فصل شرايط الراوى ٧٤	فصل فى الانقطاع ٧٥ فصل فى محل الخبر ٧٦	فصل فى كيفية السماع ٧٧ فصل فى الطعن ٧٨	فصل فى الافعال ٧٩ فصل فى الوحى ٧٩
فصل فى شرايع من قبلنا ٨٠	فصل فى تقليد الصحابى ٨٠	فصل فى البيان المنطوق والمفهوم ٨١	فصل فى الاستثنا ٨٢ فصل فى بيان تبديل ٨٦
فصل فى بيان الضرورة ٩٠	الركن الثالث فى الاجماع فيه امور ٩١	الاول فى ركن الاجماع ٩١ الثانى فى اهلية من ينعقد الاجماع ٩٤	الثالث شروط الاجماع ٩٥ الرابع حكم الاجماع ٩٥
الركن الرابع فى القياس ٩٧	فصل شرط القياس ٩٩ فصل فى العلة ١٠٢	فصل لا يجوز التعليل ١٠٨ فصل فى الاستحسان ١٠٨ قياس خفى	فصل فى دفع العلل المؤثرة ١١٠
فصل فى دفع العلل الطردية ١١٤	فصل فى الانتقال من كلام الى آخر ١١٦	فصل فى الحجج الفاسدة ١١٦	باب المعارضة والترجيح ١١٦
فصل مايقع به الترجيح ١١٩	فصل ومن الترجيح الفاسد الترجيح بغلبة الاشباه ١٢٢	باب الاجتهاد ١٣٣ القسم الثانى	فى الحكم وفيه ثلث ابواب ١٢٢
باب فى الحكم ١٢٣	باب فى المحكوم به ١٣١	باب فى المحكوم عليه ١٣٢	فصل الاهلية ضربان ١٣٤
اهلية وجوب ١٣٤	واهلية اداء ١٣٤	فصل فى الامور المعترضة ١٣٥	
	على الاهلية		

فصل فى شرح الكتاب على قسمين ٨ القسم الاول فى الادلة الشرعية وهو اربعة اركان	الركن الاول فى الكتاب ٨ فيه بابان الاول فى افادة الكتاب بمعنى ٩	قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات ٩	التقسيم الاول باعتبار وضعه على المعنى ٩
والخاص والعام والمشترك والمأول والمجمع المنكر ٩	المعهود المنكر ٩ الصفة العلم ٩ اسم الجنس ٩	المطلق المقيد ١٠ فصل فى حكم الخاص ١٠ فصل فى حكم العام ١٤	فصل فى قصر العام على بعض ما يتناوله ١٢
فصل فى الفاظه ١٤ فصل حكم المطلق ١٨ فصل حكم المشترك ١٩	التقسيم الثانى باعتبار استعماله ٣٠	فصل فى الحقيقة والمجاز والاستعارة ٣٢	فصل وقد يجرى الاستعارة التبعية فى الحروف ٣٠
فصل فى الصريح والكنايه ٣٨	التقسيم الثالث باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ٣٨	الظاهر والنص ٣٨ والمفسر والمحكم ٣٨	والخفى والمشكل ٣٨ ٣٩ والمجمل والمتشابه ٣٩
التقسيم الرابع فى كيفية دلالته على معناه لفظ عبارة نص ٤٠	الاشارة الاقتضاء ٤٠ الدلالة ٤٠ فصل فى قائل مفهوم المخالفة ٤٤	الباب الثانى فى افادة حكم الشرعى الخبر ٤٧ ٤٧	والانشا ٤٧ فصل فى الامر المطلق ٥٠
فصل فى بيان المأمور به ٥٠ فصل الابد للمامور به من الحسن ٥٣	فصل فى ان تكليف مالا يطاق غير جائز ٦١	فصل المأمور به نوعان مطلق وموقت ٦٢	فصل الكفار هل يخاطبون ٦٧
فصل فى النهى عن الحسيات ٦٨	فصل اختلفوا فى الامر والنهى هل لهما حكم الضد ٧٢	الركن الثانى فى السنة الاقسام ٧٢	الكتاب من الخاص ٧٢
والعام الى الامر والنهى ثابتة فيها فلا نشتغل بها وانما بحثنا فى امور غيرها	فصل فى اتصال الخبر ٧٣	فصل فى الراوى اما معروف ٧٣	

كتاب موصح

٤٧٤
من الكتب التي وقفها الفقيه
في الآخرة ذي المواهب
محمد المدعو بن الصدر رباب
وكفى بالله

RAĞIP P.
Ka. N.
369

T. C.
RAĞIP PAŞA
277

بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا لله تعالى اولا وثانيا ولعنان الثناء اليه ثانيا وعلى افضل رسله محمد وآله مصليا وعلى خاتمة الصلوات محليا ومصليا ومعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى بالقوى الذليل عبد الله بن مسعود بن ساعد الشرعة سعد جده وانجح رجده يقول لما وفق الله تعالى بنا لف شرح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته واتمم مغلقاته عرضا على شروح المواضع التي من لم يحلها بغير اطناب لا يحل له النظر في ذلك الكتاب واعلم اني لما شرعت كتاب السبع شارع بعض الاصحاب لاشاخه ومباحثه وانشرا النبي في بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فه فلمل من المباحث التعرات وشئ من المجوز والاثبات فكتبت في هذا الشرح عبارات المتزع على النمط الذي تقرر لتشير النبي المكتوبة قبل التعرض الى هذا النمط ثم لما تمت اتمامه وفصل بالاحسام خاتمة مشتملا على تعريفات وحجج مؤسسة على قواعد المعقول والمنقول تعليقة مع ضبط الاصول وسميت اياه بالسبعة على مثلها العدة من تدقيقات غامضة لم يلغ فرسان العلم الى حد الاحد يمتطي هذا الكتاب بالتوضيح في جل غوامض التقسيم والله تعالى مسؤول ان يعصم عن الخطاء والخطل كلامنا وعن السهو والزلل اقلامنا واقدامنا انه يسمع الكلم الطيب ويرفع بالفضل كل منكر لبيب على حضوره في الدهن فان ذكر الله تعالى يكون في الذهن عند اصلاح الكلام كقوله تعالى وما انزلناه وقوله تعالى وانه لقرآن كريم وقوله عليه الصلوة والسلام اذا كان احدهما كل حسن يفترق منه ومن والده بالتي هي بجر في وصف البكر والتي هي بحل حاديه وبحل صنعتي من محامد لا يحولها شارع الشرع ما آذن وعن هذا من فضول القول اتماما من القبول

الاول ربح الصناع على ان خلل اصول الشريعة تحمد المباني وفروعها قد قمة الحواشي اي لطيف الاطراف والجوانب م دقيق المعاني مبني على اربعة اركان قصر الاحكام واحكمه بالمحكمات غاية الاحكام وحمل المتشابهات معتصرات احكام الاستاد ايتلاء لقلوب الزائغين س فان ازالة المتشابهات على مذهبنا وهو الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله لاستلاء الراسخين في العلم بكيح عنان ذهنهم عن التفكر فيها والوصول الى ما يشاقون اليه من العلم بالاسرار التي اودعها فيها ولم يظهر لعباد حتى عليها م والنصوص منصة عرايس احكام افكار المتفكرين س منصة العروس كما ان نثر نفع علم للجاني م وكشف القناع من جمال مجلات كتابه سنة تتبعه المصطفى وضل خطا س اي المحطات الفاصلين بين الحق والباطل م صلى الله عليه وسلم وعلى آله واصحابه ما رفع اعلام الدين باحسام المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين س اما بعد فيا معالم العلم اعلم انني بعلم القائلين بها احكم من المقلس وارفع من المعسر بكير الباء القايسين ومسالكهم في مواضع سلوكهم بافدام الفكرين موارد النصوص الى الاحكام الثابتة في الفروع فمبدا سلوكهم هو لفظ النص معبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيها الشرعية الباطنة فيجدون فيها علامات واشارات وضعها الشارع لهتدوا بها الى مقاصدهم وتاليف س بني على اربعة اركان قصر الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس على وجه يبني الشارع قصر الاحكام عليها م وبعد فاني العبد المتوسل الى الله تعالى بالقوى الذليل عبد الله بن مسعود بن ساعد الشرعة سعد جده وانجح رجده سوف يقول العبارات في قول العلماء كتبت في كذا بعد وزيف شاع مباحثة اصول الفقه س اي مقبلين عليها من اكب على وجهه سقط عليه فان من اقبل على الشيء بغاية الاقبال فكانه اكب عليه م للاعلام مستدعى الاية العظام محرر الاسلام علي البزدوي تغمد الله طاهر السلام وهو كما جرى ملك الشان باسرار البرهان مرقوم كتبه بيانه في صحيح عباراته مرموز غوامض نكته في دقايق اشاراته وبعد تحديث البعض طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع الحاظه س لا يدرون ما معاني النظر

ما يدركه ملوبا لحاظ عينه من غير ان ينظر اليه قصدا م اودت تفعه

وينظم وحاولت س اى طلبت م تبين مراده وتفهيمه وعلى قواعد
المعقول تاسيسه وتقسيمه مورد اقيم زيادة مباحث المحصول واصول
الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات
غامضة منيعة تخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط والايجاز متشبثا
باهداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز س اختار فى الاعجاز العروة وفى
السحر الاهداب لان الاعجاز اقوب واوثق من السحر واختار فى
العروة لفظ الواحد وفى الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز فى الكلام ان
يودى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ولا يكون هذا الا
واحدا فاما السحر فى الكلام فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد فاورد
فيه لفظ الجمع م وسميته سفح الاصول والله تعالى مسئول ان يمتع به مؤلفه
وكاتبه وقارئه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم انه ولى البر الرحيم

اصول الفقه س اى هذا اصول الفقه او اصول الفقه ما هى فبعرفها اولا
باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص اما تعريفها باعتبار
الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال م الاصل كل ما
عليه غيره س فالابتناء شامل للابتناء الحسى ومحوظاهر والابتناء العقلى
ومحو ترتب الحكم على علته م وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد س وقد عرفه فى المحصول
بما يحصل الحكم على علته م وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد س وقد عرفه فى المحصول

هذا واعلم ان التعريف اما حقيقى كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمى كتعريف
الماهيات الاعتبارية كالركب تركيبا سيميا من امور يصح اجراؤه باعتبار تركيبه
ثم وضعنا لهذا المركب اسما كالاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها
فالتعريف الاسمى تبيين ان هذا الاسم لاى شئ وضع وشرط لكلا التعريفين
الطرد اى كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس اى كل ما
صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فاد اتيا فى تعريف الانسان انه حيوان

ماس

ماس لا يطرد لو قيل حيوان كاتب بالفعل لانعكس ولا سكر ان تعريفه
الاصل تعريف اسمى اى بيان ان لفظ الاصل لاى شئ وضع فالتعريف الذى ذكر
فى المحصول لا يطرد م لانه س اى الاصل م لا يطلق على الفاعل س اى
العلة الفاعلية م والصورة س اى العلة الصورية م والغاية س اى العلة
الغائية م والشروط س كادوات الصناعة مثلا فعلم ان هذا التعريف صادق
على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها والمحدود لا يصدق عليها لان سببا
من هذه الاسباء لا يسمى اصلا فلا يصح هذا التعريف لا سمى م والفقه
معرفة النفس ما لها وما عليها وتزاد عملا لتخرج الاعتقادات والوجدانيات
فتخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد المصول س هذا التعريف منقول
عن ابى حنيفة رضى الله عنه فالمعرفة ادراك الجزويات عن دليل فتخرج النقليات
وقوله ما لها وما عليها اى ما ينتفع به النفس وما تتضرر به فى الاخرى كما
فى قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد بها الثواب
والعقاب فاعلم ان ما ياتى به المكلف اما واجب او مندوب او مباح او
مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم او حرام فهذه ستة ثم الكل واحد
طرفان طرف الفعل وطرف الترك اعنى عدم الفعل فصارت اثنى عشر ففعل الواجب
والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب
عليه والباقى لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل فى شئ من القسمين
واريد بالنفع عدم العقاب وبالضر العقاب ففعل الحرام والمكروه
تحريما وترك الواجب يكون من القسم الذى ما عوقب عليه والتسعة
الباقية تكون من الاول اى ما يعاقب عليه واريد بالنفع الثواب وبالضر
عدمه ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية فما لا يثاب
عليها واريد بما لها وما عليها ما يكون لها وما يجب عليها ففعل ما سوى
الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يكون لها وفعل الواجب وترك الحرام

والمكروه حرما يحب عليها ترك فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب جازمين عن القسمين
ويمكن ان يراد بها لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشمل الاصناف اذا
عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة اولى ثم مالها وما عليها يتناول
الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات
النفسانية والعمليات كالصلوة والصوم والبيع ونحوها فمعرفة ما لها وما عليها
من الاعتقاديات علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم
الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضى وحضور القلب في الصلوة ونحو
ذلك ومعرفة ما لها وعليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان اردت بالفقه
هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان اردت علم ما يسهل على
الاقسام الثلثة لم تزد ولبوحنيفة رضي الله عنه انما لم نزد لانه اذا اريد السهل اي
اطلق الفقه على العلم بها لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات
او العمليات ومن ثم سمي الكلام فقها اكبر م وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية
من ادلتها التفصيلية س فالحكم حسن والبلغة فصل وقوله بالاحكام يمكن
ان يراد بالحكم ههنا اسناد امر الى آخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب
الله تعالى الى آخره فان اريد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات التي
باحكام عن الجدا ي يخرج التصورات وتبع التصديقات وبالشرعية يخرج العلم
بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة وان اريد الثاني
فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم ما سوى خطاب الله تعالى المتعلق الى آخره
فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي اي خطاب الله تعالى بما سوف على الشرع وغير شرعي
اي خطاب الله تعالى بما لا سوف على الشرع كوجوب الايمان ووجوب تصديق النبي
عليه السلام ما لا يكون متوقفا على الشرع لتوقف الشرع عليه ثم الشرعي اما نظري
واما عملي وقوله العملية يخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة
وقوله من ادلتها اي العلم الحاصل للشخص الموصوف من ادلتها المخصوصة

بها وهي الادلة الاربعة وهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المجتهد
دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية
كالمقيس والنافية وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال ولا حاجة
اليه مكرر ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم والتعريف
الشرعي مع الحكم خطاب الله تعالى هذا التعريف منقول عن الاشعري فقوله خطاب
الله سمل جميع الخطابات وقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك
فيخرج الحد نحو خلق الله العالم وما نحلوف مع انه ليس بحكم فقال م بالاقتضاء س اي
وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب واما طلب الترك جازما كالتحريم
او غير جازم كالكراهة م او التخيير س كالاباحة م وقد زاد البعض الوضع ليدخل
الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما س اعلم ان الخطاب نوعان اما تكليفي وهو
المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واما وضعي وهو الخطاب بان هذا
سبب لذلك او شرط لذلك كالدلوك سبب للصلوة والوضوء شرط لها فلما ذكر احد النوعين
وهو التكليفي وجب ذكر النوع الاخر وهو الوضعي والبعض لم يذكر الوضع لانه داخل
في الاقتضاء او التخيير لان المعنى من كون الدلوك سببا للصلوة انه اوجد الدلوك
وجب الصلوة ح والوجوب من باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم
الوضعي تعلق شيء بشيء آخر والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا ولزوم احدهما الاخر في
صورة لا يدل على اتحادهما م وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا س بعض المتاخرين من
متابعي الاشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى الى آخره فالحكم على هذا المسند ام
الى آخره م والفقهاء يطلقونه على ما يثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا س
بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول م كالخلق على المخلوق س لكن لما شاع فيه
صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية م يرد عليه س اي على تعريف
الحكم وهو خطاب الله تعالى الى آخره م ان الحكم المصطلح ما يثبت بالخطاب لا نفسه س ان
الخطاب فلا يكون تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف هنا م

وايضا يخرج ما يتعلق بفعل الصبي ش كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها
مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمعلق بافعال المكلفين مع انه حكم قال فخ فعلى هذا
لعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والقول الاصح واما في غيره الاسلام والقصاص
فان متعلق الحكم به اداء بدنه حكم شرعي ثم اداء الولي حكم آخر مرتب على الاول لا عينه
وسيجيء في باب الحكم ان الاحكام المتعلقة بافعال العباد تخرج منه ما ثبت
بالنسبة ش اذ الاخطاب بها م لا ان قال ش اعلم ان المصادر قد تقع حالا نحو آتيك طلوع الفجر
اي وقت طلوعه فعلى هذا البعث فانه استئناف مفرع من قوله ويخرج عنه ما ثبت
بالنيابة اي في جميع الاوقات الا في قوله في جواب الاشكال م يدرك بالقياس ان الخطاب ورد
بهذه الآية مثلا بالقياس فان القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع الاشكال م وايضا خرج نحو انما
وغاصبة ال اي من الحد مع انها حكم فالمراد هنا من الايمان التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من
الافعال الجوارح م اذ المراد بالافعال افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اي القياس حكم مع انه ليس من افعال
الجوارح ويخرج التكليف العقلي وغير المتعلق بافعال المكلفين ش ويكون حد الفقه العلم بخطابات الله
المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية العملية فخرج التكليف م الا ان يقال يغني بالافعال ما يتعلق
الجوارح وفعل القلب وان لم يعد مما يختص بالجوارح فاندفع ش بهذا القيد الكلام الخارج
الاشكال المتقدم وهو قوله وخرج نحو آمنوا وقد عبروا بالايمان من افعال القلب م والشرعية
ما لا مدرك لها الا خطاب الشارع ش سواء كان الخطاب وارد ابتداء في غير هذا الحكم او ورد ابتداء في صون
نحاح البها هذا الحكم كالمسائل الكلامية فان كون احكامها شرعية لكون الخطاب الشارع فيها ملتمسا عليه
لا يدرك الحكم في المتن م فدخل في حد الفقه حسن كل شيء وقبحه عندنا وعندهم المعتزلة خلافا لنا في بعض الافعال وفيها ما ورد كان عقلا وبعضها لا بل موقوف على
خطاب الشارع فالاول كالكون من الفعل بوجه ما الاخلاق والثاني هو اليه وحده
الفقه يكون صحيحا جاريا على المذهب واما عند الاشعري وابنائه محصل كل شيء وقبحه
شرعي فلا يكون من الفقه في شيء اصلا ويتفاوت الجواد والوجوب فيما وقع فيه الخلاف
الفقه المصطلح عند لعدم فدخل في حد الفقه المصطلح ما ليس منه ولا يكون هذا تعريفا

صحيحا

وايضا يخرج ما يتعلق بفعل الصبي ش كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها
مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمعلق بافعال المكلفين مع انه حكم قال فخ فعلى هذا حكم بالنسبة
لعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والقول الاصح واما في غيره الاسلام والقصاص
فان متعلق الحكم به اداء بدنه حكم شرعي ثم اداء الولي حكم آخر مرتب على الاول لا عينه
وسيجيء في باب الحكم ان الاحكام المتعلقة بافعال العباد تخرج منه ما ثبت
بالنسبة ش اذ الاخطاب بها م لا ان قال ش اعلم ان المصادر قد تقع حالا نحو آتيك طلوع الفجر
اي وقت طلوعه فعلى هذا البعث فانه استئناف مفرع من قوله ويخرج عنه ما ثبت
بالنيابة اي في جميع الاوقات الا في قوله في جواب الاشكال م يدرك بالقياس ان الخطاب ورد
بهذه الآية مثلا بالقياس فان القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع الاشكال م وايضا خرج نحو انما
وغاصبة ال اي من الحد مع انها حكم فالمراد هنا من الايمان التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من
الافعال الجوارح م اذ المراد بالافعال افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اي القياس حكم مع انه ليس من افعال
الجوارح ويخرج التكليف العقلي وغير المتعلق بافعال المكلفين ش ويكون حد الفقه العلم بخطابات الله
المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية العملية فخرج التكليف م الا ان يقال يغني بالافعال ما يتعلق
الجوارح وفعل القلب وان لم يعد مما يختص بالجوارح فاندفع ش بهذا القيد الكلام الخارج
الاشكال المتقدم وهو قوله وخرج نحو آمنوا وقد عبروا بالايمان من افعال القلب م والشرعية
ما لا مدرك لها الا خطاب الشارع ش سواء كان الخطاب وارد ابتداء في غير هذا الحكم او ورد ابتداء في صون
نحاح البها هذا الحكم كالمسائل الكلامية فان كون احكامها شرعية لكون الخطاب الشارع فيها ملتمسا عليه
لا يدرك الحكم في المتن م فدخل في حد الفقه حسن كل شيء وقبحه عندنا وعندهم المعتزلة خلافا لنا في بعض الافعال وفيها ما ورد كان عقلا وبعضها لا بل موقوف على
خطاب الشارع فالاول كالكون من الفعل بوجه ما الاخلاق والثاني هو اليه وحده
الفقه يكون صحيحا جاريا على المذهب واما عند الاشعري وابنائه محصل كل شيء وقبحه
شرعي فلا يكون من الفقه في شيء اصلا ويتفاوت الجواد والوجوب فيما وقع فيه الخلاف
الفقه المصطلح عند لعدم فدخل في حد الفقه المصطلح ما ليس منه ولا يكون هذا تعريفا

صحيحا

النبي عليه السلام لعدم الاجماع في زمنه لا المسايل القياسية للدور بل شرط ملكة الاستنباط
الصحيح وهو ان يكون مفروغا بسرايطه وما قبل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه فجوابه
اولا انه مقطوع به فان الحملة التي ذكرناها آنفا معه ومع ما قد ظهر بزول الوحي به وما انعقد
عليه الاجماع قطعيه وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات
كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام صار كانه قال كلما
غلب ظن المجتهد على الحكم بثبت الحكم وكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا
به فهذا الجواب على مذهبه من قوله ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا واما عند من
لا يقول به فبراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد بثبت الحكم انه يجب عليه العمل او ثبت الحكم
بالنظر الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى م واصول الفقه الكتاب والسنة
والاجماع والقياس وان كان ذا فروعا للثلثة ش لما ذكر ان اصول الفقه ما ينتهي عليه
عرج الفقه اراد ان يبين ان ما ينتهي عليه الفقه اي شيء فقال هو هذه الاربعة
فالثلثة الاول اصول مطلقة لان كل واحد منها ثبت للحكم اما القياس فهو اصل من وجه لانه اصل
بالنسبة الى الحكم في فرع ما لثلثة الاول م اذ العلة تستنبط من موارد ها
ش ويكون الحكم الثابت بالقياس ما سلك الاصل والفرع ما لم يسلك بل هو مظهر اما ثابت
القياس المستنبط من الكتاب كقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي طلبا لحكمة الزجر
بقوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هي الاذى واما
من السنة فكقياس حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين
الثالثة بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا واما
المستنبط من الاجماع فاورد والنظير قياس اللوطي الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة
كقياس حرمة وطي ام المزنية على حرمة وطي ام امرأته التي وطيها والحرمة في المقيس عليه ثابتة
اجماعا ولا نص فيه بل النص ورد في امهات النساء من غير اشتراط الوطي ولما عرف
اصول الفقه باعتبار الاضافة فالآن يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص
فنقول م وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق

اي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا احترازا عن المبادي كالعربية
والكلام واما قولنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل وان استمل على
القواعد الموصلة الى مسايل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل العرض منه الزام الخصم
وذكر القواعد المذكورة في الاوامر والمقدمة وغيرها مما بني عليها لكن الخلاف فيه
ويعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى جزئي الدليل على مسايل الفقه
بالشكل الاول اراد ان المستدل على مسايل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول
من ذكر القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على نبوة العباس وكل حكم يدل
على نبوة العباس فهو ثابت واذا استدل على مسايل الفقه بالملازمات الكلية
من ذكر القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل العباس على ثبوت هذا الحكم يكون
هذا الحكم ثابتا لكن العباس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا ولم انه يمكن ان لا
يكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسايل اصول الفقه لكن يكون مندرجة
في قضية كلية هي مذكورة في مسايل اصول الفقه كقولنا كلما دل العباس على الوجوب في
صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي
كلما دل العباس على ثبوت كل حكم هذا شانه يثبت هذا الحكم والوجوب عن جزئيات ذلك
الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على
الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي احد جزئي الدليل يكون من مسايل اصول الفقه
بطريق التضمن ثم لم ان كل دليل من الادلة السرعية انما يثبت الحكم اذا كان مستملا
على سرايط تذكر في موضعها ولا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو او راجح
ويكون القياس قد ادى اليه راي المجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا
فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى لدليل ملازمة انما تصدق كليه اذا استمل
على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية
التي هي احد جزئي الدليل على مسايل الفقه فتكون تلك المباحث من مسايل اصول
الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الطالم الفحل المجتهد فان المبحوث عنه في هذا

العلم قواعد تتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد
فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي ليس دليل المقلد منها فلهذا لم نذكر مباحث
التقليد والاستفتاء كما انا لا نعد ان نقال ان جميع المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة من
انها تتوصل بها المجتهد لا المقلد فانما المقلد والدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول
هذا الحكم واقع عندي لانه ادى اليه راي ابي حنيفة رحمه الله وكل ما ادى اليه راي ابي حنيفة
رحمه الله فهو واقع عندي فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض
العلماء في كتب اصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا علم اصول الفقه هو العلم
بالقواعد التي يتوصل بها الى مسايل الفقه ولا يقال ان الفقه لان الفقه هو العلم بالا
من الادلة وقولنا على وجه التحقيق لاستناد هذا المعنى فان تحقيق المقلد ان يقلد
مجتهدا يعتقد دلك المقلد حقيقة راي دلك المجتهد هذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر
الى الدليل اما النظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا
عرف انواع الحكم وان اي نوع من الاحكام سبب بالي نوع من الادلة بخصوصيته كلية
من الحكم كلون هذا السبب علة لذلك الحكم فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث
المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف كالكونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك هي مندرجة تحت
تلك القضية فان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن
اثباتها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية
والعوارض التي تعرض على الاهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية
ايضا لاختلاف الحكم باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها
ويكون تركيب الدليل على اثبات مسايل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم
هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه ولم يوجد
العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذا
هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوت القياس
الذي هو موصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسايل اصول الفقه وطريق الدلالة

بهذا الحكما

كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات بسبب ذلك
الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الى اخره فعلم ان جميع المباحث المندرجة تحت
تلك القضية الكلية المذكورة التي هي احد مقدمتي الدليل على مسايل الفقه فهذا معنى التوصل
الغريب المذكور واذا علم ان جميع مسايل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل
على ثبوته دليل كذا فهو بانه كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا ثبت ذلك الحكم علم انه
يبحث في هذا العلم عن الادلة السرعية والاحكام الكلية من حيث ان الاولى مثبتة
للثانية والثانية مثبتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى الاولى متبعة للثانية بعضها
وبعضها ناشية عن الادلة وبعضها ناشية عن الاحكام فموضوع هذا العلم الادلة السرعية والاحكام
اد يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة السرعية وهي اثباتها الحكم وعن العوارض
الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بالادلة ثم فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما
تتعلق بها من الفائدة في قوله فيبحث متعلق بحد هذا العلم اي اذا كان حد اصول الفقه
هذا يجب ان يبحث فيه عن الادلة والاحكام ومتعلقاتها والمراد بالاحوال العوارض
الذاتية وما تتعلق بها عطف على الادلة والضمير في قوله بها واحد بالاحوال العوارض
الذاتية وما تتعلق يرجع الى الادلة وما تتعلق بها هي الادلة المختلف فيها وادلة المقلد
هو المستفتي وايضا ما تتعلق بالادلة الاربعة فالم مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن
الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام منها العوارض
الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليس مبحوثا عنها لكن لها
مدخل في لحوق ما هي مبحوث عنها كلونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك
ومنها ما ليس كذلك في القسم الاول يقع محمولا لاشئ القضايا التي هي مسايل هذا العلم
والقسم الثاني يقع اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد
يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا
وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم بلهم
اقسام ايضا واما الثالث فيخرج عن هذا العلم وعن مسايلهم ويلحق به البحث

المبحوث عنه ناشيه عن احد المضافين والبعض عن الاخر فموضوع هذا العلم كلا
المضافين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافه لايكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيره لان
اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات اي المسايل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب
اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ماوقع الاصطلاح على انه واحد من غير رعاية معنى
يوجب الوحده فلا اعتبار به على ان لكل واحد ان يصطلح ان الفقه والهندسه علم واحد
وموضوعه شيان فعل المكلف والمقدار وما اورد من النظر وهو بدن الانسان
والادويه بحوانه ان البحث في الادويه انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح بعضها
ويمرض بعضها فالموضوع في الحقيقه بدن الانسان ومنها انه قد ذكر الحكمه في الفن
ولها معنيان احدهما ان الشيء من تلك الحيثيه موضوع كما يقال ان الموجود من حيث انه
موجود موضوع العلم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحقه من حيث انه موجود كا
والكره ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثيه لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث
فيه عنه او عن اجزايه وبانيه ان الحيثيه تكون بيانا للاعراض الذاتيه المبحوث عنها
فانه يمكن ان يكون للشيء اعراض ذاتيه متنوعه وانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثيه بيان
ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح او يمرض وموضوع الهيئه
اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن
الصحه والمرض وفي الهيئه عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث في الطب عن
عن اعراض لاحقه لاحد الحيثيتين ولا يبحث عن الحيثيتين والواقع خلاف ذلك ومنها ان
ذكر المشهور ان الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين اقول هذا غير ممنوع بل واقع
فان الشيء الواحد له اعراض متنوعه فيذكر علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا وانا فلنا ان
الشيء الواحد الجميع يوصف بوصفات كثيره ولا يضر ان يكون بعضها اضافيه وبعضها
سلبيه ولا شيء منها يلحقه لجزء لعدم الجزء فلحوق بعضها لا يدان يكون لذاته قطعا للتسلسل
في المبدا فلحوق البعض الاخر ان كان لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره نتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي
الى ذاته قطعا للتسلسل في المبدا ولانه يلزم استكمال المشروح واذ ابنت ذكر يمكن ان يكون الشيء

عما يبحث عنه هذا الادله وهو الحكم وما يتعلق به الضمير المجرور في قوله يلحق يرجع الى البحث المذكور في قوله
وقوله عما يبحث اي عن احواله ما يبحث في قوله عما يتعلق به اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه
واعلم ان قوله ويلحق يحتمل امرين احدهما ان يراد به ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث
الادله على ان موضوع هذا العلم الادله والاحكام والثاني ان موضوع العلم الادله فقط
واما يبحث عن الاحكام على انها من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه مثلا
ثم ادلته العلم بالادله من حيث انها مثبته للحكم فالمباحث الناشئه عن الحكم وما يتعلق
به خارجه عن هذا العلم وهي مسايل قليله يذكر على انها لواحق وتوابع لمسايل هذا العلم
كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصله الى تصور وتصديق
فجميع مسايل المنطق راجعه الى احوال الموصل وان كان بحث فيه على سبيل التذنيب من احوال
المتصور الموصل اليه كالبحث عن الماهيات انها قابله للحد فهذا البحث يذكر على طريق
التبعيه فلذا هنا وفي بعض كتب الاصول لم تعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن
الصحيح هو الاحتمال الاول وقوله وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين
وهو قديم فالمراد بتلك الادله الاربعه ثبوت علمائنا به بسبب الادله وان اريد بالحكم اثر الخطاب
كالوجوب والحرمه فثبوت بعض الادله الاربعه صحيح دون البعض لا كالقياس مثلا لان القياس
غير مثبت للوجوب بل مثبت عليه ظنا بالوجوب كما قيل ان القياس مثلا مظهر لا
مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن وان نوقش في دلالة لفظ الوجوب
لاجل ان المراد به المعنى الكفيل والمجازي معا فمعقول نريد به الجمع اثبات العلم لنا او غلبة الظن
لنا واعلم انا لما وقفنا مباحث الموضوع والمسايل اردنا ان نشير بعض مباحثها
التي لا يستغني المحصل عنها وان كانت لا يليق بهذا الفن منها انهم قد ذكروا ان العلم
الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب يبحث فيه عن احوال بدن الانسان
وعن الادويه ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه ان علم ان كان اضافه
سواء كان تصورا او تصديقا الى آخر كما ان اصول الفقه يبحث عن اثبات الادله للحكم وقد يطلق يبحث عن اثبات
تصورا او تصديقا الى تصور او تصديق ويكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث

الواحد موضوع علمين وتكون غيريتها بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك ان اتحاد
العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومين واختلافهما والمعلومات هي المسايل
وكما ان المسايل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم فكذلك
تتحد المسايل وتختلف بحسب محمولاتها وهي راجعة الى تلك الاعراض وان اريد ان
الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فلا مشاحة في ذلك على ان قولهم
ان موضوع الهيئة هي اجسام العالم من حيث لها شكل وموضوع علم السماء والعالم
من الطبيعي اجسام العالم من حيث لها طبيعة قولنا ان موضوعهما واحد لكن اختلافهما
باختلاف المحمول لان الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لانها جزء الموضوع والا لزم ان
لا يبحث فيهما عن هاتين الحيثيتين بل عما يلحقهما لهاتين الحيثيتين والواقع خلافه
وذلكم فتضمن الكتاب على قسمين القسم الاول في الادلة وهو على اربعة اركان الركن
الاول في الكتاب اي القرآن وهو ما نقل البنا بين دفتي المصاحف نواتر اس فخرج سايز
الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراآت الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا
التعريف دوري لانه عرف القرآن بما نقل في المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد ان يقال
الذي كتب فيه القرآن فاجيب عن هذا بقولنا م ولا دور لان المصحف معلوم س فلا نحتاج
فلا نحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن ثم اورد تحقيقا في هذا الموضع ان هذا
التعريف اي نوع من انواع التعريفات فان اتمام الجواب موقوف على هذا فقلت م وليس
هذا تعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد ولا القرآن س فان العلماء
قالوا سواء نقل الينا الى اخره فلا يخلو اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا
الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد وان عرفوا
القرآن بهذا فليس تعريفا لماهية القرآن ايضا بل تشخيصه م لانه يطلق على الكلام
الازلي وعلى المقروء فهذا تعيين احد محتمليه وهو المقروء س فان القرآن لفظ مشترك
يطلق على الكلام الازلي الذي هو صفة الحق عز وعلا ويطلق ايضا على ما يدل عليه من
المقروء وكانه قيل اي المعنيين تريد وعلى ما نقل الينا الى اخره اي تريد المقروء فعلى هذا

لا يلزم الدور وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن لانه ان عرف ماهية القرآن بالمكتوب
في المصحف فلا بد من معرفة ماهية المصحف ولا يكفي حينئذ معرفة المصحف بمعض الوجوه كالاضافة
ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على ماهية القرآن ثم اراد ان يبين ان القرآن ليس قابلا
للحد بنوا على ان الشخصي لا حد له س فان الحد هو القول المعرف للشيء المشمل على اجزايه وهذا
لا يفيد معرفة الشخصيات بل لا بد من الاشارة او نحوها الى مشخصاتها لتحصل المعرفة فهو اذا
عرفت ذلك فاعلم ان القرآن لما نزل به جبريل صلوات الله عليه فقد وجد مشخصا فان كان
القرآن عبارة عن ذلك المشخص لا يقبل الحد لكونه شخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك
المشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء نزل جبريل او زيد او عمرو وعلى ان
الحق هذا فقولنا على ان الشخصي لا حد له تاويلان احدهما ان لا نسلم ان القرآن شخصي بل عينا
ان صور القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان الشخصي لا يقبل
الحد فكون الشخصي لا حد له جعل دليلا على ان القرآن لا حد له لان معرفة كل واحد منهما موقوفة
على الاشارة اما معرفة الشخصي فظاهر اما معرفة القرآن فلا تحصل الا ان يقال هو هذه
الكلمات وتقرأ من اوله الى اخره وبانهما ان نقول لا مشاحة في الاصطلاحات فنعني
بالشخصي هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فان الاعراض تنتهي
بمشخصاتها الى حد لا يقبل التعدد والاختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محالها فقط
كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب محلها بان يقرأها زيد او عمرو وعنينا
بالشخصي هذا والشخصي بهذا المعنى لا يقبل الحد فاذا سيل عن القرآن فانه لا يعرف حينئذ الا
بان يقال هو هذا التركيب المخصوص وتقرأ من اوله الى اخره فان معرفته لا يمكن الا بهذا
الطريق وقد عرف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول
تعريف الماهية يلزم الدور ايضا لانه ان فسر بالسورة فلا بد ان يعال بعض من القرآن وكذا
ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص ويعني بالسورة هذا المعهود المتعارف
كما عنينا بالمصحف لا يرد الاشكال عليه ولا علينا م ونورد ابحاثه في محالها الكتاب م في
ما بين الاولين افادته المعنى س اعلم ان الغرض افادته الحكم الشرعي لكن افادته الحكم الشرعي

موقوف على افادته المعنى فلا بد من البحث في افادته المعنى فيبحث في هذا الباب عن
الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث انها تفيد المعنى م والثاني
في افادته الحكم الشرعي فيبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهي من حيث
انه يوجب الحرمة والوجوب في الجملة حكم شرعي م الباب الاول
لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربعة اقسام س المراد
من النظم ههنا اللفظ الا ان في اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء ادب لان اللفظ
اسقاط سي من الفم فلهذا اختار لفظ النظم مقام اللفظ وقد روي عن ابي حنيفة رحمه الله
انه لم يجعل النظم لازما في حق جواز الصلوة حاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ غير
العربية في الصلوة من غير عذر جازت الصلوة عنده وانما قال خاصة لانه جعله لازما
في غير حواز الصلوة كقراءة الجنب والحايض حتى لو قرأ اية من القرآن بالفارسية كره
لانه ليس بقرآن لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا القول اي عدم لزوم النظم
في حق جواز الصلوة فلهذا لم اورد هذا القول في المتن بل قلت ان القرآن عبارة عن
النظم الدال على المعنى ومشائخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى والظاهر ان مرادهم
النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة م باعتبار وضعه لس هذا هو القسم الاول
من التقسيمات الاربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك
كما بانه وهذا ما قاله فخر الاسلام الاول في وجوه النظم صيغة ولغة م ثم باعتبار استعماله
فيه س هذا هو القسم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال انه مستعمل في الموضوع له
او في غيره كما يجيء م ثم باعتبار ظهور المعنى وخفائه ومراتبهما س وهذا ما قاله فخر الاسلام والثاني
في وجوه البيان بذلك النظم وانما جعلت هذا القسم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على
عكس ما قاله فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه م ثم في كيفية
دلالته عليه س وهذا ما قاله فخر الاسلام والرابع في وجوه الوقوف على احكام النظم م
التقسيم الاول س اي الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى م اللفظ ان وضع للكثير وضعا متعددا
فمشترك كالعين س مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان م ووضعا

واحدا

واحدا سواء وضع للكثير وضعا واحدا م والكثير غير محصور فعام ان استوفى
جميع ما يصلح له والا فجمع منكر ونحو س فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير
محصور مستوفى لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج
ما لم يوضع للكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد فان المائة مثلا وضعت
وضعا واحدا للكثير وهي مستوفية لجميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستوفى
لجميع ما يصلح يخرج الجمع المنكر نحو رايت رجالا وهذا معنى قوله والا فجمع منكر
اي وان لم يستوف جميع ما يصلح له وقولهم نحو مثل رايت جماعة من الرجال فعلى قولهم من لا
تقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى من يقول
بعمومه فالمراد من الجمع المنكر ههنا الجمع المنكر الذي يكون القرينة على انه غير عام فان
هذا يكون واسطة بين الخاص والعام نحو رايت اليوم رجالا فان من المعلوم ان جميع الرجال غير
مراد م وان كان س اي الكثير م محصورا كالعدد والتثنية او وضع للواحد فخاص س سواء
كان الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس م ثم المشترك ان ترجح
بعض معانيه بالراي يسمى ماولا س واصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة اي
باعتبار الوضع الى الخاص والعام والمشترك والمؤول وانما لم اورد المؤول في القسمة لانه ليس
باعتبار الوضع بل باعتبار راي المجتهد ثم منا الى تقسيم اخر لا بد من معرفته ومعرفة الاقسام
التي يحصل منه وهو هذا م وايضا الاسم الظاهر ان كان معناه عينا ما وضع له المتن
منه مع وزن المتن فصفة والا فان تضمن معناه فعل والا فاسم جنس وهما اما
مستقلان او لا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق او مع قيد
او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعهود او منكرا فمنكر فهي ما وضع لشيء لا بعينه
عند الاطلاق للسامع س والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق له اي للسامع وانما قلت
عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع
وانما قلت للسامع لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للمتكلم فعلم هذا
التقسيم حد كل واحد من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع

للواحد النوعي واعلم انه يجب في كل قسم من هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا توهم التناقض بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مشتركات العيوب فمن حيث ان العين وضعت تامة للبصارة وتامة لعين الماء يكون العيون مشتركة بهذه الحقيقة ومن حيث ان العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا يكون عاما بهذه الحقيقة فعلم انه لا تنافي بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تنافي اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحقيقتين فاعتبر هذا في البواقي فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرنا م **فصل** الخاص من حيث هو خاص س اي من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة م تلام يوجب الحكم س فاذا قلنا خاص زيد عالم فزيد خاص فيوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ خاص فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد م قطعا س ويسمى ان يراد بالقطع معنيان والمراد هنا الاعم وسواء تكون احتمال ناش عن دليل او لا ان لا يكون احتمال اصلا م ففي قوله تعالى ثلثة قروء القرء لا يحمل على الطهر والا فان احتسب الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض وان لم يحتسب يجب ثلثة وبعض س اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله تعالى المطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء المراد من القرء الحيض عند ابي حنيفة رحمه الله والطهر عند الشافعي رحمه الله فنحن نقول لو كان المراد الطهر يبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر والطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلثة اطهار وبعض وان احتسب كما هو مذهب الشافعي رحمه الله يجب طهران وبعض على ان بعض الطهر ليس بطهر والا كان الثالث كذلك س جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا بل الواجب ثلثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر اذا ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك لما كان بين الاول والثالث فرق فيكون الثالث بعض طهر فنضيف انه اذا مضى من الثالث شيء يحل فيها النزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي رحمه الله وقد

تقدير

تعرضت بهذا م وقوله تعالى وان فان طلقها فلا تحل ر الفاء لفظ خاص للتعقيب فقد عقب الطلاق الاقتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي رحمه الله بطل موجب الخاص بحقيقته انه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المراة وفي تخصيص فعلها هنا تقدير نعلم الزوج على ما سبق وهو الطلاق فقد بين نوعيه تغرم مال وبمال لا كما يقول الشافعي رحمه الله ان الاقتداء فسخ فان ذكر زيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا بمال او بغيره فوقع اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاقرب يفسد التركيب س اعلم ان الشافعي رحمه الله وصل قوله فان طلقها بقوله الطلاق مرتان وبحعل ذكر الخلع وسط قوله ولا يحل لكم ان تاخذوا الى قوله فلا جناح عليهما فيلزم الطالموف معترضا ولم يحعل الخلع طلاقا بل فسخا والاصح الاول لان مع الخلع ثلثة فيصير قوله فان طلقها رابعا قال المخلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها يصير متصلا باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور في المتن مشروحا م وقوله تعالى ان تعفوا ما موكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلا سقط الابتغاء س اي الطلب وهو العقد الصحيح عن العمال اصلا فيجب بنفس العقد من بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا م خلافا للشافعي رحمه الله س والخلاف مبني على مسئلة المفوضة اي التي تزوجت بلا مهر او تكحت على ان لا مهر لها لا يجب المهر عند الشافعي رحمه الله عند الموت او الدخول عليها وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما م وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا خص فرض المهر وتقديره بالشارع فيكون ادناه مقدرا خطابا لهم س لان قوله تعالى فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشرع اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر فالمهر احاطا فتعين الثاني فيكون الادنى مقدرا لما بين ذلك المفروض قدرناه بطريق الدلالة والقياس في شيء هو معتبر شرعا مثل هذا الباب لكونه عوضا لبعض اعضاء الا وهو عشرة دراهم فانه تتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي رحمه الله كل ما يصح ثمنا يصح مهرا وقد اورد في الاسلام في هذا الفصل مسايل اخر اوردنا نهاية في الزيادة على النصف في آخر فصل النهي الا مسئلتين تركناهما بالكلية مخافة التطويل وهما مسئلة الهدم والقطع من الضمان م **فصل** حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه يحتمل الاختلاف اعداد الجمع س فان جمع القلة يصح

ان يراد منه كل عدد من الثلثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى مالا نهاية له فانه اذا قال لزيد علي اقل من يصح بيانه من الثلثة الى العشرة فيكون مجملا م وانه يوكد بكل واجمع ولو كان مستعرقا لما احتيج الى ذكرهما لانه قد ذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس س المراد به نعيم بن مسعود او اعرابي آخر والناس الثاني اهل مكة م وعند البعض يثبت الاقل وهو الثلثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن س فانه اذا قال لفلان علي دراهم يحب بثلثة باتفاق العلماء وبعلم لكما نقول انما يثبت بالقرائن الدلالة لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص م وعند ما وعند الشافعي رحمه الله يوجب الحكم في الكل س كوجاءة القوم يوجب الحكم وسوء نسبة المجيء الى كل فرد من افرادها التي تسمى القوم م لان العموم معنى مقصود فلا بد ان يكون للفظ يدل عليه س فان المعاني التي تقصد في التخاطب قد وضع الالفاظ لها م وقد قال علي رضي الله عنه في الجمع بين الاختين وطيا على ملك يمين احلتهما ايه ومعنى قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم س فانه يدل على حل وطي كل امة ملكه سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطي او لا م وحرمتهما اية ومعنى ان تجمعوا بين الاختين س فانه يدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطي على ملك اليمين م كما في الجمع راجح س كما بيانه في باب التعارض ان الجمع راجح على الطرح م وابن مسعود رضي الله عنه جعل قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ناسخا لقوله والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل س اختلف علماؤنا رضي الله عنهم في حامل توفي عنها زوجها فقال علي رضي الله عنه تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الايتين احديهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى في سورة النساء القصرى وهي قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود رضي الله عنه علمت انا اهلية ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن الاية فقوله سر يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا او لا وقوله تعالى واولات الاحمال يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها فجعل قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا لقوله تتربصن بمقدار ما نسخ وهو الايتان وسواء اذا توفي عنها زوجها تكون حاملا م وذلك لان عاما كلية س اي النصوص الاربعة التي عسكر به علي وابن مسعود

الخصوص

مسعود رضي الله عنهما في الجمع بين الاختين والعدة م لكن الشافعي رحمه الله سود ليل فيه شبهة فيحور تخصيصه بخبر الواحد والقياس س اي تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس م لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شايع فيه س اي التخصيص شايع في العام م وعندنا هو قطعي مساو للخاص فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص بقطع لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما الا ان تدل القرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة بر بنع الامان عن اللغة والشرع لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشي عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص فالتاكيد يجعله محكما س هذا جواب عما قال الواقفية انه يوكد بكل واجمع وايضا عما قال الشافعي رحمه الله انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعي ان العام لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص كاحتمال المجاز في الخاص فاذا اكد يصير محكما اي لا يبقى فيه احتمال اصلا لانه ناشي عن دليل ولا غير ناشي فان قيل احتمال المجاز في الخاص ثابت في العام مع احتمال اخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص باحتمالها فاخص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص لمعنى واحد مجازي ولفظ خاص آخر لمعنيين مجازيين او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح الا ان على الثاني فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات مجاز الكثير لا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شايع بلا قرينة فان المخصص اذا كان سوى العقل او نحوه فهو نادر جدا الا شذوذا على ما بانا ولا يورث شبهة فان كلما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت العام وان كان المخصص سوى الكلام فان كان منفصلا لا نسلم انه مخصص بل ناسخ فان الكلام في المخصص الذي يكون موصولا وقليل ما هو م فاذا ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة س مع ان في الواقع احدهما ناسخ والاخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح م فعند الشافعي رحمه الله يخصص م وعندنا يثبت حكم التعارض مع قدر ما بانا ولا فرق ان كان العام متاخرا في نسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متاخرا فان كان موصولا يخصه وان كان

مزاحيا بنسخة ذكر القدر عندنا س اى فى القدر الذى تناوله العام والخاص ولا يكون الخاص
ناسخا للعام بالكلية بل فى ذكر القدر الخاص فقط م حتى لا يكون العام عاما مخصوصا س بل يكون قطعيا
فى البقية لا كالعام الذى خص منه البعض م وفصل قصر العام على بعض ما تناوله لا يخلو من ان يكون
بغير مستقل س اى بكلام تعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان
كلاما اولا بل كف م وسواء اى غير المستقل م الاستثناء والشرط والصفة والغاية س فالاستثناء يوجب
قصر العام على بعض افراده والشرط قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو ان طالق ان دخلت
الدار والصفة توجب القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو فى الابل السائمة زكوة والغاية توجب القصر على
البعض الذى جعل الغاية حده له نحو فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق او على ما وراء الغاية م
كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل م او بمستقل وهو التخصيص وسواء
بالكلام او غيره وسواء العقل س الضمير يرجع الى غيره م نحو حالق كل شئ علم ضرورة ان الله تعالى
مخصوص منه وتخصيص النص والمخوف من مخالفات الشرع من هذا القبيل واما الحس نحو اوتيت
من كل شئ واما العادة نحو لا يأكل رأسا بيض على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون
اللفظ اولى بالبعض الاخر نحو كل مملوك لى حر لا يقع على المكاتب وبسبب مشكل او زايد س عطف على
قوله او ناقصا م كالفاسق لا يقع على التقى فى غير المستقل اى فيما اذا كان السبب الموجب لعموم العام
غير مستقل م وسواء اى العام م حقيقة فى البقية س لان الواضع وضع اللفظ الذى لا ينفك عنه للباقى
م وسواء اى العام م مجاز لا شبهة فيه اى فى البقية وهذا اذا كان الاستثناء معلوما اما اذا كان مجهولا
فكلام م وفى المستقل كلاما او غيره اى فيما اذا كان القاصر مستقلا او بسبب هذا تخصيصا سواء كان
المخصص كلاما او غيره م مجاز س اى لفظ العام مجاز فى البقية م بطريق اطلاق اسم الكل على البعض
من حيث التصور اى من حيث انه متصور على الباقى م حقيقة من حيث المتناول اى من حيث
ان لفظ العام موضوع للباقى يكون حقيقة على ما يأتى فى فصل المجاز ان شاء الله تعالى م وهو محجوج
فيه بسبب ولم يفرقوا بين كونه بالكلام او غيره س فان العلماء قالوا لكل عام خص بمستقل فانه دليل
فيه بسبب ولم يفرقوا فى هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما او غيره لكن يجب هاهنا فرق وهو ان
المخصص بالعقل ينبغى ان يكون قطعيا لانه فى حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء منه اعتمادا على العقل
على انه مفروغ عنه حتى لا ينقلب ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة وانتم سكارى

دليل

دليل شبهة وهذا فرق لم تدرك بدركه وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التى خص
منها البصير والمخوف بالعقل دليل شبهة كالخطابات الواردة فى الفرائض فانه لم يقل احد بها
اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة وكل ما يوجب العقل تخصيصه
تخص به مالا فلا م واما المخصوص بالكلام فعند الكرخى لا يتوجه اصلا معلوما كان المخصوص
كالمستثنى من جنسه خص من قوله اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك م او
مجهولا كالربوا س حيث خص من قوله تعالى واحل الله البيع م لانه ان كان مجهولا صار الباقى مجهولا
لان التخصيص كالاستثناء اذ موصولين انه لم يدخل س اى التخصيص بين ان المخصوص لم يدخل
تحت العام كالاستثناء فانه بين ان المستثنى لم يدخل فى صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا لا يكون
الباقى فى صدر الكلام مجهولا ولا سببته الحكم م وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام
مستقل والاصل فى النصوص التعليل م ولا يدرك بالتعليل يبقى الباقى مجهولا وعند البعض
ان كان معلوما فى العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء س اى انه بين انه لا يدخل م
فلا يحتاج بقاء العام الى التعليل س اذ الاستثناء لا يفيد التعليل لانه غير مستقل بنفسه فى صورة الاستثناء
العام حجة فى الباقى كذلك التخصيص م وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا س ان التخصيص
كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقى مجهولا فلا يبقى العام حجة الباقى م وعند البعض ان كان معلوما
فكما ذكرنا آنفا س ان العام حينئذ فيما وراء المخصوص كما كان م وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام
مستقل بخلاف الاستثناء ولما كان المخصص كلاما مستقلا وان كان معناه مجهولا يسقط موجبه ولا يتعدى
جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل متعلق بصدر الكلام فجهالته تتعدى
الى صدر الكلام م وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم انه غير مجموع على ظاهره وسواء ارادة الكل علم ان
المراد البعض بطريق المجاز فاذا كان كل افراده ما يه وعلم ان الما يه غير مرادة وكل من الآحاد الى
دون الما يه مساوية ان اللفظ مجاز فيه فلا يعين عددا معينا منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثم تمكن
الشبهة فيه بقوله فيصير عندنا كالعام الذى لم يخص عند الشافعى رحمه الله حتى يخصه خبر الواحد والقياس
ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال لكن لا يسقط الاحتجاج به لان
المخصص شبيه الناسخ بصيغته والاستثناء لما قلنا فان كان مجهولا يسقط فى نفسه للشبهة الا ان

وبوجب جهالة في العام المشبه الثاني فدخل السكر في سقوط العام فلا يسقط به آي بالسكر
اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص دخل السكر فيه هذا يفي معمولا به ام بطل فلا يبطل
بالشك م وان كان بعد ما المخصص م محلوما فالشبه الاول يصح تعليله س لا نريد بقولنا فالشبه
الاول انه من حيث انه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح ان تعلل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد
العام لتنسخ بالقياس بعض آخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح
على ما بانا في هذه الصفحة بل نريد انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله م كما هو عندنا س فان عندنا
وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائي واذا صح تعليله لا ندري انه كم يصح بالتعليل ابه
بالقياس وكم بقي تحت العام م فوجب جهالة ما بقي تحت العام وللشبه الثاني لا يصح تعليله
كما هو عند البعض فدخل السكر في سقوط العام فلا يسقط به الشبه الثاني هو شبه الاستثناء من
حيث ان المخصص بين ان المخصوص غير داخل في حكم العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب
الجبائي كما لا يصح تعليل المستثنى واحد البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله بصير النسخ
تحت العام مجهولا فلا تبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص
حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند
اكثر العلماء صحة تعليله يجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا عسكر لكم بزعم
الجبائي ان عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال م على ان احتمال التعليل لا يخرجه
من ان يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا س فان المخصص اذا لم
يدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام في البقية حجة وان عرف فيه علة فكل ما يوجد العلة فيه يخص قياسا
وما لا فلا فلا يسقط العام باحتمال التعليل م فظهر هذا الفرق بين التخصيص والنسخ س اي
لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا
يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في بعض افراد العام لتثبت النسخ في بعض آخر قياسا ش
ان يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون ورود متراخيا عن ورود العام فانا نجعله
ناسخا لا مخصصا على ما سبق م فان العام الذي نسخ بعض ما تناوله لا تنسخ بالقياس لان القياس
لا تنسخ النصوص اذ هو لا يعارضه لانه دونه لكن يخصه ولا يلزم به المعارضة لانه تبين انه لم يدخل

وهذا

وهذا مسايار من الفروع ما سبب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص م فنظير الاستثناء
ما اذا باع الجد والعبد بثمن اد باع عبدين الا هذا بحصته من الالف بطل البيع لان احدهما
لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد
بالشرط الفاسد س فتي المسئلة الاولى ليس حقيقة الاستثناء لكنها تناسب الاستثناء ان الاستثناء
يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل الجد تحت الايجاب من ان صدر الكلام
تناوله فصار كانه مستثنى وفي المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عبدين الا هذا حقيقة الاستثناء موجودة
فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر لوجهين احدهما انه يصير البيع في الآخر بحصته
من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع بالحصة
بقاء صحيح كما مر في المسئلة التي تلي نظير النسخ والثاني ان البيع في الآخر مع بشرط مخالف لمقتضى العقد
وهو ان ما ليس بمبيع وهو الجد او العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع م ونظير النسخ باع عبدين
بالف فمات احدهما قبل التسليم بعد العقد في البقية بحصته س هذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان
العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن عاما في يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه
فصار كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا فسد البيع في العبد الآخر مع انه يصير مبيعا بالحصة
لكن في حالة البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة الحادثة لا تفسد م ونظير التخصيص باع عبدين
بالف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان المبيع ما خيار يدخل في الايجاب لا الحكم
فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كان داخلا
منهما يصح لشبه النسخ ولم نعتبر هنا شبه الاستثناء حتى نفسد بالعقد بالشرط الفاسد بخلاف الجد
والعبد اذا بين حصة كل واحد عندنا خلافا لزفر رحمه الله وبيان مناسبتها التخصيص ان التخصيص
يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهنا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم على
ما عرف من حيث انه داخل في الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير
داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون
كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه صح
البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا

باع هذا وذكر مائتين هذا بالف وذكر الف صفقة واحدة بخلاف ما اذا باع ذكر والانثى ان كون ثمن الخادم معلوما ولكن ثمنه لا يكون معلوما والمالك على الشركة يرى ان لا يكون شئ منهما معلوما فلو راعينا كونه داخلا في الحساب يفسد البيع في الصور الاربع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالف صفقة واحدة حيث يصح البيع في العبد لانه يصير مبيعا بالملحقة لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع ولو راعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع اما الف اذا كان على من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واذا كان احدهما او كلاهما مجهولا لا تنتفي الجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا علم ان شبهة النفي توجب القوة في الجميع تشبه الاستثناء يوجب الفساد في الجميع فراعينا التبعيض فقلنا الف اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح تشبيه الاستثناء واذا كانا معلومين فصح البيع بالكل لتشبيه النفي ولم نعتبر هنا شبه الاستثناء حتى نفسد بشرط الفاسد وهو ان البائع يصير شرطا لقبول المبيع كلا في مائة باع الحر والعبد بالف صفقة واحدة وتبين ان كل منهما حر نفسد البيع في العبد عند ابي حنيفة رحمه الله لان الحر عندهم لا يدخل في البيع اصلا بصير كالاستثناء بلا نسبة الى الثمن فيكون مائة البائع شرطا لقبول المبيع

فصل في الفاظه وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم وهو في صيغ الجمع او كل واحد على مسبل الشمول نحو من ياتني فله درهم او على سبيل البدل نحو من ياتني فله درهم فالجمع وما في معناه يطلق على الثلثة فصاعدا اثنى وقولنا يطلق على الثلثة فصاعدا اي يصح اطلاق اسم الجميع والقوم والرهط على كل عدد متبين من الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلقت على عدد دون ما يدل على احد اضلاعه كالعشرة اذا كان له بينة عبد مثلا او حر عبد فقال عشرتي احرار يعتق جميع العبيد ولم يصدق انه يحمل العشرة على تسعة فصاعدا فان هذه الفاظ تفيد العموم لان اقل الجمع ثلثة وعند الرفض اثنان لغة له تعالى فان كان له اخوة والاخوان وقوله تعالى في وصف الملكين بانا وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا اجماع اهل اللغة في اجناس مصيغ الرهط والقوم والثلثة والجمع والاتباع في الارث والوصية فان اقل الجمع فيها اثنان وقوله تعالى في وصف الملكين بانهما كانا كاذبين كما يقال في الجمع للواحد والمذكر حكي عن الخليل وعلى هذا يقدم الامام ش فانه لو كان المشهود له عبدا يقوم على حسب الامام اثنى الا من فصاعدا الا الامام يقدم او اجماع الكل ش بعد فوت الحال فانه لما

كان

كان الاسلام صعبا فانهى النبي عليه السلام عن ان يسافر واحد او اثنان يقوله الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين فانا عملنا على هذه المعاني للاجماع اهل اللغة م ولا تمسكهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التسعة والجمع لان المثنى جمع س فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع وتقع على اثنين فعلم ان اثنين جمع فنقول فعلنا فعلتا غير مخصص بالجمع بل مشترك بين التسعة والجمع لان المثنى جمع م فصح تخصيص الجمع س بقولنا ان اقل الجمع ثلثة والمراد بالتخصيص المستفاد م وما في معناه س كالرهط والقوم م الى الثلثة والمفرد بالحر علم على الجمع اي المفرد الحقيقي م كالرجل وما في معناه س كالجمع الذكر يراد به الواحد م نحو لا انزوج النساء الى الواحد س اي يصح تخصيص المفرد الى الواحد م والطائفة كالمفرد س بهذا فسر ابن عباس رضي الله عنهما قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة منهما س اي من الفاظه م الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهودا لان المعرف ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل

س اعلم ان التعريف اما للعهد الخارجي او الذهني واما لاستغراق الجنس واما للتعريف الطبيعي لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس وتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس جاز ايضا او ذهنا فحمل اللام على ذكر البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك ففي الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا الماهية من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما بيناه في هذه الصيغة ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن عهد فقوله ولا بعض الافراد لعدم الاولوية اسأت الى نفسك فعلا فنعين الاستغراق م ولتمسكهم بقوله عليه السلام الائمة من قريش س لما وقع الاختلاف بعد رسول الله عليه السلام في الخلافة تعالى الانصار منا امير ومنكم امير وتمسك ابو بكر رضي الله عنه بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكره احد م ولصحة الاستدلال مسائل ذكرها في مسائل الجمع لله هذا الجمع

س اي المحلى باللام م مجاز عن الجنس وبطل بالجمعية حتى لو حلف لا اتزوج النساء تحنث بالواحدة

الجمع م

ان ضرب رجلا معبده حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلا فسر ط البر اه
لا يضرب احدا من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي وانما قد قوله
اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبدي
حر فمعناه اضرب رجلا فسر ط البر ضرب احد من الرجال فيكون للاحتراز الجزئي م ولذا
النكرة الموصوفة عامة عندنا نحو لا اجالس الا رجلا عالما فانه ان جالس كل عالم لقوله م
والعبد مؤمن خير من حر مشرك وقول معروف س وانما يدل على العموم لانه في موضع التعليل
لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا والحكم عام ولو لم يكن العلة عامة لما صح التعليل
م ولان النسبة الى المستقبل تدل على علية الماخذ فعلم ان النسبة الى الموصوف بالمشتق لان
قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم لعموم العلة س فان قوله لا اجالس الا
عالما عام لعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما فان الظهر بالموصوف في مواد الرجل وقوله
لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما ايضا م فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد
من اقسام الخاص فلما خاص من وجه عام من وجه خاص بالنسبة الى المطلق الذي
لا يكون فيه ذلك التقييد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك م والنكرة في غير هذه المواضع خاص لكنها
تكون مطلقة اذا كانت في سياق الاثبات نحو ان تذبحوا بقرة ويثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا
كان في الاخبار نحو رايت رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى اذا اعيدت معرفة
كانت عينها لان الاصل في اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت فكذلك الوجهين س اي اذا اعيدت
المعرفة نكرة كان الثاني غير الاول وان اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول فالمعتبر تنكير الثاني
وتعريفه م قال ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى ان مع العسر يسرا الاية لن يغلب عسر يسرين
والاصح ان هذا تاكيد وان اقترانه بالف وتنكير يسر من نحو الف وان اقترانه منكرا نحو الفا
عند ابي حنيفة رحمه الله الا ان نحو الجملة س فالاقسام العقلية اربعة في قوله تعالى كما ارسلنا الى
فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة فقوله تعالى ان مع العسر يسرا اعيدت
النكرة نكرة والمعرفة معرفة وقد تطرد الحرفة التي تعاد نكرة غير هذا كقولك رصوما اذا اقترانه بتقييد ثم اقترانه
مجلس آخر بالف منكر لا دلالة لهذا على ان نحو الفا عند ابي حنيفة رحمه الله م ومنها التي

ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والواو حرف شيء لزيد وللفقراء يقتضي تغاير بينهم
لقوله تعالى ولا تحلق رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله س هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس م ولانه لما لم يكن هناك معهود
وليس الاستغراق لعدم العائد يجب حمله على تعريف الجنس س وانما قال لعدم العائد احترازا عن قوله
لا انزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فيمنع يكون لغوا وغير
انما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا
فيكون لتعريف الجنس مجازا فيكون الابهام في صرف الزكوة م وسيجيء الجمعية فيه من وجه فافهم
يجاز بسقط اللام اصلا س اذا كان اللام لتعريف الجنس فمعنى الجمعية باق فيه من وجه لان الجنس
يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه حرف اللام محمول على معنى الجمعية فامن وجه ولو لم يحمل
على هذا المعنى وسقط الجمعية على حالها اسقط اللام بالكلية محمله على تعريف الجنس وابطال الجمع من
وجه اولى وهذا معنى كلام فخر الاسلام في باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار لانا اذا بقيناه
جمعا لعارض العهد اصلا آخر فعلم من هذه الابحاث ان ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا تقييد
بصورة لا يمكن حمله على العهد والاستغراق حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار
فان الظاهر والوا انه لسلب العموم لان العموم السلب محمول اللام لاستغراق الجنس م والجمع المعرف
بغير اللام نحو عبدك اجد ادعام ايضا لصحة الاستثناء واختلف في الجمع المنكر. والاكثر على انه غير
عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء لقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والنحويون
حملوا الاعلى غير ومنها المفرد المحلى باللام اذا لم يكن للمعهود كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر
الا الذين امنوا والسارق والسارقة الا ان تدل القرينة على انه لتعريف الماهية نحو كلت الخبز وشربت
الماء وانما يحتاج الى تعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل في اللام العهد ثم الاستغراق ثم
تعريف الماهية ومنها النكرة في موضع النفي لقوله تعالى فلم من انزل الكتاب جواب ما انزل الله على
بشر من شيء س وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله على البشر من شيء فلو لم يكن هذا الكلام للسلب الكلي
لم يستقم الرد عليهم الا بحاب الجزئي وهو قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى م
والكلمة التوحيد والنكرة في موضع الشرط اذا كان مثبتا عام في طرف النفي فان من قال ان ضربت
رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع س اعلم ان اليمين اما للحمل او للمنع في قوله

ومن يكره نعم بالصفة فان قال اى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه عتقوا وان قال اى عبيدى
ضربته لا يعتق الا الواحد قالوا لان في الاول وصفه بالضرب فصار عاما به وفي الثاني قطع
الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان في الاول وصفه بالضاربية وفي الثاني
بالمضروبية وهنا فرق آخر وهو ان ايا لاستغراق الواحد المنكر ففي الاول س اى في قوله اى عبيدى
ضربك فهو حر م لما كان عتقه س اى عتق الواحد المنكر م معلقا بضربه قطع النظر عن الغير يعتق
كل واحد باعتبار انه منفرد فحسب لا بشرط الوحدة ولو لم يثبت هذا س اى عتق كل واحد م
ليس البعض اولى من البعض فيبطل س اى الكلام م بالكلية وفي الثاني س وهو قوله اى عبيدى
ضربته م يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل س اذ هناك يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف
الاول م نحو ايما اهاب دبغ فقد طهر هذا نظير الاول فان طهارته معلقة بدباغته من غير ان
يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم ونحو كل اى خبز تريد س هذا نظير الثاني
فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد لكن يتخير
فيه المخاطب وفي مثل هذا الكلام للتخيير في العرف م ومنها من وهو يقع خاصا كقوله تعالى ومنهم
من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك س فان المراد بعض مخصوص من المنافقين م ويقع
عاما في العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل دار ابي سفيان فهو آمن فان قال من شاء من
عبيدى عتقه فهو حر فشاؤوا عتقوا وفي من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه س شاء الكل يعتق الكل
عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابي حنيفة رحمه الله يعتقهم الا واحدا لان من
للتبعيض اذا دخل على ذي ابعاض كاكل من هذا الخبز ولانه متيقن س اى البعض متيقن
لان من اذا كان للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة
وارادة الكل محتمل م فوجب رعاية العموم والتبعيض وفي المسألة الاولى هذا مراعى لان عتق
كل معلق بمشيته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض س اى كل واحد مع
قطع النظر عن غيره بعض فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب
ان شاء الكل فمشيئة الكل مجتمعة فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الاخير في ان
ما نحن فيه م ومنها ما وهي في غير العقلاء وقد يستعار لمن فان قال ان كان ما في بطنك غلاما

