يشهد لاحد الخصمين على الآخر فى جارية ثم يشهد على الخصم الآخر فى غير
تلك الجارية

فانه نقض كلا نه فكذلك ههنا بخلاف المعارضة بقياس آخر فانها لا توجب النقض بل توجب الاشتباه
فيعذر المجتهد الا يترجح لاحدهما على الآخر فاما ما يشهد لك ان المخصل عليه وقت واحد فجاذبة واضحة فانه يتحقق
فيه التعارض مع النقض الا ان هذا النوع من القلب لا يكون الا بوصف زايد على تعليل المعلل فيه تقرير
وتفسير للاول وهو الحكم المتنازع فيه فكان هذا النوع من القلب دون النوع الاول منه فلذلك قدم عليه النوع
الاول فان قيل هذا النوع ليس بقلب اذ القلب هو الذي يقلب المذكور بعينه وانت زدت على المذكور
وصفا لم يتعرض له المعلل وسميته المذكور فيصير شيئا آخر فلا يكون هذا قلبا بل معارضة قلنا نحن فيه زيادة
وصف للحكم الاول لكن على وجه التقرير والتفسير للحكم المدعى به لا على وجه التغيير فكانت العلة الاولى
باقية بحالها لم تصر شيئا آخر فكان ما ذكره السائل قلبا لا معارضة ابتداء وقول المصنف رح الا ان هذا لا يكون
الا بوصف زايد فيه تقرير للاول وتفسير جواب عن السؤال الذي ذكرناه ومثال هذا النوع من القلب ما قاله
الشافعي واتباعه رحمهم في صوم شهر رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا متعينا اليه كصوم القضاء فانا
نقلب عليهم علتهم ونقول لما كان صوما مفروضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكن صوم القضاء
انما يتعين بالشروع لا قبله حتى يجوز ان يصرف صومه قبل الشروع الى صوم آخر غير القضاء وان كان
بعد نية القضاء وصوم شهر رمضان تعين قبل الشروع فيه لكونه ناجيا بحيث الصيامات سبب لتعيين الشارع
اياه لصوم الفرض لا بتعيين العبد كما في القضاء فكان صوم شهر رمضان في حق التعيين اقوى من صوم القضاء فقوله
بعد تعينه هو الوصف الزايد لانه زيادة على ما قاله المعلل لكن فيه تفسير للاول اذ الكلام فيه لا في نفس الفرض
فان الخصم لما قال صوم فرض ولم نبين انه متعين في هذا الوقت تبليغا للامر علينا فسترنا بخر الصوم الذي اعترض
عنه الخصم وبينا بهذه الزيادة ان صوم شهر رمضان لما تعين مشروعا في هذا الزمان كان قياسه وصوم القضاء
ما بعد تعين صوم القضاء بالشروع فيه حتى لا يبقى غيره مشروعا فيه وقوله لكنه انما يتعين بالشروع
في اخره لبيان ضعف صوم القضاء بالنسبة الى صوم الفرض ومثال هذا النوع ايضا قولهم في مسح الراس انه
ركن في وضوء فيتسن تثليثه كغسل الوجه فقلنا لما كان المسح ركنا في وضوء وجب ان لا تسن
تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض كغسل الوجه وبيان ذلك ان مسح الراس ينادي بالتعليل ان المسح لان المسح هو
الاصابة وبالتعليل منه تحصل الاصابة فيكون لتسييب الراس بالمسح تكميلا للفرض في محل الفرض وهو الراس
كله فان عندنا فرض المسح هو ربع الراس من غير تعيين وعند الشافعي رح ثلث شعرات وهي غير معينة
ايضا فكان كل الراس محل الفرض على سبيل البدل فاذا مسح كل الراس فقد كمل فرض المسح بزيادة على الفرض لان
شرعية السنن لتكميل الفرايض كتكرار غسل الوجه ويجوز من المغسولات فانه يحصل الاكمال بالزيادة على
المفروض فقوله بعد اكماله بزيادة على الفرض هو الوصف الزايد وفيه تقرير وتغيير للحكم المتنازع لا تفسير له
فان الكلام في التثليث بعد الاستيعاب دون مقدار المفروض من المسح فان قيل قد قلتم ان المناقضة
لا ترد على العلل المؤثرة وقد وقعتم فيما أبيتم قلنا السائل ههنا بين ان الدليل الذي يثبت تاثير علة
المعلل من الكتاب والسنة في التعيين او في التثليث حق وصواب ولكن ذلك قبل التعيين وقبل الاكمال لا بعد ذلك

وصوم رمضان متعين والتثليث في المسح بعد الاكمال ليس بمسنون فالنقض راجع لا جعل المعلل الوصف علة مطلقة
لا الى النقض قال رح واما العكس فليس من هذا الباب الى قوله وذلك مبطل للقياس اقول
عكس العلة ليس من باب القلب لكنه لما استعمل في مقابلة القلب لان اهل النظر يقولون القلب والعكس احق
به في الذكر ثم عكس العلة نوعان الاول رد الحكم على سننه الاول وطريقه بما يكون قلبا للعلة حتى يثبت به ضد ما
كان ثابتا باصله وهذا النوع يصلح لترجيح المعلل الثاني رد الحكم على خلاف سننه وانه معارضة فاسدة واصل
العكس لغة رد الشيء على سننه الاول ماخوذ من عكس المراة فان نورها يرد نور بصر الناظر فيها وراءه على
سننه حتى ان العكس تراى نفسه كان له في المراة وجها وعينا يبصرها وكذا عكس المراة يرد نور الشمس حتى
تقع على جدار مقابل المراة كان في المراة شمسا مثل النوع الاول من العكس قولنا في الشروع في صوم النفل انه ما
يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه ما لا يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع كالوضوء فكان العكس
على هذا المعنى ضد الطرد وهذا العكس وهو الوضوء وما اشبه هذا العكس كصلوة الجنازة وعيادة المريض مما
يصلح مرجحا لهذا النوع من العلة على العلة التي تطرد ولا تنعكس على ما سياتي بيانه في بابه ونظير النوع الثاني
من العكس قول الشافعي واتباعه رحمهم في صوم النفل هذه عبادة لا تمضي في فاسدها فلا تلزم بالشروع فيها كالوضوء
وعكسه الحج فانه عبادة يمضي في فاسدها وتلزم بالشروع فيها فنقلب العلة على الثاني بذلك ونقول لما كان
الصوم كالوضوء وجب ان تستوي فيه اي في الصوم حال النذر والشروع في حق الالتزام بها كما استوى عليهما
في الوضوء في حق عدم الالتزام بها فان الشروع في الوضوء لما لم يلزمه النذر وبهما النذر بالصوم
كذا الشروع واذا ثبت المساواة ثبت بجميع الوجوه في الصوم لا شتراك مجموع الحدين فيه اجماعا
فعلم بهذا ان النوع الثاني من العكس معارضة فاسدة لان فيها مناقضة لكن هذا القلب ضعيف من وجوه القلب
لانه لما جاء المعارض بحكم آخر سوى ما ذكره المستدل في التعليل وهو الاستواء الذي لم يتعرض المستدل له لا عبارة
ولا دلالة ذهبت المناقضة وانتفى الابطال بطريق النظر لان المستدل لم ينف الاستواء حتى يكون المعارض
باثباته مناقضا ولذلك لم يكن العكس في هذا الباب في الحقيقة كما تر بيانه ولانه جاء المعارض بحكم مجمل وهو مطلق
الاستواء متناول الاستواء في الوجود والاستواء في العدم فكان مجملا وذلك لا يتصل بالتعليل فيه فلا يصح ذلك
من السايل الا على وجه الابتداء وليس كذلك لانه في مقام الانكار لما في مقام الاثبات ولان ما ذكره المستدل
وهو هذه عبادة لا تمضي في فاسدها الى آخره منتشر فكان اول من المجمل الذي ذكره المعارض فلا تثبت المعارضة
ولان المقصود من الكلام معقول لان ما لا معنى له لا يستحق كلاما والاستواء الذي ذكره المعارض مختلف المعنى
يسقط من وجه اذ الاستواء قد يكون بسقوطها كما في الوضوء الذي هو الاصل فانه لا اثر للنذر ولا للشروع في
وجوب الوضوء حتى لو نذر ان يتوضا لا يصح نذره اجماعا وكذا شروعه في الوضوء غير ملزم وكذا الاستواء
ثبوت من وجه كما في الصلوة التي هي الفرع لان النذر ملزم فيها بالاجماع فوجب ان يكون الشروع فيها كذلك
والشروع والثبوت متضادان فكان بين الاصل والفرع في المعنى الجامع بينهما مضادة وذلك مبطل للقياس
لان شرط صحة القياس ان تجعل الفرع نظيرا للاصل في حكمه ولم يوجد ذلك الشرط ههنا لان حكم الاصل وهو الوضوء

الصوم

عدم اللزوم

وحكم الفرع وهو الصلوة اللزوم اولان حكم الاصل انما هو المساواة في العدم وحكم الفرع هو المساواة في الوجود
فلم يصر الفرع نظيرا للاصل في حكمه وما ذاك الا نظير من اثبت الحرمة في النبيذ بالقياس على الخمر في الاصل
وقوله على التضاد يتعلق بقوله مختلف في المعنى قال رح واما المعارضة الخالصة للقول بالاحتجاج اقول
قد سبق ان المعارضة نوعان معارضة يتبعها مناقضة ومعارضة خالصة اي لا مناقضة يتبعها ولا ممانعة وقد مضى
الكلام على النوع الاول بتمامه وهذا شروع في بيان النوع الثاني فنقول المعارضة الخالصة نوعان الاول في حكم الفرع
والثاني في علة الاصل اما النوع الاول فخمسة اوجه واما النوع فعلة اوجه اما المعارضة التي في حكم الفرع وهي الوجه
الاول فاصح وجوهها المعارضة بضد ذلك الحكم الذي في الفرع بعينه فيقع بذلك التعارض بمحض المقابلة بحكم النوع
فيحتاج المعلل لجلة حكم الفرع بسبب وجود المعارض وينسد طريق ثبوت حكم الفرع الا بنوع من الترجيح مثال
هذا الوجه قول الشافعي رح في مسح الرأس ان المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول لهم
على طريق المعارضة انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف وهذه معارضة صحيحة لما فيها من التنصيص على ضد
حكم علة المستدل في ذلك المحل بعينه ثم انا نرجح قولنا هذا لان المسح له اثر في التخفيف بخلاف الركن في حق التكرار
فانه قد يكون ركنا ولا تكرار كمسح الخف وقد يكون ركنا وتكرار كغسل الوجه فعلم ان الركنية غير دائرة مع التكرار
واما المسح فانما دار دائرا مع التخفيف فعلم ان لوصف المسح زيادة تاثير في اثبات التخفيف من الركن في اثبات
التكرار والدوران من اسباب الترجيح والوجه الثاني معارضة سبب زيادة هي تفسير وتقرير للاول وهو
الحكم الذي ذكره المعارض اولا ذلك مثل قول الشافعي رح وابتاعه في المسح انه ركن من اركان الوضوء فيسن
تثليثه كسائر الاركان نقول ان المسح ركن في الوضوء فلا يسن سلسه بعد اكله في محله كالغسل فقولنا بعد اكله
زيادة هي تفسير وتقرير لقولنا فلا يسن تثليثه ليعلم ان المراد نفي السليت هو بعد صنعه الاكل اذ السليت
للاكل فاذا اكله مرة فلا حاجة الى الاكل اخرى وهذا الوجه من المعارضة وهو الوجه الثاني احد وجهي القلب
على ما مر تقريره وانما ذكرنا ذلك في هذا القسم لكونه ذا شبهين فانه معارضة قصدا مناقضة ضمنا فكانت
جهة المعارضة راجحة فيه واما الوجه الثالث فالمعارضة التي فيها نفي لما اثبته الاول لك المعلل والدليل
الاول وهو دليل المعلل اثبات ما انفاه الاول ولكن بنوع تغيير بسبب الزيادة وذلك مثل قول علمائنا رح في
اليتيمة الصغيرة ان غير الاب والجد من الاقارب له ولاية تزويجها كونها لا نهاية صغيرة فيتولى عليها في التزويج
كالتي لها اب فقالت الخصوم بطريق المعارضة انها صغيرة فلا تثبت عليها ولاية التزويج للاخ كما قال هذا الذي
ذكروه وهو قولهم للاخ تغيير للحكم الاول وفي ذلك لتعطيل الاول لان محل النزاع هو اثبات ولاية التزويج
على اليتيمة المذكورة والتعليل لذلك لا يعين الولي المزوج والخصم في معارضته علل لنفي ولاية الانكاح من
شخص بعينه وهو الاخ وانه تغيير فلا يصير معارضا في الظاهر الا ان تحت جملة ما ذكر الخصم نفي الاول وهو
حكم المعلل لان محل النزاع اثبات ولاية الانكاح للاقارب سوى الاب والجد على الصغيرة واذا بطلت ولاية
الاخوة بالمعارضة بطل سائر الولايات وهي ولاية من وراء الاخ بالاتفاق بنا على ولاية الاخوة لكون الاخ
اقرب الاقارب واذا بطل كونه وليا بطل كون غيره وليا بالطريق الاولى فظهر بهذا الوجه معنى الصحة في هذه

المعارضة

وانما يكن قويا قال رح واما الرابع فالقسم الثاني من قسمي العكس لما قوله فيفسد الرجح اقول
الوجه الرابع من وجوه المعارضة في حكم الفرع هو القسم الثاني من قسمي العكس وهو ان يثبت على خلاف سننه
وقد سبق انه معارضة فاسدة وفيه صحة من وجه مثال ذلك ما قال علماؤنا رح في الكافر يشتري عبدا مسلما ان الكافر
يملك بيع العبد المسلم فيملك شراءه كالمسلم فقالت الخصوم وجب بهذا المعنى ان يستوي حكم ابتداء شرائه وحكم
استدامة الملك وقراره فيه كالمسلم لكن لا يقرر هو على ملكه بل يزال عنه فكذلك يزال شراؤه وهذه معارضة
فاسدة لان فيها اثبات ما نفيناه علما وناجح بالتعليل وهو التسوية بين ابتداء الشراء وقراره وانما اثبت المعلل
التسوية بين البيع والشراء فلا تكون هذه المعارضة متصلة بمحل النزاع فلم تكن صحيحة وان كان نظر فيها معنى
الصحة عند اثبات التسوية بين الابتداء والقرار لانه حينئذ تظهر المفارقة بين البيع والشراء وانما تظهر هذا
بيان التاثير فيحتاج السائل الى البيان وليس له ذلك وقوله الكافر يملك بيع العبد المسلم اي العبد الذي كان كافرا
ثم اسلم في يده واما الوجه الخامس فهو المعارضة في حكم غير الحكم الاول وهو الذي انبته المعلل بتعليله لكن في هذا
الوجه من المعارضة نفي الحكم الاول ايضا مثاله ما قال ابو حنيفة رح في المرأة التي نعي اليها زوجها اي اخبر بخبر
موته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر وولدت منه اولادا ثم جاء الزوج الاول حيا وادعى الاولاد والثاني
ايضا يدعيها ان الزوج الاول احق بالاولاد لانه صاحب فراش صحيح وثبوت النسب باعتبار الفراش
فثبت نسب الاولاد منه فان عارض الخصم ذلك بان الزوج الثاني صاحب فراش فاسد ومع هذا ثبت
النسب كما لو تزوج رجل امرأة بغير شهود فدخل بها وولدت منه فهذه معارضة فاسدة في الظاهر لاختلاف
الحكم لان المعارض اثبت فيها حكما في غير المحل الذي وقع فيه التعليل اذ الفاسد غير الصحيح فلا يسلم المنافاة
بين صحة نكاح الاول وفساد نكاح الثاني فلا يتحقق التعارض الا ان النسب لما لم يصح اثباته من زيد بعد ثبوته
من عمرو لانه لا يتصور ثبوته منهما جميعا صحت المعارضة بينهما بما يصلح سببا لاستحقاق نسب الولد وهو
الفراش وان كان فاسدا لان الفراش الفاسد يثبت النسب مع فساده ولما كان كل واحد من الفراشين مثبتا
للنسب والاجماع ثابت على ان النسب اذا ثبت من احد لا يثبت من غيره صحت معارضة الفاسدة الصحيحة
من هذا الوجه وعلى هذا التقرير كان قوله لما لم يصح اثباته من زيد اي من فراش صحيح وقوله من عمرو اي من فراش
فاسد فان قيل يشكل على قوله الا ان النسب لما لم يصح اثباته من زيد بعد ثبوته من عمرو ما اذا كانت الجارية
بين اثنين واتت بولد فادعياه معا ثبت نسبه منهما عندنا خلافا للشافعي رح فقد ثبت نسب الابن من الابوين
فعلم بهذا ان ثبوت النسب من رجل لا يمنع ثبوته من آخر قلنا انما ثبت ذلك في صورة المنعة لعدم امكان ترجيح
احدهما على الآخر لمصادفة دعواهما معا ملكهما فلما استويا في سبب الاستحقاق وهو الدعوى مع الملك استويا في ثبوت
النسب لهما ايضا واما في مسئلتنا فسبب ثبوت النسب على التعاقب على ان النسب من الابوين في مسئلة الجارية
انما ثبت بقضية عمر رض بمحضر من الصحابة رض على خلاف القياس فلا يرد نقضا واذا كان كذلك احتاج المعلل
وهو ابو حنيفة رح الى الترجيح بالصحة فقال ان فراش الزوج الاول صحيح وفراش الزوج الثاني فاسد وانما يثبت
لا يعارض الصحيح ثم عارضه الخصم اي السائل وهما ابو يوسف ومحمد رحمهما بان الزوج الثاني شاهد اي حاضر والا ما ذكره

فكان اول

نتس باقال وتالا فقه المسئلة وهو أن اعتبار الصحة والملك أولى من اعتبار الحضور مع الفساد لان الفاسد شبيه
فلا يعارض الحقيقة فيفسد الترجيح ولان الشئ لا ينتهض الا بما هو مثله او فوقه والفاسد لا يكون مثلا للصحيح فلا يستتبع
به حكم الاستحقاق الثابت بالصحيح وأما النكاح بغير شهود فليس من هذا الجنس في شئ، لان كلامنا ان النسب
بعد ما صار حجة للثبوت لشخص هل يجوز ان يثبت لغيره باعتبار فراشه G ـــــ ١٢ وأما المعارضات
في الاصل فباطلة لما قلناه فبطلت المعارضة اصلا ـــــ قد تقدم أن المعارضة الخالصة نوعان احدهما في حكم الوجه
والآخر في علة الاصل وقد مر الكلام على النوع الاول وهذا شروع في النوع الثاني فنقول المعارضة في علة الاصل
تلحق وجه الاول معارضة بمعنى اي بوصف لا سعدى للفرع وذلك باطل لعدم حكم هذا الوصف وهو التعدية لما بيّن
ان حكم التعليل هو التعدية فما لا يعدى حكمه اصلا يكون فاسدا من التعليل وذلك هو التعليل بعلة قاصرة ولفساد ذلك
الوصف لو افاد هو تعدية نظيره ما اذا علل الحنفي في مسئلة الربوا وقال ان علة الربوا في الذهب والفضة الجنس
مع الوزن فيتعدى الربوا الى الدهن والكل موزون قبل يجئ فعارضه الخصم بان العلة فيها الثمنية
ولم توجد في الفرع فقال المعلل هذا باطل لما ان التعليل حكمه التعدية الى آخر ما مر ولفساد وصف الخصم وان تعدى
الى فرع لانه لا اتصال له بمحل النزاع الا ترى انه بعدم تلك العلة في ذلك المحل اذ الخصم لم يضع شيا بهذه المعارضة
الا ان اذا عدم العلة وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يكون الحكم معلولا بعلل شتى فلا تزاحم في العلل لان
عدم العلة لا يصلح دليلا عند عدم الحجة فلان لا يصلح دليلا عند مناهم الحجة اولى وقد قامت الحجة الحنفي على ان الجنس
مع الكيل او الوزن علة ولم ينتصب للخصم دليل فلم يتم المعارضة وذلك كما اذا علل الحنفي بجريان الربوا في المطعوم
والجنس ليتعدى ذلك الى الحشيش وغيره فيعارضه الخصم بان العلة في الاشيا الاربعة الطعم وهو ليس بموجود
في الحشيش فلا يجوز الربوا فيه فهذه معارضة فاسدة لان العدم ليس بحجة الوجه الثاني المعارضة بوصف متدرك
الى فصل مجمع عليه على خلاف التخريج كالارز والعسل والذرة ونحوذلك فقد اجمعنا نحن والشافعي على جريان الربوا في
ذلك لكن عندنا باعتبار القدر والجنس وعنده باعتبار الطعم فاذا علل الحنفي بالكيل والجنس مع الحظر ليتعدى الحكم
الى الحشيش والذرة فيعارضه المالكي بان العلة الاقتيات والادخار او الشافعي بان العلة الطعم ووصف المعلل
متعد الى الفرع مجمع عليه كالعسل واخواته والخصم لا ينازعه في ذلك بقي له ان يقول ان الاقتيات والادخار او
الطعم غير موجود في الحشيش والتين وهذه انما معارضة فاسدة لان الخصم ما ضنع فيها الا أن ادّى عدم العلة
وعدم العلة ليس بدليل على ما مر الوجه الثالث هو المعارضة بوصف متعد الى معنى اي فرع مختلف فيه
اذ التعدي من الاصل الى الفرع انما يكون بسبب معنى يجمعهما فاطلق المعنى واراد به الفرع تجوزا مثال ذلك
ما علل الحنفي في الحظة بالكيل والجنس فيعارضه الخصم ليتعدى الحكم بالتعليل وهو ما لا يدخل تحت الكيل كالحشيش
والجنتين وانه فرع مختلف فيه وهذه ايضا معارضة فاسدة لما مر غير انا نزيدها عزا فائدة لانا جعلنا الخصم علة في الاصل
لا شئ ما ذكره المعلل لما سبق غير مرة الا ان الوصف المتعدي الى فرع مجمع عليه اقوى من الوصف المتعدي الى فرع
مختلف فيه وزاهر النظر من زعم ان هذا الوجه من المعارضة وهو المعارضة بوصف يتعدى الى فرع مختلف فيه معارضة
حسنة اذ فيها معنى المانع لاجماع الفقها رحمهم الله على أن علة الحكم احد الوصفين لا كلاهما فاذا سلمت صحة علة السايل يظهر

حكمها

وهو التعدية صار ذلك ابطالا للعلة الاخرى اجماعا فتحقق المعارضة ويكون فيها مانعة ز هذا الوجه بيانه انا نقول في
تعليل الخطه انه باع مكيلا بمكيل فرجحنا متفاضلا فكان حراما ثم عدّينا الحكم الى الحشيش وغيره فالخصم يقول بطريق
المعارضة باع مطعوما بمطعوم فرجحنا متفاضلا ليتعدى الحكم الى المطعومات التي هي غير متدرة كالتفاح وقد ثبت
باتفاق الخصمين ان علة الحكم احدهما فاذا ثبت صحة ما ادّعاه علة انتفى الآخر بالاجماع فكان في هذه المعارضة مانعة
والجواب عن ذلك ان الاجماع انعقد على فساد احد الوصفين لمعنى في ذلك الوصف بجعله فاسدا لا لصحة الوصف
الآخر لاحتمال كونها صحيحين اذ يجوز التعليل بعلتين فساد احدهما لم ينشأ من التعليل بالوصفين المختلفين وانما نشأ بعلل
لفساد في ذلك الوصف من حيث لا يصلح علة وحينئذ لم يثبت فساد الصحة الآخر لاحتمال صحتها فلنا الا ترى ان اثبات
الصحة ليس لفساد الآخر لاحتمال كونها فاسدين فلا بد من اقامة الدليل على فساد هذا الوصف وذلك كما لو علل
الطعم في علة الربوا احدهما بالاتفاق على وجه الصحة والآخر فاسد لكن فساده ليس لصحة الآخر لما ترذكر
بل لمعنى فيه تفسد وصف الخصم فاثبات فساد احد الوصفين لصحة الآخر يكون باطلا كما ان اثبات صحة وصف
الخصم بافساد وصف خصمه يكون باطلا اذ صحة وصفه انما تثبت لمعنى في وصفه يصحح فبطل هذه المعارضة
فعرفنا ان الوجوه المذكورة من المعارضة في علة الاصل كلها فاسدة وقال القاضي الامام ابو زيد وصدر الاسلام
ابو اليسر البزدوي رحمهما الله معارضة علة الاصل بعلة اخرى انما هي المفارقة وذلك بان يقول السايل لانم ان
المعنى في الاصل ما ذكرت بل المعنى في الاصل كذا وكذا G ـــــ ١٢ وكل كلام صحيح في الاصل يذكر على سبيل
المفارقة للاصل وانت جعلته مزاحما له اقول ـــــ هو مبنية على قاعدة كلية في المناظرة والتعليل وهي
ان السبيل في كل كلام صحيح في اصله يذكره اهل الطرد في رد قول المعلل على سبيل المفارقة بين الاصل والفرع
فاذكره على سبيل المانعة ليكون ذلك فقها صحيحا لا بد من قبوله وذلك بوجوه ثلثة الاول ان شرط صحة القياس
تعليل الاصل بعض اوصافه لا بجميعها لما سبق ان التعليل بجميع اوصاف الاصل باطل اذ جميع تلك لو كان موجودا في الفرع
لا يكون هو فرعا بل اصلا ولما كان التعليل ببعض الاوصاف شرطا لصحة التعليل كان ذكر الفرق بينها بذكر وصف آخر
لم يذكره المعلل راجعا الى منع صحة التعليل وحينئذ يكون شغل السايل بالرد فاندفع ما يقصده لان سعيه لابطال التعليل لا
لتصحيحه الا ترى ان ذكر الفرق ابتداء هو دعوى صورة والسايل في مقام الانكار الى أن يمنع الحجة للمعلل
لا في مقام الدعوى اذ الدعوى منصب المعلل لا منصب السايل فكان في ذكر الفرق غصب منصب المعلل الثالث
هو ان الحكم في الاصل يجوز ان يكون معلولا بعلتين فيتعدى الحكم لما بعض الفروع بوجود احدى العلتين دون الاخرى فانهدام
العلة التي يقصدها السايل لا يمنع المعلل من ان يعدي حكم الاصل للفرع بالعلة التي يدعيها انها علة الحكم في الاصل
وما لا يكون قدحا في كلام المعلل فاشتغال السايل به يكون لسفا لا بما لا نفيد وانما المفارقة في المانعة حتى تبين
المعلل تاثير علته الوابع ان القول بطريق المانعة أفتح لقول المعلل واكثر لحصول فايدة المعلل لذلك في
علته وصنا لا يمكن للسايل منعه فيظهر به فقه المسئلة وقد جعل كثير من فقهائنا الفرق بين الفرق اقوى سؤال وظنوه
فقه المسئلة وزعموا ان الفقه هو الفرق والحق وهو اضعف سؤال عند المحققين على ما مر بيانه وقد قال الامام الفاضي
ابو زيد الدبوسي ره ان المفارقة اعتراض فاسد سماها اهل الطرد مناقضة وكلا فالمفارقة في المانعة حتى تبين المعلل

تاثير الوصف

وكل الفقه في المانع فاما المفارقة فليست بفقيه بل جدال وهوآء لانه يصنع شيئا مما ذكره المختلف فيه الا اذا رأنا عدم علة
ذكرها في الفرع والعدم لا يوجب عدم الحكم ولا يكون حجة موجبة وانما يكون دليلا على حكمها حال عدم سائر الحج اما حال قيام
حجة اخرى فلا وقد ذكر العدم ههنا حال حجة اخرى فهذا الرجل بهذه المفارقة اراد دفع الحجة بعدم الحجة وانه غاية في
الجهل ونظير ذلك قول الشافعي وأتباعه رحمه في اعتاق الراهن العبد المرهون ان الاعتاق تصرف من الراهن يبطل
حق المرتهن عن المرهون فكان مردودا كالبيع فقال المعترض ليس الاعتاق كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ بعد
وقوعه واما الوجه في ذلك ان نقول ان القياس لتعدية حكم النص دون تغيير حكمه لما مر ان شرط القياس
ان لا يغير حكم النص الفرع بل يثبت ذلك في الفرع على الوصف الذي يثبت في الاصل وبخلافه لانه وجود هذا الشرط
فيما نحن فيه وبيان ذلك ان حكم الاصل وهو البيع توقف ما يحتمل الفسخ لا ابطالا حتى لو اجاز المرتهن جاز بالاجماع وانه
في الفرع وهو الاعتاق تبطل بالتعليل اصلا ما لا يحتمل الفسخ وهو الاعتاق فانه ابطلت الاعتاق اصلا حتى لو اجازه
المرتهن لا يصح عندك فكان تعليلك هذا مغيرا حكم الاصل في الفرع فكان فيه تغيير من وجهين وكذلك ان اعتبر المعلل
اعتاق الراهن باعتاق المريض في عدم الصحة بتغيير تعليله حكم اصله ان كان تعليله لابطال الاعتاق لان الراهن
لان حكم الاجماع في اعتاق المريض توقف العتق ولزوم الاعتاق وانه قد عدى بتعليله بطلان الاعتاق الى الراهن
فكان في تعليله تغيير حكم اصله وانه غير صحيح وان ادعى المعلل في اصله وهو اعتاق المريض حكما غير الحكم الذي
تقلناه في اعتاق المريض وهو بطلان الاعتاق لاستقامة كلامه لم نسلم ذلك له بل نمنعه ثم تحرير النزاع ان اعتاق
الراهن العبد المرهون باطل عندان فقد رد وعندنا ينفذ كذا في مختلف الرواية وغيره وذكر في الايضاح انه ينفذ
عندنا سواء كان موسرا او معسرا وعنده لا ينفذ اذا كان معسرا وينفذ اذا كان موسرا وفي المبسوط فعتق
الراهن نافذ عندنا سواء كان موسرا او معسرا وهو احد قولي الشافعي ثم ذكر القولين حكينا عن الايضاح وننظر
ما نحرره ايضا قول الشافعي وأتباعه رحمه في قتل العمد انه قتل آدمي مضمون فكان موجبا للمال كخطأ صول السايل
ليس قتل العمد كخطأ لان في الخطأ المثل غير متدور عليه اذ لا يمكن فيه ايجاب مثل المتلف من جنسه وفي قتل العمد المثل
متدور عليه اذ المثل من جنسه ممكن بهنا وهو القصاص فتفرق السايل بهذا بين الاصل والفرع وليس السبيل
ذلك لما مر تقريره بل السبيل ما قلنا وانا لا نسلم ان شرط القياس قايم وبيانه ان الحكم في الاصل وهو الخطأ
وجوب المال خلفا عما هو الاصل وهو القصاص لغوات الاصل وانه جعلت المخلف وهو المال مزاحما للاصل وهو القصاص
ولا نسلم ذلك لان شريعة المال في الخطأ بطريق الخلافة عن القتل لفوات الاصل لانه لا يمكن في الخطأ ايجاب
مثل المتلف من جنسه كما مر فوجب المال خلفا وفي صورة العمد المثل من جنسه ممكن فكان هو واجبا عينا فكان
في ذلك تغيير حكم الاصل بالتعليل ثم تحرير النزاع ان موجب القتل العمد عندنا هو القصاص عينا لكن للاولياء ان
يصالحوه على الدية وعند الشافعي رحمه هو احد شيئين القصاص او الدية فرغير تعيين وثمرة الخلاف انما
تظهر في حق العدول للولي الى مال القاتل فرغير مرضاته عندنا وعنده لا يسقط ذلك بدون مرضاته قال رحمه
وقد بينا ان المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة بعد صحة اثرها وانما يتبين ذلك بوجوه اربعة
باب ——— وجوه دفع المناقضة الى قوله لا يجب به الغسل بالاجماع اقول ———

قد سبق في باب وجوه دفع العلل ان العلل المؤثرة لا تقبل المناقضة بعد صحة اثرها لان اثرها ثابت بالكتاب والسنة
واجماع الامة والنقض لا يرد على ذلك لكونه دليلا والله تعالى وقر المحال ان يرد الناقض على دليله وانما يتبين
ذلك اي عدم ورود المناقضة على العلل المؤثرة بوجوه اربعة وقيل اي صحة الاثر وفيه ما فيه وحاصل هذا
الباب او كون المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة ان الحجب متى وقع بين ما ذكره من العلة وبين ما يرد عليها
من صورة المناقضة بتوفيق ظاهر اندفعت المناقضة بمنزلة المناقضات الواقعة في مجلس الناقض بين الدعوى
والشهادة وبين شهادات الشهود فانه متى اجتمل ما ذكرناه التوفيق وظهر ذلك التوفيق بوجه صحيح بطل
الناقض كما اذا ادعى المدعي الفا وخمسمائة فشهد احد شاهديه بالف وخمسمائة والآخر بالف فانها تقبل لامكان الوهم
وهو ان شاهد الالف راى ان المدعي قبض قرعيه خمسمائة والآخر لم يره وبنى الامر على الاصل فشهد بالكل
اما الوجه الاول من الوجوه الاربعة فدفع بالوصف الذي جعل المعلل علة والثاني دفع بمعنى الوصف الذي به صار
الوصف علة وذلك المعنى هو دلالة اثره وهي التاثير والثالث دفع بالحكم المطلوب بذلك الوصف المؤثر
والرابع دفع بالغرض المطلوب بذلك الحكم وانما انحصر ما ذكرناه في الوجوه الاربعة لان العلل اما ان يدفع ما اورده
السايل بالمؤثر وهو الوصف او بغيره والدفع بالمؤثر وجه واحد وبغيره على الله اوجه اذ المعلل اما ان يدفع
بما شوصف العلة لان الوصف انما صار علة باثره او يدفع بحكمه لان العلة اذا لم توجب حكما كانت لغوا او بالغرض
المطلوب بذلك الحكم لان الحكم ما شرع الا للغرض فصح الدفع بكل منها كذا قيل اما الوجه الاول فبيانه في مسح الراس
فانا نقول فيه انه مسح فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف فيورد عليه الاستنجاء بالاحجار نقضا فانه مسح وليس
فيه التثليث فندفعه بالوصف الذي جعل علة وهو قولنا مسح فان الاستنجاء بالاحجار ليس بمسح لكون المسح
ليس معتبرا فيه لكن المعتبر فيه ازالة النجاسة الا ترى انه اذا احدث فلم يتوضأ به ظاهر بدنه لم يكن المسح اذ
الاستنجاء بالاحجار سنة وكذلك نقول في الخارج من غير السبيلين انه جدث لانه نجس خارج من بدن الانسان
فكان حدثا كالبول فيورد عليه هذا التعليل ما اذا لم يسل عن راس الجرح فانه ليس بحدث فندفع هذا النقض بمعنى
الوصف ظاهرا لان ما لم يسل انما هو ظاهر لا خارج لانا نعلم ان تحت كل جلدة رطوبة نجسة وفي كل عرق
دما فاذا زال الجلد ذلك عن محله او قطع العرق كان ما تحته ظاهرا لا خارجا لان الخروج عبارة عن الانتقال من
الباطن الى الظاهر ولم يوجد ذلك ولهذا لا يجب بهذا الظاهر غسل ذلك الموضع بالاجماع ولو كان خارجا لوجب
تطهيره وهذا كرجل في البيت اذا رفع سقفه يكون هو ظاهرا لا خارجا وانما يستحق خارجا من البيت اذا فارق
مكانه وانتقل من باطن البيت الى ظاهره قال ——— رحمه واما الدفع بمعنى الوصف الى قوله حتى لم يتعلق به وجوب
التطهير اقول ——— هو الوجه الثاني من وجوه الدفع وهو الدفع بمعنى الوصف الذي صار به الوصف علة ووجه
الدفع به هو ان الوصف انما صار حجة بمعناه الذي يحقق ذلك الوصف به وهو اثره لا بصيغته فصح الدفع بذلك
وهذا الوجه من الدفع نوعان احدهما ثابت بنفس الصيغة ظاهرا كقولنا مسح فان معنى هذا الوصف وهو
الاصابة ثابت بنفس الصيغة ظاهرا كقولنا مسح فان معنى هذا الوصف وهو الاصابة ثابت بلفظ المسح
بمعنى الخروج بلفظ الخروج والثاني ثابت بمعناه الثابت بنفس الصيغة دلالة فان اللفظ يدل على الثاني

فان معنى المسح لغة هو الاصابة والاصابة ثابتة بلفظ المسح والمسح مؤثر في التخفيف لانه ظهر اثره في الشرع كمسح الخفين ومسح الجبائر والجوارب وكالتيمم الا ترى انه تكره الغسلة في مسح الراس والتكرار تقرب الى الغسل فلا يثنى واذا كان كذلك فلا يجب الغسل فيلزم ثبوت العلة وهي الخروج وانعدام الحكم لانعدام العلة لا يقتضي انعدام الحكم لانه مرجح للعلة فكيف يكون نقضا على ما يأتي بتقريره في ترجيح العلة المنعكسة على غير المنعكسة فصار النوع الاول دفعا بالمعنى الثابت بالوصف لغة والنوع الثاني دفعا بمعناه الثابت دلالة قال رحمه الله واما الدفع بالحكم الى قوله اصل المانع اول وهو الوجه الثالث من وجوه الدفع وهو الدفع بالحكم المطلوب من التعليل ومثاله قول علمائنا رحمهم الله في الغصب انه سبب لملك البدل وهو الضمان فكذا يكون سببا لملك المبدل وهو المغصوب فاورد على هذا التعليل المدبر فان غصبه ليس سببا لملكه فقالوا لا يلزم المدبر على هذا لانا جعلنا الغصب سببا للملك في المدبر ايضا لكن امتنع ذلك السبب فيه لمانع كما في البيع اذا اضيف الى المدبر فان المدبر اذا بيع مع القن بثمن واحد يدخل المدبر في البيع بحصته من الثمن ولا يثبت الملك فيه لا لكون السبب غير موجود فيه بل لان الملك لم يثبت مع السبب لوجود معارض وذلك ليس بنقض لان التخلف لمانع وهذا الذي ذكرناه ظاهره خرج على قول من يقول بتخصيص العلة واما على قول من لا يقول به وهم اكثر العلماء رحمهم الله فالجواب عن غصب المدبر ان سبب الملك لم يوجد فيه اصلا فلم يكن كلام المورد نقضا البتة اذ الحكم انعدم بانعدام علته على ما عرف في باب تخصيص العلة واجيب عنه بجواب آخر بناء على ما مر ذكره في آخر باب العام اذا تخصه الخصوص وهو ان المدبر مال مملوك فيكون محلا للسبب والدليل على ذلك انه لو اجتمع بين مدبر وقن وباعهما بيعا واحدا صح في القن بحصته من الثمن ولو لم يكن البيع منعقدا على المدبر لما انعقد العقد في القن بحصته لانه تصير حصة الباقي بحصته ابتداء وانه لا يجوز وانما لم يثبت حكم في المدبر بحقه كيلا يبطل كاعتاق المشتري بعد ما انعقد عليه العقد ومثاله ايضا قول علمائنا رحمهم الله في اجمل الصائل وهو الذي حمل على انسان وثبت عليه فاتلفه الانسان المصول عليه لا جناية نفسه يلزم بهيمته لان الاستحلال لا جناية والمهجة لا يتناولها عصمة المتلف كما اذا اتلف اجمل لضرورة المخمصة واذا ثبتت عصمة المتلف يجب عليه اداء قيمته جبرا لحق المالك فيورد على هذا التعليل اتلاف العادل مال الباغي حيث لا يضمن العادل وان كان الاتلاف لا جناية مهجته وكذا يورد عليه ما يجري مجرى مال الباغي كعبد اذا شهر سلاحا على رجل فقتله الرجل فانه لا يجب عليه الضمان وان كان قتله لا جناية مهجته وكذا اتلاف المكره بالقتل مال غيره فانه لا يجب ضمان المال على المكره بالقتل فقالوا لا يلزم هذا الايراد على ما ذكرنا من التعليل لان عصمة مال الباغي لم تبطل بهذا المعنى وهو الاستحلال لا جناية مهجته حتى يرد ذلك نقضا بل بمعنى آخر وهو البغي والتعدي وذلك كان موجودا قبل اتلاف العادل مال الباغي واذا كان سقوط عصمة ماله لذلك كان ما اورد طردا لما ذكرناه من العلة لا نقضا لها فكان ما ذكرناه من العلة مطردا لا منتقضا وعدم وجوب الضمان على المكره لكون المكره صار بمنزلة آلة المكره كالسيف والخنجر لاستقلال فعله اليه ولا يجب الضمان على الآلة ومثاله ايضا قول علمائنا رحمهم الله في الدم انه نجس خارج من غير السبيلين فكان حدثا كالخارج من السبيلين فيورد على هذا التعليل دم الاستحاضة مع بقاء الوقت فانه نجس خارج وليس بحدث فقالوا لا يلزم ذلك لانه حدث ايضا لكنه امتنع عليه عمله وهو النقض لمانع وهو ان المستحاضة مخاطبة بادآء

لا تعطل بها حكم الطهارة اذ لو اعطيت حكمها لما جازت صلوة احد البتة لقيام النجاسة بالمصلي الا ترى انه لو صلى وثمة بضعة جالها دما جازت صلوته ولو صلى وثمة قارورة مملوة بولا لا تجوز صلوته لان النجاسة في معدنها في المسئلة الاولى دون الثانية واذا كان كذلك فلا يجب الغسل فيلزم بثبوت العلة وهي الخروج وانعدام الحكم لانعدام العلة لا ينتقض لانه مرجح للعلة فكيف يكون نقضا على ما يأتي بتقريره في ترجيح العلة المنعكسة على غير المنعكسة فصار النوع الاول دفعا بالمعنى الثابت بالوصف لغة والنوع الثاني دفعا بمعناه الثابت دلالة قال رحمه الله واما الدفع بالحكم الى قوله اصل المانع اول وهو الوجه الثالث من وجوه الدفع وهو الدفع بالحكم المطلوب من التعليل ومثاله قول علمائنا رحمهم الله في الغصب انه سبب لملك البدل وهو الضمان فكذا يكون سببا لملك المبدل وهو المغصوب فاورد على هذا التعليل المدبر فان غصبه ليس سببا لملكه فقالوا لا يلزم المدبر على هذا لانا جعلنا الغصب سببا للملك في المدبر ايضا لكن امتنع ذلك السبب فيه لمانع كما في البيع اذا اضيف الى المدبر فان المدبر اذا بيع مع القن بثمن واحد يدخل المدبر في البيع بحصته من الثمن ولا يثبت الملك فيه لا لكون السبب غير موجود فيه بل لان الملك لم يثبت مع السبب لوجود معارض وذلك ليس بنقض لان التخلف لمانع وهذا الذي ذكرناه ظاهره خرج على قول من يقول بتخصيص العلة واما على قول من لا يقول به وهم اكثر العلماء رحمهم الله فالجواب عن غصب المدبر ان سبب الملك لم يوجد فيه اصلا فلم يكن كلام المورد نقضا البتة اذ الحكم انعدم بانعدام علته على ما عرف في باب تخصيص العلة واجيب عنه بجواب آخر بناء على ما مر ذكره في آخر باب العام اذا تخصه الخصوص وهو ان المدبر مال مملوك فيكون محلا للسبب والدليل على ذلك انه لو اجتمع بين مدبر وقن وباعهما بيعا واحدا صح في القن بحصته من الثمن ولو لم يكن البيع منعقدا على المدبر لما انعقد العقد في القن بحصته لانه تصير حصة الباقي بحصته ابتداء وانه لا يجوز وانما لم يثبت حكم في المدبر بحقه كيلا يبطل كاعتاق المشتري بعد ما انعقد عليه العقد ومثاله ايضا قول علمائنا رحمهم الله في اجمل الصائل وهو الذي حمل على انسان وثبت عليه فاتلفه الانسان المصول عليه لا جناية نفسه يلزم بهيمته لان الاستحلال لا جناية والمهجة لا يتناولها عصمة المتلف كما اذا اتلف اجمل لضرورة المخمصة واذا ثبتت عصمة المتلف يجب عليه اداء قيمته جبرا لحق المالك فيورد على هذا التعليل اتلاف العادل مال الباغي حيث لا يضمن العادل وان كان الاتلاف لا جناية مهجته وكذا يورد عليه ما يجري مجرى مال الباغي كعبد اذا شهر سلاحا على رجل فقتله الرجل فانه لا يجب عليه الضمان وان كان قتله لا جناية مهجته وكذا اتلاف المكره بالقتل مال غيره فانه لا يجب ضمان المال على المكره بالقتل فقالوا لا يلزم هذا الايراد على ما ذكرنا من التعليل لان عصمة مال الباغي لم تبطل بهذا المعنى وهو الاستحلال لا جناية مهجته حتى يرد ذلك نقضا بل بمعنى آخر وهو البغي والتعدي وذلك كان موجودا قبل اتلاف العادل مال الباغي واذا كان سقوط عصمة ماله لذلك كان ما اورد طردا لما ذكرناه من العلة لا نقضا لها فكان ما ذكرناه من العلة مطردا لا منتقضا وعدم وجوب الضمان على المكره لكون المكره صار بمنزلة آلة المكره كالسيف والخنجر لاستقلال فعله اليه ولا يجب الضمان على الآلة ومثاله ايضا قول علمائنا رحمهم الله في الدم انه نجس خارج من غير السبيلين فكان حدثا كالخارج من السبيلين فيورد على هذا التعليل دم الاستحاضة مع بقاء الوقت فانه نجس خارج وليس بحدث فقالوا لا يلزم ذلك لانه حدث ايضا لكنه امتنع عليه عمله وهو النقض لمانع وهو ان المستحاضة مخاطبة بادآء

فان معنى المسح لغة هو الاصابة والاصابة ثابتة بلفظ المسح والمسح مؤثر في التخفيف لانه ظهر اثره في الشرع كمسح الخفين ومسح الجبائر والجوارب وكالتيمم الا ترى انه تكره الغسلة في مسح الراس والتكرار تقرب الى الغسل فلا يثنى واذا كان كذلك فكان هذا المعنى ثابتا بنفس الصيغة لغة وهو معنى قوله بمعناه الثابت دلالة فصح الدفع بهذا الوجه كما صح بالوجه الاول فكان الدفع بهذا دفعا بنفس الوصف في الحقيقة لان الوصف ثابت بمعناه فاذا انتفى معناه انتفى الوصف وهذا اي الوجه الثاني احق وجهي الدفع لانه دفع لمعنى الوصف والمعنى هو المعتبر لكن الوجه الاول اظهر لانه ينتفي به وصف العلة ابتداء فكذلك ابتدئ به في الذكر وقوله على ما ذكرنا فيما سبق اشارة الى ما ذكر في باب القياس وهو الاثر الثابت من كل محسوس لغة وعيانا ومن كل مشروع معقول دلالة بخلاف النوع الاول من نوعي الوجه الثاني من وجوه الدفع قول علمائنا رحمهم الله في مسح الراس مسح في وضوء فلا يثنى التكرار فيه كالمسح على الخف ولا يرد الاستنجاء على هذا التعليل لان معنى هذا الوصف وهو المسح تطهير حكمي غير معقول المعنى الا ترى انه لا تاثير للمسح في اثبات صفة الطهارة بعد ما تنجس المحل حقيقة والتكرار للتاكيد التطهير فاذا لم يكن التطهير مرادا من المسح بطل التكرار ولهذا يتادى المسح ببعض محل المسح للتخفيف ولو كان التطهير مرادا منه لما تادى ذلك كما في الاستنجاء بخلاف الاستجاء لان المطلوب منه ازالة عين النجاسة ولهذا لا يتادى هو باستعمال الحجر في بعض محل الاستجاء وفي التكرار تاكيد المطلوب من الاستجاء فصار ذلك اي الاستجاء باعتبار الاستيعاب فيه والتصدي لتطهير المحل بازالة حقيقة النجاسة عنه نظير الغسل في الاعضاء المغسولة دون المسح وهذا الذي ذكرنا يبطل ان التكرار في المسح معنى ثابت باسم المسح وصيغته لغة لان المسح مجرد الاصابة في اللغة والتكرار فيه يؤدي الى الغسل المكروه فانه غسل الراس فكان مسحه وتطهير النوع الثاني قول علمائنا رحمهم الله في اخراج غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول ولا يرد على هذا التعليل ما لو سال من النجاسة لان ما سال من النجس له تاثير وهو وجوب التطهير فانه وجب غسل ذلك الموضع بالاجماع للتطهير اما عندنا فيما اذا زاد على قدر الدرهم واما عند الخصم فيجب وان قل ووجوب التطهير في بدن الانسان باعتبار ما خرج غير متجزء بدليل وجوب الغسل بالمني والحيض والنفاس وذلك لان بعض بدن الانسان اذا اتصف بصفة حقيقية توجب ذلك اتصاف الكل بها حكما كالعلم والجهل حتى قال فلان عالم وفلان جاهل وان قال قلبه عالم وقلبه جاهل وكذلك السمع والبصر والعجز يتصف كل بدن الانسان بهذه الصفات وان كان قيامها في بعض البدن حقيقة وذلك كالقراءة في حق الصلوة فان محلها خاص واثرها عام رجوعا الى قوله لا صلوة الا بالقراءة حتى لو اقام الامام اميا مقام الاخرس اوفى القعدة قبل التشهد عند من يجعل الحدث في الصلوة لا يجوز على قول من يحسنه وجمعا لهذا المعنى فعلم ان القياس فيما نحن فيه وجوب غسل كل البدن عند خروج النجاسة على الاطلاق لكن الشرع اكتفى بغسل البعض فيما عدا المني واخويه للضرورة لكثرته وقوعه وبقي الحكم في المني واخويه على اصل القياس واذا كان كذلك علم ان الخارج النجس من غير السبيلين لا تاثير له في زوال الطهارة ووجوب التطهير بهذا المعنى كالبول وهذا المعنى مفقود فيما اذا لم يسل لانه غير خارج حتى يتعلق به وجوب تطهير ذلك الموضع لان النجاسة في معدنها والنجاسة اذا كانت في معدنها

بادآء الصلوة فيجب ان تكون قادرة لكون القدرة شرطًا لوجوب الادآء ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث فسقط حكمه وتاخر لما بعد خروج الوقت مؤثرًا في اسقاض الطهارة وتاخر الحكم لا يكون مناقضة كما تاخر حكم البيع في بيع شرط فيه الخيار قال ـــــ ١٢ واما الرابع للاول في وجوه الدفع اقول ـــــ هو الوجه الرابع مرجح الدفع وهو الدفع بالغرض المطلوب من الحكم ومثاله قول علمائنا دم في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالخارج من السبيلين فيورد على ما ذكروه من التعليل دم الاستحاضة مع بقاء الوقت ودم صاحب الجرح السائل الدائم فان ذلك خارج نجس وليس بموجب لانتقاض الطهارة فدفعوا ذلك من قبل الغرض من الحكم وقالوا ان غرضنا من هذا التعليل التسوية بين الخارج النجس من غير السبيلين كالدم وبين الخارج من المخرج المعتاد وهو الخارج من السبيلين كالبول ودم الاستحاضة والخارج من المخرج المعتاد حدث واذا لزم اي دام الخارج من المخرج المعتاد واسمه كالبول والدم صار عفوًا ما دام وقت الصلوة باقيًا فلم يكن حدثا موجبا للطهارة في الوقت دفعًا للحرج وكان حدثا موجبًا للطهارة خارج الوقت فكذلك الخارج من المخرج الغير المعتاد واذا ثبت التساوي بين المخرجين اندفع النقض اصلا لانه اذا لزم الحدث في السبيلين ودام صار عفوا في الوقت فكذا نظيره ذلك عفوًا في غير السبيلين في الوقت ضرورة ثبوت التساوي ومثاله ايضا ما قاله علماؤنا رح في التامين انه ذكر في الاخفاء فيه سنة ولا يرد على هذا التعليل الاذان والتكبيرات التي يجهر بها الامام لان الغرض من هذا التعليل هو التسوية بين التامين وبين سايرالاذكار رح ان اصل الذكر هو الاخفاء كذا اصل الاذان والتكبيرات لكن الجهر في الاذان والتكبيرات ليس لاجل الذكر بل لمعنى زايد عليه وهو ان هذه الاذكار اعلام فان الاذان اعلام للوقت وتكبيرات الامام اعلام لمن خلفه بالانتقال من ركن الى ركن فذلك المعنى الزايد اوجب في تلك الاذكار حكما عارضا وهو الجهر ولهذا الجهر المنفرد والمقتدي بالتكبيرات والاقامة وترجيح وجه اذن لنفسه اي ولا يجهر بل انما يؤذن على مقدار ان يسمع اذانه نفسه واذا كان كذلك فيندفع النقض بيان الغرض المطلوب بالتعليل وهو التسوية بين هذا الذكر وبين سايراذكار الصلوة واهل النظر من مشايخنا رح لقبوا هذا الدفع بانه الفرق لا نقارن الاصل لكن ما قلنا في وجوه الدفع وهو الدفع بالغرض ابين في فهمهم لان الغرض اوجب القصر على تلك الجملة ونحن نعلم ان العموم لم يدخل تحت التعليل كذا في التلويح ١٢ قال ـــــ واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح وهذا بان ـــــ

الترجيح لما قاله فكان باطلا اقول ـــــ اذا قامت المعارضة بين الحجج كان الطريق في قبولها الترجيح لان المعلل مستدل فاذا لم يرجح علته كان منقطعًا والكلام في باب الترجيح على اربعة انواع الاول في تفسير الترجيح لغة وشريعة الثاني في بيان الوجوه التي يتبع بها الترجيح الثالث في بيان المخلص عند تعارض وجوه الترجيح الرابع في الذي يفسد من وجوه الترجيح ووجه الانحصار في الانواع المذكورة هو ان الكلام في الترجيح لا يخلو اما ان يكون في بيان معرفة معناه او في بيان تمام معرفة معناه وهو ما يقع به الترجيح والاول هو النوع الاول والثاني لا يخلو عن وجهين صحيح وهو النوع الثاني وفاسد وهو النوع الرابع ثم لا بد من معرفة المخلص عند تعارض وجوه الترجيح وهو النوع الثالث ووجه تقديم الصحيح على الفاسد لان الصحيح موجود من كل وجه بخلاف الفاسد

فانه موجود من وجه دون وجه اما النوع الاول فان الترجيح لغة عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا وفي هذه العبارة توسع اذ الترجيح هو اثبات الرجحان فذكر الموثر واراد به الاثر وهو الرجحان ولو اراد به حقيقة الترجيح لكان ينبغي ان يقول هو عبارة عن تفضيل احد المثلين على الآخر وقوله وصفا اي تبعًا لا يقوم بنفسه بل بغيره كالرجحان في الميزان فان المرجح فيه لا يدخل تحت الوزن منفردا اي لا يكون له وزن بطريق الاصالة حتى ان الحنطة توزن بمقابلة العشرة مع الحبة ولا توضع للعشرة مع الحبة حبة على حدة بل حبة العشرة مع الحبة وتعارض العشرة بالعشرة مع الحبة لوجود المساواة بينهما في اصل الوزن اولا ثم يترجح العشرة مع الحبة على الحبة المنفردة والرجحان ابدًا يقع بما لا عبرة له عند عدم المزيد عليه والحبة وان كانت عينا تقوم بنفسها لكن لما لم يوضع لها مع العشرة حجر على حدة في الوزن كان تبعًا للعشرة كالوصف الحقيقي تبع للعين باعتبار انه عرض لا يقوم بنفسه بل يقوم بالعين فصار الترجيح بناء على المماثلة وقيام المعارضة بين مثلين معادلين يقوم بها التعارض قائما بوصف هو تابع لا يقوم بذلك الوصف التعارض بين المماثل ابتداء بل بعدم ذلك الوصف في مقابلة احد ركني التعارض اصل الترجيح وما خذا استقامة رجحان الميزان فانه عبارة عن استواء كفتي الميزان بما يقوم به التعارض من الطرفين ثم بضم لاحد طرفيه لا يقوم به التعارض المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردًا عن المزيد عليه مقصودا به عادة كالدانق والحبة في العشرة بخلاف عشرة اخرى حيث لا يعدم بها اصل المماثلة اذ هي زيادة وصف بمنزلة زيادة وصف الجودة وهذا لان صفة الترجيح لطيف وانما يكون التطفيف بنقصان يظهر في الوزن او الكيل بعد وجود المعارضة بالطريق الذي يثبت به المماثلة على وجه لا يعدم به التعارض بين المثلين فكذلك الترجيح يكون بزيادة وصف على وجه لا يقوم به المماثلة ولا يعدم بطريق اصل المعارضة ولهذا لا يثبت حكم الهبة في مقدار الرجحان لانه زيادة تقوم وصفا لا اصلا بخلاف الدرهم وما وراءه فانه اذا ضم الى احدى العشرتين لا يستتبع رجحانا لان المماثلة تقوم به اصلا ويثبت فيه حكم الهبة حتى لو لم يكن متميزا كان الحكم فيه كالحكم في هبة المشاع لانه يكون مقصودا بالوزن فلا بد من ان يحمل مقصودا في التملك لا يكون كذلك الا بالهبة وقيل قوله وصفا احتراز عن الترجيح بكثرة الادلة فانه من الرجحان الفاسدة واما معنى الترجيح شرعا فهو كمعناه لغة اذ هو فيه عبارة عن زيادة تكون وصفا لا اصلا وقيل هو فيه عبارة عن وجود وصف يقوم بالحجة ولا يقوم به وبهذا جاز في قضاء الدين الفضل في الوزن فان الذي صلح قال للوزان جال قضاء الدين زن فارجح فانا معشر الانبياء هكذا نزن ولم يجعل صلح الفضل هبة وذلك دليل على انه علم بعتبر الزيادة التي يتبع بها الرجحان لانها تقوم وصفا لا اصلا حتى اجاز الارجاح في الوزن اذ لو اعتبرها لكانت هبة ولما اجاز الارجاح بها حسد لكون تلك الهبة هبة مشاعا وهي لا تجوز فيما يقبل القسمة او لكونه ادخال الصفقة في الصفقة منهي عنه والى هذا اشار المصنف رح بقوله فان كان ذلك اي الفضل في قضاء الدين اكثر مما يتبع به الترجيح وكان فرقيل ما يتبع به التعارض لي اصل التعارض بصفة التطفيف لي بعد وجود التعارض بالدرهم وما وراءه صارت لكه هبة فكان باطلا الدانق قيراط ان ذكره في المغرب وذكر في الصحاح الدانق سدس درهم والدرهم اربعة عشر قيراطا قال ـــــ ١٢ وبهذا قلنا ان الترجيح

لا يقع بما يصلح علة بانفراده الى قوله قلنا نصلح وضعا يقع به الترجح اقول قال علماؤنا رحمهم الله تعريفا على ما سبق
تعريفه في الترجح ان الترجح لا يقع بما يصلح علة للحكم بانفراده وانما يقع الترجح بما لا يصلح علة موجبة للحكم
كما اذا اقام احد المدعيين شاهدين على عين واقام آخر اربعة فانه لا يترجح البينة الثانية بزيادة عددها لان
زيادة الشاهدين علة تامة للحكم انضمت الى مثلها فلا تصلح وضعا مرجحا للحجة وانما يقع الترجح بوصف يقوي
كون الحجة او يقوي معنى الصدق في الشهادة وذلك كما اذا اقام المدعيين مستورين والآخر عدلين فانه يترجح
الذي شهد له العدلان بظهور ما يؤكد معنى الصدق في شهادة شهوده وكذلك في النسب والنكاح لو تحت حجة
احد الخصمين باتصال القضاء بها لان ذلك مما يؤكد ركن الحجة لان بقضاء القاضي يتم معنى الحجة في الشهادة ويتبين
جانب الصدق وكذلك لم يقع الترجح بزيادة شاهد واحد على الشاهدين كما اذا اقام احد الخصمين شاهدين
والآخر ثلثة لان الشاهد الواحد لا يزيد ركن الحجة قوة لان زيادة عدد الشهود ليست صفة لما هو حجة من
الشهادة اذ هي من جنس ما يقوم الحجة بطريق الاصالة كما اذا شهد هلال رمضان في يوم الغيم ولان القوة
ما قام به القوة وقيام شاهد ثالث بشاهدين لا يتصور فلا يتصور زيادة القوة وكذا لا يزيد الصدق توكيدا
لان التوكيد انما يثبت بالعدالة لا بالكثرة فان قبيل فوكم الشاهد الواحد من جنس ما يقوم به الحجة ممنوع
لان قبول الشهادة الشاهد الواحد موقوف على وجود شاهد آخر بالنص فكان الشاهد الواحد مما لا يقوم به الحجة
قلنا لا نم بل شهادة امرأة واحدة تقبل في الولادة والبكارة والعيوب بالنساء في موضع لا يطلع عليه الرجال
وكونه لا يضاهي كما تقبل شهادة امرأة واحدة على الولادة تقبل شهادة رجل واحد ايضا عليها وهذا كله شهادة
بدلالة استراط لفظ الشهادة واختصاص مجلس القضاء والاسلام وبهذا الاصل قال علماؤنا رحمهم الله ان التعارض
اذا وقع بين القياسين لا يترجح احدهما بقياس ثالث وانما يترجح بقوة الاثر فيه بناء كما هو ركن في حجة
القياس وكذا اذا وقع التعارض بين الحديثين لانه يترجح احدهما بحديث آخر وكذا وقع التعارض بين القياسين
لانه يترجح احدهما بالنص وكذا لا يترجح احد القياسين بقول الصحابي ولا بالمرسل والاخبار بل يجب العمل
بقول الصحابي والخبر المرسل وهذا عندنا كما عرف فيما تقدم وعند الشافعي رحمه الله يقع به الترجح فيجب العمل
بالقياس الذي انضم اليه قول الصحابي والمرسل كذا ذكر صدر الاسلام ابو اليسر البزدوي رحمه الله لان العمل
عنده لا يجب بالخبر المرسل وبرأي الصحابي لكون ذلك ليس بعلة عنده وكذا لا يترجح نص الكتاب بنص آخر
لان هذه الاشياء المذكورة تصلح علة موجبة فلا تصلح مرجحة وانما يترجح نص الكتاب بقوة فيه على
ما سبق ذكره في اول الكتاب حتى اذا كان احد النصين محكما والمعارض مفسرا او مفسرا والمعارض نصا
او ظاهرا يترجح الحكم على المفسر والمفسر على الظاهر والنص بقوة الاثر وكذا الحديث انما يترجح بما
صار به حجة وهو الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم حتى صار الحديث المشهور بكثرة رواته راجحا على الغريب الشاذ
لان شهرة الخبر توجب زيادة القوة فيه من حيث الاتصال بالنبي صلى الله عليه وسلم والشهرة صفة للخبر لا
خبر مشهور فصح الترجح بها وكذا يترجح الخبر بفقه الراوي وحسن ضبطه واتقانه لان ذلك يزيد قوة
في الخبر وعلى ذلك الاصل قلنا ان رجلا اذا جرح آخر جراحة واجدا وجرحه آخر جراحات ثم مات المجروح

منها وذلك الجرح منهم على وجه الخطأ ان الدية تجب نصفين ولا يترجح صاحب الجراحات حتى يجعل هو وحده قاتلا
دون الآخر ويكون كل الدية عليه بل يصير مضافا لما فعلها على وجه التعاون لان كل جراحة علة تامة فلا تصلح وصفا
يثبت به الترجح بخلاف ما اذا قطع احدهما يد انسان والآخر رجله فان القتل يضاف الى جاز الوقبه دون
قاطع اليد لزيادة قوته فيما هو علة القتل من فعله وهو انه لا يتم بقاؤه حيا بعد فعله فترجح بذلك على القاطع قال ٧
وكذلك تلقي الشفيعين لما قوله وما يجري مجراها اقول مثل ما سبق ذكره قلنا على الاصل الذي قررناه
في شفيعين لكل واحد منهما سهم شائع في المبيع على وجه التعاقب بان كانت دار بين ثلثة لاحدهم نصفها وللآخر
ثلثها وللآخر سدسها ان صاحب القليل يساوي صاحب الكثير في استحقاق المبيع بالشفعة حتى اذا باع صاحب
السدس سدسه من الدار كان صاحب النصف والثلث سواء في استحقاق الشفعة لان الشركة بكل جزء
من اجزاء السهم علة تامة لاستحقاق جملة المبيع بالشفعة عموم المعارضة بكل جزء وان كان قليلا واذا
لم يصلح شيء مما ذكرنا من الاجزاء وصفا لغيره لما سبق انه علة والترجح انما يثبت بالوصف لا بالعلة طالما صل ولان
في جانب صاحب الكثير لم يوجد الا كثرة العلة وبها لا يقع الترجح وقد قال الشافعي رحمه الله فيما ذكرنا من مسئلة الشفعة
على وفق ما قلنا لانه لم يرجح صاحب الكثير ايضا هناك حتى قال لصاحب القليل حق المزاحمة مع صاحب الكثير
في الاخذ بالشفعة لكنه جعل الشفعة من مرافق الملك كالبناء من الانجار المشتركة وكما لو ورث جارية مشتركة
تزوجها رجل وكالروح من النقود المشتركة فجعل ما ذكر من الشفعة وجعل حق الشفعة منقسما على قدر الملك حتى لو كانت
الدار بين ثلثة نفر لاحدهم نصفها والآخر ثلثها والآخر سدسها فباع صاحب النصف نصيبه وطلب الآخران الشفعة
كانت اثلاثا بينهما عنده ولو باع صاحب الثلث نصيبه كانت الشفعة بينهما ارباعا ولو باع صاحب السدس نصيبه
كانت الشفعة بينهما اخماسا لصاحب النصف ثلثه الاخماس ولصاحب الثلث خمساها وكان هذا منه غير مستقيم
لانه جعل حكم العلة متولدا من العلة كالثمر والولد من الشجر والام حيث بناه عليها وذلك لان الحكم انما يثبت
بالعلة كالام انما يثبت بالضرب والملك بالبيع لا بطريق التولد لما عرف في موضعه ان الله تعالى هو الموجد للحكم عندنا
للعلة فلا يستقيم القول بتولد الحكم من العلة ولان التولد يقتضي التأخر بأزمنة كما خرج الولد عن الام والحكم مع العلة
في زمان في الوجود كالضرب مع الالم والقطع مع الانقطاع فبطل جعل حكم العلة متولدا من العلة وكذا جعل حكم العلة
منقسما على اجزاء العلة وهو غير مستقيم ايضا لان العلة ما لم تثبت بجميع اجزائها لا تثبت حكمها كالملك مع الزوائد
علة للعتق ولا ينقسم العتق عليها فجعل الحكم منقسما على اجزاء علته قول بان كل جزء من العلة علة لكل جزء
من الحكم وهذا ظاهر الاستحالة وقد اجمع الفقهاء رحمهم الله من بني عمم احدهما زوج المرأة على ان للزوج النصف والباقي
بينهما بالعصوبة ولا يترجح جهة التعصيب بالزوجية لان تلك علة اخرى لاستحقاق الميراث سوى العصوبة
فلا يترجح علة بعلة اخرى بل يعتبر كل منهما علة بانفرادها بمنزلة مالو وجد كل واحد منهما في شخص آخر وهذا للمسئلة
مما اتفقت عليه الصحابة رضي الله عنهم وقال اكثر الصحابة رضي الله عنهم في بني عمم احدهما اخ لام ان السدس له بالاخوة والباقي بينهما
نصفان بالتعصيب وصورة هذه المسئلة اخوان لاب وام او لاب لكل واحد منهما ابن وامرأة فمات احدهما وترك
امرأته وهي ام ابنه فتزوج اخوه امرأته فولدت له ابنا منها ثم مات هذا الاخ ثم مات ابن الاخ المتوفى الاول وترك
ابني عمه

احدهما اخوه لام وحكم هذه المسئلة ما ذكرنا ان الباقي منها نصفان ولم يرجحوا جهة الاخ بالاخوة وقال ابن مسعود رضي الله عنه المال كله لابن العم الذي هو اخ لام والشئ للاخ وبه اخذ ابراهيم النخعي رحمه الله لان الكل قرابة فيتقوى احدهما بجهة الاخرى بمنزلة اخوين احدهما لاب وام والآخر لاب فان المال كله للاخ لاب وام فكذلك يرجح ابن العم الذي هو اخ لام واخذ علماؤنا رح بقول اكثر الصحابة رضي الله عنهم لان للاخوة علة بانفرادها فلا تقع الترجيح بها لانها لا تصلح وصفا للعصوبة لان الاخوة اقرب من العمومة فلا تكون من جنس قرابة ابن العم حتى تقوى بها العصوبة الثابتة لابن العم الذي هو اخ لام ولهذا لا يكون لاستحقاق ابن العم العصوبة بعد استحقاق الاخ بدرجات والترجيح بقرابة الام في استحقاق العصوبة انما يكون عند اتحاد العصوبة والاستواء في المنزلة كما في حق الاخوين لانه تقع فيه الترجيح بقرابة الام حينئذ لانه لا يستحق بها العصوبة ابتداء فيجوز ان تتقوى بها علة العصوبة في جانب الاخ لاب وام اذ الترجيح بعد المعارضة فاذا كان كذلك فجعلت الاخوة لام وصفا للاخوة لاب لان جهة الاخوة تابعة لجهة الاخوة لاب والمنزل واحد وهو الاخوة اذ جميعا اخ لاب والترجيح انما يحقق بما يكون من الاوصاف كالعدالة في الشاهد فانها صفة اعتبرت ترجيحا لانها تدل على زيادة صدق ولا تصلح علة بنفسها اذ العبد عدل ليس له شهادة قال وأما القسم الثاني فاربعة اوجه الى قوله يستغني بها عنه اقول النوع الثاني من أنواع الكلام في الترجيح وهو ما يقع به الترجيح في المقاييس وانه اربعة اوجه وقولنا في المقاييس احترازا عن المنصوص فان هذه الاوجه لا تأتي فيها والاوجه المذكورة هي الترجيح بقوة الاثر وبقوة الثبات على الحكم المشهود به وبكثرة الاصول وبتعدد الحكم عند عدم العلة ووجه الانحصار فيها هو ان الترجيح اما ان يكون بالوجود او بالعدم فان كان بالوجود فلا يخلو اما ان يكون بقوة معنى واحد او معان متعددة فان كان بقوة معنى واحد فهو الوجه الاول وان كان بقوة معان متعددة فلا يخلو اما ان يكون ذلك التعدد حكما او حسا فان كان ذلك حكما فهو الوجه الثاني لان الثابت متعدد حكما وان كان ذلك التعدد حقيقة فهو الوجه الثالث وان كان الترجيح بالعدم فهو الوجه الرابع اما الوجه الاول فلان اثر الوصف معنى الحجة الموجبة من الكتاب او السنة او باصطلاح الوصف حجة فيما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج بالوصف اولى لفضل وصف الحجة وبوصفه الوكادة فيما صار به الوصف حجة وذلك كالاستحسان في مقابلة القياس فانه يترجح الاستحسان على القياس عند التعارض لقوة اثره وكخبر لما صار حجة بمعنى الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم ازداد قوة بسبب ما يزيد قوة في ذلك المعنى وهو الاتصال به عليه السلام بسبب الاشتهار وحفظ الرواة وضبطهم واتقانه وسلامة الخبر عن الانقطاع فان قوة الخبر يزيد به على ما سبق ذكره في بابه واذا كان كذلك كان الاحتجاج به اولى عند التعارض فان قيل الشهادات متى تعارضت لم يترجح بعضها بفضل عدالة بعض الشهود على بعض وهي انما صارت حجة باعتبار العدالة كان الخبر انما صار حجة لمعنى الاتصال وقد ترجح به بازدياد قوة دون الشهادات قلنا ليس فضل عدالة بعض الشهود كازدياد قوة الخبر بقوة الاتصال لان ما ذكر وهو العدالة ليس بذي حد يمكن الوقوف عليه كما قال المصنف رح في باب تفسير شروط الرواة وليس لكمال الاستقامة حد تدرك مداه لانها بتقدير الله تعالى ومشيته يتفاوت فاعتبر في ذلك ما لا يؤدي الى الحرج لما مضى ولان العدالة عبارة

عن التقوى والانزجار عن ارتكاب ما يعتقد الجرمة فيه وذلك مما لا يمكن الوقوف فيه على حد يترجح البعض بزيادة قوة عند الوجوه لا حد له بخلاف تاثير العلة فان قوة الاثر عند المقابلة تظهر على وجه لا يمكن انكاره وكذا العدالة ليست بذات انواع متفاوتة ليظهر لبعضها قوة عند المقابلة بالبعض بخلاف الرواية فانها ذات انواع متفاوتة لانها متصلة متواترة وشاذة ومنقطعة وكذا سائر احوال الرواة في الضبط وعين ذلك يترجح الخبر بفضل قوته دون العدالة وبيان هذا الوجه من الترجيح وهو الترجيح بقوة الاثر في مسائل منها ما قال علماؤنا في طول الحرة انه لا يمنع من نكاح الامة وقال الشافعي رح انه يمنع نكاح الامة لان ناكح الامة يرق ماءه على غنية اي يرق جزء منه وهو ماؤه مع استغنائه عنه لكونه قادرا على نكاح الحرة وذلك لا يجوز كما لو كان تحته حرة وهذا وصف ظاهر الاثر لان الارقاق بمنزلة القتل والاهلاك لان الرق اثر الكفر والكفر موت فكان الارقاق اهلاكا معنى الا ترى ان الامام مخير في الاسارى بين القتل والاسترقاق فكما حرم عليه قتل ولده شرعا يحرم عليه ارقاقه مع استغنائه وقلنا ان هذا النكاح جائز لانه نكاح بملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا صالحا لمهر الحرة والامة وقاله تزوج من شئت فملكه اجر كسا يو الانكحة لان ايجاب العبد يتوي ان في شرائط النكاح من المهر وخلوه المرأة عن العدة والشهود والولي عنده وبخوذلك فلو كان عدم طول الحرة شرطا لجواز نكاح الامة في حق الحر لكان شرطا في حق العبد لاستوائهما في الشروط وهذا الوصف المذكور وهو الاثر الان من اوصاف النقصان واسباب تنصيف الحل الذي يترتب عليه عقد النكاح وحقيقة التنصيف في ان يكون الرقيق في النصف الباقي كالحر في الكل والحل فاما ان يزداد اثر الرق ويتسع حله حتى يحل للعبد ما لا يحل للحر كما قال الخصم فلا يجوز لانه يزداد اثر الرق حينئذ اذ يحل الرق عنده الحرة والامة ولا يحل للحر الا الحرة فكان ذلك نصف ما للعبد وهذا عكس المعقول ونقض الاصول وهذا الذي ذكرناه اثر ظهرت قوته ويزداد ذلك وضوحا بالنظر والتامل في احوال البشر الا ترى انه حل لرسول الله صلى الله عليه وسلم نكاح تسع نسوة اذ الحل للنكاح لما لا تتناهى عدة الشرف كما روي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت ما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا حتى ابيح له من النساء ما شاء وفي رواية ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله له من النساء ما شاء فظهر بهذا ان تحقيق معنى الكرامة في زيادة الحل وتبين انه لا يجوز العدول بزيادة حل العبد على حل الحر واما ما ذكره الخصم من الاثر ضعيف تحقيقه بالوجوه الى الاصول لان ارقاق المال دون تضييعه اذ الارقاق استهلاك وصف الحرية والتضييع استهلاك الاصل وحرمة الاصل فوق حرمة الوصف وتضييع المال جائز بالعزل عن الحرة باذنها وعن الامة بغير اذنها ايضا فلان يجوز ارقاق المال بنكاح الامة بالطريق الاولى لان هذا اعدام للوصف وذاك اعدام للذات فان قيل في العزل انتفاع عن اكتساب بسبب وجود الولد وليس للمرء اكتساب سبب الولد اذ هو مختار فيه لكنه اذا اكتسب السبب يلتفت الى ان يكتسب على وجه لا يؤدي الى ابطال الحرية عن الولد وذلك لانه كم من شئ يجوز للانسان ان يمتنع عن تحصيل اصله اما لو باشر في تحصيل اصله لا يجوز له ان يمتنع عن تحصيل وصفه المرغوب بحصوله النطوع قال على المتطوع ان يحصل جميع شرائطها واوصافها ونحو النكاح فانه كان للرجل ان يمتنع عن تحصيله ولو باشر تحصيله وجب عليه اجماعا والشهود كذلك ههنا جاز له ان يمتنع عن تحصيل اصل الولد بالعزل اما لو باشر في تحصيله لم يجز له ان يمتنع عن تحصيل وصفه المرغوب وهو الحرية

عبان

كما في النظائر وفي التزوج بالامة امتناع عن تحصيل الوصف المرغوب وهو الحرية فكان غير جائز قلنا كما انّ
في العزل امتناعًا عن ايجاد سبب الولد كذلك في التزوج بالامة امتناع عن ايجاد صفة الحرية للولد لان الموجود
بصفة الحرية الولد وما وُه انما يصير ولدًا بالاختلاط بمائها فقبل الاختلاط كان له حكم العدم لانه بمنزلة احد شطري
العلة والحكم لبعض العلة قبل وجود الباقي فاذا اختلط ماؤه بمائها يترجح ماؤها على مائه بحكم الحضانة والتربية
فيتخلق الولد من المائين رقيقًا ابتداءً فلم يثبت صفة الحرية اصلًا وانعدام صفة الحرية دون انعدام اصل الولد
بتضييع الماء وما نحن بصدده ليس نظير ما ذكرناه من المسائل فانه ليس لما ذكرناه وجودًا شرعًا بدون تلك الشرائط
التي ذكرناها فكان في التزام اصلها التزام شرائطها اذ لا يوجد اصلها الا بها فيجب تحصيل تلك الشرائط
لالتزامها معنى بحكم عقد الاسلام واما الذي يجوز بصدده فللاجرار وجوده وللارقاق وجوده حسًا وشرعًا فلم
يلزم مباشرة الاصل بتحصيل الوصف ولا شك ان وجود الاصل وهو المتبوع اولى من وجود وصفه الذي هو التبع فلم
جاز له الامتناع عن تحصيل الاصل بالتضييع بالعزل جاز له الامتناع عن تحصيل وصفه الذي هو التبع بالطريق الاولى
لان مرتبة التبع ادنى من مرتبة الاصل وكذا ما ذكره الخصم ضعيف بأجوالها فان نكاح الامة جائز للذي يملك شرية
يستغني بها عن ارقاق الولد لانها اذا ولدت من مولاها ثبت النسب ويكون الولد حرًا وكذا لو كان له ام ولد له ان
يتزوج امة مع الاستغناء عن ارقاق مائه ولان من ملك نفسه على وجه يأمن ان يقع في ايحام يجوز له نكاح الامة
ولا يجوز له قتل ولده اذا أمن من جانبه بحال من الاحوال قال ـــــ ره ومن ذلك قولهم في نكاح الامة الكتابية الى
قوله لما قلنا من سقوط حرمة الارقاق اقول ـــــ ما سبق ذكره من المسايل قول الشافعي واتباعه رح في حرمة
نكاح الامة الكتابية على المسلم انها امة كافرة فلا يجوز نكاحها للمسلم كالامة المجوسية وهذا يتبين الاشر من وجهين احدهما
ان الرق من الموانع اي في الجملة حتى لا يجوز نكاح الامة على الحرة فكانت رقية الامة مانعة لمن تحته حرة عن تزوجها
وكذلك الكفر من الموانع حتى لا يجوز للمسلمة ان تتزوج الكتابي وان كان عكسه جائزًا واذا كان كذلك فاذا اجتمع
الرق والكفر في شخص تغلظ معنى الحرية فيه فانجبر ذلك الكفر بالكفر الغليظ وهو الشرك في المنع عن النكاح والثاني
ان جواز نكاح الامة للضرورة ومبنى خشية الوقوع في الزنى وهذه الضرورة تنقضي وترتفع بحل الامة المسلمة
فلا حاجة للحل الامة الكتابية للمسلم بالنكاح وقال علماؤنا رح لا باس بنكاح الامة الكتابية لان دين الكتابية دين
يجوز معه النكاح الحرة المتدينة بذلك الدين فكذلك يجوز نكاح الامة كدين الاسلام والحال ان نكاح الكتابية
يملكه العبد المسلم وهذا المذكور اشر ظهرت قوته لما سبق ان الرق في النصف فيما يقبل التنصيف لان
التغيير والتبديل وذلك كالطلاق والعدة والقسم والحدود فان حق ذلك قابل للتنصيف والتنصيف يختص
بما يقبل العدد من الاحكام كالطلاق واخواته والنكاح في جانب الرجل متعدد فيظهر التنصيف فيه واما النكاح في
جانب المرأة مقابلًا بالرجال فغير متعدد فان المرأة في حالة واحدة لا تحل لرجلين بخلاف الرجل فانه يحل
لاربعين واذا كان كذلك فلا يحتمل نكاح المرأة التنصيف لكن نكاحها من حيث الاجوال متعدد اذ له حال يقدم
نكاحها على نكاح الحرة وحال يؤخر نكاحها عن نكاح الحرة وحال بينهما فيظهر التنصيف باعتبار الاحوال فصح نكاحها
متقدمًا على نكاح الحرة ومع صحة ذلك متاخرًا عن نكاح الحرة قولًا بالتنصيف وبطل نكاحها متزامنًا لنكاح الحرة لان ذلك لا
يحمل التنصيف

لكونه حالًا واحدًا وقد اجتمع فيه الحل والحرمة فغلب معنى الحرمة ولا كذلك ما يحتمل التنصيف كما قلناه ومثله
الطلاق الملك والاقراء الملك فانها صارت بعض بالرق اذ طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان لما قلنا ان الرق
مؤثر في التنصيف او نقول ان الاحوال المذكورة في الحسبة خالتان حالة الانفراد عن الحرة بالسبق وحالة الانضمام
الى الحرة بالمقارنة او التأخر فتكون الامة محللة في احدى الحالتين دون الاخرى فهذا الذي ذكرناه وصف
قوي الاثر يظهر ذلك بالنظر في الاصول فان الحل تارة يثبت بالنكاح ومرة بملك اليمين ووجدنا ان الامة الكتابية
كالامة المسلمة في ايحل بملك اليمين فكذلك في ايحل بالنكاح وكذلك قلنا ان الحر اذا نكح امة على امة يصح ذلك كالعبد اذا
فعله لان الرق لا اثر له في البدل وعنده لا يجوز ذلك بين الحرين لان نكاح الامة عنده للضرورة وقد اندفعت بالامة
الواحدة وضعف اثر وصف الخصم لان الرق ليس من اسباب التحريم بل هو من اسباب التنصيف كالرق الرجال
فانه لم يحرم ذلك عليهم سلمنا قد حل للحر لكن رقهم اثر في التنصيف كما سبق بيانه وقد جعل الخصم الرق من اسباب
فضل الحل فان الرقيق يملك عند نكاح امة على امة واحرّ لا يملك ذلك عنده مع شرفه وفضله على العبد وهذا منه عكس
المعقول لان ايحل نعمة والعقل يأبى ان يكون انحط من العبد نعمة وكذا نقض الاصول لان اثر الرق في التنصيف
لا في البدل وكذا دين الرجل الكتابي ليس من اسباب التحريم واثر الرق واثر دين الكتابي مختلف ايضا فان
اثر دين الكتابي انحبث في الاعتقاد لا التنصيف واثر الرق التنصيف لنقصان حاله ومع اختلافهما لا يصح
ان يجعلا علة واحدة واما الجواب عن قوله فاذا اجتمعا انحق بالكفر الغليظ فهو انا لا نم ان كفر الكتابية يتغلظ
بوجهان في حكم النكاح بل الامة الكتابية كالمسلمة في ايحل بملك اليمين اذ لو كان يتغلظ عند الاجتماع لم تحل بملك اليمين
كالامة المجوسية ولا نم ان جواز نكاح الامة بطريق الضرورة بل بطريق الاطلاق لان الرق في النصف الباقي مساوٍ
للحر فكان نكاح الحرة ليس بطريق الضرورة فكذا نكاح الامة في النصف الباقي واعتبرناها بالعبد بل اولى
لان معنى عدم الضرورة في حق الامة اظهر منه في حق العبد فانها تستمتع بمولاها بملك اليمين والعبد لا طريق له سوى
النكاح ثم يحل نكاح ما بقي في حق العبد بعد التنصف بالرق ثابتا بطريق الضرورة ففي حق الامة اولى ولانه لو تزوج
الحر امة ثم تزوج حرة يجوز ولم يرتفع نكاح الامة ولو كان الجواز بحكم الضرورة لما بقي ذلك مع القدرة على الاصل من غير
حصول المقصود بالبدل لان النكاح عقد غير وانتقض بذلك المقصود بالنقض الحرة لتيمم مع الوضوء لكن نكاح الامة
في حكم الاستحباب مثل نكاح الحرة الكتابية فانه يستحب نكاح الحرة ولا يستحب نكاح الامة كما انه يستحب نكاح
الحرة المسلمة ولا يستحب نكاح الحرة الكتابية وذلك لما سبق من سقوط حرمة الارقاق اذ الحل محل فالارقاق اولى
لان في الاول تضييع الاصل والوصف وفي الثاني تضييع الوصف قال ـــــ ره ومثاله ايضا ما قال الشافعي رح في
اسلام احد الزوجين لا قوله والاتفاق على الكفر لا يمنع اقول ـــــ مثال ما سبق من الرجح بقوة
الاثر ايضا ما قاله الشافعي رح فيما اذا اسلم احد الزوجين في دار الاسلام او في دار الحرب انه من اسباب الفرقة
بينهما في الفصلين من غير توقف ان كان قبل الدخول وان كان بعده يتوقف الفرقة على انقضاء العدة في الفصلين
فاذا انقضت العدة ثبتت الفرقة عند انقضائها لا بنفس الاسلام وعلله بان احداث اختلاف الدين
بين الزوجين يوجب الفرقة عند عدم العدة كما بودة سوى هو بين اسلام احدهما وردته في الجواب فقال اذا ارتد

احدها تعجل الفرقة في الحال وبعد الدخول بوقف على انقضاء ثلث حيض وبيان اشرطها الوصف بوان مع اختلاف الدين
عند اسلام المراة ولغير الزوج لا تنعقد النكاح ابتداء كان عند ردة احدهما لا تنعقد النكاح ابتداء فكذا في حالة
البقاء، تستوي ردة احدهما واسلام احدهما وردة انما تثبت هذا الحكم للاختلاف في الدين لا لمنافاة الردة
النكاح فانها لو ارتدا معا لا تقع الفرقة بينهما بالاختلاف بينهما وانما المنعدم هنا اختلاف الدين اما الردة فتحقق
ومع تحقق المنافي لا يتصور بقاء النكاح كالمحرمية بالرضاع والمصاهرة وهذا وصف ضعيف الاثر لا يخفى
على احد ضعفه ويزداد ذلك بيانا في الآتي تقريره وقلنا تخرج اذا اسلم احد الزوجين لا تقع الفرقة قبل الدخول
ولا بعده بل تعرض الاسلام على الآخر فان اسلم فهما على نكاحهما وان ابى فرق القاضي بينهما واذا ارتد احد الزوجين
تقع الفرقة في الحال قبل الدخول وبعده وذلك لان الاسلام ليس من اسباب الفرقة لكونه من اسباب عصمة
الملك فلا يجوز ان يستحق به زوال الملك بحال وبقاء الزوج الآخر على ما كان عليه من الكفر ليس من اسباب
الفرقة ايضا بالاجماع لانه غير طارئ بل كان موجودا وصح معه النكاح ابتداء وبقاء فلا يجوز ان يكون سببا
للفرقة فان قيل نعم كان كفره موجودا ولكن مع كفر الآخر وههنا كفر بعد الاسلام فاوجب اختلاف الدين
وله اشرنا في ايجاب الفرقة الاولى انه لو وجد قبل النكاح منع جواز النكاح فاذا وجد بعد النكاح اوجب الفرقة
قلنا اعتبار البقاء بالابتداء ضعيف جدا فان قيام العلة وعدم الشهود منع ابتداء النكاح ولا منع بقاءه والا استغفاء
عن نكاح الامة بنكاح الحرة منع نكاحها ابتداء ولا منعه بقاء اذا تزوج الحرة بعد الامة فثبت انه ليس
كل ما منع ابتداء النكاح منع بقاءه وذلك لفقيه وهو ان منع الشيء اليسير رفعه بعد الثبوت فان صار الاختلاف
مانعا ابتداء النكاح لم دل على انه يوجب رفعه بعد الثبوت واذا ظهر ان اسلام احدهما لا يوجب الفرقة
وكذا بقاء الآخر على الكفر لا يوجبها ولا بد من دفع ضرر الظلم عنها اذ هما هو المقصود بالنكاح وهو الاستمتاع
والازدواج بطريق الموافقة فاتت شرعا وانما يعود ذلك بانعدام الكفر او بانعدام الاسلام ولا يستقيم
الامر بترك الاسلام تحقيقا لموجب النكاح فوجب اثبات الحكم مضافا الى سبب جديد وذلك الحكم هو فوات
اغراض النكاح مضافا الى امتناع الزوج الآخر عن الاسلام بعد عرض القاضي الاسلام عليه فاذا ابى عن الاسلام
وجب التفريق على القاضي حقا للذي اسلم لان النكاح انعقد للاستمتاع وبعد الاسلام حرم الاستمتاع والامتناع
عن الاسلام بعد العرض سبب ظاهر فوفى الاشر بالوجوه الى الاصول كما في اللعان والايلاء والجب والعنة
فان في اللعان تفوت اغراض النكاح بسبب نزول احد المكروهين اما الغضب او اللعن منها لانتفاء البركة
لا محالة بنزول احدهما فيتحقق القاضي بغير المتلاعنين ان الزوج عن التفريق وفي الايلاء يفوت غرض
النكاح وهو الازدواج لان الزوج اذا امتنع الوطء عنها لنطا فابتربص الطلاق جزاء لظلمه عليها وكذلك
في الجب والعنة يفوت غرض النكاح وهو النسل الذي هو المقصود بالنكاح وقضاء الشهوة بطريق الحل ثم
لو استديم النكاح مع ذلك لو تمايل المرأة الى غير زوجها فتقع في الفاحشة فيفسد الفراش فتفرق القاضي
بينهما دفعا للضرر عنها فحصل من ذلك كله ان سبب الفرقة في الحقيقة دفع الضرر عنها كما في الاصول المذكورة فان
التفريق فيها ثابت باعتبار هذا المعنى واما الردة فغير موضوعة للفرقة بدليل صحتها حيث لا نكاح وبه

فارتفع الطلاق فاذا لم تكن موضوعة للفرقة عرفنا ان حصول الفرقة بها لكونها منافية للنكاح حكما اذ هي من اسباب
زوال العصمة وذلك وصف مؤثر واسر يتعلق لان النكاح يتبنى على اجل الذي هو الكرامة وبعد الردة لا يبقى اجل
لان الردة سبب لاستحقاق ما هو كرامة ولازالة الولاية والملكية الثابتة بطريق الكرامة فجعلها منافية للنكاح حكما
يكون قوي الاثر من هذا الوجه ومع وجود المنافي لا يبقى النكاح سواء دخل بها او لم يدخل كالحرمية بالرضاع والمصاهرة
فان قيل يلزم ما ذكرتم ارتداد الزوجين معا فان النكاح باق بينهما مع وجود المنافي وهو الردة قلنا لا يلزم ذلك لانا
انما حكمنا ذلك وهو بقاء النكاح بينهما بنص آخر وهو اجماع الصحابة رضي خلاف القياس اذ القياس
يقتضي عدم بقاء النكاح بينهما لوجود المنافي وهو الردة والقياس ليس بحجة في مقابلة الاجماع ولان حال الارتداد
وهو ارتدادهما اذ في ذلك اتفاق منهما على الكفر دون حال الاختلاف وهو ارتداد احدهما لان اتفاقهما على الكفر
لا يمنع ابتداء النكاح ولا بقاءه والاختلاف يمنع ابتداء النكاح فكان حال الاتفاق دون حال الاختلاف ضرورة فلم
تقع التعدية من ارتدادهما الى ارتداد احدهما اذ الفساد في ارتداد احدهما لا اختلاف ولا اختلاف في ارتدادهما
اولان في ردة احدهما اختلافا وضمانا وفي ردتهما ايتلافا وموافقة فلم تصح التعدية من الوفاق الى الاختلاف لكونها
تعدية الى ليس بنظيره اذ هو ضده فتكون تعدية من احد الضدين الى الضد الآخر وانه لا يجوز وضعف اثر فول
الخصم ان الردة غير منافية للنكاح بدلالة ارتدادهما حيث لا تنافي النكاح بالاتفاق لان اعتبار البقاء بحالة
الابتداء لا ستلزم اذ البقاء لا يستدعي نبقيا شرعا وانما يستدعي الفائدة في الابقاء وبعد ردتهما يتوهم منهما
الرجوع الى الاسلام فاما الثبوت ابتداء فيستدعي الحل في المحل وذلك منعدم بعد الردة وعند ردة احدهما لا يظهر
في البقاء فائدة مع الاختلاف الذي هما عليه ولهذا كان اختلاف الدين مانعا ابتداء النكاح وانتفاؤها على الكفر
لا يمنع قال ـــــ ره ومثاله قوله في مسح الرأس انه ركن في وضوء الى قوله وهذا اكثر من ان يحصى اقول ـــــ
مثال الوجه الاول من الترجيح ايضا قول الشافعي ره في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيتسن فيه التكرار كالغسل
وهذا الوصف ضعيف الاثر لان الوكيفية لا توثر في التكرار فان التكرار مشروع في المضمضة والاستنشاق على وجه
السنة ويسامحون في تاركه في الصلوة بالاكمال دون التكرار نعلم ان معنى الوكيفية ينفك عن التكرار وجودا وعدما
واما قولنا انه مسح فلا يتسن فيه التكرار كالمسح على الخف فقوي الاثر لان اثر المسح في استقاط التكرار في الخف
التخفيف بيقين لا شبهة فيه وقوي لا ضعف فيه لان المسح اخف من الغسل بلا شبهة ويتأدى ببعض محله وذلك
دليل على اثر المسح في التخفيف ولان التخفيف وهو عدم التكرار يختص بالمسح حتى ينعدم بعده بخلاف التكرار
فانه لا يختص بالوكن وذلك دليل على قوة اثر المسح ثم عند الرجوع الى الاصول يظهر معنى التخفيف بترك التكرار بعد الاكمال
مع ما فيه من دفع الضرر الذي يلحق المتوضئ بالفساد عامة بكثرة ما تصيب راسه من البلة وامثلة هذا الوجه
من الترجيح اكثر من ان يحصى من ذلك الاكثر ما علل الشافعي ره في عدد الطلاق وانه معتبر بحال الزوج بان
الزوج هو المالك للطلاق وعدد الملك معتبر بحال المالك كعدد النكاح وهذا بين الاثر لان المالكية عبارة عن القدرة
والتمكن من التصرف واذا كان الزوج هو المتمكن من التصرف في الطلاق على الاطلاق عرفنا انه هو المالك له وانما يتم الملك
باعتبارها كمال حال المالك بالحرية كما ان ملك التصرف بالاعتاق وغيره انما يتم الملك باعتبار كمال المالك بالحرية

وقلنا بخلاف الطلاق تصرفت ملك بالنكاح فتقدر بقدر ملك النكاح وذلك يختلف باختلاف حال المرأة في الرق والحرية لان الملك انما ثبت في الجزء باعتبار صفته الجزء الجزء الذي يبتنى عليه النكاح في حق الامة على النصف منه في حق الحرة بقدر ذلك ثبت الملك ثم بقدر الملك يتمكن المالك من الابطال كما ان بقدر ملك اليمين يتمكن من ابطاله بالعتق حتى اذا كان له عبد واحد يملك عتاقا واحدا وان كان له عبدان يملك اعتاقين ثم ظهرت قوة الاثر لما قلنا بالوجوه على الاصل وهو ان ما يبتنى على ملك النكاح ويختص به يختلف باختلاف حالها كما لقسم في حال قيام النكاح والحد وحق المراجعة باعتبارها بعد الطلاق فعرفنا انه يقدر ما يبتنى على النكاح بقدر الملك الثابت بحسب ما يقع المحل قال رحمه الله وأما الثاني وهو قوله بناء على الحكم المشهود به الى قوله فكان أول اقول الوجه الثاني من وجوه الترجيح وهو الترجيح بقوة ثبات الاثر على الحكم المشهود به وذلك بان لا وجود لذلك الحكم في صوم الا متضمنا بذلك الوصف كوصف التخفيف في المسح لان الاثر انما صار اثرا معتبرا اذا كان ثابتا بالكتاب او السنة او الاجماع فاذا ازداد الاثر ثباتا على الحكم ازداد قوة بفضل معناه وبيان ذلك في قول علمائنا رحمهم الله في مسح الرأس انه مسح فلا يتسنن تكراره كالمسوحات فهذا الوصف اثبت في دلالة التخفيف من قول الخصم وأتباعه انه وان لم يتسنن تكراره كالمغسولات في دلالة التكرار لان الركن وصف بعم الوضوء وأركان الصلوة نحو القيام والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الاركان وهي قضيته الركن اكمال سبب الاطالة في الركوع والسجود لا تكراره ووجدنا في باب العبادة ما ليس بركن وهو تكراره لمضمضة والاستنشاق فعرفنا ان الركنية ليست بوصف قوي في اثبات سنة التكرار وأما اثر المسح في التخفيف فثابت لازم من حيث انه اصابة لا إسالة ومن حيث تأديته بالابجاد في بعض المحل لانه ما وجد مسح الا وقد وصف التخفيف معه بترك التكرار في كل ما لا يعقل تطهيرا كالتيمم والمسح على الخف والمسح على الجبائر وعلى الجوارب عند زجوره وحوله في كل ما لا يعقل تطهيرا احترازا عن الاستجمار فان الاستجمار مسح ايضا لكنه يعقل تطهيرا لانه ازالة النجاسة الحقيقية والمقصود منه التطهير والتنقية فسنن فيه التكرار وان كان مسحا ولا تقال المسح في الركن في الصلوة مع انها متكررة لانا نقول الكلام في تكرار سنن اكمالا للفرض وكل واحدة من السجدتين ركن على حدة لا انها ركن متكرر متكمل للاول ومن هذا الوجه قوله عليه السلام في تكرار صوم شهر رمضان لتعليل نفي وجوب تعيين النية انه متعين أول فروق المخالفين لتعليل وجوب تعيين النية صوم فرض لان وصف الفرضية لا يوجب الا الاشتغال بالفرض لا تعيينه لا محالة بعد كونه متعينا ثم ما علقوا به في العصر وهو قولهم صوم فرض وصف خاص في باب الصوم الا ترى أن فرض الزكوة يتأدى بغير نية الزكوة بان وهب كل النصاب للفقراء وتصدق به عليهم واما ما علق به علماؤنا رحمهم الله وهو انه متعين فلا يلزم في عامة الصور حتى تعذر حكمه لما سائر العبادات كالزكوة والحج اذا اطلق النية ولم تعين حجة الاسلام وكفارة اليمين بكسر الهمزة اي اذا اقترن بالايمان بالله تعالى فانه اذا وجد الاقرار باي جهة كانت اختيارا اوكرها او في الصحو او في السكر يحكم بصحته لتعين المؤدى به وتعين فرضيته لايمان عليه فبالاطلاق تأدى هذا الفرض وان لم تعين الفرضية لان تعين الفرض يغني عن التعيين وقيل لا تتصور النية في الايمان لان اهلية النية بالايمان وزوي قوله وعند الايمان بفتح الهمزة على انها جمع يمين وتقريره أن المحلوف عليه اذا وجد بحنث باي جهة وجد نسيانا او خطأ اوكرها لتعينه وكذا تتأدى بلا غير العبادات

كودة الودائع والغصوب فان الوديعة اذا زادت ان صاحبها يخرج المودع عن العهدة باي جهة زادت وكذا المغصوب والمبيع بيعا فاسدا اذا زاد زيادة يخرج من عليه رد بها عن العهدة باي جهة زادت سواء علم صاحب الحق ادام يعلم وقوله وذلك كالسمن المحلي بالذهب او بالفضة اذا بيع بجنس الحلية وقد اوفى بعض ثمن السيف ثم افترقا عن المجلس فانه يؤدي من الثمن للحلية سواء عين او اطلق او قال من ثمنها لتعين بدل الحلية بالقبض وعلى هذا يتفرع كثير من مسائل الصرف اذا كان كذلك فكان وصف التعيين أولى من وصف الفرضية قال رحمه الله وكذلك قولنا في المانع للاقوله فكان ما قلناه أولى اقول حاصل علما وناراجع في المانع انها لا تضمن بالاتلاف مراعاة لشرط ضمان العدوان وهو المماثلة الثابتة بقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها وذلك الشرط انما يراعى بواسطة الاجتواز عن الفضل على المماثلة المنصوصة اذ المقصود هو الجبران والمماثلة بين المنافع وبين الاعيان وبين الدراهم والدنانير ممتنعة لان المنافع عرض لا يبقى والاعيان باقية ومع التفاوت لا تثبت المماثلة ولا يجوز ان يجب على المتلف فوق ما اتلفه في عهدته كما لا يجب ابتداء باتلاف الوديعة وهذا التعليل أولى من تعليل المخالفين في قولهم ان لا تضمن بالاتلاف اي ان المنافع ما تضمن بعقد الاجارة فتضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر كما في الاعيان فان الحاجة متحققة الى جبر حق المتلف عليه والتحرز عن اهداره ويحتمل الاثبات المثل تقريبا وذلك أن الدرهم وان كان عينا لكنه ذو اجزاء يسيرة والمنفعة وان كانت عرضا لكنها ذات اجزاء كثيرة فينجبر النقصان بتلك الزيادة فاستويا قيمة فبقي بعد ذلك التفاوت فيها ورأى القيمة وذلك غير معتبر كما في التفاوت في الجنطة من حيث الجياد والجودة واذا كان كذلك تضمن المنافع بالاتلاف تحقيقا لاثبات المثل تقريبا لا تحقيقا وان كان فيه فضل اي في اثبات المثل ادنى ضمان فضل باعتبار أن للعين فضلا على المنفعة لان ايجاب الضمان بالعين وهي الدراهم مثلا فضل على المتعدي وهو المتلف واهدار على الظالم وعدم ايجاب الضمان على الظالم مع تلك الزيادة اهدار على المظلوم وهو المغصوب منه ولان ايجاب الضمان على المتلف اهدار حقه فيما هو وصف محض وهو فضل العين على المنفعة واهدار العينية على الظالم وعدم ايجاب الضمان على المتلف اهدار واصل المنفعة وهو حق المغصوب منه والوصف دون الاصل فكان الاول أولى اي فكان الاهدار الاول من النكتين اولى من الاهدار الثاني فكان قوله الاول راجحا على الاول من كل واحد من النكتين ويؤيد ذلك ما ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله ثم هواى الشافعي يزعم أن علة الربوا في اثبات الحكم المشهود به من وجهين احدهما انه اذا لم يمكن تبقية الاضرار باحدهما فراعاة جانب المظلوم واحق الخسران بالظلم باعجاب الزيادة عليه اولى من اهدار 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 ووجه التفرقة بين ما ذكرنا من الدليلين هو ان المنظور اليه في الدليل الاول كون المتلف متعديا والمتلف عليه مظلوما وفي الثاني الوصفية والاصالة وانما قلنا ان علة الربوا عند علمائنا رحمهم الله أول ما علق به الحكم لان تقييد الضمان بالمثل واجب في كل الاموال كما في البيوع الفاسدة والاجارات الفاسدة والمغصوب والاتلاف وفي العبادات كالصلوات والصيامات وغيرها ووضع الضمان واسقاطه عامة عصمة امر جائز كما لعادل اذا اتلف مال الباغي فانه لا ضمان عليه مع أن مال الباغي معصوم بدليل وجوب الحفظ على الامام وكذا الخمر اذا اتلف

مال المسلم لا يجب عليه الضمان مع عصمة مال المسلم فعرفنا ان استيفاء الضمان عن المال المعصوم امر جائز فكذا يجوز استيفاؤه
عن المنافع واما الفضل والزيادة على المتعدي غير مشروع اصلا اذ الفضل وان قل فهو حكم شرعي يثبت لا الشائع
بغير واسطة وفي الزيادة معنى الجور وقبحه الجور لا الشارع بدون واسطة من العباد لا نجوز في جال من الاحوال
وقوله وان لا يضمن اي وعدم ايجاب الضمان فيها لا مثل له مضاف الى عجزنا عن درك المماثلة وذلك امر جائز حسن
كما في سجدة التلاوة اذا لم يسجد في الصلوة وكالصلوة اذا فاتت عن اوانها التسليم حق المكلف عليه في الصورة ساقط لعجزنا
عن اثبات المماثلة في الصورة وقوله بدون واسطة فعل العبد احتراز عن عقد الاجارة فان الجور فيه وهو
اهدار الوصف بواسطة فعل العبد والآن الوصف وهو الزيادة وان كان قليلا فهو فايت اصلا بغير بدل اذ
لو قلنا بايجاب الزيادة لادى للاهدار حق المتلف في الدنيا والاخرى والاصل وان كان كثيرا فهو فايت الى الضمان
في دار الجزاء اذ لو قلنا بعدم ايجاب الضمان لادى للاهدار حق المكلف عليه اصلا بل يتاخر الى الآخرة كمن شتم
غيره او لطمه على وجه لا يمكن الجبر بايجاب شئ على الشاتم واللاطم يتاخر ذلك الى الآخرة وكما لو اذا قتل عبده
يتاخر ذلك الى الآخرة واذا كان كذلك فكان القول بفوت اصل المنافع تاخيرا الى الآخرة والقول بفوت الوصف
والزيادة ابطالا لحق المتلف بطلنا وتاخير حق المغصوب منه للاداء الجزاء اهون وايسر من ابطال وصف
مال الغاصب وهو العينية في الدراهم والدنانير اذ ضرر التاخير دون ضرر الابطال وهذا كذلك في
عامة الاحكام اي تاخير حق المظلوم للاداء الجزاء بسبب العجز عن اثبات المماثلة جائز بسبب ذلك في عامة
الاحكام كما في الشتم الذي لا يوجب حد القذف والضربة التي لا توجب الارش والقصاص وكالغيبة والبهتان
وكذلك القصاص فانه لا يضمن بالاتلاف في الشهادة على العفو وانما هو موخر للاداء الجزاء وكذلك ملك
النكاح لا يضمن بالاتلاف في الشهادة على الطلاق قبل الدخول وانما تاخر للاداء الجزاء فاما ضمان العقد فانه
باب خاص في عدم رعاية المماثلة فانه غير مبني على المماثلة باصل الوضع وكيف يكون مبنيا على ذلك والمطلوب
منه الربح وهذا جواب عن قول المخالفين انا نضمن بالعقد يضمن بالاتلاف فكان ما قلناه اولى لانه عام منسجم
على اصول كثيرة وذلك من اسباب الترجيح ولان فيه قوة الثبات على الحكم المشهود به ولا يرد على ما ذكرنا اتلاف
مال المثل من جنسه حيث يجب فيه القيمة مع التفاوت وفي ذلك فسحة الجواز الى الشرع لانا نقول ان الواجب
هو مثل المتلف في المالية شرعا لكنه اذا آل الامر الى الاستيفاء وهو مبني على الوسع قلنا سندرة ذلك بقدر الوسع
ويسقط اعتبار ادنى تفاوت في القيمة لعدم امكان التحرز عن ذلك فكان التفاوت انما وقع في استيفائنا ذلك
بواسطة عجزنا ولا يتحقق هذا فسحة الجور الى الشرع اذ الواجب شرعا هو المثل لا غير بخلاف ما سبق فان
التفاوت ثابت في نفس الوجوب فلو وجبت الزيادة كان التفاوت قضاء الى الشرع وانه لا جور اذ فيه فسحة
الجور الى الشرع بدون واسطة فعل العبد واما اعتبار المخالف من ترجيح جانب المظلوم فهو ضعيف جدا لان المظلوم
لا يظلم ولكن ينتصف منه مع قيام حقه في ملكه فلو لم توجب الضمان لسقط حق المظلوم لا بفعل مضاف الينا وعند
ايجاب الضمان يسقط حق الظالم في الوصف بمعنى مضاف الينا وهو انا نلومه اداء ذلك بطريق الحكم به عليه ومراعاة
الوصف

في الوجوب لمراعات الاصل الاتي ان في القصاص الذي مبني على المساواة التفاوت في الوصف كما لصحته مع
الشلاء لمنع جريان القصاص فان يد القاطع لو كانت صحيحة ويد المقطوع لو كانت شلاء لا تقطع يد القاطع قصاصا
لان الاكمل لا يستوفى بالانقص ولا ينظر للجانب المظلوم والى ترجيح جانب الاصل على الوصف فعلم بهذا ان
اهدار الفضل على المتعدي غير مشروع سواء كان ذلك في الاصل او في الوصف فعرفنا ان قوة الثبات فيما قاله
علمائنا رحمهم الله اما فيما قاله المخالف قال رحمه الله واما الثالث وهو كثرة الاصول الى قوله من هذا الباب اقول
الوجه الثالث من وجوه الترجيح هو الترجيح بكثرة الاصول الى بكثرة نظائر ما وجد هذا الوصف في الشرعيات
فكثرة الاصول في المعنى الذي به صار الوصف حجة بمنزلة صفة الاشتهار الحاصلة في الشهود من كثرة الرواة
الثقات فان خبر كل عدل حجة بحياله لكن لما كثرت الافراد ازداد الخبر حجة وكادة حتى دخل في حد الاشتهار
والاستفاضة فازداد الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم فثبت له الرجحان على خبر الواحد كذلك لما كثرت الاصول
دلت على صدق الوصف شاهدة على الحكم المشهود به ازداد الوصف قوة في اقتضائه الحكم فاوجب زيادة توكيد
فصار ذلك الازدياد مرجحا فان قيل الترجيح بكثرة الاصول ترجيح بكثرة المقيس عليه وقد بينا ان القياس
لا يترجح بقياس آخر قلنا ترجيح القياس بالقياس انما لا يجوز لان كل قياس علة على حدة مستنبطة من نص
كما اذا علل المعلل مثلا لعدم تنجس آبار الفلوات بوفور البعر والبعير نجس والآخر يعارضه فيرجح المعلل
علته بعلة اخرى فنقول فيه ضرورة لان آبار الفلوات ليست لها رؤس جارحة فلا تحلها سرعة وصول البعرات فتبعها
القليل الكثير سوى سواكن البيوت بجامع عدم امكان الدفع ثم يقول ما ذكرته من العلة راجحة لان علة اخرى
تنفي هذا الحكم ايضا وهي ان البعرة شيء طلبت لا تؤثر في تنجيس ما لاقاه فهذا كما في سؤر سباع الطيور فان
منقارها عظم جاف لا يؤثر في تنجيس ما لاقاه فهذا الترجيح لا يصح لانه ترجيح القياس بقياس آخر في الحكم الواحد
واما المعنى في كثرة الاصول فهو تاثير وصف واحد في اصول كثيرة كتاثير وصف المسح في استدعاء عدم التثليث
فانه منسحب في اصول كثيرة كمسح الخف والجبائر والبيع فان الموجود في الكل انما هو المسح وهو مؤثر في الكل فعلم بذلك
ان سببها قويا كثيرا ثم هذا الوجه من الترجيح قريب من الوجه الثاني فوجوه الترجيح لان في كل الوجهين يترجح الوصف
بواسطة الاصول الا ان الفرق بينهما ان في الوجه الثاني اعتبرت قوة ثبات الوصف على الحكم المشهود به وهي
كثرة الاصول فاخذ الترجيح فرقوة هذا الوصف وفي الوجه الثالث اخذ الترجيح من نظائر الوصف فجعل المرجح
في ذلك نفس كثرة الاصول لانها مؤثرة في الثبات وجعل المرجح في الوجه الثاني اثر قوة الوصف وقد مر نظير هذا
بادنى تغيير في بيان الموانع في صلاحية للحكم حيث يكون الوصف الواحد مانعا بذكر عدم التسليم وفسادا الوضع
بادعاء فساد الوضع فكذلك ههنا لو اثبت الرجحان بقولك انه مسح فانه ينبئ عن التخفيف وهذا الوصف قوة الثبات
على الحكم المشهود به حتى جرى التخفيف فيما فيه المسح كمسح الخف والتيمم وغيرهما كان نظير الوجه الثاني فلو
اثبت الرجحان من جانب النظائر كالمسح على الخف وعلى الجبائر والجوارب وكالتيمم نقول ان وصفي وهو المسح
راجح من وصفك وهو الركن في اثبات المدعى لكثرة نظائر وصفي من مسح الخف وغيره كان نظير الوجه الثالث
تم الترجيح بكثرة الاصول ليس من الترجيح بغلبة الاشباه في شيء لان الترجيح بغلبة الاشباه هو ترجيح بالاوصاف
ما كان المقيس عليه متحدا

كما قالوا في الاخ انه لا يعتق على اخيه لان الاشباه منه وبين ابن العم اكثر من الاشباه منه وبين الولد لانه يشبه الولد بوجه وهو الجدية وشبه ابن العم بسائر الوجوه لجواز وضع الكوة من الطرفين وقبول شهادة كل واحد منهما لصاحبه وحل الحليلة وجريان القصاص من الطرفين وكل واحد من هذه الاشياء يصلح للقياس فكان هذا في الحقيقة ترجيح القياس بقياس آخر والترجيح بكثرة الاصول ليس كذلك لما مر انه ترجيح وصف واحد بقوته فيه لوجود ذلك في كثير من الاصول فيكون اثبت من سائر الاوصاف قال — ره واما الوابع فهو العكس الذي ذكرناه الى قوله احترازا عن الكلام بالكلي قال — الوجه الوابع هو الترجيح بعدم الحكم عند عدم الوصف وهو العكس الذي سبق ذكره وهذا الوجه هو اضعف وجوه الترجيح لان العدم لا يوجب حكما لما عرف ان الوجود لا تعلق له بالعدم ولان العدم ليس بشيء والمرجح شيء لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم ذلك الحكم عند عدم ذلك الوصف كان انعدام الحكم عند انعدام الوصف اوضح دليل لصحة ذلك الوصف ووكادة اتصال الحكم بذلك الوصف فرجح هذا الوجه صيانة لكلام في اقسام الترجيح لانه يوجب غلبة الظن بكون ذلك الوصف مؤثرا في ثبوت ذلك الحكم وقوله لكن الحكم للآخر جواب عما يقال قولك ان العدم لا تعلق به حكم يقتضي بطلان هذا الوجه من الترجيح ومثال ذلك الوجه قولنا في مسح الراس انه مسح في وضوء فلا يتثلث كالوان وهو نعكس لما ليس بمسح فيتثلث كالوان فان سقوط التكرار حكم يوجد عند صفة المسح كالخف والجبيرة وغيرهما وينعدم عند عدم هذه الصفة كالغسل الوجه والاغتسال من الجنابة والحيض فانه يتثلث فيه التكرار لكونه ليس بمسح واما قولنا الخصوم في المسح انه ركن في الوضوء فيتثلث كالوان فلا نعكس اذ لا ينعدم الحكم عند انعدام ذلك الوصف لان التكرار سنة في المضمضة والاستنشاق وليسا بركنين فكان تعليلنا اقوى من تعليلهم وكذلك قولنا في الاخ اذا ملك اخاه عتق عليه ان الاخوة قرابة محرمة للنكاح فاشبهت الابوة والبنوة احق من قول الخصوم شخصان يجوز لاحدهما وضع الزكوة ماله في صاحبه فلا يعتق احدهما على صاحبه اذا ملكه كابن العم لانا قلنا نعكس لانه ينعدم حكم العتق بالملك عند انعدام الوصف المذكور كما في بني الاعمام فان قرابة بني الاعمام لما لم تكن محرمة للنكاح انعدم حكم العتق فيهم بالملك وقول الخصوم لا نعكس اذ لا ينعدم ما ذكروه من الحكم عند انعدام الوصف فان وضع المسلم زكوة ماله في الكافر لا يحل ولا يجب بذلك الوصف عتق اذا ملك احدهما صاحبه ولو انعكس يجاز وضع الزكوة في الكافر لوجب به عتق وكذلك قولنا في بيع الطعام بالطعام انه مبيع غير اي كل واحد من الطعامين مبيع عين فلا يشترط قبضه في المجلس اول من قول الخصوم مالا ان لو قوبل كل واحد منهما بجنسه يحرم التفاضل بينهما فيشترط التقابض في بيع احدهما بالآخر كالذهب بالفضة لان ما قلناه نعكس فانه ينعدم هذا الحكم وهو عدم اشتراط التقابض عند انعدام هذا الوصف وهو العينية فان في باب الصرف شرط القبض مع الجانبين لان الاصل فيه النقود وهي لا تتعين في العقود فلو لم تقبض لكان ذلك دينا بدين وفي السلم شرط القبض في راس المال لان المسلم فيه دين وراس المال في الغالب نقد فلو لم يقبض يكون دينا بدين فعرفنا انه ينعدم الحكم عند انعدام ذلك الوصف ولا ينعكس تعليل الخصم اي لا ينعدم الحكم عند انعدام وصفهم في السلم فانه شرط قبض راس المال في المجلس احترازا عن الكالي بالكالي اي النسيئة بالنسيئة وان جاز العقد هناك بدليل لا يحرم التفاضل اذا قوبل كل واحد منهما بجنسه فانه لو جعل راس المال في السلم الثوب شرط قبضه في المجلس ايضا

وان كان لا يحرم التفاضل عند المقابلة بجنسه وقوله لان بيع السلم لم يشمل اموال الربوا اي على طريق الحصر لجواز ان يكون راس المال مما لا يجري فيه الربوا كالعبد والفرس وجوابه ان قيل لو كان انه مبيع عين فلا شرط قبضه علة غير مطردة لان راس مال السلم اذا كان عينا شرط قبضه فقد وجدنا ما هو عين ويشترط قبضه واطراد العلة بالاجماع قلنا لم ان راس المال مبيع ولئن سلمنا فراس المال دراهم ودنانير وانها خلقت ثمنا للاشياء، والمسلم فيه مبيع لا محالة وراس المال مدفوع عينا بالعارض وفي تلتزم ما لا يتعين عما يتعين نوع حرج فاقيم عند السلم مقامه فصار راس المال دينا على هذا التقرير لان ما قام مقام شيء كان الملتفت اليه هو لا مدلوله الا ترى ان النوم مضطجعا لما قام مقام الحدث كان الملتفت النوم لا مدلول النوم حتى لو نام مضطجعا ولم يخرج منه شيء انتقضت طهارته قال — واما القسم الثالث الى قوله ومثله كثير اقول — قد سبق ان الكلام في باب الترجيح اربعة انواع وقد مضى بيان الاول والثاني وهذا شروع في النوع الثالث وهو بيان المخلص من التعارض عند تعارض وجوه الترجيح وبيان ذلك ان الاصل في هذا النوع ان كل موجود ما يحمل الحدوث موجود بصورته ومعناه الذي هو حقيقته لم يقوم ذلك المعنى احواله التي تحدث على وجوده، وبقولنا ما يحتمل الحدوث يحترز به عن ذات الله تعالى فان اسم الموجود نطلق عليه وهو منعال عن احتمال الحدوث واذا كان كذلك فاذا تعارض نوعا ترجح احدهما لمعنى في ذات احد المتعارضين والنوع الثاني لمعنى الحال على مضادة النوع الاول كان الترجح بالمعنى الذي هو في الذات احق منه بالمعنى هو في الحال لوجهين احدهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فبعد ما وقع الترجح لمعنى في الذات وثبت الحكم به لا يتغير ذلك بما حدث من معنى في حال الآخر لان السابق صار بمنزلة ما لو اتصل الحكم باحدهما دفاتيد به لا يحتمل هو النسخ بما يحدث من اجتهاد آخر بعد ذلك وكما اتصل الحكم بشهادة المستورين بالنسب او النكاح لو جاء ما يغير بعد ذلك بشهادة عدلين لا خر الثاني ان الحال قائمة بالذات فكانت الذات اصلا وما يقوم بها تبعا والاصل لا يتغير بالتبع وذلك لان الذات يقوم بنفسها والتبع يقوم بالذات وما يقوم بغيره في حكم العدم لانه باعتبار نفسه لا يقوم ولا ينفي وله حكم وله حكم الوجود باعتبار ذلك الغير فكان موجودا من وجه معدوما من وجه فكان في حكم العدم من ذلك الوجه وما يقوم بنفسه موجود من كل وجه فلا يتغير بما هو معدوم من وجه واذا كان كذلك فلو اعتبرنا الوجه الثالث من الترجح على مضادة الوجه الاول كان ناسخا ومبطلا له والتبع لا يصلح مبطلا للاصل لانه يعود على موضوعه بالنقض وهذا عند علمائنا رحمهم الله والشافعي رحمه الله خفي عليه هذا الحد الذي ذكرناه آنفا في بعض المسائل حيث جعل الحال صالحا للترجح فيه وهو معذور لكونه حنفيا وانه من زلل الاقدام ومن اصاب الدليل في مواضع الزلل فهو ماجور مشكور وبيان ما ذكرنا بصدده بعانه في محل الاتفاق ان ابن الابن والاب واما اولاب متقدم في العصوبة على العم لان المرجح فيه معنى في ذات القرابة وهو الاخوة التي هي متقدمة على العمومة والمرجح في العم معنى في حال القرابة وهو زيادة القرب لانه يتصل بالميت بواسطة واحدة وهي الاب فانه يقال هو عمه اما ابن ابن الاخ فانه يتصل بالميت بواسطتين فانه يقال هو ابن ابن اخيه وكذلك العمة للام مع الخال للاب وام اذا اجتمعا فان العمة اجنبي بالثلثين والثلث للخال لان العمة راجحة بمعنى في ذات القرابة وهو الاولاد بالاب والخال راجح بمعنى في حال القرابة وهو اتصاله

من اجانب غير بانّ الميت وكذلك ابن الاخ لاب وام احق من ابن الاخ لاب لانها استويا في ذات القرابة اذ منزلتهما واحدة وهي الاخوة فيصار الى الترجيح بالحال وهو زيادة الاتصال لاحدهما وكذلك ابن ابن الاخ لاب وام لا يرث مع ابن الاخ لاب لاستوائهما في ذات القرابة وهي الاخوة وترجح ابن الاخ لاب لمعنى في ذات القرابة وهو التقرب بالاخ بغير واسطة والآخر بواسطة فكان اتصاله بالميت اقوى لانه متصل به بواسطة واحدة والاخ بواسطتين وكل واحد من الاتصالين ذاتي الا ان الاول اقوى اولانهما لما استويا في ذات القرابة وهي الاخوة ترجح احدهما للرجحان في ذاته وهو القرب وذلك ترجيح باعتبار الحال ومثل هذا النوع من التخلص كثير منه ذلك ان رجلا لو مات وترك ابن ابن ابن اخ وبنت اخ المال لابن الاخ وان سفل لان له ترجيحا من حيث الذات وهو الذكورة وبنت الاخ ترجيحا من حيث الحال وهو القرب من الميت فترجح هو بالذات ومن ذلك انه لو مات وترك بنت بنت ابن ابن وبنت بنت بنت كان المال لبنت بنت بنت لانها وان استويا في ذات القرابة وهي الانوثة الا ان لها ترجيحا على الاول بالقرب فانها اقرب الى الميت من الاول والاولى ترجحت على هذه باعتبار الاصل فان اصلها صاحب فرض فاعتبرنا الترجيح من حيث الحال لان القرب صفة فيه وكون الشخص صاحب فرض صفة في الميت لا فيه فاعتبار القرب اولى فترجح بهذا ولو استويا ذاتا وحالا رجح حسبك بالاصل لمزمات وترك بنت بنت بنت وبنت بنت ابن كان المال لبنت بنت الابن لانها استويا ذاتا وحالا وهو القرب وترجحت احدهما من حيث الاصل لان اصلها صاحب فرض وهي بنت الابن فترجحت على الاخرى بهذا قال [illegible] وعلى هذا قال اصحابنا في مسايل صنعة الغاصب للا قوله بودي للا نسخ الذات باجال اقول [illegible] على ما مر من الاصل وبوان الترجيح بالذات اخ من الترجيح باجال قال اصحابنا رح في مسايل صنعة الغاصب في الخياطة والصياغة والطبخ والشيّ ونحوها انه ينقطع حق المالك كما اذا غصب رجل ثوبا فقطعه وخاطه او غصب فضة او ذهبا فاتخذها آنية او غصب حنطة فطبخها او شاة وشواها او حديدا فاتخذ سيفا او صفرا فاتخذ آنية انه ينقطع حق المغصوب منه عاد كونه لان الصنعة التي حدثت بفعل الغاصب قايمة بذاتها من كل وجه لان الثوب بعد الخياطة تغيرت هيأته وكذا تغير اسمه والمقصود منه وتبدل الهيأة والاسم دليل على المغايرة صورة وتبدل المقصود دليل على المغايرة معنى واذا ثبت المغايرة صورة ومعنى لما ان الصنعة كان الثاني موجودا من كل وجه اذ وجود الشيء احداثه انما هو بصورته ومعناه فتضمنت الثاني انعدام الاول لاستحالة ان يكون الشيء الواحد شيئين ولا يضاف حدوث الصنعة الى صاحب العين وهو المغصوب منه لانعدام المباشرة منه ولا الى المغصوب وهو الثوب مثلا لان الثوب لا يصير علة لصيرورة الثوب مخيطا واما العين المغصوبة فنقايته من وجه هالكة من وجه وهي من ذلك الوجه وجهة الهلاك مضافة الى صنعة الغاصب وفعله وهو الخياطة مثلا للتسمية العين باسم المصنوع كالقميص ونحوه الا ترى ان الخياطة اوجبت تغير المغصوب صورة ومعنى اما الصورة فظاهرة واما المعنى فلانه لم يبق كل منافع الثوب واذا كان كذلك فرجحنا ما هو قايم من كل وجه وهو الصنعة باعتبار معنى في ذاتها وهو الوجود اذ الصنعة موجودة من كل وجه فكان هو ترجيحا للوجود على المعدوم واسقطنا اعتبار معنى قوة الحال في الجانب الآخر وهو كونه اصلا لان الاصل قايم من وجه مستهلك من وجه وانما يترجح الاصل اذا كان قايما من كل وجه كما في مسئلة الساجة

اذا بنى عليها فانها قايمة من كل وجه صالحة لما كانت صالحة له قبل البناء تستحق بالشفعة كما كانت قبل فلهذا رجحنا هناك اعتبار حق الساجة كذا في المبسوط واعلم ان المراد في قوله لان الصنعة قايمة بذاتها انها موجودة لا انها قايمة بذاتها حقيقة كما تقال العين قايمة بذاتها لان الصنعة عرض وهو غير قايم بذاته ولو اريد بالصنعة اثر الصنعة الموجود في المحل فهو قايم بالمحل كذا ذكره مولانا الامام حميد الدين الضرير رح وقال الشافعي رح صاحب الاصل اولى من الغاصب لان صنعة الغاصب باقية بالمصنوع تابعة له فكانت مراعاة جانب الاصل اولى والجواب عن ذلك ما سبق ان البناء بعد الوجود حال فيه والوجود راجح لان الذات فاذا تعارض البقاء والوجود كان الوجود احق من البقاء لما فرغ من الوجهين واذا ترجح الوجود لا يقطع حق الغاصب اولان الصنعة راجحة في الوجود لما قررنا والمصنوع راجح في البقاء لانه مبني بنفسه والصنعة تبقى بالمصنوع لا بنفسها فكون للمصنوع قوة باجال وللصنعة قوة الذات ارجح من اجال لما مر تقريره وعلى هذا الاصل قلنا في صوم شهر رمضان وفي كل صوم معين ان ذلك يجوز بنيه موجودة في اكثر النهار كما قبل لان الصوم وهو الامساك في جميع النهار ركن واحد ممتد تعلق جوازه بالجزية اي بالنيه ليحصل بها الحلال كما قال عز وعلا وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين فاذا وجدت النية في بعض ذلك الركن دون البعض تعارض البعض فرجحنا البعض الكثير على القليل بالكثرة لانها رباب الوجود والذات لان الاجزاء اذا تكاملت توجد الذات ومعنى ذلك انه اذا وقع التعارض بين الامساك المنوية وغير المنوية ترجحت المنوية بالزيادة لكونها اكثر من غير المنوية وتلك الزيادة امساك مثل المزيد عليه فتكون ترجيحا بالوجود والذات والامساك الزايد بمنزلة الوصف للامساك الموجود الذي هو على مقدار غير المنوي فيكون ترجيحا معنى في ذات الصوم وقال الشافعي رح في العبادات توخذ فيها بالاحتياط فاذا انعدمت النية في جزء من هذا الركن يرجح جانب الفساد احتياطا في امر العبادة والجواب عن ذلك ان هذا ترجيح معنى في حال الصوم وهو انه فرض يوخذ بالاحتياط وما اعتبرنا معنى في ذات الصوم والمرجح بمعنى في الذات باجال اولى من المرجح معنى في الحال لان الترجيح بالحال يودي للا امر باطل وهو نسخ الذات باجال لان الحال تابع للذات اذ الشيء لا يصير مبطلا للمتبوع لضعفه قال [illegible] وعلى هذا قال ابو حنيفة رح في رجل له خمس من الابل السايمة الى قوله من الفروع اقول [illegible] على الاصل المذكور آنفا قال ابو حنيفة رح في رجل له خمس من الابل السايمة مضى عليها عشرة اشهر ثم ملك الف درهم ثم تم حول الابل فحول الابل يتم بناءها بالف درهم انه لا يضم هذا الالف الى الالف التي عنده لكن يستانف حول الالف التي هي ثمن فيجب فيها الزكوة اذا اتى عليها حول جديد لان استفاد الف درهم بهيمة او بوان ضمها الى الالف الاول وهي التي كانت عنده لانها اقرب المالين حولا وهذا معنى ما قال المستفاد يضم الى اقرب النصابين زكاة فان تصرف في ثمن الابل فرح الفاضم الربح الى اصله وان بقي اصله عن الحول لا تعتبر في ذلك الترجيح بالاحتياط في الحول لان المرجح في الالف الربح معنى في الذات وهو كونه نماء المال وهو ثمن الابل اذ الفاء متصل باصله ذاتا والمرجح في الالف الاخرى معنى في الحال وهو القرب للاصل والترجيح بمعنى في الذات اولى في الترجيح في الحال وفي الفصل الاول لما استوى الجانبان فيما رجح الذات صرنا الى الترجيح باعتبار الحال وهو القرب وفي اعتبار هذا الحال منفعة للفقراء واحتياط في اسباب العبادة وقوله لما قلنا ان الالف الربح متصل باصله ذاتا لما لا فرق اشار الى ذكره في تصنيف آخر له والمسايل المتفرعة على هذا الاصل يكثر تعدادها وانما ذكر المصنف رح امثلة معدودة منها لتكون اصلا لغيرها في الفروع التي لم يذكرها

قال ره وأما الوابع فعلى اربعة اوجه الى قوله فيصير كترجيح القياس بقياس اخر اقول النوع الرابع
من انواع الكلام في باب الترجيح وهو الفاسد ووجوه الترجيح على اربعة اوجه الاول ترجيح القياس بقياس
آخر وما يجري مجرى القياس كما تقدم ترجيح احد القياسين علة شرعية لثبوت الحكم به فلا يكون احدهما
مرجحا للآخر بمنزلة زيادة العدد في الشهود وقد سبق ان ما يصلح علة لا يصلح مرجحا ونظير ذلك ما لو علل معلل
في طرف الشافعي رحمه الله أن الصائم في رمضان لو اكل او شرب متعمدا لا يجب عليه الكفارة فقال هذا اكل حرام ناقض
الاسر فلا يلحق بالوقاع في الغلظة كما لو وجد الاكل في غير الملك فان الاكل هناك غير ملحق بالوقاع في ايجاب
الحد فكذلك الاكل ههنا لا يلحق بالوقاع في ايجاب الكفارة ولان كل واحد منهما منعدد للصوم فلا يلحق بالوقاع كالوقاع
فان الاكل هناك غير ملحق بالوقاع في ايجاب الحد فكذلك الاكل ههنا لا يلحق بالوقاع في ايجاب الكفارة ولان كل واحد منهما
منعدد للصوم فلا يلحق بالوقاع كالوقاع فان الاكل هناك غير ملحق بالوقاع في افساد الحج فكذلك ههنا لا يلحق بالوقاع في
ايجاب الكفارة ثم قال قياسنا الاول ترجح بقياسنا الثاني هذا وامثاله لا يصلح لما قلنا ان القياس على نفسه فلا يصلح
مرجحا وكذا القياس متروك بالخبر والخبر ليس بحجة في معارضة نص الكتاب والمصير الى الترجيح بعد وقوع التعارض
باعتبار المآل آلوجه الثاني هو الترجيح بغلبة الاشباه وكثرتها وذلك مثل قول الخصوم أن الاب يشبه الولد بوجوه
وهو المجرمية ونشبه ابن العم بسائر الوجوه مثل جواز وضع الزكوة لكل واحد منهما في صاحبه وحل مناكحة كل واحد منهما
لصاحبه ووجوب القصاص في الطرفين وقبول شهادة كل واحد منهما لصاحبه وغير ذلك من الاحكام فكان الشبه
بابن العم اولى ترجيحا بالعدد وكثرة الاشباه وهذا فاسد لان كل شبه ما ذكروه يصلح قياسا بنفسه فكان من باب
ترجيح القياس بقياس آخر وانه فاسد لما سبق بيانه آنفا ولان الترجيح بكثرة العلل وبكثرة الشهود فاسد
لا مؤثر هو فكذلك الترجيح بغلبة الاشباه فان قيل الترجيح بغلبة الاشباه ترجيح بكثرة الاصول وذلك
مما صحته فكذا الترجيح بغلبة الاشباه قلنا لا نم ذلك لان في الترجيح بكثرة الاصول قولا بقوة الوصف المؤثر
وبيانه في كثير من الاصول فكان الوصف أثبت في غير وهو كالتيم وهو الراس والخف وهو الجوارب والجبائر اذا الموجود
في الكل هو المسح وانما ظهر في اثبات التخفيف في تلك المواضع واما غلبة الاشباه ففي كل شبه منها وصف آخر
وحكم آخر كوضع الزكوة وحل المناكحة واخواتها وكل واحد من تلك الاشباه يصلح قياسا على حياله فلهذا استبعد ذلك ترجيح
القياس بقياس اخر لان المتمسك عليه يجد فلا يكون هو ترجيح القياس بقياس اخر حقيقة لان كل واحد من القياسين
وصف على حدة واصل على حدة مما الاتحاد في الحكم فبذلك يتميز القياس عن غلبة الاشباه والحاصل انه اذا اتحد الحكم
والوصف مع اختلاف الاصول كان الترجيح به ترجيحا بكثرة الاصول وهو صحيح لما عرف سابقا واذا اختلف
الوصف والاصل مع اتحاد الحكم كان الترجيح به ترجيحا بقياس آخر وهو فاسد لما مر واذا اختلف الحكم والوصف مع
اتحاد الاصل كان ترجيحا بغلبة الاشباه وهو ايضا فاسد وهذه الفروق ما يغتنم بها فانها لا تحصل الا لاوحدي
هذا الفرد قيل بانم قال ره والثالث الترجيح بالعموم الى قوله والعموم صورة اقول
الوجه الثالث من الوجوه المذكورة هو الترجيح بعموم العلة كقول الشافعي ومن تابعه في ان تعليل حكم الربوا في الاشياء
الاربعة بالطعم احق واولى بيانه لانه يعم القليل من الحنطة والجنطيز والكثير وما يدخل تحت الكيل والتعليل بالقدر الخسيس

يخص الكثير وما يكون اعم فهو اولى وهذا عندنا باطل لان اثبات الحكم بالوصف المؤثر فرع لاثبات الحكم بالنص والنص
العام الذي لم يلحقه خصوص والنص الخاص عندنا سواء لان كلا منهما ثبت الحكم بطريق القطع فلا يقع الترجيح بالعموم والخصوص
وعندكم الخاص على العام اي يترجح عليه عند التعارض فكيف يتأتى التعليل بما يكون اعم فهو راجح على ما يكون اخص وكيف صار
العام اخص من الذي هو فرعه وهو الخاص لان التعدي غير متصور عندكم فبطل الترجيح به بيان ذلك ان غرض الخصم
من قوله التعليل بالطعم احق لانه يعم القليل والكثير هو ان الحكم معدى الى القليل والكثير والتعدي عندهم ليس بمقصود
من التعليل لان التعليل بالعلة القاصرة جائز عندهم فكان الترجيح بالتعدي فاسدا لصحة التعليل بدون التعدي فكان هو بمنزلة
التعليل بمنزلة العدم والترجيح بالعدم غير جائز ولان معنى الخصوص والعموم مبتنى على الصيغة وتلك انما تكون في
المنصوص فاما العلل فالمعتبر فيها التأثير او الاخالة على حسب الاختلاف فيها ولا مدخل للعموم والخصوص فيها
وعندنا صار الوصف المتعدي علة معناه وهو تأثيره ولا اثر للعموم والخصوص في التأثير ولم يصر علة بصورته اذ لا
مدخل لها في التعليل والعموم صورة لانه مبتنى على الصيغة قال ره الوابع الترجيح بقلة الاوصاف الى قوله
في هذا اول اقول الوجه الوابع من وجوه الترجيح الفاسد هو الترجيح بقلة الاوصاف وهو ان ذات وصف
واحد اولى من ذات وصفين وبيان ذلك فيما قاله الخصم ان ما جعلته علة في باب الربوا وصف واحد وهو الطعم والجنسية
شرط عندي وقد جعلتم علة الربوا ذات وصفين وهما القدر والجنس فكانت علتي راجحة بقلة الاوصاف على
علتكم وذلك لان الوصف في النص بمنزلة الخبر وخبر الكلام ما قل وهذا ايضا فاسد عندنا لما سبق ان ثبوت الحكم
بالعلة مع ثبوته بالنص والنص الذي اختص لفظه بنوع من الايجاز والاختصار والنص الذي فيه بعض الاشباع
والاطناب سواء في البيان لا رجحان للاول على الثاني وانما نعتبر الترجيح بالمعاني التي سبق ذكرها قبل هذا الوجه
فاما الترجيح بالصور فلا اعتبار به وقلة الاوصاف وكثرتها من باب الصورة ولم نعتبر ذلك لما ذكرنا من القلة
والكثرة في اللفظ فيما جعل نظم حجة وهو الكتاب والخبر فيما خرجه وهو العلة اولى لان ثبوت الحكم هناك بصيغة
النص الذي يحتمل فيه الايجاز والاطناب وههنا باعتبار المعنى المؤثر ولا يحتمل فيه الايجاز والاشباع فكان الاعتبار
للتخيير او الاخالة لا للقلة فالاشتغال بمثل هذا التعليل نوع من الافلاس واما اذا كانت احدى العلتين مستنبطة
من عام لم يلحقه خصوص والاخرى مرعاة لحقه خصوص فالاولى راجحة عند اكثر اصحابنا رحمهم الله لان ذلك النص مقطوع بصحته
من حيث العلم فكان كالمتفق بخلاف الآخر وهو قول اصحاب الشافعي رحمهم الله ولا يرى العام الذي خص منه شيء حجة فالمستنبطة
منه لا تصلح علة عنده كذا ذكره صدر الاسلام البزدوي رحمه الله قال ره باب

وجوه دفع العلل الطردية

لا قوله فكان ثلثا وزيادة اقول العلل عند القائلين نوعان
مؤثرة وطردية والعلة المؤثرة هي التي ظهر أثرها بالكتاب او السنة وتقدم الكلام عليها وعلى وجوه دفع الاعتراض
عنها واما العلة الطردية فهي مجرد الوصف الذي يدور معه الحكم من غير ان نوط ذلك الوصف بالكتاب او السنة
ولكن القائلين بها يقولون انها طردنا هذا الوصف فاطرد هذا الحكم معه علمنا ان هذا الوصف علة لهذا الحكم فسموه علة
طردية كقولهم في صوم شهر رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فان وصف الفرضية
في الصوم يوجب التعيين ايضا كان ذلك وجوب التعيين حكما دائما مع وصف الفرضية ودفع العلل الطردية هو
القسم الثاني من باب الدفع

ووجه دفعها اربعة الاول هو القول بوجب العلة وانما قدم ذلك لانه يرفع الخلاف والمنازعة لان المصير الى الممانعة
عند تعذر امكان الموافقة واما عند امكانها وتحصل المقصود بذلك فلا كان احق بالتقدم الثاني الممانع الثالث
بيان فساد الوضع الرابع المناقضة وانما قدم الممانعة على فساد الوضع والمناقضة لان الممانعة منع العلة وفساد الوضع
بيان انه وضع الشيء في غير موضعه فيكون اعترافا بوجود العلة لكنها في غير موضعها وكذا نقض الشيء انما يكون
بعد وجوده وانما قدم فساد الوضع على المناقضة لان النقض وضع الشيء موضعه لكنه غير محكم حتى قبل النقض فلا يجوز
ان يتبين فساد الوضع او ينقض ثم يمانع لانه رجوع فيما سلم وكذلك لا يجوز ان يتبين فساد الوضع ثم يناقض لانه رجوع
عما اعترف ولان فساد الوضع في العلل بمنزلة فساد الاداء الشهادة بقوله اعلم او ايقن والنقض بمنزلة الجرح
والنقض انما يصح بعد الوجود وانما انحصر دفع العلل الطردية في الوجوه الاربعة لان السائل اما ان تقر
بالعلة به المعلل فرعه قبول الحكم الذي تترتب عليه او ينكرها ان اقر فهو القول بموجب العلة وان انكر فلا يخلو اما
ان لا يظهر وجه الانكار او يظهره فان لم يظهره فهو الممانعة وان اظهره فلا يخلو اما ان كان ذلك لفساد مطابقة الوصف
بالحكم او لفساد الوصف في نفسه الاول فساد الوضع والثاني المناقضة وبهذا يعلم حد كل واحد منها اما الوجه الاول
وهو القول بموجب العلة فهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله وذلك ان يقول العلة للمعلل حين ابرز علته حكما انما قابل
بموجب علتك وان هذا الوجه من الدفع يسمى اهل الطرد في العلل بالمعانة الفقهية وبيان ذلك فيما علل به الشافعي
واتباعه رح في مسح الراس انه ركن في وضوء فيسن تثليثه كالغسل في المغسولات فنقال لهم نحن موجب هذا ولا يلزم
من ذلك ثبوت ما ادعيتموه فان عندنا يسن تثليثه لان فرض المسح يتأدى بقدر ربع الراس عندنا وعندكم يتأدى
بما قل منه وهو ادنى ما ينطلق عليه اسم المسح فما جاوز قدر الربع للاستيعاب جميع الراس بالمسح سليف وتوسيع لكن
في محل غير المحل الذي قام فيه الفرض اذ ليس من مقتضى السنن اتحاد المحل الا ترى ان من دخل بيتا او دور بيوت
دخلت ثلث دخلات كان من دخل واراد احدا ان يقول دخلت ثلث دخلات واذا كان كما ذكرنا فقد خرج الى فرض المسح
وهو الربع امثاله فكان ثلثا وتوسعا قال ـــــ رح فان غير العبارة الى قوله فقد ادى القول بموجب العلة
الى الممانعة اقول ـــــ اذا غير الخصم عبارته في المسئلة المتقدمة عن السنن الى الكرار نظرا الى ان السنن
لا تقتضي اتحاد المحل على ما ذكرنا في الكتاب والكرار تقتضي ذلك ليحصل مقصوده بذلك المعنى فقال انه ركن الوضوء فوجب
ان يسن تكراره امكن ان يسن ثلثا فنقول ـــــ لانم ثبوت سنية الكرار في الاصل وهو غسل الوجه واخواته
فان الكرار في ذلك غير مسنون ولكن المسنون هو الاكمال وانه الاسم في الاركان والاكمال بالزيادة على الفريضة
في محلها ان امكن ذلك كالقراءة في الصلوة فان الاكمال فيها بالاطالة لا بالتكرار لان فرض القراءة يحصل بآية
او ثلث فاطالتها بعد ذلك تكميل لها وكذا الاكمال في القيام والركوع والسجود بالاطالة لان فرض القيام يحصل بمجرد
ما ينطلق عليه اسم القيام فاطالته بعد ذلك تكون تكميلا لها وكذلك الركوع مجرد الميلان عن الاستواء والسجود
مجرد وضع الجبهة على الارض واطالتها تكميل لها واما الفرض في الاصل وهو المغسولات فانه لما استوعب محله اضطررنا
الى القول بالتكرار لضرورة ضيق المحل كانت الزيادة بعد ذلك لا تكون الا بالتكرار فكان وقوع التكرار فيه اتفاقا
لا مقصودا اما ههنا بخلافه وهو مسح الراس فان الاكمال بالاطالة فكان لا تتأتى محله وهو الراس اذ الاستيعاب فيه
ليس بفرض

وفرضه تحصل مسح ربع الراس عندنا وبما ينطلق عليه اسم المسح عنده فامكن فرض المسح باستيعاب جميع الراس به لتقاعد كل جانب
من جوانب الراس لاقامة الفرض المسح فكان استيعابه جميعه تكميلا كما في اطالة القيام والركوع والسجود واذا كان كذلك
فبطل الخلف وهو التكرار ويحصل الاكمال فيه بالاستيعاب لوجود الزيادة على القدر المفروض وظهر بهذا الذي ذكرنا فقه
المسئلة وهو انه لا اثر للوكيدة في اشتراط التكرار اصلا في اركان الصلوة فان اكمالها بالاطالة دون التكرار ثم يرد
على هذا ان القيام والركوع والسجود بعد الاطالة يجب ان لا يفرض المطول فرضا بعد وجود مجرد القيام والركوع والسجود كما
هو كذلك في مسح الراس عند الاستيعاب حيث يفرض هناك ما وراء الربع سنة وجواب ذلك يذكر عن قريب والآن التكرار
مسنون في المفصلة والاستنشاق مع انعدام الوكيدة فتبين انه لا اثر للوكيدة في التكرار وجودا وعدما وكذا لا اثر
للوكيدة في التكميل يعني ان التكميل لا يختص بالوكيدة لا محالة اذ التكميل كما شرع في الركن شرع في غير الركن فكان الموجب
للتكميل معنى اعم من الوكيدة الا ترى ان مسح الخف مشارك لمسح الراس في كون الاستيعاب في كل منهما سنة مع ان مسح الخف
رخصة ليس بركن في الوضوء كذا صرح به في النقوم وتكميله بالاستيعاب لا بالتكرار تبين انه يكون ركنا وما يكون
رخصة سواء في معنى التكميل بالزيادة على المفروض وانما قلنا ان مسح الخف ليس بركن في الوضوء لان ركن الشيء ما يقوم به
ذلك الشيء وينعدم بانعدامه ومسح الخف شيء يجوز الوضوء بدونه لانه لو غسل قدميه لا يحتاج الى مسح الخف بخلاف
غسل القدم فانه ركن لانه لا يجوز الوضوء بدونه اما بذاته او بخلفه وهو المسح وكذلك المضمضة والاستنشاق لما كانت
افامة اصل السنة بها باستيعاب جميع المحل كان التكميل بها بالتكرار فقد وجد بها التكميل مع انعدام الوكيدة وبطل
الفرق بين مسح الراس ومسح الخف بان احدهما ركن والآخر رخصة لما ثبت ان الركن وغيره سيان في استحقاق
التكميل فلا اثر للوكيدة في التكميل واما المسح فله اثر في التخفيف لا محالة لانه لا يؤدى به لتظهر معقولية كون التكميل
فيه سنة بالاستيعاب الذي هو زيادة على القدر المفروض لا بالتكرار اذ التكميل فيه بالتكرار ربما يلحقه بالمحظور
وهو غسل الراس لكان مسحه فكيف يصلح التكرار للتكميل بخلاف ما هو نظيره معقولية وهو اصالة المآقي على الخصوص فان
اكماله بالتكرار كما في غسل النجاسة العينية عن الثوب او البدن ولا يؤدى الاكمال فيه الى المحظور فظهر بذلك فقه المسئلة
واذى القول بموجب العلة الى الممانعة فان الخصم لما غير العبارة وقال وجب ان يسن تكراره منعنا ما غيره وقلنا
لانم ذلك فان الوكيدة لا اثر لها في اشتراط التكرار لما آخرها سبق قال ـــــ رح وهذا كله بناء على ان
الفرض في المسح يتأدى ببعض الراس لا محالة لما قلناه بالاجماع اقول ـــــ هذا الذي ستر ذكره آنفا من القول
بموجب العلة والممانعة كلها بناء على ان فرض المسح يتأدى ببعض الراس حالة الاستيعاب فكان الزائد على
البعض تكميلا للمسح وذلك غير مسلم على مذهب الخصوم فان فرض المسح عندهم يتأدى بكل الراس اذ وجد المسح
على وجه الاستيعاب فلا بد بعد وجود الفرض ان توجد السنة وذلك بالتكرار ولكن الشرع حظر ذلك انت
ادلى فنادى المسح رخصة للعباد وقالوا ان ذلك كالقراءة عندكم فانها تقع فرضا وان طالت وقد تأدى فرض القراءة
بآية واحدة او ثلث آيات وآداء كان كذلك لم يلزمه شيء من هذه الوجوه اى واذا كان فرض المسح مستوعبا جميع
الراس اذ المسح كله عند الخصم لم يلزمه ما ذكرنا من ان المسح اذا وجد بكل الراس كان مسح قدر ربع الراس فرضا
وما بقي وهو ثلثة ارباعه بمنزلة التثليث بالمسح واكثر لانه لما وقع مسح كل الراس فرضا عنده لا يكون لما ذكرنا
حجة عليه