فانت

م ومنها ما هي غير العقلاء وقد يستعار لمن فان قال ان كان ما في بطنك غلاما

فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان قال طلقي نفسك من ثلث
ما شئت تطلق ما دونها وعندهما ثلاثا وقد مر وجههما ومنها كل وجميع وهما محكمان في
عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان
دخل على المعرفة فللمجموع قالوا عمومه على سبيل الانفراد اى يراد كل واحد مع قطع النظر
عن غيره س وهذا اذا دخل على النكرة م فان قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل
عشرة معا يستحق كل واحد اذ كل فرد قطع النظر عن غيره فكل اول بالنسبة الى المتخلف
بخلاف من دخل وهنا فرق آخر بخلاف وهو ان من دخل اولا عام على سبيل البدل فاذا اضاف الكل
اليه اقتضى عموما آخر لئلا يلغو فيقتضي التعميم [illegible] فيتعدد الاول س وهذا الفرق قد تفرد
به ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففي
قوله من دخل هذا الحصن اولا لا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما في قوله
كل من دخل اولا فلفظة كل دخل على قوله من دخل اولا فاقتضى التعدد في المضاف اليه وهو من
دخل اولا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه
المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف م وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع
من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول
فيصير مستعارا للكل كذا ذكر فخر الاسلام في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن
ان يقال ان النفل الداخل على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان النفل [illegible] يحمل على المجاز
لانه في حال التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا وارادة كل منهما معينا ينافي ارادة الاخر فاقول
معنى قوله انه مستعار للكل ان الكل الافرادي يدل على ان احدهما يستحق الاول النفل سواء
كان الاول واحدا او جمعا والنكتة انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا يراد
الاول الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر ولا يراد المعنى الحقيقي ولا الامر اللازم
لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول
الحصن اولا فيجب ان يستحق السابق سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع لانه
اذا اقدم الاول على الدخول فتخلف غيره عن المسابقة لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق

النقل فالدليل دال على عدم اشتراط الاجماع فلا يراد المعنى الحنفي وايضا لا دليل على
انه اذا دخل جماعة تحت كل واحد من الجماعة نقلا ما مار الكلام دال على ان للمجموع نقلا
واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا
فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحنفي بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث غاية
الدقة م مسئلة حكاية الفعل لا تعم لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو صلى
النبي عليه السلام في الكعبة فتكون هذه الصفة معتبرة في المشروع فيتأمل فان ترجح بعض المعاني فذاك
وان بقي التساوي فالحكم في البعض يعم بفعله عليه السلام وفي البعض لا جريا بالقياس س
فالشافعي رحمه الله لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم التسوية بين فرض الكعبة وبين فعله
عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوي بين الفرض
والنفل في امر مستفاد بالدليل ثبت جوازه في البعض الآخر قياسا م واما نحو قضى بالشفعة للجار
وليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام س جواب اشكال ومن
ان مجال حكاية الفعل لما لم تعم فاروى انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار لا لدليل على ثبوت الشفعة
للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب ان هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو
حكاية عن قول النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان
اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كقوله قضى بالشفعة لكل جار م مسألة اللفظ الذي
ورد بعد سؤال او حادثة اما ان لا يكون مستقلا او يكون وحينئذ اما ان خرج مخرج الجواب قطعا
او الظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء او العكس س اي الظاهر انه ابتداء كلام م احتمال
الجواب م نحو البيع لك عليك كذا فتقول بلى او كان لي عليك كذا فتقول نعم س هذا نظير المستقل
م ونحو سهى فسجد وزنى ماعز فرجم س هذا نظير المستقل الذي خرج جواب قطعا م ونحو تعالى تغدّ معي
فقال ان اغديت فكذا امر غير زاجره س هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه جواب م ونحو
تغديت اليوم مع زاجره على الغد الواجب س هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال
الجواب ففي كل موضع ذكر لفظ يحتمل ظهر مقتضاه فيهم وليهم ففي المثال الاول يحمل على الجواب
وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزاجر على الافادة ولو كان عقيب الجواب حذف

ارسل عبيد عالم مرتبطر يا فقه فان كلا واحد منهما مرجع والقصدين

ارسول فقال ان تغديت اليوم يعم مستقبلا وحاضرا لان الكلام الاول حتى لو تغدى اليوم فحنث لو
اصبحوا يعم الحال والمآل لانه مطلق واذا كان كذلك فانه يتناول الحال والمآل ولا يختص بالحال
لان الحال لا يحتمل الاستثناء ولا يصح ان يقال الا ان لا اتغدى اليوم فانه لا يصح ان يقال
طلع الفجر الا ان لا اتغدى اليوم فانه لا يصح ان يقال طلع الفجر الا ان لا اتغدى اليوم فانه لا يصح
فثبت ان الكلام يعم الحال والمآل ولا يختص بالحال

دياته وعند الشافعي رحمه الله يحمل على الجواب وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا
لخصوص السبب عندنا فان الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم تمسكوا بعمومات واردة
في حوادث خاصة فصل حكم المطلق ان تحريك الطلاقه كان المقيد على نفسه
فاذا ورد اس اي المطلق والمقيد م فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في مثل قوله
اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فالاعتاق يتقيد بالمؤمنة س اي الا في كل موضع يكون
الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم احدهما حكما عبر المذكور فوجب يتسبد الاخر كالمسائل
المذكورة فان احد الحكمين اجاب العتق والاخر في تمليك الكافرة وهما مختلفان لكن في تمليك
الكافرة يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان اجاب الاعتاق يستلزم اجاب التمليك وفي الانعكاس
لا يستلزم لجواز الملزوم فصار كقوله لا تعتق عني رقبة كافرة ثم هذا اوجب يتسبد الاول اي اجاب
الاعتاق بالمؤمنة م وان اتحد س اي الحكم فان اختلف الحادثة كظهار وقتل اليمين وكظهار القتل
لا يحمل عندنا وعند الشافعي رحمه الله يحمل س سواء كان اقتضى القياس ادلام وبعضهم زادوا ان
اقتضى القياس س اي بعض اصحاب الشافعي زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليهم
وان اتحد س اي الحادثة كصدقة الفطر مثلا م فان دخلا على السبب نحو اد وا عن كل حر وعبد
واد وا عن كل حر وعبد من المسلمين س اي دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان الراس
سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما على ان الراس المطلق سبب وهو قوله
عليه السلام اد وا عن كل حر وعبد وبدل الاخر على ان راس المسلم سبب وهو قوله اد وا عن كل
حر وعبد من المسلمين م يحمل عندنا بالترجيح بكثرة احدهما اذ لا تنافي في الاسباب س اي
يكون المطلق سببا والمقيد سببا م خلافا لبس اي للشافعي رحمه الله فعلى قوله لم يحمل عندنا
م وان دخلا اس اي المطلق والمقيد م على الحكم س في صورة اتحاد الحادثة م نحو فصيام ثلثة ايام م
قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وهي ثلثة ايام متتابعات س فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام من
غير تقيد بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود رضي الله عنه الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات م
عملا بالاطلاق لامتناع الجمع بينهما فان المطلق يوجب اجزاء غير متتابع والمقيد يوجب عدم
اجزائه م هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة كافرة ولا تعتق رقبة كافرة

لم يحمل انفاقا فلا يعتق اصلا لان المطلق ساكت والمقيد ناطق وكان اولى س فصول في
جوابه نعم المقيد اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض لان اتحاد الحادثة والحكم كفارة ثلثة ايام متتابعات
م ولان المقيد زيادة وصف بحر بمجرى الشرط فوجب العمل به في المنصوص وفي نظيره كالقطع
مثلا فانها جنس واحد س دليله على المذهب الاخر وهو ان بحمل ان اقتضى القياس حمله وحاصله
ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه وذلك النفي
لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفي في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس
م ولنا قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم س فهذه الاية تدل على ان المطلق يحمل
على الطلاقه ولا يحمل على المقيد لان التقييد يوجب التعليق والمساءة كما في نفوس بني اسرائيل
م وقال ابن عباس رضي الله عنهما ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله س اي اتركوا على
ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل عليه م وعامة الصحابة ما قيدوا ايمان
النساء بالدخول في الربائب ولان اعمال الدليلين واجب امكن س فيعمل بكل واحد في
مورده الا ان لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل لنفي المذهب الاول وهو
الحمل مطلقا فالآن نشرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله م والنفي
في المنفس عليه بناء على العدم الاصلي فكيف يعدل س فانهم قالوا النفي حكم شرعي ونحن نقول موجود
اصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس لدلالته
على الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة
بالنص فبقي اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا ولا بد في القياس من كون
المقدر حكما شرعيا وتوضيحه ان الاعدام على قسمين الاول عدم اجزاء ما لا يكون تحرير
رقبة كعدم اجزاء الصلوة والصوم وغيرهما والثاني عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة
فالقسم الاول اعدام اصلية بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فيه فعندنا السافع حكم شرعي
وعندنا عدم اصلي بناء على ان التخصيص بالوصف دال عندنا على نفي الحكم عن الموصوف بدون
ذلك الوصف فانه لما قال في تحرير رقبة فلو لم يعمل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة
لزم منه نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول ان وجب

تحرير المؤمنة ابتداء وسوكت عن الكافرة لانه اذا كان في اخر الكلام مغير فصدر الكلام موقوف
على الاخر وبعد تحكم الصدر بعد التكلم بالمغير لبيان ما يناقض الساقط فلا يكون ايجاب الرقبة ثم ايجاب
تحرير الرقبة المؤمنة ابتداء فيكون الكافرة باقية على العدم الاصلي كما في القسم الاول من الاعدام
وشرط القياس ان يكون الحكم شرعيا لا عدما اصليا م ولا يمكن ان يقدر النفي فيثبت العدم فيما
س جواب اشكال مقدر وهو ان يقال نحن نقدر النفي ونقول هو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت
عدم اجزاء الكافرة ضمنا لا انا نقدر العدم قصدا ومثل هذا لا يجوز في القياس فنجيب ونقول
م لان التقدير س وهو قيد الايمان مثلا م يدل على الاثبات في المقيد س اي يدل على اثبات
الحكم وهو الاجزاء في تحرير رقبة موجودة فيها قيد الايمان م والنفي في غيره س اي نفي الحكم وهو نفي الاجزاء
في الرقبة الكافرة فيبقى ان التقييد يدل على هذين الامرين م والاول س وهو اجزاء المؤمنة م
حاصل في النفس س وهو كفارة اليمين م بالنص المطلق س وهو تحرير رقبة م فلا يفيد تعديته
فهي س اي التعدية م في الباقي فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعضها س اي بعين بعدية العدم
م وان كانت غيرها فهي مقصودة منها س اي وان كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية
العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام ان تعدية القيد من عين تعدية العدم
وان سلم ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية
القيد وبطل قوله انا نحن نقدر القيد ونثبت العدم ضمنا بل العدم ثبت قصدا وهو ليس
بحكم شرعي فلا يصح القياس م فتكون س اي تعدية القيد م لا يثبت ما ليس بحكم شرعي س وهو
عدم اجزاء الكافرة فانه عدم اصلي م وابطال الحكم الشرعي س في كفارة اليمين وهو اجزاء
الرقبة الكافرة في كفارة اليمين م الذي دل عليه المطلق س وهو قوله تعالى او تحرير رقبة م
وكيف يقاس مع ورود النص فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم
على عدمه م وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعمتم ليجوز القياس س
جواب عن الدليل الذي ذكره المخصوص على جواز حمل المطلق على المقيد وان اقتضى القياس حمله وهو
ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية
ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يحقر القياس اتفاقا منا وسلم فنجيب ان تقييد المطلق

بالقياس ايضا فاجاب عنه بجواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله م لان التخصيص بالقياس
انما لم يجز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعي وهنا بنينا التقييد ابتداء بالقياس لانه اولا بالنص
ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلا للنص ح فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا
بل انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعي وقد سلم حمل المطلق على المقيد لم يفد المطلق بالنص اولا حتى
يفيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام م
وقد تمام الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر ح لما ذكر الحكم الكلي وهو تقييد
المطلق بالقياس لا يجوز تنزيلا على هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها مانعا آخر يمنع القياس وهو
ان القتل اعظم الكبائر فيجوز ان يشرط في كفارته الايمان ولا يشرط فيما دونه فان تغليظ احكام
الكفارة تقدر على حسب الجنايه م لا يقال انهم قيدوا الرقبة بالسلامة ح هذا اسكال اورده علينا
في المحصول وسوانحكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله م لان المطلق لا يبنى الا ما كان
ناقصا في كونه دفيه وصوفايت جنس المنفعة وهذا ما قال علماؤنا المطلق ينصرف الى الكامل
فيما يطلق عليه هذا الاسم كالماء المطلق لا ينصرف الى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا
ولا يقال انتم قيدتم قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة زكوة م انما في السبب ح والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان
اتحد الحادثة اذا دخلا على السبب كما صدقه النظر م وقيدتم قوله تعالى واشهدوا
اذا تبايعتم بقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم انما في حادثتين ح قال الله تعالى فاذا بلغن
اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم فاجاب عن
الاسكالين المذكورين بقوله م لان قيد الاسامة انما ثبت بقوله عليه السلام ليس في العوامل
والحوامل صدقة والعدالة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا ان تصيبوا فصل
حكم المشترك العام حتى شرح احد معانيه ولا استعمال الكل من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع
للمجموع ولا مجاز لاستلزامه الحقيقة والمجاز ش اعلم ان الواضع لا يخلو اما ان وضع المشترك
لكل واحد من المعنيين بعدين الاخر او لكل منهما مع الآخر اي للمجموع او لكل منهما مطلقا
فان كان الاول لا يجوز ان يراد به احدهما مع الآخر والكلام غير واقع لان الواضع لم يقصد

والعلوفة م

الجمع بين م

للمجموع والا لم يصح استعماله في احدهما دون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا واتفاقا على انه لا يجوز
استعماله لكون استعمالا في احد المعنيين وان وجد الثالث مسمى المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ
بالمعنى فكل وضع موجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له وموجب ان يكون هذا المعنى تمام
الدلالة باللفظ فاسقاط كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك
لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين بقوله لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا
ان المشترك انما يصح استعماله في المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع ممتنع اما على القدريين
الآخرين فلا يصح لاستعماله فيهما فان اللفظ ان لم يستعمل فيما سماه الحنفي والمجاز يعاوهذا لا يجوز
م فان قيل يصلون على النبي الاله والصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة لاستغفار فلنا
المشترك لان سياق الكلام لا يجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه يختلف
باختلاف الموصوف كسائر الصفات لاختلاف الوضع ش اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله تعالى ان الله
وملئكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملئكة استغفار وقد ورد واعلى هذا
الآية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا لس المسائل فان النعاة متفقون على ان الضمائر
كلها كلمات لفظ تعالى واجابوا من هذا ان التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى
هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لا نحتاج مثل هذا التخريج اي في صورة تعدد الضمائر
ايضا يكون الآية من المسائل فنقول الجواب الصحيح لنا ان في الآية لم يوجد لاستعمال المشترك
في اكثر من معنى واحد لان في سياق الآية لا يجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملئكته في الصلاة
على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم النبي
والملئكة يستغفرون له يا ايها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة
نعلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما الحقيقي
فهو الدعاء قال الواحدي رحمه الله اعلم ان الله تعالى موصوف بانه يصلي الملائكة ثم ان اهل اللغة
هذا الدعاء اتفقوا فالذي قاله ش ان الصلوة من الله تعالى رحمة فقد اراد بهذا المعنى لا
ان الصلوة وضع للرحمة كما ذكره فوله تعالى ايصلي والله يحتمل ويحتمل ان المجيب من الله تعالى ايصاله
الثواب من العبد الطاعة المسؤل اذ ان المجيب مشترك من حيث الوضع بل الرواية اراد
هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لا نحتاج مثل هذا التخريج اي في صورة تعدد الضمائر
ايضا يكون الآية من المسائل فنقول الجواب الصحيح لنا ان في الآية لم يوجد لاستعمال المشترك
في اكثر من معنى واحد لان في سياق الآية لا يجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملئكته في الصلاة
على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم النبي
والملئكة يستغفرون له يا ايها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة
نعلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما الحقيقي
فهو الدعاء قال الواحدي رحمه الله اعلم ان الله تعالى موصوف بانه يصلي الملائكة ثم ان اهل اللغة
هذا الدعاء اتفقوا فالذي قاله ش ان الصلوة من الله تعالى رحمة فقد اراد بهذا المعنى لا
ان الصلوة وضع للرحمة كما ذكره فوله تعالى ايصلي والله يحتمل ويحتمل ان المجيب من الله تعالى ايصاله
الثواب من العبد الطاعة المسؤل اذ ان المجيب مشترك من حيث الوضع بل الرواية اراد

او نحوها فمجاز بالحذف التي يكون بها غيرا وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى الاول
من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة فاللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا
بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين م ولا العلاقة فمرتجل وموضوعة ايضا للوضع
الجديد س فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني
بسبب الوضع اللاحق م واما المنقول فقد ما غلب في معنى مجازي للموضوع له الاول حتى هجر
الاول وهو حقيقة في الاول مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس من الناقل وهو اما
الشرع او العرف او الاصطلاح وهو ما غلب في بعض افراد الموضوع له كالدابة مثلا فمن حيث
اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصصت بـ س اي خصصت الدابة بالفرس
م مع رعاية المعنى س اي المعنى الاول وهو ما يدب على الارض صارت مجازا اذ اريد بها غير ما وضع له
وهو ما يدب م مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة له ابتداء لانها
لما خصصت بـ وكانه لم يراع المعنى وصارت اسما له فظهر ان باعتبار المعنى الاول س وهو ما يدب
م ليس لصحة اطلاقه س اي المنقول م عليه س الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى
الافراد التي يوجد فيها المعنى الاول م كما في الحقيقة س فان في الحقيقة انما يعتبر المعنى
ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى م ولا لصحة اطلاقه س اي المنقول م على المعنى الثاني
س وهو ما يدب م مع خصوصية الفرس م كما في المجاز س فان في المجاز انما يعتبر المعنى الاول وهو
المعنى الحقيقي ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى والملازم لهذا المعنى الثاني م بل
لترجيح هذا الاسم على غيره س اي باعتبار المعنى الاول في الاسم المنقول انما يرجح هذا الاسم
على غيره من الاسماء لخصوصه بالمعنى الثاني س اي بخصوص هذا الاسم بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح
الاولوية فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجذار والحجر وقد يعتبر كالقاعود والخمر
واعتبار الوضع المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة الاطلاق
والا يلزم ان يسمى الذئب قاعودا فلهذا ترى العباسي في اللغة قال ان سائر الاشربة
خمر بمعنى مخامرة العقل فان معنى المخامرة ليس مراعى في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة
بل لاجل المناسبة والاولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث فانه بحث

بالمحبة لازمه واللازم من الله تعالى ذاكم ومن العبد هذا واما المجاز فكارادة الخير
ونحو ما ما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف دلالة المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا باس به ولا
يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع وما بيناه من اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند
اليه يفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لا ان معناه يختلف وضعا وهذا
جواب حسن فتدبر ت ويمكن ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات
الآية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فما نسب الى غير العقلاء يراد
به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما نسب الى غير العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض
فان نحو قوله تعالى وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع
الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما كان كثير من الناس لان الانقياد شامل
لجميع الناس اقول يمكنهم بهذه الآية لا يتم اذ يمكن ان يراد به بالسجود الانقياد الحسي
وما ذكروا ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار ليسوا منقادين
لحكم الله تعالى انقيادا اصلا وانفعالا بعيد ان يراد وضع الناس على الارض في الجملة وله
حكم باستحالة من الجمادات الا من حكم التسبيح من الجمادات والنباتات من الجوارح
وان يضاف هو م اليه ح ان حكم التسبيح ناطق بهذا وقد صح ان الحصى سبح في يد النبي عليه السلام
مع تسبيح الجميع وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم يحتمل ان المراد هو جميع التسبيح
لا الدلالة على وحدانية الله تعالى فان قوله تعالى له يعقوب لا يليق بهذا فعلم ان وضع
الناس خضوعا لله تعالى عن جميع من الجمادات بل هو كما بين لا شك ولا انكار
خوارق العادات م التقسيم الثالثة استعمال اللفظ في المعنى فان استعمال
لفظ وضع له س لغة الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي م فاللفظ حقيقة س اي بالحقيقة
التي تكون الوضع بملك الحيثية فالمنقول الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث
النوع وفي المنقول عنه من حيث اللغة واما كان فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون
الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا واما على انه من خطاء العوام م وان استعمال في
غير ما له قيل منها فمجاز س اي وان استعمال في غير ما وضع له بحيثية ما سواء كان من حيث اللغة

في هذا الكلام م كما اذا قال رجل جاءني زيد نفسه مريدا معناه الحقيقي والحال
انه لم يجيء فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام
المخاطب انه فاعل عند حتى يشمل الجبر الصادق والكاذب م فصل س
هذا الفصل في انواع علاقات المجاز وهي مذكورة في الكتب غير مضبوطة لكنا اوردناها على
سبيل الحصر والتقسيم العقلي م اذا اطلقت لفظا على مسمى س هذا يشمل اطلاق اللفظ على
المعنى واطلاق اللفظ على افراد يصدق عليها المعنى فكان ينبغي ان يقال فان اردت الموضوع
له فحقيقة لكن لم يذكر هذا التقسيم وذكر ما هو بصدده وهو انواع المجازات فقال م واردت غير
الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان حصل ليس اي لذلك المسمى م بالنظر الى بعض الازمان فمجاز باعتبار
ما كان او باعتبار ما يئول س المراد ببعض الازمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول
فيه وانما لم نعتبر في المعنى الحقيقي حاصلا لكل المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول
فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له فقيد العقد خلافا لهذا الفند مزدوج عنه م او بالقوة فمجاز كالخمر
اريقت وان لم يحصل له اصلا س اي لا بالفعل ولا بالقوة م فلا بد ان نريد بمعنى لازما لمعناه الوضعي
ذهنا اي التصور الذهني من الوضع اليه س والحمل الاستعمالي الحملي ولا يشترط ان يلزم من تصور
تصور كالبصر اذا اطلق على الاعمى والغائط م وسواء اما ذهني خص س ان لم يكن معها لزوم
في الخارج م كتسمية الشيء باسم مقابله س كاطلاق البصير على الاعمى م او مشعر الى العرف ان كان
معها لزوم في الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس م كالغائط فانه لما وضع في العرف قضاء الحاجة
في المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف يستقل الذهن من المحل الى الحال
فيكون ذهنيا منضما الى العرفي م او الى الخارجي س اي يكون الذهني منضما الى الخارجي ان كان
ان كان معها لزوم في الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجي قسمين
عرضيا وخلقيا فتسع الاول عرضيا والثاني خارجيا فكل منهما ينقسم على الاقسام اي اذا كان اللزوم
الذهني منضما الى العرفي او الخارجي م اما ان يكون احدهما جزء الملزوم كاطلاق اسم الكل على الجزء او بالعكس
كالجمع للواحد س وهو نظير اطلاق الكل على الجزء م والرقبة للعبد س فنظير اطلاق اسم الجزء على الكل

ضاع الجار والمجرور وهو الفعل
عين م

ضاع الجار والمجرور وهو الفعل او الوصف
ليس في بعض النسخ
دون البعض

م وحسد منه

لعله اراد بكل الضبع الذي سيذكر بعض الفعلي والتسمع
كما شرع مساق كلامه والا فالاقسام كلها
العقلي في امثال هذا المقام

ما قال لو كان الاستدراك غير
مناف لم يصح لانه مناف
لا يصح لانه مناف
لا يصح

سر فيه مع لم يزل اقدام من توغل التأمل في اللغة الا للغفلة عن هذا السر م فطلب الابعد على كل
من يوجد فيه الشجاعة مجازا لكلاف الدابة والصلوع س راى ما علم ان اعتبار المعنى الاول في
المجاز انما هو لتصحيح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لا لزوم المعنى الاول واعتبار المعنى
في المنقول لم يصحح الاطلاق الا مد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق
الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب لا يصح اطلاق اسم الصلوع مشيا على كل دبيب
م ثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله
صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث لا يحتمل المراد
فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب صنافها المجاز كذلك
والمجاز الغالب الا مستعمال صريح وغير الغالب كناية س اعلم ان الصريح والكناية
اللذان هما قسما الحقيقة صريح وكناية في المعنى المجازي م وعند علماء اللسان الكناية لفظ تقصد بمعناه
معنى ثان ملزوم ثم س اي معنى ثان اي لمعناه الموضوع له م وهي لا تنافي ارادة الموضوع
له فانها استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنى ثانيا كقولهم طويل النجاد فانه استعمل في
الموضوع له لكن المقصود من الغرض طويل النجاد طويل القامة وطول النجاد القامة
ملزوم لطول القامة م بخلاف المجاز فانه استعمل في غير ما وضع له لم يقصد به ارادة
الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز اما ان يكون المعنى مفردا وقد مر تعريفهما واما ان يكون
فانه نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقة وان نسب الى
غير ملابسة بين الفعل والمسند اليه فالنسبة مجازية كما سيأتي س الوسم البقلي س
نقل عنده اي عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل في
العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عند حتى لو كان الموحد
انبت البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عند هو الله تعالى
وان قال الدهري انبت البقل فقد اسند الفعل الى
ما هو فاعل عند فالاسناد حقيقي لان البقل فاعل عند في العقل وهو كاذب

م اوخارجة عنه س عطف على قوله حرّ الآخر م وحينئذ اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهو
س اى الملزوم م اما لحصول احدهما فى الاخر كاطلاق اسم المحل على الحال وبالعكس او بالسببية كاطلاق
اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث اى النبت وبالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء
رزقا فهذا يحتمل العكس ايضا س اى قوله تعالى وشرب لكم من السماء رزقا فيحتمل اطلاق السبب على
المسبب م لان الرزق سبب غائى للمطر واما بالشرطية كقوله تعالى وما كان لله ليضيع ايمانكم
اى صلوتكم س هذا نظير اطلاق اسم الشرط على المشروط م وكالعلم على المعلوم س نظير اطلاق المشروط
على الشرط م او يكون صفته وهو الاستعانة وشرطها ان يكون الوصف بينا كالاسد يراد به لازمه وهو
الشجاعة فيطلق على زيد ما عبارا انه زيد شجاع واذا عرفت ان معنى المجاز على الاطلاق اسم الملزوم
على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يحكم المجاز من
الطرفين كالعلة مع المعلول الذى هو علة غائية لها وكالجزء م الكل فان الحكم تبع للكل س اى بالنسبة
الى اللفظ الموضوع للكل فان الحكم بتبعية الكل فيصح ان يطلق هذا اللفظ ويراد
به جزؤه الموضوع له م والكل محتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء
واطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد لكون صورة يتلزم الجزء الكل كالرقبة والانسان
مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الراس والرقبة اما اطلاق اليد وارادة الانسان فلا كون م
وكالحال فانه اصل بالنسبة الى المحال لاحتياج المحال الى المحل م وايضا على العكس اذا كان المقصود
هو المحال س كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء والمراد بالحال الحصول فيه وهو اعم من
حلول الاجزاء والجوهر م واعلم ان الاتصالات المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة
للمجاز ايضا كالاتصال بمعنى المشروع كبيع شرع يصلح علاقة للاستعارة س اى بلفظ التصرفات
المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها أن هذه التصرفات على اى وجه شرع فالبيع عقد
شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل للشراكل متصرفين فى هذا
المعنى فصح لاستعارة احدهما للاخر م كالوصية والارث س فان كلا منهما لاستملاك بعد الموت
اذا حصل الفراغ من جوائح الميت كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما يشترط للاستعارة غير الشرعيات
م اللازم البين فكذلك فى اللازم البين للتصرفات الشرعية من المعنى الخارجى من مفهوم لفظها الصادق

عليها الدرك بلزم من تصورها تصورها م وكالسببية س عطف على قوله كالاتصال اى
بمعنى المشروع م كنكاح علم اللام انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك
المنفعة وذلك س اى ملك الرقبة م سبب لهذا س اى لملك المنفعة فاطلق اللفظ الذى وضع لملك الرقبة
واريد به ملك المنفعة م وكذا نكاح غيره عندنا س اى نكاح غير النبى عليه اللام انعقد بلفظ الهبة
عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة تثبت الهبة م وعند الشافعى رحمه الله لا ينعقد
الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك دون سائر امتك ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى س كالنسب
وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والايتلاف بينهما واستمرار
كل منهما فى المعيشة بالاقران غير ذلك مما طول بتعداده م وغيرهم بين اللفظين س اى غير لفظ النكاح
والتزويج م قاصرة الدلالة عليها س اى على المصالح المذكورة م قلنا الحكم فى المصالح الحكم وهو
عدم وجوب المهر س اى صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوصة بكما اما غير النبى عليه اللام
فالمهر واجب م ايضا نحتمل ان يكون المراد والله اعلم انا اجللنا لكما ازواجكما حال كونها خالصة لكما
اى لا نحمل ازواج النبى عليه اللام لاحد غيرك كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم م لانه اللفظ فان المجاز
لا يختص بحضرة الرسالة وايضا ملك الامور س اى المصالح المذكورة م ثمرات وفروع وبنى النكاح للملك
عليها س اى للزوج على الزوجة م حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده اذ هو الملك
س اى لو كان وضعه لملك المصالح ومع شركة منها لما كان المهر واجبا الزوجة على الزوج وما كان الطلاق
بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك عليها م واذا صح
بلفظين لا بد لان على الملك لغة فاولى ان يصح بلفظ يدل عليه وانما يصح بها س اى بلفظ النكاح والتزويج
م لانها صارا علمين لهذا العقد س جواب اشكال وهو ان يقال لما قلتم ان النكاح والتزويج لا بد لان
على الملك لغة يعنى ان لا يصح النكاح بها فاجاب بانه انما يصح بها لانها صارا علمين لهذا العقد اى بمنزلة العلم
فى كونها لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى م وكذا ينعقد س اى
النكاح م بلفظ البيع لما قلنا س من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو
ملك المنفعة والحلة عطف على قوله وكذا نكاح غيره عندنا م فان قيل يعنى ان ثبت العكس ايضا بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب س اى يعنى ان يصح اطلاق اسم النكاح واريد البيع او الهبة بطريق

اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيدكر ويراد به ملك الرقبة م ولنا انه اذا كان
كذلك ش اى انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب م اذا كان ش اى السبب م علة شرعت للحكم ش
اى كذلك السبب اى يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب م كالبيع للملك فان الملك يصير
كالعلم العائية له فان قال ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت فشراه منفردا يعتق الاول
ش وجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الاخر لا يعتق هذا الثاني
لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد شراء النصف الاخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت
عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الاخر يعتق هذا النصف لانه بعد شراء
النصف الاخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه شرى العبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات
المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك
الموصوف كما هو شرط في الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا
المجاز متعارفا عرفيا بلفظ المشترك من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء تسمى شراء عرفا
فصار منقولا عرفيا اما لفظة المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان ملكت يراد الحقيقة
اللغوية وفي قوله اذا اشتريت الحقيقة العرفية والحمل المذكور غير مقصود في هذا الموضع بل المقصود
المحمل الثاني وهي قوله فان قال عنيت باحدهما الا هو صدق لانه نوى ما فيه تخفيف
ش يعني في صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب صدق ديانة قضاء لان العبد لا يعتق بقوله ان اشتريت ملكت وفي قوله ان اشتريت
فقد عنى ما هو الغالب عليه وفي قوله ان اشتريت اني قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب
على المسبب صدق ديانة لانه اراد تخفيفا م اما اذا كان سببا محضا ش هذا الكلام يتأتى
بقوله انما كان كذلك اذا كان علة م ولا يعكس ش اى لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب م
على ما قلنا ش وقوله فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يحرم المجاز من الطرفين الى آخره
فانه قد تفهم انه اذا لم تكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يحرم المجاز من الطرفين والمراد من السبب
المحض ما يفضي اليه ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة
لان ملك الرقبة مشروع في امساك ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع ونحوهما فمنع الطلاق

بلفظ العتق ش اى بناء على الاصل الذي نحن فيه م فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق
لازالة ملك المتعة وملك الازالة سبب لها ش اى ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة
هي م اذ تقتضي البها وليست هذه ش اى ازالة ملك المتعة م مقصودة منها ش اى من ازالة ملك الرقبة
م فلا تثبت العتق بلفظ الطلاق لما قلنا ش انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب
لا يصح اطلاق المسبب على السبب م ولا تثبت بطريق الاستعارة ش جواب اشكال
وهو ان يقال سلمنا انه لا تثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن
ينبغي ان تثبت بطريق الاستعارة ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك بينهما بقوله
م اذ كل منهما اسقاط بنى على السراية واللزوم ش اعلم ان التصرفات اما ابقاءات كالبيع
والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص
ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض
وباللزوم عدم قبول الفسخ وانما لا تثبت بطريق الاستعارة لما قال م لانها تقع بكل وصف
يذكر مع التصريح كيف شرع ولا انفصال بينهما فيه ش اى بين الاعتاق والطلاق في معنى التصريح
كيف شرع م لان الطلاق رفع قيد النكاح والعتاق اسأت القوة الشرعية ش فان في
المنقول لان اعتبرت المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوي وطار
عن وكنه ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت فيفعله الشرع الى القوة
المخصوصة م فان فعل الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة رحمه الله ش على ما عرف في اصله
يخرج الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجد المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما م
فلنا نعم يعني ان الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة رحمه الله م لكن ج بمعنى ان التصرف لورود الصادر من المالك بي ش اى ازالة الملك لا بمعنى ان
الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك م فالمراد بالاعتاق اثبات القوة ش اى يراد بالاعتاق
اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه له فيرد على هذا ان الاعتاق في الشرع اذا
كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغي ان لا يسند الى المالك فانه ما اثبت القوة
فاجاب بقوله فيسند اذا المالك مجازا لانه صدر منه سببه ش فيكون المجاز في الاسناد كما

ح طلاق للشافعي مع
وجهه الله

في ابيت الربع البتة م ويطلق س ان الاعتاق م عليها بس اي على ازالة الملك م مجازا بس فقوله
اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وحينئذ يكون المجاز
في المفرد فقوله او يطلق معطوف على قوله فيستند م فان قيل ليس مجازا بس هذا اشكال على قوله او يطلق عليها
مجازا اي ليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز م بل هو اسم منقول س اي منقول شرعي والمنقول
الشرعي حقيقة شرعيه م قلنا منقول في اثبات الفوت المخصوص به س لا في ازالة الملك م ثم يطلق مجازا
على سببه وهو ازالة الملك م يرد عليه س اي على ما سبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات
الفوت الشرعيه م انا نستعير الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك س لا لفظ الاعتاق حتى تقولوا
الاعتاق مامور والانصال المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك وازالة القيد م ولا نعني
بحثنا ان الاعتاق مامور فالجواب س اعلم ان هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد فان هذا
الايراد حتى بلزم بطلان الاستعارة بوجه اخر وهو م ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد وليست
س اي ازالة الملك م لازمة لها بس اي لازالة القيد م فلا يصح لمستعار هذا س اي ازالة القيد
م للملك بس اي لازالة الملك م بل على العكس فان الاستعارة لا تجوز بدون طرفي واحد كالاسد
للشجاع وكذا اجاز الحر بس عطف على قوله منع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحر حتى لو كان
عبد ابيت البيع م ينعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة س وهذا الحكم
مبنيه ايضا على الاصل المذكور ان الشيء اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس
م ولا يلزم عدم الصحة فيما اضافه الى المنفعة س جواب اشكال وهو ان يقال اذا صح لمستعار
البيع للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار شهرا بكذا الكلية
لا يصح بهذا اللفظ فقوله م لان ذلك ليس لفساد المجاز س دليل على قوله ولا يلزم وفي ذلك اشارة
الى عدم الصحة باللفظ المذكور م بل لان المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف
الاجارة اليها لا تصح فكذا المجاز عنها بس فالاجارة انما تصح اذا اضيف العقد الى العين فان
العين تقوم مقام المنفعة في اضافة العقد ثم اعلم ان الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ
الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة
لا بطريق اطلاق السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا لملك المتعة التي تثبت بالنكاح
الذي م

بل اطلاق اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما في اللازم ومن الاستعارة ثم انا لا نسلم العكس
لما ذكرت ان الاستعارة لا تجوز الا من طرف واحد واما مثال البيع والملك فصحيح م واعلم انه
لما عبر السماع في انواع العلاقات لان افرادها فان ابداع الاستعارات اللطيفة من فنون
البلاغة وعند البعض لا بد من السماع فان اللغة تطلق على الانسان الطويل دون
غيره م قلنا الاشتراط المسابهة في اخص الصفات مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة في حق
التكلم عندنا خلافا لهما رحمهما الله وعندهما في حق الحكم فعندنا التكلم بهذا ابني للاكبر سنا منه في اثبات
الحرية خلف عن التكلم به في اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما
يثبت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة به والاصل محتمل ومن شرط الخلف امكان
الاصل وعدم معارضه فيتحقق عندنا لا عندهما بس اتفق العلماء ان المجاز خلف
عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق التكلم او في حق الحكم وعندهما في حق
الحكم اي الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف
عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند ابي حنيفة رحمه الله
في حق التكلم فيتوقف الناظر حين فسر وبان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحر يكون خلفا عن لفظ
هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم الذي يفيد
عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحر يكون خلفا
عن لفظ هذا ابني اذا اريد منه البنوة والوجه الاول صحيح في المعنى مفيد للغرض فان
لفظ هذا ابني خلف عن هذا حرا اي قائم مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح
الخلف لكن الوجه الثاني انسب بهذا المقام لامرين احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق
ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف
بل الخلاف فيما يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني اذا اريد به كان مجازا خلف عن هذا
هذا ابني اذا كان حقيقة في حق الحكم اي حكم المجاز يخلف عن حكم الحقيقة وعندنا رحمه الله
هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني
والخلاف في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا

انى خلف عن هذا لحرّ ما كلاف يكون فى الاصل والخلف لانّ جهة الخلفية والامر الثانى
ان فخر الاسلام رحمه الله قال انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب
بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته اى بالمعنى الحقيقى فصحة الاصل من حيث انه
مبتدأ وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقى مخصوصان بهذا البنى فاما هذا الحرف فانه صحيح مطلقا والعمل
بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل هذا البنى مراد به البنوة فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ
واريد به المعنى المجازى هل يشترط امكان المعنى الحقيقى بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث
يمتنع المعنى الحقيقى لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفى صحة اللفظ من حيث العربية لهما ان فى المجاز
ينتقل الذهن من الموضوع له الى لازمه فالثانى اى اللازم موقوف على الاول اى الموضوع
فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية فى حق الحكم فلا بد من امكانه اى
امكان الاول وهو المعنى الموضوع له لتوقف المعنى المجازى عليه وايضا بناء على الاصل المتفق عليه
ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل كما فى مسّ السماء فان امكان الاصل فيها شرط
لصحة الحلف وصورة المسئلة ان يحلف بقوله والله لا مسّ السماء يحنث الكفان لان الكفان
خلف عن البر فى كل موضع يمكن البر بعد اليمين ويحنث الكفان فى مسّ السماء البر يمين
مسّ السماء يمكن البر بمسّ البسر كما كان للنبى عليه السلام وان حلف لا شربن الماء الذى فى هذا الكوز ولا
ماء فيه لا يحنث الكفان لان الاصل هو البر غير ممكن فالمستثنى هاهنا ان المسلمان والعرف الذى
ينبنى عليه اتمام بيد كرنه المتن مسّ الكوز لان المعتاد فى كيفيتا ذكرهما معا وكل منهما يغنى عن الآخر
فلما من توقف على فهم الاول لاعلى ارادته اذ لا جمع بينهما اى بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى
الحقيقى والمجازى فنهما اى فى الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب امكان الاول وحيث
توقف على فهم الاول فهم الاول مبنى على صحة اللفظ من حيث العربية يكفى صحة اللفظ من حيث العربية
فاذا فهم الاول امتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه فان هذا المعنى لازم المتن
فيجعل اقرارا فيعتق فصار من غير نيته لانه متعين والمتن بقوله يا ابنى لانه لاستحضار
المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا يخرج الاستعمال لتصحيح المعنى فان الاستعمال قد يكون
فى المعنى وبواسطته فى اللفظ فيستعار اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم يشترط هذه الاستعارة

ان من

النطق

يستعار لفظ الاسد للسبع ولا جل ان الاستعارة تقع اولا فى المعنى لا تخرج الاستعارة فى الاعلام الا
فى اعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه وبعض قوله يا حر لانه موضوع له فاصل قد ذكرنا فى علم البيان
ان زيدا اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلة لانه وجوب امر مستحيل قصدا لان التصديق
والتكذيب متوجهان الى الخبر وانما تكون الاستعارة اذا حذف المشبه نحو رايت اسدا يرمى
وان كان هذا مستحيلا ايضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان القصد الى الرؤية هاهنا فعلا هذا لا
يكون هذا ابنى لاستعارة ش اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة الى
لاجل المبالغة فى التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فان الاستعارة لا تخرج عن حيز المبتدأ عندهم
فقولهم زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلة سار على الدليل الذى ذكرنا فى المتن فعلا هذا لا يكون
هذا ابنى لاستعارة بل تشبيها وفى التشبيه لا يعتق فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا
كانت مثل هذه لدعوى امر مستحيل قصدا فهذا عين مذهبهما لان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقى
م فلما هذا فى الاستعارة فى اسماء الاجناس وشبهه لاستعارة اصلية لانه يلزم حينئذ قلب الحقايق لانّ
الاستعارة فى المستغاث وشبهه لاستعارة تبعية نحو نطقت الحال ناطقة فان هذا لاستعارة بالا
ولا يلزم قلب الحقايق وهذا ابنى من هذا القبيل ش هذا الذى ذكرنا ان زيدا اسد ليس باستعارة بناء
على ان الاستعارة لا تقع فى خبر المبتدأ انما مر مخصوص بالاستعارة فى اسماء الاجناس اما الاستعانة
فى المستغاث فانها تجرى فى خبر المبتدأ عند علماء البيان كما يقال الحال ناطقة اى والله لمستغير الفاقة
للدلالة وهذه الاستعارة فى خبر المبتدأ لكن ليست فى اسماء الاجناس بل فى الاسم المشتق فنحو زيد
فى خبر المبتدأ وقد فهم ان الاستعارة فى خبر المبتدأ مستلزم قلب الحقايق نحو الحال ناطقة فلا يجوز
فى اسماء الاجناس مع كونه فى المستغاث وهنا خبر المبتدأ وهو هذا ابنى اسم جنس لان معناه مولود
مثلا فنحو زيد فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم انهم يسمون الاستعارة فى اسماء
الاجناس لاستعارة اصلية والاستعارة فى الافعال والاسماء المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة
انما تقع فيها بتبعية وقوعها فى المشتق منه وسيلة قريبا وجب ان يعلم ان الجواب الذى اورد تنبيه للمتن
انما مر على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة على ادلايلهم الواهية وذلك ان زيدا اسد
ليس باستعارة مع قوة فهم رابط اسدا يرمى لاستعارة ليس بنوى والعرف الذى ذكرته المتن ان

اذا كان خبر المبتدا اسم جنس او
اذا كان اسما مستعارا فلا استلزام
قلب الحقايق منه

الحال ش

زيدا اسد دعوى امر مستحيل فصلا خلاف وابن اسد يرمي لاسكران فرق واه وما ذكر بعد ذاكر
ان في اسماء الاجناس لاخبر الاستغراق في خبر المبتدا وحرف الاسماء المستغرقة اصعف من
الاول وفرقهم ان الاول ينصرف الى فرد الخفايق دون الثاني او من من فسح العكبوت لان فوقهم
الكمال ناطقة ليس في الاستحالة ادنى من قولهم زيد اسد فما الدري اوجب ان احدهما للاستغراق
والاخر ليس باستغراق وانما لم اذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج اليها فان قولهم
الكمال ناطقة لما كانت للاستغراق بالاتفاق علم ان امكان المعنى الحقيقي لا شرط لصحة المجاز فحان قدر
تسليم الفرق بين المستغرقات واسماء الاجناس قولهم هذا انما يتم فيما لا يستغرق فيصح فيه
الاستغراق بلا شرط امكان المعنى الحقيقي م **مسئلة** قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لانه
ضروري يصار اليه لتوسعة فتقدر بقدر الضرورة فلنا لا ضرورة في استعماله س لانا
نستعمل لاحد الداعي الذي بانا من بعد واذا لم يكن الضرورة في استعماله بل يكون داعي الضرورة
انه اذا استعمل اللفظ بحيث ان حمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن فعلى المجازي وهذه الضرورة لا
تنافي العموم بل العموم انما ثبت ان لو استعمل المتكلم واراد به المعنى العام ولا مانع لهذا لانه ما
وجد في الاستعمال ضرورة م وهو احد نوعي الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة ومنه في كلام
الله تعالى كثير كقوله تعالى يريدان ينقض في قوله تعالى لما طغى الماء والله تعالى منزه عن التحيز والعرض
نظيره قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به الطعام
اجماعا فلا يشمل غير عنده س ذكر الصاع واراد به ما فيه طريق طلاق اسم المحل على الحال م
مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا لعدم المكان المنبوع على التمام فلا
يحنث بمعتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه ولا يولد غير الخمر بقوله عليه السلام من
شرب الخمر فاجلدوه لانه اراد بهما ما وضعت له ولا اللمس باليد بقوله تعالى او لامستم النساء
لان الوطي هو المجاز مراد اجماعا س اعلم ان لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل وهو المعتق
مجازة معتق المعتق فاذا اوصى لمواليه لا يحنث بمعتق المعتق مع وجود المعتق وكذا اذا اوصى
لاولاد فلان او لابنائه ولبنيه وبنيه فالوصية لابنائه دون بني بنيه اما دخول بني
البنين في الامان في قوله آمنونا على اولادنا فلان الامان لحقن الدم فيتبنى على الشبهات

ومن هذه المسئلة روايتان م ولا جمع بينها بالحنث حاقيا او مشغلا انه لا يضع قدميه في دار فلان لانه
مجاز عن لا يدخل فيحنث كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز س اعلم انه يذكر هنا مسايل بتدا آكه
آنا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز او قلها اذا حلف لا يضع قدميه دار فلان يحنث ادا دخل حافيا
او منتعلا او راكبا او الدخول حافيا معناه الحقيقي والبلة بطريق المجاز بقوله في لا يضع متعلق
بقوله لا جمع بينها وانما حملنا على المعنى المجازي لان معناه الحقيقي متعذر اذ ليس المراد ان تمام وضع
القدمين في الدار وملاقاة الجسد يكون خارج الدار فيصير عبارة عن لا يدخل م وكذا س اذا من
باب عموم المجاز قوله م لا يدخل في دار فلان يراد به نسبة السكنى س اي يراد بطريق المجاز بقوله الدار
فلان كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون
فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول فيها م ومن نوع الملك والاجارة والعارية لانسبة الملك حقيقة
وغيرها مجاز س اي لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها اي الاجارة والعارية بطريق المجاز
حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز م ولا بالحنث س عطف على قوله بالحنث في قوله ولا جمع بينهما
بالحنث م اذا قدم نهارا او ليلة امرأته كذا يوم يقدم زيد لانه نكر للنهار وللوقت كقوله تعالى
ومن يولهم يومئذ دبره س صورة الحال انه قال امرأته طالق يوم يقدم زيد يحنث ان قدم نهارا
او ليلا فاليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فيلزم الحكم بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه نكر دليل
على قوله بالحنث والنهار لانه يرجع الى اليوم والمراد باليوم في الاية الوقت فاليوم حقيقة في النهار
وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط يعرف في كل موضع ان المراد باليوم النهار او مطلق
الوقت في الضابط سوقوله م واذا تعلق بفعل ممتد فللنهار وغير ممتد فللوقت لان الفعل اذا اسند
الى ظرف الزمان يقتضي كونه س اي كون ظرف الزمان م معيارا له س اي للفعل والمراد بالمعيار
ظرف لا ينفصل عن المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث بانة كلامية في فصل حروف الجملة م
فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار س لان النهار اولى م وان لم يمتد س اي الفعل
م كوقوع الطلاق ههنا س اي في قوله انت طالق يوم يقدم فلان فقدوم زيد لا يمتد المعيار فيراد به
الآن اذ لا يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يتغير كون ذلك الآن جزءا من النهار
لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء

كان الآن جزءا من النهار او من الليل م ولا باكل خبزا س عطف على الخبز الذي سبق م
باكل الحنطة وما اتخذ منها عندهما فلا باكل من هذا الحنطة لانه يراد باطلاقها عادة
فتحنث بعموم المجاز ولا يرد قول ابي حنيفة رحمه الله على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة
والمجاز فيمن قال لله علي صوم رجب ونوى اليمين انه نذر ويمين س هذا معقول
القول م حتى لو لم يصم يجب القضاء س لكونه نذرا م والكفارة لكونه يمينا فهذه
تمنع الحلف واذا كان نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة
في النذر مجاز في اليمين م لانه نذر بصفته يمين بموجبه س هذا دليل على قوله ولا يرد
ثم ابنت انه يمين بموجبه بقوله م لان ايجاب المباح يوجب تحريم صدره وتحريم الحلال
يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما ان سراء الغرب سراء بصيغة تحريم بموجبه
س فالحاصل ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجبه
هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازمه لا تكون
مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة
الاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذي يستعمل ويراد به لازم
الموضوع له هنا وقع في خاطري اشكال وهو قوله م يرد عليه انه ان كان هذا موجبه يكون
يمينا وان لم ينو س اي اليمين كما اذا اشترى الغرب يعتق عليه وان لم ينو م وان لم يكن موجبه
يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز يمكن ان يقال س في جواب هذا الاشكال م لا جمع بينهما في
الارادة س لانه نوى اليمين ولم ينو النذر م لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته س
لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحينئذ هذا الجواب
انما نسلم ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الانشاآت يمكن ان يثبت الكلام المعنى الحقيقي والمجازي
فالحقيقي بحرد الصيغة سواء اراد او لم يرد والمجازي ان اراد فهذه المسئلة تنقسم اقساما
فان لم ينو شيئا او نوى النذر فقط او نوى النذر مع اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان
نوى اليمين فقط فنذر وقضاء وكفارة يمين اما النذر فبالصيغة ولا اثر للارادة فيما نوى
واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي ذكره اسكالا

نفي ص

وصورته م فان قيل يلزم النذر ايضا اذا نوى انه يمين وليس بنذر س لان النذر ثبت بالصيغة
فيجب ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب بقوله م قلنا لما نوى مجازا ونفى حقيقته يصدق
ديانة لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر يصدق بينه وبين الله تعالى ولا
مدخل للقضاء فيه حتى يوجبه القاضي ولا يصدق فيما نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه ان
قال اردت المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لان هذا حكم فيما بين العباد وقضاء
القاضي اصالة فيه م مسئلة لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة
او شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال كحلفه بين الفور او معنى من المتكلم كقوله
تعالى واستفزز من استطعت فانه تعالى لا يامر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا الكلام كقوله
تعالى فمن شاء فليؤمن فان سياق الكلام وقوله تعالى انا اعتدنا لهم من ان يكون للتخيير
وكحلفه ان لا اتزوج ان كنت رجلا لا يكون توكيلا او غير خارج فاما ان يكون بعض الافراد
اولى كما ذكرنا في التخصيص او لم يكن كحمل الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان
لان عين فعل الجوارح لا يكون ما تنبه وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع بل ارادة الحكم وهو
نوعان الاول الثواب والعقاب والثاني الجواز والفساد ونحوهما والاول بناء على صدق عرفه والثاني
بناء على ركنه وشرطه فان من توضأ بماء نجس جاهلا وصلى لم يخرج عن الحكم لفقد شرطه ويثاب
عليه لصدق عرفه ولما احتمل الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا ملابسا اما عندنا
فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما س وهو النوع الاول
من الحكم وهو الثواب م انتفى الاخر س اي النوع الاخر وهو الجواز م وكحلفه لا ياكل
من هذه النخلة ولا ياكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البئر حتى اذا استقى او كرع لا يحنث
وكحلفه لا يضع قدمه في دار فلان وكالاسماء المشتقة ونحو التوكيل بالخصومة يتصرف في الجواب
لان معناه الحقيقي مهجور شرعا وعرفا وعادة متناول الافراد والانكار س اعلم ان القرينة
اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا تكون في نفس المتكلم اي صفة له ولا تكون من جنس الكلام او تكون
في نفس المتكلم او تكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التي هي من جنس الكلام اما لفظ خارج
عن هذا الكلام الذي يكون مجازا فيه بل في كلام اخر اي يكون ذاكر اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة

الحقيقة او غير جارح عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام او شيء منه يكون دالا على عدم ارادة
الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص ان التخصص
قد يكون بكون بعض الافراد ما قصا او زايدا فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر فاذا قال كل مملوكي حر
لا شيء على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور
على بعض الافراد وهو غير المكاتب اذ لم يكن بعض الافراد اولى فانحصرت القرينة في هذه الاقسام
فان قيل قد جعلتم في فصل التخصيص كون بعض الافراد اولى من قسم المخصص غير الكلام
ومهنا جعل من قسم القرينة اللفظية فما الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلام ان الكلام
بصريحه يوجب في بعض الافراد حكما منا قضا لحكم يوجبه العام فكل مخصص ليس كذلك لا يكون
كلاما فكون بعض الافراد اولى يكون مخصصا غير كلام في هذا التقسيم وهنا نعني بالقرينة اللفظية
ان يفهم من اللفظ بانى طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفي كل مكان لي حريفهم من اللفظ عدم تناوله
المكان فيكون القرينة لفظية، حينئذ الى الامثلة المذكورة في المتن فكل قسم من الاقسام فقط يه
مذكور عقيب في كل القسم لكن لم يذكر في كل مثال ان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلا او حسا
او عادة، فنبين هنا هذا المعنى في يمين الفور كما اذا اراد ت المراة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق
تحمل على الفور بالقرينة المانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا وفي قوله تعالى
ولستغفر لابيه تمنع الحقيقة عقلا وكذا في قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون الا ابليس لان التكبر وعدم الاباء
مع العذاب المستفاد من قوله تعالى انا اعتدنا للكافرين سلاسلا وفي قوله طلق امرأته ان كنت رجلا الحقيقة
ممنوع عرفا وفي قوله عليه السلام الاعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا، وفي لا اكلم هذه النخلة
والدقيق حسا وفي لا يشرب من هذه البئر حسا وعرفا وفي لا يضع عرفا وفي الاسماء المنقولة اما عرفا
عاما او خاصا او شرعا وفي النوكيد بالمخصوص شرعا فان قيل لا نسلم ان المعنى الحقيقي ممنوع في
قوله لا اكلم هذه النخلة حسا لان المحلوف عليه عدم اكلها وهو غير ممنوع حسا بل اكلها كذلك قلنا
اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا حسا
او عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لابد للمجاز من قرينة قوله م فاما
اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند ابي حنيفة رحمه الله المعنى الحقيقي اولى لان

الاصل لا ترك الا لضرورة وعند هما المجاز اولى ونظير لا ياكل من هذه الحنطة يصرف الى المقصم
عندنا وعندهما الى الكل ما فيها مسئلة وقد تعدد المعنى الحقيقي والمجازي بما اذا قوله لامرأته
وهي اكبر سنا منه او معروفة النسب هذه بنتي اما الحقيقة س اي المعنى الحقيقي وهو النسب
م في الفصل الاول س اي في الاكبر سنا منه م فظاهر وفي الثاني فلا تها س اي الحقيقة والمراد
المعنى الحقيقي م اما ان يثبت مطلقا اي في حقه وحق من لم يشهر النسب منه س اي يكون
دعوة معتبرة في حقها بان يثبت النسب منه وينتفي ممن لم يشهر منه م لا يمكن هذا س اي
ثبوت النسب من المدعي واسقاطه ممن لم يشهر م لانه ثبت لم يشهر منه او في حق نفسه فقط
س اي يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفي ممن
لم يشهر منه م وامتنع س اي الثبوت في حق نفسه فقط م لان الشرع يكذبه لاستهانة
من العبد فلا يكون س اي يكذب الشرع المدعي م اقول من يكذبه نفسه والنسب مما يحتمل
التكذيب والرجوع بخلاف العتق س فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع م واما المجاز س عطف
على قوله واما الحقيقة والمراد ان المعنى المجازي متعذر م وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت بهذا
س اي بهذا اللفظ هذا يعني م منافي لملك النكاح س بيانه ان م ثبت التحريم بهذا اللفظ لا على الوجه
ان يثبت التحريم الذي ينافي صحة النكاح السابق او التحريم الذي لا ينافيها منتف
لانه لا قائل بالاحتمية مع فقد هذه النسب هذه بنتي تكون لغوا فعلم انه ان يثبت التحريم بمعنى
ينافي صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا محال لان
هذا اللفظ يدل على التحريم الذي ينافي بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم الذي
هو من حقوق النكاح اعلم ان بعضهم فرع الاستدلال على هذا الوجه ان الحقيقة اما ان تثبت في حقه
وحق من لم يشهر منه وداخر ما ان اريد في حقه فقط ثم هذا اما ان يثبت في حق النسب وذا متعذر
لان الشرع يكذبه او في حق التحريم وذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذي يثبت بهذا منافي لملك النكاح
كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فلملك اعتنافا ايضا والفرق بين التحريم الاول والثاني ان المراد بالاول
ما يثبت بدلالة الالتزام فان نفي النسب موجب للحرمة والمراد بالثاني ما يثبت بطريق المجاز
فان لفظ السفاح اذا اريد به الموضوع له دال على الحرام بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا

فلا يكون حقا من حقوقه م

بل ما يكون مجازا اذا اطلق السقف واريد به الجدار فاقول لا حاجة الى قوله اما ان يثبت
نحو التحريم لان الموضوع له يثبت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت
التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا التردد يكون قبيحا فالدليل الدال على هذا
التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا لملك النكاح بل الدليل الدال على عدم ثبوت الموضوع له
فعلم انه ان ثبت التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز وذا متعذر ايضا للمناقاة المذكورة ولو قدر
بهذا الوجه وهو انه ان ثبت التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع
له وهو النسب او بطريق المجاز وهو ايضا محال للمناقاة المذكورة لكان احسن م مسئلة
الداعي الى المجاز س اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء المستعار منه وهو الهيكل المخصوص
والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة
الصارفة من ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي وهو يرمي في رايت اسدا يرمي
والامر الداعي الى استعمال المجاز فاذكر اذا حاولت ان تخبر عن رؤية شجاع فالاصل ان تقول
رايت شجاعا فاذا عدلت رايت اسدا فلا بد ان يوجد امر يدعوك الى ترك استعمال ما هو الاصل في المعنى
المطلوب واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذكر الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي م
اختصاص لفظ س اي لفظ المجاز م بالعذوبة س فربما يكون لفظ الحقيقة لعطا ركيكا كلفظ
الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب منه م او صلاحية السجع س اي اداء المستعمل لفظ
الحقيقة لا يكون الكلام موزونا وان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا م او السجع س فاذا كان
السجع واليا مثل الاجدر والعدد فلفظ الاسد مستقيم في السجع لا لفظ السجاع م واصناف
البدائع س كالتجنيسات ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة
سر كالشرك فان الشرك مجاز هنا استعمل ليجانس الشرك فان بينهما سببية الاستفاق م او معناه
س اي باختصاص معناه فمن هنا سرى في الداعي المعنوي م بالتعظيم س كاستعارة اسم ابي
حنيفة رحمهم الله لرجل عالم م او التحقير س كاستعارة الهجو وهو الذئب الصغير للجاهل م
او الترغيب او الترهيب س اي اختصاص معنى المجاز بالترغيب او الترهيب كاستعارة نار
الحيوة لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات ليحتفر السامع

م او زيادة البيان س اي اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان فاني قولك رايت اسدا يرمي ابين في
الدلالة على الشجاعة من رايت شجاعا فان ذكر المذكور بينة على وجود اللازم س وفي المجاز اطلق
اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة دعوى بلا بينة
م او تلطف الكلام س بالرفع عطف على قوله اختصاص لفظ اي الداعي الى استعمال المجاز
قد يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسكر موجه الذهب للفحم فيه جيم موقدم فيفسد لذة
تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب شرعة الفهم او مطابقة تمام المراد س بالرفع
عطف على قوله او تلطف الكلام اي الداعي الى المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن ان يكون
معناه مطابقة تمام المراد في زيادة وضوح الدلالة او نقصان وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ
الموضوعة على معانيها تكون على نهج واحد فاذا حاولت ان تؤدي المعنى بدلالة اوضح من لفظ
الحقيقة او اخفى منه فلا بد ان تستعمل لفظ المجاز فان المجازات متفاوتة بعضها اوضح في الدلالة
وبعضها اخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز
محل بالفهم قلنا لما كانت القرينة مذكورة او نفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار منه امرا محسوسا
ويكون اسم المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز اوضح من الحقيقة
وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وان المجاز يوجب شرعة الفهم يؤيد هذا
المعنى ويمكن ان يكون معناه ان تؤدي ببيان لسانية كنية ما قبله فانك اذا اردت وصف الشيء بالسواد
على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تصفه بالسواد وتمام المراد ان تصفه بالسواد المخصوص
واللفظ الموضوع يدل على اصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد ويسمى بيان كمية السواد فلا بد
ان تذكر شيئا يدل على السواد كمية سواده فتشبهه به او يستعار له المبين للسواد تمام المراد او
غير ذلك س بالرفع ايضا اي يكون الداعي الى المجاز غير ما ذكر بل هذا الموضع م او ذكر بانة مقدمة
كباب الوشاح وفصل التشبيه والمجاز س فانه قد ذكر شيء مقدمة وفي فصل التشبيه ان الغرض
من التشبيه ما سوف انه يكون غرضا للاستعارة ايضا وفي فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون مفيدا
وربما يكون مفيدا ولا يكون فيه مبالغة في التشبيه وربما يكون مفيدا ويكون فيه مبالغة في التشبيه
كالاستعارة م فصل وقد ذكر الاستعارة التبعية في الحروف س ذكر علما البيان

ان الاستغراق على قسمين لستغراق اصليه وهي في اسماء الاجناس ولستغراق تبعيه
وهي في المستغرقات في الحروف انما قالوا هي تبعيه لان الاستغراق في المستغرقات لا تقع الا تبعيه
وفوائدها في المستغرقات منه كما يقال الحال ناطقه اي دالة لستغراق الناطق للدلالة التبعيه لستغراق النطق
للدلالة وكذا الاستغراق في الحروف م فان الاستغراق تفهم ادلالة في متعلق معنى الحرف ثم منه
س اي في الحرف م كاللام مثلا فيستغاد اولا التعليل للتعقيب فان س التعقيب لازم للتعليل فان
المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب ومتواعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول
م ثم بواسطتها س اي بواسطة لستغراق التعليل للتعقيب م ستغراق اللام كه س اي للتعقيب
م نحو لد زيد اللموت س وابنوا للخراب لما كان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة علة
الموت لستعمال لام التعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف وقوع
المعلول عقيب العلة وهذا بناء على ان اللام تدخل في العلة الغائية ومي الغرض ولا شك انه
معلول للعلة الفاعلية فعلم ان اللام الداخلة في الغرض داخلة حقيقة على المعلول م وهذا بخلاف
حروف الجر فانها تدخل الجار ومع حروف العطف الواو والمطلق العطف بالنظر
عن اية اللغة ولستغراق مواضع لستعمالها ومومين الاسمين المحتملين كالالف من المتحدين
فانه لا يمكن جاء رجلان ولا يمكن هذا في رجل وامرأة فادخلوا واو العطف وقس عليهم لا تاكل السمك
وتشرب اللبن لا تجمع بينهما فلهذا لا تجب الترتيب في الوضوء واما السعي بين الصفا والمروة
فوجب الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا بالقران فان كون نهاس الشعائر
لا تحتمله س اي الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا بد لنا على ان البداية بما قال موجب
لبدانكم لكن يقدح في القران لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم او الاهميه او غيرها ولا شك ان
هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب واما الوجوب في الحقيقة بما لا بد له من وحي غير متلو وبالنسبة
الى قولنا بقوله عليه السلام ابدؤا م وزعم البعض انه للترتيب عند ابي حنيفة رحمه الله وللواو
عند الشافعي رحمه الله للاشتراك في وقوع الواحد عنده والثلاث عنده اما ان دخلت الدار فانت طالق
وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا س اي زعم وذكر البعض م باطل بدليل الخلاف راجع الى
ان عنده كلمة تعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول بخلاف كذا لكن فان المعلق بالشرط كالمنجز عند

لانه ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق
جملتان مستقلة كل واحد منهما تعلق
على الاول لا فيما دخلت كان الكلام
الواحد ان لا تعلق الثاني كان ذكر
فاصح الى اخطار الاول وهو معنى
قوله

الشرط في المنجز يقع واحدة لانه لا يتبع المحل للثاني والثالث وعندنا يقع كله لان الترتيب في
الكلام لا في صيرورته طلاقا س اي لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ طلاقا عند الشرط م كما اذا
كرر ثلاث مرات مع غير المدخول بها فقوله ان دخلت الدار فانت طالق وعند الشرط يقع الثلاث كذا
مهنا وان قدم الاجزيه س اي ان قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار م
يقع الثلاث س اي لعامة م لانه اذا اوقع اولا ان دخلت الدار تعلق به الاجزيه المتن قبله وقعه فان فعل
اذا تزوج امتين بغير اذن مولاهما ثم اعتقهما مولاهما معا صح نكاحهما وبكلامين متفصلين س ان قال
اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه م او بحرف العطف س اي اعتقت هذه وهذه م
بطل نكاح الثانية محتملين للترتيب س هكذا وضع المسئلة في اصول سمس الائمة السرخسي واما
في الاسلام فقد وضع المسئلة هكذا في رجل تزوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن
الزوج فقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به وعلى تقدير ان تقيد به لا بد ان يقبل النكاح
فضولي آخر من قبل الزوج اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح وقد يتصور في الحواشي
كون نكاح امتين بعقد واحد اما على وضع المسئلة في الجامع الكبير ولا حاجة لنا الى التقييد به اذ البحث
الذي نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد او بعقدين وفي الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه
نظم كثيرا من المسايل في سلك واحد وبعض تلك المسائل تختلف بالعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح
الامتين برضى المولى ورضاهما دون الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد وبعقدين فلهذا اجرى هذا
الغرض قيد بعقد واحد وان اورد ثانيا صيانة لتعليل عن مطالعة الجامع الكبير وان وجه الفصول اختلف
بعقدين فاجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا س اي او قال اجزت نكاحهما م او بحرف
العطف س اي قال اجزت نكاح هذه وهذه م بطلا س اي بطل نكاح كل واحدة منهما فجعلا تعقوا للقران
وان قال اعتقت امتي هذه مرضوعته هذا وهذا وهذا لا وارث له ولا مال له سوى ذلك فان اقر متصلا عتق
من كل واحدة وان سكت فيما بين ذلك عتق الاولى ونصف الثانية وثلث الثالثة لانه قال اعتقت هذا
وسكت عتق كله لانه خرج من الثلث لان المقر به ان قيمة العبد على السواء فاذا قال بعد السكوت
وهذا وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول لكن لما عتق
كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم قال وهذا فموجبه عتق ثلث الثالث مع ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث

الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين م فجعلتهم للقرائن س اي جعلتهم حرف العطف
فيما افيد متصلا للقرائن بمنزلة قوله اعتقهم اي معا لانه لو لم يكن للقرائن بل يفيد الترتيب
كجاء مسلمة السكوت م فلنا اما الاول فلانه لما عطفت الاولى لم الثانية محلا لين وقف
س فان نكاح الامة على الحرة لا يكون فلم تبق الامة محلا للنكاح وبطل نكاحها م واما الثاني
والثالث فلان الكلام موقوف على اخره اذا كان اخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء ومنها
س اسائة الى هاتين المسئلتين م كذلك س اي اخر الكلام مغير لاوله اما في الاخيرتين فلانا اذا
قلنا الثانية يوجب بطلان النكاح الاولى واما في الاخبار بالاعتاق فلان قوله اعتق هذا يوجب
عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما عنهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون
مغيرا لاول الكلام م بخلاف الاخيرتين س اي في المسئلة الاولى ليس اخر الكلام مغيرا للاول
لانا اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى ولا يتوقف اول الكلام وفي مسئلة
الاخيرتين اخر الكلام مغير للاول وذكر في الجامع الصغير قد فيل لا فرق بين مسئلة الاخيرتين
ومسئلة الاخيرتين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وسوى في مسئلة الاخيرتين قال
لها هذه حرة وهذه حرة وفي مسئلة الاخيرتين حال اجرت نكاح هذه وهذه فانه افرد لكل
واحدة منهما بحرية في مسئلة الاخيرتين فلا يتوقف صدر الكلام على الاخر وفي مسئلة الاخيرتين
لم يفرد ويتوقف حتى لو افرد هناك صح نكاح الاولى ولو لم يفرد في الاخيرتين بان قال اعتقت
هذه وهذه عتقا معا وصح نكاحهما م وقد مر حكم الجملتين فلا يوجب اعسارك م فقوله
هذه طالق بائنا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وتجب س اي اعسارك م اذا اقتصر الامر
الى الاول فيستأنف الاول س اي اخر الكلام اولى م فيلحق به الاول بعضه س اي عين ما تم م لاستدبر
مثله س اي مثل ما تم م ان لم يمنع الاتحاد س اي لم يمنع ان يكون ما تم به الاول متحدا في المعطوف
والمعطوف عليه م كما ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس كتكرار قوله ان دخلت الدار
فانت طالق فلا يقع الثلاث عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما بخلاف التكرار س فانه يمكن ان تتعلق
الاجزية المذكورة بشرط متحد متعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان
دخلت لاستدبر مثله اي لا يقدر شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت

اسماء محذوف اي
لم يثبت القران وفي
بعض النسخ كان كما الكوفيين
بعد قوله بل يثبت الترتيب

الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما ذهب ليوسف ومحمد رحمهما الله م وبتقدير
س اي بتقدير مثله وهو عطف على قوله لاستدبر مثله م ان امكن س اي الاتحاد م نحو حاء
وبدا وعمرو لا اذا ان يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو وبعضهم اوجبوا التكرار في عطف الجمل اضافة
قالوا ان القرائن في النظم توجب التغاير في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة لا تجب الزكوة
على العصي كما لا تجب الصلوة عليه س سببه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون المخاطب
بادائها غير المخاطب بالاخر ولما لم يكن العصي مخاطبا بقوله تعالى اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا
بقوله تعالى آتوا الزكوة لكما قلنا انما لا تجب الزكوة على العصي لانها عبادة محضة والعصي ليس
من اهلها لا للقرائن في النظم والعاطف يوجب الزكوة على العصي بقول الخطاب بالصلوة والزكوة عندنا
العصيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلوة اذ هي عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة اذ هي
عبادة مالية يمكن ادائها الولي عنهم وهذا فاسد عندنا س الاشارة راجعة الى الحاق التكرار
في الجمل م لان التكرار انما تثبت اذا افترقت الثانية فلو ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي
حر علق العتق بالشرط ايضا لان هذه الجملة في قوة المفرد وفي حكم الافعال فعطف على الجزاء يكون
الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها خلاف وضع تكرار طالق فان اظهار الخبر هنا دليل
على عدم المشاركة في الجزاء س لما ذكر ان التكرار بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت اذا افترقت
الثانية فقوله وعبدي حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يريد اسكالا لانها جملة
تامة غير منقوصة الى ما قبلها فمعنى ان لا تتعلق بالشرط يكون كلاما مستأنفا عطفا على المجموع
فاجاب بانها في قوة المفرد وفي حكم الافعال مع انها جملة تامة لان مناسبتها في الجزاء لكونها جملتين
اسميتين ترجح كونها معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء فاذا كانت معطوفة على الجزاء
يكون في قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة وايضا الواو للعطف والاصل في العطف التكرار فيحمل
على التكرار ما امكن وهذا اذا كان المعطوف منقوصا الى ما قبلها حقيقة كالمفرد او حكما كالجملة
التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد بحمل على الشركة ليكون الواو على اصلها جاريا بقدر الامكان
واما اذا لم يمكن حملها على الشركة فلا يحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا يكون في قوة المفرد فلا
يكون منقوصا الى ما قبلها اصلا كقوله اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فالواو يكون لمجرد النسق والترتيب

في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضربكر طالق يمكن حمل قوله وضربكر طالق على الوصفين لكن
الظهار الخبر وهو طالق في قوله وضربكر طالق يرجح العطف على المجموع لا على الخبر لانه لو كان
معطوفا على الخبر يمكنه ان يقول وضربكر بعوله بخلاف برجوعه الى قوله معلق العتق بالشرط م ولهذا
جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لا على قوله تعالى واولئك هم الفاسقون
س اى ولاجل ما ذكرناه في قوله وعبدك حر مما يوجب كونه معطوفا على الخبر وما ذكرناه في قوله وضربكر
طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الخبر جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا الى اخره فان قوله
ولا تقبلوا جملة انشائية مثل قوله تعالى فاجلدوا والمخاطب بها الايمة وقوله تعالى واولئك جملة اخبارية
وليس الايمة مخاطبين بها فدليل المشاركة في الخبر قائم في لا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم في اولئك
عطفنا الاول على الخبر لا الاخير وتمام هذا بان في اخر فصل الاستثناء انشاء الله تعالى م الفاء
للتعقيب فلا يدخل في الخبر فان قال ان دخلت هذه الدار مهذه فانت طالق فالشرط ان تدخل
على الترتيب من غير نزاع وقد يدخل على المعلول نحو جاء السنا رتقاضب وقد يكون المعلول
غير العلة في الوجود كما في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه وكقولك تحزن ولد والده حتى يحدث مهلوكا
فيشتريه فيعتقه فان قال بعت منك هذا العبد منكرا فالاخر فهو حر يكون قبولا بخلاف قوله وهو حر
فان قال لخياطه ايكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقالا فقطعه فقطع فاذا هو لا يكفي يضمن كما لو
ان كفاه فقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد يدخل على العلل نحو اسقني فقد اناكر العنب وقطرة اذا الفاء
فانت حر يقتضي الحال وكذا اذا لم تر فانت امس اعلم ان اصل الفاء ان يدخل على المعلول لانها تفيد
وجود المعلول عقيب العلة وانما يدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية
فتصير العلة معلولا فلهذا يدخل على العلة باعتبار انها معلولة من وكذا قوله تعالى وتزود وا فان خير الزاد
التقوى وقول الشاعر اذا ملكا لم يكن ذاهبه فدعه فدولته ذاهبه ونظايره كثيرة واما فلما يعين
للحال لان قوله فانت حر معناه لاكونن حرا ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يتم الا
بالفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة
الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما يحذف الفاء اذا كانت الجملة ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا يكاد
يقول ان ما تاتني اكرمتك لا يريد ان ما تاتني اكرمك فكذا في الجملة الاسمية يقول ان تاتني فانت مكرم ولا يقول

اتيني فانت مكرم فكما لا يجعل الماضي بمعنى المستقبل لا يجعل المستقبل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا
بدلا على ان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي قريب اليه لا تشتركهما في كونها
فعلا ودلالتها على الزمان فلما لم يجعل الماضي بمعنى المستقبل لم يجعل الاسمية بالطريق الاولى م ثم الترتيب
مع التراخي وس سا الى الترتيب مع التراخي م راجع الى المتكلم عند س سا عند ابي حنيفة رحمه الله م
والى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندهما تتعلق جميعا وتقع
مترتبا فان كانت مدخولا بها فقع الثلث وان لم تكن تقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعندهما في غير
المدخول بها س سا عند ابي حنيفة رحمهم الله في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء واما اذا لم يذكر تقديم الجزاء
لانه ما في هذا كما في قوله وان قدم الشرط فيدل على ان الشرط البحت السابق في تقديم الجزاء م تقع الاولى
س اى في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت لان التراخي عنده انما هو في التكلم م
ويلغو الثلث لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها م وان قدم الشرط تعلق الاول وبزال الثاني س
اى وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق م
ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ودخل الشرط تقع الطلاق م وفي
المدخول بها س اى ان قدم الجزاء ولم يذكره للعذر السابق م تنزل الاولى والثانية س اى تتعلق في الحال
لعدم تعلقها بالشرط كانه سكت فيهما ثم قال انت طالق ان دخلت ولما كانت المرأة مدخولا بها كان محل
وقع تطليقتين م وتعلق الثالث س لغوه بالشرط م وان قدم س اى الشرط م تعلق الاولى وبزال الباقي
س وهذا ظاهر وانما حملناه على ما ذكره رحمهم الله التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم مع علمه
بالتكلم ممتنع في الانشاء لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا
تقديرا لكلمة التعليقات فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس
هذا القول في الحال تطليقا اي بالتكلم بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط م بل للاضراب عما قبله
واثبات ما جعل على سبيل الانذار كقولك فلان لا يملك بل عبده فلهذا ذكر رحمه الله في قول ابي حنيفة
بحب بل الالف لانه لا يملك الا بطال الاول كقولك انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثا فلهذا الاصل
يحمل الانذار كما في قوله تعالى انفاده س وذا اساءة الى الانذار كما في الاعداد بكلمة بل يراد
بها نفي الافراد عرفا نحو ما عندي ستون بل سبعون بخلاف الاشتغال فانه لا يحتمل الكذب س

اى الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب م فعلنا
ش نعتبر لقوله بخلاف الانشاء اى لما لم يكن محتملا للصدق والكذب فعلنا م تقع واحدة اذا
قال ذلك ش اى قوله انت طالق واحدة بل ثنتين م لغير المدخول بها ش فانه اذا قال لغير المدخول بها
انت طالق واحدة ولا يمكن التدارك والابطال لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل لتقع ثنتان بقوله
بل ثنتين م بخلاف التعليق ش وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين
م فانه تقع الثلاث ش عند الشرط م لانه قصد ابطال الاول ش اى الكلام الاول وهو تعليق الواحدة
بالشرط م واقامة الثانى بالشرط مقام الاول ش اى قصد تعليق الكلام الثانى بالشرط حال كونه منفردا
غير منضم الى الاول م ولا يملك ابطال الاول ش اى الابطال المذكور م ويملك الثانى ش اى الافراد المذكور م
فيتعلق بشرط آخر ش اى تعلق الثانى وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت
الدار فانت طالق واحدة والثانى ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلاث
م فصار كما قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين ان دخلت الدار بخلاف الواو فانه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثانى
بواسطة الاول كما قلنا ش اى بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق
فان الواو عطف مع تقرير الاول فيتعلق الثانى بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول فعند وجود
الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما لم يبق المحل بوقوع الاول لا يقع الثانى والثالث كما قلنا فى حرف الواو
م لكن للاستدراك بعد النفى اذا دخل على المفرد وان دخل على الجملة يجب اختلافهما فيها وما بعدها
بخلاف بل ش اعلم ان لكن للاستدراك ان دخل فى المفرد يجب ان يكون بعد النفى نحو ما جاءنى زيد
لكن عمرو اى تدارك عدم رؤية زيد بثبوت رؤية عمرو وان دخل فى الجملة لا يجب كونه بعد النفى بل اختلاف
الجملتين فى النفى والاثبات فان كانت الجملة التى قبلها مثبتة وجب ان يكون التى بعدها منفية وان كانت
التى قبلها منفية وجب ان تكون التى بعدها مثبتة وهى بخلاف بل فانه للاعراض عن الاول ولكن
ليس للاعراض عن الاول م فان اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لى قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان
فصل فللمقر لان النفى يحتمل ان يكون نفيا لاقراره فيكون ش اى النفى م ردا الى المقر ويحتمل ان
لا يكون اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع فى يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد
وان كان معروفا بانه لى لكنه كان فى الحقيقة لعمرو فقوله لكن لعمرو بيان تغيير لكن النفى فيتوقف على آخره

اى على قوله لكن لعمرو م بشرط الوصل ش لان بيان التغيير لا يصح الا موصولا وقد ذكر فى المتن
انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الاول المذكور فى المتن وقد عرف فى بيان
التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما معا لا انه يثبت الحكم فى العدد ثم يخرج
البعض م وعلى هذا قال فى الجامع المقضى له بدار بالبينة اذا قال ما كان لى قط لكنها لزيد وقال زيد
باعنى او وهب لى بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضى له القيمة للمقضى عليه لانه اذا وصل كان
تكلم بالنفى والاستدراك معا فيثبت موجبهما وهو النفى عن نفسه وثبوت ملك زيد ثم تكذيب الشهود
واثبات ملك المقضى عليه لازم لذلك النفى فيثبت بعد ثبوت موجب الكلامين ش وهو النفى عن
نفسه وثبوت ملك زيد م فيكون حجة عليه ش اى على المقضى له م لا على زيد فيضمن القيمة ثم انه
انسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله ش يرجع الى اول البحث يعنى ان لكن للاستدراك فيشترط ان يكون الكلام
مرتبطا ام لا اى يصلح ان يكون ما بعده تداركا لما قبله او لا فان صلح يحمل على التدارك م والا
فهو كلام مستأنف ش اى وان لم يتسق اى لا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها
كلاما مستأنفا م كما فى الاقرار بالف قرض فقال المقر له لا لكن غصب فالكلام متسق فصح الوصل على
انه نفى السبب لا الواجب ش لان قوله لا يمكن حمله على نفى الواجب لانه لو حمل على نفى الواجب لا يستقيم تدارك
لكن غصب ولا يكون الكلام حينئذ مرتبطا فحملناه على نفى السبب فلا ينفى كونه قرضا تداركه بكونه غصبا
فصار الكلام مرتبطا ولا يكون ردا للاقرار بل يكون نفى السبب م بخلاف ما اذا زوجت امة نفسها من غير
اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائة وخمسين فهذا فسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه
لا يمكن اثبات هذا النكاح بمائة وخمسين ش ففى هذه المسئلة الكلام غير متسق لانه انتفى النكاح الاصلى
الاول بمائة لكن يصح بمائة وخمسين لانه لما قال لا اجيز النكاح انتفى النكاح من الاصل فلا يمكن
اثبات ذلك النكاح بمائة وخمسين لان نفى ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحملنا قوله
لكن اجيزه بمائة وخمسين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة لنكاح آخر مهره مائة وخمسون م او لاحد
الشيئين ش للشك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار بخلاف الانشاء
فانه للتخيير كما فى الكفارة م فقوله هذا حر او هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير ش اى التخيير فى ايقاع العتق
فى احدهما انشاء ويحتمل هذا ش اى ايقاع العتق فى احدهما انشاء م انشاء حتى يشترط صلاحية المحل عند

اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فصحت التحسر من الاول والباء بدل التوقف على العالم فصار
معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما وهذان الوجهان تفرد بهما فاطراب
م واد الاستعمار في التنفي نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك لان تقديره لا تطع احدهما
فيكون بكرة في موضع النفي فان قال لا افعل هذا او هذا لحنث بفعل احدهما فاذا فعل هذا وهذا
لحنث بفعلهما لا احدهما لان المراد المجموع س اي لا لحنث بفعل احدهما لانه حلف على انه لا
يفعل هذا المجموع فلا لحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع م الا ان يدل الدليل على ان المراد
احدهما س كما اذا حلف لا يرتكب الزنى واكل مال اليتيم فان الدليل دال على ان المراد احدهما
في النفي اي لا يفعل احدا منهما لا هذا ولا ذاك م فان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع س اي دليل
على ان المراد احدهما انما يثبت بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع واعلم ان هذا اليمين للمنع
فان كان لاجتماع الامرين تاثير في المنع اي بما منعه لاجل الاجتماع فالمراد في المجموع كما اذا حلف
لا يتناول السكر واللبن وههنا للاجتماع تاثير في المنع فان تناول احدهما لا لحنث لعلة الصورة
الاولى فالدليل دال على انه انما حلف لاجل ان كلا منهما محرم في الشرع فالمراد في كل واحد منهما فيحنث
بفعل احدهما وايضا كما ان الواو للجمع فانها ايضا نابية عن العامل فيحتمل ان يراد لا يفعل المجموع فلا لحنث
بفعل احدهما ويحتمل ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا فسود اليمين فيحنث بكل واحد منهما
فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وسوء ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه يحتاج اليه كثير
من المسايل م وقد يكون للاباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين والزهاد منهما ومن التخيير ان المراد
منه احدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة فانه ان جالس كلا الفريقين س اعلم ان المراد بالتخيير في
الجمع والاباحة من الخلو وصف بدلالة الحال ان المراد انها فعل هذا فانا نقول لا اكلم احدا الا فلانا او
فلانا الا ان يكلمها لان الاستثناء من الحظر اباحة م وقد يستعار احدهما لمعنى كقوله تعالى ليس لكم من الامر
شيء عليهم لان احدهما يرتفع بوجود الاخر كما في التخيير ترتفع بالغاية فان حلف لا ادخل هذه
الدار او دخل تلك الدار فان دخل الاولى او لا حنث وان دخل الثانية او لا بد حتى
للغاية نحو حتى مطلع الفجر حتى راسها وقد يجيء للعطف ويكون المعطوف بها افضل او اخس
وقد يقع على جملة مبتدأة فاذا ذكر الخبر نحو صرت حتى زيد عضبان س جواب الشرط ههنا محذوف

اي ايقاع العتق فيها شارم واخبار لغة س عطف على قوله انشاء م فيكون بيانه اظهارا للواقع فيخبر
عليه س اي على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخ
لغة حتى لو جمع من حر وعبد وقال احدكما حر او مال هذا حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار
هنا فمن حيث انه انشاء س عما يوجب التحسر اي يكون له ولاية انشاء هذا العتق في اجزاء شارم ويكون
هذا الايقاع انشاء م من حيث انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر
ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل يكون اظهارا لما هو الواقع فلما كان للبيان دخل في
احدهما شبههما شبه الانشاء وشبه الاخبار فعلمنا بالشبهين من حيث انه انشاء س طنا حالا
المجمل عند البيان حتى اذا مات احدهما قال اردت الميت لا يصدق من حيث انه اخبار قلنا
يجبر على البيان فانه لا جبر في الانشاءات بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول حيث
يجبر على البيان م وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفي قوله وكذلك هذا
او هذا انها قصرت صح فلهذا س اي لما قلنا ان اداة الانشاء للتخيير م اوجب البعض التخيير في كل انواع
قطع الطريق بقوله ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا وقلنا ذكر الاكثر
مقابلة لانواع الجناية ومن معلوم عادة من قتل واخذ مال او اخذ مال او خوف س
فالقتل جزاء القتل والقتل واخذ المال جزاء القتل واخذ المال جزاء قطع اليد والرجل
والتخويف جزاء النفي الى الحبس الدايم على انه ورد في الحديث ما يدل على هذا المقال فان اخذ
وقتل فعند ابي حنيفة رحمه الله ان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب لان الجناية
تحتمل الاتحاد والتعدد وههنا قالا لانه هذا جزاء او هذا لجعله وذا بانه باطل لان وضعه لاحدهما
الذي هو اعم من كل واحد منهما غير صالح للنفي وقال ابو حنيفة رحمه الله محمل على ارادة احدهما
اذ العمل بالحقيقة متعذر ولو قال هذا جزاء او هذا او هذا بعثة الثالث في تخيير الاولين كان
كذلك احدهما اخر وههنا اكمل ان يكون معناه هذا او هذان فتخير من الاولين والاخيرين لكن حمله على
قوله احدهما اخر وههنا اولى لوجهين احدهما انه احسد يكون لقدين احدهما اخر وههنا اخر وعادة
العرب تكون لقدير هذا او هذان جزاء ولفظ جزاء مذكورة المعطوف عليه والثاني ان قوله او هذا
مغير لما قبله لان الواو للتفسير فيقتضي وجوه الاول فيتوقف

لا لفظ جزاء فالاولى ان يضيف المعطوف فانه مذكورة المعطوف عليه

اى فيها او فاخبر ذلك م والا لزم ان لم يذكر الخبر م لقد رمن خمس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى راسها بالرفع اى ماكولة ان دخل الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه فللعامة نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والا فان صلح لان يكون سببا للثانى نكون بمعنى كى نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبده حر ان لم اضربك حتى تصيح حنث ان اقلع قبل الصياح س لان حتى للغاية فى مثل هذا الصوم م وان قال عبده حر ان لم انكر حتى تعتذر الى فاتاه فلم يعتذر لم يحنث لان قوله حتى تعتذر الى لا يصلح للانتهاء لدفاع للاتيان ويصلح سببا والغاء اجراء لمحل عليه ولو قال حتى اتعذر عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم انكر فانا تعذر عندك حنث اذ التعذر من غير نزاع بزور وليس كذلك س واللعطف المحض نظيرنا فى كلام العرب بل اخر عوه س اى النهاء لاستغراق م وهو مناسبة الباء للالصاق والاستعانة فتدخل على الوسايل كالاثمان فان قال بعت العبد بكذا تكون بيعا وفى بعت كتابا بعد ان يكون سلما فيراعى شرايطه ولا يحرى الاستبدال فى الكر خلافا لابى يوسف فان قال لا يخرج الا باذنى يحنث لكل خروج اذن س لان معناه الا خروجا ملصقا باذنى م وفى الا ان اذن لا س اى ان قال لا يخرج الا ان آذن لا يحنث لكل خروج اذن بلى ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قالوا الان لسعى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة الحقيقة وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية وانما سببية بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فاوقع المنع اقول يمكن تقدير على وجه آخر وهو ان مع الفعل اذا مضاف بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينا لسعة الكلام نقول اتيتك خفوق النجم اى وقت خفوق النجم فيكون تقدير لا اخرج وقتا الا وقت اذنى فيجب لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب بان على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالسكر م وقالوا ان وقعت فى آلة لا يمسح نحو مسحت الحايط بيدى يتقدر بان المحل فتناول كله وان وقعت فى المحل نحو امسحوا برؤسكم لا يعمل كل المحل بتقدير البعض هابرؤسكم س اعلم ان الآلة غير منصوصة بل يدرى واسطة بين الفاعل والمنفعل فى وصول اثره اليه والمحل هو المقصود فى الفعل المتعدى فلا يجب لاستيعاب

الآلة ما يكفى بها ما لحصاة المقصود بالرجم لاستيعاب المحل فى مسحت الحايط بيدى لان الحايط اسم المجموع وقد وقع مقصودا فيراد كله بخلاف اليد فانها دخلت للبارة المحل وهى حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله وانما تسلم استيعاب الوجه فى التيمم وان دخلت الباء فى المحل فى قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم لان المسح خلف عن الغسل والاستيعاب ثابت فيه فكذا فى خلفه م على ان الاستعلاء ويراد به الوجوب لان الدين يعلوه ويركبه معنى ويستعمل للشرط نحو بايعتك على ان لا تشرك وسوف افعل المحض بمعنى البارا جماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق س هذا بيان علاقة المجاز وانما يراد به المجاز لان المعنى الحقيقى وهو الشرط لا يمكن فى اعراض المحض لانها لا تتقل الخطر والشرط حتى لا يصير قمارا فاذا قال لعبد منكر هذا العبد على الف فقبضه بالف م وكذا فى الطلاق عندهما خلافا للشرط عملا باصله س ان عند ابى حنيفة رحمه الله كلمة على فى الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقى م فى طلقى نفسك واحدة على الف فطلقها واحدة لا تجب بثلث الالف عنده س لانها للشرط عنده واجراء الشرط لا تتنصف على احراء المشروط م وجب عندهما ان يلزمها الالف س اريد بالالف لانها معنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض م اما من قدر مسايلها س اى فى فصل العام فى قوله من سيئت من عبيدى م الى الغاية فصدر الكلام ان احتمله فعام س اى ان احتمل الانتهاء الى الغاية م والا فان امكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذاك نحو بعت منك هذا الشهر بنا بأجل الثمن س لان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يتعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعت واجلت الثمن الى شهر م وان لم يمكن س اى وان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه م يحمل على تاخير صدر الكلام ان احتمله س اى التاخير م نحو انت طالق الى شهر ولم ينو التنجيز والتاخير تقع عند مضى شهر وعند زفر رحمه الله تقع فى الحال س فيبطل قوله الى شهر م ثم الغاية ان كانت غاية فيبل تكلمه نحو بعت هذا البستان من هذا الحايط الى ذا كر واكلت السمكة الى راسها لا تدخل تحت المغيى وان لم يكن س اى ان لم تكن غاية فيبل تكلم م فصدر الكلام ان لم يتناولها فحتى للحكم كذا كر نحو انموا الصيام الى الليل س فان صدر الكلام لانتهاء الغاية وهى الليل فكون الغاية حينئذ للحكم اليها نحو قوله كذا كر جواب الشرط اى لا يدخل الغاية تحت المغيى م وان تناولها

النسخة بدل

س اى بما ولى صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها تناول المرافق م فذكرها لاسقاط ما وراءها س
اى ذكر الغاية لاسقاط ما وراء الغاية م نحو الى المرافق فقد دخلت تحت المغيا وللنحويين الى ابعد مذاهب
الدخول الامجاز اس اى دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الامجازا م وعكسه اى المذهب الثانى وان
لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا كالمرافق فقد دخلها تحت حكم المغيا لكون طريق المجاز على هذا المذهب
م والاستراك س اى المذهب الثالث هو الاستراك اى دخول الغاية تحت المغيا فى طريق الحقيقة
وعدم الدخول ايضا بطريق الحقيقة م والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن
س هذا هو المذهب الرابع م وما ذكرناه الليث س وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل
تحت حكم المغيا م والمرافق س وهو صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا م وناسب هذا المذهب
الرابع س اى معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكر النحويون فى المذهب الرابع شئ واحد وانما الاختلاف فى العبارة
فقط فان قول النحويين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية
واما اختيارها هذا المذهب لان الاخذ به عمدا يتيجة المذاهب الثلاثة لان تعارض الاولين اوجب السكوت
والاستراك اوجب السكوت فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يحتاج دخولها تحت حكم المغيا الى
السكوت وان تناولها لا يجب دخولها م وبعض الشارحين قالوا من غاية للاستاط فلا تدخل تحته
س اى بعض المتاخرين من اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين يميل بهذا الوجه وهو
ان الى للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية هنا ليست للفعل بل للاستاط
فلا تدخل تحت الاستاط فتدخل تحت الغسل ضرورة وذكر لان اليد لما كانت اسما للمجموع لا تكون الغاية
غاية لغسل المجموع لان غسل المجموع الى المرافق محال فقوله تعالى الى المرافق يفهم منه سقوط
البعض ومعلوم ان البعض الذى يسقط غسله هو البعض الذى يلى الابط فقوله تعالى الى المرافق
غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا تدخل تحت السقوط م فان قال له على من درهم الى عشرة تدخل
الاول للضرورة س لانه حرف لما فوقه والكل بدون الجزء محال م لا الاخر عندنا حنيفة رحمه الله
س فتجب تسعة وعندهما تدخل الغايتان فتجب عشرة وعند زفر لا تدخل الغايتان فتجب ثمانية
م وتدخل الغاية فى الخيار عندنا س اى باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد فى الخيار اى يكون
الخيار ثلاثة ايام الغد عندنا حنيفة رحمه الله لان قوله على انه بالخيار تناول ما فوقه فقوله الى الغد

لاسقاط ما وراءه م وكذا فى الاجل واليمين فى رواية الحسن عنه س اى عن ابى حنيفة رحمه الله
م لما ذكر فى المرافق س اما الاجل فنحو بعتك الى رمضان اى لا اطلب الثمن الى رمضان
واما اليمين فنحو لا اكلم زيدا الى رمضان لانه فان قوله لا اطلب الثمن ولا اكلم يتناول الغير
فقول الى رمضان لاسقاط ما وراءه م فى الطرف والظرف بائن بين ابانة واضحة نحو صمت هذه
السنة نصف الكل بخلاف صمت فى هذه السنة فلهذا انت طالق غدا شهرا فى اول النهار ليكون
واقعا فى جميع الغد فى العدة فى نوى آخر النهار يصح ولو قال انت طالق فى الدار يطلق حالا الا ان
ينوى فى دخل لان فيه تعليق وقد يستعار للمقارنة ان لم يصلح ظرفا نحو انت طالق فى دخول الدار فيصير
بمعنى الشرط فلا تقع ما لم تدخل طالق مشيئة الله وان شاء الله ونحو فى علم الله لانه يراد به المعلوم س اعلم ان
التعليق بالمشيئة متعارف لا التعليق بالعلم فلا يعارضه انت طالق ان علم الله وذكر ان مشيئة الله
تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله تعالى متعلق بجميع الممكنات والممتنعات
فقوله فى علم الله تعالى لا يراد به التعليق فالمراد ان هذا ثابت فى معلوم الله تعالى م اسماء الله
اسماء الظروف مع للمقارنة فيقع اصلا ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة
وقبل للتعقيب فيقع واحدة ان قال لها س اى لغير المدخول بها م انت طالق واحدة قبل واحدة
س لان القبلية صفة للطلاق المذكور اولا فلم يبن محلا للآخر م وثنتان لو قال قبلها س
اى يقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور
اولا واقع فى الحال الذى وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع فى الحال يقع ايضا فى الحال بناء على انه
لو قال انت طالق امس يقع فى الحال م وبعد على العكس س اى لو قال لغير المدخول بها انت طالق
واحدة بعد واحدة يقع بعدان لما بينا فى قوله قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها
واحدة يقع واحدة لما بيناه فى قوله قبل واحدة م وعند للحضرة فقوله لفلان عندى الف يكون وديعة
لانه لا يدل على اللزوم كلمات الشرط ان للشرط فقط فقد جاء او على خطر الوجود فان قال ان لم
اطلقك فانت طالق فالشرط وقوع الطلاق يتحقق عند الموت فيقع فى آخر الجزء واذا اعتد
الكوفيين يجعل للظرف والشرط نحو اذا جاء رأس الحمل يدعى جندب م ونحو واذا تصبك خصاصة فتجلد
وعند البصريين حقيقة فى الظرف وقد يجعل للشرط بلا سقوط معنى الظرف ودخول فى اركان

او منتظر الامحالة وهي للظرف خاصة فيقع بادنى سكوت س متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد
وقت لم يطلق فيه وان قال اذا س ان قال اذا لم اطلقك انت طالق م وعندهما كمتى س اى كقوله
متى لم اطلقك انت طالق حتى يقع بادنى سكوت م كلمة اذا شئت فانه كمتى سيت لايتقيد بالمجلس
س اى لو قال لها طلقي نفسك اذا شئت فانه كمتى سيت لا يتقيد بالمجلس بخلاف
طلقي نفسك ان سيت فانه يتقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد رحمهما الله جعلا كلمة اذا في كلمة
متى في قوله اذا لم اطلقك انت طالق كما ان اذا محمول على متى في الاتفاق في قوله طلقي نفسك
اذا سيت وعند ابي حنيفة رحمه الله كان س اى قوله اذا لم اطلقك انت طالق عند ابي
حنيفة رحمه الله صوكقوله ان لم اطلقك انت طالق فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله الى الفرق م
والفرق انه لما جاء لكلا المعنيين وقع الشك في مسلكنا في الوقوع في الحال ومنهم انقطاع تعلقه
بالمشيئة فلا يستطيع بالشك س اى لما جاء اذا لمعنى متى ومعنى ان فتنى قوله اذا لم اطلقك انت طالق ان
جعل على متى فتنى في الحال وان حمل على ان فتنى عند الموت فوقع الشك في وقوع الحال فلا يقع بالشك
فصار مثل ان ومنهم ابو حنيفة طلقي نفسك اذا سيت لا شك ان الطلاق معلق في الحال بمشيتها فان حمل
على ان انقطع تعلقه بالمشيئة وان حمل على متى لا يستطع ولا شك انه في الحال متعلق فلا يستطع
بالشك م وكيف سوال عن الحال فان للاستفهام س اى السوال عن الحال وجوابه ان محذوف
اى فيها او محمول على السوال عن الحال م والا بطلت س اى ان لم يستقم السوال عن الحال بطلت
كلمة كيف ويخلص م فنقول في انت حر كيف سيت س لانه لا يستقيم السوال عن الحال فيعلق
بقوله انت حر وبطل كيف سيت واعلم ان كلمة كيف في مثل قوله انت حر كيف سيت ليست
للسوال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها انت طالق او انت حر بأية كيفية سيت فعلى
هذا المراد بالاستفهام ان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف سيت فان
الطلاق لا كيفية وهي ان تكون رجعيا او بائنا اما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق
الكيفية بصدر الكلام م وتطلق في انت طالق كيف سيت في نوع الكيفية اي كونه رجعيا او بائنا
حنيفة اغلبية مفوضة اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية س
وهذا لانه لما فوض الكيفية اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج فان اتفقا تقع

تقع ما نوياه وان اختلف فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض اليها واما نيته
فلان الزوج مولى الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا سقطا فنرجع الى اصل الطلاق وهو الرجعة
م وعندهما تعلق الاصل ايضا س اذ انت طالق كيف شيت تعلق اصل الطلاق ايضا
بمشيتها م فعندهما لا يتقيد الاشارة فحالها واصلها سواء س اما ظن هذا مبني على امتناع قيام
العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم فلبس
احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والاخر بكونه فرعا وحالا فيهما نحن فيه لا نقول ان الطلاق اصل
والكيفية عرض قائم به بل ان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن
لا امكان لاحدهما عن الاخر اذ الطلاق لا يوجد الا ان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق
احدهما بمشيتها تعلق الاخر

فصل في الصريح والكناية

الصريح لا يحتاج الى النية والكناية تحتاج اليها ولاستبدادها لا يبنت بها ما يندرئ بالشبهات فلا يحتاج بالتعريض
نحو البتة اما بيان قالوا وكنايات الطلاق تطلق محازا لان معانيها غير مستترة لكن الابهام
فيها يتصور بها كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة عن شيء عن النكاح او عن غيره فاذا نوى نوعا
منها س وهو البينونة عن النكاح م تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق
رجعية لانهم فسروها بما يستتر المراد والمراد المستتر هنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق س
اعلم ان علماءنا رحمهم الله لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله انت بائن وامثاله بناء
على ان موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات والكناية هي ما استتر
المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ فتجب ان تقع بها الرجعي كما في انت طالق
فاجاب مسامحنا بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكرنا المتن
فتقع بها البائن لان موجب الكلام البينونة وهذا بناء على ان تفسير الكناية عندهم ولو فسروها
بتفسير علماء البيان لبست المدعى وهو البينونة ولا تحتاج في الجواب الى ان هذا التكلف وهو ان
هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز فلهذا قال م وبتفسير علماء البيان لا نحتاج الى هذا
التكلف لانها عندهم ان يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالبائن معناه م بتعلق
منه بنيته الى الطلاق فتطلق على صفة البينونة لانه اراد به الطلاق س يتصور هذا بقوله

ان يظهر التعارض عند التعارض وادا خفي فان خفي لعارض نسي خفيا وان خفي لنفسه فان أدرك
عقلا فمشكل او لا بل تلا فمجمل والا اصلا فمتشابه فالخفي كاية السرقة حيث خفيت في النباش
والطرار لاختصاصهما باسم اخر فينظر ان كان الخفاء لمزيد ثبت فيه الحكم كذلك لا والمشكل اما
لغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط
فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا ينفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه
حتى لا ينفسد بدخول السيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى
حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصوم فلا يجب غسله في الحدث الاصغر
وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف
والمبالغة لا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم او لاستعانة بديعه نحو قوارير من قضة قوله
لاستعانة عطف على قوله والمشكل اما لغموض في المعنى وانما اشكل بهذا سبب الاستعانة
لان القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد ان صفاها صفاء الزجاج وبياضها
بياض الفضة والمجمل كاية الربوا فان قوله تعالى وحرم الربوا مجمل لان الربوا في اللغة هو
الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل فيكون مجملا ثم لما بين
النبي عليه السلام الربوا في الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتامل لتعرف علة الربوا
والحكم في غير الاشياء الستة ثم والمتشابه كالمنطوقات في اوايل السور والبد والوجه وكونهما
وحكم الخفي الطلب والمشكل الطلب والتامل والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ان احتيج اليهما
كان الربوا والمتشابه الوقف س اي حكم المتشابه الوقف فهذا من باب العطف على معمول
عاملين والمعمول متقدم نحو في الدار زيدا والحجرة عمرو م على اعتقاد الحقية عندنا على قراءة الوقف
على الا الله س في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فبعض العلماء قرؤا
بالوقف على الا الله وقفا لازما والبعض قرأوا بلا وقف فعلى الاول الراسخون غير عالمين
بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا رحمهم الله وهذا اليق بنظم القران حيث جعل اتباع المتشابهات
خظ الزايغين والاقرار بحقيته م العجز عن درك خظ الراسخين وهذا انهم من قوله مقابل
امنا به كل من عند ربنا اي سواء علمنا او لم نعلم واللايق بهذا المقام ان يكون قوله تعالى وربنا

فيراد بالبيان معناه م الا ترى انه يقع به الرجعي وهو ليس بباين في قوله مطلقة عقيب
على صفة السنة م لانه كمل ما يعد من الاقراء فاذا افواه انقضى الطلاق ان كان بعد الدخول
وان كان قبله يتبين بطريق طلاق اسم المسبب على السبب بود عليه ان المسبب انما يطلق على
السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وههنا ليس كذلك وكذا السنة رد بحكم تعين هذا الدليل
س اي الدليل الذي ذكرنا عندي فيحمل انه اراد ما شرع الرجعي لتتزوج زوجا اخر فاذا لم
انقض الطلاق كما م وكذا اثنتا عندي س لانه كمل الطلاق فاذا انوى ثلثا وقعت واحدة رجعية ولا
تبين لعدم دلالته على السنة ثم التقسيم الثالث في طهور المعنى وخفايه م اللفظ اذا ظهر منه
المراد سمي ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان يتبين الكلام له بسبب فضا ثم ان زاد
حتى سد باب التاويل والتخصيص سمي مفسرا ثم ان زاد حتى سد احتمال النسخ ايضا سمي محكما
كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة فصرف التفرقة بينهما س اي بين
البيع والربوا لانه جواب الكفار عن قولهم انما البيع مثل الربوا م وقوله تعالى ثنى وثلاث ورباع
ظاهر في الحل فصرف في العدد س لان الحل قد علم من غير هذه الاية ولانه اذا الاريشي مقيد
ولا يكون ذلك الشيء واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد فحويعوا سوار بسوار م ونظير المفسر
قوله تعالى فسجد الملايكة كلهم اجمعون وقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة م والمحكم قوله تعالى
ان الله بكل شيء عليم وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة س النظر الاول للمفسر
والنظر الاول للمحكم مذكوران في كتب الاصول وفي التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم
ان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وما قال تعالى فسجد الملايكة
وقوله ان الله بكل شيء عليم في ذلك سواء لانهم ان اراد وا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ كل
منهما مفسر اذ ليس في الايتين ما منع النسخ بحسب اللفظ وان اراد وا بحسب محل الكلام او اعم من
كل منهما فكل منهما محكم لان الاخبار بسجود الملايكة لا تقبل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله تعالى
لا تقبله فلاجل هذا اوردت مثالين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقول من قال
قاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله تعالى كافة سد لباب التخصيص لكنه كان يحتمل النسخ لكونه
شرعيا وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة سد لباب النسخ م والكل يوجب العلم الا

الاستاذ م

ان كان م

لا نزع فلو ناسئوا الا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي الى اتباع المتشابهات الذي يوقع
صاحبه في الفتنة و الضلالة و آنضاعلى ذلك المذهب يقولون خبر مبتدا محذوف و الحذف
خلاف الاصل م وكما ابتلى من له ضرب جهد بالامعان في التسبير س اى في طلب العلم و الجد و الطاقة في طلب العلم م ابتلى الراسخة في العلم بالوقوف س اى عن طلبه و هذا جواب اشكال
و سوان الكلام للافهام فلما لم يكن للراسخين بالعلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفايدة في انزال
المتشابهات فيجب ان الفايدة من الابتلاء و كما يبتلى الحاذق بالمبالغة في طلب العلم يبتلى الوقح
بكبح عنان نفسه عن التامل و الطلب فان رياضة البليد يكون بالعدو و رياضة بكبح العنان في المنع
عن التسبير م و هذا اعظمها بلوى و اعمها جدوى س اى هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين
بلوى و النوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الحاذق و العالم و انما كان اعظمها بلوى لان هذا
الابتلاء سوان يسلم ذلك الى الله تعالى و نفوضه اليه تعالى و يبتلى نفسه في مدرجة العجز و الهوان
و تلاشي علمه في علم الله تعالى و لا سيما له في بحر الفناء اسم و لا رسم و هذا منتهى اقدام الطالبين و قد
قيل العجز عن درك الادراك ادراك م مسئلة قيد الدليل اللفظي لا فيد البيقين لانه مبني على نظر
اللغة و النحو و التصريف و عدم الاشتراك و المجاز و الاضمار و النقل س اى يكون منقولا من
الموضوع له الى معنى آخر م و التخصيص و التقديم س و قد اورد و انى مثاله و استرد النحويون الذين
ظلموا التقديم و الذين ظلموا استردوا النحو كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث م و التاخير
و التاسيس و المعارض العقلي و مني ظنية اما الوجود يات س و مني نقل اللغة و النحو و التصريف
فلعدم عصمة الرواة و عدم التواتر و اما العدميات س و مني من قوله و عدم الاشتراك الى اخره
فلان مبناها على الاستقراء و هذا باطل س اى ما قيل ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين القطعي م
لان بعض اللغات و النحو و التصريف بلغ حد التواتر س كاللغات المعلومة بغاية الشهرة و رفع
الفاعل و نصب المفعول و ان ضرب فاعل وزنه فعل ماض و امثالي ذلك فكل تركيب مولف من هذه
المعلومات قطعي كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم و نحن لا ندعي قطعية جميع اللغات و من
ادعى ان شيئا من التركيب يفيد النظم بدلوله فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداذ فما سوى الا
محض السفسطة و العناد م و العقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الاصل عند عدم القرينة و ايضا

فد نعلم بالقراين القطعية ان الاصل هو الحاد و الا بطل فايدة التخاطب و قطعية التخاطب
التواتر اصلا س و اعلم ان العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين احدهما ما ينتظم الاحتمال
اصلا كالمحكم و الثاني ما ينقطع الاحتمال الناشئ عن دليل كالظاهر و النص و الخبر المشهور
مثلا كما قالوا يسمونه علم اليقين و العلم علم الطمانينة م القسم الرابع في كيفية
دلالة اللفظ على المعنى فهي على الموضوع له او جزئه او لازمه المتاخر عبارة ان يسوق الكلام له
و اشارة ان لم يسق و على لازمه المحتاج اليه اقتضاء و على الحكم الذي يوجد فيه معنى لغة
ان الحكم المعطوف لاجل دلالة تراعلم ان مشايخنا رحمهم الله لما قسموا الدلالات على هذه
الاربع وجب ان نحمل كلامهم على الحصر للايفاد فتقسيمهم افوق الذي فهمت من كلامهم
و من الامثلة التي اوردوها لهذه الدلالات ان عبارة النص دلالته على المعنى المسوق
له سواء كان ذكر المعنى عين الموضوع له او جزئه او لازمه المتاخر و اشارة النص دلالته
على احد هذه الدلالة ان لم يكن مسوقا له و انما قلنا ذكر لان الحكم الثابت بالعبارة في اصل الامر
ان يكون ثابتا بالنظم و يكون سوق الكلام له و الحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم
لا يكون سوق الكلام له و مرادهم بالنظم اللفظ و قد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين حبس
لا يجاب بعضهم من الغنيمة للفقراء للفقراء المهاجرين و فيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا
في دار الحرب و المعنى الاول و سوا يجاب بعضهم من الغنيمة لهم سوا المعنى الموضوع له و قد جعلوه عبارة
فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم و المعنى الثاني و سوز وال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب
جزء من الموضوع له لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيا فكونهم بحيث لا يملكون شيا خلفوا في دار
الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيا فكون جزء للموضوع له فلما سوا دلالته على زوال ملكهم عما
خلفوا اشارة و الاشارة ما ثبت بالنظم فيكون جزء الموضوع ثابتا بالنظم و اما ان اللازم المتاخر
ثابت بالنظم عندهم فلانهم قالوا ان قوله تعالى و على المولود له رزقهن و كسوتهن سيق لايجاب
نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدن لاجله و سوا المعنى الموضوع له و فيه اشارة الى ان الاب
منفرد بالانفاق على الولد اذ لا يساركه احد في هذا النسب فكذا في حكمه و سوا الانفاق على الولد
و هذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متاخر عنه و لما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجي

المتاخر بنا بالنظم فالمتال عبارة الاولى الموضوع له اشارة الى جزئه والمتال الثانية عبارة في الموضوع له اشارة الى لازمه وهو الانفراد بمنفعة الاولاد وايضا الى جزئه وهو انتساب الى الاباء الى اخر ما ذكرنا في المتن واذا قالت امراة لزوجها تكحت على امراة فطلقتها فقالت ادضا لها كل امراة لي فطالق طلقت كلهن قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسايه وقد سبق الكلام في جزئ الموضوع له وهو طلاق بعضهن اي غير هذه المراة فيكون عبارة في جزئ الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا اشارة الى الجزئ الاخر وهو طلاق هذه المراة وايضا الى لازم الموضوع له وهو من لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوها وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا سيق للازم المتاخر وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه واشارة الى الموضوع له والى اجزايه والى اللوازم الاخر واتما قيدنا اللازم بالمتاخر لانهم عموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء واتما جعلوا الكل لان دلالة الملزوم على اللازم المتاخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالته على اللازم غير المتاخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا ولان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعا لها اما المثبت للمعلول فغير مثبت لعلته التي هي اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول يتبين من هذه الامثلة حدود العبارة والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة النص فهو قولنا وعلى الحكم في شئ اي دلالة اللفظ على الحكم في شئ يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص كقولنا لا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب والضرب سمي يوجد فيه الاذى والاذى بمعنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق ومسمى التافيف لاجله ووجه الحصر في هذه الاربع اي المعنى ان كان عين الموضوع له او جزئه او لازمه غير المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شئ من ذلك فان وجد في هذا المعنى علة تفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة النص وان لم يوجد فلا دلالة اصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهمه احد او يفهم البعض دون البعض فلا دلالة له من حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية انما

اعتبرت بالنسبة الى كل من سوى العالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهم كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا المجتهد هذا سوى نهاية اقدام المحققين والسبع في هذه المواضع ولم يسبقني احد الى كشف الغطاء عن هذه الدلالات ومن لم يصدقني فعليه بمطالعة كتب المتقدمين والمتاخرين م كقوله للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوه في دار الحرب وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب نفقتها على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء والى ان للاب ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك س فيقتضي كمال اختصاص الولد واختصاص ماله بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فثبت هذا م والى انفراده بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها والى ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير س لانه تعالى اوجب على الاب بذل المهات الولد من غير تقدير فان اراد استيجار الوالدة لوضاع ولدها كون ثابتا بالاشارة وان اراد استيجار غير الوالدة فبولاية بدلالة النص لا باشارة لعدم سوقه بالمنطوق م وقوله تعالى وعلى الوارث اشارة الى ان الوارث يقدر الوارث لان العلة هي الارث لان النسبة الى المستحق يوجب عليه الماخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه الاباحة والتمليك ملحق به س وعند الشافعي رحمه الله لا يجوز الا التمليك كما في الكسوة م لان الاطعام جعل الغير طاعما لاجل ما لكا والحق التمليك دلالة لان المقصود فضا وجوايجهم وهي كثيرة فالتمليك مفاهمها ولا كذلك في الكسوة س اي لا يكون الاصل في الكسوة الاباحة م لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان يصير العين كفارة وذا تمليك العين لا الاعانة اذ هي ترد على المنفعة على ان الاباحة في الطعام يتم بها المقصود س اي ان سلمنا ان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة الطعام وهي ان ياكلوا على ملك المبيح تم المقصود م دون اعانة الثوب وهي ان يلبسوا على ملك المبيح فانه لا يتم بها المقصود فان المقصود للمبيح ولاية الاسترداد في اعانة الثوب ولا يمكن الرد في الطعام بعد الاكل م واما دلالة النص وسمي فحوى الخطاب فكقوله تعالى ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه الاذى س اي

المعنى الذى يفهم منه ان التأفيف حرام لاجل هو الاذى م وهو موجود فى الضرب بل اشد وكالكفارة
بالوقاع وجب عليه س اى على الرجل م نصا وعليها س اى على المرأة م دلالة س اى لان المعنى الذى
يفهم موجبا للكفارة هو الجناية على الصوم وهى مشتركة بينهما وكوجوب الكفارة عند بلاغة الانكار
والضرب بدلالة نص وردة فى الوقاع لان المعنى الذى يفهم فى الوقاع موجبا للكفارة موكود جناية
على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلاث فجعلت الحكم فيهما بدلا ولى لان الصبر عنهما اشد
والداعية اكثر فاذا تحرك ان سبب الزاجر فيها وكوجوب الحد عند بلاغة اللواطة بدلالة نص وردة فى الزنا
فان المعنى الذى يفهم منه قضاء الشهوة بسفح الماء محل محترم منهى وهذا موجود فى اللواطة
بل زيادة لانها فى الجرمة وسفح الماء فوقه س اى فوق الزنى اما فى الجرمة فان جرمة اللواطة لانها
ابدا واما فى سفح الماء فلانها تضييع الماء على وجه لا يحلق منه الولد م وفى السهو مثله لكنه
يقول الزنا اكمل فى سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك الولد البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه
افساد الفراش س اى فراش الزوج لانه يحب فيه اللعان وتثبت الفرقة بسببه وتشتبه النسب
م اما تضييع الماء فقاصر فى الجرمة س اى عما فى الاس تضييع الماء فى اللواطة فقاصر فى الجرمة م لانه قد
يحل بالعوارض الشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجود ه س اى وجود الزنا والترجح بالجرمة غير نافع فيهما
اى ترجح اللواطة على الزنا بالجرمة غير نافع فى وجوب الحد م لان الجرمة المجردة بدون هذه المعانى
س اى المخصوصة بالزنا وهى هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب م لا يوجب الحد
كالبول مثلا وكوجوب القصاص بالمثقل عندنا بدلالة قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف س
اى سبب معين اعدة للقتل غالبا وعندنا ان القصاص لا يقام الا بالسيف والنار لان لا قود الا بسبب القتل غالبا نسيف
م فان المعنى الذى يفهم موجبا س حال عن الضمير فى فهم م للجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس
س معلوم بالجزاء والانتهاك افتعال عن النهك وهو القطع يقال سيف نهيك اى قاطع ومعناه قطع
الجرمة مما لا يحل وفى تاج المصادر حرمة كسى شكستن م الضرب بحجر ان م مما لا يطيقه البدن وقال
ابو حنيفة رحمه الله المعنى جرح ينقض العينة ظاهرا وباطنا فانه حينئذ تقع الحماية قصدا على تلك
الحيوانية التى بها الحيوة وتكون اكمل وكوجوب الكفارة عند الشافعى رحمه الله فى القتل العمد
والبين للنفوس بدلالة نقض وردة الخطاء والمعفوة س اوجب الشافعى رحمه الله الكفارة

فى القتل العمد بدلالة نص وردة الخطاء وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة
مؤمنة وأوجب الكفارة فى اليمين الغموس بدلالة نص وردة المعقودة وقوله تعالى لكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وكفارته الا م لانه لما اوجب بالقتل الخطاء الكفارة م مع وجود العذر
فاولى ان تجب بدونه واذا وجبت المعقودة اذ الكذب فاولى ان تجب الغموس وهى كاذبة فى الاصل
لكنا نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها جبرا لما ارتكب فلهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى
العقوبة فانها جزاء يزجر عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها دايرا بين الحظر والاباحة
كالقتل الخطاء والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام فاما العمد والغموس فكبيرة محضة
وهى لاتلائم العبادة وهى نحو الصغائر لا الكبائر قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات
فان قيل فينبغى ان لا تجب بالقتل بالمثقل لانه حرام محض س هذا اشكال على قوله فيجب
ان يكون سببها دايرا بين الحظر والاباحة فان القتل بالمثقل حرام محض فيجب ان لا تجب فيه
الكفارة م قلنا فيه شبهة الخطا س اى فى القتل بالمثقل شبهة الخطاء فانه ليس آلة القتل م
وهى س اى الكفارة م محتاطة فى ابنائه فتجب بشبهة السبب س والسبب القتل الخطاء م فان قيل
ينبغى ان تجب فيما اذا قتل مسلما عمدا فان السبب فيه قاصر س هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطا
فان قتل المسلم فيه شبهة الخطا سبب المحل فان المسلم كافر حربى فطنه محلا لاباحة قتله كما
اذا قتل مسلما ظنه صيدا او حربيا واذا كان فيه شبهة الخطا سقط ان تجب فيه الكفارة كالقتل
بالمثقل تجب الكفارة شبهة الخطا م قلنا السبب فى محل الفعل قاصر فى حق الفعل
بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس فاما الفعل فهو خالص حق الله تعالى فجزاء الفعل

ايضاح

فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت السببية م م

فى المتقل شبهة فى الفعل فاوجبت الكفارة واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل من وجه
س يعنى شبهة الخطاء فى قتل المسلم انما هى فى محل الفعل لان الفعل فان قتل المسلم
من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المسلم ولم تعتبر
هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم تجب الكفارة فى قتل المسلم
اما القتل بالمثقل فان شبهة الخطا فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل
الوجوه وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص

حتى لا يجب القصاص فيه ويتبع ان نعلم ان الشبهة ما تثبت الكفارة وتسقط القصاص وانما
قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه جزاء الفعل اما الاول فلقوله تعالى ان النفس
بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول يدل على هذا واما الثاني فلانه شرع لكون زاجرا عن هدم
بنيان الرب والزواجر كالحدود والكفارات انما هي اجزية الافعال ووجوب القصاص على الجماعة
بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل م والنيابة يدل لانه النص كالنيابة بالعبادة والاسقاط الا
التعارض وهو موقوف القياس لان المعنى في القياس مدرك رايا لا لغة بخلاف الدلالة فثبت
بها ما ندرئ بالشبهات ولا يثبت ذا بالقياس س اي ما ندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص
لقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات ع واعلم ان في بعض المسايل المذكورة في المتن
كلاما طويلا انها ماسة بد لانه النص لها القياس تعليلا بالنامل فيها م واما المقتضى فنحو اعتق
عبدك بالف يقتضي البيع ضرورة صحة العتق س فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي
في الاعتاق م فثبت س اي البيع لتلك الضرورة فلا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه س
اي لا يجب ان يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن
ما يحتمل سقوطه في الجملة لا يثبت م فقال ابو يوسف رحمه الله س هذا فرع لما مر انه لا يثبت
شروطه م لو قال اعتق عبدك بعبر شئ س انه يصح عن الآمر ويسقط انهيه عن القبض
وشرط كما سيجئ البيع ثم عن القبول وهو كذلك قلنا تسقط ما يحتمل السقوط والقبول ما
يحتمله س اي القبول باللسان في البيع ما يحتمل السقوط م كما في التعاطي لا القبض س سيجئ انهيه م
ولا العموم للمقتضى س اي ان كان المعنى المقتضى تحته افراد لا يجب ان يثبت جميع افراده م لانه ما ثبت
ضرورة تتقدر بقدرها ولما م لم يعتبر التخصيص في قوله لا آكل لان طعاما ثابت اقتضاء
وايضا لا تخصص الا في اللفظ فان قيل تقدير الكل هو مصدر ثابت لغة س ودلالة الفعل
على المصدر طريق المنطوق لانها دلالة تضمنية فالثابت لغة على قسمين حقيقي منطوق كالمصدر
ومجازي محذوف نحو واسال القرية م فيصير كقوله لا آكل اكلا م ونية التخصيص في لا آكل
اكلا صحيحة بالاتفاق قلنا المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد كما في
قوله لا آكل اكلا فان الكلا نكرة في موضع النفي وهي عامة فنحو تخصيصها بالنية فان قيل لما

لم يكن لا اكل عاما يمتنع ان لا يحنث بكل اكل قلنا انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل س
فان قوله لا اكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجوده ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه
فرد من الاكل اصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء م لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد
س اي بطريق المنطوق فان قيل ان قال لا يساكن فلانا ونوى في بيت واحد يصح نيته والبيت
ثابت اقتضاء قلنا انما يصح نيته لان المساكنة نوعان قاصرة وهي ان يكونا في دار واحدة وكاملة
وهي هذه س اي المساكنة الكاملة هي التي تمكنا من في بيت واحد فنية البيت الواحد لا تكون من
باب عموم المقتضى بل من باب نية احد محملي اللفظ المشترك او نية احد نوعي الجنس وسياتي
تمام في هذا الفصل وقد غيرت نصها عبارة المتن بالتقديم والتاخير هكذا م فنوى الكامل
ولذلك قلنا في انت طالق وطلقتك ونوى الثلاث ان نيته باطلة لان المصدر الذي يثبت
من المتكلم انشاء او امر شرعي لا لغوي فيكون بانيا اقتضاء كخلاف طلقتك وسكر فانه تصح نية الثلاث
لان معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت المصدر في المسئلة بطريق اللغة فيكون كالملفوظ
كسايد الشروط اسماء الاجناس على ما بيانه فان قيل ثبوت البينونة في انت بائن امر شرعي ايضا
فينبغي ان لا تصح فيه نية الثلاث قلنا نعم لكن البينونة على نوعين فتصح نية احدهما ولذلك
الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد وانما يتصور بذلك المحدود وهو ما يغير احكامه المشروعة
بخلاف المفتضى نحو واسال القرية اي اهلها فانها تغير الكلام بتغير النسبة من القرية اليه فالمفعول
حقيقة هو الاهل فيكون ثابتا بالغة فيكون كالملفوظ فيجري فيه العموم والخصوص س قوله ولذلك
اي ولما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له اصلا لا تصح نية الثلاث في انت طالق وطلقتك فان دلالة انت
طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة تدل على
اتصاف المراة بالطلاق لكن لا بد على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء عن المتكلم بهذا
اللفظ واما ذكر الامر شرعي لا ثابت لغة فان قيل الطلاق الذي يثبت من المتكلم بطريق الانشاء
كيف يكون ثابتا بالاقتضاء لان المقتضى ما اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه وهنا ليس كذلك
لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته لكون صادرا فيكون من باب العبارة فتصح فيه نية الثلاث
قلنا عنه جوابان احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار

معنى الاخبار بالكلية ووضع للانشاء ابتداء بالشرع في جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية
حتى اختار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي والالفاظ المخصوصة
بالحال فاذا قال انت طالق وهو في اللغة للاخبار بحسب كون المرأة موصوفة به في الحال فيثبت الشرع
الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى
وضع الشارع للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لانه لا عموم
للمقتضى ولان نية الثلاث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلاث واحد اعتبارا وبه لا يصح
نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص وبيانها ان قوله انت طالق يدل على الطلاق الذي هو
صفة المرأة لغة ويدل على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة المرأة لا تصح
فيه نية الثلاث لانه غير متعدد في ذاته وانما التعدد في التطليق حقيقة واعتبارا وتعدده يتعدد
لازمه اي الذي هو صفة المرأة فلا تصح فيه نية الثلاث واما الذي هو صفة الرجل فلا يصح فيه
نية الثلاث ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور في الهداية والجواب الاول ساقط لانه
طالق وطلقتك والتاء مخصوص بانت طالق واذا قال انت طالق طلاقا او انت الطلاق فانه
يصح فيهما نية الثلاث ووجهه على الجواب التاسع كما لان الجواب التام هو ان الطلاق الذي هو صفة
المرأة لا يصح فيه نية الثلاث في قوله انت طالق طلاقا لاستكمال ان طلاقا هو صفة المرأة بحسب
ان لا يصح فيه نية الثلاث منعوا واذا نوى الثلاث تعين ان المراد بالطلاق هو التطليق فيكون
مصدر الفعل محذوف تقديره انت طالق لانه طلقتك تطليقا ثلاثا وقوله انت الطلاق اذا ذكر
الثلاث فمعناه انت ذات وقع عليك التطليقات الثلاث وهو على الجواب الاول فلا يجري هذا الاستكمال
اذا لم نقل ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلاث بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ يصح
فيه نية الثلاث وان كان صفة للمرأة وقوله كسائر اسماء الاجناس اي اذا كان كالملفوظ لكنه اسم
جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي او الاعتباري كسائر اسماء الاجناس
اذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا على ما بيانه في الفصل الذي
يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار اذ الطلاق اسم فرد معناه الواحد الحقيقي ويمكن ان
يراد به الواحد الاعتباري اي المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلاث وقوله

فان قيل ثبوت السنونة هذا اشكال على بطلان نية الثلاث في انت طالق وتقديره انكم قلتم ان المعتبر
الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي ويكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث وذكرتم
ثبوت السنونة من المتكلم بقوله انت بائن امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلاث فقلنا
نعم لكن السنونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه ان سلمنا ان السنونة ثابتة بطريق الاقتضاء
لكن السنونة ثابتة بطريق الاقتضاء من حيث هي السنونة مشتركة بين الحقيقة وهي التي يمكن
رفعها والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها وهي الثلاث وهي جنس بالنسبة اليهما ونية احد المحتملين
صحيحة في المقتضى وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد وان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما معا
فلا بد وان يثبت احدهما لكن لا يصح نية عدد معين فيه اذ لا عموم للمقتضى فلا دلالة له على الافراد
اصلا ولان المقتضى بالبت ضرورة والعدد المعين فيثبت بما يرتفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن
ولا كذلك في النوعين لانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا تكون الا متمانعة فلا بد
ان تصح نية احد النوعين كنية الثلاث بقولنا في انت طالق طلاقا ساء على انها واحد اعتبارا كما
ذكرنا وقولنا ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولا
يمكن ان يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن دفعه وعلى ما لا يمكن فان الطلاق لا يمكن دفعه اصلا
وقولنا وهكذا يقدر بذلك اي بالمقتضى هو المحذوف واعلم انه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ولا
يفرقون الفرق بينهما فيغلطون احدهما بالحكم الآخر ويغلطون في كثير من الاحكام فربهم منهم ان المحذوف
يصير قسما خامسا بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء فنبطل الحصر في الاربعة الماضية كذا
فهذا وهم باطل لان مرادنا باللفظ الدال على المعنى في مورد القسمة اللفظ اما حقيقة واما تقديرا
كما هو محذوف لكنه ثابت لغة فان حكم الملفوظ هو كون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف
ثم اللفظ المحذوف دال على معناه باحد هذه الاقسام الاربعة فالدلالة المنقسمة على الاربعة دلالة
اللفظ على المعنى اما دلالة على لفظ آخر وليس من باب دلالة اللفظ على المعنى م فصل اعلم ان
بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وسواء ثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق
وشرطه ش اي شرط منهوم المخالفة عند القائلين به م ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه
من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق م ولا مساواته اياه ش اي مساواة المسكوت عنه المنطوق

ولا فرق هو

وايضا لا يصح نية المجاز في المقتضى هو

اللفظ هو المخالفة
مفهوم المخالفة

ة الحكم المسكوت عنه الغائب للمنطوق عنه حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته سبب
الحكم في المسكوت بدلالة نص ورد في المنطوق او بقياسه عليه م ولا يخرج س اي المنطوف م
مخرج العادة كمرورربائبكم اللاتي في حجوركم س جرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن
بكونهن في حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الجزء لانه انما وصف الربائب
بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم
محمد لا يدل على نفي الحكم عما عداه م ولا يكون ش اي المنطوف م للسوال او حادثة س كما اذا
سئل عن وجوب الزكوة في الابل السايمة مثلا فقال بناء على السوال او بناء على وقوع الحادثة
ان في الابل السايمة زكوة وصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم
السوم م او علم المتكلم س بالجر عطف على قوله لسوال م بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص س
كما اذا علم ان السامع لا يعلم لوجوب الزكوة في الابل السايمة فقال ساء على هذا ان في الابل السايمة
زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا بين سرايطه مفهوم المخالفة سرعة اقتضاء
منه س اي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة م ومن تخصيص الشيء باسم س سواء كان اسم جنس
او اسم علم م يدل على نفي الحكم عما عداه س اي عما ذكر الشيء م عند البعض لان الانصاف فيهما واحد
قوله عليه السلام الماء من الماء س اي الغسل من المني م عدم وجوب الغسل بالاكسال س وهو
ان يفتر الذكر قبل الانزال م وعندنا لا يدل ولا يلزم الكذب في مجرد وسوسة الصدر
وزيد موجود س اي ان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكذب في قوله محمد رسول الله اذ يلزم حينئذ
ان لا يكون غير محمد رسولا وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم حينئذ ان لا
يكون غير زيد موجودا م ولاجماع العلماء على جواز التعليل فان اجماع العلماء على جواز التعليل
والقياس في العلل ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان في القياس
اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع نعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما
عداه م واما في هذا الكلام س اي عدم وجوب الغسل بالاكسال م من اللام وهو للاستغراق
عين الماء بسبب مرة عيانا ومرة دلالة س جواب اشكال هو ان يقال لما علم ان اللام للاستغراق
كان معناه ان جميع افراد الغسل في جميع المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا انزال
هو ح م