والجواب عن ذلك ان القول بان كل الراس يقع به الفرض مخالف للكتاب وهو قوله ع وامسحوا برؤوسكم فانه قد سبق في حروف المعاني ان استيعاب جميع الراس بالمسح غير مراد فهذا النص بنا على ان الباء دخلت في محل المسح فكان مسح بعض الراس اصلا لا رخصة واستيعاب جميع الراس بالمسح بعد ذلك سنة فلا يحتاج حينئذ في اقامة السنة الى التكرار اذ الفضل على نصاب التكميل بدعة بالاجماع وفي تكرار المسح ذلك بخلاف غسل الوجه فان الفرض لما لم يستغرق محله في المرة الواحدة احتيج في اقامة السنة الى التكرار ضرورة فان قيل لم صار مسح ما وراء الربع سنة عندنا وفي القراءة جميع ما طال منها يقع عن الفرض قلنا لان الباء دخلت في محل الراس فاقتضت بعيضه كما مر بيانه ولا تبعيض في حق القراءة فدخل جميع ما قرأه تحت قوله ع فاقرؤا ما تيسر من القرآن فوقع جميعه فرضا قال ـــــ ع وزد ذلك قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض للا قوله على انه تعيين اقول ـــــ ما نحن فيه وهو القول بوجوب العلة قول الشافعي وابنا عه رح في صوم شهر رمضان انه لا يتادى بمطلق النيه لانه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء والكفارة قلنا لهم نحن نقول بوجوب هذا الوصف لان هذا الوصف وهو انه صوم فرض يوجب التعيين فلا يتادى الا بتعيين النيه لكن ذلك الوصف لا ينبئ وجود شيء يعينه حتى ينحصر التعيين على قالوا بل يقتضي وجود ما يعينه وقد وجد ذلك وهو اطلاق نية الصوم فكان اطلاقها تعيينا لعدم المزاحم لان الصوم متوحد في هذا الزمان اذ صوم شهر رمضان ينفي سائر الصيامات شرعا فكان كالمتوحد في المكان فانه نصاب باسم جنسه فكذلك ههنا نصاب بمطلق نيه الصوم ولانه لا يصح صوم الفرض عندنا الا بتعيين النيه لانا انما نجوز ذلك الصوم باطلاق النيه على ان اطلاقها تعيين وذلك لان اداء هذا الصوم في هذا الوقت غير لائق به غير في العنيقة فتناول مطلق الاسم اياه كتقيد البلدان فانه اولى بانصراف مطلق الاسم اليه لتقيده مثلا باهل تلك البلدة دون غيره وهذا لان مطلق الاسم اذا احتمل وجوها من المسميات لا يكون حجة بحكم المعارضة بين المسميات وانما ثبت المعارضة اذا احتمل الاسم الضروب على السواء فاما اذا اصار بعضها اولى بذلك الاسم بضرب ترجيح فلا تثبت المعارضة ويجب العمل بالراجح كما في سائر الاسماء المشتركة كذا في الاسرار والفرق بين التكثير ان التعيين في التكثير الاولى لزم باعتبار تعين الشارع لانه لم يشرع في ذلك الشهر الا صوما واحدا وهو الفرض وفي التكثير الثاني وهي قوله ولانه لا يصح عندنا الا بتعيين النيه الى اخره لزم التعيين بفعل العبد وهو الصيام حيث قال انما نجوزه باطلاق النية اي باطلاقه النية على انه تعيين لانه يسقط عنه التعيين فكان الاطلاق في الاولى نية حيث قال فيكون اطلاقه تعيينا وفي الثاني علة حيث قال انما نجوزه باطلاق النية قال ـــــ ع وفي ذلك قولهم باشتراط قربة لقوله غير مضمونة بسائر الاوصاف اقول ـــــ ما سبق ذكره في الدفع قول الشافعي وابناعه رح في صوم التطوع وصلوته ان المتطوع باشتراط قربة لا يجب المضي في فاسدها فلا يلزمه القضاء بالافساد كما قيل في الوضوء فعلى هذا نحن نقول بوجوب عليكم فان عندنا لا يجب قضاء ذلك بالافساد مجردا وكهذا يجب القضاء بالنساد لا باختياره فانه اذا شرع المتيمم في صلوة النفل ثم وجد الماء في تلك الحالة يجب قضاؤها مع انه لا فساد منه لكنه يجب قضاؤه بالشروع فانه يصير به مضمونا عليه وقوات المضمون يوجب المثل فان قيل يجب ان لا يلزمه القضاء بالشروع ولا بالافساد اي فان غير الخصم عبادته وقال انه باشتراط قربة لا يمضي في فاسدها فوجب ان لا يلزمه القضاء بالشروع ولا بالافساد كما لو وضوا قلنا

عند ما القربة بهذا الوصف لا تضمن اي القربة عندنا لا تضمن بالشروع ولا بالافساد بل بوصف آخر سوى انها وهو الشروع في عبادة تلزم بالنذر وذلك ان صوم النفل وصلوته لم يجب بايجاب الله ع وانما يجب بالتزام العبد بالنذر فعندنا انما يجب القضاء بالشروع بهذا الوصف وهو انه يلتزم بالنذر وكل نفل من الصوم والصلوة له هذا الصفة بخلاف الوضوء لانه لا يلتزم بالنذر فلا يلتزم بالشروع والحج ينتقف بذلك الوصف لانه يلتزم بالنذر فيلتزم بالشروع بالاجماع وعدم الوقوع باعتبار الوصف الذي قاله الخصم لا يمنع اللزوم باعتبار الوصف الذي قلناه ولا بد من اضافة الحكم الى الوصف الذي هو ركن تعليله فلا بد من رجوعه الى وصف آخر وعند ذلك لم تاثير في الوجوب ويكونه لا يجب باعتبار وصف لا يدل على انه لا يجب باعتبار وصف آخر وعند ذلك يضطر الى اقامة الدليل على ان الشروع غير ملزم وانه ليس نظير النذر في كونه ملزما فيثبت به فقه المسئلة وذلك مثل قول الشافعي ورتابعه رح في عبد قتل خطا انه تجب قيمته بالغة ما بلغت لان العبد مال فلا يتقدر بدله بسبب القتل كالدابة قلنا عندنا لا يتقدر بدله بهذا الوصف وهو وصف المالية لكنه في العبد وصف آخر سوى المالية وهو الآدمية فيتقدر بدله بهذا الوصف اذ العبد بهذا الوصف ليس بمال بل هو به ممنع على اصل الحرية على ما عرف وانما نقضت عشرة من دية الخر اظهارا لان لا يختلط رتبة العبد وتعيين العشرة بانه عبد الله بن عباس رض وهذا كلام حسن اي القول باعتبار الجنس بان تعالى يتقدر بدله بجنية ولا يتقدر بجنية اخرى كلام حسن الا ترى ان الموجود قد يكون حسنا بعض صفاته وقد يكون رديا ببعضها وهذا كثير امثلته شرعا وعقلا وحسا فان الانسان يجوز له شرعا ان يصف انسانا بعيب كاين فيه ويظهره لغيره ليجوز ذلك الغير عنه ولا تقع في بليته وذلك كما اذا اراد ان يتزوج ابنة فرجل ولم يقف على اخلاقه السيئة ثم اخبره رجل عن تلك الاخلاق كيلا تقع ابنته في بليته فان هذا الاخبار حسن فرجه وهو ان الغرض منه اصلاح حال الغير لا وصفه بعيب به ردئ زوجه وهو انه غيبة وكذا فعل الجند المشترك بين اثنين اذا كان ما مورا واحدهما به منهيا عنه من الآخر ينتقف فعله ذلك بالحسن والقبيح رجمير وكذا الشتم حسن زوجه وهو انه يشتم به العدو ردئ زوجه وهو انه يتضرر به العباد وجود ذلك من الآخر كذلك يجوز ان يكون العبادة مضمونة بوصف خاص وهو انها تلتزم بالنذر غير مضمونة بسائر الاوصاف كالشروع في عبادة لا تمضي في فاسدها وكذلك العبد المقتول خطا يتقدر بدله بما ذكرنا من الوصف ولا يتقدر بل يجب بالغا ما بلغ بما ذكره الخصم من الوصف قال ـــــ ع وفي ذلك قولهم اسلم مذروعا في مذروع فجاز سلما قوله فكذلك اعتبارا بالحد اقول ـــــ ع وما تذكره من الدفع قول الشافعي وابناعه رح اسلام المروزي في المروزي جائز لانه اسلم مذروعا في مذروع فجاز كما سلام المروزي في المروزي ونحن نقول بوجب هذا الوصف فان يكونه مذروعا في مذروع لا يفسد العقد عندنا ولكن ذلك الوصف لا ينبئ وجود فساد العقد بدليل آخر منهد كما اذا قرن بالسلم شرطا فاسدا فانه يفسده وكذا ترك قبض راس المال في المجلس منهد له بالاتفاق واذا جاز ان يفسد عقد السلم مع وجود هذا الوصف باعتبار معنى آخر اتفاقي فلم لا يجوز ان يفسد ذلك العقد باعتبار وصفه الجنسية قال الجنس بانفراده يحرم النساء عند فينضم الخصم عند ذلك الى الشروع في فقه المسئلة والاشتغال بان الجنسية لا تصلح علة لفساد هذا العقد ان امكنه ذلك ومن هذا الوجه من الدفع قول الشافعي وابناعه في المختلع بكر الالم

الثوب

انها لا تحتمل الطلاق لانها منقطعة النكاح فلا تحتمل الطلاق كمنقضية العدة وخرج بقولنا لموجب هذا الوصف لان الطلاق لا تحتملها بهذا الوصف لكن هذا لا ينفي وصفا آخر تكون به محلا لوقوع الطلاق عليها وذلك بوملك البدل البائن للزوج عليها بقاء العدة فانها معتدة عن نكاح صحيح فيضطر الخصم عند ذلك للبيان فقد المسئلة وقوله عن نكاح صحيح احتراز عن الطلاق في العدة عن نكاح فاسد فانه لا يمنع فيها الطلاق وان كانت معتدة كذا ذكره الامام حميد الدين الضرير وهو ذلك الوجه قول الشافعي واتباعه رح في اعتاق الوقيذة الكافرة عن الظهار انه يجزيه بكفير فلا يمنع به التكفير الا بان يكون المجزي منها لكفارة الفعل وخرج بقولنا لموجب هذا الوصف اذ هذا الوصف لا توجب قيد الايمان في المجزي عندنا لكن قيام موجب هذا الوصف لا يمنع معارضة ما يسقط الايمان فيه وهو اطلاق صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق فانه اطلق المجزي بقوله فتحرير رقبة اذ هو باطلاقه عن قيد الايمان يسقط وصف الايمان وجوبا حتى لا يجب بصفة الايمان لكن يستحب ذلك ويستحسن وذلك كالدين فان الموجب لوجوبه في الذمة لا يمنع اسقاطه بسقط فان صاحب الحق اذا ابرأ المديون عن دينه يسقط ذلك وان كان الموجب لثبوت الدين موجودا كالبيع والاجارة والاقراض وغير ذلك فيضطر الخصم عند ذلك لبيان الوجه لما فقه المسئلة وهو ان الامتثال هنا لا يحصل بتحرير الرقبة الكافرة كما لا يحصل في كفارة الفعل لان المطلق محمول على المقيد وفيه النزاع وخرج ذلك الوجه قول الشافعي واتباعه رح في الرقبة انها اخذ مال الغير بلا تدين اي بغير تاويل في اخذ وبغير اعتقاد انه حلال فيوجب الضمان كالغصب وبقولنا بلا تدين احترز عن الباغي فانه اذا اتلف مال العادل متاولا لا يجب عليه الضمان لانه اخذ تدينا على اعتقاد انه حلال وانا نقول لوجب هذا الوصف لكن هذا الوصف لا يمنع عن اعتراض وصف يسقط الضمان كوجود الدين لا يمنع عن اعتراض ما يسقطه وهو الابراء وكما ان الابراء يسقط الدين مع قيام موجبه بالاجماع فكذلك استيفاء الجند وهو القطع يسقط الضمان بعد ذلك يضطر الخصم لاثبات ان القطع لا يمنع الضمان وهو جرف المسئلة واصلها وانه محل الخلاف واذا فهمت ما مر في الاجوبة في المسائل المذكورة سهل عليك تخليص النفس عن مثل ما قاله الخصم في غير هاتين المسائل فقال وهو الفصل الثاني من الممانعة لا قوله على المعيار اقول الوجه الثاني من وجوه الدفع هو الممانعة وستة وهو الوجه فصلا لوجود معنى الفصل فيه وهو التمييز عن غيره ثم الممانعة على اربعة اوجه الاول في نفس الوصف الثاني في صلاحية الوصف للحكم الثالث في نفس الحكم الرابع في اضافة الحكم للوصف ووجه الانحصار فيها ان المنع لا يخلو اما ان يكون في المفرد او في المركب والمنع في المفرد على ثلثة اوجه لانه اما ان يكون في الوصف مفردا او في الحكم مفردا او في صلاحية الوصف مفردا والمنع في المركب وهو منع نسبة الحكم للوصف الذي ادعاه المعلل وجه واحد فالكل تسعة والمنع عن هذه الاربعة انحصر فيها اما الوجه الاول وهو الممانعة في نفس الوصف فمثل قول الشافعي واتباعه رح في الكفارة على من افطر بالاكل والشرب ان الكفارة عقوبة متعلقة بالجماع دل عليه حديث الاعرابي فلا تجب بالاكل والشرب كحد الزنى فانه يجب بالزنى لا غير وهذا الوصف غير مسلم فان الكفارة عندنا غير متعلقة بالجماع بل بالافطار على وجه يكون جناية متكاملة والوقاع آلة لهذا الافطار ولا غيرة للآلة وكما ان الوقاع آلة لهذه الجناية فكذلك الاكل والشرب آلة لها لوجود الافطار الكامل بها صورة ومعنى فتعلق الكفارة بجناية الافطار عند تحققها ببعض الآلات يكون تعليقا بما يكون آلة وحقيقة هذا المنع ان الموجب للكفارة وصف عام يشمل هذه الاشياء وعند هذا المنع يضطر الخصم

لبيان خروج المسئلة وهو ان السبب الموجب للكفارة هو الفطر على وجه يتكامل به الجناية او الجماع المغلظ للصوم وان الاول منتف فثبت الثاني ان امكن ذلك واما الوجه الثاني وهو الممانعة في صلاحية الوصف للحكم مثل قول الشافعي واتباعه رح في بيع الفاكهة بالفاكهة انه بيع مطعوم بمطعوم من جنسه مجازفة فيبطل كبيع صبرة بصبرة مزحنطة لا ماتسو تعني بهذا المجازفة مجازفة ذات او وصف فلا بد بدا من ان نقول مجازفة ذات لان مجازفة الوصف في الاموال الربوية معفو بالاجماع اذ الوصف فيها وهو الجودة والرداءة مهدر شرعا ثم نقول تعني مجازفة في الذات بصورته التي عرفت وهي باجزائه وجبانته ام معياره الذي وضع لبيان القدر منه فلا بد الخصم بدا من ان نقول بمعياره لان المجازفة في الذات من حيث الصورة لا تمنع جواز البيع بالاتفاق فان بيع المطعوم بالمطعوم كيلا بكيل جائز وان تفاوتا في الذات اي في الاجزاء والجبات فان حبات احد القفيزين اذا كانت اكثر من استواء القفيزين في المعيار لا تضر ذلك فعلم ان المجازفة في الذات صورة لا تعتبر وان ادعى المجازفة بمعياره قلنا هذا الوصف انما يستقيم فيما يكون داخلا تحت المعيار والتفاح لا يدخل تحت المعيار فلا تتحقق المجازفة فيها انما تعتبر في الاموال الربوية اذا تؤتم فيها المفاضلة والمفاضلة انما تكون بعد المساواة والمساواة انما تتحقق بالمعيار الشرعي اولان المساواة كما شرط لجواز العقد في الاموال الربوية بالاجماع فرضرورته ان يكون ضد وهو الفضل في المعيار مفسدا للعقد والفضل في المعيار لا تتحقق فيما لا يدخل تحت المعيار كما ان المساواة في المعيار الذي بشرط لجواز عنده لا تتحقق فيما لا يدخل تحت المعيار ولما تربيانه واذا كان كذلك فلا يكون هذا الوصف صالحا لهذا الحكم فان قال الخصم لا حاجة لي الى هذا التفصيل لاني اقول بطلق المجازفة قلنا لم ان المجانية المطلقة علة للحرمة لما تبين ان المجازفة انما تعتبر في الاموال الربوية اذا تؤتم فيها المفاضلة على الكيل لا اخره ولان المجازفة بها دون الكيل لا تمنع الحل فيضطر الخصم حينئذ للبيان الاصل الذي يدور عليه المسئلة وهو ان الطعم علة لتحريم البيع والجنسية شرط وعدم ما هو علة الحرمة عندي يوجب القول بعدم الجواز مع ان الكيل الذي يظهر به جواز العقد لا يعدم الا الفضل على المعيار والحاصل ان حرمة العقد في الاموال الربوية عند المقابلة بجنسها اصل عندنا والجواز يتعلق بشرطين المساواة في المعيار واليد باليد وعندنا جواز العقد فيها اصل كما في سائر الاموال والفساد باعتبار فضل هو عوام وهو الفضل في المعيار وذلك لا يتحقق الا فيما يتحقق فيه المساواة في المعيار اذ الفضل انما يكون بعد تلك المساواة ولا تتحقق هذه المساواة فيما لا يدخل تحت المعيار كما مر وما ذكره الخصم من الحكم ماخوذ من الاصل وهو المنصوص عليه ولهذا قال كبيع الصبرة بالصبرة فتعبير المجازفة في الفرع على حسب ما اعتبر المجازفة في الاصل وهو ما ذكرنا من تقويم الفضل على الكيل وفي الفرع لا وجود هذا البتة فلا ينتظم قياسه والى هذا اشار المصنف رح بقوله مع ان الكيل الذي يظهر به الجواز اي عند ان المساواة تخلص من الحرمة عنده لا يعدم اي الكيل الا الفضل على المعيار لا مطلق الفضل فعلم ان المانع من الجواز هو الفضل على المعيار وهذا المانع معدوم في بيع تفاحة بتفاحة فلا يصح قياسها على بيع الصبرة بالصبرة قال في ومن ذلك قولهم في الثيب الصغيرة ان اباها لا يزوجها لانها ثيب توجى مشورتها لا وقت معلوم فلا تنكح الا برأيها كالثيب البالغة انما قيدوا بالمشورة لقولهم عليه الثيب تشاور انا نقول ما تعنون بقولكم فلا تنكح الا برأيها قايم في الحال ام برأي مستحدث فان قال برأي قايم في الحال قلنا هذا غير موجود في الفرع وهو الثيب الصغيرة

لانه ليس لها رأى قايم فى ايجاب لا فى المنع ولا فى الاطلاق وان قال برأى مستحدث قلنا هذا لا يوجد فى الاصل وهو
البالغة لان البالغة ثم رأى قايم فان قال لا حاجة لى هذا التفصيل اقول هذا البيان لا فى قول شرطوا بها
بلا تفصيل فلما تحرر نقول بموجب علتك فانها لا تنكح عندنا ايضا بدون رأيها اذ راى الولى رأيها لعجزها كيلا يتعطل
مصالحها نبؤل المانعة لى القول بموجب العلة فان قال الخصم لا تنكح الا برأيها باق الرأى كان من القايم والمستحدث
فلما استقص قولك بالمجنونة لان لها رأيا مستحدثا لاحتمال زوال الجنون وتوهم الافاقة ومع ذلك جاز تزويجها للولى
كرها فيظهر بذلك البعض او المنع فقد المسئلة وهو ان ولاية الاب كانت ثابتة له عليها قبل الثيوبة فلا تمنع تلك الولاية
الا رأى قايم واما رأيها فهو معدوم لا وجود لها قبل ذلك فلا يصح ان يكون شرطا لما عرف اثبات ولاية الاب لانها شرط
لا تؤثر فى ايجاب الحكم قبل وجوده والولاية كانت ثابتة مع عدم رأيها ولم يكن مانعا ولم يحدث بعده فلا يصح ان يكون مانعا وكذا
لا يصح رأيها المعدوم دليلا معارضا قاطعا لولاية الاب بعد ما كانت ثابتة له اذ المعدوم لا يصح معارضا لما يوجد
فى الحال فكيف يصح معارضا راتفا لما كان ثابتا ولان الحكم لا يسبق علته والمعدوم لا يصح علة فان قيل ما جوابكم
عما تعلق به الشافعى رح وهو قوله صلعم الثيب تشاور حيث علق هذا الحكم باسم مشتق مرمعة وهو الثيوبة فكون
ذلك المعنى هو المعتبر فى اثبات الحكم كما فى الزانى والسارق اجاب الحنفى قلنا قال علماؤنا رح المراد بالثيب البالغة
لانه علق بالثيب ما لا يتحقق الا بعد البلوغ وهو الثيوبة وذلك لانها انما تحتوى البالغة دون الصغيرة
ولئن ثبت ان الصغيرة مرادة فالمراد المشورة على سبيل الندب دون الحتم كما أشرنا اليه فى استيمار البنات فقال واستأمروا النساء فى ابضاع بناتهم وكان ذلك بطريق الندب فهذا مثله كذا فى المبسوط قال رح
وهذا الذى ذكرنا أمثلة ما يدخل فى الفرع لما قوله وهذا اكثر من ان يحصى اقول ان الذى مر ذكره
من قوله عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل لجد الزنى ما يصح منعه فى الفرع لانه الاصل اذ الحكم فى الاصل كما ذكر
الخصم فان حد الزنى متعلق بالجماع لا غير واما الفرع وهو كفارة الفطر فيصح منعه بان يقال لانم ان كفارة الفطر
متعلقة بالجماع بل بالفطر الحد الذى هو كامل فى جنايته وكذلك فى غير فان حرمة بيع مطعوم مطعوم مجازفة مسلم فى
الاصل وهو بيع الصبرة بالصبرة ممنوع فى الفرع وهو بيع الشاة باللحم بالشاة وكذلك قوله ترجى مشورتها مسلم فى البالغة
ممنوع فى الصغيرة وفى هذا الوجه وهو الوجه الثانى قسم آخر من المانعة وهو ما يدخل فى وجود الوصف العلة فى الاصل
كقول الشافعى واتباعه رح فى مسح الراس انه طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء بالاحجار فنقول بطريق المنع ان
الاستنجاء طهارة عن النجاسة الحقيقة لا طهارة مسح وسند المنع عدم شرعية المسح اذا ساوت شيئا مرظاهر
بدنه وعند ذلك يضطر المعلل الى الرجوع الى فقه المسئلة وهو بيان ما تعلق به الكرار فى الغسل تحقق الغرض منه
والكرار فى المسح تفسد الغرض منه لان الغرض منه الاضابة وبالتكرار يكون اسالة لا اصابة وانه تفسد غرض
المسح جملة ويلحق المسح بالمحظور وهو الغسل وبذلك يعرف ضعف وصف الخصم وامثلة هذا الوجه فى المانع
كثيرة وسيأتى بيان صلاح الوصف فان قيل على هذا لم يبق الفرق بين هذا وبين فساد الوضع ولا شك انهما يفترقان
قلنا الوصف الواحد يجوز ان يسمى باسماء مختلفة بحسب اختلاف الجهة فكان منشأ لصلاح الوصف باعتبار قول
الدافع لانسلم انه صالح لهذا الحكم وفساد الوضع باعتبار قول الدافع ان هذا الوصف فاسد فى الوضع الا ترى انه اورد

قولهم انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية فى الدفع بالقول بموجب العلة واورد ذلك ايضا فى المعارضة بقلب
الجواب وكذلك قولهم لا تثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحدود يرد منع نسبة الحكم الى
الوصف ويرد ايضا فى باب المناقضة فانه ينتقض بشهادة النساء فى البكارة وبكل ما لا يطلع عليه الرجال فانه
تثبت بشهادة النساء مع انه ليس بمال ومثل هذا كثير وليس سديد ان تختلف الشيء الواحد فى الاسم والحكم باعتبار
اختلاف القول المتصل به الا ترى ان مر دفع للآخر عشرة دراهم مثلا واخذ منه عشرة دراهم اخرى ان قال
وقت الدفع اقرضتنيها تكون قرضا فتجوز النسيئة فيه وان قال بعتكها تكون صرفا ولا تجوز النسيئة فيه وليس فى
كلتا الصورتين الا دفع عشرة واخذ عشرة وهى شيء واحد واختلف اسمه بسبب اختلاف قول الدافع وكذلك
الهبة بشرط العوض مبادلة مال بمال على سبيل التراضى وهو معنى البيع الا انه لما قال وهبتك بشرط ان
تعوضنى ذاك اعتبر حكم الهبة فى الابتداء فاشترط القبض فى المجلس ولا يجوز فى المشاع قال رح واما
المانع فى الحكم لا قوله غير ان اطلاقه يعين اقول من الوجه الثالث من وجوه المانع ومثاله قول الشافعى
وقد يعد رح انه ركن فى وضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لانم هذا الحكم فى الاصل فان المسنون هناك
عندنا ليس التكرار بل هو تكميله بالزيادة على القدر المفروض فى محله مرة حتى اذا التكميل لا يتصور الا بما هو من
جنس الاصل والاصل لم يتصور الا فى محل مخصوص فكذلك الاكمال وقد حصل التكميل فى مسح الراس باستيعاب
جميع الراس بالمسح مرة واحدة فلا نعتبر التكرار بخلاف الغسل فان التكرار فيه لضرورة ان الفرض استيعاب
محله فيسن التكرار فيه لتحصيل معنى الاكمال لا عينه وهذا المعنى الذى مر وهو استغراق المحل الفرض معدوم فى
مسح الراس اذ الفرض فيه هو الربع او ادنى ما يتناوله اسم المسح فامكن اكماله بعين التكرار ولان المشروع
من التكميل فى الاصل وهو الغسل اطالة الركن فان كان سائر الاركان فان المشروع فى ركن القراءة اطالته وانها
بالتكميل بالزيادة على القدر المفروض فى محله وهو القيام فرجنسه وهو تلاوة القرآن وكذلك فى الركوع والسجود لكن
التكرار فى الاصل انما وجب للضرورة وهى لتستيعاب الفرض محله ولا ضرورة فى المسح كما مر فان قيل يرد
على ذلك مسح الاذنين فانه مسنون لاكمال مسح الراس وان لم يكن فى محل الفرض حتى لا يتأدى مسح الراس بمسح الاذنين
قلنا لا يرد ذلك لان مسح الاذنين لاكمال السنة فى مسح الراس ولهذا لا يأخذ لاذنيه ماء جديدا عندنا ولكن
مسحهما تبع لمسح الراس وهو خير تبع للمسح بهما افضل من الغسل الا ان كون الاذنين من الراس لما كان ثابتا بالسنة
دون الكتاب شبه اتحاد المحل فيما يرجع الى اكمال السنة به ولا شبه المحلية فيما يتأدى به الفرض الا ترى
فلهذا لا يجب مسح الاذنين عند مسح الراس ومثال هذا الوجه ايضا قولنا فى قوله رح فى صوم شهر رمضان
بمطلق النية انه صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كصوم القضاء فانا نقول ما تعنى بهذا الحكم المعلل بالنية
بعد التعيين او قبل التعيين ام فى الوجهين جميعا فان قال بعد التعيين قلنا لم نجد هذا الحكم فى الاصل وهو صوم القضاء
فان التعيين فيه ليس بشرط بعد التعيين فصح منا ذكر الحكم فى الاصل وان قال قبل التعيين قلنا لم نجد هذا الحكم
فى الفرع وهو صوم شهر رمضان لان التعيين فيه حاصل بعين الشارع اذ المشروع فى هذا الزمان فى حق المقيم
صوم الفرض خاصة فغيره لا يكون مشروعا فصح هذا المنع ايضا وان قال فى الوجهين جميعا فظاهر النقض
لانها لا يوجدان فى الاصل

فان قال لا حاجة الى هذا التفصيل والبيان لان اقول بطلق العين قلنا له عندنا ايضا لا يصح الا بالعين غير ان اطلاق اسم العين وعند ذلك يضطر المعلل الى بيان اصل المسئلة وهو ان نكاح العين لا يسقط اشتراطها بكون المشروع متعينا في ذلك الزمان وفيه النزاع قال ره ومثل قولهم في بيع التفاحة بالتفاحة لا قول له ولم يوجد في الفرع راى معتبر اقول مثال هذا الوجه ايضا قول الشافعي رض في بيع التفاحة بالتفاحة انه بيع مطعوم بجنسه مجازفة فيحرم قياسا على بيع الصبرة بالصبرة فانا نقول لم يطرق المانعة اى شئ تعني بهذه الحرمة موقتة للغاية التساوي في القدر بالكيل او مطلقة فان قال اعني بها موقتة قلنا لا يمكن اثبات تلك في الفرع وهو بيع التفاحة بالتفاحة لعدم المخلص من الحرمة لان اثبات الحكم للغاية انما يتحقق فيما يتصور فيه تلك الغاية وما لا يدخل تحت المعيار وهو القليل لا يتصور فيه الغاية وهي المساواة فكيف يتحقق فيه اثبات الحرمة الى غاية ولو ثبتت الحرمة فيه لثبتت مطلقة لا موقتة وذلك لغير وان قال اعني بها حرمة مطلقة قلنا انها غير موجودة في الاصل وهو بيع الصبرة بالصبرة اذ الحرمة عندنا في الاصل متناهية بالمساواة كيلا موقتة للغاية التساوي فصحت الممانعة في الحكم وان قال لا ابينها لان لي غنية عن بيانها قلنا ليس كذلك اذ الحرمة الثابتة الى غاية غير الحرمة المطلقة والحكم الذي يتبع التعليل لا بد من ان يكون معلوما ولان الاصل شاهد والشهادة على المجهول لا تقبل وهذا الحكم مجهول فان الحرمة نوعان فما لم يتبين احدهما لا يصح الاحتجاج به وان قال اعني بها كليهما قلنا لا نسلم ذلك لان كليهما لا يوجدان في الاصل وعند هذا المنع يضطر الخصم لاقامة المسئلة ومثال هذا الوجه ايضا قول الشافعي رض في الثيب الصغيرة لا يزوجها ابوها لانها ثيب تزوجي مشورتها فلا تنكح كرها كالبالغة فنقول للمعلل ما معنى اكراه فلا بد من ان يقول بعدم رايها اذ ليس هناك آلة سواه فنقول له في الاصل وهو البالغة عدم الراي غير مانع فنزوجها كرها كما في الثيب البالغة المجنونة وانا الراي القايم المعتبر هو المانع ولم يوجد في الفرع وهو الثيب الصغيرة راي معتبر اصلا قال رح ومثله قوله ما يثبت مهرا دينا يثبت دينا سلما كالمقدر قلا قوله لا الثيب اقول مثال هذا الوجه ايضا قول الشافعي رض في جواز السلم في الحيوان انه مال يثبت مهرا دينا فيثبت سلما كالمقدر فانه لما ثبت دينا مهرا ثبت دينا سلما واراد بالمقدر الثياب والمكيلات والموزونات سوى الذهب والفضة فيقال له ما معنى قولك يثبت دينا اتريد به انه يثبت معلوما بوصفه ام معلوما بقيمته وما يليه فان قال اعني معلوما بوصفه فلا نسلم ذلك في الفرع وهو السلم فان الحيوان بعد ذكر اوصافه متفاوت في المالية تفاوتا فاحشا فلا يجوز السلم فيه عندنا وكذا في الاصل وهو المهر لان الحيوان المبهم كالعبد والشاة والبقر وغير ذلك غير معلوم بالوصف ومع ذلك يثبت مهرا عندنا كما اذا تزوج على عبد او فرس او حمار فانه يصح وان كان غير معلوم بالوصف فقد تمت الدلالة على انه لا يشترط فيما يثبت في الذمة مهرا ان يكون معلوم الوصف فنمنع في الفرع والاصل وان قال اعني معلوما بقيمته فلا نسلم له ذلك في الفرع وهو السلم لان ذلك غير معلوم بالقيمة اذ القيمة غير معتبرة في المسلم فيه ولهذا يجب عليه تسليم الحيوان في السلم ولا يجوز تسليم القيمة وانما قال لم يسلم في الفرع لان الاصل وهو المهر معلوم بالقيمة عندنا ولهذا اذا ابى الزوج ما سوى من الحيوان تجبر المراة على قبوله واذا ابى بقيمته تجبر

ايضا

فعلم انه معلوم بالقيمة وان قال لا حاجة لي الى هذا التفصيل قلنا له ليس كذلك بل له اليه حاجة لبيان استواء الدينين وهما الاصل والفرع في طريق الثبوت فان قياس احد الدينين بالآخر لا يصح ما لم يعلم انهما فطيران ولا طريق لثبوت ذلك الا الاتحاد في الطريق الذي يعلم به كل واحد من الدينين وانه منتف اذ هما مختلفان في الثبوت فان احدهما وهو المهر يحتمل جهالة الوصف لما سبق بيانه من صحة المهر في نوع من الحيوان والثاني وهو السلم لا يحتمل جهالة الوصف عندنا واذا كان كذلك فلا بد من البيان ليصح القياس لان من شرط صحة القياس ان يكون الفرع نظير الاصل ومن هذا الوجه ايضا قول الشافعي رض في اشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام ان العقد جمع بدلين يجري بينهما ربوا الفضل فيشترط فيه التقابض كبيع التمر بالتمر وهو عقد الصرف نا نقول ما تريدون من قولكم فيشترط فيه التقابض أهو التقابض لازالة صفة الدينية او لاثبات معنى الصيانة عن الربوا واحدهما يخالف الآخر فلا بد من بيان هذا فان قالوا لاثبات معنى الصيانة منعنا هذا الحكم في الاثمان فان عندنا الشرط في الاثمان العين لازالة صفة الدينية لا القبض لان الدين بالدين حرام شرعا وان قالوا لازالة صفة الدينية لا يتمكنون من اثبات هذا الحكم في الفرع فان الطعام معين في العقد بالتعيين فرغير قبض فلا بد من الوجوع الى اصل المسئلة وهو بيان ان اشتراط القبض في الصرف ليس لازالة صفة الدينية بل للصيانة عن عين الربوا بمنزلة المساواة في القدر كذا ذكر الامام شمس الائمة السرخسي رح وذكر مولانا حميد الدين الضرير رح عند الشرط هو القبض فلهذا قاس الطعام بالثمن لان كل واحد منهما معين بالتعيين عنده قبل القبض فيكون القبض شرطا مقصودا عنده وعندنا الثمن المطلق ما لا تعين بالتعيين والدين بالدين حرام فيشترط القبض لتعين بدل الصرف لان القبض شرط لعينه فلهذا لم يصح عندنا قياس الطعام بالثمن لتعين الطعام قبل القبض والقبض للتعين وهو متعين قبل القبض فلا تشترط القبض لصحة العقد وبقائه بل شرط القبض في الاعيان لتاكد العقد ودخوله في ضمان المشتري وقوله لما قلنا اشارة للامام ان العقد جمع بدلين الى آخره وانه ذكر ذلك في موضع آخر قال رح ومثل قولهم فيمن اشترى اباه وهو ينوي عن الكفارة لا قوله ويظهر به فقه المسئلة اقول رح هذا الوجه ايضا قول الشافعي واتباعه رح فيمن اشترى اباه ناويا عن كفارته يعتق ان العتق اب فلا يتادى به الكفارة كالو ورثه فعال الخصوم ما حكم علتكم فان قالوا حكمها انه وجب ان لا تجزي عن الكفارة ايمن قيل لهم اي شئ لا تجزي العتق او الاب لان السابق هو ذكرهما والا تجزي عندنا وانما تجزي عندنا هو الاعتاق لا كون المعتق ابا ولا كونه عتيقا فان قال الخصم وجب ان لا تجزي عتقه قلنا نحن نقول به في الفرع فان الكفارة لا يتادى بالعتق بل بفعل منسوب الى المكلف والعتق ليس كذلك فانه وصف في المحل ثابت شرعا والواجب عليه التحرير وهو فعل اختياري وذلك ليس في وسعه فكيف تجزي عن الكفارة وان قال الخصم وجب ان لا تجزي اعتاقه قلنا لم نجد هذا في الاصل وهو الارث لانه لا صنع للوارث فيه حتى نصوبه معتقا اذ الارث يثبت جبرا وانما يعتق عليه فرغير صنع منه ولم يقل الشافعي رح بالاعتاق فانه لا يقول ان الابن يعتق الاب بالشراء وانما نقول انه يسعى في تخليص ابيه عن الرق لا بطريق الاعتاق يوضحه انه لم يوجد من الابن الا الشرا

والشراء تحقيقه مستحيل ان يكون اعتاقا لان الشرى اثبات الملك والاعتاق ازالته ومحال ان يكون
الاثبات ازالة اذا اتحدت الجهة وهي ههنا متحدة لان شرى الاب واعتاقه ومحال ان يكون الاثبات اعتاقا
الا انه اذا ملك عتق من غير اعتاقه وعند ذلك لا بد من الشروع في اصل المسئلة لنظهر به فقهها وهو ان شرى القريب
هل اعتاق بطريق انه متمم علة العتق ام ليس باعتاق وانما يحصل العتق به حكما للملك قال رح
واما صلاح الوصف للاقوله لما قلنا اقول قد سبق مثال الوجه الثاني وهو صلاح الوصف للحكم ولم يتبين
المصنف رح صلاح الوصف فيه فنعترض ههنا ببيانه وهو انه لا يصح الا بمعنى وهو الاثر وذلك كتعليل الشافعي
في الهرة بالطواف فان له تاثيرا في سقوط نجاسة سورها وقد سبق في ركن القياس ان المراد من الاثر
كونه ملائما بالعلل المنقولة عن الشارع صلعم وعن السلف رضي الله عنهم وان كان كذلك فلم يظهر اثره منعنا كونه دليلا وذلك
بحو قول الشافعي وأتباعه رح في ولاية الاب بعلة البكارة انها جاهلة بامر النكاح لعدم التجربة قلنا هذا الوصف
غير مسلم لصلاح الحكم الذي ادعاه الخصم لانه لم يظهر له الملاءمة في شيء من التاثير فلذا منعه واما قولنا في وصف هذا
الحكم انها صغيرة ملائم تعليل النبي صلعم في الهرة بالطواف وان له اثرا في سقوط نجاسة سورها فان قال الخصم الاثر
ليس بشرط عندي لم تقبل منه ذلك لانه احتجاج بما ليس بحجة على الخصم كمثل ما لو اقام شهود اكفارا على مسلم لم تقبل
تلك منه لانها ليست بحجة على المسلم فكان الاحتجاج بها احتجاجا بما ليس بحجة كما مر قال رح وانا فنبه
الحكم للوصف الى قوله فلا بد من اقامة الدلالة على نسبة الحكم اليه اقول الوجه الرابع من وجوه المانع هو
نسبة الحكم للوصف وتقرير ذلك ان نفس وجود الحكم عند الوصف لا تكفي لاضافة الحكم الى ذلك الوصف بالاجماع
اذ لا بد من صلاح الوصف اتفاقا فيصح منع نسبة الحكم الى الوصف ومثال ذلك قول الشافعي وأتباعه رح في الاخ
انه لا يعتق على اخيه اذا ملكه لعدم البعضية بينهما كابن العم وانا نقول حكم الاصل وهو عدم العتق ابن العم ليس
لهذا الوصف وهو عدم البعضية اذ العدم لا يجوز ان يوجب شيئا وانما هو لعدم القرابة المحرمة للنكاح ومثاله ايضا
قول الشافعي رح في النكاح انه لا ينبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحدود وانا نقول لانم اضافة هذا
الحكم للوصف لان كون الحد ليس بمال لا يصلح علة لامتناع ثبوته بشهادة النساء مع الرجال بل لان الحد
مبني على الدرء بالشبهة وفي اختلاط النساء مع الرجال شبهة البدلية لما عرف فلا يمكن اثباتها بالحجة التي
فيها شبهة والنكاح ليس بمثل الحدود في ذلك لانه يثبت مع الشبهات كما اذا جمع بين اجنبية ومحرمة في نكاح
واحد بثمن واحد لا ينعقد البيع واحد فانه ينعقد النكاح في حق الاجنبية بخلاف البيع فانه لو جمع بين حر وعبد وباعهما
بعقد واحد بثمن واحد لا ينعقد البيع في العبد بالاجماع فتقرير هذا ان النكاح يثبت مع الشبهات وأنه فوق المال فكما
لا تشرط صفة الذكورة في باب المال فكذا في باب النكاح بل اولى وكذلك كل تعليل ينفي وصف وعدمه او ينفي
حكم لزمه هذا الاعتراض الذي سبق ذكره آنفا لان العدم لا يصلح وصفا موجبا لما مر غير مرة وكذا نفس
وجود الوصف لا تصلح حجة بالاتفاق فان اهل النظر سلموا ان صلاح الوصف شرط فلا بد من اقامة الدلالة
على ان الحكم منسوب للاهذا الوصف وعلى هذا خرج ما شيخ من المسائل فان قيل ما الفرق بين هذا الوصه
بين المانع وبين الوجه الاول منها وهو المانع في نفس الوصف وبين آنفا انهما متساويان اذ فيهما جميعا منع نسبة
الحكم

قد سبق اجمال
مفيد في
٢٤

للا الوصف قلنا في الوجه الاول المنع لنفس الوصف في حق الفرع وفي الوجه الرابع المنع لنفس الوصف في حق
الاصل وهذا فرق ظاهر وذلك انك تمنع في الوجه تعليق الكفارة بالجماع ولا تمنع تعليق حد الزنى بالجماع وهو الاصل وهنا
تمنع تعليق عدم العتق بابن العم وهو الاصل بوصف البعضية قال رح النوع الثالث وهو فساد الوضع الى
قوله والردة لا تصلح عفوا اقول النوع الثالث من انواع دفع العلل الطردية وهو فساد الوضع هو ان تثبت
العلة حكم المرتب عليها مثل ان تقضي العلة التغليظ فيرتب عليها التخفيف او تقتضي بحسب التخفيف فترتب عليها
التغليظ وهذا النوع من الدفع سقط القاعدة اصلا وانما عد العلل عند فساد الاداء في الشهادة وهو مقدم على
الفاسقة لانها تجعل مجلس بمنزلة الاحرار عند مجلس آخر واما فساد الوضع فيفسد القاعدة بالكلية اذ بعد ظهور الفساد
لا وجه سوى الاستدلال بعلة اخرى فكان تاثير فساد الوضع اكثر مثال هذا النوع قول الشافعي وأتباعه رح
لاحد الزوجين بالاسلام احد الزوجين في الحال بان الحادث بينهما اختلاف الدين فالفرقة به لا يتوقف على قضاء القاضي
كالفرقة بردة احد الزوجين وانا نقول ان هذا التعليل فاسد في الوضع لان الاسلام ليس من اسباب الفرقة
وقطع الحقوق لكونه سببا لعصمة الملك في الوضع شرعا لقوله صلعم من قال لا اله الا الله فقد عصم مني دمه وماله
واذا كان كذلك فلا يجوز ان يستحق به زوال الملك وكذا تعليلهم لابتداء النكاح بما ارتداد احدهما بان ملك النكاح
بعد الدخول متاكد فيتاجل الى انقضاء ثلثة اقراء كما في الطلاق وانا نقول ان هذا التعليل فاسد في الوضع لانه لو توقفت
الفرقة الى انقضاء الاقراء لكانت الردة عفوا حيث لا تعطى لها حكم في الحال وانها لا تصلح عفوا لانها من اعظم الجنايات
ولان المرتد ليس من اهل النكاح فكان النزول بتاء النكاح مع الردة فاسدا في الوضع ثم حكم المسئلة الاولى وهي ان الرجل
اذا اسلم وتحته مجوسية يعرض عليها الاسلام هذا عندنا فان اسلمت بقي النكاح بينهما والا فرق القاضي بينهما للوقت
مناصدة النكاح وعند الشافعي رح لا يتوقف الفرقة على قضاء القاضي بل يثبت الفرقة بينهما بعد انقضاء الاقراء ان
كان اسلام الزوج بعد الدخول وان كان قبله بنفس الفرقة باسلام الزوج وحكم المسئلة الثانية وهي اذا ارتد
احد الزوجين عن الاسلام والعياذ بالله أن عند ان فيه رح حكمها حكم الاسلام اي لو كانت الردة من احدهما
بعد الدخول يوقف الفرقة على انقضاء الاقراء وان كانت قبل الدخول يثبت الفرقة بمجرد الردة من غير توقف
وعندنا يثبت الفرقة بالردة من غير توقف سواء كانت الردة قبل الدخول او بعده وهذا اذا كانا كافرين في دار
الاسلام فاما اذا كانا كافرين في دار الحرب فاسلم احدهما لا تقع الفرقة الا بمضي ثلث حيض سواء كان قبل
الدخول او بعده قال رح ومثله قولهم في الصرورة اذا حج بنية النفل انه جائز عن الفرض الى قوله وهو فاسد
في وضع الشرع اقول مثال هذا النوع ايضا قول الشافعي وأتباعه رح في الصرورة اذا حج بنية النفل انه
جائز واقع عن الفرض لان فرض الحج يتادى بمطلق النية فكذلك بنية النفل كالزكوة فان التصدق بالنصاب
على الفقير بمطلق النية تاما كان يتادى به الزكوة فنية النفل كانت كذلك وقلنا هذا فاسد في وضع الشرع لان
ذلك حمل المقيد على المطلق والامر على العكس فان العلماء رح اختلفوا في حمل المطلق على المقيد واعتبار المطلق
بالمقيد ولم يقل احد منهم بحمل المقيد على المطلق ليعلم ان المراد من المقيد المطلق لان فيه الغاء صفة زائدة منصوصة
فيلزم من القول به نسخ المنطوق بالمسكوت والموجود بالمعدوم وانه مخالف وضع الشرع فكان فاسدا وهذا التعليل

من الخصم قول بذلك لانه جوز اداء الحج بنية النفل قياسًا على المطلق والنية وفيه مخالفة وضع الشرع وبيانه
مطلق النقد فانه ينصرف الى نقد البلد المعروف لدلالة العرف واما المقيد بنقد آخر فلا يحمل على المطلق لينصرف الى
نقد البلد ولا يرد علينا جواز صوم شهر رمضان بنية النفل لان الصوم فيه متعين لا يسع فيه غيره بدليل انه
لو نذر ان يصوم رمضان فصامه لا يقع عن النذر ولو نذر ان يحج في هذه السنة وحج يقع عن النذر لا عن الفرض
واما الجواب عن فصل الزكوة فهو ان قدر الزكوة جزء من ذلك النصاب المعين فيخرج عن عهدة الزكوة بالتصدق
بجميع النصاب لانه متعين حق الفقير فيه لتعين ذلك النصاب لاداء الزكوة منه حتى لو هلك النصاب قبل التمكن من
الاداء لسقط عنه الزكوة بالاجماع واما في مسئلة الحج فالواجب في الذمة وفيها سعة فيجوز ان ينوي عن النفل فيما
ادى من الحج ويقع عنه نفلا وان كان هو في حق الصرورة لتعين عليه فافترقا الصرورة بالنصاد المهملة اذا
لم يحج حجة الاسلام وذكر في الصحاح رجل صرورة للذي لم يحج وكذلك صارورة وصرورية وحكى الفراء عن بعض
العرب رأيت قومًا صرارى بالفتح واحدهم صرارة وقال يعقوب والصرورة في شعر النابغة الذبياني
لم يأت النساء كانه اصترّ على تركهن وفي الحديث لا صرورية في الاسلام وامرأة صرورة لم تحج قال
ومثله التعليل بالطعم لما قوله لا يعارض اصولنا مرهذا النوع من الدفع تعليل الشافعي واتباعه رحمهم الله بالطعم
لتحريم الربوا اعتبارًا بالنكاح وذلك لان صفة الطعم معنى يحقق به بقاء النفس فيكون علة لزيادة شرطين في العقد
على المطعوم عند مقابلته بجنسه وهما التقابض والتسوية كما ان النكاح له عزة وخطر فيشترط لورود الملك
على البضع شرط زايد وهو اشهاد شاهدين وغير ذلك ونحن نقول ان ذلك فاسد في الوضع لان البيع ما شرع
في الاصل الا للحاجة ولهذا اختص بالمال الذي هو بذلة لحوائج الناس والطعم عبارة عن اعظم اسباب الحاجة
لما ذكرنا لانه يتعلق به القوام والبقاء وكل احد يحتاج الى ذلك وذلك انما يصلح علة لصحة العقد وتوسعة الامر فيه
لا للتحريم والتضييق اذ ثبوت الحاجة في الاباحة اسبق لان الاباحة اصل والحرمة عارضة والحاجة والضرورة وبهذا
كان لكل واحد من الغانمين تناول مقدار الحاجة من الطعام والعلف الذي يكون في الغنيمة في دار الحرب قبل القسمة
بخلاف النكاح لان الحرمة في البضع اصلا اذ الحرية عبارة عن الخلوص بحال طبعي حر اي خالص وذلك يوجب تحليلها
عن ورود الملك عليها اذ الحرية تنافي الاستيلاء بما ان في الاستيلاء نوع رق واذا كان كذلك فصلح ما ذكرنا هو
الحرية علة للتحريم الا بعارض وهو النكاح عند وجود شرطه وما ثبت بعارض يتوقف على ما شيئا بما فيه
من مخالفة الاصل بخلاف الطعم لانه ليس بعارض اذ الاصل فيه الاباحة وبهذا قد يوجد حلالا محضا ويحل بالاباحة
بخلاف النكاح فكان التوسع في الطعم اصلا فالتعليل به للتحريم يكون مخالفا لوضع الشرع فكان فاسدا
قال رح ومثله قولهم في الجنون بحال قوله مخالف للاصول اقول مرهذا النوع من الدفع
قول الشافعي واتباعه رحمهم فيمن جن في وقت صلوة كامل او في يوم واحد في الصوم انه لا يلزمه القضاء لان الجنون
لما انافى تكليف الاداء لكون الخطاب ساقطا عنه اصلا انافى وجوب القضاء لانه مبني على وجوب الاداء
بمنزلة ما لو جن اكثر من يوم وليلة في الصلوة او استوعب الجنون الشهر كله في الصوم ونحن نقول هذا التعليل
فاسد في وضع الشرع لان نفس الوجوب في الشرايع كلها بطريق الجبر لا بالاختيار فلم ينتفع تلك العلة

والتعيب والذي حدث بالجنون وهو العجز عن فهم الخطاب والايتمار بالامر والنواهي للمجنون في اخراجه من ان يكون اهلا
للعبادة لان ذلك يبتنى على كونه اهلا لوجوبها والاهلية لوجوب العبادة بكونه مؤمنا والجنون لا ينطل ايمانه فهذا يبقى
مسلمًا بعده ويرث المجنون قريبه المسلم ولا يفرق بين المجنونة وزوجها المسلم ولا يبطل صومه حتى لو جن بعد الشروع
فيه يقع صائما ولا وجه لانكار هذا فان بعد صحة الشروع في الصوم لا يشترط قيام الاهلية للبقاء سوى الكف عن قضاء
الشهوات والجنون لا ينفي تحقق هذا الفعل واذا يقع صائما حتى تادى منه عندنا انه تادى فرضا كما شرع فيه ولا تحقق
ذلك لما تقرر سبب الوجوب في حقه والدليل عليه بقاء حرمة الاسلام فرضا له بعد الجنون وبقاء ما ادى من الصلوة في
حال الافاقة فرضا في حقه وذلك لان الجنون لا ينافي مجلية الوجوب اذ مجلية الذمة وهي قابلة بعد الجنون كما كانت قبله فهذا
التحقيق يتبين ان سبب الوجوب متحقق مع الجنون والخطاب بالاداء ساقط عنه للعجز عن فهم الخطاب وكما كان وجوب الاداء
بطريق الاختيار والمجنون عديم الاختيار لان الجنون ينافي العقل الذي هو آلة الاداء احسانا لا لجرم لم يجب عليه
الاداء والعجز عن فهم الخطاب لا ينفي صحة الاداء فرضا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب فانه يتادى منه الفرض كمن اسلم في
دار الحرب ولم يبلغه الخطاب لا يكون مخاطبا بالفرايض ومع ذلك اذا اداها تقع عن الفرض وتظهر اثر التايم
والمغمى عليه فان الخطاب بالاداء ساقط عنهما قبل الانتباه والافاقة والسبب متقرر في حقهما بالنص هو قوله صلوا عن
نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وبالاجماع واما القضاء الذي هو بدل عن الاداء فيتعلق
السبب للاداء على احتماله وقد احتمل الاداء ههنا لان الجنون يحتمل الزوال في كل ساعة فكان احتمال الاداء ثابتا
لكن وجوب القضاء شرطه ان لا يؤدي للحرج فعند تطاول الجنون حقيقة او حكما بتكرار الغوايث من الصلوة ويشتعب
الجنون كل شهر الصوم سقط القضاء دفعا للحرج ولم يسقط القضاء عن الايام لانه لا يكون متطاولا ولا عادة فلا يؤدي
وجوب القضاء بل الحرج بعد الانتباه والحق الاغماء بالجنون في حكم الصلوة لان ذلك يوجد عادة في مقدار ما يتكرر به
الفايت من الصلوة والحق ذلك بالنوم في حكم الصوم لان ذلك لا يتطاول عادة بمقدار ما يثبت به حكم تطاول الجنون
في حكم الصلوة وهو ان يستوعب الشهر كله واذا كان كذلك فكان تعليل الخصم بكون الجنون منافيا للقضاء على
الوجه الذي سبق تقريره مخالفا للاصول في النص والاجماع كما مر في الايام والمسلم في دار الحرب وكون المجنون اهلا
لبقاء الصوم مع الجنون قال رح وكذلك قولهم ما يمنع القضاء اذا استغرق شهر رمضان منع بقدر ما يوجد
لما قوله مخالف الجنون اقول مرهذا النوع من الدفع قول الشافعي واتباعه رحمهم ان الجنون يمنع القضاء
اذا استغرق شهر رمضان كله فيمنع بقدر ما يوجد كما اذا حرج في بعض الشهر ثم افاق لان الاداء لم يجب عليه لانعدام
الاهلية والقضاء مترتب على الاداء اداء وصار كالمستوعب ونحن نقول هذا التعليل فاسد في وضع الشرع
لان الشارع فصل بين الشهر والحرج في حقوقه كالحيض اسقط الصلوة دون الصوم لان المراة تبتلى بالحيض في كل
شهر عادة والصلوة تلزمها في اليوم والليلة خمس مرات فلو وجب قضاؤها لادى الى الحرج لتضاعف الواجب
في زمان الطهر فسقط القضاء بخلاف الصوم لانه يفترض في شهر واحد من السنة واكثر الحيض في ذلك الشهر عشرة ايام
فاما بجانب قضاء عشرة ايام في احد عشر شهرا لا يكون حرجا اذ لا يؤدي الى تضاعف الواجب في وقته وكذا السفر فانه اثر
شرعي في سقوط فرض الظهر دون فرض الفجر لان السفر لاسباب المشقة وفي ايجاب فرض الظهر بتمامه حرج بين ولا
كذلك

في ايجاب فرض الفجر وكما اذا لزم المرأة صوم شهرين عن كفارة القتل فأفطرت بعذر الحيض لا يوجب ذلك استقبال الصوم لانها قلما تجد شهرين خاليين عن الحيض عادة" ففي التحرز عن الفطر بعذر الحيض في شهرين معنى الحرج بخلاف ما اذا لزمها صوم ثلثة ايام متتابعة عن كفارة اليمين عندنا فافطرت فيها بعذر الحيض انه يلزمها الاستقبال لانه لا حرج في استيناف ثلثة ايام وبخلاف ما اذا لزمها صوم عشرة ايام متتابعة بالنذر فأفطرت بعذر الحيض في خلالها يلزمها الاستقبال للذكرنا من عدم الحرج وذلك لانه توجد عشرة ايام من غير حيض فلا حرج في استيفائها فكذلك ههنا في استغراق الجنون شهر الصوم حرج في قضائه وليس في القليل وهو الجنون في بعض الشهر حرج شلة لقلة كلام في الحدود الفاصلة اي لا نزاع فيها اذ الحد الفاصل بين اليسر والعسر والحنيف والحرج ثابت بالنقر ويحتمل ان يكون معناه ليس كل ما في التفرقة بين ما يصلح للحرج وبين ما لا يصلح لذلك بل كل ما في أن ما فيه الحرج وهو القليل لا يساوي ما فيه الحرج وهو الكثير ولا يجوز ان يقاس القليل على الكثير بأن يقال لما لم يجب الكثير لم يجب كون القليل ولا كذلك الاغماء فانه اذا استوعب الشهر يوجب القضاء لانه لا حرج في استيعابه فان امتداده الى الشهر قليل نادر الا يرى ان المغمى عليه لا يأكل ولا يشرب فلا يمتد حياته على خلاف العادة الا نادرا فلم يكن في ايجاب القضاء حرج فلا يسقط القضاء واما في حكم الصلوات فقد استوى الاغماء والجنون في الفتوى حيث يسقطها الكثير منها دون القليل وان اختلف الجنون والاغماء في اصلها لان الجنون مزيل للعقل سالبا والاغماء ليس كذلك بل هو فتور عارضة فكان القياس في الاغماء أن لا يسقط قضاء الصلوة وان كثر هو لانه لا يمتد ولا يزيل العقل كما ذكرنا بل يضعف القوى الا يرى ان النبي صلعم قد ابتلي بالاغماء في مرضه وفي الله ٢ زوال العقل عنه حتى فاته الجنون بقوله ٢ وما انت بنعمة ربك بمجنون وما كان الاغماء الا نظير النوم حيث لم توجه الخطاب ولا من النوم اوكثر الا انا قلنا ان كثير الاغماء يسقط للقضاء استحسانا لان الاغماء مرض تناله الفتوة اصلا وقد يحتمل الامتداد على وجه يوجب الحرج فاذا وجد الامتداد سقط عنه الاداء لان الحرج موضوع شرعا فسقط نفس الوجوب لسقوط مقصوده وهو الاداء وكان القياس في الجنون أن يسقط القضاء مطلقا لانه يزيل العقل الذي هو شرط التكليف فاذا انعدم التكليف بالاداء انعدم الوجوب لكونه غير مقصود انما المقصود هو الاداء الا انا قلنا ان قليل الجنون لا يسقط القضاء استحسانا لانعدام الحرج وقوله لانها سواء في الطول والامتداد يتعلق بالاستحسان اي لان الجنون والاغماء سيان في الطول والامتداد لكونهما يقبلان ذلك وانه داخل في الحرج قلنا ان كثير الاغماء يسقط لانه يؤدي الى الحرج وقليل الجنون غير مسقط لانه لا يؤدي الى الحرج والصبا ممتد ايضا مستحق معنى الحرج في ايجاب القضاء فاستثنيا لذلك قضاء العبادات عن الصبي بعد البلوغ وبخلاف الكفر فانه لا يوجب القضاء مطلقا قليلا كان او كثيرا لان الكفر ينافي اهلية الايجاب وينافي استحقاق ثواب الآخرة بخلاف الجنون فانه لا ينافي فيهما ٢ وكذلك التعليل لبعض النقود الى قوله في موضعه اقول هذا النوع من الدفع قول الشافعي وانما يجعل في النقود انها تتعين في عقود المعاوضات لانها تتعين في التبرعات كالهبة والصدقة فتتعين في المعاوضات كالخلطة وسائر السلع وانا نقول هذا التعليل فاسد في وضع الشرع فان البياعات تخالف التبرعات في اصل وضع الشرع اذ التبرعات مشروعة في الاصل للايثار

بالاعيان المتبرع بها لا لايجاب شيء منها في الذمة فلا بد من القول بتعيينها ليتحقق الايثار فان النقود محل الهبة والصدقة واما البياعات وهي المعاوضات فللتزام الديون وايجاب البدل بها في الذمة وكانت الذمة محلا لهذا الايجاب فلم تصح الاضافة للا العين اذ الاصل في الاثمان ثبوتها في الذمة قال الله ٢ اذا تداينتم بدين الى تبايعتم بنسيئة بدليل قوله ٢ الى اجل مسمى الا ترى ان الاثمان يجب في الذمة في البياعات بدون الضرورة بان كانت الدراهم التي في يده حاضرة وقد اشترى السلعة مطلقا يجب ثمن السلعة في ذمته بالاتفاق ولا تعين تلك الدراهم التي في يده للثمن فعلم بهذا ان الاصل في البياعات التزام الثمن في الذمة فكان اعتبارا وما هو مشروع للالتزام في الذمة ابتداء بما هو مشروع في الاعيان لتنزل الملك واليد في العين من شخص الى شخص حكم التعيين فاسدا في الوضع ومن هذا النوع تعليلهم لفسخ البائع البيع بسبب افلاس المشتري وعجزه عن اداء الثمن بان الثمن احد العوضين في البيع فالعجز عن تسليم بحكم العقد تثبت للمتملك حق الفسخ دفعا للضرر عن نفسه كعجز البائع عن تسليم المبيع بالاباق او بأن كان دينا كما لو سلم فعجز البائع عن تسليمه بانقطاعه عن أيدي الناس وانا نقول هذا التعليل فاسد في وضع الشرع لما عرف من التفرقة بين المبيع والثمن في وضع الشرع اذا الشرع جعل حكم العقد في جانب المبيع وجود الملك لا غير بالبيع ولهذا لم يجوز بيع العين قبل وجود الملك واليد للبائع في المبيع لانه لا يتحقق منه اكتساب بسبب يستحق ذلك لغيره اذا لم يكن مستحقا فكان الوجود شرطا لجواز العقد لانه موضع سقط ضرورة" وهو السلم فيه بالنص وجعل حكم العقد في جانب الثمن وجوده ووجوبه فانه اذا اشترى عبدا بالف وجب الالف في الذمة وانها لم تكن موجودة" قبل العقد وانما صارت موجودة" ومملوكة" به ندل ذلك على ان حكم العقد هذا فكان تعيين الاثمان تغييرا لوجب الشرع لانه تصير حكم الوجوب لا غير وتبين بهذا فساد اعتبارا فلا يرد المشتري بالعجز عن تسليم المبيع لان الثمن على تسليم المبيع شرط جواز العقد والثمن على تسليم الثمن اذا الثمن انما يصير موجودا بالعقد فلا يقدر على تسليمه قبل العقد لان المعدوم لا يتصور تسليمه ولان موجب البيع في المبيع استحقاق ملك العين واليد وموجب العقد في الثمن التزامه في الذمة ابتداء" والشرط فيه ذمة صالحة للالتزام فيها ولهذا لا يشترط قيام ملك المشتري في الثمن وقدرته على تسليمه عند العقد حتى عقد حتى تبين أن سبب العجز عن تسليم المعقود عليه بهلاك خلك فيما هو موجب العقد وهو التزام الثمن في الذمة وأي فساد أبين من فساد قول من يقول اذا ثبت حق الفسخ عند تهلك الخلك في موجب العقد ينبغي ان يثبت حق الفسخ بدون تهلك الخلك في موجب العقد والدليل على ما قلنا جواز اشتراط حق قبض الثمن بالابراء اصلا وعدم جواز ذلك في المبيع المعين قبل القبض حتى اذا وهب من البائع قبله كان فسخا للبيع بينهما فان قيل يرد على ما ذكرتم الكتابة فان عجز المكاتب عن اداء بدل الكتابة بعد حلول الاجل يتهلك المولى من الفسخ والبدل هناك معقود به مستحق الذمة ابتداء" ولا تتهلك الخلك فيما هو موجب العقد فيه بسبب العجز عن تسليمه قلنا ليس كذلك لان موجب العقد لزوم بدل الكتابة على ان يصير ملكا للمولى بعد حلول الاجل بالاداء فان المولى لا يستوجب على عبده دينا ولهذا لا يجب التوكيل في بدل الكتابة ولا تصح الكفالة به فعرفنا ان الملك هناك لا يسبق الاداء فاذا عجز عن الاداء فقد تهلك الخلك الذي هو موجب العقد فيه اما هنا موجب العقد ملك الثمن دينا في الذمة ابتداء" وقدم ذلك بنفس العقد وسبب الافلاس لا يتهلك الخلك فيما هو موجب العقد ولهذا لو مات

معسرا لا يتهلك
البائع وفسخ العقد

ايضا وان لم ينس صلاحية المحل وهو الذمة بعد موته منلسًا لان بنفس العقد قدم موجب العقد فيه فما كان فواته بعد ذلك الا بمنزلة هلاك المبيع بعد القبض وذلك لا يوجب انفساخ العقد ولا يثبت للمشتري به حق الفسخ فهذا مثله كذا ذكر شمس الائمة السرخسي رح واذا ثبت ما قلناه سقطت وجوه مقاييس الخصم فانه كلها مبنية على التبرعات والودائع والغصوب والوكالات ويجوز ان يكون المراد بوجوه المقاييس القياس الجلي والاستحسان الذي هو القياس الخفي والقياس بالعلل الطردية والاخالة والعلل المؤثرة فان جميع ما ذكرنا من الاقيسة لا يتأتى فيها علة تلك الخصم اذ كلها تفتقر الى صلاح الوصف ومع فساد الوضع لا يتم الصلاح فتسقط وجوه المقاييس على سبرها فيما اختاره من الوصف قال رح واما النوع الرابع وهو المناقضة الى قوله بخلاف غسل النجس اقول النوع الرابع من انواع دفع العلل الطردية هو المناقضة وهي ايراد الوصف الذي جعله المجيب علة مع تخلف الحكم وهذا النوع من الدفع يجري اصحاب الطرد في الاحتجاج بالمؤثر كسائر انواع الدفع ومثاله قول الشافعي رح في اشتراط النية في الوضوء والتيمم ان الوضوء والتيمم طهارتان فكيف تفترقان اي في اشتراط النية في التيمم وعدم اشتراطها في الوضوء اي لا تفترقان فنشترط النية في الوضوء قياسًا على التيمم وقلنا نحن ان علة الخصم منقوضة لانه ان عنى بانكار التفرقة بينهما اسوأ بما مطلقا كان باطلا بلا شبهة لانا قد افترقنا في عدد الاعضاء فان الوضوء يتأدى بالاعضاء الاربعة والتيمم بعضوين وكذا افترقنا في قدر الوظيفة فان قدر وظيفة التيمم في اليد عندنا من الاصابع الى الرسغ وعندنا الاستيعاب في اليد والوجه جميعا على ظاهر الرواية وعلى رواية الحسن الاستيعاب ليس بشرط بخلاف الوضوء فان الاستيعاب في اعضائه قدر الوظيفة وكذا افترقا في نفس الفعل فان احدهما غسل وآلة الماء والآخر مسح وآلة التراب فهذه الوجوه من الافتراق تفضل لعلة وان قال اعني بذلك اثبات التسوية بينهما في اشتراط النية خاصة قلنا نسلم ذلك الوصف بغسل الثوب والبدن عن النجاسة فانها طهارتان ولم تشترط النية فيها فيضطر المعلل الى بيان فقه المسئلة والرجوع الى الثاني وهو ان الوضوء تطهر حكمي اي غرضه حصوله حكمًا وشرعًا لا حقيقة اذ لا يتعقل عين الاعضاء نجاسة فنزول هذا التطهير والعبادة لا يتأدى بدون النية فكان كالتيمم في اشتراط النية لتحقق التعبد بخلاف الثوب النجس فانه يتعقل في المحل نجاسة فلا يحتاج الى النية كذا رح ونحن نقول ان الماء في هذا الباب عامل بطبعه الى قوله لغرض صحيح به غير اقول قال علماؤنا رحمهم في بيان فقه المسئلة والجواب على المثل به الخصم ان الماء عامل للطهارة بطبعه فانه خلق كذلك قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورًا والطهور هو الطاهر بنفسه المطهر لغيره واذا كان كذلك فيحصل التطهير من غير نية كالنار فانها لما كانت محرقة بطبعها عملت في الاحراق من غير نية ثم الحدث لا تحقق له بالاعضاء الاربعة بل يعم جميع البدن كالجنابة والحيض والنفاس ولانه لو اختص بالحدث موضع لكان اول المواضع به مخرج النجاسة وذلك غير مختص به فكان القياس غسل كل البدن وذلك لان الانسان اذا اتصف بصفة قامت ببعضه ولا تتصف بها ذلك كان اتصاف جميع البدن انما هو على طريق الحقيقة كما تقول فلان عالم سامع بصير وغير ذلك وانما هو مبصر بعينه ويسمع باذنه ويعلم بقلبه ويتصف بذلك جميع البدن والحدث من هذا القبيل فانه اذا خرج من موضع اتصف جميع البدن به فيقال انه محدث

واذا كان كذلك كان غسل جميع البدن قياسًا لكن اتصف اقتصر على غسل الاعضاء الاربعة التي هي مثل اركان البدن وانتهائه في معنى الغسل وانما قامت مقام جميع البدن مع قيام المقتضي لوجوب غسل الجميع تيسيرًا على العباد بما يكثر وقوعه وبعتاد تكراره في كل وقت وهو الحدث وأقر الشرع على اصل القياس للحرج فيه وهو الجنابة والحيض والنفاس فثبت بذلك ان تعدي الغسل عن موضع الحدث الى كل البدن لم يكن الا قياسًا وقوله وانما تغير على صيغة الفعل الماضي المبني للفاعل من التغير وفي بعض النسخ يتغير بياء المغايبة مع البناء للمفعول من التغير وفي بعضها تغير بالنون وقيل هو الظاهر لكن السماع هو النسخة الاول والمعنى وانما تغير بنفس لا يعقل معناه وصف كل الغسل وهو الاعضاء الاربعة من الطهارة الى الحدث اي الحدث لانها كانت طاهرة ثم اتصفت بصفة النجاسة نقضا فاتضافها بها من غير قيام النجاسة بها حقيقة هو معنى لا يدرك بالعقل لا على الآلة وهو تحصيل الطهارة لان الماء عامل بطبعه والنية شرط للفعل القائم بالآلة وهو ان يصير غسل هذه الاعضاء بها قربة كما هو عندنا او يصير الماء مطهرا كما هو عند الخصم فان الشرط عندنا نية رفع الحدث ورفعه انما يحصل بفعل الآلة وهو التطهير وعند الماء مطهر بطبعه فلا حاجة الى النية لكونه مطهرا واذا كان كذلك فكانت النية للفعل القائم بالآلة وهو التطهير لا للوصف القائم بالمحل وهو الحدث ليزول بالماء فكان غسل الاعضاء الاربعة عن الحدث وغسل جميع البدن عن الجنابة ونحوها بمنزلة غسل الثوب النجس في حصول الطهارة بالماء من غير نية لكون الماء مطهرا طبعًا ولهذا جاز ادآء الصلوة مع ذلك الثوب اذ المقصود هو الطهارة وقد حصلت بدون النية وصار ذلك كما لو سبح الى القبلة فانه بأي طريق حصل يجوز ادآء الفريضة فان التراب في اصله ليس بمطهر طبعًا وعقلا لكونه تلويثا وتغبيرا وهو ضد التطهير ولهذا لا يرتفع به الحدث كما نص عليه في الاسرار السرخسي رح ولهذا لو رأى الماء عاد حكم الحدث ولو ارتفع لم يعد الا حدث جديد وانما صار التراب مطهرا عند ارادة الصلوة بدلا عن الماء لضرورة الحاجة الى ادآئها وارادة الصلوة هي نيتها فكان شرط تطهير هو النية وبه صحة ارادة الصلوة وصيرورة التراب مطهرا بارادة الصلوة مستغنى هو عن النية ثانيا كما ان الماء مستغن عن النية ولهذا قلنا ان المسلم اذا ارتد ثم أسلم وهو على تيممه لان الباقي منه كونه طاهرا فاعتراض الكفر لا ينافيه كما لو اعترض على الوضوء فثبت ان النية في الوضوء لا تشترط للتطهير بل لصير الفعل بها قربة ولا يقال ان معنى الرواية طهارة حكمية لانه ليس بتطهير عقلا فيجوز ان يكون محتاجا الى النية كالتيمم لانا نقول المسح ملحق بالغسل لقيامه مقام فعل الغسل الذي هو تطهير ذلك العضو لا قامة المسح بالماء كالغسل وانما انتقل غسل الراس الى المسح لانه غسل الراس نوعًا من الحرج يلحق المكلف في كل وضوء كالبلل عامته وغيره ذلك فقام المسح مقام فعل الغسل تيسيرًا فثبت بما ذكرنا ان النية في الوضوء لم تشترط للتطهير ولا يجوز ان تشترط الى النية ليصير فعل الماء قربة الى لا يجوز ان يكون الاختلاف بيننا وبين الشافعي لذلك لانا نسلم ان النية شرط ليصير فعل الماء وهو الوضوء قربة اذ النية ليصير الوضوء قربة شرط بالاجماع ولا نزاع في هذا وانما النزاع في ان الصلوة هل تتوقف الى كون الوضوء قربة لكنا لا نسلم ان الوضوء ما شرع الا قربة وعبادة بل شرع هو بوصف القربة وهو ان متوضيا وبوصف التطهير ايضا كغسل الثوب فانه يغسل لاجل الصلوة والمجرد التطهير عن النجاسة والصلوة

تستغني في التطهير عن وصف القربة لان الطهارة التي هي شرط لاداء الصلوة ما يكون مزيلا للحدث لا ما يكون عبادة
فيكون استعمال الماء في محل الطهارة بدون النية مزيلا للحدث بطبعه وانما تحتاج الصلوة في التطهير الى وصف التطهر
وهو كونه مزيلا للحدث لان الصلوة مناجاة مع الله تعالى فلا يصير اهلا لها بدون الطهارة تعظيما لها وقد حصلت
الطهارة باستعمال الماء وبهذا قلنا ان من توضأ للنفل جاز له ان يصلي بذلك الوضوء الفرائض ومن توضأ لفرض
جاز له ان يصلي بذلك الوضوء غير من الفرائض لان الصلوة انما تفسد لاكون المصلي طاهرا وقد حصل ذلك
ولو كانت الصلوة متقربة لما كون الوضوء قربة لما جاز ذلك كما لا يجوز بناء الفرض على تحرمة النفل ولا على تحرمة
فرض آخر لان الصلوة تفسد لاكون التحرمة قربة بحضة حتى لم يجز الشروع في الصلوة بقول المصلي الا
اغسل ولان الفرض هو الاصل والوضوء للنفل ما بقي للفرض فحلا الفرض عن وقوع الوضوء قربة له ومن
يجوز فعلم ان المعتبر وقوع الوضوء طهارة لا وقوعه قربة بالنية بخلاف التيمم لما مر فان قيل ان التيمم
قام مقام الوضوء فينبغي ان لا تشترط النية فيه كما لا تشترط في الوضوء الذي ناب التيمم عنه قلنا التيمم وان
كان نائبا عنه لكنه يقام بالتراب والتراب في اصله غير موضوع للتطهير بل للتلويث فمع نية التطهير كان
قائما مقامه لا عند تجرده عن النية قال رح ومثله قولنا في النكاح انه ليس بمال فلا تثبت بشهادة
النساء لا قوله للاستدلال اقول هذا النوع من الدفع قول الشافعي رح في النكاح انه ليس بمال فلا تثبت
بشهادة النساء مع الرجال كما يجيء وهذا الكلام منتقض للبكارة والرضاع وكل ما لا يطلع عليه الرجال فان كل
ذلك تثبت بشهادة النساء مع ان ذلك ليس بمال فيضطر المعلل عند ذلك الى بيان الفقه والوجه الى الثاني
وهو ان نقول ان شهادة النساء مع الرجال ليست بحجة اصلية وانما هي حجة ضرورية تجوز العمل بها فيما يكثر به
البلوى كالولادة واخواتها فكانت حجة في موضع الضرورة وكذا فيما يبتذل عادة ويتعامل به الناس
في كل وقت كالاموال فانه يكثر فيه البلوى لا بجعل شهادة النساء فيه حجة والنكاح والطلاق
والوكالة وما اشبه ذلك لا يوجد في ذلك من عموم البلوى مثل ما يكون في الاموال فيظهر بذلك الكلام فقه المسئلة
لانا لا نسلم ان هذه الحجة وهي شهادة النساء حجة ضرورية بل هي حجة اصلية بمنزلة شهادة الرجال لانها
جائزة مع وجود الرجال ولان اهلية الشهادة مبنية على الولاية وهي مبنية على الحرية والارث وهما
موجودان فيهن وقبول الشهادة مبنية على العدالة وهي ايضا موجودة فيهن الا انه نشأ فيهن نوع شبهة
باعتبار نقصان عقلهن لتوهم الضلال والنسيان فيهن لكثرة غفلتهن ولهذا اقمت احدى المرأتين في
الاخرى لكونها كرجل واحد في الشهادة او باعتبار شبهة البدلية في شهادتهن لقيام شهادتهن مقام شهادة
الرجال وهذه الحجة وهي شهادة النساء مع ذلك النوع من الشبهة اصلية لان عامة حقوق البشر تنبني على هذه
الحجة في احتمال هذه الشبهة الا ترى ان اكثر الاملاك والاموال انما تثبت بظاهر اليد وهو غير
خال عن مثل هذه الشبهة ثم ان ما لا تثبت بشهادتهن مما يندرئ بالشبهات كالحدود اما النكاح فهو
من جنس ما تثبت بالشبهات لانه يسقط بالجد والهزل والاكراه وبشرط ان لا مهر لها وما لا يصلح مهرا
فكان النكاح فوقه لا يسقط بالشبهات في اصل وضع الشرع وهو الاموال لان النكاح اسرع ثبوتا من المال

لما ذكرنا ان النكاح يسقط بالهزل ولا يسقط بالمال واذا كان النكاح فوق المال فلان يسقط بما ثبت بالمال وهو شهادة
النساء مع الرجال اولى واذا كان كذلك فبطل قياس النكاح بالحد من كل وجه لان النكاح فوق الحد لانه يسقط مع الشبهات
والحد يسقط بها وفي بعض النسخ فكان فوقا يسقط بالشبهات اي ان النكاح مندوب مسنون فيحتاط في اثباته ولهذا
ثبت مع الهزل والكره فكان فوقا يسقط بالشبهات وهو الجدود الا ترى ان الشاهد اذا رجع بعد القضاء قبل الاضاء
لا تحدو في النكاح لا يبطل النكاح بذلك ودلك كله دليل على ان النكاح اسرع ثبوتا من المال فلما ثبت المال بشهادة النساء
مع الرجال فلان تثبت بها النكاح اولى واذا ثبت دفع العلل بما سبق ذكره وجوه الدفع كانت غاية الدفع ان تلجئ
اصحاب الطرد الى الانتقال من علة الى علة اخرى قبل تمام الاولى قال رح وهذا باب

وجوه الانتقال الى قوله اولا تتضمن ما منع اقول الانتقال على اربعة اوجه انتقال من علة الى علة اخرى
لاثبات العلة الاولى وانتقال من حكم لاحكم آخر لاثباته بالعلة الاولى وانتقال من حكم لاحكم اخر لاثباته بعلة اخرى وهذه
الاوجه الثلثة كلها صحيحة على طريق النظر لا يقدح الانقطاع والوجه الرابع انتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول
لاثبات العلة الاولى وهذا الوجه باطل عندنا وقد استحسنه بعض اهل النظر ولم يجعله انقطاعا ووجه انتقال
في الوجوه المذكورة هو ان الانتقال لا يخلو اما ان يكون من علة الى علة او من حكم الى حكم والاول اما ان يكون لاثبات العلة الاولى
اولا فان كان فهو الوجه الاول وان لم يكن فهو الوجه الرابع والثاني اما ان يكون بالعلة الاولى او بعلة اخرى الاول هو الوجه
الثاني والثاني هو الوجه الثالث اما الوجه الاول فانما صح لان المعلل انما التزم اثبات الحكم باذكره من العلة وتمكنه
من ذلك باثبات العلة فاذا اكره الخصم محتاج للاثباته فاذا قام عليه فانما يرجع الى اثبات تلك العلة تكون ذلك وفاء
منه بالتزام لان يكون اعراضا عن ذلك واشتغالا بشيء آخر فلم يكن المعلل بذلك منقطعا ومثال ذلك من علل بوصف
ممنوع فقال في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه استهلاك عن تسليط صحيح فلما انكر الخصم ذلك الوصف
احتاج المعلل للاثباته بوصف آخر فيكون انتقالا من علة للاثبات علة اخرى لاثبات العلة الاولى بها ولا شك لاحد في استقامة
ذلك اذ هو الفقه بعينه وعلى هذا اذا اشتغل باثبات الاصل الذي تفرع منه موضع الخلاف حتى يرتفع الخلاف
باثبات الاصل فاذن ذلك حسن صحيح كما اذا وقع الاختلاف في الجهر بالتسمية فاذا قال المعلل هذا مبتنى الجهر
على اصل وهو ان التسمية ليست بآية من الفاتحة ثم اشتغل باثبات ذلك الاصل حتى تثبت الفرع بثبوت الاصل
يكون مستقيما وكذا اذا علل بقياس فقال خصمه القياس عندي ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بقول صحابي
يقول خصمه قول الصحابي ليس بحجة عندي فاثبت كونه حجة بخبر الواحد يقول خصمه خبر الواحد عندي ليس بحجة
فيحتج بالكتاب على ان خبر الواحد حجة يكون طريقا مستقيما وسعيا في اثبات ما رام اثباته في الابتداء وعن بعض
المشايخ انه كان يقول نظير هذا من القرآن قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين انما يأمركم
بالسوء والفحشاء حيث علل النهي عن اتباع خطوات الشيطان بانه لكم عدو مبين واثبت حكمة النهي بذكر علة
عداوته للمخاطبين بقوله انما يأمركم بالسوء والفحشاء وكذا قوله تعالى واسترقوا فوكم او احرزوا بانه عليم بذات الصدور
الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير حيث علل بشيئين اخبر حيث علل بشيئين اخبر عنده في انه معلوم له بقوله انه عليم بذات الصدور
ثم علل علمه بذات بقوله الا يعلم من خلق وهذه الآية رد على المعتزلة في قولهم ان افعال العباد مخلوقة لهم وهم لا يعلمون

كينية افعالهم وكيفياتها في الجس والنبح وقدر ما ينقطع من الزمان في تحصيل ذلك الفعل فكيف يكونون خالقين لافعالهم
وشرط الخلق غير موجود واما الوجه الثاني فلان الاستدلال بحكم لا يحكم انما يكون عند موافقة الخصم في الحكم الاول فاذا
ادعى المعلل حكمًا بوصف فسلم الخصم ذلك له لم يكن ذلك التسليم انقطاعًا لان غرض المعلل اثبات ما ادعاه وتسليم الخصم
ذلك يحقق ما ادعاه الخصم فلم يكن بذلك الاستدلال باس فاذا امكن المعلل اثبات الحكم آخر بالعلة الاول كان ذلك علامة
كاملة المعلل وصحة تلك العلة وقوتها في اثبات الحكم بالعلة مثال ذلك قولنا في تحرير المكاتب عن كفارة اليمين ان
الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع وجوب الصرف الى الكفارة كالاجارة فانه اذا آجر عبدًا ثم اعتقه
عن كفارته جاز اذ البيع لا يخرج العبد المبيع عن محلية الكفارة فان المتبايعين اذا تقايلا فللبايع ان يكفر عن كفارته
فان قال الخصم عندي لا يمنع هذا العقد وهو عقد الكتابة عن الصرف الى الكفارة ولكن ينقصان الرق الذي حصل
من عقد الكتابة هو المانع من ذلك قيل له وجب ان لا يوجب هذا الوصف وهو الكتابة في الرق نقصانًا يمنع من الصرف
اولا يتضمن هذا الوصف مانع الصرف لا الكفارة كالبيع والاجارة لان ما تمكن نقصانًا في الرق لا يحتمل الفسخ كالتدبير
فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاول ايضا وهو نهاية في احذاقه قال ـــــــ ره واذا علل بوصف آخر لا قوله لاح
عرضه بغلبة اقول ـــــــ هو تنظير الوجه الثالث من وجوه الاستدلال وهو ما اذا ادعى المعلل حكمًا بوصف فسلم
الخصم له ذلك ثم علل بوصف آخر ليحكم آخر حين تعذر اثبات الحكم الثاني بالوصف الاول لم يكن بذلك الاستدلال باس لان
ما ادعاه المعلل صار مسلمًا والمعلل ما التزم بتعليله اثبات جميع الاحكام بالعلة الاول وانما ضمن اثبات الحكم الذي
نازعه الخصم فيه فاذا اظهر الخصم الموافقة فيه واحتاج للاثبات حكم آخر له اثبت ذلك بعلة اخرى ولا يكون هذا
انقطاعًا كمن مثل ذلك لا على وجه غلبة حيث لم يعلل على وجه لاحتاج للاستدلال هذا الوجه قولنا في المسح
انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه قياسًا على الوجه والحكم فقال فرض في الوضوء فيسن تكراره فاستدل من
العلة الاولى وهي الركنية للعلة الثانية وهي الفرضية وكذا استدل من الحكم الاول وهو قوله فيسن تثليثه الى حكم آخر وهو تسنين
تكراره كذا ذكره الامام مولانا جمال الدين الضرير ومثاله ايضا قول الشافعي في صوم شهر رمضان انه صوم فرض فشرط
تعيينه كصوم القضاء فسلمنا اشتراط التعيين بعلة انه فرض ولم نسلم ان اطلاق النية ليس بتعيين اذا كان
المحل متعينا فاحتاج المعلل لاثبات هذا الحكم لعلة اخرى قال ـــــــ ره واما الرابع للقوله وخوف الاشتباه
اقول ـــــــ الوجه الرابع من وجوه الاستدلال وهو الاستدلال من علة لعلة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة
الاولى فقد استحسنه بعض اهل النظر ولم يجعله انقطاعًا احتجاجًا بقصة الخليل صلوات الله عليه حين حاج نمرود
اللعين بقوله ربي الذي يحيي ويميت قال اللعين انا احيي وأميت قال ابرهيم عليه وكيف تفعل قال اللعين اخرج
من الحبس رجلًا وجب عليه القتل فاقتله وأقتل الذي لم يجب عليه القتل الذي لم يجب عليه القتل فاكون قد احييت
الميت وقتلت الحي فحاجه ابرهيم عليه بقوله فان الله يأتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت
الذي كفر اي دهش وتحير في امره وكان ذلك منه عليه السلام انتقالًا من حجة للاخرى لاثبات شيء واحد وقد ذكر الله تعالى
ذلك على وجه المدح له بعد قولنا انه مستقيم والمذهب الصحيح عند عامة الفقهاء رحمهم الله ان هذا الوجه من الاستدلال ليس انقطاعًا
لان النظر شرع لبيان الحق فاذا لم يكن النظر متناهيًا لم يقع به ابانة الحق كما اذا لزم وصف المعلل النقض لم تقبل منه
الاحتراز

عن ذلك النقض بوصف زايد على ما ذكره وينظر به انقطاعه في ذلك المجلس واذا كان كذلك فلان لا تقبل منه التعليل بعلة
اخرى ابتداءً لاثبات ذلك الحكم بعينه اولى واما قصة الخليل عليه السلام فليس من هذا الوجه فانه ما استدل بظهور الحجة
الاولى له لان الحجة الاولى كانت لازمة خالية عن قطع الخصم بنهاية الا ترى ان التعيين عارض باطل وهو قوله انا احيي
واميت وذلك معلوم الفساد عند المتأملين الناظرين فيه بنظر العقل لكن التعيين منقطعًا الا انه كان في العوام
من منع التعيين ولا يتأمل في حقيقة المعنى فخاف الخليل عليه السلام الاشتباه والتلبيس على هؤلاء فاستدل دفعًا لذلك
بحجة اخرى خالية عن التلبيس وذلك مستحسن من طريق النظر عند قيام الحجة وخوف الاشتباه واما وجوه الانقطاع فقد
قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله انها على اربعة اوجه احدها وهو اظهرها السكوت عن ما اخبر الله به عن التعيين
عند اظهار الخليل عليه السلام حجته بقوله فبهت الذي كفر والثاني جحد ما يعلم ضرورةً بطريق المشاهدة لان سبق المعلل
بعلل الغايب كالشاهد والعلم بالمشاهدات ثبت ضرورةً فاذا اشتغل الخصم بجحد مثله فعلم انه ما جعله على ذلك
الا عجزه عن دفع علة المعلل وكان انقطاعًا والثالث المنع بعد التسليم فانه يعلم انه لا شيء يحمل على المنع بعد التسليم
الا عجزه عن الدفع لما استدل به خصمه والاستدلال يحتمل ان يكون تسليمه عن سهو او غفلة لان ذلك يتبين وجه الدفع بطريق
التسليم ثم ينبغي عليه استدراك ما سها فيه فاما ان يرجع عن التسليم للمنع وعجزه عن بيان الدفع بطريق التسليم فذلك
لا يكون الا لعجزه والرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد اثبات الحكم بها حتى انتقل منها للعلة اخرى لاثبات
الحكم فان ذلك انقطاع لان حكم الانقطاع مقتضى لفظه وهو قصور المرء عن بلوغ مرغوبه وعجزه عن اظهار مراده
وانتفاؤه وهذا العجز نظير العجز ابتداءً عن اقامة الحجة على الحكم الذي ادعاه قال ـــــــ ره

باب معرفة اقسام الاسباب والعلل

والشروط لما قوله وحق قايم بنفسه اقول ـــــــ هذا الباب لمعرفة اقسام الاسباب والعلل والشروط
بحسب اللغة والاصطلاح لاحتاج اليه اذ هو ما يتسبب به الى الحكم الشرعي الذي موكولها من الكتاب والسنة
والاجماع شيئان الاول هو الاحكام المشروعة من الوجوب والحظر والجواز والفساد والثاني هو الذي يتعلق به
هذه الاحكام المشروعة من الاسباب والعلل والشروط والعلامات وانما سميتم التعليل للقياس بعد
معرفة هذا الجنس الذي هو الاحكام المشروعة وما يتعلق به الاحكام المشروعة اما الاول فظاهر لان القياس
مساواة فرع باصل في علة حكمه فلا بد من معرفة الحكم الشرعي واما الثاني فلان الحكم يضاف الى العلة والى السبب
الذي هو في معنى العلة ويوجد عند الشرط فلا بد من معرفة ذلك ايضا فبعد ما علم ان طرق التعليل وبيانها
بما مهما أحق هذا الجنس بباب القياس ليكون هذا الجنس وسيلة الى القياس او الى التعليل ولو ترى ليكون بالحري
معناه ليكون الالحاق فثبت بذلك مناسبة هذا الباب بما تقدم من باب القياس ثم المناسبة تقتضي تقدم هذا
الباب على باب القياس لان هذا الباب وسيلة الى القياس والوسائل ابدًا تتقدم على المقاصد كالطهارة فانها
تتقدم على الصلوة وكنصب السلم فانه متقدم على صعود السطح لكن القياس مدرك من مدارك الشرع وحجة من
حججه كما عرفت فاقتضى ذلك ان يكون الحجج كلها مترتبا بعضها على بعض فتقدمه على هذا الجنس لذلك اولان الحجج مقصودة
بالذات بالنسبة الى الاسباب واخواتها لانها هي الاصول فكانت احق بالتقدم ولما ذكرنا ان جنس ما يثبت بالحجج شيآن

الاحكام المشروعة وما يتعلق به الاحكام المشروعة اسداء لسان الاحكام لكونها هي المقصود فقال اما الاحكام
فانواع اربعة اي الاحكام المشروعة انواع اربعة الاول حقوق الله تعالى خالصة الثاني حقوق العباد خالصة
الثالث ما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى غالب الرابع ما اجتمع فيه الحقان وحق العبد فيه غالب والمراد من
حق الله ما كانت منفعته عامة وبحق العباد ما كانت منفعته خاصة كذا نقل عن الاستاذ الكبير ثم الدين
الكردري رح ووجه انحصار الاحكام في الانواع الاربعة بعد خروج صورة التساوي بين الحقين ظاهر وحقوق الله
ثمانية انواع عبادات خالصة وعقوبات خالصة وعقوبات قاصرة وسميت العقوبة عقوبة لانها تعقب
الجناية وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة وعبادة فيها معنى المؤنة ومعنى فيها معنى العبادة ومؤنة فيها
معنى العقوبة وحق يتيم منهم قال رح والعبادات نوعان لما قوله لان اركان اقول النوع الاول
من انواع الثمانية وهو العبادات الخالصة قسمان الاول الايمان والثاني خروج الايمان وهذا اجمال فالايمان وخروجه
ثلثة اقسام اصل ونلحق به وزوائد اما الاصل فهو التصديق بالقلب في باب الايمان فانه اصل اي ركن محكم لا يحتمل
السقوط بعذر ما من الاعذار اكراه او غيره ولا بدآء لم مع البديل بغيره فان ذلك يوجب الكفر على كل حال والاقرار باللسان
ركن في باب الايمان ملحق بالتصديق عند الفقهاء رح وهذا الاقرار في اصله وحقيقته دليل على التصديق فانقلب اي
هذا الدليل وهو الاقرار ركنا في احكام الدنيا والاخرى جميعا اما في احكام الدنيا فظاهر وهو ما يحكم بكونه مؤمنا عند
الناس ويعامله معاملة المؤمنين في الدنيا اذا اقر بايمانه واما في احكام الاخرى فهو انه مصدق بقلبه وتوكل البيان
وغير عذر لم يكن مؤمنا عند الله ايضا وهو مذهب الفقهاء ومن يصادف وقتا يتمكن فيه من البيان كان مختارا
في التصديق مؤمنا بالاجماع ان تحقق ذلك واما كان هكذا الان المصدق بالقلب عن اختيار يفتقر بلسانه لا محالة
فاذا لم يفتقر لم يكن مؤمنا عند الفقهاء على ما سبق ذكره في باب صفة الجنس للمأمور به وتحواصل لك الاقرار اصل
في احكام الدنيا كالتصديق مع كون الاقرار دليلا على الايمان والدليل على ان الاقرار صار اصلا كالتصديق انه اذا اكره
الكافر على الايمان فآمن بالسان صح ايمانه في احكام الدنيا بناء على وجود الاقرار وهو اجدا لوكيز لان الاسلام
يعلو ولا يعلى عليه فجعلنا الاقرار اصلا وحكمنا بايمانه من غير تصديق قلبي فان من آمن مع قيام السيف على راسه
كان ذلك دليلا على عدم التصديق بقلبه ومع ذلك حكم بايمانه لما مر تحقق ما اذا اكره المرء على الردة فارتد والعياذ
بالله لا يحكم بردته لان اداء كلمة الكفر بالسان في الردة دليل محض على ما في الصغير لا ركن وقيام السيف على راسه
ينافيه دليلا على انه غير كاره فجعلنا الاخير حكم بردته ولو جعل الاقرار في الردة ركنا لتحقيق الردة لزم امر محال وهو النزول
بوجوب الردة وانه محال بخلاف الايمان لانه فرض فيحسن النزول بوجوب الاقرار فلا حرج عند الاكراه بجعل
الاقرار بالسان اصلا بنفسه يثبت به الايمان في احكام الدنيا بمنزلة التصديق وان كان الاقرار بالسان
دليلا على التصديق وكذا يصح ايمان السكران الذي لا يعقل مع فوات التصديق ولا نصح ردته لما قلنا ان الاداء
ليس بركن بها والدليل وجود الردة بدون الاداء بلفظ الردة بل هو دليل محض وقد قامت دالة عدمه وفي
الاكراه يستوي ان يكون المكره عليه حربيا او ذميا عند ما سبق في المعنى وعند الشافعي رح متى كان الاكراه
بحق بان كان المكره حربيا لا امان له فكذلك الجواب ومتى كان بغير حق بان اكره الذمي عليه لا يصير مسلما فالمسلم

والاصل في خروج الايمان الى قوله فجنس الجهاد اقول هو النوع الثاني فالنوع غير المذكورين وهو خروج
الايمان والاصل فيها هو الصلوة فانها اقوى الاركان بعد الايمان لكونها عماد الدين كما نطق به الحديث وما خلت عنها
شريعة المرسلين وانها تشتمل على الخدمة بظاهر بدن الانسان بالافعال الدالة على التواضع والانقياد وبباطنه
بالاخلاص والخشوع وتشتمل على اقوال وافعال وضعت للتعظيم وانها شرعت شكرا لنعمة البدن لكنها دون الايمان
لانها انما صارت قربة بواسطة البيت الذي عظمه الله وامرنا بتعظيمه لاضافته الى نفسه بقوله ان طهرا بيتي
الآية والايمان قربة بلا واسطة فكانت الصلوة من شرايع الايمان لا من نفس الايمان ثم بعد الصلوة الزكوة التي هادية
باجد نوعي النعمة وهو المال وهي دون الصلوة لان الصلوة وجبت شكرا لنعمة البدن والزكوة شرعت شكرا لنعمة المال
ونعمة البدن اصل ونعمة المال فرع لكون المال وقاية للبدن فما كون متعلقا باقوى النعمتين كان اقوى العبادتين ولان
الاول وهي الصلوة صارت قربة بواسطة لا يعقل فيها استحقاق التوجه اليها وهي الكعبة التي جماد محض وهذه
اي الزكوة صارت قربة بواسطة الفقير الذي له نوع استحقاق في صرف الزكوة اليه بحاجته فكانت الواسطة في
الاول فكانت اقرب الى الايمان فكانت فوق الزكوة اولان واسطة الصلوة لما كانت جمادا كانت كانها ليست بواسطة
اصلا لان وجود الشيء الذي لا اختيار له غير معتبر في كونه واسطة الا ترى ان رحل قيد عبده فانطلق لا بصنع الجمال
ولو حل خم زق الدهن فسال بصنعه لان اباق العبد لما كان باختياره قطع فعل الجمال لوجود الواسطة المعتبرة بخلاف
الجمال وبخلاف هلاك العبد بالاباق ولم تعتبر سيلان الدهن واسطة لعدم اختياره فبقي التلف مضافا الى الجمال ثم بعد
الزكوة الصوم الذي هو قربة وجبت شكرا لنعمة البدن ملحقة بالاصل وهو الصلوة كما في هذه القربة وهي الصوم وسيلة
للاكل الاصل وهو الصلوة والخضوع فيه لا يصير الاصل الذي هو الصلوة قربة الا بواسطة قهر النفس وذلك لان
تعظيم الله انما يحصل بافعال واقوال تسمى صلوة في الشرع وتلك الاقوال والافعال مشتملة على نوع مشقة تأبى النفس
الامارة تحملها فلا بد لها من نوع رياضة تصير بذلك ذلولا منقادة لما تعتادها ذلك غير متضيفا تها وميلها الى قضاء الشهوتين
شهوة البطن وشهوة الفرج فكان الصوم وسيلة الى الصلوة فكان دون الصلوة ولا شك ان الصوم اقوى من الصلوة
لانه صار خالصا لله رح من بين سائر العبادات قال صلى الله عليه وسلم قال الله عز وجل الصوم لي وانا اجزي به ولم يوجد مثل هذا التشريف
للصلوة ولا نسلم لا يلزم افضلية الصوم بذلك لان الصلوة عبادة مؤداة بين يدي الله فكانت افضليتها ظاهرة
ولا كذلك الصوم ولان الصوم انما يجب على العبد بطريق الرياضة للنفس لتكون صالحة لخدمة الخالق كرياضة المركب
فانها لصلاح الركوب السلطان وذلك لان العدو اذا قهر يصير منقادا فيعبد المكلف بذلك خالقه تعالى على قطع
العلايق وهي الشهوات المركبة فيه فكان دون الصلوة ولان كف النفس الشهوي عن متضيفا تها موجود في الصوم دون
الصلوة مع زيادة وهي ان الصلوة موضوعة للتعظيم وفي الصوم لم يوجد الا الكف عن الشهوتين فكان الصلوة ولان
الصلوة تنادي باركان متنوعة واعمال متفرقة والصوم نوذي بركن واحد فكان دون الصلوة ولان الصوم انما
صار قربة بواسطة قهر النفس كما مر ذكره وهذه الواسطة دون الواسطتين الاوليين وهما الكعبة والفقير
لانهما خارجتان عن ذات المؤدي العابد والنفس ليست بخارجة عنه فكانتا اقوى في كونهما واسطة من الاخرى
لان ذات المؤدي ليست بواسطة فكذلك ما في ذاته ولان الكعبة والفقير معظمان بخلاف النفس فانها اعدى الاعداء

واذا كان كذلك فكانت العبادة التي واسطتها اقوى فرتبتك الواسطتين أدون فرتبتك العبادتين لما ان حسن هذه العبادات بسبب هذه الوسائط فلذلك اثر انحطاط رتبة الواسطة وعظمها في انحطاط هذه العبادة وعظمها وقوله حتى صارت فرجنس اجهاد متعلق بقوله لا يصير قربة الا بواسطة النفس الخ حتى صارت قربة الصوم فرجنس اجهاد بواسطة قهر النفس التي هي عدو الله ٢ واما زة بالسوء فكان قهرها جهادًا والى هذا المعنى اشار صلعم بقوله اجهادان احدهما افضل فرالآخر وهو ان تجاهد نفسك وهواك فان قيل ينبغي على هذا ان يكون الصوم افضل واقوى فرالصلوة والزكوة لقلة الواسطة فيه قلنا قلة الواسطة وانحطاطها يدل على انحطاط رتبة العبادة كما سبق تقريره ولان الصوم لما كان لرياضة النفس على ما مر تقريره كان هو وسيلة الى انقياد النفس لسائر العبادات فكان بمنزلة البيع للصلوة والزكوة فكانتا اقوى فرالصوم قال ثم الحج عبادة بجثة وسفر الى قوله ولذلك اختص بالمساجد افول بعد الصوم الحج وهو عبادة بجثية ومسافرة لا تحصل الا بتاركة الاوطان ومفارقة الاخوان والاخدان ولا تادي الا بافعال معلومة تقوم ببقاع معظمة وازمنة مخصوصة فكان الحج دون الصوم لان معنى القربة في الحج غير معقول بخلاف الصوم فكان الحج وسيلة الى الصوم فرحيث ان في هذه المسافة تلتا تجد النفس شهوتها لان النفس تبعدها عن الوطن وتذل بالحج في بلاد الغربة فتصير ذليلة جولة منكسر القوة فيقدر الانسان حينئذ على قهرها ومنعها عما تهواه واما العمرة سنة واجبة اي توكل تابعة للحج ويؤيد ما ذكرناه قول شمس الائمة السرخسي رح العمرة سنة قوية تابعة للحج باعتبار ان اركانها فرجنس اركان الحج فعلها رسول الله صلعم وامر بها ثم بعد الحج الجهاد الذي هو سنام الدين شرع لاعلاء دين الله ٢ واعزاز كلمة الحق وتوهين المشركين ودفع شرهم عن المسلمين وانه فرض عين في اصله لان اعلاء الدين فرض على كل مسلم لكن الواسطة ههنا وهي اعلاء الدين ورد كيد الكفار هي المقصودة لا نفس الجهاد لان الجهاد لو تجرد لغير الكفار فرنجي اذ هو ايجاد العطب فاذا حصل المقصود باقامة البعض سقط عزم المجاهد فلذلك صار الجهاد فرض الكفاية الا اذا كان النفير عامًا فيصير فرض الاعيان باعتبار الاصل لكن الجهاد في نفسه تعذيب العباد وتخريب البلاد وانه ليس بحسن في نفسه بل لغيره كما مر بيانه فكان دون الحج والاعتكاف فرتبة شرعت لاقامة الصلوة على قدر الوسع والامكان اذ المقصود به تكثير الصلوة اما حقيقة بان تستغرق جميع الوقت بالصلوة او حكما بانتظار الصلوة مع كونها على هيئة الاستعداد لها بالطهارة قال صلعم المنتظر للصلوة في الصلوة والان الغزاة اشتغال الجد عمر بالصلوة التي هي اشرف العبادات لتواتر النعم ساعة فساعة والصلوة شرعت شكرًا للنعمة الا ان الله تفضل على عباده باسقاطها في غير اوقاتها والاعتكاف اخذ بالعزيمة بقدر الوسع فكان من توابع الصلوة والتابع للشئ يعطى له حكم ذلك الشئ ولذلك اختص الاعتكاف بالمساجد لانها المعدة للصلوة ولهذا صح النذر بالاعتكاف وان لم تفترض فرجنسه لان النذر بالاعتكاف نذر بالصلوة معنى لكونه تابعًا للصلوة فان قيل على هذا ينبغي ان يكون الاعتكاف متقدمًا على الجهاد قلنا قدم الجهاد عليه وان كان متوابعًا للصلوة لان الجهاد فرض كفاية فكان فرجنس الفرائض بخلاف الاعتكاف وأما الزوائد فسيأتي ذكرها قال

والعبادة التي فيها معنى المؤنة لا قوله واجازه محمد بقوله على الكافر اقول فرالانواع الثلثة عبادة فيها معنى المؤنة وهي صدقة الفطر وهذا اللفظ يشير الى ان جهة العبادة فيها اصلية وجهة المؤنة فرعية دون العكس وذلك لوجوه الاول الاستدلال بالاسم وهو الصدقة فانها تبنئ عن العبادة كالزكوة وصدقة التطوع قال الله تع انما الصدقات للفقراء الآية والصدقة النافلة عبادة فالظاهر بالواجبة الثاني انها لا تادى الا بالنية وذلك دليل كونها عبادة الثالث اشتراط النصاب فيها كالزكوة فكانت ملحقة بها في كونها عبادة الرابع ان اداءها لا يصح الا من المالك كالزكوة الخامس ان مصارفها مصارف الصدقات وهي الفقراء قال صلعم اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم فثبت بهذه الجملة اصالة العبادة فيها واما قلنا ان فيها معنى المؤنة لان النبي صلعم اجراها مجرى المؤن لصيغة الدالة على كونها من جملة المؤن حيث قال أدوا عمن تمونون ولانها تجب على الغير بسبب الغير كنفقة الزوجات والمحارم وهذا لانه وجب على الانسان مؤنة نفسه وانجن براسه رأس فرهو في مؤنته لانه يمونهم بالولاية كما يمون نفسه بها الا ان المؤنة تارة للغذاء كالنفقة وتارة للتطهير كالاغتسال وصدقة الفطر فرمؤنة التطهير على ما قال صلعم صدقة الفطر طهرة للصيام واذا كان فيها معنى المؤنة لم تكن عبادة خالصة حتى لم تشترط لها الكمال والاهلية فتجب على الصبي والمجنون والعبيد في مالهم عند ابي حنيفة وابي يوسف رح كما تجب نفقتهم في مالهم وكما تجب عليهم نفقة ذي الرحم المحرم وعند محمد وزفر رح ان فيهم في مال الاب ولما كانت جهة العبادة راجحة لاصالتها كما مر بيانها سميت عبادة فيها معنى المؤنة لا مؤنة فيها معنى العبادة والمؤنة التي فيها معنى القربة والعبادة هي العشر والدليل على اصالة المؤنة في هذا النوع ان سبب العشر هو الارض النامية ثم مؤنة الشئ سبب لبقائه كمؤنة الاولاد والزوجات والعشر يصرف مصارف الزكوة ويصرف الى المقاتلة اذا كانوا فقراء وهم يقاتلون الكفار عن حرم اهل الاسلام فبقيت الاراضي في ايدي المسلمين بسبب المقاتلة اذ لولاها لغلبت الكفار على ديار المسلمين فتخرج اراضيهم من ايديهم فكان العشر سبب بقاء الاراضي على ايديهم وسبب حفظ الانزال وان مصارف العشر لما كانت الفقراء الضعفاء والاقوياء انما تنصرون بالضعفاء كما قال صلعم انكم تنصرون بضعفائكم فصح النصرة للمسلمين بسبب صرف العشر الى الفقراء وانه سبب لبقاء الارض في ايدي اربابها فكان العشر حينئذ سبب بقاء الاراضي كما كانت والارض هي الاصل في السببية لان الثوب انما تخرج منها فكانت المؤنة اصلا في العشر وبهذا يجب في ارض الوقف وارض المكاتب ولم تشترط فيه الملك بخلاف صدقة الفطر فانه يشترط فيها الملك فان قيل الزكوة عبادة خالصة مع كونها سببًا لبقاء الملك في الاموال قال صلعم خصصوا اموالكم بالزكوة فلم قلتم ان المؤنة سبب للبقاء قلنا ينبغي ان يكون في الزكوة ايضا جهة المؤنة نظرًا الى هذه الدلالة الا ان هذه الجهة صارت مهدرة شرعًا بدليل ان مات وعليه الزكوة لا تؤخذ من تركته فرغير وصية ثم في العشر معنى العبادة ايضا نظرًا الى اشتراط وصف النماء في الاراضي يجب قليل فرکثير وذلك اما ان التيسر كالزكوة والمؤنات بنيت على الامكان لا على التيسير فدل ذلك على وجود معنى العبادة فيه ولانه يصرف مصارف الزكوة فصار قربة لذلك ولما كانت جهة العبادة فيه فرحسب الوصف والوصف تابع او من حيث محل الصرف والمحال شروط وهي اتباع صارت جهة العبادة فيه تبعًا واذا كان في العشر معنى العبادة لا يجب على الكافر ابتداء لان الكافر ليس اهلا للعبادة

لما انه ليس باهل لثوابها واجاز محمد رح بقاءه على الكفر لانه اهل للمؤنة فجهة المؤنة تعارض جهة العبادة فى دلالة السقوط فلا يسقط بالشك كما لا يثبت بالشك ولما كانت جهة المؤنة فيه راجحة بالدليل سقى مؤنة فيه معنى العبادة دون عكسه قال ـــــ رح واخراج مؤنة فيها معنى العقوبة الى قوله فصار الصحيح ما قاله ابو حنيفه رح اقول المؤنة التى فيها معنى العقوبة هى الخراج فانه صار مؤنة باعتبار الارض وهى الاصل فان الاراضى انما تبقى فى ايدى الملاك بواسطة تصريد المتغلبة عنها وذلك انما يحصل بواسطة المقاتلة الذين يدفعون استيلاء الكفار عن بيضة الاسلام فيصرف شيء من الاموال وهو الخراج اليهم ليصير معونة لهم فى دفع شوكة اهل الشرك ومنع غلبة ارباب الضلال عن ديار الاسلام فكان الخراج مؤنة من هذا الوجه بطريق الاصالة لكنه عقوبة باعتبار الوصف لان سبب الخراج هو الاشتغال بالزراعة التى هى عمارة الدنيا فانها عادة الكفار والاشتغال بالزراعة سبب الذل فى الشريعة لما فيه من الاعراض عن الجهاد كما اشار الى ذلك رسول الله صلعم حيث رأى آلة الحراثة فى دار قوم بقوله ما دخل هذا فى دار قوم الا ذلوا وفى رواية الا وقد ذل اهلها ولا يلزم على هذا التقدير الحشر حيث لا يحصل بدون الزراعة وانها عمارة الدنيا لانا نقول اعتبر فى حق الحشر اكتساب المال كما لتكاسب ما يجب فيه الزكوة لما ان عمارة الدنيا اصل فى حق الكفار وعارض فى حق المسلمين لانهم يجعلونها وسيلة الى الآخرة اذ هى كمزرعة ومنتهى مقاصدهم السعادة الاخروية لكن لا تحصل بدون عمارة الدنيا فكان الاعتبار بها كلا اعتبار بخلاف الكفار فانهم يجعلون ظاهر الحياة الدنيا وهم عن الاخرة هم غافلون فظهر ما ذكرنا ان كل واحد من الحشر والخراج شرع مؤنة لحفظ الارض وانما الباقى اى جواصلها وهى فى الاصل حق نزل وهو ما يهيأ للتحقيق عند نزوله كما مر تقريره لكن الخراج فيها معنى العقوبة ولذلك لا يبتدأ به على المسلم وجاز بقاؤه عليه بان اسلم بعد الكفر او اشترى ارض الخراج وهو مسلم لان الخراج لما تردد بين المؤنة اصالة والعقوبة وصفا وهو الاعراض عن الجهاد بسبب الاشتغال بالزراعة لا يجب على المسلم ابتداء بالشك لان معنى المؤنة عارضه معنى العقوبة ولم يبطل بالشك بعد الوجوب اذا اسلم باعتبار معنى العقوبة لمعارضة معنى المؤنة اياه والاصل لا يلغى فى صفة العقوبة لان المسلم اهل للعقوبة فى الجملة عند تحقق اسبابها كالحدود والقصاص ولان البقاء اسهل من الابتداء كما مر غير مرة فجاز البقاء عليه ولذلك اى ولتردد الخراج بين المؤنة والعقوبة قال محمد رح فى العشر اى ما قال وهو انه يسقط على الكافر اذا اشترى ارضا عشرية لان البقاء باعتبار معنى المؤنة كالخراج فى حق المسلم وقال ابو حنيفه رح ينقلب العشر خراجا لان الكفر ناف صفة العبادة ابتداء وبقاء من كل وجه اى لا تجامعه القربة بوجه من الوجوه وفى العشر معنى العبادة فلا يبقى على الكافر كل واحد من العشر والخراج يجب بطريق المؤنة فعند تعذر احدهما يتعين الآخر اما الاسلام فلا يناف فى وجوب العقوبة كما مر بيانه فجاز بقاء الخراج على المسلم والخراج بيقع وظيفة للارض بعد انتقال الملك فيها الى المسلم وقال ابو يوسف رح يجب تضعيف العشر على الكافر اعتبارا بالصدقات المضاعفة فى حق بنى تغلب وذلك لان فى العشر معنى القربة فلم يمكن ابقاؤه على الكافر فاحتجنا الى التغيير والتضعيف الاول لان الشرع ورد به والنص ثبت بالضرورة وهو فى التضعيف اقل من جعله خراجا لان فى الخراج تغيير الاصل والوصف

وفى التضعيف تغيير الوصف دون الاصل فكان اولى فالخراج ثم عند محمد رح وابى يوسف فى صرف العشر الباقى على الكافر بعد شراء الارض العشرية فى احدى الروايتين يصرف الى المقاتلة كالخراج كان محمد رح اولا جعل العشر الباقى باعتبار معنى المؤنة الخالصة خراجا وفى الرواية الاخرى يصرف الى الفقراء والمساكين لان العشر لما لحق باعتبار المؤنة حق على ما كان مصروفا اليه قبل هذا كالخراج فى حق المسلم وانما قال فى صرف العشر الباقى لانه لا يبتدأ به على الكافر كما مر والجواب عن ذلك مر جانب ابى حنيفه ان العشر غير مشروع على الكافر لمعنى العبادة فيه الا بشرط التضعيف فانه مشروع بذلك الشرط لكن التضعيف ضرورى لانه حكم ثبت خلاف القياس باجماع الصحابة رض فى نصارى بنى تغلب وهم كانوا ذوى شوكة قالوا انا نتنكف عن الجزية والدنية فنضعف ما نأخذ من المسلمين فصالحهم عمر رض على ذلك لمصلحة رآها بحضرة الصحابة رض وغيرهم من الكفار ليسوا بمنزلتهم لان الجزية تؤخذ من سائر الكفار دونهم بالاجماع واذا كان كذلك فلا يصار الى تضعيف العشر الذى هو خلف عن الخراج مع امكان الاصل وهو الخراج اذ المصير الى الخلف انما يجوز عند العجز عن الاصل والاصل ممكن فى حق غير التغلبى فيقلب العشر خراجا وهذا بخلاف الاخير جواب عما قال ابو يوسف رح والاول عما قال محمد رح فصار الصحيح ما قاله الامام ابو حنيفه اسكنه الله تعالى فى اعلى عليين الجنان والبسه خلل الغفران قال ـــــ رح واما الحق القيام بنفسه الى قوله وبتبنى عليه مسايل لا تخفى اقول ـــــ الحق القيام بنفسه هو خير الغنائم والمعادن والركاز ومعنى القيام بنفسه انه لا يتعلق بذمته المكلف لانه لا سبب له يجب على العبد باعتباره ذلك السبب بل يثبت الله رح ابتداء بخلاف الصلوة والزكوة والصوم فانها متعلقة باسباب تجب على العبد باعتبار تلك الاسباب كذا افاده الشيخ الاستاذ رح وان ذلك اشار المصنف رح بقوله فان ذلك حق وجب الى ثبت لله رح ثابتا بنفسه بناء على ان ايجاده حقه وعن بعض المشايخ ان معنى القيام بنفسه انه لم يكن لفعل العبد فيه مدخل بخلاف الصلوة والزكوة فان الفعل العبد فيها مدخل اذ هما باعبار ان عن الافعال وقيل معناه انه لم يوضع له سبب متصود به وجه به والغنائم وان اصيبت بسبب الجهاد لكن الجهاد غير مشروع قصدا لاصابة الغنائم بل شرعيته لاعلاء كلمة الله رح وتثبت الغنيمة فى ضمن ذلك فكانت هى خالصة لله رح بلا سبب فى الحقيقة واليه وقعت الاشارة فى قوله عز وعلا قل الانفال لله والرسول فالذى كان الخمس حقا قائما بنفسه مخلاف الصلوة والزكوة وغيرها فان لها اسبابا موضوعة قصدا وقيل معناه ان الخمس ثبت لله رح بحكم انه آله لا يتعلق بذمة المكلف ولا يجب على العبد اداؤه طاعة له وهذه عبارات قريبة المعانى الا ان كلا منها لا يخلو عن ركاكة فلهذا اثرنا ذكرها واذا ثبت ما ذكرنا فنقول اذا كان الجهاد حقه تعالى صار المصاب بالجهاد لله رح كله لانه يحصل فى ضمن حقه فعلى هذا ينبغى ان لا يجوز صرف شىء منه الى الغانمين لما ان كل المصاب بالجهاد لله بل يجب صرف الكل الى الفقراء والمساكين وابناء السبيل كالزكوة لكن الله رح اوجب اربعة اخماسه للغانمين اى اثبت لهم الملك عليهم منه واذا كان الخمس حقا قائما بنفسه غير متعلق بذمة فلم يكن الخمس حقا لزمنا اداؤه طاعة لله رح بخلاف سائر الحقوق فانها ثابتة لله رح او للعباد متعلقة بذمتنا واجب علينا اداؤها طاعة او غير طاعة وقيل قوله فلم يكن متصل بقوله فصار المصاب به له كله بل الخمس حق استبقاه الله رح لنفسه وقسمه بين من ذكره فى كتابه العزيز بقى شرائط السلطان اخذه وقسمته لانه نائب عن الشرع

ولكون الخمس لم يكن حقا لزمنا اداؤه طاعة جوزنا صرف الخمس لبني الغانم الذين استحقوا اربعة اخماسه
وجوزنا وضع خمس المعدن فيمن استحق اربعة اخماسه ولو كان الخمس حقا لزمنا اداؤه طاعة لما جاز ذلك بخلاف
الحقوق الواجبة علينا اداؤها طاعة كالزكوات والصدقات الواجبة فان اداءها لما كان واجبا علينا لم يجز صرفها
الى موتاهم وملاكها وآبائهم وأولادهم عند وجوب الاداء بعد الاخذ منهم وان كانوا محتاجين ولهذا جل الخمس لبني
هاشم لانه على ما مر وهو انه لم يجب اداؤه طاعة لم يصح عزل الأوساخ بخلاف الزكوة فانه لما وجب على العباد اداؤها
صارت من الأوساخ ونعني بالأوساخ سراية الذنوب اليها كسرايتها الى الماء المستعمل في البدن على وجه القربة
حتى لم يجل شربه فكذا الزكوة لم تجل لبني هاشم وقد امر الله بصرف بعض الخمس الى ذوي القربى لكن علة استحقاقهم
اياه هي النصرة لا القرابة لان النصرة من الافعال والطاعات والمطيع مستحق الكرامة بوعد تعالى فكانت النصرة
اولى بالكرامة من القرابة وسهم الخاص وجب كرامة واذا كان كذلك فتعلق بالنصرة استحقاق هو صلة ومنة
من الله كما استحقاق اربعة الاخماس فانها بالنصرة بالاجماع ولهذا كان سهم الفارس اكثر من سهم الراجل فاما
قرابة النبي صلعم فخلقة لا يستحق بذاتها مال الله لانه ليس فيها طاعة وصنع من احد ثم صيانة قرابة الرسول صلعم
عن استحقاق عوض مال تبنا بلتها اولى من اثبات الاستحقاق بقرابته ولم يجز ان تكون النصرة وصفا يتم بها القرابة
علة لان الترجيح انما يكون بالا يصلح علة بانفراده للاستحقاق دون ما يصلح لها على ما سبق ذكره في باب الترجيح
والنصرة علة بانفرادها فلم تصلح مرجحة ولان النصرة تخالف جنس القرابة لما ذكرنا ان النصرة من الطاعات
والقرابة خلقة فلم تكن النصرة من جنسها فلم تصلح النصرة وصفا للقرابة فلم تكن صالحة للترجيح الا ترى ان ابني العم
اذا كان احدهما اخا لأمه لا يترجح به لان الأخوة تخالف العومة فلم تصلح وصفا مرجحا بخلاف ابن الاخ لاب وأم
فانه احق بالتعصيب من ابن الاخ لاب لان الأخوة لأم من جنس الاخوة لاب من حيث الاخوة وان لم توجب العصوبة
فصلحت مرجحة للاخوة في التعصيب والمراد بالنصرة هنا هي النصرة المخصوصة وهي اجتماعهم مع رسول الله صلعم
حيث هجره الناس لموانسته والقيام بنصرته والى هذا اشار صلعم بقوله انهم لن يزالوا معي وشتان بين اصابعه
ولهذا يصرف الى نسائهم ورجالهم لوجود هذه النصرة منهم جميعا وليس المراد من النصرة نصرة القتال وعلى ما سبق
من الاصل وهو ان الغنيمة كلها حق بنا على ان الجهاد حقه خالصا وهي اصيبت بالجهاد فكانت له بمنتهى مسايل
اصحابنا رح في ان الغنيمة تملك عند تمام الجهاد حكما دون الجهاد وتمامه بالاحراز الى دار الاسلام لا بالاخذ مقصودا
لان قهر الاعداء يتم بالاحراز الى دار الاسلام فان غلبة الكفار على المسلمين في دار الحرب مجتملة ما داموا منها فلا يتم
الجهاد حكما وهذا يدل على ان الغنائم حق الله لا حقنا اذ لو كانت كسائر حقوقنا لثبت بالاخذ لان اخذها استيلاء
على مال مباح كالصيد وحيث لم نصرنا بالاخذ قصدا علمنا انها ليست لنا والمسايل على هذا الاصل لا تعد ولا تحصى
كثرة منها ان المدد اذا لحق الغزاة في دار الحرب شاركوهم في الغنيمة لما ان الغزاة لم يملكوها ومنها ان
قسمة الامام الغنيمة في دار الحرب غير جائزة ومنها ان وفيات من الغانمين في دار الحرب فلا حق لهم في الغنيمة
ومنات منهم بعد اخراجها الى دار الاسلام فنصيبه لورثته قال — واما الزوائد الى قوله كما تقدم ان الايمان وفروعه ثلثة انواع اصول ومحاسن وزوائد وقد مضى الكلام على الاصل والمحسن

واما الزوائد فالنوافل كلها والسنن والآداب واما العقوبات الكاملة اي الخالصة فمثل الحدود فانها شرعت زواجر
عن ارتكاب اسبابها المحظور حقا لله تعالى كحد الزنى والسرقة وشرب الخمر لان حرمة هذه الاشياء حق الله تعالى صلعم
الا ان لكل ملك حمى وحمى الله محارمه واما العقوبات القاصرة وتسميها اجزية لانها ثبتت جزاء لافعال وقعت جناية
مثل حرمان الميراث بسبب مباشرة القتل المحظور عمدا كان او خطأ لا تسببا فان الحرمان عن الحرمان عقوبة
وكذلك لا تثبت في حق الصبي عندنا اذا قتل مورثه لان ذلك جزاء والصبي ليس من اهل الجزاء لكونه غير موصوف
بالتقصير فلا تثبت الحرمان في حقه اولان الحرمان جزاء القتل وذلك يستدعي حرمة القتل وهي بالخطاب وليس الصبي
اهلا للخطاب وكذلك الحكم في المجنون بخلاف القاتل البالغ اذا قتل مورثه خطأ لانه مخاطب مقصر في التحرز وترك
التثبت فلانه جزاء القاصر وهو حرمان عن الميراث دون الكامل وهو القصاص لعذر الخطأ والصبي لا يوصف بالتقصير
لا كاملا ولا ناقصا فلم يلزمه جزاء قاصرا كان او كاملا لان اهلية العقوبة لا تسبق الخطاب وهو منتف في حقه لعدم
عقله ولا تثبت حرمان الميراث في حق حافر البئر وواضع الحجر في الطريق وفي حق القاتد والسائق والراكب هذا اذا رجع
عثيارهما دنه لان الحرمان عن الميراث جزاء مباشرة القتل المحظور والموجود منهم تسبب لا مباشرة وشرط وتسبب لا مباشرة
فلا يلزمهم ذلك كالقصاص والشافعي رح جعل حرمان الميراث ضمانا متعلقا بنفس القتل كالدية فيثبت في حق المتسبب
والمباشر جميعا وفي حق الصبي والبالغ وهذا غير مستقيم لان الضمان في الشرع ما يجب جبرانا لحق المتلف عليه
ويسقط ذلك باعتبار رضاه او عفو من يقوم مقامه وحرمان الميراث ليس من ذلك في شيء لان المجروح اذا رضي
بذلك او عفا عن ذلك لا ترتفع عنه حرمان الميراث ويبقى محروما كما كان وانما سمي حرمان الارث عقوبة قاصرة
استدلالا بالقصور الثابت في سببه لان القتل اذا كان خطأ لا يكون جناية كاملة لان الرمي الى الهدف او الى الصيد
مباح في نفسه لكن قتل الآدمي بدون السبب الموجب له حرام فلما ثبت حرمان الميراث عند وجود هذه الجناية
علمنا انه عقوبة قاصرة لان اسباب الكاملة بمقابلة القاصرة لا يليق بحضرة من لا يظلم مثقال ذرة ثم الجزاء في وضع
لا يدل على كونه عقوبة لانه اعم من العقوبة لكونه متناولا لها ولغيرها بخلاف العقوبة فانها اسم لما يعقب الجناية
من الجزاء فكان سببها الجناية فقط قال — واما الحقوق الدائرة بين الكفارات الى قوله بخلاف الدية
اقول — الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة هي الكفارات فان فيها معنى العبادة في الاداء لانها
تتادى بما هو عبادة وهو الصوم والاعتاق والاطعام والعقوبة لا تتادى بالعبادة ولانها تجب بطريق الفتوى
ولا تتوقف جبرا بل توقف اداؤها للمرء عليه والعقوبة المحضة تتوقف من عليه جبرا ولا يفوض اقامتها
الى الفاعل بل للامام ولانها تجب على المكره والخاطئ وكذا تجب على من لا جناية منه في العمد والحنث جميعا كمن
حلف لا يكلم هذا الكافر فابتدأ في ذلك ان لا يكلمه وهو في ذلك غير جان لان مجرد ان الكافر واجب الاعلى وجه التقية
بقوله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء الا ان تتقوا منهم تقاة وفي الكلام معه نوع صداقة ثم اذا اسلم
ذلك الكافر فكلمه الحالف حنث وتجب الكفارة وهو في الحنث غير جان لان الواجب منهما ان يكلم فان مجرد ان
المسلم غير مشروح فعلم بذلك ان في الكفارة معنى الكفارة اذ لو كانت عقوبة محضة لما وجبت لانها تستدعي
جناية لا محالة وفيها معنى العقوبة ايضا لانها تجب جزاء للمكلف عن جناية ولم تجب ابتداء حيث لم تجب على الناسي

من غير سابقة اليمين تا اخنث في كفارة اليمين وكذلك في غيرها والآن الكفارة ستارة للذنوب من الكفر وهو الذي فتدعي سبق الجناية والذنب فكانت عقوبة لان العقوبة تعقب الذنب واذا كان كذلك كانت دائرة بين العبادة والعقوبة ولهذا قال مشايخنا رحمهم انها عقوبة وجوبا عبادة ادآء لكن جهة العبادة فيها غالبة عندنا لانها تاتي بعبادة محضة كالصوم وتجب على الخاطئ والمكره وتجب على البارئ والبهيمة جميعا كما مر مثاله ولو كانت جهة العقوبة راجحة فيها لما وجبت فيها ذكرناه لان الكفارة تندرئ بالجناية ولا جناية وكذا لم يجب شيء من الكفارات على الكافر نعلم بذلك ان جهة العبادة فيها راجحة وكذا عدم التداخل في الكفارة دليل على رجحان جانب العبادة وهذا عندنا وعند الشافعي رح جانب العبادة غير راجح فيها حتى اوجبها في القتل العمد واليمين الغموس وتبع كون العبادة في الكفارة راجحة عندنا لا تخرج عركونها جزاء الفعل ولذلك راعينا فيها صفة الفعل من كون ذلك مباحا له من وجه ومحظورا له من وجه فلم نوجبها على القاتل عمدا وعلى صاحب اليمين الغموس لان سبب وجوب القتل العمد وبين الغموس غير موصوف بشيء من الاباحة بل هو كبيرة محضة وارتكاب الكبيرة المحضة لا يصلح سببا لهذا الجزاء لان سببه هو الذي ينزجر بالخطر والاباحة وما ذكرنا من القتل العمد واليمين الغموس محظور محض فلا يصلح سببا لما هو دائر بين العبادة والعقوبة وهو الكفارة وقلنا لا تجب الكفارة على المسبب الذي قلنا كحافر البير وواضع الحجر في الطريق وكذا لا تجب على الصبي لانها تجب جزاء على المباشرة والكفارة والتقصير والصبي غير مقصر وحافر البير وواضع الحجر وجودهما اهل تسبيب لا مباشره والكفارة انما تجب على مباشر القتل هذا عندنا والشافعي رح جعل الكفارة ضمان المتلف وذلك غير مستقيم في حقوق الله تعالى لان ضمان المتلف في الاصل انما يجب بطريق الجبران وذلك لا يتحقق فيما يخلص لله تعالى عز ان يلحقه خسران حتى تقع الحاجة للجبران بخلاف الدية فانها بدل المحل وهو حق العبد فيصلح ان يكون ضمان المتلف بطريق الجبران فلذلك وجبت على المسبب والصبي قال ـــــ وكذلك الكفارات كلها لانها حقوق العباد اكثر من ان تحصى اقول ـــــ وكذا جهة العبادة راجحة في الكفارات كلها ولهذا لم تجب كفارة على الكافر لان الكافر ليس باهل لشيء فيه معنى العبادة ما ظهر كفارة الفطر في شهر رمضان فانها عقوبة وجوبا لان وجوبها يندرئ بالشبهة كما مر عرفنا ذلك بخبر الاعرابي حيث قال هلكت واهلكت فكانت جهة العقوبة راجحة على جهة العبادة لان سببها حرام محض غير متردد بين الحظر والاباحة لقصد الافطار بما يصلح للغذاء وهو جناية محضة لكن الصوم لما لم يكن مسلما الى الله تعالى بعد كان فيه ضرب قصور فبالنظر الى هذا كانت الجناية قاصرة ووجوب الكفارة فيه انما كان بطريق الفتوى ظهر فيها معنى العبادة فقلنا تجب عقوبة وتودي عبادة ولما ترجح معنى العقوبة فيها قلنا انها تسقط بالشبهة على مثال الحدود وتسقط باعتراض الحيض والمرض حتى ان المرأة اذا اصبحت صائمة في شهر رمضان ثم اكلت او شربت عمدا فوجبت عليها الكفارة ثم جاءت في ذلك اليوم سقط عنها ما وجب عليها من الكفارة وكذلك المرض في حق الرجل والمرأة وكذا تسقط بالسفر الحادث بعد الشروع في الصوم اذا اعترض للفطر على السفر فان كان الاداء مستحقا عليه في ذلك الوقت لكونه متيما في اول النهار دليل الصوم لفطر ايجاب فصار ذلك شبهة وانما قيدنا باعتراض الفطر على السفر احترازا عما لو اعترض الفطر على المقيم ثم سافر في ذلك اليوم حيث لا تسقط عنه الكفارة بخلاف الحيض والمرض

على ما سيأتي في العوارض ان شاء الله تعالى وكذا يسقط الكفارة شبهة القضاء اي قضاء القاضي فان من تفرد برؤية الهلال فشهد عند القاضي فرد القاضي شهادته وقضى ان هذا اليوم من شعبان ثم افطر به متعمدا لا تجب عليه الكفارة لان قضاء القاضي يكون هذا اليوم من شعبان فيصير شبهة فتسقط الكفارة بها ويجب صوم ذلك اليوم عليه بالاجماع لا تتيقن برؤية الهلال وكذا تسقط الكفارة بظاهر السنة وهي قوله صلعم صومكم يوم يصومون وفطركم يوم يفطرون فيصير هلال شهر رمضان وجه لشبهة في الرؤية لاحتمال انه اخطأ في الرؤية فصار ذلك شبهة في حق وجوب الصوم عليه ولذلك قال ابو حنيفة رح فيمن نوى الصوم من النهار ثم افطر متعمدا لا كفارة عليه لان ظاهر قوله صلعم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل يصير شبهة في وجوب الصوم عليه قطعا فلم تجب الكفارة بالاكل في ذلك اليوم متعمدا فثبت بهذا كله ان جهة العقوبة راجحة في كفارة الفطر والشافعي رح خالف وألحق تلك الكفارة فكل ان سائر الكفارات لا تسقط بالشبهة اعتبارا لرجحان جانب العبادة فكذلك كفارة الفطر الا انا اثبتنا ما قلنا من ان جهة العقوبة راجحة فيها استدلالا بقوله صلعم من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فانه اوجب الكفارة بجناية موصوفة بصفة العمدية وهي الجناية المتكاملة وانها تقتضي جزاء كاملا وذلك انما يكون اذا كان جهة العقوبة فيه راجحة فيه واستدلالا ايضا بخبر الاعرابي حيث قال هلكت واهلكت فان الهلاك والاهلاك انما يتحقق بالجناية الكاملة وباجماع العلماء رح على انها لا تجب على الخاطئ بعذر الخطأ ولو كانت جهة العبادة فيها راجحة لما سقطت بذلك ولانا وجدنا الصوم حقا لله تعالى على سبيل الخلوص ومع الطباع داعية الى الجناية على ذلك الحق فاستدعى ذلك زاجرا يزجرها عن الجناية عليه لكن الصوم لما لم يكن حقا مستقما تاما لله تعالى لان الصوم لم يتم بعد زمان الجناية صار الصوم قاصرا فكانت الجناية عليه ايضا قاصرة واذا قصرت الجناية وجبت الكفارة بطريق الفتوى ظهر فيها معنى العبادة لكنها بمنزلة العدم في حق الوجوب لانها لا تجب جبرا واجتنبنا الزاجر وهو الكفارة بوصفين وصف العبادة ووصف العقوبة وجاز ذلك فانا وجدنا ما يجب بطريق العقوبة ويستوفى بطريق العبادة والظهار كالحدود فان اقامة السلطان الحدود انما هي عبادة لقوله صلعم عدل ساعة افضل من عبادة ستين سنة ولم يجد ما يجب عبادة ويستوفى عقوبة فلم يخرج ذلك عما ذكرناه اولا واما اثبتنا معنى العبادة في الاسبقا لانها سميت كفارة ولرجحان جهة العقوبة في الكفارة فلن يتداخل الكفارات والاكفارة واحدة اذا افطر في ايام رمضان لان التداخل من باب الاسقاط بطريق الشبهة وهي انما تؤثر في العقوبات واما حقوق العباد فكثيرة منها النكاح والطلاق والعتاق وكذلك ومنها البيع والشراء وضمان المتلف والمغصوب وكذلك قال ـــــ رح والمشتمل عليها وحق الله تعالى غالب حد القذف اقول ـــــ المشتمل على الحقين وحق الله تعالى فيه غالب حد القذف لانه حق الله تعالى من حيث انه يندفع به جميع الناس لكونه مشروعا لمصلحة الزجر والخلاء العالم عن الفساد كحدود الخالصة لله تعالى ومن حيث ان في القذف اشاعة الفاحشة وانها تحرم حقا لله تعالى وان اقامة حد القذف الى الامام فانه يتنصف بالرق ولا ينقلب مالا عند سقوطه ولا يباح باباحة العبد وحق العبد من حيث انه مشروع لدفع العار عن المقذوف ولهذا كان دعواه شرطا ولا يبطل بالتقادم ويجب على المسلمين في دار الاسلام ولا تقبل فيه الرجوع عن الاقرار ويقيمه القاضي بعلم نفسه فان قبل

شرط الدعوى في السرقة ايضا وهذا السرقة مع ذلك خالص حق الله ع فما وجه الاستدلال باشتراط الدعوى
قلنا نعم نشترط الدعوى في السرقة ايضا لكن دعوى سرقة المال لا دعوى اجله قصدا حتى يثبت ذلك بدعوى غير
المالك كالمودع والمستعير واشتوطت تلك الدعوى لظهور السرقة ثم بعد ذلك يثبت حد القطع فرعيد دعوى
واما ههنا فتشترط الدعوى لحق العبد وهو البقاء عرض المقذوف مصونا فكان حقه يشترط فيه دعوى من طريق التعيير
في حقه اصلا ونسبا فافترقا فثبت بما ذكرناه ان في حد القذف حقين لكن المغلب فيه حق الله ع حتى لا يسقط بالعفو
لان ما للعبد يتولاه مولاه وفي ذلك صيانة للحقين ولا كذلك عكسه لانه لا ولاية للعبد في استيفاء حق الشرع
الا نيابة وقال صدر الاسلام ابو اليسر البزدوي رح الصحيح ان المغلب حد القذف حق العبد كما قال الشافعي رح
لان اكثر الاحكام يدل عليه والمعقول يشهد له لان العبد منتفع به على الخصوص ولان حق العبد متقدم بحاجته وغنى
الشرع وتدنس عرضه رح في الاصل ان حد القذف حق العبد كالقصاص والى هذا اشار في الهداية بقوله ومن اصحابنا
من قال ان الغالب حق العبد وخرج الاحكام والاول اظهر لما تران ما للعبد يتولاه مولاه الى الحق ولانه كالحرم
القذف لهتك عرض المحصن حرم لاظهار الزنى وانه حرام ضمنا لله ع كما شرع الزنى الا ترى انه يحرم قذف غير المحصن
فكان في المهتوك بسبب القذف ثلث حرمات حرمتان لله ع وحرمة للمقذوف وذلك لان اظهار الزنى حرام حقا
لله ع خالصا وفيه هتك حرمة العرض وفي عرض المقذوف جفان حق لله ع وحق للعبد وحق الله تعالى فيه اتم
وحق العبد في عرضه قال ع والذي يغلب حق العبد فيه القصاص فاما حد قطاع الطريق فخالص عندنا
وهذا ما يطول به الكلام المشتمل على الحقين وحق العبد فيه غالب هو القصاص لان فيه حق الله تعالى
ولهذا يسقط بالشبهات وانه جزاء الفعل في الاصل فانه شرع بحكمة الازجار ولتحقق معنى الاجزاء كما نطق به
الكتاب لا ضمان المحل ولهذا اذا قتل جماعة رجلا واحدا يقتلون جميعا ولو كان ضمان المحل لما قتل الا واحد كالدية
فانها لما كانت ضمان المحل لا تجب الا دية واحدة اذا كان القتل خطأ واذا كان كذلك فكان القصاص جزاء الفعل
واجزية الافعال تجب حقا لله تعالى وفيه حق العبد ايضا من حيث انه ينتفع فيه تشفيا لصدور وحرقة لقلوب ولكن
التنصيص على الاسم المنبئ عن المماثلة وضعا وهو القصاص دليل واضح وبرهان لائح على ان حق العبد فيه راجح
لان المماثلة مشروعة لمصلحة الجبر بحسب الامكان كما وقعت الاشارة اليه بقوله ع ولكم في القصاص حيوة
فان في قوله ولكم اشارة للى حق العبد وبقوله في القصاص للى المماثلة والجبر لا يكون الا بعد تمكن الانتصاف بالفعل من
لزم عليه الجبر وذلك انما يليق بحال العباد الموصوفين بصفة العجز والحاجة دون حضرة الباري جلت قدرته
وكذا صحة الاعتياض بطريق الصلح والعفو عن العبد وجريان الارث دليل واضح على رجحان حق العبد فيه وكذا
لو باشر الامام الذي ليس فوقه امام القتل تثقل منه بخلاف حد القذف نعلم ان حق العبد غالب الا ولـ
دون الثاني وآما حد قطاع الطريق فخالص حق الله ع عندنا بمنزلة العقوبات المحضة ولهذا لا يجب على المبتاع
اذا ارتكب سببه في دارنا بمنزلة حد الزنى والسرقة بخلاف حد القذف وكذا لا يجري فيه العفو والارث ويسقط
بالشبهات ولان حق العبد متقيد بالمثل وحد قطاع الطريق ليس بمقيد بذلك فان قطع اليد والرجل لم يعرف
مثلا لاحد عشر قررها وهذا الذي مر ذكره من الحقوق ما يطول به الكتاب فلنقتصر على ذلك فان فيه كفاية لمن له

قلب او القى السمع وهو شهيد قال ـــــ ١٢ وهذه الحقوق كلها تنقسم الى اصل وخلف الى قوله للمتوضئ اول
الحقوق التي ذكرت في هذا الباب تنقسم الى اصل وخلف وما ذكرت من الحقوق المنقسمة ثابت في الايمان اولا فالاصل
في الايمان هو التصديق والاقرار على ما مر تفسيره وهو ان التصديق اصل محكم لا يحتمل السقوط والاقرار ركن
ملحق بالتصديق الى آخر ما مر ثم صار الاقرار اصلا مستقلا في حق المكره خلفا عن التصديق في احكام الدنيا
ثم صار اداء احد الابوين للتصديق والاقرار ثابتا في حق الولد الصغير خلفا عن اداء الصغير ذلك ولا تعتبر
اداء الابوين الايمان مع امكان اداء الصغير ذلك بنفسه وذلك اذا كان الصغير ممن يعقل الاسلام فانه في
هذه الحالة يصح منه الايمان اصالة ولا وجود للخلف وهو اسلام الابوين مع وجود الاصل وهو اسلام الصغير
العاقل وكذلك هذا الحكم في حق المعتوه والمجنون فان اداء ابويه اسلامهما صارت تبعية اهل الدار
والغانمين خلفا عن تبعية الابوين في اثبات حكم الاسلام في حق صغير سبي وادخل دار الاسلام ولم يكن معه
احد ابويه او لو كان هو تبعا لاحد ابويه لا لدار فان قيل لا خلف للخلف شرعا وما ذكرتم يؤدي اليه لان
تبعية الدار خلف عن اداء الابوين وهو ايضا خلف قلنا ان اداءهما خلف عن اداء الصغير فاذا عدم اداؤهما
كان الدار خلفا عن اداء الصغير وذلك كالوارث فانه خلف عن المورث والابن متقدم على ابن الابن
فاذا لم يكن الابن يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن الابن لكن شرط خلفية ابن الابن عن الميت عدم
الابن الصلبي فكذلك ههنا شرط خلفية اهل الدار عن اداء الصغير عدم الابوين ومثل هذا لا يكون
خلف الخلف واذا كان كذلك صارت تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام في حق
صغير اذخل دارنا بعد السبي ثم تبعية السابي اذا قسم الغانم في دار الحرب فوقع الصبي في سهم رجل من
الغزاة او بيع من مسلم في دار الحرب خلفا عن تبعية الدار وثبوت حكم الايمان حتى اذا مات يصلى عليه وانما قيد
بالقسمة في دار الحرب لان الصبي اذا اخرج للى دار الاسلام بدون القسمة ومعه احد ابويه الكافرين كان
مسلما ايضا لا باعتبار تبعية السابي بل باعتبار تبعية الدار وكذلك الحكم في شروط الصلوة فان من شروطها
الطهارة والاصل فيها الطهارة بالماء وضوءا وغسلا والتيمم خلف عن هذا الاصل عند العجز عن الاصل في حصول الطهارة
التي هي شرط الصلوة كما قال ع ولكن يريد ليطهركم هذا الخلف وهو التيمم خلف مطلق عند علمائنا كلهم وعند الشافعي رح
خلف ضروري ولهذا لم يجوز اداء الفرائض بتيمم واحد لانه خلف ضروري عدم الماء فيشترط فيه تحقق الضرورة
بالحاجة الى اسقاط الفرض عن ذمته وباعتبار كل فريضة يتجدد ضرورة اخرى ولهذا لم يعتبر التيمم قبل دخول
الوقت في حق اداء الفريضة لعدم الضرورة اذ لا وجوب له ولم يجوز التيمم للمرض الذي لا يخاف الهلاك على
نفسه لان تحقق الضرورة عند خوف الهلاك على نفسه والحاصل ان التيمم عندنا ضروري ابتداء لا بقاء
وعند ضروري ابتداء وبقاء وقال الشافعي احدهما طاهر والآخر يخرج في حالة السفر ان التحري في
ذلك جائز لان الضرورة لا تتحقق مع وجود الماء الطاهر عنده وبيع رحله الوصول اليه بالتحري فلا يكون
فرضه التيمم اذ التحري في الشرع دليل فعند فقده وجد دليل اصابة الماء الطاهر فلا يجعل التراب طهورا
لعدم الضرورة قلنا هو خلف مطلق اي نظهر في حال العجز عن الاصل وهو الماء فثبت الحكم به على الوجه الذي
يثبت بالاصل

ما يقع بعجزه لاضروري، دال هذا اشار رسول الله صلعم بقوله التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج مالم يجد الماء، والعبرة بالعمر ليس للتوقيت بل لان انه كالماء في مدة يغلب في مثلها عدم الماء، ولهذا جوزنا ادآء الصلوات به على صفة الاجتماع وقلنا في الاناين لا يتحرى في السفر لكون التراب طهورا مطلقا عند العجز عن الماء، وقد ثبت العجز عنه بسبب التعارض وانما يقدر به بالاناين لان الماء، لو كان في ثلثة اوان والغلبة للطاهر بان كان الاناء، ان طاهرين والثالث نجسا فانه يتحرى فيها بالاتفاق لان الحكم للغالب وباعتبار الغالب لونه استعمال الماء الطاهر واصابته بتحريه ما مول وان كانت الغلبة للاوانى النجسة اوكانا سوآء فليس له ان يتحرى عندنا وعند الشافعي رح يتحرى ويتوضأ بما يقع تحريه انه طاهر فهذا ومسئلة المسايخ سواء، كذا في المبسوط ثم مذهبه في المسايخ انه يتحرى فيها للاكل في حالة الاختيار وان كانت الغلبة للحرام وعندنا لا يتحرى في المسايخ في حالة الاختيار اذا كانت الغلبة للحرام اوكان الحلال والحرام متساويين لان الحرام يغلب عند المساواة شرعا هذا في الاناءين اما اذا وقع الامر في الثياب وفي بعضها نجاسة كثيرة وليس معه ثوب غيرها ولا ماء يغسلها به ولا يعرف الطاهر من النجس فانه يتحرى ويصلي في الذي وقع تحريه انه طاهر سواء كانت الغلبة للثياب الطاهرة اوالنجسة اوكانا متساويين لانه لا بد بدا من ستر العورة في الصلوة فجوزنا التحري للضرورة بخلاف الاواني وقد ذكرنا ان الغلبة اذا كانت للاواني النجسة اوكانت سوآء ليس له ان يتحرى عندنا والفرق بينهما ان الضرورة لا تتحقق في الاواني لان التيمم طهور له عند عجز استعمال الماء الطاهر فلا يضطر الى استعمال المتحرى للوضوء عند غلبة النجاسة لانه امكنه اقامة الفرض بالبدل وفي مسئلة الثياب الضرورة متحققة لانه ليس للستر بدل يتوصل به الى اقامة الفرض حتى ان في مسئلة الاواني لو تحققت الضرورة في الشرب عند العطش وليس معه ماء طاهر جاز له ان يتحرى ويشرب لانه لما جاز له شرب الماء النجس عند الضرورة فلان يجوز له التحري واصابة الطاهر بتحريه ماموله اولى وقد ثبت ان التيمم خلف فنقول ان الحلفية بين الماء والتراب عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله قولهم فلم تجدوا ماء فتيمموا وقولهم التيمم طهور المسلم الحدث وعند محمد وزفر رحمهما الله الحلفية بين التيمم والوضوء لقوله صلعم التيمم طهور المسلم ويبتنى على هذا الاصل الذي متروكين مسئلة امامة المتيمم للمتوضئين فعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تصح لان الحلفية عندهما لما كانت بين التراب والماء كان الطهارة بالتيمم كالطهارة بالماء عند وجود شرطها وعلى هذا لا يكون المتيمم صاحب الخلف كامامة الماسح للخفين وعند محمد وزفر رحمهما الله لا تصح تلك المسئلة لان الحلفية عندهما لما كانت بين التيمم والوضوء كان المتيمم المتوضئين صاحب الاصل والامام المتيمم صاحب الخلف والاقتداء بناء والبناء القوي على الضعيف لا يجوز كالراكع والساجد صلوته على صلوة المومي واذا عرف ذلك فنقول اذا اقتدى المتيمم بالمتوضئين فان كان مع المتوضئين ماء لهم لا يصح الاقتداء بالاتفاق وان لم يكن معهم ماء يصح الاقتداء عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لعدم الماء، وعند محمد وزفر رحمهما الله لا يصح لان التيمم بدل عن الوضوء والوضوء موجود في حقهم فاشتبه ظهور البدلية في حقهم فلا يصح الاقتداء، قال ـــــ وقد يكون الخلف ضروريا الى قوله فيما أسلم في آخر وقت الصلوة اقول ـــــ الخلف قد يكون مطلقا

كالتيمم على ما مر بيانه وقد يكون ضروريا وهو التراب حال وجود الماء، اذا خيف فوت صلوة العيد او الجنازة ان اشتغل بالوضوء، حتى ان من يصلي بجنازة يصلي عليها ثم تي بجنازة اخرى ولا يجد زمانا يتوضأ فيه ثم يعيد التيمم عندان حسنه وابي يوسف رحمهما الله واعاد التيمم عند محمد رح بناء على ان الخلافة عندهما بين التراب والماء، وعندهما بين التيمم والوضوء بطريق الضرورة ولا ضرورة بعد الفراغ من صلوة الجنازة فبطلت الخلافة وعند حضور جنازة اخرى تجدد ضرورة اخرى فيجدد التيمم فلما التراب عند الفراغ عن الصلوة طهورا ايضا لقيام الضرورة وهي عدم الماء، لان الكلام فيما اذا لم يجد ماء يقدر على التوضي ولا يفوت صلوة جنازة اخرى فلا تبطل الخلافة وهذا الذي بناء فروع اختلف فيما سبق ذكره تستقصى فروعه في مبسوط اصحابنا رح وانما غرضنا ههنا الاشارة الى ان الخلف انما يجب به الاصل ولا يثبت الا بالنقص كالتيمم او بدلالة النقص كالعدول عن الصلوة باطعام المساكين ولهذا قلنا في العرق والبراق والدمع انه لما لم يجب فيه الاصل بالنقض وهو الوضوء لم يجب خلفها وهو العدة بالاشهر وقوله وشرطه الخ وشرط الخلافة على تاويل المخلف او على تاويل وشرط حكم الخلافة بحذف المضاف عدم الاصل في الحال على احتمال وجوده لبعد السبب منعقد الاصل موجبا له بعد فنته محلة ثم بالعجز عن الاصل يتحول الحكم الى الخلف فاما اذا لم يكن الاصل يحتمل الوجود ولم ينعقد السبب موجبا للاصل بالعجز انه اضيف الى محل لا يتصور فيه الاصل فلا يصير الخلف وذلك كالتيمم بين الخفوس لما لم يحتمل الوجود لكون الخفوس كذبا محضا لم يسم الكفارة خلفا عنه فان قيل اشكل على هذا مسئلة قضاء الصوم للحائض فان قضاء الصوم خلف عن ادائه الذي هو الاصل ثم المرأة اذا حاضت في شهر رمضان تقضي الصوم خارج الشهر مع ان ادآء الاصل وهو الصوم لم يكن شرعا في حق الحايض اصلا بل ان الطهارة عن الحيض شرط صحته ومع ذلك يجب عليها قضاؤه قلنا الجواب عن هذا من وجهين احدهما ان قضاء الصوم على الحايض ثبت بالنص وهو قولها عائشة رض كانت احدانا على عهد رسول الله اذا طهرت من حيض تقضي الصيام ولا تقضي الصلوات وما ثبت بالنص لا مجال للقياس فيه الثاني ان اشتراط الطهارة للحايض عن الحيض في حق صحة الصوم ثبت بالنص خلاف القياس الاول انه لا شرط لصحة الصوم الطهارة عن الحدث والجنابة بخلاف اشتراط الطهارة في حق الصلوة فان ذلك موافق للقياس وكما كان كذلك اظهرنا اشتراط الطهارة في حق الصلوة في الادآء والقضآء واظهرنا اشتراط الطهارة في الصوم في حق الادآء لا في حق القضآء تعليلا لحكم ذلك الاشتراط الذي ثبت خلاف القياس كما قلنا مثل ذلك في عمل شرط الخيار في البيع فحصل من هذا ان لشتراط الطهارة عن الحيض للصوم تاسيس خلاف القياس فجعل ان اصل الصوم مدركا للحايض وقته وجب القضآء عليها بناء على وجوب الادآء عليها بدءا بخلاف الصلوة قوله بخلاف من السماء الى خلاف مسئلة اليمين على متن السماء وسائر الابدال كالصوم مكان الهدي والصوم عن الاعتاق في باب الظهار والفدية عن الصوم في حق الشيخ الفاني وغيره ذلك من الابدال فانها تشرع الا عند احتمال وجود الاصل فيها كلها اذ وجود الاصل في كلها يحتمل الوجود ثم عند العجز عن الاصل يتنقل الحكم الى الخلف والمسائل على هذا الاصل كثيرة وقد سبق بعضها فيما اسلم في آخر وقت الصلوة وقد بقي من الوقت مقدار ما لا يمكنه ان يصلي فيه وجب عليه القضآء لان الجزء الآخر من الوقت لما صلح ان يكون موجبا الادآء الصلوة صلح موجبا لما هو خلف عنه وهو القضآء الى ـــــ ولهذا قال ابو يوسف وجه في المشهور يتنقل اذا جآء حينا للاقوله قام البدل مقامه اقول ـــــ لما سبق من الاصل

آنفا

قال ابو يوسف ومحمد رحمهما اذا جاء المشهود قتله حيًّا والمشهود عليه قد قتل لا يجب القصاص لا على الولي ولا على الشهود عندنا لان القضاء اورث شبهة لكنه تجب الدية ويختار ولي القتيل ان شاء ضمن الولي وهو القاتل وان شاء ضمن الشهود لان القاتل متلف للنفس حقيقة والشهود متلفون لها حكما والاتلاف الحكمي في حكم الضمان كالاتلاف الحقيقي فكان لولي القتيل ان يضمن ايهما شاء فان اختار تضمين الشهود ان الشهود يرجعون على ولي القاتل بما يضمنون لان السبب الذي يوجب الملك في المضمون قد وجد من الشهود وذلك السبب هو الضمان الذي لزمهم بطريق التعدي والعدوان لكونهم شهود زور والمضمون هو الدم ما يحتمل ان يكون مملوكا في الشرع في الجملة الا ترى ان نفسا يلزم عليه القصاص في حكم القصاص كالمملوك لمن له القصاص في احتمال الوجود في الجملة واذا كان كذلك كان السبب موجبا للاصل لمصادفته محله فعمل السبب في بدله وهو الدية عند تعذر العمل بالاصل وهو القصاص فكان القاتل متلفا ملك المشهود وهو دم المشهود عليه فيضمن ولان الشاهدين ضمنا بشهادتهما وقد كانا عالمين بتلك الشهادة للولي فيرجعان عليه بما لحقهما من الضمان كما لو شهدا بالقتل خطأ او بالمال فقضى القاضي واستوفى المشهود له ثم رجعا جميعا وضمن المشهود عليه الشاهدين كان لهما ان يرجعا ولا تقال هناك قد ملك المقبوض بالضمان وهنا لم يملك لان القصاص لا يملك بالضمان والمشهود به هو القصاص لانا نقول انها ان لم يملكا فقد تاما مقام مضمونهما في الرجوع على القاتل وما تقرر رجوع الشهود على الولي مثل ما قيل فيمن غصب مدبرا فغصبه آخر من ذوات المدبر عند الغاصب الثاني او ابق منه ان الغاصب الاول اذا ضمن لمولى المدبر يرجع بما ضمن على الغاصب الثاني وان لم يملك المدبر بالضمان لان السبب لما انعقد موجبا للاصل وهو الملك في المضمون لمصادفته محله اذ الاصل يحتمل الملك فيثبت به الخلف وهو الرجوع ببدل الكتابة لوجود العجز عن الاصل وهو ملك الرقبة بتمام الكتابة قال رحمه الله واما ابو حنيفة الى قوله فكذلك بدليل اخر وهو ان ابا حنيفة رحمه الله على ما قرر المسئلة بان شهود القتل متلفون نفس المشهود عليه بالقتل حكما تسبيبا وولي القاتل متلف لها حقيقة بالمباشرة تعديا والمتلف حقيقة مباشرة سواء في ضمان الدم اذ الاتلاف الحكمي في حق الضمان كالاتلاف الحقيقي ثم اذا اختار ولي المقتول تضمين المتلف حقيقة وهو ولي القاتل لم يرجع هو على الشهود بشيء اتفاقا لانه ضمن بجنايته من حيث الاتلاف والمتلف لا يرجع على غيره بما ضمن فكذلك اذا اختار ولي المقتول تضمين الشهود لم يرجع الشهود ايضا على ولي القاتل لانهم ضمنوا بجنايتهم بخلاف ما اذا شهدوا بالقتل خطأ واخذ ولي القتيل الدية من عاقلة القاتل ثم رجع الشهود عن شهادتهم فضمن القاضي ولي القتيل وهو ضمن الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا رجع الشهود بما ضمنوا على الولي لانهم لا يضمنون بالاتلاف لعدم تحقق الاتلاف منهم وانما ضمنوا بسبب ما اوجبوا من الدية لولي القتيل وملكوه فاذا ضمن الشهود ذلك صار الولي متلفا عليهم ما ملكوه بشهادتهم والمملوك في يد الولي او صار فائتا لحاجته والمضمون في هذه المسئلة المال وهو الدية وانه يحتمل للملك فترجع الشهود على ولي القتيل بما ملكوه واجاب عما قالا ان سبب الملك قد وجد لا اخره وهو آت

ملك الاصل المتلف وهو الدم غير مشروع اصلا لان الدم لا يملك بالضمان بحال ولا يحتمل الملك فلا ينعقد السبب للاصل وهو الدم فلا يثبت به الخلف وهو الدية فيبطل كغير المقوم ولئن سلمنا ان ملك الدم مشروع لكن الخلف لا يثبت والاصل لم يثبت به والاصل ههنا هو الدم المتلف وملك الدم هو ملك القصاص لا غير ذلك والاصل نفسه وهو ملك الدم غير مضمون سواء اتلف حقيقة او حكما الا ترى ان الذي قتل من عليه القصاص لا يضمن شيئا لمن له القصاص وكذا شهود العفو اذا رجعوا لا يضمنون واذا كان الاصل غير مضمون فكذا خلفه وهو الدية فلا ترجع الشهود على ولي القتيل بشيء لان المتلف وهو ملك الدم لا يوجب الضمان على ما تقرر وما قالا ان نفسا يلزم عليه القصاص كالمملوك لمن له القصاص قلنا ليس كذلك فان الولي لا يملك نفسا يلزم عليه القصاص وانما تستوفيه بطريق الاباحة ولهذا لم يكن له حق الاستيفاء في الحرم ولا يتحول حقه الى البدل اذا قتل من عليه القصاص ظلما واما المدبر فالاصل وهو ملك الرقبة مضمون متى كان ملكا فكذا بدله وهو القيمة وانما يحمل الاصل عملا لعارض وهو التدبير والمكاتب ايضا على هذا وهذا الذي سبق ذكره مذهب علمائنا رحمهم الله وقال الشافعي رحمه الله على الشاهدين القصاص لانهما باشرا قتلا بغير حق لانهما اجبا القاضي الى القضاء بالقتل فانه يخاف العقوبة ان امتنع من ذلك والمجبي مباشر حكما حصارا كما ذكره قلنا ان الشاهد غير مباشر لا حقيقة ولا حكما ولا معنى للاجاء لان القاضي انما يخاف العقوبة في الآخرة فلا يصير ملجأ وكل احد يقيم الطاعة خوفا من العقوبة على تركها في الآخرة ولا يصير به مكرها ثم ان وجد هذا الاجاء في حق القاضي فيجرد القضاء ما صار المقضي عليه مقتولا وانما صار مقتولا باستيفاء الولي وهو غير ملجأ الى ذلك بل هو مندوب الى العفو شرعا فاذا لم يجب القود عليهما كان عليهما الدية ان رجعا لان كل واحد منهما سبب لاتلاف نصف النفس قال رحمه الله واما القسم الثاني فاربعة الى قوله لكن شبيه اقول القسم الثاني مرفوع الثابت بالحجج الشرعية وهو ما يتعلق به الاحكام المشروعة وذلك اربعة اقسام السبب والعلة والشرط والعلامة ووجه الانحصار ان الحكم اثر من الآثار فلا بد له من مؤثر اما قديم او حادث جعله الله مؤثرا وكل ما سوى المؤثر الحادث ثم المؤثر الحادث لا بد له من اجراء يجعله للتاثير وهو السبب كدلالة السارق ومن علم به وجب به وهو العلة ثم هذا المؤثر محتاج للمانع منعه عن التاثير وهو الشرط والمعترف يعترف ان هذا الاثر اثر هذا المؤثر لجواز الاشتراك في التاثير وهو العلامة ان نقول ما يتعلق به الحكم لا يخلو اما ان يكون مقررا لوجود الحكم اولا الى السبب والاول لا يخلو اما ان يتعلق به الوجود اولا الى العلامة والاول اما ان يتعلق الوجوب ايضا اولا والاول العلة والثاني الشرط وانما قدم السبب لتقدمه وجودا على هذه الثلثة ثم قدمت العلة لانها هي المؤثرة في اثبات الحكم فكان لها زيادة قوة وانها من اسباب الترجيح ثم العلة انما تعمل عند وجود شرطها والعلامة شيء لا اصلا فلا حرم قدم الشرط على العلامة فكان من حق الشرط ان يتقدم على العلة لان عمل العلة موقوف على وجوده فكان وجوده سابقا على وجود العلة لكن العلة لما كانت مقصودة في التاثير جرت مجرى الاصل وجرى الشرط مجرى التبع فقدمت العلة عليه فان قيل ما ذكرتم يقتضي ان تتقدم العلة على السبب ايضا قلنا نعم كذلك لكن السبب متقدم وجودا كما مر مع ان السبب قد يكون فاعلا للعلة وتكون العلة صفة من صفات السبب على ما يأتي ذكره فقدم ذكره على ذكرها اما السبب في اللغة فيستعمل على وجوه لانه يذكر ويراد به الطريق الى الشيء ومنه قوله تعالى وآتيناه من كل شيء سببا اي طريقا ويذكر ويراد به الباب

ومنه قوله ع لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات اي ابوابها ومنه قول زهير ومن هاب اسباب المنايا ينلنه
ولو نال اسباب السما بسلم اراد بالاسباب الثانية الابواب وبالاولى الطرق كالامراض والحوادث
الموجبة للموت ويذكر السبب ويراد به الحبل ومنه قوله ع فليمدد بسبب الى السما اي بحبل الى سقف البيت ومعنى
ماذكرنا نخلة واحد وهو ما يكون طريقا الى الشئ وآما في الشريعة فهو عبارة عما يكون طريقا للوصول الى الحكم المطلوب
من غير ان يثبت به وجوب ولا وجود فمن سلك ذلك الطريق وصل الى الحكم فيقال له في طريقة ذلك لا بالطريق الذي سلكه لانه
لا اثر للطريق في الوجوب ولا في الوجود كما لسالك في طريق بلد يبلغ اليه ومن ذلك الطريق لا بالطريق بل يمشي الماشي وكذلك
الحبل فانه طريق للوصول الى قعر البئر او الى الماء الذي في البئر وكذلك لا باحبل بل ما ستقى النازح او بنزول النازل قال
واما العلة الى قوله حسي صار رضا منا اقول العلة في اللغة عبارة عن المغير ومنه سمي المرض علة والمريض
عليلا لان مجهوله بالشخص تغير حاله ومنه سمي الجرح علة لان مجهوله بالمجروح مغير حاله ومن وصف الصحة الى وصف
كونه مجروحا وقيل العلة حادث يظهر اثره فيما حل به لا عن اختيار منه ولهذا سمي الجرح علة ولا سمي الجارح علة
لانه مغير حال المجروح ويفعل عن اختيار ولهذا لم يخص وصف القدم جل ذكره بالعلة لانه تعالى انما انشأ عن اختيار
ولا بوصف بحلول فكل وصف حل محلا وصاره المحل معلولا اي متغيرا وتغيره به حاله مقاما اي من غير تراخ فهو علة
كالجرح اذا حل بالمجروح تغيره المجروح واما في الشريعة فهو عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء اي بغير
واسطة وهو احتراز عن العلة المعلقة بالشرط فانها ليست بعلة عندنا قبل وجود الشرط وانما تصير علة عند
وجوده فيتطلب ما ليس بعلة علة فلم تكن علة التعليقات ابتداء بل انتهاء بها وكذلك القتل العمد لا يحب الدية
عندنا صحيحا لكن ابتداء لان موجب القتل العمد عندنا القصاص عينا لا الدية فاحترز بقوله ابتداء عن مثل هذه
العلل لانها ليست بعلل على الحقيقة اذ العلة الحقيقية هي التي وضعت لحكمها قصدا وتوجبه فورا بلا تراخ وقيل هو احتراز
عن الدليل فانه يثبت امرا قد كان لان يثبت الحكم ابتداء كالدخان فانه دليل على وجود النار لا علة وقوله على ما يضاف
اليه وجوب الحكم احتراز عن السبب والشرط فان السبب طريق الحكم لا اثر له في الايجاب كما مر والحكم لا يضاف الى الشرط
وجوبا به بل وجودا عنده وحتى ان البيع فانه علة لثبوت الملك والنكاح فانه علة لحل الاستمتاع والمباضعة والقتل العمد
فانه علة لوجوب القصاص شرعا وما اشبه ذلك كالتطليق للطلاق والاعتاق للعتق اذ الشرع جعل
هذه الاشياء موجبة لهذه الاحكام وقيل ما يجب به الحكم به معه فقوله يجب به الحكم احتراز عن السبب والشرط
وقوله معه احتراز عن البيع الموقوف والبيع بخيار الشرط فان الحكم فيهما متراخ وقيل العلة في احكام الشرع
معنى في المنصوص وهو مغير حكم المحل بحلوله فيه من الخصوص الى العموم ويوقف عليه بالاستنباط فان قوله صلعم الحنطة
بالحنطة مثلا بمثل غير حال بالحنطة ولكن في الحنطة وصف هو حال بها وهو كونه مكيلا مؤثرا في اماله وتغيير حكم المحل
بحلوله ويكون علة لحكم الربوا فيه حتى انه لما لم يحل القبيل الذي لا يدخل تحت الكيل لا تغير حكم العقد فيه بل بقي بعد هذا
النص على ما كان علة قبله نثبت بما ذكرناه كله ان علل الشرع موجبة للاحكام الشرعية لكن بذواتها اذ
الموجب للاحكام هو الله ع ولكن اجابه بما كان غيبا عنا اي غائبا نسب الشرع الوجوب الى العلل التي
يمكننا الوقوف عليها تيسيرا علينا فصارت موجبة في حق العباد بجعل الشارع اياها كذلك واما في حق الشارع

فهي غير موجبة وانما هي اعلام خالصة للاحكام وهذا الذي ذكرناه يطير افعال العباد في الطاعات فانها ليست
موجبة للثواب بذواتها لانها مخلوقة لله ع ومملوكة له وفاعلها مخلوق لله ع ومملوك له والمملوك لا يستحق على مالكه
شيئا ولانا لو جعلناها موجبة بذواتها لكان ذلك شركة في الالوهية وانها باطلة بل الله ع بفضله وكرمه جعل افعال
عباده من الطاعات موجبة للثواب فصارت نسبة الثواب الى الطاعات نسبة فضل ع حيث اضاف الجزاء
الى عمل العامل بقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وكذلك العقاب يضاف الى الكفر من الوجه الذي سبق ذكره وهو
ان لا يكون الكفر موجبا للعقاب بذاته بل بجعله تعالى اياه موجبا عند الشيخ ابي منصور ره قال الحكيم للمعتزلة يعذب
الكافر على كفره وترك التعذيب ليس بحكمة قوله فاما ان تجعل لهم الافعال لغوا كما قالت الجبرية ان العبد مجبور
في افعاله لا اختيار له فيها والكل من الله ع بلا اختيار العباد او موجبة بانفسها كما قالت القدرية اي المعتزلة ان
العباد هم الذين يخلقون افعالهم وهم مستبدون في ايجادها فيستحقون الثواب والعقاب باستبدادهم في
افعالهم فلا يرون فضل الله ع في الثواب ولا عدله في العقاب فلا يجوز لانه ينصر الاحكام كلها جبرا والثواب للعقاب
شرح جزاء على الفعل فلا تستحق العباد حسنة شيئا من الثواب والعقاب لانه لا فعل لهم عندهم فتحرج افعال
العباد من الوسط وانه باطل بالنقل والعقل وقولهم ان افعال العباد مخلوقة لهم فباطل ايضا بالنص والمعقول اما
النص فقوله ع ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شئ وقوله ع ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم
قل الله خالق كل شئ وغير ذلك واما المعقول فهو ان فعل العبد محدث وهو جائز الوجود فيستوي فيه امكان الوجود
والعدم فلا يترجح الوجود على العدم الا مخصص هو واجب الوجود ولان شرط قدرة الخلق العلم بكيفية المخلوق
قبل وجوده كما قال تعالى ألا يعلم من خلق ولا علم للعبد بكيفية فعله غالبا من الحسن والقبح والاضرار والانفاع فلا
يتصور ان يكون خالقا واذا عرفت هذا فاعرف ان حال علل الشرع كذلك فانا لا نجعلها موجبة بذواتها ليلزم نفي
الشركة في الالوهية الى آخر ما مر ذكره وبعض الفقهاء زعم على ان الشاهد اذا شهد بعلة الحكم كالبيع وامثاله
ثم رجع بعد القضاء نسب الى الشاهد احداث علة الحكم حتى صار ضامنا ما اتلف بشهادته لان الشارع جعل
فعله موجبا وانما عين هذه الصورة لان هذا صاحب العلة الشرعية الذي يجب الضمان عليه بخلاف الاتلاف فان
صاحبه صاحب العلة الحسية واستدل بهذه المسئلة على ان صاحب العلة الشرعية بمنزلة صاحب العلة الحسية
في ايجاب الضمان قال ره واما الشرط فتفسيره في اللغة العلامة اللازمة الى قوله منتم في حق
الحكم اقول الشرط لغة هو العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة اي علاماتها اللازمة لان الساعة
آتية لا محالة ومنه الشروط للصكوك والوثائق لانها علامة لازمة للحقوق والعقود التي جرت بين المتعاقدين
واعلام على التذكر ومنه الشرط لاعوان السلطان لانه نصب نفسه على زي وهيأة لا يفارقه ذلك
في اغلب الاحوال فكانه لازم له وذكر في الصحاح الشرط بالتحريك العلامة واشرط فلان نفسه لكذا اي
اعلمها له واعدها قال الاصمعي ومنه سمي الشرط لانهم جعلوا لانفسهم علامة يعرفون بها الواحدة شرطة
وشرط وقال ابو عبيدة سموا شرطا لانهم اعدوا ومنه شرط الحجام لانه يحصل بفعله في موضع الحجامة علامة
لازمة ومنه سمي ان حرف شرط لان قول القايل لغيره ان اكرمتني اكرمتك يجعل اكرام المخاطب علامة لازمة
لاكرام المخاطب

واما الشرط شرعية فهو ما تعلق به الوجود دون الوجوب اى يتعلق به وجود المشروط دون وجوبه لان
وجوبه بالعلة فيتولد دون الوجوب احتراز عن العلة فان وقوع الطلاق بائنا طالق ان دخلت الدار عند الدخول
لا بالدخول فمن حيث انه لا تعلق وجوب المشروط بالشرط لانه لا اثر له فيه وكذا لا تعلق لوصول اليه لم يكن
علة ولا سببا بل علامة ومن حيث انه تعلق به وجود المشروط يشبه العلة فسمى شرطا وبهذا لا يوجب
الضمان على شهود الشرط بحال وانما توجه على شهود التعليق بعد وجود الشرط اذا رجعوا وقد تم الشرط
فتمام العلة في حكم الضمان عند تعذر اضافته الاتلاف الى العلة كحافر البئر في الطريق على ما سيأتي بيانه
ان شاء الله تع واما العلامة في اللغة فهو المعرف قال الله تع وعلامات وبالنجم هم يهتدون اى معرفات
لوجدانه الله تع وهي مثل الميل فانه علامة للطريق ومثل المنارة بفتح الميم وهي التي توقد عليها لانها علامة
للجامع اذا المسجد ومنه سمي المميز بين الارضين منارا لانه علامة فمنار الارض اى العلامة التي تعرف بها التمييز بين الارضين واما في الشريعة فما يعرف وجود الحكم من غير
ان يتعلق به وجوبه ولا وجوده فبقيد التعريف خرج السبب وبقيد الوجوب خرجت العلة وبقيد الوجود
خرج الشرط فكان ما ذكرنا وهو العلامة دون الشرط لان الحكم يضاف الى الشرط وجودا عند خلاف
العلامة فهذا الذي سبق ذكره من السبب والعلة والشرط تفسير لهذه الجملة وكل نوع من هذه اجمالا منقسم
الى اقسام في حق الحكم وسيأتي ذكرها في موضعها ان شاء الله تعالى ـــــ ثم باب
تقسم السبب لما قوله لايجاب ما هو جزاء المباشرة اقول ـــــ قد سبق ان وجوب الاحكام انما
نفس وجوبها متعلق بأسبابها وانما يتعلق وجوب الاداء بالخطاب ثم سبب الحكم ينقسم الى اربعة اقسام
الاول سبب حقيقة وهو السبب صورة ومعنى الثاني سبب صورة لا معنى وسمي ذلك سببا مجازا الثالث
سبب تشبه العلة الرابع سبب بمعنى العلة اما السبب الحقيقي فما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف
اليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل وهي الاثر وتغير المحل بوصف الى وصف ولكن يتخلل بينه
وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب فقولنا ما يكون طريقا الى الحكم جنس يدخل تحته السبب والعلة والشرط
لان العلة لما كانت موجبة للحكم كانت طريقا لثبوته ولما توقف وجود الحكم على الشرط كان موطئا لثبوت الحكم
فبقولنا من غير ان يضاف اليه وجوب خرجت العلة عنه وبقولنا ولا وجود خرج الشرط وبقولنا ولا يعقل فيه
معاني العلل خرج عنه علة العلة فان لها اثرا في ايجاب الحكم وبقولنا ولكن يتخلل بينه اى بين السبب وبين الحكم علة
لا تضاف تلك العلة الى السبب خرج عنه السبب الذي له شبهة العلة والسبب الذي في معنى العلة فانهما
وان كانا من انواع السبب لكنهما ليسا سببا حقيقيا والكلام فيه فيجب الاحتراز عما فيه شائبة العلة فان
اضيفت العلة الى السبب صار للسبب حكم العلة فصور ذلك من القسم الرابع نظير هذا القسم وهو الكفارة
صار للسبب حكم العلة بواسطة اضافة العلة اليه سوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب لما يتلف
بها اى بالدابة والمعنى بوطئها على حذف المضاف وانما قلنا انها سبب لان كل واحد منهما طريق يوصل الى التلف
والسبب هو الطريق الى الحكم لكن بمعنى العلة لان الاتلاف يضاف اليه تعالى تلف التالف والسائق لان

ايجاده حتى على طبع من يقوده او يسوقه ومثله شق الزق فانه سبب للتلف لكن في معنى العلة لان علة التلف
سيلان الدم لكنه مضاف الى الشق وزهذا القسم شهادة الشهود بالقصاص فانها سبب لقتل المشهود عليه
لان حد العلة لم توجد في ذلك السبب هو الشهادة لان العلة وصف مغير المحل بحلوله فيه مرحال الى حال وقد تغير
حال الشاهد بالشهادة فركونه غير شاهد لا كونه شاهدا ولم يتغير الى كونه قاتلا لعدم المباشرة منه القتل
لان قضاء القاضي بعد الشهادة غير اختياري فلم يوجد في الشهادة حد علة القتل وكذا الشهادة غير موضوعة
للقتل فلا تكون علة بل سببا محضا لانه طريق اليه ولهذا لم توجب القصاص بذلك السبب وهو الشهادة لان
القصاص جزاء المباشرة وهي مشتقة من الشاهد وحد المباشرة ان يتصل فعل الانسان بغيره ويحدث
منه التلف كالوجرحه او ضربه حيث من ذلك وحد التسبيب ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله ويتلف
باثر فعله كما في حفر البئر فان المتصل بالواقع اثر فعله وهو الحق المحاصل بحفره لا حقيقة فعله لان حقيقة فعله
اتصلت بالمكان وهو الحجر كذا قاله الامام بدر الدين الكردري تع وقد سلم الشافعي تع ما ذكرنا ان الشهادة
سبب الا انه جعل السبب المؤكد بالعمد الكامل بمنزلة المباشرة فالسبب هو الشهادة الكاذبة وقد ناكدت
باستيفاء القصاص فكان سببا مؤكدا والعمد الكامل هو تعيين الشهود المشهود عليه بالقتل بخلاف وضع
الحجر وأمثاله فانه لم يوجد فيه العمد الكامل حيث لم يتعين واضع الحجر احدا للقتل ليكون قاصدا للقتله
بالتسبيب فكذلك لم يجب فيه القصاص وان وجد فيه التسبيب ايضا واذا كان السبب المؤكد بالعمد
بمنزلة المباشرة وقد وجد هذا المعنى في الشهادة بالقتل لان الشهادة سبب قوي من حيث ان الشاهد
عين شخصا بعينه وهو المشهود عليه وقصده فكانت بمنزلة القتل ولان الشهادة آلة القتل وقد عين الشاهد
بتلك الآلة محلا للقتل وتعين القتل بتلك الآلة وامضى القتل بها فكان القتل مضافا اليها وصارت نظير
جز الرقبة الا ان القتل بالشهادة قتل معنى وهو ابطأ وجودا لكنه اثبت من الجرح بالسيف لانه لا يمكن دفعه
والجراحة بالسيف تداوى ولما وجب القصاص بجز الرقبة كان بالشهادة اولى لكنا نقول فعل الشهادة
ليس بفعل قتل بل شهد وانما يصير مقتلا بواسطة ليست في يد الشاهد ووسعه وهي قضاء القاضي
واختيار الولي قتل المشهود عليه اذ القاضي انما يقضي عن اختيار منه وليس في وسع الشاهد دفع ما يظهره
القاضي بقضائه فبقيت شهادة الشهود قصيرة في الحقيقة ولا مماثلة بين التسبيب والمباشرة ووجوب
القصاص يعتمد المباشرة وعلى هذا قال في الاسرار اذا قال رجل للغزاة ادلكم على حصن هذا اراجب تجدون
فيه الغنائم فان ذهب معهم حتى دلهم عليه كان هو شريكهم في المغانم لان فعله تسبيب فيه معنى العلة
وان وصف لهم الطريق الحسن وصلوا اليه بوصفه ولم يذهب معهم لم يكن شريكهم في المغانم لان ما صنعه
تسبيب محض وقلنا نحن لا كفارة على المسبب لما سبق من قبيل لنا في معرفة اقسام الاسباب ان الكفارة
جزاء الفعل فلا تجب على صاحب السبب لانعدام الفعل منه وانما صار هذا القسم وهو سوق الدابة وقودها
وشهادة الشهود بالقصاص في حكم العلة لان المباشرة اضيفت الى هذا السبب كما مر ذكره ولان مباشرة
القتل من القاتل انما ثبت بشهادة الشهود ولهذا صح ان يقول القائل ما شهدت القتل بشهادتهم وكذا صح للحاكم

ان يقول حكمت بشهادتهم وبهذا يضمن الشاهد الدية واذا كان كذلك فصار السبب مع حكم العلة مع كونه سببا
وجهته ان مباشرة القتل حدثت باختيار المباشر وهو الولي فبقي الاول وهو ما ذكرنا من الشهادة الكاذبة
سببا له حكم العلة ولذلك لم يصلح لايجاب ما هو جزاء المباشرة وهو القصاص والكفارة والمحرمان من الميراث
فان هذه الاحكام الثلثة انما تثبت بالمباشر لا غير وبقي الباقي وهو مباشرة الولي القتل علة قال
واذا اعترض على السبب علة لا تضاف اليه لما قوله فلم تصح الكفالة به اقول ـــــ لما فرغ من بيان
القسم الرابع شرع في بيان ما كان فيه وهو القسم من اقسام السبب وهو السبب الخبيث فقال واذا اعترض
على السبب علة لا تضاف اليه اي لا تضاف تلك العلة الى السبب بوجه من الوجوه كان سببا محضا وذلك مثل
دلالة الرجل دجلا على مال انسان ليسرقه او ليقطع عليه الطريق او على شخص ليقتله فسرقه او قطع عليه
او قتله لم يضمن لان الدلالة سبب محض لاتلاف المال والنفس وفعل السرقة والقتل من الفاعل المختار
هو العلة وانها مضافة اليه سوصنيع الفاعل لان الدلالة قطعت اضافة الحكم وهو ضمان المال او قطع اليد
او القتل الى السبب فلم يجب الحكم على صاحب السبب وهو الدلالة ومثل دلالة الرجل دار الاسلام قوما
من المسلمين على حصن دار الحرب بان وصف لهم طريق الحصن فاصابوه بسبب دلالته وجدوا فيه غنايم
ولم يذهب معهم لم يكن الدال شريكا فيما اصابوه من الغنايم لان الرجل الدال صاحب سبب محض ومثله رجل
قال لآخر تزوج هذه المرأة فانها حرة فتزوجها واستولدها ثم ظهر انها امة لم يرجع الزوج على الدال
بقيمة الولد لما بينا ان انه صاحب سبب محض لان دلالة واخباره سبب للوصول الى المقصود ولكن تخلل بينه
وبين المقصود وهو الاستيلاد ما هو علة وهي عقد النكاح وذلك العلة غير مضافة الى السبب وهو
الدلالة بخلاف ما اذا زوجها الرجل على هذا الشرط بان يقول زوجتكها على انها حرة فاستولدتم ظهرانها
امة وضمن الزوج قيمة الاولاد لمالكها يرجع بها على الرجل لانه صار صاحب علة وهي التزويج لان ما لزم عليه
لزم بالاستيلاد وهو حكم ذلك التزويج المقيد بالوصف لان شرط الجواز صار وصفا للتزويج فكان ما لزم عليه
مضافا الى ذلك التزويج المقيد بالوصف وبما مر ان الاصل انا قلنا الموهوب له اذا استولد الجارية الموهوبة
ثم استحقت هي لم يرجع الموهوب بقيمة الولد على الواهب لان هبته سبب محض تخلل بينه وبين حصول
الاولاد ما هو علة وهي مباشرة الاستيلاد المفضي الى الاتلاف وتلك العلة غير مضافة الى السبب
بوجه وكذلك المستعير اذا اتلف العين باستعماله ثم ظهر الاستحقاق وضمن للمستحق لم يرجع هو على
المعير بضمان الاستحقاق لان الاعارة سبب تخلل بينه وبين المقصود ما هو علة وهي الاستعمال المفضي
الى الاتلاف وتلك العلة غير مضافة الى السبب بخلاف المشتري اذا استولد الجارية المشتراة ثم ظهر
الاستحقاق فيرجع بقيمة الولد على البايع لانه لما شرط عند الضمان صار كفيلا عن الولد سبب ما شرط
من البدل على نفسه فالرجوع عليه لكونه كفيلا لا لكونه سببا فكانه قال البايع للمشتري ان ولد كل منها حرة
بحكم بيعي فان ضمنك احد بحكم باطل فانا كفيل عن الولد ولان البايع قد التزم لما شرط عند الضمان للمشتري
صفة السلامة عن العيب ولا عيب فوق الاستحقاق فيرجع المشتري على البايع بالتزامه ولما مر من ان
الرجوع

على البايع بكفالته فلنا لا يرجع المشتري بالعشر مني وطيها ثم استحقت واخذ المستحق العشر منه لانه لزمه بدلا
عما استوفاه فاضمن المشتري بوقيمة ما يملك له وهو منفعة بضع الجارية فلم يكن ما يملك له عوضا لحقه سبب البايع
لان اللازم بالعوض لا يستحق عوضا فلم تصح الكفالة بما ضمن المشتري فلا يكون البايع كفيلا عنه وقال شمس الائمة
السرخسي رح وزعم بعض اصحابنا ان رجوع المغرور بما عليها والكفالة وذلك باشتراط البدل فان البايع يصير
كانه قال ضمنت لك سلامة الاولاد على انه ان لم تسلم لك فانا ضامن لك ما يلزمك بسببه وهذا الضمان لا يثبت في
عقد التبرع وانما يثبت في عقد الضمان باشتراط البدل الا ان الاول اصح لانه قال في كتاب العارية العبد المأذون
اذا آجر داية فلفت باستعمال المستاجر فجرح ظهرها استحق رجع المستاجر بما ضمن من قيمتها على العبد في الحال والعبد
لا يؤاخذ بضمان الكفالة ما لم يعتق وهو مؤاخذ بالضمان الذي يكون سببه العيب بعد ما التزم صفة السلامة عن
العيب بعد الضمان فاستضعف رح بما ذكره التعليل بطريق الكفالة واشار بقوله والاول اولى الى علة اصله
في رجوع المغرور بقوله لان مباشرة عقد الضمان قد التزم صفة السلامة عن العيب ولا عيب فوق الاستحقاق
ومباشرة عقد التبرع لا يصير ملتزما سلامة المعقود عليه عن العيب قال ـــــ ولا يلزم على هذا دلالة
المحرم على الصيد لما قوله شل اسوال الناس اقول ـــــ هو جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال ان المحرم اذا
دل غيره على صيد فقتله ان دلالته توجب ضمان الجزاء عليه وان كانت الدلالة سببا محضا وقد قلتم ان الدلالة
لا تسند على صاحب السبب المحض وتقرير الجواب ان الدلالة انما ازالة امن الصيد مباشرة حكما لان الصيد انما يأمن
بتوحشه وبعده عن ايدي الناس فالتزم المحرم بعقد الاحرام امن الصيد عنه فيصير بالدلالة جانيا من حيث ان دلالته الامن
ولهذا لا يضمن الصيد آفة عن المدلول بعد صحة الدلالة فكانت الدلالة بمنزلة الاخذ فكان ضامنا غير ان الدلالة بحرضته
الاسماض فانه قد يتوارى الصيد على وجه لا يقدر المدلول عليه فيعود آمنا كما كان فلم يجب الضمان على المحرم بنفس
الدلالة حتى تستقر دلالته لتحقق جنايته بازالة الامن واستقرار دلالته سبب ان يتصل بها العطب وهو نظير
الجراحة التي يتوهم بها الاندمال بالبرء على وجه لا يبقى لها اثر فانه يتأنى فيها الى تمهل وينتظر لمعرفة قرارها
في حق الضمان كما اذا قلع سن انسان فانه يتأنى سنة فان لم تنبت وجب الضمان وان نبت لا يجب ولا يجب
بنفس القلع لان السبب لم يتقرر وحقيقة الاستيناء طلب الاني وهو الوقت بخلاف الدلالة على مال انسان
فانها ليست بمباشرة عدوان لان المال غير محفوظ بالبعد عن ايدي الناس بل بالايدي ودفع المالك غيره عن
ماله وازالة ذلك انما حصلت من المدلول لا زالة الدال وايضا فان الدال لم يلتزم حفظ ماله بخلاف المودع اذا
دل سارقا على سرقة الوديعة فانه يصير ضامنا لان دلالته مباشرة جناية على ما التزمه من احفظ سبب التضييع
لانه بالدلالة يصير مضيعا حفظه فصار هو ضامنا بالمباشرة لا بفعل المدلول حال كون ذلك الفعل مضافا الى المدلول
بطريق التسبيب فلذلك لا يلزم دلالة المودع على ما مر ان الضمان لا يجب على المتسبب وتكون حكم المحرم في
جنايته على موجب عقد الاحرام وهو امن الصيد بعقد احرامه حتى يصير ضامنا بجنايته وهي دلالته على الصيد حكم
المودع كما مر بيانه وكان صيد المحرم كلا مباحا للاخذ قبل الاحرام فصار مثل اموال الناس في كونه مضمونا باعتبار البقاء
فان الصيد اذا كان في بقعة لا يجوز التعرض فيها وهي الحرم يضمن من دل عليه اذا اتصل به الاتلاف وكون صيد الحرم لا يضمن

كاموال الناس

ندم

الوجوه

فانها ان كانت موضعة عند لا يضمن بالدلالة فان قيل الاجنبي ايضا التزم بعقد الاسلام أن لا يدل العارف
على مال الآخر كون الدلالة اضرارا وقد تركه ما التزمه بالدلالة فينبغي ان يضمن به ايضا قلنا الالتزام هناك بعقد
الاسلام كان مع الله تعالى فيقع عليه موجب ما تركه وهو الاثم وهنا كان العقد واقعا مع المودع الذي هو صاحب
المال فيقع عليه موجب ما تركه من الالتزام وهو الضمان مع الاثم بخلاف الجلال اذا دل غيره على صيد احرم وقتله المدلول
فانه لا يضمن بدلالته لانه لم يوجد في حقه عقد يلتزم به ترك التعرض للصيد قال رحمه الله ومن دفع الى صبي
سكينا الخ قوله ومما يدل على هذا اكثر من ان تحصى اقول من اضاف السبب المحض هو ان يدفع
شخص سكينا الى صبي او سلاحا الى آخر ليمسكه للدافع فوجأ المدفوع اليه بذلك نفسه او ضربها لا يجب على الدافع
ضمان لان دفع السكين الى الصبي سبب محض اعترض على ذلك السبب علة لا تضاف هي الى ذلك السبب بوجه
وهي وجوء الصبي بالسكين نفسه واذا سقط السكين من يد الصبي فاهلكه كان ضمان ذلك على الدافع لانه اضيف
الى الدافع الهلاك لان سقوط السكين من يده لما كان بدون فعله الاختياري كان ذلك الاهلاك مضافا الى السبب
الاول وهو مناولته اياه وامساكه للدافع فصار هذا سببا لحكم العلة وكذلك من حمل صبيا ليس منه بسبيل
ليس له ولاية عليه حتى لم يكن وليا له لبعض المهالك كالبحر والبرد والغواشي اي الجبال المرتفعة فهلك الصبي من
سبب البحر والبرد او بسبب سبع كان في ذلك الشاهق فافترسه او سقط من ذلك الشاهق فهلك كان على عاقلة
الغاصب وهو جامل الصبي ضامنا لان حمله وتفريسه اياه الى المهالك سبب محض معنى العلة باعتبار الاضافة اليه فانه
يقال لولا تفريسه اياه من المهالك لما هلك واذا قتل الصبي في يد الغاصب رجلا فضمنت عاقلة الصبي الدية
لم يرجعوا بها على عاقلة الغاصب لانه تخلل بين السبب ووجوب الضمان على العاقلة ما هو علة لا تضاف اليه
ذلك السبب وهي فعل الصبي نفسه وكذلك لو اخذه رجل صبيا حرا فرده ولية فمات في يد الآخذ مريضا لم يضمن
عاقلة غاصبه وهو آخذه شيئا لما ذكرنا ان السبب المحض لا يوجب الضمان والآخذ سبب محض اعترض عليه
علة لا تضاف الى السبب وهي المرض لانه لا يحال لولا اخذه من يد وليه لما مات من مرضه وكذلك من حمل صبيا
ليس منه بسبيل على دابة فسقط منها بنفسه فمات منه لدية لان الحمل المذكور سبب للتلف فان سقط
الصبي من الدابة وهي واقفة او سارت الدابة من غير تسيير الصبي فسقط الصبي ومات ضمن هو بموجب ذلك
وهو الدية عاقلة الحامل سواء كان يستمسك على الدابة اي يقدر على الجلوس عليها بدون ان يمسكه احد اولا
يستمسك عليها لان الحامل صار بمنزلة صاحب العلة وان ساق الصبي الدابة وهو يحسن يصرف الدابة
ويمنعها فسقط منها ومات لم يضمن الحامل شيئا لانه انقطع التسبيب بهذه المباشرة الجاذبة من الصبي وكذلك
لو قال رجل لصبي اصعد هذه الشجرة وانفض ثمرتها لنا فكل انت وانا كل نحن فسقط منها وهلك لم يضمن الرجل لانه
صاحب سبب لان كلامه سبب قد تخلل بينه وبين السقوط ما هو علة وهي صعود الصبي الشجرة لمنفعة
نفسه ولم تضف الى كلام الرجل فكان كلامه سببا محضا بخلاف ما لو قال لآكل انا فان عاقلته تضمن دية له لان
الآمر صار بمنزلة صاحب العلة لان المباشرة وهي الصعود وقعت لمنفعته بخلاف الآكل لان الاكل
وقعت على الشركة فلا تكون للآمر على الخصوص اولان فعل الصبي وقع للآمر من وجه دون وجه فلا يجب الضمان

بالشك

ومسائلنا على هذا اكثر من ان تحصى منها من اخرج طبقة من اجم فولدت فهو ضامن للولد لانها باجم آمنة صيدا
وبثبوت يده عليها ينوب معنى الصيدية فتثبت به معنى ازالة الاجزاء حتى الولد بخلاف الغاصب فانه لا يكون ضامنا
للزوائد لان الاموال المحفوظة بالايدي والضمان انما يجب هنا بالغصب الذي هو موجب قصد يد المالك عن ماله وذلك
غير موجود في الزيادة لا مباشرة ولا تسبيبا قال رحمه الله واما الذي يتسبب سببا مجازا الخ قوله بمعنى العلة
اقول القسم الثالث من الاقسام الاربعة وهو السبب المجازي مثل تعليق الطلاق والعتاق والنذر
بالشرط كدخول الدار وغيره فان التعليق سبب صوري لا معنى اذ بالتعليق يمنع نفسه عن مباشرة الشرط
والشيء المانع عن ثبوت الحكم كيف يكون طريقا لثبوت ذلك الحكم ويتضح هذا فيما اذا قال المولى ان كلمت زيدا فعبدي
حر او قال الزوج ان كلمت عمرا فامرأتي طالق فانه لا شك ان غرضهما منع النفس عن الكلام وفي قوله تعالى ويسبح اذا
رجعتم فان التعليق الذي فيه يخرج النفي من ان يكون سببا لصوم السبعة قبل الرجوع من منا حتى لو ادى لا يجوز
لانه انما تعلق بشرط الرجوع لا يتم سببه معنى قبل وجود الشرط بخلاف قوله في عدة من ايام اخر حيث لا تخرج
شهور الشهر من ان يكون سببا حسنة في حق جواز الاداء لانه اضاف الصوم الى وقت فقبل وجود الوقت يتم
السبب فيه معنى حتى يجوز الاداء واذا كان كذلك فلا يكون هذا التعليق طريقا للجزاء وهو وقوع الطلاق
والعتق ولان الطلاق والعتاق لا يقع بدون المحل والتعليق يمنع الوصول الى المحل وكذا النذر فانه التزام في
الذمة والتعليق يمنع وصول المنذور الى الذمة والتصرف بدون المحل لا يكون سببا كبيع الحر الا ان هناك تصرف
آخر وهو اليمين لانه عقد مشروع للمقصود والتصرف في ذلك المقصود صادف محله بخلاف بيع الحر فانه لا ينعقد
اصلا واليمين بالله من هذا القسم الذي يخرج صدد بيانه فانه سمي اي الغير تاويل الحلف او تاويل ما ذكر
سببا لوجوب الكفارة مجازا قبل وجود الحنث باعتبار الصورة وليس بسبب باعتبار المعنى والحقيقة لعدم معنى
السبب فيه لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا للوصول الى المقصود وهو المسبب واليمين شرعت
للبر والبر لا يكون قط للجزاء في اليمين بالطلاق والعتاق بالتعليق ولا للكفارة في اليمين بالله لان البر
معدوم لما ولان الكفارة باليمين انما تجب بعد الحنث وهي مانعة من الحنث موجبة لضده وهو البر اذ الحنث
مع البر ضدان فكان المانع من ثبوت الحنث الذي هو شرط وجوب الكفارة مانعا من ثبوت المشروط وهو
وجوب الكفارة فلا تكون اليمين سببا لوجوب الكفارة ولان السبب ما يتقرر عند وجود الشرط واليمين
يحل عند وجوب الكفارة فلا تكون سببا وانما قال ادنى درجات السبب ان يكون طريقا لان اسم السبب يطلق
على العلة الحقيقية وعلى سائر وجوه العلة فانه يقال انت طالق بسبب دخول الدار والشراب للمكر
والهبة والتصدق سببان للملك ويفهم من الصور الاتي معنى السببية فمجرد الطريق الى معنى الايجاب فكان
مجرد كونه طريقا للوصول الى المقصود ادنى درجات السبب فلذلك قيد بالادنى وقوله لكنه لما كان يحتمل ان
يؤول اليه الى آخر جواب عما يقال اذا كانت اليمين تعقد للبر ولم تكن طريقا للجزاء ولا للكفارة ينبغي ان
لا يطلق عليها اسم السبب فقال لكنه اي لكن الحلف او ما ذكر من الغير لما احتمل ان يؤول اليه اي الى ما ذكر
من ايجاب الجزاء والكفارة صار سببا مجازا لانه طريق للوصول الى ذلك بعد زوال المانع وهو البر وتسمية الشيء
باسم ما يؤول اليه طريق

فرطرق المجاز كما في قوله ع إني أعصر خمرًا فان انما يحتمل العنب لانه الخمر ولكن سمي العنب خمرا لان أمره يؤول
اليها وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ليبلونكم الله بشئ من الصيد تناله ايديكم على ما قيل انه البيض وهذا الذي مر
ذكره من ان اليمين سبب مجازًا هو عندنا واما الشافعي رح فقد جعله سببا بمعنى العلة وفرع على ذلك الاصل جواز
التكفير قبل الحنث وعدم جواز تعليق الطلاق والعتاق بالملك وانما قال جعله سببًا هو بمعنى العلة ليلا يتوهم انه
سبب حقيقي فانه لا تضاف الحكم اليه لا وجوبا ولا وجودًا على ما مر فلا يكون سببًا حقيقيًا فلذلك قيد السبب فقال ٢
وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة حكما للاقوله على ما نبين اقول ـــــــ وقد تقرر ان التعليق سبب مجازًا
ولهذا المجاز شبهة حقيقة السبب حكم عند علمائنا رح خلافا لزفر رح فانه لا يثبت فيه معنى السببية بوجه وتتبين
فايدة هذا الخلاف في مسئلة التنجيز هل التنجيز يبطل التعليق ام لا فعندنا يبطله خلافا له وصورة التنجيز المختلف
فيه ما اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها قبل دخول الدار انت طالق ثلثا ثم تزوجت غيره ودخل
الزوج بها ثم تزوجت الاول فدخلت الدار لا يقع شئ عندنا وعند زفر يقع فاما اذا لم يكن التنجيز ثلثا فلا تبطل
التعليق بالاتفاق وان كان الطلاق بائنا لان زوال الملك بعد اليمين لا يبطل اليمين بتاتا، اجل وانما قلنا
ان التنجيز يبطل التعليق لان التعليق بين اذا اليمين بغير الله بذكر شرط وجزآء، واليمين شرعت للبر
لان الكوابن الآتية متردة في حق المتصرف بان يفعل هذا الكابن او لا يفعله او بين ان يفعل هذا وان يفعل هذا
وقصد ان يفعل احد هذين على طريق التعيين لكن لم يستوثق على نفسه اكد باليمين التي هي عبارة عن القوة
ليقوى بها على سند ما قصد وكذلك في جانب العدم بان ادخل حرف الشرط في المثبت فان حرف الشرط
اذا دخل في الاثبات في التعليق كان المقصود وهو البر النفي كقوله ان دخلت الدار فانت طالق اذ مقصود
الزوج من هذا التعليق عدم الدخول واذا دخل حرف الشرط في النفي كان المقصود منه الاثبات كما في قوله ان لم تدخلي
الدار اليوم فانت طالق فان المقصود منه وجود الدخول وهو البر ولما كانت شرعية اليمين لتحصيل البر على
وجه التاكيد وذلك اما في المنع كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق او في الحمل كما في قوله ان لم تدخلي الدار فانت
طالق ازداد التاكيد بان يكون البر مضمونا بالجزاء، كالطلاق والكفارة على معنى لو فات موجب اليمين وهو البر
لترتب عليه الجزآء، ليكون ذلك مانعا من تفويت البر او حاملا على تحقيق ما عقد له اليمين وهو البر فتحقق
ما هو المقصود من اليمين وهو المنع او الحمل وذلك لان لزوم الجزآء، على تقدير تفويت البر ضرر وخوف وقوع
الضرر حامل على تحقيق البر اما الضرر في اليمين بالله تعالى ظاهر لان الجزاء فيه الكفارة ووجوبها للزجر
نظرًا الى جانب العقوبة وكذا في اليمين بالطلاق والعتاق لان زوال الملك ضرر محض حتى لم يشرع في حق
الصبي لا نفسه ولا بوليه واذا صار البر وهو ترك الدخول في الدار مثلا مضمونا بالجزاء، وهو وقوع الطلاق
مثلا صار ما ضمن به البر في احد شبهة الوجوب اي الاثبات على ما قيل ويجوز ان يراد
بالوجوب حقيقة الوجوب وهو الوقوع والثبوت وتقديره على الاول صار المنفي الذي ضمن البر بالجزاء بوجوه
او بسببه وهو تعليق الطلاق شبهة كونه ايقاعا للطلاق في الحال وانه موافق لقوله وعندنا لهذا المجاز
شبهة الحقيقة وقوله فيكون للغصب حال قيام العين شبهة ايجاب القيمة وتقديره على الثاني صار المنفي الذي
ضمن به البر وهو الجزآء، كالطلاق

شبهة الوقوع والثبوت نظرًا الى وجود التعليق او اليمين اذ بوجود ما صار البر مضمونا بالجزآء، في الحال وانما
قلنا ان ما ضمن به البر في الحال شبهة الوجوب لانه لا يصير البر مضمونا الا بترجح جانب وجود الضمان على عدمه وعند
ذلك اخذ البر شبهة العدم وبقدر ما اخذ هو شبهة العدم اخذ الجزآء، شبهة الوجود والوجود بالوجوب لا عرف
وذلك كالمغصوب فانه مضمون بقيمته عند فوات عينه بمعنى انه يلزم رد القيمة عند فوات رد المغصوب واذا كان
كذلك فيكون للغصب حال قيام العين المغصوب به شبهة ايجاب القيمة ويتفرع ذلك مسائل منها ان البر الذي هو الجزآء، الذي
الغاصب عزم الضمان قبل هلاك المغصوب يصح حتى لو هلك المغصوب بعد ذلك لا يجب الضمان ولو لم يكن للغصب حال قيام
العين شبهة ايجاب القيمة لما صح الابراء لانه يصير ابراءً عن العين وانه باطل لان الابراء انما يكون عن الديون
الواجبة في الذمة والعين لا تجب في الذمة او يصير ابراءً قبل الوجوب وانه باطل ومنها ان الغاصب اذا ادى
القيمة يملك المغصوب من حين الغصب وانما يملكه بادآء القيمة فلو لم يكن الغصب في الحال سببًا لوجوب القيمة لما ملكه
من وقت الغصب ومنها ان الدين بالمغصوب صحيح حال بقاء العين مع ان الدين لا يصح الا بالدين القائم في الحال
لا بالدين الذي يجب بعد ومنها ان الكفالة تصح بالمغصوب حتى يلزم على الكفيل رد العين حال بقائها ودفع القيمة
حال هلاكها مع ان الكفالة بالمال لا تصح الا بالدين الصحيح ولهذا لا تصح بدل الكتابة ومنها ان ضمان الغصب يمنع
وجوب الزكوة في مال الغاصب بقدر قيمة المغصوب وان كان المغصوب قائما كما في المديون كذا نقل عن مولانا
حميد الدين الضرير رح فهذه المسائل كلها تشهد بصحة قوله فيكون للغصب حال قيام العين شبهة ايجاب
القيمة ولهذا اشار صاحب الهداية رح بقوله وقيل الموجب الاصلي في الغصب القيمة ورد العين يخلص ويظهر ذلك
في بعض الاحكام وآذا كان كذلك اي واذا ثبت ان شبهة الايجاب او الوجوب ثابتة في الحال لم تبق تلك الشبهة
الا في محل صالح لها كما لا يستغني حقيقة الايجاب او الوجوب عن المحل لان الشبهة دالة الدليل مع تخلف المدلول
ولا يدل دليل على ثبوت شئ من المخلوقات في غير المحل الا ترى انه لا يمكن دلالة الدليل على ثبوت الطلاق في البهيمة
لانعدام المحل فكما تشترط قيام الملك وصفة المحلية في المحل لبقاء ما هو سبب للحكم حقيقة فكذا يشترط لبقاء ما فيه شبهة
السببية للحكم لان حكم الشبهة ابدًا يؤخذ من حكم الحقيقة ولان ما كان راجحًا الى المحل في الابتداء والبقاء فيه سواء
وانما قال هو الاصح محترزا عن قول من نظر الى المضاف اليه وهو الوجوب او نحو ذلك من التاويلات واذا ثبت ذلك
فاذا فات المحل بارسال الطلقات الثلث بطل التعليق بتحقق ان الجزآء، طلقات هذا الملك لانها هي المانعة
اذ الظاهر عدم ما يحدث وقد فات ذلك بتنجيز الثلث فلا تبقى اليمين بدون الجزآء، اذ بانعدام يتحقق فوات
المحل وبعد فوات المحل لا تبقى اليمين ولان حكم الاصل للطلاق زوال صفة المحلية عن المحل ولا تعود لذلك بعد عودة
المحل بالتطليقات الثلث ولان محلية الطلاق محلية النكاح ولم تبق محلا للنكاح فلا تبقى محلا للطلاق بخلاف
زوال النكاح بتطليقة او بتطليقتين لانها بقيت محلا للنكاح بعد وعلى قول زفر رح ليس للتعليق شبهة
السببية للحكم وهو الطلاق والعتاق اصلا وانما هو تصرف آخر وهو اليمين ومحل اليمين الذمة ومن حق ذلك
ان لا يتوقف صحة التعليق في الاجنبية بدخول الدار على الملك في الحال وانما اشترط ذلك في حال انعقاد اليمين
لا اعتبارا ان للتعليق شبهة السببية بل لترجحان جانب الوجود على جانب العدم لصحة الايجاب به اذ شرعية
اليمين

لما كانت للبتر وجب ان يكون البتر مضمونا بجزاء تخييف ليصير وسيلة الى وجود البتر وانما يكون الجزاء تخييفا
اذا كان غالب الوجود عند الشرط واذا كان الملك موجودا في المجلس كان الظاهر دوامه فيكون الجزاء غالب الوجود
فتنعقد اليمين واذا لم يكن الملك موجودا في المجلس لم يكن الجزاء غالب الوجود فتفوت اليمين بفوات مقصودها
ولهذا اذا قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق لا يصح هذا التعليق لفوات مقصوده وهذا المعنى معتبر
في حالة الابتداء اما في حالة البقاء فلا لان حالة البقاء اسهل من حالة الابتداء لما مر غير مرة فلم شرط الملك
للبقاء فكذلك لا شرط المجلس حالة البقاء فاذا فات المجلس لا يبطل التعليق وذلك مثل تعليق الطلاق بملك النكاح
فانه يصح قبل ملك النكاح في حق امرأة جمعت على الحالف بالطلقات الثلث وان عدم المجلس الذي يصير به المجلس مجلسا
للطلاق عند الحلف فعلم ان شبهة السببية منعدمة في التعليقات وانما تمتد قوله بطلقة الثلث مع ان الحكم في
جميع الاجنبيات سواء لصحة التعليق بالملك لان مطلقه الثلث ابعد من المجلس بالنسبة للسايرات الاجنبيات
لما ان نكاح غيرها يصح بدون واسطة المجلس وهنا لا يصح بدون الوسايط من انقضاء عدة المطلقة ونكاح
الغير ودخوله بها وطلاقه وانقضاء عدته وابواب مما استشهد به زفر رح وصحة التعليق بالملك
مع عدم المجلس عند الحلف ان تعليق الطلاق بملك النكاح في امرأة جمعت بالطلقات الثلث تعليق بشرط يوجب
حكم العلة لان النكاح علة لملك الطلاق حكما فان ملك الطلاق مستفاد بالنكاح فكان النكاح مثبتا للعلة والحكم
كما يضاف الى العلة يضاف للعلة العلة كما عرف في مسئلة الوصي فان الوصي علة النفوذ والنفوذ علة الاصابة
والاصابة علة السراية والسراية علة الموت واذا كان كذلك فصار ذلك اي ما ذكرنا كون الطلاق معلقا بما
هو علة حكما وهو النكاح معارضا لهذه الشبهة السابقة على وجود ذلك الشرط الذي هو في حكم العلة يعني
ان شبهة العلية في التعليق اقتضت قيام المحل من حيث انه تعليق واذا كان تعليقا بالنكاح لما قمنا الدليل
على مطلق التعليق فيه شبهة العلة فدخل تحته التعليق بالنكاح ايضا فيقتضي هو ايضا قيام محل الطلاق وهو النكاح
النكاح لان حكم الشبهة ابدا يوخذ من حكم الحقيقة فحكم ان حقيقة الطلاق يصح بقاء النكاح فكذلك شبهتها
الا ان كون الطلاق معلقا بما هو علة معنى يقتضي عدم النكاح لان النكاح انما يتحقق في محل لا نكاح فيه ليلايلزم
اثبات الثابت فتعارض مقتضى مطلق التعليق المقتضي التعليق بالنكاح لان مقتضى كل واحد منهما نقيض مقتضى
الآخر لما مر ان مقتضى مطلق التعليق بقاء النكاح ومقتضى التعليق بالنكاح عدم النكاح فرجحنا جانب العلة
حكما وهي النكاح لقوتها لانها علة العلة وعلة العلة قائمة مقام العلة في مواضع كما مر ذكرنا فالتحق لذلك جانب
مطلق التعليق الذي له شبهة العلة فكان المراد من قوله لهذه الشبهة السابقة هي شبهة حقيقة
علة الطلاق التي تحصل من مطلق التعليق والمراد من مطلق التعليق ما مر آنفا تعليق الطلاق بالنكاح لتعليق
الطلاق بدخول الدار ونحوه او نقول وهو المشهور فيما بين الناس ان النكاح لما كان له حكم العلة على
ما ذكرنا كان تعليق الطلاق بالنكاح بمنزلة تعليق الطلاق بالطلاق وهو باطل لان تعليق الحكم بما هو
علة لا يصح كما اذا قال ان طلقتك فانت طالق وان اعتقتك فانت حر لان المنزل قبل النزول فلا
يعلق اذا قال انت طالق مع انقضاء عدتي لما ان المنزل يعتقد الثبوت سابقا وزمان النزول ليس

بزمان الثبوت فلا يصح هذا التعليق لكونه تعليق الحكم بما هو علة معنى فلا شرط قيام المحل لانه انما شرط
للتعليق وهذه الشبهة قد بطلت فبقيت بينا مطلقة لوجود الشرط والجزاء صونا ومحل اليمين ذمة
الحالف فاذا وجد الشرط انحل الجزاء ووجه المعارضة ما مر بيانه وقيل في بيان هذه المسئلة صحة تعليق الطلاق
بالنكاح ليست باعتبار الملك المجلية في الحال بل بتيقن الملك والمجلية زمان وجود الشرط وفائدة اليمين وهي المنع
عن ما شرط الشرط خوفا عن لزوم الجزاء تحصل بهذا وان عدم ملك المحل في الحال فصار هذا التعليق مثل التعليق
بساير الشروط حال قيام المحل بل هو اولى بالصحة لان الجزاء جزمي هنا عند وجود هذا الشرط ليس بجزمي
في سايرالشروط فكان معنى الاضافة هنا اتم فكان اولى بالصحة فان قيل نرد عليه ما ذكرتم بقاء الظهار
بعد تبجيز الثلث وفوات المحل قلنا لا يرد ذلك لان الظهار تحرم لفعل الوطي لا تحرم لحل النكاح الا ترى قيام النكاح من
شرط الظهار ولا يشترط بقاء الشرط بقاء المشروط كما شهود في باب النكاح بخلاف الطلاق لانه تحرم
المحل الاصلي وقد فات المحل بتبجيز الثلث فبفوات محله فان قيل اذا لم تشترط لبقاء الظهار قيام النكاح
وجب ان لا ترتفع الظهار بالوضع قلنا نعم لا ترتفع من هذا الوجه بل انما ترتفع من حيث ان الوضع تحرم موجب
والظهار تحرم موقت فلا يتصور اجتماعهما ثم اعلم ان مذهبنا فيما مر من المسئلة وسط بين المذهبين فان الصاحبين
للتعليق حكم حقيقة العلة الا انه تاخر حكمها للشرط كما في البيع بشرط الخيار وعند زفر ليس للتعليق حقيقة
العلة ولا شبهة العلة وعندنا ليس له حكم الحقيقة ولكن له حكم شبهة حقيقة العلة ثمرة المذاهب على ما عرفت
من قبل ثم هذا الذي ذكرناه هو الايجاب المعلق اما الايجاب المضاف الى وقت في المستقبل كقوله انت طالق
غدا والله علي ان اتصدق بدرهم غدا فهو سبب في الحال بالاتفاق وهو من اقسام العلة على سياتي بيانه
ان شاء الله وقال شمس الايمة السرخسي رح اما الاضافة الى وقت فلا تعدم السببية معنى كما بعد التعليق
بالشرط ولهذا قلنا في قوله رح فعدتها من ايام اخر انه لا يخرج الشهر من كونه سببا حقيقة في حق جواز الاداء
قوله تعالى وسبعة اذا رجعتم تحرم التمتع من ان يكون سببا لصوم السبعة قبل الرجوع مرتبا حتى لو اداه لما جاز
لانه لما تعلق بشرط الرجوع فقبل وجود الشرط لا يتم سببيته معنى وهناك اضاف الصوم الى وقت فقبل وجود الوقت
يتم السبب فيه معنى حتى يجوز الاداء وقال الامام الاسبيجابي رح لو قال اذا جاء غد فلله ان اتصدق بدرهم
فتصدق قبله لم يصح لان كلمة اذا كلمة شرط فاذا علق بالشرط لم يبق سببا فلا يصح التعجيل بخلاف النذر
المضاف فانه سبب حتى لو قال لله علي ان اتصدق بدرهم يوم الخميس فتصدق قبله صح لان الاضافة
دخلت على الحكم فاجلته فكان سببا في الحال فاذا عجل المؤجل صح كما اذا عجل الدين المؤجل او عجل الصوم في السفر
قال رح واما السبب الذي له شبهة العلة فمثل قوله انت علي كظهر امي بالطلاق والعتاق او قوله
هو القسم الثالث من الاسباب وذلك مثل ما مر ذكره في اليمين بالطلاق والعتاق بان قال لاجنبية ان
تزوجتك فانت طالق او قال لعبد الغير ان ملكتك فانت حر وانما اعاد ذكر هذه المسئلة ههنا بعد ما ذكرها
مرة لان ما ذكر قبل هذا كان بطريق التمثيل لانه كان ذلك في السبب الذي سمي سببا مجازا واضح لك
ذكر السبب الذي له شبهة العلة وذكر تلك المسئلة ههنا قصدا لانه ذكرها في تعداد السبب المتمم الخ

اقسام

نعلم بهذا ان ذكرها منا لمعنى غير المعنى الذى اقتضى ذكرها قبل هذا فان قيل لا يتم الاربعة لان السبب الذى له شبهة العلة لما كان مثل ما ذكره من اليمين بالطلاق والعتاق وهو ايضا السبب الذى سمّى سببا مجازا كانا شيئا واحدا فحينئذ كانت الاقسام ثلثة قلنا لا بل تمت الاربعة فان تعليق الطلاق بالنكاح هو السبب الذى له شبهة العلة علم ذلك بقوله والجواب عنه ان ذلك الشرط فى حكم العلة وبما ذكر قبل هذا فى باب وجوه الوقوف بقوله فاما تعليق الطلاق بالنكاح تعليق بما هو علة الطلاق ولو لم يجعل تعليق الطلاق بالنكاح كما ذكرنا لما تمت الاربعة فحصل من ذلك كله ان تعليق الطلاق بالشرط على نوعين احدهما بشرط من الشروط كدخول الدار وكلام زيد ونحوهما وهو الذى قاله وسبب سمّى به مجازا وهذا النوع سالم عن المعارض فوقينا ما اقتضاه من شتراط المجلية والثانى تعليق الطلاق والعتاق بالملك كما مر مثاله وهو الذى قاله وسبب له شبهة العلة لكن هذا فى التقسيم وقع الثالث وفى التحرير وقع فى آخر الاقسام الاربعة لما ان القسم الرابع الذى ذكره فى التقسيم وهو السبب الذى فى معنى العلة نحو سوق الدابة وقودها على مال انسان مر ذكره قبل هذا فلذلك صرح هناك حين ذكره بقوله فيصير حينئذ من القسم الرابع ليلا يشتبه ما ذكره من القسم الذى قسمه على اربعة اقسام ولا يرد مثل هذا الاشتباه على ما ذكره الامام شمس الائمة السرخسى رح حيث جعل نظير السبب الذى له شبهة العلة حفر البئر فى الطريق وارضاع الكبيرة الصغيرة فما اذا كانا ضمنين فان حفر البئر فى الطريق فانه سبب للقتل من حيث انه ايجاد شرط الوقوع وهو زوال المسكة وليس بعلة فى الحقيقة اذ العلة تقتل الماشى فى نفسه والسبب المحض مشبه فى ذلك الموضع ولكن للحفر شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده لا ثبوتا والحمد بالاضافة وذلك موجود من الصبية الا ان اقدام الله تعالى اياها من الكبيرة له شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا وهذا الضمان ليس بضمان اتلاف ملك النكاح فانه لا يتضمن بالاتلاف عندنا ولكن يقرر نصف الصداق على الزوج فاذا صار ذلك مضافا الى فعلها وجودا عنده كان لفعلها شبهة العلة وان كانت متعدية فى ذلك حين تعدت الفساد فيلزمها ضمان العدوان فلهذا قلنا ان الزوج يغرم نصف صداق الرضيعة لم يرجع به على الكبيرة ان تعدت الفساد قال رح وهذا باب

تقسم العلة الى قولهم رح الفصلين اول العلة تنقسم على سبعة اقسام الاول علة اسما وحكما ومعنى وهذا القسم هو العلة الحقيقة فى هذا الباب الثانى علة اسما لا حكما ولا معنى وهو العلة مجازا الثالث علة اسما ومعنى لا حكما الرابع علة تشبه السبب الخامس وصف له شبهة العلة السادس علة معنى وحكما لا اسما السابع علة اسما وحكما لا معنى ثم المراد من كون العلة علة اسما هو ان تكون العلة موضوعة لحكمها شرعا كالملك للنصاب فانه وضع لايجاب الزكوة وان يضاف الحكم اليها لان الاصل فى الاضافة هو اضافة الحكم الى العلة كما يضاف الملك الى الشرى ومن كونها علة معنى هو ان تكون موثرة فى الحكم كتاثير الغنى فى حق المواساة ومن كونها علة حكما هو ان يثبت الحكم متصلا بها وجودا ولا يتراخى عنها كثبوت الملك بالشرى المطلق وكثبوت حكم الزكوة بوجوب الاداء عند حولان الحول ووجه الانحصار فى الاقسام المذكورة بنظر وذلك عند الله تعالى اما القسم الاول فمثل البيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص وما يجرى مجرى ذلك من الاحكام كالاعتاق لزوال الرق واثبات الحرية وايقاع الطلاق للوقوع وخروج النجاسة لاسماء الطهارة فان هذه الاشياء كلها علة اسما

لانها موضوعة لموجباتها وموجباتها منسوبة اليها من غير واسطة بخلاف السبب فان الحكم يضاف اليه لكن بواسطة العلة وعلة معنى لانها مشروعة لهذه الموجبات ومؤثرة فيها شرعا والمعنى بالمعنى هو الاثر الذى مر ذكره وعلة حكما لان الاحكام تثبت بها من غير تراخ وقوله لما ذكرنا من تفسيرها اشارة الى ما ذكره مرتفسير العلة بقولهم فانها فى اللغة عبارة عن المغير وفى الشرع عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء وقد وجد المعنيان فى هذه الاشياء فكانت هذه الاشياء عللا لاحكامها وقوله وحقيقة ما وضعت له هى اضافة الحكم اليها فى الشرع ابتداء بلا واسطة وقد وجدت هى ههنا وقد اختلف مشايخنا رح فى ان العلة الحقيقة هل يجوز تقدمها على الحكم زمانا بمعنى ان تكون هى موجودة والحكم متاخرا فذهب الاكثرون منهم الى انه لا يجوز ذلك بل الواجب اقترانها معا كالاستطاعة مع الفعل فانها لا تسبقه عند اهل السنة فاذا تقدمت العلة على حكمها لم تسم هى علة مطلقة بل تسمى علة اسما ومعنى لا حكما ومنهم من جوز ذلك ولكن قال لا يجوز ان تكون العلة خالية عن الحكم ويجوز ان لا تتصل الحكم بها ويتاخر عنها ويجوز ذلك فى الاستطاعة ففرق بين فصل العلة الحقيقة الشرعية وبين فصل الاستطاعة مع الفعل وقال لان العلة الشرعية ما لم توجد لم تؤثر فى غيرها فلا بد من تصور وجود المؤثر قبل وجود التاثير بخلاف الاستطاعة مع الفعل فانها عرض لا بقاء لها فكما وجدت انعدمت فلا يمكن القول بتقدمها على الفعل والا يلزم حصول الفعل بدون القدرة وخلو القدرة عن الفاعلية فلذلك قلنا باقترانها هناك اما العلل الشرعية فلها بقاء اذ هى فى حكم الجواهر والاعيان فيتصور بقاؤها وتراخى الحكم عنها ولهذا صحت الاقالة فى البيع بعد ايام وانها عبارة عن فسخ البيع ولو لا قيام البيع لما وقعت الاقالة لما صح فسخه والاصح ما قاله الاكثرون لان الاصل وفاق المشروع المعقول فان العلل الشرعية اعواض حقيقة فكانت كالاستطاعة فى عدم قبول البقاء وقولهم انها تبقى شرعا لانها فى حكم الجواهر قلنا جوابه ان بقاءها شرعا ضرورى فلا يظهر فى غير احكام الشرع وتقدم العلة على حكمها زمانا وهذا القبيل نقلنا باقترانها مع حكمها قال رح واما الذى هو علة اسما لا قوله رح خبر الا جواب اقول القسم الثانى من اقسام العلل هو العلة اسما لا حكما ولا معنى فما سبق ذكره من تعليق الطلاق والعتاق بالشرط واليمين قبل الحنث فان كل ذلك علة اسما لا معنى ولا حكما لان العلة معنى وحكما ما يكون ثبوت الحكم عند تقرره لا عند ارتفاعه وبعد الحنث لا تبقى اليمين بل ترتفع وكذلك بعد وجود الشرط لا تبقى اليمين فى تعليق الطلاق والعتاق والآن الاحكام ليست مرتبة على هذه الاشياء فلا تكون علة معنى وانما تكون علة اسما لانه بعد الحنث يضاف الطلاق والعتاق الى قوله انت طالق وانت حر ولهذا ضمن شهود التعليق لا شهود وجود الشرط فان قيل اذا لم تكن اليمين علة قبل الحنث ينبغى ان لا تجب الكفارة عند الحنث لان الحنث لا يصلح سببا لوجوب الكفارة كالقتل العمد وبعد الحنث يرتفع اليمين فلو وجبت الكفارة حينئذ لوجبت بلا علة والحكم بدون العلة لا يستقيم قلنا ان ما ليس بعلة وهو اليمين يصير علة لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب فتكون الكفارة ثابتة او نقول يرتفع اليمين فى حق البر لا فى حق وجوب الكفارة واما القسم الثالث وهو العلة اسما ومعنى لا حكما فكالبيع الموقوف وهو البيع الفضولى فانه علة للملك اسما لانه بيع مشروع حقيقة لوجود الايجاب والقبول ان كان موضوعا لموجبه وهو الملك ويضاف الحكم اليه وعلة معنى لان البيع لغة وشرعا وضع لحكمه وهو الملك وذلك معناه لانه مؤثر فى اثبات الحكم وليس

بعلة حكما

لان حكمه تراخي الملك وهو الاصدار بالملك ان خرجت العين عن ملكه بغير رضاه فاذا زال المانع باجازته ثبت الحكم بذلك البيع فوقت اصل العقد حتى يملك المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا فيظهر أن ذلك البيع كان علة لا سببا اذ لو كان سببا لما استند الحكم الى وقت العقد فان السبب يثبت مقتصرا لا مستندا وكذلك البيع بخيار الشرط للبائع علة اتما ومعنى لاحكما لان شرط الخيار داخل على الحكم لا على السبب وهو البيع لان دخول الشرط في البيع يخالف القياس اذ القياس يقتضي أن لا يجوز اشتراط الخيار في البيع لمعنى الغرر فلو أدخلنا الشرط على اصل السبب لدخل على الحكم ايضا ضرورة ولو ادخلنا على الحكم خاصة لم يكن داخلا على السبب فكان الدخول على السبب اقلهما غررا وجهالة فكان اولى واذا كان كذلك يبقى السبب مطلقا عن الشرط فكان البيع بهذا الشرط علة اتما ومعنى لا حكما ودلالة كون البيع بشرط الخيار علة لا سببا ما تراى ان المالك اذا اجاز البيع زال المانع وجب الحكم به من وقت الانعقاد حتى استحق المشتري المبيع بزوائده بخلاف التعليقات فانه اذا زال المانع ثبت الحكم فوقت زوال المانع والفرق بين البيع الموقوف وبين البيع بخيار الشرط ان اصل الملك لما صار معلقا بالشرط لم يكن موجودا قبل الشرط اصلا فلذلك لم يتوقف اعتاق المشتري في هذه الحالة على ان سند بثبوت الملك له اذا سقط الخيار بل يقصد لعدم الملك وفي البيع الموقوف انما يثبت الملك بصفة التوقف وتوقف الشيء لا يعدم اصله فيثبت اعتاقه بصفة التوقف ايضا على ان سند بنفوذ الملك له بالاجازة قال ـــــ ، وكذلك عقد الاجارة علة اتما ومعنى لا حكما الى قوله حتى يصح اداء الحكم قبله اقول ـــــ عقد الاجارة ايضا علة لملك المنافع اتما ومعنى لا حكما اما اتما فلانه يضاف اليه موجب العقد واما معنى فلانه شرع له وانه مؤثر فيه وليس بعلة حكما لما عرف في موضعه وهو ان عقد الاجارة تناول المعدوم حقيقة لان المعقود عليه هو المنفعة المعدومة والمعدوم ليس بمحل للملك ولهذا لم يثبت الملك في الاجرة في الحال لانعدام العلة حكما ولذلك صح تعجيل الاجرة اي لكونه علة اتما ومعنى لانه لو لم يكن علة لكان المتاجر متبرعا بالاجرة عند التعجيل بها ولهذا تملك الاجر بشرط التعجيل لكن عقد الاجارة يشبه الاسباب لما فيه من معنى اضافة ملك المعقود عليه وهو المنفعة الى وقت وجود المنفعة فيصير كان المواجر قال للمتاجر تملكت منافع هذه الدار بكذا حال وجودها اذ العقد في حق الحكم وهو ثبوت المنفعة مضاف الى متراخ لحال وجود المنفعة فتقتصر الملك في الاجرة على حال استيفاء المنفعة ولا يثبت حكمه وهو ثبوت ملك المنفعة مستندا الى وقت العقد حتى لا تجب الاجرة من وقت العقد بل من وقت تسليم المستاجر لان اقامة العين مقام المنفعة ضرورة صحة العقد دون الحكم فتبقى فيما وراءها على الاصل وهو ان ينعقد العقد عند وجود المعقود عليه ولم يكن فيه معنى الاضافة لثبت حكمه مستندا الى وقت العقد كما في البيع بشرط الخيار فان حكمه عند سقوط الخيار يستند الى وقت العقد وهذا بخلاف البيع مع الخيار للمشتري حيث لو عجل المشتري الثمن لا يملكه البائع لان المانع للثبوت الحكم وهو الخيار قائم فلا يثبت الملك مع قيام المانع كما لو عجل اذا عجل الزكوة قبل الحول لا يقع المؤدى زكوة بعد تمام الحول لان المانع وهو الدين قائم فلم يظهر حكم ذلك السبب مع قيام ذلك المانع بخلاف الاجرة لان انتفاء الملك في المنفعة ليس بانع قائم فان العقد مطلق عن الشرط فكان منعقدا في حق البدل لوجود محله وهو الذمة وانما عدم الانعقاد في حق المنفعة لعدم المحل لكن لم يثبت ملك البدل قبل التسليم مبادلة في حقه للمساواة بين البدلين فاذا جاء التعجيل سقط اعتبار المساواة لان اعتبارها كان لحق المستاجر وهو قد اسقط

حقه

فوجب الاعتبار فان قيل على ما ذكرتم ان المعدوم ليس بمحل للملك ينبغي ان لا يكون عقد الاجارة علة اصلا قلنا ان العين اقيمت مقام المنفعة تصحيحا للعقد فان قيل على هذا ينبغي ان تكون علة اتما ومعنى وحكما لما ان العين اقيمت مقام المنفعة والخلف حكمه حكم الاصل قلنا اقيمت العين مقام المنفعة ضرورة صحة العقد والبيع في هذا العقد انما هو المنفعة والعقد في حق الحكم حقيقة وهو ملك المنفعة يضاف للحال لوجودها ولهذا لم يسقط العقد في حق الاجرة مستندا الى وقت العقد بل الى وقت تسليم الدار لان العين انما قامت مقام المنفعة في حق صحة العقد لا في حق ثبوت الملك وكذلك الطلاق الرجعي علة اتما ومعنى لا حكما لان حكم زوال الملك به متعلق بشرط انقضاء العدة قبل الرجعة ولهذا لم يثبت حرمة الوطء به اصلا وكذلك كل ايجاب مضاف الى وقت معين اي غير عقد الاجارة فانه ايضا ايجاب مضاف الى وقت وجود المنفعة كما مر تقريره فلا بد من الاعتبار عنه وذلك كما اذا قال انت طالق غدا والله على أن أتصدق بدرهم غدا او عند راس الشهر فانه علة اتما ومعنى لا حكما حتى لو عجل قبله فتصدق اليوم بدرهم صح ويقع عن المنذور وكذلك قال ابو يوسف رح في النذر بالصلوة والصوم اذا اضافه الى وقت في المستقبل يجوز تعجيله قبل ذلك الوقت لوجود العلة اتما ومعنى وان تاخر حكم وجوب الاداء الى مجيء ذلك الوقت كالصوم في حق المسافر ولهذا قالوا لو حلف لا يطلق فاضاف الطلاق الى وقت معين حنث في الحال بخلاف ما اذا علق لان التعليق ليس بسبب في الحال لكن الايجاب المضاف الى وقت يشبه الاسباب من حيث انه لا يستند حكمه الى وقت الايجاب بل يثبت مقتصرا على حال وجود الوقت المضاف اليه واذا اشبه الاسباب من ذلك الوجه فصار من القسم الرابع من اقسام العلة وهو العلة التي تشبه الاسباب وذلك القسم وهو الرابع من اقسام العلة هو أن يوجد ركن العلة اتما ومعنى ويتراخى عن ذلك الركن وصفه وفي حق وجود ذلك الوصف خطر فيتراخى حكم ذلك الركن لا وجود الوصف وعند وجود الوصف اتصل به بالاصل مع حكمه اذ الوصف لا يستقل بنفسه اذ الاصل مع ذلك الوصف علة فمن حيث وجود الركن وهو الاصل كان علة لان الصفة بانعة للاصل وبانعدام المانع لا تعدم الاصل ومن حيث ان الركن موجب للحكم باعتبار الوصف وهو منتظر متاخر كان وجود الوصف اصلا فكان ذلك القسم لمعنى الاسباب لان الحكم تاخر الى آخر فكان بمنزلة تاخر السرقة فوقت الدلالة لا وقت وجود فعل السارق ولهذا يصح اداء الحكم قبل وجود ذلك الوصف لانه اداء بعد وجود السبب قال ـــــ وذلك مثل نصاب الزكوة في اول الحول الى قوله ليصير زكوة بعد الحول اقول ـــــ نظير القسم الرابع من العلل هو العلة التي تشبه الاسباب نصاب الزكوة في اول الحول فانه علة اتما لانه وضع لايجاب الزكوة وعلة معنى لانه مؤثر في جلبه لان الغنى يوجب المواساة لكنه لما نصاب جعل علة بصفة النماء وحصول هذا النماء منتظر متراخ لا يكون الا بعد مدة قدرها الشرع بالحول بقوله صلعم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول وحتى كلمة غاية والغاية صفة للمغيا وبانعدام صفة النماء في الحال لا تعدم اصل المال الذي يضاف اليه هذا الحكم شرعا فلما تراخى حكم النصاب عن ملك النصاب اشبه الاسباب ثم بين مشابهته الاسباب بوصفين احدهما قوله الا ترى انه انما يتراخى الى ما ليس بحادث به والآخر قوله والى ما هو شبيه بالعلل واراد بقوله ما ليس بحادث به النماء لان وجوب اداء الزكوة متراخ الى وجود النماء وهو حولان الحول فانه قام مقام زيادة المال الحاصلة بالتجارة بالنصاب وحولان الحول ليس من موجبات النصاب فكان هذا اخراجا عن علة العلة

التي تراخى حكمها

للما هو حادث بها كالردى فانه يوجب تحرك السهم وقضيته في الهواء ونفوذه في المرمى وسرايته ما جرح فجعل الوصف
الاخير وهو النفوذ على وجه السراية علة للقتل ولكن لما كانت هذه الوسائط من موجبات الرمي كان الرمي علة
تامة لما سرة القتل فوجب القصاص على الراجي وان تراخى حكمه الى الوسائط ولكن تلك الوسايط لما كانت حادثة
بهم تعتبر وسايط واذا كان كذلك كان النصاب علة شبه السبب حتى يجوز تعجيل الزكوة بعد كمال النصاب ولا يكون
المؤدى زكوة في الحال لانعدام صفة العلة بخلاف السائمة اذا صامت في شهر رمضان والمتيمم اذا صلى في اول الوقت فان
المؤدى يكون فرضا لوجود العلة بصفتها وكذا قوله والى ما هو شبيه بالعلل يوضح شبهة سببية النصاب لانه لو تراخى حكم
النصاب للما هو علة حقيقة كان النصاب سببا حسنة لا علة كما في دلالة السارق فان السارق لما كان صاحب علة
حقيقية كان الدال صاحب سبب حقيقي ولما تعلق بزر النصاب وحكمه ما هو شبيه بالعلل وهو النماء كان للنصاب شبه
السببية اذ الحكم انما سبت بحسب دليله وانما قلنا ان النماء شبيه بالعلل لان النماء يوجب المواساة فكان له اثر
في وجوب الزكوة اولان النماء وصف فكان فيه معنى العلية اذ العلة وصفة يحل بالمحل فيغيره حال المحل واذا ثبت ما قلناه
فكان للنصاب شبه السببية بالوصفين المذكورين وقوله ولما كان متراخيا اي ولما كان حكم متراخيا الى وصف لا
يستقل بنفسه وهو النماء أشبه اي النصاب العلل لان حقيقة السبب ان يكون الحكم متراخيا للما يستقل بنفسه
وهو النماء كما في دلالة السارق فان السارق صاحب علة لانه فاعل باختيار مستبد بنفسه فكانت دلالته سببا
بخلاف ما لو وجد ذلك بهفا فان حكم النصاب متراخ لما لا يستقل بنفسه وهو النماء فكان النصاب لهذا الوجه شبيها
بالعلل ولما تجاذب طرفا النصاب اي شبه السببية والى شبه العلية رجح بما كون النصاب علة بقوله وكان هذا
الشبه اي شبه النصاب اول الحول بالعلل غالبا اي على شبه كونه سببا لان النصاب اصل والنماء وصف والاصل
راجح على الوصف لان الوصف تابع للاصل منعدم بانعدامه فلا يصلح قاطعا للحكم عنه فبهذا ترجح شبه كون النصاب
علة لوجوب الزكوة وترجح حكم النصاب الذي هو علة اسما ومعنى لاحكما ان لا يظهر وجوب ادا الزكوة في اول الحول قطعا
لغوات وصف العلة اذ العلة مال نام والعلة بدون وصفها لا تعمل كرض العشر والخراج فانها لا توجبها بدون وصف
النماء وهو حقيقة الخارج في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج فلم يكن الوجوب ثابتا من اول الحول فلذلك لا يقطع
القول بكون المعجل زكوة لكن لا يكون له حق الاسترداد اذا انتقص النصاب في آخر الحول فبما اذا وقع المؤدى في يد
الفقير لوقوعه صدقة تطوعا واما اذا كان في يد الساعي فقيل انه يسترد لانه لما وقع في يد الفقير تم الاخراج الى الله
ووقع موقعه وانما التوقف في وصف الزكوة بخلاف ما ذكرنا من البيوع كالبيع الموقوف والبيع بخيار الشرط لانه
وجدت العلة تمه ولم يفت وصف منها الا ان عدم الاجازة منعها عن ان تقع ملزمة دفعا للضرر فلما زال المانع ثبت
الحكم بحسب وجود العلة وهي الايجاب بكمالها حين وجدت ولما اشبه النصاب العلل وكان شبهه بالعلل اصلا
لما سبق تقريره كان الوجوب ثابتا غير الاصل بقدر الا ان الوصف متى وجد اتصل باصله وكان الاصل موصوفا
به من الاصل بقدر الا ان الوصف متى وجد اتصل باصله فكان الاصل موصوفا به ولهذا صح تعجيل الزكوة ولكن
ليصير المعجل زكوة بعد الحول لما في الحال لانعدام صفة النماء في الحال فلا يثبت حكم الادا بسبب هذه العلة بل يكون المعجل
موقوفا لحجة على ان يكون عن الواجب اذا تم وصف العلة باستناد حكم الوجوب اليه وعلى ان يكون تطوعا

اذا لم يتم ذلك الوصف وتخالف هذا ما ذكره صاحب الهداية رحمه الله في التجنيس وهو ما اذا عجل المؤدي زكوته ووقع ما ادى
الى الفقير المسلم فصار غنيا او ارتد والعياذ بالله قبل تمام الحول جاز عن زكوته لان الجزء الوقت الادا لا استناد الوجوب
الى اول الحول فصار كما اذا ادى بعد الوجوب فان قيل يرد على ما ذكرتم ان الابل اذا كانت علوفة فعجل عنها الزكوة
ثم جعلها سائمة لا تقع المعجل عن زكوته قلنا لا يرد ذلك لان هناك لم توجد اصل العلة وهو المال النامي فان الغنى تطلق
لا يحصل شرعا الا بالمال النامي وبما لا يحصل الغنى من المال لا تكون العلة موجودة منزلة ما دون النصاب فالحق
وكذلك مرض الموت علة الى قوله وهذا اشبه بالعلل من النصاب اقول مرض الموت ايضا من القسم الثالث
فانه علة لتغير الاحكام اسما ومعنى لا حكما اما اسما فلانه وضع له شرعا واما معنى فلانه مؤثر في احكم المنوط به وهو
التغير تحقيقا لصيانة حق الوارث والغرماء لان مرض الموت يتعلق حق الوارث بالتركة لكونه سببا لما يتعلق به
الملك وكذلك حق الغرماء متعلق بالتركة بسبب مرض الموت اذ محل الدين شرعا هو المعنى الذي به يصير المرء اهلا
لوجوب الحقوق له وعليه وهو الذي يعتبر عنه بالذمة وقد تطرق الخلل فيه بكونه سببا لما يفوت به الذمة واذا
تعلق بالتركة حق الوارث والغرماء حالة المرض كانت الحاجة داعية لما تغير الاحكام لتحقيق معنى الصيانة فظهر
ان المرض مؤثر في تغير الاحكام وهو الحجر عن التصرفات في بقاء مال صيانة لحق الورثة والغرماء لانه ثبت فان تبرعاته
كلها من الهبة والصدقة والمحاباة والاقرار والوصية انما تنفذ من الثلث الا ان حكم المرض وهو تغير الاحكام يثبت
بالمرض بوصف اتصاله بالموت واذا اتصل به استند لما اول المرض حتى يبطل تبرعه بما زاد على الثلث واذا انقضى
البرء كان تبرعه ماضيا لان العلة لم يتم بصفتها واذا كان حكم المرض يثبت بوصف الاتصال بالموت فكان الاصل موجودا
والوصف منتظرا فاشبه الاسباب من هذا الوجه لان الموت الذي هو علة حقيقة للحجر غير المتصرفات تختلف بين
الحجر وبين المرض والسبب الحقيقي هو ان تختلف بنفسه وبين الحكم علة لاتصاف السبب فكان المرض مشابها
للسبب من هذا الوجه وهو في الحقيقة علة لترادف الآلام لان ذلك جاذب بالمرض فقارن السبب الحقيقي لذلك
قلنا انه علة لتغير الاحكام لا سببا وهذا الى مرض الموت اشبه بالعلل من النصاب لان الموت يحدث من
المرض بترادف الآلام وتوالي الضعف المفضي للموت فكان الموت من موجبات المرض لكونه حادثا به فكان
مرض الموت بمنزلة علة العلة اما الوصف في باب الزكوة وهو النماء لا يحدث من النصاب اما النماء العدوي وهو الحول
فظاهر لانه ليس من موجبات النصاب واما النماء الحقيقي فلانه انما يحصل بالتجارة والمال آلة ولان المرض
معنى والنصاب عين والعلة معنى يحل بالمحل فيغيره حال المحل فكان المرض اشبه بالعلل من النصاب قال
وكذلك الجرح علة اسما ومعنى للما قلناه لما ذكرنا اقول الجرح هذا القسم فانه علة لوجوب الكفارة اسما
ومعنى في العمد والآدمي لكن تراخى حكمه لما وصف السراية وذلك الوصف قائم بالجرح فكان الجرح قبل وصف
السراية علة تشبه السبب حتى يجوز ادا الكفارة بالمال والصوم جميعا واذا اتصل به الموت كان الموجب جائزا
عن الواجب وذلك لان الوصف لا يقوم بنفسه بل بالموصوف ولا يمكن جعل الموصوف احد وصفي العلة ليكون سببا
لا علة اذ الموصوف ليس بوصف ولا يمكن جعل الوصف علة معنى وحكما لتراخيه لكثرة الوصفين وجودا من علة هي ذات وصفين
فجعلنا الجرح علة تشبه الاسباب وكذلك ما هو علة العلة فانه علة تشبه الاسباب وهي ان تكون العلة موجبة
لحكمها

كن بواسطة هي موجبات تلك العلة فكون بمنزلة علة توجب الحكم بوصف وذلك الوصف قايم بالعلة فكما ان
الحكم هناك يكون مضافا الى العلة دون الوصف فهنا ايضا يكون مضافا الى العلة دون الواسطة وذلك مثل شرى القريب
فانه لما كان علة للملك كان علة للعتق ايضا لكن بواسطة هي موجبات الشرى وهي الملك وبيان ذلك ان
الشرى علة للملك والملك القريب ذي الرحم المحرم علة للعتق بالحديث وهو قوله صلعم من ملك ذا رحم محرم منه عتق
عليه ولهذا قلنا في شرى القريب انه اعتاق سابق به الكفارة اذا نوى بخلاف ما اذا نوى الكفارة عند شرى
المحلوف بعتقه لان الواسطة وهي الشرط تضاف اليه العتق وجودا عند لا وجوبا به والعتق عند وجوده
يضاف الى وجود من التعليق بما هو باق بعد وجود الشرط وهو قوله انت حر ولم تقترن به نية الكفارة واذا كان
كذلك كان شرى القريب علة شبيه الاسباب لكن لم يتاخر حكمه زمانا اذ حكم الملك في القريب وهو العتق يثبت
متقارنا بعلته وهي الملك لما ان العتق لا يتصور بدون الملك لقوله صلعم لا عتق فيما لا يملك ابن آدم فثبت العتق
مقارنا للشرى ضرورة لانه مقارن المقارن حكمه مقارنته بالاول ضرورة لكن بواسطة وهي الملك على ما مر
ان العتق لا يوجد بدون الملك بخلاف مرض الموت فان توارد الآلام قابل للامتداد فيتكرر الامثال فجاز ان يراخى
حكمه عنه وكذلك الرمي ايضا علة العلة لانه علة لمضي السهم في الهواء وذلك علة للوصول الى المحل والوصول علة لنفوذ
السهم في المقصود والنفوذ علة لازهاق الروح. فهذه الوسايط وانها من موجبات الرمي لكون الكل مضافا
اليه فكان الرمي علة تامة لمباشرة القتل حتى يجب القصاص على الرامي ولم تورث هذه الوسايط شبهة في وجوب
الا ان حكم الرمي لما تراخى عنه لهذه الوسايط اشبه الاسباب ثم الرمي اشبه مرض الموت من شرى القريب
لان الوسايط فيه وهي تحرك السهم ومضيه في الهواء ونفوذه في المقصود قابلة للامتداد فتتراخى الآلام بخلاف
شرى القريب لان الواسطة فيه مقارنة للعلة كما مر بيانه وكذلك التركية علة العلة عندنا حنيفة رح لان الموجب
للحكم وهو الوجه شهادة الشهادة انما تصير موجبة بالتركية فكانت التركية مجعلة للعلة والمجعل للعلة
يعطى لحكم العلة حصارا للحكم من هذا الوجه مضافا الى التزكية ومن حيث ان التركية صفة الشهادة بقي الحكم مضافا
الى الشهادة ايضا فالى الفريقين من المزكين والشهود رجع ضمن لما ذكرنا ان التزكية بمنزلة علة العلة وان التركية
صفة الشهادة بخلاف شهود الاحصان لانهم ما اعملوا الشهادة فانها كانت موجودة والحكم كان ثابتا فلا يجب
عليهم الضمان قال رح واما الوصف الذي له شبهة العلة لا قوله وهو احد الوصفين اقول
الوصف الذي له شبهة العلة هو كل حكم تعلق بوصفين مؤثرين كالقرابة والملك فانها يؤثران في العتق اما الملك
فانه يستفاد به الاعتاق فكان بمعنى العلة كالنكاح فانه لما استفيد به الطلاق صار علة للطلاق واما القرابة
فلانها تؤثر في الصلة وفي ابقائه رقيقا قطع الصلة فثبت ان الوصفين المذكورين مؤثران ونصاب العلة لا يتم الا
بهما فكان كل واحد من الوصفين شبهة العلة حتى اذا تقدم احدهما لم يكن ذلك سببا لان السبب هو الطريق الذي
وضع لحكمه واحد الوصفين ليس بطريق موضوع للحكم وليس بعلة لان العلة لا تتم الا بالوصفين لكن له شبهة
العلة لانه جزء العلة ولهذا قلنا ان الجنس بانفراده يحرم النساء وكذلك القدر لان ربوا الفضل شبهة الفضل
لان احد البدلين في اموال الربوا اذا كان نقدا والآخر فضة كان للنقد شبهة فضل على الآخر لان للنقد مزية على غيره

عرفا

وقد يثبت الشيء لاجل الاجل واذا كان كذلك فثبت حرمة شبهة الفضل التي هي فضل النقد على النسيئة بشبهة
العلة وهي احد الوصفين من الجنس والقدر ضرورة تقدر الحكم بقدر العلة والآن الشبهات في باب المحرمات ملحقة
بالحقايق نريد ذلك ما روي انه صلعم نهى عن الربوا والربيبة ولم يعكس حيث لم يقل بثبت حرمة حقيقة الفضل بشبهة
العلة لانه لا يفي الطباق حينئذ لان الحكم يزيد على العلة لان ذلك كل الحكم فلا يمكن اثباته بشبهة العلة لان الحكم
يثبت على قدر العلة تحقيقا للمعادلة والمناسبة الا ترى ان البيع الفاسد الذي فيه ضعف لفساده يثبت به
الحكم الذي فيه ضعف وهو انه لا يثبت الملك فيه قبل القبض بخلاف حكم البيع الصحيح قال رح واما
العلة معنى وحكما لا اسما لما قوله فلا يترجح البعض على البعض في الحكم اقول القسم السادس من اقسام العلة
هو العلة معنى وحكما لا اسما وهو كل حكم تعلق بعلة ذات وصفين مؤثرين فان آخرهما وجودا علة حكما ومعنى اما
حكما فلان الحكم يضاف اليه لان الوصف الثاني مع الاول استويا في وجوب الحكم بهما وترجح الوصف الثاني على الاول
بوجود الحكم عنده ويجوز ان تتعلق الحكم بآخر الوصفين وان كان مجموع الوصفين علة للحكم كما في فصل السفينة فانها
اذا كانت تحمل مائة من وقد جعل فيها ذلك القدر فوضع انسان آخر فيها فغرقت وجب الضمان على واضع المتر
الاخير وان كان الغرق الحقيقي حصل بحمل الكل لان تمام علة الغرق حصل بفعله واما معنى فلكونه مؤثرا
لانه ظهر اثره في الحال وليس جعلة اسما لان ركن العلة يتم بالوصفين فلا يسمى احدهما بالوكن لان كل واحد
من الوصفين شطر العلة لكن لاولهما وجودا يسمى شبهة العلة كما سبق تقريره ولآخرهما وجودا يسمى علة معنى
وحكما لا اسما وذلك مثل القرابة والملك للعتق فانهما وصفان مؤثران للعتق ثم ان تاخر الملك اضيف العتق اليه
حتى يصير المشتري معتقا بواسطة الشرى حتى اذا اشترى نصف قريبه من احد الشريكين كان ضامنا لشريكه
ولهذا صحت نية الكفارة عند البيع ولو كان الحكم مضافا الى الكل لما صحت كما في الارث وليس لاحد ان يقول ان
احدهما شرط والآخر علة لانه لو كان كذلك لما صح عزل الكفارة عند النية في اخرهما وجودا كما في المحلوف بعتقه وبقوله بعتقه
ذات وصفين مؤثرين احترز عنه لان الشرط ليس بمؤثر ومتى تاخرت القرابة اضيف العتق اليها اي لما دعوى
القرابة على حذف المضاف حتى لو ورث اثنان عبدا ثم ادعى احدهما انه ابنه لزم شريكه ولم يضف العتق الى
دعوى القرابة عند الملك للغرم لانه لم يوجد منه ضمن بخلاف شهادة القاهدين فان آخرهما شهادة لا يضاف
الحكم وهو ثبوت المدعى اليه وان كان استحقاق الحكم عند شهادة اخرهما حتى لا يجب الضمان على الآخر منهما اذا رجعا
بعد القضاء بل يجب عليهما لان اخرهما شهادة لا يعمل الا بقضاء القاضي وقضاؤه انما يقع بكمال شهادة القاهدين فلا يصير
كون احدهما سابقا والآخر متمما لعلة الا استحقاق فلا يترجح شهادة احدهما على شهادة الآخر في الحكم لان شهادتهما انما
صارت حجة للاستحقاق بقضاء القاضي وعند ذلك لا تاخر بينهما ولا تقدم ولا يقال وجوب القضاء على القاضي انما
سبب بشهادتهما عند آخرهما شهادة وثبوت المدعى مبني على القضاء فكان ثبوت المدعى مضافا الى آخرهما لانا
نقول وجوب القضاء انما ثبت بالتزام القاضي طاعة الله تعالى وطاعة رسوله صلعم لا بالتزام القاهد فلا يرد
ذلك وعلى هذا الاصل قلنا ان احد وصفي علة الربوا الجزء المنبئ بانفراده لان كل واحد من الوصفين علة معنى
وحكما اذا تاخر وجوده عن الوصف الآخر وجزء النقا، مبنية على الاحتياط وهي اسم ثبوتا من جزء الفضل فجعلت

تابته

باحد الوصفين والان حقيقه العلة تثبت حرمة حقيقه الفضل فشبهة العلة تثبت حرمة الفضل والكل واحد من وضع علة الربوا شبهة العلة لكونه جزء العلة فتثبت به شبهة الفضل فان قيل لما سبب حرمة حقيقة الفضل مع قوتها لا تثبت حرمة شبهة الفضل مع ضعفها بدلالة النص قلنا ان ربوا النساء أغلظ لانه سبق بيع الحنطة بالشعير وان كان لا تثبت ربوا الفضل فلا يلزم من عدم ثبوت حرمة الفضل عدم ثبوت حرمة شبهة الفضل ولان ما ذكر نوع دلالة وما ذكرنا وهو ان شبهة العلة سبب حرمة شبهة الفضل لاحقيقه رعاية للتناسب بين العلة والمعلول نوع دلالة على الحرمة فرجحنا جانب الحرمة بالنص فان قيل على هذا ينبغي ان تثبت حرمة شبهة الفضل الثابتة بالجودة ايضا عند وجود احد الوصفين كما تثبت حرمة شبهة الفضل الثابتة بالتدبير فكيف تثبت هذه وتسقط تلك قلنا الجودة والرداءة ثابتان بخلق الله تعالى وسقوط اعتبار الجودة بشرع الشارع جبرا وله ولاية الايجاد والاعدام فصارت كانها بمنزلة العدم فاما فصل احد البدلين حالا والآخر نسيئة فبصنع العباد كحقيقه الفضل فشبهته ملحقة بالحقيقة في وصفها فلا بد من اعتباره لوجوده حسا فيحصل موجودا كالفضل الحقيقي الا ترى ان التفاوت بين المقليه وغيرها تفاوت صفة لكن لما كان بصنع العباد كان معتبرا وعلى هذا الاصل قال ابو حنيفه وابو يوسف رحمهما الله ان النكوحة جوازا لم المكروه والقرح الاخير لان تمام علة الاسكار يتحقق عند فيكون مضافا اليه خاصة ومحمد رحمه الله توك هذا الاصل في هذه المسئلة احتياطا لامر الحرمة حتى ابت الحرمة في الجميع قال ـــــ واما العلة اسما وحكما لا معنى فمثل السفر للرخصة الى قوله واشباهه هذا الاصل اكثر من ان يحصى اقول ـــــ القسم السابع من اقسام العلة هو العلة اسما وحكما لا معنى وذلك مثل السفر لثبوت الرخصة فانه تعلق رخصة الافطار والقصر بنفس السفر شرعا ويتحقق تلك عند وجوده فكان موجبة حكما والرخصة المذكورة اضيفت الى السفر فقيل رخصة السفر حصا وهو علة اسما ولهذا اذا اصبح الرجل مقيما صائما ثم سافر لم يحل له الفطر في هذا اليوم لان الصوم في حال الاقامة وقع موجبا للاتمام حال الشروع والعارض اختياري بخلاف المرض على ما ياتي ذكره ومع ذلك ان افطر لزمه الكفارة لوجود علة الاسقاط اسما لان هذا السفر وهو سفر المقيم بعد نية الصوم ليس بعلة للرخصة حكما ولا معنى على ما ياتي تقريره فلما صار شبهة في حق الكفارة حتى سقطت به علمنا انه علة اسما فان قيل قوله وهذا ليس بعلة حكما ينافض ما ذكره اولا بقوله فكان علة حكما قلنا ليس كذلك لان موضوع المسئلة وما ذكر قبل فيما لم يصبح صائما في حالة الاقامة بل اصبح غير صايم وهو في السفر فان السفر في حقه علة لرخصة الافطار حكما وفي حق من اصبح صايما وهو مقيم ثم سافر لم يكن سفره هذا علة لرخصة الافطار حكما لانه لو كان علة لها لابيح له الفطر وليس كذلك على ما ذكرنا ان السفر المذكور قبل هذا علة اسما وحكما لكنه ليس بعلة معنى لان في اثبات هذه الرخصة في الحقيقة انما هو المشقة التي تلحقه بالصوم لا السفر والعلة معنى ما يكون مؤثرا في اشتباه المحظورات واستجلاب الرخص الا انه اضيف ما ذكرناه من الرخص الى السفر لكونه سبب المشقة فان المسافر وان كان في دعة ورفاهية لا يخلو عن مشقة ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنه لولا ان رسول الله قال السفر قطعة من العذاب لقلت العذاب قطعة من السفر وكذلك قبل السفر قطعة من العذاب لكن المشقة امر باطن يتعذر الوقوف على حقيقتها وسعاوت احوال الناس

بها لاختلافها في نفسها فاقام الشرع السفر المقدر بثلثة ايام مقام تلك المشقة يسرا وتخفيفا وكذلك المرض علة لرخصة الافطار اسما وحكما لان الرخصة تضاف اليه شرعا فكان علة لها اسما وحكم الترخص بالفطر يتحقق عنده فكان علة له حكما لكنه ليس بعلة معنى اذ العلة المعنوية هي المؤثرة في ايجاب الحكم والمرض نفسه لا اثر له في ايجاب الرخصة وانما المؤثر فيه حقيقة هو المشقة الا ان المرض متنوع الى ما يكون الصوم سببا لزيادة المرض والى ما لا يكون سببا لان الصوم يحصل به الجمية وانها راس كل دواء فلو قلنا مع ذلك ان مطلق المرض سبب للرخصة للزم منه ان نقول ما هو الموجب للمنفعة موجب للمشقة وفيه خرم للقاعدة المهدة واذا كان كذلك فاقيم النوع الذي يوجب ازديادا المرض مقام المشقة وما لا يوجب ذلك لانتفاء منافيها بخلاف السفر فان مطلقه اقيم مقام المشقة فان قيل فكيف تقول المرض متنوع في تعليق الرخصة خرم القاعدة لان الله تعالى جعل مطلق المرض علة لرخصة الافطار بقوله تعالى ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر حيث ذكر المرض مطلقا والاصل في المطلق ان يجري على اطلاقه وبما ذكرته تركنا هذا الاصل والفريق للمتزين في الوصل وهو المرض السفر قلنا ليس فيما قلنا ترك للاصل بل فيه تقييد للمطلق لوجود دليل التقييد بالاجماع الا ترى ان ظاهر الآية التي ذكرتها كيف قيد اطلاقها بتقييد الافطار بالاجماع فكذا قيد مطلق المرض بالمرض المفضي الى الحرج بالاجماع بيان ذلك ان الله تعالى قال ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر ومجرد النظر الى ظاهر الآية يلزم ان يصوم المريض والمسافر مريض في وقتين مختلفين احدهما في وقت الاداء وهو وقت شهر رمضان لقوله عز وعلا فمن شهد منكم الشهر فليصمه وما عم شهد الشهر وليس في قوله ومن كان مريضا او على سفر ذكر الافطار والثاني ان يصوما في وقت القضاء لقوله فعدة من ايام اخر فلا بد من ان نقيد مطلق تلك الآية وهي قوله تعالى ومن كان مريضا او على سفر بقولنا افطر فعدة من ايام اخر ولو لم يزد فافطر لزم ما قلنا من الصوم مرتين وذلك مدفوع بمرة لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر لقوله هو وما جعل عليكم في الدين من حرج فقيد ذلك المطلق بما قلنا فكذا فيما نحن فيه نقيد 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 للمنفعة فلذلك افترق المرض والسفر لان السفر وان قل لم يحل عن نفس المشقة لما ان التحرك للساكن مشقة وفيه ذلك وكذلك النوم علة للحدث اسما وحكما لا معنى لانه لا اثر له في الحكم وهو الحدث فان المؤثر فيه هو خروج النجس من البدن او من احد السبيلين على حسب ما اختلف فيه العلماء نعم وذلك غير موجود في النوم لكن النوم انواع مختلفة فما كان منه سببا لاستراخاء المفاصل كالنوم مضطجعا او متكئا او مستندا الى وجه مخصوص اقيم مقام الحدث وسقط اعتبار نفس الحدث لتعذر الوقوف عليه وتعلق الحكم بالنوم الذي هو السبب الظاهر للتيسير وكذلك الاستبراء من هذا القسم لان استحداث ملك الوطي بملك اليمين علة لوجوب الاستبراء اسما وحكما لا معنى لان المؤثر في ايجاب الاستبراء شغل الرحم بالماء المحترم حقيقة او حكما وهو ان يطأ جاريته بملك اليمين او بشبهة ملك اليمين او بنكاح فاسد او بشبهة النكاح وهذا المعنى غير مدرك بنفسه عن الحائط بل بامارة وهو الوطي بملك اليمين او بشبهة ملك اليمين او بالنكاح الفاسد او بشبهة النكاح فاقيم الوطي مقام الشغل لذلك واديرا الحكم عليه فقيل متى استبرات الرجل ملك الوطي بملك اليمين لم يحل له ذلك الا بالاستبراء في استحداث ملك الوطي بملك النكاح وان كان الوطي في العدة الاولى كامة وطئها مولاها ثم زوجها من غيره فانه ليس على زوجها ان يستبرئها وان كان

سواء كان الطلاق بائنا او رجعيا وطئت عند الطلاق الاول او اقرت فطاقا فان قبل لم يجب الاستبراء في

يؤدي الى الاختلاط فلنا لان النكاح اصله في الحرائر اذ الرق امر عارض والحرة لا توطأ الا بنكاح وزواله بعد الوطئ يوجب عليها مانعة من نكاح آخر والاستبراء ينفع بالعدة الموجبة لبراءة الرحم فلم تصر اباحة الوطئ للزوج وغيره استبراء موجبا لاختلاط المياه فلم تصر الاستبراء المذكور علة فاما زوال ملك اليمين بعد الوطئ لا يعقب وجوب ما هو دليل براءة الرحم فتنتفي الحاجة الى ايجاب الاستبراء عند حدوث ملك اليمين لمقصود براءة الرحم واشباه هذا الاصل كثيرة قال ـــــ وذلك بطريقين لا آخر لها ـــــ اقول ـــــ ذلك القسم الذي مر ذكره الآن من اقسام العلة انما يكون بطريقين احدهما اقامة السبب الداعي مقام المدعو كالسفر والمرض الداعي الى المشقة اقيم مقام المشقة وكالنوم الداعي الى الحدث اقيم مقام الحدث وكالمس عن شهوة والنكاح الداعي الى ما يثبت به معنى البعضية مقام الوطئ في حرمة المصاهرة والطريق الثاني اقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن الحيضة والعدة اقيم مقامها في قوله لامرأته ان كنت تحيضين او تبغضيني فانت طالق فان اجابها عنها في المجلس دليل وجود ما جعله شرطا فجعل الدليل قائما مقام المدلول وكالظهر اقيم مقام الحاجة في اباحة الطلاق ومعنى ذلك ان الاصل في الطلاق هو الحظر والاباحة للحاجة الى الخلاص عنها والاقدام على الطلاق في الطهر دليل حاجته الى الطلاق لان الاقدام على الطلاق زمان تجدد الرغبة وهو زمان الطهر دليل حاجته الى الطلاق والوقوف على حقيقة الحاجة غير ممكن فاقيم الدليل مقام المدلول في اباحة الطلاق دفعا للحرج واذا حكم بالدليل وجودا وعدما فسقط اعتبار حقيقة الحاجة وكمسايل الاستبراء فان استبداث ملك اليمين اقيم فيها مقام شغل الرحم بماء الغير في الاستبراء والعوض بنى السبب الداعي والدليل ان الدليل انما يقوم مقام المدلول فيما لا يعلم وجود المدلول حقيقة ولكن وجود الدليل ظاهرا يدل على وجود المدلول بخلاف السبب الداعي كالمنع اثبات البعضية فانه يدعو الى البعضية ومع ذلك يعلم حقيقة انه لا يثبت البعضية بمجرد المس وقيل ان السبب مؤثر في حصول المسبب ومفض اليه والدليل انما يحصل به العلم بالمدلول وطريق كون الشيء قائما مقام غيره وفقه ذلك في وجوه ثلثة احدها لدفع الضرورة والعجز عن الوقوف على ما هو الحقيقة كما في الحيضة والبعض وكما في الاستبراء فان استبداث ملك الوطئ بملك العين اقيم مقام اشتغال الرحم بماء الغير للضرورة والعجز على حقيقة الشغل وكما في قيام النكاح مقام الماء فان الاصل في النسب الماء الا ان ذلك امر باطن فقام النكاح مقامه لانه سببه الذي له احتياط كما في حكم الدواعي في الحرمات فان الجماع حرام في الظهار وكذلك دواعيه كاللمس والقبلة وغيرها وكما في حكم الدواعي في العبادات فان الجماع حرام حالة الاحرام وحالة الاعتكاف وكذا دواعيه من اللمس والقبلة ونحوها حرام ايضا الثاني لدفع الحرج عن الناس كما في السفر فانه اقيم مقام المشقة لان في الوقوف على حقيقة المشقة حرجا لتعذره وكما في الطهر اقيم مقام الحاجة الى اباحة الطلاق لان في الوقوف على حقيقة الحاجة الى الطلاق حرجا وكما في اللقيط والخنثى فانه اقيم مقام خروج المني عن شهوة لما تعذر وكما في البلوغ بالسن الفاحشة في كونها موجبة للحدث عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فانها اقيمت مقام خروج شيء حين انتشرت الآلة بالبلوغ اذ في الوقوف على حقيقة الخروج حرج واحتج محمد رح بقوله صلعم لا وضوء الا من حدث والحدث اسم لخارج نجس وقد انعدم الخروج ثم محل الخلاف ما اذا باشر امرأته وهما مجردان ان لم يكن عليهما ازار وانتشرت الآلة ولم يلتق الختانان وتماسا الفرجان

جميعا كان او حبوا ولم يسو بللا وعن العلامة رح انه قال المباشرة ان رأيرهنه كما ركوش ونواقض هذا ما قيل المباشرة مس البشرة البشرة حوله وهذه وجوه اشارة الى ما مر ذكره من الوجوه الثلاثة اي هي وجوه متقاربة لا يتم معرفتها الا للفقيه وفي ضبطها معرفة جدود الفقه لكن فيه بعض حرج لما فيه من دقة فلا يطلبنها فيه بكسل ولا يقصر عن طلبها بعسر والله الهادي لمن جاهد في سبيله قال ـــــ وبالله ـــــ تقسيم الشرط اقوله وكذلك هذا في كل الشروط اقول الشرط في الشرعة ينقسم على خمسة اقسام شرط محض وشرط له حكم العلة وشرط له حكم السبب وشرط اسما لا حكما وهو مجاز في هذا الباب وشرط هو بمعنى العلامة الخالصة اما الشرط المحض فهو الذي ينتفع به وجود العلة قبل وجوده فاذا وجد هو وجدت العلة بعينها فيصير وجود المشروط مضافا الى وجود الشرط دون وجوب المشروط فان وجوبه مضاف الى العلة لا الى الشرط وذلك في كل تعليق بحرف من حروف الشرط كقوله لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق اذا اذا دخلت اوكلما دخلت وما اشبه ذلك من حروف الشرط فان دخول الدار شرط محض لان قوله انت طالق موجود بصورته ولم ينعقد علة للحكم مالم يتصل بالمحل اذ الشرط حال بينه وبين المحل فاذا وجد الشرط واتصل قوله انت طالق بالمحل انعقد علة فتترتب الحكم عليه مضافا لا الى الشرط وجودا والى التعليق عند وجود الشرط وجوبا ثم الشرط كما يدخل فيما هو قابل للتعليق من النكاح والطلاق وغير ذلك من المعاملات يدخل في العبادات ايضا لانها تعلقت باسباب جعلها الشرع اسبابا لوجوبها كما مر ثم تتوقف الوجوب على شرطه وهو العلم به او ما يقوم مقام العلم حتى ان النص النازل لا حكم له قبل علم المخاطب به لان القدرة لا تحصل بدون العلم ولا تكليف بدون القدرة بالنص قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فجعل النص في حقه كأنه غير نازل ولهذا قلنا فيمن اسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوب الشرائع لم يلزمه شيء منها واذا مضى زمان ثم علم بها يلزمه قضاء ثم اذا اسلم في دار الاسلام يلزمه القضاء لا لان العلم ليس بشرط ولكن لان شيوع الخطاب في دار الاسلام وتيسر الوصول اليه بادنى طلب يقوم مقام العلم به فيصير السبب موجودا حقيقة لوجود شرطه حكما واذا صار المشروط مضافا الى وجود الشرط فصارت الاسباب العلل بمنزلة المعدوم لعدم شرطه وكذلك كل العبادات كالقيام والقراءة والركوع والسجود للصلوة فان هذه الاركان تنعدم بانعدام شروطها وهي النية والطهارة وغيرها وكذلك الزكوة والصوم والحج تنعدم بانعدام شرطه وكذلك المعاملات فان النكاح وهو الايجاب والقبول ينعدم لعدم شرطه وهو الاشهاد عليه وقد ذكرنا فيما سبق ان اثر الشرط عند علمائنا رح انعدام العلة وعند الشافعي رح اثره تراخي الحكم بعد تمام العلة وهذا الذي ذكرنا من حكم اثر الشرط على الوجه المذكور لا يختص ببعض الشروط دون بعضها بل يثبت في كلها قال ـــــ رح وانما يعرف الشرط بصيغته او دلالته الى قوله ونص الشرط يجمع الوجهين اقول ـــــ الشرط انما يعرف تارة بلفظه الدال عليه نصا كأن واخواته واخرى بدلالة وهي ان تكون في الكلام معنى الشرط وغير صيغة كقول الرجل لامرأته التي أتزوجها طالق على ما بأتي تقريره ومتى وجد الشرط صيغة لا ينفك صيغة عن معناه واما قوله رح لا تبعد ان علمتم فيهم خيرا فقال بعض المتأخرين ان لفظ ان فيه ليس بشرط على الحقيقة وانما هو شرط ذكر على سبيل العادة فان العادة جارية بترك الكتابة الا عند العلم بالخيرية كما في قوله رح وبأسكم الا في حجوركم فان العادة جارية بكون الربيبة في حجر زوج امها وهذا قول ضعيف

لا يؤدي الى ان يكون ذكر هذا الشرط لغوا لانه وجد الشرط ولم يوجد معناه وليس اللغو الا هذا وكذا يلزم
منه عزل هذا بل فيه معنى الشرط وفايدته وبيان ذلك ان الامر للايجاب تارة وللندب والاستحباب اخرى واذا
درجات الامر الاستحباب والاستحباب الكتابة متعلق بهذا الشرط لا يوجد الا به وينعدم قبله حتى ان المستحب
تركن الكتابة عند عدم العلم بالخيرية فاما اباحة الكتابة فستغنى عن هذا الشرط وهو العلم بالخيرية والمراد بالامر
ههنا الاستحباب لا الايجاب بدليل ما بعد وهو قوله تع وآتوهم من مال الله الذي آتاكم فان هذا الامر للاستحباب دون
الايجاب باجماع الفقهاء رح فكذا ما قوله وآتوهم من مال الله الخ فان ذكر تبوهم يكون ايضا للاستحباب تحقيقا للمجانسة
بين المعطوف والمعطوف عليه فان قيل يشكل على هذا قوله تع وكلوا من رزق ربكم واشكروا له حيث عطف الامر
الذي هو للوجوب على الامر الذي هو للاباحة وهي الاكل قلنا ليس كذلك فان الاكل بقدر ما تقوم به بنيته واجب
وجاز ان يكون المراد ههنا ذلك وقيل ان نفس الاكل راجع الى العبد والشكر حق الله تع فلذلك قام دليل الوجوب في الشكر
لكونه حق الله تع ودليل الاباحة في الاكل لكونه حق العباد وكلا منا فاما اذا كان الحق لواحد وتعلقوا في معنى الخيرية فقيل
ان كان العبد يحسن خدمة المولى فتكون كتابته مندوبا اليها ليكون جزاء على فعله وقيل المراد من الخير المال يعني
لو علم المولى ان للعبد مالا على معنى انه كسوب يكتسب المال ويؤدي بدل الكتابة تكون الكتابة حينئذ مندوبا اليها
وقيل المراد بالخير ان لا يصدر بالمسلمين بعد العتق فان كان يصدر بهم فالافضل ان لا يكاتبه وان كان يصح لو كاتبه
قيل والمراد من قوله تع وآتوهم من مال الله حط بعض بدل الكتابة واذا كان كذلك فكان قوله تع ان علمتم فيهم خيرا شرطا
على سبيل الحتمية لا على سبيل العادة وكذلك قوله تع فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم لم يذكر الشرط
فيه على وفاق العادة بل على سبيل الحتمية لان المراد من القصر المذكور في النص القصر في احوال الصلوة كما دانها
راكبا بالايما والتخفيف في القراءة والتسبيح وتخفيف الركوع والسجود بدليل قوله تع فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون وقوله تعالى
الوسطى وقوموا لله قانتين فان خفتم فرجالا او ركبانا فاذا امنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون وقوله تعالى
فاذا اطمانتم فاقيموا الصلوة اي فاتموها غير قصرة اجوالها والله اعلم فثبت ان المراد من القصر المذكور في احوال
الصلوة لا القصر في مقاديرها وشطرها وقصر احوالها متعلق بهذا الشرط وهو الخوف عيانا لا بنفس السفر بخلاف
قصر شطرها فانه متعلق بنفس السفر لا بالخوف واما قوله تع وربائبكم اللاتي في حجوركم الآية فان الحجور فيه لم تذكر
شرطا صريحا وكلامنا في صريح الشرط لا ان دلالة الشرط لا تعتبر في المعرفة والربائب معرفة بالاضافة
فكان ذكر الحجور على سبيل العادة وفي هذا جواب عما يقال ينبغي ان يكون الحجر شرطا لانه شرط دلالة من حيث الطاهر
فيعتبر به حتى لو كانت الربائب في غير الحجور ينبغي ان يجوز نكاحها وجوابه ما مر ان دلالة الشرط انما تعتبر في النكرة لا في
المعرفة فلم يذكر الحجور شرطا وانما الشرط قوله تع فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم فانه شرط للحل عدم الدخول
بالامهات وذلك دليل على ان البنت لا تحل بعد ما دخل بالام سواء كانت في حجره او لم يكن فكان عدم الدخول بالامهات
شرطا جل الربائب لا كونهن في حجر الازواج وذلك الشرط وهو عدم الدخول بالامهات شرط اصلا وحكما لان حكم
الحل لا يثبت الا عند وجود هذا الشرط واذا ثبت هذا الشرط لا ينكل عنه معناه وبهذا يتوضح الجواب عن قوله
واذا ثبت بما سبق ان الشرط الثابت بصيغته لا ينكل صيغته عن معناه كذلك الشرط الثابت بالدلالة لا ينكل

عن مدلوله وبيان دلالة الشرط فيما قال علماؤنا رح اذا قال الرجل لنسوة المراة التي اتزوجها منكن طالق او قال لاربع
نسوة له المراة التي تدخل الدار منكن طالق فانه يتوقف وجود العلة حقيقة على وجود التزوج والدخول وهو معنى الشرط
وذلك لان هذا الكلام لمعنى الشرط دلالة اذ هو مذكور على سبيل الوصف للنكرة اذ صفة التزوج وقعت على امراة
معينة من النساء معنى فكانت نكرة والوصف الغايب معتبر حصارا كانه قال المتزوجة طالق فحينئذ الوصف يجري
الشرط فكان الطلاق معلقا بالتزوج ولو وقع الوصف العين اي في المراة المعينة كما اذا قال هذه المراة التي اتزوجها
طالق لما صح الكلام لمعنى الشرط دلالة لانه اذا عينها لم يجز ذلك الوصف يجري الشرط لان الوصف في الحاضر
لغو لما ان الوصف للتعريف لانه موضوع للتفرقة بين المشتركين والتعريف الحاصل من الاشارة اقوى من التعريف
الحاصل من الوصف فكان الوصف بعد الاشارة وقوعا ضايعا فلا يعتبر فبقي قوله هذه طالق وهي اجنبية فلا يصح فلو
تزوجها لا يطلق قوله ونص الشرط اي صريح الشرط وهو ذكر حرف من حروف الشرط بجمع الوجيز اي وجيز النكرة
والمعرفة اي يصح الكلام بها من غير تفاوت ويكون الطلاق معلقا بها حتى لو قال ان تزوجت هذه المراة
فهي طالق ثم تزوجها تطلق كما لو قال ان تزوجت امراة فهي طالق قال ـــــ واما الشرط الذي هو في حكم
العلة فالقول والحصر سبب اقول ـــــ الشرط الذي في حكم العلة هو كل شرط لم يعارضه علة وحينئذ
صح ذلك الشرط ان يكون علة يضاف الحكم اليه ومتى عارضت الشرط علة لم يصح الشرط علة للحكم وذلك
لما سبق ان الشرط معلق به وجود الحكم لا وجوبه حصارا لشرط شبيها بالعلة من حيث ان الحكم يضاف الى
الشرط وجودا والى العلة وجودا ووجوبا فاشتركا في الوجود والعلة اصول في اضافة الحكم لان الاثر فيه لها
لكن العلة لما لم تكن علة الا بذواتها لان العلة الشرعية امارات في الحقيقة استقام ان تخلفها ما يقارنها وهو
الشرط عند تعذر اضافة الحكم اليها بخلاف العلة العقلية فانها علة بذواتها اي بوضعها فلم يستقم ان تخلفها الشرط
في اضافة الحكم اليها الا ترى ان الكسر لما كان علة للانكسار والقطع علة للانقطاع لم يقم غيرهما مقامها في اثبات
الانكسار والانقطاع وهذا الذي ذكرنا اصل كبير لعلمائنا رح تتفرع عليه فروع كثيرة فانهم قالوا في شهود الشرط والتعليق
اذا علق اذا رجعوا جميعا بعد حكم القاضي ان الضمان يجب على شهود اليمين دون شهود الشرط لان شهود الشرط
شهود العلة لانهم يقولون قول الرجل انت طالق وذلك بانفراده علة تامة لاضافة الطلاق اليه فيضاف الحكم
اليهم ليتضمنوا ما اتلفوا اذا اقام علة الطلاق متعديا صالح للضمان فلم يجعل الشرط في حكم العلة وصار هذه
المسئلة اذا شهد شاهدان على قول الرجل لامراته ان دخلت الدار فانت طالق وشهد آخران على انها دخلت الدار
فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجعوا تم ان المصنف رح سمى التعليق علة حيث قال لانهم شهود العلة مع
ان التعليقات ليست بعلل عندنا الآن قوله انت طالق علة للطلاق وشهود التعليق اثبتوا ذلك الا انهم اثبتوه
مركبا بالشرط فاذا وجد الشرط زال التركيب فبقي قوله انت طالق فكان شهود ذلك شهود العلة فان قيل يشكل
هذا بما اذا شهد شاهدان ان هذا الرجل تزوج هذه المراة بالف درهم وشهد آخران انه دخل بها فحكم القاضي بشهادتهم
ثم رجعوا يجب الضمان على شاهدي الدخول خاصة وان كانت العلة في ايجاب المهر هو النكاح قلنا نعم ان المهر يجب
بالنكاح لكن شهود الدخول ابرأوا شهود النكاح عن الضمان بشهادتهم حيث ادخلوا في ملك الزوج عوض ما غرم من المهر

الا بهذا استحسانا، نافع البضع اما ههنا فشهود دخول الدار ما أبرؤا شهود التعليق عن الضمان لانهم لم يدخلوا فى ملك الحالف
عوض ملك النكاح الموجب لاستيفاء، نافع البضع فتيقن هذه شهادة على شرط محض فلم يثبت الضمان بهم فان قيل
يرد على هذا الجواب ما اذا شهد شاهدان على النكاح وشاهدان على الطلاق قبل الدخول ثم رجعوا بعد قضاء القاضى بشهادتهم
فانه يجب الضمان على شاهدى الطلاق وان لم يدخلا فى ملك الزوج عوض ما غرم من المهر قلنا الجواب عنه من
وجهين احدهما ان شهود الطلاق اكدوا على الزوج نصف المهر الذى كان على شرف السقوط بواسطة تعلقها بان الزوج
او بالارتداد او غير ذلك ولم يوجد من شاهدى الشرط فى مسئلة التعليق تاكيد ما كان على شرف السقوط فافترقا
والثانى ان الطلاق قبل الدخول يوجب رفع النكاح من الاصل فكان القياس ان لا يجب الضمان لانه عاد المبدل بكماله
الى ملك المرأة فينبغى ان يعود البدل الى ملك الزوج الا ان الشرع حكم على الزوج باجاب نصف المهر بطريق المتعة
دفعا للوحشة التى جاءت من قبل الزوج فكانت العلة فى الحقيقة هى الطلاق فيضاف الضمان الى شهود الطلاق
وكذلك العلة والسبب اذا اجتمعا سقط حكم السبب ويضاف الحكم الى العلة كشهود التخيير والاختيار اذا رجعوا
فى الطلاق والعتاق وصورة التخيير والاختيار فى الطلاق هى انه اذا شهد رجلان انه قال لامرأته اختارى نفسك قبل
الدخول بها وشهد آخران انها قالت اخترت وصورتها فى العتاق هى انه اذا شهد رجلان ان المولى خيّر عبده بين
الرق والعتق وشهد آخران انه اختار العتق ثم رجعوا بعد الحكم بالطلاق والعتاق ان الضمان على شهود الاختيار
لان الاختيار هو العلة اذ التلف حصل به لكون الطلاق بوجد بالاختيار والتخيير سبب لانه طريق الى الحكم فكان شهود
الاختيار هم الذين اثبتوا علة التلف زورا فيضمنون قال ـــــ رحمه الله فاما اذا سلم الشرط عن معارضة العلة
الى قوله على ما سنبين ان شاء الله تعالى اقول ـــــ كذا ان الشرط اذا عارضته علة لابد ان يكون الشرط
علة فتضاف الحكم الى صاحب العلة اما اذا سلم الشرط عن معارضة العلة اياه فيصلح ان يكون الشرط علة ويضاف
الحكم اليه لما مر انه استقام ان يكون الشرط خلفا عن العلة عند تعذر اضافة الحكم الى العلة ونظير ذلك قول علمائنا
فى رجل قيد عبدا ثم قال ان كان قيد عشرة ارطال حديد فهو حر ثم قال وان حل هذا القيد احد فهو حر فشهد شاهدان
ان القيد عشرة ارطال حديد فقضى القاضى بعتق العبد ثم حل المولى القيد فوزنه فاذا هو ثمانية ارطال فان الشاهدين
يضمنان قيمة العبد فى قول ابى حنيفة رحمه الله لان قضاء القاضى بالاعتاق بشهادة الزور ينفذ عندنا ظاهرا وباطنا فقد
وجب العتق بشهادتهما قبل ان يحل القيد فلا يعتق بالحل بعد فان قيل قضاء القاضى انما ينفذ عند ابى حنيفة رحمه الله اذا لم
ينقض ببطلانه فاما بعد النقض ببطلانه فلا ينفذ كما لو ظهر أن الشهود عبيد او كفار ومعنا قد نقضنا ببطلان الحجة
حين كان وزن القيد ثمانية ارطال وبعد ما علم كذبهم يقين لا ينفذ القضاء باطنا فعتق حينئذ يحل القيد قلنا ليس كذلك
بل ينفذ القضاء عندنا حنيفة رحمه الله باعتبار انه يسقط عن القاضى تعرف ما الاطريق له الى معرفته وهو حقيقة صدق
الشهود ولا يسقط عنه الوقوف على ما يتوصل اليه من رجوعهم او كفرهم لان التكليف انما يثبت بحسب الوسع وقد
تعذر على القاضى ههنا الوقوف على حقيقة وزن القيد لانه لا يعرف ذلك الا بعد ان يحل واذا حل عتق العبد فسقط
عنه حقيقة معرفة وزن القيد ونفذ قضاؤه بشهادتهما ظاهرا وباطنا وعند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله لا يضمن الشاهدان
لان قضاء القاضى بشهادة الزور لا ينفذ باطنا فوقع العتق بحل القيد والحل كان بامر القاضى فلا يكون موجبا للضمان

وهذان الشاهدان انما شرط العتق وهو كون القيد عشرة ارطال ولم يثبتا علة العتق ومع ذلك ضمنا اى عند
ابى حنيفة رحمه الله العبد من جهة ان علة العتق وهى يمين المولى ان كان قيده عشرة ارطال فهو حر لا تصلح لضمان العتق
لانها تصرف فى ملكه غير موصوفة بالتعدى لانها مباحة اولان الانسان لا يضمن لنفسه فجعل الشرط خلفا عن العلة فى
حق اضافة الحكم اليه بخلاف ما اذا رجع الفريقان وهما شهود اليمين وشهود الشرط حيث يجب الضمان على شهود
اليمين خاصة لان انجاب كلمة العتق وهى قول المولى انت حر ان كان كذا انما هو من شهود اليمين كذبا وانه علة صالحة
لضمان العدوان لان الكلمة المذكورة ثبت بطريق التعدى فلم نجعل الشرط خلفا عن العلة فى حق اضافة الحكم واذا رجع شهود
الشرط وحدهم فى فصل الطلاق وفصل القيد يجب ان يضمنوا لما قلنا ان الشرط متى لم يعارضه علة صلح الشرط ان يجعل
خلفا عن العلة فى حق اضافة الحكم وذكر فى المحيط الصحيح أن شهود الشرط لا يضمنون بحال لنص عليه فى الزيادات لان
قوله انت حر مباشرة لاتلاف المالية والحكم يضاف الى مباشر العلة سواء كان بطريق التعدى او لم يكن والى ذلك
اشار الامام شمس الائمة السرخسى رحمه الله فى اصول الفقه والمبسوط حيث قال انهم لا يضمنون وقال فى المبسوط طن بعض
مشايخنا انهم يضمنون فى هذا الفصل قالوا ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم اليها ههنا لانها ليست بمتعد فيكون الحكم مضافا
الى الشرط فيجعل خلفا عن العلة باعتبار ان الحكم يضاف اليه وجودا عندنا وشبه هذا بحفر البئر ثم قال وهو غلط بل الصحيح
من المذهب ان شهود الشرط لا يضمنون بحال لنص عليه فى الزيادات وهذا لان قول انت حر مباشرة الاتلاف للمالية
وعند وجود مباشرة الاتلاف تضاف الحكم اليه دون الشرط لكن المصنف وغيره من المشايخ رحمهم الله اختاروا جانب
الضمان للامر بتغريره وكذلك قال الامام فخر الدين قاضى خان رحمه الله فى ايمان الجامع الكبير واما شهود الاحصان اذا رجعوا
عن شهادتهم فلا ضمان عليهم عند علمائنا الثلاثة رحمهم الله لان الاحصان لا يتعلق به وجوب الحد ولا وجوده لانه عبارة عن
الحال الجميلة فى الشاهد وهى لا تصلح للاضافة الرجم اليه لكونه عقوبة متناهية وتستحيل اضافة العقوبة الى الحال الجميلة
وهى الاحصان وانما الرجم يضاف الى الزنى وقال زفر رحمه الله يضمن شهود الاحصان لانهم فى معنى علة العلة وان رجع شهود
الدخول وحدهم لم يذكره فى الكتاب واختلفوا فيه قال بعضهم لا يضمنون استدلالا بشهود الاحصان اذا رجعوا
وحدهم فانهم لا يضمنون واكثر المشايخ رحمهم الله على انه يجب الضمان عليهم لان شهود الدخول ان لم يثبتوا علة التلف فقد
اثبتوا التلف لان قوله انت حر يصير علة للدخول فالحق ذلك بالعلة عند تعذر ايجاب الضمان على صاحب العلة نظرا لصاحب
الحق اما الاحصان فليس فى معنى العلة بل هو مانع عن العلة وهى الزنى فلا يكون ملحقا بالعلة اما الدخول فلا مانع وجود
العلة وهى الاعتاق فامكن الحاقه بالعلة قال ـــــ رحمه الله وعلى هذا الاصل حفر البئر الى قوله فجعل الشرط حكم العلة
اقول ـــــ على الاصل الذى سبق وان الشرط اذا سلم عن معارضة العلة جعل الشرط علة فى حق اضافة
الحكم اليه بفتح حفر البئر فى الطريق فانه شرط للوقوع والتلف حقيقة لان الثقل علة السقوط والمشى سبب
محض لانه تخلل بين المشى وبين التلف علة لا تضاف الى المشى وهو الثقل وذلك معنى السبب المحض لكن الارض
كانت ممسكة مانعة للثقل عن عمله بامساكها فاذا ازال الممسكة فقد باشر شرط التلف فيكون حفر البئر ازالة للمانع فكان
كوجود الشرط بدخول الدار فانه ازالة للمانع كذا هذا وانما قلنا حفر البئر فى الطريق احترازا عن الحفر فى ملك نفسه
فان الحفر وان كان شرطا ثم لكن لا يضاف التلف اليه لوجود التعدى من الواقع وهو المشى فى ارض الغير بغير امره وكذلك

حتى الزق في حق الدهن شرط لسيلانه لكن الزق كان مانعا لسيلان فازالة مابه تمام شكنة تكون مباشرة لتفويت
ماكان محفوظا فجعل هذا الشرط في حكم العلة وكذلك التعليل الثقيل فان ثقله علة السقوط والحمل مانع من سقوطه فاذا
قطع حبله فقد زال مانع السقوط فحل ثقل التعليل علة فكان قطع حبله مباشرة لتفويت ماكان محفوظا به فيكون القاء
وكثيرا اثبتنا بما ذكرناه ان حفر البئر شرط لكن العلة وهي الثقل ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها وهو وجوب الضمان
لان الثقل امر طبيعي لا تعدي فيه لانه مخلوق كذلك لا اختيار له في ذلك فلا يمكن اضافة الحكم اليه والسبب وهو المشي
مباح في ذلك الموضع فرسخ شبهة وهذا الضمان ضمان جناية وعدوان فلا يثبت بما ليس بجناية وعدوان فلم يصلح
ان يجعل المشي علة بواسطة الثقل فيجعل الشرط الموصوف بالتعدي خلفا عن العلة وهي الثقل في ضمان النفس
والاموال جميعا لانه لم تعارض الشرط العلة من حيث استراكهما في تعلق وجود الحكم ولذلك لم يجب على حافر البئر كفارة
ولم يحرم من الميراث بالحفر لان الحفر ليس بمباشرة اتلاف فلا يلزمه جزاء المباشرة وهو وجوب الكفارة وحرمان
الميراث وهذا يوضح ان حافر البئر صاحب شرط لا صاحب علة فان قيل لا يشرط وصف التعدي في العلة ويشرط
ذلك في السبب والشرط لا يخطأ ظهار العلة في ايجاب الحكم وبهذا افترق حكم حفر البئر في ملكه وحكم مرمى السهم في
ملكه حتى لم يجب الضمان في الاول لانه صاحب شرط غير موصوف بالتعدي ووجب في الثاني وان كان خطأ غير موصوف
بالتعدي لانه صاحب علة وكذا اذا تزوج الرجل صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة الصغيرة حرمتا على الزوج ثم يرجع
الزوج على الكبيرة بنصف مهر الصغيرة ان كانت الكبيرة متعدية بان قصدت افساد النكاح لانها متسببة بخلاف
صاحب العلة فانه يجب عليه الضمان في الحالين لانه مباشر فلا يتوقف الحكم على صفة التعدي كما في الرمي في ملكه
على ما قلنا ثم ان المصنف رح ذكر عدم وصف التعدي في حق العلة في عدم اضافة الحكم اليها حيث قال لان الثقل طبع لا تعدي
فيه قلنا الحكم بصحة العلة واثرها فلا بد من المطابقة من المناسبة بينها فلو قلنا بالضمان الذي هو نتيجة جناية
وتقصير في حق فعل خلقي لا تنتفي المناسبة اصلا فلذلك قلنا في حق العلة الموجبة للضمان بنوع تقصير ما شيء عن فعل
اختياري لا عن فعل خلقي الا ترى ان رمي الحامل لا عن نوع تقصير وان كان في ملكه وهو ترك التثبت حتى وجبت الكفارة
وحرمان الارث وهذان الحكمان ثبتا جزاء فلو لم يكن فيه نوع جناية لما ثبت هذان الحكمان المبنيان على الجناية
والفرق بين السبب والعلة انه شرط تام وصف التعدي في السبب واما في حق صاحب العلة فغير
مشروط تامة انما فيه نوع تقصير لنفع الحكم جزاء فان قيل ان الشيء انما يصير خلفا عن شيء في الحكم اذا كان الاصل
موصوفا بصفة داعية الى مثل ذلك الحكم ثم تلك الصفة توجد في الخلف وههنا ما كان القتل موصوفا بالتعدي فكيف يجعل
الحفر خلفا عنه عند وجود التعدي قلنا لو كان الاصل ههنا موصوفا بنوع من التعدي لم يجعل صاحب الشرط
خلفا عنه بل يضاف الحكم حسما الى الاصل لا الى الخلف اذ الاضافة الى الخلف لضرورة عدم امكان الاضافة الى الاصل
ولانه لا يلزم ان يكون الخلف موصوفا بما وصف به الاصل الذي له تاثير في اثبات الحكم من كل وجه الا ترى ان الماء مطهر
خلقة ولا كذلك التراب فثبت ان ما ذكرناه من التفريعات من قسم الشرط الذي هو في حكم العلة واما وضع الحجر
في الطريق واشراج الجلاب وترك هدم الحائط المائل بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب التي جعلت عللا في
الحكم لانها طرق للاتلاف لان من هذا القسم وهو الشرط الذي في حكم العلة لانها لم تكن ازالة مانع للعلة بخلاف

حفر البئر ونحوه فانه ازالة للمانع لا طريق مفض للاتلاف وعلى الاصل السابق وهو اقامة الشرط مقام العلة عند عدم
الاضافة الى العلة قال علماؤنا في الغاصب اذا بذر حنطة غيره في ارض آخر ان الزرع يكون مملوكا للغاصب
وان تغير البذر وخروجه بسبب طبع الارض والماء والهواء واما القاء البذر شرط جامع بين هذه الاشياء
وهي الحب والارض والماء والهواء ولكن العلة لما كانت معنى مختارا اسند الله تعالى الاختيار له لم يصلح هو علة
لاضافة الحكم اليها مع وجود فعل فاعل مختار وهو القاء البذر وان كان ذلك الفعل شرطا فجعل ذلك الشرط بحكم
العلة في حق اضافة الحكم اليه حيث اضيف الضمان للصاحب الشرط كما اضيف للصاحب العلة وبهذا الطريق
يكون الزرع كسب الغاصب مضافا الى عمله فيكون مملوكا له فكان هذا كواقع مع اجاجر فان الثقل الذي هو علة لم
يصلح للاضافة حكم الضمان اليه اضيف الى حفر اجاجر الذي هو شرط خلفا عنه واما اذا اسقط الحب في الارض
من غير وضع احد بان هبت به الريح فقد تعذر جعل هذا الشرط خلفا عن العلة فجعل الحمل الذي هو في حكم
الشرط كالعلة خلفا حتى يكون الخارج لصاحب الحنطة لكونها محلا لما حصل وهو الخارج قال
واما الشرط الذي لم يجعل الاسباب الى قوله ولا سبب ولا علة اقول الشرط الذي هو في حكم السبب معناه
هو ان تعترض على فعل من مختار غير منسوب الى الشرط ليلا يكون منسوبا الى العلة الا ان يكون الشرط سابقا على
الفعل الاختياري ليكون في معنى السبب وذلك مثل رجل حل قيد عبد حي ابن العبد لا يصلح لان قيمة العبد باتفاق
اصحابنا لم لان حل القيد ازالة المانع للعبد من الاباق كالحفر والشق فانها ازالة المانع فكان حل القيد شرطا في الحقيقة
واما قيد عدم الضمان فيما ذكرناه من المسئلة بقوله باتفاق اصحابنا احترازا عن فتح باب القفص حتى طار الطير
وباب الاصطبل حتى خرجت الدابة فان ذلك على قول بعض اصحابنا فعال عمد يوجب الضمان وقوله الا انه لما سبق الاباق
الى آخره جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لما كان حل القيد شرطا في الحقيقة وهذا مما لا نزاع فيه فلم لم يجعل ذلك منزلة الاسباب وتقرير الجواب
ان الحل لما سبق فعل المختار وهو الاباق الذي هو علة التلف لما انه العبد الآبق نزل الحل الذي هو شرط حقيقة
منزلة السبب فان السبب الحقيقي ما يتقدم على حقيقة العلة كالتحفير مع الاختيار والشرط الحقيقي ما يتاخر عن العلة
وجودا ولا يكون هو رفع المانع وذلك كحضور المعلق بالشروط كالتعليق بدخول الدار فان الدخول رفع للمانع
اذ التعليق كان مانعا من وقوع المعلق وتاخر عن العلة وهي انت طالق وجودا فان قوله انت طالق يعتبر علة في حق وقوع
الطلاق بعد وجود الشرط وهو الدخول بخلاف الشرط الذي هو في حكم السبب فانه لا يتاخر بل سدم واذا كان كذلك
فلا يلزم ان يكون المتاخر منوايا فيما يخفى فيه اذ لو كان متاخرا لما كان في معنى السبب ثم هو اي حل قيد العبد سبب محض
اي خال عن معنى العلة لانه اعترض عليه ما هو علة قائمة بنفسها غير حادثة بالشرط وهي الاباق وانه فعل فاعل
مختار فقطع نسبة الحكم عن فعل المختار فلم يضف الحكم الى السبب المحض وهو الحل كما في دلالة السارق بل اضيف
بلا ما اعترض عليه من العلة وانما قال هو سبب محض لانه اذا كان السبب في معنى العلة يضاف الحكم اليه فان قيل
كيف يستقيم قوله ثم هو سبب محض مع ما تقدم ذكره من قوله فكان شرطا في الحقيقة وهذا مناقضة ظاهرة قلنا
ان المراد من قوله ثم هو سبب محض بيان خلوه عن جهة العلية كما مر لا بيان خلوه عن جهة الشرطية فاندفع ما قيل
فان قيل قد تقدم ان الشرط ما يتاخر عن العلة وجودا وحل القيد شرط مع انه سابق على العلة وهي الاباق قلنا

يحل هنا ما اخر عن عنه كونه آبقا لان المولى لا يقيد الا الآبق ظاهرا فاذا ابق بعد الحل فكان الاباق السابق الممنوع
بالقيد نفذ الآن فجعل العبد باعتبار الداعي للاباق وقد رقته كانه وجد منه الاباق صورة ونظر ما ذكرنا ان
السبب المحض لا يحل لاضافة اليه الحكم من ارسل دابة في الطريق فجالت يمنة او يسرة عن سنن الطريق ثم سارت
فاتلفت شيئا لم يضمنه المرسل لان الارسال سبب محض وقد اعترض عليه فعل المختار وهو فعل الدابة وذلك الفعل غير منسوب
الى السبب الاول حين لم تذهب على سنن ارساله حتى يكون سائقا بذلك الارسال وانما قيدنا الجولان باليمنة واليسرة
لانها لو اصابت على نهج الارسال ضمن المرسل لم الجولان يمنة ويسرة انما تعتبر اذا كان لها طريق تجوز اما اذا لم يكن لها
طريق سواه يضمن المرسل فان جالت يمنة او يسرة كذا في الهداية وقوله الا ان المرسل صاحب سبب الاصل الخ
آخر جواب عما يقال كيف يكون هذا مثل مرسل الدابة في الطريق وهو صاحب السبب فقال هذا النظير في حق عدم وجوب
الضمان عليهما لكن الفرق بينهما من جهة اخرى وهي ان المرسل صاحب سبب الاصل لان الارسال ليس بازالة المانع
لان الدابة لا تربط غالبا ليلا تتلف شيئا فلا يكون فيه معنى الشرط بخلاف العبد فانه يقيد ليلا يابق فكان حل
قيد ازالة للمانع وهذا اي حل القيد صاحب شرط جعل مسببا لان حل القيد ازالة المانع كما مر لكن اعطي له حكم السبب
باعتبار انه متقدم على علة التلف وهي الاباق فافترقا فان قيل لا عثرة للحيوان والدابة في اضافة الحكم الشرعي
اليه كما قال صلى الله عليه وسلم جرح العجماء جبار اي هدر الا ترى ان من القى حية على انسان فلدغته كان الضمان على الملقي لان اللدغ
طبع لها فالحقت بالا اختيار له اصلا كما في سيلان الزق والمسئلة في الجامع الصغير للامام ظهير الدين التمرتاشي
قلنا ان فعل البهيمة لا تعتبر لايجاب حكم ما فاما لقطع الحكم عن غيره فتعتبر كفعل الدابة تجول بعد الارسال يمنة
او يسرة ثم اتلفت الزرع ان المرسل لا يضمن لان فعلها ان لم يكن معتبرا في الاصل لكن في قطع النسبة الى المرسل معتبر
وكذلك صيد الحرم اذا خرج من الحرم تعتبر فعله في قطع الحكم وهو الحرمة الثابتة لسبب الحرم وكذا لو وضع واضع
حجرا على قارعة الطريق فجولته دابة فعثر به انسان لا يضمن الواضع ولما كان فعل الدابة معتبرا في الجملة اعتبر
في قطع فعل الفتح عن الفاتح حتى لا يجب الضمان على فاتح القفص بخلاف فتح قمط الدهن وغيره حتى تلفت نفسه
بسيلانه كان الضمان على الفاتح لان السيلان ليس بفعل البهيمة حتى يصلح قاطعا لفعل الفاتح واما وجوب الضمان
على الملقي الحية فباعتبار ان الملقي صار بمنزلة علة العلة لانه بالقاء اعمل علة اللدغ لان القاءه آياها لا يكون اذى
من سوق الدابة على زرع الغير وارسالها فانه يضمن الصائل والمرسل اذا كان ذهابها على سنن الارسال
واما الحال والمرسل مع جولان الدابة فليس منها الا رفع المانع كما مر ذكره فاعتبر فعل العبد وفعل الدابة لصدورهما
منزلة اختيار حقيقة في حق العبد وحكما في حق الدابة سبب الجولان وفي الحية لم يكن صدور الفعل منزلة اختيار
حقيقة لانعدامه ولا حكما فالحقت في الدهر في سيلانه في حق عدم قطع النسبة الى الغير فبقي فعل الغير معتبرا
فوجب الضمان على الملقي لذلك فان قيل يشكل على هذا كله ما اذا امر عبد الغير بالاباق فانه يضمن الامر وان
وجد اعتراض فعل مختار على امر الآمر والمسئلة في الخلاصة وفتاوى رشيد الدين الوتار يجب ينبغي
ان يضمن الحال والمرسل على هذا بالطريق الاولى لما ان الفعل اكثر تاثيرا من القطع اجاب الضمان لوجود حسا
بالظاهر الا ترى ان اقوال الصبي المجنون غير معتبرة في ايجاب الضمان وافعالها معتبرة فيه قلنا الآمر