فاجاب عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان الالتقاء دليل الانزال فخفي فيدور والانزال م
الحكم مع دليل الانزال وجودا والتقاء الختانين كما يدور الرخصة مع دليل المسئلة وهو السفر م
ومنه س اي ومن مفهوم المخالفة هذه المسئلة م ومن ان م تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم
عما عداه عند السافعي رحمه الله س فقوله تخصيص الشيء مبتدا ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدا
محذوف اي وهو الراجح الى تخصص وقوله عما عداه اي عما عداه ذكر الوصف والمراد نفي الحكم عن ذكر
الشيء بدون الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المومنات خص الجار بالفتيات المومنات فيلزم عليهم
عدم جواز نكاح الفتيات غير المومنات م للعرف فان قول الانسان الطويل لا يطير يبادر
الفهم الى ما ذكرنا وهذا استفهم العقلاء س والاستفهام ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى
الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستفهم العقلاء فعلم ان
الاستفهام لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير م ولتكثير العايدة ولانه لو لم يكن فيه تلك
الفايدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح س لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان فيما عدا
الموصوف تاسا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير يقتضي عدم
المرجحات الاخر كما في مخرج العادة الى اخره م ولان منذ هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف
لحرمة في الابل السايمة فيكون فسخ العدم عند عدمه وهو عندنا لا يدل لان موجبات التخصيص
لا تنحصر فيما ذكر س اعلم ان القايلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرايطه ان التخصيص اما يدل
على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسوال او حادثة او علم المتكلم بان السامع
يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذا الاربع ومنع نفي الحكم عما عداه
فاذا لم يوجد هذه الاربعة علم ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص
لا تنحصر فيما ذكروا س كما ذكروا م نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز س فان شيئا من هذه الاشياء
لا يوجد مع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي لا يوجد
فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعريفا
للجسم واشارة الى ان علة التحيز هذا الوصف م وكالمدح والذم س فانه قد يوصف الشيء للمدح
ولا يراد به الوصف بنفي الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة غير متحققة وقوله وكالمدح عطف

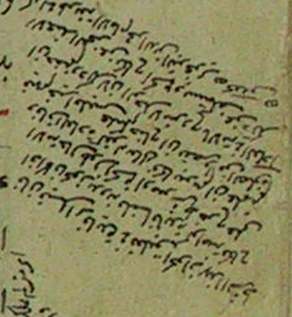
الفتاء والفتاة الشاب والشابة وجمع الجمع الفتيان والفتيات ولا يقال للانثى فتى وفتاة ولا للذكر فتاة ولا فتى كذا في الصحاح

على قوله كوا لجسم اى موجبات التخصيص لانحصر فيما ذكر كوا لجسم الى اخره وكوا لمدح او
الذم فان موجبات التخصيص فى هذه الصور اسباب اخر غير ما ذكروا م او التاكيد كوا مس
الدابر لا يعود او غير س اى غير التاكيد م نحو وما من دابة فى الارض فلم يوجد الجزم بان كلمة من
متنفية الا بعد الحكم عما عداه س مقوله وما من دابة فى الارض وصف الدابة بكونها فى الارض ولا يراد
به الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا فى الارض مع انه لم يوجد شئ من موجبات
التخصيص المذكور وقد ذكر فى المفتاح انه انما وصفها بكونها فى الارض ليعلم ان المراد ليس
دابة مخصوصة بل المراد كل ما يدب فى الارض فعلم ان موجبات التخصيص منتفية الا بعد الحكم
اشياء وفوائد كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص منتفية الا بعد الحكم
عما عداه وما ذكروا من ليستفتح العقلاء فلانهم لم يحدوا فى هذا المثال لوصف الانسان
بالطول فائدة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلى على انه كثيرا ما يكون فى كلام الله تعالى
وكلام رسوله عليه السلام للكلمة الواحدة الف فائدة تعجز عن ادراكها افهام العقلاء وقوله
لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح فى جزء المنع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكروه م ولان اقصى
ما فى الباب ان يكون ذكره لاجل ما ذكر لان الحكم اذا ثبت بعلة ثبت بعلل شتى س
جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام م ونحن نقول ايضا بعدم الحكم س اى عند عدم الوصف
م لكن بناء على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا م لانه علة لعدمه س
اى لا بناء على ان الوصف علة لعدم الحكم عدم الحكم عدما اصليا ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور
حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتى فما عدا الوصف عندنا كقوله عليه السلام ليس فى العلوفة زكوة
فانه لا يلزم ان الابل اذا لم تكن علوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوتى لا يمكن ان يثبت بناء
على العدم الاصلى وعندهم يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتى وايضا من ثمرات الخلاف صحة التعديه
وعدمها كما فى قوله تعالى فتحرير رقبة مومنة هل تصح تعديته عدم جواز الكافرة فى كفارة القتل الى
كفارة اليمين وقد مر فى فصل المطلق والمقيد م ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المومنات هذا
لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا لهم ان يحتمل الخروج مخرج العادة س فان
العادة ان لا ينكح المومن الا المومنة ثم اورد مسئلتين يتوهم فيهما انا قد نقول بان التخصيص

بالوصف يدل على نفى الحكم عما عداه ومما مسئلتا الدعوة والشهادة فقال م ولا يلزمهم علينا امة
ولدت ثلثة فى بطون مختلفة فقال المولى الاكبر منى فانه نفى للاخيرين لان هذا ليس
لتخصيصه س هذا دليل على قوله لا يلزمهم والمعنى ان كونه نفيا للاخيرين ليس لاجل ان
التخصيص دال على نفى الحكم عما عداه م بل لان السكوت فى موضع الحاجة بيان س
فانه يحتاج الى البيان اى الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا انه ليس
منه وايضا انما اسند نسب الاخيرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم يوجد لا انه نفى
نسبهما وانما قال فى بطون مختلفة حتى لو ولدت فى بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة
للجميع م لا يقال لا حاجة الى البيان فانها صارت بالاولاد ولد منتسب نسب الاخيرين بلا
دعوة لانه انما يكون كذلك لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخيرين اما ههنا فلا س
فان دعوة الاكبر فى مسلسلا متاخرة عن ولادة الاخيرين فلا يكون الاخيران ولدى ام الولد
بل ولدا الامة فتحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة م ولا يلزمهم اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا
فى الارض كذا انه لا تقبل الشهادة عندهما فهذا س اى عدم قبول الشهادة عندهم م بناء على
ان التخصيص دال على ما قلنا س اى على نفى الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان الشهود
يعلمون له وارثا فى غير تلك الارض فسأل على هذا المعنى لا تعبل شهادتهم م لان الشاهد س
دليل على قوله ولا يلزمهم م مما ذكرنا لا حاجة اليه جاء شبهة وبها ترد الشهادة ونحن لا ننفى
فيما نحن فيه س اى فى التخصيص بالوصف اى لا ننفى كونه شبهة فى نفى الحكم عما عداه والشبهة كافية
فى عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة م قال ابو حنيفة رحمه الله هذا س اى السكوت
عن غير الارض المذكورة م سكوت فى غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وهو ههنا
س اى ذكر المكان المذكور م يحتمل الاحتراز عن المجاز فقد س فانهم ربما كانوا متفحصين عن
احوال تلك الارض فاراد ان يمنع عليهم بالوارث فى ارض كذا نفى وجوده فيها لانه لو كان موجودا
فيها لكانوا عالمين به اما سائر الاراضى فلا معرفة لهم باحوالها فخصوا عدم الوارث بالارض
المذكورة دون سائر الاراضى احترازا عن المجاز قد م ومنه التغليب بالشرط يوجب العدم عند
عدم عند الشافعى رحمه الله عملا بشرطيته فان الشرط ما ينتفى الحكم بانتفائه وعندنا العدم

لا سببية س اى بالتعليق م بل يضاف الحكم الى العدم الاصلى س حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا
بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا فى التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف ثم نظهر ههنا ايضا
م لان الشرط ما لا يوجد خارج يتوقف عليه الشئ ولا تترتب كالوضوء وقد يقال للمعلق عليه وهو ما ترتب
عليه الحكم والمتوقف والشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثانى س اى يمنع المشروط عند
انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلوة فانه يمنع صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء
وليس المراد بالمنع المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعى بل الاشكال ان عدم صحة الصلوة
عند عدم الوضوء عدم اصلى لكن مع ذكر يكون عدم الوضوء الاعلى عدم صحة الصلوة
واما الشرط بالمعنى الثانى فانه لا دلالة له على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن ان يوجد
بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق وعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب اخر
م وقوله تعالى فمن لم يستطع منكم الاية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عندنا وكون
عندنا س قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات فما ملكت
ايمانكم من فتياتكم المومنات على جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت
القدرة على نكاح الحرة مانعة ثبت عدم جواز نكاح الامة عند فيصير مفهوم هذه الاية
عندنه لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على نفى الجواز لا يصلح مخصصا
ولا ناسخا للمذكور الاية فثبت الجواز بمذكور الاية م وهذا ما س اى هذا الخلاف بيننا م على ان
الشافعى رحمه الله اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق
قيد س اى الحكم م بمقدور معين واعدمه س اى الحكم م على غيره فيكون له س اى للتعليق تاثير فى
العدم س اى فى عدم الحكم م ونحن نعتبره معدما اى نعتبر المشروط مع الشرط م فان الشرط والجزاء
كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل قولنا انت
طالق س اى المشروط وهو انت طالق فقولنا انت طالق ان دخلت الدار اذا اخذ وجودا
عن الشرط فهو عمر انت فى انت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد
فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم م فعلى هذا س اى على هذا الاصل وهو انه اعتبر
المشروط بدون ش ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط م المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار

كالبيع مثلا فانها تترتب عليها الحرية
ولا تتوقف لامكان وجودها
بالتنجيز والحركة السريعة مثلا
كالركوب ووقوع الطلاق
بسبب خرز غير الوصول
راغب
باش



فانت طالق انعقد سببا عندنا لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط س اى على ما ذكرنا
ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بمقدور معين
واعدم الحكم على غيره من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تاثير التعليق فى اخر
الحكم لانه المنع من السببية م فابطل بتعليق الطلاق والعتاق بالملك س هذا تفريع على ان
المعلق انعقد سببا عندنا فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق
انعقد سببا عند الشافعى رحمه الله فاذا علق الطلاق او العتاق بالملك والملك غير موجود
عند وجود السبب فيبطل التعليق م وجوز تعجيل النذر المعلق س فان التنجيز بعد وجود
السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب
فالنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل م وكفارة اليمين اذا كانت مالية س
فان الشافعى رحمه الله جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين سبب للكفارة
عنده بناء على هذا الاصل مثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما يثبت وجوب الاداء عند
الشرط وهو الشرط م لان المالية يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما فى الثمن س
بان ثبت المال فى الذمة م مع انه لا يجب اداؤه كما فى خلاف البدنى س ففى الكفارة المالية الفصل بين
نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما فى الثمن فان نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء
بالمطالبة ثابت فى البدنية فلا نسلم احدهما عن الاخر ففى المالى لما ثبت نفس الوجوب بناء
على السبب افاد صحة الاداء وفى البدنى لما لم يثبت لم يصح الاداء واما قوله فلا نسلم احدهما عن
الاخر ففى قصار الامر بناء ان العبادة البدنية تسلم نفس الوجوب عن وجوب الاداء م وعندنا
لا تنعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم ولا يصير طريقا الى وجود الشرط
ليس كذلك على ما مهدناه من الاصل س وهو انا نعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع
لما ذكرنا ان الجزاء عمر لة انت طالق فلا تنعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط
م فيختلف الحكم فى المسائل المذكورة على ان اليمين انعقدت للبر فكيف يكون سببا للكفارة
س لما لم تنعقد سببا عندنا اختلف الحكم فى المسائل المذكورة من تعليق الطلاق والعتاق
بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا

ح انت مر
لا يلزم عليه ما ذكرنا عدم جواز تعليق الطلاق بالملك لان المحذور ان
الامر معلق على العتق ما لم يوجد ولم يكن التعليق
ما نعا للسبب من الانعقاد فجاز عليه كما
التعليق بعين لانا نسلم ان الاصل ما ذكرت
السببية الى زمان وجود الشرط لانه لا يمكن
الا ان زمان وجود الشرط زمان
بطلان الاهلية بالكلية فكان جعله سببا
الحال اولى ح محققه

لان التعجيل فعل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند الشرط في باب النذر
والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم تنعقد سببا للكفارة لانها انعقدت
للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا تكون اليمين سببا للكفارة لانها انعقدت
بالرفع شرطها والحنث بسبب م وفرقه بين اعمالي والبدنية غير صحيح اذ المال غير مقصود
في حقوق الله تعالى س وانما المقصود منها الاداء فتصير كالبدنية م وتبين الفرق س اي على
مذهبنا بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان هذين دخلا على الحكم اما الاجل فظاهر
س فانه داخل على الثمن لا البيع م واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر
لانه يصير بالشرط قمارا فاسد الخيار شرع مع امضاء فان كان داخلا على السبب يكون
داخلا على السبب والحكم معا فدخول على الحكم اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق
فيحتملان الشرط والاصل ان يدخل المعلق في السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع من
دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع والله اعلم م

الباب الثاني

في افادته الحكم الشرعي س اي افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما م اللفظ المفيد اما
خبر س ان احتمل الصدق والكذب لذاته من حيث هو اي مع قطع النظر عن العوارض ككونه خبر مخبر
صادق م او انشاء س ان لم يحتملهما م واخبار الشرع س كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن
م الذي س اي من الانشاء م لانه ادل على الوجود س اعلم ان اخبار الشرع يراد به الامر مجازا
واما عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار دليل هم كذب الشارع والمامور
ان لم يوجد في الامر لابليس فلكذب فاذا اريد المبالغة في وجود المامور به عدل الى لفظ الاخبار
مجازا م واما الانشاء فالمعتبر من اقسامه هنا الامر والنهي فالامر قول القائل لمستعلاه افعل والنهي
قوله لمستعلاه لا تفعل والامر حقيقة في هذا القول ابتداء مجاز عن الفعل عند الجمهور وعند
البعض حقيقة فما يدل على انه س اي الامر م للايجاب يدل على الايجاب فقول الرسول عليه السلام لان تفعل
امر حقيقة وكلام الله للايجاب احتجوا على الاصل س وهو ان الامر حقيقة في الفعل بقوله تعالى وما امر
فرعون برشيد اي فعله وعلى الفرع س وهو ان فعل عليه السلام للايجاب م بقوله عليه السلام صلوا

كما رايتموني اصلي فلنا ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانا اذا اعملنا قول
بفعل افعل يصح نفيه س اي نفي الامر اي يصح لغة وعرفا ان يقال لم يامر فلان بكذا م من هذا الدليل ظهر ان
الامر الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل ان الامر
الذي هو اسم ليس هو بمعنى الشان م وتسميته امرا مجاز اذ الفعل يحب به س فقوله اذ الفعل الى اخره
بيان لعلاقة المجاز بين الفعل والامر م سلمنا انه حقيقة فيه س اي في الفعل م لكن الدلايل
تدل على ان القول للايجاب لا الفعل س اي الدلايل التي تدل على ان الامر القولي للايجاب لا الفعلي
فان تلك الدلايل غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره يراد بها الامر القولي ولا يمكن حملها
على الفعل وسيانه واما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير في امره ان كان راجعا
الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول عليه السلام فالقول مراد اما
حمله على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد عندنا لا نحتاج الى اقامة الدليل
على ان الفعل غير مراد هنا بل يحتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل ونحن في صدد المنع فقط
ما قلنا ان الدليل الدال على ان المراد الامر للايجاب لا يدل على ان الفعل للايجاب م واللفظ

كاف س اي الامر القولي كاف للمقصود م وهو الايجاب م والزائد خلاف الاصل واجاب بمنع الملازمة
لتسليم ان قوله عليه السلام صلوا على انه انكر على الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال م
انه يفعل وموجبه التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد لانه لمشترك في معان مختلفة وهي ستة
الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة س الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ح الاباحة كقوله عليه السلام
كلوا بالبلكر د الارشاد كقوله تعالى فاستشهدوا ه الاباحة كقوله تعالى كلوا والتهديد نحو اعملوا
ما شئتم د الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله ح الاكرام نحو ادخلوها بسلام ط التعجيز نحو قالوا
بسوءة ي التسخير نحو كونوا قردة خاسئين يا الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم ب التسوية
نحو قوله تعالى اصبروا او لا تصبروا ج الدعاء نحو اللهم اغفر لي ه التمني نحو الا ايها الليل البهيم الا
ه الاحتقار كقوله تعالى القوا ما انتم ملقون ز التكوين نحو كن فيكون م فلما لم يوجب التوقف
هنا لم يوجب في النهي لاستعماله في معان س ومن التحريم كقوله تعالى ولا تاكلوا الربا د الكراهة كالنهي عن
الصلوة في الارض المغصوبة ه التيسير نحو لا تمنن تستكثر د التحقير نحو لا تمدن عينيك ر وسائر المعاني

بجو ولا تقتدوا، والارشاد نحو ولا تسألوا عن اشياء والسفنة نحو النهي عن اتخاذ الدواب
كراسي والمشي في نعل واحد م ولان النهي امر بالانتهاء س عطف على قوله لاستواء في معانيهم فلا يتأتى
الفرق بين قولك افعل ولا تفعل س لانه يصير موجبها التوقف في الفرق بين طلب الفعل وطلب
الترك بالبديهة م وهذا الاحتمال يطل الحقايق س لكن ان يراد به حقايق الاشياء فانه لو
اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز ان لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص
آخر موعن بمذهب السوفسطائية النافين حقايق الاشياء، ولكن ان يراد حقايق الالفاظ
اذ ما من لفظ الا وله احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او استراك او مجاز فان اعتبر
الاحتمالات مع عدم القرينة تبطل دلالات الالفاظ على المعاني الموضوع لها م وانضاف الى
انه محكم وعند العامة موجبه واحد اذ الاستراك خلاف الاصل وسوا الاباحة عند بعضهم اذ
الادنى والندب عند بعضهم اذ لابد من ترجح جانب الوجود واداه الندب والوجوب عند
الكرخي لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم عذاب اليم س فهم من هذا الكلام اخوف
اصابة الفتنة او العذاب بمخالفة الامر اذ لولا ذلك الخوف لفسح التحذير فيكون المامور به واجبا
اذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة او العذاب م وان يكون لهم الخيرة س قال الله تعالى
وما كان لمومن ولا مومنة اذا قضى الله واحدا ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة، الآية قضاء والله اعلم
بمعنى الامر الحكم واحد مصدر عن غير لفظه او حال او تمييز ولا يمكن ان يكون القضاء ها هنا المراد
من قوله تعالى فقضيهن سبع سموات لان عطف الرسول على الله تعالى يمنع ذلك فتعين ان المراد
من الامر القول لا الفعل لانه ان اريد الفعل فاما ان يراد فعل القاضي او المقضي عليه والاول
لا يليق لان الله تعالى اذا قضى فعلا فعلا ملا مفر لنفي الخيرة وان اريد فعل المقضي عليه فالمراد
اذا اقضى بامرنا لا صلح خلاف التقدير عدم تدبر الباء وايضا يكون المعنى اذا حكم بفعل لا يكون
الخيرة والحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم باباحة فعل او ندبه وان
اوجب ذلك فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل م ما منعك ان تسجد اذ امرتك س
فالذم على تركه يوجب الوجوب م انا قولنا شئ س اذا اردناه ان نقول له كن فيكون م وهذا
حقيقة لا مجاز عن سرعة الايجاد س ذهب الشيخ ابو منصور رحمه الله الى ان هذا مجاز

عن سرعة الايجاد والمراد الامتثال لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام رحمه الله الى ان
هيئة الكلام مرادة بان اجرى الله تعالى سنته ان يكون من الاشياء ان يكون به هذه الكلمة ولكن
المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا
من هذا الامر اما على المذهب الثاني فظاهر واما على الاول فانه جعل الامر قرينة للايجاد
ومثل سرعة الايجاد بالمتكلم بهذا الامر وترتب وجود المامور به عليه ولولا ان الوجود
مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل م فيكون الوجود مرادا بهذا الامر س اي اراد الله
تعالى انه كلما وجد الامر يوجد المامور به م فكلامه كلام من لله تعالى لان معناه كن فاعلا
لهذا الفعل س اي يكون الوجود مرادا من كلام من لله تعالى لان كلامه فان معناه كن فاعلا
لهذا الفعل فقوله صل اي كن فاعلا للصلوة وزكّ اي كن فاعلا للزكوة ضمنا ان كلامه فانه امر
بالكون فيجب ان يتكون ذلك الفعل م الا ان هذا س اي كون الوجود مرادا من كلامه م يعدم الا
فلم يثبت س اي الوجوب م وثبت الوجوب لانه مفض الى الوجوه وغير هما من المنصوص س
كقوله تعالى فصيب امرك وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون م وللعرف فان كل
من يريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ م مسئلة وكذا بعد الحظر لما مر لنا وغيره
للندب كما في وابتغوا من فضل الله اي اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما في فاصطادوا
ولما ثبت ذلك بالقرينة س اي الندب او الاباحة في الآيتين ثبتنا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد
انما امر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا سبيل ان يثبتا على وجه تتقلب المنفعة عليهم مضرة بان
يجب عليهم م مسئلة واذا اريد به الاباحة او الندب فاستعارة عند البعض والحاصل
جواز الفعل لا الملاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزوه س والله اعلم
ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز
لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له وقد ذكر فخر الاسلام رحمه الله في هذه المسئلة اختلافا
عند الكرخي والجصاص رحمهما الله مجاز فيهما وعند البعض حقيقة وقد اختار فخر الاسلام
رحمه الله هذا وتاويله ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له اما اذا
اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح

اطلقت الانسان واردت به الحيوان فقط او الناطق فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي رحمه الله
لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا يبقى الاباحة التي في ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب
كان واجبا بالامر اذا صلاة خاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا

فصل

الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار لان اقرب مختصر
من اطلب منكر الضرب في الضرب اسم جنس يفيد العموم وسؤال السائل في الحج سنة اقرع
بن الحابس في الحج ألعامنا هذا لم للابد فهم ان الامر بالحج يوجب التكرار م قلنا اعتبره بسائر
العبادات وعند الشافعي رحمه الله تحتمله لما قلنا غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات فيخص
على احتمال العموم وعند بعض علمائنا رحمهم الله لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا
بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واقم الصلوة لدلوك الشمس قلنا لو لم تتجدد السبب
لا طلق الامر وعند عامة علمائنا رحمهم الله لا يحتملها اصلا لان المصدر فرد انما تقع على الواحد
الخفي وهو المتيقن او مجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع وذا ممتنع لا يثبت الا باليقين
لا على العدد المحض س اي لا تقع على العدد المحض م ففي طلقني فنسكر يوجب الثلاث على الاولى
ولا يحتمل الاثنين والثلاث عند الشافعي رحمه الله وعندنا تقع على الواحد رجعيا بينونة الثلاث
لا الاثنين لان الثلاث مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتبارا ولا يصح فيه الاثنين
لان الاثنين عدد محض لا دلالة لاسم الفرد على العدد وقد ذكروا هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف
ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاذا وجد
هذه المسئلة وهي ان دخلت الدار فطلقي تنسكر يقع على قولهم ان سبب التكرار وانما قلت
هذا لانه لا رواية عن مولانا في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا
بشرط بحيث ان سبب التكرار عندهم فهذا قال في الجامع م وفي ان دخلت الدار فطلقي تنسكر يقع
ان ثبت التكرار على المذهب الثالث لا عندنا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما يراد به كل الافراد اذا
فيراد الواحد فلم يدل على اليسار

فصل

الاتيان بالمأمور به نوعان اداء اي تسليم عين
الثابت بالامر وقضاء اي تسليم مثل الواجب به قلنا الامر الثابت ليشمل النفل وسلوك كل منهما
على الآخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان الذمة عرفت في وقتها فاذا فات

قوله في هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا يعبر
اسمه اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزاءه او معنى
خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام رحمه الله لكن تحرك غير الموضوع له على المعنى المجاز
بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا على ما عرف في تفسير الغير في علم
الكلام فحاصل الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة او الندب امر بطريق اطلاق
اسم الكل على الجزء امر بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفا
بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الاسد والانسان الشجاع م والاصح
عندنا وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة هو ان الامر يدل على جواز واحد من
الاباحة وهو جواز الفعل فقط لانه يدل على كلا جزئيه لان الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلا
بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك الذي هو جزء اخر للوجوب فيثبت
جواز الترك بناء على الاصل لا بلفظ الامر فحوى الفعل الذي يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون
اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله م لان الامر الا يدل على جواز الفعل الذي هو جزؤها لما على جواز
الترك الذي هو المباينة لكن يثبت ذا لعدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء اخر للوجوب وهذا حسن
وفيه ما مسه الاخاطر ب م هذا اذا استعمل واريد به الاباحة او الندب اما اذا استعمل في الوجوب
لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى بقي الندب او الاباحة عند الشافعي رحمه الله فلا يكون مجازا الان هذه
دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد س اي هذا الخلاف الذي
ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة انما
يكون اذا استعمل الامر واريد به الندب او الاباحة اما اذا استعمل لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى
بقي الندب او الاباحة على مذهب الشافعي رحمه الله فلا يكون مجازا الان هذه دلالة الكل على
الجزء او المجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد اي هذا الخلاف الذي ذكرنا وهو ان دلالة
الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة انما يكون
الوجوب بد يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا تكون مجازا فلا يكون اذا اطلقت الانسان واردت
به الحيوان الناطق فان اللفظ يدل على كل واحد من الافراد وليس بمجاز بد انما يكون مجازا اذا

سرف الوقت لا يعرف لها مثلا الا بنقل وعند عامة اصحابنا رحمهم الله يجب بما اوجب الاداء لانه لما وجب فسببه لا يسقط بخروج الوقت ولهذا من عليه يقضيه الى ما عليه فاذا لا شرف الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم ان كان عامدا لقوله تعالى فعدة من ايام اخر وقوله عليه السلام من نام عن صلوة الحديث س قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها لستدل بالايه والحديث على ان سرف الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن عامدا في الترك م واذا ثبت في الصوم والصلوة وهو معقول بنفسه في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص لاعلام ان ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان سرف الوقت ساقط للاداء ابتداء س جواب اشكال مقدر وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو فعل من الله فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي وجب الاداء فقال في جوابه وما ذكرنا من النص الى اخره وايضا لا يرد قضاء الاعتكاف والمنذورات قياسا لان القياس مظهر لا مثبت م فان قيل فعلى هذا الاصل س وهو ان القضاء يجب بما اوجب الاداء م قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان يعني ان يجوز في رمضان آخر س اي اذا فات الاعتكاف في رمضان ولم يعتكف الى رمضان آخر يجب ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان آخر لان القضاء انما يجب بما اوجب الاداء وقد اوجب الاداء الندر والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز الاعتكاف القضاء في رمضان آخر م فلما القضاء يجب بما اوجب الاداء اي الندر وهو يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه س اي الصوم المخصوص بالاعتكاف م يسقط في رمضان الاول يعارض سرف الوقت فاذا فات هذا س اي عارض شرف الوقت م بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد يتوى فيه الحيوة والكون س وهو من شوال الى رمضان آخر م عاد الى الاصل ويوجب الصوم بمقصوده ش اي الصوم مخصوص بالاعتكاف م فوجوب القضاء م سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت اذ سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت فضيلة س هذا سوى ما ذكرنا

بسرف الوقت الى اخره معناه ان سرف الوقت وجب زيادة واوجب نقصانا فالزيادة هي افضلية صوم رمضان على صوم سائر الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا من امكان الموت بعد رمضان آخر فينبغي ان يسقط وجوب رعاية ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة ايضا وسقوط وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى ووجه الاولوية ان العبادة مما تحتاط في اساته فسقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة سرف الوقت انما ثبت لخوف الموت وسقوط النقصان وسوعا فه عن وجوب صوم مقصود ثبت بخوف الموت والندر بالاعتكاف ايضا فاذا اسقط الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور ايضا بالطريق الاولى وسقوط النقصان عما نه عن وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط سرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود ولا شك ان وجوب القضاء م فضيلة الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء م فضيلة سرف الوقت اذ فضيلة سرف الوقت فضيلة يغلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات اصول فخر الاسلام رحمه الله وقد شرح في بعض الحواشي الوجهان بغير ما شرحت لكن لا يخفى على ذوي الكياسة من العماد سين للعلوم ان الدليل الذي يستدل به على الاحوطية يدل على ان المراد ما ذكرت والله تعالى يعلم وبالجملة ملهم الصواب م والاداء اما كامل وسوان يؤدي بالوصف الذي شرع كالجماعة او قاصرا ان لم يكن به كصلوة المنفرد والمسبوق منفردا او شبيه بالقضاء كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت قضاء لانه يقضي ما انفرد به احرام الامام على حكمه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمقيم في الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام س اما بدخول مصره ليتوضأ او ما بنية الاقامة في غير مصره م وقد فرغ امامه بعد ركعتين باعتبار انه قضاء س حكم القضاء لا شتغير اصلا لا بنية الاقامة ولا بالسفر م وان لم يفرغ س اي امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبق الحدث فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة والامام لم يفرغ بعد اربعا الا ان الاقامة اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا م او كان هذا المسافر مسبوقا س اي كان المسافر الذي اقتدى

مسافرا اى اقتدى ص

عسافر في صلوة الظهر في الوقت بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم صلوة الامام نوى المقتدي
الاقامة فانه يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على قدر ما سبق وهو مؤد هذا القدر
من كل الوجوه لان الوقت باق م ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما
التزم اداء مع الامام اما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون في القدر
الذي سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا م او كلم س اى وكلم اللاحق م بعد فراغ الامام
او قبله ونوى الاقامة تم اربعا لانه اداء فيتغير بالاقامة س لان عليه الاستيناف فاذا استانف
يكون مؤديا من كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا م ولهذا لا تقرأ اللاحق
ولا يسجد للسهو س اى لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لا تقرأ ولا يسجد للسهو اى اذا
سهى في القدر الذي لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو كالمقتدي اذا سهى لا يسجد م بخلاف
المسبوق فانه متى ردها سبق مقرا او تسجد للسهو م واما القضاء فاما عمل معقول
كالصلوة للصلوة واما عمل غير معقول كالقديد للصوم وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له
مثل قربة لا يقتضي الاسقط كالوقوف بعرفة ودمي الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فانها
على صفة الجهر لم تعرف قربة الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكر
ربك في نفسك تضرعا وخفية ودون الجهر وقال تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية م فان كونها
قربة مخصوص بزمان ولا تقتضي تعديل الاركان لان ابطال الاصل بالوصف بالحدث والوصف
وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة س اى لا تقتضي لان ابطال الاصل
الى اخره م اذا اداها في الوقت في الركوع فان قيل فلم اوجبتم القديد في الصلوة قياسا
س اى على الصوم هذا اسكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة لا يقتضي الاسقط وقد عدم
النص لوجوب القديد اذا فاتت الصلوة للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم وهذا حكم لا
يدرك بالقياس يمنع ان لا يقاس عليه غيره واما الاضحية فلان اراقة الدم لم تعرف قربة
في غير هذه الايام ولا بد من ان التصدق بعين الشاة او قيمتها هل هو مثل قربة الاراقة
ام لا م والتصدق بالعين او القيمة في الاضحية قلنا لحقها في الصوم التعليل بالعجز نقلنا
بالوجوب احتياطا فتكون آتيا بالمندوب او الواجب ونوجوا القبول نأس فانه يحتمل ان

يكون القديد واجبا فضاء للصلوة وان لم يكن واجبا فلا اقل ان يكون آتيا بالمندوب
ومحمد رحمه الله قال في هذا الموضع نرجو القبول م وفي الاضحية لان الاصل في العبادة
العالية التصدق بالعين الا انه تعذر الى الاراقة تطييبا للطعام وتحقيقا لضيافة الله
تعالى لكن لم نعلم بهذا التعليل المنصوص س وسوى ان الاصل في العبادة العالية التصدق
بالعين م في الوقت س حتى لم نتذكر ان التصدق بالعين في الوقت يجوز م في معرض النص
وعلمنا به بعد الوقت احتياطا فلهذا س يرجع الى قول وعلمنا به بعد الوقت م اذا اجاز رحمه
الله لم ينتقل الى الاضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك واما
قضاء يشبه الاداء عطف على قوله واما عمل معقول م كما اذا ادرك الامام في العيد
راكعا كبر في ركوعه س اى كبر التكبيرات الزوائد م فانه وان فات موضعه وليس للتكبيرات
العيد قضاء اذ ليس لها المتكرر قربة تكمل للركوع شبه بالقيام فتكون شبيها بالاداء
وحقوق العباد ايضا تنقسم الى هذه الوجوه فالاداء الكامل كرد عين الحق في
الغصب والبيع والصرف والسلم س لما عقد الصرف والسلم بدل الصرف والمسلم فيه
في الذمة وكان يمنع ان يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين
لكن الشرع جعله عين دكر الواجب في الذمة ليلا يكون لاستبدال الذمة الصرف والمسلم فيه
والاستبدال فيهما حرام م والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بجنايته او دين
او غير ذلك ان كان حاملا او مريضا حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة
رحمه الله وعندهما هذا عيب وسلامة تمام التسليم وكاداء الزيوف اذا لم يعلم
صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا لما مر والاداء الذي يشبه القضاء كما
اذا اسلم اباها فاستحق س صورة المسئلة ان يكون ابو المراة عبد الرجل فتزوجها
ذلك الرجل على ان المهر ابوها فاستحق م حتى وجب قيمته س للمراة على الزوج م ولم
يقض بها القاضي حتى ملكه ثانيا من حيث انه عتق حقها اداء س اى تسليم الزوج
اليها اداء م فلا يملك منعه س اى اذا طلبت المراة من الزوج ان يسلم اباها اليها لا يملك
الزوج ان يمنعه منها م ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء س وكسب

ان رسول الله عليه السلام دخل على بريرة فانت برمة بتمر والقدر كانت تغلى باللحم فقال
عليه السلام الا تحلين لنا من اللحم نصيبا فقالت سولحم تصدق علينا يا رسول الله
فقال عليه السلام هو لك صدقة ولنا هدية فقد جعل بدل الملك موجبا لبدل العين حكما
مع ان العين واحد ولان حكم الشرع على الشيء بالحل والحرم وغيرهما معلق بذلك الشيء
من حيث انه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع معلق به من حيث الذات
لاستغرق اصل كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذا
الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد اراد بالعين هذا
المجموع اى الذات مع الاعتبار ولان العين الذي يتعلق به حكم الشرع هذا المجموع م فلا
يعتق قبل تسليمه اليها وملك الزوج اعتاقه وبيعه قبله س اى بيع العبد قبل تسليمه اليها
م وان كان قضى القاضي بتقويمه عليه ثم ملكه لا يعود حرا فيه من الا اذا اطلع المغصوب الحاكم
جاهلا وعند السابع رحمه الله لا براء عن الضمان لانه مامور بالاداء لا بالتغرير وذلك
باكل الانسان في موضع الاباحة فوق ما باكل من ماله ولنا انه اذا احتيج وان كان فيه قصور
فهو بالاتلاف وبالجهل لا تعذر والعادة المحاينة للديانة لغو س وهو ان باكل في موضع الا باحة
فوق ما باكل من ماله م والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة
اذا انقطع المثل او لا مثل له لان الحرمة في الصورة قد فات للعجز فبقي المعنى فلا يجب الكامل الا
عند العجز عن الكامل فمتى قطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل
وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا قطع لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يشرب
فاذا افضى اليه لم يدخل موجبه في موجب القتل س والمراد بالموجب ههنا ما يجب بالقتل او
القطع وهو القصاص م اذ القتل دائم موجب لقتل القطع س والمراد بالموجب ههنا الاثر
الحاصل بالقطع في محله م فصار كما اذا قتله بضربات فلنا هذا من حيث المعنى س اى هذا
الذي ذكر ان القتل دائم اثر القتل القطع فاخذا فنجد موجبها انما هو من حيث المعنى م اما
من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا س لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة
متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص م وانما يدخل في جزاء المحل س اى

انما يدخل ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل م كما يدخل ارش الموضحة في دية
س وهذا لان الدية جزاء المحل م والقتل قد محا اثر القطع كما تم س قال الله تعالى وما اكل
السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر الجرح فهذا منع لقوله ان القتل انما اثر القطع
م وانما لا يجب س اى القصاص جواب لقوله فصار كما لو قتله بضربات م تلك الضربات اذ لا تقاصر
فيها واذا انقطع المثل تجب القيمة يوم الخصومة لانه حينئذ يتحقق العجز عن الكامل بالقضاء
س اى قضاء القاضي وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله وعند ابي يوسف رحمه الله يوم الغصب
وعند محمد رحمه الله يوم الانقطاع م والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال
المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص حلافا للسابع
رحمه الله س فان عنده ولي الخيار بخير بين القصاص واخذ الدية م وانما شرع س اى
المال م عند عدم احتماله س اى القصاص منة على العاقل بان سلم نفسه وعلى السيد
بان لم يهدر دمه بالكلية م وما لا يعقل له مثل لا تقضي الا بنص س قد ذكر هذه المسالة
في حقوق الله تعالى فالان يذكرها في حقوق العباد لتفرع عليها فروعها فلا يضمن المنافع
بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تتقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء ولانها
للاعراض فان قيل فكيف يرد العقد عليها س اى ان لم تكن المنافع متقومة فكيف يرد
عقد الاجارة على المنافع م قلنا باقامة العين مقامها فان قيل هي في العقد متقومة
س اى المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح م لان ابتذال البضع س وهو النكاح
م لا يجود الا بمال س اى بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم م ولهذا لو استاجر البضع
م ممتنعة الاجارة س فتكون منفعة الاجارة في عقد النكاح حالا متقومة م فيكون في نفسها كذلك
اى لما كان المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة م لان ما ليس بمتقوم لا يصير
بورود العقد متقوما ولان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه س هذا دليل اخر على قوله
بكون في نفسها كذلك م لان العقد قد يصح بدونها كالخلع س فان منافع البضع غير متقومة
في حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة حال الدخول فمع انها غير متقومة حال الخروج يصح
مقابلتها بالمال في العقد وهو عند الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها في العقد

مال متقوم

والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشئ ملايما للطبع ومنافرا له والثانى كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشئ متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعرى لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فهذا بناء على امرين احدهما انهما ليسا من ذات الفعل وليس للفعل صفة الحسن العقلى او القبح لاجلها عند الاشعرى رحمه الله وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك يجوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على ان عنده لا قبح من الله تعالى ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث هكذا بان عند الاشعرى مجرد كون الفعل مامورا به ومنهيا عنه فلهذا قال م فالحسن عند الاشعرى بالامر س سواء كان الامر للايجاب او الاباحة او الندب م والقبح بالنهى عنه س سواء كان النهى للتحريم او الكراهة م وعند المعتزلة ما يحمد على فعله س سواء كان يحمد عليه شرعا او عقلا وهذا تفسير الحسن م وما يذم على فعله س هذا تفسير القبح م وبالنظر الاخر بالقادر العالم حاله ان يفعله س اخرج بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الاول مختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثانى يتناول المباح ايضا م وما ليس له ولكن س اى القبح ما ليس للقادر العالم حاله ان يفعله فعلا بالتفسيرين القبح متساويان لا يتناولان الا الحرام والمكروه فعلى التفسير الاول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثانى لا واسطة بينهما فعند الاشعرى لا يثبتان الا الامر والنهى س لما ذكرت ان هذا الحكم مبنى على اصلين اوردت على مذهبه دليلين لاثبات الاصلين اما الاول فقولهم لانهما ليسا من ذات الفعل ولصفة له والا لعلم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر س اى ضعف هذا الدليل ظاهر لانا ان عنى بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة او بطيئة على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لا نسلم على

قوله بناء على ان عند الاشعرى الحسن والقبح الخ ... بل بالشرع فقط ... ليس باختياره ... لا قبح من الله تعالى ... ليس باختياره

ثبت بالرضى س هذا منع لقولهم ان ما ليس بمقدور لا يصير بوجود العقد مقدورا بل يصير مقدورا بالرضى م بخلاف القياس س لما مر انا لا نسلم ذلك بل اجزاؤه م فلا يقاس عليه س يشمل مقدمتين احداهما انه لا يتأتى س تقويم المنافع فى الغصب على نفوذها فى العقد والثانية انه لا يتأتى س كون المنافع مقابلا بالمال فى الغصب على كونها مقابلا بالمال فى العقد م لهذا س اى لكون التقويم فى العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس الاول ح وقوله م وللشافعى ايضا وهو الرضى س دليل على بطلان القياس الثانى م فانه لو اثر فى ايجاب المال مبتدأ لاثر فى ايجاب المال ولا يضمن الشاهد بغير الولى للفصل اذا قضى القاضى به ثم رجع س هذا تفريع أخر على قوله وهو الا يعقل له مثل لانقضى الا بنقصان وصورة الفصل م العلم شهد شاهدان بعفو الولى فقضى القاضى بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا م ولا غير ولى القتيل اذا قتل القاتل س اى لا يضمن غير ولى القتيل اذا قتل القاتل لان الشهود وما لو القاتل لم يتعمدوا لولى القتيل سببا الا لاستيفاء القصاص وهو غير لا يعقل له مثل م والقضاء بالشبيه بالاداء كالقيمة اذا امر بعبد غير عين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا مر حيث الوصف ثبت العجز س اى عن اداء الاصل وتسليم العبد م فوجب القيمة فكانها اصل ولما كان س اى الاصل وهو معلوما العبد م معلوما من حيث الجنس يجب س اى الاصل وهو العبد م فيتخير عنه وبين القيمة وانها اداء يجبر على القبول وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا بين فوق على القيمة ودون صارت اصلا من وجه قضاء وشبيهة الاداء.

فصل

لا بد للناظر فيه من الحسن س هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هى مبنية على مسائل الكبر والقدر التى زلت فى بوادها اقدام الراسخين وضلت فى مبادئها افهام المتفكرين وغرقت فى بحارها عقول المتحرين وحقيقة الحق فيها اعنى الحائل بين الافراط والتفريط سر من اسرار الله تعالى لا يطلع عليها الا خواص عباده وها انا بمزيل عن ذلك لكن اوردت مع العجز عن درك الادراك عليها قدر ما وفقت عليه ووفقت لايراده اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن

فان اريد بالحركة الحالة التي يكون للمتحرك في اي حد فرض من احياز المسافة فهي المعنى الثالث وان
اريد بها ايقاع تلك الحالة فهو المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج اما الاول فامر يعتبر
العقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان لكان له موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا في
ما لا نهاية فيلزم التسلسل في طرف المبدإ في الامور الواقعة في الخارج وهو محال ولانه
يلزم انه اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا بديهي الاستحالة
على ان كون الايقاع امرا غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري فان الكون
عنده امر غير موجود في الخارج **المقدمة الثانية** كل ممكن لابد ان يتوقف وجوده على
موجد والا لكان واجبا بالذات ثم ان لم تؤثر جملة ما يتوقف عليه وجوده في تمنع وجوده
وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وجوده محال وهنا يلزم لانه ان وقع بدون تلك الجملة
لم يكن هي جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد بتلك الجملة يجب وجوده عندها والا
امكن عدمه ففي حال العدم ان لم يتوقف على شيء آخر فوجوده مع تلك الجملة ان وعدمه اخرى
رجحان من غير مرجح وهذا محال فان قيل لانسلم انه محال بل الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود
الممكن من غير ان يوجد شيء آخر ممكن لم يلزم هذا المحال قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن
عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه شيء آخر لانه يلزم لانه لا سكان ان في زمان عدمه
لم يوجد شيء في الزمان الذي وجد بايجاد ذلك الشيء اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف
عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شيء آخر اياه لزم ما تسلم
استحالته فثبت انه لابد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده وجوده ذلك الممكن ولولاه
يمتنع وجوده وهذه القضية متفق عليها بين اهل السنة والجماعة الحكماء لكن اهل
السنة منعوا بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجوب الشيء يجب على تقدير ايجاد
الله تعالى اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجده واعلم ان حاصل ما قالوه ان كل موجود ممكن يتوقف
وجوده على سابق ولاحق باطل لانه ان اريد السبق الزماني فمحال لانه يلزم وجوب وجود
الشيء حال عدمه وان اريد السبق المحتاج اليه فكذا لانه مع العلة التامة يلزم وجوب وجود
لا يكون الوجوب منها ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب ليس الا مقارنا بحيث لا يصح

المعنى الثالث محال لكنه

أي الجزء من العلة التامة

فقد تركونها سريعين ايضا كوقوع الفعل حسن سريعا او قبح سريعا وان عنى ان العرض
لا تقوم عرضا اخر فلا يدل على جوهر يقوم به العرض فالقيام بهذا المعنى غير لازم على
تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة له اذ لا بد من فاعل يقوم الحسن به وان
عنى معنى اخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه واما الثاني فقوله م ولان فاعل القبح ان لم
يمكن من تركه ففعله اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا وان توقف
يجب عنده لانا فرضناه مرجحا ناما وليلا يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختيار
ليلا يتسلسل يكون اضطراريا والاضطراري هو الاتفاقي لا يوصفان بهما اتفاقا س
نقول انه فاعل القبح لا بد اما ان يكون ممكنا من تركه او لا فان لم يكن متمكنا ففعله اضطراري
لان الممكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختيار اذ لو كان لتكلم في ذلك
الاختيار انه باختيار ام لا فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاضطرار وان كان ممكنا
من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا وسواء يوصف بالحسن والقبح اتفاقا
وايضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند
وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما اي جملة ما تتوقف عليه الفعل فلو لم يجب الفعل
مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا
من غير مرجح ولانه لو لم يجب حينئذ يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح
وسواء امتنعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب عند وجود المرجح لا
يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختيار لانا نتكلم في ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدي
الى تسلسل او الى الاضطرار والتسلسل باطل فثبت انه اضطراري والاضطراري لا
يوصف بالحسن والقبح اتفاقا اعلم ان كثيرا من العلماء اعتمدوا هذا الدليل
تقييدا والبعض الذي لا يعتمد عليه تقييدا لم يوردوا على مقدماته منعا ممكنا ان يقال
انه شيء وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه وانا اسمعك ما سمح لخاطري وهذا ان
على اربع مقدمات **المقدمة الاولى** ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر
بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد

الاولى

الوجود اليه وكل منها اثر المؤثر التام ثم الفعل قد يعتبر احد المضافين هو خر امن
حيث انه يحتاج الي الاخر في التفعل وتعد يا من حيث ان الاخر يحتاج اليه وايضا
مقارنا مع انه في الحيثية واحد **المقدمة الثالثة** لما ثبت انه لابد لوجود كل ممكن
من شئ يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم انه لابد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود
الحادث امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية وهو القول
بالحال وذلك لان جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا تكون تامة ما لم تدل الان العدم
ان اوجبه في وقت معين موقف على حصول ذلك الوقت فلا تكون تامة ما يجب عنده قبل ما
وان اوجبه لا في وقت معين فحدوثه في وقت معين دون ما قبله من غير مرجح فيكون
حادثا فيحتاج ان يدخل في تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة فهي اما موجودات
محضة وهي مستندة الى الواجب فيلزم اما قدم الحادث او اسناد الواجب واما
محضة وهي لا تصلح علة للموجود وايضا وجود زيد متوقف على احزاء الموجودة وان
موجودات لم تعد وهذا باطل ايضا لان هذه القضية ثابتة وهي انه كلما وجد جميع
الموجودات التي تنتهي اليها زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شئ اذ لو توقف على عدم
عمرو مثلا موقف على عدمه الذي بعد الوجود لان العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم
قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن الا بزوال ما هو من العلة الموجبة
لوجود عمرو او بقائه وذلك الخر اما ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما وقد لا يمكن
لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده او بقائه وهلم جرا الى الواجب فلا يمكن
عدم عمرو وحينئذ لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلما انتفى زيد الموجود
واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الخر وزوال العدم الذي هو وجود زيد
وجود بكر فعدم عمرو موقوف على وجود بكر وقد فرضنا وجوده متوقفا على عدم عمرو
فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي ينتهي اليها
زيد وهذا خلف واذا ثبتت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم
شئ من تلك الموجودات ثم هلم جرا الى الواجب فيقع على تقدير انتفاء

وجود كل ممكن الى شئ يجب لذلك الممكن عنده وجوده ولا معدوم في جملة ما
يجب عنده وجود الحادث **فان قيل** لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير لانه
يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يسمونه حالا داخل في النقيضين ضرورة

قلت هذا التاويل صحيح الا ان قوله وذلك الخر اما ان يكون موجودا محضا الى
اخره فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة
لعمرو امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات فان قيل الموجود بما سندرج فيه الاضافيات
لانسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله وهلم
جرا الى الواجب وان قيل بما لا سندرج فيه الاضافيات يلزم المعدوم لانسلم حينئذ ان
زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شئ فان الاضافيات الموجودة معدومة في الخارج وزوال
لا يكون بوجود شئ فيثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة
ولا يمكن لاستناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم حينئذ المحالات
المذكورة من قدم الحادث او اسناء الواجب فلا يلزم من عدم لاستناد الامور
المذكورة لاستغنائها عن الواجب اذ لا سبيل لها منتهية الى الواجب بلا واسطة
او بواسطة الموجودات المستندة اليه لكن لا على سبيل الوجوب وحينئذ اما ان يجب بالتزام
التسلسل فيها وهو باطل او يكون اضافة الاضافة عين الاولى واما ان لا تجب والكل باطل
ان الحق هذا فان ايقاع الحركة غير واجب وجميع ذلك او فعها الفاعل ترجيحا لاحد الجائزين
ثم الحركة في الحالة المذكورة تجب على تقدير الايقاع اذ لو لم تجب فوجودها وعدمها بلا مرجح
ولا يلزم من الايقاع الرجحان بلا مرجح اي الوجود بلا موجد اذ لا وجود للايقاع
واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر موجد
مخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولو لا تلك الامور لا يمكن
نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود
الممكن بلا موجد وهو محال كما مر في المقدمة الثانية **المقدمة الرابعة** ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجح

احد المتساويين او المرجوح وانه لانه اما لا يترجح اصلا او يكون للراجح او المتساوي او المرجوح
الاول باطل لانه لولا الترجح لما وجد ممكن اصلا وكذا ترجح الراجح باطل لان الممكن لا يكون
راجحا اما لذاته بلا غير فيترجح الراجح بوديك الى اثبات الغايات او احتياج كل مرجح الى
مرجح قبله الى غير النهاية فالترجح لا يكون الا للمتساوي او المرجوح ولان كل ممكن معلول
عدمه راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى علة العدم ومساو ليها بالنسبة الى ذات الممكن
فايجاده يرجح المرجوح او المساوي على ان الارادة صفة شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين
او المرجوح على الاخر فعلم ان الارادة لا تعلل كما ان الايجاب بالذات لا يعلل لان ذات الارادة
تقتضي ما ذكرنا وانما يمنع رجحان المرجوح او المساوي باد اما كذلك فاد ارجح الفاعل لم يسبا
كذلك واعلم ان المتكلمين اوردوا التجويز ترجح المختار احد المتساويين بالمثال المشهور
وهو الهارب من السبع اذا اراد طريقين متساويين فمثال الحكماء القضية البديهية التي
لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهي ان الرجحان بلا مرجح باطل لانبطل بايراد مثال لا
على عدم المرجح بل عاية عدم العلم بالمرجح فاقول القضية التي نستظهر باثبات
العلم بالصانع هي ان رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح محال بمعنى ان وجوده بلا موجد محال
مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب مع العينية عن هذه القضية بان نقول الموجود اما لا يحتاج
في وجوده الى غيره او يحتاج وعلى الاول نقطع التسلسل ثم على تقدير تسليم تلك القضية
وبداهتها الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد وايضا انا اوردوا
المثال سندا للمنع فعليكم البرهان على المثال المذكور على انا نقول ان وجوب المرجح في
المذكور فاما ان يجب بحسب نفس الامر وهذا باطل لان الاعتقاد الذي لا يطابق ما في
نفس الامر كاف للافعال الاختيارية وانما ان يجب بحسب اعتقاد الموجود وهو المطلوب ومن انكر هذا
فقد انكر الوجدانيات فسطر قولهم ان عاية عدم العلم بالرجحان فان عدم علم الفاعل
بالرجحان كاف في هذا الغرض فعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح باطل لا يتصور وجود
الممكن بلا موجد مجانا سواء كان الموجد موجبا او لا فالرجحان هو الوجود فقط لانه يصير واجبا
قبل الوجود واذا عرفت هذه المقدمات نقول يجب وجود الفعل ان اراد بالفعل الحالة التي

الرجحان في

الفاعل مريدا باطل ايضا اذ يتعلل
انتفاء الامر عدم اعتقاد الرجحان
كما في الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية

تنبيه

يكون للتحريك ان جزء من المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب تمنع وجوب
ملك الحالة فلا يلزم الجبر على ما قدرنا بطلنا هذا التقدير لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير
ايضا اعسر من الاحتياط على تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب الجبر منتف ايضا اما
بالنقل بان اختيار الاختيار دعين الاول فلا يلزم التسلسل على كون المرجح من العبد واما
بانه يلزم حينئذ توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة تتوقف على امر موجود
ولا معدوم كالابتداع مثلا فهو اما ان يجب بطريق التسلسل او بان ابتداع الابتداع عن الاول
واما ان لا يجب لكن الفاعل يرجح احد المتساويين وان اراد بالفعل الابتداع فنقول لما
ان الابتداع هذا الذي ذكروه باطل بدليل الجبر فالان جئنا الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط
بين الجبر والقدر اي حاصل المجموع خلق الله تعالى وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال
الاختيارية والاضطرارية وليس التفرقة بمجرد كونها موافقة لارادتنا لان الارادة ان كانت
صفة بها يترجح الفاعل احد المتساويين وتخصص الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات يلزم من
وجود الارادة لما كون الترجح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب وان لم يكونا صادرين
منا لا يكون الارادة الا مجرد الشوق فنحن ان لا نسلم فرق بين الاختيارية والاضطرارية
التي نستشعر اليها الحركة نبضنا على نفسنا ان نكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاول
بفعلنا والثاني لا وايضا نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالارتعاش
الى جانب بالعذر الشديد الذي لا نقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في التروك بين ما نقدر على الفعل
وبين ما لا نقدر وايضا نفعل بداعيه وقد نفعل بلا داعيه نعلم ان العلم الوجداني قاض بانا
نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح احد المتساويين او المرجوح وهذا الترجيح هو الارادة
والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات العنيفة من المرتعش
الضعيف كقطع مسافة بعيدة في ظرف معين واشباهه وكذا في عدم صدورها كما تواتر في اخبار
الانبياء عليهم السلام والصديقين ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك
مع سلامة الالات وتوفر الدواعي والارادات مع قدرتهم في ذلك الزمان على امور اشق من
ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم تكن

تنبيه

حينئذ

ارادته ولو كان موثرا طبعا فيما جرى عليه العادة لم يوجد خوارق العادات وايضا لا يمكن
الحركات الابتدية بدون الاعصاب وادخالها ولا شعور لنا بشيء من ذلك ولا ندري اي عصب
نبديها لتحصل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم
من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان ان الاختيار للعبد ليس موثرا في وجود الحالة المذكورة
انه جرى عادته تعالى انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد
خلق الله تعالى فينا الحالة المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق
الله تعالى بمعنى انه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد الى الفعل وتركه على سبيل البدل ثم صرفها
الى واحد معين فعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده الا
على سبيل الوجوب الى موجود اي من مخلوقه لله تعالى لا ان الله تعالى خلق هذا الصرف المقصود
لان هذا ينافي خلق القدرة فحصل الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد
فلهذا قالوا نتلفظ على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لان لاختيار تاثيرا في فعله
ايضا س واما قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس موثرا بل موجود الموثر برهان آخر قد بين
انه لا بد حدث الا وان يجب وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع
له فيه كما لا صنع له في وجوده وذاته وان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب بالموجود
المستند الى الواجب فيخرج من صنع العبد وان كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم
العدم السابق على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي يعقبه الوجود وهذا القدر
لا يمكن الانفكاك العلة التامة كذلك الامر لبقاية فالعلة التامة ان كانت موجودة محققة
يكون واجبة بالاستناد الى الواجب تعالى فلا يبقى للعبد على اعدامها وان كان للعدم دخل
في تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط امر وجودي ممتنع وقد ثبت
بالوجدان ان للعبد صنعا ما فلا يكون الا امر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الا امرا واجبا
بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى اذ ينتج ويخرج من صنع العبد ثم ذلك الشيء
الموجود لا يجب على التدريج ذلك الامر التوقف على امور لا صنع للعبد فيها كالعبد مثلا كذلك
العبد ووجوده وامثالها فالامر الاضافي الذي من العبد وهو الذي لا يجب عند وجود

الاثر يسمى كسبا وقد قال مشايخنا رحمهم الله المقدور بالقدرة الحادثة لله تعالى فسمى الاول ما يتضح
المقدور به من حيث ما يصح انفراد القادر به مع تخلف الانفراد كافة الموجودات التي لا صنع للعبد فيها
بالخبر والثاني ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا بل يكون للقدرة الغير مدخل ما في
ذلك الشيء كالافعال الاختيارية للعباد وقد قبل ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل
قدرته فهو كسب هذا وان كان تفسيرا آخر لكن في الحقيقة المجموع تفسير واحد فالخلق اعم اضافة
بحيث ان تتعلق به المقدور لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور بدلك الامر
فالكسب لا يوجب وجود المقدور به بل يوجب من حيث كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور
ثم اختلاف الاضافات بكونه طاعة او معصية حسنة او قبيحة مبنية على الكسب لا على
الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح لاشتماله المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على
كثير منها والاتصاف بالارادة وقصد قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو موجب
الاتصاف فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصده خلقه الله تعالى ولا
فائدة القصد فالحاصل ان مشايخنا رحمهم الله تعالى عبروا عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا
خالق الا الله لكن يقولون ان للعبد قدرة على وجه لا يلزم منه وجود المقدور فلم يكن
بدا من تخلف قدرته الكسب والاضافات فقط لكعبين احد المتساويين وترجيح هذا ما وقفت
عليه من مسئلة الجبر والقدر والله الموفق ثم رجعنا الى ما نحن بصدده وهو مسئلة الحسن
والقبح فنقول ان الاتصاف والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عند مسلم لان كون الفعل
اتصافا او اضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيمكن ان يوجب ذات الفعل
او صفة من صفاته لوقوع المدح او اللزم بكل من اتصف به سواء كان اتصافه به اختياريا او
اضطراريا او اتصافا الاولى ان الله تعالى يحمد على الصفات القديمة ان اتصافه بها ليس
باختياري على الاشعري يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقصان ولا شك ان كل
كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالهم واصحاب النقائص
مذمومون بنقايصهم فالحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف
بهما غاية الفاضل وان اكذبهما بمعنى انهما لا يوجبان الفعل شيء باب الفاعل او يعاقب لاجله

بعد ذكرهم

فنقول ان عنى انه لا يجب على الله تعالى الاثابة والعقاب لاجله فنحن نساعده في هذا وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك فهذا بعيد عن الحق ودليل ان الثواب والعقاب يجبان عقلا ان كان لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن كل من علم ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شيء وعلم انه غني عن فعل القبيح والحظه ثم مع ذلك كله ينسب الى الصفات والافعال ما يعد انه في غاية القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم يتوانه في خطابه يستحق بذلك مذمة ولم يتنفر انه في معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد يتجرأ على غوايته ولجاجه ويرضى على نفسه غفلة وآعوجاجه واستحقاقه بفكره ورأيه حيث لم يعلم بالنظر الدقيق في دلايله عصمنا الله تعالى عن الغباوة والغواية وأهدانا هداية الهداية فلما ابطلنا دليل الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة م وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل بحيث يحرم فاعله ويثاب لاجله او يذم فاعله ويعاقب لاجله او يكون للفعل صفة يحرم فاعل الفعل ويثاب لاجلها او يذم ويعاقب لاجلها وانا قال ايضا لان الخلاف في انها يعرف ان شرعا م لان وجوب تصديق النبي عليه السلام على السمع يلزم الدور س اعلم ان النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة واظهر المعجز وعلم السامع انه اخبر بامور منها ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك بطل فايدة النبوة وان وجب فلا يخلو من ان يكون وجوب تصديق بعض اخباره عقليا او لا يكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباره سمعيا والثاني باطل لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوب بقول النبي عليه السلام فاول الاخبار ان الواجب التصديق لابد ان يجب تصديقه بقول النبي عليه السلام ان تصديق الاخبار الاول واجب فنتكلم في هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور او بقول آخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل واذا بطل ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباره عقليا م والا س اي وان لم يتوقف على السمع م كان واجبا عقلا فنكون حسنا عقلا س لان الواجب العقلي ما حمد على فعله وذم تاركه عقلا والحسن العقلي ما حمد على فعله عقلا فالواجب العقلي اخص من الحسن العقلي ولكل

لم يجب ... لم يجب ... لم يجب

يقول في امثال اوامره واما واجب عقلا الى آخره هذا الدليل لاساءة الحسن العقلي صريحا وقولهم وايضا وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فهي ان يقال سر عايلزم الدور س وان ثبت عقلا يلزم فيجبها عقلا س وهذا يدل على ان القبح العقلي صريحا وكل مشاهد على الاخر الزاما لانه اذا كان الشيء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا والا كان الشيء اجرايا عقلا متركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا م ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بها فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا س لما ان الحسن والقبح عقليين وفي هذا القدر لا خلاف لاحد من اصحابنا وبين المعتزلة اردنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذكر في امرين احدهما ان العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله تعالى فان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويقبحها ويحرمها من غير ان حكم الله تعالى فيها شيء وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو سبحانه وتعالى ان حكم عليه بشيء لم يحكم عليه بشيء وهو خالق افعال العباد على ما مر فجاز ان يحكم على بعضها بالحسن وبعضها بالقبح ولهذا كان نصب كلية او جزيه حكم معين وقضاء مبين واجالة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضر وحسن او قبح وثانيهما ان العقل موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بان تولد العقل العلم بالقبح عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك اذ كثيرا ما حكم الله تعالى بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله تعالى عليه العقل على انه غير متولد للعلم بل جرى عادته ان خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب اي بترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر انه ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بايجاد م والمامور به نا صفة الحسن نوعان حسن لعينه في نفسه وحسن لغيره س لما ثبت ان الحسن والقبح

لعرفان عملا علم انها ليسا بمحرد الامر والنهي بل انما حسن الفعل او قبح اما لعينه او لسبب اخر ثم ذلك السبب حسن لعينه او قبح لعينه وقطعا للتسلسل وسواء جرى ذلك الفعل او خارج عنه واجرى اما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلوة والصلوة عبادة مع خصوصية والعبادة جزؤها او لم يصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلوة والحسن لمعنى في نفسه ثم الحسن لعينه والحسن لوجه وكجب ان نعلم ان الحسن باعتبار الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا فمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا اذ لو كان لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان يكون صادقا على الكل الفعل نحو الجهاد اعلاء لكلمة الله تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد وانما لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلوة والصلوة لا تصدق على الوضوء فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا القبح لكن امثلة هذا سيذكر في فصل النهي ان شاء الله تعالى وانما اطلق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا ولاشارة الى الاصطلاحات اولان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة وكذلك الجزئيات المعلوم وجودها جسما وهي لا تكون الا حسنة لمعنى في نفسها او حسنة لغيرها والفرق بين الجزء الصادق وبين الخارج الصادق ام ان يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة فان مفهوم السرعي انها عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة اما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله تعالى داخلا في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازما لا جزءا هذا هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي اذا عرفت هذا علمت بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان الاضافة داخلة في ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية التي تقوم بالنسب والاضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا سكر الخمر حسن لذاته معناه ان السكر المضاف الى الخمر حسن

ام

والاعراض النسبية

لان ذات السكر هي غير الا ضافة حسن ام اما الاول فاما ان يتبدل بسقوط التكليف كالتصديق واما ان لا يتبدل كالاقرار باللسان يسقط حال الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب من الروح والجسد فلا تتم صفته الا بان يظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو دال على الباطن ولذلك سائر الافعال س وانما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار نجعله داخلا في الايمان ولا نجعل عمل الاركان داخلا فيه واعلم ان المنقول عن علمائنا رحمهم الله في هذه المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق والاقرار م فمن صدق وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا س اعتبارا لجهة ركنيته في حال الاختيار م وان صدق ولم يصادف قلبا نفر فيه يكون مؤمنا س اعتبارا لجهة تبعيته في حال الاضطرار م وكالصلوة تسقط بالعذر س وهو عطف على قوله كالاقرار م واما ان يكون شبيها للحسن لمعنى في غيره كالركوع والصوم والحج بشبه ان يكون حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيادة البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس محبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فاذن الوسايط فصارت العبادة محضا لله تعالى س يرد عليه انكم ان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او لجزئه لا يكون الركوع والسجود لهما من هذا القسم اذ ليس في جهة حسنها لمعنى في نفسها كونها تعبدا محضا لله تعالى بل يكون حسنها لكونهما مأمورا بهما لا لذاتهما ولا لجزئهما وان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل مأمورا به فهذا عين مذهب الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره لان كل ما هو حسن لمعنى في نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الاول ان قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعري لكونه مأمورا به وعندنا لا بل انما امر لانه كان حسنا قال الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان نشعر كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفي على العقل فاظهر الله تعالى بالامر فالامر بالركوع وامثاله دل على حسنها لمعنى في نفسها على ما بينا في هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول فيكون حسنا لمعنى في نفسها

وهو لا يكون حسنا لمعنى في نفسه
وهو الاعتبار المردود

لكنا لا نعلم ذلك الحسن والدليل ان الاتيان بالمامور به من حيث انه اتيان بالمامور به حسن لمعنى في نفسه
لان طاعة المنعم وشكره مما يحكم العقل بحسنه خلافا للاشعري فانه ينكر المنعم عنده ليس
بحسن عقلا فاداء الزكوة يكون حسنا لمعنى في نفسه لانه اتيان بالمامور به والاتيان بالمامور به حسن
لمعنى في نفسه وعند الاشعري اتما حسن اداء الزكوة لانه مامور به فيصدق عليه تفسير الحسن وهو
ما امر به من غير ملاحظة انه طاعة لله فهذا بيان ان الحسن لمعنى في نفسه نوعان احدهما ان
يكون حسنا اما لعينه واما لجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمامور به وقد يجتمع
الحسنان كالايمان فانه حسن لعينه واتيان بالمامور به وقد يوجد الاول بدون الثاني اذا اتى
بما كان حسنا لعينه او لجزئه لكن لم يؤمر به وايضا على العكس في الحسن لا لعينه ولا لجزئه لكن يكون
مامورا به وقد اتى به لكونه مامورا به فعلم فساد ما قال ان كل المامورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا
المعنى لانه انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مامورا به فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره عندنا لا لمعنى
الصلوة والمنوي بنية امتثال امر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى في نفسه لانه اتيان بالمامور به
حتى شرط الاهلية الكاملة فان العبادات يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي
بخلاف المعاملات على ما بيانه في فصل الاهلية انشاء الله تعالى والا لما انه وهو الحسن
لغيره وذلك الغير اما منفصل عن هذا المامور به كاداء الجمعة فانه منفصل عن السعي ونحو
هذه العبادة تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير اما قائم بنفسه منفصل عن هذا
المامور به فاسقطت قولي قائم بنفسه لان الاعراض لا تقوم بنفسها فالمراد به انه لا يكون قائما
بهذا المامور به فقوله منفصل يكون مكررا ان كان هذا الضرب وهو ان يكون الغير قائما
بالمامور به لا الضرب الاول وهو ان يكون الغير منفصلا عن المامور به شبيها بالقسم الاول
وهو الحسن لغيره لمعنى في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب ونحوهما
وهذا المعنى ليس مفهوما لجنس اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء
كلمة الله تعالى كما ان الحيوانية في الخفيفة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو بعينها
فاجهاد حقيقته وهي القتل ليست لمعنى في نفسها لكن في الخارج موجبة للاعلاء والاعلاء
حسن لمعنى في نفسه فشابه هذا الضرب القسم الاول لا الضرب الاول لان السعي غير اداء الجمعة

في المفهوم وفي الخارج م والامر المطلق س اي من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في
نفسه او غيره م فما ورد الضرب الاول من القسم الاول س اي الذي لا يشبه سقوط الكلب
من الحسن لمعنى في نفسه م لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به س لما علم ان الامر ينصرف
الى الكامل لزم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا بان يكون للايجاب فاما الذي للاباحة
او الندب ناقص في كونه امرا اذا بين هذا وقد علم ان مقتضى الامر اي لو لم يكن الشيء
حسنا لما امر الله تعالى به فيكون الامر الكامل اي الامر الذي هو للايجاب مقتضيا عن
الكامل لان الشيء لو لم يكن بحيث يكون في فعله مصلحة عظيمة لما اوجب الله تعالى فعله
ليكون الايجاب محصلا للفعل وما نعا من تركه فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود
المامور به وكمال العناية بوجود المامور به يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون
حسنا لمعنى في نفسه ولا يقبل سقوط التكليف م وكونه عبادة يوجب ذلك ايضا س
اسناد الى الحسن لمعنى في نفسه يعني انه اتيان بالمامور به وانما اخرت في الاول لفظة
يقتضي وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والثاني موجب الامر والفرق بينهما
لا يخفى على اهل التحصيل قال الشافعي رحمه الله الامر بالجمعة يوجب حسنها وان لا يكون
المسرع الى ظهر غير المعذور اذا لم تفت الجمعة ولما لم يكن كالمعذور بالجمعة
فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة فلما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا
ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامة الجمعة مقامه في الوقت فصارت مقصودة لم
لا ناسخة ولا فرق في هذا بين المعذور وغير المعذور لعموم قاعدة لكن سقط الجمعة عنه
رخصة فاذا اتى بالجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر س هذه المسئلة تفرع
على ان الامر المطلق يقتضي ما ذكره والخلاف فيه امر بين احدهما ان غير المعذور
اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على ان الاصل
في هذا الاصل اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا في الممنن مذكور وثانيهما ان
المعذور اذا ادى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا فعندنا لا وعندنا ينتقض
لان الامر بالشيء يعم المعذور وغير المعذور فالعزيمة في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام

الظهر الذي هو اصل لكن هذا ساقط من المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة
صار كغير المعذور فانتقض الظهر **فصل** التكليف بما لا يطاق غير جائز
خلافا للاشعري لانه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الى غير ذلك من الايات
وهو غير واقع في الجملة لذاته امتناعا واقع عندنا غير كايمان ابي جهل وعندنا ليس هذا تكليفا بالا يطاق بناء على ان للقدرة العبد تاثيرا في افعاله توسطا بين الجبر
والقدر س وقد سبق تقرير هذا الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لائم على القدر
التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله تعالى فتكون
التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا لكن للعبد قصدا اختياريا فالمراد بالتكليف
بالحركة التكليف بالقصد اليها ثم القصد الجازم يخلق الله تعالى الحركة الى الحالة المذكورة
باجراء عادته والتكليف بالحركة بناء على قدرته على سببه الموصل اليه وهو القصد م
على ان علم تعالى بانه لا يؤمن باختيار لا يخرجه عن حيز الامكان س هذا جواب عن
دليل الاشعري وهو ان الله تعالى علم ازلا انا جاهل لا يؤمن اصلا فان آمن انقلب
علم الله تعالى جهلا وهو محال فايمانه محال فالامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال فنجيب
ان الله تعالى علم كل شيء على ما هو عليه والعلم تبع للمعلوم فعلمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا
عن حيز الامكان اي عن ان يكون مقدورا ومختارا له م وعنده لا تاثير لها س اي للقدرة
العبدية افعاله بل هو محبوب ثم عندنا عدم جواز س اي عدم جواز التكليف بما لا يطاق
م ليس بناء على ان الاصلح واجب على الله تعالى حلافا للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق
من حكمته وفضله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب س وسيأتي الفرق
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء م بل هو بسبب س اي نفس الوجوب م بالسبب
والاهلية على ما يأتي س في فصل الاهلية م والقدرة نوعان ممكنة ومتيسرة فالممكنة اداء
ما يتمكن به المامور على اداء المامور به س اي من غير حرج وانما قيدنا بهذا لانه جعل
الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة م ومعنى شرط لاداء الكل واجب قضاء من القدرة
بدنيا كان او ماليا فلهذا يجب الصوم مع العجز والصلوة قاعدا او موميا فعند س ان

اي واقع عند الاشعري
لا لغير الممتنع لذاته ص

لانه قد يتكلف عن وجوب
الاداء فلا حاجة الى
القدرة ص

الوجوب بدون وجوب الاداء
فحسبه لانعدام الى القدرة وهذا
مصادرة على المطلوب اذ لقائل ان يدعي
الان المحتاج الى القدرة هو وجوب
الاداء لا نفس الوجوب ص هكذا

العجز م وشرط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن انعقاد على هذا س ينعقد سببه
ومعنى شرط لاداء كل واجب م قال زفر رحمه الله لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة
في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا انما يشترط حقيقة القدرة
للاداء اذا كان هو الغرض اما اذا هو غير الغرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة
على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف للقضاء كمسئلة الحلف نسي العشاء ثم قاء بعد
اليمين لامكان البرة بالجملة كما كان للناسي عليه اللام فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب
الخلف وهو الكفارة ثم على ان القدرة التي شرطناها ممتدة من سلامة الآلات والاسباب فقط
وقد وجدت هنا فاما القدرة الحقيقية فانها معارضة للعجز ش اي ولئن سلمنا ان امكان
القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل شرط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء
فوجود القدرة على الاداء حاصل هنا لان القدرة التي تشترط لوجوب العبادات ممتدة
من سلامة الآلات والاسباب وقد وجد حاصلة ولا يشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مفارقة
للعجز لو كانت سببا بينه يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة م او نقول القضاء مبني على
نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما في المسافر والمريض للصوم ولا يشترط بناء هذه
القدرة س اي الممكنة م لبقاء الواجب اذ التمكن على الاداء يسقط عن بنايها فلهذا لا يشترط
للقضاء فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه لان الحج وجب بالقدرة
الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا س اعلم ان الزاد
والراحلة من القدرة الممكنة ينافض قوله لان القدرة التي شرطناها ممتدة الى اخره م
والميسرة ما يوجب اليسر على الاداء كالنماء في الزكوة ويشترط بقاؤها للبناء الواجب لئلا
يتقلب الى العسر فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك
لانه تعذر فان قيل لما شرطتم بقاء ما بقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب
في البعض فلا يجب بهلاك بعضه في البلاء س توجيه السؤال انكم شرطتم بقاء القدرة
للبناء الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض
فنقول ان لا تجب الزكوة في البلاء اذا هلك بعض م قلنا النصاب ما شرط لليسر لان الواجب

اي اليسر اقوى م

ان الظاهر من انهما من قبيل الآلات
الذي هو سابق حصول الاطلاق الاداء
فحقه ان القدرة الممكنة الاداء
نفس ما سلامة الآلات والاسباب
على ما تم المصنف ه مكرر

لان العلة الناقصة
معارضة للعجز

ان يحب مال النصاب ما شرط لليسر
بل للتمكن وهذا الكلام ما فيه م

المأمور به لو عام مطلق وموقت اما المطلق فيطل المتراخي لانه

التراخي لانه س اي الامر م جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالدليل وحيث
عدمت سببت التراخي لا ان الامر دل عليه س لان المراد بالفور الوجوب في الحال واما
بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة
فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي م واما الموقت فاما ان تفتيش الوقت عن الواجب
وهذا غير واقع لانه كلفنا بما لا يطاق الا بفرض القضاء لكن يجب عليه الصلوة اخر
الوقت واما ان تفضل كوقت الصلوة واما ان يساوي وحينئذ اما ان يكون الوقت للوجوب
كصوم رمضان او لا يكون كقضاء رمضان وقسم اخر مشكل في ان يفضل او يساوي اما
وقت الصلوة فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الاداء يتنوع بتنوع الوقت س
لان الاداء تسليم العابد بالامر والثابت بالامر هو الصلوة في الوقت اما الصلوة خارج الوقت
فتسليم مثل الثابت بالامر م وسبب للوجوب لقوله تعالى لدلوك الشمس والاضافة الصلوة
اليه س اذ الاضافة تدل على التخصيص فظاهرها ينصرف الى الاختصاص الكامل الا
ترى ان قوله المال لزيد ينصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولو لم يكن ينصرف الى ما
دونه اما الاضافة بادنى ملابسة فمجاز فالاختصاص الكامل في مثل قولنا صلوة الظهر
انما سوى بالسببية فالاوقات التي ذكرنا من الاضافة الى اخرها كلها قد منها يوجب غلبة الظن
بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع م ولتغيرها بتغير صحة وكراهة وفسادا وتجدد
الوجوب بتجدده ولبطلان التقديم عليه فان التقديم على الشرط صحيح كالوكوة قبل الحول
بخلافه س اي بخلاف كون الوقت سببا للوجوب م أن الوقت وان لم يكن مؤثرا في ذاته
بل بجعل الله تعالى بمعنى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء الى الغير
ذلك فيكون الحكم بالنسبة اليها مضافا الى هذه الامور مؤثرة في الاحكام بجعل الله
تعالى كالنار في الاحراق عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يوثر فيه الحادث قلنا
الايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ وجد يجب عليه ذا واتى وهو الحكم المصطلح
اي الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو اي الوقت لما بين ان
الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء

الاحاد ما يعم المطلق والموقت

فهذه الامور م

ربع العشر وسببه الى كلما ازداد يرسوا بل ليصير غنيا فيصير اهلا للاغناء لقوله عليه السلام
لا صدقة الا عن ظهر غنى ولا جدله فقدر السرع بالنصاب وكذا الكفارة وجبت بهذه الاسباب
لدلالة التيسير ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد العجز في العمر لان ذا يبطل
اداء الصوم فالمراد العجز الحالي ثم احتمال القدرة في المستقبل اي يشترط القدرة المقارنة للاداء
كالاستطاعة م الفعل س اي القدرة التامة الحقيقية التي يقارن الفعل كما ذكرنا آنفا القدرة
المشروطة في الكفارة قدرة الممكن اي قدرة مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة م وذا
دليل اليسر س اي لشرط القدرة المقارنة دليل اليسر م فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب
س اي يشترط بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة على الاعتاق
فوجب الاعتاق ثم لم يتم القدرة تسقط الاعتاق لانها لما لم تتصل بالاداء علم ان القدرة
المقارنة للاداء لم توجد وسوا شرط لما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط
بقاؤها م لان الاموال هنا قسمين فلا يكون الاستهلاك تعديا ملكونا لها هلاك س جواب سوال
مقدر وسوانه لما سوى بين الركوة والكفارة في انهما واجبتان بالقدرة الميسرة ينتفي
ان لا تسقط الكفارة بالهلاك اذا استهلك المال كما لا تسقط الركوة فاجاب بان المال غير
معين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وموجبا الركوة معين لان الواجب جزء
من النصاب فيتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال استهلك الواجب
فيسقط واعلم في قولهم ان بقاء الميسرة شرط لبقاء الواجب والا انقلب اليسر عسرا
نوع فظ لانه ان يسر الله تعالى لنا امرا لا يلزم ان يبقى يسرا آخر وسوى بقاء النصاب ابقاء
اشتراط هذا اليسر يؤدي الى فوت اداء الركوة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب
عليه شيء وايضا لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا
بل غايته ان لا يجب يسر آخر انه اليسر للصواب

للصعاب

فصل

س هذا الفصل هو اصل الشرايع قد اسس عليه مباني الاصول والفروع وان
هذا الموضوع في كتب الاصول علمت سعي في تنقيح هذه المباحث وتحقيقها تاما مطلقا غير
الموقت كالكفارات والنذور المطلقة والزكوة م مطلق وموقت اما المطلق فعلى

الاحاد ما يعم المطلق والموقت

الحالة التي هي الصوم حاصل لان ذلك اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه والمحل وهو المكلف
صالح لهذا فلو لم يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب اتباعه مع انه
يجوز ان يكون واقعا واذا وجد البيع بثمن غير معين والمبيع مبادلة المال بالمال فللبائع ان يملك
الثمن مالا على المشتري بحقيقة المبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال
الواجب فرع على الاول فهو وجوب الاداء فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب
اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا كان الوقت سببا
وليس ذلك كله س اي السبب ليس كل الوقت لانه ان كان الكل سببا لا محالة اما
ان تجب الصلوة في الوقت او بعده فان وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب لانه اذا
كان الكل سببا فما لم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب وان وجبت بعد الوقت
لزم الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا وهذا معنى قوله
م لانه ان وجب في الوقت تقدم على السبب وان لم يجب فيه تاخر الاداء عن الوقت
فالبعض سبب ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على من صار اهلا في الاخر
ولا الاخر والاصح التعيم عليه فالجزء الذي يتصل به الاداء سبب فهذا الجزء ان كان
كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد بالغروب بطلوع الشمس يفسد
وان كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب كذلك فان اعترض الفساد بالغروب لا يفسد
لتحقق الملائمة بين الواجب والمؤدى س لانه وجب ناقصا وقد ادي كما وجب
بخلاف الفصل الاول لانه شرع في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت
كامل لانقضاء فيه قطعا لان النهي عن الصلوة في هذه الاوقات باعتبار
ان عبدة الشمس يسجدون لها في هذه الاوقات فالعبادة في هذه الاوقات
مشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد النهي وعبادة الشمس انما هي بعد الطلوع
وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبل الغروب م فان قيل
يلزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح وقدرها الى ان غربت قلنا
لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت فتعقق الفساد الذي يتصل

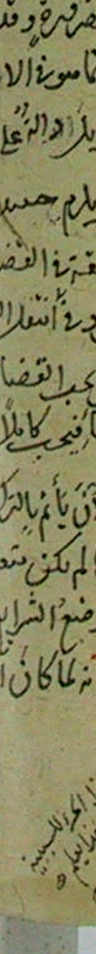
سبب لنفس الوجوب لان سببها الخفي الايجاب القديم وهو ترتب الحكم على شيء ظاهر فكان
هذا س اي السبب الظاهر وهو الوقت م سببا لها س اي لنفس الوجوب م بالنسبة اليها
م ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشيء س وهو الوقت م
فيكون س اي لفظ الامر م سببا لوجوب الاداء والظرف من نفس الوجوب ووجوب الاداء
اما الاول هو ليستقال ذمة المكلف بالشيء او الثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما يتعلق بها فلا
بد من سبب وجوب في ذمته فاذا اشترى شيئا ثبت الثمن في الذمة س وثبوت الثمن في الذمة
نفس الوجوب م اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب وايضا القضاء
واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم لعدم الخطاب س
اما في الاولين فلان خطاب من لا يفهم لقوة الاخرين فلانها محالفان بالصوم في اليوم
اخر م ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون معينا س
اي سبب نفس الوجوب م سببا غير الخطاب وهو الوقت س ثم الخطاب يتصل بالسبب
منحصرة فيها اما هذا او للاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت الاخر ثم اعلم ان بعض العلماء
لا بد لكون الوقت بين نفس الوجوب في وجوب الاداء يقولون ان الوجوب لا ينصرف الا
الى الفعل وهو الاداء فيا لفرض يكون نفس الوجوب هي نفس وجوب الاداء وللقدرين من
ابدع الفرق بينهما وما ادق نظره وما امتن حكمته وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت سببا
للصلوة كان معناه انه لما حضر وقت شريف كان لازما ان يوجد فيه عبادة مخصوصة رضا
لعبادة الله وهي الصلوة فلزوم وجود تلك العبادة عقيب السبب هو نفس الوجوب
ثم الاداء هو ايقاع تلك العبادة وذلك مبني على الاول لان السبب اوجب وجود تلك العبادة
لما سبق بيانها فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع تلك العبادة
فالوجوب الاول يتعلق بالصلوة وهي الهيئة والتلبس باداياتها حتى لو كان السبب يدل
الى نفس الايقاع لا الى الهيئة الحاصلة بالايقاع فلزوم الايقاع يكون نفس الوجوب واذا
تصور الفعل لا يتم الوقوع لابد له من الايقاع فلزوم ايقاع الايقاع هو وجوب الاداء
وقد توجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما في المريض والمسافر فان لزوم وجود

لما ذكرنا من عدم الخطاب لاداء الامر غير الوقت

فوجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك العبادة الهيئة ص

فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب ص

بالبقاء س البقاء ضد الابتداء والمراد انه ابتداء الصلوة في الوقت الكامل والفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عذرا م لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر لكن هذا يشكل بالفجر س يعني من شرع في الفجر ومدها الى ان طلعت ينبغي ان لا تفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل ومدها الى ان غربت فان في الصورتين الشروع في الوقت الكامل فالفساد المعترض في العصر ان جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا بعين تلك العلة هذا اشكال اختلج في خاطري ولم اذكر له جوابا في الحين فيخطر ببالي عنه جواب وهو ان في العصر لما كان الشروع في الوقت الكامل فلا بد ان يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا تفسد واما في الفجر فان كل وقته كامل فيجب اداء الكل في الوقت الكامل فان شرع كل الوقت يجب ان تشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل م ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لان العذر في الاداء كان لضرورة وقد انتفت هذا س هذا البحث الذي ذكرناه وهو ان بعض الوقت سبب تام في الاداء اما ان لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب لان الدلايل الدالة على سببية الكل للاداء عدلنا عن سببية الكل الى سببية البعض لضرورة ومعنى انه يلزم حصول العلم بالسبب وتاخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء بصفة م فوجب القضاء بصفة الكمال س اي لا نقول انه اذا لم يؤد في اول الوقت انتقل السببية من اول الوقت الى اخره فاستقرت السببية عليه في حق القضاء حتى يجب القضاء قضاء ان العصر مثلا وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا م ثم وجوب الاداء يثبت اخر الوقت اذ هناك توجه الخطاب حقيقة لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاحتياج الى العبد لم يتعين بتعيينه قضاء اذ ليس له ولاية وضع الشرايع وانما له الارتفاق فعلا فتعين فعلا كالخيارات ومنه انه لما كان الوقت موسعا



شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا لهذا الواجب س هذا جواب اسكال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت فان ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين لزوال م لان ما ثبت حكما اصليا س وهو وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب على الحال م بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد واما القسم الثاني س وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب م فوقت الصوم وهو رمضان س اي نهار رمضان م شرط للاداء ومعيار للمؤدى لانه قدر وعرف س فان الصوم معدود بالوقت وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلاث من الصبح الى الغروب مع النية فالتعريف الوقت داخل في تعريف الصوم م وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل ونظائره كثيرة س فانه اذا كان الشيء خبرا للاسم الموصول فان الصلة علة للخبر وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة وهنا كذلك لان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود علة م ولنسبة الصوم اليه وتكريره وتصحيحه الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه انه لا يشرع فيه غيره فلهذا لم يقع عندنا بوصف ومجرد سماعهم الخ س رمضان اذا اتى المسافر واجبا اخر لان المشروع في هذا اليوم هذا لا غير س اسناد الى الصوم المخصوص برمضان م في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه س اي من المسافر م لكنه رخص بالفطر وذا لا يجعل غيره مشروعا فيه فلذا لما اختص لمصالح البدن فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى وانما لم يشرع للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة وصام يأتي اذا صام واجبا آخر س حواب عما قال ان المشروع في هذا اليوم في حق الجميع مقوم رمضان لا غير فنقول لا نسلم ان المشروع في حق المسافر هذا لا غير مطلقا بل ان اتى بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نسلم ذلك م ولان وجوب الاداء لو سقط ساقط عنه قضاء هذا الوقت كسعيه فعلى الدليل الاول س وهو قوله فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى م ان شرع في النفل يقع عن

رمضان م لانه اذا شرع في واجب آخر انما يقع عن مصالح دينه فان قضاء ما فات اولى للمسارعة
عن ادا رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله تعالى وعليه صوم
القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه
ففيما اذا نوى النفل لمصالح دينه انما مضى ادا رمضان لا النفل م وعلى الثاني س
اي على الدليل الباقي وسوان الوقت بالنسبة اليه كشعبان م يقع عن النفل وهنا روايتان
س اي سار على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان م وان اطلق فالاصح انه يقع
عن رمضان اذ لم تعرض عن العزيمة في المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان
لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فبانت هنا وقال
زفر رحمه الله س هذا ابدا اصلا ولا تقلوها بالمريض والمسافر وسمى انهما صاما الا
مستبينا له فكل امساك لا يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل س اي يكون حقا مستحقا لله
تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق للمستاجر م فيقع عن الفرض وان
لم ينو كصبي كل النصاب من الغير بغير النية م فلنا هذا يكون جبرا والشرع
الاسلام
الذي يتوقف كهذا س اي الصوم رمضان م ولا فرق بدون القصد وقال الشافعي رحمه
الله لما كان منافعه على ملكه س لان منافعه صارت حقا لله تعالى جبرا م لابد من التعيين
ليلا يقصر س اي المنافع م جبرا في صنيع العباد فلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعين
س هذا قول بموجب العلة اي نسلم دليل العلل م بعد الخلاف على ما بانا ان سار الوقت
تعال فحاصله انا نسلم ان التعيين واجب لكن نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه
اذا كان في الدار زيد وحده فقال اخرنا انسان فالمراد به زيد م ولا يضر الخطاء في الوصف
س بان نوى بالنفل اداء واجبا آخر وهو صحيح متيم لان الوصف لما لم يكن مشروعا
فقع الاطلاق وهو متعين وقال س اي الشافعي رحمه الله م لما وجب التعيين وجب
من اوله الى آخره لان كل جزء ينتفي الى النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك الكل فينفسد
الكل لعدم النهوض ادا لعدم الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم
شاع وفسد الكل م والنية المعترضة لا تقبل التقدم فلنا لما صح بالنية المتقدمة المتصل

عن الكل فلان تصح بالمتصلة اولى س جواب عن قوله ان النية المعترضة لا تقبل
التقدم واعلم اولا ان الاستناد هو ان يثبت الحكم في الزمان المتاخر وشرح القصور
حتى تحكم ببقوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه فلكه الغاصب بادا الضمان مستندا
الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادي الضمان ثبت
النسب من الغاصب فالشافعي رحمه الله يقول اذا اعترض النية في النهار
لا يمكن تقديمه الى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد انما يمكن في الامور الثابتة
شرعا كالملك ونحوه اما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد وهنا
صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وصوام وجدانا فاذا كان حاصلا في وقت
لا يكون حاصلا في وقت آخر قبل ذلك الوقت الا ترى انها لا تستند اذا اعترضت
النية بعد الزوال وكما في صوم النصارى فاذا لم تستند يقول البعض بلا نية
فنجيب بانا لا نقول ان النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد
بل نقول ان النية في الزمان المتقدم متحققة تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل
بالنية فاذا نوى في اول الليل فجعلها الشرع مقارنة للفجر تقديرا فكذا هنا فيما
اذا كان الاكثر مقرونا بالنية والاكثر حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية تقديرا
فلهذا قال م وتكون تقديرية لا مستندة والطاعة قاصرة في اول النهار فتكفيها
النية التقديرية س فلانقول بان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية فسد
ويشيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول
لم تفسد بل حاله موقوف فان وجدت النية في الاكثر علم ان النية التقديرية كانت
موجودة في الاول والنية التقديرية كافية في الجزء الاول لتصور العبادة فيه
وان لم توجد في الاكثر علم ان النية التقديرية لم تكن في الاول م على انا نرجح بالكثرة
لان للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح بالدلالة اولى من ترجيحه بالوصف على ما بانا في
باب الترجيح ان شاء الله تعالى س اعلم انا نرجح البعض الذي وجد فيه النية
على البعض الذي لم يوجد فيه بالكثرة والشافعي رحمه الله يرجح على العكس بوصف

العبادة فإنّ العبادة لا تصح بدون النية فيفسد ذلك البعض فيسري الفساد الى البعض
الذي وجد فيه النية فرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة
ونحن نرجح البعض الصحيح على الكل وترجيحنا ترجيح بالذاتي لا ما نرجح بالاجزاء
وترجيحه بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة م فان قيل في التقديم فان محافظة
وقت الصبح متعذرة جدًا فالتقديم الذي لا يتعرض عليه المفسد كالاتصال فلما
وفي التاخير ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو
عندكم فثبت الضرورة س وايضا الضرورة لازمة في غير يوم الشك اذا نسي النية
في الليل او نام او اغمي عليه م ولان صيانة الوقت الذي لا مدرك له اصلا واجب
حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كراهة
ويروى هذا عن ابن مسعود رضي الله عنه س اعلم انه اقام الدليلين على صحة الصوم المنوي
نهارا اولهما قوله لما صح بالنية المتصلة وثانيهما قوله ولان صيانة الوقت الخ
الثاني مشعر بان الصوم المنوي نهارا انما صح ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل
لا تجب الكفارة اذا افسده م ومن حكمه س اي من حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت
معيارا للواجب م ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يتقدر النفل ببعضه س اي بعض
النهار خلافا للشافعي رحمه الله فانه عنده اذا نوى النفل من النهار يكون صوم
من وقت النية واذا كان بعد الزوال م ومن هذا الجنس س اي من جنس صوم
م المنذور في وقت معين تصح بالنية المطلقة وبنية النفل لكن ان صام عن واجب
اخر يقع عنه لان تعيينه يؤثر في حقه وهو النفل لانه حق الشارع س فان الوقت
صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عما نوى عن
المنذور بسبب ان الوقت متعين للمنذور بتعيينه لكن لا يؤثر في حق الشارع الا
ان نوى واجبا اخر لانقع عن المنذور م واما القسم الثالث فالوقت معيار
لا سبب كالكفارات والنذر المطلق والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت
متعينا لها كان الصوم عن عوارض الوقت فلا بد من التبييت س اي من

البعض

النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فتكفي النية
الحاصلة في الاكثر وتكون النية التقديرية حاصلة في اول النهار بناء على تعين الوقت
فان تعين الوقت يوجب كونه صياما وهنا لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية
في اول النهار م وانما النفل فهو المسروع الاصلي في غير رمضان كالفرض في رمضان فكفى
النية في الاكثر واما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لا تستغرق ادائه
ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد ولان وقته العمر س فكون
ظرفا حتى ان ما ادى بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي يوسف رحمه الله
يحب مضيقا لا كوننا اخر عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا س فيشبه
المعيار م وعند محمد رحمه الله يحوز بشرط ان لا يفوته قال الكرخي رحمه الله
هذا بناء على الخلاف الذي تقدم ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعند عامة مشايخنا
ان الامر لا يوجب الفور اتفاقا بيننا فمسئلة الحج مبنية عليه فقال محمد رحمه الله لما كان
الاتيان به في العمر اداء احتياطا علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم وغيرها
وقال ابو يوسف رحمه الله لما وجب عليه لا يسعه ان يؤخره لان الحين الى العام
القابل مشكوك فيه حتى اذا ادرك القابل زال الشك فقام مقام الاول بخلاف قضاء رمضان
والصوم فان الحيوة الى اليوم الثاني غالبة فاستوت الايام كلها فان قيل
لما تعين العام الاول ينبغي ان لا يسع فيه النفل قلنا انما عينا احتياطا اجراء
عن الفوت وظهر ذلك في حق الاثم فقط لانه ان بطل اختيار جهة التقصير والاثم
س اي لما كان الحج فرض العمر كان الاصل ان لا يتعين العام الاول وانما عينا
احتياطا للا يفوت وظهر اثر هذا التعيين في الاثم فقط اي ان اخر عن العام الاول
ثم مات ولم يدرك الحج كان آثما لكن لا يظهر اثر التعيين في بطلان اختيار ما اختار
جهة التقصير والاثم بان ادرك الوقتين فلم يتوجه الاسلام بل نوى النفل م واذا
كان هذا الوقت مثل المعيار ولكنه ليس بمعيار لما قلنا ولان افعاله غير مقدرة
بالوقت س بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو الذي يتقدر الشيء كالخبز

وكونه م فان من تطوع س هذا جواب اذا قوله اذا كان هذا الوقت م وعليه جمهور
الاسلام يصح وعند الشافعي رحمه الله يقع عن الفرض اشفاقا عليهم فان هذا
س اي التطوع وعليه جمهور الاسلام م من السنة فيجري عليه اذا نوى التطوع بحر
عن نية التطوع فبطلت به فنية التطوع ومي كافيته م على انه يصح باطلاق
النية وبلا نية لكن احرم عنه اصحابه ومنوه مغنى عليه قلنا الحج يقوت الاحتباك
ولا عباك بدونه اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد النفل
وعليه جمهور الاسلام والاحرام غير مقصود س جواب عن قوله لكن احرم عنه اصحابه
م بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غير بدلالة الامر بس فان عقد الرفاه دليل
الامر بالمعاونة م فصل س هذا الفصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرايع ام لا
ومنوه غير مذكور في اصول الامام فخر الاسلام ولما كان منها فثلثة من اصول الامام حسين
الايمة رحمهم الله م ذكر الامام السرخسي رحمه الله لاختلاف في ان الكفار يخاطبون
بالايمان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات في حق المواخذة في الاخرة لقوله
تعالى ما سلككم في سقر الاية س اعلم ان الكفار مخاطبون بالثلاثة الاول مطلقا
اما بالعبادات فهم مخاطبون بها في حق المواخذة في الاخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اما في حق وجوب
الاداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكره في المتن ومنوه م اما في حق وجوب الاداء فكذا
عند العراقيين من مشايخنا لانه لو لم يجب لا يؤاخذون على تركها ولان الكفر احبط
لا يصلح مغيظا ولا يصلح كونها غير معتد بها مع الكفر س هذا اشكال ومنوان العبادات
لما لم تكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب الاداء فايدة فاجاب بان هذا لا يضر
م لانه تجب عليه بشرط الايمان كالجنب تجب عليه الصلوة بشرط الطهارة لا عند
مشايخ ديارنا س تعلق بقوله فكذا عند العراقيين م لقوله عليه السلام ادعهم الى
شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم خمس
صلوات الحديث س يفهم منه فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى

تقدير عدم الاجابة لا تفرض اما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم
عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لانه دليل على عدم
الفرضية على ما مر في فصل مفهوم المخالفة م ولان الامر بالعبادة ليس للثواب والكافر
ليس اهلا له وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ نظيره ان الطبيب
لا يامر العليل بشرب الدوا عند الياس لانه غير مفيد فكذا هنا وقد ذكر س اي شمس الايمة
رحمه الله م ان علمائنا لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض العلماء المتاخرين استدلوا
من مسايلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي رحمه الله فاستدل البعض
بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوات الردة خلافا للشافعي رحمه الله س فذكر
ان المرتد غير مخاطب بالصلوات عندنا وعند الشافعي رحمه الله مخاطب بها م والبعض
بانه اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له
بناء على ان الخطاب س اي خطاب الاداء م يتعدد بالردة وصحة ما مضى كانت بناء عليه س اي على
الخطاب فاذا اعدم الخطاب عدم صحة ما مضى فبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت
وجب اداء وعند الخطاب باق فلا يبطل الاداء والبعض فرعوه على ان
الشرايع ليست من الايمان عندنا خلافا له ومنهم مخاطبون بالايمان فقط س
فلا مخاطبون بالشرايع عندنا لانها غير داخلة في الايمان ومخاطبون عندهم م
والكل ضعيف س فاحتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله م لانه انما سقط
القضاء عندنا لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف س فسقوط القضاء
عندنا لا لان المرتد غير مخاطب بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه لقوله
تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف الاية واحتج على ضعف الاستدلال الثاني بقوله م
ولان المؤدي انما يطالب بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم في
الوقت يجب لا محالة س اي اذا حبط العمل ثم اسلم والوقت باق يجب عليه قطعا
واحتج على ضعف التفريع المذكور بقوله م ولانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات
عندنا انها ليست من الايمان س فقوله انهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع

ثم أبطل الاستدلال المذكور قال م والاستدلال الصحيح على المطلوب
أن من نذر بصوم شهر ثم أسلم لا يجب عليه فظهر أن الردة تبطل وجوب
أداء العبادات فصل والنهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر
س المراد بالحسيات ما لها وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات ما لها وجود
شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول له
موجود ان حسا ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب
والقبول الموجودين حسا يربطان أربطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون
ملك المشتري اثرا له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير
المجلس لا يعتبر الشرع بيعا واذا وجدا في المجلس يحكم الشرع بوجود البيع بلا ارتياب
الملك عليه بسبب الوجود الشرعي م فيقتضي القبح لعينه اتفاقا لان الدليل ان النهي
لقبح غيره فهو ان كان وصفا فكالاول لان كان مجاورا كقوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي هو كالاول
وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه
ثم القبح لعينه باطل اتفاقا س اعلم ان النهي يقتضي القبح واما احترازا لفظ الاقتضاء
لما ذكرنا ان الله تعالى انما نهى عن الشيء لقبحه لان النهي يثبت القبح فان
كان النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه لان الاصل ان يكون عين المنهي عنه
قبيحا لا غيره فقبح المنهي عنه اما لقبح جميع افراده او بعض افراده فالقبح لبعض
افراده داخل في القبح لعينه فاذا كان الاصل ان يكون قبيحا لعينه لا نصرف عنه
الا اذا دل الدليل على ان النهي عنه لغيره محسنه يكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير ان كان
وصفا فحكمه حكم القبح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام
لعينه وهذا حرام لغيره واذا كان مجاورا ملحق بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن دل الدليل على ان النهي عن الغشيان للمجاور وهو الاذى حتى ان قربهن قبل
الطهر حرام لقبح نسبة الاذى واذا كان النهي عن الشرعيات فعند الشافعي رحمه الله

ط
للقبح لغيره

٦٩

هو كالاول يقتضي القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي
القبح لغيره والصحة والمشروعية الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لعينه فكل ما هو
قبيح لعينه باطل اتفاقا واذا اوردنا للشرعيات بعض نظير بين الصوم والبيع
ليعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعي بين العبادات والمعاملات م وهو يقول
بالصحة لها س اي للشرعيات م شرحا الا ان تكون مشروعة ولا تكون مشروعة
مع نهي الشرع عنه اذا ادنى درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت لان النهي
يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية س اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله
في امرين اولها ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضي القبح لعينه عنده
وفائدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة لاصله وثانيهما
انه اذا وجد القرينة على ان النهي بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل
عند الشافعي وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه وتسميه فاسدا وهذا الخلاف
مبني على الخلاف الاول وسيجيء هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران في
المتن يدلان على مذهبه في الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا فلنا حقيقة النهي
توجب كون المنهي عنه محكما فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل
عبث س هذا الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة
وقد اورد الخصم عليهم ان امكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا نسلم انه يجب ان يكون
ممكنا بالمعنى الشرعي فاجبت عن هذا بقولي م فامكانه اما بحسب المعنى الشرعي
او اللغوي والثاني باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهى لاجلها حتى
لو اوجب يكون النهي عن الحسيات والانواع فتعين الاول س تحقيقه انا اذا
نهى عن بيع درهم بدرهمين فههنا امران احدهما امر لغوي من غير المعنى الشرعي
الذي ذكرناه وهو قولهما بعت واشتريت وهذا امر حسي والثاني هذا القول مع
المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي فان كان النهي عن الامر الاول يكون
النهي عن الحسيات وقد بين ان كان المفسدة التي نهى لاجلها نفس هذا القول

باصله م

هذا الدليل كما في التقويم عن الطالقاني رحمه الله ان النهي عن الشيء يقتضي تصور
المنهي عنه ليتمكن المكلف من الانتهاء عنه وتصور الشيء لا يستلزم امكانه
لان المحال يتصور ولا يمكن فلا يكون النهي عنه دليلا على امكانه فلا يكون
دليلا على الصحة

لا يخفى ان هذا الدليل انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان
الشرعي وهو ان يكون مشروعا بان يكون مأمورا به او منهيا عنه او مباحا
وهذا لان الامكان الشرعي هو الذي يتعلق به الخطاب بالنهي او الامر
او الاباحة وهو ظاهر

فلا نزاع في كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة ليست في
نفس هذا القول وسوبعت مدا الدرهم بدرهمين وان كانت المفسدة
في غير هذا القول الجسي لا يكون هذا القول صيغا لعينه كقوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن وان كان النهي عن الامر النفسي يجب امكانه بحسب المعنى الشرعي
فلا يكون النهي للقبح لذاته او لجزئه لان ذلك يستلزم امكان وجوده شرعا فيكون
القبح لغيره حكمي او حادثي وايضا اذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لا بد من
حمل اللفظ على الموضوع له الشرعي فيجب الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل
النهي عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف الجسي فاما المعنى الشرعي فلا قدرة
للعبد عليه فكيف يصح النهي عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه
كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل يوجد انشاء البيع الشرعي قطعا
فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا
الى المحل المصالح له فاذا كان المعنى الشرعي مقدورا صح ان يكون منهيا عنه لتعينه
هذا النهي يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم به يثبت به ما هو المنهي عنه وهو
الانشاء فاذا تكلم ثبت المعنى الموضوع له وهو الانشاء الشرعي ونظيره الطلاق
في حالة الحيض م ولان النهي يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك
مثلا فنقول بصحته لا بابا حته والقبح مقتضى النهي فلا يثبت على وجه يبطل القبح
س قد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضي كون المامور به حسنا قبل الامر والنهي
يقتضي كونه قبيحا قبله فلا يلتقيان وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن ان يعتبر
المقتضى على وجه يبطل المقتضي وهو النهي فانه لو كان قبيحا لعينه في السر عبادات
يكون باطلا الى لا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث م وثبت على الوجه الذي
ادعيناس وهو القبح لغيره م والبعض سلموا ذلك في المعاملات لما قلنا لان الفاسد
اصلا فلا تصح الصلوة في الارض المغصوبة س اعلم ان ابا الحسين البصري اخذ
في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذي يلي لما ان العبادات فقد سبب ان النهي

تقتضي البطلان مطلقا وان كان الدليل الا على ان النهي بسبب القبح المجاور كالصلوة
في الارض المغصوبة فانها باطلة عندنا واما عندنا وعند الشافعي صحيحة لكن على صفة الكراهة
لانه لم يات بالمامور به لان المنهي عنه لم يؤمر به فلنا كل معين ياتي به فانه لم يؤمر به بل مطلق
الفعل مامور به لكنه تخرج عن العهدة باتيانه لمعين لاستحالة ان المامور به فيجوز لنسانه
على المامور به ذاتا او المنهي عنه عرضا والمشروعات تحتمل هذا الوصف احتمالا كالاراقة
الفاسد والطلاق الحرام ونحوها وانما قيدنا بقولنا ذاتا او عرضا لان بالمعنى العقلي
اما ان يكون مامورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته او مامورا به بالعرض ومنهيا عنه بالعرض او
مامورا به بالذات ومنهيا عنه بالعرض او بالعكس اما الاول فمحال لانه اما بحسب عين
فيوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه فهذا الجزء
القبح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا
ان القبح لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيحا لجزء واحد اما الحسن لمعنى في نفسه فلا تصور
الا ان يكون جميع اجزائه حسنا اي لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه واما الثاني فقد
ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتادى بما هو مامور به بالعرض لان هذا
حسن لغيره فلا يتادى المامور به فهذا القسم ممكن لا واقع لكن لا يتادى به المامور به امرا
مطلقا واما الدوام وهو العكس فيكون باطلا لا يتادى به المامور به فبقي القسم الثالث
وهي المدعى ثم يرد علينا اشكال وهو انكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له والعسر على
فيكون نصب الشرع بالواحي منقوضا في جوابه المشروعات تحتمل هذا الوصف اي كونه
حسنا لعينه قبيحا لغيره وبعبارة اخرى كونه مامورا به لذاته منهيا عنه لعارض وبعبارة
اخرى كونه صحيحا ومسروعا ما صله لا بوصف اي مجاوره والكل واحد م فعلى هذا الاصل
س وهو ان النهي عن المشروعات يقتضي القبح لعينه عندنا الا بدليل ان النهي للقبح لغيره
وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه
م ان لم يدل الدليل على ان النهي للقبح لعينه او لغيره م يبطل عندنا ويصح باصله عندنا وان
دل الدليل على ان النهي لغيره فذلك الغير ان كان وصفا لم يبطل عندنا وتفسد عندنا

اسقط الناسخ ما بين علامتي التساوي
بالمامور به والمنهي عنه لاتحاد
المامور به والمنهي عنه بالذات
وتعدد الامر والنهي بالاعتبار
فقوله المامور به بالذات والمنهي
عنه بالعرض ليس بصحيح لان
المامور به بالذات والمنهي عنه
بالعرض لا يكون واحدا بالذات
بل يستلزم التعدد والتباين
والمنهي عنه لا يكون مامورا به
كما هو مصرح به

لا نسلم

حرر

اى يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرايط فيحسن لعينه ويقبح لغيره
بلا ترجح العارض على الاصل وعنده الباطل والفاسد سواء س هذا هو الخلاف
الآخر الذي وعدت ذكره وصوبنا على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل في المنهي
عنه البطلان عنده يجب ان يجري على اصله الا عند الضرورة فالضرورة منحصرة على ما
اذا دل الدليل على ان النهي لغير المجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل على
ان النهي لغير الوصف اللازم فليست ضرورة في ان لا يجري النهي على اصله فان بطلان الوصف
اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلان
الاصل في المنهي عنه اذا كان قربة شرعيا وجوده وصحته شرعا فيجري على اصله
الا عند الضرورة ومي منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان النهي لعينه او لجزءه اما
اذا دل الدليل على ان النهي لغير الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء
والشروط كافية لصحة الشيء وترجح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان
بالوصف الخارجي فاذا لم تكن الضرورة قايمة هنا يجري النهي على اصله وهو ان يكون
المنهي عنه موجودا شرعا اي صحيحا م وذلك كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالخمر وصوم
الايام المنهية س هذه امثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذي يسميه فاسدا م
لكن صح النذر به س الى ان صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به م لانه طاعة
والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا س وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى
فاما في ذكره والتلفظ به فلا معصية فصح النذر به لان النذر ذكر لا فعل م الايام
بالشروع س لان الشروع فعل وهو معصية م واما الصلوة في الاوقات المنهية فقد ثبت
لفسادها في الوقت وهو سببها وظرفها فاوجب قضاءها فلا يتادى به الكامل لاعيانها
فلم يوجب فسادا فيضمن بالشروع بخلاف الصوم س اعلم ان الوقت سبب للصلوة
وظرف لها فمن حيث انه سبب يجب الملائمة منها فاذا اوجب كاملا لا يتادى ناقصا
كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية واذا وجب ناقصا يتادى ناقصا
كما في ادا العصر فمن حيث انه ظرف لا معيارا يكون تعلقه بالصلوة يعلق المجاورة

لا تعلق الوصفية فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معيار
فالصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم
وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل حتى لو شرع في الصلوة في الاوقات المنهية يجب عليه
اتمامها ولو افسد يجب عليه قضاءها اما ان شرع في الصوم في الايام المنهية لا يجب
اتمامه بل يجب رفضه فان رفض لا يجب القضاء عليه م وان كان مجاورا تقضى كرامة
عندنا وعنده س هذا الكلام يتعلق بقوله فذلك الغير ان كان وصفا لازما فكما عندنا
وعنده كرامة ان مذهب ابي الحسين البصري النهي في العبادات يوجب البطلان
مطلقا م ان الدليل يكون دالا على ان النهي لغير امر مجاور م كالصلوة في الارض المغصوبة
والبيع وقت النداء س اورد ههنا مثالين احدهما للعبادات والآخر للمعاملات
م وان دل على ان النهي لعينه اي لذاته او لجزءه بطلا ايضا س هذا الكلام يتعلق بقوله
وان دل على ان النهي لعينه م كالملاقيح والمضامين فان الركن معدوم فذلك الدليل على
انه مجاز عن النسخ فيكون قبيحا لعينه س الملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في البطن من
الجنين والمضامين جمع مضمون وهو ما في اصلاب الفحول من الماء وفي الحديث
نهى عن بيع المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما لا يمكن وجود
البيع فلا يراد حقيقة النهي كما ذكرنا انه النهي عن المستحيل بحيث يكون النهي
مجازا عن النسخ فان النسخ لاعدام الصحة والحكم المشروعية والحاصل ان الحرمة
تثبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي ثم اعلم
ان من جملة مسكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف المجاور وكل واحد
من هذه الثلاثة اما ان يصدق على ذلك المنهي عنه او لم يصدق فالجزء اما صادق
على الكل وهو ما يصدق على الشيء وتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة
للصلوة واما غير صادق كاركان الصلوة للصلوة والايجاب والقبول للبيع
واما الوصف فالمراد به اللازم الخارجي وهو اما ان يصدق على الملزوم كوجوب
اعلاء كلمة الله تعالى وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى وامثاله

واما ان لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على
البيع وليس ركنا البيع لانه وسيلة الى المبيع لا مقصودا اصليا فيجري مجرى الالات الصناعية
كالقدوم واما المجاور فهو الشيء الذي يصحبه وتنادقه في الحلة وسواء اصادق على
الشيء كما مثل البيع وقت النداء للاشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال
بدون البيع وايضا على العكس اذا جرى البيع في حالة السعي واما غير صادق كقطع
الطريق لا يصدق على السفر بل السفر يوصل الى القطع فالقطع يوجد بدون سفر
المعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر للحج فقطع الطريق وايضا على العكس
بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع او سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع
اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة اما الربا فانه
فضل خال عن العوض الذي شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما
للعقد موصولا عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا مثله فان المعادلة بين
الزايد والناقص عدول عن قضية العدل فلم توجد المعادلة في الزايد لكن الزايد موضوع
على امر زايد عليه فكان كالوصف او تقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد
لكن لم توجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لاوصفها وهو كونها تامة واما بالشرط
فكالربوا لان الشرط امر زايد واما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا
البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل ناية ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان
ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال
المتقوم في احد الجانبين واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه
اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له واما الصلوة في الارض المغصوبة فان
شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة بل انما يلزم من المصلي فان كل جسيم متمكن فوقع بين
شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية واما البيوع الفاسدة فانها اوجبت
تلك المفاسد واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد بينا وبين الاشتغال عن السعي
ملازمة اتفاقية وكذا النكاح بغير شهود لانه منهي بقول عليه السلام لا نكاح الا بشهود

اي يكون باطلا لانه منهي لا فهي وكلامنا في المنهي فيرد اشكال وهو انه لما كان باطلا
ينبغي ان لا يسقط النسب ولا يسقط الحد فاجاب بقوله م وانما النسب يسقط الحد
للشبهة ولانه س عطف على قوله لانه منهي م وضع للحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع
للملك فالحل تابع لانه قد يشرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل اصلا كالامة المجوسية
والعبد س اي ان سلم ان النكاح منهي عنه فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف
ان النهي يوجب الحرمة والنكاح عقد وضع للحل فلما انفصل عنه فاوضع له وهو الحل
يكون باطلا بخلاف البيع لان وضعه للملك لا للحل بدليل مشروعيته في موضع الحرمة
كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع م
فان قيل النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا
اجماعا فلا ثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار والحصن
بسفر المعصية قال المعصية لا توجب الحرمة س ورد على هذا اشكال وهو انا
لا نسلم انه اذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض
يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة فاجاب بقوله م
ولانا نلزم ان الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان
الكلام في حكم مطلوب عن سبب لان حكم زاجر فان هذا يفيد حرمة سببه س
فحاصل الجواب في الطلاق ان بحثنا في النهي عن الحسيات اذا لم يدل الدليل على انه
ليس بمجاور وفي الطلاق قد دل الدليل واما في الظهار فبحثنا في ان المنهي لا يفيد
حكما شرعيا هو مطلوب والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا
هو زاجر م فلنا الزنا لا يوجب في نفسه بدلانه سبب للولد وهو الاصل في
ايجاب الحرمة ثم تتعدى منه الى الاطراف والاسباب كالوطي س تقريره ان الزنا
بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة
لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه الحرمة الى اطرافه اي فروعه واصوله
كالامهات النساء وتتعدى ايضا الى الاسباب اي الولد يوجب حرمة امهات

النساء فاقيم ما هو سبب الولد مقام ذي ايجاب حرمتهن كما اقمنا السفر مقام المشقة
في ابدال الرخصة وسبب الولد هو الوطئ ودواعيه فجعلناها موجبة لحرمة المصاهرة
لا ذاتا بل بتبعية الولد م وما يعمل بالخلفية يعتبر فيه صفة الاصل والاصل هو الولد
لا يوصف بالحرمة س اى لما جعل الوطئ موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد
لا تعتبر حرمته لان المعتبر في الخلف صفات الاصل لا صفات الخلف كالتراب جعل خلفا
عن الماء لا تعتبر صفات التراب بل صفات الماء من الطهورية ونحوها فههنا
المعتبر حرمة لا تعتبر صفات الوطئ وهي الحرمة بل الولد وهو لا يوصف بالحرمة م والملك بالغصب
لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان ليلا يجتمع البدل والمبدل في ملك
شخص واحد س هذا جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره ان الغصب
لا يفيد ملكا مقصودا بل انما يثبت الملك في المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكا
للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل
والمبدل في ملك شخص واحد وهو لا يجوز ثم ورد على هذا اشكال وهو ان يقال لا
نسلم ان اجتماع البدل والمبدل في ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا
للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينعدم عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله م والمدبر يخرج
عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة ليلا يبطل حقه
س اى المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه اذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن
لا يدخل في ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل حق المدبر وهو لا يستحق الحرية ثم اجاب بجواب
آخر وهو قوله م او هو منع مقابلة ملك اليد س فلما كان ضمان المدبر في مقابلة ازالة الملك
اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب عن المستدل بالكتاب بقوله م واما الاستدلال
فانما نهى لعصمة اموالنا وهي غير ثابتة في ذمتهم او هي ثابتة ما دام محترزا وقد زال التقوم
النهي في حق الذمي س اما في حق الاخرة فلا حتى يكون آثما مواخذا به واجاب عن سفر المعصية
بقوله م وسفر المعصية قيد تجاوز س على ما يتمامر قبيل م فصل اختلفوا
في الامر الذي يحل لها ام لا والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر يحرم وان

فوت عدم المقصود بالنهي يحب وان لم يفوت والامر يقتضي كراهته والنهي كونه سنة موكدة
س يعني اذا امر بشيء فضد ذلك الشيء ان فوت المقصود بالامر يفعل الضد يكون حراما
وان لم يفوته يكون فعله مكروها واذا نهى عن الشيء يعدم ضده ان فوت المقصود بالنهي
فعل الضد يكون واجبا وان لم يفوته فعله يكون سنة موكدة فالحاصل انه ان وجد سبب
التناقض من الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة الاخر وحرمة احدهما وجوب
الآخر م لانا لما لم نقصد الضد لا نعتبر الامر حيث يفوت المقصود فيكون هذا الضد
مقتضى الامر والنهي واذا لم يفوت المقصود تفوت بكراهته وكونه سنة موكدة فلا حيطة
لظاهر الامر والنهي س فان مشابهة المنهي عنه توجب الكراهية ومشابهة الماموربه
توجب الندب وكونه سنة موكدة م قوله تعالى لا يحل لهن ان يكتمن وهو معنى النهي يقتضي
وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة
النكاح يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجب التداخل في العدة بخلاف الصوم
فان الكف ركنه وهو مقصود والمامور بالتمام في الصلوة اذا افسدها قام لا يبطل لكنه
يكره والحرم ما نهي عن لبس المحيط كان لبس الازار والرداء سنة والسجود على النجس
لا يفسد عند ابي يوسف رحمه الله لانه لا يفوت المقصود حتى ان اعاد على الطاهر
جاز وعندنا يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في حال هو فرض والتطهر عن النجاسة
في الاركان فرض دائم فيصير ضده مفوتا س هذه المسائل تفرعات على ما ذكرت من
الاصل وبعد معرفته باحكام الاصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة انه المسهل الكل عسير

الركن الثاني في السنة

وهي تطلق على قول الرسول عليه السلام وفعله والكتاب
محض بغوله والاقسام التي ذكرت في الكتاب س كالخاص والعام والمشترك الى اخرها ظاهرة
والنهي م ثابتة هنا فلا نشتغل بها وانما نحتاج في بيان الاتصال بالرسول عليه السلام
في امور ثلثة كيفية الاتصال وفي الانقطاع في محل الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ

فصل

في الاتصال الخبر لا يخلو من ان تكون رواته في كل عصر فوق ما لا يحصى عددهم
ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم او يصير كذلك بعد الاول

الاول لا يفيد بذاته آحاد والاول متواتر والثاني مشهور والثالث خبر واحد
ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يصل حد التواتر والاول يوجب علم اليقين لان الاتفاق على
شيء مخترع مع تباين هممهم وطبايعهم واماكنهم مما يستحيل عقلا والثاني علم طمانينة وهو
علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو تامل حق التامل علم انه ليس بيقين كما اذا رأى
قوما جلوسا للحاكم تبع له العلم عن عقله عن التامل لانه يمكن المواضعة بناء على انه احاد الاصل
والثالث يوجب س اي العلم المشهور ثم ذلك س اي علم طمانينة القلب م لانه وان كان في
الاصل خبر واحد لكن اصحاب الرسول عليه السلام ورضي الله عنهم تلقوه بالقبول عن وصمة الكذب
ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فاوجب ما ذكرنا والثالث يوجب غلبة الظن اذا احتفت القرائن
التي نذكرها ان شاء الله تعالى وهي كافية لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لانه
لا يوجب العلم ولا العمل الا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث
يوجب العلم لا يوجب العمل ولا العمل الا عن علم فاما ايجابه العمل فلقوله تعالى فلولا نفر من كل
فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين والطائفة تقع على واحد فصاعدا والرسول عليه السلام قبل
خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة وارسل الاحاد الى الآفاق والآحاد في الاحكام
الآخرة لا توجب الا الاعتقاد وهي ليست كذلك ولانه تحتمل الصدق والكذب وفي العدالة يترجح
الصدق ولنا هذه الدلايل لكن لا نسلم ان العمل لا يكون الا عن علم قطعي والعقل يشهد انه لا يوجب
اليقين والاحاديث في احكام الآخرة منها ما لا يشهد ومنها ما دون ذلك وكل ذلك يوجب ما ذكرنا
ولانها توجب عند التلقي وهو عمل فيكفي لخبر الواحد وفي هذا نظر لانا لا نحب ان نلخص
هذا باب كلام الآخرة بل يكون كل الاعتقادات كذلك فصل الراوي اما معروف
بالرواية واما مجهول لم تعرف الا بحديث او حديثين والمعروف اما ان كان معروفا بالفقه والاجتهاد
كالخلفاء الراشدين والعبادلة س اي عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس رضي الله
عنهم م وزيد ومعاذ وابا موسى الاشعري وعايشة وانس رضي الله عنهم وحديثه يعتبر وافق
القياس او خالفه وحكي عن مالك رضي الله عنه ان القياس عندم عليه ورد بانه يفضي الى قلة
السنة في نقله وفي القياس العلة محتملة ومبنى الاصل واذا ثبت ان هذا علة لكن يمكن ان يكون

في الفرع مانع او الخصوصية الاصل اثر او بالرواية فقط كانا هريرة وانس رضي الله عنهما
فان وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياسا وافق قياسا اخر لكنه ان خالف
جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وهذا مراد من انسد باب الرأي وذلك لان الخبر
بالمعنى كان مستفيضا فيهم واذا قصر فقه الراوي لم يؤمن ان يذهب شيء من معانيه
فتدخله شبهة زائدة تحلوعنها القياس وذلك مثل حديث المصراة وهي ما روى انه
من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها
وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في
ضرعها بان ترك حلبها ليظنها المشتري سمينا فيغتر فهذا الحديث مخالف للقياس
الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او القيمة حكم ثابت
بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا
له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد
النقل فكذا لان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان وان قبل البعض وترد
البعض مع نقل الثقات عنه تقبل ان وافق قياسا كحديث معقل بن سنان
في بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا ودخل فقضى لها عليه مهر
مثل نسابها فقبله ابن مسعود وزوده على رضي الله عنه س وقال ما قضى
ويقول اعرابي بوال على عقبيه فاقل سمعت الايمة الكرديين رحمه الله ان من
عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول على عقبيه وهذا البيان لغلبة اجتنابهم
العرب حيث لم يستنزهوا البول وهذا طعن من علي رضي الله عنه م وقد روى عنه
الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به لما وافق القياس عندنا
فان الموت كالدخول س بدليل وجوب العدة في الموت م ولم يعمل الشافعي رحمه الله
لما خالف القياس عنده وان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل كحديث فاطمة بنت
قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها ذوجها فرده عمر
وغيره من الصحابة رضي الله عنهم س وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا

بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان فيه اراد
بالكتاب في السنة القياس لان ثبوتها حيث قال تعالى فاعتبروا وحديث معاذ رضي
الله عنه في القياس مشهور وقال بعضهم اراد بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم
بالسنة ما قال سمعت عن النبي عليه السلام انه قال المطلقة الثلث النفقة والسكنى ما دامت
في العدة وان لم يظهر حديثه في السلف كان يجوز العمل به في زماني ابا حنيفة رضي الله عنه اذا
وافق القياس لان الصدق في ذلك الزمان غالب س قال عليه السلام خير القرون
قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن الاول
الصحابة رضي الله عنهم والثاني التابعون والثالث تبع التابعين م اما بعد القرن
الثالث فلا غلبة الكذب فلهذا صح عندنا القضاء بظاهر العدالة

فصل

في شرائط الرواية وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر بها
كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما بينا فلا تقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع
الكلام كما يحق ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء
وكماله ان ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حق السماع احترازا عن
ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام وخفي على المتكلم بحوه ليعيده وهو
يزدري نفسه فلا يستعيده وفهم المعنى س بالنصب عطف على حق السماع م هذا لان
القرآن لما كان المعتبر في نظمه نظم مخصوص فلا بد ابتداء من حفظ نظمه عادة خلاف الحديث على ان قد
ينقل بالمعنى حتى لو بلغ في حفظه كانت كافية ولانه محفوظ بقوله وانا له لحافظون والمراقبة
س بالنصب عطف ايضا على ذلك م احترازا عما لا يرى نفسه اهلا للتبليغ فيقصر في
مراقبة بعض ما آلة اليه واما العدالة فهي ان يستقيم كما امر وهو لا يكون الا في النبي عليه السلام
فاعتبر بما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على الهوى والشهوة فقيل
من ارتكب كبيرة سقطت عدالته واذا اصر على الصغيرة فكذا اما من ابتلي بشيء منهما
غير اصرار فتتم العدالة فشهادة المستور وان كانت مردودة لكن خبر المجهول تقبل عندنا
بشهادة النبي عليه السلام على ذلك القرن بالعدالة واما الاسلام فانما شرطناه واذا كان

الاستيعاب وهي الانزجار عن محظورات دينه وهي متفاوتة واقصاها

الكذب حاملا كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله في
امور هي من التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر يشهد بين المسلمين
وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو الا ان في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا
فكفى الاحوال بان يصدق بكل ما اتى به النبي عليه السلام فلهذا قلنا الواجب ان يصف
فيقال هو كذا وكذا فان قال نعم يكمل ايمانه ولاجل ان الاجمال كاف بنا على ان الحرج
مدفوع في قلنا ان الواجب الاستيصاف وليس المراد بالاستيصاف ان يسأله عن صفات الدين م
الله تعالى او يسأله عن الايمان ما هو وما صفته فان هذا بحر عميق تغرق فيه العقول والافهام
ولا يكاد العلماء يعلمون صفات الله تعالى التي يجب له يعرفها العوام ويسأله بل المراد ان يذكر صفات الله ص
امورا لكل امر منها تشهد ان الله تعالى موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل
ايمانه م وهذا المراد والله اعلم بقولهم متحنون فاذا ثبت هذه الشرائط يقبل
حديثه سواء كان اعمى او عبدا او امرأة او محدودا في قذف تائبا بخلاف الشهادة في حقوق
الناس فانها تحتاج الى عشر زايد تنعدم بالعمى والى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتنقص الانوثة
س فان الشهادة والقضاء ولاية للشاهد والقاضي على المشهود عليه والمقضي عليه الا
ترى ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا م وهذا س اي الاخبار بالحديث ليس
من باب الولاية فانه لا يلزمه س اي الناقل لا يلزم المنقول اليه شيئا م بل يلزمه بالتراه س اي
يلزم الحكم على المنقول اليه بالتراه م الشرائع ولانه يلزمه اولا ثم يتعدى منه الى الغير س اي
يلزم الحكم الناقل اولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه م ولا يشترط لمثله الولاية كما
في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون
ولاية على الغير اذ ليس الزاما على الغير قصدا فلهذا قبل من العبد والمرأة الشهادة بهلال
رمضان م وردت الشهادة اذا من تمام الجد س هذا بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدود
في احد القذف اذا تاب وبين قبول الشهادة منه فان حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة فان
عدم قبول شهادته من تمام حده قال الله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فبعد التوبة
لا تقبل شهادتهم وان كانوا عدولا لكن يقبل حديثهم بناء على عدالتهم م

فصل

وقد ثبت عن اصحابنا عليهم السلام
قبول الحديث عن الاعور اذا
كان ضابطا رضي الله عنه شهادة هو على الزنى
فجلد ثمانين وسقط م

في الانقطاع اي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فكالارسال
س الارسال عدم الاسناد وهو ان يقول الراوي قال رسول الله عليه السلام من غير
ان يذكر الاسناد والاسناد هو ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله
عليه السلام والمرسل منقطع عن رسول الله عليه السلام من حيث الظاهر لعدم الاسناد
الذي تحصل به الاتصال من حيث الباطن للدلايل المذكورة في المتن الدالة على قبول المرسل
م فمرسل الصحابة مقبول بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لايقبل
عند الشافعي رحمه الله الا ان يثبت اتصاله من طريق كمراسيل سعيد بن المسيب
قال لانا وجدنا مسانيد المجهل مصنفات الراوي التي يضع بها الرواية س وهذا دليل
على قوله لايقبل عند الشافعي رحمه الله م ويقبل عندنا وعند مالك رحمهم الله وهو
قوي المسند لان الصحابة ارسلوا وقالوا البراء كل ما حدثناكم سمعناه عن رسول الله
عليه السلام وانا حدثنا عنه لكنا لا نكذب ولان كل امة في ارسالهم من لو اسند لا يظن
به الكذب فلان لا يظن الكذب على الرسول اولى والمعتاد انه اذا وضع له الامر طويق
الاسناد وعزم واذا لم ينضح نسبه الى الغير لتحمله عهدة ما حمله ولا باس بالجهالة لان المرسل
اذا كان ثقة لانه ينتهي بالعقل عن حال من سكت عنه الا ترى انه لو قال اخبرني ثقة قبل
مع الجهل ولانه عزم فلم يتسقه من الثقة ومرسل من دون مولاه يقبل عند بعض
اصحابنا لما ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يورد
الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن رحمه الله وامثاله واما الانقطاع
الباطن فاما بالمعارضة او بنقصان في الناقل اما الاول فاما ان عارضه الكتاب كحديث فاطمة
بنت قيس قوله تعالى س بالنصب اي كمعارضة حديث فاطمة قوله فنصب قوله لكونه
مفعولا لمعارضة م اسكنوهن من اماني السكنى فظاهره اماني النفقة فلان قوله تعالى من
وجدكم يحمل على قواءة ابن مسعود رضي الله عنه من وجدكم وكحديث القضاء
بشاهد ويمين المدعي قوله تعالى س بالنصب ايضا لهذا المعنى م واستشهدوا شهيدين
من الايه وعند عدم الرجلين او احدهما وجب رجل وامرأتين وحيث ينقل الى البدل

بمشهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين س فان حضور النساء
لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما اوجب
حضورهما على ان النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال ودلالة
ان القضاء بشاهد ويمين بدعة وارد من قضى به معاوية م وكحديث الخضراء قوله
وانما يرد لتقديم الكتاب حتى يكون عاما الكتاب وظاهره اولى من خاص خبر الواحد ونصه
ولا شبهة ولكن هذا لا يزاد به عليه واما معارضته للخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين
قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه
كان الرطب هو التمر يعارض قوله عليه السلام اذا اختلف الجنسان س تحقيقه ان
الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا او لم يكن فان كان تمرا فان لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضا
لقوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ولا يقال انه تمر لكن
الرطب والتمر مختلفان في الصفة لانا نقول لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام
جيدها ورديئها سواء ولدفع هذه الشبهة صرحنا بزيادة قوله جيدها ورديئها سواء م
واما بكونه شاذا في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان معروفا في مثل هذه
الحادثة مما تحيله العقل س فان قيل جعل هذا النوع من انواع اقسام المعارضة
ولا معارضة فيه قلنا امتثال هذا الحديث يدل على عدم وجوب التبليغ من النبي عليه السلام
وعلى ترك الصحابة رضي الله عنهم فتكون معارضة لدلايل وجوب التبليغ اولا يدل على عدم
التهمة او تكون معارضة للقضية العقلية وهي لو وجد لاشتهر وفي المتن اشارة الى هذا
م واما باعراض الصحابة رضي الله عنهم عنه نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم
اختلفوا ولم يرجعوا اليه واما الثاني س وهو الذي يكون الانقطاع بنقصان في الناقل
فصار الانقطاع الباطن على قسمين الاول ان يكون منقطعا بسبب كونه معارضا للكتاب
او السنة المشهورة او بكونه شاذا في البلوى العام او باعراض الصحابة عنه فانه معارض
لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع في القسم الثاني من الانقطاع الباطن وهذان
القسمان وان كانا منفصلين في القسم الثالث ظاهرا لوجود الاسناد لكنهما منقطعان باطنا

وحقيقة اما القسم الاول فلقوله عليه السلام تكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا ورد لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالف فردوه فذلك هذا الحديث على ان كل حديث خالف كتاب الله تعالى فانه ليس حديث الرسول عليه السلام وانما موضوع وكذلك كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع عنه عليه السلام لان الادلة السمعية لا تناقض بعضها بعضا واما القسم الثاني فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرايط المذكورة في الرواية بحيث عدم بعضها لا تثبت الاتصال م وكخبر المشتهر الا في الصدر الاول كما قلنا في المجهول وخبر الفاسق س بالجر عطف على خبر المستور م والمعتوه وسيأتي معناه في فصل العوارض م والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لامر غالب حالة البنظة والمساهل الى الجازف الذي لا يبالي من السهو والخطاء والتزوير وصاحب الهوى لانتفاء روايتهم للشرايط المذكورة