باباق استعمل بامره ولكن يتوقف هذا الاستعمال على اتصال اثره به وهو الاباق فعند ذلك يظهر استعماله فيصير المستعمل
لانه يصير غاصبا باستعماله كما اذا استخدمه فخدم وذلك لانه لما عمل على وفق استعماله صار بمنزلة آلة المستعمل فلا جرم
لها فاضيف الضمان الى المستعمل لعدم صلاحية العلة في اضافة الضمان اليها لعدم الاختيار تعذيرا بخلاف ايجاب الحال فانه
رفع المانع عن الاباق لا غير فعند ذلك ابق العبد باختياره فكانت للعلة وهي الاباق صلاحية في اضافة الحكم
اليها فلم يضف الضمان الى صاحب الشرط لذلك حتى ان العبد المقيد لو كان مجنونا كان الحال ضامنا لعدم اختيار
العبد فصار كمسئلة الامر بالاباق وعلى ما سبق من الاصل قلنا اذا انقلبت الدابة فاتلفت زرع انسان نهارا او ليلا
لم يضمن صاحبها شيئا عندنا لانه لم يوجد من صاحب الدابة شرط ولا سبب ولا علة يضاف الحكم اليه بذلك قال
وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله يضمن في فتح باب تفصل لما قوله فكذلك هذا اقول على ما سبق من الاصل قال
ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله من فتح باب تفصل فطار الطير او فتح باب اصطبل فندت الدابة فخرجت
ان فاتح الباب لا يضمن شيئا لان فعله هذا شرط لكونه ازالة المانع من الانطلاق لكنه جرى مجرى السبب
لما قلنا انه سابق على العلة والسبب ما تقدم على العلة والشرط ما يتاخر وقد اعترض على هذا الشرط وهو الفتح
فعل مختار وهو الطير والدابة غير منسوب الى الشرط فبقي الاول وهو الفتح سببا خالصا معنى واذا كان
شرطا صورة فلم يجعل التلف مضافا اليه بخلاف حفر البئر اذا سقط فيها انسان فان الضمان على الحافر لا على الماشي
لان ما اعترض من مشيه لا يصلح ان يكون علة للتلف لانه لا اختيار للماشي في السقوط اذ هو لم يكن عالما بحق ذلك
المكان حتى استقط نفسه في البئر لم يضمن الحافر شيئا لان الفاءه نفسه في البئر هو العلة وانه صالح لاضافة الحكم اليه
اذ هو فعل صدر من مختار وكمن مشى على قنطرة واهية موضوعة بغير حق وهو عالم بذلك فانخسفت به لم يضمن
الواضع شيئا او مشى على موضع قد دثر الماء فيه وهو عالم به فزلق فعطب هدر دمه فلا يضمن الواضع ولا الواشي
وقال محمد رحمه الله طيران الطير هدر شرعا وكذا فعل كل بهيمة لقوله صلى الله عليه وسلم جبار فلا يصلح لاضافة الحكم اليه فيجعل
الطير والبهيمة كالخارج من القفص والاصطبل بلا اختيار وصار ذلك كسيلان ماء الزق فاذا خرج
ما ذكرناه من الطير والدابة على فور فتح باب القفص والاصطبل وجب الضمان على صاحب الشرط وهو الفاتح
لكونه في معنى صاحب العلة بخلاف فعل العبد الذي هو الاباق فانه صالح شرعا لاضافة الحكم اليه والجواب
عما تمسك به محمد رحمه الله ان فعل الدابة لا يصلح لايجاب حكم من الاحكام فاما لقطع الحكم عن الغير فصالح لذلك اذا ارسل
كلبه على صيد فمال الكلب عن سنن الارسال ثم اتبعه واخذه فانه لا يحل اكله فاعتبر فعله في حق منع الاضافة
لا غير وان كان لم تعتبر في حق اضافة الحكم اليه وكما اذا ارسل دابة في الطريق فجالت يمنة او يسرة فانه اعتبر
فعلها في قطع حكم ارسال صاحبها وكذلك الصيد اذا خرج من الحرم تعتبر فعله في قطع الحكم وهو الحرمة الثابتة لسبب الحرم
قال رحمه الله وبهذا قلنا فيمن حفر بئرا الى قوله فهي ملحقة بذلك الباب اقول لما سبق من الاصل وهو ان
الالقاء هو العلة وانه صالح لاضافة الحكم اليه قلنا فيمن حفر بئرا فوقع فيها انسان وهلك ثم اختلف ولي الهالك الحافر
فقال الولي انه سقط في البئر قال الحافر هو اسقط نفسه فيها كان القول قول الحافر استحسانا لما مر ان الحفر شرط
لكنه جعل خلفا عن العلة حين تعذرت اضافة الحكم الى العلة فاذا اتى صاحب الشرط وهو الحافر ان العلة صالحة

لاضافة الحكم اليها حتى ادعى الضمان نفسه في البئر لكون ذلك للفعل اختياريا فقد تمثل بالاصل وهو اضافة الحكم لله العلة وحده حكما ضروريا وهو اضافة الحكم للشرط فجعلنا الفعل حائلا بين الجارح وبين الموت بالمجروح بسبب آخر فانه لم يصدق في ذلك لانه صاحب علة وهي الجرح والاصل في العلة الصلاحية لاضافة الحكم اليها فكان الولي الذي ادعى الموت بسبب الجراحة هو المتمسك بالاصل وعلى هذا لو أشلى كلبا على صيد مملوك لشخص فقتله الكلب او أشلى كلبا على نفس فقتلها او على ثوب رجل فخرقه لم يضمن شيئا لان المشلي صاحب سبب وقد اعترض على ذلك السبب فعل من مختار وذلك الفعل غير منسوب الى ذلك السبب لان الكلب انما يعمل بطبعه والذي أغلاه ليس بعاين له بخلاف ما اذا أشلى كلبه المعلم على عبد فقتله فان صاحبه يجعل كانه ذبحه بنفسه في حكم الحل لان الاصطياد نوع مكسب في الجملة فبني الحكم فيه على نفي الحرج وعلى قدر الامكان فاما في ضمان العدوان فوجب المصير للمحض القياس وهو علم وجوب الضمان على المشلي لان ما وجد منه وهو الاشلاء سبب اعترض عليه فعل من مختار غير منسوب الى ذلك السبب فانه لا يكون سابقا بمجرد الاشلاء ومع الشك في السبب الموجب للضمان لا يجب الضمان بحال وبقولنا في الحل احترزنا عن اصطياد المحرم فانه لم يجعل في حكم الحل كالذابح بنفسه وحاصل الفرق بينهما ما ذكره في الهداية ان البهيمة مختارة في فعله ولا يصح نائبا عن المرسل فلا يضاف فعله الى غيره هذا هو الحقيقة الا ان الحاجة مست في الاصطياد فاضيف للمرسل في ان الاصطياد مشروع ولا طريق سواه ولا طريق في حق ضمان العدوان وذكر الفقيه ابو الليث رح اذا ارسل كلبا فاصاب انسانا في خوف يضمن المرسل وان لم يكن سائقا له لانه اذا أرسله وان لم يكن خلفه فهو امام في خوف فكانه خلفه قال الصدر الشهيد رح وعليه الفتوى وكما ان سبق ان المشلي صاحب سبب فلو اذا القى رجل نارا في الطريق او في ملكه فهبت بها الريح الى ارض جاره فاحرقت كدسه لم يضمن لانه صاحب سبب والفعل الموجود بعده غير مضاف اليه لان هبوب الريح بعد القاء النار في الطريق غير مضاف الى الملقي واذا القى شيئا من الهوام في الطريق فتحركت فانتقلت من مكانها الى مكان آخر ثم لدغت انسانا لم يضمن لانه صاحب سبب خلاف ما اذا احرقت قبل الوقوع على الارض وقبل التحرك لانه مضاف اليه تسبيبا فيضمن وبعض هذه المسائل التي ذكرنا منها تخرج على الاصل الذي مر ذكره في باب تقسيم الاسباب فانها ملحقة بذلك الباب لكون هذا القسم فرا لشرط له حكم الاسباب كما سبق تقريره الكذس بالضم واحد اكداس الطعام قال ـــــ رح واما الذي هو شرط امما لا حكما لما قبله كما قبل الشرط الاول اقول ـــــ اما الشرط الذي هو شرط امما لا حكما لان حكم الشرط هو ان يضاف اليه وجود المشروط وذلك بثبوته عنده وانما يثبت الحكم عند الشرط الثاني دون الاول فكان الاول منها شرطا امما لا حكما فعلى هذا كل شرط من شروط الصلوة كالطهارة وستر العورة وغيرهما يكون شرطا امما لا حكما فان قيل ما الفرق بين الشرط وبين العلة في مثل هذه الصورة ـــــ فان الحكم اذا تعلق بوصفين لم يكن الوصف الاول هناك علة امما بل له شبهة العلة على ما ذكره المصنف رح بقوله واما الوصف الذي له شبهة العلة الى آخره واما الشرط في مثل هذه الصورة فكان الوصف الاول شرطا امما قلنا انما كان هكذا لان لكل واحد من الوصفين هناك نوع تاثير الا ترى انه كيف صرح بقوله فكل حكم تعلق بوصفين مؤثرين ولما تم العلة لان لم يكن كل واحد منهما علة بانفراده فكان يشبه العلة باعتبار تاثيره ولم يكن علة لعدم تمام ركن العلة بخلاف الشرط فانه يتم شرطا

بانفراده فكان يشبه العلة باعتبار تاثيره ولم يكن علة لعدم تمام ركن العلة بخلاف الشرط فانه يتم شرطا بانفراده وان لم يثبت الحكم عند التوقف الحكم الى وجود شرط آخر وحاصل ذلك راجع لان اجتماع شروط كثيرة جائز في حق حكم واحد حال وجوده كجواز الصلوة مثلا تتوقف الى شروط كثيرة كل شرط منها تام في كونه شرطا وان لم يثبت الحكم عند وليست العلة كذلك لانه يستحيل ان يثبت الحكم الواحد في حالة الوجود بعلل كثيرة جمعا والمعنى فيه ان العلة هي المؤثرة في وجود الحكم فلما وجد الحكم فلما وجد الحكم بواحدة منها كان وجوده ثانيا باعوى منها محالا اما الشرط فليس بمؤثر في وجود الحكم فيصح اجتماع الشروط فكان كل شرط تاما في كونه شرطا فصح اسم الشرط على واحد من الشرطين بدون الآخر ولم يصح ذلك في العلل لانه اذا لم يتم ركن العلة الا بوصفين مؤثرين لم يكن كل واحد منهما علة تامة فلم يكن علة امما ولكنه يشبه العلة باعتبار تاثيره لان عند وجود الوصف الآخر يثبت الحكم بهما فكل واحد منهما مؤثرا في وجود الحكم وبهذا الاصل قلنا فيمن قال لامراته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثم طلقها واحدة فانقضت عدتها ثم دخلت احدى الدارين ثم تزوجها فدخلت الثانية تطلق عندنا ولم نعتبر قيام الملك عند وجود الشرط الاول لان الملك شرط زمان وجود الشرط لصحة وجود الجزاء وتوبيه على الشرط لا لصحة وجود الشرط لان الشرط يصح وجوده وان لم يوجد الحكم عنده لما ذكرنا واما الملك فشرط لصحة نزول الجزاء ولم يوجد فيما نحن فيه جزاء فنعتبر الملك لان الحكم غير مضاف الى الشرط الاول وجوبا به لانه لا تاثير له في ذلك ولا وجودا عنده لانه لا ينزل الطلاق في الحال مالم يتم الشرط فلم يجز ان نجعل الملك شرطا لعين الشرط اذ عينه لا تعتبر الملك وبهذا لو وجد الشرطان في غير الملك انحلت اليمين الى غير جزاء حتى لو نكحها بعد ذلك ودخلت الدارين لا تطلق ولو كانت يمين الشرط منقرة الى الملك لما انحلت اليمين ولم يجز شرط الملك بقاء اليمين لان محل اليمين هو الذمة فكانت باقية بقاء فجاز من غير ان يشترط فيه الملك في حق الحكم كما قبل الشرط الاول فان الملك كان شرطا لبقاء اليمين في ذلك الوقت ومع ذلك كانت اليمين باقية فعلم ان الملك ليس بشرط لبقاء اليمين ولا لعين الشرط بل للجزاء ووقت وجود الشرط الاول ليس بزمان لنزول الجزاء فلا تعتبر قيام الملك عند وانما تعتبر ذلك عند وجود الشرط الثاني لانه زمان نزول الجزاء والملك قائم عنده فتطلق آه لان شرط الملك عند الشرط امما لبقاء اليمين او لوقوع الجزاء او لصحة الشرط لا سبيل للاول لان اليمين كانت باقية قبل الشرط بدون الملك فكذا بعده لان الشرط امما لا يوجب تغيير حكم ولا سبيل للثاني لان الجزاء انما يترتب على الشرط الثاني دون الاول ولا سبيل للثالث لان الشرط صحيح بدون الملك حتى لو وجد الشرطان بدون الملك تحلل اليمين لا الى جزاء وخالف زفر رح فيما ذكرنا من المسئلة وقال لا تطلق بناء على اعتباره قيام الملك عند وجود الشرط الاول ولم يوجد ذلك قال رح فاما الشرط الذي هو علامة الى قوله بيانها ذكرا بدا اقول ـــــ القسم الخامس من الشروط هو الشرط الذي هو علامة محضة كالاحصان في باب الزنى فانه علامة تعرف بظهوره كون الزنى موجبا للرجم وانما قلنا انه علامة لان حكم الشرط ان يمنع انعقاد العلة بعد وجودها صورة لا ان يوجد الشرط كما في تعليق الطلاق بدخول الدار وهذا الذي ذكرنا لا يكون في الزنى بحال لان الزنى موجب للعقوبة بنفسه ولا يمتنع ثبوت حكم الى وجود الاحصان فاذا وجد الزنى ولم يتوقف حكم على احصان يحدث بعده لكن الاحصان اذا ثبت كان لمعرفا ان الزنى حين وجد كان موجبا للرجم وما للمظهر حكم العلل يوجب

فان العلة ما يضاف بها حكم المحل والمظهر ما ظهر عند ما تركان من قبل فلم يكن لها حكم العلل ايجابا ولا ايجادا كذا في الاسرار
وعلما ان وجد الزنى بصورته ويتوقف انعقاده علة على وجود الاحصان فلا يجوز لانه اذا وجد لم تتوقف حكمه الى زمان وجود
الاحصان ايجاد بعده فانه اذا زنى ثم احصن لا يجب الرجم فثبت ان الاحصان علامة وليس بشرط لان
الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى زمان وجوده والاحصان ليس بهذه المثابة واذا كان كذلك فلم يصلح الاحصان علة
للوجود ولا للوجوب ولهذا لم يجعل للاحصان حكم العلة بحال ولذلك لا يجب الضمان على شهود الاحصان اذا رجعوا
بحال حتى اذا شهد اربعة على الزنى واثنان على الاحصان فرجم ثم رجع شهود الاحصان لم يضمنوا عندنا لانه لم يجعل
للاحصان حكم العلة خلافا لزفر رح وقوله اذا رجعوا على حال اشارة الى ما يقع به الامتياز بين الشرط المحض والعلامة
فان شهود العلامة كالاحصان لا ضمان عليهم سواء رجعوا وحدهم او مع شهود الزنى اما شهود الشرط الخالص
فيضمنون اذا انفردوا ان الرجوع على ما سبق ذكره لما عرف ان الشرط لشبهه العلة بما يتعلق به من الوجود
عنده فاذا سلم سوء عن معارضة العلة امكن اضافة الحكم اليه بخلاف العلامة فانه تتذر اضافة الحكم اليها مطلقا
لخلوها عن شبه العلة وبهذا الاصل قلنا ان الاحصان ثبت بعد الزنى بشهادة رجل وامرأتين ولم يشترط فيه الذكورة
الخالصة اي لم يشترط فيه ان يكون الشهود كلهم ذكورا عندنا خلافا لزفر رح لانه لما كان الاحصان معتبرا بما ثبت
به وجوب الرجم ولا وجوده كانت هذه الحالة كغيرها من الاحوال في حكم الشهادة فكما ثبت النكاح بشهادة رجل
وامرأتين في غير هذه الحالة فكذلك في هذه الحالة فان قيل اذا شهد نصرانيان على عبد مسلم لنصراني انه مولاه
النصراني اعتقه والحال انه زنى العبد المسلم او قذف فانكر العبد والمولى الاعتاق فان هذه الشهادة لا تقبل
في حق اقامة الرجم مع انهم شهدوا على المولى وهو نصراني ولم يشهدوا على العبد بشيء بل شهدوا له بالعتق وشهادتهم
في حق العتق مقبولة مع انكم قلتم ان الاحصان لا يتعلق به وجود عقوبة ولا وجوبها فهلا قبلت هذه الشهادة
اذا لم تقبل شهادة الكافر على الكافر باعتاق عبد يعني ينبغي ان يمكن الامام من اقامة حد الرجم على هذا العبد
بسبب ثبوت العتق بشهادة الكافرين عليه وان لم تقبل شهادة الكافر على المسلم في جميع الصور كما ثبت احصان
الرجم بشهادة النساء مع الرجال حتى يمكن الامام من اقامة حد الرجم بشهادة النساء في حق الاحصان مع انه لا تقبل
شهادة النساء في الحدود في جميع الصور لما ان في اقامة احد مضافة الى الاحصان لا وجوبا به ولا وجودا عنده
لان هذه الشهادة اعني شهادة الكافرين على عتق العبد المسلم ليست بشهادة على العبد بل شهادة على مولاه
الكافر بزوال ملكه حتى ثبت عتقه على مولاه بهذه الشهادة بالاجماع فيجب ان تثبت في حق الرجم وحينئذ لم تقبل هذه
الشهادة في حق الرجم دل ان الرجم متعلق بثبوت الاحصان فكان مثبت الاحصان مثبتا للرجم فكان الاحصان
في معنى علة العلة كما قال زفر رح قلنا الجواب عنه على وجه يتبين به الفرق بين شهادة النساء وبين شهادة الكفار في
حق اثبات احصان الرجم ان شهادة النساء مع الرجال خصوصا في المشهود به حتى لا تقبل شهادتهن في حق
الحدود والقصاص وتقبل في غيرها دون المشهود عليه حتى قبلت شهادتهن في حق المسلمين والكفار وان كان
في شهادتهن ضرر على المسلم كما في اثبات المال على المسلم واذا كان كذلك كان خصوص الشهادة المذكورة في المشهود به
مؤثرا انها لا تصلح لايجاب عقوبة جدا كانت او قصاصا كما تدخل في تلك الشهادة خصوص في المشهود به دون المشهود عليه

وشهادة الكفار على العكس على ما يأتي ذكره ثم ههنا المشهود به هو الاحصان والاحصان لا تعلق لها اي بشهادته
وجوب الرجم ولا وجوده فتقبل شهادة النساء في الاحصان لذلك وانما تقبل شهادة الكافرين ههنا بالاعتاق على المولى
وان كان كافرا لان في هذه الحجة اي في الشهادة بالاحصان تكثير محل الجناية من حيث انه تثبت الجناية على نعمة الاسلام
والحرية والعقل ونعمة اصابة الحلال بطريقه فيكون محل الجناية في المحصن اكثر لان بعض هذه الاوصاف الجميلة
لم يوجد في غير المحصن والجناية تعظم عند كثرة النعمة الا ترى ان الله تع كيف ذكر مضاعفة العقوبة على
نساء النبي عليه على تقدير اتيانهن بالفاحشة بقوله يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها
العذاب ضعفين لان النعم في حقهن دون سائر النساء ضوعفت وتكثرت فضوعفت العقوبة بمقابلتها عند
الجناية كذلك وفي تكثير محل الجناية ضرر بالمشهود عليه وهو العبد المسلم من حيث وجوب الرجم عليه وشهادة
مولاه اي النساء حجة فيما يتضرر به الرجل اذا لم يكن الواجب حدا ولا عقوبة والاحصان ليس بحد ولا عقوبة ولا
تعلق به وجوب العقوبة ولا وجودها لما سبق فيقبل فيه شهادتهن وان تضرر بها المسلم كما تقبل شهادتهن على
المسلم في ايجاب الاموال ولشهادة الكفار اختصاص حق المشهود عليه فانها تقبل في حق الكفار ولا تقبل في حق المسلم
دون المشهود به فانها تقبل في الحدود والقصاص وغيرها على الكفار وقد تضمنت شهادة الكافرين باعتاق العبد تكثير
محل الجناية من حيث انه تثبت الجناية على نعمة الاسلام والحرية فتقضي الرجم وفي ذلك اي في تضمن شهادتهم تكثير محل الجناية
ضررا بالمشهود عليه وهو العبد المسلم لانه يجب عليه الرجم بشهادتهم ولا يجوز ايجاب الضرر على المسلم بشهادة الكفار ابدا
ثم هذا الموضع من الكتاب من الابواب التي لا يقيدها الا واجدي ولا يدرك نجحها الا الوذعي وقليل ما هم اسأل الله
ان يجعل ما تعبت في جمعه ذلك واشباله سببا لرضوانه وطريقا لاغفرانه قال رح وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف
ومحمد الى قوله فحسب ما كان تبعا له اقول على الاصل الذي مر ذكره وهو ان العلامة الخالصة لا يضاف اليها
وجوب ولا وجود قال ابو يوسف ومحمد رح في المعتدة اذا جاءت بولد فشهدت القابلة على الولادة ان شهادتها تقبل وتثبت
النسب بها وان لم يكن هناك فراش طلم حال الولادة ولا جبل ظاهر ولا اقرار من الزوج بالجبل لان شهادة القابلة
حجة في تعيين الولد بالاتفاق ولم يوجد فيها يحرمه الا تعيين الولد فصل شهادتها عليه والنسب انما يثبت بالفراش
القائم وقت العلوق فيكون انفصال الولد معتبرا لا يتعلق به وجوب النسب ولا وجوده فلم يكن النسب مضافا
الى الولادة والولادة ثبتت بشهادة القابلة في حال قيام الفراش او ظهور الجبل او اقرار الزوج بالجبل فكذا عند عدم هذه
الاحوال والجواب عن ذلك ان حسنه رح ان الفراش اذا لم يكن قائما ولم يكن جبل ظاهر ولا اقرار به من الزوج
كان ثبوت نسب الولد حكما ثابتا في حق الشارع تعالى والحال ان النسب باطن غير مستند لسبب ظاهر فكانت
الولادة بمنزلة العلامة في حق من يعرف الباطن لاحتياج الا ان يثبت الحكم بناء على الاسباب الظاهرة فاما في حقنا
فلا نسلم لانا نبني الحكم على الظاهر ولا نعرف الباطن فكان ثبوت الحكم في حقنا مضافا الى الاسباب الظاهرة فكان
باطنا بجعل ذلك في حقنا كالمعدوم لا ان يظهر بالولادة بمنزلة الخطاب الازلي في حق من لم يعلم به فانه يجعل كالمعدوم ما لم يعلم
به ليكون التكليف على قدر الوسع واذا كان كذلك فبقي النسب مضافا الى الولادة فشرط لاثبات الولادة كمال الحجة
ليثبت النسب وشهادة القابلة ليست بحجة على النسب ليضاف اليها بخلاف ما اذا كان الفراش قائما او الجبل ظاهرا

فانه وجد دليل قيام النسب ظاهرًا اذ الفراش القايم مثبت للنسب قبل الولادة فكانت الولادة علامة معرفة
وكذا اذا كان الحبل ظاهرًا او اقر الزوج بالحبل وآذا اعتق الزوج طلاق امرانه او عتق عبده بولادة امرانه ولم يقر
بانها حبلى فشهدت امراة بالولادة حال قيام الفراش وقع ما علق من الطلاق والعتاق بما مر ذكره وهو الولادة عندهما
لان ما علق من الطلاق والعتاق غير مقصود بشهادة تلك المراة بل المقصود منها الولادة والطلاق والعتاق من
ضروراتها كالنسب وقد ثبتت الولادة بشهادتها فيثبت ما كان تبعًا له اى لوجود الولادة وهو الجزاء المتعلق
به من الطلاق والعتاق وثبوت النسب وغيرذلك اعلم ان ههنا مسائل ذكرها في المبسوط لا بد من تحريرها حتى يتميز
ما هو المتفق عليه عما هو المختلف فيه اذا قال الرجل لامراته اذا ولدت فانت طالق فقالت قد ولدت وكذبها الزوج لم يقع
الطلاق بقولها بخلاف الحيض لان الولادة ما تقف عليه غيرها فلا يحكم بوقوع الطلاق ما لم تشهد القابلة بالولد و
الحيض لا يقف عليه غيرها فلذلك يقبل قولها وان شهدت القابلة بالولد ثبت نسب الولد بشهادتها ولا يقع الطلاق
عند ابي حنيفه رح ما لم يشهد بها رجلان او رجل وامراتان وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما يقع الطلاق بشهادة القابلة لان
شرط وقوع الطلاق ولادتها وقد صار محكومًا بها بشهادة القابلة بدليل ثبوت نسب الولد ولان شهادة القابلة
في حال قيام الفراش حجة تامة في حق النسب وغيره كجريان اللعان وثبوت الجد وامومية الولد فكان حجة في وقوع
الطلاق يعني اذا ولدت امراته ولدًا فقال الزوج ليس هو مني ولا ادري انت ولدته ام لا فشهدت القابلة حكم
باللعان بينهما ولو كان للزوج حد القذف او عبدا وجب الحد عليه ولو قال لجاريته ان كان بها حبل فهو مني
فشهدت القابلة بولادتها صارت ام ولده وابو حنيفه رح يقول شرط الطلاق اذا كان لا يثبت بشهادة القابلة
فلا بد فيه من شهادة رجلين او رجل وامراتين كساير الشروط وهذا لان شرط الطلاق كنفس الطلاق وتاثيره
ان شهادة المراة الواحدة ليست بحجة اصلية وانما يكتفى بها فيما لا يطلع عليه الرجال لاجل الضرورة والثابت للضرورة
لا يعدو موضعها والضرورة في نفس الولادة وما هو من الاحكام المختصة بها والحكم المختص بالولادة امومية الولد للام
واللعان عند نفي الولد فاما وقوع الطلاق والعتاق فليس من الحكم المختص بالولادة بل انما يقع بايقاعه عند وجود
الشرط وسبب من الاحكام المختصة بالولادة مع ان النسب عند ابي حنيفه رح لا يثبت بشهادة القابلة
وانما يثبت تعيين الولد فاما ثبوت النسب فبالفراش القايم وكون شهادة القابلة حجة في ثبوت النسب لا يدل
على انها تكون حجة في وقوع الطلاق فكان هذا كقوله لاجنبي لامراته اذا حضت فانت طالق وفلانة معك وهذا ظاهر
في صورة الانكار واما اذا كان الزوج اقر بانها ذات حبل ثم قال لها اذا ولدت فانت طالق فقالت قد ولدت فعندهما
يقع الطلاق بمجرد قولها وعنده لا يقع الا ان تشهد القابلة به لان الشرط ولادتها وذلك ما يقف عليه القابلة
فلا يقبل فيه مجرد قولها كما في الفصل الاول الا ترى ان نسب الولد لا يثبت الا بشهادة القابلة وان اقر الزوج بالحبل
فكذا في الطلاق وابو حنيفه رح يقول انه علق الطلاق بامر موجود في باطنها فيقع الطلاق بمجرد خبرها كما لو
قال اذا حضت فانت طالق وهذا لان وجود الحبل بها سبب باقرار الزوج فلما جاءت الآن وهي فارغة وتقول قد
ولدت فالظاهر شهد لها او تسقر بولادتها وهذا بخلاف النسب لان مجرد الولادة يثبت بقولها وليس من
ضرورته تعيين هذا الولد بجواز ان يكون ولدت غير هذا من ولد بيت ثم يؤدي حمل نسب هذا الولد عليه فلهذا

لا يصل

قولها في تعيين الولد الا بشهادة القابلة فاما وقوع الطلاق فيتعلق بنفس الولادة اى ولدته من حي او ميت وبعد
اقرار الزوج بالحبل يتقرر بالولادة اذا جاءت وهي فارغة هذا كله من باب الطلاق قال رح وكذلك قال ابو
في استهلال الصبي انه تبع للولادة فكما يثبت نفس الولادة بشهادة القابلة فكذلك يثبت نفس الاستهلال بشهادتها
ان المولود استهل بعد الولادة وذلك اذا كانت حرة مسلمة عدلة ونفس الاستهلال في غير حالة التوريث يثبت
بشهادة القابلة حتى يصلى على المولود اتفاقا فكذا في حالة التوريث وقال ابو حنيفه رح استهلال المولود في حكم الارث
لا يثبت بشهادة القابلة وحدها لان حياة الولد غيب عنا وانما نظهر عند استهلاله فتصير مضافة اليه في حقنا
والارث يبتنى عليه فلا يثبت بشهادة القابلة فاخذ ابو حنيفه رح في الارث بحقيقة القياس اذ وجود الحكم
من احكام الشرط فلا يثبت الشرط في حق الحكم الا بكمال الحجة وهو شهادة رجلين او رجل وامراتين كما في وجود
الشرط بدخول الدار والولادة في المسئلة السابقة لم يثبت من وجه دون وجه كتعليق المخاطبة وضدها بالحيض
المخاطبة ثم ثالث المخاطبة حضت يثبت بعضها في حكم مخصوص بالمخاطبة وهو طلاقها لا طلاق ضدها فلذلك
ههنا اثبتنا حكم الولادة فيما يختص بها دون ما لا يختص بها فثبوت النسب وجريان اللعان وامومية الولد
مما يختص بالولادة فيثبت والعتاق والتوريث مما لا يختص بها فلا يثبت وهو معنى قوله فلا يتعدى اى شهادة
القابلة الى التوابع فانه اذا درج بالتوابع ما ذكرناه من وقوع الطلاق والعتاق والتوريث وقيل لم يثبت الولادة
بشهادة القابلة مطلقا وانما جعلت حجة ضرورة ثبوت الولادة لان موضعها مما لا يطلع عليه الرجال ولا يحل النظر
للنساء ايضا الا ان نظر النساء اخف من نظر الرجال ونظر الواحدة اخف فجعلت شهادة الواحدة في باب الولادة
ضرورة فسد بقدر الضرورة فلا يتعدى تلك الشهادة الى التوابع كشهادة النساء في جارية اشتريت بشرط
البكارة على ان هذه الجارية ثيب فانها لا ترد على البايع بهذا العيب وان كان قبل القبض مع ان الرد قبل
القبض يشبه الاستماع من القبول لان القبض يشبه العقد ومع ذلك لا ترد بشهادتهن وكذا لا ترد بعد القبض
لان ذلك يكون نقضا للبيع لا استماعا فلما لم يتمكن بشهادتهن من الاستماع لم يتمكن من نقضه بالطريق الاولى بل
يستحلف البايع للرد لينضم نكوله الى قولهن والعيب يثبت بقولهن لا للرد لان شهادتهن ليست بملزمة فلا يثبت
الرد قبل القبض ولا بعده بشهادتهن فكذا ما يخرجه قال رح باب

تقسيم العلامة الى قوله مع هذا الاحتمال اقول العلامة تنقسم على اربعة اقسام علامة بين علم دلالة
على الوجود على ما قلنا في بيان الشرط الذي هو علامة ومنه علم الثوب وعلم العسكر وهذا اخذ العلامة المحضة وعلامة
بمعنى الشرط كالاحصان في باب الزنى في حكم الرجم على ما مر بيانه وعلامة هي علة كالعلل الشرعية لما انها امارات
الاحكام على الحقيقة غير موجبة بذواتها شيئا بل بجعل الشارع اياها موجبة واما زه على الاحكام تيسيرا وعلامة
تسمية ومجازا وهي علل الحقايق المعتبرة بذواتها كالعلل العقلية وهذه القسمة مذكورة في اصول الفقه للامام
شمس الايمة السرخسي رح وفي قول المصنف رح فصار ت العلامة نوعا واحدا بعد قوله باب تقسيم العلامة
نوع مناقاة كنا نقول في الموضع التي سماها العلامة المحضة نوع واحد على الاطلاق وهو ما كان علما على الوجود من غير
ان يتعلق به وجوب الحكم ولا وجوده عنده وقد تسمى العلامة شرطا من حيث ان كل واحد منها دال على وجود الحكم

والعلل الشرعية علامات على احكامها لكنها ليست بعلامة مطلقة اذ هي علل حقنا والاحكام تنسب اليها فسقم العلامة بهذا الاعتبار لا باعتبار العلامة المحضة فيدفع المنافاة والمخالفة بهذا الوجه والى هذا المعنى اشار مولانا جمد الضرير رح وقد قال الشافعي رح في مسئلة القذف ان عجز القاذف عن اقامة البينة على زنى المقذوف علامة لجناية القاذف وبطلان شهادته لا شرط حتى قال القذف يبطل شهادته قبل ظهور العجز عن اقامة البينة ولو كان شرطا لما بطلت قبل ظهور العجز المعرف لذلك القذف انه كبيرة من حيث وجد لا ان يصير كبيرة عند العجز الا انه يحتمل ان يكون صادقا فلذلك وجب التاخير الى زمان يمكن فيه من اثباته فاذا عجز ظهر انه حين وقع وقع كبيرة واذا كان كذلك فكان علامة فيكون سقوط الشهادة سابقا على العجز لان سقوط الشهادة امر حكمي شرعا والحكم الشرعي جاز ان يتوقف كالعقد الموقوف على الاجازة فانه اذا اجيز العقد يسند الحكم الى السبب حتى تكون الاكساب الحاصلة قبل الاجازة للمشتري فكذلك سقوط الشهادة امر شرعي يتوقف على العجز عن اقامة البينة فاذا كان العجز معرفا سقوط الشهادة سابقا على العجز تسقط الشهادة بنفس القذف حتى اذا شهد القاذف في حادثة قبل ظهور العجز عن اقامة البينة ثم ظهر العجز تقبل شهادته في تلك الحادثة عند بخلاف الجلد لانه فعل حسي يقام على القاذف لا يتصور سبقته على ظهور العجز لانه يوجد بعد ظهور العجز لا محالة فلا يتصور وجوده قبله فكان العجز عن اقامة البينة فيه شرطا لا علامة لان اقامة الجلد تتصور مضافة اليه وجودا عند بخلاف سقوط لانه امر حكمي سبب بنفس القذف لان القذف كبيرة بنفسه لما فيه من اشاعة الفاحشة وهتك عرض المسلم الحفيف فان الاصل في المسلم هو العفة عن الزنى لوجود ما بينا من الفاحشة وهو العقل والدين والعمل الاصل والعيب ما لم يوجد دليل اقوى منه فصار القذف كبيرة بنفسه في احتمال لرجحان جهة الكذب بناء على الاصل الذي ذكرناه فتسقط الشهادة بنفس هذه الكبيرة كما في سائر الكبائر والعجز معرف لنا حكم سقوط الشهادة وثمرة الخلاف هي ان القاذف اذا شهد في حادثة قبل ظهور العجز عن اقامة البينة ثم ظهر العجز لم تقبل شهادته في تلك الحادثة عنده والجواب عما ذكره الخصم ان العجز عن اقامة البينة شرط لاقامة الجلد وسقوط شهادة القاذف والحكم المتعلق بالشرط لا يسبقه لما ان الثابت بالكتاب في جزاء جعله ما في قوله ع والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء الاية وهي الجلد المقدر وردّ الشهادة فعل كلمة ذكر جزاء لفعل القاذف الا ترى ان الكل معوض لله الا ما فكان جزاء والجلد مرتب على العجز وردّ الشهادة عطف عليه فكان هو مرتبا على العجز ايضا لا محالة فكان سقوط الشهادة حكما لردّ الشهادة الذي يحصل من فعل الامام لا ان يكون حكما للقذف لانه لو كان حكما للقذف لما صح تفويضه الى الامام واذا كان كذلك لم يصلح ان يجعل العجز معرفا لسقوط الشهادة كما يجعل هو معرفا في حق الجلد على ما تقدم ولا يقال ان عدم قبول الشهادة لا يكون فعلا لانا نقول النهي عن قبولها امر بردها فكان الثابت فعلا لامحالة وعدم القبول بناء على كونه مردود الشهادة والاصل ذلك اي واصل ما قلنا ان العجز لا يصلح ان يجعل معرفا هو انا نحتاج في العلم بالتعريف لما ان نثبت ان القذف كبيرة بنفسه حتى تسقط الشهادة بنفس القذف وليس كذلك لان البينة على فعل الزنى حسبة اي اجرا وثوابا من الله ع في اقامة حد الزنى اذا كان الزاني مصرا غير تائب واقامة حد الزنى حق خالص لله ع خلقا للعالم عن الفساد والعاصي في اقامته محتسب منعم حق الله ع فيكون فعلا من جملة العبادات الا ان يكون عن ضغينة فكيف يكون القذف كبيرة مع احتمال وقوعه عبادة على تقدير

اختيار الحسبة ومع كونه خبرا محتملا للصدق والكذب ولان بالقذف تم الحجة الموجبة للرجم فان الشهود على الزنى قذفة في الحقيقة لما كانت شهادتهم حجة لايجاب الرجم فعرفنا ان القذف نفسه ليس بكبيرة فلا تسقط الشهادة بنفس القذف كما قاله الخصم فلك رح فاما قوله ان العفة اصل للاقوله غير القادم اقول هو اثنان لا ايجاب عافاه الخصم وهو ان الاصل في المسلم العفة وتقدير الجواب هو انه كما قلت لكن ذلك لا يصلح علة لاستحقاق ردّ شهادة القاذف لان الاصل يصلح دافعا لا مثبتا كاليد الثابتة على العين فانها دافعة يد الغير لا مثبتة للملك ولو كان الاصل صالحا مثبتا لاستحقاق ردّ شهادة القاذف لما ثبتت البينة ابدا على الزنى وان كانت البينة اقوى من الاصل الذي هو العفة لان البينة لا تخرج القاذف والشهود عن كونهم كاذبين بوجود الاصل فلا تحصل حجة فايدة اقامة البينة لان الحدود تندرئ بالشبهات وجبت قبلت البينة بالاجماع دل ذلك ان الاصل لا يصلح مثبتا لاستحقاق ردّ الشهادة وقوله لكن الاطلاق متعارض يتقدر دل عليه قوله فكيف يكون كبيرة وهو ان القذف ليس بكبيرة اي ان القذف ليس بكبيرة في نفسه فيجوز للقاذف ذلك لان قوله ع ان خبر مقبل بالصدق والكذب لكن تجوزنا القذف مقيدا بشرط طلب الحسبة بقذفه حتى لو كان القذف عن ضغينة لا حل ذلك وان كان صادقا وذلك لا حل اي واختيار الحسبة لا حل الا بشهود بحضور فوجب تاخير القاذف القذف الى زمان يمكن به من احضار الشهود وذلك الى آخر مجلس القاضي اليه او الى زمان يراه الامام تقديره واذا لم يمكن منه في ذلك الزمان وظهر عجزه فقد وجد الشرط فيترتب عليه الجزاء لرجحان الكذب على الصدق حينئذ ثم لم يوجد حكم قد ظهر وهو جلد القاذف وردّ شهادته عند وجود شرطه وهو العجز عن اقامة البينة سبب ما حصل وجود البينة بعد ذلك فان قيل ينبغي ان يوخر هذا الحكم وهو اقامة حد القذف الى آخر جزء واجزاء حيوته لان العجز عن الاتيان باربعة شهداء مستغرق جميع العمر فلا تثبت ذلك الا بحيثه اولان عدم الاتيان بالشهود شرط اقامة حد القذف والعدم لا يتحقق ما لم يمت كما في قوله ان لم آت البصرة فهو كذا قلنا الشرط عدم الاتيان بالشهود في الحال اذ لو لم يكن كذلك لخلا قوله ع فاجلدوهم عن الفايدة لانه بعد ما مات لا يمكن الجلد ولا ردّ الشهادة فكان هذا كقوله ع فصيام شهرين وقوله فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فان فيها لا تعتبر عدم وجود المال في الحال الا العدم المستغرق للعمر فكذا هنا فاذا اقيم على القاذف الجلد وسقطت شهادته ثم جاء القاذف ببينة يشهدون على زنى المقذوف قبلت شهادتهم واقتضى حد الزنى على المشهود عليه وهو المقذوف وابطلنا عن القاذف ردّ الشهادة وقبلنا شهادته بعد ذلك ان لم تقادم العهد لان سقوط شهادته ثبت بسبب عجزه عن اقامة الشهود فاذا قدر على اقامتها علم انه لم يكن عاجزا فبطل ردّ شهادته وان تقادم العهد وهو ستة اشهر لم تقم الحد على المشهود عليه وابطلنا ردّ الشهادة عن القاذف كذا اورده في المنتقى رواية عن ابي يوسف ومحمد رح لتحقق الشبهة فصار هذا بمنزلة دعوى السرقة على الغير واقام رجلا واحدا يشهد على ذلك فانه تثبت المال ولا يجب القطع فكذلك ههنا لا تثبت حد الزنى وتقبل شهادة المحدود في القذف وفي رواية لا تقبل شهادته لان ردّت شهادته في حادثة لم تقبل شهادته فيها بعد ذلك ابدا كما في سائر اذا شهد في حادثة فردت شهادته لفسقه ثم تاب لم تقبل في تلك الحادثة وان تقادم العهد وقوله غير فصل القادم اي لم يذكره المنتقى مسئلة التقادم وبين قوله وان تقادم العهد لم تقم الحد على المشهود عليه وذكر غيرها فيه قال رح ويتصل بهذا باب ——— بيان العقل لما قوله انه معذور ايضا اقول ——— باب العقل يتصل بالجمل التي مرّ ذكرها من اول الكتاب الى هذا الموضع ووجه الاتصال هو ان اثبات ان معناه حكم العام لحكم الخاص بدليل الاجتهاد وهو محتاج الى العقل وكذا اثبات قطعية احكام الظاهر والنص والمفسر والمحكم مع تفاوت

في القوة والضعف فما بيزة لك وكذا باب القياس في الفرقة بين العلل المؤثرة والطردية ووجوه القياس والاستحسان
وكذا معرفة السبب والعلة والشرط والعلامة واحكامها محتاجة الى العقل فكان باب العقل متصلا بهذه الجملة ان
الناس اختلفوا في العقل اهو من العلل الموجبة ام لا فقالت المعتزلة ان العقل علة موجبة للحسن هو محترزة لما لا يتحقق
على القطع والثبات فاجابوا الايجاب الى العقل كما قالوا الايجاب للعبد وقالوا الحسن ما حسنه العقل والقبيح ما قبحه
هو وجعلوا العلل العقلية فوق العلل الشرعية وقالوا ان العلل الشرعية امارات في احكامها لا موجبات بذواتها
فجاز ان تتخلف احكامها بعد وجود العلة بتمامها كما في صوم الناسي وعدم ثبوت حكم البيع في البيع بشرط الخيار ولهذا جاز النسخ
في منصوصاتها بخلاف العلة العقلية فان تخلف حكمها بعد وجود العلة لا يجوز حتى لم يتصور تخلف الانكسار بعد وجود الكسر ولا تخلف
الانقطاع بعد وجود القطع فلم يجوزوا ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل ولهذا نفوا جواز رؤية الله في الدار الآخرة
بالابصار وقالوا ان رؤية موجود لا في جهة ولا اتصال شعاع غير الرائي ولا مسافة مقدرة بينهما لا يدركه العقل
ولم يجوزوا ايضا ان يثبت بالدليل الشرعي ما يقبحه العقل كما نفوا تعذيب الميت في القبر وقالوا تعذيب من لا جريرة له
اصلا ما يقبحه العقل اذ هو من فعل الجبابرة وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا
في الوقف عن طلب الحق وفي ترك الايمان وان لم تبلغه دعوة نبي فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا وغفل عن اعتقاد الايمان وهو عاقل
انه من اهل النار لوجود ما هو موجب للايمان وهو العقل وذكر الشيخ الامام ابو المعين رحمه الله لما انتهت نوبة
رياسة المعتزلة الى ابي هاشم زعم ان لا دلالة للعقل على وحدانية الصانع وانما عرفنا ان الصانع واحد بدلالة السمع دون العقل
ولو خلينا وعقولنا لجوزنا ان يكون للعالم صانعان او اكثر قلت وهذا مناقض بين لما قاله هاشم وقالته الاشعرية على ضد
ما قالته المعتزلة فانهم قالوا لا عبرة بالعقل اصلا دون السمع اي دون الدليل السمعي بالحسن ما امرنا به والقبيح ما نهينا عنه
فلا نعرف حسن الايمان والصدق والعدل وقبح اضدادها بالعقل قبل السمع واذا جاء السمع فالعبرة له لا للعقل وهو قول بعض اصحاب
الشافعي رحمه الله حتى ابطلوا ايمان الصبي العاقل لعدم تكليف الشرع عليه فصار ايمانه كايمان الصبي الذي لا يعقل وقالت الاشعرية
ان لم تبلغه الدعوة فتغفل عن اعتقاد الايمان حتى مات انه معذور وكذلك قالوا لو اعتقد الشرك احد ولم تبلغه الدعوة انه
معذور ايضا وان كان عاقلا قال ـــــ رح وهذا الفصل لا قوله في كل لحظة اقول ـــــ هذا الفصل اشار الى ما
سبق ذكره من قول الاشعرية وهو ان من اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة فانه معذور ترحما وتعزيزا لاحد اي حد طرحت عدم اعتبار
العقل لانهم جعلوا الشرك معذورا كما تجاوزت المعتزلة عن احد في الطرف الآخر وهو طرف اعتبار العقل حيث جعلوا
العقل معتبرا على وجه كان الصبي مكلفا بالايمان كالبالغ مع ان العقل عاجز مثلنا بدون توصل الله تعالى والقول الصحيح
في باب العقل هو قولنا لا قول الاشعري والمعتزلة وهو ان العقل غير موجب بنفسه اذ الموجب هو الله تعالى وغير
مهمل لانه يحصل به اهلية الخطاب وانما هو معتبر لاثبات اهلية التكليف للبشر اذ للانسان بدون العقل لا نهم الخطاب وخطاب
مرلا نهم بعيد عن الصواب وطرق الامور ذميم وخبر الامور اوساطها وذلك فيما قلناه وثمرة الاختلاف تظهر في الصبي العاقل
فانه اذا لم يعتقد الشرك ولا الايمان لا يكون معذورا عند المعتزلة كالبالغ معذور عند الاشعرية وان اعتقد الشرك لان
حكم السمع ما ثبت في حقه وعندنا حكمه بنفسه اي ان اعتقد الشرك فهو معذور وان لم يعتقد الشرك ولا الايمان بل توقف فهو
معذور لانه غير مخاطب بالايمان او نقول العقل عند المعتزلة معترف وموجب وعند الاشعرية غير معترف ولا موجب وعندنا ما

مخترع غير موجب فكان مذهبنا مذهبا وسطا وقيل ان القلب كالعين وقوة الادراك فيه كقوة الابصار فيها والعقل كالشمس
المنيرة وتأخرت قوة الادراك عن عين العقل في مدة الصبي كما تأخرت قوة الابصار عن العين الى
اوان شروق الشمس واشراق نورها ولا تقال الشمس بل الموجبة للرؤية ولا بي مستغنى عنها في تحقق الرؤية
ثم العقل من اعز نعم الله تعالى على عباده لان الانسان به يتميز عما سواه من الحيوانات وبه يتمكن من معرفة الصانع تعالى وتقدس
ومن الوقوف على الاحكام التي لم يرد الشرع بها بالتنصيص وبه يتوصل الى السعادة الابدية والنعم السرمدية وانه خلق
في الاصل منقادا كما ترى وتفسير العقل انه نور في بدن الانسان مثل الشمس في ملكوت الارض يضيء به الى ذلك النور الطريق
الذي مبدأه من حيث ينقطع اليه اثر الحواس يعني حي لازما ومتعديا وعليه قوله تعالى فلما اضاءت ما حوله وقوي ضاء وهو
بها لازم والباء للسببية اي يتضح سبب ذلك النور الطريق الموصل الى المطلوب مبدأه ذلك الطريق عند انتهاء ادراك
الحواس يعني ان العاقل اذا نظر الى المحسوس أدركه بحس البصر فاذا انقطع اثر حسه عن درك ما غاب عن الحس يبتدأ طريق
درك الغايب الذي هو غير محسوس فحيث انتهى اليه اثر حس البصر ولهذا قالوا بداية المعقولات نهاية المحسوسات
وهذا الذي قلناه انما يتأتى فيما له صور محسوسة كما اذا احس بيتا ثم انتهى حسه سمي العقل من منتهى الحس وحكم ان لهذا
البيت بانيا فما لا موجود لا يحس اصلا انما مبدأ طريق العلم به فحيث يوجد كالعلم مثلا فانه لا يحس بالبصر ويحتاج فيه الى
ان العلم معنى راجع للذات العالم ام الى غيره ذاته فيعرف ذلك بالعقل عن غير انقطاع اثر الحواس وقال الشيخ رحمه الله في
نظير ذلك أن من نظر لما اصابع اليد ورأى الابهام في جانب والاربع الاخر في جانب ثم رأى الاربع منفاوتة في الطول والقصر
ورأى الابهام قصيرا ذا قوة هذا منتهى درك الحس ثم يبتدئ عقله بعد انتهاء عمل الحس بدرك ما غاب عن حسه فيدرك بانه
لو كان كلها في جانبه لما حصلت قوة البطش مثل حصولها الآن كما لا يحصل عباس الاصبع لاصطفافها في جانب ولما حازت آلة
عند الانضمام مثل صبورتها الآن وكذلك لو لم تكن متفاوتة حالة الانتصاب لما حصل الغرض بها للمايبات عند الانفراج وكذلك
لو لم تكن الابهام ذات قوة لما حصلت متفاوتة اياها بالمقابلة في حق البطش وكذلك لو لم يكن كلها ذات مفاصل لما حصل
جمع الكف عند الانضمام وكذلك لو تأملت في خلق الظفر وفي غلظ كف الرجال في الضايع العجيبة والحرف الانيقة استوفيت
جزءا من اجزاء الحكم الربانية وكذا في كل شيء فانه يزداد عند التامل وضوحا وايقانا بكمال قدرة الله تعالى فسبحانه تعالى ذقت حكمة
وعلت كلمة يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ثم العقل عاجز بنفسه لانه آلة العلم وبدون العامل لا تتم فلا يكون موجبا
بنفسه فاذا وضح للعقل الطريق كان الدرك للمطلوب سببه فيه كما تبين في الملكوت الظاهر اذا طلعته وظهر شعاعها
ووضح الطريق كما تبين العين مدركة بينهما بها اي بنورها لا بنور الشمس الملكوت من الملك كما لم يعبر به البيضة فتكون
الماء زايدين كما يجيء والوعيد من قيادة ملكوت العوالم الشمس القمر والنجوم وملكوت الاصل الجبال والشجر
والبحار وما بالعقل كفاية بحال اي بدون اعانة الله تعالى والتامل والتعجب عن الهوى والبدع لانه مخلوق عاجز مثل سايد
المخلوقات بدون توفيق الله فلا يكون موجبا للاحكام بذاته وذكر القاضي ابو الحسين علي بن محمد الماوردي في كتابه
ادب الدين والدنيا ان بالعقل تعرف حقايق الامور ويفصل بين الحقائق والشبهات وقد ينقسم قسمين غريزي
ومكتسب فالغريزي هو العقل الحقيقي وبه تمتاز الانسان من سايد الحيوان فاذا تم في الانسان سمي عاقلا وروي عن الضحاك
في قوله تعالى لتذر من كان حيا اي عاقلا واختلف الناس فيه وفي صفته على مذاهب شتى فقال قوم هو جوهر لطيف يفصل به بين الحقايق
المعلومات

وفي قال هذا القول اختلفوا في محله فقال طائفة منهم محله الدماغ لان الدماغ محل الحس وقال طائفة منهم محله القلب لان القلب معدن الحياة ومادة الحواس وهذا القول باطل بانه جوهر لطيف فاسد لان الجوهر يصح قيامه بذاته فلو كان العقل جوهرا لجاز ان يكون عقل بغير عاقل كما جاز ان يكون جسم بغير عقل وقال الآخرون العقل هو المدرك للاشياء على ما هي عليه من حقايق المعنى وهذا القول بعيد عن الصواب لان الادراك من صفات الحي والعقل يستحيل ذلك منه كما يستحيل منه ان يكون متحركا واما ساكنا وقال آخرون من المتكلمين العقل هو جملة العلوم الضرورية وهذا الحد غير مصور لما تضمنه من الاجمال والتداخل من الاحتمال والحد انما هو بيان للمحدود عاينه عن الاجمال والاحتمال وقال اخرون وهو القول الصحيح ان العقل هو العلم بالمدركات الضرورية وذلك نوعان احدهما ما وقع عن درك الحواس والثاني ما كان مبتدأ به النفوس فاما ما كان واقعا عن درك الحواس فمثل المرئيات المدركة بالنظر والاصوات المدركة بالسمع والطعوم المدركة بالذوق والروايح المدركة بالشم والاجسام المدركة باللمس واما ما كان مبتدأ به النفوس فكالعلم بان الشيء لا يخلو من وجود او عدم وان الموجود لا يخرج من حدوث او قدم وان من المحال اجتماع الضدين وان الواحد اقل من الاثنين وهذا النوع من العلم لا يخرج عنه عن العاقل مع سلامة حاله وكمال عقله فاذا صار عالما بالمدركات الضرورية من هذين النوعين فهو كامل العقل وبذلك يشبهها بحمال الناقة لان العقل يمنع الانسان من الاقدام على شهوانه كما يمنع العقال الناقة من الشرود وان نفرت ولذلك قال عامر بن عبد قيس اذا عقلك عقلك عما ينبغي فانت عاقل وقد جاءت السنة بما يؤيد هذا القول في العقل وهو ما روي عن النبي صلعم انه قال العقل نورة القلب يفرق بين الحق والباطل وكل من يفي ان يكون العقل جوهرا اثبت محله في القلب لان القلب محل العلوم كلها فهذا جملة القول في العقل الغريزي واما العقل المكتسب فهو نتيجة العقل الغريزي وهو حجة السياسة واصابة الفكر وليس لهذا حد لانه ينمي ان لم يعمل وينقص ان اهمل وبقاوه يكون باحد وجهين اما بكثرة الاستعمال اذا لم يعارضه مانع من هوى ولاصاقة من شهوة كالذي يحصل لذوي الاسنان من تجاربهم وصحة الروية بكثرة التجارب وممارسة الامور ولذلك حدث العرب اذا اراد الشيوخ حتى قالوا المشايخ اثمجار الوقار ومنابت الاخبار ولا يطيش لهم سهم ولا يستخف لهم وهم ان يؤاخذ على قبيح صدر منهم ان يصدروا على جميل امدروا وقالوا علمكم بارا الشيوخ فانهم ان فقدوا اذكاء الطبع فقد مرت على عيونهم وجوه العبر وتصدقت لاسماعهم آثار الغير وقيل في منثور الحكم من طال عمره نقصت قوة بدنه وزادت قوة عقله وقيل لا تذم الايام جاهلا الا ادبته وقال بعض الحكماء كفى بالتجارب تاديبا وبتقلب الايام عظة وقال بعض الشعراء الم تر ان العقل زين لاهله ولكن تمام العقل طول التجارب واما الوجه الثاني فقد يكون بفرط الذكاء وحسن الفطنة فاذا امتزج بالعقل الغريزي صارت نتيجتها هو العقل المكتسب كالذي يكون في الاحداث من وفور العقل وجودة الراي وقد قالت العرب علمكم بشباب الاحداث فانهم ينجمون رايا لم يبلغه طول القدم ولا استولت رطوبة الهرم وحكي ان الاصمعي قال لغلام حدث السن من اولاد العرب ايسرك ان يكون لك مائة الف درهم وانك احمق قال لا والله قال ولم قال اخاف ان يجني علي حمقي جناية تذهب بمالي وتشتت علي حمقي فانظر لما هذا الصبي كيف استنتج بفرط ذكائه ما لعله يدق على فريق اكبر منه سنا واكثر تجربة واحسن من هذا الذكاء ما حكى ابن قتيبة ان عمر بن الخطاب رضي مر بصبيان يلعبون وفيهم عبد الله بن الزبير فهربوا منه الا عبد الله فقال له عمر لم لم تهرب مع اصحابك فقال يا امير المومنين لم اكن على ريبة فاخافك ولم يكن بالطريق ضيق فاوسع لك انظر لما تضمنه هذا الجواب من

الفطنة

حكاية ابليس لعنه الله مع يحيى بن زكريا عليهما السلام فقال له الست تقول انه لن يصيبك الا ما كتب الله عليك فانبذ ثم قال له فارم بنفسك من قرورة هذا الجبل فانه ان يقدر لك السلامة تسلم فقال له يا ملعون ان الله تعالى انما يختبر عباده وليس للعباد ان يختبروا ربهم وسئل بعض الحكماء عن هذا الجواب لابيح التعرض من انباء الله الذين ايدهم بوحيه وايدهم بنصره وانما يتعرض ممن يحاول الخاطر وتتوارد عليه بديهة من ادب الدين والدنيا للقاض الارجاني

وحسن البديهة فيس للذكاء غاية ولا لجودة القريحة نهاية وقيل لعطاء رض كيف يحاسب الله العباد على كثرة عددهم قال كما يرزقهم على كثرة عددهم وقيل لعبد الله بن عباس رض اين تذهب الارواح اذا فارقت الاجساد فقال اين تذهب ناز المصابيح عند فناء الادهان وهذان الجوابان جواب اسكات تضمنا دليلا اذعانيا وحتى قهريا وقيل لعطاء رض كم بين السماء والارض قال دعوة مستجابة قيل فكم بين المشرق والمغرب قال مسيرة يوم للشمس فكان هذا السوال من سايله اما اختبارا واما استبصارا فصدر عنه من الجواب ما اسكت ولذلك قلنا في الصبي العاقل لا قوله دليل قاطع لما سبق ان العقل غير موجب بذاته وما بالعقل كفاية قال علماؤنا رض ان الصبي العاقل لا يكلف بالايمان لان العقل غير موجب الا ترى ان الله لم يكلف الصبي شيئا من العبادات وقد قال ع رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم والايمان راس العبادات فلم يكن مكلفا به الا انه اذا آمن بالله ع وهو عاقل يقع عن الفرض مع انه غير مخاطب به كصوم المسافر وجمعته لما ان الايمان بعد الوجود يخلقه لم يقع نفلا فحق شخص لم البتة بل يقع فرضا حتى اذا عقلت المراهقة اي التي دنت للحلم من زهقه اذا دنا منه ومنه اذا حضر احدكم الموت فليرهقها ولم تصف اي دينا من الاديان لا الاسلام ولا الكفر وقيل لم تصف الاسلام اي لم تقدر على وصفه بعد ما استوصفت وهي تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين لم تجعل مرتدة اي لم تحكم بردتها ولم تبن من زوجها وهذا يدل على ان العقل غير كاف فان قيل التوقف فيما يجب الايمان به كفر وترك وصف الاسلام اي ترك الاقرار به وابا والاسلام عند العرض عليه كفر وارتداد من البالغة فلم لم تجعل ذلك ارتدادا من العاقلة مع ان العاقلة صحيح لما ذكر بعد هذا بقوله ولو عقلت وهي مراهقة فوصفت الكفر كنت مرتدة قلنا انما لم تجعل ذلك من المراهقة العاقلة ارتدادا لبقاء تبعية ابويها المسلمين بسبب بقاء وصف الصبي لم تبلغ خرجت عن تبعية ابويها لاستبدادها بنفسها بالبلوغ فحكم ان ترك الاقرار بالاسلام وهي مراهقة عاقلة حيث يخرج عن تبعية ابويها بالتصريح بالاقرار بالاسلام عن عقل وبالتصريح بالردة عن عقل لضرورة الحكم بصحة ايمان الصبي العاقل وصحة ارتداده فحصل من هذا انه وقع الفرق بين التصريح بالردة وبين ترك الاقرار بالاسلام في حق المراهقة العاقلة حيث جعل الاول كفرا لا الثاني لامكان ابقاء تبعية ابويها المسلمين بقاء معنى الصبا فيها بالاقرار بالكفر لعدم الخطاب بخلاف البالغ حيث يجعل كلا ما كفرا لوجود الخطاب في حقها قال الامام شمس الايمة السرخسي رح في جامع الكبير اذا اراد الزوج ان يستوصفها لا يسعه لها ان تقول له حين الاسلام فانها تتحرز عن ذلك وان كنت تحسنه جبنا من زوجها ولكن تصف بين يديها وتقول هذا اعتقادي وظني بك ان تعتقلي هذا فان قالت نعم كفى ذلك فكنت مسلمة جملا لا له وان قالت لا اعرف شيئا ما تقول فلا تكفر بهما ولو بلغت هذه المراهقة كذلك اي بلغت غير قادرة على وصف الاسلام وهي تحت مسلم بين ابوين مسلمين لبانت من زوجها لانها صارت مكلفة بالايمان بخلاف ما قبل البلوغ ولو عقلت وهي مراهقة فوصفت الكفر كنت مرتدة وبانت من زوجها على قول الاحسنة ومحمد رح وهذا يدل على ان العقل غير بالغ وعلى قول ابي يوسف رح لا تكون مرتدة ولا تبين من زوجها لان ارتداد الصبي لا يصح عندكما في جامع الكبير فعلم من ذلك كله ان الصبي العاقل غير مكلف بمجرد العقل وكذلك نقول في الذي لم تبلغه الدعوة اي في البالغ الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل اي اذا لم يصادف مدة يمكن فيها الاستدلال على وجود الخالق ومعرفته بان بلغ على شاهق الجبل او في دار الحرب ثم مات من ساعته من غير ان يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد

على شيء

كان معذورا وهو كالصبي العاقل اذا لم يقر بالاسلام ولا بالكفر وآذا وصفه الكفر وعقل ان اعتقده اثم اعتقد الكفر ولم يصفه لم يكن معذورا وكان من اهل النار وقوله على ما وصفناه في الصبي يحتمل ان يكون من اشارة الى قوله ولو عقلت وهي مراهقته فوصفت الكفر كانت مرتدة او الى ما ذكره في موضع آخر من كتبه قال رح ومعنى قولنا انه لا يكلف بمجرد العقل نريد به انه اذا اعانه الله ع بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وآن لم تبلغه الدعوة وفي هذا زيادة بيان آن من لم تبلغه الدعوة قبل اعانه الله ع بالتجربة والامهال لدرك العواقب انه غير مكلف بمجرد العقل وهو كالصبي العاقل اذا لم يصف كفرا ولم يعتقده فهو معذور واذا اعين بالتجربة وامهل لدرك العواقب فهو مكلف بالايمان غير معذور في الجهل بالصانع لما انه راى ابنية كثيرة من السماء والارض والجبال والاشجار وغيرها وألهم ان البناء لن يوجد بدون البناء وغير ذلك مما يستدل به على وجود الصانع تعالى كما قيل البعرة تدل على البعير واثار القدم تدل على المسير فيهتدي هذا الشخص للان هذا الهيكل العلوي والمركز السفلي يدلان على وجود الصانع تعالى وتقدس واذا وجد زمان التجربة على نحو ذكرنا لم يكن معذورا في الجهل بالصانع ع وان لم يعتقد الكفر وان اعتقد الكفر قبل ادراك زمان التجربة لم يكن معذورا ايضا كالصبي العاقل اذا اعتقد الكفر واذا وصف الايمان وجب القول بصحته لوجود حقيقة الايمان وآن كان صبيا وهذا على نحو ما قال ابو حنيفه رح في الصبي اذا بلغ خمسا وعشرين سنة لم ينفك ماله منه لانه قد لا يستوفي مدة التجربة والامتحان فانه معاد بحال يمكن ان يكون جدا لان ادنى مدة البلوغ في حق الغلام اثنا عشرة سنة فيمكن ان بلغ في تلك المدة ثم يولد له ابن لستة اشهر لانها اقل مدة الحمل ثم يبلغ ابنه باثني عشرة سنة ثم يولد له ابن لستة اشهر فيصير جدا بعد خمس وعشرين سنة ولو فرضنا البنت مقام الابن يصير جدة بعد اثنتي وعشرين سنة لان ادنى مدة بلوغ البنت تسع سنين واذا احتمل ان يكون في تلك المدة جدا فلم يبق فيه شئ من آثار الصبي ولا بد من ان يزداد بسبب لستيفا، المدة المذكورة رشدا والمختار ع تعالى شرط دفع المال اليه رشدا منكرا بقوله فان آنستم منه رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فيكفي بما ينطلق عليه اسم الرشد وليس على الحد في هذا الباب الى على حد الامهال في باب الامهال وليس على حد الامهال في هذا النوع وهو مسئلة شاهق الجبل وليس على ايجاد الفاصل بين مدة تتمكن من التجربة فيها وبين مدة لا يمكن من التجربة فيها في باب التجربة دليل قاطع على انه سنة او سنتان ونحوها حتى يخرج المكلف بذلك الحد من ان يكون معذورا الان ذلك مخالف بالخلاف العقلاء فرب عاقل يهتدي للادراك العواقب اوائل التجربة في زمان قليل ورب عاقل لا يهتدي لذلك فيه بل يحتاج الى زمان كثير فلا معنى لتقدير ذلك بزمان معين قال رح فرجعل العقل حجة موجبة لقوله مناقض لمذهبه اقول اذا ثبت ما تردد كره فرجعل العقل حجة موجبة متنع الشرع بخلافه ومنع المعتزلة ليس معه دليل يعتمد عليه سوى امور ظاهرة تحكم العقل بثبوتها منها ما اخبر الله ع عن قول الخليل عليه السلام لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين ولم يقل اوحي الي بآية ومنها ما اخبر الله تعالى عنه على انه استدل بالنجوم على معرفة الله عز وعلا ومنها ان شكر المنعم حسن وكذا العدل والصدق والاحسان يجب ذلك بالعقل ولا يرد الشرع بخلافه لانه يستحيل ورود الشرع بقبح شكر المنعم وقبح العدل والصدق والاحسان وكذلك كفران المنعم والظلم والكذب والاساءة قبيح وورود الشرع بحسن ذلك ممتنع ومنها ان هذه الامور وان كانت في معارضة فمقتضى الوصول الى المقصد احدها اسلم والآخر يجب العمل به بالعقل وممتنع ورود الشرع بخلافه وغير ذلك من النظاير ويخرج نعلم هذه الامور الظاهرة لكن ليس لهم فيها دليل على ان العقل موجب ذلك بذاته فان الموجب هو الله تعالى في اعتقدنا الا ترى ان الله ع لم يخل زمانا من الشرع قال الله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير

الا اذا عرفنا ذلك بالعقل لانه تعالى جعله طريقا للوصول الى المقصود ومعلوم ان الطريق لا يكون موجبا بل يكون سببا محضا وما قالوا ان الشرع لم يرد بما لا يدركه العقل قلنا هذا باطل فان الله ع شرع في المقدرات مما لا يدركه العقول كاعداد الركعات ومقادير الزكوة والحدود وغيرها وكيف يكون العقل موجبا وفي الشرع لم يرد دليل على ان العقل موجب ولا يجوز ان يكون موجبا بدون الشرع اذ العلل موضوعات الشرع وليس للعباد ذلك لانه يفضي الى الشرك ثم جعله موجبا من غير دليل شرعي فقد جاء وحد الشرع آو نقول بحر تسلم ان العقل يوجب هذه الاشياء على هذه الصفات لكن لا يكون ايجاب العقل في هذه الاشياء بهذه الصفات حجة لمن جعل العقل حجة موجبة فيما ادعاه من ايجاب كون العقل حجة موجبة في جميع الاشياء لان العقل كما يوجب ان تكون هذه الاشياء على هذه الصفات كذلك يوجب الشرع ايضا ذلك قال الله ع واشكروا نعمة الله وقال ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي ويدخل تحت ذكر الفحشاء والمنكر ما تستقبحه العقول والشرع وكذلك من كان في مفازة فتصدى له طريقان الى احدى كما قرر العقل يحكم بالسلوك في الطريق الذي لا يخاف المهالك وكذلك الشرع قال الله ع ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة فعلم بهذا انه لا دليل لهم على ان العقل موجب بذاته حسن ما حسنه وقبح ما هو قبيح وقوله فليس معه دليل يعتمد عليه ليشعر بان له دليلا لا يعتمد عليه وهو استدلالهم بما مر من الامور الظاهرة فجعل العقل موجبا من غير دليل معتبر قد جاء وزحد الشرع وهم المعتزلة ومن الغاء العقل من كل وجه وهم الاشعرية فلا دليل له ايضا وهو مذهب الشافعي رح لا اتباعه الاشعري فيما ذهب اليه فانه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضغنوا الى بصرون مضمونين فجعل كفرهم عفوا حيث اوجب الضمان فيهم كما في المسلمين واصحابنا رح قالوا لا يضمنون لانا لا نجعل كفرهم عفوا والان ايجاب الضمان متعلق بالعصمة المؤمنة على ما عرف وهي بالاحراز بالدار آن الاسلام ولم يوجد ذلك الا ترى ان الحربي اذا اسلم في دارنا يجب ولم يباح لنا قتله سلم لنا بضعة كونا فهذا اولى وآن كان فيهم اي في الكفار الذين لم تبلغهم الدعوة الاسلام فجهلهم من تعذر في الايمان بان بلغ ولم يجد زمان التجربة ومدة الامهال او كان صبيا فانهم معذورون على ما سبق بيانه لا يضمون بالقتل لانهم لم يستوجبوا عصمة النفس والمال عندنا بدون احراز نفسه وماله للدار الاسلام وعنده استوجب ذلك بدون الاحراز وقوله وذلك انه لا يحتج الشرع اشارة الى قوله فلا دليل له ايضا اي وبيان ذلك انه لا يجوز في الشرع ان العقل غير معتبر فيلغيه بدلالة الاجتهاد والعقل نفسه العقل غير معتبرة في كون العبد مكلفا بالايمان والشرائع كالصبي العاقل فان له اصل العقل ومع ذلك لم يخاطب بشئ لان الشرع لم يرد به واذا كان كذلك يناقض مذهبه لانه جعل العقل حجة في الغآء كون العقل حجة فقد الغا العقل بالعقل ونفى ما اثبته واثبت ما نفاه ولم يكن العقل حجة اصلا كما زعم لما صلح حجة لالغايه وتوضيح ذلك انا نقول له ولمن قال بما قالوا ان اسباب العلم ثلثة الحواس الخمس وخبر الصادق ونظر العقل فيم عرفتم انه لا يعرف بالعقل حسن الشئ وقبحه فان قالوا بالحس بان عاينوهم ولم يجدوا نصا بان العقل غير معتبر لاثبات الاهلية نعين النفي بالعقل يناقض مذهبهم ويلزم من ذلك ايضا امر محال وهو ان يكون العقل حجة زمان كونه غير حجة لانه حجة للالغا، وهو نفسه ليس بحجة فان قيل لم قلتم انه لا يمكن نفي كون العقل حجة بالشرع فانه ع قال وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اخبر تعالى انه لا تعذيب حتى تتم حجة السمع فلو كان يعرف قبح الشئ قبل السمع لوجب الاجتناب عنه وعند ارتكابه يستحق التعذيب وحينئذ يلزم الخلف في خبره تعالى وانه محال قلنا ان ورود الآية فيما طريقه السمع لا فيما طريقه العقل لان الدلالة قامت على استحقاق التعذيب بالاغراض عند لا يل العقول قال الله ع خبرا عن فعل الكفار

الاجد

اسباب سبع شرعية

وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير وقال افلا تعقلون وقال انما يذكر اولوا الالباب حيث اعتبر
العقل في النفي والاثبات جميعا او نحمل قوله ره وما كنا معذبين على تعذيب الاستيصال وقيل المراد من العقل الرسول ومن
الامهال بالتحويه قال ره وان العقل لا ينكر عن الهوى الى قوله والامور المعترضة على الاهلية اقول
هو كلام ابتدائي خرج جوابا لقول المعتزلة ان العقل علة موجبة لما يستحسنه الى اخره اي ان العقل لا ينكر عن الهوى لان
الانسان قد وجد وجد معه الهوى ولانه يظن الانسان بديها بانه موجب العقل ثم يدس انه موجب الهوى والتمييز
بينهما متعسر او متعذر مع ان الهوى غالب على العقل يا غلبا وكثرة اسباب الهوى الا ترى ان الذي آثر الهوى اكثر ممن
آثر الهدى ومنه قوله ره وقليل من عبادي الشكور واذا كان العقل مغلوبا بالهوى كانت العبرة للراجح فلا نسلم ان
نجعل العقل علة موجبة بنفسها بل يتبع الحكم على ما كان قبل العقل حتى يتأيد العقل بالشرع فيترجح على الهوى فعلم ان قراءتهم
على العقل وادعى الاستغناء به كاهل الاهواء اضل هو واضل غيره ودخل تحت قوله ره في حق السحرة ويتعلمون ما يضرهم ولا
ينفعهم فان قيل لو لم يكن العقل علة موجبة بنفسها للاحكام لما اضيفت الاحكام الشرعية اليه بالاجتهاد و
القياس للعقل حتى تثبت هذا الحكم ثابت بالقياس والقياس انما يكون بالعقل قلنا ان نسبة الاحكام الى العلل
انما وجبت تيسيرا على العباد لان ايجاب الله تعالى غيب عنا فاقيم الاسباب الظاهرة مقام الايجاب الغيبي
تيسيرا لا ان العلل موجبات بذواتها وفي جعل العقل علة نفسه والحال ان العقل شيء باطن خرج عظيم على
العباد فلا بحد ذلك وانما قلنا ان العقل شيء باطن لانه لا بد ان تجعل قضايا العقل متحدة حيث يترتب عليها حكم واحد
كما في سائر الاسباب الظاهرة في حق العباد زوال الشمس وملك النصاب وشهود الشهر في وجوب الصلوة
والزكوة والصوم فحينئذ يجب ان تجعل عقول العقلاء علة موجبة في حق كل مكلف من المكلفين وفي حق عقل غيره امر باطن
فلا يصح اثبات حكم يجب عليه بسبب عقل غيره الذي هو باطن في حقه لان سنة الله ره انما اوجب الاحكام اذا وجب بعلة
ظاهرة في حق المكلفين كالايات الدالة على حدوث العالم في حق وجوب الايمان وزوال الشمس وملك النصاب في حق
وجوب الصلوة والزكوة مع ان العقول متفاوتة في نفسها فكيف تثبت حكما واحدا كذا ذكره الامام مولانا حسام الدين
السغناقي ره وقيل قوله وان العقل لا ينفك عن الهوى متصل بقوله لا يجد في الشرع ان العقل غير معتبر للاهلية ويتقدر
الكلام ان مرادنا بما لا نجد دليلا في الشرع ان العقل غير معتبر ولا يجد رجحا جعله حجة قاطعة دليلا ان العقل حجة قاطعة
مع ان العقل لا ينفك عن الهوى او والحال ان العقل لا ينفك عن الهوى عبارة عن ارادة شيء حرام لا عن شهوة
اذ الشهوة كانت موجودة في الانبياء عليهم فلو كان الهوى عبارة عن الشهوة لجاز كون الهوى في الانبياء عليهم والاجماع
منعقد على ان الهوى غير متحقق فيهم واذا ثبت ان العقل من صفات اهلية البشر للتكليف بما سبق ان القول
الصحيح هو ان العقل معتبر لاثبات الاهلية قلنا الكلام فيما ذكرناه من الاهلية على قسمين وهما الاهلية والامور المعترضة
عليها قال ره وهذا باب ـــــــــ سان الاهلية وما يتصل بها الى قوله ره
الزمناه طايره في عنقه اقول ـــــــ اهلية الذات عبارة عن الصلاحية لوجوب الحكم له وعليه وهي نوعان اهلية
نفس الوجوب واهلية وجوب الاداء وقد مر ان اهلية الوجوب عبارة عن شغل الذمة والاداء عبارة عن
التفريغ والوجوب يثبت بحق الاسباب والاداء بالخطاب ثم اهلية الوجوب تنقسم فروعها على اقسام وهي ترجع

الى حقوق الله والى حقوق العباد والى ما اشتمل عليهما وحقوق العباد منها ما هو غيوم وعرض ومنها ما هو مؤنة ومنها
ما هو صلة لها شبيه بالاجزية الى آخر ما ذكروا واصل الاقسام المذكورة واصلها هو الصلاح للحكم اي وهو كون الذات صالحة لاحكام
الحكم لها وعليها وقيل للحكم اي لحكم الوجوب بوجه وهو المطالبة بالواجب اداء وقضاء فمن كان اهلا لحكم الوجوب بوجه كان هو اهلا
للوجوب ومن لم يكن اهلا لحكم الوجوب فلا يكون اهلا للوجوب فان قيل هذا ما لا يكاد يصح اذ المراد من قوله للوجوب لحكم الوجوب
محمد كان هذا منزلة قول من يقول من لم يكن اهلا لحكم البيع بوجه كان اهلا لحكم البيع وقول من يقول من كان اهلا لحكم الطلاق بوجه
كان اهلا لحكم الطلاق ونحو ما وهذا ما يأباه استقامة الكلام لان الوجوب الذي لا يتقدر غير الوجوب الاول فكان الشرط
والجزاء شيئا واحدا وهو لا يصح قلنا لا بل هو مستقيم غاية الاستقامة لان الوجوب الاول مقيد بوجه من الوجوه والثاني مطلق
فكان تقدير من كان اهلا لحكم الوجوب بوجه من الوجوه اي على صلاحية احتمال حكم الوجوب بوجه ما دون كان هو اهلا لحكم
الوجوب مطلقا اي في الوجوه كلها يعني في حق الاداء والقضاء كما اذا اسلم الكافر او بلغ الصبي في آخر وقت الصلوة على وجه
يتمكن فيه من الشروع في الصلوة لا غير يجب عليه تلك الصلوة لاحتمال امتداد ذلك الوقت على وجه يسع فيه تلك الصلوة
اداء فيجب عليه قضاء تلك الصلوة وان لم يمتد ذلك الوقت لانه لما كان اهلا لحكم وجوب الصلوة بوجه من الوجوه قلنا باهليته
له مطلقا يعني في حق الاداء والقضاء حتى انه اذا لم يدرك ذلك المقدار من الوقت لا يجب عليه تلك الصلوة التي لم يدرك
وقتها اصلا لانه لم يكن اهلا لحكم وجوب تلك الصلوة بوجه من الوجوه فلا يجب عليه تلك الصلوة وهو معنى قوله وقد لا تجب
فان قيل يرد على ذلك الجنين فانه اهل للوجوب له حتى صار اهلا للارث والوصية وليس باهل للوجوب عليه حتى لم يصر
اهلا للضمان وكذلك الصبي في الحقوق الخالصة لله تعالى حيث لم يصر به اهلا لوجوب الصلوة والزكوة وغيرهما على ما هو اختيار
المصنف ره مع كونه اهلا للوجوب له وعليه في حقوق العباد قلنا المراد ما ذكره وهو ان من كان اهلا لحكم الوجوب بوجه
كان اهلا للوجوب مطلقا ان في حق ذلك الحكم الذي كان اهلا لحكم الوجوب بوجه كان اهلا لحكم الوجوب مطلقا لا في حق حكم آخر ولان
الجنين لا يرد على ذلك نقضا لانه قال فمن كان اهلا وهو لا تناول الجنين لان الجنين لم يجز الام كيدها ورجلها وكلمة ما للعقلاء
واما الارث والوصية فلبعدهما بتبين له في الحال بل على تقدير ان تولد حيا فكان ذلك علما بالتوقف للاحتياط لا لكونه اهلا لهما
في الحال واما الصبي فجوابه مذكور في الكتاب وهو قوله وكذلك القول في حقوق الله تعالى على الاجمال الى آخر على ما بيانه ذكره
ثم اهلية الاداء نوعان كامل وهو ما يصلح للزوم العهدة وهي الضمان وقيل هي استحقاق حقوق تلزم بالعقد وقيل هي نفس
الحكم لان العقد والعهد سواء وقاصر وهو ما لا يصلح لذلك اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة لانها محل الوجوب ولهذا
يختلف الوجوب باختلافها دون غيرها واختص بها الآدمي دون سائر الحيوانات التي ليست لها ذمة فان الآدمي يولد
وله ذمة صالحة للوجوب عليه باجماع الفقهاء رح وهذا رد لما قيل ان بعد زوال الجنين في الذمة لا معنى له بل الشرع مكنه بان يطالبه
بذلك القدر من المال فقال المصنف ره الذمة بانية بالاجماع فمن انكرها فهو مخالف للاجماع قوله بناء على العهد الماضي ان العهد الذي
جرى بين العبد وربه تعالى يوم الميثاق كما اشار اليه بقوله واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم
الست بربكم قالوا بلى والمراد العهد مع الله ره في قبول الامانات والحقوق المشروعة وقوله وكل انسان الزمناه طايره
في عنقه ان الزمناه ما طار له من عمله من الخير والشر في ذمته من قولك طار له سهم اذا خرج والمعنى ان عملا لازم له لزوم
القلادة او الغل لا ينفك عنه وهذا وصف ثابت لكل انسان وان اليوم انسان فندخل تحت حكم النص وقد اختلفه الناس تاويل

قوله ﷺ واذا اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الآية قال بعضهم ان الله تعالى قال الست بربكم عند ما خلق آدم اخرج من ظهره كل ذرية ذرأها الى يوم القيامة مثل الذر فعرض عليهم الست بربكم قالوا بلى وذكر في التفسير قال ابو العالية جمعهم جميعا يومئذ فجعلهم ازواجا ثم صورهم ثم استنطقهم واخذ عليهم الميثاق واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا قال فاني اشهد عليكم السموات السبع والارضين السبع واشهد عليكم آباءكم آدم ان تقولوا يوم القيامة ما لم تعلموا علموا انه لا اله غيري فلا تشركوا شيئا واني سارسل اليكم رسلا يذكرونكم عهدي وانزل عليكم كتبي قالوا نشهد انك آلهنا لا اله غيرك وقال ابن عباس وابي بن كعب وضع فجعلهم سامعين ناطقين عقلاء مخاطبين فاخذ الميثاق عليهم واشهدهم على انفسهم الا شهاد الا على الموضع فيه بهذه الصفات ولانه خاطبهم فدل على سماعهم واجابوا فدل على كلامهم وقالوا شهدنا فدل على علمهم وعقلهم وقال ان تقولوا يوم القيامة اي كراهة ان تقولوا انا كنا عن هذا غافلين فدل على اختيارهم وليس ببعيد وضع هذه الاشياء في الذر الصغار فقدرة الله ﷻ اعتبارا بمثل سليمان عليه وعلى نبينا وكلام عيسى عليه في المهد وشهادة يوسف عليه فان قيل ما وجه الزام الحجة بقوله ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين ونحن نذكر هذا الميثاق قلنا ان الله ﷻ انساناه ذلك ابتلاء لان الدنيا دار غيب وعلينا الايمان بالغيب ولو تذكرنا ذلك لزال الابتلاء وليس ما ينبغي نزوله بالحجة ويثبت به العذر قال الله ﷻ في حق اعدائه احصاه الله ونسوه فاخبر انه سينبئهم وقال لقد كنت في غفلة من هذا ولان الله ﷻ جدد هذا العهد وذكرنا هذا المنسي بارسال الرسل وانزال الكتب بعد فلم يثبت العذر اشار الى هذا كله في التفسير وفي رواية مقاتل ان الله ﷻ مسح صفحة ظهر آدم اليمنى فاخرج منه ذرية سوداء كهيأة الذر ثم كوّن ثم مسح صفحة ظهر اليسرى فاخرج منه ذرية سوداء كهيأة الذر فقال يا آدم هؤلاء ذريتك آخذ ميثاقهم على ان يعبدوني ولا يشركوا شيئا وعلي رزقهم فقال نعم يا رب فقال لهم الست بربكم قالوا بلى ثم افاضهم افاضة الماء ثم اعادهم جميعا في صلب آدم فاهل القبور يجيبون حتى يخرج اهل الميثاق كلهم فاصلاب الرجال وارحام النساء، وذكر في الكشاف معنى اخذ ذرياتهم من ظهورهم اخراجهم من اصلابهم واشهادهم على انفسهم وقوله الست بربكم وقوله بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل ومعنى ذلك انه نصب لهم الادلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها فيهم وجعلها عيونا بها يرون الصلاح والفلاح وانزل عليهم وعلى انفسهم وقومهم وقال لهم الست بربكم وكانهم قالوا بلى انت ربنا فثبت بذلك كله ان للآدمي ذمة صالحة للوجوب عليه وكذا للوجوب له ولهذا لو اشترى الولي للصبي شيئا ثبت الملك للصبي فيه بالاجماع وكذا لو زوجه الولي ثبت الملك له على الزوجة ويجب نفقته واجر رضاعه على ابيه ويجب عليه الثمن ومهر الزوجة وكذا لو انقلب ابن يوم على مال انسان فانه يجب الضمان عليه وهذا ايضا يدل على ان للآدمي ذمة صالحة للوجوب عليه ؛

قال ﷺ والذمة العهد لا قوله فبطل القول بلزومه اقول الذمة في اللغة عبارة عن العهد قال الله لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة اي لا يحفظون قرابة ولا عهدا وقال صلحوا ان ارادوكم ان تعطوهم خفتم الله فلا تعطوهم ومنه قيل للمعاهدين اهل الذمة وانما يزاد بما ذكرناه من الذمة نفس ورقبة لها ذمة اي عهد واما في الشريعة فعبارة عن المعنى الشرعي الذي يصير المرء به اهلا للاحكام والا ستيجاب اي يصير به محلا صالحا لايجاب على غيره شيئا وايجاب غيره عليه وهو بناء على العهد السابق فكان هذا اطلاق اسم السبب على المسبب ثم الآدمي كله داخل في ذلك العهد حتى صار به اهلا للوجوب له وعليه كما مر بيانه وقبل الانفصال يوجد في وجه لان قراره واتصاله بقرار الام واتصالها ولهذا عتق عتقها ويدخل في بيعها في غير ذكورتها ونفس وجه لانه منفرد بالحياة بعد ليصير اهلا للوجوب وانه على عرضية الانفصال ولذلك

يقبل العتق مقصودا ونوقف الارث لاجله ويثبت نسبه وتصح الوصية له وتجب الغرة في حقه فباعتبار هذا الوجه يكون اهلا للوجوب له لكونه اهلا للملك وباعتبار الوجه الاول لا يكون اهلا للوجوب عليه فلم تكن له ذمة مطلقة وبعد الانفصال ظهرت له ذمة مطلقة فكان اهلا بسبب ذمته للوجوب له وعليه وقوله غير ان الوجوب جواب عن سؤال متقدر وهو ان يقال لما كان اهلا للوجوب مطلقا ينبغي ان يجب عليه الايمان والصلوة والزكوة وغيرها فاجاب عنه بان الوجوب اي نفس الوجوب غير مقصود بنفسه اذ المقصود منه في الدنيا تحقق معنى الابتلاء المذكور في قوله ﷻ ليبلوكم ايكم احسن عملا وفي الآخرة الجزاء، وذلك لعدم حكمه الذي هو المقصود وهو الاداء عن اختيار وعدم غرضه وهو الابتلاء، فكم ينعدم الوجوب لعدم محله مع قيام السبب كسم الخياط فكذلك يجوز ان ينعدم الوجوب لعدم حكمه ايضا اذ الوجوب بدون حكمه لا يفيد في الدنيا ولا في الاخرة لما مر بيانه وكما اذا اشترى مال نفسه من غيره او من نفسه لا يصح لعدم افادته الحكم وآذا كان كذلك فيصير هذا القسم وهو اهلية الوجوب منقسما بانقسام الاحكام وقد مر تقسيم الاحكام قبل هذا في اول الفصل ان البحث الذي قال لم جعل ما يثبت بالحجج التي ستذكرها سابقا على باب القياس شيآن وهو معرفة اقسام الاسباب والعلل والشروط فانه ذكر فيه ان الاحكام تنقسم قسمين حقوق الله ﷻ والى حقوق العباد والى ما هو مشتمل عليهما وكل واحد منهما على انواع فيكون اهلية الوجوب منقسمة ايضا وان كان اصلها واحدا وهو الصلاح لحكم الوجوب فاما حقوق العباد فاما ان كان منها غرما اي غرامة كوجوب ضمان المتلفات عوضا كوجوب ثمن المشترى لان المال مقصود لا الاداء الذي هو الفعل فان المراد رفع الخسران او حصول الربح وذلك بالمال يكون واما ان كان كذلك فالصبي الذي لا يعقل فاهل وجوب هذا القسم من حقوق العباد لان حكم الوجوب وهو اداء العين بما انه مجتمل للنيابة به لكون المقصود منها هو المال لا نفس الفعل وذلك يحصل بالاداء، وليه كما اذا اداه، وليه في حصول هذا المقصود فوجب القول بالوجوب على الصبي متى صح سبب الوجوب وما كان منها صلة له شبيه بالمئونة كنفقة الزوجات والاقارب فوجوبه ثابت في حقه عند وجود سببه اما نفقة الزوجات فلها شبهة بالاعواض لكونها في مقابلة احتباس المراة للزوج وقد حصل الاحتباس لم يجب عليه ما يقابله كثمن المشترى كلنها ليست بعوض حقيقي لان العوض الحقيقي انما يكون في اموال واما الاخر في نفقة القرابات ففيها معنى مؤنة الباس لان نفقة القريب انما تجب اذا كان وجيبه عليه النفقة غنيا والمقصود دفع حاجة المنفق عليه بوصول كفايته اليه وذلك بالمال يكون لكن النصاب الذي يجب سببه نفقة القرابات لا شرط فيه الغنى بخلاف نصاب الزكوة ثم اذا، الول فيه كما بينا فعرفنا ان الوجوب فيها ذكرناه غير خال عن حكمه وهو وجوب الاداء فثبت الوجوب في حق الصبي لذلك وكل صلة لها شبهة بالاجزية لا بد وجوبها في حق الصبي اصلا كتحمل العقل الى الدية فانه صلة لانه سبب لذهاب الضغينة والوحشة التي بين القاتل واولياء القتيل وسبب لتسكين الصدور ولكنه يشبه الجزاء لانه مقابل بترك حفظ السفيه والامتناع عن الاخذ على يد الظالم وهو القاتل وكذلك اختص بتحمل العقل رجال العشيرة الذين هم من اهل هذا الحفظ والاخذ دون النساء، يعجزهن عن الحفظ ومنع الظلم واذا كان كذلك فلا يلزم ذلك النوع من الصلة في حق الصبي لانه لا تمكن من حفظ السفيه والاخذ على يد الظالم وما كان عقوبة او جزاء بطريق الغرامة لم يجب على الصبي اصلا على ما مر ذكره وهو قوله وكل صلة لها شبهة بالاجزية لم يكن الصبي من اهله لانه لا يصلح الصبي لحكم ذلك وهو الجزاء، لان الجزاء مرتب على كامل العقل لتحقق الابتلاء، وذلك بالبلوغ فلذلك بطل القول بلزوم هذا النوع من الجزاء، والعقوبة قال ﷺ وكذلك القول في حقوق الله ﷻ لما قوله والحج والصوم اقول الحكم في حقوق الله تعالى

على الاجمال اى على الجملة دون التفصيل كحكم فى حقوق العباد وهو ان الوجوب لازم متى صح القول بحكم وحتى بطل القول بحكم بطل القول بوجوبه وان صح سبب الوجوب كذلك النصاب وكذا ان صح محل الوجوب وهو ذات الصبى لان الوجوب كما ينعدم مرة لعدم سببه كما اذا ملك النصاب دون مرة لعدم محله كعدم وجوب الايمان والصلوة والصوم على البهائم وان وجدت اسبابها فرعونه العالم ودلوك الشمس وشهود الشهر ينعدم ايضا لعدم حكمه وقد انعدم حكم الوجوب فى حق الصبى وهو الابتلاء فعدم الوجوب ايضا لان الوجوب بدون حكمه لا يفيد فى الدنيا ولا فى الاخرة فان فائدة الوجوب فى الدنيا تحقق معنى الابتلاء وفى الآخرة الجزاء، وذلك انما يكون باعتبار ايجاب الحكم فاذا انعدم الحكم انعدم الوجوب وان صح سببه لان الاسباب انما تعتبر اذا وجبت احكامها وقد مر تقسيم هذه الجملة الى فى باب معرفة الاسباب فاما الايمان فلا يجب على الصبى قبل ان يعقل لما مر فى عدم اهليته لحكم الوجوب وهو الاداء، وجوبا ووجودا فاما كان القول بالوجوب هنا الا نظير القول بالوجوب باعتبار السبب دون المحل كما فى حق البهائم وانه لا يجوز القول به وكذلك العبادات المحضة التى تعلقت بالبدن او بالمال لا تجب على الصبى وان وجد سببها ووجد محلها لان حكم الوجوب لا يثبت فى حقه بحال وهو الاداء، فلا يثبت الوجوب وبيان ذلك ان الاداء هو المقصود فى حقوق الله تع تحقيقا لمعنى الابتلاء، ولا يتحقق ذلك من الصغير لنقصه لوجود المنافى وهو الصغر وكذا لا يتحقق باداء نائبه وهو وليه لان ذلك لا يصلح طاعة لان النيابة المذكورة وهى نيابة ولى الصبى عنه نيابة جبر لان الصبى لم يجعله وليا باختياره بل جعله الله تع وليا عنه بدون اختيار الصبى فما صح حكما اذا عجز الصبى عن الايمان بمثله كما فى العشر والخراج فلو وجب ذلك النوع من العبادة مع اداء، الولى لصار المال مقصودا فى حق الزكوة وانه باطل اذ المال ليس بمقصود فى جنس القرب بل اداء من وجب عليه الزكوة وهو المقصود اما نفسه او نيابته باختيار فلذا لا يلزم الصبى الزكوة والصلوة والصوم والحج وقولنا لانها نيابة جبر لا اختيار رفعا لما قال ان العبادات الخالصة المتعلقة بالمال تادى بالنائب اذا كانت النيابة باختياره وذلك انما يكون فى حق البالغ لوجود الفعل عن اختيار منه معنى لان حق الصبى قال رح وما يشوبه معنى المؤنة شرط صدقة الفطر لما مر لما قلنا ان الاداء، هو المقصود فى حقوق الله تع ومعنى العبادة راجح فى صدقة الفطر فلا تثبت وجوبها فى حق الصبى ترجيحا لجانب العبادة وتثبت وجوب هذا النوع وهو صدقة الفطر فى حق الصبى عند ابى حنيفة وابى يوسف رح لان فيه معنى المؤنة وان كان مغلوبا فحرحت صدقة الفطر عن كونها عبادة خالصة فتكفى فيها بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر وذلك الاختيار القاصر بواسطة الولى فان اختيار قيام مقام اختيار الصبى لكنه ليس بكامل لكونه ثانيا جبرا فرجح ان صدقة الفطر عبادة شرطا فيها الاختيار ورجح انها لم تشرط الكمال فقالا تجب بالقاصر من الاختيار ولا يحتاج الى الكامل وتلزم الصبى ما كان مؤنة فى اصله كالعشر والخراج لما ذكرنا ان الصبى اهل للمؤنة كنفقة الزوجات والقرابات والعشر مؤنة فيها معنى العبادة والخراج مؤنة فيها معنى العقوبة فكانت المؤنة فيها اصلا لان سببها الارض النامية وهى تبقى بحماية الامام والعشر والخراج ياخذهما الامام ويصرفها الى مصارفها والمؤنة هى ما كان سببا لبقاء الشئ فكان دفع العشر والخراج نصرة للامام معنى فلذلك كانت المؤنة اصلا فيها واذا كان الصبى اهلا للمؤنة قام اداء الولى فيها مقام اداءه اذ معنى القربة فيها غير مقصود وانما المقصود هو اداء المال واداء الولى فى ذلك كاداءه وقيل قوله لما ذكرنا اشارة الى ما ذكر فى باب معرفة اقسام الاسباب والعلل بقوله والمؤنة التى فيها معنى القربة هى العشر الى آخره وما كان عقوبة لم يجب على الصبى اصلا سواء كان وجوبه لحق الله تع خالصا

او مختلطا حتى العباد لعدم حكم الوجوب وهو العقوبة لان الصبى ليس باهل للخطاب بالعقاب لان ذلك مبنى على الابتلاء، والابتلاء بالبلوغ وانما سبق ان ما كان عقوبة لم يجب اصلا لعدم حكمه كان الكافر اهلا لاحكام لايشار اليها وجه الله تع كالبياعات والاشربة والانكحة والاجارات وغيرها من المعاملات لان الكافر اهل لاداء تلك الاحكام فكان اهلا لوجوبها له وعليه اذ وجوب الشئ على الانسان دائما مع صحة حكمه فيطالب الكافر مديونه بدين له عليه ويطالب هو ايضا بدين عليه للغير ويجوز ان تتعلق قوله واهذا كان الكافر اهلا لاحكام لايشار اليها وجه الله تع بقوله ان الوجوب لازم متى صح القول بحكم لما اخر وتمام بيان الكافر اهلا لثواب الاخرة عقوبة له على كفره لم يكن هو اهلا لوجوب شئ من الشرائع التى هى طاعات الله تع وكان خطاب تلك الشرائع موضوعا عن الكافر عندنا وهذا تفريع لما ذكر قبل هذا ان الوجوب لازم متى صح القول بحكمه ومتى بطل القول بوجوبه وان صح سببه ولما لم يكن الكافر اهلا لحكم العبادات لم يصح القول بوجوب اداء العبادات عليه وانما قال فى الشرائع التى هى طاعات الله تع لان الصحيح من المذهب ان الكفار مخاطبون بالحرمات فان قيل اليس ان العبد اهل لمباشرة التصرف الموجب لملك المال وان لم يكن اهلا لملك المال فكذلك يجوز ان يكون الكافر مخاطبا باداء العبادات وان لم يكن اهلا لما هو المقصود بالاداء، قلنا صحة ذلك التصرف فى المحل على ان يخلفه المولى فى حكمه اوعلى ان يتقرر الحكم له اذا اعتق فاما ههنا فلا يثبت الاداء، فى حقه على ان يخلفه غيره فيما هو المقصود من الاداء، وعلى ان يقرر له بعد ايمانه ويجب على الكافر الايمان بالله تع لما اهلا لادائه اداء فى بالاقرار والتصديق وهو اهل لذلك وكذا اهل لوجوب حكمه وهو الفوز والنجاة بعد الايمان اداء وبعد الله تع المؤمن وكان ما ترى ذكر ان الكافر مخاطب بالشرائع وخوطب بالايمان نظير التغليظين فى طلاق الاجنبية فان قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق لا يصح لعدم الاهلية ولو قال ان تزوجك فانت طالق يصح لوجود الاهلية عند التزوج والحاصل ان الاهلية متقارنة للاداء، الايمان فيصح الخطاب به والاهلية فى الشرائع ليست بمقارنة بل موقوف على امر آخر وهو الايمان فلا يصح الخطاب بها فى الحال وهذا بخلاف المعاملات والعقوبات فان الكافر من اهل هذين القسمين وبخلاف الجنب والمحدث فى الخطاب بالاداء، الصلوة لان الاهلية لما هو المقصود موعود للمصلين لا تنعدم بالجنابة والحدث اذ الايمان باق بعد وجودهما فالوعد انما هو للمؤمن والجنب والمحدث مؤمنان ولكن الطهارة شرط الاداء، وبانعدام الشرط لا تنعدم الاهلية لخطاب الاداء، الاصلى فان قيل ان الكافر لما كان صالحا للاداء، الايمان ينبغى ان يجعل كالموجود باعتبار الصلاحية حتى يترتب عليه وجوب خطاب الشرائع كما يجعل النطفة الرحم كحى حكما فى حق الارث والوصية والاعتاق ويجعل البيض كالصيد حكما فى حق وجوب الجزاء على المحرم بكسره باعتبار الصلاحية وانما يكن فيه معنى الصيدية حقيقة فى الحال قلنا انما يكون هذا ان لو كان مآل امره باعتبار الظاهر كبيض والنطفة فان مآلها الى الحيوة والصيدية تام بنفسه والفساد عارض ومآل امر الكافر ليس الى الايمان ظاهرا بل الظاهر من كل معتقد ان يستديم اعتقاده فان قيل ان الكافر يعاقب على ترك الشرائع بلا خلاف فاذا لم تخاطب بها لما اذا يعاقب على تركها قلنا ثبت الخطاب فى حق الكافر فى حق الالم واستحقاق العقوبة بالترك لا فى حق الثواب واستحقاق الجنة بالفعل لوجود اهلية الاداء فى حقهم دون الفائدة ويؤيد ما ذكرنا ان توجه الخطاب بالعبادات لتحقيق معنى التكليف عرفيد الاستبعاد كالكتابة يؤديه المكاتب للتكلف عن قيد الرق ولان موجب الامر اعتناق اللزوم والاداء، وهم يتكرون اللزوم اعتقادا وذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد فهم معاقبون عليه فى الاخرة كما هم معاقبون على اصل الكفر بانكار التوحيد وهو المراد بقوله تع ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة اى لا يقرون بها وقال تع ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين اى فى المسلمين المعتقدين فرضيتها

الصلوة

كذا في التيسير مستدلا بهذا ان الخطاب ساقط عنهم فيما يرجع للعقوبة في الآخرة وأما ما قال بعض اصحابنا الشافعية من ان الكفر معصية فلا يصلح سببا للتخفيف فالجواب عنه هو انا لا نسقط الخطاب عنهم مرحمة في حقهم بل اسقطناه لتحقق معنى النقمة والعقوبة في حقهم وهو خروجهم عن صلاحية البدنة وهذه نقمة محضة بلا شبهة نظيره مريض لا يرجا شفاؤه لم يخاطبه الطبيب بشرب الدواء ليكون ذلك منه تغليظا لياسه عن حياته والمريض الذي يرجا شفاؤه يخاطبه الطبيب بشرب الدواء ليكون ذلك تخفيفا في حقه كذلك الكافر تسقط عنه خطاب الله تعالى بالعبادات لياسه عن البدنة جزاء على كفره وخوطب المؤمن بها لاستحقاقه البدنة بالمانه قوله ولم يجعل اي الكافر مخاطبا بالشرايع والعبادات بشرط تقدم الايمان على الادآء الذي هو الحكم لان الايمان راس اسباب اهلية نعيم الآخرة واصلها اذ به تنال السعادة الابدية في الدنيا والعقبى فلم يصلح ان يجعل ذلك شرطا مقتضيا لغيره اذ في ذلك جعل الايمان تبعا للعبادات بما عرف ان الشروط اتباع وانه لا يجوز لان الايمان اصل حتى الشرايع واضافتها اليه كاضافة الفرع للا الاصل لان اضافة الشرط لا المشروط نظير ما اذا قال المولى لعبده تزوج اربعا لا يصير حرا لان حريته اصل لتلك التصرفات فلم يصح ان تجعل تبعا ولانه قد سبق في شرايط المقتضي ان كان مقتضيا لئلا يكون احط رتبة من المقتضى وكذا اذا قال لعبده الجاني تب ببدنة لغيرك يمتنع ان يصير حرا لما ذكرنا ما له وقد قال بعض مشايخنا رح لانه يجب كل الاحكام والعبادات على الصبي حين الولادة لقيام صلاحيته ذمته وصحة اسباب الوجوب ثم تسقط ما يعسر بعد ذلك لعذر الصبي دفعا للحرج قال المصنف رح وقد ذكنا عليه مرة اي على ما مر ذكر من وجوب كل الاحكام والعبادات على الصبي حين يولد ثم السقوط بعد ذلك لعذر الحرج لكنا تركنا اي تركنا ذلك القول بما اخترناه وهو اشارة لما سبق ذكره ان الوجوب غير مقصود بنفسه فجاز ان يبطل لعدم حكمه وهو الذي ذهب اليه بعض مشايخنا رحمهم فانهم قالوا الوجوب لا يسبق الا بعد اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل لان الوجوب هو الله تعالى لما خاطب فالامر والنهي وحكم هذا الخطاب لا يثبت في حق المخاطب ما لم يعلم به علما معتبرا في الالزام شرعا وذلك انما يكون بعد اعتدال الحال ومن جعل السبب موجبا فوجد اضيفة الامر عن حكمه لان حكم الامر المطلق الوجوب واللزوم واذا كان الوجوب ثابتا بالسبب قبل ثبوت الخطاب في حقه لم يتم للامر حكم فيوذي هذا القول للعدم فايدة او امر الله تعالى ونواهيه والى قول اصح نرهذا مال المصنف رح وهذا اي الذي اخترناه اسلم الطريقين صونا لمعنى وتقليدا وحجة اما صونا فلان فيه اجتزاء عن جعل نفس الوجوب مقصودا وعما لا فايدة فيه فانه لا فايدة في الوجوب ثم السقوط فكان فيه التصور بصورة العبث واما معنى فلان المقصود من الوجوب الادآء الذي يحقق به الابتلاء وانه غير ثابت في حق الصبي واما تقليدا فلانه قول بعض السلف وقيل لم يقل احد من السلف بوجوب الاحكام وعدم وجوب الادآء واما حجة فلانه قال صلوا فرض القلم عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ فان قيل الرفع يقتضي الوضع قلنا اطلق ذلك بواسطة التهيؤ للوضع في الزمان الثاني كما ان البيض اطلق عليه الصيد لتهيئه صيدا في الزمان الثاني وقال الامام شمس الايمة السرخسي رح وكل الطريقين عندي غير مرضي لما في الطريق الاول من مجاوزة الحد في الحكم لان القول بان الوجوب ثابت بنفس السبب من غير اختيار ما هو حكم الوجوب نوع غلو وفي الطريق الثاني من مجاوزة الحد في التقصير فان القول بانه لا عبرة للاسباب التي جعلها الشرع سببا للوجوب حقوقه على سبيل الابتلاء للعباد وللتعظيم بعض الاوقات او الامكنة وبعضها على البعض نوع تقصير ولكن الطريق الصحيح ان نقول بان بعد وجوب السبب والمحل لا سبب الوجوب الا وجود الصلاحية لما هو حكم الوجوب لان الوجوب غير مراد لعينه بل للحكم فكان

سبب الوجوب

اذا وجد السبب دون المحل فكذلك لا يثبت اذا وجد السبب والمحل بدون حكمه وهذا اعدل الطرق ففيه اعتبار السبب في ثبوت الوجوب به اذا كان موجبا حكمه وقد جعل الشرع كذلك وفيه اعتبار الامر لاثبات ما هو حكم الوجوب به وهو لزوم الادآء واسقاط الواجب به عن ذمته وفي تامل صيغة الامر ظهر له ان موجبه ما قلنا فانه قال تعالى أقيموا الصلوة وآتوا الزكوة والاقامة والايتآء اسقاط الواجب بالادآء وكذلك قوله رح فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله وآتوا الحج فان مباشرة فعل الصوم واقام الحج يكون اسقاط الواجب والامر لالزام ذلك قال رح ولذلك قلنا في الصبي اذا بلغ في بعض شهر رمضان للاحتمال حكم اتولد ولاجل ما مر ذكره من ان الوجوب غير مقصود بنفسه فجاز ان يبطل لعدم حكمه قلنا في الصبي اذا بلغ في بعض شهر رمضان لا يلزمه قضآء ما مضى لان الوجوب لم يكن ثابتا في حقه لعدم حكمه وهو وجوب الادآء في الحال او في الثاني من الزمان باعتبار ما يلحقه من الحرج في ذلك فلم يثبت الوجوب اصلا حتى لو ادى في الحال او بعد البلوغ كان منتفلا لا مؤديا للواجب وكذلك نقول الحائض بناء على ذلك الاصل ان الصوم يجب عليها لوجود حكمه لان الادآء محتمل باعتبار القدرة المتوهمة اذ الانقطاع متوهم ثم اذا تحقق العجز انتقل الادآء لا بدله وهو القضآء فرغير حرج لعدم تكرر الصوم في سنة واحدة بخلاف الصلوة فان وجوبها غير ثابت في حق الحائض لما يلحقها فيه من الحرج لتكرر الصلوة في يوم واحد فيسقط وجوبها لعدم حكمه وهو الادآء في الزمان الثاني وان كان محل الوجوب قائما والسبب كذلك وكذا نقول في المجنون اذا امتد حتى صار مستوعبا للشهر في حكم الصوم او زايدا على اليوم والليلة في حكم الصلوة لا يلزمه القضآء لانه يؤدي لو الحرج فلا يظهر الوجوب ثابتا في حقه لذلك ولانعدام اهليته لحكم الوجوب وهو الادآء وهذا الذي ذكرناه من حكم المجنون ثابت في حق الصلوة والصيام مما بخلاف الاغما فانه اذا امتد مدة امتداد الصوم ثبت نفس الوجوب لعدم اشتمال حكمه على الحرج لان الاغما لا يستوعب الشهر عادة بخلاف المجنون واذا امتد مدة امتداد الصلوة تشمل حكم الوجوب على الحرج فيعدم حكم الوجوب ويلزم من انعدامه انعدام اصل الوجوب واما اذا لم يمتد المجنون في الشهر لزمه اصل الوجوب لاحتمال حكمه وهو الادآء في الحال ان تصور ارتفاع الزمان الثاني وهو بعد الافاقة حتى اذا نوى الصوم بالليل ثم جن ولم يتناول شيا حتى مضى اليوم كان مؤديا للفرض ويلزمه القضآء فيما ذكرنا من الصوم لما ثبت الوجوب في حقه باعتبار حكمه اذ ليس فيه حرج كثير ثم الاصل في جنس هذه المسايل ان في كل صوم يكون الوجوب ثابتا الحكم يتحقق الوجوب لوجود السبب والمحل وكون السبب منيدا الحكمه وفي كل صوم يتعذر حكم الوجوب لعدم امكانه اولاشتماله على الحرج لا يثبت الوجوب اصلا على القول المختار قال رح واذا عقل الصبي واجتمل الادآء لا قوله للوجوب ايضا اقول الصبي اذا عقل واجتمل الادآء وجب عليه اصل الايمان دون ادايه والمراد فرض وجوب اصل الايمان انه لو ادآه صح الادآء منه ويكون محسوبا بما لو فرض يؤدي الصوم فانه يصح ذلك منه ويقع عن الفرض وان لم يجب الادآء عليه وانما قلنا بوجوب اصل الايمان عليه لان نفس الوجوب حق الله تعالى باسبابه وضعت للاحكام وليس في نفس الوجوب تكليف وانما التكليف في وجوب الادآء ولا تكليف على الصبي العاقل بمجرد العقل حتى يلزم فكان غير مخاطب بالادآء لكن حجة الادآء تبتنى على كون الشيء مشروعا وعلى قدرة الادآء لا على الخطاب والتكليف وذلك موجود في حق الصبي العاقل فيثبت وجوب اصل الايمان فاذا ادآه صح ووقع عن الفرض كما فرض يؤدي المجنون انما تصح منه ويقع عن الفرض من غير خطاب ولا تكليف والاغما لما لم ينف حكم وجوب الصوم وهو القضآء لانه لا يؤدي للحرج لانه قلما يمتد شهرا وهو الموجب للحرج لم ينف نفس وجوب الصوم فثبت نفس وجوبه وكان الاغما منافيا لحكم وجوب الصلوة اذا امتد لان قضآءها يؤدي للحرج فكان منافيا لنفس وجوبها ذكرناه

وهو الصلوٰة فلا ثبت نفس وجوبها لذلك والنوم لما لم يكن منافيا لحكم الوجوب وهو القضاء بعد الانتباه لانه لا تشتمل حكم الوجوب
فيه على زيادة الحرج لانه حق الصلوٰة ولانه حق الصوم لعدم امتداده غالبا لم يكن منافيا لنفس الوجوب ايضا فلا ينعدم اصل الوجوب
فيها قال رح باب ـــــــــــــــ اهليه الاداء الخ قوله في احكام الشرع اقول ـــــــــــــــ
اهلية الانسان للشيء صلاحيته لصدور ذلك الشيء منه وقد مر ان الاهليه نوعان اهلية وجوب واهلية اداء وتم الكلام على
النوع الاول وهذا شروع في بيان النوع الثاني وهو اهليه الاداء وانها نوعان ايضا قاصره وكامله اما القاصره بسبب بقدر
البدن اذا كانت تلك القدرة قاصره قبل البلوغ وهي انما تكون بالعقل القاصر كما في الصبي المميز قبل البلوغ
والمعتوه بعد البلوغ فانه بمنزلة الصبي حيث ان له اصل العقل وقوة الحمل بالبدن وليس له صفة الكمال في ذلك حقيقة
ولا حكما وانما علق القدرة بوصف القصور بقوله اذا كانت قاصرة قبل البلوغ لان في الصبيان من لا قدرة له اصلا واذا كان
كذلك لا يتاتى هذا الكلام فيه فاحترز عنه لذلك ثم اصل العقل يعرف بدلالة العيان والمشاهدة لان كل ما لا يعرف بالعقل
طريق معرفته المشاهدة وهي ان يختار المرء ما يصلحه لمدرك العواقب المستورة فيما ياتيه ويذر اي يتركه وكذا
قصور العقل يعرف بالامتحان واما اعتدال العقل فامر تتفاوت فيه البشر في صفات الكمال على وجه يتعذر الوقوف عليه
فاذا تجاوز مرتبة القصور اقام الشرع البلوغ عن عقل مقام اعتدال العقل في كمال الحال في حق الخطاب عليه تيسيرا
واشار المصنف رح بقوله فاما الاعتدال الى اخر الى النوع الثاني وهو الاهلية الكاملة وذكر الامام شمس الائمة السرخسي
في النوع الثاني وهو الكامل ينبغي على قدرتين قدرة فهم الخطاب وذلك انما تكون بالعقل الكامل وقدرة العملية وذلك بالبدن الكامل
قال رح والاحكام في هذا الباب منتهية على ما مر لما قوله ولم يجعل عهدة اقول ـــــــــــــــ احكام الشرع في باب اهلية الاداء
تنقسم على قسمين حقوق الله ح وحقوق العباد على ما مر ذكره قبيل هذا فاهلية الوجوب فانها منتهية فيها على حقوق
الله وحقوق العباد كذا اهلية الاداء فاما حقوق الله ح تنقسم على ثلثة اقسام منها حسن لذاته لا يحتمل غيره وقبيح
لا يحتمل غيره وما هو بين هذين القسمين وفي بعض النسخ فمنه اي ما ذكرنا ما الذي هو حسن لذاته لا يحتمل غيره وقبيح لا
ولا عهدة فيه ولا لوم بوجه من الوجوه وهو الايمان بالله ع وعلا فوجب القول بصحة من الصبي العاقل في احكام الدنيا والاخرة
لانه اهل لاداء وجد ذلك منه تحقيقه وهي الاقرار باللسان والتصديق بالجنان كما في البالغ لان التصديق انما تحرف بالاقرار
ما هو عاقل مميز وكلامنا في صبي عاقل بناظر في وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول عليه ويلزم الخصم بالحجج على وجه
لا يشتبه في معرفته شبهة فكان نوعه البالغ سواء كذا ذكر في الفصول علا، الدين عبد العزيز رح والايمان حسن لا يحتمل غيره
لان المطلوب به الفوز بالسعادة في الدنيا والعقبى ومن حيث لما فيه علم ان الصبي في مثل هذه الحالة يعتقد وحدانية
الله تعالى والاقرار منه مسموع لا يشكل فيه والاهلية للاداء حقيقة معلوم كما تقدم وكذا حكما من حيث انه اهتداء بالهدى
واجابة للداعي وقد ثبت بالنقل ان الصبي من اهل ان يكون هاديا داعيا لغيره لما الهدى قال تعالى وآتيناه الحكم صبيا
والمراد النبوة في حق يحيى عليه ونعلم بذلك ان الصبي من اهل ان يكون مهتديا مجيبا للداعي بطريق الاولى ثم الشيء بعد
تحقق وجوده لا ينعدم الا بحجر من الشرع والحجر في الايمان باطل لما قلنا ان الايمان حسن لا يحتمل غيره ويتعلق به
السعادة الابدية ولان الحجر عن الايمان كفر اذ الايمان حسن لعينه لا يحتمل ان يكون قبيحا بحال وبهذا لا يحتمل النسخ ولم
يحل عز وجهه وشرعيته تعالى فلا يمكن ان يحجر الصبي عنه ويجعل الاسلام في حقه غير مشروع بخلاف الطلاق والبيع

ولان الايمان لو امتنع منه لامتنع بحجر شرعي كما في الطلاق والبيع والحجر لا يليق بالايمان اصلا لان الناس فرقوا لهم الى
اخر هم دعوا الى الايمان واما الحجر بسبب الصغر فللنظر وذلك لا يليق بما يمحض منفعة فكان النظر في حقه بصحة الاداء منه
اذ المطلوب به الفوز في الجنان والوصول الى الجنان ولا عهدة الا في لزوم اداية وذلك اي لزوم اداية يحتمل الوضع اي الاسقاط
لانه يسقط بعد البلوغ بعذر الاكراه والنوم فوضع عن الصبي لزوم اداء الايمان بعذر الصبا اذ اللزوم من باب التكليف وهو ساقط
عنه فاما نفس اداء الايمان فغير لزوم فثبت في حقه لانه خال عن العهدة وهذا جواب عما قاله الخصم وهو ان الاسلام عقد
متردد بين النفع والضرر فكان كالبيع لاستدامة العهدة فقال ولا عهدة اي لا ضرر ولا تبعة الا في لزوم اداية الى المال فان قيل
العهدة في اداء الايمان ثابتة وهي عدم الارث من مورثه الكافر وتبوت الغرقة بين الزوج الذي اسلم وبين امراته الكافرة فلا
يكون الاسلام في حقه نفعا محضا فالجواب ما قررنا قبل هذا اعتبارا لذلك لان حرمان الارث عن اسلامه الكافر انما يضاف
الى كفر ابائه على الكفر اي الذي مات على الكفر لكونه مخالفا للدين وكذلك الفرقة لا الى اسلام من اسلم لان الحرمان بسبب
انقطاع الولاية بينهما والسبب القاطع كفر الكافر منهما لا اسلام من اسلم لان الاسلام سبب للعصمة لا سبب لابطالها واذا
كان كذلك كان الاسلام نفعا محضا فكان مشروعا في حقه ولئن سلمنا ان ما تترتب عليه من الاحكام المذكورة مضاف
اليه فلانم انه من الاحكام الاصلية المقصودة بالايمان لان الايمان يصح من غير قريب ورثه ولا امراة بنفسه كما جاز بل
هو ثبت بناء على صحة الاسلام وتحقق لان يكون مختصا به ومثل هذا لا يمنع صحة الايمان لان تعرف صحة الشيء مستفاد من
حكم الاصلي وهو سعادة الآخرة فيما نحن فيه لا ما هو من ثمراته الا ترى ان الصبي لو ورث قريبه او وهب له قوبه فقبله عتق
عليه مع ان العتق ضرر محض والامتناع شرعية الارث والهبة في حقه بهذا السبب لان الحكم الاصلي للارث والهبة ثبوت
الملك بلا عوض وهو نفع محض فكان من شروعا في حقه ولان ما يلزم الصبي بعد الايمان من الفرقة والحرمان فذلك من لوازم
الايمان وضمنيا نه لا من حكمه الاصلي الا ترى ان الصبي يلزمه من الاحكام اذا حكم بايمانه تبعا لايمان احد ابويه ولم يعتد ذلك
في حقه عهدة لما ثبت ضمنا لا قصدا قال رح ومنها ما هو قبيح لا يحتمل غيره لما قوله كما اذا ثبت تبعا اقول ـــــــــــــــ
من حقوق الله ح ما هو قبيح لا يحتمل غيره وهو الجهل بالصانع تعالى والكفر به نعوذ بالله منه لان الا ترى انه لا يرد علم الصبي
بوالديه سبب ضرر يلحقه من جانبهما وهو ضرر الوالد ب ولا يجعل ذلك منه جهلا بل يعتبر فكيف يرد علمه بالله ح الذي
خلقه ورزقه بسبب احكم تلازمه مع ان من اداب الشرع انفع له من اداب الابوين واذا كان كذلك فيعتبر علمه بوحدانية
الله ح ويجعل ذلك علما حقيقة وانما قلنا ان الجهل بالصانع تعالى والكفر به من حقوقه تعالى لان حرمة الكفر حقه تعالى كحرمة
الزنى وشرب الخمر فاذا وجد الكفر لا يحتمل العفو لان الجهل في غير الله تعالى لا يعتد من الصبي علما وعفوا حتى لا يجعل
عارفا لشيء جهلا فكيف الجهل بالله ح يجعل علما مع انه اقبح من الجهل بغيره واذا كان كذلك لم يصح ان تجعل ردة الصبي
عفوا لان الردة جهل بالله ح وقد وجدت منه حقيقة والحقائق لا ترد بل كان ارتداده صحيحا معتبرا في حق احكام الدنيا
والآخرة ولان من ضرورة كون الصبي اهلا للعقد كونه اهلا لرفعه كما انه لما كان اهلا لعقد الاحرام والصلوٰة كان اهلا
للخروج منها فكذلك ههنا لما كان الصبي اهلا للاسلام كان اهلا لردته ايضا وانما يصح منه ردة الهبة بما فيه من قبل
الملك لا غيره الا ترى ان ضرر الردة يلحقه بطريق التبعية اذا ارتد ابواه ولحقا بدار الحرب وضرر ردة الهبة
لا يلحقه من جهة ابيه فانفصل الفرق بينهما واذا حكم بصحة ردته بانت منه امراته ولكنه لا تقبل استحسانا لما بان ذكره قوله

وما يلزمه في احكام الدنيا للآخر جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال القول بصحة ارتداد الصبي يؤدي الى تحمل المضار
الدنيوية في حقه كعدم الارث من ورثته المسلم وعدم الصلوة عليه متى مات ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته المسلمة
وعتق عبيده اذا حكم الحاكم بلحاقه بدار الحرب مرتدا والمضار مندفعة عنه وتقرير الجواب ان ما يلزمه من المضار المذكورة
بسبب الردة عندنا حنفه ومحمد رحمهما الله ضروري الحكم بصحة الارتداد لا قصدا اليه اي للالتزام ومثل هذا غير
معتبر في كونه ضررا للتبرع في ضمن شيء آخر فان الاعتبار للمتضمن لا للمتضمن الا ترى انه يثبت ارتداد الصبي تبعا
للابوين اذا ارتدا ولحقا بدار الحرب وفيما يتضرر به الصبي مقصودا الولاية للابوين عليه وقال ابو يوسف رح
لا نحكم بصحة ارتداد الصبي في احكام الدنيا لان ذلك يتمحض ضررا ولا يتوهم الحجر بخلاف ايمانه لانه يتمحض منفعة
ولا يلزم به الحجر فحكمنا بصحته كذا في اصول الامام شمس الائمة السرخسي رح وهذا يدل على ان عند ابي يوسف رح
يحكم بصحة الردة منه في حق احكام الآخرة واطلاق ما ذكر في المبسوط والهداية يدل على ان عند لا يحكم بصحة ردته
لا في حق احكام الدنيا ولا في حق احكام الآخرة والاول هو الصحيح لان العفو عن الكفر من غير توبة خلاف العقل
والنص قال رح ومن ذلك ما هو بين هذين القسمين للقوله فاشبه ردة المرأة اقول ما سبق ذكره
من حقوق الله ما هو بين هذين القسمين اي بين الحسن لذاته كالايمان والقبيح كالكفر وهو الذي يحتمل ان
لا يكون مشروعا في بعض الاوقات او لا يكون حسنا في بعضها كالصلوة واخواتها فان الصلوة ليست بمشروعة
في الاوقات المكروهة وفي حالة الحيض والصوم ليس بمشروع في الليل والحج ليس بمشروع في غير وقته فقلنا
فيه اي فيما هو بين هذين القسمين بصحة الاداء قبل البلوغ فرعا لزوم عهدة وفي بعض النسخ فقلنا فيها اي في هذه
الحقوق الموصوفة بصفته الاداء من الصبي العاقل حتى قلنا بسقوط وجوب الاداء عن الصبي في الكل اي في المال
والبدن جميعا كالصلوة والصوم والحج فان في وجوب الاداء قبل اعتدال الحال الزام الجهد وقد شرعت العبادات
في حق الصبي بدون وصف الجهد وقلنا بصحة اداء العبادات البدنية على وجه التطوع فرعا لزوم الاتمام
بعد الشروع ولا وجوب قضاء بعد الافساد لان العبادات البدنية قد شرعت من غير لزوم اتمام ووجوب
قضاء في الجملة الا ترى ان البالغ اذا شرع في صلوة على ظن انها عليه ثم تبين انها ليست عليه يصح منه الاتمام
ويبطل عنه صفة اللزوم حتى اذا افسد لا يجب عليه القضاء وكذا اذا شرع في احرام الحج على ظن انه عليه ثم تبين
انه ليس عليه يصح منه صفة اللزوم حتى اذا احصر فتحلل لا يلزمه القضاء وان كان الاحصار لا زما حتى
لا يمكن الانصراف بالاختيار ولكن اذا تحلل بعد لم يلزمه القضاء ولو أتمه صح مع اتصاف صفة اللزوم
وقلنا في الصبي اذا احرم يصح منه احرامه من غير عهدة عليه حتى اذا ارتكب محظورا حرامه لم يلزمه الجزاء
لان في لزومه ايجاب ضرر وذلك مبني على الاهلية الكاملة وهذا في العبادات البدنية لانها نفع محض واما في المتعلقات
كالزكوة ففي صحة الاداء اضرار به في العاجل باعتبار نقصان ماله ولان الوجوب لتمام ينبني على حقه كان الاداء
منه تبرعا محضا بالمال والصبي ليس من اهل التبرع بالمال واذا كان كذلك فتبتني تلك الاهلية الكاملة وعلى
ما سبق من الاصل قلنا في الصبي اذا ارتد انه لا تقتل على الردة وان صحت ردته عندنا لان القتل انما يجب بالمحاربة
لا بالردة عينها ولهذا ثبت في حق النساء وكذا في اصحاب الاعذار كالزمنى والعميان ومعنى المحاربة تم بوحده

ر الركن ص

قبل البلوغ فاشبه ارتداد المرأة حيث لا يجب به قتلها ولان القتل عقوبة هي جزاء على الردة وقد تقرر
ان ما يكون وجوبه بطريق الجزاء في الدنيا يبتنى على الاهلية الكاملة فلا يلزم في حق الصبي بالاهلية القاصرة ولكنه لو قتله انقلب
قبل البلوغ او بعده لم يلزم شيئا لان ضرورة صحة ردته اهدار دمه وليس من ضرورة صحتها استحقاق قتله كالمرأة
اذا ارتدت لا تقتل ولو قتلها قاتل لم يلزمه شيء وكان ينبغي ان تقتل اذا بلغ مرتدا لوجود الارتداد بعد الاسلام وزوال العذر
وهو الصبا ومحل معنى المحاربة بعد البلوغ الا ان في الاستحسان لا تقتل وتجبر على الاسلام لان اختلاف العلماء في صحة
اسلامه في الصغر صار شبهة في اسقاط القتل فان قيل اليس ان الصبي يؤدب بالضرب اذا اساء الادب وانه
نوع جزاء وقد نقض عليه صاحب الشرع صلوات الله عليه فيما هو محض حق الله تعالى نقول على مر وهم بالصلوة اذا بلغوا
سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا وهذا الضرب بطريق الجزاء على الامتناع مرادا الصلوة عقوبة وكذا الصبي
يسترق والاسترقاق عقوبة على وجه الجزاء على الكفر فان الكفار لما انكروا وحدانية الله رح جازاهم على ذلك بجعلهم عبيدا عبيده
وفي الاسترقاق انلاق حكمي بطريق الجزاء ثم ثبت استحقاقه فكيف لا يلزم استحقاق الاتلاف الحقيقي اذا صحت ردته
شرعا قلنا اما الضرب اذا اساء الادب فهو تاديب للرياضة في المستقبل ليتخلق باخلاق الصالحين ويعتاد اداء العلوق
قال الشاعر اديت بنيك اذا ما استوجبا ادبا والضرب انفع احيانا من الضرب اي العسل وقال ايضا
ان الغصون اذا ما قومتها اعتدلت ولا يلين اذا قومته الخشب اي ولا يلين الخشب اذا قومتها وليس بجزاء على الفعل
الماضي منه بطريق العقوبة بمنزلة ضرب الدواب للتاديب وقد ورد الشرع به قال صلى الله عليه وسلم تضرب الدابة على النفار
ولا تضرب على العثار واما الاسترقاق فليس بطريق الجزاء ولكن ما كان مباحا غير معصوم فهو محل للتملك كالصيود
وذرارى اهل الحرب فان قيل قد قلتم ان العصمة للآدمي اصلا ثم زوال هذه العصمة الثابتة كرامة تكون بطريق الجزاء قلنا
ليس كذلك ولكن زوال هذه العصمة كزوال صفة الصحة بالمرض وصفة الحيوة بالموت وصفة الغنى بالفقر ولا يقول احد ان
ذلك جزاء بطريق العقوبة وانما قلنا ان الصلوة واخواتها من هذا القسم وهو الذي بين الحسن لذاته كالايمان وبين
القبيح الذي لا يحتمل غيره كالكفر لان الصلوة وان كانت حسنة لذاتها لكنها ليست كالايمان لكونها دون التصديق
على ما مر في باب صفة الحسن وليست بقبيحة فكانت بينهما والصوم واخواته ليست بحسنة لذواتها بل بالواسطة
على ما عرف وليست بقبيحة فكانت ايضا بينهما اعلم ان ما مر ذكره من ان وجوب الاداء يسقط عن الصبي في المال والبدن
جميعا هو عندنا واما الشافعي رح فرق بينهما باعتبار ان المال يقبل النيابة في الاداء فيتوجه الخطاب بالاداء في حق الصبي
على ان يثبت الوكيل عنه في الاداء والبدن لا يحتمل هذه النيابة فلو توجه الخطاب به عليه لتحقق سببه فربما يعجز
عن الاداء لصغره ثم يتضاعف عليه وجوب الاداء بعد البلوغ فيلحقه الحرج فلدفع الحرج قلنا لا نثبت في حقه خطاب الاداء
بنا هو بدني قال الامام شمس الائمة السرخسي رح هذا معنى لان الواجب في الموضعين الفعل فالاقامة والاتيان
فعل وقد بينا ان هذا الفعل لازم بطريق القربة وذلك لا يتحقق بادائه الول اذا الولاية ثابتة عليه شرعا بغير اختياره
ومثل هذه الولاية لا تنافي العبادة قال رح فاما ما كان من غير حقوق الله رح فثلثة اقسام قال الله تعالى
وابتلوا اليتامى اقول ان حقوق العباد منقسمة على ثلثة اقسام ايضا وهي ما يتمحض منفعة وما يتمحض مضرة
وما هو دائر بين المنفعة والمضرة اما ما يتمحض منفعة نحو الاصطياد والاحتطاب والاحتشاش وقبول الهدية والصدقة

وصحة عباراته اذا صار وكيلا عن غيره بالبيع او التطليق او الاعتاق فصح مباشرة ذلك زر الصبي شرعا لان الاهلية القاصرة كافية في حقه لجواز الاداء فيصح ذلك منه نظرا له ولهذا صحت النوافل منه وفي ذلك اي في جواز اداء النوافل منه حاث السنة المعروفة وهي قوله صلعم مروا صبيانكم بالصلوة اذا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا اي واضربوهم على ترك العلق والامتناع عن اديها وانما هذا اي الضرب المذكور في الحديث انما هو للتاديب والتعزير لا للعقوبة لان الصبي ليس من اهلها وقد تقدم على هذا كلام فتذكره واذا صحت منه النوافل فيصح منه ما هو نفع محض من التصرفات كقبول الهبة والصدقة والتوكل نفع محض لان خطه منه صحيح البيان والآدمي مكلم بصحة البيان قال الله تعالى علم البيان وقال علي رضي الله عنه ما الانسان لولا اللسان فكان القول بصحة البيان من اعظم المنافع وفي ذلك اهدار، الى البيان ودرك المنافع والمضار بالتجربة وفي تصحيح عبارته في اداء الشهادة وان كان نفعا محضا الا ان صحة اديها تبتني على اهلية الشهادة وانها تبتني على الاهلية الكاملة لان في الشهادة اثبات الولاية على الغير في الالزام من غير رضاه وبدون الاهلية الكاملة لا تثبت هذه الولاية بخلاف الوكالة فانه لا الزام فيها فثبت بالاهلية القاصرة وكذا قبول بدل الخلع من العبد المحجور بغير اذن المولى نفع محض في حق مولاه فيصح وصون ذلك ان العبد المحجور اذا خالع امراته على الف دينار مثلا فان الالف تكون للمولى بغير شيء فلا ضرر في حقه وحق العبد للضرر او توهمه وكذا اذا آجر الصبي المحجور او العبد المحجور نفسه ومضى كل واحد منهما على العمل المقصود جاز لان هذا العقد محض نفع بعد اقامة العمل الصبي والعبد لا يكون محجورا عما يتمحض منفعة كقبول الهبة ووجب الاجر للحر وهو الصبي المحجور استحسانا لاستحقاق الاجر المسمى بقدر ما يقيم من العمل لان العبد يجري فيه الغصب دون الحر فلو هلك الصبي الحر قبل السلامة من العمل لا يجب الضمان وفي العبد يصير المستاجر غاصبا بالاستعمال فاذا هلك العبد قبل السلامة من العمل وجب الضمان واذا ضمنه ملكه فوقت الغصب بطريق الاستناد فكانت منافعه حاصلة على ملكه فلا يمكن ايجاب الاجر عليه وايجاب الاجر لنفع المولى ووجوب الضمان انفع له من لزوم الاجر وفي القياس لا يجوز للصبي المحجور ولا للعبد المحجور ان يؤاجر نفسه لان الاجارة عقد معاوضة كالبيع فلا يملكه المحجور عليه وانما ذلك الى المولى او الولي وان عملا لا اجر لهما لان العقد لم يصح واذا فسد لم يجب الاجر وعلى هذا قالوا في الصبي الكبير العبد المحجور اذا قاتل بغير اذن المولى والصبي بغير اذن الولي لا شيء له في القياس لانه ليس من اهل القتال فانه يصير اهلا للقتال عند اذن المولى او الولي فيكون حاله كحال الجزي المستامن ان قاتل باذن الامام استحق الرضخ والا فلا وفي الاستحسان يستحق الرضخ لان ذلك محض منفعة فيثبت بالاهلية القاصرة كالاحتطاب والاحتشاش واستحقاق الرضخ بعد الفراغ من القتال بهذه الصفة فيكون كالماذون فيه من جهة المولى او الولي دلالة وقوله ويحتمل ان يكون هذا الى يستحق الرضخ استحسانا فانه لم يذكر اي هذه المسئلة الا في الصبي الكبير واكثر تفريعاته مبنية على اصله كتفريعات الزيادات ولان امان الصبي المحجور والعبد المحجور عندي صحيح ولا يصح ذلك الا لمن له ولاية واذا كان لها ولاية القتال كان كل واحد منهما مستحقا للرضخ عند الفراغ من القتال فاما عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فلا يستحقان شيئا لان امانهما ليس بصحيح عندهما فلم يكن لهما ولاية القتال وبهذا لا يحل لهما شهود القتال بدون الاذن بالاجماع فلا يستحقان شيئا بالقتال كالحربي اذا قاتل والاصح ان هذا جواب الكل لما ذكرنا ان الحق عن القتال لدفع الضرر وقد انقلب نفعا بعد الفراغ فلا معنى للمنع من الاستحقاق كذا ذكر الامام علاء الدين عبد العزيز رحمه الله ووجب

بلغوا ع

اذن ع

القول بصحة عبارة الصبي اذا صار وكيلا عن غيره بالبيع والطلاق والعتاق لان الآدمي مكلم بصحة العبارة وعلم البيان وتمتن الله به على عباده بذلك فقال خلق الانسان علمه البيان اي المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير كذا في الكشاف وذلك لان الانسان انما يتميز عن سائر الحيوانات بالبيان وقال صلعم المرء باصغريه بقلبه ولسانه وقال الشاعر لسان الفتى نصف ونصف فؤاده وفي ذلك تنبيه على ان البيان وصحة العبارة من اعظم وجوه الانتفاع عند العقلاء فكان القول بصحة كلامه اذا لم يتضمن ضررا من اجل المنافع الخالصة عن الضرر لبني آدم وكذا في صحة عبارته اهتداء الى التجارة ودرك المنافع من الارباح ودفع المضار من الغبن والخسران بواسطة التجربة فرغبوا ان يلحقوه ضررا فكان ذلك محض منفعة وقد اشار رحمه الله الى ذلك بقوله الكوم وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح اي اختبروا عقولهم وتعرفوا معرفتهم بالتصرف قبل البلوغ فان آنستم منهم رشدا اي تبينتم اهدايته فادفعوا اليهم اموالهم من غير تاخير عن حد البلوغ فالـــــ واما اذا كان ضررا محضا فليس بمشروع في حقه للقوله بالمنافع الخالصة اقولـــــ الذي هو ضرر محض من حقوق العباد ليس بمشروع في حق الصبي لان الصبي منظة المرحمة لا منظة الاضرار فبطلت مباشرته اياه وذلك مثل ابطال الملك بالطلاق والعتاق ونقل الملك بالهبة والقرض والصدقة فان ذلك ضرر محض في العاجل لا يشوبه منفعة فلا يثبت بالاهلية القاصرة حتى لا يملكه الصبي نفسه ولم يملك ذلك اي ما هو ضرر محض عليه غيره كالولي والقاضي والوصي اذا باشروا ذلك في حقه لان ولايته بولاية نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض في حقه ما خلا القرض اي الاقراض فان القاضي يملكه على الصبي لا وليه من الاب والجد لان هذا التصرف بقضاء القاضي بصير منفعة خالصة من حيث ان صيانة الحقوق لما كانت مفوضة الى القضاء صار الحقوق ما هو نوع التوى والعطب لان الدين ما هو العطب لان من قبل التوى بان يجحد المديون الدين ولا بينة لرب الدين وقد وقع الامن عن التوى بولاية القضاء فان القاضي يقدر على استيفائه بالحجز عليه بخلاف الاب فانه لا يملك الاقراض على الصبي لانه لا يتمكن الا بالشهود والقاضي وليس كل قاض يعدل والاكل شاهد يعدل فكان بمنزلة الوصي ولا كذلك القاضي لما ذكرنا خصوصا والاقراض منه بهذا الشرط وهو وقوع الامن عن التوى بولاية القضاء واما الاستقراض فقد ذكر في شرح الجامع الصغير للقاضي خان رح ان الاب لو اخذ مال الصغير قرضا جاز لانه لا يهلك عليه والوصي لو اخذ مال اليتيم قرضا لا يجوز في قول ابي حنيفة رح وقال محمد رح لا باس به اذا كان مليا فاجرا على الوفاء وتنقل عن المنتقى انه ليس للقاضي ان يستقرض مال اليتيم والغايب لنفسه وقال الامام شمس الائمة السرخسي رح في اصوله زعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم اي ما يتمحض ضررا غير مشروع في حق الصبي اصلا حتى ان امراته لا تكون محللة للطلاق وهذا عندي وهم فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحقق الحاجة للاصحة ايقاع الطلاق فرجهته لدفع الضرر كان صحيحا حتى اذا اسلمت امراته وعرض عليه الاسلام فابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة رح واذا وقعت الفرقة بينه وبين امراته وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة رح واذا وجدت امراته مجبوبا فخاصمت في ذلك فرق بينهما ولم يبن في الجامع ان هذه الفرقة تكون بطلاقا ام لا قال بعض مشايخنا انها تكون بطلاق اكتفاء بالاهلية القاصرة عند تحقق الحاجة لدفع الضرر عنها وقال بعضهم هذه تكون بغير طلاق لان الصبي المميز والوضيع الذي لا يعقل في هذا الحكم سواء وسنعود في حق الوضيع الاهلية القاصرة والكاملة جميعا واذا كاتب الاب او الوصي

نصيب الصغير فرعبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة صار الصبي معتقًا لنصيبه حتى يضمن قيمة نصيب شريكه
ان كان موسرًا وهذا الضمان لا يجب الا بالاعتاق فيكفي بالاهلية القاصرة في جعله معتقا للحاجة الى دفع الضرر عن الشريك
نعم قلنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة لا يحصل ثبوتا بقولنا لان الاكفاء بالاهلية القاصرة لتوفر المنفعة على الصبي
وهذا المعنى لا يتحقق فيما هو ضرر محض وبهذا يسقط ما قيل فرعلى قولنا ينبغي ان لا يملك الطلاق في حقه كان خالعًا عن حكمه
وهو ولاية الايقاع والسبب الخالي عن حكمه غير معتبر شرعًا كبيع الحر وطلاق البهيمة قال رح واما ما يتردد بين
النفع والضرر كالقبول باذن الولي بالهبة الذي يتردد بين المنفعة والمضرة فرحقوق الله رح هو مثل
البيع والشراء والاجارة والنكاح اذ زوال الملك ضرر لكن حصول البدل نفع اولان البيع اذا كان رابحا كان نفعا واذا كان
خاسرًا كان ضررًا وكذا الاجارة والنكاح فان كل واحد منهما ان كان بأقل من اجر المثل او مهر المثل كان نفعا في حق المستأجر
والمتزوج وان كان بأكثر فذلك كان ضررا واما شبه ذلك كالشركة والاخذ بالشفعة والاقرار بالغصب والاستهلاك
والرهن فان الصبي لا يملك هذا النوع من التصرفات بنفسه بلا فه اي في كل واحد مما ذكرناه اوفيما هو متردد في احتمال الضرر
ويملكه بولاية الولي اي باجازته واذنه على ان نقصان رأيه يجبر برأي الولي خصاركه بالغ في ذلك وهذا لان الصبي اهل لحكم
هذا التصرف بواسطة مباشرة الولي بوجود اصل العقد والحال ان الصبي صار اهلا يتصور منه مباشرة العقد لكونه مميزا
فكان اهلا للسبب لا محالة والاسباب انما تعتبر لاحكامها لا لذواتها وامتناع الصحة كان لمعنى الضرر فاذا اندفع توهم الضرر
برأي الولي التحق هذا القسم بما يتمحض نفعا ولان توفير المنفعة فيه متوهم وكذا معنى الضرر ومعنى الضرر لا يندفع الا برأي الولي
الكامل وذلك يحصل عند مباشرة الولي او مباشرة الصبي بعد استطلاع رأي الولي فاذا اندفع توهم الضرر التحق بما يتمحض
منفعة فيكون الصبي اهلا للتصرف فيه ولان في القول بصحة تصرف الصبي برأي الولي اصابة مثل ما يصاب بتصرف الولي
من حصول منفعة عظيمة وهي منفعة البيان وتصحيح عبارته وتلك المنفعة لا تحصل عند مباشرة الولي لم في ذلك اي في القول بصحة
عبارته فصح طريق المقصود عليه من وجهين احدهما عند مباشرته بنفسه والآخر عند مباشرة الولي وذلك انفع ما اذا كان
الطريق واحدا لما فيه من توسيع طريق الاصابة ليلا المقصود وتوفير المنفعة عليه لان منفعة التصرف تحصل له عند مباشرته
ومباشرة وليه وذلك انفع له من ان يحصل عليه احد الطريقين ويجعل لتحصيل المنفعة له طريق واحد وذلك اي جواز هذه
التصرفات من الصبي عند انضمام رأي الولي للرأيه بطريقين كما مر ذكرهما بطريقين ان احتمال الضرر في تصرف الصبي
يزول برأي الولي حتى يجعل رأيه القاصر سبب رأي الولي ملحقًا برأي البالغ او بمنزلة رأيه في قوله لا حصر له حتى صح
بيع الصبي بغبن فاحش من الاجانب كما يصح منه بعد البلوغ والولي لا يملكه اي البيع بغبن فاحش
وذلك باعتبار ان نقصان رأي الصبي انجبر بانضمام رأي الولي اليه فصار كالبالغ في ذلك وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما
لا يصح ذلك من الصبي لانه لما كان نفوذ هذا التصرف من الصبي باعتبار رأي الولي فكان رأيه شرطا لجواز تصرف
الصبي واذا كان كذلك وجب اعتبار رأيه العام وهو ما اذا باشر الولي بنفسه واذن للصبي بالمباشرة برأيه
الخاص وهو ما اذا باشر الولي التصرف بنفسه وقيل معنى عموم رأي الولي وخصوصه انه باشر بنفسه كان رأيا
مختصا به لتصرفه برأي نفسه واذا تصرف الصبي برأيه كان رأيه عاما للتعدية عنه الى غيره وانضمام رأي الصبي الى
رأيه وقيل يحتمل ان يكون المراد من عموم رأيه انه اذا اذن للصبي في التجارة اذنا عاما دخل كل تصرف يصدر منه تحت عموم

رأيه وهو
رأيه العام فهو اذا
باشر بنفسه كان رأيه خاصا

فكما لا ينفذ التصرف بالغبن من الولي بمباشرته كذا لا ينفذ بمباشرته الصبي بعد اذن الولي ولذلك قالا لا يملك
الصبي التصرف بالغبن الفاحش مع الاجانب وما قاله ابو حنيفة رح وجه فان اقرار الصبي بعد اذن الولي
به صحيح وان كان الولي لا يملك الاقرار عليه بنفسه وعن ابي حنيفة رح في تصرف الصبي بالغبن الفاحش
مع وليه روايتان في احداهما اجاز تصرفه المذكور لما قلنا انه صار كالبالغ بسبب رأي الولي والبالغ اذا باع
ملكه بغبن فاحش من قومه جاز فكذا هذا وفي الثانية رد تصرفه بغبن فاحش مع الولي اعتبارا للشبهة النيابة
في موضع التهمة وبيان ذلك ان الصبي في الملك اصيل لان ملك الرقبة ثبت له كما بلا وفي الرأي اصيل من وجه دون
وجه لنقصان رأيه الا ترى انه وجد منه اصل الرأي ولم توجد صفة الكمال فكان هو باعتبار الاصل منصرفا لنفسه
كالبالغ وباعتبار الصفة كالنائب فثبتت شبهة النيابة ولو كان نائبا من كل وجه لما جاز تصرفه مع الولي اصلا
لا بمثل القيمة ولا بالغبن كالوكيل ولو كان اصلا من كل وجه لجاز مطلقا واذا كان نائبا من وجه دون وجه فاعتبرت
هذه الشبهة في موضع التهمة وهو التصرف مع الاقارب بغبن فاحش لتمكن التهمة فيه وفي تهمة ان الولي انما
اذن له ليحصل مقصوده من غير ان يكون للصبي نظر فيه وسقطت في غير موضع التهمة وهو التصرف بمثل القيمة
مع الاقارب او بالغبن الفاحش مع الاجانب او نقول ان الصبي يملك التصرف بالغبن الفاحش مع الاجانب
باعتبار الاصل ولا يملك ذلك مع الاقارب باعتبار الوصف لان التهم تتمكن في الاقارب دون الاجانب والآن
الصبي اصيل في الملك دون التصرف لانه يستفيد ذلك من الولي فكان كالنائب عنه في ذلك وهذا التصرف لا يجوز
من المنوب وهو الولي فكذا من النائب وهو الصبي باعتبار الشبهة النيابة في موضع التهمة فلم يصح البيع بالغبن الفاحش
مع الاقارب وعلى ما مر ذكره من الاصل وهو ان ما فيه احتمال لا يملكه الصبي بنفسه ويملكه باذن الولي فلذلك قالا في العبد
المحجور اذا اذن الصبي المحجور اذا توكل اي قبل الوكالة لم تلزمه العهدة وهي المطالبة بالثمن والخصومة في العيب وتسليم المبيع لانها ضرر
محض في حق المولى والصبي ولا يثبت ذلك بالاهلية القاصرة للزوم العهدة وباذن المولى او الولي تلزمه لوضا المولى بضرر
ولا يجبر نقصان رأي الصبي بالرأي الولي فصار الصبي كالبالغ في بعض النسخ وباذن المولى تلزمه فكان المراد من المحجور
على هذه النسخة انما هو العبد المحجور وحكمه وان كان مثل حكم الصبي فيما ذكرنا حتى توكله بدون اذن المولى باعتبار كمال عقله ولم
تلزمه العهدة دفعا للضرر عن المولى وباذن المولى تلزمه لالتزامه الضرر بالاذن لكن بناء هذه المسئلة على الاصل المذكور
لا يصح الا ان يفسر الاصل بمعنى آخر مستقيم نحرسه عليه ولا يحلو ذلك عن تحمل فكانت النسخة الاولى اظهر كذا ذكره الامام علاء
الدين عبد العزيز رح فان قيل قد ذكرتم في الاقرار في البلوغ الكبر ان الصبي العاقل اذا كان مجهول الحال واقر على نفسه
بالرق فانه يصح اقراره وفي هذا اعتبار رعاية الصبي فيما يتمحض ضررا في حقه وهو ابطال الحرية وتبدل صفة المالكية بالمملوكية
قلنا ثبوت الرق هنا ليس باعتباره ولكن بدعوى ذي العبد انه عبدي لان عند معارضته اياه بدعوى الحرية لا يتقرر
يد عليه وعند عدم هذه المعارضة يتقرر يد عليه فيكون القول قوله في رقه بمنزلة الصبي الذي لا يعقل اذا كان في يد انسان
هو عبدي اولان الحرية انما تثبت له اذا ادعى الحرية ولا يمكن ان يجعل باقرار بالرق مدعيا للحرية بوجه فكان هذا نظير صحة
ردته حيث اندفع جهله بالله به لا يمكن ان يجعل عالما به حتى يكون محكوما باسلامه قال رح واما اذا اوصى الصبي
بشيء الى قوله فبطل اختيار ان قوله على الصبي اذا اوصى بشيء من اعمال البر مطلقت وصيته عندنا وان كان فيها نفع
ظاهر