س اي لاشتراط الشرايط المذكورة في الرواية م فصل في محل الخبر س اي الحادثة التي ورد فيها الخبر م وهي اما حقوق الله تعالى وهي اما العبادات او العقوبات والاول يثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة وما كان من الديانات كاخبار طهارة الماء ونجاسته فكذلك س اي يثبت باخبار الواحد ثم لسقدر كل عن قوله فكذا بقوله م لكن ان اخبر بها الفاسق او المستور تحرى لان هذا س اي الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته م امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف امر الحديث س ففي كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة الماء حرج فلا يكون خبر الواحد الفاسق والمستور ساقطا بالاعتبار فاوجبنا انضمام التحري به بخلاف امر الاحاديث فان الذين يتلقونها هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذا لم نعتبر قول الفسقة والمستورين في الاحاديث فلا اعتبار بحديثهم اصلا م واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا نقبل فيها اصلا س اي لا نقبل في الديانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا اي لا نلتفت الى قوله فلا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحري م والثاني اي العقوبات م كذلك عند ابي يوسف رحمه الله س اي يثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة

لانه تفيد من العلم ما يصلح به العمل في الحدود كالبينات ولانه تثبت العقوبات بدلالة النص س والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعي يعني قطع الاحتمال الناشئ عن دليل يكون الضرب من قولهم ولا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة وعندنا بالتمكين السببية في الدليل والحدين درئ بها واما ثبت بالبينة بالنص س اي كان القياس ان لا تثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد لكن كل ما دون النواتر خبر الواحد فتكون البينة دليلا فيه شبهة والحدين درئ بها لكن ثبت العقوبات بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة م واما حقوق العباد فتثبت بحديث يرويه الواحد بالشرايط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فما كان فيه الزام محض لا يثبت الا بلفظ الشهادة والولاية س فلا تقبل شهادة الصبي والعبد م والعدد عند الاكثر س حتى لا يشترط العدد في كل موضع لا يكتفى عرفا كشهادة القابلة م مع سائر شرايط الرواية صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم س اي له حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس م وما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات والرسالات والهدايا وما اشبه ذلك س كالروايا والامانات م يثبت باخبار الواحد بشرط التميز دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لانه لا الزام والضرورة اللازمة هنا س فان اشتراط العدالة في هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد بهذه الاشغال والعدول والثقات لا يتصبون دايما للمعاملات الخسيسة لاسيما لاجل الغير م بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضررهما غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فانه قد سبق في هذا الفصل ان الطهارة والنجاسة ان هذا امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فهذا بيان الضرورة الحاصلة في قبول خبر غير العدل في الطهارة والنجاسة لكن نذكر هنا ان الضرورة فيها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فاما في المعاملات فالضرورة لازمة فلم تقبل خبر غير العدل ثم ط للعامل م انضمام التحري دليلنا هنا ط للفقيه م وما فيه الزام

من الكتب التي وقفها الفقيه
على الامور الدينية ذوي المواهب
محمد المدعو بن الصدر رحمه الله

من وجه دون وجه كعزل الوكيل س فانه الزام من حيث انه يبطل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف في حقه م وحجر المأذون وفسخ الشركة س لما ذكرنا في عزل الوكيل م وانكاح الولي البكر البالغة س فانه من حيث انه لا يمكن لها التزوج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا الانكاح الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا الانكاح ليس بالزام م فان كان المخبر وكيلا او رسولا تقبل خبر الواحد غير العدل وان كان فضوليا يشترط العدد واما العدالة بعد وجود سائر الشرائط س انما فرقوا بين الوكيل والرسول وبين الفضولي لان الوكيل والرسول يتنوبان مقام الموكل والمرسل فتنتقل عباراتهما اليهما فلا يشترط سائر الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي فلا يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة بان يقول كذبا وكلني فلان او ارسلني اليكم بقول كذا وكذا واما الاخبار الكاذبة في غير رسالة ووكالة فكثيرة الوقوع وذكر لاجل مخافة ظهور الكذب في لزوم الضرر في الاول اشد وخطرهم رعاية للتشبيه من س اي تشبيه الالزام وعدم الالزام م

فصل

في كيفية السماع والضبط والتبليغ

اما السماع فهو العزيمة في الباب وسواء كان بان يقرأ المحدث عليك او بان تقرأ عليه فتقول امرني او اقرأ عليه فيقول نعم والاول اعلى عند المحدثين فانه طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة رضي الله عنه كان ذلك احوط منه عليه السلام فانه كان مأمونا عن السهو اما غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا اقرأ التلميذ فالمعلم فارغ من الطرفين واذا اقرأ الاستاذ لا يكون المحافظة الا منه واما الكتاب في الرسالة فيقام الخطاب فيه مقام تبليغ الرسول عليه السلام كان مالكتب في الارسال ابضا المختار في الاول ان يقول حدثنا واخبرنا واخبرني واما الرخصة ومن الاجازة والمناولة فان كان عالما بما في الكتاب جاز فالمستحب ان يقول اجاز ويجوز ايضا اخبر وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف رضي الله عنهم كما في كتاب القاضي الى القاضي لها ان امر السنة اعظم مما لا يسامح فيه وتصحيح الاجازة من غير علم فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح لباب التقصير في طلب العلم وهذا امر يتقرب به لا امر

يقع به الاحتجاج واما الضبط فالعزيمة فيه الجمع الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة انقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكرا اي اذا رأى الخط يذكر الحادثة هذا هو الذي انقلب عزيمة واما موصولا لا يفيد التذكر والاول حجة سواء خط هو او رجل معروف او مجهول والثاني لا تقبل عندنا خلافا لمحمد رضي الله عنه لان الخط اصلا وعند ابي يوسف رحمه الله ان كان تحت يده يقبل في الاحاديث وديوان القضاء للامن عن التزوير واما لم يكن في يده لا يقبل في ديوان القضاء ويقبل في الاحاديث اذا كان خطا معروفا لا تخاف عليه التدليس عادة ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى ان كان في يد الشاهد يقبل ومحمد رحمه الله يقبل ايضا في الصكوك اذا علم بالشكر انه خطه لان الغلط فيه نادر وما وجده مكتوبا بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير مثله والنسبة تقبل وغير مضمون س المراد من النسبة التامة ان يذكر الاب والجد م

واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه السلام نضر الله امرأ س اي نعم الله م سمع منا حديثا فوعاها واداها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والشرط عليه السلام اولى لكن اذا ضبط احد المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وهو انواع ذكر انواع س اي الحديث في النقل باعتبار انواع م فما كان محكما يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا يجوز للغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشكلا او مجملا او متشابها او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان في الاول س اي في المشكل م ان امكن التأويل فتأويله لا يصير حجة على غيره والثاني والثالث س اي المجمل والمتشابه م لا يمكن نقلها بالمعنى لان في الاخير س اي ما كان من جوامع الكلم م لا يؤمن من الغلط فيه لاحاطته بما يقصر عنها عقول غيره

فصل

في الطعن وهو اما من الراوي او من غيره الاول اما بان عمل خلافه بعد الرواية فيصير معروضا مجروحا كحديث عائشة رضي الله عنها ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غائب وكذا

ابن عمر رضي الله عنه في رفع اليدين في الركوع وقال لمجاهد صحبت ابن عمر رضي الله عنه عشرين فلم أره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وأن عمل خلافه قبلها او لا يعلم القارح لا يجرح واما بأن عمل بعض محتملاته فانه ردّ منه للباقي بطريق التأويل لا يجرح كحديث ابن عباس رضي الله عنهما من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة واما بأن انكرها صريحا كحديث ايما امرأة نكحت الحديث رواه سليمان عن موسى عن الزهري عن عايشة رضي الله عنها وقد انكر الزهري لا يكون جرحا عند محمد رحمه الله لقصة ذي اليدين وفي رواية ذو اليدين ان النبي عليه اللام صلى احدى العشاءين فسلم على راس ركعتين فقام ذو اليدين فقال لرسول الله عليه اللام اقصرت الصلوة ام نسيتها فقال عليه اللام كل ذلك لم يكن فقال بعض ذلك قد كان فاقبل على القوم وفيهم ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فقال احق ما قال ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل دوابتهما وسلم عنه مع انكاره وس ذهب الى ان كلام الناسي يبطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه ويكون جرحا عند ابي يوسف رحمه الله لان عمارا قال لعمر اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت فتمعكت الى آخره ولم يقبله عمر رضي الله عنه س وقال في رواية ابل فاجنبت فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه اللام فقال انما كان يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر رضي الله عنه فلم تقبل قول عمار يعال تمعكت الدابة في التراب اي تمرغت ووجه التمسك بهذا ان عمارا لو لم يتذكر حضور عمر رضي الله عنهما في تلك القضية لقبله عمر رضي الله عنه لعدالة عمار فالمانع من القبول ان عمارا حكى حضور عمر رضي الله عنه وعمر لم يتذكر ذلك فيما لا ولى اذا انفرد عمر بحديث وهو لا يذكره لا يكون مقبولا وقد اخرج البخاري في صحيحه عن سفيان كنت مع عبد الله بن مسعود وابي موسى فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار لعمر رضي الله عنهما ان رسول الله عليه اللام بعثني انا وانت فاجنبت فتمعكت فاتينا رسول الله عليه اللام فاخبرناه فقال انما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه واحدة وقال عبد الله افلم تر عمر رضي الله لم تقنع بقول عمار وهذا فرع خلافهم في شاهد بن شهدا على قاض انه قضى بهذا ولم

كان عمر رضي الله عنه لامره التيمم للجنب

سليمان عن موسى

يذكر القاضي والله اعلم ان كان من الصحابة فما لا يحمل الخفاء لا يكون جرحا نحو البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولم تعمل به عمر وعلي رضي الله عنهما ولا يمكن خفاء مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة لانه من الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء عنه وان كان من ائمة الحديث فان كان الطعن مجملا لا يقبل وان كان مفسرا فان فسره بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا فهو كما ذكر في اصول البزدوي رحمه الله فان اردت تعليمه بالمطالعة

فصل

في افعاله عليه اللام فمنها ما تتذكر به ومنها مباح ومستحب وواجب وفرض وغير المتذكر به وهو اما مخصوص به او دلالة ومن فعله من الصغائر يقع منه من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها لئلا تتذكر بها فتعلم المطلق يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته ولا تحصل المتابعة الا بالاتيان على نحو ما فعله وطريقته وعند الكرخي وعند ائمتنا المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث ليتذكر بافعاله وافعاله قال الله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة والمخصوص به نادر

فصل

في الوحي وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فعلمه الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بانه قاطعة والعلم من هذا القبيل والله اعلم وضع له بانبان الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه اللام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب س الروح الامين م وهذا يسمى خاطر الملك والثالث ما يتذكر لقلبه بلا شبهة بما لهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال يتعال لتحكم بين الناس بما اراك الله وكذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره واما الباطن فنهايته الرأي والاجتهاد وفيه خلاف عند البعض حتى ان الوحي الظاهر لا غير وانما الرأي وهو المحتمل للخطأ يكون للغير للعجز

عن الاول لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وعند البعض له العمل بهما والخيار عندنا انه
مامور باسطار الوحي ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم فاعتبروا والحكم
داود وسليمان عليهما السلام بالراي نفشت غنم القوم س نفشت الابل والغنم نفرتا
اي رعت ليلا بلا راع رُوي ان غنم قوم وقعت ليلا في زرع جماعة فافسدته فتخاصموا
عند داود عليه السلام فحكم داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن
احدى عشرة سنة غير هذا اوفق بالفريقين فقال اذكان يدفع الغنم الى اهل الحرث
ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب البساتين يقومون عليه حتى يعود
كهيئته يوم افسد ثم يتراددون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك
اما وجه حكومة داود عليه السلام ان الضرر رفع بالغنم فتسلم الى المجني عليه كما في العبد
الجاني واما وجه حكومة سليمان عليه السلام انه جعل الانتفاع بالغنم ما زاء ما فات من الانتفاع
بالحرث مع ان يتزول ذلك المالك عن الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث حتى
يزول الضرر والفصال م ولقوله عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته الحديث
س روي ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع
ان يستمسك على الراحلة افيجزئني ان احج عنه فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك
دين فقضيته اكان يتقبل منك فقالت نعم فقال فدين الله احق ان تقبل م وقوله
ارايت لو تمضمضت الحديث س روي ان عمر رضي الله عنه سال النبي عليه السلام عن قبلة
الصايم فقال عليه السلام ارايت لو تمضمضت بالماء مجتمعا اكان يضرك م لكن لم يذكر الحديث ان
انه عليه السلام علم بالوحي لكن يحتمل بطريق القياس لما كان موافقا له لكون اقرار ان
فهم السامع ولانه اسبق الناس في العلم وانه يعلم المتشابه والمجمل فمحال ان يخفى عليه
النص س المراد بها العلل م واذا وضح له لزوم العمل ولانه شاور اصحابه في سائر
الحوادث عند عدم النص فاخذ برأي ابي بكر دون رأي اسامة بن زيد رضي الله عنه س روي ان رسول
الله عليه السلام اتي يوم بدر بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه وعقيل بن ابي طالب
فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله يتوب عليهم وخذ منهم فداء

يقوى بها اصحابك وقال عمر رضي الله عنه كذبوك واخرجوك قدمهم واضرب
اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر وان الله اغناك عن الفداء فمكن عليا من عقيل
وحمزة من العباس ومكني من فلان النسيب لي فلنضرب اعناقهم فاخذ رسول الله لم
يرض ابا بكر وكان ذلك هو الراي عند من عليهم حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب
من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم سبق في اللوح المحفوظ
وهو انه لا يعاقب احدا بالخطاء وكان هذا خطاء في الاجتهاد لانهم نظروا ان
ربما كان سببا لاسلامهم وتوبتهم وان فداءهم يتقوى به على الجهاد في سبيل الله وخفي
عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم وافل لشوكتهم ولما نزل هذه الآية
قال عليه السلام لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر وهذه الآية ناوبل اخر يذكر في باب الاجتهاد
ان شاء الله تعالى م ومثل ذلك كثير س اي مثل ما اخذ رسول الله عليه السلام برأي اصحابه
كثير وبعض ذلك مذكور في اصول البزدوي من ذلك ما روي ان رسول الله عليه السلام
اراد يوم الاحزاب ان يعطي المشركين ثلث ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن معاذ
وسعد بن عبادة فقالا ان كان هذا من وحي فسمعا وطاعة وان كان عن راي فلا
نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين وكانوا لا يطمعون
في ثمار المدينة الا بشرى او قرى فاذا اعزنا الله تعالى بالدين نعطيهم الذلة لا نعطيهم الا
السيف وقال عليه السلام اراى العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم
عنكم فاذا ابيتم فذاك ثم قال للذين جاؤا للصلح اذهبوا فلا نعطيهم الا السيف م
واجتهاده لا يحتمل الخطاء لكن م ذكر الوحي الظاهر اولى لانه اعلى ولانه لا
يحتمل الخطاء لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء س اي الوحي الباطن وهو
القياس يحتمل الخطاء في حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار على الخطاء فهذا هو المراد
بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطاء اصلا لا ابتداء ولا بقاء فكان اقوى م
ومدة الانتظار ما يرجى نزوله فاذا خاف الفوت في الحادثة يعمل بالراي س لما ذكر
في هذا الفصل انه مامور باسطار الوحي بعد انقضاء مدة الانتظار بين مدة الانتظار

٤ العمل بالراي م

ومن ما يرجونه ولهم والله تعالى اذا سوغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما استند اليه
س ومتوالحكم الذي يظهر له بالاجتهاد م وحيا لا انقطاعا عن الهوى س وهذا جواب
عن التمسك على المذهب الاول بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى م فصل
ش شرائع من قبلنا هي شرعنا حتى يقوم الدليل على نسخ البعض لقوله تعالى فبهداهم
اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة
ومنهاجا ولان الاصل في الشرائع الماضية الخصوص الا بدليل كما كان في المكان وما
ذكروا س وهو قوله تعالى فبهداهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه م فذلك في اصول
الدين وعند البعض تلزمنا على انها شريعة لنبينا محمد عليه السلام لقوله تعالى ثم اورثنا
الكتاب الذين الاية س والارث يصير ملكا للوارث مخصوصا به فنتعبد به على انه شريعة
لنبينا محمد عليه السلام م ولقوله عليه السلام لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وما ذكروا
غير مختص بالاصول بل في الجميع على ان النسخ ليس تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم والملتزم
عندنا هذا لكن لعالم بين الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا ان يقص الله علينا من غير
انكار فصل تقليد الصحابة يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين ولا يجب
اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف فيه وهو ما لم يعلم اتباقهم ولا اختلافهم
عدم الخلاف فيه للصحابة المجتهدين عدم تكفير بعضهم بعضا
فعند الشافعي رحمه الله لا يجب لانه لما لم يرتفع لا يحل على السماع في الاجتهاديات وسواء
المجتهد بين سواء س لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولان كل مجتهد يخطئ
ويصيب عند اهل السنة رضي الله عنهم م وعند اسعيد البردعي يجب لقوله عليه السلام
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رضي الله
عنهما ولان اكثر فتواهم مستمع من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فرايهم اصوب
لانهم شاهدوا موارد النصوص وقد قدموا في الدين وبتركيه صحبة النبي عليه السلام وكونهم
في خير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا مدرك له بالقياس لانه لا وجه له الا السماع او
الكذب والثاني منتف لانه مدرك لان القول بالراي منهم مشهور والمجتهد يخطئ
ويصيب والاقتداء في البعض بما ذكرنا س اي الاقتداء في بعض المواضع بان تتبع

ويأخذ بقولهم م وفي البعض س اي في بعض المواضع م بان تسلك مسلكهم س اي في الاجتهاد
م وتجتهد كما اجتهدوا س وهذا اقتداء ايضا وصوابه عن قولهم اصحابي كالنجوم م وايضا
كل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء واما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة
فهو كالصحابي عند البعض لانه بتسليمهم اياه دخل في حملتهم كشريح خالف عليا رضي الله عنه
وردت شهادة الحسن وكان مذهب علي رضي الله عنه قبول شهادة الولد لوالده وابن
عباس رضي الله عنهما رجع الى فتوى مسروق في الندر بذبح الولد س وكان مذهبه ان يجب
عليه مائة ابل اذ في الدية فترجع الى فتوى مسروق وعن ان يجب ذبح شاة والله اعلم
م باب ويلحق بالكتاب والسنة البيان
وهو اظهار المراد سواء ما بالملفوظ او غيره والبيان ضروري والاول اما ان يكون
بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثاني بيان يدير والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه
والثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الا
الكف بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان تغيير والاول بيان تقرير فبيان
التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لانه دونه فلا تغيره فلا يجوز بخبر
خبر الواحد عندنا على ما سبق ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بالايقاف
وهل يجوز تاخير بعض الخطاب بيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا
لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير لا يصح متراخيا الا عند ابن عباس رضي الله عنهما
لقوله عليه السلام فليكفر عن يمينه س الحديث جاء بروايتين احديهما من حلف على يمين
ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير والاخرى فليات بالذي
هو خير ثم ليكفر عن يمينه وجه التمسك لنا انه عليه السلام اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير
متراخيا لما وجب الكفارة اصلا لجواز ان يقول متراخيا ان شاء الله تعالى فيبطل عينه ولا يجب
الكفارة م وطريقه انه لما جاز بيان كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فتامل الكلام
اذا تعقبه مغير موقوف على الاخر فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكرنا في الشرط س اي في فصل من فهم
المخالفة ان الشرط والكلام واحدا وجب الحكم على التقدير وهو ساكت عن غيره م واختلف

في التخصيص بالكلام المستقل عند الشافعي رحمه الله يصح مذاهبا وعندنا لا بد ان يكون نسخا

س اي المذاهبي لا يكون تخصيصا بد ان يكون نسخا م لقصة البقرة س ان قوله تعالى ان الله يامركم

ان تذبحوا بقرة يعم الصغيرة وغيرها ثم خص مذاهبا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة م وقوله تعالى

واهلك س في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك م وقوله

تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم س بقولهم لما نزل هذه الاية قال لئن

الزم بعزيز لرسول الله عليه السلام أانت قلت ذلك قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا

والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عليه السلام بل عبدوا الشياطين

التي امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني

عزيرا وعيسى والملائكة خصها مذاهبا س اي خص الايمان تخصيصا مذاهبا وهو قوله تعالى

واهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله م بقوله تعالى ليس من اهلك وبقوله تعالى ان

الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فلما في قصة النوح نسخ الاطلاق

لان في الاول يجوز ذبح اي بقرة شاء وامر بنسخ هذا والا لم يكن متناولا للابن لان من

لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له سلمنا تناوله لكن لم يستثنى بقوله الا من سبق فان اريد

بالاهل الاهل قرابة حتى يتناول الابن فالاستثناء متصل وقوله ليس من اهلك اي من الاهل

الذي لم يسبق عليه القول وان اريد الاهل اتباعا فالاستثناء منقطع س بحقيقة ان

الاهل لا يحلو اما ان يراد به الاهل ايمانا او الاهل قرابة فان اريد الاول لا يتناول الابن لانه

كافر فالاستثناء بقوله م وسوء الامن سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله تعالى انه ليس من

اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناوله لاهل الابن الكافر وان اريد الثاني اي الاهل قرابة

تناول الابن لكن يستثنى الابن بقوله تعالى الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء

لا بالتخصيص المذاهبي فقوله انه ليس من اهلك اي من اهلك الذي لم يسبق عليه القول او الم

يسبق عليه القول وعد الله تعالى باهلاك الكفار م وقوله تعالى وما تعبدون لم يتناول عيسى

عليه السلام حقيقة س لان ما لغير العقلاء م واما اورده تهكما بالمجاز او التغليب فقال تعالى

ان الذين سبقت لهم منا الحسنى لدفع هذا الاحتمال واصحابنا قالوا كلا ما هو تفسير يصح مذاهبا

قوله م

انفاقا وما هو تفسير لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء واما اختلفوا استثناء على ان

عندنا بيان تغيير وعنده بيان تفسير لما عرف ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل

الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تفسيرا فيصح مذاهبا كبيان المجمل وعندنا

قطعي في الكل فيكون التخصيص تغييرا وجهه اقول لا فرق عند الشافعي رحمه الله

بين التخصيص والاستثناء بناء على ان العام مخصوص عنده فعلى هذا كلاهما يكونان تفسيرا

عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لابد من اتصاله والتخصيص مستقل فجوز فيه المذاهبي

وعندنا كلاهما يغير وهو لا يجوز الا موصولا فصل في الاستثناء س

وهو مشتق من الثني يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه عن المضي في الصوب الذي يتوجه اليه

اعلم ان بعض الناس قسموا الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بما يجب بعدمه

به لكني لم افعل كذلك لان الاستثناء الحقيقي هو المتصل واما المنقطع شبيه لاستثناء بطريق المجاز فلم

اجعل المنقطع قسما منه لكن اوردته في ذيل باب الاستثناء الحقيقي م وهو المنع عن دخول بعض

ما تناوله صدر الكلام في حكمه س اي في حكم صدر الكلام م وهو متعلق بالدخول وقوله بعض

ما تناوله ليخرج الاستثناء المستغرق م بالا واخواتها س يتعلق بالمنع وفيه اجتراز عن سائر

التخصيصات وهذا تعريف تفرد به وهو اجود من سائر التعريفات لان من قال سوى واخواتها

بالا واخواتها ان اراد حقيقة الاخراج فممنوع لان الاخراج اما ان يكون بعد الحكم فيكون

ناقضا والاستثناء واقع في كلام الله م او قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا تكون الا بعد الدخول

والمستثنى غير داخل في حكم صدر الكلام فممنوع الاخراج عن الحكم واما المستثنى داخل في صدر

الكلام من حيث التناول اي من حيث يفهم المستثنى من صدر الكلام وضعا والاخراج ليس

من حيث التناول لان التناول بعد الاستثناء بان نعلم ان حقيقة الاخراج غير مراد على انهم

صرحوا بانه اخراج ما لولاه لدخل نعلم ان المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير

مستعمل في الحدود وفي التعريف الذي ذكرته اولا م قالوا سوى بيان تغيير لانه يغير موجب الكلام

اذ لولاه لشمل الكل وهو ذكر بيان لمعنى الكلام لانه يتبين ان المراد هو البعض بخلاف النسخ لانه

تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا في كيفية عمله ففي له على عشرة الا ثلثة لا علوا ان الطلق العشرة

ان بين الفرق الذي بينها وبين ان على المذهب الاخير المستثنى منه اذا كان عددا كقوله
له على عشرة الا ثلثة فهو كقوله له على سبعة فيكون الاستثناء دلالته على الحكم في المستثنى كون م
مخالفا للصدر كالتخصيص بالعلم ينفي الحكم عما عداه وان كان غير عددي كما في النوم
الا زيدا كقوله جاءني القوم غير زيد فيكون دلالته على الحكم في المستثنى مخالفا لحكم كون م
الصدر كالتخصيص بالوصف ينفي الحكم عما عداه فان قولك غير زيد صفة فلا فرق على
هذا المذهب اذا كان المستثنى منه غير عددي بين الا وغير صفة م وعلى المذهب الثاني
الذي من هذا س اعلم ان المذهب الثاني هو ان المراد بالعشرة عشرة افراد والاخراج
قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب ايضا يدل على الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر
من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداه م لان ذكر المجموع ثم اخراج البعض
ثم الاسناد الى البقية يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاءني غير زيد
وعلى الاول س اي على المذهب الاول م يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق س اي يكون المستثنى
والمستثنى منه جملتين احديهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي يكون بطريق المنطوق
لا المفهوم وعلى المذهب الاخير يكون كالتخصيص بالعلم او الوصف دالا دلالة لها على نفي
الحكم عما عداها عندنا وعند البعض يكون دلالته من حيث المفهوم وعلى المذهب
الثاني يكون الكل من هذا فدلالته على الحكم في المستثنى يكون اشارة لا منطوقا م محتمة
س اي محتمة المذهب الاول م ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شايع كالتخصيص
فاما عدم التكلم الموجود فلا واجماعهم س اي اجماع اهل اللغة العربية وهو عطف
على قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شايع م على انه من النفي اثبات وبالعكس
وايضا لو لا ذلك لما كان كلمة التوحيد تامة فان قيل لو كان المراد البعض يلزم
النصف من النصف في استثنيت الحادية الا النصف او التسلسل س هذا دليل اورده
ابن الحاجب على نفي المذهب الاول وابطال المذهب الثاني وهو المذهب عنده ولما وجدته
ذبا اوردته على طريق الاشكال وبينت فساده تنبيه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو
المذهب الاول فاذا قلت استثنيت الحادية الا النصف يكون المراد بالحادية النصف

على السبعة فحينئذ قوله الا ثلثة يكون بيانا لهذا فهو كما اذا ليس له على ثلثة منها فيكون
كالتخصيص المستقل س اي ان كلا منهما بين ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد
على بعض افراده والحكم في البعض الاخر مخالف للحكم في البعض الاول فلا فرق بينهما على هذا
المذهب الا في ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعند ما هذا الفرق
ثابت بينهما م فرق آخر وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر بخلاف التخصيص
وهذا المذهب وهو ان العشرة يراد بها السبعة الى اخره مذهب ابي حامد المروزي من اصحاب
الشافعي رحمه الله ومنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة ان يثبت
الحكم مخالفا لحكم صدر الكلام واعلم ان مراده م بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب
لانهم ذكروا في الجواب عنه ان الالف اسم علم للعدد المعين لا يقع على غير ولا يحتمله اذ لا يجوز
ان يسمى تسعة وماية الفا بخلاف دليل الخصوص لان المشركين اذا خص منه جمع كان الاسم واقعا
على البقية بلا خلل وهذا الكلام نص على انه جواب عن قول من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة
م او اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج بلا ثة بعد الحكم وهذا ناقض طارد انكار بعد
الاقرار ولا اظنه مذهب احد او قبله ثم حكم على البقية او اطلق عشرة الا ثلثة على السبعة
فكانه قال على سبعة محصل ثلثة مذاهب فعلى هذين س اي على هذين المذهبين الاخيرين
م يكون س اي الاستثناء م تكلما بالبقية س في صدر الكلام م بعد الثنيا س اي المستثنى في
قوله له على عشرة الا ثلثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة والبقية في صدر
الكلام بعد المستثنى سبعة وكانه تكلم بالسبعة وقال له على سبعة وانما قلنا انه على الاخيرين
تكلم بالبقية بعد الثنيا اما على المذهب الاخير فلان عشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة
فيكون تكلما بالسبعة واما على المذهب الثالث فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم عن افراد
العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة اي يكون الحكم على السبعة فقط
لا على الثلثة لا بالنفي ولا بالاثبات م الا ان على المذهب الاخير يكون فيما اذا كان
منه عدديا كالتخصيص بالعلم وفي غير العددي كالتخصيص بالوصف كانه قال فان غير
زيد س لما حكم بين المذهب الثاني والثالث في ان الاستثناء على كليهما تكلم بالبقية اراد

فان كان المراد بالنصف المسمى نصف الجارية فقد لستبيت نصف الجارية من بعد نصف
الجارية وان كان المراد بالنصف المسمى نصفا ما هو المراد بالجارية كان النصف ثم نصف
هذا النصف مسمى من النصف فعلم ان المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا والمفروض ان
المسمى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مسمى فيتسلسل هذا احكاية ما اورده
ابن الحاجب والجواب الذي خطر ببالي هو قولهم قلنا هو ان المراد هو البعض
لان المتناول له هو البعض ثم هو ليس شائع من المتناول لا من المراد س اي الاسماء هو
بيان ان المراد هو البعض لان المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ع الاسماء
من المتناول هو البعض لا من المراد فيكون لسماء من النصف من الكل م والجواب
اي عن الدليل على المذهب الاول م ان العشر س هذا جواب عن قوله ان وجود
التكلم بعدم حكمه في البعض شائع م لفظ خاص بالعدد المعين لا عام كالمسلمين فلا يجوز
ارادة البعض بالاسماء كما لا يجوز بالتخصيص ولو صح مجازا فالاصل عدمه وقولهم
هو من الاثبات نفي وبالعكس مجاز والمراد انه لم يحكم عليه بحكم الصدر لانه حكم عليه بنقيض
حكم الصدر وقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور هو كقوله لا صلوة غير طهور ولو كان
نفيا واثباتا يلزم صلوة بطهور ثابتة فيعم كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة
ولان الاسماء متعلق بكل فرد س وقولهم هو من الاثبات نفي جواب عن قوله واجماعهم
وقوله لم يحكم عليه اي على المستثنى واما حملنا قولهم على المجاز لانا لما ابطلنا المذهب الاول
فعلى المذهبين الاخيرين المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات ووجب المجاز
الطلاق الاخص على الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر اخص من قولنا حكم الصدر
منتف عنه وقوله لا صلوة الا بطهور تكلم بالبلاغة بعد النثنيا وهو لا صلوة غير طهور
وليس نفيا واثباتا لان نقيض لا صلوة ثابتة الا صلوة ملصقة بطهور فلو كان نفيا
واثباتا فالحمل الاثباتية هي صلوة ملصقة بطهور ثابتة وصلوة ملصقة بطهور نكرة
موصوفة وهي عامة بعموم الصفة على ما دللنا عليه في فصل العام فصار كقوله كل صلوة
ناقصة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرط الاخير ان كانت مفسوخة والطهور موجود

لا تجوز الصلوة وايضا صدر الكلام يوجب السلب الكلي اي كل واحد واحد من
افراد الصلوة غير جائز ثم الاسماء يجب ان يتعلق بكل واحد واحد والا يلزم جواز بعض
الصلوات بلا طهور وان كان الاسماء متعلقا بكل واحد واحد والاسماء يكون من النفي
ابانا يلزم تعلق الاسماء بكل واحد واحد فيلزم كل صلوة بطهور جائز معناه كل
واحد واحد من الصلوات غير جائزة في حال الاخلال اقترانها بالطهور فالحمل الا بانية
قولنا كل واحد واحد من الصلوة جائزة في حال اقترانها بالطهور فان قيل قولكم على
لا صلوة الا بطهور يشكل علينا لانكم قد ذكرتم في فصل العام ان النكرة الموصوفة
عامة بعموم الصفة واوردتم للمثال لا اجالس الا رجلا عالما لانه اجالس كل عالم
فقوله لا صلوة عام فيلزم عليكم فسادان احدهما ما ذكرتم انه يلزم ان كل صلوة بطهور جائزة
والثاني انه يلزم ان يكون الاسماء من النفي اثباتا وانتم لا تقولون به ولا يشكل علينا
لان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان الاسماء من النفي اثباتا يصير كقوله بعض
صلوة بطهور جائزة وهذا حق قلت المسمى في كلتا الصورتين اي في قوله لا اجالس
الا رجلا عالما وقوله لا صلوة الا بطهور عام عندنا والاسماء ليس من النفي اثباتا في كليتها
لكن في قوله لا اجالس الا رجلا عالما لا يدخل في الخليفة من افراد العالم ومن ضرورة
هذا ان يكون المجالسة كل عالم لهذا المعنى لا ان الاسماء من النفي اثبات واما قوله
لا صلوة الا بطهور كل صلوة بطهور غير محكوم عليه بعدم الجواز لانه محكوم عليه
بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفسادين علينا بل على من يقول ان الاسماء من النفي
اثبات وايضا كما في باب القياس ان الفرق بين الشيئين في الحكم بطريق الاستثناء يدل
على علية المستثنى فيكون الصلوة الخالية عن الطهور خالية علة لعدم جوازها فكذا
خلت عنه لا يجوز فلو كان الاسماء من النفي اثباتا لكون كونها مقارنة للطهور علة للجهة
الاثباتية فتعم بعموم العلة م وقوله تعالى وما كان لمومن ان يقتل مومنا الا خطأ هو كقوله
وما كان له ان يقتل عمدا الا انه كان له ان يقتل خطأ لانه يوجب اذن الشرع س
ولا يجوز اذن الشرع بالقتل الخطأ لان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك التروي وهذا كما

بكلمة واحدة وتفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة فان لفظ انسان وحيوان ذى نطق
كل منهما يقوم مقام الاخر وكذا لفظ فرس وحيوان ذى صهيل وامثال ذلك كثيرة م
وايضا منقوض بنحو اى عبد الله س فانه مركب من ثلثة والاعراب فى وسطه م
وهذا المذهب هو المشهور من علمائنا وبعضهم س اى بعض مشايخنا كالقاضى
الامام زيد وفخر الاسلام وشمس الايمة السرخسى رحمهم الله م مالوا فى الاستثناء
الغير العددى الى البائى بحكم العرف س اى الى المذهب البائى وهو انه اخراج قبل
الحكم ثم حكم على الباقى م وفهم هذا من قولهم فى كلمة التوحيد ان اثبات الالهية بالاشارة
لانه على الاخير كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون به بل يشبهون الاستثناء بالغاية
س اعلم انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا فى كلمة التوحيد ان اثبات الالهية بطريق
الاشارة فتبين من ذلك ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو
ان العشرة الاسلمة موضوعة للسبعة وقد بينا ان الاستثناء العددى على هذا
هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لا الهة غير الله موجود ولا تخصيص
بالوصف لا دليل عندهم على نفى الحكم عما عداه فلا دلالة له على وجوده تعالى بطريق
الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا الثالث وانهم شبهوا الاستثناء بالغاية وقالوا
ان حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية فليس مذهبهم هو الاول لان على الاول
النفى والاثبات بطريق المنطوق لا بالاشارة فعلم ان مذهبهم فى الاستثناء الغير العددى
هو الثانى بحكم العرف م وهذا مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفى
الشركة والتخصيص يفهم منه ولما قال اهل اللغة انه اخراج وتكلم بالبلية ومن النفى
اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد وتكلما بالباقى فى حق الحكم ونفيا
واساءا بالاشارة وفى العددى ذهبوا الى الاخير حتى قالوا ان كان لى الا عشرة الا ثلثة
ولم يملك الا خمسة من الحنث س وعلى المذهب الثالث صوابه قوله ان لى فوق الثلثة
فلا يشترط وجود المائة م ولو قال ليس له على عشرة الا ثلثة لا يلزمه شئ وكانه قال
ليس له على سبعة م له شرط الاستثناء ان يكون ما اوجبه الصيغة

فيه الكفار ولو كان مباحا مرضيا لما وجبت الكفار وهذا دليل يفرد بايراده وهذا الدليل
على هذا المذهب والشافعية حملوا الاستثناء فى قوله تعالى الا خطأ على المنقطع فرارا عن هذا
لكن الاصل هو المتصل واما كلمة التوحيد جواب عن قوله وايضا لولا دلك لما كان كلمة
التوحيد توحيدا تاما م فلان معظم الكفار كانوا اشركوا فى عقولهم وجود الاله ثابت
فنفى لنفى الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى اساءة على المكان س اى المذهب البائى وهو
ان الاستساء اخراج قبل الحكم ثم حكم على البائى واتما قلنا ان وجوده تعالى يثبت على
هذا المذهب بطريق الاساءة لانه لما ذكر الاله ثم اخرج الله تعالى ثم حكم على البائى بالنفى
يكون اساءة الى ان الحكم فى المستثنى حلان حكم الصدر والا لما اخرج منه م وضرورة
على الاخير س اى على المذهب الاخير وهو ان العشرة الا ثلثة موضوع للسبعة
فعلى هذا المذهب وجوده تعالى ثبت بطريق الضرورة لان وجود الاله لما كان ثابتا
فى عقولهم يلزم من نفى غيره وجوده ضرورة وذلك لان تدل على هذا المذهب لا الغير
الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفى الحكم عما عداه عندنا
فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل ضرورة م وما قيل عليه س اى على
المذهب الاخير هذا دليل حاول به ابن الحاجب نفى المذهب الاخير م انه لم يعهد فى العربية
مركب من ثلثة س اى المسمى منه واداة الاستساء والمسمى بل عهد لفظ مركب من كلمتين
كبعلبك م ومركب اعرب فى وسطه ضعيف اذ ليس المراد انه مركب موضوع مثل بعلبك
بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون هناك وضع كلى س اى وضع
الواضع اللفظ الذى يستثنى منه للبائى وضعا كليا لا وضعا جزئيا ولعلم ان الوضع
على نوعين وضع جزئى كوضع اللغات ووضع كلى كالاوضاع التصريفية والنحوية
فى الاوضاع الجزئية سلمنا انه لم يعهد فى العربية لفظ مركب من ثلاث كلمات مع انه فى غير المتنع
كنوشاب قرنا هما وبرق نحره وعبد الرحمن فانه مركب من ثلاثة العبد واللام والرحمن
لكن فى الاوضاع الكلية لا نسلم انه لم يعهد فى العربية ان معنى المركب من ثلاث كلمات يطابق
معنى الكلمة الواحدة فان لم يدل الاعجاز والاطناب يسهل عليه ان تفيد معنى الكلمات الكثيرة

يرمون والفاسقون حكم المستثنى منه ولاسكان الواو الباقين داخلون في المستثنى
وهو أولئك غير داخلين في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما تقول القوم منطلقون الا
زيدا فزيد داخل في القوم غير داخل في منطلقون وذكر النقيض وجه حسن لكونه منقطعا
فاورد ذلك في المتن وهو ان الاستثناء المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور
والمعنى المذكور ان معنى الاخراج هو المنع عن الدخول كما ذكرنا بعد الاستثناء
المنقطع هو ان يذكر شيء بعد الاداة انها غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج
يتناول امرين احدهما ان لا يكون داخلا في صدر الكلام والثاني ان يكون داخلا فيه
لكن لا يخرج عن غير ذلك الحكم وبيانه يشرح في الغرر منه ان شاء الله تعالى وان تجمعوا بين الاختين
الا ما قد سلف اي الجمع من الاختين قد سلف داخل في الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج
من حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام ايضا لكن ابقت فيه حكما اخر وهو انه مغفور
وحكم صدر الكلام ان من قذف صار فاسقا وقوله تعالى الا الذين تابوا الاخرج عن عين
ذلك الحكم بمعناه انه من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر م له
الاستثناء المستغرق باطل واصحابنا قيدوه بلفظه او بما يساويه كقوله عبيدي احرار الا عبيدي
والامة البتة لكن ان لم يستثن بلفظ اخص منه في المفهوم لكن في الوجود يساويه بعض كقوله عبيدي
احرار الا الاسود لا عبد له سوانم له اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوف كاية القذف
ينصرف الى الكل عند الشافعي رحمه الله وعندنا الى الاقرب لقربه وانصاله به وانقطاعه
عما سواه ولان توقف صدر الكلام يتبعض ضرره فيتقدر بقدر الحاجة على انه لا شركة في عطف
الجمل في الحكم في الاشياء اولى وصرفه الى الكل في المختلفة كاية القذف فيه غاية البعد لان قوله
تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا رد لما سبق الحرام بلفظ الطلب ثم اولئك هم الفاسقون
جملة مستأنفة بلفظ الاخبار وس ان صرف الشافعي الاستثناء الى الكل في اية القذف قطع النسب
رحمه الله فقوله تعالى ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوهم ثمانين جلدة يعم الحد ورد الشهادة من تمام الحد وجعل
اولئك هم الفاسقون عطفا على لا تقبلوا ثم معنى الاستثناء مصروفا الى قوله ولا تقبلوا او قوله
فاجلدوهم الى قوله فاجلدوا حتى ان الجلد لا يسقط بالتوبة وعدم قبول الشهادة والفسق يسقط

قصدا لما ثبت بها ضمنا لانه تصرف في اللفظ فلهذا قال ابو يوسف لو وكل
بالخصومة غير جائز الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز له الاقرار لانه قائم مقامه
لا لانه من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يستبقى الا ان ينتقض الوكالة
س استثنا منقطع اي لكن له ان ينقض الوكالة م ويصح عند محمد رحمه الله استثناء
لان المراد بالخصومة الجواب مجازا فيتناول الاقرار والانكار فيصح الاستثناء
موصولا ولانه بيان بتقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار مسالمة
لا مخاصمة فعلى هذا يصح مفصولا ولو قال غير جائز الانكار فايضا على الخلاف
بناء على الدليل الاول لمحمد س وهو ان الخصومة تشمل الاقرار والانكار فيصح
عند محمد رحمه الله استثناء الانكار ولا يصح ذلك على الدليل الثاني لمحمد رحمه الله
وهو ان استثناء الاقرار بيان بتقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان استثناء الانكار
ليس تقريرا للحقيقة اللغوية بل ابطالا لها اما عند ابي يوسف رحمه الله فلا يصح
هذا الاستثناء لا للدليل الذي ذكر في استثناء الاقرار بل لانه استثناء الكل
من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة فالخصومة هي الانكار
فقط فلا يكون استثناء الانكار منها هذا ما خطر ببالي م له الاستثناء متصل ومنقطع
والاول مجاز س فان قيل قسمت الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح قولك
والاول مجاز قلت ليس هذا قسمة حقيقية بل المراد ان الاستثناء يطلق على معنيين
احدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز م وقد اورد اصحابنا قوله تعالى الا الذين
تابوا في مثله الاستثناء المنقطع ووجهه ان المتصل هو اخراج عن حكم المستثنى
منه بالمعنى المذكور وهنا ليس كذلك لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق وهنا
لا يخرج عن هذا الحكم الآتية لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم اخر س اورده
اصحابنا من امثلة الاستثناء المنقطع والوجه الذي ذكر في خبر الاسلام في كونه
منقطعا هو ان صدر الكلام الفاسقون والتابون ليسوا من الفاسقين
وفي هذا نظر لان الفاسقون ليس مستثنى منه بل المستثنى منه قوله واولئك اي الذين

بالتوبة عند فاجلدوهم في اية القذف في قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا قوله اولئك هم الفاسقون
ولكن جعلنا الاولين جزاء لانها اخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الامة وجعلنا واو الكل
مستانفا لانها بطريق الاخبار والاسماء مصروف الى اولئك م ومن اقسام بيان
التغيير الشرط وقد مر س في فصل مفهوم المخالفة م والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله
يعتق مكر هذا العبد بالف الا نصف العبد بيع النصف بالف س لان الاستثناء
تكلم بالباقي وكانه قال بعت نصف العبد بالف م ولو قال على ان لي نصفه بقع على النصف
بخمسمائة فكانه تكلم في البيع لغاية تقسيم الثمن ثم تحرج ولا تفسد بهذا الشرط لانه بيع شائع

من سبعين **فصل** في بيان التبديل وهو النسخ والبحث هنا في تعريفه وجوازه
ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا
خلاف حكمه ولما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الدال
بيانا محضا لمدة الحكم في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه اصلا عندنا لجهلنا
عن بدته فالثاني يكون تبديلا الى علمنا كالقائل بان للاجل في جمعة لان المقتول ميت باجل ولي
حقنا بديل وهو جايز في احكام الشرع عندنا خلافا لليهود عليهم اللعنة عند بعضهم بالعقل
نقلا وعند بعضهم عقلا وقد انكره بعض المسلمين ايضا وهذا لا يتصور عن مسلم س ان
كان المراد ان الشرائع الماضية لم تترفع بشريعة محمد عليه اللام وبكل الشرائع باقية كما كانت
لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا هذا المعنى بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة
موقتة الى وقت ورود الشريعة المناخرة اذ ثبت بالقرائن ان موسى وعيسى عليهما اللام
بشرا بشرع محمد عليه اللام واوجبا الرجوع عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى الثاني
ناسخا ونحن نقول ان الله تعالى سماه نسخا بقوله تعالى ما ننسخ من آية م اما النقل
فقوله التوراة غمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض واد عوا تقله وتبدعوف النقل
عن موسى عليه اللام ان لا نسخ لشريعته س قلنا هذا الدعوى غير صحيح لوجود التحريف
م واما العقل فلانه يوجب كون الشيء ماموريا به ومنهيا عنه ليكون حسنا وقبيحا ولانه يوجب
البداء او الجهل بالعواقب قلنا ان جل الاخبار في شريعة ادم عليه اللام وجل الجزاء الى يوم

لم ينكره احد ثم نسخ غير شريعته ولان الامر للوجوب لا للبقاء وانما يوجب الاستصحاب فلا تناقض
التعارض بين الدليلين بل الثاني بيان لمدة حكم الاول التي لم يكن معلومة لنا ووهم ان البقاء
بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لانه يلزم ان لا يكون نص قاض
بنسخ النبي عليه اللام حجة الا بعد ورود ناسخ بعده فلا والجواب عن هذا اما التزام
الاحتمال بمثل هذا الاستصحاب اي في كل صورة علم انه لم يغير او بان النص يدل على شرعية
موجبه مطلقا الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور س اعلم ان فخر
الاسلام رحمه الله اجاب عن قولهم انه يوجب كون الشيء ماموريا به ومنهيا عنه بقوله ان الامر
للوجوب لا للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون الشيء ماموريا به ومنهيا عنه في حالة
واحدة وفي هذا الجواب نظر وهو انه لما كان البقاء بالاستصحاب لا يكون حجة
عند علمائنا فيلزم ان لا يكون نص قاض بنسخ حيوة النبي عليه اللام حجة الا في حال نزوله
ولا يكون حجة بعدها وهذا قول باطل وانما قيدنا بزمن النبي عليه اللام لان بوفاته عليه
ارتفع احتمال النسخ وبقي الشرائع التي قبض النبي عليه اللام عليها قطعية مؤبدة وقد خطر
ببالي عن هذا النظر جوابان احدهما ان يلزم ان مثل هذا الاستصحاب حجة الى كل
استصحاب يكون عدم التغير معلوما فلما نزل على النبي حكم تثبتوه بالنص وبقاؤه بالاستصحاب
وقد علم انه لم ينزل مغيرا لو نزل لبين النبي عليه اللام فلما لم يبين علم انه لم ينزل فمثل الاستصحاب
يكون حجة وثانيهما ان لا نقول ان البقاء بالاستصحاب بل النص يدل على شرعية موجبه
قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور وهو كون الشيء ماموريا به ومنهيا عنه
في زمان واحد لان النص الاول حكمه موقت الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل لم يبق موجب
الاول وهذا عين ما ذكرناه اول الفصل انه لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت
الى اخره فلا يحتاج لدفع التعارض المذكور بان نقول ان البقاء بالاستصحاب م
وهذا حكمة بالغة ومعنى كالاحياء م الاماتة وايضا لكن حسن الشيء وقبحه في زمانين
واما مجملة فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ كالاحكام العقلية س مثل وحدانية الله
تعالى وامثالها وما جرى مجراها س كالامور الحسية والاخبار عن الامور الماضية او

او الحاضرة او المستقبلة كوفتح الملائكة م واما ان تحتمل كالاحكام الشرعية ثم هذا اما
ان يكون الحقه تابيدا نصا كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الاية وقوله عليه اللام الجهاد
ماض الى يوم القيامة او دلالة كالشرايع التي قبض عليها الرسول عليه اللام فانها مؤبدة
بدلالة انه خاتم النبيين او توقيف س عطف على تابيدا في قوله اما الحقه تابيدا م فان النسخ
قبل تمام الوقت بدا او يكون الحكم مطلقا عنهما س اي عن التابيد والتوقيف م قال
فالذي يحرر فيه النسخ هذا فقط واما شرطه فالتمكن من الاعتقاد كما ذهب اليه البعض
من المعتزلة عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله لكون
بداء ولنا انه عليه اللام امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزايد على الخمس مع عدم
التمكن من العمل وذلك لانه يمكن ان يكون المقصود الاعتقاد فقط او الاعتقاد والعمل جميعا
س اي في صورة يكون المقصود الاعتقاد دون العمل م الاعتقاد اقوى فانه يصلح ان
يكون قرينة مقصودة كما في المتشابه وهو س اي الاعتقاد م لا يحتمل السقوط بخلاف العمل س
فان العمل يمكن ان يسقط بعذر كالافطار والصلوة والصوم وغيرها م وذبح ابراهيم عليه اللام
هو هذا النبيل س اي من قبيل النسخ قبل الفعل م عند البعض وعند البعض ليس بنسخ
فان الاستخلاف لا يكون نسخا س لان الاستخلاف لا يكون الا م لتدبير الاصل على ما كان
م وانما امر بذبح الولد ابتلاء على القولين فان قيل الامر بالابتلاء جزم الاصل فيكون
نسخا س هذا اشكال على مذهب من يقول ان ذبح ابراهيم ليس بنسخ قلنا قام مقام
الغير تمامه عاد الحرمة الاصلية واما الناسخ فهو اما الكتاب او السنة لا القياس على
ما مر ولا الاجماع لانه ان كان في حيوة النبي عليه اللام يكون من باب السنة لانه متلقى منه
السلام وان كان بعده فلا نسخ حينئذ فيكون لاربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب او السنة
بالسنة او الكتاب بالسنة او بالعكس وقال الشافعي رحمه الله بفساد الاخيرين لقوله
تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها س وليس في السنة خير من الكتاب م
وقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا س اي دون
الكتاب م وقوله تعالى ما يكون لي ان ابدله وقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث
فاعرضوه الحديث س اولانه قوله عليه اللام تكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني

حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه والا فخالفوه فرددوه م ولانه ان
نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالفت ما زعم انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب
يقول كذبته ربه فلا نصدقه فالتعاون منها اولى واصح بعض اصحابنا س اي على
جواز نسخ الكتاب بالسنة م بانه نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين س اول الاية قوله
كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف
م بقوله عليه اللام لا وصية لوارث وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن س اول
الاية قوله تعالى واللاتي يأتين الفاحشة من نسايكم فاستشهدوا عليهن اربعة
منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفيهن الموت او يجعل الله لهن
سبيلا م نسخ بقوله تعالى عليه اللام الثيب بالثيب جلد مايه ورجم بالحجارة لكن
هذا فاسد س اي ما ذهب من الاضحاكين لبعض اصحابنا فاسد فاستدل على فساد
الاضحاك الاول بقوله م لان الوصية للوارث نسخت باية المواريث في حق الاول
فوضها الينائم تولى بنفسه بيان حق كل منهم والى هذا اشار بقوله تعالى يوصيكم وقال
عليه اللام ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث س ثم استدل
على فساد الاضحاك الثاني بقوله م ولان عمر رضي الله عنه قال ان الرجم كان في كتاب
الله تعالى فامسكوهن لم ينسخ بقوله عليه اللام الثيب بالثيب جلد مايه في كتاب الله
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى فنسخ تلاوته
وبقي حكمه ثم لما بين فساد ما احتج به بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة والعكس
بالكتاب اراد ان يذكر الحجة الصحيحة على هذا المطلوب فقال م والحجة انه عليه اللام
حين كان بمكة يصلي الى الكعبة وبعد ما قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس فالاول
اذ كان بالكتاب نسخ بالسنة والثاني كان بالسنة نسخ بالكتاب س اعلم انه
عليه اللام لما كان بمكة متوجها الى الكعبة ولا يدري انه كان بالكتاب او بالسنة ثم لما قدم
المدينة توجه الى بيت المقدس عشرة اشهر وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا
بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب فثبتين

اذا التوجه الى بيت المقدس كان بالسنة اجماعا فكذا نسخه

به اما نسخ الكتاب بالسنة هذه القضية مشكوك فيه وحديث عايشة رضي الله عنها
دليل على نسخ الكتاب بالسنة وموقوف م وقالت عايشة رضي الله عنها ما قبض رسول
الله عليه اللام حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء س فتكون السنة ناسخة لقوله
تعالى لا يحل لك النساء من بعد م ولانه بعث مبينا فجاز له بيان مدة حكم الكتاب بوحي غير
متلو وكجواز ان يبين الله تعالى بوحي متلو مدة حكم بثبت بوحي غير متلو وقوله انا نحبر ايانا
يرجع الى مصالح العباد دون النظم واذا سلم هذا لكنها انما تنسخ حكمه لا نظمه ومعاني
الحكم مثلا ان س اي ان سلم ان المراد الخبرية من حيث النظم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب
فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب والسنة في ايجاب الحكم
مثلان واذا الكتاب راجح في النظم بان نظمه معجز يثبت بنظمه احكام كالقراءة في الصلوة وكجوها
م وليس ذلك من تلقاء نفسه لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى س اي ليس نسخ الكتاب بالسنة
عن تلقاء نفسه وهذا جواب قوله فلم لا يكون لي ان ابدل له من تلقاء نفسي م وقوله عليه السلام
فاعرضوا على كتاب الله تعالى اذا اشكل تاريخه او لم يكن في الصحيح حيث ينسخ به الكتاب بدلالة
سياق الحديث وهو قوله عليه اللام تكثر لكم الاحاديث من بعدي م وما ذكر من الطعن فانه
في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد فان من هو مصدق يتبين ان الكل من عند
الله تعالى ومن هو مكذب يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا اعلاء منزلة
الرسول عليه اللام وتعظيم سنته وتنبيه على ان نسخ الكتاب بالكتاب كثير كنسخ الوصية للوالدين
باية المواريث ونسخ الكتاب بالسنة ما روت عايشة رضي الله عنها ما قبض عليه اللام حتى اباح
الله له من النساء ما شاء فيكون قوله تعالى لا يحل لك النساء منسوخا بالسنة ونسخ السنة
بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام م ونسخ السنة
بالسنة قوله عليه اللام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الحديث ١٢ له
يجوز ان يكون الناسخ اشق عندنا لان في ابتداء الاسلام كثر من عليه الصيام كان مخيرا
بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا يصح الا بالمثل او الاخف لقوله
تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب ١٢ له

لان افعل الاتي ر
اي اكثر

لا تنسخ المتواتر بالاحاد وتنسخ بالمشهور لانه مرجح شائع بيان كوز بالاحاد ومن
حيث انه يبدل بشرط التواتر فيجوز بما هو متوسط منهما س اي بين المتواتر وخبر
الاحاد وهو المشهور م واما المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا قالوا وقد يرفعان
عمون العلماء او بالانساء كصحف ابراهيم عليه السلام والانساء كان للقران في زمن
النبي عليه السلام قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله فاما بعد وفاته فلا
لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط واما التلاوة فقط
ومنعه البعض لان النص لحكمه يدل بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن
في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظائره كثيرة س كوصية الوالدين وسورة الكافرون
وكوهما م ونسخ قراءة بن مسعود رضي الله عنه وهو بلاثة ايام متتابعات من غير حكمه ولان
حكمه س اي حكم النص م على تسمين احدهما يتعلق معناه والاخر نظمه كالاعجاز
وجواز الصلوة وحرمة للجنب والحايض فيجوز ان ينسخ احدهما بدون الاخر واما
وصف الحكم س عطف على قوله واما الحكم فقط م فقد اختلفوا ان الزيادة
على النص نسخ او لا وذكروا انها لما بزيادة جزء كزيادة ركعة مثلا على ركعتين او شرط
كالايمان في الكفارة او بما يرفع مفهوم المخالفة كما لو قال في السائمة زكوا بعد قوله في
السائمة زكوة وهي نسخ عندنا س اي الزيادة على النص نسخ عندنا م وكجب اربعة
الثالث اذ لا يقول بالمفهوم س اي بمفهوم المخالفة اعلم ان في المحصول واصول ابن الحاجب
ذكر ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء او بزيادة الشرط او بزيادة ما يرفع مفهوم
المخالفة وقد ذكر الخلاف في كل واحد من هذه الثلاثة ومعنى ان الزيادة نسخ عندنا
حنيفة رضي الله عنه فانه يجب لبقاء الثالث اذ الزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة م
لا يكون نسخا عند ابي حنيفة رضي الله عنه بناء على انه لا يقول بمفهوم المخالفة م وعند الشافعي
رحمه الله مطلقا وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ ان غير الاصل عن كونه ما
هو كما هو قبل الزيادة كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد القذف
والتعبير في الثلاثة بعد ما كان في الاثنين كالشاهد اليمين س كان في الكتاب

التحسين اثنين سهادة رجلين او رجل وامرأتين فخالفه زفر رحمه الله امرأ
ثالثا وهو الشاهد ويمين المدعي م لكن الاخبرين لا يستقيمان على هذا التفسير س اعلم
ان ابن الحاجب لما رد هذا المثال اول مثل بزيادة ركعة في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم
لانه على تقدير الزيادة ان اتى به كما هو قبل الزيادة تحت الاعادة والمثالان الاخيران وهما
زيادة عشرين في حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان على هذا التفسير فانه غير تغيير الاصل
بانه لو اتى به كما هو قبل الزيادة تحت الاعادة وانما قلنا انهما لا يستقيمان على هذا التفسير لان
هاتين الصورتين ان اتى به كما هو قبل الزيادة لا تحت الاعادة م وقد علم ان صار الكل شيئا واحدا
كزيادة ركعة لا كالوضوء في الطواف واختار في قول الحسين س وكزيادة المحصول او امور
ابن الحاجب ان المختار قول الحسين م وهو انه لا شك ان الزيادة تبدل شيئا فان كان س
اي الشيء المبدل م حكما شرعيا يكون نسخا والا فلا اي ان كان عدما اصليا فلا لانا ان زدنا
الجزء اما بالتجزئتين او ثلثة بعد ما كان الواجب واحدا او احدا اثنين فترفع حرمة الترك واما
ما يجاب بس زايد فترفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط هذا دليل على ان الزيادة نسخ كما هو
مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه وتقريره ان الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة
الجزء وزيادة الشرط اما زيادة الجزء فانما يكون بملائة امور الاول بالتجزئة في اثنين بعد
ما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك كل الواجب الواحد والثانية بالتجزئة
ثلثة بعد ما كان الواجب اخذ الاثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك احد الاثنين والثالث
ما يجاب شيء زايد فالزيادة هنا ترفع اجزاء الاصل واما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء
الاصل وهذا ما قال في المتن كزيادة الشرط م والكل حكم شرعي مستفاد من النص وايضا
المطلق يجب على اطلاقه كما ذكرنا س اي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد اثنين
واجزاء الاصل احكام شرعية م قالوا حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لانها
اما ثبتت اذا لم يكن شيء آخر خلفا عنه والاصل عدمه س قد ذكرنا ان التخيير يرفع حرمة الترك
وهي حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لان حرمة الترك
لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة اذا لم يكن شيء آخر خلفا عنه اما اذا كان شيء آخر خلفا

البعض م

عن ذلك الواجب الواحد لا يكون تركه حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف
وعدم الخلف عدم اصلي وكل حكم مبني على عدم اصلي لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك
ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون حكما نسخا م فعلم ان التخيير بين غسل
الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وكذا [illegible] لا يستقيمان على هذا التفسير
الحسين بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله
تعالى فان لم يكونا رجلين س هذا تنبيه على مذهب الحسين فنص الكتاب اوجب
غسل الرجل على التعيين فهكن ان تثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر
الواحد والنص اوجب التيمم على التعيين عند عدم الماء فهكن ان يثبت بخبر الواحد
التخيير بين التيمم وبالنبيذ عند عدم الماء وايضا النص اوجب رجلا وامرأتين عند
عدم الرجلين فهكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامرأتين وبين الشاهد
واليمين م فلذا حرمة الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لا به س اي لا بعدم
الخلف يعني عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم
الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان الامر كما توهم لم يكن شيء من الاحكام حكما
شرعيا اذ هكن ان يقال حرمة ترك الصلوة والصوم وغيرها او وجوبها مبنية على عدم الخلف
م وايضا التخيير ليس باستخلاف ادلة الاول الواجب احد امور فالباقي الاصل لكن الخلف
كانه سوى فلا يكون س اي الاستخلاف م نسخا وان كان نفي المسح والمسح ثبت بخبر مشهور
س اي وان كان الاستخلاف نسخا نفي المسح على الخفين والوضوء بالنبيذ ثبت بالخبر
المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جايز عندنا م وقد تقدم قول الله تعالى فلم تجدوا رجلا وامرأتان اي فالواجب
هذا فيكون الشاهد واليمين ناسخا س ثم اورد النزوع على ان الزيادة نسخ عندنا
وقال م فلا يزاد التغريب على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء وموس اي
الوضوء م على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان على جميل الفرض بخبر الواحد س يوهم
الى الكل م والاتيان على الرقبة بالقياس س اي لا يزاد قيد الايمان على الرقبة بالقياس
بالقياس على كفارة القتل م يرد هنا الكم اوتم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد

حتى وجبا ولنا لم تثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم
فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه
بدليل ظني فقد تدم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزاد به وصف الوجوب
ويمكن ان يجاب بانا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب
لانا لم نقل بعدم اجزاء الا اصل الا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ حينئذ
بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركها وبهذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا لانا
مثل هذا في الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء لان الوضوء ليس عبادة
مقصودة بل هو شرط للصلوة فلا يمكن ان يكون شيء من اجزائه واجبا لعينه بمعنى انه
لو تركه يأثم بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا تكون الصلوة الا به فان قلنا بوجوب
النية والترتيب بمعناه انه لا يصح الصلوة الا بهما فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الاصل
الصلوة التي هي الاصل وهذا يرد ان ابا حنيفة رضي الله عنه جعل الصلوة واجبا ولم
يجعل بالكلية في الوضوء فلله در ما ادق نظره في احكام احكام هذه الشريعة الغراء
هو الذي اصله ثابت وفرعه في السماء فصل في بيان الضروري وهو على اربعة انواع
الاول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى ووورثه ابواه فلامه الثلث يدل على ان
البقية للاب وكذا نصيب المضارب س اي اذا بين تعيين البقية لرب المال قياسا
واستحسانا م وكذا نصيب رب المال استحسانا للشركة في صدر الكلام س اي اذا
بين تعيين البقية للمضارب استحسانا لا قياسا لان المضارب انما يستحق الربح بالشرط
ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق لان الربح نماء ملكه فيكون له حتى اذا فسدت
المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر عمله هذا هو وجه القياس واما وجه
الاستحسان فمذكور في الكتب م والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب
الشرع عن تغيير امر يعاينه يدل على حقيقته وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة
رضي الله عنهم عن تقويم منفعة البضع في ولد المغرور س دون ان عمر رضي الله عنه حكم فيمن
سرق جارية فاستولدها ثم استحقت بعد الجارية على المستحق ورد فيه الولد والعقر وكان

شاور عليا رضي الله عنه ولسنهر من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر عليه احد ولم ينقض برد
قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما جاز الاعراض عنه بعد ما رفعت اليه القضية وطلب منه
القضاء بما للمولى عليه م وكذا سكوت البكر البالغة عند بيانا لحالها التي توجب الحياء
وكذا السكوت س عند بيانا اي عند اقرار الحال في الناكل وهو ان امتنع عن اداء ما لزمه
وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن
بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان تكون اليمين
كاذبة ان حلف ولا تكون كاذبة الا ان يكون المدعى محقا في دعواه م والثالث ما جعل
بيانا ضرورة دفع الضرر كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا
س دفعا للغرور عن الناس م وكذا سكوت الشفيع س عند تسليما لانه ان لم يجعل
تسليما فاذا امتنع المشتري عن التصرف يكون ذلك ضررا له وان لم يمتنع وتصرف لم ينقض
الشفيع تصرفه بتضرر المشتري ايضا م والرابع ما ثبت ما كم لضرورة الكلام
نحو له علي مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة يكون الاخير بيانا للاول وعند
الشافعي رحمه الله الكل مجملة عليها لانها كلها مائة وثوب ومائة وشاة لنا ان حذف المعطوف
عليه عند العدد متعارف للتخفيف نحو بعت بمائة وعشرة دراهم ونظائرها فيحمل على ذلك فيما هو
مقدر بخلاف العبد والثوب على انها لا تشتبه في الذمة س فقوله فيحمل على ذلك راجع على
حذف المعطوف عليه فالحاصل انه اذا ذكر بعد المائة عدد مضاف كدرهم مائة وثلثة اثواب
فان الاخير بيان لمائة بالاتفاق فان كان بعد المائة شيء من المقدرات كالدرهم والدينار
والقفيز نجعله بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع كونهما مقدرين فاذا قال له على
مائة ودرهم فلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله مائة وثلثة اثواب اما اذا كان بعد
المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله لمائة وثوب ومائة وعبد لا نجعله بيانا
للمائة م الركن الثالث في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى
الله عليه وسلم في عصر على حكم شرعي بعض العلماء قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم
قالوا على امر حتى يعم الحكم الشرعي وغيره واعلم ان الاحكام اما دينية واما غير دينية كالحكم

بان السقوط بنا مسهل فان وقع الاتفاق على مثل هذا او لم يقع فهما سواء حتى لا ينكره
احد لا يكون كذا لك يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق او لا اما الاحكام
الدينية فاما ان تكون شرعية او غير شرعية والمراد بالحكم الشرعي ما ذكرت في اول
الكتاب انه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك فادراكه اما بالحس
او بالعقل وكل منهما يفيد اليقين فان كان الامر حسيا ماضيا فالاجماع عليه
يكون اخبارا فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد عليه السلام ولا
يشترط له الاجتهاد بل يكون من سبيل الاخبارات وان كان حسيا مستقبلا كالامور
الاخروية واشراط الساعة مثلا فغير قطعي لا يمكن الا بالتلقي عن مخبر صادق يوقف
على المغيبات كالنبي مثلا فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك امر مستقبل
لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عن من يوقف على الغيب فرجع
الى الامر الاول وسواء ان يكون محسوسا ماضيا وان كان امرا مدركا بالعقل فالعقل
عند النفي قاض للعلم سواء الا اجماع بخلاف الشرعيات فان مستند الاجماع لا يكون
قاطعا ثم الاجماع عند قطعيته يوجب العلم في امور الاولى في ركنه وهو الاتفاق وهو
العزيمة فيه ان عند ذلك بالكل منهم او بعلمهم به والرخصة ان يتكلم البعض او
يعلم به ويسكت الباقي بعد علمه وذلك بالهم ومضي مدة التامل وعند البعض لا يشترط
السكوت لان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة رضي الله عنهم في مال فضل عنده و
على رضي الله عنه ساكت حتى سأله فروى حديثا في قسمة الفضل لما شاور عمر رضه
الصحابة في ذلك اشار بعض الصحابة رضه بتاخير القسمة والباقي سكت الى وفت الحاجة
وعلي رضه ساكت حتى سأله فقال علي رضه اري ان تقسمه بين المسلمين وروى في ذلك
حديثا فعمل عمر رضه بذلك ولم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى شافهه وصرح على
السكوت مع ان الكل عنده خلافهم م وشاورهم في اسقاط الجنين فاشاروا
بان لا غرم وعلي رضه ساكت فلما سأله قال اري عليكم الغرة فلم يكن سكوته
تسليما س روى ان عمر رضه ضرب امراة لجناية فاسقطت الجنين فشاور الصحابة رضه