لكونها قربة لان الارث شرع نفعا للمورث فان الزوال بالموت لا الوارث لتكميل منفعة المورث على ما يأتي ذكره الا ترى
ان الارث شرع في حق الصبي حيث يورث عنه ما بقي منه ولم يكن في الارث نفع للمورث لما شرع ذلك في حقه لما سبق ان
ما كان ضررا لا اثبت في حقه وقوله مرصايا البتة ليس بقيد فان وصيته باطلة عندنا مطلقا لكن الخلاف لما كان في وصايا البر
دون غيرها عبر هنا بالصحة لتعلقه الاشارة الى الخلاف بقوله عندنا قوله وفي الانتقال الا الايصاء توكل الافضل لا محالة جواب
عما قال ان في الوصية نفعا للموصى فلم القول بصحتها مرا بصبي كما قاله الخصم وتقرير الجواب ان في تصحيح الوصية والانتقال عن الارث
اليها توكل الافضل لا محالة لان نقل ملكه لا الى قرابته عند استغنائه عنه اولى من النقل الى الاجانب لا نه ايصال النفع الى القريب صلة
الرحم واليه اشار صلى الله عليه وسلم بقوله لسعد بن ابي وقاص رضي الله عنه ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس
اي خير لك من ان تدعهم فقراء يسألون الناس باكفهم والآن الوصية ازالة الملك مضافة الى ما بعد الموت فتعتبر بازالة
الملك في حالة الحياة من حيث انه ضرر محض فان قيل ان الملك يزول عنه بموته وان لم يوص فلم يتعدم
معنى الضرر عنه بل يكون نفعا له لانه ان عاش ينتفع بماله وان مات فحاله قبل الزوال بالموت يكون للوارث وكان ذلك
خيرا من المنفعة على المورث فان نقل ملكه لا الى قرابته عند استغنائه عنه اولى من النقل الى الاجانب كما مر بيانه وهو بالايصاء توكل هذا
الاول وانه ضرر فلا يكون مشروعا في حقه الا ترى ان الايصاء مشروع في حق البالغ لانه ملك مثل هذا التصرف بالاهلية
الكاملة لا بالقاصرة فشرع ذلك في حقه وان كان فيه توكل الافضل كما شرع له الطلاق والعتاق والهبة والصدقة وان
في ذلك كله زوال الملك فقوله الا انه الى آخره جواب عما يقال لو كان الايصاء ضررا لينبغي ان لا يكون مشروعا في حق البالغ
وقد عرف جوابه قوله ولم يشرع اي الطلاق واخواته في حق الصبي لما مر ذكره فكذلك هذا اي الايصاء ثم اعلم ان العلماء رحمهم الله
اختلفوا في وصية الصبي فاهل المدينة جوزوا من وصاياه ما وافق الحق وبه اخذ الشافعي رحمه الله لان هذه الوصية نفع محض اذ بها
يحصل له الثواب في الآخرة بعد ما استغنى عن المال نفسه بالموت فكان وليها نفسه ولان الوصية اخت الميراث والصبي في
الارث عنه كالبالغ فكذا في الوصية بخلاف تبرعه بالهبة والصدقة في حال الحياة لانه يقصد بزوال ملكه عنه في حال حاجته وبخلاف
ايمانه بنفسه لانه حصل لغيره وهو الولي فلا يكون وليا بنفسه كيف وقد اجاز عمر رضي الله عنه وصية غلام يافع وهو الذي
قارب البلوغ ولم يبلغ وسئل شريح رحمه الله عن وصية غلام لم يبلغ فقال ان اصاب الوصية فهي جائزة وهكذا نقل عن الشعبي رحمه الله
وعندنا وصيته باطلة سواء مات قبل البلوغ او بعده لانها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت وانها ضرر
محض وما سقط نفعا ما تفاق الحال لا تعتبر كما لو باع شاة اشرفت على الهلاك لم يصح البيع مع انه نفع محض في هذه الحالة لانه على
تقدير عدم البيع يزول ملكه بغير بدل ولكن البيع في اصله لما تضمن ضررا لم يصح وكما لو باع شيئا قيمته مائة باضعاف قيمته لم يجز وان
انقلب نفعا محضا في هذه الحالة لان اصل التصرف في المضاربة وذلك لان في اعتبار الاحوال حرجا فتعتبر في باب اصله تيسيرا
للامر على الناس ولئن سلمنا ان في ايصائه نفعا وهو حصول الثواب ففي القول بصحته توكل نفع اعلى منه كما تقدم ذكره وتأويل
حديث عمر رضي الله عنه ان الغلام كان بالغا وكلامه كان قريب العهد بالبلوغ ومثله يسمى يافعا بطريق المجاز كذا في المبسوط وقول
شريح والشعبي ليس بحجة لانها من المتابعين دون الصحابة وبما سبق من الاصل وهو ان مباشرة الصبي تميز النفع والضرر
لا يملك الصبي نفسه تلفا اذا وقعت الفرقة بين الزوجين وهما صبيان يميز لا يجوز ان يخير الصبي بين الابوين ولا تعتبر
عبارته في هذا الاختيار شرعا لانه يتردد بين النفع والضرر بل جانب الضرر فيه متعين اذ الغالب من حال الصبي

الميل الى اللهو والشهوة فيختار من لا يؤدبه بل يرخي له جميع العذار لعلمه بقلة نظره في عواقب الامور فان قيل اذا كان اختيار الصبي
دائرا بين النفع والضرر سبيله ان يجوز ذلك باختيار الولي واذنه كما في البيع قلنا الولي في موضع المنازعة ليس بولي شرعا
وولايته في هذه الحالة ابوه وانه في هذا الاختيار رجل لنفسه فلا يصلح ان يكون ناظرا فيه للولد ولان الاب لو اذن له في حالة
المنازعة لا يخلو اما ان يأذن له بان يفعل معه او مع امه وفي الاول يكون عاملا لنفسه وفي الثاني يكون تاركا لما هو الانفع للصغير
وكلا الامرين لا يجوز فبطل اختيار الولي واذنه وقد يجوز ان لا تعتبر قول الصبي في ذلك ولا قول ابيه كما قال في البيع الكبير اذا كان
في رهن المشركين عند المسلمين صبيان فاسلموا ثم رضوا برد هم على المشركين لاسترداد رهن المسلمين منهم لا تعتبر
رضاهم ولا رضا آبائهم ولا يسترد ون خلاف الرجال البالغين فهذا نوع اختيار ومنه لا تعتبر عبارته فيه ولا عبارة وليه لان ذلك سبب
على الاهلية الكاملة بمنزلة التصرف الذي يمحض ضررا ولا يقال انا نحقق الضرر بفعل الغير لانا نقول اختياره علة
العلة فصار الاختيار مع حكمها مضافة الى الاول كما في شراء القريب ثم الشافعي رحمه الله ذهب الى ان حق الحضانة للام الى سبع سنين او
ثمان سنين ثم تخير الولد بين الابوين فايتهما اختاره يكون عند سواء كان الولد ذكرا او انثى لما روى عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
خير غلاما بين الابوين وعن عمران الجرمي قال خيرني علي رضي الله عنه بين عمتي وامي وكنت ابن سبع سنين او ثمان سنين فمالت
الغلام مع الذي اختار ان الصبي نفع محض له لان احدهما يكون اشفق عليه وارفق به وانه يختار القيام معه فيكون منفعة في حقه
وهو ليس بمولى عليه في هذا الباب فيكون وليا نفسه قلنا ان النبي صلى الله عليه وسلم دعا لذلك الغلام فقال اللهم سدده فيتركه دعاؤه اختيار
ما هو الانفع له ولا يوجد مثله في حق غيره كذا في المبسوط قال رحمه الله وقد خالفنا الشافعي رحمه الله في قوله وانما الامور لعواقبها
اقول قد خالف ان فيه اصحابنا رحمهم الله في هذه المسألة اي جملة ما ذكرنا من الاحكام خلافا متناقضا لا يستقر على شيء من
اصول الفقه وكفى به اي يكون خلافه لا يستقر على شيء من الاصول حجة عليه ثم يتبين المصنف رحمه الله التناقض بقوله لانه قد قال بصحة كثير
من عباراته في اختيار احد الابوين لالزام الحكم به ولا تعتبر عبارته في الحكم بالسلامة اذا اقربه مع ان المنفعة في هذا اظهر في الدنيا
والاخرة وكذا قال بصحة عبارته في الايصاء والتدبير وفي العبادات حيث قال بصحة صلوة الصبي وصحتها متوقفة على صحة
العبارة وقال بلزوم الاحرام من غير نفع اي اذا احرم الصبي يلزم المضي عنه وليس في القول بالوقوع نفع ولا تعتبر
عبارته في صحة البيع والشراء مع ظهور المنفعة فيها وكذا لو اتلف محظورا احرامه بلزمه الجزاء عنده وليس له في ذلك نفع
بل هو ضرر محض وابطل الايمان اي عبارته في الايمان حتى لو حلف منه الاقرار بمعرفة وطوعه الحكم بالسلامة عنده مع انه نفع
كما مر بيانه وهذا تناقض حيث صحح عبارته في تلك المسائل لمعنى النفع ولم يصححها في الايمان الذي هو اظهر نفعا فالوصية واختيار
احد الابوين وليس له فقه اي انه لم ينظر لا معنى فقهي مؤد به في تلك المسائل وانما لم يجز واحد وضعفه بنفسه بطرده في
المسائل وهو ان من كان موليا عليه لم يصح وليا اي ما يمكن حصوله فالشافعي لا عبارة له عباشرته وليه لا تعتبر عبارته فيه وما لا يمكن حصوله
له عباشرته وليه تعتبر عبارته فيه لان كونه موليا عليه بمنزلة العجز اي علامته وكونه وليا بنفسه آية القدرة وهما اي كونه عاجزا
وكونه قادرا في شيء واحد متضادان فلا اجتمعا ان لم اجز هذا الجزء في الفروع فقال يصح اختيار الصبي احد الابوين
ولا يصح اختيار الولي عليه لان منفعة هذا الاختيار لا تحصل للصبي عباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه واذا اعتبرت عبارته
فيه لا تعتبر عبارة الولي عليه في ذلك فلا تعتبر اختياره وكذلك اي وكما اختيار احد الابوين قبول ابيه فانه يصح ذلك منه في
قول اذا بلغ سبع سنين لانه نفع محض فيملك مباشرته واذا ملكه بنفسه لا يملكه الولي عليه وفي قول لا يصح منه ويصح من الولي كما يقال
ان الصبي مولى عليه في الاسلام

حيث يصير مسلما باسلام ابويه فلا يصلح وليا فيه نفسه كالصبي الذي لا يعقل والمجنون لان ثبوت الولاية عليه دليل على انه عاجز وكذا الشئ انما يجعل تبعا لغيره في حكم اذا لم يكن اصلا في ذلك الحكم فلو صح اسلامه في ذلك الحكم يكون تبعا وتبعا في حكم واحد وانه لا يجوز قال المصنف رح ولا فقه فيه اي فيما ذكره الخصم في احكام هذه المسائل لانه لم يدل الامر على دليل الصحة والعدم من الصبي اي على دليل يثبت صحته من الصبي او عدم صحته منه بل ينبغي الامر على امر خارج عن الفقه فان ما ذكره شئ طرده غيره ان يثبت صحته بدليل شرعي فانه لا فرق في تحصيل منفعة له بواسطة الولي في حالة وبين تحصيلها له بمباشرته نفسه في حالة اخرى الا ترى انه يصير مسلما باسلام ابيه تارة وباسلام امه اخرى وانما تحقق المنافاة في حالة واحدة وعندنا لما كان الصبي قاصر الاهلية صلح ان يكون مولى عليه باعتبار قصور العقل ولما كان موصاحب اصل الاهلية بوجود اصل العقل صلح وليا ولا منافاة في الجمع بينهما فانا اذا جعلناه وليا في تصرف لم نجعله فيه اي فيما جعلناه وليا مولى عليه واذا جعلناه مولى عليه في تصرف لم نجعله وليا في ذلك فلا يؤدي الى التغاير على وجه التضاد الا ترى انا اذا جعلنا مسلما باسلام نفسه لا نجعله تبعا في تلك الحالة وفي الحالة التي يكون مسلما تبعا لابويه لا يكون مسلما باسلام نفسه وما هذا الا نظير العبد يكون تبعا للمولى في الصغر والاقامة في حالة واحدة ويكون اصلا بنفسه في حالة اخرى وبين اذا خلى بينه وبين ذلك واذا كان كذلك فنقول وجود الشئ يحتمل ان يتصرف فيه الصبي بنفسه فيكون وليا فيه ويحتمل ان يتصرف فيه الولي له فيصير مولى عليه فيه واما اذا وجد الشئ يحقق لا توجد الا بطريق واحد وفي هذا جواب عما قال فلو صح اسلامه يكون تبعا ومتبوعا في حكم واحد لانه في حال كونه اصلا بنفسه ليس بتبع لغيره وفي حال كونه تبعا لغيره ليس اصلا بنفسه وقد يجوز ان يجتمع في الشئ دليلان تقتضي احدهما كونه اصلا والآخر تبعا كالجنين تبع الام في العتق والوصية ويصلح اصلا بنفسه وكالمجروح في الارض البيع ويصلح اصلا بنفسه ولكن لا يصير اصلا تبعا في حالة واحدة بجهة واحدة واما قوله ان ثبوت الولاية عليه دليل على انه عاجز عن التصرف لنفسه بنفسه قلنا ان تقرير الولاية ان يقدر الوصول على مباشرة التصرف على غيره والاب لا يملك ان يعقد عقد الاسلام على ولد بل يعين لنفسه ثم يثبت حكمه فلا والدليل عليه انه لا يصير مسلما باسلام الجد حال عدم الاب ويصير مسلما باسلام الام حال وجود الاب ولا ولاية للام حال وجود الاب فعلم ان ثبوت اصله ليس بطريق الولاية ولكن بطريق التبعية على ان الصبي عندنا يجوز ان يكون مولى عليه ووليا بنفسه اذا كان التصرف نفعا محضا كقبول الهبة فان الاب تقبل عليه وتقبل بنفسه لان الولاية اثبت للولي عليه نظرا له فلا يوجب ضررا عليه بل نظرا له لا يثبت الا ان في حيفا لينتفع بطريقين قوله وانا هذا الى الجمع بين كونه وليا ومولى عليه عيان غير الاحتمال اي احتمال وجود سبب الحكم بطريقين وهما مباشرة الولي بنفسه ومباشرة الصبي بانضمام راي الولي اليها فيكون الصبي في الاول مولى عليه وفي الثاني وليا الا ان يوجد التصرف بالطريقين جميعا فيكون وليا ومولى عليه فيه بل لا يوجد الا بطريق واحد كما في ارسال الطلاق وتعليقه فانهما متنافيان وجودا على معنى انه لو وقع بالارسال لا يقع بالتعليق ولذا بالعكس فانما قبل الوجود فيصلح الوقوع بكل واحد من الطريقين وقوله وهو راجع الى الجمع بين كونه وليا ومولى عليه في تصرف راجح لما تو ضح طرق قبل الحكم والذي في ذلك التصرف فانه متى صح قبول الهبة نفسه وصح قبولها بولاية ايضا كان حصول النفع له بطريقين ولو لم يجمع بينهما لكان طريقه واحدا ولا نكران حصوله بطريقين انفع من حصوله بطريق واحد وذلك اي توضح طرق الاصابة وقبل منفعة التصرف هو المقصود من جعله وليا ومولى عليه اذ المقصود من الاسباب هو احكامها لا الاسباب انفسها فوجب احتمال هذا التردد في السبب اي وجب تحمل التردد الذي في السبب فانه يحتمل ان يكون مباشرته بنفسه وان ثبت مباشرته وليه فيه غير

تعين

احدهما تعلقا من الحكم على الكمال اي ليحصل النفع له على كل التقديرين من مباشرة الولي بنفسه ومن مباشرة الصبي مع انضمام راي الولي اليها واما الامور بعواقبها اي للتعبير عواقب الامور لا ابتداءها وغايته ما ذهبنا اليه تحصيل النافع للصبي من غير تردد في السبب والاعتبار للتردد لان المقصود من الاسباب احكامها واذا كان كذلك فيجب اعتبار ما قلنا قال رح

باب الامور المعترضة على الاهلية

اجاء اقول لما فرغ المصنف رح من بيان الاهلية وما يتعلق عليها من الاحكام شرع في بيان امور تعترض على الاهلية فتمنع الاحكام المتعلقة بها وتضادها عارضا بعضها على تلك الاهلية فبعضها يمنع اهلية الوجوب كالموت وبعضها يمنع اهلية الاداء كالنوم والاغماء وبعضها يوجب تغييرا في بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية الوجوب والاداء كالسفر والعوارض جمع عارضة اي خصلة عارضة او آفة عارضة من عرض به امر كذا اي ظهر له فمنع عن المضي على ما كان عليه ومنه سميت المعارضة معارضة لان كل واحد منهما يمنع الآخر على وجه منعه عن اثبات الحكم وتقال للحجاب عارض لانه يمنع اشراق الشمس وشعاعها وللمرض عارضة لمنعه المريض عن القيام بحوائجه ولما كان العارض اسما للذي يظهر كان فيه دلالة على انه لم يكن امرا اصليا ثم المراد بالعوارض ههنا العوارض التي لها تاثير في بعض الاحكام التي تتعلق بالاهلية ولهذا لم يذكر الشيخوخة من جملتها لانها لا تاثير لها في بعض الاحكام وقال الامام بدر الدين الكوردري رح العوارض ههنا في الحالات المنافية للحالات المطلقة ثم العوارض اي الموانع نوعان سماوي ومكتسب والمراد من السماوي ما يكون من قبل صاحب الشرع بحيث جبر الانسان عليه بان يكون للعبد فيه اختيار وضع بل يصير العبد مبتلى به ولهذا نسب الى السماء فان مالا اختيار للعبد فيه ينسب الى السماء على معنى انه خالق عز قدرة العبد نازل من السماء والمكتسب ضده وهو ما يكون باختيار العبد وكسبه وان كان بخلق الله تعالى وجعلها ثمانية عشر منها احد عشر سماوية وهي الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت والسبعة الباقية مكتسبة على ما جئ ذكرها وانحصار العوارض على هذا العدد لا يخصها رتغير الاحكام بهذا المعدود شرعا فان قيل ان الجهل والارضاح والبحوضة الغريبة للفقاء ما يتغير به بعض الاحكام فلم لم يذكر ذلك من العوارض قلنا ان ذلك من قبيل المرض وداخلا فيه فكان ذكر المرض ذكرا له واورد على ذلك الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد ذكرهما على الانفراد واجيب عنه بانها وان كان داخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة تحملا لابيانها فافردهما بالذكر ثم انه قدم السماوي على المكتسب اما لان السماوي اكثر وقوعا من المكتسب فكان امس حاجة الى البيان اولان السماوي اثبت قدما في العارضية اذ العارض هو الذي يظهر فمنع الاصل عما كان عليه كما قد ذكره وهذا المعنى في السماوي اشد واقوى لانه لم يكن قط بعد العبد دفعة كان ظهوره اوقع بخلاف المكتسب فانه باختيار العبد واختياره ليس من العوارض وانما قدم الصغر في تعداد العوارض السماوية وبجهة في تعداد العوارض المكتسبة لانها بحسب ما يرد من اول احوال الآدمي بعد الولادة ثم ذكر الجنون لان حكم المجنون كحكم الصغير في اول احواله وهو قبل ان يعقل شيئا فقدم الجنون على الصغر في تفصيل العوارض السماوية لان حكم الصغر في بعض احواله حكم الجنون فقدم بيان الجنون ليكفيه الحاق الصغر به ثم ذكر العته لان حكم المعتوه كحكم الصغير بعد كونه عاقلا ثم ذكر النسيان قبل النوم لانه مركب بالانسان فكان الزم به من النوم ومنه قول ابن قيس رح ما انساني الا انسان انسانا لانه عهد الله فنسيه ثم ذكر النوم قبل الاغماء لانه يكثر وقوعه بخلاف الاغماء ثم ذكر الاغماء لانه يشارك النوم في بعض الاحكام ثم ذكر الرق قبل المرض لان الرق اثره مرض القلب وهو الكفر والقلب رئيس الاعضاء فيفساد الرئيس فساد المرؤس وايده اشار اليه بقوله الا ان في الجسد مضغة

اذا سبقت سيلة الجسد كله واذا افصدت فصد الجسد كله الا وهي القلب بخلاف المرض فان محله البدن ثم اخر الحيض والنفاس عن المرض لانهما آتيا والمرض غالبا وقدم الحيض على النفاس لانه اكثر وقوعا بالنسبة للنفاس ثم اخر الموت عن العوارض كلها لانه آخر امر الانسان في الدنيا وانما ادخل الصغر في العوارض وان كان هو ثابتا باصل الخلقة لانه غير داخل في ماهية الانسان التي هي حيوان ناطق الا ترى ان الانسان يوجد بعد حال الصغر وهو ذا الشيء بدون ماهيته بخلاف ما سنذكره من الجنون فانه قد يخلو عن الصغر في الجملة فان آدم صلوات الله عليه كملا مد اصل الانسان ولم يكن له صغر وكذلك حواء عليها السلام ثم اعترض الصغر على اولادهما فان قيل لم اورد الوزن في العوارض السماوية مع ان سببه الكفر مع وصف الحرابة وكان الوثيق قادرا على ازالة الرق بالاسلام فكان من العوارض المكتسبة كالجهل قلنا ليس هذا كالجهل فان الانسان بعد طهارة رقه قلما لا يتمكن من ازالة بقية الرق جزاء الكفر ولا اختيار للعبد في ثبوت الاجزية لانها ثبتت جبرا بخلاف الجهل فان ازالته في يده الا ترى انه عد المرض من العوارض السماوية مع ان ازالته في يده بالمعالجة في بعض الصور وليس في يد العبد ازالة الرق في جميع الصور فاول ان يعد من العاوية واما المكتسب من العوارض فنوعان الاول هو ما يصدر عن اعترض عليه العوارض والثاني هو ما يصدر من غيره عليه اما الذي يصدر منه فستة وهي الجهل والسفه والسكر والهزل والخطأ والسفر وانما ادخل الجهل في هذا القسم مع انه اصلي لا اختياري له فيه قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لان صاحبه لما كان قادرا على ازالته بواسطة تحصيل العلم فاذا ترك التعلم بالاختيار فقد ضيعه فصار مكتسبا الجهل من هذا الوجه وهذا كالنوم اذا اسلم ولم يصل حتى مضى عليه زمان وقال لم اعلم به يجب القضاء عليه بخلاف الجنون فانه لا يجب عليه القضاء اذا اسلم ومضى عليه زمان لما قلنا وصار كالكافر فانه يجعل قادرا على ادآء العبادات عند اصحابنا العراقيين بواسطة قدرته على الاسلام فكان تركه لادآء العبادات مع القدرة على ادائها فلا لكل جاز ان يعذب على تركها كذا قال الامام علاء الدين عبد العزيز رحمه الله واما العوارض الذي يصدر من غيره فواحد وهو الاكراه وانه نوعان ما فيه الجا اي اضطرار وما ليس فيه الجا والالجاء انما يتحقق بالايعاد بالقتل واتلاف العضو الذي ليس فيه الجاء هو كالايعاد بالضرب الشديد قال رحمه الله واما الجنون لما قلنا قبل انسلاخ شهر رمضان اقول انما قدم الجنون هنا على غيره من العوارض السماوية لانه عارض لعدم العقل اصلا بخلاف غيره من العوارض ثم الجنون نوعان آفة تضعف القوى وتزيل التحي اي العقل اي التباس ان يكون الجنون مسقطا للعبادات كلها اصليا كان او عارضا قليلا كان او كثيرا وهو قول زفر والشافعي رحمهما الله حتى قالا لو افاق المجنون في بعض شهر رمضان لم يجب عليه قضاء ما مضى كالصبي اذا بلغ والكافر اذا اسلم في خلال الشهر وكذا اذا افاق قبل تمام يوم وليلة لم يجب عليه قضاء ما فات عندهما لان الجنون ينافي القدرة على الادآء اذ العبادة فعل اختياري يؤتى به على سبيل التعظيم ولا يتحقق ذلك بدون العقل والجنون مزيل للعقل فلا يتصور منه هم الخطاب وايجابه عليه وابقاؤه والطهارة واقامة الاركان واذا انتفى القدرة على الادآء انعدم الادآء فانعدم الوجوب اذ لا فائدة في الوجوب بدون الادآء لما ذكرنا في باب اهلية الوجوب ان الشيء ينعدم لفوات حكمه وذلك كالصغر فانه يمنع الوجوب بالاولى لان الصبي لعدم عقله اصلا والمجنون فانه ناقص العقل في بعض احواله عدم العقل في البعض الآخر والمجنون عدم العقل في كل احواله لكن علماؤنا الثلاثة رحمهم الله لم يجعلوا الجنون وقالوا بوجوب العبادات على المجنون اذا زال جنونه قبل الامداد فجعلوا المجنون المذكور مغمى عليه اسقطا كان لم يكن في حق ايجاب القضاء والحقوق بالنوم والاغماء بجامع ان كل واحد عذر زال قبل الامتداد واذا لم يكن ممتدا لم يكن القضاء موجبا للحرج لعدم الدخول في حد الكثرة فلم يكن الوجوب ثابتا في حقه

وهو الادآء فثبت بما قلنا ان الجنون ينافي اهلية الادآء واما كان الانبياء صلوات الله عليهم معصومين عن الجنون لانه غل بالنبي بخلاف النوم والاغماء لان النوم معهود في الانسان والانبياء عنه متوقع في كل ساعة فلا ينافي اهلية الادآء فوجب القول بالوجوب وكذا الاغماء معهود الا ترى ان الانبياء عليهم السلام لم يعصموا عنه بخلاف الجنون فانه يوجب انحاق النقص بالبهائم وذلك لا يليق بحال الانبياء عليهم السلام واما كانت تهمتهم للاجنون كفرا وقد اختلفوا فيه اي اختلف علماؤنا رحمهم الله في الجنون الذي جعل عفوا وهو ما اذا زال قبل الامتداد قال ابو يوسف رحمه الله هذا اي الحاق الجنون بالنوم والاغماء واجاب القضاء عند زواله قبل الامتداد اذا كان الجنون عارضا غير اصلي وهو الذي عرض بعد البلوغ ليلتحق بالعوارض اي ليكون الحاقه بها وجعله عفوا عند عدم الامتداد فاما اذا كان الجنون اصليا كما اذا بلغ الصبي مجنونا كان حكم هذا الجنون حكم الصبا فاذا زال هذا الجنون في خلال الشهر صار هذا الجنون في معنى الصبي اذا بلغ في خلال الشهر فلا يجب عليه قضاء ما مضى وقال محمد رحمه الله سواء اي الجنون الاصلي والعارضي سواء في ان غير الممتد من كل واحد منهما يلتحق بالعدم وقوله واعتبر حاله هو بيان لما قاله اي واعتبر محمد رحمه الله حال الجنون الاصلي وهي امتداده وعدم امتداده وفرق بين الامرين فيما يزول هذا الجنون عنه من الواجبات كالصوم والصلوة ويلتحق عند محمد رحمه الله الجنون الاصلي بالاصل الجنون وهو كونه عارضا يعني الاصل في الجنون ان يكون عارضا فنظرا الى ان الاصل في الجملة سلامتها عن الافات فكان كون الجنون اصليا امرا عارضا فيه فيلتحق عند محمد رحمه الله هذا العارض بالاصل ثم اضاف المصنف رحمه الله الفرق بينه وبين الصبا فقال وهو ان الجنون في اصل الخلقة متفاوت بين مديد يوجب سقوط الواجبات وبين قصير لا يوجب سقوطها بخلاف الصبا فانه امر اصلي تعم سقوط للعبادات جميعا او الضمير للجنون الاصلي اي الجنون الاصلي في اصل الخلقة متفاوت بين مديد موجب للحرج وبين قصير لا يوجبه كالعارضي فيلتحق عند محمد رحمه الله هذا الاصل اي كون الجنون اصليا في الحكم الذي لم يستوعبه هذا الجنون بالعارض اي جعل هذا الوصف فيه عارضا فلم يعتبره ولم يلتحقه بالصبا واعتبر اصله وهو كونه عارضا ففرق بين المتمدنه وغيره وذلك اي الحاقه الجنون الاصلي بالعارضي انما يتحقق في زوال الجنون الاصلي قبل انسلاخ شهر رمضان فانه يلتحق بزوال الجنون العارضي قبل الانسلاخ ويوجب قضاء ما مضى من الشهر بزواله ولا يوجبه ابو يوسف رحمه الله وكذا الحكم في الصلوة بان بلغ مجنونا ثم زال الجنون قبل مضي يوم وليلة لزمه قضاء الصلوات ما مضى عند فرجعل الجنون الاصلي كالعارضي ولا يلزم قضاؤها عند فرق بينهما كذا في بعض الفوائد وذكر الاختلاف في المبسوط وفتاوى قاضي خان وعامة الكتب على عكس ما ذكرنا هنا فقيل ان كان جنونه اصليا بان بلغ مجنونا ثم افاق في بعض الشهر فالمجنون عند محمد رحمه الله انه ليس عليه قضاء ما مضى لان ابتداء الخطاب يتوجه عليه الآن فيكون بمنزلة الصبي بلغ وروى هشام عن ابي يوسف رحمه الله في القياس لا قضاء عليه وكذلك استحسانا وجب عليه قضاء ما مضى من الشهر لان الجنون الاصلي لا يفارق الجنون العارضي في شيء من الاحكام وليس فيه رواية عن ابي حنيفه رحمه الله واختلف فيه المتاخرون على قياس مذهبه والاصح انه ليس عليه قضاء ما مضى وروى ابن سماعة عن محمد رحمه الله انه جعل الذي بلغ مجنونا بمنزلة الصبي والكافر ولم يرو عن ابي حنيفه رحمه الله في هذا شيئا منهم من جعل ما روى عن محمد رحمه الله تفسيرا لما ابهم في ظاهر الرواية ومنهم من يجعل هذا قول محمد رحمه الله خاصة ووجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت تقصان الادهاء لآفة فيه مانعة له عن قبول الكمال منبقيه له على ما خلق عليه من الضعف الاصلي فجعل امرا اصليا فلا يكون الحاقه بالعدم فلا مه استحقوق مقتصر على الحال فاما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء واستيفاء كل منها القوة فكان معترضا على الجزء الكامل بلحوق آفة عارضة فيكون الحاقه بالعدم عند اسناء الحرج في ايجاب الحقوق ووجه المساواة بينهما في الحكم ان الجنون الحاصل قبل البلوغ مع قبل العارض ايضا لانه لما زال فقد دل ذلك على حصول عن امور عارض على اصل الخلقة لا للقصان

جبل عليه دماغه فكان مثل العارض بعد البلوغ فوصل بكمال الاحتباس والحاصل ان محمدا رح سوى بين الجنون الاصلي وبين العارض بالان الجنون في اصله متفاوت بين مديد وقصير والمديد يفضي الى الحرج دون القصير فأثبت الحكم فيه على حسب ذلك والحق الجنون الاصلي بالعارضي والحكم في العارضي مجمع عليه وهو انه اذا كان مستوعبا لمدة وظيفة العبادة كان مسقطا لها والا فلا فكذلك في الاصلي قال رح وحد الامتداد يختلف باختلاف الطاعات للاصل بالطاعات اقول اذا ثبت ان الجنون الممتد مسقط للعبادات فلا بد من تحديد الامتداد اذ هو يختلف بحسب اختلاف العبادات والطاعات لان بعضها موقت باليوم والليلة وبعضها بالشهر وبعضها بالسنة فنقول حد الامتداد في الصلوة كثرة موقعة في الحرج ثم لما لم يكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر أدناها وهو ان يستوعب الحد وظيفة الوقت ووقت جنس الصلوة يوم وليلة ثم اختلف اصحابنا رح في ذلك فاعتبر محمد رح الزيادة على ذلك بحسب الصلوات لتصير الصلوات ستا لان التكرار يحصل بها واقام ابو حنيفة وابو يوسف رح الوقت وهو دخول وقت العادة فيه اي في حد التكرار مقام الصلوة تيسيرا على المكلف باسقاط الواجب عنه كما اقيم السفر مقام المشقة وكما قالوا بجميعا في حق الاستحاضة فاعتبر ابو حنيفة وابو يوسف رح الزيادة على يوم وليلة باعتبار العادات وفائدة الاختلاف تظهر فيما اذا حرج قبيل الزوال ثم افاق في الغد بعد دخول وقت الظهر لا قضاء عليه عندهما لانه مر حينئذ العادات مرتين على يوم وليلة وعند محمد رح يجب عليه القضاء عالما بمضي وقت العصر لان الفوائت لم تدخل في حد التكرار باعتبار الصلوات حتى لم تصر ستا أو فيما اذا حرج بعد طلوع الشمس ثم افاق في اليوم الثاني قبيل الزوال سقط القضاء عندهما خلافا لمحمد رح وما قاله محمد رح هو القياس لان السقوط باعتبار الحرج وذلك بدخول الواجب في حد التكرار وما قالاه رح استحسان وذكر في المحيط ما قاله محمد هو الاحوط قال رح وفي الصوم بان يستغرق شهر رمضان للاقوله كان على هذا الاختلاف اقول حد الامتداد في الصوم ان يستغرق الجنون شهر رمضان لان الصوم وظيفة السنة الا انه اكتفي باداء في شهر واحد رحمة من الله رح على عباده وجعل اداء الصوم في شهر رمضان كاداء الصوم في جميع السنة بشرط اداء سنة ايام آخر من شوال نفلا اذ السنة الواحدة بحسب اشالها واذا كان كذلك فيما يستوعب الجنون شهر رمضان يتحقق الحرج وما ذكره المصنف رح هنا اشارة الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا وجب عليه القضاء لانعدام الاستيعاب وهو ظاهر الرواية وذكر في الكافي نقلا عن الامام شمس الائمة الحلواني رح انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا واستوعب الجنون باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه ولا يتفتح فيه ولم يعتبر التكرار في الصوم كما اعتبر في الصلوة لان التكرار لا يثبت فيه الا بجعل فيزداد الوكد على الاصل بما انا اعتبرنا التكرار في باب الصلوة لما كان وصف الكثرة لان الكثرة تحصل باستيعاب ذلك الجنس وهو وظيفة يوم وليلة ولا يمكن هذا في باب الصوم لان الوكد تبع للوكد فلو جعلنا التكرار في الصوم موكدا للزم ان يكون التبع وهو الوكد اكثر من الاصل وهو المتبوع لانه لا يمضي وقت اخرى مالم يمض احد عشر شهرا فيصير الست احد عشر شهرا والمتبوع شهرا واحدا فاعتبر الامتداد في استيعاب شهر رمضان لهذا المعنى فان قيل ان غسل العضو مرة واحدة اصل والزايد عليها تبع وانه اكثر عددا من الاصل قلنا الزايد على المرة الواحدة ليس بشرط لاستباحة حصلته بالمرة الواحدة والزايد عليها سنة والنفل والنوافل وان كثرت لا يكتفى بمثلها للفرض والاكثرية لا تحقق بدون المثلية واذا كان كذلك فلا يتوجه ذلك نقضا على ما ذكرنا والامتداد في الزكوة ان يستغرق الجنون الحول عند محمد رح وهو رواية ابن رستم عنه ورواية الحسن عن ابي حنيفة رح لان الزكوة وظيفة السنة كما ان الصوم وظيفة الشهر واقام ابو يوسف رح

اكثر الحول مقام كله فيما يمتد الجنون تيسيرا للامر على الملاك وارباب الاموال لان وجوب الزكوة بالقدرة الميسرة فاعتبر فيه التيسير وهو رواية هشام عنه قال واصدر الاسلام رح الاصح قول محمد رح فاذا زال الجنون قبل هذا الحد الذي ذكرنا في كل عبادة والجنون اصلي كان هو على الاختلاف المذكور بين محمد وابي يوسف رحمهما يعني اذا بلغ الصبي مجنونا وهو مالك للنصاب ومضى بعد البلوغ سنة اشهر مثلا فزال الجنون وتم الحول على افاقته فعليه الزكوة عند محمد رح لانه لا فرق بين الاصلي والعارضي ولا زكوة عليه عند ابي يوسف رح بل يستانف الحول عقيب الزوال لان هذا الجنون عند منزلة الصبا وفي هذه الصور اذا كان الجنون عارضيا تجب الزكوة بالاجماع لانه زال قبل حد الامتداد عند الكل واما اذا زال الجنون بعد مضي احد عشر شهرا فكذلك الجواب عند محمد رح في الجنون الاصلي والعارضي جميعا لوجود الزوال قبل حد الامتداد وعند ابي يوسف رح لا تجب لوجود الزوال بعد حد الامتداد وهو اكثر الحول قال رح وقد بينا قبيل ان الجنون لا ينافي اهلية الوجوب لما قلنا حتى يصير مرتدا تبعا لابويه اقول بكل في واحد من الابوين لان الاهلية واما من باب دفع العلل الطرفية ان الجنون لا ينافي اهلية الوجوب وهذا يلزمه اصل الوجوب فيما اذا لم يمتد وذلك لان الجنون لا ينافي الذمة لكون المجنون آدميا والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب وكذا الا ينافي الحجر حكم الوجوب وهو الثوابت الآخر كون المجنون مسلما بعد جنونه وذلك اذا احتمل الجنون الادآء في الحال ان تصور اداء الزمان الماضي بعد الافاقة اذا لم يمتد الجنون وادآء الصوم متصور منه فانه لو نوى الصوم ليلا ثم اصبح مجنونا صح منه صوم ذلك اليوم لان الكف بعد النية توكل المفطرات وانه وجد منه والتوكل من حيث هو توكل لا ينقسم الا بالفصد والتمييز واذا تصور منه الادآء كان اهلا للوجوب الا ان عدم الادآء باعتداد الجنون فعدم الوجوب بناء عليه لانعدام حكمه وهو الادآء ويتضح ما ذكرنا ان الجنون لا ينافي اهلية الوجوب لذمته هو ان المجنون يورث ويملك وذلك من قبيل الولاية لان الوارث يخلف المورث ملكا وتصرفا حتى ان ما تقطع الولاية كالرق واختلاف الدين يمنع التوارث وعلى هذا الاصل وهو ان الجنون لا ينافي اهلية الوجوب قلنا ان المجنون يؤاخذ بضمان الافعال في باب الاموال على سبيل الكمال لانه اهل للحكم وهو الادآء القيمة وملك المضمون وادآء القيمة يحتمل النيابة لان ادآء المجنون غير متصور بل المتصور وهو المال والولي يصلح نائبا عنه في اداء ذلك فكان المجنون من اهل وجوبه كالصبي فعلى هذا لو كسر المجنون جرة كان ضامنا واحترز المصنف رح بقوله على الكمال عن ضمان الافعال في الانفس فانه لو جنى المجنون جناية موجبة للقصاص لا يجب عليه القصاص الذي هو ضمان هذا الفعل على الكمال ويجب الدية على العاقلة كما في الخطأ واذا ثبت ان المجنون اهل للوجوب كان هذا العارض وهو الجنون واسباب الحجر فيحجر عما يصح الحجر عنه وهو الاقوال نظرا له كالمغمى في حق القراءة والمريض في حق الافاريد لو رئته والصبي والرقيق واذا صح حجره عن الاقوال فصدرت عبارته فلا اعتبار منه للاقرار والعقود ونحو ذلك مما يتعلق بالقول لان صحة الكلام بالعقل والتمييز فبدونهما لا يكون كلاما صحيحا ولم يصح حجره عن الافعال لانه لا مرد لها لوجودها حسا ومعاهدة بخلاف الاقوال لان اعتبارها موجودة بالشرع والقصد شرطه فيجوز ان يسقط اعتبارها شرعا بعارض وقلنا لما لم يصح ايمان المجنون لعدم ركنه وهو العقد الذي عقد القلب هو التصديق والادآء ايضا وهو الاقرار لان ذلك انما يحصل بالعقل والتمييز لكونهما شرطا لصحة الكلام اذ الكلام وضع للبيان ولا يتم البيان بمجرد الصوت بلا معنى لم يكن القول بعدم صحة ايمان المجنون من باب الحجر في شيء لان عدم الحكم لعدم ركنه ليس من اسباب الحجر وهذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال قد سبق قبل هذا في صحة ايمان الصبي العاقل ان الصبا اذا وجد بحقيقته لم يعدم الا بحجر الشرع وذلك باطل في الايمان فعلى هذا ينبغي ان يكون ايمان المجنون صحيحا

لان الحجر عن الايمان غير صحيح فاجاب بما حاصله ذلك ليس في باب الحجر بل هو راجع الى الموانع ولكن الايمان منه وهو التصديق
وكذا اداؤه وهو الاقرار كما مر بيانه ولكن الايمان مشروع في حق المجنون حتى صار مؤمنا تبعا لابويه كذا قال محمد رح في الجامع الكبير
وانما يصير تبعا لابويه لان الايمان لا تتصور منه قصدا كما ذكرناه فلم يمكن ان يجعل مؤمنا مستقلا فجعل مؤمنا تبعا نظرا له ولم يصح
تكليف المجنون بوجه سوآء كان بالغا او لم يكن لعدم عقله الذي هو آلة القدرة الا في حقوق العباد فان تكليفه يصح قياسا على
حقوقهم حتى ان امرأته النصرانية اذا اسلمت يعرض القاضي الاسلام على وليه استحسانا فان ابى فرق بين المجنون
وامرأته وان اسلم اقر على نكاحها وهذا نوع تكليف للمجنون ثم ينتقل الولي لان السبيل للاسلام لا اسلامه فمن هذا الطريق
فوجب المصير اليه دفعا للظلم والضرر عن المسلمة بقدر الامكان وهو كونها مقهورة تحت كافر وان ذلك لا يجد لان الاسلام يعلو
ولا يعلى فيصار الى ما ذكرنا تخليصا لها عن ذلك وانما لا يؤخر اسلامه الى حال العقل لانه ليس للمجنون غاية معلومة فان اخر الى
حال العقل ابطال لحقها واسلامه بنفسه متعذر فوجب النقل الى ما يخلفه وهو اسلامه تبعا اذ فيه صيانة الحقين بقدر الامكان
فكان اولى من ابطال احدهما وهذا استحسان والقياس ان يؤخر حتى يعقل لان العرض وجب على الزوج فيوخر كما في الصبي
قلنا للصغر غاية فكان تاخير العرض جمعا للحقين لا ابطالا فلا يصح النقل الى الخلف مع القدرة على الاصل قال شمس الائمة رح
ليس المراد من عرض الاسلام عليه والد ان يعرض بطريق الالزام ولكن على سبيل الشفقة المعلومة من الآباء على الاولاد
فعلى ذلك يحمل على ان يسلم الا ترى ان انه لو لم يكن له والد ان جعل له القاضي خصما وفرق بينهما فهذا دليل على ان الاب سقط
اعتباره بهذا وان ما ذكره محمد رح من العرض على سبيل الشفقة الاب والام في ذلك سوآء وما كان ضررا يحمل السقوط فغير
مشروع في حق المجنون كالطلاق والعتاق بدليل سقوط ذلك عن الايم فلا يملك ذلك عليه غيره وكالحدود والكفارات
فانها تسقط عن البالغ بالشبهة وكالعبادات من الصلوة والصوم فانها تسقط بالاعذار كالاغماء فلا تجب عليه بوجود العذر
وهو الجنون لما قرن المجنون بناقص القدرة على الاداء والايمان يحتمل السقوط عن البالغ كالمكره على الكفر بالقتل
فانه يرخص له الاقدام على اجراء كلمة الكفر على اللسان مع طمانينة القلب بالايمان فكان اداء الايمان بالاقرار ساقطا
في ذلك الزمان فيسقط ذلك كله عن المجنون لكون الجنون عذرا وانما قيدنا بقولنا يحتمل السقوط ولم نقتصر على قوله وما كان
ضررا فغير مشروع في حقه احترازا عن ضمان المتلفات فان وجوبه ايضا ضرر في حقه لكن لما كان لا يحتمل السقوط اصلا
وجب عليه وما كان قبيحا لا يحتمل العفو كالكفر فثابت في حقه حتى اذا ارتد ابواه يصير هو مرتدا تبعا لان الاسلام في حقه
انما كان بطريق التبعية لا بطريق الاصالة لعدم تصور الايمان منه كما مر بيانه وقد زالت التبعية بارتداد ابويه فلو لم
يصر مرتدا انما لا يصير بان تجعل ردتها عفوا وتبقى اسلامها في حقه لبقي مسلما تبعا وذلك مما لا يتفوه لان الردة قبيح لا يحتمل
العفو عنها فوجب القول بثبوتها في حقه ايضا تبعا ولان ثبوت الاسلام مع وجود الردة محال للتضاد بينهما وانما قيد بقوله تبعا
لان الردة لا تصح منه قصدا لعدم تصور ركنها منه وهو اعتقاده ذلك وذكر في نكاح الجامع انما يثبت الردة في حقه تبعا اذا
بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا بدار الحرب فان لحقا بدار الحرب وتبوكا في دار الاسلام لا يثبت الردة في حقه
لانه مسلم تبعا للدار اذ الاسلام يستفاد باحد الابوين وبالدار فاذا بطل حكم الاسلام مرجعة الابوين ظهر انه دار الاسلام
لانه كان مخلف عن الابوين ولو ادرك عاقلا مسلما وابواه مسلمان ثم جن فارتدا ولحقا بدار الحرب لم يصر تبعا بهما في الردة
لانه صار اصلا في الايمان فلا يصير تبعا بعده بحال وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع ابويه بحال لانه صار اصلا في
الايمان

فلا يصير تبعا بعده بحال فان قيل قوله رح واما الصغر لما قوله والانام الاداء اقول الصغر خلاف الكبر لغة وهو من الاسماء
الاضافية وانه ههنا عبارة عن اول احوال الآدمي من وقت الولادة الى وقت البلوغ ثم انه رح قدم الصغر في التعداد واخر عن الجنون
في البيان اما التقدم فظاهر لانه لما كان عبارة عن اول احوال الآدمي استدعى ذكره اولا ليوافق الوضع الطبع واما التاخير
عن الجنون في البيان فلما قضاه التوسط بين بيان المجنون والمعتوه لكون الصغير داخلا بين الجانبين اولان للصغير حالتين
ما قبل العقل والتمييز وما بعد فيختلف احكامه بحسب تنقل الحالتين وللمجنون حالة واحدة فلم يختلف احكامه لعدم اختلاف
حالة فصار حاله اصل غير متنزل فاخر الصغير في اول احواله لذلك الاصل المتقرر فلهذا قال رح واما الصغر في اول احواله فمثل الجنون
ايضا لان الصغير عدم العقل والتمييز كالمجنون واما اذا عقل فقد تزحزح عن اول درجات الصغر الا وساطها وظهر فيه شيء من آثار العقل
فقد اصاب نوعا من اهلية الاداء وهو الاهلية القاصرة على ما قرن باب بيان الاهلية فكان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء
لكن الصبا عذر مع ذلك النوع من الاهلية لانه ناقص العقل بعد اذ هو لم يبلغ غاية الاعتدال فسقط به اي بهذا القدر ما يحتمل السقوط
عن البالغ كالصلوة والصوم وسائر العبادات والحدود فانها تسقط عن البالغ بالاعذار كالاغماء وبالشبهات كما تقدم بيانه فسقط
عن الصبي بعذر ما اصاب نوعا من الاهلية فضلا من الله ورحمة واما ما لا يحتمل السقوط كالايمان بالله فلا تسقط فرضيته عنه
حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا بخلاف العبادات لان الايمان فرض دايم لا يحتمل السقوط لان الله تعالى آله دايم منزه عن التغير
والزوال فكان وجوب التوحيد دايما بدوام الالوهية لكن العبد ربما يعذر عن الاجابة بعذر حقيقي او تقديري بان لم يكن له قدرة
الفعل والعقل كالصلوة المشروعة في الوقت فرضا فان العبد يعذر عن الاجابة بعذر حقيقي او تقديري كالنوم وفقد الطهارة فاذا الاجابة
واجبة على العبد بشرط القدرة مع بقآء وجوب التوحيد كذا ذكره المصنف رح في بعض مصنفاته ولهذا قلنا اذا آمن الصبي صح منه
لزوم احكام ثبت بناء على صحة ايمانه فرحم ان الميراث ووقوع الفرقة ووجوب صدقة الفطر وتلك الاحكام جعلت تبعا للايمان
الغرض وهو ايمانه في حال صغره وقوله الغرض يؤكد واحكام للايمان لا انه نوع الايمان لان الايمان لا تتنوع ولا فرض نفل كذا قاله مولانا
حميد الدين الضرير رح وكذلك اذا بلغ الصبي ولم يجد كلمة الشهادة بعد طلب الاعادة لم يجعل مرتدا ولو كان الايمان الاول واقعا
نفلا لما كان يخرج به عن كونه فرضا كالصبي اذا صلى في اول الوقت ثم بلغ في آخره يلزم اعادته لان النفل يخالف الفرض وهو اذى حالا من
الفرض تكيف يجزى ذلك عن الفرض فان قيل ان الوضوء قبل الوقت نفل ثم انه يجزى عن الفرض بعد دخول وقته فلم لا يكون ايمان
الصبي كذلك قلنا الوضوء تبع للصلوة غير مقصود ولهذا يصح بغير نية كسؤر الحمار والغرض منه التطهير لصحة الصلوة والتطهير
باب كيف ما كان فيجوز الصلوة بخلاف الايمان فانه راس العبادات واصلها فلا يمكن وقوعه نفلا ووضع عن الصبي التكليف بالايمان
والزام الاداء لان وجوب الاداء يثبت بالخطاب والخطاب في حقه ولان الاداء الايمان مما يحتمل السقوط عن البالغ بالنوم والاغماء
وكذا اذا وصف الله بما هو بريء منه كالكذب والظلم لا يلزمه كفر ولا ردة لانه مما يحتمل السقوط عن البالغ بعذر النوم والاغماء فصح
القول بالسقوط عن الصبي فان قيل قوله رح وجعل الاموال قوله لذلك لا يحرم الميراث بالقتل اقول وجعل الامر الى الاب
الكافر فيما نحن بصدد بيانه وهو احكام الصغر انه يوضع العهدة عن الصبي الى الغرامة او المواخذة على ما قيل لان العهدة في الاصل
هي الضمان وانه سبب للمواخذة فاطلق اسم السبب واريد به المسبب وقيل المراد من العهدة منا ما حصل بالعهد الماضي
وهو الوجوب كما لغرفة اسم لما حصل من الغرف ذكره الصحاح غرفت الآبيدي غرفا واغترفت منه والغرفة بالضم اسم للمغرفة منه
لا تكل ما لم تغرفه لا تسمية غرفة والغرفة العلية وقوله يوضع العهدة عن الصبي يدل على سقوط وجوب الاعتقاد عنه ايضا

لان وجوبه لاجل عهدة وهي لزوم عذاب الآخرة على تقدير ان ترك كان في حق البالغ قوله ويصح منه اي بما شرته بنفسه وله اي بما شر الولي لاجل الصبي مالا عهدة فيه حتى صح منه قبول الهبة وقبول الغير الهبة لاجله لان الصبا من اسباب الرحمة طبعا فان كل طبع سليم يميل الى الترحم على الصغار وشرعا لقوله صلعم من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا ولم يتجمل عالمنا فليس منا وبهذا قلنا اذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم تفد الحلف بزمان صباه واذا كان كذلك فجعل الصبا سببا للعفو عن كل عهدة تحمل العفو اي جعل هو سببا لاسقاط كل تبعة وضمان يحتمل السقوط عن البالغ بوجه فقلنا في قتله وقوع طلاقه وصحة عتاقه ونفاذ اقاريره عهدة فلا تثبت هذه الجملة ولا عهدة في صحة ايمانه فتثبت وتسقط عنه العبادات لانها تحتمل العفو فانها تسقط بالاعذار كما مر فجعل الصبا سببا للعفو عنها ويصح ارتداده لانه لا يحتمل العفو اصلا ولا تسقط عنه حقوق العباد لانها حقوق محترمة وجب لصاحبها المستحق وتعلق بقائه بها فلا تمتنع وجوبها بسبب الصبا كما لا تمتنع في حق البالغ بعذر فاذا اتلف شيئا لزمه ضمانه لان ضمان المحل لا يحتمل العفو عن صاحب الشرع لان ذلك واجب لحق ان نقصان المحل والصبا وان كان من اسباب الرحمة لكن لا يمنع عصمة المحل وكل عهدة وضمان ثبت بطريق الجزاء والزجر لا يثبت في حقه لان فعله لا يصلح مستوجبا للجزاء في الدنيا لان ذلك مبني على الاهلية الكاملة ولذلك لا تحرم عن الميراث بقتل مورثه عندنا عمدا او خطأ لان الحرمان جزاء الفعل وفعله لا يصلح سببا للجزاء لكونه لا يوصف بالجناية لانعدام التكليف في حقه اولان الحرمان بطريق العقوبة والصبي ليس من اهلها بخلاف الدية فانها ضمان عصمة المحل وهو اهل لوجوبه عليه والصبا لا ينفي عصمة المحل قال رح ولا يلزم حرمانه بالرق والكفر لما قلنا وقطع ولايته عن الاعياد اقول لا يلزم على ما مر تذكره ان الصبي ليس باهل للزوم العهدة والاخروية عليه حرمانه عن الارث سبب الرق والكفر فانه اذا ارتد الصبي العاقل والعياذ بالله يحرم عن الارث بذلك وكذا بالرق مع ان الحرمان عن الارث نوع عقوبة لان الرق نفى اهلية الارث لكونه اسراره آثار الكفر والكفر موت حكما قال الله تعالى او من كان ميتا فاحييناه اي كان كافرا فهديناه وقال تعالى انك لا تسمع الموتى اي الكفرة وذلك لمعنى وهو ان الكافر لما لم ينتفع بحياته صار كانه ميت حكما والميت لا يورث ايضا ولان الرقيق مال والمال ليس باهل للميراث ولان العبد في حق الاموال يلحق بالجمادات والبهائم فلا يكون اهلا للميراث ولان القول بوراثة الرقيق قول بوراثة الاجنبي عن الاجنبي لان الرقيق ما فيه بد لمولاه فيكون الميراث للمولى في الحقيقة وانه باطل لكونه اجنبيا وكذلك الكفر نفى اهلية الارث فان الصبي العاقل اذا ارتد محروم عن الميراث لان الارث من باب الولاية على المسلم بقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وبقوله في قصة زكريا عليه السلام يرثني ويرث من آل يعقوب بالوضع صفة للذكر فكان تغييرا لقوله وليا والتغيير عن المغير والا لا يكون تغييرا له فكان المغير ايضا عين التغيير والمغير ولاية فكان التغيير وهو الوراثة ولاية ايضا ضرورة كذا قال الامام فخر الدين المايمرغي رح ولان الولاية سقط الاحر على الغير شاء او ابى والارث بهذه المثابة فكان ولاية والولاية للكافر على المسلم فلا ارث له منه ولان سبب الارث هو التناصر والرق ينافيه وانعدام المحل وهو الارث ههنا لعدم سببه وهو الولاية كما في الكفر او لعدم اهليته كما في الرق لا يعد جزاء اي عقوبة وعهدة فان العهدة تعقب سببا او اهلية كالعهدة بعد البيع وغيره فلا تمتنع سبب الصبا الا ترى ان من لا يملك الطلاق لعدم ملك النكاح او الاعتاق لعدم ملك الرقبة لا يعد ذلك عقوبة كذا هو دائم المصنف رح انما هو هنا لان سبب الارث الولاية وذلك في عامة الكتب ان سبب الارث هو اتصال الشخص بالميت بقرابة او زوجية او ولاء فعلى هذا كانت الولاية من شروط الاهلية كما يجيء الا ان المصنف رح لما نظر الى ان الكافر لا يخرج بكفره عن اهلية الارث مطلقا فانه يورث من كافر وذلك لا يثبت بدون الاهلية

بخلاف الرقيق فانه لا يورث من احد اصلا فليس باهل للميراث بوجه جعل الكفر منزلا للسبب والرق منزلا للاهلية ثم العهدة نوعان نوع هو عهدة خالصة كالطلاق والعتاق وانها لا تلزم الصبي عاقلا لانها موضوعة عنه كما مر لقدرة ذلك ونوع هو عهدة معنوية بالمنفعة اي مخلطة بها كالبيع وانها يتوقف لزومها على رأي الولي لتجبر نقصان رأي الصبي بانضمام رأي الولي اليه ولما كان الصبا سببا للعجز صار هو من اسباب ولاية نظر الولي وفي اسباب قطع ولاية الولي عن غير الصبي تحرث ولاية الولي على الصبي لعجزه عن النظر في نفسه في امواله وليس له ولاية على البالغ لانعدام العجز قال رح واما العتهة بعد البلوغ فلا تولي على غيره اقول المعتوه هو الناقص العقل وقد عته الرجل ورجل معتوه بين العتهة كذا في الصحاح فكان العتهة مصدر عته الرجل وقال الاخفش مصدر عتهته العتاهية وقال الامام بدر الدين الكردري رح العته آفة تنقص العقل حتى صار كلامه بين كلام المجنون والعاقل مستقيم البعض مختلط البعض تم العته بعد البلوغ مثل الصبا مع العقل في كل الاحكام لان العته نظير آخر احوال الصبا والجنون نظير اول احوال الصبا فتسقط الخطاب عن المجنون تحقيقا للعدل حتى لا يكون مكلفا بما ليس في الوسع كما في اول احوال الصبي واعطى المعتوه حكم آخر احوال الصبي في كل الاحكام نظرا له ورحمة عليه حتى لا تمنع العته صحة القول والفعل كما لا تمنعها الصبا مع العقل حتى لو اسلم المعتوه صح اسلامه ولو اتلف مال الغير ضمن لكن العته تمنع العهدة كما تمنعها الصبا كالطلاق والعتاق باذن الولي وبغير اذنه فان قيل ان ثبوت الضمان باستهلاك مال الغير عهدة والعته مانع للعهدة قلنا ان ضمان ما استهلكه من الاموال ليس بعهدة منفكة عنه لكن الضمان شرع جبرا لما استهلك فالمحل المعصوم ولهذا يؤدب بالمثل لا جزاء للافعال ولكون المستهلك صبيا معذورا او معتوها لانه في عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العباد اليها لتعلق بقائه وقوام مصالحهم بها وبالصبا والعته لا يزول حاجته عنه فبقي معصوما فيجب الضمان على المستهلك ولا يمتنع بعذر الصبا والعته اولان عصمة المحل ثابتة لحق العباد وحاجتهم لا للابتلاء من الله تعالى بحكم الامر والنهي والعذر الثابت في المتلف لا يوجب بطلان حق المتلف عليه لانه محتاج ولكن يجوز ان يبطل ما ثبت حقا للشرع لان الله تعالى غني عن العالمين فيؤثر كونه معذورا في حقهم الا ترى ان اكله ووطئه والمضطر اذا تناولا مال الغير يأثمان لان الاثم حق الشرع ووجب الضمان عليهما لان الضمان حق العبد ولان العهدة اذا استعملت في حقوق العباد يراد بها ما يلزم بالعقود في اغلب الاستعمال وهو المراد بها ههنا كذا قاله الامام علاء الدين عبد العزيز رح وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل فلا يكون عهدة ويوضع الخطاب بادائه العبادات في حق العقوبات عن المعتوه تحقيقا للفضل عليه وهو نفي الحرج عنه نظرا له حتى لا يلزمه الصلوة والصوم وغيرهما من العبادات كما يوضع عن الصبي وهو اختيار عامة المتاخرين وذكر القاضي الامام ابو زيد في تقويم ان حكم العته حكم الصبا الا في العبادات فانه لم يسقط به الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب واما وصف الاسلام رح لهذا القول بقوله ان بعض اصحابنا ظنوا ان العته غير يلحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما ظنوا بل العته نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف على عواقب الامور كالصبي ظهر فيه دليل عقل وتحقيقه ان يقصد العقل لما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه في حق اثر في سقوط الخطاب ايضا كما اثر عدمه في العفو حتى صار مجنونا لانه لا اثر للبلوغ الا في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الآفة كان البلوغ وعدمه سواء قوله وتولي عليه اي يلي الولي على المعتوه ولا يلي المعتوه على غيره لما ذكرنا ان المعتوه بمنزلة الصبي ولانه عاجز عن التصرف بنفسه فلا تثبت له قدرة التصرف على غيره قال رح وانما نفترق الجنون والصغر لما قلنا فان اقول

ان الجنون وان كان بمنزلة اول احوال الصغر لكن الجنون والصغر اى اول احوال الصغر لفترقان فى ان هذا العارض وهو الجنون
غير محدود اذ ليس لزواله وقت معين ينتظر له فيقبل اذا اسلمت امراة المجنون عرض على ابيه او امه الاسلام فى الحال
ولا يؤخر العرض لما ان يعقل المجنون لانه لا يمكن ابقاء المسلمة تحت الكافرة ولا وجه لعرض الاسلام على المجنون لانه لا يصح
اداؤه ولا وجه لتاخير العرض الى زمان زوال الجنون لان زواله موهوم غير متيقن فيتعين العرض على ابويه واما الصبا
فهو محدود فوجب تاخير عرض الاسلام الى حين زوال الصبا حتى لو اسلمت امراة الصبى وطلبت الفرقة لم تفترق بينهما
بل يؤخر العرض الى زمان زوال صباه لان زواله متيقن به غير موهوم وليس فى ترك الفرقة الا تاخير غير مضر فى الحال
لان عقل الصبى فى اداء ما هو معهود وله حتى امساك الكافر باسلامه فكان التاخير اولى فاذا عقل الصبى عرض عليه القاضى
الاسلام فان اسلم والا فرق بينهما وانما صح العرض وان كان لا يخاطب باداء الاسلام لان الخطاب انما يسقط عنه
بما هو حق الله وهو دون حق العباد ووجوب العرض بمنافى حق المراة فيتوجه الخطاب عليه ولا يؤخر الى بلوغه لان اسلام الصبى
العاقل صحيح عندنا فتحقق الاباء منه فلا يؤخر الى البلوغ واما الصبى العاقل والمعتوه العاقل فلا فرقان اى فى عرض الاسلام
فى الحال فيعرض عليهما الاسلام فى الحال ويؤيد ذلك ما ذكره القاضى ابو يعلى نصرانيان زوجه ابوه نصرانية فاسلمت المراة لا تفرق
القاضى بينهما حتى يعقل الصبى فاذا عقل يعرض عليه الاسلام وهكذا ذكر العالمى هذه المسئلة فى الجامع وذكر فى الجامع انه لا
يؤخر الى حين بلوغه بل يعرض بمجرد ما عقل وذكر فى المبسوط فى نكاح الصبيين من اهل الذمة واسلام احدهما ثم ان كان
الآخر يعقل الاسلام يعرض عليه الاسلام فان اسلم فهو كما لو كان على النكاح وان لم يسلم تفرق بينهما وذكر فى الاسرار اما اذا
كان الصبى عاقلا فيعرض عليه الاسلام لان اسلامه صحيح عندنا وهذا كله دليل على ان المراد من قوله لا تفرقان اى فى
العرض فى الحال وما قال محمد رحمه الله فى الجامع معتوه نصرانى زوجه ابوه امراة نصرانية فاسلمت المراة يعرض على ابيه الاسلام
لان المراد من المعتوه المجنون فان سياق الكلام فيه يدل عليه وقد يطلق المعتوه على المجنون لان العته شبيه بالجنون
كذا ذكره الامام علاء الدين عبد العزيز رحمه الله وذكر مولانا حميد الدين الضرير فى فوائده واما الصبى العاقل والمعتوه العاقل فلا
تفرقان اى فى صحة الايمان اما فى حق عرض الاسلام على ابيه فينبغى ان يكون مثل المجنون لان العته لا حد له كالجنون
وقيل لا تفرقان اى فيما سوى العرض فانها تفرقان فيه فانه يعرض على ولى المعتوه فى الحال ولا يعرض على الصبى حتى لا
على ابيه وامه الا اذا عقل فحينئذ يعرض عليه وهذا غير صحيح لان الكلام فى الصبى العاقل والعرض عليه لصحة اسلامه
عندنا وانما قيد المعتوه بالعاقل احترازا عن المجنون فان الصبى العاقل والمجنون وان استويا فى وجوب العرض فى الحال فانهما
فى ان الواجب فى حقهما العرض على وليه فى حقهما العرض على انفسهما وتفارق المجنون الصغير فى الوجوب فى الحال وفى الوجوب على
الولى ايضا وتفارق المعتوه الصغير الذى لا يعقل فى الوجوب فى الحال ويمنع الوجوب على النفس دون الولى وكذا
الصبى العاقل كذا ذكره الامام علاء الدين عبد العزيز رحمه الله ثم اذا فرق القاضى بين الصبى العاقل وزوجته بابائه عن الاسلام لا يكون
طلاقا عند بعض مشايخنا رحمهم الله لان الصبى ليس من اهل الطلاق والصحيح انه طلاق لان السبب قد تقرر وهو تباين
الدارين سبب الحرمة وهذا لان الصبى ليس باهل لايقاع الطلاق والعتاق ثم العتق ينفذ من جهته اذا تقرر سببه
بان ورث قريبه كذا فى الطلاق كذا فى المبسوط قال رحمه الله واما النسيان فلا ينافى الوجوب فى حق الله تعالى فلا عذرا
اقول قيل النسيان عبارة عن معنى يعترى الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ وقيل هو عبارة

عن الجهل الطارئ وبطل انعكاس هذين التعريفين بالنوم والاغماء وقيل هو زوال علم الوصل عما كان يعلم ضرورة مع انه
ذاكر لامور كثيرة لا بسبب علة فقوله ذاكر لامور كثيرة احتراز عن النائم والمغمى عليه وقوله لا بسبب علة احتراز عن
المجنون فانه زوال علم الوصل عما كان يعلم ضرورة مع كونه ذاكرا لامور كثيرة لكنه بعلة ومرض وقيل هو آفة تعترض للمتخيلة
مانعة من انطباع ما يرد من الذكر فيها وقيل هو امر بديهى لا يحتاج الى التعريف اذ كل عاقل يعلم النسيان من نفسه
كما يعلم الجوع والعطش ثم النسيان لا ينافى الوجوب اى لا نفس الوجوب ولا وجوب الاداء فى حق الله تعالى
اذا نسى الصوم فلم يصم لا يسقط عنه الصوم لانه لا ينافى العقل ولا حكم الفعل ولا القول لكنه يحتمل ان يجعل عذرا فى حق الله تعالى
لانه اعتراض مرجعه صاحب الحق وهو الله سبحانه وتعالى فامكن ان يجعل عذرا فى حقه ولانه يعدم القصد اذ القصد لا
يتصور قبل العلم به فصار فى حكم العجز وقال ابو اليسر رحمه الله النسيان سبب العجز لان الناسى يعجز عن اداء الحقوق
ممنوع وجوب اداءها كسائر الاعذار عند عامة اصحابنا لكنه لا يمنع وجوب الحقوق فانه لا يخل بالاهلية واسباب الحقوق
على انا سلمنا لا يؤدى الى اسقاط ما هو واجب بل يوجب تاخيره الى زمان يقدر عليه كما فى سائر الاعذار
فصار فى حكم النوم ولهذا قرن النبى صلى الله عليه وسلم بين نسيان الصلوة والنوم عنها فى قوله من نام عن صلوة او نسيها الحديث ولم
يجعل النسيان عذرا فى حقوق العباد اى بوجه لان حقوقهم محترمة بحاجتهم الى الابتلاء فاذا اتلف واحد منهم
ناسيا وجب ضمانه جبرا لحقهم وحقوق الله تعالى محترمة ابتلاء منه سبحانه وتعالى وقوله لكن النسيان استدراك
من قوله وفى حقوق العباد لا يجعل عذرا لكنه اذا كان غالبا يلازم الطاعة يصلح عذرا فى حقوق الله تعالى فقوله يلازم
الطاعة صفة لغالبا وقوله جعل من اسباب العفو خبر لكن واراد بالملازمة ان لا يخلو الطاعة عنه فى الاغلب
كالنسيان فى الصوم فانه يغلب فيه كذا ذكره الامام علاء الدين عبد العزيز رحمه الله ثم ملازمة الطاعة يتحقق بطريقين
احدهما بطريق دعوة الطبع الى الاكل والشرب وقيل دعوة الطاعة كالنسيان فى الصوم فانه غالب الوجود فيه
لان الطبع داع الى الاكل والشرب والنسيان ينبعث من نفس الطاعة وهى الصوم لان الصوم تجويع والجوع يدعو
الجائع الى الاكل وتحوجه اليه فصار الجائع مسببا جوعه الى الاكل والشرب وعند ذلك يلزمه النسيان عن ضده وهو
الامساك فصار وجود النسيان بهذه الوسائط مضافا الى الصوم فكان الصوم هو السبب الداعى الى النسيان
والطريق الثانى فى وجه الملازمة اعنى دعوة الطاعة كالنسيان فى تسمية الذبيحة لان الذبح قتل وهو سبب
لتغير حال المذبوح من الحيوة الى الموت فيغلب على الذابح النسيان لخوف تعذيبه واضطرابه بالجزع وهذا حال
البشر فيوجب ذلك تغير حال الذابح من الذكر الى النسيان ولهذا لا يحسن الذبح للخوف الناس واذا كان
كذلك جعل النسيان من اسباب العفو فى حقوق الله تعالى لان النسيان اعتراض مرجعه صاحب الحق وهو الله تعالى بخلاف
حقوق العباد فان النسيان لا يجعل عفوا فيها لما مر ان حقوقهم محترمة بحاجتهم وانما جعلت التسمية على
الذبيحة من حقوق الله تعالى لان الثابت عند وجود التسمية الحل وعند عدمها الحرمة وهما من حقوق الله تعالى قال الامام
علاء الدين عبد العزيز وليس المراد حصر غلبة النسيان على هذين الوجهين بل المراد بيان بعض اسباب الغلبة
ثم النسيان نوعان نوع اصلى وما ذكب فى الانسان من غير صنع وتقصير وغفلة منه وهذا يصلح عذرا فى حق الشرع
ونوع يقع الرء فيه بالتقصير بان لا يبالى شر سبب الذكر مع القدرة عليه كما فى حق آدم عليه السلام وكنسيان الرء ما حفظه مع القدرة
على تذكر ويتكرار ان

وهذا النوع من النسيان يصلح سببا للعقاب ولهذا قال ابو يوسف رح في مسافر نسي القرآن في رحله وتيمم وصلى انه يعيد لان هذا النسيان صدر عن تقصير لان رحله في معدن للقرآن عادة بمنزلة حرية عامرة فكان مقصرا بترك الطلب فلا يعذر بهذا النسيان والحاصل ان النوع الثاني من النسيان لا يصلح عذرا لسقوط الوعيد عن نسي القرآن بعد حفظه وقيل ان قوله تعالى ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة اعمى نزل في حق من حفظ القرآن ثم نسيه والنسيان في غير الصوم والصلوة لم يجعل عذرا لان النسيان في غيرهما ليس مثل النسيان المنصوص عليه في غلبة الوجود فبطلت التعدية للاغيرهما مثل ما بالمحرم او المعتكف ما يفسد احرامه واعتكافه ناسيا لاحرامه واعتكافه ومثل تكلم المصلي في صلوته في اثر ركن ناسيا لصلوته ومثل التسليمة في غير القعدة ناسيا وقبلهم على الغير في اي حال كان حتى فسد الحج والاعتكاف والصلوة وذلك لان القياس ان لا يجعل النسيان عفوا في جميع الصور لان وجود الشئ مع عدمه ما يأباه القياس الا انه جعل النسيان عفوا في الصوم والذبيحة بالنص وهو قوله صلوة للذي اكل وشرب ناسيا ثم على صوم فانما اطعمك الله وسقاك وقوله المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم فانه محمول عندنا على حالة النسيان لان القياس لا عبرة له مع وجود النص فلا يعدى هذا الحكم الا الى مثل المنصوص في غلبة الوجود وليس غيره المنصوص مثل المنصوص في غلبة وجود النسيان لوجود هيأة مذكرة فيه تمنع عن النسيان اذا نظر الناسي اليها فكان دونه في الغفلة والتقصير منه فلا يكون الحاقه بالمنصوص حتى ان سلام الناسي لما كان غالبا بأن سلم في القعدة الاولى ظانا انها القعدة الاخيرة عد عذرا حتى لا تفسد صلوته لان القعدة محل السلام وليس للمصلي هيأة تذكره انها القعدة الاولى فيكون مثل النسيان في الصوم بخلاف السلام في غير القعدة من القيام والركوع والسجود لانه ليس النسيان غالب الوجود فيه فلا يجعل عذرا فيسقط الصلوة قال ـــــ رح واما النوم فعجز عن استعمال قدرته لاحوال سلف اولا نبطل حكم الكلام ايضا اقول ـــــ النوم فترة اصلية محدثة في ذي الروح وتزيل عمل مشاعره وقواه فقوله اصلية احتراز عن الاغماء فانه عارض حيث يخلو الانسان عنه ولا علو عن النوم وقوله تحدث فيه اشارة الى ان حدوثه ليس باختيار اذ القيام خلاف الشكر والمشاعر مواضع الشعور وهي الجوارح فان قيل لما كان النوم فترة اصلية كيف جعل هو من العوارض قلنا الانسان في اول احواله وجوده كان خاليا عن النوم ثم اعترض فلذلك جعل هو من العوارض وقوله رح واما النوم فعجز تعريف بلازم النوم لا بحقيقته فان حقيقته فترة على ما مر والعجز من لوازمه وقيل هذا ليس بتحديد للنوم اذ الاغماء ونحوه داخل فيه لكنه بيان لاثر النوم وقوله عن استعمال قدرته الاحوال اي الادراكات الجبلية لانه لا قدرة للنائم على استعمال الحواس ليدرك المحسوسات او الاحوال التي تعرض الانسان وهي افعاله الاختيارية كالقيام والقعود والذهاب ونحو ذلك فان النائم عاجز عن استعمال القدرة التي يحصل بها الافعال عند استعمال الآلات السليمة لعدم اختياره في تلك الحالة ولذلك يبطل بالنوم ما هو مبني على الاختيار من الاحكام ولا تعتبر افعال النائم من القيام والركوع والسجود من الفرض الا ان النوم اذا وجد غير مضجع ولا متمكن ولا مستند على وجه خاص لا ينافي الصلوة حالة افعالها لان النوم بذاته لا ينافي القوة بل بسبب استرخاء المفاصل وانه معدوم فيما ذكرنا من الصور واما القعدة الاخيرة فلا نص فيها غير انه رح ذكر انها تعتد من الفرض ام لا الا انه ذكر رح مسألة تدل بها على اعتدادها من الفرض وهي انه اذا رفع راسه من السجدة الاخيرة من الركعة الاخيرة وتعمد ثم نام قبل قعوده قدر التشهد ثم انتبه بعد القعود قدر التشهد ثم قهقه قال لا تفسد صلوته وينقض طهارته فهذه المسألة دلت على اعتداد القعود من الفرض في النوم لانها لو لم تحتسب من الفرض لوجدت

القهقهة

قبل القعود قبل التشهد فتفسد صلوته وجه ان لم تفسد علم انها محتسبة من الفرض وقال مولانا حميد الدين الضرير رح لعل الفرق بين القعدة وغيرها من الاركان ان القعدة الاخيرة فرض وليست بركن لان القعدة استراحة والعبادة تنبئ عن المشقة وغيرا القعدة من الافعال كالقيام وغيره ركن فكان اقوى حالا من القعدة فما هو المقصود منها من التعظيم والتذلل لا يوجد في النوم وفي عبارة اهل الطب النوم سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة وقيل النوم حال عرض للحيوان من استرخاء اعصاب الدماغ من رطوبات الابخرة المتصاعدة بحيث تقف الحواس الظاهرة عن الاحساس واذا ثبت ذلك فنقول لما كان النوم عجزا عن استعمال القدرة على ما قاله المصنف رح اوجب تاخير الخطاب للاداء عن القيام لانه لا خطاب للاداء بدون القدرة عليه بخلاف العكس فانه وان كان هو ايضا عجزا عن استعمال نور العقل لكنه لا يوجب تاخير الخطاب فان المكلف يخاطب في حال سكره اذا عجز في السكر انما جاء من جهة العبد فلا تعتبر في دفع الحرج لانه هو الذي التزمه فجعل قادرا على الاداء زجرا عليه ولم يمنع النوم الوجوب الى نفس الوجوب لوجود اهلية الوجوب لان اهلية وجوب العبادات بالذمة والاسلام والنوم لا تخل بها ولا يحتمال الاداء اذ النوم لا تمتد غالبا عادة بحيث يخرج العبد في قضاء ما يفوته في حال نومه واذا كان كذلك اذا كان النوم غير ممتد وغير مستلزم للخروج لم يسقط الوجوب بتم اوضح المصنف رح ما ذكره بايراد قوله صلوا من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فان قوله فليصلها اذا ذكرها دليل على ان الوجوب ثابت في حق القائم والناسي وقال الامام البرغوي رح في هذا الحديث اشارة الى ان الصلوة واجبة حالة النوم ولكن تاخر وجوب ادائها بعذر النوم لانه عليه السلام قال من نام عن صلوة ولم تكن واجبة حالة النوم لما كان نائما عن الصلوة وكذا النوم ينافي الاختيار اصلا لان الاختيار بالتمييز ولم يبق القائم مميزا فلذلك بطلت عباراته في الاحكام المبنية على الاختيار حتى لا يصح طلاقه وعتاقه واسلامه وردته وبيعه وشراؤه لان هذه احكام مبنية على الاختيار وصار كلامه لعدم التمييز والاختيار بمنزلة ايجاب الطيور فان قيل ان الاختيار لا يشترط في الطلاق والعتاق بدليل وقوعها في حالة الخطأ والاكراه والهزل فينبغي ان ينافي حالة النوم قلنا لا بد فيها من اختيار لان الكلام لا تعتبر بدونه ولكن لا يشترط فيها الرضا بحكم وفي الهزل والخطأ والاكراه اصل الاختيار موجود وان عدم الرضا فيها بالحكم ولا يمنع الوقوع فاما النوم فيعدم الاختيار اصلا فيمنع صيرورة العبارة كلاما ولم يتعلق بقراءة القائم حكم جواز الصلوة ولا بكلامه حكم كفسادها حتى لو قرأ في الصلوة وهو نائم في حال قيامه لا يؤدي تلك القراءة فرض القراءة هو المختار وذكر في النوادر ان قراءة النائم تجوز عن فرض القراءة لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة كذا في الذخيرة واذا تكلم النائم في صلوته لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام لصدوره ممن لا تمييز له وهو اختيار المصنف رح وذكر في المغني وفتاوى قاضيخان انه تفسد صلوته وعلى هذا ذكر خلاف واذا قهقه النائم في صلوته فقد قيل تفسد صلوته وينقض وضوءه وقيل لا تفسد صلوته ولا ينقض وضوءه وهو المذكور في عامة نسخ الفتاوى لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام في القهقهة والنوم واليقظة في حق الكلام سواء واما كونها حدثا فباعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم الا ترى ان قهقهة الصبي لا تكون حدثا لزوال معنى الجناية عن فعله وقيل ينقض وضوءه ولا تفسد صلوته حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته بعد الانتباه لان فساد الصلوة بالقهقهة باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال ذلك بالنوم لغوات الاختيار واما حق احداث فلا تفترق الا الاختيار فلا تنتقض بالنوم والصحيح انه لا ينقض وضوءه لان القهقهة اشتملت على جنايتين جناية احداث في موضع المناجاة مع الله وهو الصلوة وجناية الكلام باعتبار وجود الصوت المنبئ او باعتبار كونها دالة على ما في الضمير من الفرح والسرور وسقط ذلك

بالنوم

لعدم القصد فسقط ما يبتنى عليه وهو وصف الحدث وصارت القهقهة بمنزلة الكلام ولا تفسد صلوته على ما اختاره المصنف رح لان النوم ينقض حكم الكلام فيبطل حكم القهقهة ايضا فالـــــــ رح واما الاغماء فانه ضرب مرض وفوت قوة لما قلنا ومنع البناء على كل حال واحوالـــــــ الاغماء عبارة عن فترة عارضة قوية محدثة في حق الروح وتنزيل عمل مشاعره وقواه نفوله عارضة قوية احترازا عن النوم فانه فترة اصلية ضعيفة حتى تنتبه القيام بالتنبيه بخلاف المغمى عليه وقيل الاغماء آفة تمنع العقل عن درك الاشياء ثم الاغماء نوع مرض لانه يزيل العقل وفوت قوة حتى كان النبي صلعم غير معصوم عن الاغماء فانه اغمي عليه مرة في مرضه ولو كان فيه زوال العقل لكان معصوما عنه كما عصم عن الجنون قال الله تعالى ما انت بنعمة ربك بمجنون اخبر تعالى انه صلعم معصوم عن زوال العقل ثم الاغماء انما يفوت الاختيار ويوجب العجز عن استعمال آلة القدرة كالنوم حتى منع صحة العبارات كالطلاق والعتاق والاسلام والردة وسوى الاغماء اشد من النوم ثم فوت استعمال القدرة لان النوم فتور اصلية اي طبيعية لان ذمة الانسان باصل الخلقة فيكون كثير الوقوع ولهذا كان النوم من المضطجع في الصلوة اذا لم يتعمد حدثا لا يمنع البناء بمنزلة الوعاء بخلاف نوم الراكع والساجد والقائم في الصلوة فانه ليس بحدث لعدم التعمد والمصلي اذا نام مضطجعا متعمدا انتقض وضوءه وبطلت صلوته بلا خلاف وهذا اي الاغماء عارض اي بعرض انعدام دون انعدام فكان اقوى في العارضية من النوم وكذا في نفي القوة والاختيار اقوى من النوم لان النوم يمكن ازالته بالتنبيه والاغماء لا وقوله الاولى توضيح لكون الاغماء اشد من النوم يعني ان اثر شدة ظهر في الحكم حيث صار الاغماء حدثا في الاحوال كلها من الاضطجاع والقيام والركوع والسجود لكونه سببا لاسترخاء المفاصل بخلاف النوم فان القيام اذا كان مستقرا على الارض لم يكن نومه حدثا لان النوم بعينه لا يوجب الاسترخاء فلا يكون حدثا في كل الاحوال بل في بعضها وهو ما يكون سببا لزوال القوة وهو النوم مضطجعا او متكئا او مستندا الى شيء لو ازيل عنه لسقط فتبين بهذا ان الاغماء نظير بعض انواع النوم فكان النوم من المضطجع في الصلوة اذا لم يتعمد الى الاضطجاع حدثا لا يمنع البناء لانه كثير الوقوع كما مر بخلاف الاغماء فانه من العوارض النادرة في الصلوة وهو اي الاغماء فوق الحدث في المنع من الصلوة لانه مع كونه حدثا مخل بالعقل وكل واحد منهما مؤثر في المنع من الاداء واذا كان كذلك فمع الاغماء البناء اذا حدث في الصلوة على كل حال مضطجعا كان المغمى عليه او غير مضطجع قليلا كان او كثيرا لان البناء ثبت بخلاف القياس مع الحدث السابق وانه كثير الوقوع فلا يلحق به ما هو من العوارض النادرة في الصلوة فمنع البناء كالجنابة وقيل قوله وهو اشد منه جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لما كان الاغماء مثل النوم في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة لما ذا جعل حدثا في جميع الاحوال مانعا للبناء ولم يلحق بالنوم فقال هو اشد من النوم فلم يلحق بالنوم قالـــــــ رح وخلفان فيما يجب من حقوق الله تعالى جبرا الى قوله فلم يوجب جوابا اقولـــــــ النوم والاغماء مختلفان فيما يجب من حقوق الله تعالى بطريق الجبر فيصير الاغماء عذرا مسقطا في البعض ولا يصير النوم عذرا مسقطا بحال لان الاغماء ينافي القوة اصلا فلا يجب الاداء في حال العجز وقد يحتمل الامتداد الى حق بعض الواجبات على وجه يوجب الحرج اي يوجب عدم اعتبار امتداده الحرج بدخول الواجب في حد الكمال فيسقط به اي بالحرج او بالامتداد اداء لا وجوبا عنه اصلا يعني يسقط عنه حقوق الاداء للعجز وكذا خلفه وهو القضاء للحرج واذا بطل وجوب الاداء اصلا بطل الوجوب لما قلنا اي في باب الاهلية ان الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود منه الاداء فلما سقط الاداء لم يبق الوجوب لعدم الفايدة وهذا اي سقوط الاداء والوجوب عند امتداد الاغماء استحسان والقياس ان لا يسقط بالاغماء شيء من الواجبات وان طال كما ذهب اليه بشر المريسي لانه مرض حقيقة

وحكم

اما حقيقة فلانه لا يزيل العقل وانما يضعف القوى بخلاف الجنون فانه يزيل العقل واما حكما فلان الاغماء لا يجعل صاحبه موليا عليه كما يوالامراض غير الجنون فانه يجعل المجنون موليا عليه فلما كان الاغماء لا نظير النوم بانه يمنع وجوب الخطاب ولا يمنع القضاء ثم الاغماء اعتبر امتداده في حق الصلوة دون الصوم والزكوة حتى اذا امتد الاغماء زايدا على يوم وليلة بالساعات او بالصلوات على حسب الاختلاف الذي سبق تغير لا يجب قضاء الصلوات في الصوم لا عتبار امتداد الاغماء لان امتداده نادر فلم يوجب امتداده في الصوم حرجا في القضاء حتى لو امتد شهر رمضان لا يسقط الصوم ويلزمه القضاء بعد الافاقة وعند الحسن البصري رح لا يلزمه القضاء هو يقول سبب وجوب الاداء لم يتحقق حقيقة لزوال عقله بالاغماء ولزوم القضاء مبتنى عليه قلنا الاغماء عذر في تاخير الصوم لما وقف زواله لانه استقاطه لان سقوطه بزوال الاهلية او بالحرج ولا يزول به الاهلية لما مر ولا يتحقق به الحرج ايضا لان امتداده في حق الصوم نادر والحرج انما يتحقق فيما يكثر وجوده وكذا لا نعتبر امتداد الاغماء في حق الزكوة لندور امتداد الاغماء فيها بخلاف الصلوة فان امتداد الاغماء فيها غير نادر فاعتبر وسقط قضاؤها وقد جاءت السنة في ذلك اي في اعتبار امتداد الاغماء في حق الصلوة وهي ما روي ان عليا رضه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر رضه اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوات وعبد الله بن عمر رضه اغمي عليه ثلثة ايام وليالها ثم افاق ولم يقض فعرفنا ان امتداده الاغماء في حق الصلوة على ما ذكرنا لا ما قال الطحاوي رح ان امتداده باستيعاب وقت الصلوة حتى لو كان مغمى عليه وقت صلوة كاملا لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء مبتنى على وجوب الاداء وفرق بين النوم والاغماء بان النوم عن اختيار ومنه بخلاف الاغماء فان الاحاديث التي ذكرناها دلت على ما ذكرنا واما النوم فلا نعتبر امتداده اصلا لا في حق الصلوة ولا في حق غيرها والجنون اذا امتد نعتبر فيه استقاط الكل وذلك ان الجنون لما غلب امتداده اعتبر في استقاط كل الواجب دفعا للحرج والنوم لما ندر امتداده كان هدرا اذ ليس في ايجاب القضاء حرج لندرته والاغماء لما غلب امتداده في حق الصلوة لا غير اعتبر في استقاطها خاصة والحق بالجنون في حق الصلوة وبالنوم في حق الصوم والزكوة قالـــــــ

عجزه

واما الرق فانه حكمي لما قلنا وفي جميع احكامه اقولـــــــ الرق ينبئ عن الضعف لغة ومنه الرقيق وهو الضعيف يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسج ومنه رقة القلب وفي عرف الفقهاء عبارة عن صيرورة الآدمي محلا للتملك والابتذال ويلزم منه العجز الحكمي فكان قوله رح واما الرق فانه عجز حكمي تعريفا له بلازمه لا بحقيقته فانه كم من عاجز حكمي توجد الرق فيه فان غير المالك عاجز عن التصرف في ملك المالك بدون اذنه وليس لمرقوق وكذا المقتدي في حق الامام والصبي العاقل في ملك الاب فان كلا منها عاجز حكما في حق التصرف وليس لمرقوق وقوله عجز حكمي احتراز عن العجز الحقيقي فانه قد يكون العبد اقوى من الحر جسما لان الرق لا يوجب خللا في سلامة البنية ظاهرا وباطنا لكنه عاجز حكما وشرعا اما انه عجز فلعدم نفوذ تصرفاته بدون اذن المولى واما انه حكمي فلانه عاجز عما يقدر عليه الحر بطريق الكرامة كالشهادة والقضاء والسلطنة والامارة وكالتزوج والملك ونحوها فظهر ان الرق في انسلاب هذه الكرامات المختصة بالحر ثم الرق شرع جزاء في الاصل اي في اصل وضعه وابتداء امره فان الاسترقاق ابتداء لا يرد الا على الكفرة جزاء لكفرهم فانهم لما استنكفوا عن ان يكونوا عبد الله وصيروا انفسهم بمنزلة البهائم بالجحود حيث لم ينتفعوا بعوالم واسماعهم وابصارهم بالتامل في آيات الله تعالى والنظر في الدلايل الدالة على وجدانية الله تعالى جازاهم الله على ذلك بان صيرهم عبيد عبيده واحقهم بالبهايم في التملك والابتذال فان قيل ان اهل الحرب اذا قهروا حتى ملكوا بالاستيلاء ثم ان نصروا فاتهم

فاقرة وانكفهم حجة

وشهادتهم فيما بينهم مقبولة واملاكهم ثابتة فلما ان ثبوت وصف الرق فيهم بالنسبة الينا حتى صاروا عرضة للتملك في حقنا قاما فيما بينهم فلهم حكم الاحرار بناء على ديانتهم فيما بينهم بالحرية فثبت هذا الاحكام في حقهم وقوله لكنه في حالة البقاء اى لكن الرق في حالة بقائه صار امرا حكميا اى امرا ثابتا بحكم الشرع حكما مراعيا من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء ومن غير ان تلتفت فيه الى جهة العقوبة حتى يبقى رقيقا وان اسلم الا ترى ان المولود من المسلمة يكون مرقوقا برق امه وان لم يوجد منه ما يكون الرق جزاء في حق فوات الاستنكاف واذا كان كذلك قبيح العبد رقيقا فان كان اتقى واورع فالاجرار وبشرى للاولاد وان لم يوجد منهم الاستنكاف وكيف يزول الرق وقد تعلق به حق المولى وانه ضرر في حقه ثم بالرق يصير المرء عرضة للتملك والابتذال الى منصوبا للاستعمال بالاستخدام فان استخدام الحر حرام من غير سبب شرعي بحال فلان يجعله عرضة للبلاء اى منصوبا له فكانت العرضة فعلة بمعنى مفعولة كالقبضة والغرفة قال فلا تجعلوني عرضة للوائم وقيل العرضة الخرقة التي يكون للقصاب يمسح بها يده او سكينه اذا تلطخ بالدم ولما كان العبد مظنة دفع الحاجات للزوال صار العبد كالعرضة للقصاب وهو وصف اى الرق وصف لا يحتمل التجزى اى في الزوال والثبوت بان يثبت ذلك في بعض المحل الذي يحل فيه هذا الوصف جزء منه دون البعض او يزول عن البعض جزء منه دون البعض لان الرق اثر الكفر وهو لا يتجزى فكذا اثره الثابت به ولان الرق عقوبة شرعت جزاء كما مر بيانه او لا يتصور وجوب العقوبة على النصف دون النصف كما ان هذا الذنب لم يتصور ثبوته من النصف دون النصف ولان الرق ضعف حكمي اثره في سلب الكرامات المختصة بالبشر كالشهادة والقضاء وغيرهما كما قبلا ومعنى شرعي اذا ثبت في الآدمي يصير ان ثبت الملك فيه كما قاله البعض والضعف الحكمي والمعنى الشرعي لا يتجزى ثبوتا وزوالا وذلك كالعلم والجهل والقدرة والعجز فانه لا يمكن ان يوصف بذلك بعض الشخص دون البعض ويؤيد ذلك ما قاله محمد رحمه الله في الجامع الكبير في مجهول النسب من غير ذكر الخلاف اذا اقر ان نصفه عبد لفلان انه يجعل عبدا في شهادته حتى لا تقبل شهادته كشهادات سائر اقرانه بكل رقه ولم يجعل نصفه حرا ونصفه عبدا حتى اذا انضم اليه مثله يكونان بمنزلة الحر كما اذا قامت المراتان مقام رجل واحد وكذا يجعل المقر المذكور عبدا في جميع احكامه كالزوجية والحج والجمعة فان ذلك لا يجب على من اقر برق نصفه كما لا يجب على من اقر برق كله وهذا دليل على عدم تجزى الرق فان محمدا لم ينص على هذا ولم يخالف احد كان هذا اجماعا منهم على عدم تجزى الرق وذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله في المبسوط فاما الاسترقاق فقد قيل يحتمل الوصف بالتجزى حتى لو فوضه الامام بلدة او راى الصواب في ان يسترق انصاف الرجال نفذ ذلك منه والاصح انه لا يتجزأ لان سببه وهو القهر لا يتجزأ اذ لا يتصور قهر نصف الشخص شائعا دون النصف والحكم يثبت على السبب ثم التجزى اصله التجزؤ بالهمز لكن الفقهاء يتنوا الهمز تخفيفا كما هو مذهب بعض العرب في المهموزات فصار تجزوا بالواو ثم قلبوها ياء لوقوعها ساكنة في الطرف مضموما ما قبلها فقالوا التجزى وشله التوضو كذا ذكر الامام علاء الدين عبد العزيز رحمه الله وكذلك العتق الذي هو ضد للرق قوله كالتطليق والطلاق قوله العتق الذي هو ضد الرق لا يتجزأ كالرق حتى ان معتق البعض لا يكون حرا عند ابي حنيفة رحمه الله في شهادته وسيأتي حكمه كالرق والحج وقوله وانما هو مكاتب جواب عما يقال ان معتق البعض لما كان مثل العبد في الاحكام فما فائدة الاعتاق فقال هو مكاتب اى حكمه بالاعتاق حكم المكاتب فرحمه ان المولى يملك بيعه وان العبد احق بكسبه وانه يخرج للاجارة بالعيادة وان بعض الملك زال عنه كهذا زال عن المكاتب ملك اليد للمولى الا انه لا يزيد على الرق بالعجز

بخلاف المكاتب لان السبب في المكاتب عقد يحتمل الفسخ وهو الكتابة والسبب ههنا ازالة ملك لا الى احد وذلك لا يحتمل الفسخ فابو حنيفة رحمه الله اعتبر في معتق البعض جانب الشرع فان الملك لما بقي عنده في نصيبه تعذر اثبات العتق في الحال لانه لو ثبت لثبت في الكل لعدم تجزيه فتوقف في الحكم بالعتق للحال ان يؤدي السعاية ويسقط الملك بالكلية فحينئذ يحكم بالعتق وابو يوسف ومحمد نظرا الى جانب العبد فانه لما استحق العتق في النصف عملا باضافة الاعتاق اليه ثبت في الكل لعدم تجزيه كما في الطلاق واما قلنا ان العتق لا يتجزأ لانه عبارة عن قوة شرعية تظهر اثرها في استحلاب الكرامات الموضوعة للبشر من صلاحية المرء للقضاء والسلطنة والامارة والشهادة وغير ذلك والمحل الواحد فيما يرجع للاتصاف بهذا الوصف غير قابل للتجزى فانه لا يمكن ان يكون نصفه صالحا للقضاء ونصفه غير صالح له نصفه صالحا للشهادة ونصفه غير صالح لها فثبت بما ذكرنا ان الرق والعتق لا يقبلان التجزى باتفاق بيننا وبين اصحابنا رحمهم الله وعند الشافعي رحمه الله ان صدر العتق من موسر فكذلك وان صدر من معسر فانه يحتمل التجزى وكذلك الرق حتى لو اعتق احد الشريكين نصيبه من العبد وهو معسر عتق نصيبه وبقي الباقي كما كان بناء ويوهب لقوله صلى الله عليه وسلم من اعتق شقصا له في عبد ضمن شريكه ان كان موسرا والا عتق ما عتق ورق ما رق ولان الاعتاق وجد في النصف فثبت موجبه في ذلك القدر ولاستحالة في اتصاف البعض منه بالحرية والبعض بالرق كما قال ابو حنيفة رحمه الله في الملك انه زال عن البعض وبقي في البعض والجواب ما بينا ان الجمع بين الرق والحرية في شخص واحد مستحيل لانها وصفان متضادان لا يتجزيان كما لا يمكن الجمع بين الحل والحرمة في شخص واحد وما ذكر من الحديث معارض بقوله صلى الله عليه وسلم من اعتق شقصا له في عبد عتق كله ليس لله فيه شريك فلا يصح الفصل بينه او ما تأول بان المراد من قوله عتق ما عتق والمآل وقوله رق ما رق جنسه لا شخص ولا كلام فيه انما الكلام في انه هل يبقى على حاله رقيقا ام يخرج للحال العتق بالسعاية ولا ذكر له في هذا الحديث كذا في طريقة البوغزي وقوله وهو ضده اشارة الى دليل عدم تجزيه فان الرق لما لم يكن متجزيا لزم منه ان لا يكون العتق متجزيا لان المحل لا يحل عن احد الضدين وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الاعتاق لا يتجزأ لان الاعتاق افعاله اى لازمه الذي يتوقف وجوده عليه العتق يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر فلا يتصور الاعتاق دون العتق كما لا يتصور الكسر بدون الانكسار لاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم واذا لم يكن الانفعال وهو العتق متجزيا باتفاق بيننا لم يكن الفعل وهو الاعتاق متجزيا كالتطليق مع الطلاق فانه لما لم يتجزأ الطلاق لم يتجزأ التطليق ولان الاعتاق لو كان متجزيا فاذا اعتق البعض فلا يخلو اما ان ثبت العتق في الحال او لا فان ثبت فاما ان ثبت كله او بعضه لا جائز ان ثبت بعضه لانه لا يخلو حينئذ عن ان يزول الرق عن ذلك الحال او لا فان لم يزل يلزم اجتماع الضدين وان زال لا يخلو من ان يزول بعضه او كله فان زال بعضه يلزم تجزى الرق وهو محال لما مر تقرير وان زال كله فهو ايضا محال لاستلزامه خلو بعض المحل عن احد الضدين ولانه يؤدي للحكم العتق وهو محال بالاتفاق ولا جائز ان ثبت كل العتق لانه يؤدي للحكم الاثر بدون المؤثر وهو محال وان لم يثبت شيء من العتق في الحال يلزم منه تحقق المؤثر بدون الاثر والمتعدي بدون اللازم وانه عتق بسرة وقد مر ان القول بالتجزى مؤديا الى ما ذكرنا من الامور الممتنعة كان ذلك القول ممتنعا فثبت عدم التجزى وهو المقصود وقوله لان الاعتاق اسقاط الرق والرق لا يتجزأ ابدا بقاء فاسقاطه بالاعتاق لا يتجزأ كما ان اصل لما لم يتجزأ ابدا بقاء فابطاله بالطلاق لا يتجزأ ايضا وقوله لان اتصال احد النصفين بالآخر اقوى من اتصال الجنين بالام لان ذلك بعرض الانفصال ثم اعتاق الام يوجب عتق الجنين

لا محالة فاعتاق احد النصفين أول ان توجب عتق النصف الآخر وآن الاستيلاد الذي هو اثبات حق العتق لا يتجزأ حتى لو استولد الجارية المشتركة صارت كلها أم ولد له فاثبات حقيقة العتق وهو الاعتاق أول بعدم التجزي وآن الاعتاق أم الولد لا يتجزأ حتى لو ادعى الشريكان ولد الجارية مشتركا بينهما وصارت ام ولد لهما ثم اعتق احدهما نصيبه عتق نصيب الآخر في الحال فكذا اعتاق القنة قال ـــــ رح وقال ابو حنيفة رح الاعتاق ازالة الملك متجزئ لانه قول للتجزم أقول قال ابو حنيفة رح الاعتاق يتجزأ لانه ازالة للملك وهو متجزئ وقد تعلق بازالة الملك حكم لا يتجزأ وهو العتق أما كون الاعتاق ازالة للملك دون ازالة الرق فلان الرق حق الله رح لانه شرع جزاء على الكفر وحرمة الكفر حق الله رح والملك حق العبد والمرء انما يتصرف فيما هو حقه بازالة ماليته لا فيما هو حق غيره كما في بيع العبد المشترك والدار المشتركة فانه يتصرف في نصيبه خاصة واذا كان حق العبد في الملك فله ان يتصرف فيه بازالة ماليته وانها تقبل التجزي لان العبد من حيث انه متجزئ كالثوب الا انه اذا ازال الملك عن العبد والعبد لا يملك نفسه كان ذلك اسقاطا للمالية واسقاطها يوجب زوال الرق وثبوت العتق فكان فعله اسقاطا بواسطة ازالة المالية على معنى انه اذا تم ازالة الملك بطريق الاسقاط يعقبه العتق لا ان يكون فعل المزيل مالية للرق كشرى القريب يكون اعتاقا بواسطة التملك لا بدون الواسطة وهذا معنى قوله رح الاعتاق ازالة الملك متجزئ تعلق به اي بما ذكر من الازالة او بهذه الازالة على تاويل الاسقاط حكم لا يتجزأ وأما العتق الذي هو قوة شرعية بها يصير المرء اهلا للاكرامات فغير موكول للعبد حتى يتصرف فيه اذ ليس في وسعه اثبات القوة الشرعية قصدا وانما ذلك لله تعالى وللعبد اثبات العتق في ضمن ازالة الملك بطريق التسبيب وهو ان العبد لما ازال حقه مع حاجته فالله تعالى أولى ان يزيل حقه مع استغنائه وكمال كرمه واذا كان كذلك فكان الاعتاق ازالة للملك فاثبات العتق بواسطة ازالة الملك فان قيل لم قلتم انه لا تاثير للاعتاق في ازالة الرق ولو كان الامر كما زعمتم لما زال الرق اذا اعتق العبد قلنا انما يزول الرق لانه انما ثبت ليكون مقتضيا للملك فاذا زال الملك ولا يتصور عوده في دار الاسلام وان كان كافرا واسلم في دار الحرب فلم يبق الرق فيزول وآنما كون الملك متجزيا فظاهر لانه يصح ان يزول الملك عن نصف العبد دون النصف الآخر بالبيع ونحوه لكن تعلق بازالة كل الملك عن المحل حكم لا يتجزأ وهو العتق للن العتق عبارة عن سقوط الرق الذي هو الضعف الشرعي لان زوال الضعف يوجب قوة بحسبه وفي قوله لانه الى لان العتق عبارة عن سقوط الرق تسامح لان العتق عبارة عن ثبوت القوة الا ان سقوط الرق يستلزمه فعبر به عنه كما ان الحركة ليست بعبارة عن زوال السكون بل هي معنى يلزم فرضه زوال السكون فجاز ان يعبر بالحركة عن زوال السكون ومثله تفسير الموت بزوال الحيوة لان الموت امر وجودي عند اهل السنة رح يلزم منه زوال الحيوة فثبت ان العتق عبارة عن سقوط الرق بما ذكرنا فالمعنى وسقوط الرق حكم لسقوط كل الملك لانه لو كان حكما لسقوط بعض الملك لما بقي الملك الذي يتجزأ متجزيا فانه اذا سقط الرق بسقوط بعض الملك يسقط ابتداء ضرورة لكون بقاء الملك بدون الرق غير مشروع فيصير ازالة بعض الملك ازالة للكل وليس كذلك واذا كان كما ذكرنا فاذا سقط بعض الملك فقد وجد بعض العلة فيتوقف الحكم وهو العتق لتكميل العلة ضرورة وصار ذلك اي وصار اسقاط الملك الذي هو متجزئ والعتق الذي هو غير متجزئ نظيرا لاعداد الوضوء لحكم الغسل فانها متجزئة في حق نفسها حتى يكون غسل بعضها متطهرا لكن تعلق بغسل كلها حكم لا يتجزأ وهو اباحة اداء الصلوة فانها تبتني على غسل كل الاعضاء وهذه الاباحة

غير متجزية

حتى ان غاسل بعض الاعضاء لم يكن متوضيا للحدث عن ذلك البعض وصار ايضا نظيرا لاعداد الطلاق للتحريم حتى كان الموقع للتطليقة والتطليقتين مطلقا لكن تعلق بجملتها حكم لا يتجزأ وهو حرمة الغليظة فان حرمة المحل لا يتجزأ لكن يوقف ثبوت الحرمة على كمال العلة فان ما لا يتجزأ اذا تعلق بما يتجزأ تعلق بجملته فثبت بهذا ان عتق البعض كله موقوف لانعدام كمال العلة فان قيل ان الملك ايضا ليس بمتجز لان الملك عبارة عن القدرة الشرعية وانها لا يتجزأ قلنا المراد بقولنا الملك متجزئ ان المحل الواحد فيما يرجع للاتصاف بالملك يقبل التجزي كالثوب المشترك والعبد المشترك بخلاف العتق والرق فان المحل المتصف بهما غير قابل للتجزي لما مر ان العتق عبارة عن قوة شرعية والرق عبارة عن ضعف شرعي والمحل فيما يرجع للاتصاف بهذين الوصفين غير قابل للتجزي كما سبق بيانه نعلم بما ذكرنا ان الاختلاف المذكور في الاعتاق بناء على ان حقيقة الاعتاق عندي قال ابو حنيفة رح هي ازالة الملك قصدا واثبات العتق ضمنا وقال الصاحبان هي اثبات العتق قصدا بازالة ضده وهو الرق قال ـــــ رح وهذا الرق بناء على مالكية المال لما قوله وصح الاداء اقول ـــــ الرق الذي مر ذكره يبطل مالكية المال وينافيه وكان المصنف رح اجترأ بقوله وهذا الرق عن الكتابة فانه يبقى رقا ولا يناقض ذلك مالكية المال وانما ينافيها الرق الثابت لقيام المملوكية مالا فان الادمي لا يصير مملوكا لكونه آدميا بل لكونه مالا واذا كان رح مالا لا يكون مالكا للمال بل يبقى المالكية والمملوكية مزالمنافاة اذ المالكية عبارة عن القدرة الشرعية والمملوكية عبارة عن العجز الشرعي ولان المالك مستقل والمال مبتذل واذا كان بينهما منافاة فلا يجتمعان بجهة واحدة فقولنا مالا اضافة لاجهة المناقضة فان الرق لما ناقض مالكية المال لا بد من ان لا يكون المملوكية وجهة المال ايضا اذ التناقض لا يتحقق عند اتحاد الجهة لا عند اختلافها واذا كان العبد مملوكا من حيث انه مال فلا يكون مالكا للمال لما بينهما من المنافاة فان قيل لا يجوز ان يكون العبد مملوكا من حيث انه مال مالكا من حيث انه آدمي كما تقدم فحينئذ مالكيته غير المال قلنا لو جاز ذلك للزم منه كون المال مالكا للمال وانه لا يجوز بخلاف مالكية ما ليس بمال فان العبد فرهذا الوجه ليس بمال اذ هو من خواص الآدمية وانه من هذه الجهة ليس بمملوك وانما هو مملوك من جهة المالية ولما كان الرق ينطل مالكية المال وينافيه قلنا لا يملك العبد والمكاتب التسري وان كان يملك التصرف لان سبب التسري ملك البضعة وانه لا يثبت في حق العبد لعدم اهليته وانه لا يملك المال واذا كان كذلك فلا يملكان التسري وان اذن لهما المولى في ذلك لانه لا تاثير لاذن المولى في اثبات الاهلية انما تاثيره في اسقاط حقه عند قيام اهلية العبد وقال مالك رح يجوز لهما التسري لان ملك المتعة الذي ملك بعقد النكاح اقوى مما يثبت بالشرى والجواب ما سبق ان سبب التسري لا يثبت في حق العبد بخلاف النكاح وانما خص المكاتب بالذكر مع ان حكم المدبر كذلك لانه صار احق بملكه لسبقه لحريته بدا فيوهم ذلك جواز التسري له فازال الوهم بذكره وكذا لا يصح منهما حجة الاسلام لان الحج تنادى بمنافع بدنية بطريق الاصالة ومالية بطريق الوسيلة والمالية منعدمة للعبد لما ذكرنا وكذا البدنية لانها للمولى فان ذات العبد ملك المولى فما يحصل في ذاته ملكه ايضا لان ملك الذات علة لملك الصفات الا ترى ان من يملك الدار يملك ما يحصل منها وهو منافعها واذا كانت المنافع البدنية والمالية منعدمة منهما والعبادة لا تتادى بملك الغير لانه لا يحصل به معنى الابتلاء فلا يصح منهما حجة الاسلام الا ما استثني عليه اي على المولى من سائر القرب البدنية الخالصة كالصلوة والصوم ليست للمولى فانها باجماع المسلمين صارت مستثناة لان الاستطاعة التي يحصل بها الصلوة والصوم ليست للمولى اذ العبد في حق الفرائض مبقى على اصل الحرية بالاجماع

بخلاف النذر على العبد فانها للمولى

لان التعلق لا يتحقق بدون المال ظاهرا للاحتياج فيه للاصلاح وغيره ولانه قد يقضي للقتل النفس فيفوت حق المولى
اصلا بخلاف الصلوة والصوم واذا كان كذلك فكان الحج المؤدى منها قبل وجود شرطه نفلا فلا ينوب عن المفروض بخلاف الفقير
فانه اذا تكلف وادى الحج يقع ما ادى عن المفروض ولا يجب عليه بعد الغنى لان ملك المال ليس بشرط للوجوب لذاته
وانما هو شرط للتمكن من الوصول الى موضع الاداء الا ترى ان المكي يجب عليه بمكة قبل وصوله الى موضع الاداء لتمكنه من الوصول
لا يقدر المال بالغلاب وانما تختلف ذلك باعتبار القرب والبعد فعرفنا ان الشرط هو التمكن من الوصول الى موضع الاداء
فبأي طريق وصل اليه الفقير وجب عليه الاداء، وكان اداؤه جائزا لما قلنا فعله التي هي حقه فكان فرضا ولان الفقير مالك لما
يحدث من قدرة الفعل وهي الاستطاعة واشتراط الزاد والراحلة للبيت الذي يندفع به الحاجة لا للبيت الذي صار به الحج حجا
سهلا كبيرا لتكون لان ذلك يحصل بالمراكب والاعوان والخدم وانها لا تشترط في الحج بالاجماع فلم يجب ذلك البيت وصح
اداء الحج بدونه باذكرناه، قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله السبب هو البيت وهو موجود فتوجه الخطاب اذا جاء، وقعه على
من هو من اهل الخطاب بالحج والفقير منه لانه ملك الاستطاعة الاداء، ولكن يلحقه المشقة بلا زاد وراحلة فتأخر الوجوب عنه تيسيرا
له فلم يبطل ذلك حجته التعجيل كما لو تعجل الصوم وهذا بخلاف الجمعة اذا اداها العبد باذن المولى فانها تقع عن الفرض لان
الجمعة تؤدى في وقت الظهر ومنافية لاداء الظهر مستحقا بحق المولى فكان اداؤه الجمعة لمنافع مملوكة له فجاز عن الفرض
وقوله فاما الزاد والراحلة جواب عما يقال ان القدرة على الزاد والراحلة شرط للوجوب كقدرة البدن فكان اداء الفقير
قبل هذه القدرة اداء قبل الوجوب كالعبد والصبي فصنع ان لا تقع عن حجة الاسلام فقال رحمه الله اشتراط الزاد والراحلة
للبيت فلم يجب الى البيت وصح اداء الحج بدونه قال ... والرق لا ينافي ملكية غير المال لما قلنا في حق المولى اقول
الرق ينافي ملكية غير المال كالنكاح والدم والحجوة لانعدام المملوكية من ذلك الوجه لان ملكية غير المال في خواص الآدمية
كالقصاص وان العبد في حقها بمنزلة الحر الا ترى ان لا يملك النكاح ولان الضرورة داعية
الى اثبات هذه الملكية لحاجة العبد اليها وهو لا يملك الانتفاع بالمة المولى وطئا عند الحاجة كما يملك الانتفاع بمال مولاه اكلا ولبسا
عند الحاجة وانما قلنا ان النكاح ليس بمال لانه لا يجب الضمان باتلاف المحل على الزوج واذا كان كذلك فيملكه العبد
وينعقد النكاح بخبر اذن المولى حتى شرط الشهود عند النكاح لا عند الاذن ولهذا اذا اعتقه المولى قبل الاجازة سقط
ذلك النكاح الى بدل ولكن يتوقف النكاح عند عدم الاذن على اجازة المولى لان النكاح لم يشرع خالصا عن المهر وفي
ايجابه بدون اجازة المولى اضرار به اذ المهر متعلق برقبته من حيث انها مال لانه لا مال له والرقبة من حيث المالية ملك
المولى فلا بد من اجازته كيلا يفوت حقه بدون رضاه فان قيل ان المولى يملك اجبار عبده على النكاح وهذا يدل على ان
العبد ليس بمالك للنكاح قلنا ان ذلك ... قيل يتمكن المولى عبده من تحصين ملكه عن الزنى الذي هو سبب الهلاك والنقصان
في الدنيا والاخرة لان العبد ليس بمالك للنكاح فكان هو حافظا لماله لا ابطالا لما ملكية العبد النكاح الا ترى ان العبد
اهل لحكم النكاح وهو الوطء والحكم هو المقصود فكان اهلا لسببه لامحالة وان العبد اهل لوقوعه بالطلاق والمالك لرفع الشيء
مالك لاثباته فان قيل لما ملك العبد النكاح وجب ان لا يملك المولى اجباره على النكاح لانه عاقل بالغ ملك النكاح فلا
يملك اجباره كما لا يملك اجبار ابنه العاقل البالغ على النكاح وهذا لان ما سناه له النكاح من العبد غير مملوك للمولى فهو في
تزويجه متصرف فيما لا يملكه فلا يستبد به كما هو مذهب الشافعي رحمه الله قلنا قد استدل علماؤنا رحمهم الله على صحة اجبار المولى

عبده

على النكاح بقوله عليه السلام ضرب الله مثلا عبدا لا يقدر على شيء وايا عبد المولى شيء فلا يقدر العبد عليه ولانه مملوكه على الاطلاق فيملك
انكاحه بغير رضاه كالامة فان قيل قوله عليه السلام ضرب الله عبدا مملوكا لا يقدر على شيء يقتضي ان لا يملك العبد النكاح لان الله
نفى قدرته على شيء منكرا في موضع النفي فتناول كل الاشياء قلنا ان العبد لا يستبد بالنكاح بغير اذن المولى بالنظر
للظاهر من الآية لكنه يملك اصل النكاح بالدليل الذي قلنا ولهذا كان الحكم المقصود بالنكاح وهو حل الاستمتاع حاصلا له للمولى
وانما قلنا ان الدم والحجوة ليسا بمال لان العبد يملك اتلاف دمه بالاقرار بوجوب القصاص على نفسه وهو اقرار بالدم لانه اخر
ان ولي القصاص يستحق اراقة دمه ولا شبهة فيه حتى لو اقر به في حال غيبة مولاه يقتل به واما الحجوة فان مولاه
لا يملك اتلاف حجوته فلا يكون مالكا لحجوته فان قيل في صحة اقراره بالقصاص اتلاف ماليته وهي للمولى فوجب ان لا يصح
اقراره بذلك بدون اذن المولى كما في النكاح بل الاولى لان في نفاذ النكاح بدون اذن مولاه شغل ماليته بالمهر والنفقة لا اتلاف
ماليته من كل وجه ولما توقف نفاذ النكاح على اذن المولى وجب ان يتوقف صحة اقراره بالقصاص على اذن المولى بالطريق
الاولى قلنا ان اتلاف ماليته انما يثبت بطريق الضمن لصحة الاقرار بالقصاص فكان الاعتبار للمتضمن لا للمتضمن
الفرعي كما في سائر الاحكام الثابتة بطريق الضمن مثل ثبوت المضار الدنيوية في حق الصبي بطريق التبعية فرحمان الارث
ووقوع الفرقة بلعنه وبيراءته ونحو ذلك وجوب المهر بصحة ردته التي لا يمكن ردها وهذا لان الضرر الواقع على نفس العبد
بالقصاص اكثر من ضرر المولى لان ذلك واقع على المال وهذا واقع على النفس والنفس اعظم خطرا من المال فلما صح فيما هو اعظم
خطرا صح ايضا فيما هو اقل خطرا بطريق التبعية واما شغل ماليته بالمهر والنفقة ونفاذ النكاح بغير اذن المولى فلا مناقضة
بينهما فلم يكن احدهما تبعا للآخر فلو قلنا بصحة النكاح بدون اذن المولى كان شغل الماليته بالمهر قصدا فلا يصح ولان النكاح عند
قابل للتوقف في الجملة كنكاح الفضولي والصغار بدون اذن الاولياء وكنكاح الفضولي واما اقرار العاقل البالغ فنافذ على
المقر من كل وجه وبعد النفاذ لا يتوقف على اذن احد فان قيل ما وجه الفرق لابي حنيفة ومحمد رحمهما الله في وجوب القصاص على
العبد في البينة والاقرار حيث يؤاخذ بموجب اقراره في الحدود والقصاص وان كان مولاه غائبا بخلاف ما اذا ثبت الحدود
والقصاص عليه بالبينة فان استيفاءها يتوقف على حضور مولاه عندهما خلافا لابي يوسف قلنا مما يقولان ان للمولى حق
الطعن في البينة دون الاقرار ولان الاقرار موجب لحق نفسه والبينة لا توجب الا بالقضاء وفيه اتلاف الماليته
وهي للمولى فيشترط حضوره تم الوقف بناء على كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا مثل الذمة واحكام الولاية
فان الذمة وهي الصلاحية للايجاب والاستيجاب مركبات البشر اذ بها يصير المرء اهلا لتوجه خطاب الشرع وبها
يعاقب على ما يرتكبه من الجنايات فتكون كرامة وقد ضحك عن بعض الصحابة انه قرئ قوله تعالى اخسئوا فيها ولا تكلمون فقال
مرحبا بمن زجر له هذا الخطاب فقيل له كيف تقول هذا وهو زجر لاهل النار فقال اليس هذا خطاب اجيب فنظر الى القائل بالقبول
القول وانما قال ذلك في الدنيا مقتصرا عليها لان الوقف لا ينافي اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الآخرة لان اهلية الكرامات
ثمة انما تكون بالتقوى ورب عبد يكون اتقى من مولاه ثم شرح ذلك بتفصيل كل ما ذكر من الذمة والحل والولاية بالبيان فقال صحيح
ان ذمته اي ذمة الرقيق ضعيفة برقة فيه ضعف حاله في الذمة وانما ضعفت ذمته لان الرقيق مال فلا ذمة له فرهن الجناية
ومريح انه انسان مكلف لا بد من ان يكون له ذمة قلنا بوجود اصل الذمة مع صفة الضعف واذا ضعفت ذمته لم تحمل الدين
بنفسها اي بنفس الذمة وهي رقبة العبد القابلة للايجاب والاستيجاب كما تحمل ذمة الحر وضمت الى ذمته ماليته رقبته

لیظهر الدین فی حق المولی ولکن المطالبة بالدین حتی اذا اذن المولی لعبده وتصرف هو ووجب الدیون تباع رقبته لاجلها اذا لم یکن کذلک لم یکن فی انضمام المالیة للاذمة فایدة و رقبته مال فیظهر فیها الاذن وتباع فی ذمته لحاجة الی تفریغ ذمته وقوله والکسب بالرفع ای یتعلق للاذمة مکسوبه حتی لا یملک المولی التصرف فیها فی یده ماذونه فی الاکساب ولو اعتقه یضمن قیمته للغرماء بخلاف الحر فانه اذا کان مدیونا لیس لرب الدین ان یاخذ ما فی ید المدیون من مال بجبر اذا لم یکن من جنس دینه وفی العبد المدیون یاخذ ویبیعه لاستیفاء حقه من ثمنه کما یبیع رقبته ویاخذ دینه من ثمنه وفی العبد المدیون ولذلک قلنا ان الدین متی ثبت فی ذمة العبد الماذون بسبب لا تهمة فیه ای سبب ظهر فی حق المولی انه یباع بذلک الدین رقبته لیستوفی الدین من ثمنها ان لم یختر المولی الفداء والضمین فی قوله انه ضمین الضمان وما بعده مفتوح وذلک الدین مثل دین الاستهلاک ودین التجارة فان العبد الماذون اذا استهلک مال الاجنبی یجب الضمان علیه ویستوفی من رقبته ان لم یفده المولی ولم یکن کسب فی یده وهذا بالاجماع لانه دین ظاهر فی حق المولی لثبوته حقا وبیقینا اذا الاستهلاک فعل محسوس لا مرد له وکذا دین التجارة بان تصرف الماذون ورکبه دین مستوفی من رقبته عندنا لان الحاجة للاظهر تعلق الدین فی حق المولی وقد ظهر لکونه ماذونا فی مرجعة المولی واذا کان کذلک لا یدفع لیستوفی الدین من ثمنه وانه رقبة العبد فی دین التجارة فیباع العبد فیه لذلک الا ان یفده المولی او یکون له کسب تم المراد من تعلق الدین بالکسب ان الکسب الموجود فی ید العبد یصرف الی الدین اولا فان لم یف به یصرف ما لیه الرقبة الیه ولا یباع الرقبة بالدین ما بقی الکسب بالاجماع کذا فی الاسرار وقال الشافعی رح لا یباع العبد فی دین التجارة لان رقبته کسب المولی فلا یباع فی بدل التجارة کما لو اکتسبه وهذا لان الاذن لم یحصل لغیر مال التجارة فلا یشغل غیر مال التجارة بدینها بخلاف دین الاستهلاک لانه کان رقبته تشغل قبل الاذن فکذا بعده قلنا هذا دین وجب علی العبد مطلقا لانه ظهر وجوبه باقرار المولی والعبد جمیعا او بسبب معاین وهو الشراء فتعلق برقبته کدین الاستهلاک لان حاجتنا فی تعلق الدین برقبته لاظهار التعلق فی حق المولی لا لا رضاه به فان دین الاستهلاک یتعلق برقبته دون رضاه فاذا ظهر لا یدفع لیستفاد من موضع وهو مالیة الرقبة فان قیل لو کانت الرقبة محلا لتعلق دین التجارة بها لکان لا مبنی منها مقدما علی الاستیفاء من الکسب لکونها اقرب الی من الکسب قلنا حق الغرماء متی وصل الی من ای موضع وصل لم تصح مطالبته بالاستیفاء من موضع آخر لانه لا فایدة فیه وفی البدایة بالکسب نظر المولی حیث لا یزول ملکه عن راس ماله ونظر للغرماء حیث لم ینقطع حقهم عن الکسب بالبیع ولم یفض محل حقهم فلهذا قدمنا الاستیفاء من الکسب وان کان التعلق بالرقبة اسبق من الکسب کذا فی الاسرار والطریق البدیع قوله واذا لم یثبت ای الدین فی حق المولی بان لم یظهر سببه فی حقه تاخر ای الدین لا عتقه ولا یتعلق هذا الدین برقبته ولا بکسبه کدین ثبت باقرار العبد المحجور والمولی یکذبه لان فی اقرار تهمة فلا یباع فیه رقبته ولکن یؤاخذ به بعد العتق کوجل اخبر بحرمته عبد فی ید رجل وانکره ذو الید لم یظهر حکم ما لم یملکه المخبر لان خبره حجة علی نفسه لا علی غیره واختار بقوله المحجور عن الماذون له فان اقرار بالدین صحیح فی حق المولی مثل ان یتزوج العبد امراة بغیر اذن المولی ودخل بها لا یباع فی مهرها ای عقرها لان یتوم بضعها انما ثبت بسبب شبهة العقد اذ المولی ما اذن له بهذا العقد وهذا الشبهة

فی حق المولی فالـــــــره وکذلک اجل انقص بالرق للاقوله ولذلک تنصف القسم اقولـــــــه وکذلک اجل انقص بالرق ای ضعف حال الرق فی اجل ای کما ضعفت الرقبة بالرق ضعف اجل الذی یبنی علیه وانقص به لان اجل من کرامات البشر الا تری ان النبی صلعم اختص بزیادة اجل لزیادة شرفه وکرامته علی سایر الخلق حتی حل له تسع نسوة او ما شاء دون واذا کان کذلک فیتبع اجل بسبب الحریة المستحقة للکرامة کما تبع بفضیلة النبوة وتصریسبب الرق المنافی للکمال والکرامة لا النصف ای قصورفیتها لا النصف حتی لا یملک العبد سوی امراتین ولا تطلق الامة الا اثنین وقال مالک رح للعبد ان یتزوج اربعا لان الرق لا یؤثر فی مالکیة النکاح حتی لا یخرج العبد من اهلیة النکاح وما لا یؤثر فیه الرق فالحر والعبد فیه سواء لملک الطلاق وملک الدم فی حق الاحرار بالعقود قلنا ان الرق مؤثر فی تنصیف ما کان متعددا فی نفسه کالجلدات فی الحدود وعدد الطلاق والاقراء العدة لان للرق اثرا فی نقصان النعمة واجل نعمة وروی عن عمر رضه انه قال لا یتزوج العبد اکثر من ثنتین قوله وکذلک اجل النساء ای وکما یقصر حل الرجال الی النصف بالرق کذا یقصر حل النساء ای الاماء بالرق الی النصف ایضا لان اجل نعمة فی جانب النساء کما هو نعمة فی جانب الرجال اذ هو سبب للسکن والازدواج والجبلة وتحصین النفس وتحصیل الولد وغیر ذلک فکان نعمة حتی صح نکاح الامة اذا تقدم نکاحها علی نکاح الحر ولا یصح نکاحها اذا تاخر عن نکاح الحر علا بالنصف وکذا لا یصح نکاحها اذا قارن نکاحها نکاح الحر لتعذر التنصیف فی المقارنة وذلک لان التنصیف باعتبار الاحوال والاحوال ثلث حال التقدم علی نکاح الحر وحال التاخر عنه وحال المقارنة والحال الواحد لا یحتمل التجزی فیغلب الحرمة علی الحل فتحل الامة مجللة فی حال التقدم علی الحر محرمة فی حال التاخر والمقارنة او نقول فی الجملة لیس الاحوالان حالة الانضمام للحر وحالة الانفراد عنها فتحل الامة مجللة فی حالة الانفراد محرمة فی حالة الانضمام للحر والحد ینصف ای تکون عدة الامة نصف عدة الحر وذلک ظاهر فیما اذا کان الاعتداد بالاشهر واما اذا کان بالحیض فلان الحیضة لا تتجزا فیکمل ولان فی الکامل احتیاطا تم معنی تاثیر الرق بتنصیف الحد هو ان الحد من آثار النکاح والرق یؤثر فی تنصیف النکاح فکذا فی تنصیف اثره ولان العدة نعمة فی حق النساء لما فیها من تعظیم النکاح فیؤثر الرق فی تنصیفها وکذا الطلاق ینتصف لهذا المعنی اذ الطلاق من الآثار الثابتة بالنکاح لکن الطلقة الواحدة لا تقبل التنصیف شرعا فیکمل وان سقط لان جانب الوجود راجح علی جانب العدم وقوله لکن عدد الطلقات استدراک لقوله وتقصر بالرق الی النصف ای عدد الطلقات تعتبر بالنساء وعدد الانکحة بالرجال وهو مذهب علی وابن مسعود رضه لان عدد الطلاق بیان غرائم الملوکیة فان ذلک یقع علی قدر الملوک فیتعرف مقدار من محله لان مع کمال حال المتصرف یزداد تصرفه بزیادته وینقص بنقصانه فان من ملک عبدا واحدا ملک اعتاقا واحدا ومن ملک عبدین ملک اعتاقین وحکم الطلاق او تباع النکاح فی المراة فکل امراة کان حلها اکثر کان طلاقها اکثر اذ الجملة تزداد بالحل وحل الحر اکثر من حل الامة لان نکاح الحر جایز مقدما علی نکاح الامة ومتاخرا عن نکاحها ومقارنا معه بخلاف نکاح الامة فانه انما یجوز متقدما علی نکاح الحر لا غیر ولما حلها اکثر کان طلاقها اکثر فتعتبر عدد الطلاق بالنساء واذا کان کذلک فلو کان الزوج حرا والمراة امة کان الطلاق ثنتین وقوله فاکان ای عدد الطلاق عبارة عن اتساع الملوکیة فیه توسع وتسمیة المحال باسم الحال لان الطلاق انما یتعدد اذا اتسعت الملوکیة فکان اتساع الملوکیة محلا لتعدد الطلاق وقال الشافعی رح عدد الطلاق معتبر بالرجال وهو مذهب عثمان وزید وعائشة رضی وعن ابن عمر رض انه کان یقول ینتقض برق اتها کان احتج الشافعی رح بقوله صلعم الطلاق بالرجال والعدة بالنساء

وبأن الرجل هو المالك للطلاق فتعتبر حالته فيه دون حالها لان المرأة مملوكة في النكاح والطلاق ونقصان حال المملوك بالرق يوجب زيادة في المملوكية لانقصانا فيها قلنا ما روى من الحديث معارض بقوله صلعم طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان او ما دل بانّ ايقاع الطلاق او عباشرة الطلاق بالرجال وامّا عدد الانكحة اي ملك عدد الانكحة فنعمان عراتساع المالكية لان النكاح انما ملك اذا الملك للرجل يثبت بالنكاح فاعتبر في ذلك العدد رق الرجال وحرّيتهم والان اجل لما اتسع بفضيلة المتزوج الذي هو الرجل كما اتسع لوصول صلعم بالزيادة على الاربع وجب ان يتسع اجل الحرّ اكثر مما يتسع للعبد لان للحرّ فضلا على العبد شرعا حتى اظهر الشارع فضله في عامة الاحكام من الشهادة والولاية والارث وغير ذلك فكذلك في حق النساء بخلاف الطلاق فان النبي عليه السلام قابل الطلاق بالعدة بقوله طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان والمقابلة تقتضي التسوية وفي العدة تعتبر حالها بالاتفاق فكذلك في الطلاق وقوله ملك على امرأة عدد ان الطلاق ملك ايقاع ذلك اوقات السنة وبهذا الخبر عيسى ابن ابان الفقيه في حين قال انها الفقيه اذا ملك الحرّ على امرأة الامة ثلث تطليقات كيف يطلقها في اوقات السنة قال نوقع عليها واحدة فاذا حاضت وطهرت اوقع اخرى فلما اراد ان يقول فاذا حاضت وطهرت قال جبل فان عدتها قد انقضت فلما تحير رجع وقال ليس في البدع سنة كذا في المبسوط ولان الحرّ يملك ثنتي عشرة تطليقة توقيعها على اربع نسوة فينبغي ان يملك العبد ست تطليقات توقيعها على امرأتين ليستحق النصيف فلو قلنا ان الرق في حق العدة اخرى لبقي الاربع وتأثير الرق في النصيف لانه التوسيع قوله ولذلك منصف بما هو الثابت للحرّ من كرامة وعلامة منتصف الحدود في حق الوصف لان الحرّ في جنايته اقل بالنسبة للجناية الحرّ لان تتوفر النعم توجب تغلظ الجناية واستواء النعمة توجب تخفيفها الا ترى ان النعمة في حق المحترم لما كانت او فركانت جناية الزنى منه اغلظ حتى لم يستحق زيادة العقوبة وال هذا المعنى اشار تعالى بقوله يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين لان النعمة كلما تزايدت في حقهن بشرفهن بصحبة النبي صلعم ولما كان الرق موثرا في تنصيف النعم كان مؤثرا في تخفيف الجناية وتخفيفها مؤثر في تخفيف الحدّ ثم اختصّ ذلك التخفيف بالتنصيف لان هذا التخفيف انما نشأ من تنصيف نعمة الحلّ وهذا في الحدّ الذي يمكن تنصيفه فاما فيما لا يمكن ذلك فيه مثل قطع اليد في السرقة فان الحرّ والعبد فيه سواء ولهذا انتصف القسم حتى كان للامة الثلث منه وللحرّة الثلثان لان القسم من آثار النكاح والرق يؤثر في تنصيف النكاح فكذا في تنصيف آثاره قال ولذلك قيمة نفسها انتقصت لما قوله بقصان في الذمة اي ان قيمة نفس العبد انتقصت بناء على انقاص مالكيته وقوله لما قلنا اشارة للاقوله وهذا الرق منبطل مالكية المال كما انتقصت قيمة النفس بالانوثة ولهذا اذا قتل العبد خطأ وقيمته تساوي دية الحرّ وهي عشرة الآف درهم او تزيد عليها تجب قيمته على القاتل وعلى عاقلته الا عشرة دراهم فاوجب الرق نقصان بدل دم العبد عن الدية اظهارا لانحطاط رتبته وتعيين العشرة باثر عبد الله بن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم في الامة اذا زادت قيمتها على دية الحرّ وهي ستة آلاف درهم تجب خمسة آلاف درهم الا عشرة دراهم فانتقص بدل دمها عن دية الحرّ وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف والشافعي رحمه الله تجب قيمة العبد المقتول على القاتل لا على عاقلته بالغة ما بلغت واما اذا غصب العبد وقيمته عشرون الف درهم وهلك في يده وجبت قيمته بالغة ما بلغت بالاجماع فالحاصل ان ابا يوسف والشافعي رحمهما الله رجحا جانب المالية في العبد لان الواجب بدل المالية فتجب بقدره بالغة ما بلغت كما في الغصب وابو حنيفة ومحمد رحمهما الله رجحا جانب الآدمية مع النقصان بناء على ان

النفسية

من العبد معصومة عن المالية معتبرة في ايجاب الضمان والقصاص والكفارة حتى ان لله تعالى كان اعتبارها في ايجاب الضمان اولى من اعتبار المالية لانها اصل والمالية فائتة بها واما الغصب فلا يرد الا على المال فترجح جانب المالية بالاجماع وقوله لكن نقصان الانوثة الى آخره جواب سوال وهو ان يقال قد انحطّ الرق بالانوثة في ايجاب تنصيف المالكية فوجب ان يستويا في قدر النقصان حتى كان النقصان في الرق بقدر النصف كما في الانوثة فقال انهما قد استويا في اثبات اصل النقصان لكن لم يستويا في مقداره فان النقصان الحاصل بالانوثة في احد ضربي المالكية وهما مالكية النكاح ومالكية المال وهي مالكية النكاح نقصان بالعدم فان المرأة تملك المال رقبة وتصرفا ويدا ولا تملك النكاح اصلا بل هو مملوك فيه فلو زال احدى المالكيتين بالكلية عادت ديتها الى النصف وهذا الى الانقاص الحاصل بالرق وهو انقاص فيه نفس العبد نقصان في احد نوعي المالكية لا بالعدم فان العبد مالك لاحد النوعين وهو مالكية النكاح على الكمال كما بحرّ اذ هو مالك للبضع على الكمال ومالكية النوع الآخر وهي مالكية المال لم تزل عنه بالكلية فانها جاصلة بامرين ملك الرقبة وملك التصرف واقوى الامرين ملك التصرف لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهلا لملك الرقبة فهو اهل للتصرف في المال الذي هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال فان المأذون استحق اليد على كسبه كالمكاتب وكذا المودع العبد مالا عند آخر لا يملك المولى استرداده منه كذا في الجامع الصغير واذا كان كذلك فانتقصت حال العبد من حال الحرّ فوجب انقاص بدل دمه وهو الدية فينقص ما له خطر واعتبارا في الشرع وهو عشرة دراهم لانها نصاب السرقة فان قيل لزم ان مالكية النكاح كاملة للعبد بل هي ناقصة لتوقفها على اذن المولى ولانقصانها على اراتب خلاف الحرّ قلنا التوقف على الاذن لا يدل على النقصان كما في حق الصبي فان مالكيته كاملة مع توقفها على اذن الولي وكذا تنصيف عدد الانكحة في حق العبد ليس لنقصان المالكية فان مالكيته فيما ملك من النكاح مثل مالكية الحرّ بلا نقصان ولكن لتنصيف الحلّ قال ـــــ وهذا عندنا فالمأذون للقوله وعامة مسايل المأذون اقول ـــــ ثبوت ولاية التصرف واستحقاق اليد على المال للعبد المأذون هو عندنا فان المأذون يتصرف لنفسه اي بطريق الاصالة لا بطريق النيابة لانه يتصرف بلسانه الناطق وعقله المميز وذلك لان الاذن فكّ الحجر الثابت بالرق ورفع المانع عن التصرف عندنا والعبد بعد ذلك يتصرف لنفسه باهليته لان ركن التصرف كلام معتبر شرعا وذلك يتحقق من العبد لاعتبار كلامه شرعا اذ هو صادر عن عقل وتمييز ومحلّ التصرف الذمة وذمة العبد صالحة لثبوت الحقوق فيها لان صلاحيتها لثبوت الحقوق من كرامات البشر وبالرق لا يخرج العبد من جملة البشر والذمة مملوكة للعبد بدليل ان المولى اذا اراد ان يشتري شيئا على ان يجب الثمن في ذمة العبد لا يقدر على ذلك واذا كان كذلك كان الاذن فكا للحجر ولهذا لا يرجع على المولى بما لحقه من الديون ولو كان نائبا لرجع كالوكيل والمضارب على الموكل ورب المال فثبت ان العبد المأذون يتصرف لنفسه ويجب له اليد بالاذن واليد من الحكم الاصلي للتصرف لان التصرف انما شرع لدفع الحاجة وهي تندفع حقيقة باليد لا بالملك فان ملك الرقبة وان كان ثابتا فرعا لا يمكنه التصرف لمانع قضاء حواجه اما لبعده واما لمانع آخر اولان تصرف اليد يجري مجرى الاصل وملك الرقبة يجري مجرى الوسيلة بدليل ان من كان له ملك الرقبة كان ذلك منطلقا لتصرف اليد ولا ينعكس وان للمستعير والمستاجر والمضارب الذي لم يظهر ربحه والمستبضع والوكيل تصرف اليد لا ملك الرقبة فعلم بهذا ان ملك اليد لم يستلزم ملك الرقبة ولم يكن وسيلة اليه فاما ملك الرقبة فايما ثبت انبت تصرف اليد بطريق

الاصالة

الا اذا عرض عارض كما اذا لم يسلم المشترى الثمن ولا يتمكن من تصرف المبيع وان ثبت له ملك الرقبة ولكن ذلك عارض لان الاصل اداء الثمن حالا تحقيقا للمقابلة الجنسية لان المبيع عين فضى عينية ما يقابله وهو الثمن لان الشراء من الشروى وهى المثل والمماثلة انما تقوم بعينية ما يقابله وهو الثمن وعينيته انما تكون بالاداء فعلم ان ملك الرقبة صار وسيلة الى تصرف اليد فتجب اليد للماذون لكنها غير لازمة لان يده يد بلا بدل بخلاف الكتابة فانه تجب بها يد لازمة لانها ثابتة بعوض وهو بدل الكتابة ومعنى اللزوم وعدمه ان المولى فى الاذن ينفرد بالحجر وفى الكتابة لا ينفرد بالفسخ فصار انظيرا العارية والاجارة وقال الشافعى رح لما لم يكن الماذون اهلا لملك الرقبة لم يكن اهلا لسبب الملك وهو ملك اليد والتصرف لان السبب انما شرع بحكم وهو ملك الرقبة ولم يكن اى الماذون اهلا لاستحقاق اليد ايضا لان الماذون عنده يتصرف بطريق التوكيل والانابة من المولى اذ هو يستفيد الولاية من جهته وتثبت الحكم وهو الملك للمولى دون العبد وقلنا ان اهلية المتكلم غير ساقطة من الماذون بالاجماع لان الماذون آدمى والآدمى محكوم عليه بصحة عباراته وبيانه لان الله سبحانه وتعالى من على عباده بذلك حيث خلق الانسان علمه البيان ولهذا قبلت روايته فى الاحاديث واعتبرت عباراته فى كثير من المواضع نحو الهدايا وطهارة الماء ونجاسته وقبلت شهادته بهلال رمضان وكذلك الذمة اى ذمة العبد مملوكة له قابلة للدين فانه اذا اقر بدين لزمه ويطالب به بعد العتق وصحت الكفالة بهذا الدين حالا على الكفيل والمكفول عنه وهو العبد يطالب بهذا الدين بعد العتق ولو كانت ذمة العبد للمولى لما صح ذلك فان قيل لم ان ذمة العبد مملوكة له بل هى مملوكة للمولى بدليل انه لو اقر على عبد بدين صح اقراره فلما صح اقراره باعتبار ان ذمته مملوكة له لا باعتبار ان ذمته مملوكة له بدليل انه يصح اقرار المولى بغرور ماليه رقبة العبد ولو كانت صحته باعتبار ملك الذمة وهى منتسخة لكان ينبغى ان يصح الاقرار بها زاد على المالية وان كثر كما لو اقر على نفسه فان قيل ان العبد لو اخذ بهذا الدين بعد العتق ولم يكن الدين واجبا فى ذمته باقرار المولى لما اخذ بعد العتق قلنا انما يؤاخذ به بعد العتق لان ماليه رقبته صارت مشغولة بالدين وقد اتلفها المولى بالاعتاق فيضمن العبد ايضا لان منفعة الاعتاق سلمت له تولد واذا صار اهلا للحاجة كان اهلا للقضاء اى اذا صار العبد اهلا للعبارة والتصرف والعبد لحاجته لاثبوت الدين فى ذمته بعباراته واشتريته كان اهلا لقضاء الدين لا لحاجة ايضا وهى تفريغ ذمته من الدين وادنى طرقه اى طرق قضاء الدين اليد اى ملك اليد وملك اليد هو الحكم الاصلى لان به يحصل ما هو المقصود وهو التصرف لقضاء حاجته وانما قال وادنى طرقه اليد لان اعلى الطرق فيه اجتماع ملك اليد مع ملك الرقبة فكان ملك اليد المجردة ادنى طرق القضاء لا محالة وقوله لان الملك ضرب قد فيه توسع لان الملك عند اهل السنة ليس عبارة عن القدرة بل هو عبارة عن الاختصاص المطلق ايجاز كذا ذكره والدنا حميد الدين الضرير رح الا ان الملك لما كان مطلقا للتصرف كان من اسباب القدرة على الانتفاع فلذلك سماه قدرة والحاصل ان ملك الرقبة نوعا قدرة شرعا للضرورة وهى قطع طمع الاغنياء وغيرهذا الملك ولم يشرع لكن التصرف لان ذلك ثابت بدون ملك الرقبة كما فى المستعير والمستاجر وغيرهما فكان ملك اليد اصليا وملك الرقبة ضروريا وكذلك ملك اليد بنفسه ليس بمال فيجوز ان يملكه العبد لان الرق لا ينافى مالكيته ما ليس بمال وانما قلنا ان ملك اليد ليس بمال لان الحيوان يثبت دينا فى الذمة فى الكتابة ووجه الاستدلال بذلك ان الحيوان لا يثبت دينا فى الذمة بدلا عما هو مال اذ لو حكم الحال كما فى السلم والاجارة ويثبت دينا فى الذمة بدلا عما ليس بمال كالدم والخمر والميتة فعلم بذلك ان مبنى المبادلات المالية

على المضايقة فيشتق فى الحيوان الذى فيه جهة الجهالة وان يتولع فى وصفه بخلاف الواجب بمقابلة ما ليس بمال فان بناءه على المسامحة فكان ما يبقى من الجهالة فى الحيوان الذى يحتمل له التسامح فى امره واذا ثبت ذلك فنقول لو كان ملك اليد الثابت للمكاتب مالا لما صح الحيوان دينا فى ذمة المكاتب بمقابلة ملك اليد الثابت له وحيث صح ثبوته فى الذمة علم ان ملك اليد للمكاتب ليس بمال واذا لم يكن ملك اليد مالا جاز ان يملكه العبد لما بينا ان العبد يملك ما ليس بمال فان قيل ان الحيوان ثبت دينا فى الذمة فى النكاح مع ان المملوك بالنكاح وهو منافع البضع فى حكم المال قلنا لا نم ان المملوك بالنكاح فى حكم المال الا ترى انه لا يضمن بالاتلاف بقتل المراة وبالشهادة الكاذبة على الطلاق ولئن سلمنا انه فى حكم المال فذلك امر حكمى يظهر اثره فى بعض المسائل لا فى المنع من ثبوت الحيوان دينا فى الذمة فانه ليس بمال حقيقة واذا كان كذلك اى واذا كان العبد الماذون اهلا لملك اليد للتكلم وكون الذمة مملوكة كان العبد الماذون اصلا فى حكم العقد الذى هو محكم اى اصل وهو ما مر ذكره ان ملك اليد هو الاصل وملك الرقبة شرع للضرورة فكان ملك اليد من حكم العقد اصلا كذا قال مولانا حميد الدين الضرير رح وقال مولانا علاء الدين عبد العزيز رح قوله هو محكم اى اصل مقصود فقوله الذى وصف للحكم لا للعقد فعلم بهذا ان ما يتصرف فيه العبد الماذون والتجارات كان ذلك له بطريق الاصالة لان العقد ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وهو ملك الرقبة لان العبد لا يتصور ان يكون مالكا رقبة المال لما مر فيكون المولى خليفة له فى ملك الرقبة لانه اقرب الناس اليه لقيام ملكه فى الرقبة وانما كان ملك من الزوائد لان ملك اليد اصل وملك الرقبة وسيلة لان تصرف اليد كسب والوسائل غير مقصودة وانما هى زائدة على المقصود اولان الاصل فى العقد نفس التصرف والملك الحاصل به من الزوائد اذ الموجب اصل والحكم تبع وهذا الذى اشار اليه المصنف رح وهو احد الطريقين لمشائخ والطريق الآخر ان ملك اليد بالتصرف تبع للعقد وملك الرقبة للمولى اصالة ولكون العبد الماذون اصيلا فى التصرف والمولى يخلفه فى الزوائد جعلنا العبد فى حكم الملك وفى حكم البنا، الاذن كالوكيل فى معاملة مورث المولى وان كان هو اصيلا فى نفس التصرف لانه لم يكن اهلا لملك الرقبة حتى وقع الملك للمولى فكان العبد كالوكيل والمولى كالموكل منها اذا اذن المولى لعبده فى التجارة وهو صحيح ثم مرض ثم باع العبد ما يريد للتجارة او اشترى وجاء بغبن فاحش او بيع فى مرض المولى ثم مات المولى ولا مال له غير العبد وما يريد تعتبر ذلك من الثلث عند ابى حنيفة رح لان الملك لما كان واقعا للمولى كما كان واقعا للموكل فى تصرف الوكيل بتغيير تصرف العبد لمرض المولى بنفسه فتعتبر من الثلث وكذا الحكم عندهما فى المحاباة بغبن يسير واما المحاباة بغبن فاحش فباطلة وان كانت تخرج من ثلث المال لان الماذون عندهما لا يملك هذه المحاباة حتى لو باشرها فى صحة المولى كانت باطلة ومنها اذا اذن المولى لعبده فى التجارة ثم مرض فبقى العبد ماذونا كما كان وتعلق المولى فى الملك وان تعلق حق الغرماء والورثة بماله كما اذا وكل رجلا ثم مرض الموكل فبقى الوكالة بعد مرض الموكل وان تعلق حق الورثة والغرماء بماله وتخلفه الموكل فى الملك ولو كان الاذن اثبات ولاية ضرورية لا امرا اصليا لما بقى الاذن بعد المرض وكذا لملك المولى تحجير الماذون كالموكل يملك عزل الوكيل فكان الماذون فى بقاء الاذن بمنزلة الوكيل وكذا العبد الماذون كالوكيل فى عامة مسائل الماذون اى فى اكثرها وفى هذا اللفظ اشارة الى ان الماذون كالوكيل فى اكثر المسائل وفى بعضها ليس كالوكيل فلا بد من تخطيه كل منها اما المسائل الدالة على ان الماذون كالوكيل فمنها ما ذكر فى المبسوط

ان المولى اذا اخرج المأذون عن ملكه ليس للمأذون ان يقبض شيئا مما كان على غرمائه وثبت الاذن ولا يكون
خصما فيه لان منافعه صارت للمشتري وان قبض لم يبرأ الغريم بقبضه لانه خرج من ان يكون خصما فيه
فكان قبضه كقبض اجنبي آخر فصار في هذا المعنى كالوكيل بعد العزل ومنها اذا اذن المولى لعبده في التجارة
ثم جن المولى فان كان جنونه مطبقا دائما فهو حجر على العبد لان المولى صار موليا عليه في التصرف وانقطع رأيه
فكان ذلك حجرا عليه كما في الوكيل ومنها اذا ارتد المولى وقتل فيه او لحق بدار الحرب صار المأذون محجورا كما في
الوكيل واما المسائل الدالة على ان المأذون ليس كالوكيل فمنها ان العبد المأذون اذا باع متاعا من رجل بالف
درهم ثم تقابضا ثم حجر عليه المولى فوجد المشتري بالمتاع عيبا فالخصم فيه العبد لان ملك المولى في منافعه باق
بعد الحجر وقد لزمه العهدة لمباشرة سببه باذن المولى ومنها اذا وجب للعبد المأذون دين من ثمن مبيع
او اجارة او قرض او استهلاك ثم حجر عليه مولاه فالخصم فيه العبد لانه باشر سببه التزام العهدة في حال
انفكاك الحجر وتأثير الحجر عليه بعد ذلك في منع لزوم العهدة اياه بمباشرة السبب ابتداء لا في اسقاط ما كان
لزمه كذا في المبسوط وليس للوكيل بالبيع ولاية قبض الثمن بعد العزل كذا في التتمة قوله ـــــ (ره) والرق
لا يؤثر في عصمة الدم الى قوله لا يستوجب السهم الكامل اقول ـــــ هو جواب عما يقال ان العبد لما صار
انقص حالا من الحر باعتبار ان الرق اثر في تنقيص قيمة العبد عن دية الحر ينبغي ان لا يجري القصاص الذي
ينبئ على المساواة بينه وبين الحر فقال (ره) ان الرق لا يؤثر في عصمة الدم اي في حرمة تعرضه من حيث الاعدام مما معناه
والتنقيص فلا يعدم الرق العصمة ولا ينقصها لان العبد يساوي الحر في العصمة وباعتبار ذلك يقتل
الحر بالعبد قصاصا والعصمة عبارة عن حرمة التعرض على غيره بثبوت الحرمة لاجله ولا يلزم على هذا
قتل الشخص نفسه لانها معصومة بعصمتين عصمة له وعصمة لله تعالى فلا يجوز التعرض الا باذن الله تعالى
والله تعالى نهى عن ذلك بقوله ولا تقتلوا انفسكم ثم العصمة نوعان مؤثمة ومقومة فالاول اصل الحرمة على وجه
لا يؤثر في ايجاب الضمان بل يؤثر في ايجاب الاثم على تقدير التعرض للدم ويرتفع اثمها بالتوبة وان هذه العصمة
تثبت بالايمان نفسه والثانية هي الحرمة التي تؤثر في ايجاب الضمان والاثم جميعا ولا يرتفع اثمها الا باداء الضمان
وانها تثبت بالايمان ودار الاسلام اي بالاحراز بها بان اسلم او التزم عقد الذمة والرق مما يوجب ذلك
لان الانسان بالرق يصير تبعا للمولى فاذا كان المولى محرزا بدار الاسلام يصير العبد محرزا بها تبعا له كسائر
امواله او بدار الاسلام نفسها والعبد في العصمة مثل الحر لاستوائهما في العصمة والاشتراك في العلة يوجب
الاشتراك في الحكم واثر العصمة المؤثمة وجوب الكفارة لا غير رفعا للاثم وذلك فيمن اسلم في دار الحرب
ثم قتله آخر لا يجب القصاص في العمد ولا تجب الدية في الخطأ ولكن يجب فيه الكفارة واثر العصمة المقومة
وجوب القصاص في العمد والدية في الخطأ وانما اثر الرق في انتقاص قيمة الرقيق حتى اذا قتل العبد خطأ
ينقص من قيمته عشرة دراهم عن دية الحر اذا كانت قيمته مثل دية الحر او ازيد منها كما مر سابقا ثم الرق
اوجب نقصانا في الجهاد لان استطاعة المرقوق في حق الجهاد غير مستثناة على المولى لما في ذلك النوع
من العبادة ابطال حق المولى لان الجهاد يفضي الى القتل فيفوت حق المولى اصلا ولان الجهاد لا يتاتى الا بالمال

لاحتياجه الى السلاح والكراع ولا مال للعبد واذا كان كذلك فلا تصير منافع العبد مستثناة على المولى بل تكون ملكا له
بخلاف ما ليس فيه ابطال حق المولى كالصلوة والصوم فان الشرع استثنى منافعه في ذلك على المولى ولاجل ان الرق
اوجب نقصانا في الجهاد قلنا لم يستوجب العبد السهم الكامل من الغنيمة سواء كان محجورا او مأذونا نص على هذا
في المبسوط بل يرضخ له اي يعطى له شيئا قليلا انحطاطا له عن درجة الحر وذكر الامام الاجل حافظ الدين النسفي والامام
حسام الدين الغوري في حواشيهما للاخسيكثي العبد لا يستوجب السهم الكامل اذا كان محجورا واما اذا كان مأذونا
فانه يستحق السهم الكامل لالتحاقه بالحر بواسطة الاذن الذي هو فك الحجر وقال اهل الشام يسهم للعبد والصبي والمرأة
لان النبي صلعم اسهم يوم خيبر للنساء والصبيان والعبيد قلنا انه عم كان يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم رواه فضالة بن
عبيد (رض) فان قيل اليس ان الامام اذا نفل على سبيل العموم وقال من قتل قتيلا فله سلبه فانه يستوي في استحقاق
السلب الحر والعبد وربما كان سلب قتيل العبد اكثر من سهم الحر فلم لا يجوز ان يستوي بينهما في استحقاق السهم قلنا لان استحقاق
السلب بعد التنفيل اما ان يكون بالقتل او بالايجاب من الامام ولا تفاوت بينهما في ذلك بخلاف استحقاق الغنيمة
فانه باعتبار معنى الكرامة والعبد انقص حالا من الحر في اهلية الكرامات الا ترى ان في استحقاق التنفيل تسوي
بين الفارس والراجل ولا يدل ذلك على جواز التسوية بينهما في استحقاق الغنيمة وما تمسكوا به محمول على الرضخ لما روي
عن عمير مولى ابي اللحم انه قال شهدت خيبر وانا مملوك فلم يسهم لي رسول الله صلعم كذا في المبسوط قال الامام علاء
الدين عبد العزيز (ره) فتبين بذلك ان ما ذكر في بعض شروح المختصرات المحجور يستوجب الرضخ والمأذون له في
القتال يستوجب السهم الكامل لالتحاقه بالحر بالاذن وهم قال ـــــ (ره) وانقطعت الولايات كلها بالرق الى قوله
مثل تنهاونه بطال رمضان اقول ـــــ هو متصل بقوله قبل مثل الذمة والحل والولاية وتقرير ضعف حال العبد في
الذمة والحل ثم شرع في بيان ضعف حال العبد في حق الولاية لكن ضعف العبد في حق الولاية من كل وجه فلذلك قال
وانقطعت الولايات كلها بالرق اي الولايات المتعدية مثل القضاء والشهادة والوراثة وتزويج الصغار
والصغائر ونحو ذلك بسبب الرق لان الرق عجز حكمي كما مر بيانه ولا ولاية للرقيق على نفسه فكيف يتعدى
الى غيره ويمكن ان يقال في ولاية الرقيق ضعف ايضا لا بطلان بالكلية الا ترى انه يلي على نفسه بالاقرار
بالقصاص والحدود وهو من باب الولاية فان فيه تلف المالية وهي حق المولى فكان قوله نافذا على الغير شاء او ابى
وهو معنى الولاية واما قوله (ره) وانقطعت الولايات كلها اي بطريق القصد لا بطريق الضمن ولذلك اي ولانقطاع
الولايات بالرق بطل امان العبد المحجور عند ابي حنيفة وابي يوسف (رح) لان العبد يتصرف على الناس ابتداء فيكون
الزاما من غير ان لزمه وذلك مقتضى الولاية كشهادة الشاهد فانها الزام على الخصم من غير ان لزم الشاهد
فلا يصح ذلك من العبد لانه لا يملكه وان لم يكن فيه ضرر بالمولى ولان العبد لا يملك الجهاد اصلا فلا يملك ما يبتنى عليه وعند
محمد وان هو احدى الروايتين عن ابي يوسف يصح امان العبد المحجور لانه من اهل القتال دينا وبدنا فان دينه يحمله
على القتال لكونه شرع لمنفعة المسلمين وهي دفع شر الكفرة الا انه منع عنه حقا للمولى وليس في تصحيح امانه
ابطال حق المولى لانه تصرف بالقول فيصح كالايمان والجواب عنه ما مر ذكره وما ذكر وهو ان الامان من الجهاد لان
المقصود من الجهاد اعلاء كلمة الحق وقهر اعداء الله وذلك يحصل بالقتال مرة وبالامان اخرى والعبد المحجور لا يملك
القتال

فكذا ما هو من توابعه لان التبع يثبت بعلة الاصل فان قيل يشكل ما قلتم ان الولايات كلها انقطعت بالرق بصحة
امان العبد المأذون في القتال فانه من الولاية لان الولاية عند القول على الغير وهنا لما صح امان المأذون كان تعرض
للمؤمن حراما فكان فيه عند قول العبد المأذون على العسكر بدون رضاهم وهو عين معنى الولاية قلنا ان المأذون بالجهاد
لا يصير اهلا للولاية لكن الامان سبب الاذن بالجهاد بخلاف سائر اقسام الولاية فوجهه ان العبد بسبب الاذن بالجهاد
يصير شريكا مع الغزاة فيما يحصل بالجهاد وهو الغنيمة وان لم يكن منهم فاذا ثبت الامان فقد لزمه حكم الامان اولا حتى
حرم عليه تعرضه للمؤمن وسقط حقه الثابت في الغنيمة بالامان فيلزمه اولا ثم تعدى ذلك الحكم منه الى غيره من المسلمين
لضرورة صحته في حقه وعدم تجزيه وهذا ليس من قبيل الولاية لان معنى الولاية عند القول على الغير وغير ضرر
يلزم المولى كما في القضاء والشهادة وهذا ليس كذلك لانه يلزم المأذون ضرر وهو سقوط حقه من الغنيمة وانما هو من قبيل
السراية فانه يسري الحكم من المأذون للاغيره بعد ثبوته عليه كشهادة العبد المأذون بهلال رمضان فانها تقبل منه شهر
وان كان عبدا لان لزوم التكليف بحق اولا ثم يتعدى منه الى غيره من المسلمين لضرورة صحته في حقه وعدم تجزيه
فلا تكون تلك ولاية ولهذا قبلت رواية العبد في الاحاديث ورواية المحدود في القذف اذا تاب لانها ليست
بالزام منه اذ كل المسلمين التزموا طاعة الله وطاعة رسوله صلعم فتلزمهم بالتزامهم طاعة الشارع لا بالزام العبد وغيره
وبهذا المعنى خرج سائر اقسام الولاية قال رح وعلى هذا الاصل صح اقرار المأذون بالحدود والقصاص لانه قول وذلك
اذا كذبه المولى اقول صح اقرار العبد بالحدود والقصاص بناء على الاصل السابق آنفا في امان العبد المأذون
وهو ان حكم الامان يلزمه اولا ثم يتعدى الى غيره لان العبد مبتلى على اصل الحرية في الحدود والقصاص حتى لم يملك المولى
ازالة دمه فكان اقراره ملاقيا محل نفسه مقصودا فيلزمه اولا ثم يتعدى الى مال المولى ضمنا وان كان منه الزام
الضرر على المولى بخلاف اقراره بالمال لانه يلاقي مال المولى مقصودا فلا يصح ويجوز ان يكون ذلك بناء على قوله ان الرق
لا يناف مالكية غير المال كالنكاح والدم والحيوة فان الحدود والقصاص غير المال فصح اقرار العبد المأذون بذلك
كالحر الا ان الاول اولى لقربه وكذا صح اقرار العبد المأذون بالسرقة المستهلكة وبالقائمة اي بالمسروق
به المستهلك والقائم حتى تقطع يده فيهما اجماعا ويرد المسروق للمسروق منه لان الاقرار بالمال الذي في يد صحيح
فيصح في حق القطع تبعا وفي اقرار العبد المحجور بالسرقة من رجل اختلاف معروف وهو ان عند ابي حنيفة رح تقطع يده
اذا وجد نصاب السرقة ويرد المسروق للمسروق منه ان كان المسروق قائما في يده ويصح اقرار عنده
رح الى باجة والمال وعندهما رح لا يصح اقراره بها حتى لا تقطع يده والمسروق للمولى وعند ابي يوسف رح يصح اقرار
بالحدود دون المال حتى تقطع يده ولا يرد المسروق للمسروق منه بل للمولى لان حاصله رح ان العبد مبتلى على اصل
الحرية فيما هو من خواص الآدمية فيصح اقراره بالقطع من حيث انه آدمي وهو غير متهم فيه فيصح وضرورته ان
يكون المسروق ملكا للمسروق منه فيصح الاقرار به ضمنا ولهما رح انه لما لم يصح اقراره في المال لم يصح في حق القطع
لانه بناء عليه ولابي يوسف رح ان الاقرار بالسرقة في حق القطع اقرار على نفسه فيصح وفي حق المال اقرار على
المولى فلا يصح وذلك لا اختلاف فيما اذا كذب المولى العبد في اقراره وقال المال مالي وهو لم يسرقه فاما اذا صدقه المولى
فيه فانه تقطع يده ويرد المال للمقر له بالاجماع قال رح وعلى هذا الاصل قلنا في جنايات العبد خطأ ان قوله

لا تحصى فروعه اقول على الاصل الذي مر ذكره وهو ان الرق نافى مالكية المال للآخر فلغا في جنايته العبد
خطأ ان رقبة العبد تصير جزاء لجنايته حتى اذا مات العبد لا يجب على المولى شئ ووجه البقاء ان موجب القتل
الخطأ المال ولا يمكن ايجاب ذلك على العبد لان ذلك ضمان ما ليس بمال وهو النفس والعبد ليس من اهل هذا الضمان
لانه صلة في حق الجاني كانه يهب ابتداء فان معنى الصلة وجوب المال مقابلة ما ليس بمال كنفقة الزوجات وهو بدل الصفاء
فكان صلة ولهذا لا يجب الزكوة في الدية الا بعد حولان الحول من حين القبض ولا تصح الكفالة بها فثبت ان المالح الخطأ
صلة في حق الجاني لكنه عوض في حق المجني عليه عن دمه وكونه صلة لا يوجب ذلك على العبد لانه ليس باهل لما الا ترى انه
لا يستحق عليه نفقة المحارم وكونه عوضا عن الدم في حق المجني عليه يوجب الضمان على العبد لا لاهدار الدم فلهذا
صارت رقبته جزاء لانه لا يملك المال والاصل في الجناية ان يكون الجزاء على الجاني لانه هو المتعدي وقوله لكنه صلة متعلق
بقوله ما ليس بمال والضمير راجع الى ما وكانه احتراز عن وجوب المهر فانه يجب في ذمة العبد مقابلا بما ليس بمال
وهو ملك النكاح او منافع البضع الا انه يجب عوضا عما حصل له من المالك فلا يكون صلة والضمان هناك يجب عما ليس بمال
من غير ان يدخل شئ في ملكه فكان صلة وقوله الا ان يشاء المولى الفداء متصل بقوله ان رقبته تصير جزاء اي في جميع الاحوال
الا حال مشية المولى الفداء فيصير اي الواجب حينئذ عائدا الى الاصل وهو المال لان الاصل في موجب الجناية خطأ
والنقل عنه الى الدفع لعارض الرق اذ المال وقاية النفس فصار هو متعينا للجزاء اولان الله تعالى نص على ايجاب
الدية في القتل الخطأ بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة ودية مسلمة الى اهله فجعل تعالى المال موجبا اصليا
فيه فكان وجوب المال فيه اصلا والمصير الى رقبة العبد لضرورة ان العبد ليس باهل لضمان ما ليس بمال واذا ارتفعت
الضرورة باختيار المولى الفداء عاد الامر الى الاصل فلا يعود الى ايجاب الرقبة ثانيا بعارض لحق المولى
كما اذا تحولت قربة الاراقة من التضحية الى التصدق وتحول الصوم الضمني في الاعتكاف المنذور في شهر رمضان بعينه
الى الصوم القصدي بالفوات على ما عرف واذا صار الواجب عائدا الى الاصل لا يبطل ذلك عند ابي حنيفة رح بالفلاس
المولى لان الافلاس عنده لا يتحقق فكان الارش دينا في ذمته والعبد عبد وعندهما وجوب الدية على المولى يصير
معنى الحوالة كان العبد احال ولي الجناية على المولى بالدية فاذا نوى ما على المولى بافلاسه يعود الدين على رقبة العبد
كما في الحوالة فان لم يود المولى الدية مكنه دفع العبد الا اولياء الا اذا رضوا ان يبيعوه بالدية فلم يكن لهم بعد ذلك ان
يرجعوا على العبد وانما قالا ان وجوب الدية على المولى معنى الحوالة لان الاصل ان يكون الجاني مصروفا الى جنايته
دليله الزنى وشرب الخمر وقتل العبد وانما يصار الى الدية في جناية الخطأ اذا كان الجاني جزاء لتعذر صيرورة الجاني
جزاء بجنايته لان موجب تلك الجناية المال والحر ليس بمال واذا كان العبد مالا كان اصلا في موجب الجناية ثم
المولى باختيار الفداء كان تاركا للاصل فكان العبد احال الارش على المولى كمن قبل الحوالة باداء الدين عن الغير
يكون تاركا للاصل اذ الاصل ان يطالب المديون بالدين لا غيره ثم هناك يعود الدين على المحيل عند التوى
فكذلك ههنا يعود حق ولي الجناية عند التوى من الفداء الى رقبة العبد كما في سائر الحوالات وهذا الذي مر ذكره
من الوقوع بجميع اجزائه اصل لا تحصى فروعه كثرة واتساعا قال رح واما المرض فانه لا يناف اهلية الحكم الى
قوله ولا وارث اقول ذكر في القانون المرض هيأة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات آفة
في العقل

وآفة العقل ثلث التغير والنقصان والبطلان مثال التغير ان يتخيل انسان حمورا الا وجود لها خارجا ومثال النقصان
ان يضعف بصر شخص ومثال البطلان العمى وذكر محمد بن زكريا المرض حال للبدن خارج عن المجرى الطبيعي واذا
عرفت المرض فاعلم ان المرض لا ينافي اهلية الحكم مطلقا سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم او حقوق العباد
كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبيد ولهذا صح بيعه وشراءه ونكاحه وسائر تصرفاته كما لا يخفى ونحوه فان الشرع
ورد بتصحيح عباراته حيث اجاز وصيته بقوله ان الله تصدق عليكم بثلث اموالكم في آخر اعماركم زيادة لكم في
اعمالكم فضعوها حيث شئتم فان قيل لما لم يكن المرض منافيا اهلية الحكم على المريض ولا اهلية العبارة لم جعلتموه
من اسباب الحجر قلنا لان المرض لما كان سبب الموت لكونه مفضيا اليه بواسطة توارد الآلام والموت عجز خالص
لكونه منافيا للعقد كان المرض من اسباب العجز اى من موجباته بزوال القوة وانتاضها والعجز علة لخلافة الورثة
والغرماء في المال فكان الموت علة الخلافة ولما كان موت علة الخلافة كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغرم
بمال المريض فيحال لان التعلق لا يثبت بالموت حقيقة يستند الحكم لا اول المرض اذ الحكم يستند لا اول السبب كمن جرح
رجلا خطأ ثم كفر قبل السراية ثم سرى صح الكفر لان وجوب الكفر حكم متعلق بالموت فيستند لا سبب
الفعل فيظهر في الاخر انه اداها بعد الوجوب فيجوز فكذلك في مسئلتنا هذه خراب الذمة وتعلق الدين بالمال حكم الموت
فيستند لا سببه وهو المرض واذا كان كذلك فثبت الحجر بالمرض اذا اتصل به الموت ولما كان اى المرض عجزا اى سبب
عجز شرعت العبادات على المريض بقدر امكانه قايما او قاعدا او مستلقيا لان التكليف بحسب الوسع ولما كان اى
المرض من اسباب تعلق الحقوق بمال المريض كان المرض من اسباب حجر المريض بقدر ما يقع به صيانة حق الوارث
والغرم وهو مقدار الثلث في حق الوارث وجميع المال في حق الغرم ثم حق الوارث معلق بالمال صونا ومعنى قيامه النهي
حتى لا يجوز اجدهم بيع عين لانه اثار لاجدهم بالعين فلا يخرج صيانة لحق الباقين وحق الغرم يتعلق بعين المال لا
بصورته حتى يجوز للمريض البيع من الاجنبي لعدم التهمة وحق الوارث والغرم لا تعلق بما يحتاج اليه المريض كالنفقة وغيرها
فلا يظهر فيه الحجر وكذا حقهم لا تتعلق بام الولد حتى لو ولد المريض من الموت صح ذلك من جميع المال فلا يظهر الحجر
فيها ايضا قال رحمه الله وانما يثبت به الحجر اذا اتصل بالموت لما قلناه اذا وقع على حق الغرم او الوارث اقول
لا يثبت الحجر بالمرض الا اذا اتصل المرض بالموت مستندا الى اول المرض كما نقول ان المضمونات تملك عند اداء الضمان
مستندا الى وقت وجود السبب وان النصاب يجب به الزكوة عند تمام الحول مستندا لا وقت وجود السبب
والمعنى من الاستناد انه يظهر في الحال كون الحكم ثابتا من ذلك الزمان وتبين ذلك في صون الغصب لينقطع الباقي
فنقول متى قلنا ان المغصوب يملك عند اداء الضمان مستندا الى اول السبب نريد بذلك ان عند اداء الضمان
ظهر كون الملك ثابتا من ذلك الزمان فيكون اداء الضمان دليلا على ثبوت الملك من ذلك الزمان لا انه يثبت الملك بادا
الضمان وكذلك نقول في سائر اسباب الملك من البيع والهبة وغيرهما انها دلالات على ثبوت الملك وانتقاله
لا المشتري والموهوب له لانه يثبت الملك به لان حقيقة الملك هي المطلق الجائز وذلك انما يثبت في المحل بايجاد
الله تعالى وبحر لا نعرف ذلك الا بدليل فجعل الله تعالى اداءه دليلا على ثبوت ذلك المعنى من البيع والهبة والارث
واداء الضمان وغير ذلك فان قيل لو كان كما قلتم لكان ينبغي ان لا يجب عتق المغصوب منه اذا اعتقه ثم الغاصب
اداه الضمان والمسئلة على العكس

قلنا انما جاز الاعتاق من المغصوب منه لان الملك ثابت له من كل وجه والملك للغاصب يظهر عند اداء الضمان من وجه دون
وجه والملك الثابت من وجه يكفي لجواز البيع دون الاعتاق كملك المكاتب والعبد المأذون فجاز بيع الغاصب دون اعتاقه
وجاز اعتاق المغصوب منه لهذا ولم يجز بيعه لكون البيع غير مقدور التسليم وقال مولانا جمد الدين الضرير رحمه قد ثبت الاحكام
من طرق اربعة الاستناد والاقتصار والتبين والانقلاب مثال الاستناد ثبوت الملك للغاصب في المغصوب باداء الضمان
ومثال الاقتصار ثبوت الفضيلة للكعبة وثبوت الملك للمشتري في المعاوضات ومثال التبين كون الدم حيضا باستمرار ثلثة
ايام ومثال الانقلاب اليمين فانها تنعقد موجبة للبر فاذا حنث الحالف تنعقد تلك اليمين موجبة للكفارة وقيل الفرق
بين الاستناد والتبين ان الاستناد فيما لا يمكن الوقوف عليه من جهة العباد كما في ثبوت ملك المغصوب باداء الضمان
والتبين فيما يمكن الوقوف والاطلاع عليه للعباد كما في كون الدم حيضا بواسطة الاستمرار فانه يمكن الاطلاع عليه بالرؤية
وكما في بنوة ما تحت الجبيرة فانه يمكن الاطلاع عليه بان يحلها ويرى ما تحتها واذا ثبت ان ثبوت الحجر بسبب المرض لصيانة
الحقوق تعلق كل تصرف واقع من المريض يحتمل الفسخ كالهبة وبيع المحاباة فان القول بصحته واجب الحال اى ثابت اولا لان
لان ركن التصرف صدر من اهله مضافا الى محله عن ولاية شرعية والمانع متردد ثم الدارك بالنقض اجب اذا احتيج
اليه كما اذا كان على الميت دين وكل تصرف لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت اى كالتدبير حتى يكون الاعتاق لازما ولا
يثبت العتق في الحال لان في القول بثبوته في الحال ضررا وذلك كالاعتاق اذا وقع على حق الغرم بان ترك الميت عبدا لا مال
له غيره وعليه دين مستغرق رقبة العبد فاعتق ذلك العبد في مرضه وكذا اذا وقع الاعتاق على حق الوارث كما اذا اعتق
المريض عبدا تزيد قيمته على الثلث لانه تعلق حق الوارث فلا ينفذ في الحال بل يكون كالمعلق بالموت حتى يعتبر من الثلث
بخلاف اعتاق الوارث العبد المرهون فانه ينفذ في الحال لانه مكلف اعتق ملك نفسه فنفذ وحق المرتهن في ملكه لا يمنع نفوذ
واعتاقه ثلاث للرقبة لا للملك اليد لكن ملك اليد نزول تبعا على زوال ملك الرقبة وبخبر ذلك بالتغيير او الاستسعاء قال رحمه
وكان القياس ان لا يملك المريض الايصاء لما قوله لينعلم ان الحجر والتهمة فيه اصل اقول القياس يقتضي ان لا يملك
المريض الوصية بالصلة واداء الكفارات المالية لله تعالى لما سبق انه تعلق حق الوارث والغرم بماله وسبب الحجر وهو المرض
موجود فيكون الحجر موجودا نظرا لا السبب ولان الوصية تمليك مضاف حالة حال زوال مالكية الموصي ولو اضاف التمليك
الى حال قيام المالكية بان قال ملكتك غدا سواء كان بعوض او بغير عوض كان باطلا فهذا اولى لكن الشرع جوز ذلك اي
الايصاء نظرا للمريض بقدر الثلث بقوله عليه السلام ان الله تصدق عليكم بثلث اموالكم الحديث وقوله استخلاصا على الورثة
بالتعليل تعليل للاكتفاء على الثلث ويحتمل ان يكون بدلا من نظرا بدل الاشتمال قال الامام علاء الدين عبد العزيز رحمه او
يكون عطفا اى على نظرا بغيره او على مذهب من جوزه ومعنى الاستخلاص لا استخلاص يقال استخلصه لنفسه
اى استخصه وانما استخلص بالتعليل وهو الثلث لانه لا يعود ذلك ضررا لا الورثة وضمن في الاستخلاص معنى الحكم ولهذا
استعمل بعلى فيكون الاستخلاص بالنظر للمريض والحكم بالنظر للورثة وقوله لينعلم متعلق بجوز اى جوز الشرع
القليل وهو الثلث لينعلم ان الحجر والتهمة فيه اى في الايصاء اصل لوجود سببها والتهمة هي ايثار الاجنبي على الوارث عند
ضعفه قال رحمه الله وانما تزول الشرع الايصاء للورثة لما قلناه كما تقومت في حق الصغار اقول هو جواب
عن سؤال مقدر وهو ان قال لما جوز الشرع الايصاء بالثلث نظرا للمريض علم ان الثلث لا تتعلق به حق احد فاذا اوصى

بشيء من المال لوارثه وجب القول بصحته لانه متصرف في حقه كما اذا وهب لاجد ورثته في حال صحته شيئا من ماله مع ان للمرض
رد بصحته الوصية للوالدين والاقربين فقال ره في الجواب ان الشرع لما تولى الايصاء الى باشره وتقلده للورثة
بان يتيز حقوقهم من التركة وابطل ايصاء المؤرث لهم بالنعي بطريق التحول كما نسخت القبلة الكعبة وقصر حقوقهم على
حدود معلومة مثل النصف والربع والثمن والثلث والسدس بقوله يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين الاية الى الذي
فوض اليكم الوصية في ابتداء الاسلام بقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الى مالا الوصية للوالدين
والاقربين تولى بنفسه بيان ذلك اذا عزم مناد يرخوتكم لان العبد لا يحسن التدبير في مقدار ما يوصي به لكل واحد
من الورثة لجهله والى هذا وقعت الاشارة بقوله لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فيتيز الله نصيب كل واحد منهم على وجه تحقيق
بانه هو الصواب ولان الموصي ربما يقصد بالمضارة في ايصاءه واليه وقعت الاشارة بقوله غير مضار وصية من
الله فقول الشرع بيان ذلك دفعا للمضارة واذا ابطل الشرع الايصاء للورثة بطل ذلك اي ايصاء المؤرث لهم صورة
حتى لا يصح من المريض بيع شيء من ماله من احد الورثة بمثل قيمته عند ابي حنيفة ره لانه وصية صورة اذ فيه ايثار بعض الورثة
بالعين صورة وان لم يكن ايثارا معنى لكونه معاوضة مال بمال وعندهما يصح مثل القيمة لانه ليس فيه تصرفه ابطال
حق الوارث فكان الاجنبي والوارث فيه سواء وكذا ابطل الايصاء للورثة معنى لا يصح اقرار المريض لوارثه بشيء لوجود
تهمة الكذب فيه لانه يجوز ان يكون غرضه في هذا الاقرار ايصال مقدار المال المقر به الى الوارث بغير عوض فيكون
وصية من حيث المعنى فكان فيه شبهة حرمة وانها حرام كهو وكذا لا يصح اقرار المريض باستيفاء دينه من الوارث وان
لزمه الدين في صحته لوجود التهمة فهذا وصية معنى لان المريض المقر يسلم المال للوارث بغير عوض ظاهر وذلك
ايثار من حيث المعنى فلا يصح منه وكذا ابطل الايصاء للورثة شبهة حتى تقومت الجودة في حقهم كما اذا باع المريض جيدا
بردي من الاموال الربوية من احد الورثة فانه لا يجوز لما فيه فرشبهة الوصية لان المريض لا علك المحاباة فعدل عن خلاف
الجنس الى الجنس ليحصل للوارث نوع منفعة وهو الجودة متمسكا بان الجودة في الاموال الربوية عند المقابلة بجنسها غير
معتبر كما نطق به قوله صلعم جيدها ورديها سواء ولو باع بخلاف الجنس لا تظهر هذه المنفعة لان الجودة متفوقة اذا قوبلت
بخلاف جنسها واذا كان كذلك تقومت الجودة في حق الورثة لتهمة العدول عن خلاف الجنس الى الجنس كما
تقومت هي في حق الصغار حتى لو باع الولي مال الصبي من نفسه او من غيره بمثل القيمة لا يجوز ذلك الا باعتبار
القيمة ولو باع الوصي دنانير اليتيم وهي جيدة بدنانير مثلها في الوزن وهي رديئة لا يجوز لان الضرر مندفع عن الصبي حقيقة
وشبهة وانتفى ضرر ايصاء المؤرث عن الورثة ايضا اصلا فتقومت الجودة في حقهم حسب تقومها في حق الصغار وما
ذكر المصنف ره على الوجه الذي مر ذكره من صنع اللف والنشر فانه لما قال بطل ذلك حقوقا ومعنى وحقيقة وشبهة فسر
ذلك على الترتيب الا انه لم يذكر في النشر لحقيقة الوصية مثالا لظهورها وذلك كما اذا اوصى لاحد ورثته بشيء من ماله فانه
لا يجوز لان ذلك وصية للوارث وانها غير جائزة بالنص قال ره وحجر المريض عن الصلة الاخ الثلث لما قلنا
لما قوله لا تحصى فروعه اقول حجر الشارع المريض عن الصلة اي عن التبرع بماله فيما سوى الثلث كالهبة والصدقة
والمحاباة وغيرها لما قلنا ان المرض من اسباب الحجر لتعلق حق الوارث اذ الغرم بماله الموجب للحجر وانما خص الثلث نظرا
له وذلك لان له ولاية في الثلث قلنا اذا ادى نفسه في مرض موته حقا ماليا لله او سواه كان مالا واجبا

من الابتداء كالزكوة وصدقة الفطر او صارت مالا بسبب الجزء كالعقوبة في الصلوة والصوم والانفاق في الحج كان من
الثلث وان لم يؤد بنفسه لا يصير دينا في التركة مقدما على الميراث وكذلك اذا اوصى بذلك الحق كان من الثلث كسائر
التبرعات وان لم يوص بذلك سقط في احكام الدنيا ويؤاخذ به في الآخرة وهذا عندنا وعند الشافعي ان اداه بنفسه كان
معتبرا من جميع المال لا من الثلث اعتبارا بحقوق العباد وان لم يوص به يصير دينا في جميع التركة مقدما على الميراث والوصية
كدين العباد وكذا اذا اوصى به فتبين بهذا ان قوله عندنا متعلق بالمسئلتين واشارة الى الخلاف فيهما احتج الشافعي
بحديث الخثعمية فانه صلعم شبه فيه دين الله بدين العباد بقوله ارايت لو كان لوكان على ابيك دين كنت تقضينه
الحديث وبانه حق مطالب به في حيوته وبحق النيابة في ايفائه فيستوفى من تركته بعد وفاته كديون العباد ولنا
ما تقدم وان المال خرج عن ملك المؤرث وصار للوارث ولم يجب على الوارث شيء لو خلوه ملكه فلا يصير دينا في التركة
الا اذا اوصى فسقط من الثلث وما تعلق حق الغرماء والورثة بالمال في مرض الموت صورة ومعنى في حق انفسهم اي
انفس الورثة حتى لا يجوز ايثار بعضهم على بعض بصون المال كما لا يجوز الايثار بالمعنى ومعنى في حق غيرهم اي
غير الورثة وهو الاجانب والغرماء جميعا فان حقهم ظهر في معنى المال لا في الصون حتى يجوز بيع المريض
عينا من الاجنبي بمثل قيمته وفيه بطلان الصون والمعنى صار اعتاق المريض واقعا على محل مشغول بحق
الغير وهو الوارث والغرم فان حق الوارث يتعلق بالصورة والمعنى اما معنى فظاهر واما صورة فلان المريض
لا علك البيع من ورثته بمثل القيمة او باكثر وحق الغرم يتعلق بالمعنى وهو المالية حتى جاز بيع المريض الاجنبي
بمثل القيمة واذا كان كذلك فلا سبيل اعتاق المريض في المال بخلاف اعتاق الوارث العبد المرهون فانه نفذ في الحال
لان حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة واعتاق الوارث يلاقي ملك الرقبة لا ملك اليد وملك اليد يزول في ضمن
زوال ملك الرقبة ويجبر ذلك بالتضمين او الاستسعاء فلذلك نفذ هذا الى اعتاق الوارث في الحال ولم نفذ
ذلك الى اعتاق المريض في الحال بل صار كالمعلق بالموت حتى يعتبر من الثلث وهذا الى المرض اصل كثير الفروع
منها اذا اعتق المريض عبدا في مرضه لا مال له غيره وقيمته ثلثمائة ثم مات المولى ثم مات العبد وترك ثلثمائة من
ذلك المال مائتان لورثة المولى والباقي لورثة العبد لان ثلث رقبة العبد يسلم للعبد عند موت المولى بالوصية
ويلزمه السعاية في ثلثي رقبته فان مات عبد ورثه احرار بيدا بقضاء الدين من تركته وذلك مائتان والباقي
لورثته ومنها ان المريض اذا اعتق امة فولدت بعد العتق قبل ان يموت الولد او بعدما مات لم يدخل ولدها
في الوصية لانها ولدت وهي حرة وهذا التعليل مستقيم على اصلها لان الاستسعاء عندهما حق عليها دين
والعتق في المرض نافذ عندهما كسائر التصرفات وكذا عند ابي حنيفة ره ان كانت تخرج من ثلثه وان كان الثلث اقل
من قيمتها فعليها السعاية فيما زاد على الثلث وتكون بمنزلة المكاتب ما دامت تسعى وحق الغرماء والورثة لا يثبت
في ولد المكاتب لان الملك والتملك لا يعتبر من رقبتها انما يعتبر من بدل الكتابة فلا يثبت حق المولى في ولدها حتى يعتبر
خروج الولد من الثلث فان مات قبل ان تؤدي ما عليها من السعاية كان على ولدها ان يسعى فيما كان على امه على قياس
قول ابي حنيفة ره بمنزلة ولد المكاتبة وعندهما لا شيء على الولد لانه حر فلا يلزمه السعاية في دين امه بعد موتها فان
واما الحيض والنفاس فانها لا يعدان من الامانة بوجه الى قوله لا تحصى عددها اقول الحيض في اللغة عبارة

عن الدم الخارج تقال حاضت الارنب اذا خرج منها شئ كالدم وفي الشرع عبارة عن الدم الخارج عن رحم المراة العليمة
عن الداء والصغر المستمر في زمان مخصوص فقوله عن رحم المراة احتراز عن دم الوعاف ودم الجراحة وعن دم الاستحاضة
فانه دم عرق انفجر لا دم رحم وقوله السليمة عن الداء احتراز عن النفاس فانها كالمريضة حتى تعتبر تصرفاتها من الثلث
وقوله الصغر احتراز عن دم ترا ه من دون تسع سنين فانه ليس بمعتبر والنفاس في الاصل مصدر نفست المراة بضم النون
اذا صارت نفساء ونفست بالفتح اذا حاضت وكل منهما من النفس بمعنى الدم وذكر في الصحاح النفاس ولادة المراة
اذا وضعت فهي نفساء ونسوة نفاس وليس في الكلام فعال يجمع على فعال غير نفساء وعشراء وقد نفست المراة
المراة بالكسر وبال ايضا نفست على ما لم يسم فاعله والولد منفوس وآما في الشريعة فعبارة عن الدم الخارج عقيب
الولادة ماخوذ من تنفس الرحم بالدم او من خروج النفس بمعنى الولد او بمعنى الدم ثم ان الحيض والنفاس لا يعدمان
الاهلية بوجه اى لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لان الاهلية باعتبار العقل والبلوغ والذمة ولا اثر للحيض والنفاس
في ذلك ويكفي ان يجب اداء الصلوة والصوم على الحايض والنفساء لكن الطهارة عن الحيض والنفاس شرط
لجواز اداء الصلوة والصوم فيفوت الاداء بفوات شرطه لكن في حق الصلوة وقع موافقا للقياس مع الطهارة عن سايز
الاحداث والانجاس وفي حق الصوم ثبت نقضا بخلاف القياس لان الطهارة لا تشترط لصحة الصوم بدليل
صحته من الجنب والمحدث بالاتفاق فيجوز ان تنادى مع الحيض والنفاس والنص الساقط به الصوم هو قوله صلعم
الصوم وج الحايض تدع الصلوة اونص على سبيل الاجماع المسلمين على ان الحايض لا تصوم والاجماع انما تعتبر بعد
رسول الله صلعم فلا بد من نص يوجب لشرط الطهارة كذا ذكر مولانا حميد الدين الضرير وانما كانت الطهارة
عنها شرطا لجواز اداء الصلوة وقد شرعت الصلوة بصفة اليسر حيث وجبت بحسب وسع المصلي وقدرته
على اداءها قايما او قاعدا او موميا فيفوت جواز الاداء باعتبار فوات شرطه ويلزم من فوت الجواز فوت الاداء
لا باعتبار عدم اهلية وجوب الاداء لما مر بيانه واذا فات الاداء فات الوجوب لفوات مقصوده وهو الاداء
وفي وضع الحيض والنفاس وعدم اعتبارهما حتى ثبت الوجوب على الحايض والنفساء ما يوجب الحرج في قضاء الصلوة
لتضاعفها في ايام الحيض والنفاس فوق تضاعفها في حق من عليه عليه زايدا على يوم وليلة لانه يلزم على الحايض
خمسون صلوة في عشرة ايام وليالها من كل شهر وقد سقط القضاء في حق المغمى عليه لاشتماله على الحرج المدفوع
شرعا فههنا اولى فذلك اى فللزوم الحرج وضع اى رفع عن الحايض والنفساء قضاء الصلوات وقد جعلت
الطهارة عن الحيض والنفاس شرطا لصحة الصوم نقضا بخلاف القياس لم يؤثر عدم الطهارة عنهما في اسقاط
الصوم فلم تتعد النقض الى اسقاط القضاء يجب القضاء ولم يكن في قضاء الصوم حرج لانه لا تتضاعف اذ يلزم الحايض
قضاء عشرة ايام في احد عشر شهرا فلم تخل نفس الوجوب عن مقصوده فلم يسقط اصل الصوم في حق الحايض
لذلك وكذا في حق النفساء بالطريق الاولى ونقول ان الطهارة لما اشترطت في جميع صور الصلوة وعدم الطهارة
في حق الحايض والنفساء بدون اختيارهما صار تاركا بنفسه لها سبب وجوب الصلوة لا تحققا ولا تقديرا فلم
يجب اداؤها عليها فلم يجب القضاء اذ وجوب القضاء يبتنى على وجوب الاداء ولما لم يجب الاداء لم يجب القضاء
ولما لم تشترط الطهارة في حق الصوم صار وجود الطهارة وعدمها بمنزلة فقدها ولها سبب وجب الصوم تقديرا

فوجب القضاء بناء عليه فان قيل ينبغي ان يكون النفاس مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر كما كان مسقطا
لقضاء الصلوة قلنا حكمه ماخوذ من الحيض في الصلوة والصوم فلما لم يكن الحيض مسقطا للصوم كان حكم النفاس كذلك
وان استوعب الشهر ولما اسقط الحيض الصلوة اسقط النفاس ايضا وان لم يستوعب اليوم والليلة وكذا وقوعه
في وقت الصوم من النوادر فلا يبنى الحكم عليه كالاغماء اذا لم يستوعب الشهر بخلاف الصلوة فان وقوعها في وقت
الصلوة من اللوازم فاثر في اسقاط القضاء لدخول الواجب في حد التكرار ولا يرد على هذا الجنون فان قضاء الصوم
يسقط عند لاستغراقه الشهر وان كان وقوعه في الصوم من النوادر ايضا لان الجنون معدم للاهلية اصلا فكان
القياس فيه ان يسقط وان لم يستوعب الا آنا توكناه استحسانا اذا لم يستوعب واما النفاس فلا تخل بالاهلية فلا
يوجب سقوط القضاء قال ره واما الموت فانه عجز كلي الى قوله واما ينفع عليه الماتم اقول الموت عبارة
عن امر يلزم منه العجز فقوله فانه عجز تعريف الموت بلازمه لا بحقيقته وقوله كلي اى خالص ليس فيه جهة القدرة بوجه
من الوجوه بخلاف الصغر والرق وغيرهما من العوارض السماوية فان اثر كل من ذلك عجز ولكنه ليس بخالص لكونه على
عرضية الزوال في الدنيا مع بقاء نوع قدرة في اكثرها بخلاف الموت ثم ان الموت منافي لاهلية احكام الدنيا ما فيه تكليف
لان التكليف يعتمد القدرة والموت ينافيها فسقط به ما هو من باب التكليف ولهذا وضعت العبادات كلها عن الميت
ثم احكام الموت نوعان منها احكام الدنيا واحكام العقبى والنوع الاول اربعة اقسام الاول ما هو من باب التكليف
مثل الصلوة والصوم والزكوة الثاني ما شرع على الميت لحاجة غيره الثالث ما شرع للميت لحاجة الورثة ما
لا يصلح لقضاء حاجة الميت ووجه الانحصار في هذه الاربعة هو ان الحكم المتعلق بالميت لا يخلو من ان يكون من
باب التكليف او لا فان كان منه فهو القسم الاول وان لم يكن منه فلا يخلو اما ان يكون فيه حاجة للميت او لغيره
فان كانت للميت فهو القسم الثالث وان كانت لغير الميت فلا يخلو اما ان تكون الحاجة متعلقة بالعين لا قرطاريق
كتعلق حق المودع بعين الوديعة واما ان تكون لامر باطني كتعلق حق الوارث بتركة المورث في القصاص فهو القسم
الرابع فاما القسم الاول فما كان من باب التكليف وهو الاداء عن اختيار ويوجد من المكلف تعظيما لامر الله تعالى
وذلك لا يتحقق الا بالقدرة والموت ينافيها وبفوات القدرة تفوت الاداء ويلزم منه فوات نفس الوجوب
قيل هذا التعليل الذي علل به المصنف ره انما وقع على قاعدة اهل الاعتزال لان فايدة الوجوب عندهم هي الاداء واما
عند اهل السنة رح ففايدة التكليف تحقيق معنى الابتلاء ليكون العبد مبتليا بين ان يفعل المامور به فيثاب عليه
وبين ان يتركه باختياره فيعاقب عليه لكن المصنف ره اتبع كتب العراقيين وهم كانوا مايلين الى الاعتزال فوقع
ما علل به موافقا لعباراتهم لان المصنف كان مذهبه هنا قوله ولهذا الى ولاجل ان ما هو من باب التكليف موضوع
عن الميت اولاجل فوت الغرض وهو الاداء عن اختيار قلنا ان الزكوة تبطل عنه اى في حق احكام الدنيا فلا
تتعلق بالتركة ولا يلتحق بحقوق العباد وقال الشافعي رح لا تبطل بناء على ان المال هو المقصود عندنا دون الفعل حتى
لو ظفر الفقير بمال الزكوة له ان ياخذ مقدار الزكوة عندنا بدون الايصاء وعندنا لا تؤخذ من ثلث تركته الا بالايصاء
وكذلك تبطل عن الميت سايز وجوه القرب من الصلوة والصوم والحج كما يبطل عنه الزكوة لان المقصود منها هو
الفعل وانه يستدعي القدرة والموت ينافيها لكن الحج يسقط عنه بدون الايصاء بخلاف الصلوة والصوم فان السقوط

فيها غير مشروط بعدم الايصاء اذ النيابة لا تجري فيها في حالتي الاختيار والاضطرار بخلاف الحج فانه يجري فيه النيابة
حالة الاضطرار دون حالة الاختيار وانما يبقى على الميت الماثم اي الاثم لتقصيره في الاداء مع القدرة عليه اولان بقاء
الاثم من احكام الآخرة لان اثره انما يظهر فيها والميت في حق احكام الاخرة ملحق بالاحياء لما سياتي بيانه قال
واما القسم الثاني الى قوله لا يحتمل الدين بنفسها اقول القسم الثاني وهو الذي شرع على الميت بحاجة غيره ينقسم
على قسمين قسم منها ما يكون حقا متعلقا بالعين اي بالمعين والقسم الآخر ما يكون حقا متعلقا بالذمة اما القسم الاول
فمثل تعلق حق المودع بالوديعة وحق الراهن بالرهن وحق المستاجر بالمستاجر وحق المالك بالمغصوب وحكم ذلك القسم اي
بقي ذلك الحق ببقاء العين لان فعل الميت في ذلك الحق وهو فعل التسليم غير مقصود لان الفعل في حقوق العباد غير
مقصود وانما المقصود هو المال والفعل لكونهم محتاجين وحاجتهم تبقى بالمال واما في حقوق العباد الله تعالى فالمقصود
هو الفعل والمال آلة للفعل واذا كان كذلك بقي حق العبد في العين بعد موت من عليه الحق ببقاء ما تعلق به حق العبد وهو
العين واما القسم الثاني وهو ما شرع على الميت حقا متعلقا بالذمة فهو ينقسم على قسمين دين وصلة فان كان دينا
لم يبق بموجرد ذمة الميت لان ذمته ضعفت بالموت فلا بد من ان ينضم اليه اي الى الذمة بقاء وبقاء ما ذكرنا وابقاء مجرد
ذمة الميت مالا او ذمة اخرى وهي ذمة الكفيل فيقال كد ذمة الميت بها فبقي الدين عند تاكدها وتصير كذمة الحي اما
بمجرد الذمة من غير ما يؤكد به الذمة فلا وذلك لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق مرجو الزوال
غالبا بالاعتاق لانه امر مندوب وهذا الى الموت لا يرجى زواله غالبا وان كان يحتمل ذلك كما ثبت على يدي عيسى وعزير عليهما
بطريق المعجزة وذمة العبد لم تحتمل الدين بنفسها بل مع غيرها وهو مالية الرقبة والكسب فهذه اولى بخلاف الحي فان
ذمته قوية تحتمل الدين بنفسها واذا كان الضعف بالموت فوق الضعف بالرق فقيل ان ذمة الميت لا تحمل الدين
بنفسها بل بغيرها وهو انضمام مال اليها او ذمة كفيل قال ... وبهذا قيل ان الكفالة عن الميت المفلس لا تصح الى
قوله اذا خلف مالا او كفيلا اقول ... ولاجل ان ذمة الميت لا تحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة رح ان الكفالة بالدين عن
الميت المفلس لا تصح اذا لم يخلف الميت مالا او كفيلا لانه اذا لم يوجد الكفيل والميت مفلس لا يحتمل ذمته الدين لضعفها وعدم
المؤكد فصار كان الدين ساقط فلا تصح الكفالة به وذلك لان الدين وصف شرعي يظهر اثره وثبوته عند المطالبة
والكفالة لالتزام المطالبة وقد عدمت المطالبة لفوات محل المطالبة عند انعدام المال وذمة الكفيل فلا التزام اولان الدين
هو فعل على المال حقيقة ولهذا يوصف بالوجوب والوجوب من صفات الفعل لا من صفات العين لكنه مال حكما لانه يؤل
اليه وقد عجز الميت عن الاداء بنفسه ومخلفه وهو الوارث ففات عاقبة الاستيفاء فيسقط الدين ضرورة
واذا سقط لا تصح الكفالة به بخلاف حالة الغنى لان الوارث يقوم مقامه فان قيل يرد على ما ذكرتم العبد
المحجور اذا اقر بالدين ثم تكفل عنه رجل صح تكفله مع ان ضعف الذمة والافلاس وعدم وجوب المطالبة في الحال
متحقق حقيقة في حق الميت قلنا ان ذمة العبد المحجور في حق نفسه كاملة لانه حي عاقل بالغ مكلف كما لاجواز الا ترى
انه يملك الاقرار بالقصاص والحدود وكذا يؤاخذ باقراره بالمال بعد العتق فعلم من ذلك ان ذمته كاملة في حق نفسه بخلاف
ذمة الميت فان ذمته قد ضعفت لما مر بيانه الا ان ذمة العبد ضعفت بسبب الرق فضمت مالية رقبته الى ذمته
في حق المولى حتى يباع رقبته بالدين في ضمان الاستهلاك والدين الذي يجب بالتجارة بعد الاذن فان قيل قد ذكر

فيما هذا ان ذمة العبد قد ضعفت بالرق وذكر هنا ان ذمته كاملة وهذا ناقض قلنا ان ذمته كاملة في حق نفسه ضعيفة
في حق المولى وانما ضعفت اليها المالية في حق المولى دون حق العبد فان قيل لما كان الموت عجزا حاصلا فلم ان ذمة الميت ضعفت
بالموت وكيف تضعف وقد خربت ولم تبق اصلا لانعدام ما يراد لاجله وهو اهلية الايجاب قلنا استدللنا ببقاء بعض
الاحكام الشرعية من بقاء ملكه فيما تقضى به حاجته وبقاء محليته لوجوب الدين على بقاء ذمته وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما
تصح الكفالة بالدين عن الميت المفلس وان لم يخلف مالا ولا كفيلا لان الدين مطالب به لكونه وجب لحق الطالب ولم يوجد
المسقط اذ الموت لا يوجب سقوط الدين فكان الدين ثابتا ولهذا لو تبرع به انسان صح وكذا بقي الدين في حق احكام الآخرة
وبقي اذا كان له مال او كفيل لكنا عجزنا عن مطالبته لمعنى فينا وهو انا لا نقدر على مطالبة الدين من الميت لافلاسه كذرة
لانسان اسقطها آخر في البحر كانت مهلوكة لصاحبها وان كان يعجز هو عن اخذها والعجز عن المطالبة لا يمنع صحة الكفالة كما
لو كفل عن حي مفلس وكما لو كان الدين موجلا ويؤيد ذلك ما روي ان النبي صلعم اتي بجنازة رجل من الانصار فقال على اصحابه
هل على صاحبكم دين قالوا نعم درهمان او دينار ان فامتنع عن الصلوة عليه فقال علي او ابو قتادة رضيا علي يا رسول الله صل
عليه فهو علي نصح الكفالة لما صلى والجواب عما قالا ان الميت غير مطالب بالدين في احكام الدنيا لان ذلك اي عدم المطالبة لمعنى
في محل الدين وهو الذمة فان ذمة الميت ضعفت بالموت فلا يحتمل الدين بنفسها لا لعجزنا لمعنى يتحقق فينا فانعدمت المطالبة
بسبب ذلك لا لان الدين ثابت ونحن عاجزون عن مطالبته كمن ليس له دين على غيره لم يمكن مطالبته لعدم الدين لا لعجز
في المطالب بخلاف الذرة الساقطة في البحر فان العجز عن الاخذ لمعنى في مالكها لا لانه غير ممكن في نفسه وبخلاف
الكفالة عن المفلس الحي لان ذمته كاملة محتملة للدين بنفسها فبقي الدين وبخلاف الدين الموجل لان المطالبة فيه مستحقة على
سبيل التاجيل فيصح التزامها بعقد الكفالة وبخلاف ما اذا تبرع بدين انسان فانه انما يصح في حق تخليص الميت عن العقاب
لا في قضاء الدين اذ التبرع لا يعتمد قيام الدين ولهذا لو قال رجل لفلان على فلان كذا وانا كفيل به صحت الكفالة وعليه
المال وان انكر فلان وجوب ذلك المال عليه واما الاستدلال بالحديث فليس بصحيح اذ ليس فيه ان الميت ليس له مال
ويحتمل انه كان له مال وعرفه رسول الله صلعم وليس فيه ايضا ان هذه الكفالة صحيحة على وجه ينبني عليه احكام الكفالة
من توجه المطالبة والجبر على القضاء واحتمال الاقرار واحتمال العدة وهي اقرب الوجوه لان الكفالة لا تصح للغائب عند
الاكثر ولا تصح للمجهول بلا خلاف وكان النبي صلعم لا يصلي على من لا وجه للقضاء عليه وبالعدة يتبين له الوجه بناء على ظاهر
احوال في الوقت كما كان يتبين بالمال كذا في الاسرار قوله ولهذا لزمته الديون اي ولاجل سقوط الدين عن الميت المفلس
وتعذر الايجاب عليه لضرورة ضعف الذمة اوجبنا لزوم الميت الديون مضافا اي لزوما مضافا الى سبب صح في حياته
بان جرح رجلا على قارعة الطريق ومات ثم وقع فيها انسان او حيوان مملوك وهلك لزم الميت ضمان المال في ماله ولزم ضمان
النفس على عاقلته مع ان الميت لم يتصل بهما لوجوب الحفوظ عليه لان سبب الضمان لما وجد منه في حال الحياة امكن اسناد
الوجوب الى اول السبب وقد كانت الذمة صالحة للوجوب في ذلك الوقت فوجب القول بالضمان لاندفاع الضرورة الملجئة
عن الايجاب بامكان اسناده الى حال كمال الذمة ولهذا اي ولان ذمة الميت لا تحتمل الدين بنفسها واذا قويت بالمؤكد
احتملته صح الضمان عن الميت اذا خلف مالا او كفيلا لانه اذا ترك مالا فقد قويت الذمة به لانه محل للاستيفاء الذي
هو المقصود من الوجوب فصحت الكفالة وكذا اذا خلف كفيلا لان ذمة الكفيل لما انضمت الى ذمته الا صيل في تحمل المطالبة تقوت
ذمته

بعد موته بقاء ذمة الكفيل فيبقى الدين في ذمته فتصح الكفالة ولا يلزم على ما مر مما اذا قتل المفلس المديون عمدا فكفل بالدين الذي عليه انسان صحت الكفالة وان لم يكن القصاص لانا نعرض ان يصير مالا بعفو بعض الشركاء او بتوهم الشبهة فيوجه المطالبة في الدنيا فيحكم بكون الدين باقيا حكما فصحت الكفالة قال ره وان كان شرع عليه بطرين الصلة بطل الى قوله فهي بالعين في الباب اقول هذا هو القسم الثاني وهو ما كان حقا متعلقا بالذمة شرع عليه بطريق الصلة مثل نفقة المحارم وحكمه انه يبطل بالموت وان حلف ما يؤكد به الذم لان الموت فوق الرق كما مر تقريره والرق ينافي وجوب الصلات فكذا الموت بالاولى ولهذا لم تجب نفقة الحي للمتوفى عنها زوجها الا ان يوصي الميت فيصح وحينئذ يكون الملك وان كانه صلة لان نفع الوصية راجع الى الموصي فصح بحكم نظر الى وشرع نظر الى صحتها من الملك فيصح منه والقسم الثالث وهو ما شرع للميت بناء على جبر حاجته حتى يقدم الاهم فالاهم لان مراتب البشر اي يتفاوتون به ثم المشروعات شروعة لهم بحاجتهم لكون العبودية لازمة للبشر اذ لا يتصور انفكاكها عنهم ابدا والعبودية مستلزمة للحاجة لانها تبقى عز العجز والافتقار والموت لا ينافي الحاجة بل يلازمها اذ الحاجة باعتبار العجز الذي هو دليل النقصان ولهذا قيل الحاجة تنقض ولا تنقض بالمطلوب ولا عجز فوق الموت فامكن القول ببقاء الحاجة فبقي للميت ما يقتضي به حاجته ولذلك المعنى يبقى التركة على ملك الميت حكما عند قيام الدين عليه ولذلك اي وبقاء التركة على ملك الميت للحاجة قدم جهازه وهو مؤنة غسله وتكفينه على ديونه اعتبارا بحال حيوته فان تجهيزه بمنزلة اكله وشربه ولباسه بقدر ما يقوم به معاشه وصاحب الدين لا يمنع عن هذه الاشياء حال حيوته فكذا بعد مماته وهذا في دين لا يتعلق بالعين حال حيوته اما الدين الذي يتعلق بالعين حال حيوته كتعلق دين المرتهن بالعين المرهونة يقدم على التجهيز لحاجة المرتهن وحاجته متقدمة على حاجة الميت كما في حال حيوته وكذا المستأجر والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ولذلك اي ولحاجة الميت صحت وصاياه كلها مرتبة لحاجته الى تدارك ما فرط في حيوته سواء كانت الوصية واقعة اي منفذة بفعل نفسه كما اذا اوصى بثلث ماله او سدسه وكالتدبير ونحو ذلك او منفوضة بان فوض الميت الايصاء الى الورثة كما اذا اوصى ان يعتقوا عنه عبدا بعد موته او يبنوا مسجدا او رباطا بثلث ماله فضع ذلك كله عن الميت وبقي ذلك القدر على ملكه وكان القياس ان يقدم الارث على الوصية لان فيه ايصال النفع للاقارب وذلك نظر في حقوق الوصية ايصال النفع للاجانب ولا شك ان الاول اولى لكن الشرع قدم الوصية على الميراث بقوله من بعد وصية توصون بها او دين ولذلك اي وبقاء ما يقضى به حاجة الميت قلنا ان الكتابة تبقى بعد موت المولى بلا خلاف لان المولى والمكاتب محتاجان للابقاء، الكتابة اما المولى فلاجراز ثواب التحرير والاجتباء حاجة الى اخذ بدل الكتابة بقوله في دينه واما المكاتب فلنيل شرف الحرية ويظاهر هذا الشرف في اولاده فلذلك بقيت الكتابة بعد موت المكاتب ايضا عجزا فاء بان ترك مالا يفي ببدل كتابته فعصى عليه ورد ماله ويحكم بعتقه في آخر جزء من اجزاء حيوته وما بقي من ذلك فهو ميراث لورثته وعتق اولاده المولودون في حال كتابته والمشترون وهو مذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما وبه اخذ علماؤنا رحمهم الله لان المكاتب ملك سببه بحكم عقد الكتابة بالكتابة شرعت لحاجة المكاتب فتبقى لينال شرف الحرية ويسري ذلك الى اولاده بناء على ان الحرية اي يتعير وا برق ابيهم وهو بناء ذي في قبره بناء ذي اولاده فانه روي عنه صلى الله عليه وسلم انه يؤذي الميت في قبره ما يؤذيه في اهله وحاجة المكاتب الى بقاء الكتابة لينال شرف الحرية اقوى الحوائج الا ترى انه ندب فيه اي في عقد الكتابة حط بعض البدل لحاجة المكاتب ليصل الى الحرية سريعا

والى هذا اشار بقوله ره وآتوهم من مال الله الذي آتاكم واذا جاز بقاء ما كتابة المولى بعد موته لحاجته الى ملك البدل وصيرورته معتقا ونسبة الولاء اليه فلان تبقى هذه الملكية وهي ما كتابة المكاتب ملك اليد والكسب ليصير معتقا بالطريق الاولى لان حاجة المكاتب الى الحرية التي هي راس مال الحي في احكام الدنيا اذ الوقوع حكم الاموات فوق حاجتهم المولى لما عرف ان المكاتب لان الاصل في باب الكتابة هو ما كتابة المكاتب ولهذا ثبت له ملك اليد في الحال واما ملوكيته فهي تابعة في باب الكتابة لا مقصودة الا ترى ان بقاء الحق بعد الموت لحاجة الميت ولا حاجة لاحد الى الملوكية بل الحاجة الى المالكية فلا يمكن القول ببقاء الملوكية لذلك ولزوال اسمه الملوكية بالموت لان الملوك ما يتنفع به وبعد الموت يصير جيفة لا ينتفع بها واذا بقيت الكتابة بعد الموت للحاجة فلا بد من القول ببقاء الملوكية بالنظر لهذا وبالنظر للاكون المكاتب مملوكا يوجب ان لا تبقى الكتابة بعد الموت فقلنا المالكية اصل في عقد الكتابة على ما مر وبقائه فبقي الكتابة اصالة وتبقى الملوكية تبعا وقال الشافعي رح تبطل الكتابة بالموت لانها تفسخ ويفوت المكاتب عبدا وما ترك من المال لمولاه واما ما ذكره المصنف رح للاجل الخلاف بقوله عرفانا اذا لم يترك مالا او ولدا مولودا في الكتابة ولا شيء فيها يموت عبدا بالاتفاق واما مؤنة ذلك زيد بن ثابت رضي الله عنه ولان المعقود عليه هو الوقت اذ العقد يضاف اليها وعند فساد العقد يرجع الى قيمتها كما يرجع الى قيمة المبيع عند فساد العقد وقد فات المعقود عليه بموته فيوجب انفساخ العقد كما لو مات عاجزا وكما لو هلك المبيع قبل القبض وجوابه ما سبق من بقاء الكتابة لحاجة كما في جانب المولى بل الى لما مر ولانه عقد معاوضة ولا يبطل بموت احد العاقدين وهو المولى فكذا بموت الآخر والجامع بينهما الحاجة الى بقاء العقد لاحيائه الحق وقوله ره واما الملوكية فما يوجد الباب هو قول اكثر اصحابنا رحمهم الله ومنهم من حكم ببقاء الملوكية قصدا وقال لما جاز ان تبقى ما كتابة المولى بعد موته لتصير معتقا جاز ان تبقى مملوكية المكاتب ليصير حرا لان الملوكية التي تبقى عن الضعف الذي يحال الميت من المالكية التي هي ضرب قوة الا ترى ان كفر العبد بعد موته على مولاه ولا سبب لاستحقاقه عليه سوى الملوكية ومنهم من يقول لا نحكم ببقاء المملوكة ولا نجعله حرا بعد الموت ولكن نسند جريته الى حال حيوته لان بدل الكتابة كان في ذمته والدين يتحول من الذمة الى الذمة لكون الذمة لا تبقى محلا صالحا للدين بعد الموت ولهذا حل الاجل بالموت واذا تحول بدل الكتابة الى التركة فرغت الذمة منه وخرج ذمة المكاتب فوجب جريته الا انه لا يجوز الحكم بحريته ما لم يصل المال للمولى فاذا وصل المال اليه حكم بحريته في آخر جزء من اجزاء حيوته ولا يلزم على ما قلنا ما اذا قتل المكاتب خطأ وقد ترك وفاء بكتابته حيث يضمن القاتل قيمته لا ديته ولو حكم بحريته حرا لكان المضمون ديته لانا اسندنا حريته الى آخر جزء من اجزاء حيوته والجرح وجد قبله ومن جرح مكاتبا ثم عتق ثم سرى ضمن قيمته لا ديته لان الوجوب مضاف الى الجرح وهو عبد في تلك الحالة ولا يلزم ايضا ما اذا اوصى للاجل او لحمل بشيء لانجوز ايصاؤه ووصيته وكذا لو قذفه انسان بعد موته عن وفاء وادى بدل كتابته لانحد ولو حكم بحريته في حال حيوته بجاز ايصاؤه ولحد قاذفه لانا بينا ان اسناد جريته في حكم الكتابة للضرورة فلا يظهر فيما لا ضرورة فيه ولان الحرية التابعة بالاسناد ثابتة فروجه دون وجه فلا يثبت بها الاحصان واجد لا يجب بقذف غير المحصن فاما الحرية فثبت مع الشبهة وكذا الميراث فلا يمنع الاسناد ثبوتها قال ره ولهذا وجبت المواريث بطريق الخلافة الى قوله من بعد وصية توصون اقول لاجل ان حق الميت يبقى بعد موته فيما شرع له بحاجته وجبت المواريث اي ثبت بطريق الخلافة عن الميت نظرا للميت من وجه لانه اذا كان لا يتصل به نسبا كالقرابة المسلم مثل الاب والابن والاخ والعم الموافق له في الدين او سببا كاحد الزوجين ومولى العتاقة والموالاة اذا كانوا مسلمين

وقوله دينا متعلق بالنسب والسبب أو دنيا بلا نسب ولا سبب كعامة المسلمين فان ماله حسبة يوضع في بيت المال لكونه
معدا لجوائح المسلمين ومصروفا اليها واذا كان كذلك كان الميراث نظرا للميت فيسقط لان اسقاط احق الناس عليه غير له
اسقاط به نفسه لكن يرد عليه ان حقيقة الاسقاط لم تحصل للميت لانه لا يكون له في الميراث نظر فكان ذلك نظرا للمرتهن من وجه دون وجه
فلهذا قال هو نظر الله من وجه بخلاف تعلق حق الغريم بمال الميت وإيفاء دينه فان نفعه راجع اليه لان الدين حائل بينه وبين الجنة
فكان إيفاؤه سببا لوصوله الجنة وخلاصه من العذاب فكان نظرا له من كل وجه ولهذا اي ولان الموت من اسباب الخلافة
صار التعليق بالموت سواء كان تعليق اكتساب كما اذا قال لعبده اذا مت فانت حر او تمليكا كما اذا اوصى بشيء من ماله تخالف سائر
وجوه التعليق حتى صح تعليق العتق بالموت بحيث لم يجز ابطاله بالبيع عندنا ولم يلزم تعليقه بسائر الشروط بهذه المثابة
حتى صح ابطاله بالبيع وصح تعليق التمليك اذ معنى الوصية بالمال هو التعليق ولم يصح بسائر الشروط وذلك لان الموت
من اسباب الخلافة كما مر بيانه فصير التعليق به اي بالموت وهو كائن بيقين ايجاب حق العتق في الحال بطريق الخلافة
عنه اي عن الميت حيث جعل العبد خلفا عنه بعد الموت في اعتاق نفسه وحقيقة العتق ما لا يمكن نقضه فكذلك حق
العتق وقيل قوله بطريق الخلافة عنه اي عن الميت قوله انت حر بعد موتي وهذا البيان يحقق الخلافة فان الموت متى
كان ثابتا لا محالة كان التعليق به اثبات الخلافة بلا شك قال القاضي الامام ابو زيد والامام فخر الدين البرغوي رحمهما الله
الايصاء انابة في عقد الخلافة في ملكه للموصى له متقدما على الوارث فاعتبر للحال سببا لاثبات الخلافة كسبب الولاء قوله
الا يرى ان الخلافة الى قوله ايضاح لما مر من ان الموت من اسباب الخلافة اي ان الخلافة اذا ثبت سببها للوارث وهو مرض
الموت ثبت به اي بذلك السبب حتى يصير المريض به محجورا فكذلك اذا ثبت سبب الخلافة بنصه اي بتنصيص الميت بان
قال اوصيت لفلان بكذا او قال لعبده انت حر بعد موتي فيصير المولى محجورا عن سعيه كما هو محجور عن ابطال حق الوارث عند تعلق
حقه بالتركة وصار المال مرتهنا اي ثمرات ثبوت سبب الخلافة مثبت المال حكما لثبوت سبب الخلافة لا ان يكون الايصاء
تصرفا في المال قصدا فانه لو قال اوصيت لفلان بثلث مالي ولا مال له صح حتى لو جدد له مال ثم مات كان ثلثه للموصى له ولو كان
تمليكا للمال قصدا كان قيام المال شرطا وانما قال به هذا دفعا لشبهة وهي لزم التدبير وصية وقد قال قبل هذا فيصير التعليق به
ايجاب حق الحال بطريق الخلافة عنه اي عن قوله انت حر بعد موتي وفيه لخراج مالية العبد عن ملكه فصار كخراج ماله عن ملكه بالايصاء
للموصى له بالمال ثم هناك يملك ابطال ما اوجبه في الحال فصح ان ملك ابطال ما اوجبه في الحال مرتدا بعد ايضا كذا ذكر الامام حسام
الدين السغناقي رحمه الله وقيل هو جواب عما يقال ان التعليق بالموت لا يستخلف والخلافة لا تثبت بعد الموت وبعده اوان الحرية
وبحرية العبد تفوت ماليته فكيف يكون العبد بالموت خلفا عن الميت في ماليته وتقرير الجواب ان النظر لا سبب
الخلافة وهو المرض والنقل الى المال الذي هو ميراث بسبب ثبوت الخلافة وتوابعها لانه يثبت ضمنا فاذا ثبت سبب الخلافة
ثبت المال ضمنه واذا كان كذلك فلا يبالي بفوت المال فان الوارث خلف عن الميت وان مات مفلسا ولهذا لا يملك المولى ابطال
حق العتق بخلاف الموصى له لان المال في الوصية اصل وهو موجود عند ثبوت الخلافة فلم تتعلق حق الموصى له بالمال قبل الموت فيملك
الموصي ابطاله
بخلاف ما يجب فيه لان اثبات الخلافة
في الحرية وهي ما لا يحتمل النقض فوقع لازما عند التدبير قال ـــــ فينظر من بعد الى قوله دون الثاني اقول
اذا كان النظر لا احد سببي وهو المرض او النقل فينظر من بعد اي بعد ثبوت الحق بسبب الخلافة فان كان الحق لا انما

باصله شرع العتق بسبب التدبير منع ذلك الحق اللازم الاعتراض على ذلك الحق اللازم من المولى مما يبطله بالبيع والهبة ونحوهما
للزوم حق العتق في نفسه فانه لا يقبل الفسخ وللزومه في سببه وهو معنى التعليق فان تعليق العتق بصفة بسائر الشروط لازم
لا يحتمل النقض لكونه يمينا فتعليقه بالموت الذي هو كائن لا محالة وسبب لخلافه اولى بالالزوم وانما قال وهو معنى التعليق لانه
قوله انت حر بعد موتي اضافه وليس بتعليق حقيقة اذ التعليق لغة انما يكون بالتعليق بما له خطر الوجود اي التردد في
الوجود لا ان يكون امرا كائنا لا محالة ولكن فيه معنى التعليق باعتبار تاخر الحكم عن زمان الايجاب وكذلك قوله ان مت فانت
حر ولذلك اي وللزوم حق العتق بطل بيع المدبر لوجود سبب الحرية وصار ذلك اي المدبر في عدم جواز البيع كام الولد فانها
شبيهة احداهما حق العتق للمالك في موضع وهو انه صلح اثبت فيها حق الحرية لان ملك المولى فيها قائم لانه جاز له وطيها و
استخدامها وبوئها واذا كان كذلك فسد بعض موجب الاعتاق وهو حرمة البيع الثاني سقوط تقومها عند اي حين هو حي
لانضمام الخبث والاباعتاق احد الشريكين نصيبه منها عند لان تقوم الشيء انما يكون بإجازته اذ التقوم ثبتي غير خطر
الوجود والخطر انما ثبت اذا كان ذلك الشيء ممنوعا عن الاخذ اما اذا كانت الايدي تصل اليه فهو غير متنازعة ومدافعة
لم يكن له خطر كالصيد والحشيش فثبت بذلك ان التقوم بالاجراز وقد ثبت الاجراز اي فات في حق ام الولد لان الاجراز
انما تعتبر اذا قصد به القول كالامة فانها تجرز لما يليها وملك المتعة منها تابعة لما يليها ولهذا صح شرى اخته من الرضاع
والامة المجوسية وشرى الاختين واذا صارت الامة فراشا للمولى صارت مخصصة محرزة لملك المتعة وصارت
المالية تابعة لها لان الفراش صار اصلا فيها كالمنكوحة وانما جعلنا اجيرها تابعة للاخرى عند اجتماعهما لانه لم يعهد في الشرع
ان يكون الاجراز لها مقصودا فكان الاجراز للمالية معارضا للاجراز للفراش وقد ثبت الاجراز للفراش بيقين فسقط الاجراز
للمالية ضرورة فجعلنا تبعا ولان الاجراز لو كان ثابتا فيها للمالية لتعلق به الحق الموكد وهو حق الغرم والوارث كالمدبر
ولم يعلق بها حقهما قط فعلم ان المالية فيها تبع للاصل وهو ملك المتعة واذا كان كذلك صار الاجراز في حق المالية عدما مقابلا بالاجراز
للمتعة فلذلك لم يعدم الاجراز ذهب تقومها وهو عزة مالتها وانتسخت بي بعزة المتعة فتعدى الحكم الاول وهو ثبوت
حق عتقها في الحال على وجه منع من البيع لما المدبر لوجود معناه اي علته وهو تعليق العتق بالموت الذي هو كائن لا محالة ولم يعد
الحكم الثاني وهو سقوط تقومها لما المدبر لعدم معناه وهو ذهاب الاجراز للمالية اذ الاجراز للمالية في حق المدبر موجود غير
ذاهب ولهذا لا تسعى ام الولد للورثة والغرماء وتسعى المدبرة لهم لان المالية لا تبقى في ام الولد فلا تتعلق بها حق
الغرماء والورثة فلا تسعى لهم بل بعتق برضى المال والمدبرة لما اجبرت للمالية لا للمتعة تقومت في حق الغرماء والورثة متعلق
بها حقهم فتسعى لهم وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ام الولد متقومة لان الثابت فيها حق العتق وذلك موقوف امتناع البيع من
سقوط التقوم كما في المدبرة الا ان المدبرة تسعى للغرماء والورثة دون ام الولد لانها مصروفة لحاجة المولى وانها
حاجة اصلية وحاجتهم متقدمة على حق الغرماء والورثة اما الدين فليس من اصول حوائجه فتعتبر من الثلث قال ـــــ
ولهذا ان المراة تغسل زوجها الى قوله والجمرتيه اقول ـــــ ولكون ملك الميت باقيا بعد موته بقدر ما تعلق
به حاجته لما قلنا ان المراة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان الزوج مالك فسخ ملكه الى انقضاء العدة فيما يرجع
الى حوائجه خاصة بعد الموت وفيها ولان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى الورثة فبقي موقوفا على زواله بانقضاء
العدة كما بعد الطلاق الرجعي وقالت عائشة رضي الله عنها لو استقبلنا من امرنا ما استدبرنا ما غسل رسول الله صلى

الا نساء وه تعني لو علمنا ان رسول الله صلعم يغسل بعد الوفاة لما غسله الا نساء وه واوصى ابو بكر رضى الله عنه الى امراته
اسماء ان تغسله وكذلك ابو موسى الاشعرى رضه بخلاف المراة اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية
بالموت لان الحيوة شرط لثبوت الملك الآدمى اذ عند فواتها تصير غير منتفع بها والملك ما شرع الا للانتفاع
فتعدم الملك بانعدام مقصوده فان قيل ان المالكية تبقى عن القدرة والولاية والموت ينافيها والمملوكية تبقى
عن العجز والموت يساعد فلما لم تبق المملوكية بالموت مع مساعدته اياها لان لا تبقى المالكية مع منافاة للموت
اياها اولى قلنا الملك شرع لدفع حاجة المالك في حال حيوته والموت تحقق الحاجة فبقي بعد دفع الحاجة بعد موته
ايضا لانه بعد موته احوج والمملوكية ما شرعت لدفع حاجة المملوك في حال حيوته فلا تجعل باقية بعد مماته وكيف
تبقى بعد مماته مع بطلان مجليته للمملوكية لكون الميت لم يبق اهلا للتصرفات المختصة بالمملوك فانقلب حكمها الانقلاب علتها
واذا كان كذلك فلا تبقى المملوكية حقا لها لان ذلك اما ذكرنا من اهلية المملوكية حق عليها الا ترى انه لا عدة عليه اى على الزوج
بعدها اى بعد موتها حتى حل له التزوج باختها واربع سواها من غير تواخ ولو بقي نوع من ملك النكاح بعد موتها لوجبت
مراعاته بالعدة لكون ملك النكاح لم يشرع غير مؤكد الا ترى انه مؤكد بالحجة وهي الشاهدان حيث يشترط
حضورهما في مجلس النكاح وكذا بالمال وهو المهر وكذا بالحرمية فانه يثبت حرمة المصاهرة بملك النكاح ولانه لم يبق للزوج
حل النظر اليها والاجل المس كما لو طلقها قبل الدخول بها ولو بقي نوع ملك بعد موتها يحل ذلك واذا كان كذلك لم يجز للزوج غسلها
بعد موتها وقال الشافعي رحه له ذلك لان النبي صلعم قال لعايشة رضى الله عنها لو متّ غسلتك وكفنتك وصليت عليك
وقد غسل علي فاطمة رضها بعد موتها قلنا معنى قوله صلعم غسلتك قمت باسباب غسلك وقد روي ان ام ايمن غسلت
فاطمة رضها ولو ثبت ان عليا رضه غسلها فذلك لاعتبار الخصوصية بها حيث قال لابن مسعود رضه حين انكر ذلك عليه
أما علمت ان رسول الله صلعم قال فاطمة زوجتك في الدنيا والاخرة قال ـــــ ه واما الذي لا يصلح لحاجة فالقصاص
لقوله كلف اعادة البينة اقول ـــــ القسم الرابع فرار الاقسام المذكورة هو ما لا يصلح لحاجة الميت وهو
القصاص فانه شرع عقوبة لدرك الثأر وتشفي الصدر الدرك بفتحتين الوا، وسكونها اسم للادراك والثأر قتيل
قاتل القتيل بمعنى ثأرت القتيل وبالقتيل ثأرا وثؤرة اي قتلت قاتله حمية وقد وجب اي القصاص عند انقضاء
الحيوة اي حيوة المقتول وعند ذلك لا يجب له اي لا يثبت للميت الا ما يضطر اليه لحاجة الى قضاء حوائجه والقصاص
لم يصلح لدفع حوائجه فقضاء ديونه وتنفيذ وصاياه ونحو ذلك وقد وقعت الجناية على حق اوليائه القتيل فرجه لانهم
كانوا ينتفعون بحياة القتيل ووقعت على حق القتيل فرجه لان انتفاعه بحياته اكثر فرانتفاعه اوليائه بحياته ولهذا
اي ولما ذكرنا في الوجهين حتى عفو الوارث عنه اي عن القصاص او عن القاتل قبل موت المجروح استحسانا والقياس
ان لا يصح لان حق انما ثبت بعد موت المورث فعفوه قبل موت المجروح يكون اسقاطا للحق قبل ثبوته كما لو ابرا
الوارث ذمة من عليه دين لمورثه واذا كان كذلك فلم يجب القصاص للقتيل او جنايه للمورثه ابتداء اي لا
على سبيل الخلافة بسبب انعقد للميت الا ترى انه لو عفا الوارث عن القصاص قبل موت المجروح صح العفو
عنه ولو كان الوجوب في حقهم بطريق الخلافة كما في باب الاموال لما صح العفو لعدم تحقق الارث قبل الموت
لانه انما يكون بعد الموت الا ترى ان الوارث لو ابرا مديون المورث حال حيوة المورث لم يصح لثبوت الدين
للوارث

بطريق الخلافة والارث وكذا لو عفا المورث المجروح عن القصاص قبل موته صح العفو استحسانا بناء على انعقاد
السبب في حقهم والاصل ان من فاز بالسبب فاز بالحكم والفائز بالسبب هو المورث المجروح فصح عفوه لذلك فعلم
مما ذكرناه ان الاصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء لكنه اذا انقلب القصاص مالا بعفو بعض الورثة سقط المقتول
ثم ينتقل للورثة على سبيل الخلافة حتى تنفذ وصاياه وتقضى ديونه منها ولهذا اي ولكون القصاص مشروعا لدرك
الثأر قال ابو حنيفة رح ان القصاص غير موروث لما مر ان الغرض به درك الثأر وان تسلم حياة الاولياء والعفو يكون
كما اشار سبحانه وتعالى اليه بقوله ولكم في القصاص حيوة وذلك المعنى يرجع الى الورثة لا الى الميت فكان القصاص
ثابتا لهم ابتداء لا وراثة وخلافة وقوله لكن القصاص واجد جواب عما يقال لو كان وجوب القصاص لدرك الثأر وسلامة
الحيوة للاولياء ينبغي ان لا يملك بعض الورثة استيفاء القصاص بدون حضور الباقين لان الحق ثابت للكل فقال
لكن القصاص واجد لانه جزاء قتل واحد فكان واحدا وكل واحد من الورثة يملك القصاص وحده كأن ليس معه غيره وبجب
لكل واحد منهم كما لو كان في ولاية الانكاح فانها ثبتت لكل واحد من الاولياء كاملا فاذا عفا احد الورثة عن القصاص او استوفى
القصاص بطل ذلك اصلا وليس للآخرين على العافي سبيل ولا على المستوفي لانها تصرفا في خالص حقها والقصاص
واجد وقد استوفى فلا شيء لغيرهما وقيل انه لما ثبت ان القصاص ثبت للورثة ابتداء شرع في بيان انه ثبت لكل واحد
على الكمال لا انه ثبت قصاص واحد للجميع كما قالت الخصوم فقال لكن القصاص واحد يعني في جانب المحل وهو القاتل بدلالة
لانه لم يبق الا قتيلا واحدا فلا يجب عليه الا جزاء واحد ولا جائز لصحة الوجوب الى اثبات التعدد حكما وكل واحد
يملك وجده يعني في جانب المستحقين هو حكم المتعدد لان الايجاب لهم لم يستقم الا بهذا الطريق اذ القصاص لا يحتمل
التجزي لانه لا يمكن ازالة الحيوة عن بعض المحل دون البعض وقد ثبت سبب لا يحتمل التجزي وهو القتل وقد تعذر ايجاب
البعض ابتداء بالاجماع فاما ان يتكامل في حق كل واحد منهم او يبطل لتعذر اثباته متجزيا ولم يبطل بالاجماع فثبت انه تكامل
في حق كل واحد كأنه ليس معه غيره وهذا ليس بايجاب زيادة في حق القاتل لان هذا التعدد لا يظهر في حق وجه قوله وملك
الكبير اي الولي البالغ الحاضر استيفاء القصاص اذا كان سائر الورثة صغارا عندنا خلافا لزفر رح لان حق الكبير ثابت في
جميع القصاص لما مر ان القصاص يثبت لكل واحد من الورثة كاملا وليس في استيفائه شبهة عفو ولا يملك الكبير الحاضر
استيفاء اذا كان في الورثة كبير غائب لان العفو من الكبير الغائب محتمل بل وجود العفو منه راجح لكون العفو مندوبا
اليه شرعا والانسان رغب فيما ندب اليه الشرع فلا يملك الحاضر استيفاء لاحتمال سقوط حقه واما السارق
فانما يقطع بخصومة المودع عند غيبة المالك وان احتمل ان المالك وهب المسروق من السارق او اقر له بالملك وكذا
يقطع بغيبة الشهود مع توهم الرجوع لان المالك غير مأمور بالهبة او الاقرار فبقي مجرد الوهم فلا يتنبه على ان اعتبار
هذا الوهم في هذه المسئلة يوجب تأخير الاستيفاء الى حضور الغائب لا اسقاط القود اصلا وهناك اعتباره يوجب
اسقاط القطع لانه يسقط بالتقادم فلا يدل اعتبار الموهوم هناك على اعتباره هنا بخلاف الشاهد فانه مندوب الى الرجوع
بخلاف الصغير فان العفو منه لا يتوقع في المال ولا يعتبر ذلك بعد البلوغ لان في ذلك ابطال حق ثابت للكبير قالا القصاص
واجد في حق القاتل لكنه متجزء في حق المستحقين لانهم قاموا مقام مورثهم بطريق التجزي وان كان واجدا في حق
المحل كالدين فرجاعه واحد غير متجزء في حق نفس الدين والدين متجزء في حق المتهنين لانهم يتقسمون الدين فيما بينهم

ويحبس كلّ واحد منهم ما اصابه وان كان هو غير متجزء في حق الجزء والواجب حتى اذا قضى دين احدهم ليس له ان ياخذه ما كان في يد من المنهوم كذا قال الامام برهان الدين الكردري رح وكذلك اي ولاجل ان القصاص ثبت للورثة ابتداء قال ابو حنيفة رح في الوارث الحاضر اذا اقام بينة على القصاص ثم حضر الوارث الغايب كلّف هو اعادة البينة اذ القصاص لم يثبت للورثة بطريق الارث من المقتول فلا ينتصب احدهم خصما عن الباقين ولا تقضى بالقصاص قبل اعادة البينة وعندهما لا يكلّف اعادة البينة لان القصاص عندهما واجب بطريق الارث فنصب احد الورثة خصما عن الميت فهما نصب له وعليه والبينة متى اقامها خصم لم يجب اعادتها بعد ذلك قال رح واذا انقلب القصاص لاصالة موروثا لما قلنا كما نسب اقول اذا انقلب القصاص مالا بشبهة وقعت او يكون القاتل ابا او بعض احد الاولياء او نحو ذلك صار ذلك المال موروثا يقضى منه ديون المقتول وتنفذ وصاياه لان موجب القتل هو القصاص اصالة وعند ضرورة سقوط القصاص تجب الدية خلفا عن القصاص فاذا جاء الخلف وهو الدية جعل كان الخلف هو الواجب اصالة فان قيل ان القصاص وهو القصاص ليس بموروث فكيف يكون خلفه وهو الدية موروثا وشرط الخلافة انعقاد السبب للاصل والقصاص لم ينعقد سببا للارث فلا ينعقد سببا لوراثة ما هو خلف عنه قلنا ان الموت سبب الخلافة في الارث والارث انما ثبت في القصاص بدليل مجتهد فيه فامكن قيام الدليل على وراثة القصاص فاذا انقلب القصاص لا ارتفعت الضرورة فثبت الارث في المال كانه الواجب الاصلي وذلك الواجب يصلح لقضاء حوائج الميت من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه وصرفه الى ورثته ممن يتصل به نسبا وسببا فجعل ذلك موروثا فان قيل لما لم توجب القتل العمد الارث في ابتداء وجوده لم توجب بعد ذلك لان ذلك حالة البقاء كالزنى الموجود في دار الحرب وليس بحد اذ المكرهة حيث لم توجبا حكمها الذي هو الحد ووجوب الاستبراء بعد زوال ما يمنعهما من ثبوت حكمها وهو الخروج الى دار الاسلام في الزنى وفرقة الزوج في الجارية المنكوحة لانها تمام توجبا ذينك الحكمين في ابتداء وجود السبب لم توجبا بعد ذلك لان ما لم ينعقد موجبا في ابتداء وجوده لا ينقلب موجبا بعد ذلك قلنا ليست هاتان الصورتان وزان ما نحن فيه لان الزنى الموجود في دار الحرب واستحداث ملك الجارية المنكوحة لم توجبا حكم الاحكام في ابتداء وجودهما لانعدام شرطها حتى لا ينقلب ذلك الحكم لانعدام شرطه فلغا السبب عن اثبات حكمه لعدم شرطه ابتداء وبقاء بخلاف ما نحن فيه فان القتل العمد اوجب حكم الاصل وهو القصاص وحق القصاص شيء يصلح ان يكون سببا لوجوب المال بدليل صحة صلح القصاص على المال ولما انقلب القصاص مالا صار كانه هو الواجب الاصلي فيه فتعلق حق الميت به كما لو كان الموت موجبا لارث المال ابتداء لان الخلف انما يثبت بالسبب الذي يجب به الاصل وجد ذلك الوقت فيستند وجوب الخلف الى ذلك الوقت ايضا فجعل ذلك موروثا قوله الاولى ان حق الموصى له لا يتعلق بالقود لايضاح ان الدية هي الواجب في الاصل فتجب موروثا من الاصل اذا لم يكن كذلك لما تعلق بها حق الموصى له كما في القصاص واذا كان كذلك فاعتبر سهام الورثة في الدية فيأخذ كل واحد منهم منها بقدر حقه لانها متجزئة بخلاف القصاص فان لكل واحد ان يستوفي كله وكان ينبغي ان لا يفارق الخلف وهو الدية الاصل وهو القصاص الا انه فارقه لاختلاف حالها فان حال الاصل لا يصلح لقضاء حاجة الميت اذ الغرض منه حرك النار وقد عدم ذلك في حق وحال الخلف يصلح لقضاء حاجة الميت وهذا كما لو تيمم فانه فارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حالها فان الاصل وهو الماء مطهر بطبعه فلم يحتج الى النية والتراب الذي

موظف

تحقيق حقيق

ملوث مغير لا مطهر بطبعه لم يشرع الا عند ارادة الصلوة وهي النية فاحتاج الى النية وكما سافر اذا نوى الاقامة في الوقت يقلب فرضه اربعا ولو نوى حالة القضاء لا ينقلب فرضه اربعا مع ان القضاء خلف عن الاداء لانها اختلف حالها فرقبوا التغير وعدم قبوله فاختلف حالها وبهذا اي ولاجل ان القصاص يجب للورثة ابتداء وجب القصاص للزوج اذا قتلت زوجته وللزوجة اذا قتل زوجها لان النكاح يصلح سببا للخلافة اي لاستحقاق الارث بطريق الخلافة حتى لا تتوقف الملك على القبول ولا يرتد بالرد بخلاف الوصية وكذا يصلح سببا لدرك الثمن كما لو اشترى شيئا فاستحق وضمن الثمن رجع على البائع بالزوجية مثل البينة الثابتة بالقرابة بل فوقها فتصلح الزوجية سببا لاستحقاق القصاص وبهذا اي ولاجل ان النكاح يصلح سببا للخلافة وجب للزوج والزوجة بسبب الزوجية نصيب في دية احدهما الا ترى ان للزوجية مزية تصرف في الملك اي في المال اذ لكل واحد من الزوجين زيادة بعضوطة في ملك الآخر ليست لغيرهما من الاقارب فان منافع اموالهما مشتركة بينهما وبهذا يصلح شهادة احدهما للآخر فكان سبب القول بالقول في حقهما اكثر وذلك دليل المحبة والاتحاد فصار اي الزوجية وفي نسخة فصار اي النكاح كالنسب في الصلاحية لاستحقاق القصاص والدية وقال مالك رح لا يرث الزوج والزوجة من الدية شيئا لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع بالموت قلنا سلمنا انقطاع الزوجية بالموت لكن سبب الخلافة زوجية قايمة الى وقت الموت لازوجية قائمة في الحال الا ترى ان سايئ الاموال تستحق بهذه الزوجية فكذا الدية وقد امر رسول الله صلعم الضحاك بن سفيان الكلابي ان يورث امرأة اشيم الضبابي من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عمر وعلي وعامة الصحابة رض قال رح واما احكام الآخرة للاخرة الباب اقول النوع الثاني من النوعين المذكورين وهو احكام الاخرة ينقسم الى اربعة اقسام الاول ما يجب للميت على غيره من الحقوق المالية والمظالم التي توجب نقل النفس والعرض وما ثبت له من الملك بعد موته بسبب باشره في حيوته كما اذا رمى صيدا فاصاب السهم الصيد بعد ما مات الرامي فان الصيد يكون له ويصرف في حوائجه كما يرا ماله وكذا لو نصب شبكة فتعلق بها صيد يكون له ايضا الثاني ما يجب عليه من الحقوق لغيره والمظالم التي قد اكتسبها في حال حيوته كما اذا حفر بيرا في قارعة الطريق فوقع فيها انسان او حيوان بعد موت الحافر وسلك لوحة ضمانه من تركته وهذان القسمان في السبب الثالث هو ما يلقاه الميت من ثواب وكرامة لفعل الطاعات والخيرات الرابع ما يلقاه الميت من عقاب وملامة بفعل المعاصي وهذان القسمان في حق الحكم ووجه انحصار احكام الآخرة في هذه الاقسام ان الامور الثابتة في الآخرة لا تخلو اما ان يكون في السبب او في الحكم والاول ما يجب له على غيره وما يجب عليه لغيره والثاني ما يلقاه الميت ثوابا او عقابا وللميت في حق احكام الآخرة حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم الآخرة كالرحم للام والمهد للطفل رجيث انه وضع فيه الى زمان يخرج ويصير اهلا للاحكام حتى انه تصح له الوصية وتوقف الميراث فلذلك الميت يوضع في القبر لاحكام الآخرة من احياء بعد الفناء وغيرها روضة من رياض الجنة ان كان من اهل السعادة والثواب وحفرة من حفر النيران ان كان من اهل الشقاوة والعقاب يقال للسعيد نم نومة العروس لا حزن عليك لا بؤس وتقال للشقي نم كما ينام المنهوس وهو الذي نهشته الحيات اي لسعته وذلك اي ما ذكرنا منها انما يكون بعد ما مضى عليه اي بحرق هذا المنزل وهو القبر الابتلاء بالرفع على انه فاعل مضى في الابتداء اي ما صار ابتلاء في الدنيا وفي بعض النسخ للابتلاء في الابتداء وهو سوال منكر ونكير في ابتداء الوضع في القبر وهو آخر ابتلاء في حق الميت فان سوالهما من الابتلاء والفتنة ولهذا سميا فتانا القبر

وقد روى عن ابى سفيان الثورى رح انه قال اذا سئل الميت تر آى له الشيطان فى صورة فيشير الى نفسه اى انا ربك فهذه فتنته عظيمة جعلها الله مكرمة للميت اذا اثبته ولقنه الجواب ولذلك كان رسول الله صلعم اذا فرغ من دفن الميت يدعوله بالثبات ويقول لاصحابه سلوا له التثبت فانه الآن يسأل وقوله تنوبها متعلق بالابتلاء اى حريان الابتلاء فى ابتداء الوضع فى قبره لاجل اعلاء امره ومباهاته اى مفاخرة على اقرانه اى اكفائه جمع قرن وهو الكفؤ فى الشجاعة وعلى اخدانه اى اصدقائه جمع خدن ان كان قبره روضة من الرياض وذلك اذا سئل واجاب على مقتضى الايمان امن من فتنة الشيطان وبشر بالرحمة والرضوان وجعل قبره روضة من رياض الجنان ولا شك ان ذلك اعلى الشان وهذا فى حق المؤمن فاما فى حق الكافر فالسؤال للالزام والتجهيل لا للاكرام والتبجيل ونرجو من الله الكريم الرحيم ان يجعل قبورنا بفضله وكرمه روضة من رياض الجنان لا حفرة من حفر النيران اللهم استجب دعاءنا برأفتك ولا تردنا خائبين من رحمتك انك اكرم الاكرمين وارحم الراحمين ثم السؤال فى القبر فى حق البالغ ظاهر لورود الآثار التى لا يمكن ردها واما فى حق الصبى فانه قيل ينسأل ويلقنه الملك وقيل لا تلقنه الملك ولكن يلهمه الله بفضله حتى يجيب كما انهم يعيشون بالجواب فى المهد حتى قال انى عبد الله آتانى الكتاب وجعلنى نبيا الآية وبهذا ناخذ كذا ذكر الامام الزندويستى فى الوضة وذكر الامام القاضى ظهير الدين فى فتاواه واما حكم الاطفال فى السؤال روى الضحاك عن ابن عباس رضه انهم يسئلون عن الميثاق الاول واما جواب الاطفال عن ذلك فعلى قياس قول ابى حنيفة رح يتوقف فى جوابهم فان ابا حنيفة رح يتوقف فى امر الاطفال فكذلك توقف فى امر اجوبتهم واما على مذهب من قال انهم خدم اهل الجنة فكان جوابهم على الصواب ما كان فى الميثاق الاول والسؤال فى القبر لا تحقق بهذه الامة بل لهذه الامة ولسائر الامم الماضية وهذا فى قول عامة العلماء المتقدمين وقال الشيخ محمد بن على المهدى رح ان السؤال فى القبر لهذه الامة خاصة وهل للانبياء عليهم السلام سؤال فى القبر قال الشيخ الامام الزاهد الصفار رح ليس فى هذا نص ولا خبر ودليل نفى ذلك عنهم أوضح وما روى فى الخبر من استعاذة رسول الله صلعم من عذاب القبر فذلك للمبالغة فى اظهار الافتقار الى الله عز وجل

باب العوارض المكتسبة

قوله بعد وضوح الدليل اقول هذه هى النوبة الثانية من العوارض وانها نوعان الاول من جهة المرء على نفسه الثانى من جهة غيره عليه اما الذى من جهته ستة اقسام الجهل والسكر والهزل والسفه والخطأ والسفر واما الذى من جهة غيره فالاكراه فان قيل فى ايراد الجهل من العوارض المكتسبة سؤالان احدهما ان الجهل امر اصلى لقوله رح والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا فكيف عد ذلك من العوارض والعارض هو الامر الطارئ الذى عرض على الامر الاصلى الثانى انه ان عد من العوارض فكيف يخدم المكتسبة والمكتسب ما دخل تحت كسب احد كالسفر ونحوه والجهل لا يدخل تحت كسب احد قلنا اما الجواب عن السؤال الاول فهو ان ماهية الانسان التى هى الحيوان الناطق لا تعرض للجهل ولا للعلم فكانا امرين زايدين على حقيقة الانسان ولكن اورد الجهل من العوارض دون العلم لان للجهل تاثيرا فى تغيير الاحكام دون العلم والمصنف رح انما اورد الاوصاف التى لها تاثير فى تغيير الاحكام من قبيل العوارض لا غيرها فان الاوصاف كثيرة مثل كون المرء شابا وكهلا وشيخا من السماوية وكونه عالما وكاتبا ونحو ذلك من المكتسبة واما الجواب الثانى فهو ان الله سبحانه وتعالى لما مكن العباد من ازالة هذه الصفة الذميمة وهى الجهل واقدرهم عليها فهم لعدم على ازالتها مع قدرته عليها صار مكتسبا لها وان كانت امرا اصليا نظير ذلك قوله رح ولكن الذين استمروا الضلالة بالهدى والكفر لم يكن لهم هدى حتى يستبدلوا الكفر بالهدى

و لكن لما تمكنوا من اكتساب الهدى ولم يكتسبوا جعلوا كانهم دفعوا الهدى واخذوا الكفر فان قيل على هذا ينبغى ان يكون الزنى ايضا من العوارض المكتسبة لان ابتداء الاستمتاع انما شرع جزاء على الكفر والكفر متدورا لازالة فكذا جزاء قتل الزنى فى حالة البقاء صار امرا من الامور الجبلية كما مر تقريره وحينئذ لم يقدر الانسان على ازالته فلم يكن مكتسبا ولان سبب الزنى هو الاستيلاء على الكافر لا الكفر المجرد والاستيلاء ليس فى قدرته واختياره فكان الزنى سماويا فان قيل على هذا ينبغى ان يكون السكر من العوارض السماوية لان السكران ليس فى يده ازالة السكر فكان سماويا كالزنى قلنا عن هذا جوابان الاول ان السكر انما صار مكتسبا ليكون السكران مخاطبا زجرا عليه بنقيض مخالف للقياس اذ اجعل السكر بطريق محرم حتى ان السكر اذا حصل بطريق مباح كان حكمه كحكم الاغماء وكان ملحقا بالسماوى على ما تقتضيه العلل فلم يتم مخاطبا الثانى ان سكر السكران لما لم يتداخره باستيعاب زمان العبادات بالتكرار غالبا وسببه حصل باختياره فقد تقوى الاول بالآخر وترجح جانب الكسب لان لكل منهما تاثيرا فجاز ان تكون هذه العارضة من العوارض المكتسبة وبه خالف الزنى والنوم لانه بعدم الامتداد باستيعاب زمان العبادات بالتكرار خالف الزنى فانه لما لم يتداخره جعل كانه فى يده ازالته باعتبار قربه من الزوال فكان من العوارض المكتسبة نظرا الى آخره بعدم الامتداد ولما كان سبب السكر شرب المسكر عن اختيار فارق النوم فكان من العوارض المكتسبة نظرا الى السبب بخلاف النوم ثم الجهل ما يضاد العلم عند احتماله وتصوره وانما قيد بالاحتمال والتصور لان الدابة لا توصف بالجهل مع وجود ما يضاد العلم منه لانه لا يتصور منها العلم وقال السيد ابو القاسم فى كتاب رياضة الاخلاق الجهل يذكر ويراد به عدم العلم ويذكر ويراد الشعور بالشئ على خلاف ما هو به ويذكر ويراد به السفه قال الله رح واعرض عن الجاهلين فالقسم الاول فطرة وليس بعيب قال الله رح والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وانما العيب التقصير فى ازالة الجهل وهو ان التعلم والقسم الثانى هو الغلط وهو ان التوقف والتثبت وسببه الجهل الخلقى مع العجلة والعجب والقسم الثالث سنذكره فى موضعه ان شاء الله تعالى وقيل هو اعتقاد الشئ على خلاف ما هو به واورد على ذلك انه يلزم منه كون المعدوم شيئا او كون المعدوم غير معلوم والامران بخلافه فان المعدوم معلوم وليس بشئ ثم الجهل انواع اربعة جهل باطل بلا شبهة لا يصلح عذرا اصلا فى الآخرة وانما قال فى الآخرة لانه اختلف فى ديانة الكافر على خلاف حكم الاسلام فى احكام الدنيا على ما ياتى ذكره وجهل موضوعه لكنه باطل لا يصلح عذرا ايضا فى الآخرة وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا ووجه الحصر ان الجهل الذى طرا على الجاهل لا يخلو اما ان يكون عن شبهة او لا الثانى اما ان يكون متاولا بالقرآن او لا فان لم يكن متاولا فهو النوع الاول وان كان فهو النوع الثانى والاول اما ان يعذر فى جهله او لا الثانى هو النوع الثالث وهو الاول هو النوع الرابع اما النوع الاول فالكفر من الكافر لانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل الى على وجود الصانع تعالى والجحود هو الانكار مع العلم ووضوح الدليل قال الله رح وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وعلى هذا قال القاضى للمدعى عليه أتجحد ام تقر فيها اجاب يكون اقرارا كذا ذكر مولانا حميد الدين الضرير رح وانما قلنا ان الكفر مكابرة بعد وضوح الدليل لان الادلة الدالة على وجود الصانع عز وعلا وكمال قدرته وعظمة الوهيته واضحة لا وجه لانكارها فان العلم بجوامره واعراضه واجزائه وابعاضه سهله وجبله حضيضه وقلته دال على وجود الرب سبحانه وتعالى ولان حدوث العالم ثابت بالحس لانه محاط بالحوادث حسا وكذا بالعقل فان الجسم لا يخلو عن الحوادث

لان الاجسام لا تخلو عن الاعراض من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والاعراض محدثة وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث لمقابلة الكلية المحدث فيما كان لا محالة محدثا وقد علم ان الحوادث لا بد لها من محدث وهو الله تعالى واذا ثبت وجود الصانع تعالى علم ان الكافر منكر لما ثبت بطريق لا يمكن انكاره وجحوده فيكون مكابرا وجاحدا بعد وضوح الدليل ضرورة والجهل بعد وضوح الدليل جهل باطل بلا شبهة قال رحمه الله واختلف في ديانة الكافر لما قوله فعندي ابو حنيفة اختلف العلماء رحمهم الله في ديانة الكافر اي في اعتقاده حكما فراى الاحكام على خلاف حكم الاسلام فقال ابو حنيفة رحمه الله ان الخطاب تناولهم لكن حكم الخطاب قاصر عنهم لخطاب ورد ولم يبلغ المسلمين لا يلزمهم حكم الخطاب فصارت ديانتهم صالحة لدفع التعرض لهم حتى لو باشر الكافر ما ذان به لا يتعرض له بوجه ونصح ديانتهم دافعة لدليل الشرع اي مانعة بلوغ دليل الشرع اليه الكافر في الاحكام التي تقبل التغيير كحرمة الخمر وحرمة نكاح الاخت وغير ذلك فان هذه الاحكام تحتمل التغيير الا ترى ان نكاح الاخت كان صحيحا في زمن آدم عليه السلام وكذا اباحة الخمر كانت ثابتة في ابتداء الاسلام فيصلح ان يكون ديانة الكافر في مثلها دافعة للدليل الموجب للحرمة ليصير الخطاب قاصرا عنهم في احكام الدنيا استدراجا لهم ومكرا عليهم وتركا لهم على الجهل وتمهيدا للعذاب الآخرة ولما ثبت الخطاب في حقهم وسقط احكم الذي كان قبل الخطاب في حق الصحة كما كان وقوله استدراجا متعلق بقاصرا اي قصور الخطاب عن الكافر ليس للتخفيف عليه ولكن للاستدراج وهو التقريب الى العذاب بوجه لا شعور له به قال استدرجه الى كذا اي ادناه منه ومكرا اي اخذا على غرة وتحقيقا لقوله صلى الله عليه وسلم سحر المؤمن وجنة الكافر اي فرجنة انه لا خطاب في الجنة ولا تكليف فيها بل فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين والدنيا لكافر بهذه المثابة ويوضح ما مر ذكره ان حكم الخطاب لا يثبت قبل البلوغ والبلوغ لا يتحقق الا بمبلغ وهو الرسول عليه الصلاة والسلام وصدق دعواه انما يثبت بالمعجزة لان المخبر رجل مثله فلا يترجح جهة صدقه الا بظهور المعجزة والمعجزة الباقية انما هي القرآن والكفار انكروه فلا يظهر معنى الاعجاز في حقهم الا بالمطالعة معهم والزامهم بالحجة وقد فعلنا عز ذلك وهم بانفسهم لم تناولوا القرآن حتى تظهر المعجزة لهم واذا لم يثبت الرسالة لم يثبت التبليغ وانما حكم لا يحتمل التبدل والتغيير مثل تدينهم بعبادة الصنم عصمنا الله عز ذلك فلا تصلح ديانتهم دافعة للتعرض ودافعة لدليل الشرع حتى انه اذا ان الشان لا يعطى للكافر حكم الصحة بحال لان حرمة الكفر لا تحتمل التغيير والمغير انما يحل بما يحتمله ويبتنى على هذا الى ان ديانتهم دافعة للتعرض والخطاب جميعا ان ابا حنيفة رحمه الله جعل الخطاب بتحريم الخمر كائنة غير نازل في حقهم في احكام الدنيا كتقوم الخمر واجاب الضمان على متلفها وجواز البيع وما اشبه ذلك كهبة الخمر والتصدق بها والوصية واخذ العرش فرجعتها لان حرمة الخمر حكم يحتمل التغيير كما ذكرنا فتصير ديانتهم دافعة للدليل الموجب لحرمتها وكذا حكم الخنازير وجعل ابو حنيفة رحمه الله نكاح المحارم من الكافر حكم الصحة اذا دانوا بصحته بمنزلة نكاح المجوسية لان حرمة نكاحهم محتملة للتغيير والخطاب قاصر عنهم حتى قال ابو حنيفة رحمه الله اذا نكح الكافر محرمه ووطيها بذلك النكاح ثم اسلما او الزوجان كانا محصنين حتى لو قذفها قاذف حد واذا طلبت المرأة المذكورة النفقة بذلك النكاح تقضى بالنفقة عند ابي حنيفة رحمه الله بناء على ما ذكرناه ولا يفسخ القاضي النكاح بينهما حتى يتراضى الزوجان الا مرا ليه وطلبا التفريق منه لانه حينئذ صار راضيين بحكم الاسلام فان قبل لا خلاف ان ديانة الكافر لا تصلح حجة متعدية فان المجوسي اذا تزوج ابنته ثم هلك عنها وعن ابنة اخرى ان البنتين توأمان الثلثين بالنسب ولا ترث المنكوحة من الخمس بسبب النكاح لان ديانة المذكوحة لا تصلح حجة

على البنت الاخرى فكذلك يجب ان لا تجعل ديانته الكافر حجة في ايجاب حد القذف على قاذفه بعد اسلامه وفي استحقاق قضاء القاضي بالنفقة للمحرم التي تزوجها الكافر وفي ايجاب الضمان على متلف الخمر فيه هذا المسائل وجب ان لا تجعل ديانتهم حجة لانها تصير متعدية الى القاذف والمقضي عليه بالنفقة والمتلف وهي لا تصلح متعدية قلنا عنه الى الجواب عما قيل هذا تناقض اي ما ذكرت من عدم اعتبار ديانتهم في الصور المذكورة تؤدي الى التناقض بين التناقض انما قلنا من البعض يؤدي لا ان لا يكون ديانتهم معتبرة اصلا وقد اعتبرنا ديانتهم فانا نأخذ اجماعا نصف العشر من خمور اهل الذمة اي من قيمتها اذا مروا بها على العاشر والعشر من خمور اهل الحرب اي من قيمتها وذلك يؤدي الى ان تكون ديانتهم معتبرة ولم تعتبر ديانتهم في حقنا لما اخذنا منهم شيئا كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله فيكون ذلك قولا باعتبار الديانة وعدم اعتبارها وهذا هو التناقض وانما قصح اجكام الشرع مختلفا فما افضى اليه كذلك وقوله هذه غير متعدية اي هذه الديانة التي يوجب علينا اخذ العشر لا تكون متعدية بالاتفاق مع وجود الالزام فيها لانها ليست بحجة على المسلم بل هي حجة عليهم في اخذ العشر منهم باعتبار ديانتهم ان الخمر لا اموال المتقومة والعشر انما يوجد في الاموال المتقومة لا باعتبار ان ديانتهم متعدية اي ملزمة علينا فكذا فيما ورآء هذا ما قلنا فر الميل وقيل في بيان التناقض انكم ساعدتنا على ان ديانتهم معتبرة في حق الدفع وما قلتم من النقض يؤدي بالا ان لا تكون ديانتهم معتبرة اصلا فيكون ذلك قولا باعتبار الديانة وعدم اعتبارها وهذا تناقض قوله الا انا اي العشر ونصف العشر لا يوخذ من الخمرين وهذا جواب عما يقال لما كان اخذ العشر منا على ديانتهم وانهم دانوا بتقويم الخنزير كما دانوا بتقويم الخمر فوجب ان يوخذ العشر او نصف العشر من قيمة الخنزير كما يوخذ من قيمة الخمر فاجاب بان حق الاخذ للامام وليس له ولاية حماية الخمر لنفسه فلا يملك حمايته لغيره وله ولاية حماية الخمر لنفسه للتملك فسعدى الى غيره وهذا عند هما وعند ابي يوسف يوخذ العشر من الخنزير ايضا اذا مر به والخمر جعل الخنزير تبعا للخمر قال رحمه الله وحقيقة الجواب الى قوله فقد جعلنا الديانة دافعة ايضا اقول لما ذكر المصنف جوابا عما قيل شرع في جواب آخر فقال وحقيقة الجواب انا لا نجعل الديانة اي ديانتهم متعدية اي في جميع ما ذكرنا من المسائل يعني ما قلنا انه متناقض كان ذلك لدفع سوآلهم فاما ما هو حقيقة الجواب فهي انا لا نعتبر ديانتهم متعدية في جميع ما ذكرنا فر الميل بل اما في مسئلة الخمر فلانها كانت متقومة في الاصل ثم بقيت كذلك بديانتهم فلم يثبت بديانتهم الا دفع الالزام بالدليل الى الزامنا اياهم سقوط التقوم بالدليل الشرعي وهو النص الدال على سقوط تقومها فكانت ديانتهم دافعة للالزام لا متعدية للتقوم فاما التقوم فباق على الاصل وذلك اي التقوم شرط الضمان لانه وصف المحل والمحل شروط والضمان يوجب جزآ على الجناية فلا يجب بتقوم المتلف بل باتلاف المتلف الذي هو فعله فعلم ان التقوم شرط والاتلاف علة والضمان يضاف الى علة يقال ضمان التعدي وضمان الجناية وقد وجدت العلة فر الميل وهي الاتلاف لكنه ادعى عدم الشرط وهو التقوم والكافر يدفع ذلك بديانته فبقيت الخمر متقومة على ما كان فيجب الضمان بوجود شرطه مضافا الى سببه وهو الاتلاف فلو لم يكن مضافا فالا الاتلاف بل الا التقوم لكان ذلك متعديا الى ديانتهم لان التقوم ساقط عند المسلمين لا عند الكفرة فلو ثبت التقوم لثبت بالزام الكافر المسلم وذلك متنع بخلاف اضافة الضمان الى الاتلاف لان الاتلاف موجود حقيقة وحسا فر الميل فلا حاجة الى اثباته وآذا لم يضف اي الضمان الى التقوم المحل بل الى الاتلاف لم تصر ديانتهم متعدية الى المسلمين لان التقوم ساقط في حقهم فلم يجب الضمان به اذ لو وجب الضمان به بديانة الكافر لكانت ديانتهم ملزمة للمسلم

وذلك غير جايز وذكر في غصب المبسوط ثم وجوب الضمان بالاتلاف لا يكون المحل متقوما ولكن شرط سقوط الضمان بالاتلاف انعدام المالية وانعدام التقوم في المحل وهذا الشرط لم يثبت في حقهم مع انا ضمنا بعقد الذمة حفظها وحمايتها لهم والعصمة تتم بهذا الحفظ ووجوب الضمان بالاتلاف يبتنى على ذلك فكان هذا فرضورة ما ضمنا بعقد الذمة الا ترى ان في الزنى لم نضمن بعقد الذمة بنى على ظاهر مقتضى الشرط كما في عقود الربوا حيث نتعرض لهم في ابطال عقود الربوا بينهم لانا لم نضمن ترك التعرض لهم في ذلك مع قول الرسول صلعم الا من ظلم معاهدا فليس بيننا وبينه عهد وهذا لان ذلك فسق منهم في الاعتقاد لا ديانة وقد ثبت بالنص حرمة الربوا في اعتقادهم قال الله ٢ واخذهم الربوا وقد نهوا عنه فلم نحارفيه بما يدعون من اعتقادهم بحل الربوا قوله وكذلك احصان المقذوف شرط وجوب الحد لا علته وانما علته هي القذف لانه الجناية الموجبة للجزاء والحكم يضاف الى العلة فكان ايجاب حد القذف على قاذف الكافر بعد اسلامه مضافا للقذف لا الى احصان الكافر بعد الاسلام لان الاحصان شرط فلا تكون ديانتهم متعدية لما لم يضف وجوب الحد لا الاحصان واما النفقة فانما شرعت بطريق دفع الضرر عن المنفق عليه فانه لو لم يجب النفقة لتضررت المراة وربما تفضي ذلك الى الهلاك على ما هو المعتاد اذ لا بقاء للانسان عادة بدون النفقة فكان القول بالوجوب قولا بدفع الضرر عنها لا يكون ديانتهم ملزمة للنفقة اولان سبب النفقة هو عجز المنفق عليهم ومن اسباب العجز هو الاحتباس الدائم وكونها محبوسة دايما يحقق سبب تعجيزها عن الانفاق على نفسها بالمالها ومالها في المآل لا يبقى مع النفقة الدائمة فصار هالكا معنى الا ترى ان الاب تحبس نفقة الابن الصغير كما يحل للابن دفع الاب بالعمل اذا قصد به قتل الابن ولا يحبس الاب بشيء من ديون الابن جزاء لمطلقا كما لا يقتل الاب قصاصا لان النفقة دفع سبب الهلاك والاب يعاقب على سبيل الدفع ولا يعاقب على سبيل المجازاة فدل ذلك على ان النفقة تجب بطريق دفع الهلاك واذا كان كذلك صارت ديانتهم دافعة للضرر والهلاك لا موجبة للنفقة بخلاف الميراث اي ميراث المنكوحة من المسلم لان الميراث صلة مبتدأة اي لا تقابلها عوض مالي وقبل اي ليس فيها معنى الدفع فلو وجب اي هذه الصلة وهي الميراث للبنت المنكوحة بديانتها كانت ديانتها بصحة النكاح موجبة زيادة الميراث على البنت الاخرى لا دافعة وديانتها لا تصلح للايجاب لما مر فان قيل قد دانت الاخرى بوجوب الميراث اذ من ديانتهم صحة مثل هذا النكاح فكانت الميراث بناء على التزامها بديانتها قلنا ذكر في الاسرار ولا توارث المنكوحة بالنكاح لانه فاسد في حق الاخرى التي نازعتها في الارث ودانت بالفساد وذكر في مبسوط الامام خواهرزاده فاما الميراث فانما يتوارثان ان كان النكاح جايزا لانه ثبت لنا بالدليل جواز نكاح المحارم في شرع آدم عليه ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم لان ديانته الذمي لا عبرة لها في جواز حكم او فساد حكم اذا لم يعتمد على شرع ولم يثبت بديانتنا لان نكاح المحارم في ديانتنا فاسد بخلاف نكاح الاجانب لانه سبب للميراث في ديننا فيكون سببا في حقهم اذا اعتقدوا ذلك وذكر في طريقة البدعي رح في هذه المسئلة واما المجوسي اذا تزوج احدى بناته ثم مات فكثير من مشايخنا رح يقولون بان المذكور قولها واما على قياس قول ابي حنيفه رح ينبغي ان تستحق الميراث بالزوجية لان عند هذا النكاح محكوم بصحته ولئن سلمنا فنقول ان ابا حنيفه رح حكم بصحة ما يعتقده في حق قاما في حق المسلم وفي حق من نكح صحته فهو فاسد وسبب استحقاق الميراث انما هو النكاح والاخت الاخرى تنازع في ميراث الزوجية فلم تصلح هذا النكاح المتنازع حجة على الاخت الاخرى في استحقاق الميراث لانها تنكر صحته وهذا يحتاج الى الالزام

عليها

قوله واذا لم تفسخ اي نكاح المحارم برافعة احد الزوجين فقد جعلنا ديانة احدهما دافعة ايضا لفسخ النكاح لانها دانا جميعا بصحة هذا النكاح حين اقدما على ما شرعته فاذا جاء احدهما طالبا بحكم الاسلام فهو الملزم على صاحبه شيئا لم يعتقده والآخر مصر على اعتقاده كما كان فيكون دافعا بديانته الزام الغير عليه بخلاف ما اذا ترافعا جميعا لانهما قد التزما حكم الاسلام في هذه الحالة فيجري عليهما فان قيل ما الفرق بين الجوابين قلنا في الجواب الاول كان الفرق بين وجوب النفقة بذلك النكاح على الزوج وعدم ثبوت الميراث بذلك النكاح يدور على صيرورة ديانتهم دافعة للهلاك وعلى صيرورتها موجبة قال الله ٢ واخذهم الربوا وقد نهوا عنه فلم نحارفيه بما يدعون من اعتقادهم بحل الربوا قوله وكذلك احصان المقذوف شرط وجوب الحد لا علته وانما علته هي القذف لانه الجناية الموجبة للجزاء والحكم يضاف الى العلة فكان ايجاب حد القذف على قاذف الكافر بعد اسلامه مضافا للقذف لا الى احصان الكافر بعد الاسلام لان الاحصان شرط فلا تكون ديانتهم متعدية لما لم يضف وجوب الحد لا الاحصان واما النفقة فانما شرعت بطريق دفع الضرر عن المنفق عليه فانه لو لم يجب النفقة لتضررت المراة وربما تفضي ذلك الى الهلاك على ما هو المعتاد اذ لا بقاء للانسان عادة بدون النفقة فكان القول بالوجوب قولا بدفع الضرر عنها لا يكون ديانتهم ملزمة للنفقة او لان سبب النفقة هو عجز المنفق عليهم ومن اسباب العجز هو الاحتباس الدائم وكونها محبوسة دايما يحقق سبب تعجيزها عن الانفاق على نفسها بالمالها ومالها في المآل لا يبقى مع النفقة الدائمة فصار هالكا معنى الا ترى ان الاب تحبس نفقة الابن الصغير كما يحل للابن دفع الاب بالعمل اذا قصد به قتل الابن ولا يحبس الاب بشيء من ديون الابن جزاء لمطلقا كما لا يقتل الاب قصاصا لان النفقة دفع سبب الهلاك والاب يعاقب على سبيل الدفع ولا يعاقب على سبيل المجازاة فدل ذلك على ان النفقة تجب بطريق دفع الهلاك واذا كان كذلك صارت ديانتهم دافعة للضرر والهلاك لا موجبة للنفقة بخلاف الميراث اي ميراث المنكوحة من المسلم لان الميراث صلة مبتدأة اي لا تقابلها عوض مالي وقبل اي ليس فيها معنى الدفع فلو وجب اي هذه الصلة وهي الميراث للبنت المنكوحة بديانتها كانت ديانتها بصحة النكاح موجبة زيادة الميراث على البنت الاخرى لا دافعة وديانتها لا تصلح للايجاب لما مر فان قيل قد دانت الاخرى بوجوب الميراث اذ من ديانتهم صحة مثل هذا النكاح فكانت الميراث بناء على التزامها بديانتها قلنا ذكر في الاسرار ولا توارث المنكوحة بالنكاح لانه فاسد في حق الاخرى التي نازعتها في الارث ودانت بالفساد وذكر في مبسوط الامام خواهرزاده فاما الميراث فانما يتوارثان ان كان النكاح جايزا لانه ثبت لنا بالدليل جواز نكاح المحارم في شرع آدم عليه ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم لان ديانته الذمي لا عبرة لها في جواز حكم او فساد حكم اذا لم يعتمد على شرع ولم يثبت بديانتنا لان نكاح المحارم في ديانتنا فاسد بخلاف نكاح الاجانب لانه سبب للميراث في ديننا فيكون سببا في حقهم اذا اعتقدوا ذلك وذكر في طريقة البدعي رح في هذه المسئلة واما المجوسي اذا تزوج احدى بناته ثم مات فكثير من مشايخنا رح يقولون بان المذكور قولها واما على قياس قول ابي حنيفه رح ينبغي ان تستحق الميراث بالزوجية لان عند هذا النكاح محكوم بصحته ولئن سلمنا فنقول ان ابا حنيفه رح حكم بصحة ما يعتقده في حق قاما في حق المسلم وفي حق من نكح صحته فهو فاسد وسبب استحقاق الميراث انما هو النكاح والاخت الاخرى تنازع في ميراث الزوجية فلم تصلح هذا النكاح المتنازع حجة على الاخت الاخرى في استحقاق الميراث لانها تنكر صحته وهذا يحتاج الى الالزام على ما قلنا فنقول اذا لم تفسخ اي نكاح المحارم برافعة احد الزوجين فقد جعلنا ديانة احدهما دافعة ايضا لفسخ النكاح لانها دانا جميعا بصحة هذا النكاح حين اقدما على ما شرعته فاذا جاء احدهما طالبا بحكم الاسلام فهو الملزم على صاحبه شيئا لم يعتقده والآخر مصر على اعتقاده كما كان فيكون دافعا بديانته الزام الغير عليه بخلاف ما اذا ترافعا جميعا لانهما قد التزما حكم الاسلام في هذه الحالة فيجري عليهما فان قيل ما الفرق بين الجوابين قلنا في الجواب الاول كان الفرق بين وجوب النفقة بذلك النكاح على الزوج وعدم ثبوت الميراث بذلك النكاح يدور على صيرورة ديانتهم دافعة للهلاك وعلى صيرورتها موجبة قال الله ٢ لان المراة لما كانت محبوسة للزوج كان وجوب النفقة على الزوج باعتبار دفع الهلاك عنها لا ان يكون ديانة الزوجين بصحة النكاح ملزمة على القاضي بايجاب النفقة على الزوج بهذا النكاح ثم لو حكم القاضي بزيادة ارث البنت المنكوحة على الاخرى لكانت ديانة الكافر التي هي منكوحة ايها ملزمة على القاضي بان يحكم بصحة نكاحها وليست ديانة الكافر بملزمة على المسلم شيئا وفي الجواب الذي دار الفرق بين وجوب النفقة بذلك النكاح وعدم ثبوت الميراث به على المناقضة وعدم المناقضة وذلك ان المحرمين لما تناكحا التزم الزوج النفقة على نفسه باعتبار ان في ديانته ان النكاح بينهما صحيح ثم لو اراد ان لا ينفق عليها بسبب ان النكاح بينهما غير صحيح مع بقايه على كفره كان مناقضا في ديانته فلا تسقط النفقة الا باسقاط صاحب الحق فلذلك لم يصح منازعته للتناقض بخلاف منازعة البيت الاخرى في حق الميراث على ما ياتي ذكرها قال ٢ هذا جواب قد قيل لا قوله دون الخصومة اقول اشار المصنف رح بقوله هذا الى جواب ذكره قبيل هذا عن نفقة زوجه الكافر المذكور اي ما احببناه عن فصل النفقة جواب قد قيل وكانه رح لم يرض بهذا الجواب ولم يستحسنه لان ابا يوسف ومحمدا رحمهما علم يسلما ان النفقة تجب بطريق الدفع وجعلاها صلة مبتدأة فلذلك اختارا جوابا اخر واشارا اليه فعماد ذلك الجواب فقال واجواب الصحيح عندي عن فصل النفقة انها اي ان الكافر ومحرمه لما تناكحا فقد دانا بصحته اي اعتقدا صحة ذلك النكاح الذي بينهما حيث اقدما عليه فاخذ الزوج بديانته لان ديانته حجة عليه فوجب عليه النفقة ولم تصح منازعته من بعد اي بعد ما اقدما على التزوج في مع النفقة بدعوى فساد النكاح لانه ناقض ديانته في ذلك فلا يملك اسقاط النفقة بدون رضا المنفق عليه بخلاف منازعته من ليس في نكاحها اي في مسئلة الارث وهي البنت الاخرى فانها لما نازعت اختها في استحقاق زيادة الارث بالزوجية تحت تلك المنازعة منها لانها ما اقدمت على النكاح فيكون منازعتها دليلا على عدم التزامها هذه الديانة غاية ما في الباب ان عندها ايضا ان نكاح المحارم صحيح في ديانتها لكن ديانة الكفرة انما تعتبر اذا كانت مبنية على شرع سماوي في الجملة ونكاح المحارم كان ثابتا في شرع آدم عليه فتعتبر ديانتهم دافعة اما نكاح المحارم لم يثبت سببا للارث في شرع آدم عليه فلم يعتبر ديانتهم البتة فلم يثبت الارث وقوله واما القاضي الى آخر جواب عما يقال ان ديانة الزوج لو صلحت حجة عليه في ايجاب النفقة لم تصلح حجة على القاضي في ايجاب القضاء عليه وقد وجب القضاء عليه بهذه الخصومة فكذا ديانته الزوج متعدية للقاضي ملزمة عليه بايجاب النفقة على زوجها مع ان القاضي ايضا ليس في وسعه فعال في جوابه ليس لزوم القضاء على القاضي بوجوب النفقة باعتبار ان ديانة الزوج صارت ملزمة على القاضي بايجاب النفقة بل باعتبار تعلق القضاء على المسلمين والكافرين دون الخصومة اي عند خصومة المدعي فان خصومة شرط لازمة للقضاء قال ٢ واما ابو يوسف ومحمد رحمهما فلذلك ما الى قوله لا محالة اقول قال ابو يوسف ومحمد رحمهما في ديانة الكافر على

على خلاف حكم الاسلام انها دافعة للتعرض ولدليل الشرع في الاحكام كما قال ابو حنيفه رح الا انها قالا ان تقوم الخمر واباحة شربها وتقوم الخنزير واباحته كان حكما ثابتا اصليا قبل الخطاب على وجه لم يرد الخطاب ببقية مشروعا في حق المسلمين فاذا قضى دليل الشرع الدافع لتقوم الخمر والخنزير بسبب الديانة بقي تقومها على الامر الاول وهو اصل الاصل ولذلك لم يجب الحد على الكافر بشرب الخمر وصحت بياعاتهم واشربتهم فيها واما نكاح المحارم فلم يكن حكما اصليا في شرعنا وانما شرع في شريعة آدم عليه بطريق الضرورة بناء على قلة الجنس وهذا كان لم يحل للوجل اخته من بطن واحد في زمان آدم عليه واما حل من بطن آخر ولم يبق مشروعا بعده عليه فعلم انه كان ثابتا بطريق الضرورة والضرورة تتقدر بقدرها وآذا كان كذلك اي واذا كان جواز نكاح المحارم غير اصلي لم يجز استبقاء حل نكاح المحارم بقصر الدليل اي بسبب قصور دليلنا على تحريم نكاح المحارم لمعارضة ديانتهم بحله فلم يبق حراما على الاطلاق على زعمهم بخلاف تقوم الخمر والخنزير لانه امر اصلي فجاز استبقاء حله بالديانة فهذا الطريق يقتضي عدم صحة نكاح المحارم في حقهم الا اننا لما امرنا بترك التعرض لهم لم ننههم عن ذلك كما لم ننههم عن عبادة الاصنام واذا رفع احدهم الامر الى القاضي وجب عليه القضاء بالفسخ لفساد النكاح واذا وطئها بهذا النكاح سقط احصانه لانه وطئ بالنكاح الفاسد فلا يجب الحد بقذفه ولان حد القذف يعني ولئن سلمنا ان النكاح صحيح فيما بينهم لا يجب الحد على قاذفه ايضا لان حد القذف من جنس ما يندرء بالشبهات فلا بد من ان يصير قيام دليل التحريم اي تحريم المحارم عاما شبهة في درء الحد عن القاذف فان في زعم القاذف انه صادق فيقوله يا زاني لقيام دليل الحرمة وان كان في زعم المقذوف انه كاذب وهذا الطريق يشير الى ان النكاح صحيح والقضاء بالفسخ على الطريق الاول وهو ان نكاح المحارم لم يكن امرا اصليا فلم يجز استبقاؤه باطل لانه لما لم يكن امرا اصليا لم يجز استبقاؤه لقصور الدليل فلا يوجب الفسخ لفساده كالنكاح الفاسد بين المسلمين واما على هذا الطريق اي الطريق الثاني وهو ان النكاح صحيح وحد القذف يسقط بالشبهة فكذلك وان كان الدليل يقتضي وجوب الفسخ حيث سلم صحة النكاح منها بقوله فلا بد من ان يصير قيام دليل التحريم شبهة فاسقطا الحد لكن الشبهة والفسخ ما لا يسقط بالشبهة لكنها لا توجب على هذا الطريق لانها نوع جنس الصلات المستحقة المبتدأة اي المستحقة بالنكاح ابتداء ولهذا لم يشرط لها حاجة المستحق حتى ان المراة وان كانت غنية فانفة في اليسار تجب لها النفقة على الزوج فعلم بذلك ان النفقة لم تجب بطريق الدفع كما قال ابو حنيفه رح لان ما ثبت بطريق الدفع يكون بطريق الحاجة فيجب عند الحاجة وعند عدمها لا لا ترى ان الاب اذا صال على ابنه بالصلاح ولا يمكن دفعه الا بالقتل فانه يحل قتله للابن واذا ادرك المسلم اباه الحربي في الجهاد لا يحل له قتله بل يمكنه لقتله غيره لاستغنائه عن قتله بنفسه قال الامام حسام الدين الصغناقي رح ويحتمل ان يكون المراد من قوله اما على الطريق الاول ما قال في تعليل قول ابي حنيفه رح وهو ما قال وحقيقة الجواب ان قال واما النفقة انما شرعت بطريق الدفع وقلنا لم تجب النفقة بطريق الدفع بل لوجوبها صلة مبتدأة فلا تجب بهذا النكاح كما لو اسلمت لان هذا النكاح محكوم عليه بالبطلان واما على الطريق الثاني الى آخره والاوجه هو الاحتمال الاول لمساعدة لفظ الكتاب اياه ولان في احتمال الثاني ضرورة الترقين واحدا في المآل قوله والجواب لابي حنيفه رح اي عما قالا ان النفقة صلة مبتدأة الى الخ هو ان الحاجة الدائمة بدوام الحبس لا يؤيدها المال المقدر فان المراة وان كانت غنية تحتاج الى النفقة لدوام حبسها حتى وما لها وان كان كثيرا فهو مقدر فلا يرد حاجتها الدائمة

لان المال المقدر لا يفي مع دوام الحبس فتحققت حاجتها لا محالة فكان وجوب النفقة بطريق الدفع بهذا الطريق وما كان وجوب النفقة لاجل سبب انه محبوس بحق الغير ولا تعتبر فيه الغنى كما تقضي والعامل فانه تجب النفقة لها وان كانا غنيين باعتبار الحاجة الدائمة بدوام الحبس قال رح واما الشافعي رح لا قوله وذلك كما ستعلمهم الزنى اقول ان الشافعي رح جعل ديانة الكفرة دافعة للتعرض لا غير اي لا غير ذلك حيث لم يجعل ديانتهم دافعة لدليل الشرع في حق الاحكام التي يحتمل التغيير حتى لا يحد الذمي بشرب الخمر عندنا لان الحد شرع زاجرا في المستقبل وديانته تدفع شرعية ذلك فاما سائر الاحكام مثل تقوم خمر اصحاب الضمان على متلفها وصحة بيعها واجاب النفقة على الزوج واجاب الحد على القاذف فلا ثبت عنده لان خطاب التحريم تناول الكافر كما تناول المسلم بالاجماع وقد بلغه الخطاب حقيقة او تقديرا بالاشاعة في دار الاسلام وهو من اهل الدار وانكاره تعنت وجهل فلا يكون عذرا الا ان الشرع امرنا بان لا نتعرض لهم بعقد الذمة فكل ما يرجع الى ترك التعرض من الاحكام ثبت في حقهم وما لا فلا فعلى هذا اذا اتلف المسلم خمر الذمي او خنزيره لا يضمنها عنده وكذا اذا اتلفها ذمي لذمي دلانه لو ثبت لزم تعدي ديانتهم الينا والجواب عنه اي عن كلام الشافعي رح وهو قوله ان سائر الاحكام لا ثبت ان تقوم الاموال واحصان النفوس فمن باب جد القذف من باب العصمة والعصمة من الحظر عن التعرض فيكون في تحقيق العصمة لنفوسهم واموالهم سبب ديانتهم حظر عن التعرض ايضا اي كما ان اسقاط حد الشرب عن الذمي بديانته من باب ترك التعرض له وحظره عنه كذا اثبات تقوم الخمر والبقاء والاحصان بديانته من باب الحفظ عن التعرض لان الاموال والنفوس لا تصير معصومة محفوظة عن تعرض المسلمين في حق احكام الدنيا الا باجاب الضمان عليهم باتلافهم فوجب الضمان لضرورة تحقيق العصمة وقد بينا ما يبطل به مذهبه حيث قلنا ان الضمان لا يجب بتقوم المتلف لكن باتلاف المتلف والمتلف مسلم فكان الضمان عليه سبب اتلافه عند وجود الشرط وهو تقوم المتلف وكذلك حد القذف يجب بالقذف لا بالاحصان فلا تكون ديانتهم متعدية وقال مولانا حميد الدين الضرير رح قوله وقد بينا ما يبطل به مذهبه هو قال وحقيقة الجواب آنا لا نجعل الديانة متعدية لما اخره وتبين بهذا ان ما قلنا ان تقوم الاموال واحصان النفوس من باب العصمة هو من باب الدفع ايضا فان قيل لما كانت ديانتهم للتعرض والخطاب عنهم ولدليل الشرع وجب استحلال في حقهم لديانتهم ذلك حتى انه الذمي اذا باع خمرا بدرهمين من ذمي آخر ثم تقابضا لا القاضي او اسلم احدهما يجب نقضه كما لو باشر مسلم ولم تعتبر في ذلك ديانته لجل ذلك التصرف قلنا لا يلزم هذا على كلامنا لان استحلالهم الربوا ليس بديانة لهم اذ من ديانتهم تحريم الربوا بل استحلالا فسوغ في ديانتهم لان تحريم الربوا من اصل ديانتهم مثل خباثتهم فيما ائتمنوا من كنيهم بتغيير الاحكام وتبديل صفات النبي عليه لانهم نهوا عنه اي عن الخيانة فيه بتاويل ما ذكر فكذلك الربوا لانهم نهوا عنه قال الله رح واخذهم الربوا وقد نهوا عنه وذلك الاستحلال منهم كاستحلالهم الزنى والسرقة فان ذلك خارج عن ديانتهم يعتبر في حقهم حتى يجب اقامة الحد عليهم لان الزنى والسرقة حرامان في كل الاديان فكذلك استحلال الربوا ولهذا استثنى هذه الاشياء عليهم في عقد الذمة فيشترط عليهم ان لا يقتلوا ولا يزنوا ولا يسرقوا ولا يستربوا قال رح واما القسم الثاني فجعل صاحب الهوى لا قوله فلم يوجب ضمان اقول النوع الثاني من انواع الجهل جهل دون الكفر وهو جهل صاحب الهوى اي الذي يتبع هوى نفسه كالقدرية والجبرية وغيرهما فالقدرية وهي المعتزلة تقول صفات الله ٢

مثل الحيوة والعلم والقدرة والسمع والبصر لاعين ذلك من الصفات فانهم ناقضون لصفاته تعالى
عالم بالعلم قادر بالقدرة وكذا في سائر الصفات وكذا جهل صاحب الهوى في احكام الاخرة كعذاب القبر وسؤال
منكر ونكير عليهما والشفاعة لاهل الكبائر وجواز العفو عما دون الشرك لكن هذا النوع من الجهل لا يوجب الكفر لان
صاحبه متاول بالقرآن متمسك به فيما اعتقده وان كان ذلك التاويل ليس بتاويل للقرآن في الحقيقة كما تمسكت
المعتزلة في نفي جواز الرؤية بالآيات وفي كون صاحبه الكبيرة مخلدا في النار بقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وفي نفي الصفات بقوله تعالى ليس كمثله شيء وبقوله تعالى والهكم اله واحد ولو قلنا بالصفة
والصفة غير الموصوف لانتفى التوحيد وتمسكت المجسمة بظواهر الآيات ولكن مع ذلك هو جهل باطل بلا شبهة
لا يصلح عذرا في الآخرة لانه يخالف الدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فقوله تعالى ولا يحيطون بشيء
من علمه الا بما شاء وقوله ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين وان الله على كل شيء قدير الى غير ذلك من الآيات فانها
تدل على ان لله تعالى صفات واما العقل فهو ان الحوادث كما دلت على وجود الصانع دلت على كونه حيا عالما سميعا
بصيرا فوجب ان يكون له حياة وعلم وقدرة وسمع وبصر وان يكون هذه الصفات معان وراء الذات
اذ يحيل العقل بعالم لا علم له وحي لا حيوة له وقادر لا قدرة له وكذا في جميع الصفات ولان الاساسي المشتمل من المصاحف
لها معان صحيحة ثبوتها بدون تلك المعاني في الذات اذ ثباتها بدون تلك المعاني لا يكون بطريق اللقب او الهزل
كصبي ولد فمات عالما واميرا ولا علم له ولا امر منه تعالى الله عز ذلك علوا كبيرا ولان البناء كما يدل على الباني يدل
على حياته وقدرته لان من توقع نسج ديباج حسن النسج او بناء قصر عال من مبتنى او جماد او جاهل او
عاجز يعد من المجانين او السفهاء وقد عرف بدلالة العقل ايضا ان ما هو محل الحوادث جائز فلا
يجوز ان يكون صفاته تعالى جائزة لاستلزام جواز الحادث الذي هو محال ثبت بالدليل الذي لا شبهة فيه انه
تعالى موصوف بصفات الكمال منزه عن النقيصة والزوال وان صفاته قديمة بذاته وليست باعراض تحدث
وتزول بل هي ازلية لا اول لها ابدية لا آخر لها فكان ما ذهب اليه صاحب الهوى باطلا وجهلا بعد وضوح الدليل
فلا يصلح عذرا في الآخرة وكذا انكار الجهمية خلود الجنة والنار وامثالهما جهل باطل لان الدلائل الناطقة بهذه الاحكام
من الكتاب والسنة كثيرة واضحة لا تخفى على من تامل فيها عن انصاف وكذا جهل الباغي لا يكون عذرا ايضا
لكونه جهلا باطلا لانكاره الدليل الواضح الذي لا شبهة فيه اذ الدلائل لا تخفى على حقية خلافة الخلفاء الراشدين رضي
على وجه يعد جاحدها معاندا والباغي هو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل
متمسكا في ذلك بتاويل فاسد فان لم يكن له تاويل فحكمه حكم اللصوص وذلك مما خالف عليا رضي من الخوارج وعدوا عنه
فان الدلائل واضحة على حقية خلافته فانه رضي استشهد على راس الخمس وفوات رسول الله صلعم وقد قال صلعم
الخلافة بعدي ثلثون سنة وبعد خلافته رضي باخبار كبار الصحابة رضي من المهاجرين والانصار كما بعد خلافته
من قبله فكان هذا النوع من الجهل باطلا كالنوع الاول قوله الا انه متاول بالقرآن اي الا ان صاحب الهوى والباغي
كل منهما متاول بالقرآن اي مستدل به في اعتقاده فلذلك لم يحكم بكفره وان كان ذلك التاويل ليس بتاويل في الحقيقة
اما تاويل المعتزلة فقد مر بيانه واما الباغي فانه قال ان العاص يخلد في النار لانه تمسك بقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
وبعد جحوده يدخل نارا خالدا فيها

والامام لم يبق واجب الطاعة بوجود المعصية منه فيظهر عليه البغي بسبب هذا وهذا القول منهم مخالف للدليل الواضح
وهو قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وكذا يمتنع الباغي في حق وجوب القصاص على قتلة
عثمان رضي بقوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى والاتمسك له في ذلك فانه نقل عن الزهري رح انه قال وقعت الفتنة بين المسلمين
واصحاب رسول الله صلعم كانوا متوافرين فاتفقوا على ان كل دم اريق بتاويل القرآن فهو موضوع فكان اجماعهم ذلك
مخصصا لعموم الكتاب واذا كان الباغي متاولا بالقرآن كان جهله دون النوع الاول من انواع الجهل والكفر ولكنه اي لكن
الجامل في هذا النوع وانه متاول صاحب الهوى والباغي لما كان من المسلمين لانه بالبغي لم يخرج عن الاسلام وكذا بالهوى
اذا لم تعلم صاحبه في هواه او تحرم يستحل الاسلام اي تعتقد الاسلام نحلة ودينا وقيل اي ينتسب الى الاسلام ويدعي انه مسلم
ولكن غلافي هواه كغلاة الرافضة والمجسمة حتى خرج عن الاسلام فان الرافضة خذلها الله سمت عليا رضي انها اصنع لونها
مناظرته والزامه قبول الحق بالحجة فلم نعمل بتاويله الفاسد اذا لم توجد منعتهم ومتاولتهم فاذا استحل الباغي اموال
المسلمين ودمائهم بتاويل ان بايعه الذي كفر لاحكم بايمانه في حق تاويله كما حكمنا بايمانه في حق الكافر بدياته
لان الباغي بعقد الاسلام فامكن مناظرته والزام الحجة عليه بخلاف الكافر لان ولايته المناظرة والالزام منقطعة بوجب
العمل بديانته في حق ذلك قلنا ان الباغي اذا اتلف مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن كما لو اتلفه غيره بتاويله والولاية
الالزام بخلاف ما اذا كان له منعة فانه لم يؤاخذ بالضمان لانقطاع ولايته الالزام بالدليل حسما وحسمه يوجب العمل بتاويله والقاسد
لم يؤخذ بضمان في نفس ولا مال بعد التوبة كلم يؤخذ اهل الجرب به بتاويلهم بعد ما اسلموا وتدارؤي عن محمد رح انه
قال اتيتهم اذا تابوا بان يضمنوا ما اتلفوا من النفوس والاموال والنوم في الحكم فانهم كانوا معتقدين الاسلام وقد ظهر لهم
خطاهم في الله ويل الا ان ولاية الالزام كانت منقطعة للمنعة فلا يجبرون على الاداء الضمان في الحكم ولكن يفتى به ديانتهم وبين
ربهم ولا يفتى اهل العدل مثله لانهم مخطئون في قتالهم ومقتلون بالامر قوله وكذلك اي وكوجوب الضمان سائر
الاحكام التي تلزم المسلمين تلزمه لانه مسلم وولايته الالزام باقية وقال الشافعي رح يلزم الضمان الباغي وان كان له منعة
لانه مسلم يلتزم احكام الاسلام وقد اتلف بغير حق فيجب عليه الضمان لانه من احكام الاسلام ولا عبرة لتاويله في ذلك
وتحصنه البغاة ما روي انه لما اشتد القتال بين المسلمين امر عمرو بن العاص لاصحاب معاوية حتى جعلوا المصاحف
على رؤس الرماح وقالوا لاصحاب علي رضي بيننا وبينكم كتاب الله تدعوكم الى الجنة ويدعونا الى النار فقال لهم علي رضي انا هذا كيد منهم فلا
تلتفتوا اليه فلم يفعلوا وقالوا كيف نقاتل قوما يدعوننا الى الجنة ويدعون الى النار بكتاب الله ثم ان عمرو بن العاص قال لمعاوية ان بقي على
امر حتى يرتفع الخلاف والمجادلة فانه قتل خلق عظيم وكاد ان لا يبقى من اصحاب رسول الله صلعم ثم قال نتفق على الحكمين
حكم منا وحكم منكم فربما نتفق الحكمان على الامامة فهو الامام وكان علي رضي يعرف انه حيلة وكان لا يرضى بذلك حتى احتج
عليه اصحابه وقالوا لا بد من ان نتفق عليه فوافقهم علي رضي على ذلك فخرج من اصحاب معاوية عمرو بن العاص
ومن اصحاب علي رضي ابو موسى الاشعري رضي فقال عمرو بن العاص لابي موسى يجب علينا ان نعزل هذين ثم نتفق
على واحد منهما حتى لا يقع هذه الفتنة ثم قال ابو موسى انت اكبر سنا فاصعد على المنبر واعزل عليا عن الامامة فصعد المنبر وحمد الله وائنى عليه ودعا للمومنين والمومنات ثم قال ان هذه الفتنة قد طالت والصواب ان نعزل عليا ومعاوية
واخرج خاتمه من اصبعه وقال اخرجت عليا عن هذا الامر كما اخرجت هذا الخاتم من هذا الاصبع ونزل ثم صعد عمرو بن العاص

وحمد الله ٢ وأثنى عليه وصلى على النبي صلعم ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر الفتنة ثم قال إني أدخلت معاوية في هذا الامر وكما ادخلت هذا الخاتم في هذه الاصبع وادخل خاتمه في اصبعه فلما سمع علي رضه بذلك عرف انهم افسدوا عليه الامر ثم خرج الخوارج على علي رضه فوبخهم اثنى عشر الفا عسكره وقالوا ان عليا كفر حيث ترك حكم الله ٢ واخذ بحكم المحكمين فهؤلاء هم الخوارج الذين كفروا في البلاد وزعموا ان من اذنب فقد كفر وقد اخطاؤا في ذلك اذ الوضا بحكم المحكمين جايز فيما لا نص فيه على ان عليا رضه لم يكن راضيا بذلك بل كان منكرها وعلى رضه كان على الحق اذ هو كان خليفة حق حيث اختاره عمر رضه للخلافة وقد اتفق كل بعده على ان الصحابة المختلفة فيما بينهم عثمان وعلي رضها وهذا القدر الذي ذكرنا من قصتهم لرفع الابهام والا لكان السكوت عما جرى بينهم اولى فانهم قضوا الى استغفار قال ـــــ ٢٠ ووجب المجاهدة لمجاربتهم للاقوله والهم في حقنا فكل وجه اقول ـــــ اذا كانت للبغاة منعة وجب المجاهدة اي جهادهم ومقاتلتهم بطريق الدفع لا ان تجب ابتداء كما تجب مقاتلة الكفار قال علي رضه قاله للخوارج في خطبته ولن تقاتلكم حتى تقاتلونا هنا حتى تغزوا الينا القتال بالتجمع والتحيز عن اهل العدل وذلك دليل على انهم ما لم يعزموا على الخروج لا يتعرض لهم بالقتل ولا يحبس فاذا تجمعوا وعزموا على الخروج وجب على كل فريق على القتال ان تقاتلهم مع امام المسلمين لقوله ٢ فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله والامر للوجوب ولانهم قصدوا اذى المسلمين وتهييج الفتنة واماطة ذلك الاذى وتسكين الفتنة فرض واجبات الدين ووجب قتل اسرائهم قطعا لمادة شرهم لانهم يسعون في الارض بالفساد وذكر في المبسوط بلفظ لا باس بقتل اسيرهم اذا كانت لهم فيئة لان شره اندفع لكنه مشهور لتخلص لتحيز لا فيئة حاذا راى الامام المصلحة في قتله فلا باس بان يقتله واذا لم تبق لهم فيئة لا تقتل لان اباحة القتل لدفع الشر وقد اندفع وكان علي رضه يحلف ما يا سر منهم ان لا يخرج عليه ثم يخلي سبيله ووجب الدفيف على جريحهم يقال دففت على الجريح تدفيفا اذا اسرعت قتله قال ابو عبيد يروى بالدال والذال معا كذا في الصحاح ولم يجز اموالهم ودماؤهم بناء على وجوب المقاتلة معهم ولم يحرم عن الميراث بقتلهم اي ان العادل اذا قتل مورثه الباغي في حال المقاتلة فانه يرثه اجماعا لان الاصلام جامع اي بين العادل والباغي لكونهما على دين واحد في الاصل فلم يثبت اختلاف الدين الذي هو مانع عن الارث وهذا القتل حق اذ القاتل محق فيه فصار كما لو قتل قصاصا ثم لم يحرموا ايضا اي اهل البغي اذا قتلوا مورثهم العادل فانهم لا يحرمون ايضا عن الميراث عند ابي حنيفه ومحمد خلافا لابي يوسف ٢ ثم الخلاف فيما اذا قال الباغي كنت على الحق حين قتلته واما الآن على الحق اما اذا قال قتلته وانا اعلم اني على باطل حين قتلته لم يرثه اجماعا لانه ان قال قصدت بقتله الدفع والحاجة فهذا لا يستحق الارث ٢ لان القتل من اهل البغي في حكم الدنيا بشرط وجود المنعة في حكم اجتهاد منهم من اهل العدل بناء على دياناتهم وان كان في دياناتهم بقاء وحل قتلهم او ما ذكرنا باطلا في اعتقاده ولان القاتل فاسد ملحق بالصحيح اذا انضمت اليه المنعة ثم القتل بالقاتل الصحيح لا يوجب حرمان الميراث فكذا القتل بالقاتل الفاسد ووجب حبس اموال اهل البغي زجرا لهم عن البغي وعقوبة عليه ولم تملك اموالهم لان اصل الدار واحد والدار بحكم الديانة مختلفة فسبب العصمة وجهة اتحاد الدار ولا تثبت جهة اختلافها بحكم الديانة وهو ان كل واحد من الفريقين اعتقد ان الفريق الآخر على الباطل وان دماءهم مباحة

وإذا كان كذلك فلم يجب الضمان بالشك ولم يجب الملك بالشبهة وهذا لانه لو كانت الدار مختلفة من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء ولم يجب الضمان ولو كانت متحدة من كل وجه لم يثبت الملك وجب الضمان فاذا كانت مختلفة من وجه متحدة من وجه لم يثبت كل واحد من حكم الاختلاف والاتحاد على الاطلاق بالشك فكذلك لم يجب الضمان نظرا الى الاختلاف ولم يثبت الملك نظرا الى الاتحاد فان قيل لم يجعل ثبوت الملك نظرا الى الاختلاف ووجب الضمان نظرا الى الاتحاد قلنا لان في ترك الجواب بجانب الاتحاد من كل وجه لانه لما كان موجبا للملك نظرا الى الاختلاف وهو الاقوى كان موجبا لنفي الضمان بالطريق الاولى فكان في ترك الجواب بجانب الاتحاد لان استيلاءهم لما كان منبئا اقوى الامرين باتي شبهة كانت كان منبئا لاضعفهما بالطريق الاول وقيل لعلي رضه يوم الجمل لا نقسم بيننا ما افاء الله علينا قال فمن يأخذ منكم عايشة قال ذلك استبعادا لكلامهم واظهارا لخطائهم وتدفيف ما اصاب من عسكر اهل البصرة ان في رجبة الكوفة وقال فمن كان يعرف شيئا اخذ بخلاف اهل الجرب حيث يملكون اموالنا اذا استولوا عليها لان الدار مختلفة والمقاتلة متباينة من كل وجه فبطلت العصمة الثابتة في حقهم والعصمة الثابتة لهم في حقنا من كل وجه فلهذا يملك اموالهم كما يملكون اموالنا قال ـــــ ٢٠ وكذلك جهل مخالف في اجتهاده الكتاب للقوله وما لا يفيد اقول ـــــ جهل مخالف في اجتهاده الكتاب او السنة المشهورة من علماء الشريعة وايه الفتوى او عمل بالنوب من السنة على خلاف الكتاب او السنة المشهورة جهل باطل لا يصلح عذرا اصلا كجهل الكافر لمخالفته الدليل الذي لا شبهة في ثبوته وهو الكتاب والسنة المشهورة وذلك مثل الفتوى بجواز بيع امهات الاولاد وهو قول بشر وداود الاصفهاني وبه قالت الروافض منهم كما روي عن جابر بن عبد الله رضه انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلعم وبانا الماية والجلية للبيع قبل الولادة معلومة بينهما بيقين فلا ترتفع بعد الولادة بالشك وهذا مخالف للسنة المشهورة وهي قوله صلعم لمارية القبطية حين ولدت ابرهيم عليه اعتقها ولدها قالوه عليه حين سئل له الا تعتقها وما روي عن عكرمة عن ابن عباس رضه انه قال قال النبي صلعم ايما امة ولدت من سيدها فهي معتق عن دبر منه وما روي عن سعيد بن المسيب انه قال امر رسول الله صلعم بعتق امهات الاولاد من غير الثلث وان لا يبعن في دين وما روي عن عمر رضه انه نادى على المنبر الا ان بيع امهات الاولاد حرام ولا رق عليها بعد موت مولاها واذا كان القول بالجواز مخالفا للسنن المشهورة كان مردودا وكان القياس مع مقابلتها فاسدا وقبل القول بجواز القصاص مع القسامة وهو قول مالك والشافعي في القديم رحما وقالا بلغنا هذا عن رسول الله وذلك مخالف للسنة المشهورة وهي ما روي ان النبي صلعم قضى بالقسامة والدية اي على اهل المحلة وعمر رضه قضى بذلك على اهل واد عنه وروي ان اهل واد عنه بعد القضاء بالقسامة والدية عليهم قالوا لا ايمانا ندفع عن اموالنا ولا اموالنا ندفع عن ايماننا فقال عمر رضه ايمانكم تحقن دماءكم واموالكم فلوجود القتيل بين اظهركم وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضهم ولم ينكر عليه احد فجعل اجماعا ومثل القول باستباحة متروك التسمية عامدا وهو مذهب الشافعي رح تمسكا بقوله صلعم تسمية الله في قلب كل امرء مؤمن وبالقياس على متروك التسمية ناسيا وذلك مخالف للكتاب وهو قوله ٢ ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه نص في النهي ومطلق النهي للتحريم ويؤيد ذلك انه ذكر الحرف من وانه في موضع النهي للمبالغة فتقتضي حرمة كل جزء منه وفي الآية بيان ان الحرمة لعدم ذكر اسم الله ٢ لان التحريم بوصف دليل على ان ذلك الوصف هو الموجب للحرمة كالميتة والموقوذة وبهذا تبين فساد جعل الآية على الميتة وذبايح المشركين

لان الجرمة هناك ليست لعدم ذكر اسم الله لانه لو ذكر اسم الله عليها لما حلت فعلم ان الحرمة لعدم ذكر اسم
الله ومقبل القضاء بالشاهد الواحد ويمين المدعي وبه قال الشافعي رح فانه يخالف الكتاب وهو قوله تع واستشهدوا
شهيدين من رجالكم الاية ويخالف السنة المشهورة وهي قوله صلعم البينة على المدعي واليمين على من انكر فان
فيه بيان ان اليمين في جانب المنكر دون المدعي وانما قلنا ببطلان هذا القول من الجهل لانا امرنا بالامر
بالمعروف والنهي عن المنكر وامرنا بالنصح لكل مسلم والنصح مصدر نصحتك والاسم النصيحة ومن المعروف
العمل بالكتاب والسنة المشهورة ومن المنكر مخالفتها ومخالفة احدهما ومن النصيحة الارشاد الى
الصواب واظهار الحق بالمناظرة واقامة الدليل فيجب علينا ذلك ويجب على الخصم الطلب والقبول فلا
يكون جهله عذرا اصلا وعلى ما ذكرناه يبتنى ما بعده فيه قضاء القاضي وما لا بعده فيه ذلك فكل اجتهاد لا يخالف
الكتاب او السنة المشهورة بعده فيه قضاء القاضي فكل اجتهاد يخالفهما او احدهما لا بعده فيه ذلك قال
واما القسم الثالث الى قوله ومثله كثير اقول النوع الثالث من الجهل يصلح شبهة دارية لدرء الحدود
والكفارات وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وهو الاجتهاد الذي لا يكون مخالفا للكتاب او السنة
المشهورة او في غير موضع الاجتهاد اي لم يوجد فيه اجتهاد لكن في موضع الشبهة اي الاشتباه اما
الاول فان من صلى الظهر على غير وضوء اي غير عالم بعدم الوضوء ثم صلى العصر على وضوء اي ذاكرا له وعندنا
ان الظهر جائز لكونه غير عالم بعدم الوضوء فيه فالعصر فاسدة لان هذا جهل على خلاف الاجماع لان ظهر
فاسد بلا خلاف فعليه ان يعيدهما جميعا وكان من القسم الثاني وان قضى الظهر ثم صلى المغرب وعنده اي وعند
المصلي ان العصر جائز ذلك اي المغرب ويعيد العصر فقط لانه جهل في موضع الاجتهاد اذ الترتيب بين
الفوائت مجتهد فيه فكان دليلا شرعيا وهو موضع الاستشهاد بوجود كل الاول لبنا، هذا عليه وحاصل الفرق
ان فساد الظهر بترك الوضوء فساد قوي يجمع عليه فكانت الظهر متروكة بيقين فيظهر اثر الفساد فيما يؤدى
بعدها ولم يعذر بالجهل فاما فساد العصر بسبب ترك الترتيب ضعيف يختلف فيه فلا تكون متروكة بيقين
فلا يتعدى حكم تلك صلوة اخرى وقال اصحابنا رح في الذي قتل وله وليان فعفا احدهما عن القصاص ثم قتله الولي
الثاني عمدا وهو يظن ان القصاص باق له على وجه الكمال وانه وجب لكل واحد الوليين قصاص كامل انه
لا قصاص على القاتل لان جهله حصل في موضع الاجتهاد فان عند ابي حنيفة رح سقط القصاص لكل واحد
من الاوليا، على وجه الكمال لانه اثبات ما لا يتجزى لانتفاء وجوب لكل واحد منهما كولاية الانكاح وليس المراد
منه ان بقاء ولاية الاستيفاء بعد عفو احد الشريكين للآخر امر مجتهد فيه كما ان الترتيب في الصلوة الاول
امر مجتهد فيه فان واجد من الفقهاء لم يقل بذلك وقوله وفي حكم يسقط بالشبهة اي بعدما حصل جهلا في موضع
الاجتهاد حصل في حكم يسقط بالشبهة وهو القصاص وكان الاول بالاعتبار من الجهل في المسئلة الاولى وقال زفر
رح على القاتل القصاص لان الولي سقط بعفو احدهما علم به الاخر او لم يعلم فبقي مجرد الظلم من الاخر وانه غير
مانع من وجوب القصاص بعد تقرر سببه كما لو قتل رجلا على ظن انه قتل وليه ثم جاء وليه حيا كان عليه القصاص
قلنا قد علم وجوب القصاص فالاصل بقاؤه واجبا في حق ظاهرا والظاهر يصير شبهة في درء ما يندرء
بالشبهات

المستشهد به لان هناك قد ظهر المسقط عفوا وأقدم على القاتل بالعلم بالجرمة وكذلك اي وكالولي القاتل ان الجهل
يصلح شبهة "صام اربعة ايام ثم احتجم ثم اخطر على ان الحجامة فطرته على ذلك التقدير اي على تقدير ان الحجامة فطرته لم يلزمه
الكفارة اجماعا وهذا فيما اذا كان ظنه معتمدا على فتوى فقيه بالفساد لا مطلقا لان على العامي ان يأخذ بقول المفتي وان
كان يجوز ان يكون مخاطبا فيما يفتي لانه لا دليل للعامي سوى هذا فكان معذورا فيما صنع ولا عقوبة على المعذور وقوله لما
قلنا متعلق بذلك لانه تضمن جواب المسئلة بان جوابها ليس بمذكور صريحا قال الامام علاء الدين عبد العزيز رح ظني
ان قوله على ذلك التقدير زيادة وقعت من الكاتب وان قوله لم تلزمه الكفارة جواب المسئلة واذا بلغه حديث الحجامة وهو
قوله صلعم افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف تاويله لم يلزمه الكفارة عند ابي حنيفة وبه خلافا لابي يوسف رح واذا احتجم
وظن ان ذلك يفطره ثم اكل معتمدا على ذلك النظر فعليه القضاء والكفارة بالاتفاق قال رح ومن زنى
بجارية امرأته الى قوله على الاصل الذي ذكرنا اقول القسم الثاني من النوع الثالث نظيره رجل زنى بجارية
امرأته او بجارية والده او ابنه على ظن انها تحل له لم يلزمه الحد عندنا خلافا لزفر لانه يصير الجهل الى بالجرمة والتاويل الى
تاويل ان الجارية تحل له كما تحل نفس المرأة وكم تحل جارية الى بالتملك في موضع الاشتباه شبهة في درء الحد لان
الجهل يشتبه على الابن لرجحان الاسباب تحل له الاستباحة بمال ابنه بالغلبة قرابة الولاد وهذه القرابة مؤكدة فتشتبه
عليه انه كما تحل الاستباحة بماله تحل له الاستباحة بماله ايضا ولهذا جعل مال ابنه في حق النفقة كماله فيها في حق ابنه وكذا
مال المرأة من وجه بمنزلة مال الزوج وقيل في تاويل قوله رح وجعل عائلا فاغنى اي بمال خديجة واذا كان كذلك يكون
شبهة الاشتباه مؤثرة في سقوط الحد على ما اشتبه عليه كقوم شفعوا على مائدة خمرا فعرفوا منهم انه خمر يجب عليه الحد
ولا يصير هذا الجهل شبهة في النسب والعدة فلا يثبت نسب الولد منه وان ادعاه لان النسب يعتمد قيام الملك
او الحق في المحل وهذا الفعل يختص زنى في نفسه وكذا لا يثبت العدة لانها تقضي النكاح او شبهته ولم يوجد لخلاف
ما اذا وطئ جارية اخيه او اخته فانه لا يسقط الحد لانعدام الشبهة اذ لا بسطة لاحدهما في مال الآخر وكذلك جزء لو سلم
ودخل دارنا فشرب الخمر وقال لم اعلم بحرمة الخمر لم يحد بخلاف ما اذا زنى لان اهل دار الحرب استحلوا الخمر بدياناتهم دون
الزنى فانه حرام في الاديان كلها فلم يكن الجهل في موضع الشبهة وبخلاف الذمي اذا اسلم ثم شرب الخمر وقال لم اعلم بحرمتها
فانه يحد لانه كان من المسلمين فلا يعذر بالجهل وقوله وهذا بناء على الاصل الذي ذكرنا اشارة الى ما تذكره من ان
الجهل في النوع الثاني انما تعتبر اذا كان في موضع الشبهة اما اذا كان في غير موضعها فلا قال رح واما القسم
الرابع لما قوله لم يجز اقول النوع الرابع من انواع الجهل هو الجهل بدار الحرب فلو اسلم فيها ولم يهاجر الينا
ان جهله يكون عذرا في حق الشرائع حتى انه لو مكث في دار الحرب ولم يصل ولم يصم لا يجب عليه قضاء وما لا ان الخطاب
النازل حقيقة في حق اهل الاصل في دار الحرب خفاء الدليل فلم يبلغ الخطاب حقيقة بالسماع ولا حكما بشهرته فلا يضاف هذا
الجهل للتقصير لانه غير مقصر اي في طلب الدليل وانما التقصير من جهة خفاء الدليل فصير الجهل به اي بالخطاب
عذرا وقال زفر رح يجب عليه قضاء وما لانه صار ملتزما للاحكام بقبول الاسلام وانما قصر عنه خطاب الاداء بجهله به
وذلك لا يسقط القضاء بعد تقرر السبب الموجب كما لو نام اذا انتبه بعد مضي وقت الصلوة قلنا ان الايام بلغه
الخطاب تقديرا لشهرة الخطاب في دار الاسلام بخلاف من كان في دار الاسلام فان الجهل ليس بعذر حقا لان الدار
دار استيطان الاحكام
الشرع

فيكون الجهل مضافا الى تقصيره فلم يصلح عذرا في سقوط الاحكام وكذلك الخطاب في اول نزوله خفي فكل من لم يبلغه
ذلك من المسلمين كان معذورا مثل ما روينا بضم الراء في قصة اهل قباء فانهم لما سمعوا بتحول القبلة من بيت المقدس الى
الكعبة وهم في صلوة الظهر استداروا واتموا صلوتهم من غير نقض المؤدى قبله ولم يستحسنه النبي صلعم وقد قال
الله تعالى في ذلك وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت المقدس وروى ان النبي صلعم لما توجه الى الكعبة قالوا كيف
بمن مات قبل التحول من اخواننا فنزلت الآية وكذا في قصة تحريم الخمر فان التحريم لم يثبت في اول الخطاب به في حق من لم
يبلغه ذلك قال الله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا الآية اى شربوا الخمر قبل علمهم
بالتحريم والطعم يستعمل بمعنى الشرب قال الله ومن لم يطعمه فانه مني اى لم يشربه عن ابن كيسان لما نزل
تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رضي يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وهم
بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فانزل الله ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات
اى غير الاموات والاحياء في البلدان جناح ان اثم فيما طعموا من الخمر والقمار اذا ما اتقوا ما حرم الله عليهم سوالها
وقيل اتقوا الشرك وآمنوا بالله وعملوا الصالحات ثم اتقوا يعني الاحياء في البلدان الخمر والقمار اذا جاءهم تحريمها
وآمنوا الى صدقوا بتحريمها ثم اتقوا ما يحرم عليهم بعد هذا بنص يرد في التحريم بعض ما احلهم واحسنوا فيما
تعتدهم الله والله يحب المحسنين فهذا معنى ذكر التقوى ثلاثا في هذه الآية كذا في التيسير بخلاف من كان في دار
الاسلام من المسلمين ولم يبلغه بعض الشرايع فان جهله ذلك لا يعتد عذرا الا ترى انه اذا انتشر الخطاب في دار
الاسلام فقد تم التبليغ من جهة صاحب الشرع ثم جهل بعد ذلك لا يعذر بعد انتشار الخطاب وشهرته فانما اتى اتى من قبل
بالجهل من هذه الجهة من قبل تقصيره لا من قبل خفاء الدليل فلا يعذر في سقوط الاحكام كمن لم يطلب الماء في الغمران ظانا
ان الماء معدوم فتيمم وصلى والماء موجود لم يجز صلوته لانه مقصر في ترك الطلب في موضع الماء بخلاف ما اذا
ترك الطلب في المفازة على ظن عدم الماء فتيمم وصلى حيث جاز صلوته لانه ليس بمقصر في ترك الطلب وانما
قيد بقوله والماء موجود لانه اذا لم يكن موجودا في الواقع جاز صلوته كذا في بعض اخواتها. مقال من مهنا اثبت
الى رجلها دخل عليك البلاء ومنه قول الاعرابي وهل اتيت الا من الصوم اى وهل اتاني المحذور الا من الصوم قال
وكذلك جهل الوكيل بالوكالة لما قوله او العدد اقول ان جهل الوكيل بوكالته عذر مثل ما مر من الجهل
حتى لا يصير وكيلا بدون علمه وكذا جهل المأذون بالاذن عذر حتى لا تواخذ بضمان ما تصرف في المال قبل بلوغ الخبر
اليه لان فيه اى في التوكيل والاذن نوع الزام على الوكيل والمأذون حيث يلزم الوكيل اجراء على موجب الوكالة من
التسليم والتسلم وتحويلها ويمتنع عليه شراء شئ وكل بشرائه بعينه وبيع شئ وكل ببيعه ممن لا يقبل شهادته ويجب
الدين على المأذون في تصرفاته ووجب عليه التسليم والتسلم وبطل شفعته ان لم يطلب فكان فيه الزام من هذا
الوجه فلا يلزم بدون علمه بالاذن ولان في زعم المأذون ان عهدة تصرفه انما تلحقه بعد العتق فلو اخذ بالضمان
في الحال لكان ذلك الزام شئ لم يلتزمه الا انه اى لكن الشان لا شرط فيمن يبلغه اى يبلغ الوكيل او العبد
او يبلغ الاذن او التوكيل اليهما العدالة بالاتفاق وان كان المبلغ فضوليا لان كل واحد من الوكيل والاذن ليس
بالزام يحض بل الوكيل والمأذون كل واحد منهما مخيرين ان يقبل الوكالة والاذن وبين ان لا يقبل فلا شرط
العدالة في المبلغ

وكذلك جهل الوكيل بعزله عذر حتى يجوز تصرفاته الى ان يعلم العزل وكذا جهل العبد المأذون بالحجر عذر حتى نفذ
تصرفه قبل بلوغ خبر الحجر اليه وكذا جهل مولى العبد الجاني بجناية العبد خطاء عذر للمولى حتى لا يصير مختارا للفداء
باعتاق العبد وبيعه وبحوهما قبل العلم بالجناية وكذا جهل الشفيع بالشفعة عذر ومعناه بالشفعة التي بسبب البيع بان
بيعت دار بجنب دار الشفيع ولم يعلم هو بالبيع انه يكون عذرا حتى اذا علم بالبيع بعد زمان من وقت البيع ثبت له حق الشفعة
لان الدليل اى دليل العلم خفي اى في الصور الاربع لان هذه الامور لا تكون مشهورة فان الموكل يستبد بالعزل والمولى
بالحجر والعبد بالجناية وصاحب الدار ينفرد بالبيع فكان يحصل العلم للوكيل والعبد والمولى والشفيع بهذه الامور وفيه الزام
اى في كل واحد من هذه الامور الاربعة الزام ضرر لان الوكيل يتصرف على ان لازم تصرفه على الموكل وبالعزل يلزم
التصرف على الوكيل وفيه من الضرر ما لا يخفى وبطل ولاية المأذون في التصرفات بالحجر فانه غرر في حقه ويلزم على
المولى الدفع او الفداء بجناية العبد وفيه ضرر ظاهر ويلزم الشفيع ضرر الجار وما فيه الزام موقوف على علم من يلزمه
كما في احكام الشرع قبل انتشار الخطاب فشرط ابو حنيفة رح في الذي يبلغه اى يبلغ ما مر ذكره من الوكيل والمأذون
والمولى والشفيع بالعزل وبالحجر وبالجناية وبالبيع من غير رسالة العدالة في الشاهد والعدد في الشهود لما ان
في كل واحد مما ذكر معنى الالزام والالزامات لا تثبت الا بلفظة الشهادة والعدد عند الامكان والحرية والاسلام
والعقل والبلوغ والعدالة وما ليس فيه الزام بوجه كالوكالات والمضاربات والوسالات في الهدايا والاذن
في التجارات تثبت بخبر الواحد بشرط التمييز دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والكافر والصبي وما فيه
الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون يشترط احد شطري الشهادة اما العدالة او العدد
اذا كان المخبر فضوليا لانه من وجه يشبه ما ليس فيه الزام لان المتصرف يتصرف في ملكه كيف شاء
ويشبه الالزامات من وجه لانه يبطل ولاية الوكيل والمأذون بالعزل والحجر فان قيل لو كان للوكيل ولاية
ثابتة لكان ينبغي ان لا يجوز ابطالها وان علم كما لا يجوز ابطالها بدون علمه قلنا ليس ذلك بابطال من كل وجه بل
من وجه بالنظر للاثبوت الولاية في الحال ومنع من وجه بالنظر للان حال البقاء في هذا العقد كحال الابتداء
كانه تعقد ساعة فساعة ولهذا تبطل الوكالة بموت الوكيل والموكل لزوال اهليتها للتوكل والتوكيل فبالعزل يمنع
الوكيل عن ثبوت ولايته في ملكه واذا دار بين اجتنبين وقرنا حظها على الشهير فقلنا بصحة العزل مع العلم
علما بشبه المنع وبعدم ثبوت العزل حال عدم العلم علما بشبه الابطال وانما قال من غير رسالة لان في الرسالة
لا شرط العدالة ولا العدد بالاجماع فانه لو ارسل الوكيل رسولا بعزله ينعزل بخبره اجماعا سواء كان الرسول
عدلا او فاسقا حرا او عبدا صغيرا او كبيرا ثم اختلاف فيما اذا اخبر الوكيل رجل غير عدل وكذبه الوكيل فعندهما
حنفه رح لا ينعزل الوكيل وان ظهر صدق المخبر وعندهما ينعزل اذا ظهر صدق المخبر وان كذبه حتى لو صدقه
ينعزل في قولهم جميعا كذا في شرح الطحاوي رح قال ـــــ رح وكذلك جهل المرأة البكر لقوله في شرط القضاء
اقول ـــــ ان البكر البالغة اذا زوجها الولي ولم تعلم بالنكاح الولي بجعل جهلها بذلك عذرا كجهل الذي مر
ذكره حتى تثبت لها الخيار بعد العلم وان سكتت قبل العلم بالنكاح خفا الدليل في حقها لانها لا تتمكن من معرفة احكام
الشرع وما فيه الزام ضرر وقوله مثله لا حاجة الى ذكره لان قوله وكذلك يغني عن ذلك الا انه كرر ذكره لتفيد
الاشتراك

ف العلة المتقدمة وهي قوله لان الدليل خفي وفيه الزام وكذلك قوله اي قول ابي حنيفه رح في تبليغ الشرايع الى الحربي الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فانه شرط في المبلغ العدالة او العدد اذا لم يكن المبلغ رسول الامام لان في هذا الزاما على المسلم فلا بد فيه من احد شطري الشهادة وقال شمس الائمة السرخسي رح الاصح عندي انه لا تشترط العدد او العدالة في هذا الاصل حاصة لان كل مسلم يلزمه تبليغ الشرايع لمن لا يعلمها قال صلوا الا تبليغ الفاهد الغايب فكان المبلغ بالتبليغ مسقط ما وجب عليه فلا تشترط فيه العدد او العدالة بل يشترط فيه ما يصير اهلا للتبليغ وكذلك الامة المنكوحة اذا اعتقها مولاها وهي جاهلة بالاعتاق او بخيار العتق بعد العلم باعتاقها تحمل جهلها عذرا لان الدليل اي دليل العلم خفي في حقها اذ اشتغالها بخدمة مولاها شاغل لها عن تعلم احكام الشرع فعذرت بالجهل بثبوت الخيار فثبت لها الخيار ولانها دافعة اي ضرر زيادة الملك عليها عن نفسها اذ الملك يزداد بالاعتاق والجهل يصلح حجة للدفع فثبت لها خيار العتق بخلاف الحرة فانها تتقرر لمعرفة احكام الشرع فلم تحمل جهلها بالشرايع عذرا وبخلاف الصغيرة البكر اذا زوجها غير الاب من الاولياء ثم بلغت جاهلة بخيار البلوغ لم تعذر هي في ذلك بل تصير بسكوتها راضية لان دليل العلم في حقها مفهوم وغير خفي لانها كانت متفرغة لمعرفة احكام الشرع والدار دار العلم فنفي جهلها بها على تقصيرها ولان الصغيرة تريد بذلك اي بالجهل الزام فسخ النكاح ابتداء لا الدفع عن نفسها لانها ليست بدافعة اذ الضرر في انكاح الاخ ونحوه خفي وربما يكون ابقاء النكاح في حقها انفع فلم تعتبر العلم الخفي في ذلك بل اكتفي فيه بدليل العلم ودليل العلم فيه منتشر لان الدار دار الاسلام وهي دار العلم واما الامة التي اعتقت فتدفع ضرر زيادة الملك عليها عن نفسها والدفع متوقف على حقيقة العلم فتعذر بالجهل ولهذا اي ولاجل ان خيار البلوغ للالزام افترق الخياران اي خيار العتق وخيار البلوغ في شرط القضاء فان خيار العتق لا يقتصر على القضاء الفاصل في حق انفساخ النكاح بل بفسخ ذلك بمجرد اختيارها نفسها بما سبق انه دفع الالزام قصدا واما خيار البلوغ فيقتصر على القضاء في حق انفساخ النكاح حتى اذا ردت النكاح بعد البلوغ لا يرتفع النكاح بالم يقض القاضي به حتى لو مات الزوج قبل قضاء القاضي بالفسخ بعد ردها تورثه فان فسخ الصغير ايضا دافعه لانها تدفع تاكد الملك عليها قلنا لا نسلم ان ملكها غير متاكد ولهذا يثبت بحكم النكاح ما من النسب والعدة والارث وغير ذلك قال ـــــ رح وعلى هذا الاصل للاخ ان يزوج اخته الصغيرة على ما مر من الاصل وهو ان ما فيه الزام على الغير لا يثبت بدون علمه قال ابو حنيفه وحمه الله في صاحب خيار الشرط في البيع سواء كان بائعا او مشتريا اذا فسخ بيع عقد البيع بغير حضور صاحبه ان ذلك الفسخ لا يصح لان شرط الخيار وضع لاستثناء حكم العقد فان الخيار يمنع حكم العقد كالاستثناء فانه يمنع انعقاد السبب لكن شرط الخيار في البيع ما ثبت بخلاف القياس فيما يحكم لا السبب على ما عرف فكان بمنزلة الاستثناء في حق الحكم واما وضع شرط الخيار لا باستثناء حكم العقد لعدم اختيار العاقد حكم العقد واذا امتنع حكم العقد بسبب خيار الشرط فاتت صفة اللزوم عن العقد فينفسخ العقد بناء على فوات صفة اللزوم عن العقد لان شرط الخيار وضع للفسخ لا محالة لانه لو كان موضوعا للفسخ لوجد الفسخ البتة وليس كذلك لانه قد لا يفسخ العاقد بل يجيز واذا كان كذلك لم يكن الفسخ حكما للخيار فيصير اي صاحب الخيار متصرفا على صاحبه فيما فيه الزام

لان صاحبه قد يجري على موجب العقد فهو بالفسخ يلزمه خلاف موجب عقده فلا يصح الا بحضور صاحبه تبل مضي مدة الخيار دفعا للضرر ثم الشرط علم صاحبه دون حضوره وانما كني بالحضرة عن العلم كذا في الهداية ولهذا قال المصنف رح فلا يصح الا بعلمه فان فسخ صاحب الخيار العقد في غيبة صاحبه وبلغ الفسخ رسول صاحب الخيار او صاحبه في مدة الخيار وهي الثلث صح التبليغ فرغير شرط عدالة الرسول لان في الرسالة لا يشترط العدالة ولا العدد بالاجماع كما مر وبعد الثلث لا يصح التبليغ لانه تم العقد لمضي المدة قبل الفسخ فاذا بلغ الفسخ فضولي في الثلث شرط فيه اي في المبلغ العدد او العدالة عند ابي حنيفه رح لان فيه نوع الزام والمخبر فضولي وقال محمد رح لا تشترط ذلك لانه اخبار كما في المعاملات فان وجد احدهما اي العدد او العدالة في المبلغ الفضولي صح التبليغ في الثلث وكان الفسخ نافذا وبعد الثلث لا يصح التبليغ وبطل الفسخ لما سبق ان بعد انقضاء مدة الخيار تم العقد تبل الفسخ فلا اثر للتبليغ بعد ذلك بخلاف ما قبل انقضاء مدة الخيار وابو يوسف رح يجوز فسخ من له الخيار العقد بغير حضرة صاحبه بناء على انه جعل رح صاحب الخيار مسلطا على الفسخ من جهة صاحبه فلا يتوقف على علمه كما في الاذن واذا كان كذلك فاضيف ما يلزم صاحبه بسبب الفسخ الى الزام صاحبه حيث سلطه على الفسخ قلنا كيف يقال انه مسلط من جهة صاحبه وصاحبه لا يملك الفسخ والتعليق في غير ما يملكه المسلط بخلاف الاجازة لانه لا الزام فيه واذا كان كذلك فسوقف الفسخ على علم صاحبه فان قيل فايدة الخيار ان لا يلزمه حكم العقد الا برضاه وفي التوقيف على علم صاحبه اضرار به لان مدة الخيار متقدرة ومن الجايز ان يغيب في مدة الخيار فتفوت فايدة شرط الخيار اذ العقد يلزمه بدون رضاه قلنا ان التصرف مبني توقف على شرطه فامتناع نفاذه لعدم الشرط لا يعد من باب الاضرار ق ـــــ رح فصل في المكره لما قوله الاول انه توجب احد اقوال الشكر عبارة عن سرور يغلب على العقل ولا علم يزيله فلذلك تفي السكران املا للخطاب وقيل هو عبارة عن معنى يزول به العقل عند مباشرة بعض ما يزيل العقل فقوله معنى يزول به العقل جنس يدخل فيه الاغماء والجنون والصغر وقوله عند مباشرة بعض ما يزيل العقل اخرج الاغماء والجنون وانما قيد عند مباشرة بعض ما يزيل العقل ولم يقل عند شرب بعض ما يزيل العقل ليدخل فيه البنج لانه عند مباشرته يزول العقل فان قيل على هذا التعريف ينبغي ان لا يبقى السكران مخاطبا لان خطاب من لا يفهم قبيح والفهم انما يكون بالعقل قلنا ذا زال العقل بشرب ما مرخص فيه ثبت زجرا بالمباشرة المحرم حتى ان السكر لو حصل بدون مباشرة المحرم كان غير مخاطب وكان حكمه حكم المغمى عليه وقيل السكر سهو يلحق الانسان من الطرب والنشاط وفتور الاعضاء من غير مرض وعلة قال الشيخ الحكيم محمد بن علي الترمذي رح في نوادر الاصول العقل في الراس وشعاعه في الصدر والقلب قلت يهتدي بنوره لتدبير الامور ويتميز به بين حسن وقبيح فاذا شرب الخمر خالص اثرها الى الصدر فحال بينه وبين نور العقل. ثم السكر وهو القسم الثاني من اقسام النوع الاول من العوارض المكتسبة نوعان اي قسمان سكر بطريق مباح وسكر بطريق محظور اي محرم اما السكر المباح فمثل من اكره على شرب الخمر بالقتل فانه يباح له شربها وكذا المضطر اذا شرب من الخمر ما يسد به العطش فسكر بذلك وكذا اذا شرب دواء فسكر به كما في البنج والافيون وهو معرب الافيون او شرب لبنا مسكرا فسكر به وكذا على قول ابي حنيفه رح اذا شرب شرابا متخذا من الحنطة او الشعير او العسل فسكر منه لا يحد

الزام

على قوله في ظاهر الجواب فان السكوت في هذه المواضع كالاغماء يوما وليلة" منع فرعية الطلاق والعتاق وسائر التصرفات لان ذلك ليس من جنس اللهو اذ في اصله فصار من اقسام المرض يعني مرضا يحصل به الاغماء وذكر الامام فخر الدين قاضي خان رح ان كان الوصل عالما بفعل البنج وتاثيره في العقل ومع هذا اقدم على اكله فانه يصح طلاقه وعتاقه وذكر في المبسوط لا باس ان يداوي الانسان بالبنج فاذا اراد ان يذهب عقله منه فلا ينبغي له ان يفعل ذلك لان الشرب على قصد السكر حرام واما السكر المحرم فالسكر من كل شراب محرم وكذا السكر من البنج والبنيذ المثلث ونبيذ الزبيب وهو الماء الذي القي فيه الزبيب ليخرج حلاوته اليه ثم هو ان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام للآثار الواردة فيه وان اشتد بعد ما طبخ ادنى طبخة يحل شرب القليل منه عندهما في ظاهر الرواية وروى هشام في النوادر عن ابي حنيفه وابي يوسف رحمهما انه مالم يذهب ثلثاه بالطبخ لا يحل كعصير فقوله من البنيذ المثلث يحتمل ان يكون المراد منه المثلث الذي بينا انه في معنى البنيذ حيث انه يخلط بالماء للتوفير ويجوز ان يراد منه نبيذ الزبيب المثلث على رواية هشام كذا ذكره الامام علاء الدين عبد العزيز رح لان هذا اي الشرب من البنيذ المثلث ونبيذ الزبيب المطبوخ المغتث وان كان حلالا عند ابي حنيفه وابي يوسف رحمهما لكنه انما يحل بشرط ان لا يسكر منه ويقصد به استمراء الطعام والتداوي والتقوي دون التلهي واللعب وذلك اي المثلث ونبيذ الزبيب من جنس ما يتلهى به والفساق يستعملونه استعمال الخمر للتلهي والفسق فصار المسكر منه مثل السكر من الشراب المحرم ولهذا يجب به الحد اتفاقا والمغتث غير الجديد وانما قيدنا به لان الجديد منه غير مسكر وقال محمد رح لا يحل شرب المثلث ويروى عنه انه مكروه واتفق اصحابنا رح ان طلاق السكران منه واقراره وبيعه جائز قال رح وبهذا السكر يا لا يجعل لانتفاء الخطاب

الى قوله جعل عذرا اقول السكر المحظور لانتفاء الخطاب لجانبا لقوله يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ووجه التمسك به ان هذا الخطاب لا يحلو من ان يكون متوجها في حال السكر او في حال الصحو متعلقا بحال السكر فان كان متوجها في حال السكر فلا شبهة في ان السكر لانتفاء الخطاب وان كان متوجها في حال الصحو متعلقا بحال السكر فكذلك لانه لو كان السكر منافيا للخطاب لصار كانه قيل لهم اذا سكرتم وخرجتم عن اهلية الخطاب فلا تصلوا الا ان الواو للحال والاحوال شروط وحكمه يصير كما يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وفساده ظاهر لانه علق الخطاب بحالة منافية له ولما صح الخطاب بهذا عرفنا ان السكر لانتفاء الخطاب لان المعلق بالشرط كالملفوظ لدى الشرط فتعليق الخطاب بالسكر كابتداء الخطاب حالة السكر فان قيل السكر يجتمعه عن استعمال العقل وفهم الخطاب كالنوم والاغماء فينبغي ان يسقط الخطاب عنه او يتاخر كالنائم والمغمى عليه قلنا الخطاب انما يتوجه باعتدال العقل واتم البلوغ عن عقل متامه يتيسر التحرز التوقي على حقيقته وبالسكر لا يفوت هذا المعنى ثم قدرته على فهم الخطاب وان فاتت بآفة سماوية تصلح عذرا في سقوط الخطاب او تاخره عنه ليلا يؤدي الى التكليف ما ليس في الوسع والحرج واما اذا فاتت بمعصية هو معصية عدت قبيحة زجرا عليه فيقع الخطاب متوجها عليه وذلك لانه لما كان في وسعه دفع السكر عن نفسه بالامتناع عن الشرب كان هو بالاقدام على الشرب مضيعا للتدارك فيقع التكليف متوجها عليه في حق الاثم وان لم يتاد في حق الاداء وبهذا الطريق يقع التكليف بالعبادات في جنسه وان كان لا يقدر على الاداء كذا في شرح التاويلات واذا ثبت ان السكران مخاطب ثبت ان السكر لا يعدم شيا من الاهلية

يعدمه احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرهما وتصح عباراته كلها بالطلاق والعتاق والبيع والشرى والاقارير لان خواص شئ لا يزيل الا شيا باعتبار خواص الاهلية او قصور الخطاب والسكر لا ينافي الاهلية كما لا ينافي الخطاب فثبت ان الاحكام وانما ينعدم بالسكر انعدام القصد الصحيح وهو العزم على الشي لان ذلك ينفي عزيز العقل وقد احدث ذلك منه بالسكر ولا ينعدم به العبادة حتى ان السكران اذا تكلم بكلمة الكفر لم تبن امراته منه استحسانا لعدم القصد منه وهو الركن في الارتداد والشي لا ينتهي بدون ركنه الا ترى ان الرجل اذا تلفظ بلفظ الكفر وعلمنا عدم قصده لانحكمنا كفره اخلاف ما اذا تلفظ به هازلا حيث يكفر لانه استخف بدين الاسلام 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 الفقهاء ولهذا لو اعتقد الاسلام ولم يقر اختيارا لم يكن مسلما وتمسك بعضهم بما روى ان واحدا من كبار الصحابة رضي سكر حين كان الشرب حلالا فقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم انما الا جلدي وعبيد آبائي ولم يجعل ذلك منه كفرا وقرا سكران صوابه قل يا ايها الكافرون في صلوة المغرب وتركوا لا فنزل قوله يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ولم يحكم النبي صلى الله عليه وسلم بكفره ولا بالتفرق بينه وبين امراته ولا بتجديد الايمان فدل ان بالتكلم بكلمة الكفر في حال السكر لا نحكم بردته كما لا نحكم بها في حالة الجنون فلا تبين منه امراته وهذا التمسك منها غير مستقيم لان كلامنا في انكار المحظور وذلك السكران كان مباحا لان الشرب كان حلالا فصيرورته عذرا في عدم اعتبار الردة لا يدل على صيرورة المحظور عذرا فيه فاذا اسلم اي السكران يجب ان يصح اسلامه كما اذا اكره الكافر على الاسلام فاسلم يصح اسلامه بناء على وجود اهلية الاسلام وهو الاقرار باللسان توجيحا لجانب الاسلام لانه يعلو ولا يعلى فان قيل ينبغي ان لا يصح اسلامه لان دليل الوجوب وهو السكر تقارنه فمنع من الثبوت قلنا ان الايمان لا يقبل الوجوب لان الوجوب ردة والسكر مانع من صحة الردة فلا يمكن اثباتها بما يمنع عن ثبوتها واذا اقر اي السكران بالقصاص او باشر سبب القصاص وهو القتل العمد لزمه حكم كل واحد من الاقرار والمباشرة واذا قذف السكران او اقر بالقذف لزمه الحد لان السكر دليل الوجوب اذ السكران لا يثبات له على ما يقول في حال سكره بل الغالب عليه الوجوب عما تكلم به اذا صحا فاقيم السكر مقام الوجوب وجعل علما لما في حق حكم محتمل الوجوب وذلك اي الاقرار بالقصاص ومباشرة سببه وحد القذف لا يبطل بصدور الوجوب لانه مباشرة السبب امر معاين لا يقبل الوجوب حكما وكذا الاقرار بالقصاص والقذف لانهما من حقوق العباد فيدل الوجوب وهو السكر اولى ان لا يبطل واذا زنى في سكره يحد اذا صحا وثبت الزنى بالبينة لان الزنى امر مشاهد لا مرد له والسكر لا يصلح شبهة دارئة لانه حصل بسبب هو معصية فلا يصلح سببا للتخفيف لكن الحد يؤخر الى الصحو لان المقصود وهو الانزجار لا يحصل باقامته الحد في حال السكر واذا اقر انه سكر من الخمر طائعا لا يحد حتى يصحو فينقر في حال صحوه او تقوم عليه البينة انه سكر طائعا لان السكران لا يثبت على كلامه والاصرار على الاقرار بالسبب لا بد منه لاحتمال حد الخمر واذا اقر اي السكران يقيم عز الحدود اي الخالصة لله تعالى كحد الشرب والزنى والسرقة لم يوخذ به لان السكر قام مقام الوجوب والوجوب عن هذه الحدود لا يصح الا بحد القذف فانه يوخذ به اذا اقر به لان فيه حق العبد ولهذا لم يصح الوجوب عنه فلا يستقيم اقامة دليل الوجوب وهو السكر مقام حقيقة الوجوب واغا لم يوضع عنه اي عن السكران الخطاب ولزمه احكام الشرع لان السكر لا يزيل العقل كليته سرور وغلبة السكران وهذا اشارة الى دليل ما ذكرنا من الاحكام فان كان سببه اي سبب السكر معصية بان

بان شرب الخمر ونحوها فرار الاشربة المحرمة لا يعد السكر عذرا في احكام الشرع لان المعصية لا تصلح سببا للتخفيف
وكذلك اذا كان سببه مباحا مقيدا بشرط الاجتراء عن السكر وقوله وهو من جنس ما يتلهى به بيان التقييد لانه
قيد لقوله اي المقيد بالاجتراء عن السكر فيما يتلهى به لا في غيره كذا ذكره مولانا الامام حسام الدين السغناقي رح وقيل وهو اي
ذكر السبب فرجنس ما يتلهى به في الاصل كالمثلث عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فان السكر منه كالسكر من الشراب المحترم
فلا يعد ذلك عذرا واذا كان اي سبب السكر مباحا اي على الاطلاق غير مقيد بالاجتراء عن السكر كالاشربة المتخذة
من العنب وغيرها جعل عذرا لان هذه الاشياء لم تكن للتلهي في الاصل بل هي للتعذي ولا اثر للتغير هاهنا في الحرمة
لان تغير الطعام لا يؤثر في الحرمة وكذا نقص الشدة لا يوجب الحرمة لانها توجد في بعض الادوية كالبنج وفي بعض
الاشربة كاللبن كذا في المبسوط قال رح واما ما يعتمد الاعتقاد الى نقض الفصل اقول الذي يعتمد
الاعتقاد كالردة لا يثبت من السكران لسكرانا لعدم ركنه اي ركن الردة بتاويل الارتداد وهو تبدل الاعتقاد والغوى
لا يثبت بدون ركنه فلم يثبت الردة وقوله لان السكر جعل عذرا جواب عما يقال قد جعل السكر المحظور عذرا في الردة حتى منع
صحتها فيجوز ان يجعل عذرا في غيرها ايضا فقال عدم صحة الردة لفوات ركنها وهو تبدل الاعتقاد لان السكر جعل عذرا
فيها بخلاف ما يبتنى على صحة العبارة مثل الطلاق والعتاق والعقود لان ركن التصرف قد تحقق في ذلك من الاهل
مضافا الى المحل والسكر لا يصلح عذرا فوجب القول بالصحة مع السكر واما الحدود فانها تقام على السكران حال صحوه اذا
ثبت اسبابها معاينة في حالة السكر كالزنى والسرقة لما سبق ان السكر بعينه ليس بعذر ولا شبهة وقوله
الا ان من عادة السكران الى آخره لبيان من قوله اما الحدود فانها تقام عليه اذا صحا اي ان من عادة السكران ان يختلط
كلامه ولم يكن له ثبات على كلامه فلا تقام عليه الحد الذي ثبت باقراره اذا صحا لوجود دليل الرجوع وهو السكر وقوله
هو اصله اي اختلاط الكلام اصل في السكر الا ترى انهم اي ان اصحابنا رح اتفقوا على ان السكر لا يثبت بدون هذا الحد
وهو اختلاط الكلام فثبت ان ذلك هو الاصل فيه وانه مراعاة السكران وقد زاد عليه ابو حنيفة رح اي على اشتراط
اختلاط الكلام لثبوت السكر في حق وجوب الحدود فقال السكر الذي يتعلق به الحد ان لا يعرف الارض من السماء ولا الرجل
من المراة فلا يجب الحد على السكران عنده ما لم يبلغ السكر هذا الحد وانما زاد عليه هذا اعتبارا للنهاية في السبب
الذي يوجب الحد كما في الزنى والسرقة لانه اذا كان يميز بين الاشياء كان مستعملا لعقله من وجه فلا يكون
ذلك نهاية السكر وفي الفصلين شبهة العدم والحدود تندرئ بالشبهات فتحمل ان يكون حده اي حد السكر
عند ابي حنيفة رح غير الحد اي في اقامة حد السكر من الاحكام هو ان تختلط كلامه وهذا غالبا كما قالا في جميع الصور
واما حد السكر عنده في حق اقامة الحد فهو ان يبلغ حدا لا يعرف الارض من السماء ولا الرجل من المراة بعد تحقق اختلاط
كلامه لان الحد مما يحتال في اسقاطه واما في حق غير الحد من الاحكام كالقول بعدم صحة ردته والقول بصحة ايمانه
والقول بعدم اقامة الحدود الخالصة لله رح باقرار فحده هو ان تختلط كلامه كما قالا لان مراعاة اختلاط كلامه يؤدي سكرانا
عسرا وكثيرا مشاهدا رجع على قولهما كذا ذكره الامام شمس الائمة رح واذا كان كذلك اي واذا كان السكر اختلاط الكلام
او كان اختلاط الكلام اصلا في السكر فيقام السكر مقام الرجوع فلم يعلم اي السكر فما يتعاين ويشاهد من سبب الحد
كما اذا زنى او قذف او سرق في حال سكره لما مر انه لا مرد لذلك لكونه مشاهدا وعمل اي السكر في الاقرار الذي

يحتمل الرجوع وهو الاقرار بالحدود الخالصة لله كالاقرار بالزنى وشرب الخمر وبالسرقة الصغرى والكبرى
ولم يعمل السكر فيما لا يحتمل الرجوع وهو الاقرار بحد القذف والقصاص فانه يلزمه اجماعا في ما تمر الصورتين اذ فيهما حق العبد
وهو لا يبطل بصريح الرجوع فبدلالته اولى قال رح فصار في الهزل للاقوله واللعبة هي الهزل هو الفهم
الثالث من النوع الاول من العوارض المكتسبة وتفسيره اللعب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ليس المراد فيه الوضع
بهذا وضع اللغة لغيره كالاسد للهيكل المعلوم بل الوضع العقلي او الشرعي فان الكلام موضوع عقلا لافادة معناه حقيقة
كان او مجازا والتصرف الشرعي موضوع لافادة حكمه فاذا اريد بالكلام غير موضوعه العقلي وغير موضوعه
الشرعي فهو الهزل وبتبين بهذا الفرق بين المجاز والهزل فان الموضوع العقلي للكلام وهو افادة المعنى المجازي مراد
وان لم يكن الموضوع له اللغوي مرادا وفي الهزل كلاهما ليس بمراد ولهذا فسره المصنف رح باللعب اذ اللعب ما لا يفيد
فايدة اصلا كذا ذكره الامام عبد العزيز رح وقوله وهو ضد الجد اشارة الى انه مخالف للمجاز كما انه مخالف للحقيقة لان
مقابل المجاز الحقيقة ومقابل الهزل الجد والمجاز داخل في الجد كالحقيقة فكان الهزل مخالفا لهما ولهذا جاز المجاز في كلام صاحب
الشرع ولا يجوز الهزل فيه لاستلزام خلوه عن الفائدة وهو باطل وقال بعضهم ان الهزل كلام لا يقصد به ما صلح له الكلام
بطريق الحقيقة وما صلح له بطريق المجاز وقيل الفرق بين الهزل والمجاز ان الهزل اسم لما اريد به غير ما وضع له
في غير اتصال بينهما صوريا او معنويا والمجاز اسم لما اريد به غير ما وضع له لاتصال بينهما صورة او معنى وذكر في الاسرار
الهزل واللعب سواء واللعب اسم لفعل من الفاعل سواء كان فعل اللسان او غيره خارج على نهج فعل الصبيان والمجانين
ما يراد منه ما وضع الفعل له والجد اسم للفعل الذي له سبيل للاحسن ما وضع له حتى لا يتصور الا من العقلاء وقال مولانا احمد
الدين الضرير رح اللعب ما لا يراد به معنى اصلا لا حقيقة ولا مجازا والجد خلافه فانه اريد به ما هو معنى متصور فيتناول
الحقيقة والمجاز لان من الكلام ما هو جد وهو مجاز ثم قال وقال الشيخ ابو منصور رح ان الهزل ما لا يراد به معنى وما
اشار اليه يدل على ما ذكرنا من معنى الهزل والجد وذكر في الصحاح الهزل ضد الجد ثم الهزل يتاتى اختيارا لحكم والرضا به
اي بالحكم لان الهزل هو ما اريد به غير ما وضع فلم يكن الرضا بحكم التصرف موجودا فكان السبب تاما مع الهزل لعدم
المانع من تمامه لكون الهزل لا يناني الاهلية والخطاب ولكنه لا يناني الرضا بمباشرة سبب الحكم ولا يناني اختيارا ومباشرته
لان هزل الهازل صدر عن اختيار صحيح ورضا بالسبب فثبت به ما تعلق بمجرد المباشرة وان لم يرض بحكم المباشرة
ولهذا يكفر اذا تكلم بكلمة الكفر هازلا لانه راض بالمباشرة مختارا فيها بخلاف المكره على كلمة الكفر فانه لا يكفر
باجرائها على لسانه لانه غير راض بالمباشرة فكانه لم يوجد المباشرة فصار اي الهزل بمعنى خيار الشرط
في البيع من حيث ان كلا منهما يعدم الرضا والاختيار بالحكم ولا يعدم الرضا بمباشرة السبب لانه بمعنى خيار الشرط
من كل وجه الا ترى ان الهزل ينفسد البيع وخيار الشرط لا تنفسد الا اذا اريد بشرط الخيار الخيار المؤبد فحينئذ
يكون الهزل نظير خيار الشرط من كل وجه فيتماثلان في افساد البيع وفي انه لا يثبت الملك بالقبض في الهزل كما في خيار
الشرط حال بقائه وان لم يكن مؤبدا وقوله فصار اي الهزل يناني اختيارا بالحكم ولا يناني الرضا بالمباشرة اثر ما مر
من تغير الهزل لانه اذا لم يرد بالهزل ما وضع له لم يكن اختيارا بالحكم موجودا ولهذا قال رح هذا تفسير الهزل واثره وانما
جمع المصنف رح بين الاختيار والرضا لان الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في مسائل الاكراه وشرطه اي وشرط اعتبار الهزل

ان يكون صريحا مشروطا باللعان كما اذا قال المتبايعان آتا نبيع ونشترى هذا الشيء هازلين الا انه لا يشترط ذكر
الهزل في نفس العقد حتى يجوز قبله اذا لو شرط ذلك لم يحصل المقصود وهو ان يعتقد الناس التصرف الذى هزلا به جدًا
بخلاف خيار الشرط فانه يشترط ذكره في نفس العقد ولا يكفي ذكره قبل العقد لانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد
انعقاد السبب ولا يحصل ذلك الا بان يكون متصلا بالعقد والبلجنة هي الهزل من حيث المعنى لكنها لا تكون الا سابقة على العقد
بخلاف الهزل فانه يكون مقارنا للعقد ويكون سابقا عليه فكان اتم منها كذا قيل والاظهر انهما سواء في الاصطلاح كما اشار المصنف رح
كذا ذكر الامام علاء الدين عبد العزيز رح وصورة البلجنة أن يتفق الرجلان في السر بحضرة الشهود على متابعة شيء بلجنة
لا مر يخاف منه البايع ثم قال البايع في مجلس آخر بتكل بالف وقال المشترى قبلت وهي في الحقيقة ان يلجئك امر الى أن تأتى
شيا باطنه بخلاف ظاهره من لجاء الى كذا والجاه اى اضطره واكرهه قال رح واذا كان كذلك لم يكن منافيا للاهلية
لما دخل على الحكم اقول اذا تقرر ان الهزل يعدم الرضا والاختيار في حق الحكم ولا يعدمهما في حق مباشرة
السبب لم يكن الهزل منافيا للاهلية لانها بالعقل والبلوغ وقد وجد ذلك ولا وجوب شيء من الاحكام الشرعية ولم يكن
عذرا في سقوط الخطاب بحال لكنه اى لكن الشان لما كان اثر الهزل ما قلنا انه ينافي اختيار الحكم والرضا به وجب ان ينظر
في الاحكام كيف تنقسم هي في حكم الرضا والاختيار فيجب بحثها اى يخرج الاحكام مع الهزل على هذا الحد اى على انقسامها في
حكم الرضا والاختيار فكل حكم يتعلق بالسبب ولا يتوقف ثبوته على الرضا والاختيار يثبت مع الهزل وكل حكم يتعلق بالرضا
والاختيار لا يثبت مع الهزل كما سيتبين بيانه وذلك اى وبحث الاحكام مع الهزل يجب انقسامها في الرضا على وجوه
اربعة الاول ان يدخل البلجنة والهزل فيما لا يحتمل النقض كالطلاق والعتاق او فيما يحتملها كالبيع والاجارة فهذا وجه
اى وجه واحد ليصير المجموع اربعة اذا كثر تقاسيم الكتاب عليها الثاني ان يدخل ذلك على الاقرار بما ينفسخ او بما لا ينفسخ
الثالث ان يدخل ذلك فيما يتنى على الاعتقاد وذلك الوجه يتم على وجهين وهما ابتناء الاعتقاد على الحسن كالايمان او على
القبح كالردة فاما اذا دخل اى كل واحد من البلجنة والهزل فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة فهو على ثلثة اوجه اما ان يهزلا
باصله اى باصل ما يحتمل النقض كما اذا تواضعا على البيع في العلانية ولا يكون بينهما بيع اصلا او يهزلا بقدر العوض كما اذا تواضعا
على البيع بالف مثلا في العلانية ويكون الثمن دراهم وكل وجه من الوجوه المذكورة على اربعة اوجه وهي اما ان يتواضعا
على الهزل باصل البيع ثم يتفقا على الاعراض اى عن المواضعة او يتفقا على بناء العقد على المواضعة او على ان لم يحضر ما شيء
او يختلفان بان يدعي احدهما البناء على الهزل والآخر الاعراض عنه فاما اذا تواضعا على الهزل باصل البيع ثم اتفقا
على البناء على الهزل كان البيع منعقدا لما مر ان الهازل يختار ويرضى بمباشرة السبب لكنه ليس بمختار ولا راض بحكم
فكان خيار الشرط على وجه التأبيد كما اذا باع عبدا على انه بالخيار ابدًا او على انها بالخيار ابدا فانعقد العقد فاسدًا
غير موجب للملك وان حصل القبض بخلاف ما اذا كان الفساد في البيع بوجه آخر حيث يوجب الملك عند القبض لان الهزل
الحق شرط الخيار وانه يمنع ثبوت الملك في العقد الصحيح ففي العقد الفاسد اولى ان يمنع حكم الخيار والمتابعين معًا
يعني اذا شرط الخيار لكل واحد من المتبايعين في العقد لا يثبت الملك به لواحد منهما لان خيار كل واحد يمنع زوال ملك صاحبه عن يده
فكذا الهزل لانهما لما اتفقا عليه صار كل واحد منهما هازلا فكان بمنزلة شرط الخيار لهما وقوله على احتمال الجواز متصل بقوله
انعقد فاسدًا فان بعض احدهما البيع الذى عقداه هازلا انتقض لعدم الرضا بالحكم وان اجازه جاز لان البيع انما لم يكن منعقدًا
لحكمه لعدم اختيارهما الحكم وقد اختار

ذلك بالاجازة فصار كما في البيع بشرط الخيار ابدًا وان اجاز احدهما وسكت الآخر لم يجز على صاحبه لان الهزل لما كان بمنزلة
شرط الخيار لها كان الخيار منقطعا خياره ولكن خيار الآخر يكفي في المنع من جواز العقد فان اجاز صاحبه بعد ذلك لم يجز
جائزا لانها اسقطا خيارهما وعند ابي حنيفة رح يجب ان يكون الحاذكور من رفع الفساد بالاجازة او وقت الاجازة مقدرا بالثلث
حتى لو اجاز العقد في الثلث جاز وبعده لا لان رفع الفساد والاجازة مقدر بالثلث عنده كخيار الشرط ابدًا فان رفع المفسد
فيه لا يجوز عنده بعد الثلث فكذلك في الهزل وعندهما لا فرق بينهما بان يكون اسقاط الخيار والاجازة في الثلث او بعدها لان رفع الفساد
المفسد عندهما يجوز بعد الثلث كما في شرط الخيار وانما قال رح وعند ابي حنيفة يجب لانه لم يرد عن ابي حنيفة رح لفظ صريح
في تقدير اجازة بيع الهازل لكن الهزل في معنى خيار الشرط ورد عنه لفظ صريح في تقدير الاجازة فعمل بالوارد فيه واردًا
بهما وتهذا اى ولاجل ان الهزل يلحق بخيار الشرط لم تقع الملك بيع الهازل وان اتصل به القبض كما في البيع بخيار الشرط فانه لا
تثبت به الملك وان اتصل به القبض حتى لو قبض المشترى فاعتقه لا ينفذ لان الملك غير ثابت لعدم اختيارهما الحكم بالقصد
لان الهزل بخلاف سائر البيوع الفاسدة حيث تثبت فيها الملك اذا اتصل به القبض لثبوت الرضا بالملك فيها عند القبض وبخلاف
من المكره فان المكره مختار للحكم غير راض به لان ليحكم للحد من الكلام وانما اكره على الحد واجاب الى ذلك فلهذا بعد اعتاقه
بعد القبض حتى لو اكره على بيع عبد بلجنة فباعه لم يجز اعتاق المشترى ودلالة هذا الجملة اى جملة ما سبق ذكره من ان الهزل
ينافي الرضا والاختيار بالحكم دون الرضا والاختيار بالسبب أن الهزل لا يؤثر في فساد النكاح فان نكاح الهازل صحيح بالسنة
وهي قوله صلعم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فعلم به اى بعدم تاثير الهزل في النكاح أن الهزل لا يبالي
الايجاب اى السبب وصحة العبارة اذ لو كان هو منافيا لذلك لما صح النكاح لانه لا ينعقد بدون العبارة الا ترى ان
نكاح المجنون لا ينعقد بناء على فساد عبارته فثبت ان عبارة الهازل صحيحة حتى انعقاد السبب وانما دخل الهزل على
الحكم وهو الحل والحكم في النكاح لا يحتمل الرد والتراخي ولا يتوقف على الرضا فلا يؤثر فيه الهزل قال رح واما
اذا اتفقا على الاعراض الى قوله الآخر ناسخ اقول اذا اتفق البايع والمشترى على الاعراض عن
الهزل والمواضعة فالبيع صحيح لازم والهزل باطل بواسطة اعراضهما عن المواضعة وان اتفقا على انه لم يحضر ما شيء عليه
العقد او اختلفا في البناء على المواضعة والاعراض عنها فالعقد صحيح عند ابي حنيفة رح في الحالين اى فيما اذا اتفقا على انه
لم يحضر ما شيء وفيما اذا اختلفا فيه فجعل ابو حنيفة رح صحة الايجاب اولى اذا امكنا اى عن البناء واتفقا على انه لم يحضرها
شيء فالعقد باطل اى فاسد وان اختلفا فالقول قول من يدعي البناء على المواضعة فاعتبر المواضعة واوجبا العمل بها
الا ان يوجد النقض اى التنصيص منهما على ما ينقض المواضعة وهي اتفاقهما على الاعراض منها كذا اطلق محمد عن ابي
يوسف عن ابي حنيفة قوله اى قول ابي حنيفة رح في كتاب الاقرار لكنه قال ابو يوسف قال ابو حنيفة فيما اعلم ليس بشيء
في روايته ولا ترد فيها لان مذهب ابي يوسف رح ان من قال لفلان على الف درهم فيما اعلم أن ما اقر به لازم لانه يخبر
عن واجب عليه والانسان يعرف حقيقة الحال فيما عليه فكان قوله فيما اعلم بمنزلة قوله فيما أتيقن به فكان الاخبار عن
نفسه بالعلم مؤكدًا للاقرار لا مبطلا له فكذلك ههنا يكون قوله فيما اعلم تاكيد للرواية انه يخبر عن يحتمل الاعن يقين فيكون
الخلاف ثابتا في المسئلتين فكان البيع صحيحا عنده باطلا عندهما ومن المشايخ من اعتبر هذا اى قوله فيما اعلم بقول الشاهد
يقول عند القاضي أشهد أن لهذا على الف درهم فيما أعلم انه اى أن قول الشاهد باطل اتفاقا لان قوله فيما اعلم بيان للشك فلم تقبل

على المواضعة كذا ذكر في الاسفار في البناء
والاعراض عن البناء

قوله فيما اظن فكذا ههنا يكون قوله فيما أعلم تشكيكا لان الرواية عن الغير كالشهادة عليه واذا كان كذلك فلم يثبت الاختلاف
بين ابي حنيفة وصاحبيه رح لان ما رُوي للام يثبت بالشكّ لم يثبت الاختلاف فكان البيع فاسدا في المسئلتين بالاتفاق والصحيح
هو الاول وهو ان قوله ههنا فيما أعلم للتحقيق لا للتشكيك فكان الاختلاف ثابتا لان المعلّى رُوي عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رح
ان البيع جائز مطلقا ولان اعتبار قوله ههنا فيما أعلم بمسئلة الاقرار اولى من اعتباره بمسئلة الشهادة لان الاقرار اخبار
محض عما كان ثابتا في الزمان الماضي ولم يشترط لصحته زيادة توكيد والرواية مثله فتلحق به فاما الشهادة ففيها معنى
الالزام ويشترط فيها زيادة توكيد حتى اختصّت بلفظة الشهادة الدالة على المعاينة وحضور الحادثة فكان قول
الشاهد فيما أعلم مؤثّما للشكّ في الشهادة وقوله فيما أعلم يلحق برواية انّي لا أفتوى ان حنيفة رَدّ ما زعم بعض المشايخ
انه يلحق بجواب ابي حنيفة لا بكلام ابي يوسف حتى قال الامام خواهرزاده رح في هاتين المسئلتين قال ابو حنيفة رح في كتاب
الاقرار البيع جائز فيما أعلم وذكر في كتاب الاكراه ان البيع جائز على قول ابي حنيفة فما يعلمه ابو يوسف وقالا البيع فاسد
فالحق ان قوله فيما أعلم موجب للشكّ في جميع المواضع فلا يثبت قوله ما الشكّ كما لو قال انا أشكّ في جواب هذه المسئلة فلا يثبت
قوله ما الشكّ كما لو قال انا أشكّ في جواب هذه المسئلة فلا يثبت الاختلاف وعرض المصنف رح ابتداء الخلاف فقال وهو
يلحق برواية ابي يوسف وقد بيّن ان عند لا يوجب هذا اللفظ شكّا في الرواية فيكون الاختلاف ثابتا وقوله لا يفتوي
ابي حنيفة فان فتواه مشهور بان الصحة اولى عنده ووجه كون البيع صحيحا عنده ان العقد المشروع لا يجاب حكمه
وهو الملك في الظاهر جدّ لان الهزل غير متصل به اذ العقد فاجدّ اولى بالتحقيق لكونه الاصل من المواضع التي هي
عارضة وان سبقه المواضع وذلك لان الاصل في العقود الشرعية الصحة واللزوم والتغيير انما هو لعارض فمن ادّعى
عدم البناء على المواضع فهو متمسّك بالاصل فكان القول قوله وابو يوسف ومحمد رحمهما اعتبر العادة وهي بحسب المواضع
بقدر الامكان الا ترى انها اي ان المواضعة اسبق الامرين اي المواضعة والجدّ والسبق من اسباب الترجيح
فيترجح جهة المواضعة اولان المواضعة لم يعارضها شيء فثبت حكمها بلا معارض والسكوت في حالة العقد او الاصلاح
في البناء والاعراض لا يصلح معارضا لانه لم يتعرّض للهزل والجدّ فوجب العمل بالسابق وقال ابو حنيفة رح في الجواب
عما قالا الآخر ناسخ لما قبله فالمواضعة لانه خلاف عن الهزل نصّا فيصلح معارضا ناسخا للاوّل وذلك لان عمل المتعاقدين
يدلّ على صحة البيع وصحته في الابتداء والبناء على الهزل السابق فان العاقل وان ظهر منه ما يخالف موجب عقله
لا يدلّ على انه بنى على خلاف موجب العقل بل العقل يمنعه من البناء عليه كما يمنع من الابتداء وكم يجب جعل ابتداء الكلام
على موجب العقل ما امكن كذلك في البناء يجب الجعل على موجب العقل ما امكن وذلك في ان يجعلها معرضين عن الهزل جادّين
في الجدّ وهو ممكن فيما تخلّله عن الهزل نصّا بخلاف ما اذا اتفقا على البناء لوجود التصريح بخلاف موجب الشرع
والعقل في هذه الحالة لانه لا يمكن الجعل على الصحة وفيما تخلّله ممكن لعدم الاتفاق نصّا عند السكوت او الاختلاف قال رح
واما اذا اتفقا على الجدّ في العقد لما قلنا في الفصل الاوّل اقول اذا اتفق المتبايعان على الجدّ في العقد كنهما
مواضعان على البيع بالعين على ان احدى العينين هزل والتعيين فان اتفقا على الاعراض عن الهزل والتعيين كان الثمن العين
وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فيه فالهزل باطل والتسمية صحيحة عند ابي حنيفة رح حتى ينعقد البيع بالعين عنده
وهو احدى الروايتين عنه ويبطل مواضعة الهزل وفي الرواية الاخرى ينعقد البيع بالف والالف التي هزلا بها باطلة

وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما يجب العمل بالمواضعة فيما ذكر فيصح البيع بالف درهم والالف التي هزلا بها باطلة لما ذكرنا من
الاصل ابي من الجانبين فان الاصل عندهما هو الجدّ والعمل به اولى ما أمكن وعندهما الاصل هو المعارضة والعمل بها احق عند الامكان
واما اذا اتفقا على البناء على المواضعة فان الثمن الفان عند ابي حنيفة رح في احدى الروايتين عنه وهي رواية كتاب الاقرار
وهي الاصح لانها جدّ في اصل العقد وهزل في وصفه وهو الثمن اذ الثمن تبع في البيع كالصفة للموصوف واعتبار الجدّ في اصل
العقد يوجب صحة العقد واعتبار الهزل في وصف العقد يوجب فساد العقد فوقعت المعارضة بينهما فكان العمل بالاصل
اولى من العمل بالوصف عند التعارض اعني تعارض المواضعة في البدل اي الثمن فجعله اي جعل المواضعة بتأويل ما ذكر
شرطا فاسدا فيفسد العقد وانما اطلق اسم المواضعة على الجدّ لان المواضعة عبارة عن ان يضع كل واحد من المواضعين
رأيه على رأي الآخر سواء كان في الجدّ او في الهزل الا ان لسانهما لما غلب في الهزل وانما قلنا ان العمل بالاصل اولى من العمل بالوصف
لان الوصف تابع والتبع لا يعارض الاصل اولان اعمال المفسد اولى من اعمال المصحح وانما قلنا ان اعتبار الهزل في وصفه يوجب
فساد العقد لان صحة البيع تفسد بالشرط لا بقبول مجموع المسمّى ثمنا وانه الفان واجد الا ترى ان غير واجب ولا واضح الغبن
فيكون قبول الالفين شرطا في البيع فيفسد به البيع لان قبول غير الثمن لثبوت الثمن شرط مفسد للعقد كشرط قبول ابيس
في البيت البيع كمن جمع بين حرّ وعبد وباعهما في عقد واحد لا يجوز فان قيل الهزل بالالف الاخير شرط مخالف لمقتضى
العقد فينبغي ان يفسد به العقد عنده قلنا سلّمنا ذلك لكن هذا شرط لا طالبه له من العباد لاتفاق المتعاقدين على عدم
ثبوتها فلا يفسد به البيع كما اذا شرط ان لا يبيع المشتري الثوب المبيع او الدابة المبيعة وقوله بخلاف تلك المواضعة
اي المواضعة في اصل العقد فانها مخالفة للمواضعة في البدل لان تلك المواضعة تقتضي فساد العقد فيما اذا اتفقا على البناء
بالاتفاق وهذه تقتضي جوازه بالاتفاق على كل حال سواء اتفقا على البناء او الاعراض او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او
اختلفا واما ذكر هذا للفرق بين ما اذا اتفقا على البناء في الهزل باصل العقد فان ذلك فاسد على قول ابي حنيفة رح ايضا رح واما
في مسئلتنا وهي ما اذا جدّا في اصل العقد وهزلا في قدر البدل ففي قولهم جميعا يصح العقد في الصور الاربع في ظاهر الرواية وانما
قلنا ان القول بالجواز هو قولهم جميعا لانه ذكر في المبسوط في باب التلجئة من الاكراه ولو ان رجلا قال لرجل امرأة اني اريد
ان أتزوّج فلانة على الف درهم ونعتم بالعين والمهر الف فقال الولي نعم افعل فتزوّجها على العين علانية كان النكاح جائزا
والصداق الف درهم اذا تصادقا على ما قالا في السرّ الا ان قال وكذلك البيع ثم قال وهذا الجواب في البيع قول ابي يوسف ومحمد
وهو احدى الروايتين عن ابي حنيفة رح واما في رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة رح البيع فاسد اذا تصادقا على انهما بنيا على تلك
المواضعة ووجه الفرق ان شيئا في الجدّ لم يعارض الهزل هناك فكان حكم الهزل ثابتا في صون البناء فتفسد العقد لذلك واما
ههنا فقد عارض لصور الهزل الجدّ في اصل العقد فلذلك رجحنا جانب الصحة في الصور الاربع توجيحا لجانب الاصل على جانب
الوصف وحملا لأمر المسلمين على الصلاح بما انهما لم يذكرا الهزل في البدل لجال العقد واتفاقهما على البناء انما كان بعد العقد والاصل
الطارئ لا يؤثر في العقد الماضي كذا ذكر الامام حسام الدين السغناقي رح وقال الامام مولانا مجد الدين الضرير رح
يحتمل ان يكون قوله بخلاف تلك المواضعة ملحقا بقوله فكان العمل بالاصل عند التعارض اولى من العمل بالوصف وقوله الخ
تعارض المواضعة في البدل يشوّش فصل معنى الكلام والله اعلم فكان العمل بالاصل بخلاف تلك المواضعة اي المواضعة في الوصف
اول قوله وقد ذكر ابو يوسف في هذا الفصل اي في هذا الوجه وهو الاتفاق على البناء على المواضعة في روايته عن ابي حنيفة رح
لفظ فيما أعلم تعالا ابو حنيفة الثمن الفان

فيما أعلم كما ذكره في الفصل الأول وهو ما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا في البناء والاعراض حيث قال فيه
قال ابو حنيفة فيما أعلم قال ـــــ ره واما اذا تواضعا على البيع بمائة دينار ولا قوله فصار الحال بالمواضعة في العقد
أول قول ـــــ اذا تواضع المتبايعان على البيع بمائة دينار تلجئية ويكون الثمن الف درهم مثلا فالبيع جائز بمائة
دينار على كل حال من احوال الاعراض عن المواضعة والاتفاق على البناء والاختلاف في ذلك وفيما اذا لم يحضرهما
شئ فصحت التسمية ههنا بالاتفاق وهذا استحسان وفي القياس البيع فاسد لانهما قصدا النزل بما سمياه ولم يذكرا
في العقد ما قصدا ان يكون ثمنا فيقع البيع بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بتسمية البدل وبما قصدا
البناء في اصل العقد فلا بد من تصحيحه وذلك بعقد البيع بما سمياه من البدل وابو يوسف ومحمد رحمهما الله فرقا بين هذا الى بين النزل
في جنس البدل وبين النزل في قدر البدل وهو البيع بالفين على ان يكون الثمن الفا حيث اعتبرا المواضعة في الفصل الأول
فاجازا البيع فيه بالف واعتبرا التسمية في الفصل الثاني حيث اجازا البيع فيه بمائة دينار لان العمل بالمواضعين
وبما المواضعة على صحة اصل العقد والمواضعة على النزل في مقدار البدل ممكن في الفصل الثاني لان البيع يصح باحدى
الفين لكونهما تصلح ثمنا والالف في الفين موجودة فصار بيعا بثمن وحطا لبعض الثمن بعد ذكر الكل والجنس واحد
فصلح للحط واذا كان كذلك فوجب العمل بهما غاية ما في الباب ان نقول ان المواضعة ثمنا بمنزلة شرط فاسد
لانه لما ذكر الفين كان قبول المشتري كل واحدة من الفين شرطا لصحة وجوب الاخرى فاذا قبل احدهما دون
الاخرى كان شرطا مخالفا لمقتضى العقد فيفسد به العقد لكن نقول لا نم فساد العقد بذلك لان النزل بالالف الاخرى شرط
لا طالب له فرجهة الجياد لاتفاقهما على انه هزل فلا تفسد به البيع كما اذا باع دابة بشرط ان لا يبيعها او يعلفها كل
يوم منا من الشعير واذا كان كذلك ينعقد البيع بالف وتبطل الاخرى فاما ههنا اي في الفصل الثاني وهو النزل بجنس
البدل فان العمل بالمواضعة في العقد وبوان تقع العقد صحيحا مع المواضعة بالنزل والعمل بها غير ممكن لانه يفضي الى
خلو العقد عن الثمن لان الدينار لم يصر ثمنا لكونه تلجئية والدراهم غير مذكورة في العقد فيقع بيعا بلا ثمن وانه لا يصح
فصار العمل بالمواضعة في العقد اولى فتبطل النزل وصح البيع بالدينار ولان اعتبار المواضعة في الفصل الاول عمل بالتسمية
من وجه لان ما تواضعا عليه داخل في المسمى فكان هذا اشارة الى الحط وهو مقدم على الترجيح في باب المعارضة
وفي الفصل الثاني لما تعذر الحط بهذا الطريق صير الى اعتبار جانب التسمية لكونها اصلا في العقود كذا افاد شيخنا
الامام المحقق ظهير الملة والدين البخاري رح فان قيل اذا وجب اقل الثمنين في الفصل الاول كيف يكون ذلك عملا بالمواضعة
بل يكون ذلك عملا بالمواضعة اتفاقا فلم يجب تسميتها عند الملاكان ذلك عملا بالمواضعة النزل ايضا لان غرضهما عدم وجوب
تسمية العلانية بجملتها وقد حصل ذلك الغرض فكان عملا بالمواضعة النزل ايضا قال ـــــ ره واما فيما لا يحتمل
النقض فثلثة انواع للاول لا يحتمل خيار الشرط اقول ـــــ قد سبق ان النزل اما ان يدخل فيما يحتمل النقض
او فيما لا يحتمله وقد مضى الكلام على الوجه الاول وهذا شروع في بيان الوجه الثاني فنقول الذي لا يحتمل النقض
اي لا يجري فيه الفسخ والاقالة ثلثة اقسام الاول ما لا مال فيه اصلا بمعنى انه يثبت بدون المال ولو شرط فيه المال يجب
عند الشرط كما اذا قال لعبده انت حر على الف او انت طالق على الف او قال ان كان كذا فعلي الف دينار صدقة للساكين
الثاني ما كان فيه المال تبعا لا مقصودا اما الذي لا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص

والنذر مثل ان دخلت الدار فانت طالق او فانت حرة والله علي كذا فذلك كله صحيح والنزل باطل لقوله صلعم ثلث
جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان النزل محتمل للسبب راض به لكنه غير راض بالحكم وحكم هذه
الاسباب اي الحال لا يحتمل الرد بالفسخ والاقالة ولا التراخي بخيار الشرط بخلاف البيع ونحوه فانه يحتمل الرد بالفسخ
والاقالة والتراخي بخيار الشرط بخلاف حكم هذه الاسباب فانه لا يحتملها الا ترى انه اي ان هذا النوع لا يحتمل
خيار الشرط فاذا وجدت هذه الاسباب وجدت احكامها لا محالة فلا يتوا النزل فيها لان النزل بمنزلة خيار الشرط
كما مر بيانه فما لا يحتمل خيار الشرط لا يحتمل النزل فان قيل يرد على هذا اضافة الطلاق الى وقت كما لو قال ان الطلاق
المضاف سبب في الحال بالاتفاق مع ان حكمه متراخ قلنا لا يرد ذلك عليه فان المعنى في السبب ههنا العلة كما ذكرنا
والطلاق المضاف الى وقت ليس بعلة في الحال ولهذا لم يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان علة لاستند كما في البيع
بشرط الخيار فانه علة في الحال ولهذا يستند الملك الى وقت البيع بل بوسبب محض لما الحكم فان قيل كيف عد العفو
العتاق والعفو عن القصاص والنذر في قسم الطلاق مع ان ذلك غير مذكور في الحديث فصل العدد المذكور فيه قلنا
العتاق من قبيل الطلاق لانه اسقاط كهو ولانه اذا اسقط بعضه يسقط كله والعفو عن القصاص ايضا من قبيل
الطلاق لانه اسقاط كالطلاق ولانه لا يحتمل الفسخ كهو ولانه نزل الاعتاق لانه احياء مثله الا ترى الى ما روي
عن ابن مسعود رضه انه قال في عفو البعض عن القصاص أراه قد أحياه والاعتاق مذكور في الحديث في بعض
الروايات ولان العفو يشبه الطلاق فانه اذا عفا عن بعض الدم يسقط كل القصاص كما اذا طلق بعض امرأته
كانت تطلقه واصله والنذر نظير اليمين لان النذر ايجاب المباح وايجاب المباح يتضمن تحريم المباح وتحريم
المباح يمين بالنص فكان النذر منصوصا عليه معنى واما قوله فيه ابطال العدد فالجواب عنه انا لا نسلم ذلك
ان لو كان الالحاق بطريق القياس اما اذا كان بطريق الدلالة فيصح لان الملحق كالمنصوص عليه فلا يبطل العدد
والدلالة موجودة فان من عليه القصاص يصير كالمملوك لمزله القصاص حتى لو قطع الطرف لم يستوف القصاص
لا شئ عليه وتماثلا الاعتاق احياء مع ان المولى لا ملك دمه اولى ان يكون العفو عن القصاص احياء مع ان نزله
القصاص ملك حيوته ودمه قال ـــــ ره واما الذي يكون المال فيه تبعا كالنكاح على ثلثة اوجه وهذا
اصح اقول ـــــ القسم الثاني من الاقسام الثلثة وهو الذي يكون المال فيه تبعا كالنكاح على ثلثة اوجه وبيان
اما ان نزلا باصل النكاح او بقدر البدل او بجنس البدل اما النزل باصل النكاح مثل ان يقول لامراة اني اريد
ان اتزوجك بالف فانه لا يصح النكاح والمعقول واما النزل بقدر البدل في النكاح مثل ان يتزوجها بالف فاطمأنا في العلانية بالفين فان اتفقا على الاعراض
عن النزل فالمهر الفان وان اتفقا على البناء على النزل فالمهر الف بخلاف مسئلة البيع عند ابي حنيفة رح في النزل بقدر البدل
فانه يجب فيه الفان لان المواضعة شرط مفسد كما سبق تقريره وان البيع بالشرط الفاسد يفسد فوجب
العمل بالاصل وترك المواضعة تصحيحا للبيع والنكاح بمثل ذلك الشرط لا يفسد فوجب العمل بالنزل وجعله لاجله
الالف فان قيل الترجيح في مسئلة البيع بترجيح الاصل على الوصف عندكم والتعارض على ما مر وههنا قد وجد
هذا الترجيح فلم لا يرجح الاصل حتى يثبت الالفان جميعا كما يثبت الالفان في مسئلة البيع قلنا اشر الاصل في مسئلة البيع

تعدى الى الوصف وهو الصحة فتعدى قوة الاصل ايضا اليه عند تعدى الاثر وهذا ما تعدى اثر الاصل الى الوصف
فان النكاح يصح بلا تسمية فما تعدى قوة الاصل الى الوصف فلهذا افرزنا الوصف وهو ذكر المال عن الاصل واوجبنا
الاقل لانه دائر بين الاقل والاكثر ولم نفرز في مسئلة البيع او نقول الاصل في مسئلة البيع مفتقر الى الوصف في صحته
لانه لا يصح بدون الثمن وهذا الاصل غير مفتقر الى الوصف في الصحة فلذلك اعطينا للوصف حكما على حدة بخلاف البيع
كذا ذكر الامام بدر الدين حوامزاده رح وان اتفقا على انهما لم يحضرا شيئا او اختلفا فيه فعلى قول حنيفة رح في ذلك روايتان
في رواية محمد رح ان النكاح جائز بالف بخلاف البيع فانه يجب فيه القيمة لان المهر تابع في النكاح اذ المقصود الاصلي
فيه ثبوت الحل لحصول التناسل الا ترى انه يصح بدون ذكر المهر فلا يحمل ذكر المهر مقصودا بصحة النكاح بخلاف البيع فان
الثمن فيه مقصود فان قيل قد ذكرتم قبل هذا ان الحاق الوصف بالاصل اولى من الحاق الاصل بالوصف اي بالثمن
فقد جعل الثمن وصفا والوصف تبع الموصوف ثم ذكر ههنا في مقام الفرق بين النكاح والبيع وقال لان المهر تابع وكان
فيه اشارة الى ان الثمن ليس بتابع في البيع فما وجه ذلك قلنا وجهه ان في الثمن معنى الاصالة ومعنى التبعية بدليل
شهادة الاحكام على ذينك المعنيين فمعنى الاصالة فيه هو انه لا يصح البيع بدون ذكره والجهالة فيه مانعة لصحة
البيع ومعنى التبعية هو انه لا حق له في الشرى لما ان يكون الثمن موجودا في ملك المشترى ولا تتوقف صحة
الاقالة على بقائه اولان الثمن تابع بالنسبة الى المبيع في جملة البيع وكله اصل ومقصود بالنسبة الى البائع
اذ لا غرض له في البيع سوى حصول الثمن ولهذا كان احد ركني البيع كقوله زايدكني البيع كقراءة في الصلوة مع مايرد
الاركان والاقرار مع التصديق في الايمان واما المهر في النكاح فتابع من كل وجه وليس فيه شبه دلالة الاصالة ولذا
ليس بمقصود اصلا اذ الغرض من النكاح ثبوت الحل بين الجانبين فلذلك سماه تبعا على الاطلاق في مقام الفرق لما ان
للثمن ذانك الوصفان وذكره في مقام الفرق بينه وبين الاصل وكل وجه جانب الوصفية التي تدل على التبعية وذكر
ههنا في مقام الفرق بينه وبين المبيع وكل وجه جانب الاصالة التي تدل على المتبوعية لتبيين تفاوت الاحكام
والفرق بالالتيام واذا كان الثمن مقصودا في البيع على ما مر تقرر ان يجعل هو مقصودا بالصحة كالبيع
واذا كان مقصودا وجب تصحيحه بترجيح جانب الجد على الهزل فيجب الالف آما المهر تابع فلو وجب الالف لجعل
مقصودا وانه لا يستقيم فوجب الحاقه بالهزل فلا يجب الالف الاخرى وفي رواية ابي يوسف رح على حنيفة رح
ان المهر الفان في هذين الوجهين لان التسمية في الصحة مثل ابتداء البيع يعني ان موجب البيع الصحة و
الفساد انما يثبت بالعارض وهو الهزل وموجب التسمية في الصحة كذلك اولان البيع لا يبتدأ الا قصدا ونصا
كما ان التسمية في النكاح لا يثبت كذلك وايضا ان جهة تمنع صحة التسمية كما تمنع صحة البيع وفي
ابتداء البيع جعل ابو حنيفة رح الحاجة بصحة الايجاب اولى من الحاقه بصحة المواضعة كذا ههنا واذا كان كذلك
جعلت التسمية بالالفين مبتدأة عند خلافهما لا بناء على الهزل عنده وهذا اصح الى ما رواه ابو يوسف رح
اصح من رواية محمد رح لان فيه اهدار جانب الهزل واعتبار جانب الجد الذي هو الاصل في الكلام والعمل بالاصل
واجب ما امكن فلا يترك الا بعارض وهو اتفاقهما على البناء على الهزل فاذا اختلفا او لم يحضرا شيئا وجب العمل
بالاصل عند التردد لانه علم لموجب العقد قال ـــــ واما اذا تواضعا على الدنانير الى قوله يجب مهر المثل

اقول ـــــ اذا تواضع الزوجان على النكاح بالدنانير وعلى ان المهر الحقه دراهم فان اتفقا على الاعراض عن الهزل
فالمهر ما سمياه الزوجان في العقد وان اتفقا على البناء على الهزل السابق وجب مهر المثل بالاجماع بخلاف البيع فانه يجب فيه
المسمى لان بطلان التسمية رعاية للمواضعة تقضي بالفساد البيع لانه لا يصح بغير التسمية فيجب الاعراض عن المواضعة
واعتبار التسمية بخلاف النكاح فانه يصح بلا تسمية المهر واذا هزلا بالتسمية وصارا كانهما تزوجا على غير مهر فيجب
لها مهر المثل وان اتفقا على انهما لم يحضرا شيئا او اختلفا فيه فعلى رواية محمد رح عن ابي حنيفة رح يجب مهر المثل من غير خلاف
لان على هذه الرواية يجب العمل بالهزل لهذا يجب الالف اذا تواضعا على القدر واختلفا في البناء والاعراض او لم يحضرا شيئا
واذا وجب العمل بالهزل في النكاح بالتسمية لان الدنانير جعلت بلجة وهزلا فيجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف رح
عن ابي حنيفة رح يجب المسمى ويبطل المواضعة كما في فصل البيع عند ابي حنيفة رح لان التسمية في حكم الصحة كابتداء البيع
وعندهما يجب مهر المثل لان مذهب التسمية صار في كلا تسمية باعتبار المواضعة فبقي نكاحا بلا تسمية فيجب مهر المثل
قال رح واما الذي يكون المال فيه مقصودا الى قوله بخلاف البيع اقول ـــــ القسم الثالث من الاقسام
المذكورة هو الذي يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فان ذلك على هذه الاوجه ايضا
اي على الاوجه الثلثة المذكورة ايضا وهي منقسمة على اثني عشر قسما فانها اما ان يهزلا بالاصل التصرف او بقدر
البدل فيه او بجنسه وكل قسم على اربعة اقسام فان هزلا باصله اي باصل الذي يكون المال فيه مقصودا واتفقا
على البناء على الهزل فقد ذكر في كتاب الاكراه في الخلع هازلا ان الطلاق واقع والمال لازم قال رح وهذا عندنا قول ابي يوسف
ومحمد واراد بقوله عندنا نفسه فاما عند ابي حنيفة رح فان الطلاق لا يقع الا اذا لان الهزل بمنزلة خيار الشرط حيث
انها يعدمان الرضا بالحكم دون السبب وخيار الشرط لا يصح في الخلع عندهما من الجانبين لان شرط الخيار للفسخ
بعد الانعقاد والخلع من جانب الزوج يمين ومن جانب شرطها وهما لا يحتملان الفسخ بعد الانعقاد واذا بطل اعتبار خيار
الشرط في الخلع بطل اعتبار الهزل فيه ايضا لما ذكرنا ان الهزل بمنزلة خيار الشرط واذا بطل اعتبار الهزل في الخلع بقي الطلاق
واجب المال تاما سواء هزلا باصل الخلع واتفقا على البناء او على الاعراض او على انه لم يحضرا شيئا او اختلفا او هزلا
بقدر البدل ثم اتفقا على البناء او على الاعراض او على انه لم يحضرا شيئا او اختلفا فيه او هزلا بجنس البدل ثم
اتفقا على البناء او على الاعراض او على انه لم يحضرا شيئا او اختلفا فيه فصارت صور وجوب المال والمسمى
عندهما اثني عشر صورة وصار المال المسمى لازما تبعا للبونة في ضمن ما لا يحتمل الفسخ وهو الطلاق في الخلع واذا
لا يؤثر فيه الهزل بالاتفاق والتزام المال وان كان يؤثر فيه الهزل بالاتفاق كما في البيع والاجارة لكنه ما ثبت التزام
المال ههنا في ضمن ما لا يؤثر فيه الهزل وهو الطلاق اخذ حكمه حتى وقع الطلاق ولزم المال على المرأة وان كانت هازلة لان الاعتبار
للمتضمن لا للمتضمن كالوكيل له البائنة في ضمن الوهن حيث اخذت حكم الوهن فلزمت بالوهن فان قيل لا نسلم جعل
المال في هذا النوع تبعا لانه سماه فيه مقصودا بقوله واما الذي يكون المال فيه مقصودا ولئن سلمنا انه فيه تبع فلا نسلم ان
الهزل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر في اصله لان المال في النكاح تابع وقد اثر الهزل فيه حتى كان المهر الفاحشا اذا هزلا فيه بقدر
البدل دون الالفين كما مر بيانه قلنا المال ههنا مقصود بالنظر الى العاقد فانه حق البونة فهو تابع للطلاق او
للعتاق الذي هو مقصود العقد لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع فيؤخذ حكمه من الاصل فلا يؤثر فيه الهزل

فاما المانع النكاح فتابع بالنظر للعاقدين لان مقصودهما حل الاستمتاع وحصول الازدواج دون المال فاما في حق
الثبوت فله نوعا اصالة حيث لا يتوقف ثبوته على اشتراط العاقدين بل يثبت بلا ذكر ومع النفي صريحا واذا كان كذلك
فتعتبر موانعه في حكم المهر فيؤثر فيه المهر كما يؤثر في مطالبة الاموال على ان الامام شمس الايمة ذكر في شرح كتاب
الاكراه في باب التلجئة انهما لو تواضعا في النكاح على الف في السر ثم عقدا في العلانية بالفين كان النكاح جائزا بالف
ثم قال وكذا الطلاق على مال والعتاق عليه ولم يذكر خلافا في هذه الرواية كان الطلاق على مال مثل النكاح اذا كان المهر
في قدر البدل ان البدل ما تواضعا عليه في السر دون المسمى فلا يحتاج الى الفرق وعلى هذا العتق على مال والصلح
عن دم العمد كما مر لانها لا يحتملان المهر كالا يحتملان خيار الشرط واما عند ابي حنيفة رح فان الطلاق
لا يقع وانما يتوقف على اختيار المرأة بكل حال اي سواء هزلا بالاصل او بالقدر او بالجنس لان المهر منزلة خيار الشرط
كما مر ذكره واذا خالعت المرأة زوجها على انها بالخيار فقد نقض عهدها في الجامع الصغير على حنيفة رح ان الطلاق لا يقع
ولا يجب المال حتى تقضي المرأة فيقع الطلاق ويجب المال الآن وعندهما يقع الطلاق ويجب المال ويبطل الخيار لان قبولها شرط
لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط ولابي حنيفة رح ان جانبها شبيه البيع لانه تمليك مال بعوض الا ترى ان البداءة
لو كانت من جانبها فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت عن مجلسها قبل قبول الزوج بطل كما في البيع واذا كان كذلك
لم يسلم فيه الخيار فاذا بطل بحكم الخيار بطل لكونه شرطا لان كونه شرطا بهذا الوصف وهو انه تمليك مال كذا في شرح
الجامع الصغير للمصنف رح وهو المراد بقوله لما عرف ثمة اي في الموضع الذي نص عليه وقوله فكذلك هذا اي مثل الخيار و
الهزل على الاختلاف لكن الخيار غير متقدر بالثلث في الخلع حتى لو اشترط الخيار اكثر من ثلث جاز بخلاف البيع لان
الخلع في باب الخلع المعلق حيث لا يجب المال الا بالشرط بدليل انه لو خالعها على دم او ميتة تقع الطلاق ولا شيء على المرأة
وهذه الاشياء ليست بمال فكان ذكر الخيار والشرط فيه موافقا للقياس لانه تعليق ايضا ولذلك جاز تنجيزه في
المتوفى عنها زوجها ايام بخلاف الخيار والشرط في البيع لانه غير ملائم له لما عرف انه من الابتداءات وحيث جاز جاز
بالنص والنص ورد بالثلث فيتقيد به لانه ثابت بالنص بخلاف القياس واما بيانها فموافق للقياس لانه يعلق
فجازت الزيادة على الثلث اما كذا ذكره الامام بدر الدين الكردري رح فان قيل ما بين انه يتوقف الطلاق على
اختيارها بكل حال يشكل على اصل ابي حنيفة رح وذلك ان الخلع في جانب المرأة بمنزلة البيع كما مر وبيانه لو تواضعا على
البيع بالفي درهم على ان يكون الفي الف كان البيع صحيحا عندهم جميعا حتى وجبت التسمية عنده ولزم البيع وغير خيار و
هذا ملحق به على ما ذكرنا فكيف افترق حكم قلب الخلع وان كان فيه جهة المعاوضة نظرا الى جانب المرأة
ضرورة دفع الضرر عنها لكن هو في اصله فرجيل الاحتياطات حتى اعتبر جانب الاستاط في جانب الزوج اتفاقا
واما البيع فمن الابتداءات في كل الجانبين واذا كان كذلك كان شرط الخيار في الخلع موافقا للقياس نظرا
الى اصله والشرط في الطلاق داخل على السبب فظهر اثره في الخلع ايضا وتوقف لزوم المال ووقوع الطلاق
على اختيارها وبفوت شرط الخيار برضاها حتى دخل على الحكم دون السبب فلم يظهر اثره في الهزل قال
وان هزلا بالكل لا قولا وكذلك ان اختلفا اقول ما سبق ذكره من ان الطلاق يتوقف على مشيئة المرأة
عند ابي حنيفة رح خلافا لهما انما يكون فيما اذا اتفقا على البناء على المرأة واما اذا هزلا بالكل اي باصل الخلع والبدل
واعرضا

عن المواضعة وقع الطلاق ووجب المال بالاجماع اما عندهما فظاهر اذا الهزل لا يمنع وقوع الطلاق ووجوب المال
واما عنده فكذلك لبطلان الهزل باتفاقهما على الاعراض عنه وان اتفقا على انهم بحضرتهما شيء واختلفا حمل على الجد
وجعل القول قول من يدعي الاعراض في قول ابي حنيفة رح حتى لزم التصرف ووجب المال لانه رح جعل الهزل مؤثرا
في اصل الطلاق بالخلع لكون الهزل بمنزلة شرط الخيار كما مر غير مرة حتى قال لا يقع الطلاق اذا اتفقا على
البناء على الهزل واذا اختلفا في البناء والاعراض فالقول قول من يدعي الاعراض لان في الاتفاق على البناء ظهر اثر
الهزل فاذا اختلفا في البناء والاعراض فالقول قول من يدعي الاعراض كما هو الاصل عنده في جميع صور ثبوت الاختلاف
في الاعراض والبناء واذا اختلفا فيما يخرجه جعل التصرف على الجد بناء على اصله ولان العقد المشروع لا يجاب
حكم جده في الظاهر فلا يترك هذا الظاهر وعندهما هو جائز اي التصرف جائز والقول قول من يدعي البناء على
الهزل لان لفظ المواضعة اصل عندهما لكونها امرا معتادا ولا يفيد اختلاف المتعاقدين في البناء والاعراض
لان الهزل عندهما لا يؤثر في اصل التصرف فيقع الطلاق ولا في المال فيجب المال في حال اتفاقهما على البناء ففي
حال الاختلاف اولى وان سكتا اي عن الاختلاف ولم يحضرهما شيء فالخلع جائز لازم بالاجماع فحصل الاتفاق
على الجواب فيها مع اختلاف التخريج واما اذا تواضعا على الهزل في بعض البدل فان اتفقا على البناء على الهزل
فعندهما يقع الطلاق لان الهزل لا يؤثر فيه بالمنع عندهما ويلزم المال كله لان الهزل وان كان مؤثرا في المال لكن
المال ثابت في ضمن الخلع تبعا فلا يؤثر فيه الهزل اذ العبرة للمتضمن لا للمتضمن وقد تقدم على هذا سؤال وجواب
فليكن على ذكر منك وعند ابي حنيفة رح يجب ان يتعلق الطلاق باختيار المرأة بحسب المسمى لان الطلاق يتعلق
بكل البدل لانه انما يتعلق بما علقه الزوج اذ هو المالك للطلاق وانه علق بحسب البدل حيث ذكر الالفين في العقد
دون الالف وقد عرف ان الهزل غير مؤثر في جانبه كما لا يؤثر فيه الخيار والشرط لان الخلع من جانبه يمين لكونه يعلق
الطلاق بقبول المرأة بدله والهزل لا يؤثر في اليمين فكان الهزل والجد فيه سواء واذا كان كذلك كان الطلاق
متعلقا بحسب البدل وقد تعلق بعضه اي بعض البدل بالشرط وهو اختيارها الالف الاخرى لان بعض البدل
هزل والهزل مؤثر في جانبها كخيار الشرط فصار كأنها قبلت احدى الالفين في الحال فتعلق قبول الالف الاخرى
باعراضها عن الهزل واذا كان كذلك لا يقع الطلاق في الحال كما لو قال انت طالق على الفين فقبلت احدى الفين
ولم تقبل الاخرى وعلى رواية المبسوط يقع الطلاق ويلزم الالف فان قيل الالف فيها تخريجه جد وقد وجد القبول
فيقع الطلاق كان الخلع وقع على الالف قلنا ان الالف وان كانت وافقا لكن الالف الاخرى تعلقت باختيارها
والطلاق كان معلقا بالالفين جملة الخلع فيتعلق بهما جميعا فان قيل لما انحى جانب المرأة بالبيع ينبغي ان
يقع الطلاق في الحال بحسب البدل عنده كما في البيع فانه ينعقد بحسب المسمى قلنا انما ينعقد البيع بتمام المسمى لعدم
امكان العمل بالمواضعة فانه يودي للفساد العقد لان البيع ينعقد بالشروط الفاسدة فاما الخلع فلا ينفسد
بها فامكن العمل بالمواضعة فيه والعمل بها يوجب ان يتعلق الطلاق بحسب البدل ولا تعلق في الحال فلذلك افترقا
وان اتفقا على الاعراض عن الهزل وقع الطلاق ولزم المال كله وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق
ووجب المال كله عند ابي حنيفة رح لانه ظهر هذا المتصل على الجد وجعل ذلك اي الجد اولى من اعتبار المواضعة

وعندهما الحكم كذلك اى تقع الطلاق وتجب المال كله لما قلنا من ان اعتبار المواضعة عندهما اولى وكذلك ان اختلفا الا ان
على النهر والاعراض عنه تقع الطلاق وتجب المال كله اعتبارا للجد عنه والمواضعة عندهما اذا اتفقا على انهم لم يحضر هما
شئ قال ـــ ه واما اذا نهر لا باصل المال لما قوله وكذلك هذا فى نظيره قوله ـــ اذا هزلا المتبايعان باصل
اى بجنسه ذكروا الدنانير هزلا وغرضهما الدراهم فالمسمى فى العقد هو الواجب عندهما فى هذا الفصل بكل حال اى حالة الاتفاق
على البقاء على النهر والاعراض عنه وعلى انهم لم يحضر هما شئ والاختلاف لان النهر غير مؤثر فى اصل التصرف عندهما
ولان المال تبعا وصار المال المسمى كالذى لا يحتمل الفسخ وهو الطلاق بطريق التبعية لان المال وان كان يحتمل الفسخ
لكنه لما ثبت فى ضمن ما لا يحتمل الفسخ احذ حكمه وعند ابى حنيفه ره ان اتفقا على الاعراض عن النهر وجب المسمى وان اتفقا
على البقاء على النهر توقف الطلاق الى على قبولها المسمى بطريق الجد على اختيارها الطلاق لان النهر لما كان نزل
ايجابا منها صحة قبول المراة المسمى فصار كانه علق الطلاق بقبول المسمى فى العقد وانهما لم يقبل فيتوقف على القبول
كما فى شرط الخيار وان اتفقا على انهم لم يحضر هما شئ وجب المسمى ووقع الطلاق اعتبارا للجد وان اختلفا فالقول
قول من يدعى الاعراض عن النهر وكذلك هذا اى الحكم والتفريع فى نظائر الخلع وهى العتق على مال والعفو عن دم
الجد والعفو عن القصاص فان الكل سواء فى الحكم والتفريع واشار فى المبسوط الى ان الطلاق تقع وتجب المسمى
بكل حال من غير ذكر خلاف قال ـــ ه واما تسليم الشفعة لما قوله وكذلك ابراء العديم قوله ـــ
اذا سلم الشفيع الشفعة هازلا فان كان التسليم قبل طلب المواثبة كان ذلك بمنزلة السكوت مختارا فيصح التسليم ويبطل
الشفعة لان النهر غير راض بحكم التسليم فصار ساكتا عن طلب الشفعة وحيث الحكم والشفعة تبطل بصريح
السكوت لكون الطلب واجبا على الفور ان اراد الشفعة فاذا اشتغل بالتسليم هازلا فقد اعرض عن الطلب
فبطلت شفعته واذا كانت الشفعة تبطل بصريح السكوت فكذا تبطل بدلالة السكوت لان الدلالة تعمل
عمل الصريح وان كان التسليم بعد طلب المواثبة والاشهاد فالتسليم باطل والشفعة باقية على حالها لان تسليم
الشفعة من جنس ما يبطل بخيار الشرط الا ترى ان الشفيع لو قال بعد طلب المواثبة والاشهاد قد سلمت الشفعة على ان بالخيار ثلثة ايام بطل التسليم وبقيت الشفعة فكذا تبطل بالنهر لان النهر بمنزلة خيار
الشرط وخيار الشرط استثناء للحكم فكانه فى حق الحكم قد سكت عن الطلب ولو سكت صريحا عن الطلب بعد
طلب المواثبة لا تبطل الشفعة فكذا لا تبطل بدلالة السكوت والان تسليم الشفعة فى معنى البيع لانه استبقاء
احد العوضين على ملكه ولهذا يملك الاب والوصى تسليم شفعة الصبى عند ابى حنيفه وابى يوسف رحمهما
كما يملكان البيع والشرى لم يتوقف على الرضا بالحكم والخيار ينفى الرضا به فيبطل التسليم وكذا النهر ينفى
الرضا بالحكم فيبطل به التسليم كما يبطل خيار الشرط وتبقى الشفعة قوله وكذلك ابراء الغريم اى اذا قال الغريم
هازلا للمديون ابرأتك عن الدين فى عليك لا يثبت الابراء وبقى الدين كما كان كما ابراء الغريم بشرط الخيار
كما اذا قال ابرأتك على انى بالخيار ثلثة ايام فانه لا يبرأ الغريم وبقى الدين لان شرط الخيار اسقاط للحكم
كما مر فلم يوجد الابراء فى حق الحكم فلا يبرأ الغريم فكذا بالنهر لانه بمنزلة خيار الشرط ولان ابراء
المديون فيه معنى التمليك ولهذا يرتد بالرد ولما كان فيه معنى التمليك كان للنهر فيه تاثير بالابطال فصار كان

الابراء

لم يوجد وكذلك ابراء الكفيل هازلا لا يثبت لانه فرع لابراء الاصيل قال ـــ ه واما القسم الثانى وهو الاقرار
لما قوله لا يحتمل الاجازة اقول ـــ القسم الثانى من اقسام ما دخل عليه النهر وهو الاقرار ان النهر يبطله اى
يبطل الاقرار سواء كان اقرارا يحتمل الفسخ كالاقرار بالبيع والاجارة بان تواضعا على ان يقر عند القاضى بالطلاق
والعتاق ولا يكون كذلك لان الاقرار يعتبر صحة المخبر به اى وجوده وتحققه فى الماضى ليترجح جانب الصدق
فى اخبار المخبر فيثبت المخبر به والنهر يدل على عدم المخبر به فى الماضى فلا يمكن اثبات المخبر به ولان الاقرار
خبر يحتمل خبر الصدق والكذب والمخبر به اذا كان باطلا فيما اخبر به لا يصير حقا فصار ذكر كلمة اى الاقرار مما
يحتمل الفسخ ومما لا يحتمله من جنس ما يحتمل الفسخ لان حيز ذلك يعتبر وجود المخبر فيؤثر النهر فى كله ولهذا
يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق بالكره اصلا حتى كانت المراة زوجته والعبد عبدا لما قلنا ان الاقرار خبر
متردد بين الصدق والكذب والاكراه دليل ظاهر على انه كاذب فيما يقر به قاصدا الى دفع الشر عن نفسه
فكذا يبطل اى الطلاق والعتاق بالاقرار بطريق النهر فحصل من هذا الفرق بين الطلاق هازلا وبين الاقرار
بالطلاق هازلا حيث وقع الطلاق فى الاول دون الثانى مع انهما يحدان فى الحكم فى الجد فان الطلاق كما يقع
بالانشاء كذلك يقع بالاقرار به فى الجد وكذا النهر انما يؤثر فيما يؤثر فيه خيار الشرط وخيار الشرط لا يؤثر
فى الاقرار بالطلاق فيجب ان لا يؤثر فيه النهر ايضا فما وجه الفرق بينهما قلنا وجه الفرق بينهما ان الواقع
بالانشاء الذى يثبت بالآلة المحسوسة وبعد ما ثبت الشئ بالآلة لا يمكن ان يجعل ثانيا فاما لقطع الثابت بالسكين
والاحراق الثابت بالنار لا يمكن ان يجعل غير مقطوع وغير محترق وان كان قطع واحراقه بطريق
الاكراه والنهر لما انه ثابت حسا فلا يمكن رده فاما الطلاق الواقع بالاقرار فبناء على انه اقر طائعا جادا وهو
اخبار فكان خبره محمولا على ما هو الاصل فى خبر العاقل البالغ لا باعتبار ان اقوال بالطلاق موضوع لايقاع الطلاق
فكذلك عند اقوال الشئ الدال على كذبه فى اقراره مع الاكراه والنهر حمل اقوال على الكذب فلم يقع به الطلاق
فكان وقوع الطلاق مع اقوال بالطلاق لضرورة حمل اقوال على الصدق لا باعتبار انه موضوع لايقاع الطلاق
بخلاف انشاء الطلاق بلفظ موضوع له فانه لا يحتمل غير الايقاع فلذلك لم تتغير حكمه بالاكراه والنهر والدليل
على ان الاقرار بالطلاق غير موضوع لايقاع الطلاق وان كان اقرارا بطريق الطوع ما ذكر فى المبسوط
لو اقر بالطلاق طايعا وهو يعلم انه كاذب فى ذلك فانه يسعه امساكها فيما بينه وبين الله والان القاضى لا يقضى
على ذلك لانه ما مور باتباع الظاهر والظاهر ان الانسان لا يكذب فيما يلحق به الضرر واذا كان مامورا
وجب تصديقه فى ذلك لوجود الاكراه فلذلك لا يقع به شئ من الطلاق والعتاق وبهذا خرج الجواب عن خيار الشرط
فانه لا يؤثر فى الاقرار بالطلاق لان خيار الشرط انما يؤثر فيما يستقبل من الافعال التى وضعت لانشاء
لا فى الماضى والاقرار بالطلاق اخبار وهو قوله الطلاق فيما مضى من الزمان وخيار الشرط لا يعمل فى الماضى
فبقى الاقرار بالطلاق طايعا فيقع الطلاق حملا لامره على الصدق وقوله بطلانا لا يحتمل الاجازة اى لو اتفقا
على اجازة ما هزلا به من الافوار بالبيع والاقرار بالطلاق والعتاق لا يلحقه الاجازة لان الاجازة انما تلحق
شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وهذا الاقرار لم ينعقد لشئ اصلا لانه كذب وبالاجازة لا تتغير ذلك

قال ... واما القسم الثالث الى آخر الفصل اقول ... القسم الثالث من اقسام ما دخل عليه الهزل هو
الهزل بالردة وانه كفر لان الهازل جاد في عين الهزل مختار في ذلك راض به وان لم يكن راضيا بحكمه وهو ثبوت ما هزل
به من كون كذا شريكا لله تع وهو اعتقاد الكفرة قال الله عز ذكره علوا كبيرا والهزل بكلمة الكفر لاستخفاف بالدين
الحق وانه كفر قال الله تع قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم فصار الهازل مرتدا
بعزل الهزل لا بما هزل به اى لا باعتقاد ما هزل به يعني انا لا نحكم بكفره باعتبار انه اعتقد ما هزل به من الكفر
بل نحكم بكفره باعتبار ان نفس الهزل بالكفر لما كونا ان الهازل جاد في نفس الهزل راض بالسبب وان
لم يكن راضيا بحكمه فانه اذا دعا لله تع شريكا هازلا فهو راض بالتكلم به وان لم يعتقد ما يدل عليه كلامه فصار التكلم
بالكفر بطريق الهزل موجبا بعين الهزل لاستخفافه بالدين الحق لا بما هزل به الا ان اثرهما اى اثر عين الهزل
بالكفر واثر ما هزل به وهو الكفر سواء في ازالة الايمان واثبات الكفر اذ كلاهما ردة وهذا جواب عما
يقال ان مبنى الردة على تبدل الاعتقاد ولم يوجد ههنا لوجود الهزل فانه نافى الرضا بالحكم فينبغي ان لا يكون الهزل بالردة
كفرا كما في حال الاكراه والسكر فقال ان الهزل بالردة كفر بعين الهزل لان اثرهما سواء بخلاف المكره على الردة
فانه لا يكفر لانه غير معتقد لما اكره هو عليه وراض باجراء كلمة الكفر على لسانه وانما رخص لها على لسانه اضطرارا
ودفعا للشر عن نفسه فلم يكفر لعدم الرضا باللفظ والا بوجه بخلاف مسئلتنا هذه وهي المرتد هازلا لانه راض
بلفظ الهزل وبوجهه فاما اذا كفر اذا تكلم بكلمة الاسلام هازلا وتبرأ عن دينه هازلا فيجب ان نحكم باسلامه في
احكام الدنيا لانه راض بالتكلم بكلمة الاسلام وهي احد الركنين في الايمان فان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار
باللسان وقد باشر احد الركنين وهو الاقرار باللسان على سبيل الرضا والاقرار هو الاصل في احكام الدنيا فيجب
الحكم بالايمان بناء عليه كما اذا أكره الكافر على الايمان فآمن نحكم بايمانه بناء على وجود الاقرار مع قيام الدليل على فوات
التصديق وعدم الرضا بكلمة الايمان وهو قيام السيف على رأسه لان الحكم بكلمة الاسلام بمنزلة انشاء الايجاب
الردة التراخي كالطلاق واخواته على ما تقدم فلا يؤثر فيه الهزل لان الهازل غير راض بالحكم وحكم الكلام
لا يحتمل الردة التراخي لقوله تع ومن قال لا اله الا الله وكفر بما يعبد من دون الله حرم ماله ودمه وحسابه
على الله ولانه لما وجب الحكم بكفره عند كفره هازلا فبالطريق الاولى ان نحكم باسلامه عند اسلامه هازلا
لان الاسلام يعلو ولا يعلى قال ... القسم الرابع وهو العفه الى قوله وجب جزاؤه اقول ...
القسم الاول من أقسام النوع الاول من العوارض المكتسبة هو العفه وانه في اللغة ضد الحكم واصله الكف والطيش
بمعنى تسفهت الريح البحر اى مالت به وجرته كثيرا قال ذو الرمة جرين كما اهتزت وماح تسفهت
اعاليها مر الرياح النواسم اى تحركت وانث المر لاضافته الى المؤنث وهو الرياح وقيل العفه عبارة عن الاضطراب
الذي يصيب الشئ يقال زعام سفه اى مضطرب وذلك يكون لشدة فرح ونشاط يحصل للدابة وفي اصطلاح
الفقهاء خفة تعتري الانسان من الفرح او الغضب فتبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع والعقل مع قيام
العقل حقيقة وقيل فتبعثه على فعل من غير روية وذكر في المبسوط العفه هو العمل بخلاف الشرع وهو ابتاع الهوى
وترك ما يدل عليه اليقين وما ذكره المصنف هو نواقض لفظ المبسوط لكنه زاد عليه قوله من وجه لان في اصطلاح الفقهاء

حقة تعتري الانسان من الفرح او الغضب فتبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع والعقل مع قيام العقل
حقيقة وقيل فتبعثه على فعل من غير روية وذكر في المبسوط العفه هو العمل بخلاف موجب الشرع وهو اتباع الهوى
غلبة العفه على تبذير المال واتلافه على خلاف موجب الشرع والعقل ولم يفهم عند اطلاقه ارتكاب معصية كالزنا
مثل شرب الخمر والزنى والسرقة وان كان ذلك سفها حقيقة فبذكر هذا القيد يشير الى ان غرضه تفسير العفه
المصطلح بين الفقهاء، وتعلق الاحكام به من وجوب الحجر ومنع المال لا جميع انواع السفه ولهذا قال وهو السرف
والتبذير اى والعمل بخلاف موجب الشرع من وجهي السرف والتبذير وقيل انما قال من وجه لان السفه
المفسر 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، لكن فيه جهة التبذير وهو تفويت ماله اسرافا
فكان سفها قوله وان كان اصله مشروعا اى اصل فعل العفه المصطلح غير الفقهاء، وهو التبذير في صرف ماله الى
من يستحق الصرف اليه والى مرلا يستحق ذلك مشروعا لان ذلك بدل على فرط الجود وانه مشروع، وانه تصرف
في ماله كيف شاء، والاسراف مجاوزة الجد وكلي طرفي الامور مذمم وخير الامور اوساطها وقيل
بالفارسية اكورا جتياط مبالغته كني در وسوسه افتي وقيل وان كان اصله اى اصل ذلك العمل وهو ما عد سفها
وسرفا مشروع فان اصل البيع والاحسان مشروع لكن الاسراف فيه كالاسراف في الطعام والشراب
وذلك اى العفه لا يوجب خللا في الاهلية ولا يمنع شيأ من احكام الشرع ولا يوجب وضع الحجر بحال لان
الاهلية سبب الذمة والعقل الكامل باعتبار كمال العفه لم يجعلها منافيا لشئ منها وكذا لا يخل بسلامة التركيب
والقوى الغريزية لكن السفيه يكابر عقله في عامة اجزم حتى مخاطبا بتحمل امانة الله تع فيخاطب في الدنيا بافعال
ويجازى عليه في الاخرة واذا بقي اهلا لتحمل امانة الله تع بقي اهلا لحقوق العباد بالطريق الاولى لان حقوق
الله تع اعظم فانها لا تحمل الا على من هو كامل الحال الا ترى ان الصبي اهل للتصرفات مع انه ليس باهل لايجاب
حقوق الله تع وأجمع العلماء رح على انه يمنع من السفيه المبذر ماله فاول بلوغه بالنص وهو قوله تع ولا تؤتوا السفهاء
اموالكم التي جعل الله لكم قياما اى يقومون بها وتنعشون ولو ضيعتموها لضيعتم انفسكم فكانها في انفسها
قيامكم وانعاشكم والاموال وان كانت مضافة الى المخاطبين لكن المراد منها اموال السفهاء بدليل قوله تع فان
آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم والامر للوجوب ودفع مالهم او مال غيرهم اليهم غير واجب فعلم
ان المراد منها اموال السفهاء، فكون القاضي او الولي او الوصي مخاطبا بعدم الدفع وانما اضيف الاموال اليهم لكونها
في ايديهم والتي تضاف الى الشئ بادنى ملابسة اولانهم القائمون عليها والمتصرفون فيها وذكر الكشاف
الخطاب للاولياء، واضاف الاموال اليهم لانها من جنس ما يقيم به الناس معايشهم فنبه بذا ذكرنا ان المراد
من الاموال المذكورة في النص اموال السفهاء، ثم علق الله تع ايناء مال الاموال الى السفهاء بايناس الرشد اى
بابصارهم فقال عز وعلا فان آنستم منهم رشدا اى ان رأيتم منهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم
اموالهم فقال ابو حنيفه رح أول احوال البلوغ قد لا تفارقه السفه فاذا امتد الزمان وهو خمسة وعشرون سنة
وظهرت الخبرة والتجربة حدث له نوع من الرشد لا محالة لانه قد يبصر حذاقة في هذا السن وشرط الدفع في النص

رشد منكر في موضع الاثبات والنكرة في موضع الاثبات تخص فاذا وجد رشدا ما فقد وجد الشرط فسقط منع
المال عن السفيه لان منع المال عنه اما بطريق العقوبة عليه كما قال بعض المشايخ رحمهم الله زجرا له عن الفعل الحرام وهو الاسراف
والتبذير واما بطريق انه حكم لا يعقل معناه لان منع المال عن مالكه غير معقول المعنى لان الملك عبارة عن التطلق الخاص
واذا كان كذلك فيتعلق ذلك الحكم وهو المنع بعين النص فاذا دخله اى منع المال الثابت بطريق العقوبة شبهة تحصل
الشرط من وجه وهو اصابة نوع من الرشد بالتجربة سقط المنع لان العقوبة تسقط بالشبهة اوصار الشرط وهو
اناس رشدا في حكم الوجود بوجه بدليله وهو ظهور التجربة بامتداد الزمان وجب جزاؤه اى جزاء الشرط المذكور
وهو دفع المال الا السفيه لانه لما حصل له بعض الرشد لم يتبين سفيها مطلقا فلم يتبين داخلا تحت النص فصوله فاذا دخله
شبهة تعلق بقوله اما عقوبة وقوله اوصار الشرط في حكم الوجود تعلق بقوله واما حكم لا يعقل معناه لغة ونشرا اما اليه
واختلفوا في وجوب النظر للسفيه الى قوله ولا يعطل عليه اسباب الحدود والعقوبات اقول اختلف
العلماء رحمهم ان النظر للسفيه هل هو واجب بسبب سفهه حتى يحجر القاضي عليه بذلك ام لا فعلى ان
السفيه مكبرة للعقل بغلبة الهوى فانه عمل بخلاف قضية العقل مع وضوح طريقه اذ السفيه كامل العقل ولكنه يكبر
عقله اى لا ينقاد لما هو وجه عقله بل يتابع هواه ويترك ما هو الواجب عليه ومعرفة بقبح السفه وفساد
عاقبته لم يجز ان السفه سببا للنظر لكونه معصية الا ترى ان السفيه يحجر في دين العباد بطريق العقوبة
والحجر مشروع بطريق النظر الا ترى ان مرتكب في حقوق الله تعالى مجانة وسفها لم يوضع عليه عند الخصام
نظر له وان تكررت الواجبات عليه وتعددت الفوائت بل كان اى الخطاب موكدا الا ما عليه سبب التفصير
في حقوق الله تعالى سفها لا ان يكون ساقطا عنه لان ترك ما هو الواجب بعد وجود العقل سبب للوزم الخطاب
لا سقوطه حتى يعاقب على ترك حقوق الشرع ولا تبطل في ذلك اى فيما ذكرنا من حقوق الشرع وحقوق
العباد عبارته بدليل جواز اقراره على نفسه بالاسباب الموجبة للعقوبة واقامة العقوبات عليه حتى
لو شرب الخمر او زنى او سرق او قتل انسانا عمدا تقام عليه الحدود وجب عليه القصاص وكذا حد القذف وطلاقه
وعتاقه ويمينه ونذره ولا يعطل على السفيه لسبب الحدود والعقوبات مع انها تندرئ بالشبهات
فلو اعتبر السفه بعد البلوغ عن عقل في ايجاب النظر لكان الاول ان يحجر عليه عن الاقرار بالاسباب الموجبة
للعقوبة لان الضرر في هذا اكثر اذ الضرر هناك يلحق نفسه والمال تابع للنفس وهلاك التابع اسهل
من هلاك المتبوع فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن نفسه فعن ماله اولى وقد استدل ايضا ابو حنيفة رح
على عدم جواز الحجر على السفيه بقوله ولا تأكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا اى مخافة ان يكبروا فقد نهى
الله تعالى عن الاسراف في مال السفيه مخافة ان يكبر بناء للمفعول عليه ولاية والتنصيص على زوال ولايته
عند الكبر يكون تنصيصا على زوال الحجر عنه بالكبر لان الولاية عليه للحاجة وتنعدم الحاجة اذا صار هو
مطلق التصرف بنفسه فلا يكون السفه بعد البلوغ عن عقل سببا للحجر وبقوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم
والمراد البالغون وسموا اليتامى لقرب عهدهم بالبتم فهذا تنصيص على وجوب دفع مال اليتيم اليه بعد البلوغ
الا انه قام الدليل على منع المال عنه عند البلوغ اذا لم يؤنس منه الرشد فانه تعالى وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا

فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وحرف الفاء للوصل والتعقيب فيكون بيانا ان دفع المال اليهم عقيب
البلوغ بشرط ايناس الرشد وما يقرب من البلوغ في معنى حالة البلوغ فاما اذا بعد عن ذلك فوجوب دفع المال اليه مطلق
لما تلونا غير معلق بشرط والفرق بين المعاندة والمكابرة ان المعاندة هي مخالفة الحق عن علم بظهوره والحق والمكابرة
هي مخالفة موجب العقل بعد ما يتقنه عقله بالاقوال او بالافعال كذا في شرح الطحاوي وبالجملة في تفسير قوله رح انه كان
لا يأتنا عيدا ثم المكابرة من الكبائر يعني كان رحمه الله يرى ان لم يوافق عقل امثاله ازبواي بوزكي ماكودن قال
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله النظر واجب حقا للمسلمين للقوله على ما هو مذكور في المبسوط اقول قال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله النظر للسفيه واجب ايجابا لحقوق المسلمين كالغرماء والاولاد الصغار والاقارب والزوجات
وحقا له لاسلامه لا لسفهه وهذا اجماع منهم على ان السفه مكبرة للقوله لم يجز ان يكون سببا للنظر
لاسلامه لاجتنابه وقولها لا لسفهه جواب عما قال ابو حنيفة رح لما كان السفه مكبرة للقوله لم يجز ان يكون سببا للنظر
ولانه يمنع عن السفيه المال في اول احوال البلوغ بالاية وبالاجماع نظرا له فيحجر عن التصرفات المحضة للنفع
كالبيع والاجارة دون ما لا يحتاج اليه كالنكاح والطلاق بالقياس على منع المال نظرا لاسلامه وتقاس عليه وقاس
به وقست الشيء بالشيء اى قدرته بمثاله وكذا لا يدفع الى السفيه ماله مالم يؤنس منه الرشد لانه تعالى علق الايتاء
بايناس الرشد فلا يجوز قبله لان المعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط الا ترى ان عند البلوغ اذا لم يؤنس منه
الرشد فلا يجوز قبله لا يدفع اليه المال فكذا اذا بلغ خمسا وعشرين سنة لان السفه استحكم بطول المدة وقال ابو حنيفة
رح جوابا عن كلامهما النظر فهذا الوجه اى من الوجه الذي ذكراه من ان النظر واجب حقا للمسلمين وله جائز
لا واجب كما في صاحب الكبيرة فان العفو عنه جائز لا واجب وقوله في النظر بهذا الطريق انما يحسن اذا لم يتضمن
ضررا فوقه جواب لما يرد شبهة على ما اجاب ابو حنيفة رح عن قولهما بقوله النظر فهذا الوجه جائز لا واجب بان
يقال لما دل هذا على الجواز لم لم يقل انك في هذا جواز حجر السفيه فقال انما جوزناه اذا لم يتضمن ضرر الحجر ضررا
يفوق ذلك الضرر على الضرر الذي يلزم عند ترك الحجر وههنا كذلك فان الحجر يلزم ان يكون كلام الرجل المنطبق
ملحقا باللغو بالعين ومشبها بالمجانين والبهائم في سلب ولايته وبطلان تصرفاته وولايته غير عليه فيكون
الضرر في هذا اعظم فرالضرر في الحجر عن التصرفات وتحمل الضرر الادنى لجواز ان يكون حسنا بمقابلة حصول
نفع يماثل ذلك الضرر فصاركانه لم يتضرر لمعادلة الضرر بالنفع كما في التجارات التي لا ربح فيها ولا خسران لما
ان ضرر زوال العين يجبر بحصول نفع مثل معادله في القيمة فصاركانه لم يتضرر بزوال العين واما اذا زال العين
بمقابلة حصول نفع لا مماثل عشر قيمته فلا يرضى به عاقل روى ان اعرابيا دخل يوما على معاوية فقال لمعاوية
اتمكن كانت عظيمة الكفل فحمل معاوية عنه فقال لاجل ذلك كان يجبها الى فخرج الاعرابي من عنده فوالى ابنه يزيد
فقال كانت جدتك عظيمة الكفل فضربه يزيد بالسيف وقتله فسمع معاوية ذلك فقال قتله حلم فلو ان معاوية ادبه
على ذلك لما فعل به يزيد ما فعل اورد وهذا المقام لبيان ان تحمل ضرر اللاديب الذي هو الادنى كان
حسنا بمقابلة حصول نفع الحيوة الذي يفوق على ذلك الضرر واما عند غلبة الضرر على النفع فلا بخلاف منع المال
عن السفيه المبذر في اول البلوغ فانه حكم غير معقول المعنى لان منع المال عن مالكه لا ندرك معناه بعقولنا اذ الملك
هو المطلق الخاص

وحينئذ لا يمكن القياس عليه لكونه غير معقول المعنى كما مر قبيل هذا اولانه ثبت عقوبة على السفيه زجرا عن التبذير
والعقوبة لا يحتمل المقايسة اذ لا مدخل فيها للرأى اولان العقوبات مشروعة بالاسباب الحسية واهدار
القول في التصرفات معنى حكمي والعقوبة بهذا الطريق غير مشروعة كما يحتج بخلاف اسقاط شهادة القاذف
فانه يتم الحد عندنا فكان تابعا لما هو حسي وهو اقامة الحد لا مقصودا بنفسه ولا يقال ان المنع لو كان عقوبة
لفوض للامام والاولياء ثم المخاطبون به دون الاية لانا نقول هو عقوبة تعزير وتاديب لاحق فيجوز ان يفوض
للاولياء كما في تعزير الجعيد والاماء فان قيل عكس تعديه هذا الحكم وهو منع المال الى الحر عليه بطريق الدلالة
لا بالقياس قلنا انما يمكن دعوى الدلالة ان لو كان الحر في معنى منع المال وليس كذلك لان في الحر ابطال الاهلية
والحاقه بالبهائم والجمادات بخلاف منع المال والان يد المملك للآدمي نعمة زايدة والاهلية واطلاق اللسان في التصرفات
نعمة اصلية بما ان الانسان انما بان سايرا لحيوان بالبيان وقد من الله عز وعلا على الانسان بعد خلقه وايجاده
بتعليم البيان فقال خلق الانسان علمه البيان وفي حجر السفيه عن التصرفات ابطال لاصل النعم فبطل القياس
لابطال اعلى النعمتين وهو نعمة اللسان باعتبار ادناهما وهو نعمة اليد لان شرط القياس ان يكون الفرع
نظير الاصل فان قيل جاز ان يكون منع المال لامرثالث وانما يحتمل المقايسة وهو النظر فان
العقوبة كما تصلح سببا للمنع فالنظر يصلح سببا له ايضا الا ترى ان مال الصبي يمنع عنه وكذا مال المجنون والاخفاء
ان المنع في مثل تلك الصور لاجل النظر قلنا ما نحن بصدده من فصل الصغر والجنون على طرفي نقيض فان النظر
والعقوبة في الصورتين سبب صالح للاضافة اليهما وهو منع المال عنه لكن الصغر لما يصلح سببا للعقوبة
اذ لا جناية من الصغير والعقوبة مترتبة على الجناية وكذا الجنون فتعين النظر منشأ للاضافة وفي
السفه لم يصلح النظر سببا للاضافة لان السفيه ليس بمستحق له لما مر ان السفه ترك للواجب ومكابرة
تقضيه العقل فلم يكن مستحقا له حتى انه لم يستحق النظر به في حقوق الله تعالى وهو اكرم الاكرمين فلان لا يستحق
النظر به في حقوق العباد اولى واذا كان كذلك تعينت جهة العقوبة منشأ للاضافة واجاب المصنف رحمه الله
قال ابو حنيفة رحمه الله ميلا منه الى قولهما بقوله وقالا هذه الامور اى اليد واللسان والاهلية صارت حقا للعبد زجرا
به يعني تثبت هذه الامور للعبد لاجل ان ترتفق بها العبد فاذا ادى ثبوت هذه الامور الى الضرر في حقوق
حق المسلمين وجب الرد الى ما كان دفعا لهذه الاشياء لدفع الضرر عن نفسه كيلا يصير ثبوتها عائدا على موضوعه بالنقض
ولدفع الضرر عن المسلمين كما في الغرماء والاولاد الصغار وفي بعض النسخ لدفع بدون الواو وهو الاظهر وان لم يكن
للمسلمين حق في عين المال الى عين مال السفيه لان حقهم متعلق بذمته لا بعين ماله وهذا اشارة الى رد ما اجيب
عن قولهما فانما لا قالا النظر وجب بالحجر حقا للمسلمين اجيب عنه بانه لا ضرر في حقهم لان السفيه يتصرف
في خالص ملكه لا حق لاحد فيه فلا يجب الحجر فورد ذلك الجواب وقالا ان السفيه وان تصرف في خالص ملكه
ولا حق للمسلمين في عين ماله لكن يؤدي تصرفه الى الاضرار بهم في المال فيجب دفعه عنهم بالحجر في الحال وهذا
الى وجوب الرد لدفع الضرر عن المسلمين قياس ما روى عن ابي يوسف رحمه الله فيمن تصرف في خالص ملكه بما يضر
جيرانه يمنع عن ذلك التصرف حتى لو نصب منهلا او استخراج الابريسم فللجيران ان المنع اذا تضرروا

بروايجه الديدان وللجيران منع دقاق الذهب لتضررهم بدقه وكذا الحداد اذا كان ضررها بينا يمنع كذا
في مختصر المنيه من غير ذكر خلاف وذكر في التتمه وعليه يوسف من اتخذ داره حماما فتاذى الجيران من دخانه فلهم
منعه الا ان يكون دخان الحمام مثل دخان الجيران فثبت ان شرعية الحجر على السفيه عندهما بطريق النظر وانما
يجب ان ينظر ابدا الى ما فيه نظر له يعني لما كان حجر السفيه عندهما لاجل النظر له لدينه او للمسلمين يجب
علينا ان ننظر في اى موضع من المواضع الجمع عليها من مسايل الصبي والمريض والمكره يتحقق النظر له عند ايحاقه به يحكم
به لان الحجر للنظر له فلا يلحق الصبي خاصة ولا بالمريض لا غير ولا بالمكره لا غير بل يجب اثبات النظر باى اصل امكن
اعتباره من الاصول الاتي ذكرها اما الحاقه بالمريض فهو ان السفيه البالغ المحجور عليه اذا تزوج امراة جاز نكاحه
وينظر لها ما تتزوج بها عليه والى مهر مثلها فيلزمه اقلها ويبطل الفضل عن مهر مثله وعامة وهو في ذلك كالمريض المديون
فان التزوج من حوايجه وان جازت جارية بولد فادعاه ثبت نسبه منه والولد حر والجارية ام ولد له فان
مات كانت حرة لا سبيل عليها لاحد لان توفير النظر في الحاقه بالرشيد المصلح في حكم الاستيلاد فانه محتاج اليه
ذلك لابقاء نسله وصيانة مائه فيلحق في هذا الحكم بالمريض المديون اذا اتى بنسب ولد جارية كان هو في ذلك
كالصحيح حتى انها تعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هي ولا ولدها في شيء لان حاجته متقدمة على حق غرمائه
واما الحاقه بالمكره فهو ان المحجور عليه سبب السفه اذا اشترى ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدا
ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة بشرى المكره فيثبت له الملك بالقبض ويعتق عليه لانه ملك
ابنه ثم يسعى في قيمته للبايع واما الحاقه بالصبي ففي هذه الصور انه ليس للبايع في مال المشترى شيء من ذلك لانه
وان ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما فيه من الضرر عليه فهو في هذا الحكم يلحق بالصبي
واذا لم يجب على المحجور شيء لا يعلم له ايضا شيء من سعايته فتكون السعاية الواجبة على العبد للبايع ولو حلف بالله
او نذر نذورا من هدى او صدقة لم يلزمه القاضي شيئا من ذلك ولم يدعه يكفر ايمانه لانه محجور عليه عن التصرف
في ماله فيما يرجع الى الاتلاف فهو في هذا الحكم ايضا يلحق بالصبي ولكنه يصوم لكل يمين حنث فيها وان كان يوما كاملا
يده مقصورة عن ماله فهو بمنزلة ابن السبيل المنقطع عن ماله فله ان يكفر بالصوم وهذا الذي ذكرناه هو
ما اجاب به على المبسوط في قوله على ما هو مذكور في المبسوط وقد احتج ابو يوسف ومحمد ومن تابعهما رحمهم الله على جواز الحجر
على السفيه بقوله ان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل فان هذا
تنصيص على اثبات الولاية على السفيه وعلى انه مولى عليه ولا يكون ذلك الا بعد الحجر عليه وبقوله ولا تؤتوا
السفهاء اموالكم الى ان قال وارزقوهم فان هذا تنصيص على اثبات الحجر عليه بطريق النظر فان الولي هو الذي
يباشر التصرف في مال السفيه على وجه النظر له والمعنى فيه انه مبذر في ماله فيكون محجورا عليه كالصبي
بل اولى لان الصبي انما يكون محجورا عليه لتوهم التبذير وقد تحقق التبذير في حق السفيه فكان محجورا عليه بالطريق
الاولى وبما روى ان عبد الله بن جعفر رضي الله عنهما كان يغبن ماله في اتخاذ الضيافات حتى اشترى للضيافة دارا بمائة
الف وفي رواية باربعين الف دينار فطلب علي من عثمان رضي الله عنهما ان يحجر عليه فقال الزبير بن العوام رضي الله عنه اشركني
فيها فاشركه فبلغ ذلك عثمان رضي الله عنه فقال كيف احجر على رجل شريكه الزبير وهو كان معروفا بالكياسة في التجار

ثبت بذلك انهم كانوا يسرون الحجر بسبب التبذير واجيب عن الآية الاولى ان المراد فيها الصغير العاقل
لان السفه عبارة عن الخفة وانها تثبت بنقصان العقل وتصرفات الصبي تخرج عن نهج الاستقامة والمراد بالضعيف
الصبي الصغير ومن الذي لا يستطيع ان يملّ المجنون وعن الثانية ان السفها، اما ان تكون الصبيان او الجانين بدليل
انه اثبت عليهم ولاية الولي مطلقا وعن الحديث ان عليا لم يطلب الحجر بسبب السفه بدليل ان عثمان لم يتوكل الحجر
بسبب اكل الزبيب ومن ترك الحجر لا يترك مثل هذا الحذر فان الغبن الواقع في العقد لا يرفع باكل
الغير ولكن يحتمل ان عليا رآه امرا فاحش انفق مالا عظيما في شراء دون حظ الدنيا لانه متى انفق على هذا الوجه في كل خطوط الدنيا ربما يفتقر في خطوط الآخرة فكان ذلك على سبيل التخويف قال
وهو انواع عندهما الى قوله بمنزلة الفصل من الاولياء اقول الحجر بسبب النظر انواع عند ابي يوسف وحجرا
وقوله عندهما ظرف لقوله انواع اي تنويع الحجر على هذه الانواع الثلثة عندهما لا عند ابي حنيفة رح فان عنده لا حجر
اصلا على الحر العاقل البالغ فلا تتأتى التنويع النوع الاول الحجر بسبب السفه مطلقا اي سواء حجر عليه القاضي
ام لا وسواء كان اصليا او عارضيا وذلك ثبت عند محمد رح بنفس السفه اذا بلغ سفيها او جدث ذلك بعد البلوغ
ولا توقف الحجر عنده على قضاء القاضي بذلك لان علة الحجر هي السفه بمنزلة الصبا فلا حاجة الى قضاء القاضي وعند
ابي يوسف رح لا بد من حكم القاضي بالحجر في الوجهين لان الحجر دائر بين الضرر والنظر والحجر للنظر ابتداء ملك العين
وفي اهداره قوله ضرر فلا بد من فعل القاضي حتى يترجح احد الجانبين على الآخر ولان الحجر بهذا السبب مختلف فيه
بين العلماء رح فلا يثبت الا بقضاء القاضي كالحجر بسبب الدين وعلى هذا اذا باع السفيه شيئا فتركه حتى
او اقر به او وهب او تصدق قبل حجر القاضي عليه بسفهه فعند ابي حنيفة رح جازت هذه التصرفات وعند محمد رح
لا تجوز لانه صار محجورا عنده بسبب السفه والتنوع الثاني اذا امتنع المديون عن بيع ماله لقضاء دينه باعه القاضي عندنا
على المديون ابوه عروضا كانت او عقارا وقضى دينه لان الممتنع مستحق عليه لا ينفا، دينه حتى يحبس لاجله
فاذا امتنع ناب القاضي منابه اصله ان من امتنع لا يفا، حق مستحق عليه وهو ما جرى فيه النيابة ناب القاضي منابه
كالذمي اذا اسلم عبده فابى ان يبيعه باعه القاضي وكالعنين بعد مضي المدة اذا ابى ان يفارق امرأته ناب القاضي
منابه في التفريق بينهما وذلك لان بيع القاضي على المديون امواله نوع حجر عليه لكن بناء على الدين الثابت ثم العرض
ثم العقار وبدءا بالايسر فالايسر لما فيه من المسارعة الى قضاء الدين مع مراعاة جانب المديون وقال
ابو حنيفة رح لا يبيع القاضي على المديون ماله الا اذا طلب الغريم بالآخر لقضاء دينه استحسانا واستدل بقوله
لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وبيع المال على المديون بغير رضاه ليس بتجارة
عن تراض وبأن المال غير مستحق عليه بل المستحق عليه قضاء الدين وبيع المال غير متعين لقضائه فانه يتمكن
من قضائه بالاستقراض والاستيهاب فلا تكون هذه الجهة متعينة لقضاء الدين بخلاف عبد الذمي اذا اسلم
لان عند اصرار المولى على الشرك اخراج العبد عن ملكه مستحق عليه بعينه وكذلك في حق العنين لما تعين بحق
عن الامساك بالمعروف فالمستحق عليه التسريح بعينه وما روي في حديث معاذ رض انه باع ماله لكنه الديون فباعه على
ماله وقسمه فمنه بغير ما يأبه بالحصص تأويله انه رضي انه باع ماله بسؤال معاذ لانه لم يكن في ماله وفاء بدينه

نسأل رسول الله صلعم ان يتولى بيع ماله لينال ماله بركة رسول الله صلعم فيصير وفاء بدينه ثم هذا النوع من الحجر
لا يثبت عندهما الا بقضاء القاضي وبجمرد حق بين هذا وبين النوع الاول بان هذا الحجر لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم
وذلك لا يتم الا بقضاء القاضي والحجر على السفيه لاجل النظر له وهو غير متوقف على طلب احد فيثبت حكمه بدون
القضاء والنوع الثالث ان يخاف على المديون ان يتلف امواله سرا او اجهارا فيحجر القاضي على المديون بطلب الغرماء
منه الحجر على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء والوصل الى المديون غير سفه حالة الحجر فان ذلك الى الحجر
عليه واجب ليعلم ان طريق الحجر عندهما هو النظر للمسلمين لا ان يكون نفس السفه الذي هو معصية من
اسباب النظر فان السفه لم يوجد في هذين النوعين وقد وجب الحجر احتياجا لحقوق المسلمين ولحقه باعتبار
دينه لكنه الى كمال السفه بمنزلة الفصل الى المتمم من الاولياء ثم انه يوجب الحجر نظرا للغير فان الولي اذا امتنع
عن تزويج المرأة عند خطبة الكفو وخيف فوته تزوجها القاضي منه ويصير الولي محجورا ساقط الولاية في هذا
العقد حتى لم يكن له ولاية ابطال نظر المرأة لان يكون العضل الذي هو ظلم من اسباب النظر له فكذا السفيه اذا
اتلف ماله يحجر عليه نظرا للمسلمين لا ان يكون السفه بنفسه من اسباب النظر له كذا ذكر الامام علاء الدين
عبد العزيز رح وقال مولانا حميد الدين الضرير رح معنى قوله لكنه بمنزلة الفصل من الاولياء ان للولي ان يمنع البكرة
البالغة العاقلة من التزوج ليحصل التزوج برأي الولي وليلا تقع المرأة تحت غير كفو وليلا تنسب الى الوقاحة
بمباشرة النكاح بدون الولي فلهذا ملك الاولياء عضلها ندبا لا حتما عند ابي حنيفة رح وعند محمد رح حتما وكذا
عند ابي يوسف رح في رواية عنه حتى تتوقف نكاحها بدون الولي على اجازة الولي ووجه الاتصال بمسئلة السفيه
ان شرعية العضل نظرا للاولياء وللمرأة لانها تصير موليا عليها فكذلك الحجر ثبت في حق السفيه نظرا له
لان السفيه يوجب النظر وذكر الامام بدر الدين الكردري رح ما يوافق هذا وذكر الامام حسام الدين الصغاني رح
ما قاله مولانا حميد الدين الضرير رح ثم قال وقيل فيه معنى آخر وهو ان المديون في امتناعه عن اداء الدين بمنزلة
عضل الولي وهو امتناعه الولي عن تزويج وليته عند مخاطبة الكفو الخاطب فان القاضي يقوم مقامه ويزوج وليته
ويحجر الولي عن العضل وهذا قول قيل فيه لكن لفظ الكتاب لا يساعده لانه لو كان معناه هذا لقال لكنه بمنزلة عضل
الاولياء ولكنه لما قال بمنزلة العضل من الاولياء علم ان المعنى هو الاول ولان في تعليل الاسداد اشارة الى المعنى
الاول العضل المنع تقول عضل الرجل ايمه اذا منعها من التزوج يعضل ويعضل عضلا وعضلت عليه تعضيلا اذا
ضيقت عليه في امره وخلطت بينه وبين ما يريد كذا في الصحاح قال رح القسم الخامس وهو السفر
للاقوله فانعدم اداء اقول القسم الخامس من اقسام العوارض المكتسبة هو السفر وانما في اللغة قطع
المسافة وفي الشرع الخروج المديد على قصد المسير المقدر اقله بثلثة ايام وليالها عند بسير الابل ومشي الاقدام
وانما قال رح هو الخروج المديد ولم يقل السير المديد لان المسافر لا يكون ابدا على السير ويكون على الخروج ابدا ايام ينقضي
السفر وان السفر لا ينافي شيئا من الاهلية ولا يغير شيئا اي وجوب شيء من الاحكام كالصلوة والصوم والزكوة والحج
لان الاهلية بالذمة والعقل والبلوغ وذلك كله موجود في حق المسافر لكن السفر جعل في الشرع من اسباب التخفيف
بنفسه مطلقا اي من غير نظر الى كونه موجبا للمشقة اولا لان السفر من اسباب المشقة لا محالة حتى لو تنزه سلطان

من بستان الى بستان فى خدمه واعوانه كحقه منفقه بالنسبة الى حالة اقامته فلذلك اعتبر نفس السفر سببا للرخصة
وأقيم عين السفر مقام المشقة بخلاف المرض لانه متنوع لا ما يضر به الصوم والما ننعه على ما قلنا اى فى باب تقسيم
المامور به حيث قال ثم فاما المريض فالصحيح عندنا فيه ان يفطر صومه بكل حال غير الفرض الاخير فلذلك تعلقت الرخص
بالمرض الذى يوجب المشقة بازدياد المرض لا بما لوجها الاترى انه لو حدث به مرض فى حال الصوم لا يمكن ان نرخص له
بالافطار مع انه من الامراض الصعبة فعرفنا ان الحكم غير متعلق بنفس المرض كما ظنه بعض اصحاب الحديث ولا يرد
على ما قلنا ان السفر لا يمنع شيئا من الاحكام الاصيحة فانها لا تجب على المسافر لانه انما لا تجب عليه تخفيفا لا ان
السفر منعها عنه ولهذا لو صحى جاز ولو كان السفر مانعا لما جاز ومثلها الجمعة واختلف العلماء رحمهم الله فى اثر السفر
فى الصلوات فعند اصحابنا رحمهم الله يوجب للرخص اى لاسقاط الشطر من ذوات الاربع حتى لم يبق الاكمال مشروعا
اصلا لا رخصة حتى ان ظهر المسافر وفجره سواء لا يحتمل اى الظهر الزيادة على الفجر وقال الشافعى رحمه الله السفر سبب
بطريق الرخصة بان نصلى ركعتين ان شاء فلا تبطل العزيمة كما فى حق الصيام فان السفر فى حقه سبب للافطار بطريق
الرخصة فلا تبطل العزيمة وهى اتمام الصلوة ولاصحابنا رحمهم الله على ما ذهبوا اليه دليلان ظاهران ودليلان خفيان اما
الظاهران فاحدهما ان قصر الصلوة اصل واكمالها زيادة لقول عايشة رضى الله عنها فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت
فى السفر وزيدت فى الحضر فثبت بهذا ان القصر اصل والاصل لا يحتمل الزيادة الا بالنص والنص ورد بالاربع فى حالة
الاقامة لا فى حالة السفر وقال متاخرو اصحابنا رحمهم الله كان النبى صلى الله عليه وسلم يصلى بمكة ركعتين بالغدوة وركعتين بالعشى فلما خرج به الى
السماء امر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم اربع كذا فى التيسير وثانيهما انه ان ادى الفضل
على ركعتين اثيب عليه وان تركه لا يعاقب عليه وهذا حد جنس النفل فكان الاصل ركعتين والاكمال زيادة والما نيتج
هذين الدليلين ظاهرين لان احدهما حديث عايشة رضى الله عنها وهو نص ظاهر والثانى قياس على النوافل بدليل ظاهر
واما الدليلان الخفيان فاحدهما ان هذا اى ان قصر الصلوة انتب باعتبار السبب السفر رخصة اسقاط اى
رخصة تسقط العزيمة حتى لا يجوز للمسافر ان يصلى الظهر اربعا وان ذلك يسقط له ما لو صلى المقيم الفجر اربعا لان حق
اى ما زاد على الركعتين حق وضع عنا اداؤه مثل وضع الاصر والاغلال التى كانت على من قبلنا كما قال سبحانه وتعالى
ويضع عنهم اصرهم والاغلال التى كانت عليهم والاصر الحمل الثقيل والامور الشاقة التى كانت على الامم الماضية كما مر
ذكرها فى باب العزيمة والرخصة ويؤيد ذلك قول عمر رضى الله عنه لرسول الله صلى الله عليه وسلم يا رسول الله ما لنا نقصر الصلوة وقد
امنا وفى رواية نصلى فى السفر ركعتين ونحن آمنون فقال صلى الله عليه وسلم انها لله عز وجل تصدق عليكم بصدقة
وفى رواية ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته اى القصر المتعلق بالسفر وقوله فاقبلوا صدقته اى
اعتقدوها واعملوا بها اذ الصدقة لا تحتاج الى القبول وحق الصلوة لله تعالى حق لازم يحتمل التمليك والحال انه لا مالية
فى ذلك الحق فكانت صدقته اسقاطا محضا لا يحتمل الرد كاعفا الولى عن القصاص مع انه لا يلزم طاعته فمن يلزم طاعته
اولى ان لا يحتمل الرد ولان اثبات حق يحتمل التمليك من الله لا يحتمل الرد كالارث فاسقاط حق لا يحتمل التمليك اولى
ان لا يحتمل الرد واحترز بقوله محضا عن التصدق بالدين فان فيه معنى الاسقاط مع معنى التمليك فاحتمل الرد لذلك
وكذا ابراء الدين من العباد يحتمل الرد لان فى الابراء معنى التمليك من وجه اذ الدين مال من وجه دون وجه فلا يكون
اسقاطا محضا

يجوز ان يرتد بالرد على جهة التمليك ولم يوقف صحته على القبول على جهة الاسقاط فاما التصدق بما لا يحتمل التمليك
فاسقاط محض فلا يحتمل الرد بوجه لانه يتم بالمتصدق وفى هذا جواب عما تمسكوا بهذا الحديث فانه قال ثم صدقة
وامر بالقبول فتوقف الترخص على القبول فاجاب ان صدقته اسقاط محض فلا يتوقف على القبول كسائر الاسقاطات
المحضة ولو علق الترخص باختياره على معنى ان شاء قبل وان شاء رد لكان ذلك نصب شرع مفوضا الى راى العباد
وانه لا يجوز اذ نصب الشريعة لا يجوز الا لله ولرسوله عليه بامره تعالى بخلاف صدقة العباد فانها متعلقة باختيار
المتصدق عليه ثم قال رحمه الله على سبيل الايضاح ارايت عفو الله عنا الآثام وهبته العتق من العباد أيحتمل الرد اى لا يحتمل
اذ هو استفهام على سبيل الانكار هذا الى هذا الذى مر ذكره من ان حق الصلوة علينا حق لا يحتمل التمليك وان صدقته
اسقاط محض لا يحتمل الرد امر يعرف ببداية العقول فكان قصر الصلوة للمسافر رخصة اسقاط لا تخيير بخلاف الصوم فى
السفر فانه رخصة تاخير لا رخصة اسقاط لان النص وهو قوله تعالى فعدة من ايام اخر اوجب تاخير الصوم بسبب
السفر الذى هو من اسباب المشقة لا سقوطه اى لا سقوط الصوم لانه لم يرد فيه نص بالصدقة بالصوم ليصير رخصة
اسقاط فبقى الصوم فرضا فى ذمة المسافر فاذا ادى صح اداؤه بخلاف ما زاد على الركعتين فانه لا يصح اداؤه فرضا لان السفر
اوجب القصر فلم يبق الاكمال مشروعا الا بترد هذا المشروع كالابراء عن بعض الدين اذا اوجب السقوط لم يبق
الكل الا بالرد وما للعبد ولاية رد المشروع وثبت بذلك انه اى ان افطار المسافر فى الصوم رخصة تاخير
والقصر فى الصلوة رخصة اسقاط للعزيمة وهى الاكمال ونعنى بها فانه تعدم اذا ادى اى اداء ما سقط وهو الزيادة على
الركعتين قال رحمه الله والثانى ان العبودية تنافى المشيئة المطلقة لقوله لا ربوبية اقول
الوجه الثانى من الوجهين الخفيين هو ان العبودية تنافى المشيئة المطلقة والاختيار الكامل لان العبودية عبارة
عن الذلة والخضوع وانها تنافى المشيئة المطلقة والاختيار الكامل وانما ذكر اى ما ذكر المشيئة المطلقة والاختيار
الكامل من صفات البارى سبحانه وهو كما قال عز وعلا وربك يخلق ما يشاء ويختار وانما للعبد اختيار ما يرتفق به من جلب
المنفعة او دفع المضرة والله سبحانه وتعالى ان يكون فى اختياره رفق يعود اليه وحق يلزمه اذ هو النافع الضار
انما صب للشرع المكلف للعباد الا ترى ان الحانث فى اليمين مخير من انواع الكفارة لرفق يختاره ونهانا عن
فيه لو ثبت للمسافر الاختيار بين القصر والاكمال لكان نصب شرع لانه لا نفع له فى ذلك وليس للعبد نصب الشرع
وانما قلنا انه لا نفع له فى ذلك لان نفعه متعين فى القصر لتعين الرفق فى القليل فلا معنى للتخيير بين القصر والاكمال
والتخيير منها خطأ ظاهر كما قاله الخصم توضيح ذلك ان المعتبر اذا جنى لم تخير مولاه بين دفع قيمته وهى الف درهم
مثلا وبين الدية وهى عشرة آلاف درهم بل لزم مولاه الاقل منها عينا من غير خيار لان المدبر لا يمكن دفعه لكون
الملك فيه غير قابل للانتقال من ملك لا ملك فكان الواجب فيه ما هو الاقل من القيمة والارش اذ القيمة من جنس
الارش فلا فائدة فى التخيير وكذلك اذا جنى عبد رجل ثم اعتقه مولاه وهو لا يعلم بالجناية غرم المولى قيمة العبد
اذا كانت هى دون الارش من غير تخيير وكذلك المكاتب فى حنايته اى اذا قتل عبدا قيمته اكثر من الدية غرم
الدية الا عشرة دراهم لما قلنا ان الرفق متعين فى القليل واذا كان كذلك اذا كان الاقل متعينا فى هذه المسائل
علم ان التخيير للرفق وليس فى اختيار الكثير على القليل رفق والجنس واحد من حيث المال وهو اجترار نفع التخيير بين الجهة
والظهر للعبد ان

فى الجمع

خلاف العبد اذ جنى فان مولاه مخير بين امساك رقبته وبين الفداء بالدية وهي عشرة آلاف درهم وان كانت الدية اكثر لان التخيير قد يفيد رفقا لاختلاف الجنس وفي مسئلتنا لا رفق في اختيار الكثير لاتحاد الجنس فبقي اختيار المسافر اختيارا مطلقا ومشيته مطلقة وانها ربوبية لا عبودية وللعبد عبودية وذلك اي اختيار المسافر مطلقا باطلا فان قيل في الكثير وهو الاكمال فضل ثواب اذ الثواب في ادآء الاربع اكثر باعتبار زيادة المشقة فيتحقق معنى الرفق في التخيير بين القصر والاكمال قلنا لا نم ذلك فان الثواب لا يثبت الا في حسن الطاعة لانه حسن طولها وقصورها الا ترى ان ركعتين من متنفل خير من الف ركعة من مخلط فرب درهم يكون له ثواب عشر ورب درهم يكون له ثواب سبعمائة ويكون ضعفه ايضا فعلم ان الثواب في حسن الطاعة ولهذا لا يزيد ظهر المقيم على فجره من حيث الثواب وكذا ظهر العبد لا يزيد على جمعة الحر من حيث الثواب فكذلك هذا اي ظهر المقيم وظهر المسافر مثل ظهر العبد وجمعته على ان الاختيار وهو حكم الدنيا لا يصح بناؤه على حكم الآخرة وهو الثواب لاختلافهما كصلوة المرائي يحكم بجوازها عند استجماع شرائطها وهو حكم الدنيا ولا ثواب لها وكالمتوضئ بماء نجس وهو غير عالم بنجاسته والمقصر في حفظه اذا صلى بذلك الماء يكون له ثواب الآخرة ويفنى بالفساد بل يصح بناؤه على ما يحمل من حكم الدنيا مثل لزوم برآءة بلا ادآء كما في الاختيار في انواع كفارة اليمين فانه مبني على اليسر الحال في الدنيا لا على الثواب فان قيل ان العبد مخير بين ان يصلي صلوة الضحى اربعا او اكثر ولم تعارضه احد بان ذلك لا يجوز قلنا ان ذلك في التطوعات وما نحن فيه في الفرائض فان الاختيار في اصل التطوعات ثابت فان كل انسان مختار في ان يفعلها او لا يفعلها فاول ان يثبت الاختيار في قدرها فان قيل يرد على هذا قوله تعالى اعملوا ما شئتم فانه يدل على ان للعبد مشية مطلقة قلنا لا يرد ذلك لان تلك المشية ليست على حقيقتها التي توجب الاطلاق وكذلك الامر بالعمل بها ليس على حقيقته لان المشية ليست الصادرة من الشارع اذا كانت عبارة عن الارادة والاباحة وكذلك الامر على حقيقته كان اول حرجاته الاباحة وليس في فعل الكفر والمعاصي الاباحة بل هو امر تهديد وتوبيخ فكان من قبيل قوله ما شئتم من شيء فليكفر وهذا بخلاف الصوم في السفر لان المسافر مخير بين وجهين وهما الامساك والافطار وكل واحد منهما يتضمن يسرا من وجه وعسرا من وجه اما اليسر فهو موافقة المسلمين معه في اداء الصوم وانها يسر بلا شبهة اذ الصوم مع الجماعة في شهر رمضان ايسر من التفرد خارج هذا الشهر واما العسر فحكم السفر اذ الصوم فيه يشق على المسافر لاجتماع مشقة السفر ومشقة الصوم في وقت واحد وتاخير الصوم الى حالة الاقامة يتضمن عسرا من وجه وهو عسر الانفراد في الصوم ويسرا من وجه وهو الاتفاق عند الاقامة واذا اختلف الوجهان صح التخيير لطلب الرفق فكان ذلك الاختيار عبودية لا ربوبية بخلاف الاختيار المطلق وانما سميته بهذا الدليل الآخرين خفيفتين لدقتهما في انفسهما لا يدرك كنه الا بزيادة التامل وهذا لان ما ثبت بطريق الرخصة لا يبطل الحكم المشروع بطريق العزيمة كما في صوم المسافر على ما ذكر الطحاوي وهو الظاهر ثم مع ذلك كان القول ببطلان حكم العزيمة قولا مخالفا للدليل الظاهر فكان خفيا وكذلك القول بنفي المشية المطلقة والاختيار الكامل للعباد مع ان الله خلقهم مختارين وشائين اذ بدون الاختيار يلزم الجبر والجبر باطل كان قولا مخالفا للدليل الظاهر فكان خفيا قال ـــــ وانما ثبت هذا الحكم بالسفر لا قوله وهذا سماوي اقول ـــــ انما ثبت حكم الرخصة وهو التقصير والافطار بالسفر اذا اتصل السفر سبب الوجوب

وهو الجزء الذي يتصل به الادآء من الوقت او الجزء الاخير منه حتى ظهر اثر السفر في اصل ذلك الحكم وهو الادآء فظهر في القضاء الذي هو خلفه واذا لم يتصل السفر بسبب الوجوب فلا يظهر هذا الحكم وهو سقوط الركعتين في حق القضاء لعدم ظهور اثره في حق الاصل وهو الادآء الا ترى ان المسافر اذا فاتته صلوات في السفر يقضيها في الحضر ركعتين لاتصال السفر بسبب الوجوب وظهر ذلك في ادآء الركعتين فظهر في حق القضاء ايضا ولو فاتته في حالة الاقامة يقضيها في السفر اربعا لعدم اتصال السفر بسبب الوجوب فوجب الادآء اربعا ووجب القضاء كذلك وهذا لانه لا بد من ان يقارن المانع المثبت ليمنعه عن العمل فاذا تاخرت الحكم وتقرر فلا يزول الا بالادآء او الوافع والسفر مانع لا رافع وعند الفاتحة اذا مضى من الوقت مقدار ما يصلي فيه ركعتان ثم خرج مسافرا صلى اربعا وعندنا صلى ركعتين بناء على ان وجوب الصلوة عنده يتعلق باول الوقت فاذا كان مقيما في اوله وجب عليه صلوة المقيم وعند الوجوب يتعلق بآخر الوقت لانه في اول الوقت مخير بين الادآء والتاخير والوجوب ينفي التخيير فاذا كان مسافرا في آخره كان عليه صلوة السفر ولما كان السفر من الامور المختارة اي من الامور التي يختارها الانسان ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعني بعد ما تحقق الوجوب ضرورة تدعوا الى الافطار بحيث لا يمكن دفعه اذ السفر متعلق باختيار الانسان فيكون في وسعه الامتناع عنه فيكون في وسعه الامتناع عن حكمه فلم يكن السفر موجبا ضرورة لازمة بخلاف المرض فانه ضروري على وجه لا يمكن دفعه لكونه سماويا فكان ضرورة لازمة وهذا النوع من بين السفر والمرض يؤثر في الاحكام فقيل له اي للمسافر ان المسافر من قبيل اقامة الظهر مقام المضمر ولم تذكر كلمة كم هو في بعض النسخ لكن اوضح اي اجب وابقى في حق المسافر اذا نوى الصيام في رمضان وشرع فيه ثم بدا له ان يفطر لم يحل له الفطر لعدم الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وانما قيد بقوله وشرع فيه لانه اذا عزم على الصوم ثم نسخه قبل انفجار الصبح يباح له الافطار لكن عزم على صوم النفل ثم رجع عنه قبل الصبح يباح الاكل ولا يلزمه القضاء لانه لم يوجد منه الشروع في الصوم بخلاف المريض اذا تكلف وصام ثم بدا له ان يفطر حل له الافطار لانه اي لان المرض سبب ضروري للمشقة وهذا اي السفر موضوع لها اي للمشقة يعني اقيم السفر مقام المشقة في اباحة الافطار لا ان يكون موجبا للمشقة حقيقة فكانه المشقة فيه موجودة تقديرا لا تحقيقا فلا يؤثر في اباحة نقض الصوم الذي شرع فيه بخلاف المرض فان المشقة فيه موجودة بحسها وكذا اي وكذلك المسافر وهو لستدراك مر قوله حل له الفطر آذا افطر مع انه لم يحل له الفطر لما مر كان قيام السفر المبيح للافطار عذرا وشبهة في اسباب الكفارة اذ السفر شبهة في الاباحة وان لم تثبت الاباحة في هذه الصورة والشبهة توجب سقوط الكفارة وآذا اصبح الصحيح مقيما وعزم على الصوم ثم سافر بعد الصبح لا يحل له الفطر لانه وجب عليه ادآء الصوم في هذا اليوم حقا للدين وانتفاء السفر كان باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه بخلاف ما اذا اصبح الصحيح المقيم صائما ثم مرض فانه يحل له الافطار لان المرض امر سماوي موجب للمشقة حقيقة فيؤثر في اباحة الافطار ولو افطر اي الصحيح المقيم العازم على الصوم في حال السفر مع انه لم يحل له الافطار لا تجب الكفارة عندنا لكن الشبهة في وجوبها باقية لان السبب المبيح للفطر فان السفر مبيح للفطر في احد صوريته توجب شبهة وان لم توجب اباحة وعن الفاتحة اي انه يلزمه الكفارة اعتبارا لآخر انها باداء

واذا افطر المقيم العازم على الصوم لا يسقط عنه الكفارة ترجيحا لجانب الاقامة لان السفر امر اختيارى فكان كسبب
بخلاف ما اذا افطر الصحيح المقيم ثم مرض فانه يسقط عنه الكفارة ترجيحا لجانب المرض لانه امر سماوى لا اختيار
فيه ق ـــــ ه واحكام السفر تسع نفس الخروج لا قوله فلا يتعلق بغير محله اقول ـــــ ان احكام
السفر من القصر والافطار والمسح بثبت بنفس الخروج من عمران المصر بالنسبة المشهور وبما ذكرنا فى المصابيح
قال انس رض ان النبى صلعم صلى الظهر بالمدينة اربعا وصلى العصر بذى الحليفة ركعتين وكذا روى عنه صلعم انه كان يترخص
يترخص المسافرون حين يخرج الى السفر وعن على رض انه حين خرج من البصرة يريد الكوفة صلى الظهر اربعا ثم نظر
للخشن امامه فقال لو جاوزنا ذلك الخشن لصلينا ركعتين والقياس ان لا يثبت تلك الاحكام الا بعد تمام السفر
لان العلة انما تتم عند تمام السفر وحكم العلة لا يثبت قبل تمام العلة لكنه ترك القياس بما روينا تحقيقا للرخصة
فى كل فرد من افراد المسافرين فان مشروعية الرخصة للترفيه ولو توقف الحكم وهو الترخص باحكام السفر
على تمام السفر لتخلف هو فى بعض المسافرين وهو من لم يكن مقصده سوى مسيرة ثلثة ايام ولم يصر بعد
ما بها الى مكان لغرض فاته تم سفره ولم يثبت فى حقه شئ من احكام السفر واذا كان كذلك فتعلقت بنفس الخروج التيمما
للحكم فى حق الجميع واثباتا للترفيه فى حق مدة السفر ثم استوضح عدم تمام السفر علة بقوله الا ترى انه اى ان
المسافر اذا نوى رفض السفر بان بدا له ان يرجع لا مصره قبل تمام ثلثة ايام وليالها صار متماحتى صلى
صلوة المقيم فى انصرافه وان كان هو فى غير موضع الاقامة كالمفازة لان السفر لما لم يتم علة كانت نية
الاقامة نقضا لما عرض وهو السفر قبل التمام لا ابتداء علة فصار كان السفر لم يكن فعادت الاقامة الاولى
وانما مكنه فى المفازة فلم يشترط مجل الاقامة بخلاف ما اذا سافر ثلثة ايام ثم نوى الاقامة فى المفازة فانها
لا تصح لان هذا الى نية الاقامة على تاويل القصد اعاب اى اثبات اقامة ابتداء لكونه علة تامة لانقضاء السفر
فلا يصح فى غير محله والمفازة ليست بمحل لايجاب الاقامة ابتداء قال ـــــ ه واذا اتصل بهذا السفر
عصيان الى قوله الكل من تحصى اقول ـــــ اذا اتصل بهذا السفر وهو السفر المثبت للرخصة
عصيان كسفر الآبق وقاطع الطريق كان هو من اسباب الترخص عندنا وقال الشافعى ه ليس ذلك
من اسباب الترخص لقوله سبحانه وتعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان الله غفور رحيم فان الله ه اثبت الرخصة
فى حق غير الباغى والعادى ولان الآبق ونحوه عاص فى هذا السبب وهو السفر فلم يصلح ذلك سببا لرخصة
تجوزا عن القول بفساد الوضع لان الرخصة تثبت تخفيفا فلا تتعلق بما يوجب التغليظ فجعل هذا السبب
معدوما فى حق العاصى خربا وتنكيلا اى ذلا وعقوبة كما جعل السكران حتى جازت
تصرفاته زجرا له واذا ثبت ما ذكرنا الشرط فى حق الترخص باكل الميتة ثبت فى الترخص بقصر الصلوة
والافطار وغيرهما بالدلالة او بالقياس او بعدم القايل بالفصل والمراد بالباغى الخارج على الامام
والعادى الذى يقطع الطريق على المسلمين وانما اطلاق النصوص وان سبب وجوب الترخص وهو
السفر موجود لانه انما يتحقق بالخروج والقصد لا يمكن بعيدا لانه بدون ذلك لم يصر مسافرا وان طاف
الدنيا وقد يتحقق الخروج المذكور منه والعصيان ليس فى نفس السفر لان السفر مشى مباح بل هو امر منفصل عن السفر

وهو التمرد على من يلزمه طاعته كالخروج عاقا للابوين او للمولى بالاباق والبغى اى الخروج على المسلمين
والتعدى عليهم بواسطة قطع الطريق الا ترى ان ذلك الامر منفصل عن السفر فان التمرد على المولى بغير سفر
معصية كما فى المصر وكذا البغى وقطع الطريق صار جنايته لوقوعه على محل العصمة وهو النفس فى المال والسفر
يقع على محل آخر وهو الارض الا ترى ان الرجل قد يخرج فى العزوم مستقبله عيرة اى ابل يحمل الميرة وهى الطعام
فيبدو له ان يقطع الطريق فيقطع على اصحابها واذا كان كذلك فصل السفر متعلق الرخصة فصار النهى عن هذه
الجملة اى جملة ما ذكرناها من السفر الذى فيه اباق عن المولى ومن السفر الذى فيه قطع الطريق ومن السفر الذى فيه
خروج على الامام نهيا لمعنى فى غير المنهى عنه من كل وجه وهو معنى الاباق وقطع الطريق والخروج على الامام لا
لمعنى فى عين السفر وقوله من كل وجه احتراز عن النهى لمعنى فى غير المنهى عنه وهو متصل به وصفا كصوم يوم العيد بخلاف
النهى عن الجملة المذكورة فان النهى فيها لمعنى فى غير المنهى عنه وهو مجاور له كالبيع وقت النداء ولهذا اثر هذا النهى فى الكراهة
والاول فى الفساد واذا كان فيهذا النهى لا يمتنع تحقق الفعل مشروعا فلما لم يمنع هذا النهى تحقق الفعل وهو السفر سببا للرخصة
لان صفة الجزئى فى السبب وهو السفر دون صفة القربة فى المشروع مقصودا واصل والسبب وسيلة وتتمة
زوال صفة القربة عن المشروع لا عن المشروع عن المشروعية كالطلاق فى حالة الحيض والصوم فى الوقت
المكروه فلان لا يمنع زوال صفة الجزئى عن السبب عن تحققه سببا اولى واحرى فكان سفر المعصية سببا للثبوت
الرخصة وان لم يكن حلالا بخلاف الشكر لان نفسه عصيان اذ هو حدث من الحر وشربها حرام فلم يصلح ان يتعلق
الرخصة باثره فلا يمنع جواز القصرات فى تلك الحالة وبس بما تقدم ان المراد من قوله غير باغ ولا عاد البغى والعدا
فى نفس الفعل وهو الاكل وذلك اى البغى والعدا فى نفس الفعل ان يتعدى المضطر ويجاوز عن اكل ما يمسك به رمقه
ورويه فيدخر ويأكل لا الشبع والاول الباغى والثانى العادى قال الامام نجم الدين ره فى التيسير هما واحد ومعناهما
مجاوزة قدر الحاجة والمراد للتاكيد كقوله ره رؤف رحيم وقيل غير باغ اى طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا عاد
اى مجاوز بقدر ما يقع به دفع الهلاك عن نفسه وقيل بما تفسير قوله غير اضطر اى المضطر هو الذى يكون غير باغ ولا
عاد فى الاكل وهو كقوله ره مخصنات غير مسافحات ولا متخذى اخدان فانه تفسير للمحصنات وقيل غير باغ
اى متلذذ ولا عاد اى متزود وفى الكشاف غير باغ على مضطر آخر بالايثار ولا عاد سد الجوعة فبين
بهذا التاويلات ان المراد نفى البغى والعدا عن نفس الفعل وهو الاكل والتقدير غير اضطر الى المحرم فاكله
غير باغ ولا عاد فى اكله فان الله غفور رحيم وصيغة كلام الله ه ادل على هذا التاويل وهو رجوع البغى والعدا الى الاكل
ما قاله الخصم فان الآية وردت فى حرمة اكل الميتة وجلة فكان صرف البغى والعدا الى الفعل الذى هو المقصود اولى
من صرفه الى ما ليس بمقصود وما قلناه محتمل ايضا ما انه اليق بهذا الموضع فكان ما قلناه راجحا وذكر فى شرح
الطحاوى انه لا فتوى اضيع من فتواه هذه لان احدا من البغاة وقطاع الطريق لا يأخذ بفتواه لانه تام ممتنع عن البغى
او قطع الطريق ما انه لا يلجئه ضرورة الامتناع عنه فكيف يمتنع عن اكل الميتة وفى ذلك هلاكه ثم هذا ما قضية
منه فانه قال فى الباغى المقيم يمسح يوما وليلة واذا سافر هذا الباغ لم يترخص فى المسح فابان حرم احدى الرخصتين وابان الاخرى
مع وجود الظلم والبغى ولم يعتبر ما ذكرنا من المعنى قال ـــــ ه الفصل السادس وهو الخطا فى قوله ولعدم الرضا

قوله القسم السادس من العوارض المكتسبة هو الخطأ وسمي القسم فعلا لانفصاله عما سبق من الاقسام بما يختص به قال الامام ابو القاسم رح الخطأ تذكر ويراد به ضد الصواب لا ضد الجد كما في قوله ص ومن قتل مؤمنا خطأ وقوله صلعم رفع عن امتي الخطأ والنسيان وقال الامام الآمدي رح هو ضد الصواب ومعناه مخالفة القصد والعدول عنه والصواب ما اصيب به المقصود بحكم الشرع وقيل هو عبارة عما يلزم المرء فعلا او قولا بغير قصده بسبب ترك التثبت عند مباشرة مقصود سواه ثم الخطأ نوع من العوارض المكتسبة جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله ص اذا حصل اي الخطأ عن شبهة اجتهاد حتى لو اخطأ في القبلة بعد ما اجتهد لا يأثم وسقط اجرا واحدا وكذا اذا حصل الخطأ عن شبهة في العقوبة حتى قيل ان للخاطئ لا يأثم اي اثم القتل الحد فانه هو في نفسه فلا يخرج عن الاثم فرجب ترك المبالغة في التثبت حتى وجب الكفارة لسقوط ذلك الاثم ولو لم يأثم لما وجبت الكفارة وكذلك يحرم من الميراث وهو من الاجنبية وانما لا يأثم اثم العمد لان الاثم باعتبار الجناية على حق الله ص والخطأ جعل عذرا لسقوط حق الله ص وقد اختلف في جواز المواخذة على الخطأ فعند المعتزلة لا يجوز في الجملة لان الخاطئ غير قاصد والجناية لا تتحقق بدون القصد وعند اهل السنة يجوز المواخذة عليه عقلا لان الله ص امرنا بان نسأل عنه عدم المواخذة بالخطأ في قوله ع وعلا اخبارا عن قول الرسول صلعم وتحليلها للعباد ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطأنا ولو كان الخطأ غير جايز المواخذة في الحكم لكانت المواخذة جورا وصار الدعاء في التقدير ربنا لا تجر علينا بالمواخذة لكن المواخذة مع جوازها في الحكم قد سقطت بدعاء النبي صلعم فانه لما قال ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطأنا استجيب له في دعائه فالمصنف رح اشار بقوله جعل عذرا الى ذكر ما يعني ان كان جايز المواخذة باعتبار انه لا يحلو عن تقصير جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله ص كذا ذكر الامام علاء الدين عبد العزيز رح ولا يؤاخذ الخاطئ بحد ولا قصاص حتى لو زفت اليه غير امراته فوطيها على ظن انها امراته لا يجب الحد وكذا لو شرب الخمر على ظن انه ماء كما لو رمى على انسان سبعا على ظن انه خنزير فانه يسقط القصاص هناك فكذا الشرب هنا يسقط الحد لانه اي لان كل واحد من الحد والقصاص جزاء كامل من الجناية الا فعال فلا يجب على المعذور ولا يحمل الخطأ عذرا في حقوق العباد حتى اذا اتلف مال انسان خطأ بان رمى الى شاة او بقرة على ظن انها طبي صيد او اكل مال انسان على ظن انه ماله وجب الضمان على الخاطئ لانه اي لان ضمان الاستهلاك ضمان مال الغير نقصان مال الغير لا جزاء فعل اي لا مجازاة لفعله بخلاف الحد والقصاص فانها جزاء فعل حرام والدليل على ان الضمان بدل المحل لا جزاء الفعل ان جماعة لو اتلفوا مال انسان وجب على الكل ضمان واحد كما لو كان المتلف واحدا ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل واحد ضمان كامل كما في جزاء الصيد ووجب به اي بفعل الخطأ الدية لانها بدل النفس وهو حق العبد والخطأ لا يصلح عذرا فيه لكن الخطأ لما كان عذرا صالحا سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة وهو الدية لان مبنى الصلات على التخفيف والتوسعة حتى وجبت الدية على العاقلة في ثلث سنين ولم تجب على القاتل وهو خلاف ضمان الاموال فان الخطأ لا يصلح عذرا فيه وانما قلنا ان الدية صلة لانها لا تقابل بما لا اذ النفس ليست بمال ووجبت على الخاطئ الكفارة لان الخاطئ لا ينفك عن نوع تقصير لما فيه من ترك التثبت وقد امكنه ان يتثبت ويتأمل ليلا يقع في الخطأ فيصلح اي الخطأ سببا لما يشبه العبادة والعقوبة وهو الكفارة لتردد ها بين العبادة والعقوبة على ما عرف هناك اي لان ما يشبه العبادة والعقوبة وهو الكفارة جزاء قاصر فيصلح جزاء لما هو قاصر في كونه جناية

وهو فعل الخطأ بخلاف العقوبة الكاملة فانها جزاء الجناية الكاملة وصح طلاقه اي طلاق الخاطئ عندنا بان اراد ان يقول مثلا لامراته اعتيني فجرى على لسانه انت طالق وقال الشافعي رح لا يصح طلاقه لعدم الاختيار والقصد منه وهو راي الخاطئ كما في الايلاء والمعتبر عليه في عدم صحة الطلاق وقال اصحابنا رح القصد امر باطن لا توقف عليه فلا تتعلق الحكم به بل تتعلق بالسبب الظاهر الدال عليه وهو اهلية القصد بالعقل والبلوغ تيسيرا ودفعا للحرج كما في السفر مع المشقة واذا كان كذلك فلم يعذر الخاطئ فاجاب الشافعي رح عن ذلك بقوله ولو قام البلوغ اي عن عقل مقام اعتدال اي مقام العلم باعتدال العقل وهو ان يكون كلامه عن قصد لصح طلاق الغلام بهذا الطريق ولقام البلوغ مقام الرضا ايضا فيما يعتمد الرضا اي فيما يعتبر فيه الرضا في البيع والاجارة ونحوهما كما قام مقام القصد لان الرضا امر باطن كالقصد لا اندراج اعمال القلب وحيث لم يقم ذلك مقامه دل ان المعتبر حقيقة القصد كحقيقة الرضا ولم يوجد تذكر في حقه والجواب عن كلام الشافعي رح ان التي انما يقوم مقام غيره بشرطين احدهما ان يصلح دليلا عليه والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل حرج لجنايته فينتقل الحكم عند وجود الشرطين للدال ويقام هو مقام المدلول تيسيرا ودفعا للحرج كما في السفر مع المشقة واحد الشرطين في حق القيام مفقود لانه ليس في اصل العلم بالعقل حرج في درك اي في درك اصل العلم اذ كل واحد يدرك ان اصل عمله بالعمل بالحرج واذا كان كذلك فلا حرج في الوقوف على الاصل ونحن نعلم يقينا ان النوم ينافي اصل العلم بالعقل لان النوم مانع عن استعمال نور العقل فكانت اهلية القصد معدومة بيقين فرجب حرج درك فلا يصح في حق القيام اقامة البلوغ عن عقل مقام القصد ومقام اصل العلم بالعقل لا تفاء شرطه ولا حرج في معرفة ان النوم ينافي اصل العلم بالعقل والرضا عبارة عن امتلاء الاختيار اي عن بلوغه نهايته حتى يفضي اثره الى الظاهر ويحمل به بشاشة الوجه ونحوها كما تفضي آثار الغضب الى الظاهر في حمرة العين وفي الوجه بسبب غليان دم القلب ولكون معنى الرضا والغضب ما ذكرنا كان من المشابه في صفاته ص لانها يتبدلان عن التغير وهو محال على الله ص لانه تعالى منزه عن امتلاء الاختيار وغليان دم القلب فيجب الوقف والتسليم واذا كان كذلك فلم يجز اقامة غير الرضا وهو البلوغ عن عقل مقام الرضا لانه ليس باطن ولان البلوغ لا يصلح دليلا على الرضا فاما دوام العلم بالعقل فغير مهم وغفلة فهو امر لا يوقف الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه تيسيرا عند تيقن كمال العقل ولما كان الخطأ لا حلو عن نوع تقصير وهو ترك التثبت والتأمل كيلا يقع الخطأ منه لم يصلح هو سببا للكرامة الا ترى ان الخطأ صالح للجزاء وهو الكفارة ولكون الخطأ لم يصلح سببا للكرامة قلنا ان الذي اكل ناسيا لصومه استوجب بقاء الصوم غير اداية وهذا كرامة ثبتت له لان النسيان من صاحب الشرع ولا مذكور في الصوم فجعل عفوا وجعل اناقض وهو الاكل عدما في حقه بقوله صلعم من صام فانما اطعمه الله وسقاه واذا كان كذلك فلم يلحق الخاطئ وهو الذي اراد ان يخصص فيتمسك بالناسي عندنا في حق الكرامة التي ذكرناها لان الخاطئ ليس في معنى الناسي لان الخطأ اما جار من قبل العبد او لنقص التقصير في حق خلاف الناسي وآذا جرى لفظ البيع على لسان المرء خطأ من غير قصد البيع بان اراد التسبيح او غيره فجرى لفظ البيع على لسانه وصدقه خصمه حلف اي الخطأ يجب ان ينعقد البيع وانما قال رح يجب ان ينعقد لانه لا رواية فيه عن اصحابنا رح ولكنه يجب ان ينعقد انعقاد بيع المكره فاسد الوجود الاختياري وصفا يعني جريان هذا الكلام على لسانه في اصل وضعه اختيارا لا طبعي كجريان الماء وطول القامة فيستعقب البيع وجود

اصل الاحتياط

ونفصد لفوات الرضا او معناه ان الاختيار موجود تقديرا باقامة البلوغ عن مقام القصد وكان الرضا فائت لعدم القصد
حقيقة فتنعقد ولا تسقط قال ـــــ رح واما الفصل الآخر فهو فصل الاكراه لا قوله في غير ما اكره عليه اقول
القسم الآخر من اقسام النوع الثاني من العوارض المكتسبة هو الاكراه وانه فعل ينعدم الرضا به بغير حق يفعله
لفعله به اختيارا من غير ان ينعدم به الاهلية في حق المكره او يسقط عنه الخطاب كذا في المبسوط وقيل انه فعل يوجد
من الانسان فيحدث به في المحل معنى يصير به مدفوعا الى الفعل الذي طلب منه وقيل هو عبارة عن فعل الغير على امر يكره به
ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه وبدخل في هذين التعريفين الاقسام الثلثة المذكورة في الكتاب ولم يدخل القسم
الثالث في التعريف الذي ذكره في المبسوط وكانه لم يجعل من اقسام الاكراه لعدم توفر احكامه عليه مع ان الاكراه يتحقق
معنى في المكره ومعنى في المكره ومعنى فيما اكره عليه ومعنى فيما اكره به فالمعنى المعتبر في المكره تمكنه من ايقاع ما هدد به
فانه اذا لم يكن متمكنا من فعل ما اكرهه هذيان والمعنى المعتبر في المكره ان يصير خائفا على نفسه مرجية المكروه في ايقاع
ما هدد به عاجلا لانه لا يصير ملجأ محمولا عليه الا بذلك والمعنى المعتبر فيما اكره به ان يكون متلفا عضوا او موجبا اعدام الرضا
باعتباره والمعنى المعتبر فيما اكره عليه ان يكون المكره ممتنعا عنه قبل الاكراه اما لحقه او لحق آدمي اخر او لحق الشرع
وبحسب اختلاف هذه الاصول تختلف احكام كذا في المبسوط فعلى هذا ينبغي ان تقال الاكراه حمل الغير على امر يمتنع عنه بتخويف
يقدر الحامل على ايقاعه ويصير الغير خائفا به فائت الرضا بالمباشرة فيتم التعريف بهذه القيود ويمكن ان يحمل
فوات الرضا واطلاق الامتناع لانه اذا كان ممتنعا عنه قبل الاكراه فاكراه لم يكن راضيا فتكفي بذكر احد القيدين ثم
الاكراه ثلثة انواع نوع يعدم الرضا وينفسد الاختيار ونوع يوجب الالجاء اي الاضطرار قال الحاكم اي جعلا مضطرا
وذكره لاكراه بالقتل او قطع العضو وهو الاكراه الكامل ونوع يعدم الرضا ولا ينفسد الاختيار ولا يوجب الالجاء
وهو الاكراه القاصر كالاكراه بالحبس والقيد مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف على نفسه وذلك لا يبيح
شيئا من المحرمات ونوع آخر لا يعدم الرضا فلا ينفسد به الاختيار وهو ان يهدد بحبس الوالد او ولده
وما يجري مجرى ذلك من حبس زوجته وامته واخيه واخته وكل ذي رحم محرم منه والاختيار هو ارادة
يترجح بها احد الداعيين وذلك ان يكون للشخص داعيان داع يدعوه الى الفعل وداع يدعوه الى الترك مثل النهي
فانها تدعوه الى الزنى وعلمه يدعوه الى تركه لكونه حراما فيحصل للشخص عند ذلك ارادة يترجح بها جانب فعل الزنى
او تركه وقيل الاختيار هو الميل الى الحق والى هو الاول وهذا يقتضي ان الاختيار للافعال المحرمة وقيل
هو القصد لانه امر متردد بين الوجود والعدم داخل في قدرة الفاعل يترجح احد الجانبين على الآخر ثم الاكراه بجملته
اي بجميع انواعه لا ينافي الاهلية اي اهلية الوجوب والاهلية الاداء لان الاهلية انما تكون بالذمة وكمال العقل كما عرف
والاكراه لا ينافي شيئا منها وكذا لا يوجب وضع الخطاب بحال سواء كان ملجئا او لم يكن لان المكره مبتلى والابتلاء يحقق الخطاب
اذ الخطاب تكليف وابتلاء والاولى ان المكره في الاتيان بما اكره عليه متردد بين فرض له بين كونه مباشرة فرض وحظر
اي محظور واباحة ورخصة وبأثم مرة ويؤجر اخرى وذلك لتردد المكره بين هذه الامور علامة للخطاب لان هذه
الامور لا تثبت بدون الخطاب فلا يكون الاكراه موجبا سقوط الخطاب اما نظر الفرض فاذا اكره على شرب الخمر او اكل الميتة
بالقتل او بقطع العضو فانه تفرض على المكره الاقدام على شرب الخمر واكل الميتة ويحرم عليه الامتناع عن ذلك حتى لو امتنع فقتل

صار آثما كما هو موجب ترك الفرض لثبوت الاباحة في حق هذه الحالة بقوله ع الا ما اضطررتم ونظر الحظر ما اذا اكره بالقتل
على اكل الغير او على الزنى بالمرأة فانه يحرم الاقدام على ما اكره عليه لان العمل المحرم والزنى لا تنكشف حرمتها بحال ولا يتناولها
رخصة ونظير الاباحة ما اذا اكره على الافطار في صوم رمضان بالقتل فانه يباح له الفطر وكذا اذا اكره على
ضرب الغير او حلق لحيته او اكل ماله بالقتل فانه يباح له ذلك ونظير الرخصة ما اذا اكره المسلم على اجراء
كلمة الكفر على لسانه فانه رخص له الاقدام على ذلك عند طمأنينة القلب بالايمان صونا للنفس عن التلف ولا يباح
لاستحالة اتصاف ذلك بالاباحة لقيام المحرم بخلاف الافطار في نهار رمضان واخواته لان الافطار يباح بعذر
السفر واكل مال الغير باباحة صاحبه وخوف التلف بالقتل اولى الاعذار وذكر في المبسوط في اجراء كلمة الكفر
على اللسان لفظ الاباحة وانه اطلاق بطريق المجاز ولا حاجة للاذكر الاباحة في التحقيق لانها داخلة في
الفرض او في الرخصة لانه ان اراد بها ان الاقدام على الفعل يباح له بالاكراه ولو صبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة
وان اراد بها انه يباح ولو تركه يأثم فهو معنى الفرض فثبت انه لا حاجة الى ذكر لفظ الاباحة والدليل عليه ما ذكر الامام
البرغري رح مستدلا على انه مخاطب ان افعال المكره منقسمة منها ما هو حرام عليه كالقتل والزنى ومنها ما هو فرض عليه
كشرب الخمر واكل الميتة ومنها ما هو مرخص فيه كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير وهذا علامة
كون الشخص مخاطبا فذكر الفرض والحظر والرخصة ولم يذكر الاباحة فعرفنا انها ليست قسما آخر الا ان في نفس الامر
بعد الافطار وبنى اجراء كلمة الكفر خرقا في غير حال الاكراه فان حرمة الافطار تسقط بعذر السفر والمرض وحرمة
الكفر لا تسقط بحال فعلم المصنف به فرق بينها بهذا الاعتبار كذا ذكر الامام علاء الدين عبد العزيز رح وقوله فيما تمتنع
بان اكره على قتل غيره او جرحه او على الزنى ففعل او اكره على اكل الميتة او شرب الخمر بالقتل فامتنع عن ذلك حتى
قتل يأثم وقوله ويؤجر لغرض بان امتنع عن قتل الغير وجرحه وعن الزنى واكل مال الغير واتلافه حتى قتل او
اكل الميتة وشرب الخمر فيما اذا اكره بما فيه الحاء فيؤجر على ذلك وكذا اذا اكره على اجراء كلمة الكفر بالقتل فصبر حتى
قتل يؤجر لتمام الاكراه كما لا ينافي الاهلية لا ينافي الاختيار ايضا لانه لو سقط اي الاختيار لبطل الاكراه كما يبطل اكراه
المتعمد على القعود والقصير على ان يصير طويلا اذ الاكراه فيما لا اختيار فيه لا يتصور فسقط الاولى ان المكره جعل
على اختيار ما يزيل الجامل وقد واقع اي المكره الجامل وهو المكره على ذلك فكيف لا يكون المكره مختارا اذ لو لم يكن
مختارا لم يكن مواقعا له فلا يكون منكرها وكذلك ولكون المكره مختارا كان مخاطبا عن غير ما اكره عليه ق ـــــ رح
فسقط بهذا الجواب ـــــ لا قوله وبسبب هذا الجواب اقول ـــــ اذ القرر ان جميع ما مر ذكره من ان الاكراه لا ينافي الاهلية
ولا يوجب وضع الخطاب ولا ينافي الاختيار وثبت بها ان الاكراه لا يصلح لابطال شيء من الاقوال كما لا يطلق العتاق
والبيع والاجارة والافعال جميعا كالقتل واتلاف المال وافساد الصوم والصلوة ونحوها الا بدليل غيره اي غير ذلك الشيء
او حكمه على مثال فعل الطائع يعني ان فعل الطائع له موجب اصلي يثبت موجبه لا محالة الا اذا قام الدليل على تغيره
كما ان موجب قوله انت طالق وانت حرة وقوع الطلاق والعتق في الحال الا اذا ألحق به المغير وهو التعليق
بالشرط او الاستثناء وكذلك هذا في سائر الاقوال والافعال مع موجباتها فان موجب شرب الخمر طوعا الحد وكذا
موجب الزنى والسرقة الا اذا قام الدليل على التغير بان وجد هذه الافعال في دار الحرب فانها لم تكن موجبة للحد

قد تغيرت الاقوال والافعال عن كونها موجبة الى كونها غير موجبة عند قيام الدليل فكذلك اقوال المكره وافعالها
بنيت موجبتها لكونها صادرة عن عقل واختيار واهلية وخطاب كتبوتها في الطايع وانما قال هذا جوابا عن قول
الشافعي رح فانه يقول ان الاكراه متى جعل عذرا شرعا كان مبطلا للحكم عن المكره سواء كان فعلا او قولا تعلم
بما ذكرنا ان فعل المكره النفس تتصرف المكره بل لاعتبار اشتراط الرضا في البيع والاكراه دليل عدم الرضا
حتى ان التصرف الذي لا يشترط فيه الرضا ينفذ من المكره كنفاذه من الطايع مثل الطلاق فكان دليل الغير
في بيع المكره من الصحة الى الفساد عدم الرضا ثم لما ذكر المصنف رح ان الاكراه لا يبطل شيئا من الافعال والاقوال ولا
يغيره عن موضوعه فكان قائلا قال فما اثره في حق الغير فقال واما اثر الكره اي الاكراه انما كان ملجئ تبديل النسبة
الى الفاعل الى اسناد الاكراه منحصر في امرين يختص شيء لا غير احدهما تبديل النسبة فان الفاعل لما الآمر
في الاكراه الكامل وهو الملجئ وان يصير المكره آلة للمكره بدون تبدل محل الجناية فيصير المكره آلة للمكره والثاني
تقويت الرضا وهو عام في الكامل والقاصر جميعا لكن القاصر لما خالف الكامل في تبديل النسبة لم يوجد فيه ما وجد في
الكامل من الوصفين جميعا صار كان القاصر اختص بتقويت الرضا فلذلك قال واثره اي واثر الكره اذا قصر
في تقويت الرضا ولما انحصر اثر الكره في هذين الوصفين ذكرهما بصيغة الحصر وهي انما واما اثر الكره في اهدار
القول والفعل فلا يحتمل الاسوى ان المكره على اتلاف مال الغير لا يجعل فعله لغوا فلا يترتب فعل البهيمة بل يجعل موجبا
للضمان على المكره فهذا الذي مر بيانه من ان اثر الكره تبديل النسبة وتقويت الرضا اصل هذه الجملة اي جملة انواع
الاكراه عندنا وقوله خلافا للشافعي رح راجع الى الاهدار عندنا والى اثبات الفرق بين الاكراه الكامل والقاصر
فان اهدار القول والفعل بالاكراه الباطل ثابت عند الشافعي رح غير فرق بينهما حتى لا يقع طلاق المكره ولا اعتاقه
ولا يفسد صومه بالاكل بالاكراه لبطلان قول المكره وكذلك لا فرق عنده بين الاكراه القاصر الملجئ بالحبس
الجملة وتربيتها قال رح والجملة عند الشافعي رح لا قول بعد المدة عنده اقول الجملة عند الشافعي رح
اي الاصل الجامع في حصل الاكراه عندنا ان الاكراه الباطل وهو الذي عدم الاقدام عليه كما سيأتي ببيانه متى جعل عذرا
في الشريعة بقوله صلعم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وبالاجماع حتى سقط الاثم عن المكره
في بعض الصور بلا خلاف كان مبطلا للحكم عن المكره اصلا كما كان الاكراه اوقاصرا فعلا كان او قولا لما قلنا اي
في اول هذا الفصل او في المبسوط ان الاكراه يبطل الاختيار اي يفسد وصحة القول بالقصد والاختيار ليكون ذلك
القول باعتبار القصد ترجمة وتفسيرا لما في ضمير القائل ودليلا عليه فبطل القول عند عدم القصد والاختيار
فصار القول كان لم يكن فلا يقع عند هذا القول الطلاق والعتاق وانما قلنا ان القول يبطل عند عدم القصد لقوله
اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون
اخبر الله عنهم بانهم كاذبون مع انهم شهدوا برسالة محمد صلعم لما خالف لسانهم ضميرهم فبطل صحة القول بعدم القصد
وكذلك بطل قول الصبي والمجنون والنايم لعدم القصد والاختيار فلا يترتب على ذلك حكم والاكراه بالحبس الى
بالحبس الدايم كالاكراه بالقتل عندنا في حق ابطال القول والفعل لتحقق عصمة حقوق المكره لئلا تفوت بدون اختيار
الا ترى ان الاكراه بالحبس المذكور يعدم الرضا كالاكراه بالقتل وهو الاكراه الكامل وتحقق العصمة في دفع الضرر عنه

اي عن المكره عند عدم الرضاه يعني ان مال المكره معصوم لانه ليس بكافر حربي فتحقق عصمته أن لا يفوت
عن ملكه عند عدم الرضا بزوال حقه دفعا للضرر عنه وقال المصنف رح في شرح كتاب الاكراه في جانب الشافعي رح
الاكراه يعدم الرضا فلو قلنا انه مسقط لحقوقهم واملاكهم فرغبة رضاهم به اذى لهم الا ان لا ينظر فايثار حرمة الحقوق
والرضا شرط في التصرف في المال فتكون شرطا في غير الاموال لان المعنى يجمع الكل وموجبه ان الحقوق المحترمة
توجب الحاق الاكراه بالحبس لفوات الرضا فيه بالاكراه بالقتل وكذا الاكراه بالقتل يبطل البيع والاقرار كما اي ما يحتمل
الفسخ وما لا يحتمله كما في الهزل وان كانت نصوص المكره معللة بان وقع الاكراه على الفعل فاذا تم الاكراه بطل حكم الفعل
عن الفاعل وتمام الاكراه بان يجعل اي الاكراه عذرا يبيح الفعل شرعا كالاكراه بالقتل او بالحبس الدايم على اتلاف
مال الغير او الافطار في نهار رمضان او شرب الخمر او اجراء كلمة الكفر على اللسان فان امكن ان ينسب
الفعل الى المكره نسب ذلك اليه وان لم يمكن ذلك بطل حكم الفعل اصلا وان لم يتم الاكراه اقتصر حكم الفعل على الفاعل وانما
اي وانما ذكرنا من اصل الشافعي قال الشافعي رح في الاكراه على اتلاف المال ان ضمانه على المكره لانه يمكن ان ينسب فعل الاتلاف
الى واسطة ان الفاعل يصير آلة للمكره في الاتلاف بخلاف الاكراه على شرب الخمر فانه لا يمكن نسبة الفعل الى المكره قال
في الاقوال جميعا كالطلاق والعتاق والاقرار بالمال وبالسبب انها تبطل لانه لا يمكن نسبة الاقوال الى المكره اذ التكلم بلسان
الغير غير ممكن وقال اذا اكره الحلال على اتلاف صيد الحرم فاتلفه المكره وفيما اذا اكره المحرم على قتل صيد فقتله
وفيما اذا اكره الصايم على الافطار فافطر انه لا شيء على الفاعل وهو المكره في جميع ذلك وعلى المكره في فصل الافطار لانه
لا يمكن نسبة الفعل اليه اصلا فيبطل ولكن الجزاء اي جزاء الصيد على المكره لامكان نسبة الفعل اليه فانه متصور قبل
الصيد من المكره بيد من باشر القتل فينسب القتل الى المكره اذا تم الاكراه وقدم لان الذي باشر اتبع له الاقدام عليه
ولا يفسد صومه في صورة الافطار لان الحظر يزول بالاكراه فانتفى الافطار بانتفاء البتة والاكل ناسيا خلاف
الافطار بالمرض لان الحظر وان زال فصوم العدة لزمه بالنص فالشرع اقام العدة في حقه مقام الشهر وقال في الاكراه
على الزنى انه يوجب الحد على الزاني لانه لم يجعل ذلك الاكراه الفعل وهو الزنى فلم يتم الاكراه ووجد الزنى في غير اكراه فيجب
الحد وقال في المكره على قتل المسلم لا يباح له قتله فتقتل المكره قصاصا لما قلنا انه لم يجعل به الفعل فلا يتم الاكراه وقوله واما
المكره فانما تقتل بالتسبيب جواب عما قال لما بقي القتل مضافا الى المكره حتى وجب القصاص عليه فلم وجب القصاص على
الآمر ايضا قال انما تقتل الآمر باعتبار ان تسبيب القتل منه والمتسبب عند منزلة المباشر في استحقاق
القصاص عليه كما قال في شهود القصاص يلزمهم القود اذا رجعوا او جاء المشهود به حيا وذلك لان القصاص مشروع
لا جاء بعد باب القتل عدوانا خوفا من القصاص والقتل بالاكراه باب مفتوح في الناس للمتغلبة فلو لم يلزمه القصاص
لما انسد الباب فعل المباشر لانه مضطر اليه والاضطرار اذا جاء فرجحة المتغلب وهذا تقتل الجماعة بالواحد
لان فعل الآدمي عادة انما يكون بالغالب الاجتماع اذ الواحد يدفع الواحد عن نفسه فلو لم تقتل الجماعة بالواحد قصاصا
لما انسد باب القتل عدوانا بالقصاص وقال في الاكراه على الاسلام ان المكره اذا كان ذميا يصح اسلامه وذكر في المبسوط
او مستأمنا وان كان حربيا يصح لان اكراه الذمي باطل فانا امرنا بعدم التعرض لهم وبان نتركهم وما يدينون
والاكراه تعرض فعلم بهذا ان عدم تمام الاكراه غير منحصر على عدم اباحة الفعل على المكره بل عليه وعلى عدم اباحة الاكراه
على المكره الآمر

وهذا لان الذي لو اعلم عند الاكراه عليه كان الاسلام مباحا وما ذكره قبل هذا بقوله وتمامه بان يجعل عذرا يبيح الفعل
معناه يبيح الفعل على المكره المامور اذ على المكره الآمر بالاكراه كذا ذكره الامام حسام الدين السغناقي رح واكراه
الجزئي اي غير المستمر على الاسلام جايز بخلاف الدليل المطلق للاكراه عرضا رضية المانع بخلاف اكراه الذمي
فخذاي الشافعي رح اختيار المكره قايما حيث قال بصحة اكراه الحربي على الاسلام وكذلك القاضي اذا اكره المديون
على بيع ماله لقضاء دينه اذا امتنع عن البيع فباعه صح البيع لان هذا الاكراه حق اذ هو لايفآء حقوق المستحقين
وكذا المولى اسم الفاعل من الايلآء اذا اكره على التطليق فطلق صح تطليقه لما قلنا اي ان الاكراه حق اوان اختيار
المكره قايم فصح الاكراه وذلك بعد المدة عند اي جواز تطليق المولي المكره عنده انما يكون بعد انقضاء مدة الايلآء
لان عنده لاتقع طلاق المولي بانقضاء مدة الايلاء بل يوقف على تفريق القاضي كما مر اة العيني بعد الحول فكان
التفريق مستحقا على المولي بعد الانقضاء فاذا امتنع عن ذلك فاكره عليه كان الاكراه عليه حقا كاكراه المديون على بيع
عند ابي حنيفة فلذلك وقع الطلاق قال ره وقد ذكرنا نحن ان الاكراه لايعدم الاختيار ولا قوله صاح للخطاب
اقول لما فرغ المصنف رح عن بيان اصل الشافعي رح شرع في بيان اصل علمائنا رح فقال
قال وقد ذكرنا نحن ان الاكراه لايعدم الاختيار لكنه يعدم الرضا في السبب رح الحكم فكان اي الاكراه دون الهزل
وشرط الخيار رح دون الخطاء في المباشرة وقد شبهه بعض مشايخنا رح الاكراه بالهزل لان الهزل يعدم الرضا بحكم
السبب مع وجود القصد والاختيار في نفس السبب وشبهه بعضهم بشرط الخيار فان شرط الخيار يعدم
الرضا بحكم السبب دون نفس السبب كذا في المبسوط وقال المصنف رح هو دونهما ودون الخطاء لان الرضا
بالسبب موجود في الهزل وشرط الخيار واختيار الحكم والرضا به معدوم والبلوغ قايم مقام اعتدال العقل في
الخطاء فكان الرضا والاختيار موجودا تقديرا لا تحقيقا واما في الاكراه فاختيار السبب والحكم موجود حقيقة
وان كان فاسدا فكانت تلك الاشياء في المرتبة اقرب الى فعل الطايع منها فكان تصرف المكره اولى بالاعتبار وتصرف
الهازل والخاطئ وقيل واذا كان الرضا والاختيار موجودا فكان الاكراه فيما سعلق بالرضا دون هذه الاشياء
فكان ابعد عن افادة موجب السبب من الهزل واخويه وفيما سعلق بالاختيار دون الرضا فكان فوق الهزل
لوجود الاختيار في السبب والحكم حقيقة وان كان فاسدا وفي الهزل وشرط الخيار والاختيار في الحكم معدوم
فان قيل الرضا بالسبب موجود في الهزل وشرط الخيار دون الاكراه واختيار الحكم موجود في الاكراه دون
الهزل وشرط الخيار فيستوي الكل قلنا لاكذلك دونها قلنا الحكم هو المقصود دون السبب فلا يعادل الرضا بالسبب
وشرط الخيار اختيار الحكم في الاكراه فلا تثبت المساواة بين الاكراه والهزل وشرط الخيار بل كان الاكراه دونها
كما مر بيانه وقوله لكنه اي لكن الاكراه يفسد الاختيار جواب عما قال لما كان الاكراه دون هذه الاشياء في المرتبة
الاخفى رحمه ينبغي ان يقتصر الحكم على المكره كما في الهزل والخطاء فعال لايعدم الاختيار ولكنه يفسده تلامر بيانه فاذا
عارضه اي الاختيار الفاسد اختيارا صحيحا وهو اختيار المكره لانه لم يثبت رضاه على اختياره الغير وجب
ترجيح الاختيار الصحيح على الاختيار الفاسد ان امكن وذلك باجعال الفعل النسبة الى المكره بجعل المكره آلة
له واذا كان كذلك فيجعل الاختيار الفاسد معدوما في مقابلة الاختيار الصحيح واذا جعل الاختيار الفاسد معدوما

صار المكره مسئولة عدم الاختيار فيصير بمنزلة المكره فيما يحتمل ذلك على ما ياتي ذكره اما فيما لايحتمل ذلك لاستقيم
نسبته اي نسبة الفعل الا الى المكره فلا يقع المفاسة بينهما فيقع الفعل منسوبا الى الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره لان
الاختيار الفاسد صالح لان ينسب اليه اذ هو صالح لاستحقاق الحكم صالح للخطاب لما بينا ان المكره متردد بين
فرض وحظر واباحة ورخصة وانما كان الاختيار الفاسد يسقط بالرجيح وانه منتف بعد انتفاء المعارضة
قال ره وصارت التصرفات كلها منقسمة للاهزين القسمين للاقوله واحتملت الرخصة ايضا اقول
لما فرغ المصنف رح من تمهيد اصل هذا الفصل وتاسيس قاعدته شرع في ترتيب الاحكام عليه وتفصيل اجمالها كما اشار
اليه بقوله ثم الحاجة الى التفصيل وترتيب هذه اجمال فقال وصارت التصرفات الى آخره اي صارت تصرفات
المكره كلها منقسمة للاهزين القسمين وهما ما يصلح ان يكون المكره آلة للمكره وما لايصلح لذلك منقسما الحكم على المكره
ثم تصرفاته اما ان تكون بالاقوال او بالافعال فالاقوال قسم واحد في حكم الاكراه وهو ان المتكلم فيها لايصلح آلة لغيره
فانصرفت الى الاقوال على المتكلم والافعال قسمان احدهما مثل الاقوال وقد عرف حكمها والثاني ما يصلح ان يكون
الفاعل فيه آلة لغيره والاقوال قسمان ايضا باعتبار آخر وهما ما يحتمل الفسخ وتوقف على الرضا كالبيع وما لايحتمل
الفسخ وتوقف على القصد والاختيار دون الرضا كالطلاق والعتاق والاكراه نوعان اي الاكراه الذي له اثر
في الاحكام نوعان احدهما ما يفسد الاختيار ويوجب الالجاء اي الاضطرار كالاكراه بالقتل والثاني قاصر
يعدم الرضا ولا يوجب الالجاء كالاكراه بالحبس والحرمان انواع جرمة لا تكشف اي لا تزول ولا تسقط
عن ولا تدخلها رخصة كحرمة الزنا والقتل بغير حق لان القتل بغير حق لا يحل بضرورة ما فلا يحل بهذه الضرورة
ايضا لان حرمة نفس غيره مثل حرمة نفسه فلا يجوز ان يحل اهلاك نفس غيره طرقا لصيانة نفسه والكفر
في حكم القتل وجرمة يحتمل السقوط اصلا كحرمة شرب الخمر بالاكراه وكحرمة اكل الميتة لقوله رح وقد فصل لكم ما
حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه والاسيآء من الحرمة اباحة حرمة لا يحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة على معنى
انه تسقط المواخذة بالمباشرة مع قيام الحرمة بكمالها وذلك كحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان مع طمانينة القلب
بالايمان قال الله رح الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وجرمة يحتمل السقوط باباحة صاحبه لكنه لا تسقط حرمة
بعذر الاكراه كالمال تسقط بعذر المخمصة لان حرمة لحم الغير وجثته باق في حالة الاكراه والاضطرار لكنها تحتمل
الرخصة حتى رخص له الاتلاف بالاكراه والاكل في المخمصة مع بقآء الحرمة مع انه سعدم المواخذة بعد شرط الاكل
بشرط الضمان لانه محل اكله ولكن لم يرخص له قال رح وجه الفقه فيه ما قلنا للا قوله فاقتصر على المتكلم اقول
لما ذكر رح اقسام الاكراه على سبيل الاجمال شرع في بيان فقهها وما خذها فقال وجه الفقه ما قلنا للا آخره اي
المعنى الذي ندور عليه الاحكام ما قلنا وبيان ذلك ان الاكراه لا يوجب سدبل الحكم بحال اي سدبل حكم السبب
الموضوع له سواء كان الاكراه ملجيا او غير ملجي بل يبقى حكمه في الطايع لان السبب انما اوجب الحكم لكونه صادرا
عن عقل وتمييز وبلوغ واهلية خطاب وبعد الاكراه توجد هذه المعاني لانه داخل تحت خطاب الله رح وما كان لمؤمن
ان يقتل مؤمنا الا خطأ وقوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
اليه ولما ثبت انه مخاطب ثبت انه مختار ضرورة اذ خطاب المجبور العاجز بالفعل الاختياري لا يجوز والانقسام

افعال المكره الى الفرض والحظر والاباحة والرخصة كافعال الطائع واذا كان كذلك لا يكون الاكراه موجبا تبديل
الحكم بخلاف ما قالوه ان قيل به ان الاكراه تبطل الحكم عن المكره ولهذا لا يقع طلاقه عنده فان قبل ان الاكراه على اجراء
كلمة الكفر على اللسان فذا وجب تبديل الحكم حتى لا يحكم بكفره المكره ولا تبين منه امراته ولو صدر عن الطائع يحكم بكفره
وبالبينونة بينه وبين امراته قلنا الردة في الحقيقة تثبت بتبديل الاعتقاد لا باجراء كلمة الكفر على اللسان والتكلم
باللسان طوعا دليل عليه وقيام الاكراه ههنا منع كون التكلم دليلا على تبدل الاعتقاد كما في الاكراه على الاقرار اذ الدليل
دل على بقائه وهو اكذبه فدل ان الحكم لم يتبدل فلم يتبين منه وكذا لا يوجب الاكراه تبديل محل الجناية
لان في تبديل محلها تبديل الحكم على الاحتمال اذ الحكم يختلف باختلاف المحال فان الحرمة المضافة الى كلمة الكفر غير الحرمة المضافة
الى الخمر والخنزير الا ترى ان حلا لا اذا اكره المحرم على قتل صيد الحرم او على قتل صيد مملوك ان محل الجناية احرام المحرم
حتى يجب الجزاء عليه وفي التبديل يصير محل الجناية الصيد وفيه تبديل الحكم والاكراه لا يوجب ذلك خلاف ما قاله
الشافعي رح ان الجزاء في ذلك يجب على المكره وفي ذلك تبديل محل الجناية لان المكره انما اكره على ان يجني المكره على احرامه
وكذا لا يوجب الاكراه تبديل نسبة الفعل الا بطريق واحد وهو ان يجعل المكره آلة للمكره فيما يحمل ذلك ولا وجه لنقل
الحكم بدون نقل الفعل لان الحكم اثر الفعل والاثر لا ينتقل عن المؤثر وتنقل ذات الفعل غير ممكن لان الفعل اذا وجد في محل
يستحيل نقله عنه لانه اصبح لعدم الوجود واذا كان كذلك فلا وجه لنقل الفعل الا بطريق واحد وهو ما ذكره والا
وجب قصر الفعل على المكره كما نه انما ذكر المصنف رح بما ذكر للرد ما قاله بعض مشايخنا رحمهم ان اثر الاكراه التام في
نقل الفعل عن المكره لما المكره لانه لا تصور لنقل الفعل الموجود حقيقة من شخص الى غيره والمسايل تشهد بخلاف هذا
ايضا فان البائع اذا اكره صبيا على قتل الغير فقتل يجب القود على المكره والفعل في محله غير موجب للقود فلا
يصير موجبا لانتقاله الى محل آخر فكان ما قالوه غير صحيح وانما الصحيح ان تاثير الاكراه في جعل المكره آلة للمكره
عند الامكان كما ذكره المصنف رح لا بطريق النقل وقال الامام ابو الفضل الكرماني رح في الايضاح المراد من قولنا
يصح آلة ان المكره يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره عليه بوعيد التلف صار كانه قتل بنفسه
ومن قولنا لا يصلح آلة انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه غيره بقي متصورا عليه واذا كان
كذلك فعلى الاقوال كلها لا يصلح ان يتكلم الرجل بلسان غيره حقا فاقتصر الفعل حكما على المتكلم ولا يتبدل بسببه
الفعل فلا يجعل كان المكره طلق امراة المكره ولا اعتق عبده فان قيل يرد على هذا كلام الرسول فانه منتقل الى
المرسل حكما ولهذا قيل لسان الرسول لسان المرسل مع ان القول لا يمكن نقله فرق القايل بين غيره قلنا لا يرد ذلك لان
الرسول طايع قد وهب منافعه للمرسل فكان انتقاله الى المرسل شرعيا لا حسيا وفي المكره لا يستقيم ذلك لعدم الطواعية
في انتقال كلامه الى المكره وحقيقة ذلك انه من باب التبليغ اذ التبليغ نوعان تبليغ بلا واسطة وذلك بالمشافهة وتبليغ
بواسطة وذلك بالكتاب والارسال والتبليغ ليس فرد باب تكلم المرء بلسان غيره واما ما قيل لسان الرسول لسان
المرسل فهو اطلاق مجازي فلم يتوجه نقضا على ما قلنا بعد ما تقرر الاصل فان قيل لا نم ان المكلم لا يصلح آلة للمكره
فان من وكل رجلا بطلاق زوجته او اعتاق عبد صح ومتى طلق الوكيل كان عاملا للموكل حتى لو حلف الرجل لا يطلق ولا يعتق
فوكل غيره بالطلاق والاعتاق حنث فعلم ان الوكيل حيا رآلة للموكل ولهذا يرجع المكره بقيمة العبد على المكره وفي الطلاق

قبل الدخول يرجع بنصف الصداق على المكره واذا صار المكره آلة للمكره صار كان المكره طلق امراة المكره واعتق
عبده فينبغي ان يقع قلنا المكره انما يصلح آلة للمكره فيما لو اراد المكره مباشرته بنفسه لقدر عليه فينزل فاعلا بمباشرة
غيره تقديرا واعتبارا واما فيما لا تقدر عليه بنفسه فلا يمكن ان يجعل فاعلا حكما ففي تطليق امراة نفسه واعتاق
عبده امكن ان يجعل متصرفا بنفسه فاذا وكل غيره بذلك جعل عاملا تقديرا واعتبارا فاما في تطليق امراة المكره
واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرا بنفسه فكيف يجعل المكره آلة له فبقي الفعل متصورا على المكره وهكذا القول
في جميع التصرفات الشرعية كالبيع والهبة وغيرهما كذا في الطريقة البرغوية قال رح ثم ينظر
لما قوله هو المقصود اقول بعد ما تقرر الاصل السابق ينظر في تصرفات المكره فان كان تصرفه
من جنس ما لا ينفسخ ولا يتوقف على وجود الرضا والاختيار الصحيح لا يبطل ذلك بالاكراه مثل الكفر والطلاق
والعتاق لان ما ذكرناه لا يبطل بالهزل والهزل ينافي الاختيار والرضا بالحكم ولا يبطل بخيار الشرط وهو ينافي
اختيار الحكم والرضا اصلا فلان لا يبطل ذلك بالاكراه وانه يفسد الاختيار ولا يعدمه اولى واذا اتصل
الاكراه بقبول المال اي اذا اكرهت المراة على قبول المال في الخلع بوعيد تلف او حبس فقبلت وقد دخل بها
فان الطلاق يقع والمال لا يجب لان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا اذ للمكره نوع اختيار
لكنه يعدم الرضا بهما جميعا سواء كان الاكراه بحبس او قتل والتزام المال يعدم عند عدم الرضا لكونه متوقفا
على الرضا فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه ولم يتوقف على الرضا ايضا فيقع الطلاق بلا مال كما اذا
طلق امراته الصغيرة على مال يقع الطلاق بقبولها اياه ولا يجب المال واما تعرض بجانب المراة لان الرجل اذا اكره
على ان يخالع امراته على الف وقد دخل بها والمراة غير مكرهة فالخلع واقع لانه من جانبه الزوج طلاق والاكراه
لا يمنع وقوع الطلاق والمال لازم على المراة للزوج لانها التزمت المال طايعة باز اء ما حل لها من البضع وهذا بخلاف الهزل
بالخلع وبدله عندنا على حنفية رح حيث لا يقع الطلاق ما لم توض بالتزام المال عندنا كما سبق في فصل الهزل لان الهزل
يعدم الرضا بالحكم ولا يمنع الرضا بالسبب فكان الرضا بالسبب موجودا فصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق
على قبول المال كشرط الخيار في الخلع من جانبها فان الشرط لما دخل على الحكم دون السبب لما عرف اوجب
ذلك توقف الطلاق على قبول المال فكذلك في الهزل بالخلع بخلاف الاكراه على قبول المال في الخلع لما مر ولانه لا يعدم
الاختيار في السبب والحكم وانما يعدم الرضا بالحكم فلوجود الاختيار في السبب والحكم تم القبول ووقع الطلاق
ولعدم الرضا لا يجب المال فكان المال لم يذكر اصلا هذا هو الفرق لابي حنيفة رح بين الاكراه والهزل في الخلع واما
الفرق عند ابي يوسف ومحمد رحمهما فهو ان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم ولا يعدم الاختيار فهما فصل الحكم
وهو الطلاق ولم يصح ايجاب المال لعدم الرضا بلزومه فوقع الطلاق بغير مال كان المال لم يذكر اصلا فصار جوابهما
في الاكراه كجوابه رح من غير اختلاف بخلاف الهزل بالخلع وبدله فان الجواب فيه عندهما ان الطلاق يقع والمال
لازم في الحال وفي الاكراه لا يلزم المال فصار جانا للفرق وذلك ان الهزل يعدم الرضا بالحكم دون السبب فكان
الرضا بالسبب فيه موجودا فصح ايجاب المال لكن الطلاق لا يتوقف عليه ثم الاصل عندهما ان ما يدخل على
الحكم دون السبب لا يؤثر في بدل الخلع بالمنع والاسقاط اصلا كشرط الخيار في الخلع فانه يدخل على الحكم دون
السبب

وان في المنع لانه اسقاط بدل الخلع حيث توقف الطلاق فيه على المال وقبل لان اثره في المنع ولم يؤثر في احد الحكمين وهو
الطلاق بالمنع حتى لم يتوقف على الاخصار فلا يتوقف في الحكم الآخر وهو لزوم المال لان المال فيه تابع فيقع الطلاق ويلزم
بسبب لزومه علم بعلم فيه الهزل وشرط الخيار وما دخل على السبب كالاكراه يؤثر في المال بالمنع دون الطلاق حتى
لا يجب المال ويقع الطلاق لانه لا يجب المال في الخلع الا بالشرط اى بشرط ذكر في الخلع فكان في الايجاب اى فكان
وجوب المال في اثبات الخلع مثل اليمين اى مثل ذكر الشرط في اليمين يعني في اليمين لا يجب الجزاء الا بعد وجود الشرط
فكذلك المال في الخلع لا يجب الا بوجود شرط ذكر البدل وبعد صحة ايجاب الخلع يقع وجوب المال ووقوع الطلاق
الذي هو المقصود فيقع الطلاق في الحال ويجب المال لان الطلاق مقصود والمال تبع وبهذا يفترقان بخلاف الهزل في الخلع
وبين الاكراه فيه حيث يجب المال في الهزل فيه ولا يجب في الاكراه فيه وذلك انه لما صح السبب في فصل الهزل وجب المال
فكان ايضا تبعا لصحة السبب لانه راجع بعباشرة السبب وكان السبب صحيحا فوجب المال بالتبعية بخلاف
الاكراه لانه لما لم يصح السبب فيه لعدم الرضا به لم تثبت وجوب المال وفي بعض النسخ فكان في الايجاب مثل الثمن
يعني كما ان الثمن لا يجب الا بشرط الذكر في البيع كذلك لا يجب المال في الخلع الا بشرط الذكر ثم اذا صح الايجاب
في البيع وجب الثمن وان فسد لا يجب فكذلك في الخلع اذا صح الايجاب وجب المال قال ـــــــ رحمه الله واما الذي
يحتمل الفسخ فالهزل في هذا سواء اقول ـــــــ التصرف الذي يحتمل الفسخ كالبيع والاجارة ونحوهما ان ذلك
يقتصر على المباشر وهو المكره كالذي لا يحتمل الفسخ مثل الاقوال فانها تقتصر على المتكلم الا انه اي لكن الذي يحتمل
الفسخ وهو توقف على الرضا ينعقد اي ينعقد فاسدا لان الاكراه لا يمنع انعقاد اصل التصرف ولكنه يمنع نفاذه لعدم الرضا
الذي هو شرط النفاذ بالاكراه فينعقد بصفة الفساد فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح
لان رضاه قارن وزال المفسد ولا يصح اقاريره المكره كلها سواء كان الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع او بما لا يحتمله
كالطلاق لان صحة الاقاريره تعتمد قيام المخبر به اذ هي نبأ عليه وقد قامت دلالة عدم المخبر به وهي الاكراه
وقيام السيف على راسه او التهديد بما يخاف التلف على نفسه لانه حينئذ يكون ملجأ لما الاقرار وهو محمول عليه وما
قال الخصم وهو ان الاكراه يعدم الرضا وهو شرط صحة في دفع الضرر عنه عند عدم الرضا حتى يبطل البيع والمبيع
الطلاق بالاكراه لكون الضرر موقوفا على الرضا وهو منتف بالاكراه فغير مسلم له ذلك بل الضرر موقوف على
الاختيار فان الانسان قد يختار الضرر وهو كون غير راض كالفصد وشرب الدواء وانما الرضا يعتبر
للزوم فيما يحتمل الفسخ فهو توقف اللزوم على الرضا لا الضرر وهذا اي ما سبق من اقاريره المكره بخلاف اقاريره
السكران فانها تصح على ما قلنا في فصل السكر لان الشكر لم يصلح عذرا للوجه دلالة على عدم المخبر به
بل جعل اي السكر دلالة على الوجوه عن الاقرار وقد بينا مقامه والوجوه عن الاقرار غير جائز في حقوق العباد
فتصح اقاريره السكران لذلك بخلاف السكران اذا ارتد فان امواله لا تبين منه وجعل السكر فيه دليلا على عدم
المخبر به لان الردة تعتمد محض الاعتقاد اي اعتقاد الكفر وقد وقع في الاعتقاد الشك والشبهة لان
كلامه بالنظر الى اصل عقله يصلح دليلا على الاعتقاد مثل كلام الصاحي وبالنظر الى انطماس نور العقل بالسكر
لا يصلح دليلا عليه فلم تثبت اعتقاد الكفر بالشك ولا تثبت البينونة بالشك وبين امواله لهذا الا ان السكر جعل عذرا

وهذا جواب عما قال لما لم يصلح السكر دليلا على عدم المخبر به في الاقرار ينبغي ان لا يصلح دليلا على عدمه في الردة
ايضا والذي تعتمد العبان كالاقرار والطلاق والعتاق لا يبطل بالشبهة كما لا يبطل بالوجوه لان صدور كلام
السكران عن عقل واهلية خطاب يوجب وقوع الطلاق والعتاق وصحته سببا والتصرفات الا ان قيام السكر يورث
شبهة عدم الخطاب فيها فلا يبطل ما ثبت باصل الكلام بهذه الشبهة والكامل من الاكراه وهو الاكراه بالقتل
او القطع والقاصر وهو الاكراه بالحبس او القيد في هذا اي في الذي يحتمل الفسخ وهو توقف على الرضا سواء اي في ابطال
الاقاريره كلها لان القاصر يعدم الرضا وعدمه يمنع النفاذ ويدل على عدم المخبر به وايجاد في الحبس بعد الاغتمام
وفي الضرب ما يجد منه الالم الشديد وليس في ذلك حد لا يزاد عليه ولا ينقص لان نصب المقادير بالراي لا يكون
ولكن ذلك على قدر ما يرى الحاكم اذا رفع ذلك اليه فاذا راى انه اكراه افسد العقد وابطل الاقرار به لان ذلك يحلف
باخلاف الناس كذا في المبسوط قال ـــــــ رحمه الله والقسم الذي يصلح ان يكون فيه آلة لغيره الى قوله لم يجعل آلة له
اقول ـــــــ القسم الاول من تصرفات المكره وهو ما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره هو مثل اتلاف المال
والنفس لانه يحتمل ان ياخذ المكره المكره فيضرب به نفسا او مالا فيتلفه فان كان عليه اي على المكره المحمول
ما اوجب جرحه اي جرح المقتول كالسيف مثلا بان قال اقتله بالسيف والا قتلتك فقتله به وجب بسبب هذا
الاكراه او القتل او الجرح القصاص في النفس على المكره بالاجماع وصورته ان يكون مع المكره المحمول آلة قاتلة
كالسيف والخنجر ثم ان المكره اذا حمل آخذ المكره المحمول سلك الآلة واتلف بها على انسان فتلف ذلك الانسان بسلك
الآلة يجب القصاص على الملقي بالاجماع وانما فرض المسئلة في المكره الذي معه آلة جارحة ليترتب عليه جواب المسئلة
بالقصاص على الاتفاق لانه لو اكرهه على القتل بمثقل لا يوجب القصاص عندا حنيفه لانه ان المصنف ذكر
الاجماع في هذه المسئلة وذكر في الاسرار والمبسوط ان عند ابي حنيفه ومحمد رحمهما الله يجب القود على المكره وعند ابي
يوسف لا يجب القود على احد بل تجب الدية على المكره في مال في ثلث سنين وعند زفر يجب القود على المكره دون
المكره لانه قتله لا حياء نفسه فيلزمه القود كما اذا اصابته مخمصة فقتل انسانا واكله واستدل ابو يوسف رحمه الله
بان بقاء الالم في حق المكره دليل على ان الفعل كله لم يصر منسوبا الى المكره والقصاص لا يجب الا بمباشرة جناية تامة
وقد عدمت من المكره حقيقة وحكما فلا يلزمه القود ولنا ان المكره ملجأ الى هذا الفعل والالجاء يجعل الملجأ آلة للملجئ
فيما يصلح ان يكون آلة له اذ الم يلزم منه تغيير محل الجناية فينعدم اختيار بهذا الطريق فالتحق بالآلة التي لا اختيار
لها ثم المكره ههنا يصلح ان يكون آلة للمكره في القتل بان ناخذ يد المكره مع السكين فنقتل به غيره وليس جعل آلة تبديل
محل الجناية ايضا لان هذا القتل لو كان طوعا من الفاعل كان جناية على المقتول موجبة للقود فلذلك جعل المكره آلة
للمكره ونسب الفعل اليه ووجب القصاص عليه قوله وليس في ذلك تبديل محل الجناية للآخر ذكر لدفع شبهة
وهي ان قال في جعل المكره آلة للمكره حتى يجب القصاص على المكره الآمر في العمد والدية في الخطاء تبديل محل الجناية
لان الجناية وجدت من المكره حقيقة فاجاب عنه بقوله ليس في ذلك تبديل محل الجناية لان المكره المامور فاسد الاختيار
والمكره الآمر صحيح الاختيار والفاسد في مقابلة الصحيح بمنزلة المعدوم فصار المكره كانه لا اختيار له اصلا
فصار آلة للمكره فهذا الوجه واذا جعل المكره آلة بالطريق الذي ذكرنا صار ابتداء وجود الفعل من المكره المامور
مضافا الى المكره الآمر

فلزم المكره حكم الفعل ابتداء وخرج المكره من البين لانه صار آلة للمكره والفعل لا يضاف الى الآلة ابدا لانها جماد وانما يضاف الى الفاعل وبذلك وجب القصاص على المكره الآمر ان كان القتل عمدا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما وبذلك قلنا فيما اكره عليه زنى صبية فرماها - المكره فاصابت انها فقتلته ان ديته على عاقلة المكره والكفارة ... ان على المكره الآمر لان الدية ضمان المتلف يجب على عاقلة المتلف وهو المكره واما الكفارة فسببها ان تجب على المكره لانها جزاء الفعل المجرم وهو القتل وانه وجد من المكره وبهذا يائم في ذلك ومع هذا يجب على المكره لا انا نقول الكفارة تجب لحرمة المحل كالدية بدليل ان المحل لو لم يكن محترما لم تثبت الحرمة ولم تجب الكفارة في قتل المرتد والمكره فيما يرجع الى المحل جعل آلة ولا يجب على الآلة شيء ولانها جماد فيجب الكفارة على المكره بخلاف كفارة الصيد في قتل المحرم لانها وجبت لمعنى في الفاعل وهو كونه محرما لا لمعنى في المحل فلا يصلح ان يصير المكره آلة للمكره فيقتصر على الفاعل وكذلك اتلاف المال ينسب الى المكره ابتداء حتى لا يكون على المكره شيء من حكم الاتلاف بالاجماع ولا طريق للنسبة سوى جعل المكره آلة كما في اتلاف النفس وهذه نسبة اي نسبة فعل المكره الى المكره ثبت شرعا لقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه اي حكم الخطأ ولما كان ذلك مرفوعا عن المكره فكان على المكره الآمر ضرورة اذ لا احد سواه ينسب اليه الفعل ولما مر ان المكره يصلح آلة في ذلك اما حقيقة فنسبة الفعل الى المكره لانه وجد منه ولهذا يائم في فصل القتل فان قيل نحن لا نقول ان المكره آلة في الاتلاف بل هو المتلف والضمان عليه الا انه يرجع على المكره لانه هو الذي اوقعه في هذه الجهة فكذا القاتل هو المباشر فيجب القصاص عليه ثم الرجوع بالقصاص لا يتصور قتلنا لا يمكن القول بايجاب الضمان على المكره لانه لو وجب عليه لما رجع به على المكره لان الامر في ملك الغير فاسد فلا يجعل مستعملا اياه ليرجع بحكم الاستعمال فعلم ان وجوب الضمان على المكره بحكم انه هو الفاعل لا بحكم الامر قوله وهذا كله لا مر الاكراه في كونه موجبا في تبديل النسبة كالامر فانه متى صح بان صدر ممن له ولاية على المامور شرعا استقام ان تنتقل الجناية بسبب الامر سواء الآمر كما ينتقل حكم الفعل من المكره الى المكره اذا صح الاكراه من كل وجه وهو الاكراه الملجئ وذلك كما امر عبده بان يحفر بئرا في فنائه اي في فناء الآمر وذلك الفناء موضع يشكل على الناس ويخفى عليهم انه ملك الآمر او حق المسلمين فحفر العبد بئرا فيه فوقع فيها انسان ومات ان المولى هو القاتل حكما قلنا ان الامر اذا صح ينقل الجناية الى الآمر وامر المولى لعبده صحيح بخلاف ما اذا كان في غير فنائه فان الضمان في رقبة العبد يدفع به او يفدى كذا في المبسوط وكذا اذا استاجر الآمر حجاما او امره بحفر البئر في طريق المسلمين او في غير فنائه او استعان باجير وذلك الموضع موضع اشكال واشتباه للمامور بانه ملك الآمر او حق المسلمين ولم يتبين الآمر للاجير انه ملكه او حق المسلمين ففعل الحرام امر به الآمر ووقع في البئر انسان او حيوان وعطب ان ضمان ما عطب وتلف بسبب الحفر على الامر استحسانا والقياس ان يجب الضمان على الاجير او المغبون لانه هو الذي باشر اجراءه في ذلك الموضع وانما نعتبر امره في ماله ان لفعله بنفسه وجه الاستحسان ان الاجير يعمل للآجر وقد صار معذورا من جهته حيث لم يعلم ان ذلك الموضع ليس في ملكه وانما حفر اعتمادا على امره وعلى ان ذلك من فنائه فينقل فعله الى الآمر دفعا لضرر الغرور فيصير كانه حفره بنفسه واذا كان اي الحفر في جادة الطريق لا يشتبه حاله بطل امر الآمر واقتصر حكم الجناية على المباشر لانه غير مالك للحفر بنفسه في ذلك الموضع وانما نعتبر امره لاثبات صفة الجواز له او لدفع الغرور عن الجاحر وقد عدما فسقط الامر

واقتصرت الجناية على المباشر فوجب الضمان عليه واجيب المصنف رد بقوله وهذا كله لامر فانه متى صح الى اخر عن هذه المسئلة فانه لم يصح الامر فيها وبهذا يعلم ان المراد من صحة الامر هو ان يعلم المامور ان للآمر حق الامر بذلك الفعل شرعا كما في الامر بحفر البئر في فنائه وقيد المصنف رد المسئلة المتقدمة بقوله وذلك موضع اشكال ولم يقيدها به في المبسوط فقال وان امر عبد الحجر بئرا في فنائه فضمان ما يقع فيها على الآمر ولو كان في غير فنائه فالضمان في عنق العبد يدفع به او يفدى ثم قال ولم يفصل هنا بين ان يكون العبد عالما بذلك او غير عالم بخلاف الحر والفرق ان الضمان هناك لمعنى الغرور ولا غرور بين العبد وسيده فان قرار الضمان في الفصلين على السيد فلهذا جعل فعل عبده بامره كفعل نفسه وكذلك من قتل عبد غيره بامر مولاه استقر نفس القتل للقتل المولى في حق حكم القتل كان المولى باشره لان ذلك الموضع موضع شبهة اي اشتباه اذ المامور مملوكة من جهة المالية فحتى ان يتوهم انه يجوز قتله بامره كما يجوز امره بقتل شاة مملوكة له واذا صح امر صار المولى كالمباشر للقتل فلزمه حكمه وهو القصاص بخلاف ما اذا قتل رجل حرا بامر حر آخر من غير اكراه حيث يجب الدية على المباشر لعدم صحة الامر لانعدام الولاية فلا يسقط الضمان وهذا اذا لم يكن الآمر ذا سلطنة وان كان فحمله الاكراه اذا كان يخاف على نفسه بمخالفة امره لان من عادة المتجبرين التوقع عن التهديد بالقتل ولكنهم يامرون بهم ولا يعاقبون من خالف امرهم الا بالقتل فبا عتبار هذه العادة كان الامر في مثله بمنزلة التهديد بالقتل كذا في المبسوط والاكراه صحيح بكل حال اي سواء اكره حرا على قتل عبد او على حر آخر وسواء اكره على الحفر في موضع الاشتباه او في غير موضع الاشتباه لكن على جادة الطريق لان الاكراه صحيح اي متحقق في الوجوه كلها لا يمكن دفعه فوجب نسبة الفعل الى المكره بخلاف نسبة الفعل الى الآمر فانها تصح اذا صح الامر وامر الاكراه الذي لا يوجب الالجاء وهو الاكراه بالحبس او القيد او الضرب لا خاف منه على نفسه فلا يوجب النقل اي نقل حكم فعل المكره الى المكره لان هذا النوع من الاكراه يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار والمشية لقصوره فلم يجعل المكره آلة للمكره فاقتصر الضمان والتوجه على الفاعل قال

واما القسم الذي لا يحتمل ان يجعل الفاعل فيه آلة لغيره لقوله فيصير محل الجناية لجرام المكره ودينه اقول القسم الثاني من تصرفات المكره وهو ما لا يحتمل ان يجعل الفاعل فيه آلة لغيره هو مثل الاكل والوطء والزنى واراد بالوطء والزنى واحدا وهو الزنى وبهذا اقتصر على ذكر الزنى عند ذكر الدليل وبيان ما قلنا ان الاكل بفم غيره لا يتصور وكذلك الزنى اي لا يتصور ان يباشره بذكر غيره واذا كان كذلك فيقتصر الحكم في ذلك على الفاعل ثم الاكل لا يحتمل النسبة الى الآكل من حيث هو اكل باتفاق الروايات عن اصحابنا رح حتى لو اكره على الاكل وهو صائم لفسد صومه ولا يفسد صوم المكره ولو كان صائما لان المكره لا يصلح آلة للمكره في نفس الاكل فيقتصر على المكره واما في نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلفت الروايات فذكر في شرح الطحاوي والخلاصة انه لو اكره على مال الغير يجب الضمان على المكره وان كان المكره يصلح آلة من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق حيث يجب الضمان على المكره لان مالية العبد تتلف بالاكراه من غير ان يحصل المنفعة للمكره وذكر صاحب المحيط في نفقة الفتاوى اذا اكره على اكل طعام الآكل فاكل ان طائعا لا يرجع على المكره بشيء وان كان شبعان يرجع عليه بقيمة الطعام لان في الفصل الاول حصل للمكره منفعة الاكل وفي الثاني لا فان قيل هذا الغذر يشكل بما اذا اكره على اكل طعام الغير فان الضمان على المكره لا على المكره وان كان المكره جايعا وقد حصل له منفعة الاكل قلنا انما يجب الضمان على المكره ثم لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل

اكراه على القبض

لا ندلا يمكنه ذلك بدون القبض وكم قبض المكرة الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فصار كان المكره قبض بنفسه وقال
المكرة كل ولو قبض بنفسه صار غاصبا ضامنا ثم آذنا له بالاكل وفي طعام نفسه لم يصر طعام المكره باذنه لان المكره هناك
يضمن بعد الاكل والاذن وجد قبل الاكل بيانه انه في طعام نفسه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا الطعام قبل الاكل لان ضمان الغصب
لا يجب الا بازالة يد المالك ولا يتصور ازالة يد المالك ما دام الطعام في يده او فيه فتعذر ايجاب ضمان الغصب قبل
الاكل حتى يصير الطعام ملكا له قبل الاكل واذا لم يوجد سبب الضمان في طعام المكره قبل الاكل صار المكره آكلا طعام نفسه
لا طعام المكره الا ان المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة فقد اكرهه على اتلاف ماله وان اكره غيره على اتلاف
ماله فاتلفه ضمن المكره فكذا ههنا واما الاقوال فلنا ان ينظر ان حصلت المنفعة للمكره او كان المتلف غير متقوم وليس
له حكم المال فلا يرجع المكره على المكره بضمانه كما اذا اكرهه على النكاح فان النكاح يصح لانه ما لا يؤثر فيه الهزل فلا يؤثر فيه
الاكراه ولا يرجع الزوج بما وجب من المهر على المكره لان المكره ان اوجب عليه مالا فقد اوجبه بعوض فكانت المنفعة
حاصلة للمكره فلا يرجع وكذلك اذا اكرهه على الطلاق بعد الدخول او اكرهه على العفو عن القصاص صح الطلاق والعفو
ولا يرجع المكره بضمان ما بطل من ملك النكاح والقصاص لما انهما ليسا بمال واما اذا اكرهه على الاعتاق فان هذا فعل
على معنى غير متقوم قابل للنقل وهو معنى الاتلاف لان المكره في حق الاتلاف يصلح آلة للمكره فيرجع المكره بذلك لما ان
الاتلاف يتصور ان ينفصل عن الاعتاق بان اتلفه ابتداء من غير اعتاق ومعنى غير قابل للنقل وهو اللفظ بكلمة
الاعتاق فانه لا يصلح ان يكون فيه آلة له لانه لا يمكن ان يتكلم بلسان غيره فلذلك نفذ العتق وكان الولاء للذي اعتقه
لان الولاء حكم مختص بالاعتاق وفي الاعتاق لا يصلح آلة له فكذا فيما يختص به وكذا اذا اكرهه على الطلاق قبل الدخول
بقع الطلاق ويرجع الزوج بما ضمن الصداق او المتعه على المكره لان في وقوع الطلاق لعتبر الكلام وفي الكلام لا يصلح آلة
لغيره فيقع الطلاق وفي العتاق ووجوب المهر او المتعه لعتبر الاتلاف وفي الاتلاف يصلح آلة له فيرجع به ولما اقتصر
حكم الزنى على الزاني شيخ ان يجب الحد على الزاني كما هو القول الاول عزاي حنيفة وهو قول زفر وهو لما ذكرنا ولان الزنى
من الوطء لا يتصور الا بانتشار الآلة ولا انتشار آلة الا بلذة وذلك دليل الطواعية وفرق على هذا القول بين الرجل والمرأة
لان المرأة في الزنى محل الفعل ومع الخوف يمكن التمكين منها وفرق على هذا القول بين الاكراه على الزنى والاكراه على القتل قال
لا حد على المكره المأمور وعليه الحد في الزنى لان القتل فعل يصلح ان يكون المكره فيه آلة للمكره وسبب الانجاء يصير
الفعل منسوبا اليه فلزمه القصاص بخلاف الزنى لان المكره فيه لا يصلح آلة للمكره فلهذا لا يجب الحد على المكره ووجه
قوله الآخر وهو قولهما ان الحد مشروع للزجر ولا حاجة الى ذلك في حالة الاكراه لانه كان منزجرا عنه الى ان يتحقق
خوف التلف على نفسه وانما كان قصده بهذا الفعل دفع الهلاك عن نفسه لا اقتضاء الشهوة فيصير ذلك شبهة
في اسقاط الحد عنه وانتشار الآلة لا يدل على انعدام الخوف فقد ينتشر الآلة طبعا بالغجولة التي ركبها الله في الرجل
الا ترى ان النائم ينتشر آلته طبعا من غير اختياره ولذلك اذا كان نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة
لغيره لكن محل الاكراه غير المحل الذي يبلى فيه الاتلاف صورة وكان ذلك يتبدل بان يجعل آلة بطل ذلك اي ما ذكرنا من
جعل المكره آلة واقتصر الفعل على المكره المأمور لانه لو جعل آلة لتبدل محل الجناية على ما يأتي بيانه والمحل اذا
ابدل كان في تبدله بطلان الكره اي الاكراه ولان الاكراه لا اثر له في تبديل المحال اذ لو اثر في تبديلها للزم منه

خلاف المكره اي مخالفته لان الاكراه لما وقع في محل وتبدل ذلك المحل لم يبق ما اكره عليه فيصير الفاعل مخالفا للمكره ضرورة لانه
لم يوجد الاكراه على المحل الآخر ضرورة وفي خلافه اي خلاف المكره بطلان الاكراه ضرورة لانه يكون الفاعل محسنا طائعا
فيه لا مكرها واذا بطل الاكراه اقتصر الفعل على الفاعل وهو المكره وعاد الامر اي الفعل وهو الجناية الى المحل الاول وهو احرام
المكره ودين الحلال في قتل صيد الحرم فيما يأتي بيانه لان الفعل قام بالفاعل حقيقة والانتقال عنه الى الآمر لما تعذر لكون
المأمور الآمر فاذا خالفه عاد الفعل الى المكره المأمور وهو المحل الاول وبطل التبدل وتصير ذلك اذا اكره رجل محرما
على قتل الصيد او حلالا على قتل صيد الحرم ان فعل المكره وهو القتل يقتضي عليه اي في حق الاثم والجزاء جميعا اذا كان المكره
محرما في حق الاثم دون الجزاء اذا كان المكره حلالا لان المكره الآمر انما حمل المكره على ان يجني على احرام نفسه اي
في صون المحرم او على دين نفسه اي في صون الحلال لانه لا حرمة للصيد في نفسه بدليل ان الحلال لو اصطاد
محل اكله للمحرم اذا لم يوجد منه ضيد كالاشان ونحوها وكذا الصيد اذا خرج من الحرم تحل اصطياده فكان محل الجناية
هو الاحرام او الدين في الحقيقة وهو في ذلك اي في الجناية على الاحرام او الدين لا يصلح آلة لغيره ولو جعل آلة
لتبدل محل الجناية فصير محل الجناية احرام المكره ان كان محرما ودينه ان كان حلالا وهو تقريره وانه باطل
لما مر بيانه ولان الجناية على احرام الغير تتصرف على فعل الغير وهو لا يدخل تحت قدرة المخلوق لان قدرة المخلوق
لا يتجاوز عن محل قدرته وهو ذات الفعل بعد ان خرج عن كونه آلة للغير فلو قلنا بتبدل نسبة الفعل من الفاعل الى
الآمر مع انه لا يعقل كونه آلة للآمر فيه كان فيه تعميم القدرة من حيث وقوع الفعل لا في محل قدرته فيحدث كان ذلك الفعل
خلقا لا كسبا والله سبحانه وتعالى هو المنفرد بالخلق وليس لاحد فيه شركة بخلاف ما اذا كان يتعقل كون
الفاعل آلة للآمر مثل قتل الغير حيث يجعل الآمر هو الفاعل لانه يتصور ان يأخذ ويضربه على ذلك فيتلفه فاما فيما لا يتصور
الفاعل آلة للآمر تقتصر الفعل على الفاعل والجناية على الاحرام من ذلك لانها معصية في احرامه بنية قوله ولا تتزر
وازرة وزر اخرى لانه لما لم يكن آلة للغير كان مستندا بنفسه فلا يتحمل وزر غيره قال رحمه الله وانما قلنا ان
المكره على القتل يأثم لما قوله من حيث هو غصب اقول ولاجل ان محل الجناية اذا تبدل يقتصر الفعل على
الفاعل قال علماؤنا يجب في المكره على قتل المسلم انه يأثم اذا قتل المسلم لان القتل من حيث انه يوجب المأثم اي الاثم جناية
على دين القاتل لانه ارتكب محظورا دينه وهو في ذلك اي في حق الاثم او في حق الجناية على الدين لا يصلح آلة لغيره اذ
لو جعل آلة لتبدل محل الجناية لانه يصير محلها دين المكره وانه لم يأمر بذلك واذا كان كذلك فصار المكره في حق الحكم وهو
وجوب القصاص فاعلا والمكره المأمور آلة لان ذلك الحكم باعتبار تفويت المحل وفي جعل المكره آلة لا يتبدل المحل
والمكره يصلح آلة للمكره في ذلك والنقل امر حكمي فيمكن ان يجعل الفعل فعلا للمكره باعتبار وللمكره باعتبار آخر
واذا كان كذلك فصار المكره في حق الحكم فاعلا والمكره في حق المأثم فاعلا فقيل له اي للمكره المأمور لا تفعل اي لما بقي فاعلا
صح ان ينهى عنه شرعا ويلحقه الاثم بالمباشرة ثم بين جهة تأثيمه فقال وصار المكره آثما لانه اختار موته اي
موت المكره وحقن موته بماله وسعه وهو الجرح الصالح لزهوق الروح وآثر روح نفسه على من هو مثله
في الحرمة واطاع المخلوق في معصية الخالق لانه رجا منه عز الاقدام عليه فقصد ذلك وحققه بالفعل والقصد عمل القلب
وهو لم يصلح فيه آلة لغيره اذ لا يتصور ان يقصد الانسان بقلب غيره كما لا يتصور ان يتكلم بلسان غيره فلذلك كان
الاثم

والاثم لعقد عزمة القلب اى ارادته على وجه القطع تقال عزمت على كذا عزما وعزما بالفتح والضم وعزيمة
اذا اردت فعله وقطعت عليه قال الله ولم نجد له عزما اى صبرية امر كذا في الصحاح وقوله اذا اتصلت اى الغريمة
بالفعل اشارة الى ما ثبت في الحديث ان الله تجاوز عن هذه الامة ما حدثت به انفسهم وبهذا الاصل الذي ذكرناه آنفا
قلنا في المكره على البيع والتسليم ان تسليم المكره الما مور يقتصر عليه وان كان التسليم فعلا منافيا للمالية والمكره
في حق الفعل المنافي يصلح ان يكون آلة للمكره وانما قلنا ان التسليم يقتصر عليه لان التسليم تصرف من البايع في مبيع
نفسه بالاتمام والمكره انما اكره على ذلك وهو فيه لا يصلح آلة لغيره لانه لو جعل المكره في ذلك آلة لتبدل محل الاكراه
لان المكره انما اكره المكره على بيع ماله نفسه ولو جعل آلة كان بيع المغصوب تبدل ذات الفعل وهو التسليم والاكراه
على ما قيل لان التسليم من المكره وقع اتماما للبيع الموجود منه وانه ليس بغصب ولو جعل آلة لصار التسليم منه غصبا محضا
والمكره غير ما مور بالغصب فيتبدل ذات الفعل فلا يصلح المكره آلة في ذلك واذا كان كذلك بقي التسليم مقتصرا
على البايع فيحصل الملك للمشتري كما لو سلم طايعا فان قيل ان لم يكن نسبة الفعل الى المكره من حيث هو تسليم فبماذا
نسبته اليه من حيث هو غصب وقد حكمتم بان الفعل يقتصر على المكره مطلقا قلنا قد نسبناه الى المكره من هو غصب
واتلاف حتى يثبت للمكره ولاية تضمين المكره ان هلك المبيع في يد المشتري فان المكره ان شاء ضمن المكره قيمته
يوم التسليم وان شاء اخذ المضمن من المشتري واجاز ذلك البيع وبهذا التقرير علم ان الاكراه على البيع والتسليم
نظير الاكراه على القتل من حيث ان في كل واحد منهما معنيين معنى قابل للنقل وهو معنى الاتلاف بالغصب والمكره
يصلح آلة للمكره في ذلك كما في القتل فصار كان المكره باشر ذلك بنفسه ومعنى غير قابل للنقل وهو التكلم بلفظ
البيع لانه من قبيل الاقوال ولانه لو جعل المكره آلة في ذلك لتبدل محل الاكراه على ما مر كما ان في القتل معنى غير قابل للنقل
وهو جناية القاتل على دين نفسه الى آخر ما سبق بيان ذلك وقوله في المكره على البيع والتسليم انما ذكرهما جميعا لان الاكراه
على البيع وحده ليس باكراه على التسليم بخلاف العكس فان الاكراه عليهما اكراه على التسليم قال ـــــ رح واذا ثبت
انه امر حكمي لا قوله لنقل ما سبق اقول ـــــ لما ثبت ان نقل الفعل من المكره الى المكره فيما يصلح آلة له امر حكمي صرنا
اليه استقام ذلك اى النقل فيما يعقل وجوده من المكره ولا يحس اى شرط انتقال الفعل الى المكره ان يتصور ذلك
الفعل من المكره ولكن لا يوجد منه حسا اذ لو لم يتصور وجوده منه لم يستقم الانتقال والنسبة اليه اصلا ولو تصور
وجوده منه ووجد منه حسا كانت النسبة اليه حقيقية لا حكمية فلذلك قال فيما يعقل ولا يحس وذلك مثل الاتلاف
فانه يتصور ان يأخذ المكره رجل المكره فيضرب به نفسا او مالا وتلف ذلك ولكن ذلك ليس بمحسوس
فان المكره لم يوجد منه ذلك حسا ويوجد ذلك من المكره الما مور حسا كالاكل ولا يستقيم ان نقال ان قوله استقام
ذلك فيما يعقل ولا يحس معناه استقام النقل فيما هو من قبيل المعقول ولا يستقيم فيما هو من قبيل المحسوس لان
الاتلاف او المال المحسوس من المكره ومع ذلك ينتقل الاتلاف الى المكره حكما ولكن انتقال الفعل الى المكره انما هو بما بيناه
آنفا وعلى هذا الاصل قلنا ان المكره على الاعتاق بانيه الجاء هو المتكلم حتى يقتصر الاعتاق عليه لان المكان لا يصلح آلة
في حق التكلم كما مر غير مرة ولو جعل آلة حتى انتقل الى المكره لما عتق العبد لان المكان ليس بمالك فلا يصح اعتاقه
بخلاف معنى الاتلاف الذي يثبت في ضمن الاعتاق فانه منقول الى المكره لان الاتلاف منفصل

عن الاعتاق في الجملة لوجوده بدون الاعتاق الا ترى ان المكره اذا قتل العبد المكره على اعتاقه من غير واسطة
احد كان الاتلاف متحققا بدون الاعتاق وكذا الاعتاق يوجد من المالك من غير اتلاف فكان كل واحد منهما منفصلا
عن الآخر ضرورة وكذا الاتلاف محتمل للنقل باصله لان المكره يحتمل آلة للمكره في ذلك فيضمن المكره قيمة العبد
والولاء للمكره وهو المعتق ويجوز ان يجب الضمان على المكره ويثبت الولاء للغير كما في الوجوه عن الشهادة
على العتق فان الضمان على الشاهد والولاء للمشهود عليه بالعتق وهذا لان الولاء كالنسب لا يمكن اثباته
فلا مطمع لثبوته للغير وجوب الضمان عليه ولا سعاية على العبد لاحد لان العتق نفذ منه من جهة مالكه ولا حق لاحد
عليه في ماله ولا يلزم على ما ذكرنا المحرم المكره اذا قتل الصيد حيث لا ينسب له الوجوب على المكره بالضمان لانه
ضمن ضمانا يقتضي به ولا يقضى به فلو رجع بضمان يقضى به وقد عرف ان ضمان العدوان مقدر بالمثل فلا
يجوز ان تجب عليه زيادة على ما اتلف كذا ذكره الامام علاء الدين عبد العزيز رح قال ـــــ رح واما بيان
ما ذكرنا من تقسيم الخرمات الى قوله ويدعيه ونفسه سواء اقول ـــــ قد ذكر المصنف رح انواع الخرمات
فيما سبق من غير بيان امثلتها ودلايلها فشرع هنا في بيان ذلك وقال فان القسم الاول هو الزنى بالمراة الى آخره اي
القسم الاول من الخرمات وهو حرمة لا تنكشف ولا تدخلها رخصة هو زنى الرجل بالمراة وانما قال بالمراة ليعلم به ان المراد
زنى الرجل فان زنى المراة يحتمل الرخصة على ما سيأتي وكذا القتل والخرج فان كل واحد من هذه الافعال لا يحل بعذر
الاكراه ولا ترخص فيه بحال اي حرمة كما ترخص اجراء كلمة الكفر مع حرمة لان دليل الرخصة هو خوف التلف فانه
اذا خاف تلف النفس او العضو جاز له الترخص بالمحرم صيانة للنفس او العضو عن التلف المكره عليه والمكره هو
بفتح الواو فيهما في ذلك اي في استحقاق الصيانة عند خوف التلف سواء لان حرمة دم غيره من المسلمين كحرمة دمه
فلا يكون له ان يبذل نفس غيره لصيانة نفسه فسقط الكره اي الاكراه في حق تناول دم المكره عليه للتعارض اي
لتعارض الحرمتين فان حرمة دم المكره عليه عارضت حرمة دم المكره والمعنى ان الاكراه صار كالعدم في حق
اباحة قتل المقصود بالقتل والترخص به لتعارض الحرمتين فان الترخص لو ثبت بالاكراه لصيانة حرمة نفس المكره
منع ثبوته ووجب صيانة حرمة نفس المكره عليه لانه مثله في استحقاق الصيانة فلا ثبت للتعارض وبما ذكرنا
تبين عظم حرمة المؤمن لان الشرك بالله هو اعظم الاشياء وزرا واشدها تحريما قال الله تعالى والسموات يتفطرن
منه الآية لم يرخص اجراء كلمة الكفر على اللسان حالة الاكراه ولم يترخص قتل المسلم في تلك الحالة وهذا
بخلاف ما اذا اكره الرجل على قطع يد اكراها ملجئا وهو الاكراه بالقتل فان المكره في سعة من ذلك لان اطراف
الآدمي وقاية لنفسه كما هو اله فله ان يبذل طرفه صيانة لنفسه كما ان له ان يبذل امواله عند الخوف على نفسه
ولهذا لو قيل لرجل لنقتلنك او لنقطعن يدك جاز له قطع يده بخلاف ما اذا اكره على قطع يد الغير بالقتل حيث لا يحل
له ذلك لان حرمة طرف غيره في حقه كحرمة نفسه فان قيل الاطراف ملحقة بالاموال حتى ان القصاص لا يجري
بين اطراف الرجل والمراة واطراف الحر والعبد لتفاوتهما في القيمة ثم ان المكره يرخص له الاقدام على اتلاف
مال الغير عند الاكراه فكذا قطع يد الغير بمقابلة تلف نفس المكره عند الاكراه التام قلنا ان ذلك في حق جانب
الطرف لا في حق غيره اذ الطرف والمال وقاية لنفسه الا ترى ان الناس يبذلون اموالهم صيانة لنفس الغير

ولا يدخلون اطرافهم صيانة للغير فلا يلزم من ثبوت الرخصة في اتلاف المال ثبوتها في اتلاف طرفه وكذا لا ترخص في الزنى بعذر الاكراه اصلا والمراد بقولنا اصلا نفي نوعي الاكراه لان في الزنى فساد الفراش ان كانت المراة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم يكن كذلك اذ المقصود من التزوج هو الولد والزنى يخل بذلك لانه بمنزلة القتل والاهلاك معنى كالجرح فان ولد الزنى هالك حكما اذ ليس له اب يربيه وينفق عليه وينقاد الطفل بالتربية والايلاف عليه والانتهات عاجزة عن اكتساب الاموال واذا كان الزنى اهلاكا حكما كان ملحقا بالاهلاك حقيقة شرعا فلا يرخص في الاقدام عليه كما لا يرخص في الاقدام على قتل المسلم بل حرمة الزنى فوق حرمة القتل لان حرمة الزنى لا تحتمل السقوط والانكشاف بحال بخلاف حرمة قتل المسلم فانها تنكشف بزناه بعد الاحصان وبقتل نفس بغير حق فان قيل ان الزنى اهلاك حكمي وتعارض بحق محترم لله ٢ واعتبار الجهة الاولى يوجب ان تكون حرمة الزنى قابلة للانكشاف كحرمة قتل المسلم واعتبار الجهة الاخرى يوجب ان تكون حرمة الزنى قابلة للانكشاف كحرمة قتل المسلم واعتبار الجهة الاخرى كذلك كحرمة الخمر قلنا نعتبر فيه جهة الاهلاك ولا ترتفع تلك الحرمة لان الارتفاع باعتبار جناية مبيحة للدم ومثل هذه الجناية لا يتصور في الولد الحاصل من الزنى واذا كان كذلك فلا يباح اصلا فان قيل الحاق الزنى بالقتل فيما اذا لم تكن المراة ذات زوج مسلم فاما اذا كانت منكوحة غير مسلم لان الولد حينئذ ينسب الى الفراش وان خلق من الزنى بقوله صلعم الولد للفراش فلا يكون اهلاكا قلنا الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه وتجب نفقته عليه لانه جزؤه فلما انقطع النسب عن الزاني كان الزنى اهلاكا حكما بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش نسب مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيؤدي الى الاهلاك ايضا وقوله حتى ان من قتل له متعلق بقوله لا يحل ذلك بعذر الاكراه الكره لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض اي تعارض الحرمتين اذ القتل لا يحل بعذر الاكراه بخلاف قطع اليد وبذ غيره ونفسه اي ونفس الغير او نفس المكره سواء حتى لو قيل له لتقطعن يد فلان او لنقتلنك لا يحل له ذلك ولو فعل كان آثما لان لطرف المؤمن من الحرمة ما للنفس بالنسبة الى غيره الا ترى ان المضطر لا يحل له ان يقطع طرف الغير ليأكله كما لا يحل له ان يقتله فتحقق التعارض فلا تثبت الترخص الا ان في الاكراه على قطع يد نفسه باعتبار تقابلها طرفه بنفسه جوزنا له ان يتناولها دفعا للضررين وهذا المعنى لا يتحقق عند تقابلها طرف الغير بنفسه لان القطع اشد على الغير من قتل المكره بل من قتل جميع الخلق لانه لا يلزم من ذلك فوات طرفه فثبت انها في الحرمة سواء عند تقابلها احدهما بالآخر وقد سبق على هذا الوضع كلام فلا نعيده وكذا لا رخصة في جرح الغير بالاكراه لما ان الجرح سبب القتل فكان بمنزلة القتل قال رح والحرمة التي تحتمل السقوط اصلا لا قولا لم يضر شبهة اقول القسم الثاني من اقسام المحرمات ما حرمته تحتمل السقوط اصلا كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان الاكراه الملجئ وهو الاكراه بالقتل يوجب اباحته اي اباحة كل واحد من هذه الاشياء لان حرمة هذه الاشياء لم تثبت بالنص الا عند الاختيار قال الله ٢ وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه لمستثنى حالة الضرورة من الحرمة والاستثناء من الحرمة اباحة وقال ٢ فمن اضطر غير باغ ولا عاد اي غير طالب للحرام بعد انقطاع المخمصة ولا عاد اي لا مجاوز من حد سد الرمق فثبت بالآيتين المذكورتين ان الاباحة انما هي عند الاضطرار فكانت الحرمة

ثابتة عند الاختيار والاكراه يعدم الاختيار فاوجب الاباحة او نقول ان الكلام صار عبثا وراء المستثنى وقد كان مباحا قبل التحريم فبقي على ما كان في حالة الضرورة وان #رفع الاثم الذي هو نتيجة الحرمة عن المضطر دل على انتفاء الحرمة كالذي يضطر الى الاكل والشرب لجوع او عطش واذا كان التحريم في الاصل ثبت مقيدا بالاستثناء كان حال الاستثناء خارجة عن التحريم لان الاستثناء اخراج فبقي المستثنى على الاباحة المطلقة عن القيد كالذي يصير مضطرا لذلك اي الى المذكور من اباحة الميتة ولحم الخنزير للجوع واباحة الخمر لعطش الا ترى ان الرفق الذي في تحريم هذه الاشياء يعود الى المتناول الآكل من حيث ثبت في المأكول والمشروب فان في طبع الخمر المنع عن الصلوة وعن ذكر الله ٢ كما قال سبحانه وتعالى انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة وقال ٢ ويحرم عليهم الخبائث اذ للغذاء اثر في الطبيعة وفي طبع الخنزير الانتهاب فحرم الله سبحانه وتعالى هذه الاشياء على المؤمنين صيانة لانفسهم عن الاخلاق الرذيلة والصفات الذميمة فاذا آل ذلك اي الجوع او العطش الى فوت كل النفس كان فوت البعض وما تلف العضو بسبب امتناعه عن تناول هذه المحرمات اولى من فوت الكل على مثال قولنا لتقطعن انت يدك او لنقتلنك نحن فانه يسع للمكره ان يقطع يده صيانة لنفسه عن الهلاك فاذا اسقطت الحرمة اي حرمة الاشياء المذكورة اصلا بما مر ذكره كان المتناول من تناوله اي تناول ما سقطت حرمته مضيفا الدم والحال انه ممكن قضاء آثما وهذا اي سقوط الحرمة في الاكراه التام وهو الاكراه بالقتل ونحوه فاما في القاصر كالاكراه بالحبس او القيد لم يحل للمكره التناول من الاشياء المذكورة لعدم الضرورة بسبب قصور الاكراه اذ الحبس او القيد يوجب الهم والحزن ولا يخاف منه على نفس او عضو ولا يسعه تناول الحرام لرفع الحزن الا ترى ان شارب الخمر في العادة انما يقصد بشربها دفع الهم والحزن عن نفسه ولو تحقق الالجاء بالحبس لتحقق بحبس يوم او نحوه وذلك بعيد كذا في المبسوط وقال بعض مشايخنا رح انما اجاب محمد رح بناء على ما كان من الحبس في زمانه واما الحبس الذي يحدث اليوم في زماننا فانه يبيح التناول لانهم يحبسون تعذيبا كذا في المغني الا انه اي ان المكره بالاكراه القاصر اذا تناول ما يوجب الحد بان شرب الخمر لم يحد استحسانا لانه لو تكلم اي الاكراه اوجب الحد فاذا قصر صار شبهة يسقط بها الحد كالمكره في الجارية المشتركة فانه شبهة في اسقاط الحد والقياس ان يجد لانه لا تاثير للاكراه القاصر في الافعال فوجوده كعدمه بخلاف اذا اكره على قتل المسلم بالحبس فانه اذا قتل لا يقتل منه ولا يصير قيام الاكراه شبهة لانه لو قتل اي الاكراه في هذه الصورة لم يحل للمكره القتل لكن القتل انتقل عن القاتل الى المكره في حق الحكم وهو القصاص فاذا قصر الاكراه لم ينتقل عن القاتل الى المكره ولم يصر شبهة في اسقاط القصاص عن القاتل وذكر في المبسوط الاصل ان ما يباح تناوله حالة المخمصة انه لو امتنع عن التناول تخاف تلف النفس او العضو حتى اكره بالقتل او بقطع العضو على الاكل او الشرب فقد تحققت الضرورة المبيحة لانه خاف على نفسه او على عضو من اعضائه فدخل تحت النص فصار آثما يعني اذا كان عالما بسقوط الحرمة فان كان لا يعلم ان ذلك يسعه يرجى ان لا يكون آثما لانه قصد اقامة الشرع في التحرز عن ارتكاب الحرام في زعمه وهذا لان انكشاف الحرمة عند الضرورة دليله خفي فيعذر فيه الجهل كما ان عدم وصول الخطاب اليه قبل ان يشتهر يجعل عذرا في ترك ما ثبت بخطاب الشرع كالصلوة في حق من اسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوبها عليه قال رح واما الذي لا يسقط الى قول فصار شبهة

اقول ـــــ القسم الثالث من اقسام المحرمات وهو الذي لا يحتمل السقوط ابدًا ويحتمل الرخصة وهو مثل اجراء كلمة الكفر على اللسان مع طمانينة القلب بالايمان فان هذا اي اجراء كلمة الكفر على اللسان ظلم في اصله اي في اصل وضعه لان الظلم وضع الشيء في غير موضعه والكفر بهذه الصفة ولهذا سمّى الله سبحانه وتعالى الكفر ظلمًا في آيات كثيرة من القرآن لكنه رُخص فيه اي في اجراء كلمة الكفر بالنص في قصة عمّار بن ياسر وهي رُوي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال اخذ المشركون عمّار بن ياسر فلم يتركوا حتى سبّ رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر آلهتهم بخير ثم تركوه فلما اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما وراءك قال شرّ ما تركتك حتى بلغت منك وذكرت آلهتهم بخير قال كيف تجد قلبك قال اجد قلبي مطمئنًا بالايمان قال له صلى الله عليه وسلم ان عادوا فعد اي ان عادوا الى الاكراه بالقتل فعد الى طمانينة القلب وتخليص نفسك وفيه نزل قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فان قيل ينبغي على هذا ان يكون لجواء كلمة الكفر اول من الصبر والحكم بالعكس وذلك لان النبي عليه السلام امره بالعود وتخليص النفس ولا يحصل تخليص النفس الا باجراء كلمة الشرك على اللسان فكان هذا امرًا منه باجراء كلمة الشرك على اللسان ومطلق الامر للايجاب ولان ما اجراه على لسانه ليس بكفر عند طمانينة القلب بالايمان فينبغي ان يكون الاجراء اولى من الصبر كما في الاكراه بالقتل على شرب الخمر قلنا لا بل معنى قوله صلى الله عليه وسلم ان عادوا فعد ان عادوا فعد الى طمانينة القلب بالايمان هذا ذكره الامام شمس الائمة السرخسي في اكراه المبسوط فقال فيه وبعض العلماء رحمهم الله قولوا ان عادوا فعد على ظاهره اي ان عادوا الى الاكراه فعد الى ما كان من التبل حتى وذكر آلهتهم بخير وهو غلط فانه لا يظن برسول الله صلى الله عليه وسلم انه امر احدا بالتكلم بكلمة الشرك ولكن مراده فان عادوا الى الاكراه فعد الى طمانينة القلب بالايمان واما قوله ولان ما اجراه على لسانه ليس بكفر عند طمانينة القلب بالايمان قلنا نعم كذلك ولكن كما يجب على المؤمن صيانة ايمانه بقلبه كذلك يجب صيانته بلسانه لان القلب واللسان مجلة ركني الايمان وهما التصديق والاقرار بالايمان وان كان الاقرار ركنًا زائدًا لانه يجب على المؤمن صيانة ايمانه ظاهرا وباطنا ولا تحصل الصيانة هكذا الا بالكف عن تبديلها منافيا هذا هو القياس لان تبديل الاعتقاد من الايمان الى الكفر كفر في جميع الاحوال فكذا يجب ان يكون سبب اللسان من كلمة الايمان بالكلية كفرًا الا انه لما جاء النص باباحة اجراء كلمة الكفر على اللسان مع طمانينة القلب بالايمان وجب ان يخرج ذلك على رخصة الاثم مع قيام الحرمة لا على جواز المطلق فلما خرج ذلك على الرخصة مع قيام الحرمة كان الصبر على اجراء كلمة الشرك حتى نفسل اولى من اجرائها وتخليص نفسه وال هذا المعنى اشار النبي صلى الله عليه وسلم في حديث خبيب رضي الله عنه حيث سماه سيد الشهداء وقال هو في الجنة حيث صبر وامتنع عن الايمان بالرخصة واخذ بالعزيمة حتى صلبه كفار مكة وذلك ان حرمة اي حرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان لا تحتمل السقوط لان التوحيد واجب على العباد دائما لا بدّ وهو اعتقاد وحدانية الله تعالى والاقرار بها باللسان والكفر بالله تعالى حرام دائما لا بدّ لا تسقط حرمته بالاكراه الا انه رُخص للعبد المؤمن اجراء كلمة الكفر لان فيه فوات التوحيد صورةً لا معنى لانه معتقد وحدانية الله تعالى بالقلب وهو الاصل والاقرار باللسان مرّة واحدة كاف لتمام الايمان وما بعدها دوام لبقاء الطمانينة وفي هتك الظاهر بسبب اجراء كلمة الكفر مع قرار القلب على الايمان نوع جناية لكنه ان كان ذلك الضرب من الجناية دون جناية القتل لان ذلك الضرب من الجناية وهو اجراء كلمة الكفر على اللسان هتك صورةً لا غير وهذا القتل هتك صورةً ومعنى فوجب الرخصة وبقي الكف عنه اي الامتناع عن الرخصة بناء على الرخصة عزيمة بخلاف القتل فانه اذا صبر عن اجراء تلك الكلمة على لسانه مع طمانينة القلب فقد ترخص بالأدنى وهو هتك الايمان صورةً

لصيانة الاعلى وهو هتك النفس صورةً ومعنى وكذلك هذا الحكم في سائر حقوق الله عز وجل مثل افساد الصلوة والصوم وقتل الصيد المحرم وقتل المحرم الصيد فان حكم هذه الحقوق مثل الحكم في الاكراه على الكفر حيث لو اكره بما فوقه الجأ على افساد الصلوة او على تركها او على افساد الصوم او على تركه وهو مقيم كان له ان يترخص بما اكره عليه لان حقه في نفسه يفوت اصلا وحق صاحب الشرع يفوت الى خلف فان صبر ولم يفعل ما أمر به كان ماجورًا لانه متمسك بالعزيمة لان حق الله وهو الصلوة والصوم يسقط عنه بالاكراه وفيما تعم اظهار الصلابة في الدين وان كان الاكراه على الافطار مسافرا فالاولى ان يفطر حتى قيل كان آثما لان الله تعالى اباح له الفطر بقوله عز وجل فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فعند خوف الهلاك كان ايام رمضان في حقه مثل ليالي القدر ومثل ايام شعبان في حق غيره فيكون آثما بالامتناع وقوله فاطلق اشارة الى ما سبق وقوله لان ذلك هتك صوني الخ وكذلك اي الحكم في استهلاك اموال الناس فانه رُخص استهلاكها بالاكراه اتمام دون القاصر لان حرمة النفس فوق حرمة المال فان حرمة النفس لا تكفف بحال ولا تدخلها رخصة بخلاف حرمة مال الغير فانها تحتمل السقوط باباحة صاحبه فاستقام ان يجعل اي المال وقاية للنفس ولكن اخذ مال الغير واتلافه ظلم وعصمة صاحب المال في ماله قائمة لاجل صاحب المال حالة الاكراه لانها تثبت للحاجة وحاجته اليها باقية في هذه الحالة فبقي مال الغير حراما في نفسه لبقاء دليل كونه حراما وهو قيام عصمته والرخصة ما شرع اي ما يعامل معاملة المباح بعذر مع قيام المحرم فاذا صبر اي عن التوصل ولم يتلف مال الغير حتى قتل فقد بذل نفسه لدفع ظلم المكره عن مال الغير والاقدام على مجرم وهو حق صاحب المال فصار شهيدا بذلك وقال محمد في جواب هذه المسألة كان ماجورا ان شاء الله تعالى انما قيد بالاسير لانه لم يجد فيه نصًّا بعينه وانما قاله بالقياس على الايمان والصلوة والصوم وليس هذا في معناها من كل وجه لان الامتناع من الاخذ ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيد بالاسير وقال في ـــــ وكذلك المرأة اذا اكرهت على الزنى الى قوله بخلاف الرجل اقول ـــــ كذلك الحكم فيما اكره المرأة على الزنى بالقتل او بقطع اليد رخص لها في ذلك اي في التمكين من الزنى لان ذلك الفعل وهو التمكين من الزنى لا تتعرض لحق مجرم في المحل فنزله سماوي حقوق الله عز وجل من الايمان والصلوة والصوم فكان حراما وليس في تمكينها من الزنى معنى الفعل لان نسب الولد لا ينقطع عن المرأة فلم يحتمل سببها الاهلاك ولذلك قال في الجامع الكبير في باب ولد الملاعنة ولولدي الملاعنة حكم الاخوين لأم وان كانا توأمين ولذلك قلنا في الزنى واذا كان كذلك فيترخص لها الاقدام على الزنى لانعدام مانع الترخص ولهذا سقط الاثم والحد عنها ولو صبرت حتى قتلت كانت ماجورة بخلاف ما اذا اكره الرجل على الزنى فانه لا يرخص له الاقدام على ذلك لوجود المانع من الترخص في حقه وهو انقطاع النسب عنه فيكون فعل ذلك اهلاكه معنى ولاجل هذا التفاوت بين زنا حالة الاكراه ثبوت الرخصة في زنى المرأة وعدم ثبوتها في زنى الرجل ثبت التفاوت ايضا بينهما في حالة الاكراه الا صر قلنا ان المرأة اذا اكرهت على الزنى باكبس واقدمت عليه لا تحد لان الاكراه الكامل يثبت الرخصة في حقها فالاكراه القاصر سبب شبهة اي شبهة حل وانها دارئة للحد بخلاف الرجل فان الاكراه الكامل لا يسبب الرخصة في حقه فالقاصر لا يسبب الشبهة فيجب عليه الحد آنفا لتفاوت التفاوت بين زنا حالة الاكراه الكامل يثبوت الرخصة في زنى المرأة وبثبوت الشبهة في زنى الرجل ثبت التفاوت ايضا بين حالة الاكراه القاصر حيث انحط زنى المرأة من الرخصة الى الشبهة وانحط زنى الرجل من الشبهة الى لا شبهة فلذلك حُدّ الرجل دون المرأة في الاكراه القاصر لان الشبهة هي التي تسقط الحد دون الدليل عنها وذكر في المبسوط

ان الغرق بمزنى المراة وزنى الوطء فى الاثم لاغير اما فى حق فساد الاحرام فلا فرق فان حتى ان المحرمة اذا اكرهت على الزنى فمكنت فسد احرامها ووجب عليها الكفارة دون المكرهة لان تمكينها جناية على احرامها وهى لا تصير فى ذلك آلة لغيرها وان لم تفعل حتى تقتل فى هذه الصورة فهى فى سعة لان حرمة الزنى والجماع فى حالة الاحرام حرمة مطلقة فهى فى الامتناع متمسكة بالحرمة فى كل موضع وجب الحد على المكرهة لا يجب المهر لها بل ان الحد والمهر لا يجتمعان عندنا بسبب فعل واحد خلافا للشافعى رض وفى كل موضع سقط الحد وجب المهر لان الوطء فى غير الملك لا يتقوم عرضا او مهرا فاذا سقط الحد وجب المهر لان الوطء لا ظهار خطر المحل فانه مضمون عزا لابتذال بحرم كاجزاء النفوس ولذلك استوى اذنها وعدم اذنها وذلك لانه اذا استكرهها فقد شكل لان المهر يجب عوضا عما اتلف عليها ولم يوجد الرضا منها بسقوط حقها واما اذا اذنت له فى ذلك فلانه لا محل لها شرعا ان تأذن فى ذلك فيكون اذنها لغوا لكونها محجورة عن ذلك شرعا فجعل اذن الصبى والمجنون فى اتلاف مالها قال رح فصار هذا القسم قسمين للآخر الكتاب اقول افاد رح بقوله هذا القسم الثانى من تقسيم المحرمات وهو ما لا يسقط جرمه اصلا ويحتمل الرخصة اى فصار ذلك قسمين القسم الاول حق الله تع الايمان القايم اى الموجود وانه يشتمل على ركنين احدهما الاعتقاد الذى هو الاصل فيه وانه لا يحتمل السقوط بحال الا ترى انه لو لم يكن فى العقد وهى التصديق ضرورة اى ضرورة داعية الى الترخص فيه لعدم احتماله التعدى من البشر لم يحتمل الرخصة بالتبديل والركن الثانى الاداء وهو الاقرار باللسان وانه يحتمل الرخصة للضرورة لاحتماله التعدى من البشر فهذان الركنان هو احد القسمين المذكورين فان قيل فى هذا شبهتان واردتان على القسم الاول والثانى احدهما ان الاشارة فى قوله فصار هذا القسم راجعة الى قوله فاما الذى لا يسقط ويحتمل الرخصة والقسم الاول من هذين القسمين لا يحتمل الرخصة كما ذكر بقوله لم يحتمل الرخصة فى التبديل وهو فى القسم يجب ان يكون مشتركا وهذا القسم الذى انشعب منه هذان القسمان محتمل للرخصة والقسم الاول من هذين القسمين غير محتمل للرخصة والثانية هى ان وصف القسم الاول من القسم الثانى حرمة تبديل الايمان لا الكفر وانه لا يسقط ولا يحتمل الرخصة فكان هذا القسم فى حق هذين الوصفين نظير ما ذكر قبل هذا بقوله فان القسم الاول هو الزنى بالمراة والقتل والجرح لاجل ذلك بعذر الاكره ولا يرخص فيه فلما كان هذا القسم عين ذلك القسم فى الاتصاف بهذين الوصفين ما فايدة افراد هذا القسم وبالم يورد فى ذلك القسم الذى ذكر فيه الزنى وغيره قلنا اجاب عن الشبهة الاولى فهو انه لما ذكر القسم الثانى الذى هو جامع للقسم بقوله واما الذى لا يسقط ويحتمل الرخصة الى آخره كان ذلك القسم محتملا شيئين احدهما غير محتمل لسقوط حرمته ولا يحتمل الرخصة وهو ترك اطمينان القلب بالايمان لكن جعل كون اجراء كلمة الكفر على اللسان نظيرا لما ذكر بطريق البيان والقصد وجعل ترك اطمينان القلب نظيرا لما ذكر بطريق الاشارة والضمير حيث لم يعلم هناك ذلك المقصود الحاصل فى الاشارة ثم ابتدا ما ذكره من حكم اجراء كلمة الكفر على اللسان مع زيادة تقرير فيه الى ان أتى به حكما استهلاكيا حال الناس وجواز الترخص فيه بالاكراه التام ثم ذكر ههنا حكم خلاف ذلك الشيء بطريق السببية لما ذكر قبله بقوله فصار هذا القسم قسمين لا يلتفت اعنى بذلك الشيئين اجراء كلمة الكفر على اللسان وترك اطمينان القلب بالايمان واعنى بقيدهما الاقرار بالايمان بالله تع باللسان واطمينان القلب بالايمان والدليل على ما قلناه من ذكرهما بطريق النتيجة لما تقدم قبل شيان

احدهما ذكر الفاء فى قوله فصار هذا القسم والثانى اعادة عين ما ذكر فيه من اطمينان القلب بالايمان لكنه عبر عنه ههنا بلفظ العقد ومن ذكر جنس ما يحتمل السقوط من حقوق الله تع والمراد به الاقرار بالايمان وعند السقوط كان هو اجراء كلمة الكفر على اللسان حاصله انه تما ذكر هناك حكم اجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه كان ذكر حكم ضده وهو الاقرار بالايمان بالله تع فى حق الايمان بحجة لانه كان الذى ذكر هناك فى حق تحمل الرخصة مقصودا عند الاكراه والذى ذكر هنا فى تعلق حق الله تع بالايمان مقصودا وهو بيان احدهما الاعتقاد الثابت على الايمان والثانى الاقرار بالايمان بالله تع باللسان وفى حق ذكر تحمل الرخصة او عدم تحملها سواء فلذلك ذكر هذا القسم الذى صار قسمين فى حق الايمان وغيره بعد ذلك القسم الذى ذكر فيه تحمل الرخصة مقصودا واما اجواب عن الشبهة الثانية فمستخرج من جواب الشبهة الاولى وهو انه لما استقام ذكر القسم الثانى وهو قوله واما الذى لا يسقط ويحتمل الرخصة باعتبار المقابلة للقسم الاول لما ان القسم الاول وهو الزنى وغيره لا يحتمل الرخصة والقسم الثانى يحتملها كان ذكر هذا القسم الذى يتراآى للكرار بالقسم الاول بطريق التصحيح والتبعية للقسم الثانى ولم يكن تكرارا ملتفتا اليه لان تكرارا لم يكن بمقابلة القسم الاول وهذا ايضا جواب لعدم ايراد هذا القسم هناك لانه تما كان هذا القسم تبعا وصحة للقسم الثانى والقسم الثانى مضاد للقسم الاول ومقابل له كان نبه القسم الثانى ايضا مضاد للقسم الاول من حيث المعنى فحيث لا يستقيم ايراد هذا القسم هناك كذا ذكر الامام المحقق حسام السنة تغ ثم قال هذا ما أدت اليه روية وانهت اليه نهية وفكرى من الجواب الما رالشبهتين المتقارنتين من قبل والمزيرجحتين من عندى ومن كان عنده جواب اصح منها واوسع فليبرز فحواه فى سعة من ذلك قوله ولما سبق بكسر اللام ان اصل الشرع التوحيد والايمان والاصل فيه الاعتقاد وهو التصديق بالقلب والاداء فيه اى فى الايمان وهو الاقرار باللسان ركن ضم اليه اى الى الاعتقاد الذى هو اصل فى الايمان فان الاقرار باللسان ليس بركن اصلى كالاعتقاد بل هو ركن زايد ولهذا يحتمل السقوط بعارض الاكراه فانه لا يحتمل السقوط اصلا فصار عمدة الشرع اى ما يعتمد عليه الشرع واساس الدين وهو الاعتقاد الذى هو اصل الايمان لا يحتمل السقوط والتعدى من البشر بحمد الله تع وصار غيره اى غير الاعتقاد وهو الاقرار باللسان والصلوة والصوم وسايرالعبادات الظاهرة عرضة للعوارض اى مجالا تعرض فيه العوارض وتمنعه من المضى على ما عليه اصل تلك العبادات وما كان من حقوق العباد ومن جنس ما يحتمل السقوط من حقوق الله تع كحرمة ترك الصلوة والصوم قسم آخر وهو القسم الثانى من القسمين المذكورين يحتمل السقوط باصله اى بذاته ونفسه كما يسقط فى حالة الحيض وكما زال مال الغير عند المخمصة فان احتمال السقوط فيه لاجل بان ياذن صاحب المال بالتناول لكن دليل السقوط لم يوجد فى الاكراه بقيت عند الضرورة ثبت الترخص مع بقاء الحرمة اولم يوجد لانه لم يعلم الاذن من صاحب المال وعارضه اى عارض هذا القسم امر فوقه وهو تلف النفس بسبب صيانة المال وانما جعل تلف النفس فوق تلف المال وان كانا فى وجوب الصيانة على السواء لان المال فى اصل خلق لوقاية النفس فكانت مرتبة النفس اقوى من مرتبة الواقى وجب العلم به اى بالامر الذى فوقه وهو صيانة النفس عن التلف باثبات الرخصة والعلم به وجب باصله اى باصل الحق بالبقاء الحرمة بان جعل اصلا عزيمة فان الكف عن التناول عزيمة صيانة لمال المسلم فان وجوب صيانة ماله كصيانة نفسه الا ترى أن لصاحب المال ان يقاتل لصيانة ماله كما له ان يقاتل لصيانة نفسه ولو مات فيه مات شهيدا وهذا اى ابقاء العزيمة وابقاء الرخصة فى ما ذكر ناكم اصابته مخمصة اى مثل اثبات الترخص وابقاء العزيمة واثبات الترخص بالاكراه فيما ذكرنا بالمخمصة فان مراضطر للتناول طعام غيره حل له تناول ذلك الطعام رخصة لا اباحة مطلقة

ولا يصير مثل طعام نفسه في الاباحة حتى وجب عليه الضمان بالتناول ولو صبر حتى مات كان شهيدا بخلاف طعام نفسه فان قيل على هذا ينبغي
ان تكون هذه الرخصة من قبيل رخصة الافطار كما في اكل الميتة وشرب الخمر حالة الاكراه وحالة المخمصة بل الاول لان حرمتها في نفسها ثابتة
فانه ذكر في ايمان التتمة رجل حلف لا ياكل الحرام فاضطر الى ميتة فاكل منها جشت واما ههنا فلي ضمن قيمة المال واذا اداها صار كانه لم يهلك
المال لقيام قيمته مقامه محمد كان قاتلا نفسه بالامتناع عن التناول بدون استهلاك مال الغير فيجب ان يأثم اذا صبر حتى قتل
والحكم على خلاف ذلك فانه لو امتنع عن التناول حتى قتل كان شهيدا وما وجدنا قلنا جواب هذا ما ذكر في آخر اكراه المبسوط فقال
وكل امر اجله الله تعالى مثل ما اجل في الضرورة من الميتة وغيرها فلم يفعل حتى مات او قتل فهو آثم وكل امر جرمه الله ولم يحل فيه اطلاق
الا ان فيه رخصة فاذا ان ياخذ بالرخصة حتى قتل فهو في سعة لان في هذا اعزاز الدين الحق فكان شهيدا بخلاف الميتة والخمر
حيث جاء نص باحلالها على المضطر بالاسماء عن التحريم واما قوله فلي ضمن قيمة المال واذا اداها صار كانه لم يستهلك قلنا
ليس كذلك فان لصاحب المال في عين ماله حقا قويا فليس لغيره ان يتعرض لها بدون رضاه وان كان هو مضمونا بقيمته فكان
ضمان القيمة واداؤها بمنزلة ضمان القضاء في افساد الصلوة المفروضة وقضائها وافساد صوم رمضان وقضائه فانه
وان كان قضاؤهما قائما مقام الاداء كان الصبر من المكره على عدم الافساد حتى يقتل افضل له من الافساد قوله وذلك مثل تناول
محظور الاحرام ان تناول مال الغير باذن منه مثل تناول محظور الاحرام غير ضرورة بالمحرم انه يرخص له التناول
ويضمن المحرم المتناول جزاء ذلك فكذلك ههنا اي في تناول مال الغير يرخص له ويضمن قيمته ثم قوله وذلك مثل تناول محظور
الاحرام للآخر تناول الاكراه والمخمصة لان كلا منهما يلزم المضطر للاقدام على قتل الصيد فلذلك رخص له القتل وضمن جزاء
الصيد فان قيل يلزم على هذا ان يكون قتل الصيد للمحرم اغلظ من قتل المسلم المحترم قتله فان المكره على قتل المسلم بالاكراه
الكامل اذا قتله لم يجب عليه شئ وههنا يجب جزاء الصيد على القاتل وتمام يجب على المكره القاتل شئ مع انه لا رخصة في القتل اصلا
وجب ان لا يجب ضمان بالطريق الاولى فان للمحرم رخصة في قتل الصيد عند الضرورة قلنا هذا الذي ذكره من ضمان الجزاء الصيد
جواب الاستحسان واما جواب القياس هو انه لا يجب عليه شئ كما في قتل المسلم لان القاتل في الاكراه الكامل كالآلة ولا يجب شئ على
الآلة فكذا على القاتل ووجه الاستحسان هو ان قتل الصيد للمحرم جناية على احرامه وهو في الجناية على الحرام نفسه لا يصير ان
يكون آلة لغيره فاما قتل المسلم جنايته على المحل وهو يصير ان يكون آلة للمكره في ذلك كذا في المبسوط والله اعلم بالصواب
واليه المآب ولنكتف هذا آخر ما قصدته من التقرير وتوجهت اليه من التحرير وتذظهر ذلك بعون الله سبحانه وتعالى وبايديه
مظهر من اسرار ما اضمره شفا لأستار ما ستر مبينا لما اجمل مبرزا لما اهمل جاويا اكثر ما اودع في هذا الزبر الطوال
والجواب ومن الخطأ والصواب جامعا لعيون ما حررته العلماء ومتون ما قررته الفضلاء وقد كان عند جالة تاليفه جمة
من الشروح والفوايد وعدة من قلايد الفرايد كتعوم القاضي الامام فخر الدين لقاضي زيد الدبوسي واصول الامام سمس الائمة السرخسي وما
وفوايد الامام بدر الدين خواهرزاده الكردري وفوايد الامام حميد الدين الضرير وما وشرح الامام حسام السغناقي رح
وفوايد الامام حافظ الدين النسفي وفوايد مولانا حسام الدين الشهيد وفوايد مولانا المعروف بقاضيخان اشتمل لمختصر الامام
الزيلعي مولانا حسام الدين الاخسيكثي رح لا سيما ما التقطت من فوايد شيخي واستاذي الامام البارع الوارع الحق
استاذ الخلف نقد السلف مولانا ظهير الملة والحق والدين لمظفر محمد بن عمر البخاري نور الله تعالى مضجعه وبرد مهجعه ولما
ولما اتكاثت عنه هو موصولا الى اتكاء الفراخ سميته بالتكميل لكونه خليقا بهذا التفضيل حامدا لله تعالى سبحانه وتعالى على انعامه

سايلا منه عز وعلا ان يجعل ما تعبت فيه سببا يوصلني به والدي الى درجات الجنان ويتجبنا فرحركات النيران وقد وقع
الفراغ عن تحريره على يدي العبد الضعيف الفقير المحتاج الى رحمة ربه العلي داود بن علي الحنفي اصلح الله شانه

في العشر الاول من شهر ذي الحجة من شهور
سنة تسع واربعين وسبعمائة
والحمد لله اولا وآخرا والصلوة والسلام على
خير محمد المصطفى وعلى اله واصحابه الخلفاء
وانصار مصابيح الدجى وعلى التابعين
وتابع التابعين رضوان الله عليهم اجمعين

يا الله حفيظ البلى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لوليه والصلوة على نبيه وعلى اله وصحبه اجمعين فهذا شرح الاسماء الحسنى على الاجمال رتب ثم التحرير

شرح اسماء حسنى
ونسخه من ... تقصح

المتكبر هو الذي يرى غيره حقيرا بالاضافة الى ذاته فينظر الى غيره نظر المالك الى عبده وهو على الاطلاق لا يتصور الا لله تعالى فانه المنفرد بالكبرياء بالنسبة الى غيره من كل وجه ولذلك لا يطلق على غيره الا في معرض الذم وحظ العارف منه ان يتكبر عن الركون الى الشهوات فان البهائم يساهمه فيها بل عن كل ما يشغل سره عن الحق ويستحقر كل شيء سوى الوصول الى جناب الحق القدس من مستلذات الدنيا والاخرة الخالق البارئ المصور قيل انها مترادفة وهو وهم فان الخالق من الخلق واصله التقدير المستقيم ثم يستعمل بمعنى الابداع وهو ايجاد الشيء من غير اصل كقوله تعالى خالق السموات والارض والارض وبمعنى التكوين كقوله تعالى خلق الانسان من نطفة والبارئ من البرء واصله خلوص الشيء عن غيره اما على سبيل التفصي منه نحو قولهم برئ فلان من مرضه واما على سبيل الانشاء منه نحو برأ الله النسمة وقيل البارئ هو الذي خلق الخلق بريئا من التفاوت والتنافر المخلين بالنظام الكامل والمصور هو مبدع صور المخترعات ومرتبها فالله تعالى خالق كل شيء بمعنى انه مقدره او موجده من اصل او غير اصل وبارئه حسبما اقتضت حكمته من غير تفاوت واختلاف ومصوره بصورة يترتب عليها خواصه ويتم بها كماله وحظ العارف منها ان لا يرى شيئا ولا يتصور امرا الا ويتأمل فيما فيه من باهر القدرة وعجائب الصنع فيترقى من المخلوق الى الخالق ويستقل من ملاحظة المصنوع الى ملاحظة الصانع حتى يصير بحيث كلما نظر الى شيء وجد الله عنده الغفار معناه انه ستر القبائح والذنوب باسبال الستر عليها في الدنيا وترك المواخذة والعقاب عليها في الاخرة وحظ العارف منه ان يستر من اخيه ما يجب ان يستر منه ولا يفشي منه الا احسن ما فيه ويتجاوز عما يندر عنه ويكافئ المسيء اليه بالصفح والانعام عليه القهار هو الذي لا موجود الا وهو مقهور قدرته ومسخر لقضائه عاجز في قبضته وقيل هو الذي اذل الجبابرة وقصم ظهورهم بالاهلاك ونحوه وحظ العارف منه ان يسعى في تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة وقهر ادكسرهم انها فانها اعدى عدوه الوهاب كثير النعم دائم العطاء والهبة الحقيقية هي العطية الخالية عن الاعواض والاغراض فان المعطي للعوض مستعيض لا واهب وحظ العارف منه ان لا يستنكف ولا يتوقع الا من الله بل ان يبذل جميع ما يملكه حتى الروح خالصا لوجهه لا يريد به جزاء ولا شكورا الرزاق خالق الارزاق والاسباب التي يتمتع بها والرزق هو المنتفع به سواء كان مباحا او محظورا وحظ العارف منه ان لا ينظر الرزق الا منه تعالى فيكل امره اليه ولا يتوكل فيه الا عليه ويسعى في ان يكون وسيلة بينه وبين الناس في وصول الارزاق الروحانية والجسمانية اليهم بالارشاد وصرف المال ودعاء الخير وغير ذلك لينال حظا من هذه الصفة الفتاح الحاكم بين الخلائق من الفتح بمعنى الحكم قال تعالى ربنا افتح بيننا وبين قومنا الى الحكم ومرجعه اما الى القول القديم او الافعال المنصفة للمظلوم عن الظالم وقيل هو الذي يفتح خزائن الرحمة على اصناف البرية قال تعالى ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وحظ العارف ان يسعى في الفصل بين الناس وانتصار المظلوم ويهتم بتيسير ما يعسر على الخلق من الامور الدينية والدنياوية العليم البالغ في العلم وعلمه تعالى شامل لجميع المعلومات سابق على وجودها وحظ العارف منه ان يكون مشغوفا بتحصيل العلوم الدينية سيما المعارف الالهية مراقبا لاحواله محتاطا في مصادره وموارده لعلمه بانه تعالى عالم بها وانه مطلع على سرائره القابض الباسط مضيق الرزق على من اراد وموسعه لمن شاء وقيل هو الذي يقبض الارواح عن الاشباح عند الممات ويبسط الارواح في الاجساد عند الحيوة وحظ العارف منهما ان يراقب الخاطر فيرى القبض عدلا من الله فيصبر عليه والبسط فضلا منه فيشكر وان يكون ذا قبض وبسط على الاسرار الالهية على غير اهلها وافادتها على من هو اهلها الخافض الرافع هو الذي يخفض القسط ويرفعه او يخفض الكفار بالشقاوة ويرفع المؤمنين بالاعزاز او يخفض اعداءه بالابعاد ويرفع اولياءه بالتقريب والاسعاد وحظ العارف منهما ان يخفض الباطل ويرفع الحق ويعادي اعداء الله فيخفضهم ويوالي اولياءه فيرفعهم المعز المذل الاعزاز الحقيقي تخليص المرء عن ذل الحاجة واتباع الشهوات وجعله غالبا على امره قاهرا لنفسه والاذلال الحقيقي ما يقابل ذلك وحظ العارف منه ان يعز الحق واهله ويذل الباطل وحزبه السميع البصير السميع ادراك المسموعات

ادراك المبصرات حال وجودها ولا يلزم من انتفاء بعض انواع الادراك فينا الى آله اعضاء انتفائها بالنسبة اليه تعالى لانه تعالى مخالف لصفاتنا بالذات وانما يشاركها بالعوارض في بعض اللوازم الاخرى لصفاتنا كالعلم وان كانت تتشاركها اعراض عارضة معرضة للافة والنقصان وصفاته منزهة عنها وحظ العارف منهما ان يتحقق انه بسمع منه تعالى ومرئي منه فيراقبه بجامع احواله من مقاله وافعاله الحكم الحاكم الذي لا مرد لقضائه ولا معقب لحكمه وحظ العارف منه ان يستسلم لحكمه وينقاد لامره فان من لم يرض بقضائه اختيارا امضى فيه اجبارا ومن رضي به طوعا عاش راضيا موفقا العدل العادل البالغ في العدل ووظيفة العارف منه لئن لا يعترض عليه تعالى في حكمه بل يرى الكل منه عدلا ويستعمل كل ما منحه من الامور الداخلة فيه والخارجة عنه فيما ينبغي ان يستعمل فيه شرعا وعقلا حتى يندرج تحت مسمى هذا الاسم اللطيف قيل معناه الملاطف كجميل بمعنى المجمل وقيل معناه العليم بخفيات الامور ودقائقها وما لطف منها وحظ العارف منه ان يلطف بعباده ويرفق بهم في الدعاء الى الله تعالى والارشاد الى طريق الحق ويستر انه تعالى عالم بمكنونات الضمائر عليم بجليات الظواهر فلا يضمر ما لا يحب اظهاره الخبير العليم ببواطن الاشياء من الخبرة وهي العلم بالخفايا وحظ العارف منه ان لا يغافل عن بواطن احواله ويشتغل باصلاحها وتلافي ما يحدث فيها من المهلكات الحليم هو الذي لا يستفز غضب ولا يحمله غيظ على استعجال العقوبة والمسارعة الى الانتقام وحظ العارف منه ان يحمل نفسه على كظم الغيظ واطفاء نائرة الغضب بالحلم العظيم اصله من عظم الشيء اذا كبر عظمه ثم استعير لكل جسم كبير المقدار كبرا يملأ العين كالجبل او عن احاطة البصر كالسماء ثم لكل شيء كبير القدر عظيم الرتبة على هذا القياس فالعظيم المطلق البالغ الى اقصى مراتب العظمة هو الذي لا يتصوره عقل ولا يحيط بكنهه بصيرة وهو الله تعالى وحظ العارف منه ان يحقر نفسه ويذللها لله تعالى عليه بالانقياد لاوامره ونواهيه الغفور كثير المغفرة وهي صيانة العبد عما استحقه من العقاب بالتجاوز عن ذنوبه من الغفر وهو الباس الشيء ما يصونه عن الدنس ولعل الغفار ابلغ منه لزيادة بنائه وقيل الفرق بينه وبين الغفار ان المبالغة فيه من جهة الكيفية وفي الغفار باعتبار الكمية وحظ العارف منه ظاهر الشكور هو الذي يعطي الثواب الجزيل على العمل القليل او المثني على المطيعين ومآله المجازي لعباده على شكرهم فيكون من قبيل الازدواج وحظ العارف منه ان يعرف نعمة ربه ويقوم بواجب شكره وان يكون شاكرا للناس معروفهم فان من لم يشكر الناس لم يشكر الله العلي معناه البالغ في علو الرتبة حسبه لا رتبة الا وهي منحطة عنه وحظ العارف منه ان يذل نفسه في طاعته تعالى ويبذل جهده في العلم والعمل حتى يعلو وجنس لا يعني الكمالات النفسانية والمراتب العلمية والعملية الكبير هو في الاصل يستعمل للاجسام باعتبار امتدادها ثم لعالي الرتبة قال تعالى حكاية عن فرعون انه لكبيركم الآية وهو سبحانه وتعالى كبير بالمعنى الثاني اما باعتبار انه اكمل الموجودات واما باعتبار انه كبر عن مشاهدة الحواس وادراك العقول وحظ العارف منه ان يجتهد في تكميل نفسه علما وعملا بحيث يتعدى كماله الى غيره ويقتدى باثاره ويقتبس من انواره ما كان علمه وعمله فذاك يدعى عظيما في ملكوت السماء الحفيظ الحافظ جدا يحفظ الموجودات من الزوال والاختلال ما شاء ويصون المتضادات بعضها عن بعض يحفظها في المركبات حمية عن اطفاء بعضها بعضا فلا يطغى الماء النار والاختلال الماء ويحفظ على العباد اعمالهم ويحصي عليهم افعالهم واقوالهم وحظ العارف منه ان يحفظ سره عن اتباع الشبهات وجوارحه عن انقياد الشهوات وكبار قصد الامور ويحفظ نفسه عن الميل الى طرف الافراط والتفريط وباطنه عن ملاحظة الاغيار وظاهره عن موافقة الفجار المقيت خالق الاقوات البدنية والروحانية وموصلها الى الاشباح والارواح وقيل المقتدر بلغة قريش وقيل الشاهد المطلع على الشيء وحظ العارف منه ان يصير نفاعا يطعم الجائع ويرشد الغافل الحسيب الكافي في الامور والحسيب المطلق هو الله تعالى اذ لا يمكن ان يحصل الكفاية في جميع ما يحتاج اليه الشيء في وجوده وبقائه وكماله البدني والروحاني باحد سواه وقيل المحاسب محاسب الخلائق يوم القيامة ومآله الشرف والحسب وحظ العارف منه ان يسعى لكفاية حاجات المحتاجين ومحاسب نفسه قبل ان يحاسب ويشرف نفسه بالمعرفة والطاعة الجليل المنعوت بنعوت الجلال وهي الصفات التنزيهية كالقدوس وحظ العارف منه ان ينزه نفسه عن العقائد الزائغة والاخلاق الذميمة الكريم المتفضل الذي يعطي من غير سؤال ولا وسيلة وقيل المتجاوز الذي لا يستقصي في العتاب وقيل المقدس عن النقائص والعيوب من قولهم كرائم الاموال لنفائسها ومنه سمي شجر العنب كرما لانه طيب الثمر قريب المتناول سهل القطاف عار عن الشوك خلاف النخل وحظ العارف منه ان يتحلى بشيء من عطائه ويجتنب عن الاخلاق المتردية والافعال المؤدية الرقيب الحفيظ الذي يراقب الاشياء ويلاحظها فلا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء وحظ العارف منه ان يراقب احوال نفسه ويأخذ حذره من ان ينتهز الشيطان منه فرصة فيهلكه على غفلة فيلاحظ مكامنه ومنافذه ويسد عليه طرقه ومجاريه المجيب هو الذي يجيب دعوة الداعي اذا دعاه ويكشف السائل اذا استدعاه وحظ العارف منه ان يجيب ربه فيما امره ونهاه ويتلقى عباده بلطف الجواب واسعاف السؤال الواسع مشتق من السعة وهي تستعمل حقيقة باعتبار المكان ولا يمكن اطلاقه عليه تعالى بهذا المعنى ومجازا في العلم والانعام والمكنة والغنى ونحوها ولذلك فسر الواسع بالعالم المحيط علمه بجميع المعلومات وبالجواد الذي عمت نعمته وشملت رحمته كل بر وفاجر وبالغني التام الغناء المتمكن مما يشاء وحظ العارف منه ان يسعى في سعة معارفه واخلاقه ويكون جوادا بالطبع غنيا بالنفس لا يضيق قلبه بفقد الفائت ولا يهتم بتحصيل الآتي الحكيم ذو الحكمة وهي عبارة عن كمال العلم واحسان العمل وحظ العارف منه ان يجتهد في تكميل القوة النظرية بتحصيل المعارف الالهية واستكمال القوة العملية بتصفية النفس عن الرذائل والميل الى الدنيا والاستعمال بما يوجب الزلفى منه تعالى حتى يندرج تحت من في قوله تعالى ومن يؤت الحكمة الاية الودود معناه الذي يحب الخير لجميع الخلائق ويحسن اليهم في الاحوال كلها وقيل المحب لاوليائه وحاصله يرجع الى ارادة مخصوصة وحظ العارف منه ان يريد للخلق ما يريد لنفسه ويحسن اليهم حسب قدرته ويحب الصالحين من عباده المجيد مبالغة الماجد من المجد وهو سعة الكرم وحظ العارف منه ان يعامل الناس بالكرم وحسن الخلق الباعث هو الذي يبعث من في القبور ويحيي الاموات يوم النشور وقيل هو باعث الرسل الى الامم وحظ العارف منه ان يحيي نفسه بالعلم ويكون مقبلا بسرائره على استصلاح المعاد ومنقادا بطبعه للرسل ويحيي النفوس الجاهلة بالتعليم والتذكير ويجدد نفسه ثم يحتوي ما اقرب منه منزلة الشهيد من الشهود ومعناه العليم بظاهر الاشياء وما يمكن مشاهدتها كما ان الخبير هو العليم بباطن الاشياء وما لا يمكن احساسها وقيل مبالغة الشاهد والمعنى انه تعالى يشهد على الخلق يوم القيامة وحظ العارف منه ظاهر الحق الثابت والثابت مطلقا هو سبحانه ومعناه المحق اي المظهر للحق او الموجد للشيء حسبما تقتضيه الحكمة وحظ العارف منه ان يرى الله تعالى حقا وما سواه باطلا في ذاته حقا بايجاده وان لم يحكم في كل ما يوجده الوكيل القائم بامور العباد وتحصيل ما يحتاجون اليه وقيل الموكول اليه تدبير البرية وحظ العارف منه ان يتكل اليه ويتوكل عليه