قالوا
لا غرم عليك فانك مؤدب وما اردت الا الخير وعلي رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال
ارى عليك الغرم ولانه قد يكون للهيبة كما قيل لابن عباس رضي الله عنهما ما منعك ان تحرم
نقوله في العول فقال هبته وقد ذكر الامام سراج الدين في شرح الفرائض ان العول ثابت
على قول الصحابة رضي الله عنهم باطباق عند ابن عباس وهو مذهب النقص على السواء وبنات
الابن والاخوات لاب وام او لاب مثالهم زوج وام واخت لاب وام فعند العامة
من ستة وتعول الى ثمانية وعند ابن عباس رضي الله عنهما للزوج النصف ثلثة وللام الثلث
اثنان وللاخت الباقي واحد وهذه اول مسئلة وقعت في نوبة عمر رضي الله عنه فاشار الى العباس
الى ان يقسم المال على سهامهم فقبلوه منه ولم ينكره احد وكان ابن عباس يومئذ صبيا فلما
بلغ خالف وقال من شاء باهلته ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في المال نصفين
وثلثا فقيل له هلا قلت ذلك في عهد عمر رضي الله عنه قال كنت صبيا وكان عمر رجلا مهيبا
فهبته وقد يكون للتامل وغيره س اي يكون السكوت للتامل وغيره من الاسباب المانعة
للاظهار م ولنا ان شرط التكلم من الكل معتبر عرفا وعادة والمعتاد ان يتولى الكبار
الفتوى ويسلم سائرهم ولما كان الحكم عنده محالفا فالسكوت حرام والصحابة لا يتهاونون
بذلك ولما سكوت علي رضي الله عنه لم يكن حملة على انه افتوا به من امساك الحال س
اي ما انفصل عنده م وعدم الغرم عليه س اي في مسئلة الاسقاط كان حسنا الا ان ادا
الصدقة والتزام الغرم صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء والعدل كان
احسن وبعد التسليم س اي بعد تسليم انه ما افتوا به لم يكن حسنا وكان خطاء م السكوت
بشرط الصيانة عن الفوت جائز وذلك الى آخر المجلس تعظيما للقضاء وحديث الدرة غير صحيح
لان الخلاف والمناظرة بينهم في مسئلة العول اشهر من ان يخفى على عمر رضي الله عنه وكان عمر البين
للحق وان صح فيحمل على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لا عن بيان مذهبه س
فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما سوغ عنده لئلا يكون شيطانا اخرس
لسكوته عن الحق لكن المناظرة غر واجبة وكان ابن عباس رضه انما اعتذر عن
الكف عن المناظرة التي لم تكن واجبة عليه م ولما شرطنا مضي مدة التامل لم ترد

قول م

السهوة التي ذكرت وهي ان السكوت قد يكون للتامل م مسئلة اذا اختلف الصحابة
رضي الله عنهم في قولين يكون ذلك اجماعا على نفي ثالث عندنا واما غير الصحابة
فكذا عند بعض مشايخنا وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة او لا يجوز ان يظن بهم شيء
اصلا س نظيره انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد
بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل
ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الجد مع الاخوة فعند البعض كالاعمام للجد
وعند البعض المقاسمة فهو ان الجد ثالث لم يقل به احد واختلفوا في علة الربوا
فعندنا العلة هو القدر مع الجنس وعند الشافعي رحمه الله الطعم مع الجنس وعند
مالك الطعم والادخار مع الجنس فالقول بالعلة دون ذلك لم يقل به احد
واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث
الكل في المسئلتين وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض فالقول بثلث الكل في احديهما
وثلث الباقي في الاخرى لم يقل به احد واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة
فعند البعض لا فسخ في شيء منها وعند البعض في الفسخ ما بقيت في كل منها فالقول
بالبعض دون البعض بالثالث لم يقل به احد ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل
واختلفوا في الخارج من غير السبيلين فعند البعض عشر الجرح فقط واجب وعند
البعض عشر الاعضاء الاربعة فقط واجب فشمول العدم او شمول الوجوب
بالثالث لم يقل به احد وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس المرأة
والمذكر وعند الشافعي اليس بناقض لا الخروج فشمول الوجوب او شمول العدم
لم يقل به احد وقال بعض المتاخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث
ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول الصورتان
الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا اما لان الواجب ابعد
الاجلين واما لان الواجب وضع الحمل لهذا يشبه اجماعا مركبا فانه الاشتراك وهو
عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة اتفاق الترتيب واقع على عدم

حرمان الكل ومثال الثانية الاخيرة فانه ليس في صورة الخطأ المحالفة لمذهب
واحد لمخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا لزم ان كل مجتهد وافق صحابيا
او مجتهدا في مسئلة لزمه ان يوافقه في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان عند
ابن مسعود رضي الله عنه الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها بوضع الحمل
فابن حنيفة رضي الله عنه وافقه في ذلك ولم يوافقه في ان المحروم يحجب حجب النقصان
عنده ولم يقل احد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع اسقاط الحجب
منتف اجماعا اما عند ابن مسعود فلثبوت البلوى واما عند غيره فلاسقاط الاول
ومثل هذا كثير فان المجتهدين وافقوا بعض الصحابة في مسئلة مع انهم خالفوا ذلك
البعض في مسئلة اخرى اقول التمسك بالاجماع المركب وبعدم القائل بالفصل
مشهور في المناظرات وابطاله على الوجه الذي نقلته عن بعض المتاخرين ليس
بحق بل الحق في ذلك والله اعلم انه ان كان الغرض التزام الخصم يكون مقبولا في هذا
الغرض كما يقال في الوجوب في الحلي ان الوجوب في الضمار لا يخلو من ان يكون ثابتا
او لا فان كان يكون ثابتا في الحلي قياسا وان لم يكن ثابتا في الضمار يكون ثابتا في
الحلي اذ لو لم يثبت في الحلي يلزم العدم في الضمار مع العدم في الحلي وهذا
منتف اجماعا فهذا لا يفيد حقية الوجوب في الحلي لكن يفيد نفي ما قاله السائل
فانه لو لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم العدمان وهو منتف اجماعا عند السائل اما ان لم
يكن الغرض الزام الخصم بل اظهار ما هو الحق فاعلم ان التفصيل الذي اختاره
بعض المتاخرين وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز
احداثه كلام غير مفيد لانه لا يخفى ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا
عليه كان مردودا والخصم يسلم هذا الحكم لكن يدعي ان القول الثالث مستلزم
لابطال ما اجمعوا عليه في جميع الصور اما مسئلة واحدة كما في مسئلة العدة
وحرمان الجد واما في مجموع المسئلتين في مسئلة الروح او الزوجة مع الابوين
احد المحمولين ثابت وهو ثلث الكل في كليهما او ثلث الباقي في كليهما فالقول

سلك الكل في احدهما دون الآخر مخالف للاجماع وكذا في القيء بالعيوب في مسئلة
الخارج من غير السبيلين احدى الطهارتين واجبة اجماعا فالقول بان لاشيء منها واجب
مبطل للاجماع وكذا في الحلق والضمد وكذا القول بان العدة احد كونة بوضع الحمل
مع اسقاط الحمل المذكور مبطل للاجماع فالشافعي في غير صورة يلزم فيها بطلان الاجماع
عن صورة لا يلزم ذلك فلا بد من ضابط وهو ان القولين ان كانا يستركان في امر
في الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية فحينئذ يكون القول الثالث مبتدعا
لابطال الاجماع والا فلا نعتد ذلك نقول ان المختلف فيه اما حكم متعلق بمحل
واحد او حكم متعلق باكثر من محل واحد اما الاول كمسئلة العدة والجد مع الاخوة
فان القولين يستركان في ان العدة لا تنقضي بالاشهر وحدها وان الجد لا يحرم وكل منهما
امر واحد وهو حكم شرعي واما مسئلة الربوا فعلية القدر مع الجنس والطعم مع الجنس
لا يستركان في امر واحد وهو حكم شرعي ولو جعل مفهوم احد الامرين او احد الامور
امرا واحدا فذلك ليس بامر موجود في الحقيقة واحد بل واحد اعتباري ولو كان امرا واحدا
فليس حكما شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين فان الواجب احد الغسلين
اما الوضوء او غسل المخرج فهما يستركان في امر واحد وهو حكم شرعي وهو وجوب
التطهير فالتطهير واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل
المخرج عند الشافعي رحمه الله فالقول بان لاشيء من التطهير واجب خلاف الاجماع واما
بان كل واحد واجب فلا يكون مخالفا للاجماع ولو قبل الاقتران ثابت بالاجماع
فصول الوجود مخالف للاجماع فصول الاقتران هنا ليس حكما شرعيا اي لم يحكم
الشرع بان المنافاة بانتهاء احدهما حتى يلزم من عدم احدهما وجود الآخر بخلاف ما اذا
كان الاقتران حكما شرعيا كما اذا اخبرت امرأة ان زوجها الغائب مات فتزوجت
وولدت فجاء الزوج الاول فعندنا ثبت نسب الولد من الاول وعند الشافعي
رحمه الله من الاخير فثبوته من كليهما وعدم الثبوت من احدهما فتنتفي احداهما
في هذه الصورة الاقتران حكم شرعي واما البائنة فاما ان يكون الثابت عند

البعض الوجود في صورة مع العدم في الاخرى وعند البعض عكس ذلك مسئلة الخارج والمس
فالقول بان كلا منهما ناقض او ليس بناقض سيء منهما ناقضا لا يكون خلاف الاجماع
فان القول بانتفاض كل منهما مخالف لقول ابي حنيفة رضي الله عنه في مسئلة المس والقول
الشافعي رحمه الله في مسئلة الخروج وليس شيء منهما مخالفة الاجماع ولو جعل الحكمان حكما
واحدا كما يقال الانتقاض في الخروج مع عدمه في المس قول ابي حنيفة رضي الله عنه انهما ليستركان
في امر واحد ولو جعل احد الامرين مستركا فقد مر ولو قيل مستركان في حكم شرعي وهو عدم
جواز الصلوة فان من احتجم ومس المرأة لا تجوز صلوته بالاجماع اما عندنا فللاحتجام
واما عندهم فللمس فالذي يخطر ببالي ان لا يقال ان هذه الصلوة باطلة اجماعا لان
الحكم عندنا انها لا تجوز للاحتجام والحكم عند الشافعي انها لا تجوز للمس وكل من الحكمين
منفصل عن الآخر لا تعلق لاحدهما بالآخر يمكن ان ابا حنيفة رضي الله عنه يكون مخطئا
في الخروج مصيبا في المس والشافعي رحمه الله يكون مخطئا في المس مصيبا في الخروج اذ ليس
من ضرورة كونه مخطئا في احدهما ان يكون مخطئا في الآخر واما ان يكون القائل عند البعض
في الوجود في الصورتين وعند البعض العدم في الصورتين وسمي هذا عدم القائل بالفصل
واما الاجماع المركب فاعلم ان هذا كمسئلة الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين ومسئلة
النسخ بالعيوب فان الثابت شمول الوجود او شمول العدم فيجب ان نظر ان شمول الوجود
وشمول العدم ان كانا مستركين في حكم واحد شرعي فحينئذ يكون الافتراق ابطالا للاجماع
نظيره انه ليس للاب والجد اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعي رحمه الله
منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاجبار للاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول
الوجود وشمول العدم يستركان في حكم واحد شرعي وهو وجوب المساواة فان الاب كالجد
شرعا عند عدم الاب فالمساواة منهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين
فان مساواة الزوج والزوجة في ان للام ثلث الكل او ثلث الباقي لم يثبت حكما شرعيا ولكن
في العيوب الخمسة المساواة منها لم تثبت حكما شرعيا واما ان يكون الثابت عند البعض احد
امريهما العدم في الاخرى وعند البعض الوجود في كليهما او العدم في كليهما جوازا

النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي رحمه الله وجواز كليهما عندنا حنيفة رضي الله عنه
فجواز النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازها او جواز الفرض دون النفل خلاف
الاجماع وكبيع الملاقيح والبيع بشرط فاسد الثاني عند الملك عندنا حنيفة رضي الله عنه
دون الاول وعند الشافعي رضي الله عنه كل منهما لا يفيد الملك فالملاقيح فالملاقيح متفق
عليها فالقول بافادتها الملك او افادة الملاقيح لا البيع بالشرط خلاف الاجماع هذا اعلم
التحقيق في هذه المسئلة م واما الثالث فمن شرط اهلية من ينعقد به ومن لكل مجتهد ليس فيه فسق
ولا بدعة فان الفسق يؤثر التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس
اليها وليس من الامة على الاطلاق وسقطت العدالة بالتعصب والسفه وكذا بغير
س اعلم ان البدعة لا تخلو من احد امرين اما تعصب واما سفه لانه ان كان وافر
العقل عالما بقبح ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق ويكابر فهو التعصب وان لم يكن وافر
العقل كان سفيها اذ السفه خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التامل واما
المجنون فهو عديم الحالة فالمفتي الماجن هو الذي يعلم الناس الحيل م واما عامة
الناس فقيها لاحتياج الى الرأي كفول القرآن وامهات الشرائع داخلون في الاجماع عن
دنيا محتاج لا عبرة بهم اعلم ان الاجماع يثبت عين احدهما اجماع يفيد قطعية الحكم الى
الاجماع لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعية بان يكون سند الاجماع موجبا
للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة تاكيد فضل القرآن وامهات الشرائع من هذا القبيل
والاجماع الاول لا ينعقد بانفي مخالف احد ودلكر المخالف ومخالف آخر في عهد آخر لا يكفر
بالمخالفة واما الاجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم قطعي بدونه وليس المراد انه لو وافق
جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر الجاحد بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوام
المخالفة حتى لو خالف احد يكفر م وبعض الناس خصوا الاجماع بالصحابة لانهم علموا الامور
من امور الدين والبعض بعترة الرسول صلى الله عليه وسلم لظنهم انهم عن الرجس والبعض
باهل المدينة س لقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها والخطا خبث م الا ان بعض
الامور زائدة على الاهلية ومايدل على كونه حجة لا يدل على لزوم الاختصاص بمن

هذا وعند البعض لا يشترط انقراض الكل بل الاكثر كما قال عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم
وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما لم يفرغ احد من اهله لا يكون اجماعا وربما كان
احد الصحابة رضي الله عنهم والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم
عامة المسلمين ممن هو امة مطلقة والمراد بالامة المطلقة اهل السنة والجماعة
دون اهل البدع واما الثالث ففي شروطه انقراض العصر ليس شرطا عندنا وعند الشافعي رضي
شرط ان يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه بتحقق الاجماع فلا عبرة
بعدم رجوع البعض حتى لو رجع لا عبرة عندنا مسئلة شرط البعض كونه مجتهدا
غير مجتهد فيها في زمن الصحابة رضي الله عنهم فعلوا الخلاف المتقدم ما نافى الاجماع
المتاخر لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله لا لعينه ودليله باق ولان نفي
هذا الاجماع تفضيل بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه لان المعتبر انقراض اهل
العصر وقد وجد ودليله كان دليلا لكنه لم يبق حجة اذ انزل نص بعد الدليل بالقياس
فلا يلزم التضليل الذي ذكر س اعلم ان الصلال اما ان يكون بالنظر الى الدليل او
واما ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل اي يكون الدليل مقبولا فاذا شرائطه
ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو حق عند الله تعالى فان اراد تضليل الصحابة
بالمعنى الاول فلا نسلم لزومه لان الصحابة اذا اختلفوا واقام كل واحد منهم دليلا فاذا
شرائطه لا يكون احد منهم ضالا ولا مخطيا بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم
على احد الطرفين بدليل المخالف لم يتبين الان دليلا لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع
لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل لم يكن بدليل ذلك متروكا بشرائطه فلا يكون تضليلا
بالنظر الى الدليل وان اراد بالمعنى الثاني فلا نسلم ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى
الحكم ممتنع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة بعض
لا بعينه وهم ذلك لا شك ان احدهم مخطئ نظرا الى الحكم لان الحق عند الله تعالى واحد عندنا
فالحاصل انهم ان اراد بالتضليل التضليل بالنسبة الى الدليل فالتضليل غير لازم

دون

واما اجماع لا يفيد قطعية الحكم م

فان الخطا

لان دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلا في زماننا حدوث الاجماع وان اراد
التفضيل بالنسبة الى الواقع فلا نسلم امتناعه لان المجتهد يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف
في مسئلة فلا شك ان احدهما بالنسبة الى الواقع والى علم الله تعالى مخطئ وضال م واما الرابع
فهو جيد وهو ان تثبيت الحكم بنيابة حتى يكتفي بواحد لقوله تعالى ونتبع غير سبيل المومنين فان
قبل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع فلعل كلا بل واحد والا لم يكن في ضم
الى المشاقة فايدة س اول الاية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اي نجعله واياها تولى من الضلال
ووجه الاستدلال انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المومنين في الوعيد ولا شك ان
مشاقة الرسول وحدها تستوجب الوعيد فلولا ان لاتباع الحد كور حرام لم يكن في ضمه الى
فايدة فكان الكلام حشوا ركيكا كما لو قال من يشاقق الرسول ويا كل الخبز واذا كان اتباع غير
سبيل المومنين حراما ولا شك ان اتباع سبيل من السبل واجب لقوله تعالى قل هذه سبيلي
الاية فيكون الواجب اتباع سبيل المومنين ثم سبيل المومنين لا يمكن ان يكون عين قول
النبي عليه اللام لانه ان كان كذلك فاتباع غير يكون مخالفة الرسول عليه اللام ولا يكون المعطوف اي
الاتباع غير المعطوف عليه وهو المشاقة ولا يمكن ان يكون سبيل المومنين اجماعا ما لا بد حل
فيها ما اتى به النبي عليه اللام اذ لو كان كذلك كان ما اتى به النبي عليه اللام غير سبيل المومنين
فيكون اتباعه داخلا في الوعيد فيكون سبيل المومنين مجموعا مركبا مما اتى به النبي عليه اللام
ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع فان شرط لكونه واجب الاتباع اتفاق الامة حصل
المطلوب وان لم يشترط فمع عدم الاتفاق اذا كان واجب الاتباع فمع تحقق الاتفاق اولى
ان يكون واجب الاتباع فان قيل انه كان سبيل المومنين مركبا مما اتى به النبي عليه اللام
ومن غيره فما المانع ان يكون غير سبيل المومنين فاتباعه يكون داخلا في الوعيد
قلنا لا يكون غير سبيل المومنين لان جزء الشيء لا يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق
عليه انه عينه لان من له عشرة دراهم فقط يصدق ان يقول ليس لي عشرة غير عشرة دراهم
مع انه يملك احد العشر واعلم ان هذا الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس بقوي

لانه يمكن ان يكون ما اتى به النبي عليه اللام غير سبيل المومنين مع انه لا يكون المعطوف غير
المعطوف عليه لان مشاقة الرسول عليه اللام غير مفهوم اتباع غير سبيل المومنين
وهذا الغير كاف لصحة العطف لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان
اطاعة الرسول اطاعة الله تعالى في الوجود الخارجي وهو لقوله تعالى ومن يطع
الرسول فقد اطاع الله لكنه غير بحسب المفهوم م وقوله تعالى كنتم خير امة الاية اخبر
توجب الحقية فيما اجمعوا عليه س لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فاذا
بعد الحق الا الضلال فلا شك ان الامة الضالين لا يكونون خير الامم على انه قد
وصفهم بقوله يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر فاذا اجمعوا على الامر بشيء يكون
ذلك الشيء معروفا واذا انهوا عن الشيء يكون ذلك الشيء منكرا فيكون اجماعهم حجة
م وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا والوسط العدالة ومنه قال تعالى اوسطهم وكل
الفضايل منحصرة في التوسط بين الافراط والتفريط س فان الرذايل رؤس الفضايل
الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة متممة لكمال القوة العقلية وهي متوسطة
بين الجربزة والغباوة وتوسطه ان تنتهي القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول اليه
ولا يتجاوز عن الحد الذي يجب ان يتوقف عليه ولا يتعمق فيما ليس من شانه التعمق
كالتفكر في المتشابهات والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر والشروع بمجرد العقل
في المبدا والمعاد كما هو دأب الفلاسفة والعفة هي متممة تهذيب القوة الشهوانية
وهي متوسطة بين الخلاعة والخمود والشجاعة متممة القوة الغضبية وهي متوسطة
بين التهور والجبن وانما حمد فيها التوسط لان النفس الحيوانية هي مركب
الروح الانساني فلا بد من توسطها لئلا تضعف عن السير ولا تجمح بل تنقاد
للروح ثم التوسط في الكل هو الذي هو الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة فلهذا فسر الرسول
بالعدالة فالعدالة تقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم وتمنع الزيغ عن سواء السبيل
م وقوله عليه اللام لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عليه السلام ما راه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن س وهذه من الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة وقوله

الحوادث من الوحي الصريح وتثبت احكامها مهلة لا يكون الدين كاملا فلا بد ان يكون
للمجتهدين ولاية لاستنباط احكامها من الوحي فانه لو استنبط المجتهدون في عصر واحد
حكما واتفقوا عليه يجب على اهل ذلك العصر قبوله فانتفاؤهم صار بينة على ذلك الحكم فلا يجوز
بعد ذلك مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات
وقوله تعالى وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وايضا قوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الا ليتفقهوا يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفتهم المتفقهة
فانه اذا قالت الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحي صريح وامروا اقوامهم به يجب قبوله فانتفاؤهم
صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم فاولو الامر ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه
صريح الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا هم الحكام فان لم يكونوا مجتهدين ولم يعلموا الحكم
يجب عليهم السؤال من اهل العلم والاخبار لقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن في السؤال فائدة
تجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعد لما مر وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل
قوما بعد اذ هداهم يدل على انه لا يلقي في قلوب قوم هم العلماء المهديون خلاف الحق لكونه
ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها فالهمها
فجورها وتقويها قد افلح من زكيها يدل على ان النفس المزكاة يلهمها الله تعالى الخير والشر
لا سيما عند الاجتماع والنفس المزكاة هي المشرفة بالعلم والعمل وايضا العلماء اذا قالوا ان
الاجماع حجة قطعية تم اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا الا وان يكون الدليل الدال عليه
قطعيا فاخبارهم بان القطعي الاجماع حجة قطعية اخبار بان قد وصلوا الى دليل دال
على انه حجة قطعية اذ لو لا ذلك لا يكون كلامهم الا كذبا والعياذ بالله ان يكون بهذا القول العلماء العاملون
المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطؤهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا
لانه لا يفيد القطعية عندهم ولا الاجماع للدور بل الدليل الذي هو الوحي فصار كان
كل واحد قال انه وصل الى من الكتاب والسنة ما يدل على انه حجة قطعية واذا قالوا هذا

ومن يساقول الرسول فقد عرفت ما عليه واما غير من الايات فدلالته على ان اتفاق
مجتهدي عصر حجة ليس بتقويد ما ذكرنا من اخبار الاحاد فبلوغ مجموعها الى حد التواتر
غير معلوم والاجماع دليل قاطع يكفي واحد فيجب ان يكون الدلائل الدالة على انه دليل
قاطع قطعية الدلالة على هذا المطلوب فانا اذكر ما سنح بخاطري فاقول القضايا التي
عليها تواطأ احد منها ما اتفق عليه جميع الناس نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع
يجب ان يكون يقينيا يضاهي المتواترات والمجربات لان الناس اذا اتفقوا على قضية فلو لم
تكن ثابتة عندهم فتواطؤهم على الكذب مما يحيله العقل اذ لو لا ذلك لالتزم القدح في
المتواترات وان كانت ثابتة عندهم فيحكم العقل به ان لم يتوقف على السمع فان كان واجبا
على التدين تصور الطرفين في نفس الامر بديهة او كسبا فهو المطلوب وان كان واجبا
في اعتقادهم الا انه خطأ فوقوع الخطأ بحيث لم ينبه عليه احد من الانبياء والكلم
والعلماء وغيرهم مما لا يليق به ان لا اعتماد على العقل اصلا وايضا
الكلم الفرد الذي ليس معناه الا انه ما يقع في العقول وان لم يكن واجبا اصلا لكن وقع
اتفاقا فالاتفاق لا ينكر ولو لا ذلك لالتزم القدح في المجربات وان توقف على
السمع فان حكم العقل بوجوب قبوله بان يحكم بامتناع الكذب من قائله فهو المطلوب
وان لم يحكم فاتفاق الجمهور على قبوله من غير وجوب بالغ لما مر فان قلت لم لا يجوز
ان واحدا من اهل الشوكة حكم به واتبعه متابعوه ثم بعد ذلك راعه الناس كما شاهدنا
من الرسوم والعادات قلت كلامنا فيما يعتقد الناس انه حسن او قبيح عند
الله تعالى فلا يرد ذلك على ان الانبياء واهل الحق لم يخافوا ان يخبرهم الناس على
ترك الرسوم بل رفضوها وهم قد اعتقدوا ما نحن بصدده وايضا مثل ذلك لا يجوز
ورد على المتواترات الماضية ولم يقدح فيها والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة
محمد عليه السلام في عصر على امر فهذا من خواص امة محمد عليه السلام فانه خاتم النبيين
فلا وحي بعده وقد قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولا شك ان الاحكام التي ثبتت
بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة ولو لم يعلم احكام الكثير

والمتعدية حكمه فالقياس يقتضي ان العلة في الاصل هذا لتثبت الحكم في الفرع س وذكر فخر
الاسلام رحمه الله ان العلة دون القياس والمتعدية حكمه فالركن ما يقوم به الشيء والحكم
الاثر الثابت بالشيء والمراد ان الشيء الذي يقوم ويتحقق به القياس هو العلة ان العلة
ثم المتعدية اثر القياس فالقياس هو يقتضي ان العلة في الاصل هذا الذي لتثبت الحكم في الفرع
فاثبات الحكم في الفرع وهو المتعدية ثمرة القياس والغرض منه وانما قلنا لتثبت الحكم في
الفرع حتى لو عمل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي رحمه الله لا يكون هذا التعليل قياسا
وهذا احسن من جعل القياس تعديه واثبات الحكم في الفرع لان اثبات الحكم في الفرع معلل
بالقياس والعلة لابد ان تكون خارجة عن المعلول وعلة اثبات الحكم في الفرع ليست
الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة لتثبت المساواة هناك في الحكم م وهو بنيد
عليه الظن بان الحكم هذا لانه القياس يثبت ابتداء س اي القياس يفيد عليه ظننا بان
حكم الله تعالى في صورة الفرع هذا فاذكرنا من اثبات الحكم فالمراد هذا لان القياس
يثبت للحكم ابتداء لان مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا ما قالوا ان القياس يظهر لا يثبت
م واصحاب الظواهر ينفونه ويتمسكهم على ان لا عبرة للعقل اصلا وتمسكهم ان
الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وما كان الكتاب تبيانا لكل
شيء يكون كل الاحكام مستفادا من الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب
م وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين س المراد بالكتاب اللوح المحفوظ
فلا يمكن لهم به جسد وان كان المراد القرآن فالتمسك به كما ذكرنا في قوله تعالى تبيانا لكل
شيء م وقوله عليه السلام قاسوا فما قاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا س لفظ الحديث هكذا
لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثر فيهم اولاد السبايا فقاسوا الى آخره م ولان
العمل بالاصل ممكن وقد دعينا اليه قال الله تعالى قل لا اجد الآية اي دعينا الى العمل
بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية وانما دعينا اليه بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي
الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة الآية فكل ما لا يوجد في كتاب الله تعالى محرما لا يكون
محرما ثابتا على الاباحة الاصلية م ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان القطعي

العمل كان الدليل على انه حجة وحيا متواترا على ان الاجماع الذي ندعي انه حجة اخص
الاجماعات فان قوما قالوا ان اجماع اهل المدينة حجة وقوما قالوا اجماع العترة وليس
لنا كبير بهذا بل نقول لا بد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة واهل المدينة
فادلتهم تدل على بطلانها والاحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقوله عليه السلام يد الله
على الجماعة وقوله عليه السلام من فارق الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله
عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم فالغرض من هذا ان الادلة الدالة على انه حجة
قد وصلت الى العلماء بحيث يوجب العلم اليقيني ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة
ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روي فيه خلافهم فهذا
اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصر بين الاجماع
الذي يتم برجوع واحد منهم واحد اجماع مختلف فيه ايضا واما الخامس في الاركان
السند الناقل يجوز ان يكون سندا لاجماع خبر الواحد او القياس عندنا وعند البعض
لا بد من قطعيته فلنا يكون الاجماع لغوا حسنا وكونه حجة ليس من قبيل دليلية بل
لصيانة كرامة لهذه الامة واما الناقل فكما ذكرنا في نقل السنة م **الركن الرابع في**
القياس وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك مجردة اللغة
الى اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس
وقيل عليه ان التعدية توجب ان لا يبقى الحكم في الاصل وهذا باطل لان التعدية في اصطلاح
الفقهاء المعنى الذي ذكرنا وايضا لا يتصور بعدم بقائه في الاصل بل يتصور بقائه في الاصل
وضعها اللغوي الا يرى ان تعدية الفعل هي ان لا يقتصر على التعلق بالفاعل بل يتعلق
بالمفعول ايضا كما هو متعلق بالفاعل فالمراد هنا ان لا يقتصر ذلك النوع من الحكم على
الاصل بل يسري في الفرع ايضا ولا حاجة الى ان يقال تعدية الحكم المتحد لان التعدية لا
يمكن الا ان يكون الحكم متحدا من حيث النوع وانما الاختلاف انما يكون باعتبار الجملة
لا تدرك مجردة اللغة احتراز عن دلالة النص وذكر هذا القيد واجب لاتفاق العلماء
على الفرق بين دلالة النص والقياس م وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس

فلم يحل اثباته بالاية بشبهة وتصرف س الضمير يرجع الى الاسبات المذكورة م نحو قوله تعالى ولاية طاعة الله

س اى الحكم الشرعي طاعة الله تعالى والمراد بالحكم ههنا المحكوم به م ولا مدخل للعقل في درکها كالمقدرات

س مثل اعداد الركعات وسائر المقادير الشرعية التي لا مدخل للعقل في درکها م بخلاف اوامر الحرب

وقيمة المتلفات وكونها قاتلة الا ترى ان العقل بالاصالة لا يكشف وجه من وجوه العباد ومن يدرك بالحس او العقل

س قوله بخلاف اوامر الحرب جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل

بالرأي اتفاقا فصح سوق بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور م وكذا امر القبلة س اى دون

بالحس او العقل احيانا بالسؤال ومحاذاة الكواكب ونحوهما م والاعتبار محمول على الاتعاظ بالقرون الماضية

س اعلم ان النص المتمسك للتابعين قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ

بدليل سياق الاية م وقوله تعالى وشاورهم في الامر محمول على امر الحرب س اى ان تمسكوا على

صحة العمل بالرأي في الاحكام الشرعية نقول انه محمول على امر الحرب م ولنا قوله فاعتبروا والاعتبار

رد الشيء الى نظيره والعبرة لعموم اللفظ س لا لخصوص السبب والنظير عام يشتمل الاتعاظ وكل قياس

رد الس الى نظيره او الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره ولاستفادة من العبور والركوب بدل على التجاوز

والتندب م فيدل على الاتعاظ عيانا ويحلي القياس ايضا س لان الاتعاظ يكون تاملا بطريق

المنظوم م ان سياق الكلام لم سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ لكن قياس لانه س اورادا

ذكرنا انه يدل على القياس ايضا ان كان على تقدير ان المراد بالاعتبار رد الشيء الى نظيره فالآن نسلم

ان المراد بالاعتبار الاتعاظ ولم يدل على القياس بطريق دلالة النص التي يسمى نحو الخطاب

م ولم قلتم س اي طريق دلالة النص في هذه الصورة م ان في النص ذم قوم بنا على سبب

اعتبارهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار لئلا يكف عن مثل ذلك السبب ليلا يترتب عليه مثل ذلك

الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمه وكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت

وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة النص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس

س قال الله تعالى في سورة الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم

الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين

فاعتبروا يا اولي الابصار فعلى تقدير ان يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه احتنبوا عن مثل

هذا السبب لانكم ان اتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخلنا التعليل على قوله فاعتبروا

جعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ واما تكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية

وهو ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب حتى لو لم تفد هذه القضية التعليل

لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون حد هذا الجزء

صادقا فاذا اثبت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى نفهم من لفظة

الفاء وعلى التعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة النص لا قياسا فلا يلزم الدور

وهو اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف في القياس الذي يعرف

العلة لاستنباط واجتهاد م نظيره س اي نظير القياس وانما اورد هذا النظير هنا لانه لما ذكر ان

القياس في الاحكام الشرعية اعتبار حسب الاعتبار في الامور التي نتعظ بها اراد ان يبين كيفية

الاعتبار في القياس وكيفية لاستنباط العلة م قوله عليه اللام الحفظة بالحاء المهملة والظاء المعجمة

اربعوا الحفظة ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح يصرف الى قوله مثلا بمثل س اي يصرف

الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما في قوله تعالى فرهان مقبوضة يصرف الايجاب الى القبض حتى

يصير القبض شرطا للرهن م فيكون هذا الحال شرطا والمراد بالمثل القدر لانه روي ايضا كيلا

بكيل ثم قال الفضل ربا اي الفضل على القدر لانه فضل خال عن عوض فحكم النص وجوب

المساواة ثم الحرمة تناط على فوتها والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس اذ بهما يتحقق المساواة

وبفقدهما او فقد احدهما يفوت فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات اعتبرناها بالحفظة ايضا حدث

معاذ رضي الله عنه س عطف على قوله فاعتبروا وحديثه ان النبي عليه اللام لما بعث معاذا

الى اليمن قال بم تقضي قال بما في كتاب الله تعالى قال فان لم تجد في كتاب الله تعالى قال اقضي

بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله قال اجتهد برايي قال الحمد لله

الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله م وقد روينا ما سوى ما من عنه عليه اللام س اي

ذكر السنة وتحول عليه السلام اراءت لو كان على ايكر وبن وحديث قبيلة الصلاة م وعمل الصحابة

ومناظرتهم فيه س اي في القياس م اشهر من ان يخفى س ثم شرع في جواب الدلايل المذكورة على نفي

القياس فقال م ويكون الكتاب تبيانا عنها لان التبيان يحصل بالمعنى والبيان بالنظر س ولما

الكلية م

كان الثابت بالقياس ثابتا بعين النص يكون النص الاعلى حكم المقيس بطريق التبيان م واما
قوله ولا دليل لا يابس وكل ما يس يكون في الكتاب بعضه لفظا وبعضه معنى س فالحكم في المقيس عليه
يكون موجودا في الكتاب لفظا والحكم في المقيس يكون موجودا فيه م يعني وفي ذلك تعظيم شان الكتاب
والعبرة للفظ دون معنى س اي في العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب في اعسار نظمه في المقيس عليه
واعسار معناه في المقيس واما منكروا القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط واعرضوا
عن اعسار فحواه واخراج الدرر المكنونة عن بحار معناه وجهلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا
وان لكل حد مطلعا وقد وفق الله العلماء الراسخين العارفين دقايق الفوايد بكشف
قناع الاستتار عن جمال معاني التنزيل م وانكار عليه اللام لقياس بني اسرائيل
نار على جهلهم وتعصبهم لا قدح في قياسنا د التمسك بالاصل س اي الاستصحاب م عمل
بلا دليل س لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقايه فان الممكنات توجد بعد العدم
وتعدم بعد الوجود م وقد لا اجد ليس اجر ابه س اي بالعمل بالاصل م بلا العمل بالنص س
اي بل مامور بالعمل بالنص م وهو خلق لكم ما في الارض جميعا فكل ما لم يوجد حرمته فهو داخل
الى الذي عليه اللام يكون حلالا لانه خلق لكم ونحن نقول ايضا بانه لا يحوز لنا ان نحرم
شيئا مما في الارض بطريق القياس فانه قياس في مقابلة النص م والطعن كاف للعمل س او
جواب عن قوله فلم نحرم اثباته بما فيه شبهة م وهو تصرف في حقه تعالى بعباده ولا يعمل س او
بالقياس م فيما لا يدرك بالعقل س وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل في دركها م

فصل شرطه س اي شرط القياس اعلم ان للقياس اربعة شرايط اولها م ان لا يكون حكم
الاصل س اي المقيس عليه مخصوصا به س اي بالاصل بنص كشهادة خزيمة رضي الله عنه والاحكام
المخصوصة بالنبي عليه اللام م وان لا يكون س اي حكم الاصل م معدولا عن القياس س هذا
هو الشرط الثاني م وهو اما بان لا يدرك العقل كاعداد الركعات او يكون مستثنى عن مستثنى
كاكل الناسي فانه مثلث وكون الصوم س اي العدول عن القياس بايجاب الاداء اما ان لا يدرك
العقل حكم الاصل اي ان لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى
عن مستثنى القياس اي عن طريقة المسلوكة وقاعدته المستمرة كاكل الناسي فانه مستثنى عن

سنن القياس وهو يحقق النظر من كل ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس
عليه فلا يصح قياس الاكل خطأ على الاكل ناسيا م وكتنوع المنافع في الاجان س فانه مستثنى
عن سنن القياس م لانه س اي التنوع م يعتبر الاجراز والاحراز البقاء ولا بقاء للاعراض
س وان منع استحالة بقاء الاعراض فنقول هذه الاعراض اي المنافع لا سكن استحالة بقايها
فالقياس يقتضي عدم تقوم كل مالا يبقى فاذا كان تقومها مستثنى عن سنن القياس لا بناس
تقوم المنافع في الغصب على تقومها في الاجان م وان يكون المعدى حكما شرعيا س هذا هو الشرط
الثالث في موجد معتبر تعبدي كثيرة وهي هنا بنا ما حد الاصل س اي الكفارة والسنة
والاجماع م من غير تغيير الى فرع س متعلق بالمعدى م هو نظير س اي الفرع يكون
نظير الاصل م ولا نص فيه س اي في الفرع والمراد نص دال على الحكم المعدى او عدم م
النص م فلا يسمى اللغة بالقياس س هذا تفريع على قوله حكما شرعيا وانما لا يثبت اللغة
بالقياس لما بينا في الحقيقة والمجاز ان في الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والابل
وغيرها قد يراعى المعنى كما في الناطق والحمار لكن دعاية المعنى انما هي للوضع لا لصحة الاطلاق
حتى لا يطلق الناطق على الدن لتراء المعنى فيه دعاية المعنى لا ولوية وضع هذا اللفظ
لهذا المعنى من سائر الالفاظ م كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو المخامرة فلا يطلق على سائر
الاشربة لانه ان اطلق مجازا فلا بد من قرينة لكن لا يحمل عليه م ارادة الحقيقة وان اطلق
فلا بد من وضع العرب وكذا الرنا للوطء م ولا يقال الذمي اهل للطلاق فيكون اهلا
للظهار كالمسلم س هذا تفريع قوله من غير تغيير م لان الحكم في الاصل س وهو المسلم
حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي بها لعدم الكفارة عنه لعدم اهليته لها
وكذا تعليل الربوا بالطعم فانه توجب في العدديات حرمة مطلقة وهي في الاصل متحدة بعدم
التساوي س حتى لو ورد في التساوي لا يتعدى الحرمة في الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر
والملح ولا يمكن دعاية التساوي في العدديات لان التساوي في الاصل انما هو بالكيل والعدديات
بليست بمكيلة والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا م ولا يصح قياس الخطاء على النسيان في عدم
الانظار س هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره م لانه ليس نظيره لان عذرة دون عذر

ولا يصح ان كان في الفرع نص ش هذا بيان قوله ولا نص فيهم لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا يبطل ش الضمير في قوله ان كان وفي قوله فلا حاجة اليه وفي قوله يبطل يرجع الى القياس م وان لا يغير ش اي القياس م حكم النص ش هذا هو الشرط الرابع فلا يصح شرطية التمليك في الطعام الكفارات قياسا على الكسوة لانها تغير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين وكذا اشتراط الايمان في كفارة اليمين ش قياسا على كفارة القتل م مخالف اطلاق النص وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل مخالف قوله عليه السلام الى اجل معلوم وايضا م تعليل ش اي الشافعي رحمه الله م كما هو في الاصل ش فهذا بيان انه في جواز السلم الحال على المؤجل فساد من احد وجهين انه مغير للنص والثاني ان الحكم لم يعد كما هو في المقيس عليه بل عدي بنوع تغيير وقد بينا في الشرط الثالث بطلان هذا م اذ في الاصل جعلوا الاجل خلفا عن المعقود عليه ليكمل حصوله فيه وههنا اسقط فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل ش من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي م بالتعليل بالقدر ش اي قلنا ان علة الربوا هي القدر والقدر اي الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا فهذا التعليل مغير للنص م وكذا في دفع القيم في الزكوة ش اي غيرتم النص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وغيره مما يدل على دفع عين ما لكم الا في دون القيم م وفي صرفها الى صنف واحد اي غيرتم النص الدال على صرفها الى جميع الاصناف وقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية م بالتعليل بالحاجة ش اي قلنا ان الحاجة العلة وجوب دفع الحاجة عن وجه الفقير وهذا موجود في دفع القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير خلقت لتحصيل جميع الاشياء التي عسى الحاجة وفي دفع عين الواجب قد دفع الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقير الى ذلك الشيء بل يحتاج الى غيره وقد قلتم عد الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هي دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد يوجد فيه الحاجة فالتعليل بالحاجة في الصور تين مغير لحكم النص م وفي جواز غير لفظ تكبير الافتتاح ش اي غيرتم النص وهو قوله وربك فكبر بناء المراد تعظيم الله م مجبور بان لفظ كان نحو الله اجل ونحوه م وفي ازالة الخبث بغير الماء ش اي غيرتم النص وهو قوله

الماء طهور وقوله عليه السلام حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء م قلنا الحد المذكور بالكيل وهي لا تنصور الا في الكثير ش لان المراد التسوية الشرعية في قوله الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا في المطعومات التسوية بالكيل وهي لا تنصور الا في الكثير فلا نسلم انه يعم القليل والكثير كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين يعناه لا تقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين فقتل حيوان لا يقتل بالسكين كالقمل والبرغوث لا يدخل تحت النهي م وانما كان تغييرا اذا كان الاصل واجبا بعينه وليس كذلك فان الصدقة حلت مع وجودها صرفها في الحاجة ومن محلها فلا بد من جواز دفع القيم ش اي انما كان التعليل في دفع القيم تغيير للنص اذا كان الاصل في السائمة مثلا واجبا للفقير بعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد فيها وانما هي حق الله تعالى لكن سقط حقه في صون ذلك الواجب بادائه بدلالة النص لانه وعد ارزاق الفقراء بقوله تعالى الا على الله رزقها م او جب على الاغنياء كالاشتراك ثم اراد ان ذلك المواعيد وهي الارزاق المحتلفة من ذلك المشترك لا يمكن ذلك الا ان الامام يكون متصفا للامر بالاستبدال كالسلطان يعد مواعيد مختلفة ثم امر وكلائه باداءها من مال معين عنده يكون اذنا بالاستبدال بكذا ههنا فثبت هذا حكم جواز الاستبدال وصلاحية عين الشاة ان تكون مصروفة الى الفقير فالحكم الاول ثبت بدلالة النص واما الحكم الثاني المستفاد من قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة فقد علمناه بالحاجة فان الصدقة مع وجودها حلت لهذه الامة لاجل الحاجة بعد ان لم تكن في الامم الماضية فاذا كان عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير للحاجة تكون قيمتها صالحة ايضا بهذه العلة فالتعليل وقع في هذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل التغيير في الحكم الاول وهو ما ثبت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص مجتمعا مع التعليل في حكم اخر ليس فيه تغيير النص وهذا معنى قول فخر الاسلام فصار التغيير محالا مع التعليل بالنص لا بالتعليل وقد قال ايضا فصار صلاح الصرف الى الفرع لله تعالى بايداء الفقير ليصير مصرفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا علمناه بالتعميم وعديناه الى سائر الاموال معناه ان الصدقة تقع لله تعالى بابتداء يد الفقير قال عليه السلام الصدقة تقع في كف الرحمن تعالى ان تقع في كف الفقير ففي ابتداء يد الفقير تقع لله تعالى وفي حال بقاء يد الفقير يصير

الفقير بعدم

للفقير متعلق بالصرف وقوله تابيدا اليد متعلق بالوقوع وليصير متعلق
بالصلاح وبدوام بين متعلق بفعل مضمر فاوجز كما شرعيا خير صار فهذا الحكم هو الحكم الذي
في قوله ان الصدقة واقعة في الابتداء لله تعالى وفي البقاء مصروفة الى الفقير سان ان الصدقة
ليست في الابتداء حق الفقير حتى تلزم بغير حقه من غير اذنه وهذا الملزم مع البيان من مسلكات
كتب اصحابنا في الاصول م وذكر الاصناف بعد المصارف س فان قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء الاية ذكروا ان اللام للعاقبة لا للتمليك وايا ما كان بغير النص لو كان اللام للتمليك فملكهم جميع
دفع ملك بعض الى بعض اخر وانا قلنا ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات والفقراء لا يمكن
ان يراد بهما الجميع لما عرفت ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع تبطل الجمعية ويراد الجنس وايضا
في هذا الموضع لو اريد لكان المراد جمعا مستغرقا فمعناه ان جميع الصدقات لجميع الفقراء وهذا
غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم
واحد على انه ان اريد هذا بطل مذهب الشافعي رحمه الله واذا لم يكن الجمع مرادا كان المراد الجنس
فيراد ان جنس الصدقة للجنس الفقير والمسكين من غير ان يراد الافراد فكون اللام للعاقبة
لا للتمليك الذي يوجب التوزيع على الافراد فكون لعد المصارف م والتكبير لتعظم الله فاذا
التيم وذكر لفظ اكبر في معنى المنصوص س اعلم ان بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه
جاء في الاحاديث الالهية الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فالكبرياء صفة لله تعالى بمنزلة
الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالازار ادل على الظهور والرداء على البطون فلا يكون
الله اعظم واجل بمعنى اكبر لكنا نقول قوله تعالى وربك فكبر لا يراد به قل الله اكبر لانه لو قيل
وربك قل الله اكبر لا يفيد معنى فمعناه وربك فعظم لان قولوا افعلوا ما فيه تعظم الله تعالى والقرآن
الذي ذكروا بين الكبرياء والعظمة لا فائدة لانه ليس في وسع العبد اثبات ذلك المعنى لله تعالى وانما ذكر
الله تعالى بالتعظيم والاجلال واثبات المعنى المشترك بين الكبير والاجلال التعظيم على انه ليس
بعض صفات الله تعالى مرتبة على البعض لا سيما اذا كانت من جنس واحد فاذا كان المنصوص
التعظيم وكل لفظ فيه التعظيم يكون بمعنى الله اكبر وقوله فاداء اليتيم راجع الى مسلم دفع اليتيم
وانما ذكر هنا لان فيه وصلة التكبير بمعنى مشتركا وموكولا نهائيا في معنى المنصوص فحمدنا ما ذكر

واحد م واستعمال الماء لازالة النجاسة تطهر بكل ما يصلح لها س واعلم انه ان اورد الاسكال
على قوله وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام الماء طهور فغير وارد لانه لا بد على ان
غير الماء ليس بطهور وان اورد على قوله عليه السلام خبثيه وانضحيه ثم اغسليه بالماء فوارد
والجواب ان استعمال الماء ليس منصورا بالمدات واما لا يزول الحدث بسائر المايعات لكونه غير
معقول في الاصل ومن الماء الخلاف الخبث فان ازالته معقولة ولا يقران يلزمها امر غير معقول دفعا
للحرج وميزان لا تنجس كل ماء يصل اليه ولان الماء مطهر طبعا فيزول كلها وغيره كالخل قال
يزول به الخبث لا الحدث فان قيل لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجبت النية كالتيمم قلنا
بانا الجواب في فصل المناقضة م فصل العلة قبل المعرف وسمي بالعلامة س اعلم ان
تعريف العلة بعلة البعض هو المعرف اذا لم تكن ذا الاعلى وجوه الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها امارات
لانها ليست في الحقيقة مؤثرة بل مؤثر الله تعالى قلنا تدخل العلامة في تعريف العلة ولا بأس
بتركها لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص
الى القتل وليس الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة
والعلامة م وقيل الموثر ومن قال الحقيقة ليست موثرة س اعلم ان البعض عرفوا العلة بالموثر بالمؤثر
بالموثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض ابطلوا تعريف العلة بالموثر
بانها في الحقيقة ليست موثرة بل العلل الشرعية معرفات لان الحكم قديم فلا يوثر فيه الحادث والحوادث
عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح مواثر لحكم الله تعالى القديم فان الايجاب لله تعالى قديم والوجوب
حادث فالمراد من الموثر في الحكم ليس انه موثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان
الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه موثرا ان الله تعالى
حكم بوجوب ذلك الاثر بدلكم الامر كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق بين هذا بين
العلل العقلية والشرعية وكل من جعل العلل العقلية موثرة بذاتها جعل العلل الشرعية كذلك وهم
المعتزلة وكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحراق فان العلل
الله بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا عقلا وكل من جعل العلل العقلية موثرة بمعنى انه جرت
العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحراق عقيب مماسة النار لا انها موثرة

بدانها لحصل العلة الشرعية بانه حكم انه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود
الاحتراز عقيب مماسة النار فانى المولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة على ما عرف فى الكلام
م الا ان يقال بالنسبة الينا فان الاحكام تضاف الى الاسباب حقيقة س فانا مبتلون بنسبة
الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان فى الحقيقة المقتول مات
باجله فى ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها موثرة م وقيل
الباعث لا على سبيل الايجاب س بعض الناس عرفوا العلة بالباعث يعنى ما يكون باعثا
للشارع على شرع الحكم كما فى قولك حيتك لاكرامك الاكرام باعث على المجئ والقتل العمد
باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس وقوله لا على سبيل الايجاب احتراز
عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح
للعباد واجب على الله تعالى عندهم م اى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع فى شرعه
الحكم س هذا تفسير الباعث لا على سبيل الايجاب والمراد من الحكمة المصلحة والمراد من
كونه مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم على هذه العلة يحصل للحكمة فان العلة لوجوب القصاص
القتل العمد العدوان لا تصور لكونه علة على الحكم الا بهذا المعنى م من جلب نفع او دفع
ضر س الحسن العباد وهذا مبنى على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عند نا خلافا
الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالى خلافا للمعتزلة وما ابعد عن الحق قول من قال انها غير
معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم
من اكبر التعليلات فقد انكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله وامثال ذلك كثيرة فى القرآن دالة على ما قلنا واذا
لو لم يفعل لغرض اصلا يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل لغرض فانه لم يكن حصول ذلك
الغرض اولى به من عدمه امتنع منه فعله وان كان اولى كان مستكملا به فيكون ناقصا
وقد يقال عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعا اليه وهنا راجع الى العبد
واجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضه
وداعيا له الى الفعل لانه حينئذ يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه

يكون فعله اولى فيلزم الاستكمال اقول هذا الجواب غير مرضى لانا لا نسلم انه اذا استويا بالنسبة
اليه لا يكون غرضا وداعيا ولا نسلم الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة
الى العباد مرجحا م وكون العلة هكذا اسع مناسبة س لحصول جلب النفع الى العباد او دفع الضرر
عنهم اسع مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وقد قال القاضى الامام ابو زيد
رحمه الله المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقى واما
اقناعى فالحقيقى اما لمصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب
كالدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها او دنيوية
ومى اما ضرورية ومى خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة
مى الحكمة والمصلحة فى شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات
المناسب مع القتل العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا والزنا وحرمية الكافر والاسكار
واما محتاج اليها كالنكاح فى تزويج الصغيرة فالوصف هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة
كون المولية تحت الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها فى محل الحاجة لانه لو لم يثبت
الكفو لا الى بدل واما ان لا يكون ضروريا ولا محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة التاذورات
فانها حسن لمحاسنها وعلو منصب الادمى فلا يحسن تناولها والاقناعى ما يتبين بهم انه مناسب
ثم اذا تامل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها من حيث انها خمسة مناسب الاكلال
والبيع يقتضى الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة عن صحة الصلوة وهذا لا ينافى سبب
بطلان البيع م والحكمة المحرمة لا تعتبر فى كل فرد لحقها بها وعدم انضباطها بل فى الجنس
فيضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور معها س اى يدور الوصف مع الحكمة م او يغلب
وجودها س اى وجود الحكمة عنده س اى عند الوصف والمراد ان ترتب الحكم على الوصف يكون
محصلا للحكمة دايما او فى الاغلب م كالسفر مع المشقة س ليس المراد ان المشقة هى الحكمة
بل الحكم هى دفع الضرر ودفع الضرر انما يتحقق عند وجود الضرر ودفع الضرر لا يتحقق
الا ان تكون المشقة موجودة ثم المشقة غالبة الوجود فى السفر فترتب الحكم وهو الرخصة
على الوصف وهو السفر يكون محصلا للحكمة التى هى دفع الضرر فى الاغلب م وهنا ابحاث

الاول الاصالة النص على عدم التعليل عند لا بد ليك س كما قال عليه السلام الهرة ليست بنجسة
لانها من الطوافين عليكم والطوافات فعليله عليه السلام دليل على ان هذا النص معلل وان عدم
نجاستها معلل بالطواف م لان النص موجب بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف
محال وبالبعض محتمل وعند البعض من معللة بكل وصف الايماء لان كل وصف صالح لهذا س
اى للتعليل م والنص مظهر للحكم والعلة داعية س جواب عن قوله ان النص موجب بصيغته
لا بالعلة اى نعم النص موجب للحكم بصيغته يعني انه مظهر للحكم لانه داع بل الداعي الى الحكم س العلة
م والاضافة في التعليل لاضافة الحكم الى الشرع س جواب اخر عن قوله ان النص موجب بصيغته
اى نعم النص موجب للحكم بصيغته لا الاصل لان الشرع بل الشرع موجب للحكم بسبب العلة
ونحن انما نعلل لاثبات الحكم في الشرع لا في الاصل م وعند الشافعي رحمه الله معللة لكن
لابد من دليل مميز لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف يلزم
التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك س ايضا كما قال الشافعي رحمه الله م من الدليل على
ان هذا النص معلل لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة نظيره في حديث
الربوا ان قوله عليه السلام يدا بيد يوجب التعيين وذلك من باب الربوا ايضا لانه لما شرط التعيين
اجد البدلين احترازا عن الدين بالدين س فانه عليه السلام نهى عن بيع الكالي بالكالي م شرط
تعيين الاخر احترازا عن شبهة الفضل س فان للنقد مزية على النسيئة م وقد وجدنا هذا
الحكم متعديا حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعي رحمه الله
القابض في بيع الطعام بالطعام فاقة اوجدناه معللا في ربوا النسيئة فعللنا في ربوا الفضل ايضا
لانه اثبت منه س لان الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود حقيقة في ربوا الفضل
كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها اما الربوا في النسيئة وبيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه
نسيئة فشبهة الفضل قائمة لا حقيقة الفضل هذا ما قالوا واعلم ان اشتراط هذا الشرط
وكون النص معللا في الجملة غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل آخر فالتعليل
الموقوف عليه ان توقف على تعليل اخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف يثبت ان بعض التعليلات
لا يتوقف على هذا ويمكن ان يجاب عن هذا بانا لما سبرنا في العلة المؤثرة ووجدنا بعض

بالنص او الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في نوع من جنس هذا الحكم او نوعه
لا بمجرد التأثير الا ان يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لانه كلما ثبت اعتبار الشارع
جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه يثبت ان هذا النص من النصوص
المعللة م والباقي لجواز ان تكون العلة وصفا لازما كالثمنية للذهب في المضروب عندنا س
فان الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا م في تحت الركوة في الحال
والدبر اعني وعارضا كالكيل للربوا س فان الكيل ليس بلازم جسما للحنطة والشعير
فانهما قد يباعان وزنا م وجليا وخفيا على ما يأتي واسما س اي اسم جنس م كقوله عليه السلام
في المستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا اسم م وصف عارض س الدم اسم جنس والانفجار
وصف عارض م وحكما كقوله عليه السلام اداينه لو كان على ابيك دين س قاس النبي عليه السلام اجزاء
الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونها دينا وهو حكم شرعي لان
الدين لزوم في الذمة م وقوله في المدبر انه مملوك يتعلق عتقه بموت المولى فلا يباع كام الولد
س فانه قياس عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونها مملوكا يتعلق عتقها بموت المولى
والعلة كونها مملوكا يتعلق عتقها بموت المولى وهذا حكم شرعي وانما قال يتعلق بموت
المولى احترازا عن المدبر كما لو قال ان مت في هذا المرض فانت حر م وركبا كالكيل والجنس في
غير مركب في هذا ظاهر ومنصوصة وغير منصوصة كما يأتي له ولا يجوز التعليل بالعلة
عندنا س وعند الشافعي رحمه الله يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية
وهي مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية عنهما اذ غيرهما لم يخلق ثمنا والحال ان
فيها اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة يجوز عليتها انفاقا لان الحكم في
الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى اولا وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس
للعبد بيان لمحل احكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لا تتحصر في هذا س اي في الا
م وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليس بشيء اذ الفائدة التنبيه ليست الا اثبات الحكم
فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور فلما يتوقف عليها علم ان الوصف
حاصل في الغير س اي التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف على العلم بان هذا الوصف حاصل

غير مورد النص اعلم ان اكثر اصحابنا قد تحيروا في هذه المسئلة واستصعبوا وقد ذهب الشيخ
رضي الله عنه فيها توهما منهم ان الحق ان يعكسوا اولا في استنباط العلة ان العلة في الاصل
ما متى فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية عن الاصل اي حاصلة في غير صورة الاصل
تعدى الحكم والا بان تقتصر على مورد النص او مورد الاجماع يقتصر على الحكم اما توقف
التعليل على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى له فاقول هذا الكلام
مبني على شرط التاثير عندنا حسبما رضي الله عنه وعلى الاكتفاء بالاخالة عند السائر
ومعنى التاثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه فان كان الوصف
مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة اصلا لان ذلك
العلة او جنسها لما لم يوجد في صورة اخرى لا يدري اذا الشارع اعتبره او لم يعتبره وعند الشافعي
رحمه الله لما كان مجرد الاخالة كافيا يحصل الوقوف على التعليل مع الاقتصار على مورد النص
فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص او الاجماع يمنع الوقوف بطريق الاولى
على كونه علة عندنا خلافا له هذا الذي ذكرنا من تبيين الخلاف اقاده صحة التعليل بالوصف القاصر
عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انه اذا وجدنا مورد النص وصفان قاصر ومتعد وعلمنا على
ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدي امر لا تعتده يمنع وعندنا لا فانه لا اعتبار
لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا علبة الظن فلا يزاحم غلبة الظن بعلية الوصف
المتعدي الموثر كما ان توهم ان لخصوص صيغة الاصل تاثيرا في الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف
المتعدي الموثر فكذا هاهنا الا اذا كان الوصف القاصر ثبت عليته بالنص كقوله عليه السلام في
الخمر لعينها فحينئذ ثبت عليته ويكون ما فيه من علية وصف آخر فان قيل تعليلكم بالثمنية
للركوز في المضروب تعليل بالوصف القاصر قلنا لا بل متعد الى الحلي فان قيل تعديته الى الكل
لا يدل على كونه وصفا موثرا وقد حللتم هذه المسئلة مبنية على التاثير قلنا معنى قولنا ان الثمنية علة
للركوز في المضروب هو ان كون الذهب والفضة خلقتا ثمنين دليل على انهما غير مصروفين الى
الحاجة الاصلية بل هما من اموال البحار خلقة مكونان من المال النامي وتاثير المالي النامي في
وجوب الزكوة عرف شرعا فمنع كون الثمنية علة للركوز ان الثمنية من جزئيات كون المال نامي

تكون علة موثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة فالعلة في الحقيقة انما هي القيمة
م مسئلة ولا يجوز التعليل بعلة احدث وجودها في الفرع او في الاصل كقولنا في الاخ انه شخص يطلع الكفير
باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد س لان هذا الوصف غير موجود
في ابن العم م وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخ وكقولنا ان تزوجت فزينب طالق فعلق
فلا يصح بلا نكاح كما لو قال لزينب التي اتزوجها طالق لا ما منع وجود التعليق في الاصل او ثبت
الحكم في الاصل بالاجماع مع الاخالة وفي العلة كقولنا في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب
س اي مكاتب مات وله مال يؤدي بعد ادراك كتابته وله وارث غير سيده م فتنتقل العلة في الاصل حينئذ الى المتن
لانه عبد مسئلة ولا يجوز بوصف يتم به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا اداه
بعض البدل فتقول اداء البعض البدل عوض فانه العالم تعرف العلة بما مر واراد بها النص او الاجماع كما
كقوله تعالى كيلا يكون دولة م بعالى صار الفيء دولة بينهم بتداولونه يكون مرة لهذا ومرة لذلك م
وقوله تعالى لولا لكم الشمس وقوله تعالى فيما رحمت من الله وغيرها من الفاظ التعليل او اياما بان يترتب
الحكم على الوصف بالفاء اذا كان نحو السارق والسارقة فاقطعوا وقوله عليه السلام لا تقترن طلاقا
فانه كخبر يوم القيامة مثلثيا والحق ان هذا صريح س لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصار
كاللام فمعناه لانه يحشر م وكذا في لفظ الواو كخوذ ما عز فرجم او يترتب على المشتق نحو اكرم
العالم او تقع جوابا نحو واتعت امراته فنهار رمضان فقال اعتق رقبة او يكون بحيث لو لم يكن علة
لم يفد نحو انهما من الطوافين والحق ان هذا صريح س اذ كلمة ان او نحوها بين الجملتين يكون التعليل الاولى
بالثانية كقوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء ونظايره كثيرة فاما ان يكون ان
في مثل هذا الكلام للتعليل او يكون متدرجين لان الحذف غير الايجاز م ونحو اراني اعصر خمرا
وبين الحديث او يفرق في الحكم بين شيئين بحسب وصف نحو للفارس سهمان وللراجل سهم س فانه
فرق في الحكم بين الفارس والراجل بحسب وصف الفرسية وضدها م مع ذكر ما س ان الحكمين
باعتبار انه ذكر الفرق بين الشيئين في الحكم فيفهم الحكمان فيرجع الضمير اليهما او يرجع الضمير الى
الشيئين م او ذكر احدهما س اي احد الحكمين او احد الشيئين م نحو العالم لا ترث س فان تخصيص
العالم بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع التعلم او يفرق بينهما بطريق

س اما ان يرجع الضمير الى الحكمين م

الاستثناء نحو الا ان يعفون ش قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فالعفو يكون علة لسقوط المفروض م او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم ش فاجعل الجنسين يكون علة لجواز البيع م واعلم ان في هذه المواضع ان سلم العلية ش اما قال ان سلم العلية لان العلية في بعض هذه المواضع غير مسلمة نحو واقعت امراتي لانه وان نسب الحكم الى الواقعة لكن يمكن ان يكون العلة شيئا مشتملا عليه الواقعة كهتك حرمة الصوم مثلا م لكن بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس اصلا نحو السارق والسارقة لان السرقة ان كانت علة فكلما وجدت يجب القطع فصلا لا قياسا وكذا في زنى ماعز ونحوه فاستخرجه وايضا النص يدل على ترتب الحكم على الملك للتضحية فاقتضت امراتي ونحوها لا على كونها مناطا فانه يمكن ان يكون هتك حرمة الصوم وايضا الغاية والاستثناء لا يدلان على العلية وثانيها الاجماع كما حاءهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية على المال وثالثها المناسبة ش ورابعها الملائمة ومعنى ان يكون الفعل على وفق العلل الشرعية واعلم ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد هنا بمعنى ان يكون اخص من كونه متضمنا لمصلحة فان هذا مسترسل لا يتبادر اليه فاهم كلية هذا اشارة الى ان كونه متضمنا لمصلحة م لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى ش الاسترسال يتعلق بقيل ويكفي الجنس البعيد هنا م والملايم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من الغبن وهذا ايراد على قليل الرسول عليه السلام لطهارة سؤر الهرة بالطواف لما فيها من الضرورة ش فان العلة في احدى الصورتين الغير في الاخرى الطواف فالعلتان قد اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفتان لكن مندرجان تحت جنس وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة اي اعتبر القدر الذي في الرخص م وكما يعالى قليل النبيذ لحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره والشرع اعتبر هذا في المحلوف م الجماع والكفارة جهل حد الشرب على حد القذف ش فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه

٤ المحلوف م الجماع فان فيه اقامة الداعي مقام المدعو اليه م

وقد مال علي رضي الله عنه في حد الشرب الى اشربه سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفتري ثمانون م فاذا وجد الملائمة يصح العمل عند ابي حنيفة رحمه الله اذا كانت مؤثرة فالملائمة كاهلية الشهادة والتاثير كالعدالة فيعتمد بعض الشافعية بحب بالملايم بشرط شهادة الاصل ومعنى ان يكون للحكم اصل معين من نوعه بوجد فيه جنس الوصف او نوعه م وعند البعض مجرد كونه مخيلا ش اي يقع في الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم اي الاوصاف م وهذا يسمى بالمصالح المرسلة ش اي الاوصاف التي تعرف عليتها بمجرد كونها مخيلة تسمى بالمصالح المرسلة م وسماه عند الغزالي رحمه الله ش اي المصالح المرسلة فاعلم ان المرسل نوعان نوع لا يشهد له اصل معين ولكن يشهد له اصول من غير تعيين اصل واحد وهو الذي اعتبر الشرع جنسه الابعد كونه متضمنا لمصلحة في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي رحمه الله وهو ان الشرع اعتبر جنسه البعيد الذي هو اقرب من ذلك الجنس الابعد م اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كتترس الكفار بالمسلمين ش فانه لم يوجد اعتبار الشرع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يشهد الشرع اباحة قتل المسلم بمن لم يرتكب الردة ولا القصاص ولا الزنا بعد الاحصان ولكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في نظائره الجزئيات واعلم انه قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كما تترس الكفار بالمسلمين ونعلم انا ان تركناهم لتسلطوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا التترس لخافت اكثر المسلمين فكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس المسلمين اي جواز الرمي الى التترس وكونها قطعية ان حصول الصيانة لان حصول المصلحة وهي صيانة الدين ونفوس المسلمين برمي التترس قطعية وكلية لاطنية حصول المصلحة في رخص السفر فان السفر مظنة الخطر المستمر وكونها كلية لان رخص السفر عامة للمسلمين مصلحة كلية فان خرج قيد الضرورة مالو تترس الكفار في قلعة يعلم لا محالة من التترس ورمي التترس وبالقطعية ما لا نعلم تسلطهم ان تركنا رمي التترس وبالكلية ما اذا لم تكن المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض نجا الباقون لا نحو ظرحهم لان على تقدير ترك الطرح لا يهلك الا جماعة ورمي التترس لو تركنا الرمي يقتل كافة المسلمين مع الاسارى ش والثاني عندنا ان ثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه في نوعه او جنسه ش اي نوع الخاص الوصف او جنسه فالمراد بالوصف الوصف الذي ثبت اعتبار نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه

ن نوع الحكم او جنسه م والمراد بالجنس هنا الجنس القريب كالسكر ن الجرة س هذا نظيرا عتبار
النوع ن النوع م وكقوله عليه السلام اوايت لو تمضمضت الحديث س هذا نظيرا عتبار الجنس
ن النوع م فان الجنس مع عدم دخول شئ اعتبارا ن عدم فساد الصوم وكقياس الولاية
على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر س نظيرا عتبار النوع ن الجنس م فان النوع معتبر
ن جنس الولاية لبنوهنا في الحال على الثيب الصغيرة وكطهارة سؤر الهرة س نظيرا الجنس ن
الجنس م فان الجنس الضرورة اعتبارا ن التخفيف وقد يتركب بعض الاربعة مع بعض فاسمع
س كالصغر مثلا فان النوع معتبر ا ن جنس الولاية والجنس اعتبارا ن جنسها فان جنسه
العجز والولاية بانه على العاجر كالمجنون وفس عليه البولة او المركب ينقسم بالتقسيم العقلي
احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة واربعة منها مركبة من ثلثة وستة مركبة من
اثنين ولا سكران المركب من اربعة اقوى الجميع ثم المركب من ثلاثة ثم من اثنين ثم حالا بكون
مركبا م وقد يسمى البعض اول الاربعة غريبا والثلاثة ملاءمة ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين
من نوعه يوجد فيه جنس الوصف ا نوعه وسمى شهادة الاصل وهي اعم من اولى الاربعة مطلقا
س اي شهادة الاصل اعم من اعتبار نوع الوصف ن نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف ن
نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه ن نوع الحكم فقد وجد للحكم اصل معين
من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين يوجد فيه
جنس الوصف او نوعه يوجد اعتبار نوع الوصف او جنسه ن نوع الحكم م وبينها وبين
الاربعة عموم وخصوص من وجه س اي قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من اخيرك
الاربعة وقد يوجد واحد من اخير الاربعة بدون شهادة الاصل وقد يوجدان معا م
فالتعليل بها بدون الشهادة حجة ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض قياسا ايضا
واذا وجد شهادة الاصل بدون الاثير لا يكون حجة عندنا ويسمى عرفا ايضا س اعلم ان التعليل
بالاولى الاربعة لا يكون الا مع شهادة الاصل كما قلنا انها اعم فيكون التعليل بكل منها قياسا اتفاقا
والتعليل باخير الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا واذا وجد بدون
شهادة الاصل فعند البعض قياس وعند البعض تعليلا ويسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا واما

الخلاف في تسميته قياسا وشهادة الاصل فقد توجد الاولين لانها اعم من كل منهما مطلقا
وقد توجد بدون اخيري الاربعة الاربعة لانها اعم من كل منهما من وجه فاذا وجدت بدون الاثير
لا تسمى عندنا وتسمى غريبا اي يسمى الوصف الذي يوجد فيه صورة توجد فيها نوع الحكم من غير اثير
يسمى غريبا فالغريب نوعان احدهما مقبول وهو الوصف الذي اعتبر نوعه ن نوع الحكم والثاني مردود
وهو الوصف الذي يوجد جنسه او نوعه ن نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم ان الشارع اعتبر هذا
الوصف ولا نا اعتبر بالاثير لانه س اي القياس م امر شرعي فيعتبر فيه س اي في القياس م
اعتبار الشارع م وهو ان يكون القياس بوصف اعتبره الشرع او اعتبر جنسه م ولان العالم
المتقول ليست الاصوتا كقوله عليه السلام انها من الطوافين وقوله في المستحاضة انه دم
عرق انفجر ولانفجار الدم من العرق وهو النجاسة تاثير في وجوب الطهارة وفي عدم كونها مرضا
دايما لازما فيكون له تاثير في التخفيف وكقوله ارايت لو تمضمضت الحديث وغيرها من قضية
الرسول عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم وعلى هذا قلنا مسح فلا يسن سليته كمسح الخف
لان كونه مسحا موثرا في التخفيف حتى لم يستوعب محله واما قوله لو كان قياس سليته كماء سايل
الاركان غير معقول وكذا حملنا الصوم على الصلاة للولاية كلاهما البكان وايضا قلنا صوم رمضان
متعين بلا سبب التعيين وقد ظهر تاثيره في الودايع والغصوب س فان رد الوديعة والمغصوب
واجب عليه ولا سبب عليه رد غير هذا ولما كان هذا الرد متعينا لا سبب عليه بعينه فان يقول
هذا الرد مورد الوديعة فان ردها مطلقا يصرف الواجب عليه ومورد الوديعة م
في النفل فانه اذا نوى في غير رمضان صوما مطلقا صرف الى النفل لتعينه في رمضان يصرف
الى صوم رمضان لتعينه م فان فرض رمضان فيه كالنفل في غيره وبعض العلماء احتجوا بالتسمية
اي على العلية في القياس م وسواء تقول العلة اما هذا او هذا او هذا والاخيران بالملائمة
فتعين الاول فان لم يكن حاضرا لا يعمل وان كان حاضرا فان ثبت عكسية الغير س اي غير هذه
التي ردد فيها م بالاجماع مثلا س انا قال مثلا لانه لو كان ان ثبت عدم علية الغير بالنص م بعد
ما ثبت تعليل هذا النص بتلك الاجماع على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع
على نفي ما عدا هما وسواء تتبع المناط وسواء ثبت عدم علية الغير ليثبت علية المسزك س الغالب

هو الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع والمشترك هو الوصف الذي يوجد فيهما
وعلمائنا رحمهم الله لم يتعرضوا لهذين فان على تقدير وجودهما يكون مرجحا الى النصارا
الاخراج او المناسبة وبالدوران وهو باطل عندنا فقسم بعضهم بانه وجود الحكم
في كل صور وجود الحكم الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص
الحالين ر اي وجود الوصف وعدمه م ولا حكم له نظير ان المرأ اذا قام الى الصلوة وهو متوضئ
لا يجب الوضوء اذا فقد وهو محدث يجب نعلم ان الوجوب دار مع الحدث ر فانا قد وجدنا
وجوب الوضوء في اول الحدث وجودا وعدما والنص موجود في الحالين حال وجود الحدث
وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب
اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة
وموجب النص غير ثابت في الحالين اما عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام
مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلوة
مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم هو مدلول النص واما
عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان ثابتا على العدم الاصلي لكن فعل هذا الحكم حكم النص مجازا
فعلم بهذا علية الحدث اذ لولاه لما تخلف الحكم عن النص اصلا م وقوله لا يقتضي القاضي وهو غضبان
فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله بغير الغضب اعلم ان علماء
الشرع اما زادت فلا حاجة الى معرفة علل فلنا نعم في حقه تعالى اما في حق العباد فانهم مبتلون بمعرفة
الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول
ميت بأجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط والوجود عند الوجود لا يدل على العلية لانه
قد يقع لعلة اخرى وقد يقع في العلامة ولا يشترط لها ايضا ر اي لا يشترط الوجود عند
الوجود للعلية م لان المخلف لمانع لا يقدح فيها ثم العلة عين ذلك الوصف عند العامة بخصوصها
وذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول ر اعلم ان تخلف الحكم عن العلة لمانع لا يقدح
في العلية اما عند القائلين بتخصيص العلة فلان العلة التي يمكن ان تكون علة والحكم تخلف عنه لمانع وهو
التخلف لا يقدح في العلية واما عند من لا يقول بتخصيص العلة فان العلة مجموع ذلك الوصف

مع عدم المانع فالوصف يكون جزأ للعلة فمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا بد فيه ان يكون الوصف
جزأ للعلة م ولا يشترط العدم عند العدم لانه قد يوجد بعلة اخرى فيقام النص في الحالين لا
حكم له امر لا يوجد الا ما ذكرناه فكيف يحمل اصلا في باب القياس وايضا موجب مسألة آبار الوضوء
لان الحدث ثابت للنص لان ذكر في الخلف ذكر في الاصل ولان المعنى اذا قام من مضاجعها والنوم
دليل الحدث ولما كان الحدث مطهرا ذكر على قيام النجاسة فانه فيه ر اي في الماء يعني في الحال الوضوء
م دلالة النص ر اي على وجود الحدث واضافة النبي التصريح ر ان وجود الحدث وهو قوله تعالى
او جاء احد منكم من الغائط الى قوله فتيمموا م وايضا فيه ايما ر اي في النص اثبات م الى ان الوضوء
عند عدم الحدث سنة لكونه ابتداء للطاهر الامر وعند الحدث واجب لحدث الغسل فانه ليست
بسنة لكل صلوة ر هذا وجه اخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح بهذا التيمم والغصب
لا يوجد بدون شغل القلب ولا يحل القضاء الا بعد سكون ر هذا من قوله فانه يحل القضاء وهو
غضبان عند فراغ القلب وقد ذكر ان النص قائم في الحالين ولا حكم له ممنوع اما حال وجود الوصف
فانه لا يحل القضاء الا بعد سكون الغضب كما ذكرنا واما حال عدم الوصف وهو غير مذكور في المتن
عندنا فلا دلالة للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند عدم الوصف من قول بالمفهوم
لان من شرائط منهوم المخالفة ان لا تثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرنا ان
القضاء لا يحل عند استغراق القلب بغير الغضب مع التساوي بين المنطوق والمسكوت
فلم يوجد شرط صحة منهوم المخالفة فلا يكون النص حينئذ دالا على عدم الحكم عند عدم الغضب
فبطل قوله ان النص قائم في الحالين ولا حكم له م **فصل** لا يجوز التعليل لاثبات العلة
كاحداث تصرف موجب للملك ر اي لا يجوز بالقياس احداث تصرف يكون علة لثبوت الملك
م وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهي عن الربوا والربية ر جواب اشكال
وهو انكم اثبتم بالقياس شيأ هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده اربعون الكيل والوزن
فاجاب بان هذا بالنص وهو قول الراوي نهى عن الربوا والربية والربية السكر والمراد
بالربية هنا سبب الربوا سمي بسمة الربوا بابتة فيها اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع
نسيئة لان للنقد مزية على النسيئة م وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا

Digitized by Google

الفصاص في القتل بالمثقل عندهما ای بما ثبت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد
اسكالا هو صفتها بالجواز لا بحواز التعليل لاثبات صفة العلة م كاثبات السوم في الانعام والاثبات
الشرط وصفته كالشهود في النكاح س هذا نظير لاثبات الشرط م وكلهم رجالا او مختلطة س نظير
اثبات صفة الشرط م ولاثبات صفة الحكم او صفته كصوم بعض اليوم س نظير اثبات الحكم م وكصفة
الوتر س نظير اثبات صفة الحكم م لان فيه نصب الشرع بالرای فلا يجوز اثباته اما اذا كان
اصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام س رای عند الشافعي رحمه الله م فان له س الا اشتراط
التقابض م اصلا وهو الصرف وجواز بدونه اصلا س رای لجواز البيع بدون اثبات الشرط
التقابض عندنا م وهو بيع سائر السلع س فالحاصل ان لاشتراط التقابض عند الشافعي
رحمه الله وان كان اثبات الشرط فانه يوجد له اصل وهو بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا
كذلك يوجد له اصل وهو بيع سائر السلع م فالتعليل لا يصح الا للتعدية هذا ما قالوا س انا نقول
هذا لانا نقلت هذا الفصل عن اصول الامام فخر الاسلام ولم ار ما مر اده فان اراد انه القياس
لا يجري في هذه الامور اصلا لا يصح وقد قال في اخر الباب وانا انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد
لهذه الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس وان اراد انه لا يصح التعليل في هذه الامور
الا اذا كان لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فايدة في تفصيلها بل
كان يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس
فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة م والكلام في اثبات العلة انه اذا ثبت ان عليتها
لمعنى اخر يصلح للتعليل وكذلك يوجد فيه ذلك المعنى حكم بعليته لكن هذا لا كلام في اثبات العلة
بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه تكون معللا بالمرسل
وهذا امر مختلف فيه **فصل** القياس جلي وخفي فالجلي يسمى بالاستحسان لكنه
اعم من القياس الخفي س فان كل قياس خفي لاستحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان
الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي ايضا كما ذكر في الكل لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر
الاستحسان اريد به القياس الخفي م وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام س
هذا تفسير الاستحسان وبعض القياس تحرير له في تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو انه دليل

فلا معنى لانكاره م

منع في مقابلة القياس الجلي وقوله الذي يسبق اليه الافهام تفسير للقياس الجلي م وصحته عندنا
لان سبقه بالدليل الذي هو حجة اجماعا ضمير وهو راجع الى الاستحسان وقد انكر بعض الناس
العمل بالاستحسان جهلا منهم فانه انكروا هذه التسمية فلا مساحة في الاصطلاحات وان
انكروه من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نفتي به ودليله من الادلة المتفق عليها فقع في مقابلة
الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي م لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبتعارف الصوم
في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض والابار واما القياس
الخفي وقد مر س رای للقياس الخفي م فسمي به قوي اثر س رای مؤثر م وما ظهر صحته وخفي فساده س
اذا اذا نظرنا اليه بادي النظر يدرك صحته ثم اذا تأمل حق التأمل علم انه فاسد م وللقياس س
ای القياس الجلي م فسمي بما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته فاذن كل راجح على اول صنف
ای القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوي اثره راجع على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف
اثره واعلم انا اذا ذكرنا القياس يريد القياس الجلي م واذا ذكرنا الاستحسان يريد القياس
القياس الخفي فلا تنس هذا الاصطلاح م لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثانيا في هذا على ثلاثة
ذلك س ای القسم الثاني من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على القسم الثاني من
الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده م فالاول س وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان
في مقابلة القسم الاول من القياس م كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم
ظاهر ليستحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني س وهو ان يقع القسم الثاني
من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس م كسجدة التلاوة نؤدي بالركوع قياسا
لانه تعالى جعل الركوع تمام السجدة في قوله تعالى وخر راكعا لكنا استحسنا لان
امر السجود فلا يؤدى بالركوع كسجود الصلوة فعلمنا بالصحة الباطنة في القياس وهو ان
ان السجود غير مقصود هنا وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمستكبرين واعلم انهم جعلوا
في هذه المسئلة كون السجود يؤدى بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدته ثابتا حكما ثابتا بالاستحسان
والاولى خصوصية الاول بالقياس والثاني بالاستحسان فلهذا اوردت مثالا اخر وهو قوله
وكذا اذا حلف لا يأكل في ذراع المسلم فيه فيه في القياس يحنث لانها اختلفا في المسمى بعقد السلم

فتوجب التخالف في الاستحسان لانهما اختلفا في اصل المبيع بالنوع وصفه وذا لا يوجب التخالف لكن عملنا بالصحة الباطنة بالقياس وهي ان الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف في الاصل س اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان في ذراع المسلم فيه ففي القياس تتحالفان وفي الاستحسان لا ولكن لانها اختلفا في المسمّى بعقد السلم فتوجب التخالف كما في المبيع فهذا قياس جلي يسبق اليه الافهام ثم اذا نظرنا علمنا انهما اختلفا في اصل المبيع بالنوع وصفه لانهما اختلفا في الذراع والذراع وصف لان زيادة الذرع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا كان الذرع وصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب التخالف فهذا المعنى اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا هذا ما ذكروه واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين فلهذا اورد الاقسام الحكمية عقلا وقلت م وبالتقسيم العقلي يسلم كل الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة س وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوي الاثر اما في الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فواضح واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره واما اذا كانا ضعيفين فاما ان يستقلا او يعمل بالقياس لظهوره فلهذا اورد ذكر الحكم المتبين وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور الثلاث ويرجح في صورة واحدة م والى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح على كل الاستحسان وثانيه مردود في الاحيان فالاول من الاستحسان س اي صحيح الظاهر والباطن م يرجح عليهما اي على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه م وثانيه مردود س اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن م بقي الاخيران س اي من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه م فالتعارض بينهما دبر اجرى القياس ان وقع مع اختلاف النوع فما ظهر نسادة بادئ النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى مما كان على العكس س اعلم ان التعارض من كل واحد من هذين التسمين من الاستحسان اي صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من اخبري القياس ان وقع مع اختلاف النوع وهذا في صورتين احديهما ان يعارض صحيح الظاهر

فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فلا سكر ان ظاهر فساده بادئ النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا مع اتحاد النوع وهو ان يعارض لاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او يعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك بان يكون القياس زاحما في الصورتين وانما قلنا ان امكن لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة لحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف بإجد في احد الصنفين المذكورين في النوع فيوجد الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا واحدا علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم وجد هذا ذلك الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا محال على الشارع نعلم ان تعارض قياسين صحيحين ممتنع في الواقع وانما يقع لجهلنا بالصحيح والفاسد بالتعارض لا بتنع بين قياس قوي الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر وصحيح الباطن وبين استحسان كذلك م وما ذكروا من حيث القوة والضعف عند التحقيق واختلفوا في هذا التفصيل ايضا لانه لا يخلو اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد الباطن وعلى كل من التقديرين لا يخلو انه اذا تؤمل حق التأمل يتبين صحته او يتبين فساده واذا كانت القسمة منحصرة في هذه الاقسام فقوي الاثر وضعيفه لا يخلو من احد هذه الاقسام قطعا والمستحسنون بالقياس الخفي يعدون الاستحسان بغير نظير ان في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشتري فقط قياسا لانه المنكر وعليها قياسا خفيا لان البائع سكر تسليم المبيع س اذا نكل البائع لانه منكر وجوب تسليم المبيع بعد ما سومح في

زعم المشتري انما حلف المشتري لانه سكت بزيادة الثمن ولما كان هذا ظاهرا لم يذكره في
المتن م فنعود الى الوارثين س اي اذا احلفا ورثة البائع والمشتري في قدر الثمن قبل
قبض المبيع حالف الوارثان م والى الاجان س اي اذا احلف الموجه المشتري في مقدار
الاجرة فلد لتيفاء المنفعة بحالها م واما بعد القبض فتبقى بقية على اللام اذا
احلف المتبايعان والسلعة قايمة بحالها وتراادا فلا يعدى الى الوارث والى هلاك
السلعة والاستهلاك ليس من تخصيص العلة على ما يأتي بعض الناس ع زعموا ان الاستهلاك
من باب تخصيص العلة وليس كذلك لما يأتي في تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل اقوى لا
تكون تخصيصا م فصل في دفع العلل الموثرة س اي الاعتراضات الواردة على العلل
المؤثرة م منه النقض ومعه وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم ودفعه باربع طرق س اي الوجوه
عنه تكون باربع طرق م الاول منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النحاسة
علة للاستحقاق فنقض بالقليل فنمنع الخروج منه وكذا ملك بدل المغصوب يوجب
ملكه س اي ملك المغصوب ليلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد م فنقض
بالمدبر س اي ان كان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب فمن غصب المدبر يكون كذلك
لكن الحكم متخلف لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم م فنمنع ملك بدله
اي ملك بدل المغصوب م فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل عن اليد الفايتة والمانع
من معنى العلة في صورة النقض اي المعنى الذي صار لاجله العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى
العلة كالعلة بالنسبة الى النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح فلا يمنع فيه التثليث كالمسح
الخف فنقض بالاستجمار فنمنع في الاسكار المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير
معقول في لاجله س اي لاجل انه تطهير حكمي غير معقول م لا يمنع في المسح التثليث
لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد س اي التثليث م في المسح كالمسح بالتيمم ويفيد في
الاستجمار م الثالث ما قالوا وهو الدفع بالحكم س وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة
النقض م وذكروا لامثلة خروج النجاسة علة للاستحقاق وملك بدل المغصوب علة لملك
المغصوب وخلل الاتلاف لاحياء المهجة لاثبات عصمة المال كما في المخمصة فيضمن

الجمل الصايل فنقوض بالمستحاضة والمدبر ومال الباغي فاجاب في الاولين بالمانع لكن هذا يخرج
العلة ونحن لا نقول به وفي الثالث بالاسلم ان خلل الاتلاف بناء العصمة في مال الباغي بل
انما استثنى للبغي س اورد فخر الاسلام للدفع بالحكم بلة امثلة احدها خروج النجاسة علة
الاستحقاق فنقوض بالمستحاضة ان خروج النجاسة موجود فيها بدون الاستحقاق وثانيها
ان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب فنقوض بالمدبر فاجاب فخر الاسلام في الصورتين
بانه انما تخلف الحكم في الصورتين لمانع فاقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص بالعلة
ونحن لا نقول به وثالثها ان خلل الاتلاف لاحياء المهجة لاباحة العصمة كالمخمصة فانه
ان اكل مال الغير في المخمصة لاحياء المهجة يجب الضمان فضمن الجمل الصايل فنقوض بمال الباغي
ان العادل اذا اتلف مال الباغي حال القتال لاحياء المهجة لا يجب الضمان فعلم ان خلل الاتلاف
لاحياء المهجة بناء العصمة فاجاب بانا لا نسلم ان خلل الاتلاف بناء العصمة في مال الباغي
فان عصمة مال الباغي لم تنتف بخلل الاتلاف بل بالبغي فاقول الظاهر ان الحكم المدعى في الجمل
الصايل وجوب الضمان او بقاء العصمة محمد لا يكون هذه الصورة نظير اللازم بالحكم بل جاعل
هذا المثال ان المعلل ادعى حكما اصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل في اموال المسلمين
العصمة وهي لا ترتفع الا بعارض وليس في الممتنع به وهو الجمل الصايل الا عارض واحد وهو
خلل الاتلاف وقد ثبت بالقياس على المخمصة ان خلل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فتبقى
العصمة في الجمل الصايل فيجب الضمان فنقوض بمال الباغي ان خلل الاتلاف رافع للعصمة في مال
الباغي فاجاب بان رافع العصمة في مال الباغي ليس خلل الاتلاف بل الرافع هو البغي فهذا لا يكون
دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة في صورة النقض شيء اخر هذا معنى قول
م والضابط المنتزع من هذه الصورة ان المعلل اذا ادعى حكما اصليا لا يرتفع الا بعارض
كالعصمة هنا وليس في الممتنع به الا عارض واحد وقد ثبت بالقياس ان هذا العارض لا يرفعها
في المخمصة فنقوض بصورة كمال الباغي مثلا فاجاب بان الرافع شيء اخر فهذا بيان ان علة الحكم
في صورة النقض سوى اخر س ويمكن ان يكلف في ان تصور هذه المسئلة نظير اللازم بالحكم ووجهه
ان يراد بالحكم عدم منافاة خلل الاتلاف العصمة فهذا الحكم ثابت في الجمل الصايل قياسا على

في الاولين من الصور الخمس ليس كذلك لان العلة لم توجد فيها وفي الثالث الاخر العلة موجودة
والحكم متخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلثة الاخر فلذا لم تقدح في المتن اذ الحكم في
خمسة بدل فال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات انه في خيار الشرط قد وجد السبب
وهو البيع والخيار داخل على الحكم وهو الملك على ما عرف في فصل مفهوم المخالفة ان الخيار ثبت بالضرورة
فدخوله على الحكم اسهل من دخوله على السبب لان دخوله على السبب يوجب الدخول على السبب الحكم
واذا كان داخلا على الحكم لم يكن الملك ثابتا واما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا من غير شرط
فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضى بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب
فانه حصل السبب والحكم تمامه لتمام الرضى لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر
المشتري فقلنا بعدم اللزوم على تقدير العيب فهو خيار العيب بعكس المشترك من وجه البعض
لانه تعريف الصفقة وهو بعد التمام جايز وفي خيار الرؤية لا يمكن لانه تعريف قبل وجود التمام
لا يكون وهو لنا ان التخصيص في الالفاظ مجاز فيحصر بها وترك القياس بدليل اقوى لا يكون
تخصيصا لانه ليس بعلة حقيقة ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لا جماع
العلماء على وجوب التعدية اذ العلم بوجود العلة في الفرع من غير تقييد هم بعدم المانع ثم ان
هذا التقييد واجب فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو امارة كونها اوسر طها
س اي عدم المانع امارة كون العلة اوشرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة ثم عدمها قد يكون
لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة فاذا زيد الخيار فقد عدم او لنقصان كما كان في البيع
م عدم الجزم على الاسماء من وهذا معدوم في المعذور ومنه فساد الوضع وهو ان يترتب
على العلة نقيض ما تقتضيه ولا شك ما يمنع تاثير شرعا لا يمكن فساد الوضع فيه فما ثبت فساد وضعه
علم عدم تاثيره سرعا وسياتي مثاله ومنه عدم العلم مع وجود الحكم وهذا لا ينفع لانه الحكم
بعلة اخرى ومنه الفرق قالوا وهو فاسد لانه خصوص منصب العليل وهذا انواع جدلي ولانه
اذا ابدت عليه المستدل لا يفيد الفارق لكن ان اثبت في الفرع ما نعا يفيد وكل كلام صحيح
الاصل اذا اورد على سبيل الفرق لا تقل ينتفي اه بود على سبيل المانعة هي تقل س هذا
تعليم ينفع في المناظرات م وهو ان كل كلام يكون في نفسه صحيحا س اي يكون في الحقيقة منعا للعلة

المخصصة فنقض على الباغي ان حل الائتلاف ثابت فيه وعدم منافاته العصمة غير ياس لان الكلام
فيه منافاه حل الائتلاف العصمة فاجاب بانه منافاه حل الائتلاف العصمة غير ياسه فيه لان
العصمة لم تنتف في مال الباغي بحل الائتلاف بل انما انتفت بالبغي هذا غاية التكلف ومع هذا
لا يوجد النقض في هذه الصورة لان النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الائتلاف لا جياه
المحجة ليس علة منافاته العصمة فيثبت حل الائتلاف في مال الباغي مع المنافاة لا يكون نقضا
فلاجل هذه الفسادات في الامثلة الثلثة اوردت امثالا اخر في المتن فقال وانا اورد للدين
بالحكم وهو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة على الوضوء فيجب في غير السبيلين دون
بالتيمم س اي في صورة عدم القدرة على الماء يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ودم
دملكن لا يجب الوضوء م فيمنع عدم وجوب الوضوء فيه لكن التيمم خلف عنه س معناه انا لا نسلم عدم
وجوب الوضوء صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه م الرابع الدرع بالقرض
كخارج نجس نقض بالاستحاضة فنقول القرض النسوة بين السبيلين وغيرهما فانه حدث
ثم لكن اذا استمر يصير عفوا كما ذكرنا ثم اعلم انه ان تيسر الدفع اورد فالنقض بهذا القرض
فيها والا فان لم توجد في صورة النقض مانع فقد بطل العلة وان وجد المانع فلا لكن بعض
اصحابنا يقولون العلة توجب بها لكن الحكم تخلف لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به
بل نقول انا عدم المانع جزء العلة حقيقة فيخصل عدم المانع جزء العلة او شرطها هم في جواز التخصيص
القياس على الادلة اللفظية والثابت بالاستحسانات س عطف على قوله القياس على الادلة
م فانه مخصوص عن القياس لان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون لمانع كما في العلل
وذكروا لجلة ما يوجب عدم الحكم خمسة س اي ذكر الغايلون بتخصيص العلة ان الموانع خمسة
لكن عد بعض هذه العبارة لما سياتي م مانع من انعقاد العلة كما ينقطاع الوتر في الرمي وكسح
الجراد من تمامها كما اذا حال شيء بين السهم وكسح ما لا يهلكه او من ابتداء الحكم كما اذا اصاب
الدرع وكخيار الشرط او من تمامه كما اذا اتلف بعد اخراج السهم واعداده وكخيار الرؤية او من
كما اذا جرح وامتد حتى صار طبعا له وامن وكخيار العيب فالتخصيص ليس في الاولين بل في
الاخر س لان التخصيص ان توجد العلة وتتخلف الحكم لمانع فان المانع ما منع الحكم بعد وجود العلة

المؤثر فانه اذا اورد على سبيل النقض لمنع الجدلي توجيهه فيجب ان يرد على سبيل المنع لا على سبيل
النقض فلا يمكن الجدلي من رده م كقول الشافعي رحمه الله اعتاق الراهن تصرف يبطل حق
المرتهن فيرد كالبيع قال قلنا منها فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق منع توجيه هذا الكلام
فيعني ان نورده على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل اذا كان هو البطلان فلا نسلم ر الاصل هنا بيع
الراهن فان اداء الحكم فيه البطلان م لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف واذا كان التوقف
ر اي اذا كان حكم الاصل التوقف م في الفرع ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان متماثلين واذا لم
التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله في العهد قلنا دمي مضمون فيوجب اعمال كالخطأ
فعمل ليس كالخطأ اذ لا قدرة فيه على المثل ر اي في الخطأ على المثل لان المثل جزاء كامل فلا يجب
مع قصور الجناية وهو الخطأ فان اورد على هذا ربها لا يقبله الجدلي فنورده على سبيل المانعة فنقول
هذا ر اي توجيه هذا الكلام على سبيل المانعة هو ان حكم الاصل ر وهو الخطأ م شرع اعمال خلفا
عن العمد وفي الفرع مزاحمته اياه ر يعني اعمال شرع خلفا عن العمد لان حكم الاصل وجوب
القود ولكن لم يجب لما قلنا فوجب خلفه وفي الفرع وهو العهد الحكم عند الشافعي رحمه الله مزاحمته
من ان ضمان الجناية تاما كالاصل وهو القود الكامل ودون الكامل خلفا فيه تاما كالاصل وهو
اعمال فلا يكون الحكمان متماثلين م ومنه المانعة نقول اما في نفس الحجة لاحتمال ان يكون متنازعا
الايصاء دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هذا بل غيره كما ذكرناه قبل هذا
بالعمد واما في وجوده هاهنا في الاصل وفي الفرع كما مر واما في شروط التعليل واوصاف العلة كونها
مؤثرة ومنه المعارضة واعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة او يسلم لكن يقيم
الدليل على نقيض مدلوله ويسمى معارضة فتحرر في الحكم وفي علته والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني
في المقدمة م فقول واعلم ان المعترض هذا تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا تقسيم
المعارضة فاذا اعلل المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة فاذا ذكر لمنعه
سندا يسمى مناقضه كما مثلنا ما ذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد مجرد من غير تاثير الى اخر ما عرفت في المانعة
والا ان يسلم دليله فنقول ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندي ما يمنع
دلالة المدلول ويقيم دليلا على نقيض مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدمات دليله
والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان

العلة للحكم هي الوصف الفلاني فللمعترض ان لا يسلم وجود ذلك الوصف في محل النزاع بل يثبت بدليل اخر ان هذا الوصف
ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في المعارضة في الحكم فقال م اما الاول فما يدل
المعلل فما يدل ر اي المعلل وان كان زيادة شيء على ما يدل عليه وهي معارضة فيها مناقضة فان دل على نقيض
الحكم بعينه فغلب كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يجاوز الاتعيين النية كالقضاء فنقول
صوم فرض فيسعى عن التعيين بعد تعينه كالقضاء لكن هذا التعيين قبل الشروع وفي القضاء
بالشروع ر اي تعيين الصوم في رمضان تعين قبل الشروع تعيين الله تعالى وفي القضاء انما تعين
بالشروع بتعيين العبد م وكقوله مسح الراس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن
تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم آخر لم
ذلك المنقض مسح عكسا كقولنا في الصلوة الفائتة عبادة لا تقضى في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء
فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء ر اعلم ان كل عبادة يجب بالشروع
فانها اذا فسدت يجب المضي فيها كما في الحج فنقول ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب بالشروع فنقول
لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالشروع
والنذر كما في الوضوء فانه لا مضي في فاسده فلا يجب بالشروع والنذر فيلزم ان يستوي النذر والشروع في
هذا الحكم والاول اقوى من هذا ر اي الطلب اقوى من العكس م لانه قد جاء حكما اخر وحكم مجاوز
الاستواء ر اي المعترض جاء في العكس حكما اخر وفي الطلب جاء ينقيض حكم يدعيه المعلل فالطلب اقوى
لان في العكس لم يشتغل بما ليس هو بصدده وهو اثبات الحكم الاخر وفي الطلب لم يستغل بذكر ايضا
جاء بالحكم محل وهو الاستواء اذ الاستواء يكون بطريقين والمعترض لم يبين ان المراد ايهما واما
الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل وايضا الاستواء الذي هو في الفرع غير الاستواء الذي هو في الفرع
الاصل فهذا سؤ قولهم م ولانه مخالف في الصورتين في الوضوء بطريق سهو العلم وفي الفرع بطريق
سهو الوجود واما دليل اخر ر عطف على قوله واما بدليل المعلل م وهو معارضة خالصة وهو اما
ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير او حكما يلزم منه ذلك النقيض كقولنا في الوضوء فيسن
تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف وهذا ر اي الوجه الاول من الوجوه الثلاثة
من المعارضة م اقوى الوجوه ر وقوله المسح وكن نظير الوجه الاول م وكقولنا صعيد لا يجوز

الاجبار

فتنكح كالثيب لها اب فتال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فلم يثبت الولاية بل الولاية
بعينها لكن اذا اشتركت في شيء سايرها بالاجراء سلى لعدم العامل بالفصل فان كلا من بنتي
الاجبار وبولاية الاخوة شيء بولاية العصوبة وذكرها فهذا نظير الوجه الثالث من المعارضة م
وكالثيب س نظير الثالث م تثبت اليها وجها فملكت وولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا
لانه صاحب فراش صحيح فيقال الثانية صاحب فراش فاسد فيسحق النسب كمن تزوج بغير شهود
فولدت فالمعارضة وان ابت حكما افس وسوت النسب من الزوج الثاني م لكن بالبراءة
من ثبوته من الثانية فنفيه عن الاول فاذا ابت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش
صحيح وسموا اولى بالاعتبار من كون الثانية حافزا واما الثانية فهما فانيه معنى المناقضة وهي
ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهي قلب ايضا واما يرد هذا اذا كان العلة حكما الا وصفا
لانه ان كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة م نحو الكفار جنس يحلد بكرهم غاية فيرجم ثيبهم
كالمسلمين س لان جلد الغاية غاية جلد البكر والرجم غاية جلد الثيب فاذا وجب غاية وجب
غاية ايضا فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها اكبر فيحتمل ان يكون افحش فيزاد عليها فاذا وجب
البكر الغاية وجب في الثيب اكبر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد الغاية
الا الرجم م والمرأة ذكرت في قضاء الاولين فكان في قضاء الاخرين كالركوع والسجود
فتقول المسلمون اما جلد بكرهم لانه يوجع بعضهم س يعني جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب
فنقول لا نسلم هذا بل رجم الثيب علة لجلد البكر م واما بكر الركوع والسجود في قضاء الاولين
لانه يكون في قضاء الاخيرين والمخلص عن هذا س اي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب م ان
لا يذكر على سبيل التعليل بل يستدل بوجود احدهما على وجود الاخر اذا ثبت التساوي بينهما نحو
ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع طردا لقوله خلافا للشافعي
رحمه الله م فانا الزم الحج اما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال على لزوم المنذر
على لزوم ما شرع ليثبت التساوي بينهما بالشروع اما اولى لانه لما وجب بغاية ما سوسيب القربة
وصو النذر فلان يجب بغاية ما صو اقرب اولى ونحو الثيب الصغير يولى عليها بناء ما لها فكذا في نفسها
كالبكر الصغيرة م فثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي رحمه الله م قالوا

اما يولى على البكر في مالها لانه يلحق في نفسها ضعف الولاية تشرع للحاجة والنفس والمال والبكر
والثيب فيها سواء س اي لانا نقول ان الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كلتاهما حكمان
شرعتا للحاجة فتكون بانا متساويتين فاذا ثبت احديهما بين الاخرى لان حكم المتساويين واحد م وهذه
المساواة غير بائنة في المسلمين الاولين على ما ذكرنا س وما مسلمتا رحم الكفار والقرافة في السن
الاخير فاراد ان يبين انا لم نكن لثلاثة مسلمة الشروع في التدرج في الثيب الصغيرة المحلص عن القلب
ولكن للشافع رحمه الله هذا في مسلمة الرحم والقرابة اما في مسلمة الرحم فلان الرحم والجلد ليسا
بسواء في انفسهما لان احدهما قتال والاخر ضرب لانه سرطها حيث يشترط لاحدهما ما لا

للاخر ولا يمكن الاستدلال بوجودها على وجود الاخر واما في مسلمة القرابة فلان السن الاب
والابن ليسا سواء في القرابة لان قرابة البنوة سابقة في السن الابن وايضا الجزء ثابت
معلول على ما ذكروا اسارة الى هذا م ومنها خالصة فان اقام الدليل على نفي علية ما ثبت بالعلل نفسها
وان اقام على علية سر آخر فان كانت قاصرة لا تثبت عندنا ولذا ان كانت متعدية الى محل عليه كما
يعارضنا ان العلة الطعم والادخار وصو معدوم الى الارز وغيره فلا فايدة له الا اني اتكلم في
الجنس لعدم العلة وصو لا ينفيه ذلك لان الحكم قد يثبت بعلل شتى وان تعدت الى فرع مختلف فيه
شبه عندنا هل النظر للاجماع على ان العلة احدهما فقط فاذا ثبت احدهما انتفى الاخر لا عند
الفقهاء لانه لصحة احدهما اثبتت فسادا الاخر فصل في دفع العلل الطردية س لما عرف ان
العلة نوعان اما علة موثرة وصي المعتبرة عندنا واما علة ثبت عليتها بالدوران دون العائبة
وصي معتبرة عند البعض وليست معتبرة عندنا وسمي علة طردية فقع هذا الفصل لذكر الاعتراض
الوارد على القياس بالعلة الطردية م وصو لزوم الاتي القول بوجب العلة وصو الزام ما يلزمه
المعلل مع بقاء الخلاف وصو يلجي المعلل الى العلة الموثرة س اي يجعل المعلل مضطرا الى القول
موثر ويرفع الخلاف ولا يمكن الخصم تسليمه مع بقاء الخلاف م كقول الشافعي في الوضوء فيمن
شك في بعض الوجه مفعول يسن عندنا ايضا لكن الغرض البعض عندنا لقوله تعالى وجوهكم وصو
اما دبه او اقل فالاستيعاب تثليث وزيادة وان غسر فالا يسن تكرار عضو ذلك في الاصل بل
المسنون في الركن التكميل كباقي اركان الصلوة بالاطالة لكن العمل بالشرع واجب

واسمعوا

في المشارع بتعيين الشارع فلا يكون صحة الصوم في المشارع متوقفة على تعيين النية قبل صيرورة متعينا لانه حينئذ يكون صحة صوم رمضان ممنوعة وهذا باطل م واما نسبة صلاح الوصف للحكم كما ان الطرد باطل عندنا كذلك م واما نسبة الحكم الى الوصف كقولنا الاجماع على اخيه لعدم العقيقة كابن العم فلا نسلم ان العلة في الاصل هذا بل نسلم ان علة عدم عتق ابن العم م عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق بدل ما لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمة م وكقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلا نسلم ان العلة في الجد عدم المالية وكذلك كل وصف يستدل بالعدم على العدم م فانه يمكن ان يقال عدم ذلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى م السالك فساد الوضع وهو بتفسيره م وهو خروج المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام اما من قسم ابطال العلة اصلا م فان المعلل اذا تمسك بالعلة الطردية ورد عليها مناقضة فربما يغير الكلام ويجعل علته موثرة فحينئذ يندفع المناقضة كما سياتي في المناقضة في قول الوضوء والتيمم طهارتان اما فساد الوضع فانه يسقط العلة بكليتها اذ لا يندفع بتغيير الكلام م كتعليله لايجاب الفرقة باجلام احد الزوجين م اي احد الزوجين المذميين اذا اسلم قبل الدخول عند الشافعي رحمه الله بانتفاء الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يوجب الاسلام على الاخر فانا اسلم فهي زوجتي ان اتى بقرء في عنهما في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده م ولا بقاء للنكاح مع ارتداد احدهما م اي اذا ارتد احد الزوجين قبل الدخول بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء عند الشافعي رحمه الله فجعل الردة علة لبقاء النكاح معها لا بجعلها قاطعة للنكاح ثم في المعارضة يتم الدليل على ان تعليله مقرون بفساد الوضع بقولهم فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة والردة لا تصلح عفوا وكقوله اذا خرج قاطعا النية بطل الصوم فان ذكر النية النفل فان بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد فانا هذا فحمل المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله المطعوم شيء ذو خطر فيشترط له الملك شرط زايد وهو التبايع م كالنكاح فانه يشترط له الشهود م فيقال ما كان الحاجة اليه اكثر جعله الله تعالى اوسع الوجوه المناقضة وهي لجيء اهل الطرد الى الموثرة كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان في النية فنقض

الذكر مكررا وهذا المحل متسع مراده في مسح الراس المحل وهو الراس متسع يمكن الاكمال يمكن الاكمال بدون التكرار م على ان التكرار ربما يصير عسرا فلا يكون غير المشروع م فالاعتراض على التقدير الاول منع موجب العلة وعلى تقدير التغيير ما نمنع فانا لا نسلم ان نسلم ان ادرتم بالسليقة جعله بلاتة امثال الفرض فنحن حايلون به لان الاستيعاب سليقة في زيادة واذا ادرتم بالسليقة التكرار بلاتة مرات منع هذا فانه الاصل ان لا نسلم ان الركنية توجب هذا بل الركنية توجب الاكمال كسائر اركان الصلوة فالاعتراض على تقدير ان يراد بالسليقة جعله بلاتة امثال الفرض يكون قولا بموجب العلة وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد بالسليقة التكرار فالاعتراض ما نمنع م وكقوله صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية فنسلم موجبه لكن بطلان تعيين وكقوله المرافق لا تدخل في الغسل كان الغاية لا تدخل فيما قبلها قلنا نعم لكنها غاية للاسقاط فلا تدخل بحسبه الماء فانا نمنع وهي اما في الوصف م اي في منع الوصف الذي يدعي المعلل عليه م كقولنا في مسئلة الاكل والشرب عمدا متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل والشرب كعدد الزنا فلا نسلم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالنظر وكقولنا في التهاتر بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة فيقول ان اردتم بالوصف ما الدات بحسب الاجزاء فهي جايزة لجواز الجهل بالوزن م وهذا دليل على جواز المجازفة م وللجواز عند تعاوض الاجزاء م وهذا دليل على جواز المجازفة بالدات بحسب الاجزاء م وان اردتم بها اي المجازفة م بحسب المعيار يختص بالدخل فيمنع م اي في المعيار م واما في الحكم م عطف على قوله وهي اما في الوصف م كما في هذه المسئلة ان ادعيت حرمة التفاضل بالمساواة لا نسلم امكانها في النسيئة وان ادعيت غير مساهلة لا نسلم في النسيئة م وقولي كما في هذه المسئلة اشارة الى ان منع الحكم في هذه المسئلة اسهل من منع التفاضل في الحنطة بالحنطتين م اما منعه في الحكم ان نمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع وقولي لا نسلم امكانها اشارة الى منع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل وقولي لا نسلم في الصبرة اشارة الى هذا م وكقولهم صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء وقولي بعد التعيين فلا نسلم في الاصل او قبله فلا نسلم في الفرع سواء ان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته معينا فلا نسلم هذه المقدمة في القضاء وان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلا نسلم هذه المقدمة في المسائل لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممتنع في المسائل لان الصوم يتعين

ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا انه اذا علم ان هذا الوصف قد وجد وان الشرع قد حكم بهذا
الحكم علم العقل بان هذا الحكم انما ورد لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا
بهذا المعنى وسواء من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام ما ذكر من الاسكال وسواء يلزمه ان
لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين م وعن هذا الفصل فروع اخر طويتها مخافة التطويل

فصل في الاسئلة س اي الاسئلة من كلام الى ق وسواء كان قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فللاعلو
اما ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علته او لاثبات الحكم الاول او لاثبات حكم احر يحتاج اليه الحكم
الاول والاسئلة منحصرة او ينتقل الى حكم كذلك س اي حكم يحتاج اليه الحكم الاول والاسئلة منحصر
في هذه الاربعة لانه اما في العلة فقط وهو على قسمين لاثبات علته وهو الاول او لاثبات حكمه وهو
الثاني حتى لو لم يكن لشيء منها كان كلاما مشوشا واما في الحكم فقط وهو الرابع ولابد ان يكون محكوما
يحتاج اليه الحكم الاول والا كان كلاما مشوشا واما فيهما وهو الثالث م فتثبت بالعلة الاول فالاول
صحيح س كما اذا قال المصلي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك
فلما انكره الخصم احتاج الى اثبات انه نهاه لانه سبب اذنا لاحقيقة لان الاسئلة ان تترك الكلام الاول
بالكلية وتستعمل الى اخر كلامه في قصة الخليل صلوات الله عليه وانما اطلق الاسئلة على هذا القسم لانه
ترك هذا الكلام ولم يستعمل بكلام اخر وان كان سردا ليلا على الكلام الاول م وكذا العلة عند
البعض لقصة الخليل صلوات الله عليه حيث قال فانه ربي بازغا الشمس من المشرق ولان الغرض
اثبات الحكم فلا ابتلى بان دليله كان لا عند البعض لانه لما ثبت الحكم بالعلة الاول بعد انقطاعا
عن الانظار واما قصة الخليل فان الحجة الاولى س وهو قوله تعالى الذي خلقني فهو يهدين كما ملازمة
واللعين عارضه بباطل س وهو قوله تعالى لما احيي واميتم فالخليل لما خاف الاشتباه
على القوم انتقل الى علة لا يكون فيها اشتباه اصلا والثالث كوجوب الكفارة عند الفتح
بالاتلاف فلا يمنع الصرف س اي ان اعتق المكاتب بنية الظهار يجوز م الى الكفارة كالبيع بالخيار
والاجارة س اي باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه عن الكفارة وكذا اذا اجر عبدا ثم اعتقه
بنية الكفارة م فان عند ابي حنيفة رحمه الله لا يمنع وهذا العقد بدل تقصان الرق يمنع الصرف الى الكفارة عندك
آ تسقوك الرق ينتقص وتثبت هذا س اي عدم نقصان الرق بعلة اخرى كما تقول الكتابة عند

س الى الكفارة الخ م

بتطهير الخبث فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فيقول نعم س
اي الوضوء تطهير حكمي م يعني ان النجاسة حكمية سواء حكم الشارع بالنجاسة في حق الصلوة فقط
كالخفية حتى تزيلها الحمار كما تزيل الحسية م فهي غير معقولة س اي ضمير يرجع الى النجاسة وهذا لان
سؤر الدجاجة فضل سرايته الى فضل المناقضة م لكن تطهيرها بالماء معقول بخلاف
التراب فلا يحتاج الى النية ذلك س اي في التطهير فحصل الطهارة سواء نوى او لم ينو م بكر
صبرة قوله س يحتاج الى النية صيرورة الوضوء قربة م والصلوة مستغنى عنها س اي عن صيرورة
الوضوء قربة فلهذا سابر سرايط الصلوة لا يحتاج الى كون الوضوء طهارة م واما المسح فلعدم
تسيير اس جواب عن سؤال مقدر وهو ان الغسل تطهير معقول فلا يحتاج الى النية لكن مسح
الراس تطهير غير معقول فيجب ان يحتاج الى النية كالتيمم فاجاب بان مسح الراس ملحق بالغسل
دون التيمم لان الراس كانت محل الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فتكون خلفا عن الغسل فاعتبر
فيه احكام الاصل م فانه يجعل مسح الاعضاء الاربعة غير معقول س هذا اسكال على قوله لكن
تطهيرها بالماء معقول م فلهذا لما انتصف البدن بها اقتصر على غسل الاطراف في العتاد دفعا
للحرج وانما قال على الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض س اي لما انتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع
وجب غسل جميع البدن لان الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية
من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الاعضاء
الاربعة التي هي مظهات الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فلا تجب النية والله اعلم
ان الامام فخر الاسلام ذكر ان وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث غير معقول وفي كشف
الستيعاب فهم غير معقول اشار الى هذا ويرد عليه انه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين
على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية ان موجبة خروج النجاسة من ذوالي الطهارة امر معقول
فعلى تقدير الهداية لا يرد هذا الاسكال لكن يرد عليه اسكال اخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا
يلزم ان يقاس سائر المايعات على البول في تطهير الحدث كما قد قيس في تطهير الخبث وجوابه انه انما
قيس الخبث باعتبار انها نجاسة لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس في الحدث واعلم انه لما كان التوفيق بين
قول فخر الاسلام وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام بكونه غير معقول انه لا يستقل العقل بدركه

معارضة فلا يوجب نقصانا في الوزن م وان اثبتناه بالعلة الاول فهو نظير الرابع كما تقول احد الفضين دليل على ان الوزن في شقص وكلاهما صحيحان والرابع احق س لان العلة التي اورد بها يكون تامة في قطع الشبهات بلا احتياج الى شيء آخر م وان اسلمنا الى حكم لاحاجة اليه اوآني علة لاثبات حكم كذلك فهو باطل **فصل** في الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عند الشافعي رح في كل شيء ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقائه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات لانه آن بعد الشرائع بالاستصحاب لانه اذا شك في الحدث حكم بالوضوء وفي العكس بالحدث واذا شهدوا انه كان فلكا للمدعي فانه حجة ولنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر فيما بعد الشرائع عليه السلام ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريعته وفي حيوته فقد مر جوابه في الغسل والوضوء والبيع والنكاح ونحوها مما يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور المنافي فيكون البقاء للدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحيوة المفقود فيورث عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت م ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت م والصلح على الانكار لا يصح عندنا فيجعل براءة الذمة وهي الاصل حجة للدفع فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا س ان الاستصحاب لا يصلح حجة للدفع فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح م وجب الشفعة على المشتري عندنا على ملك المشفوع به اذا الكل للمشتري س لان ملك الشفيع الدار المشفوعة بها ثابت بالاستصحاب فلا تكون حجة على المشتري فيجب الشفعة على الشفيع على ملك المشفوعة نهاما لا عندي واذا قال العبد ان لم يدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه دخل أم لا فالمولى يقول لم يدخل عندي س فان العبد ممسك بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى م ومنها س ان الحج الفاسد م التعليل بالشيء فاذا زال زال ذلك الشيء كشهادة الشاهدين س اذا رجعا قبل القضاء بها م وفي العلل الطردية م الاخ فانه يمكن الوجوب بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع ان له علة واحدة فتنتفي كقول محمد رحمه الله في ولد الغصب س انه غير مضمون م لانه لم يغصب الولد ومنها الاستحالة تعارض الاشباه كقوله رحمه الله ان عمل المرتفق ليس بفرض لان من العبادات ما يفسد وما لا يفسد فلا يلحق بالسكر فان هذا جهل محض لانه لم يعلم ان هذا من اي القسمين والله اعلم

باب المعارضة والترجيح

اوكان ظ

او اورد دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر في محل واحد فان تساويا وقوة اوكان احدهما اقوى بوصف من وجوه يأتي فيهما معارضة والمذكور ترجيحا فان كان اقوى بما سوى رباعي لا يسمع رجحانا فلا يصال النصر راجح على القياس من قوله صلوات الله عليه وزن وارجح والمراد الفضل البين لبيان الربوا في الموزونين فيجعل ذكر عفوا لانه لفقلته في حكم العدم بالنسبة الى المكيل والمعمل بالاقوى وترك الاخر واجب في الصورتين س اما اذا كان احدهما اقوى بوصف رباعي بما سوى رباعي فاذا تساويا قوة س اعلم ان الاقسام بلغة الاثنا عشر لان احد الدليلين اقوى من الآخر بما سوى رباعي كالنص مع القياس الخاص ان يكون احدهما اقوى بوصف رباعي كالآن خبر الواحد الذي رويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي رويه عدل غير فقيه الثالث ان يكون احدهما اقوى في السمعين الاولين المعمل بالاقوى وترك الآخر واجب اما الثالث فسيأتي حكمه هنا وسوف اوان تساويا قوة فالمعارضة مختصة بالقسم الثاني والثالث اما الاول فيعرف عنهما وان كان المعمل بالاقوى واجبا لكن لا سمي هذا ترجيحا فالترجيح انما يكون بعد المعارضة فمختص بالقسم الثاني والثالث في الكتاب والسنة س اذا تعارض الكتاب والسنة المشهورة يحمل ذكر على سمع احدهما الآخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل الحكيم س واعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة المعارض غير متحققة لانه انما يتحقق المعارض اذا اتحد زمان ورود هما اولا يسكن ان الشارع يقيد عن تقييد المطلق مناقضين في زمان واحد بل يتأخر احدهما سابقا والآخر لاحقا فالسابق هو المنسوخ والمتأخر هو الناسخ فالمتقدم والمتأخر قد يمنعان التعارض لكن في الوقائع لا تعارض فقوله يحمل ذكر الآية ترجع الى التعارض والمراد ص في التعارض ومع ورود دليلين يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر فان علم التاريخ س جواب الشرط محذوف اي يكون المتأخر ناسخا للمقدم م والا يطلب المخلص ليرفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن وسيجيء الا ما شهدين فان يعسر والاتركا ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وانما قال الصحابة اذا امكن ولكن الاجب تقرير الاصل على ما كان فالسوء بالجواب تعارض الاثار س روي عن ابن عمر رضي الله عنهما انه يحسن وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه طاهر وايضا قد تعارض الادلة نفسها حقيقة وجلية فلما تعارضت الادلة سقط الحكم على ما كان وهو اي الماء كان طاهرا ليكون طاهرا ولا يتوضأ فوق السكر في ذوال الحدث فلا يزول بالسكر وهو

المنعقدة واللغو وقال الاثم الذي في المنعقدة يسقط بالكفارة لان المراد المؤاخذة في الدنيا
وهي الكفارة وهذا وجه وقع في خاطري لدفع التعارض واللغو في الايمان واحد وسر السهو اما
في الاية الاولى فبدليل اقترانه بكسب القلب واما في الثانية فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم
الله بالقول الخالي عن النائبة الذي يدع الديار بلاقع اعني اليمين الفاجرة بل اللائق ان يقول لا
يؤاخذكم الله بالسهو كما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة
الاخروية لان الاخرة هي دار الجزاء والمؤاخذة وقوعها وكفارتها لا يدل على ان المراد المؤاخذة
الدنيوية لان معنى الكفارة الستارة اي الاثم الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة فالاية الثانية
دلت على عدم المؤاخذة في اليمين السهو وعلى المؤاخذة في المنعقدة وهي ساكتة عن العمس فاندفع
التعارض وبقي الكلام على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في العمس م واما الثانية وهو
المخلص من قبل المجلس م فبان يحمل على تعاير المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد
والتخفيف فالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحل بعد قبل الاغتسال
فحملنا المخفف على العشر والمشدد على الاقل س وانما يحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشر ايام
حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها تحمل العود فلم تحصل الطهارة
الكاملة فاحتيج الى الاغتسال لتأكد الطهارة واما الثالثة اي المخلص من قبل الزمان فانه اذا
كان صريح احد الزمانين يكون الثاني ناسخا فلا كذلك ان كان دلالة كنصين احدهما مجرم والاخر مبيح
يجعل المجرم ناسخا لان قبل الاباحة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لابقائه ثم المجرم نسخه ولو عكسنا
العكس لتكرر النسخ س اي لو قلنا ان المجرم كان متعددا على المبيح فالمجرم كان ناسخا للاباحة الاصلية
ثم المبيح يكون ناسخا للمجرم فتكرر النسخ فلا يصح التكرار بالشكر وفيه نظر لان الاباحة الاصلية
ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده نسخا س وبيانه انا لا نسلم ان المجرم لو كان متعددا لكان ناسخا
للاباحة فانه انما كان ناسخا لها ان قد ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء
فيلزم حينئذ كون المجرم ناسخا للكل المبيح لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المجرم ناسخا عاما
من تعريف النسخ ويمكن اتمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا اشتمل المكلف
قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فانه لا عاقب بالاشتغال به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ويعلم

Bibliotheca Alexandrina

اي التعارض بين الكتاب والسنة م اما بين اليمين او قرائتين او سنتين او ايه وسنة مشهورة
اما من قبل الحكم او المحل او الزماني اما الاول فاما بان يوفق الحكم كقسمة المدعى بين المدعيين او بان يحمل
على تعاير الحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع اخر
ولكن يؤاخذكم باعقدتم الايمان فكفارته الاية اللغو في الاولى ضد كسب القلب اي السهو بدليل
اقتران به س اي بكسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم
م وفي الثانية ضد العقد س اي في الاية الثانية ضد العقد وهو قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يؤاخذكم باعقدتم الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد م والعقد قول يكون له حكم في
المستقبل كالبيع ونحوه س قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود فاللغو في هذه الاية ما لا مؤاخذة فيه
وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكرنا في المتن فاللغو يكون شاملا للعمس في هذه الاية فتقتضي هذه الاية عدم
المؤاخذة في العمس والاية الاولى تقتضي المؤاخذة في العمس لان العمس من كسب القلب والمؤاخذة بانه
في كسب القلب فوقع التعارض في العمس وهذا ما مال اليه المتن م فاللغو في الاية الثانية يشمل العمس اذ هو
سهو ما محلوف عليه الغافل كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله تعالى واذا سمعوا اللغو فاعرضوا
فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة في الاولى في الاخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي
الثانية الدنيا اي الكفارة تعالى فكفارته والسارق رحمه الله يحمل العمس في الاولى على المؤاخذة في الثانية
اي في الدنيا اي يحمل المؤاخذة في الاية الاولى على المؤاخذة في الاية الثانية ومن المؤاخذة في الدنيا هي
الكفارة في العمس م والعقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الاولى س اي يحمل الشافعي رحمه الله
العقد في الاية الثانية على كسب القلب حتى يكون اللغو سوء عين اللغو المذكور في الاية الاولى وسوء العين
لا يكون التعارض واقعا لكن ما قلنا اولى من مذهبه لان على مذهبه يلزم ان لا يكون محرم على معناه الظاهر
وايضا الدليل دال على ان المؤاخذة في الاية الاولى هي المؤاخذة الاخروية بدليل اقترانها بكسب القلب
وحملها على الدنيوية واما على مذهبنا فان اللغو جاء بمعنيين فيحمل في كل موضع على ما يليق
به وهو يحمل المؤاخذة في كل موضع على ما هو اليق به من الدنيوية او الاخروية م واقول
لا تعارض هنا واللغو في الصورتين واحد وهو ضد الكسب لانه لا يليق من الشارع ان يقول
لا يؤاخذكم بالعمس والمؤاخذة في الصورتين في الاخرة لكن في الاية سكت عن العمس وذكر

خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذا الخبر يدل على ان الانسان ان اسنح بما في الارض قبل ورود
محرمه او مبيحه لا يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانسان
ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغيران واما على العكس فلا يلزم الا تغير واحد فاندفع الايراد
بهذا التقرير ينتفي الدليل بهذا الطريق او نعود عينا بتكرير النسخ هذا المعنى لا النسخ بالمعنى المشهور
ذكرته وقد قال فخر الاسلام رحمه الله هذا اي تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا
ولسنا نقول بهذا لان الاصل ان البشر لم تركوا شيئا من الزنا واما هذا اي كون الاباحة
اصلا بناء على زمان الفترة قبل ورود الشرائع فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس في زمان
الفترة وقد ذكرنا فيما ان ورود الشرع بالاباحة كذلك لاحتمال ان الله تعالى علم من وقوع التحريم
في الثانية فلم يبق الاعتماد والوثوق على شيء من الشرائع وظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب
على الايجاد لعدم الوجود المحرم والمبيح واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح فان كان الانتفاع به ضروريا
كالتنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كالكل الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان الاصل
بالاباحة ان الله تعالى حكم بالاباحة في الازل فيبقى غير ممنوع معلوم وان اراد واعدم العقاب على الانتفاع
به فحق وعند بعض المعتزلة على الحظر فان اراد وا ان الله تعالى حكم بحظره غير معلوم وان اراد وا العقاب
على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض
جميعا وعند الاسوري على الوقف ففسر الوقف تارة بعدم العلم وهذا باطل لانه اما منهي عن الانتفاع
تعالى عن الانتفاع به او ليس بمنهي والاول حظر والثاني اباحة ولا واسطة عن النقيضين واجاب
الحاصل عن هذا بان المباح هو الذي يعلم الشارع فاعله او دل على انه لا حرج عليه في الفعل والترك
وهذا الجواب ليس بشيء لان الخلاف في شيء لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم نفي كلام
ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بحرج في فعله وتركه لم يعلم الشارع بعدم الحرج وهذا كلام ركيك
في هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بانه هنا كحكم ام لا وان كان حكم فلا نعلم انه حظر او اباحة
اما عدم العلم بانه هنا كحكم ام لا فباطل لانا نعلم ان عند الله تعالى حكما لا زما بالمنع او بعدمه
واما انا لا نعلم اي الحكم حظر او اباحة فحق ولكن عندنا انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى حظر او اباحة

وعلم الحكم ٣

او الاباحة مع ذلك لا عقاب على فعله وتركه فعلم انه لا خلاف بين من يقول بهذا وبين من يقول انا لا نعلم ان الحكم
عند الله تعالى الحظر او الاباحة وبين من يقول بالاباحة اذ لا معنى للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل
والترك وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم ان الحكم ايهما وبقول عليه السلام ما احتجم الحرام على الحلال
الا وقد غلب الحرام الحلال اما اذا كان احدهما مشتبها والاخر بينا فيما ذا كان الشيء يعرف الدليل كان
مثل الاثبات وان كان لا يعرف بدليل بنا على العدم الاصلي فالمثبت اولى لما قلنا في الحرام والمبيح
وان احتمل الوجهين بنظر فيه فرأى ان احتمال الشيء ان يعرف بدليل وان يعرف بغير دليل بنا على العدم
الاصلي بنظر في ذلك الشيء فان سمع انه بالدليل يكون كالاثبات وان بين انه بنا على العدم الاصلي
فالاثبات اولى مثاله ما روي انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال مثبت وما روي انه محرم نافيه
اتفق على انه لم يكن في الحل الاصلي والاحرام حالة مخصوصة يتذكر عيانا فكل ما يسمع فرجح
بالرواية روي انه محرمة ابن عباس رضي الله عنهما ولا بعد ليزيد بن الاصم وكحس هذا نظير
الشيء الذي يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم حاين عند نا خلافا لما روي انه تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك
الخصم بما روي انه عليه السلام تزوج وهو حلال وادعوا على انه لم يكن في الحل الاصلي فالخلاف في انه
كان في الاحرام او في الحل الذي بعد الاحرام معناه انه تزوج في اثناء الاحرام او بعد ما حل بعد وقع
انه تزوج في اثناء الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فالاول نافية والثانية مثبتة لكن الاحرام
حالة مخصوصة مدركة عيانا فيكون كالاثبات فرجحناه بما روى ابو رافع وابن عباس رضي الله عنهما
وكنت سفيرا بينهما فتزوجها حلال وبنى بها حلال وكنت انا الرسول بينهما وهذا الشيء مما يعرف بظاهر
الحال فالمثبت اولى هذا نظير الشيء الذي يعرف بالدليل اعلم ان الامة اذا زوجها مولاها ثم
اعتقت بيعت فخيار العتق عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لنا انها اعتقت تحت رقيق وزوجها
حر وروي انها اعتقت وزوجها عبد والاول مثبت والثاني نافي لان معناه ان رقيقية التغير
بعد هذا الشيء لا يدرك عيانا فلا يبنى عليه اما كان فالمثبت اولى واذا اخبر بطهارة الماء وبنجاسته
فاظهارة وان كان نفيا لكن بها تحتمل المعرفة بالدليل وبغيره فان بين وجه دليله كان كالاثبات
وان لم يبين فالنجاسة اولى هذا نظير الشيء الذي يحتمل معرفة بالدليل وبغيره بنا على العدم الاصلي
لان طهارة الماء قد يدرك بظاهر الحال وقد يدرك عيانا مثل غسل الاناء بالماء السماء او بالماء الجاري

وملاه باحدهما ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه شئ نجس فاذا اخبر احدهما بنجاسة الماء والاخر
بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات
م وعلى هذا الاصل سنفرع الشهادة على النفي واما في القياس س عطف على قوله في الكتاب
والسنة ومعناه اذا تعارض قياسان م فالحكم على القياس وقول الصحابي فيما يدرك بالقياس
كالقياس فيأخذ بايهما شاء س من القياسين وكذا يأخذ بايهما شاء من قول الصحابي م بعد سماعه
قبله ولا يستقر فان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في الاول س اي
النصين م اما دفع التعارض للجهل بالناسخ منهما فلا يصح عمله باحدهما مع الجهل وصار
س في القياس ليس س اي التعارض للجهل بمحض لانه س اي المجتهد ومعلوم بذكر لفظ بايهما دلالة
في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن بالنظر الى المدلول على بايهما
في كل واحد دليل لرجحان العمل فصل ما منع من الترجيح فعليك بتتبع احد من مباحث
الكتاب والسنة متنا وسندا س اما المتن فكترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم
على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة
واما السند فكترجيح المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقه الراوي وبكونه معروفا بالرواية
والقياس س عطف على الكتاب والسنة فما عرف علته بالنص الصريح اولى مما عرف ايماء ومما عرف
ايماء فبعضه اولى من البعض ثم ما عرف بالايماء اولى مما عرف بالمناسبة وايضا ما عرف بالاجماع
تأثير نوعه في نوعه اولى مما عرف بالاجماع تأثير الجنس في النوع وهذا اولى من عكسه وكل منهما اولى
من الجنس في الجنس ثم الجنس القريب اولى من غير القريب ثم المركب من هذه الاقسام اولى من المفرد
واقسام المركبات بعضها اولى من البعض ومن اتقن المباحث السابقة لا يخفى عليه شئ من ذلك
والدليل المرجح عند الناس اربعة امور الاول قوة الاثر س اي قوة الغالب م كما مر في العام
والاستحسان وكما في مسئلة طول الحرة فان الشافعي رحمه الله يقول يرق ما لم يعتق عشرة فلا
يجوز كالدبر كتابة حتى وكما في هذا النكاح عملك العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة
وحال تزوج من شئ فيملكه الحر وهذا اقوى اثرا س في قياسنا اقوى اثرا من قياس الشافعي رحمه الله
اذ زيادة محل ملك العبد على محل الحر قلب المشروع ونقيصة الخيار بالعزل باذن الحرة كونه

فالاوفق دونه لان في الاول تضييع الاصل وفي الثاني تضييع الخيار بالعزل فان الحرة
الوصف في نكاح الامة لمن له شبهة حاجز مع وجود ما ذكر من العلة وكما في نكاح الامة الكتابية
الكتابية فانه مقوي الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعا يصير كالكفر بلا كتاب فلا يجوز
للمسلم ولان الضرورة تندفع بإجلال الامة المسلمة فلنا سوى نكاح عملك العبد المسلم فكذا الحر
المسلم على ما مر وايضا سوى من يصح معه للمسلم نكاح الحرة فكذا نكاح الامة س اي دون الكتابية
دين يصح المسلم نكاح الحرة التي هي على هذا الدين فكذا الحر المسلم نكاح الامة التي هي على هذا
الدين م فهذا اقوى اثرا لان الرق منتصف لا محالة م كما في الطلاق والعدة والقسم والحدود
لان الرقيق لو شبه بالحيوانات والجمادات بواسطة الكفر فمن هذا الشبه قلنا انه مال
ثم لما شبه بالحر من حيث الذات فاوجب هذان الشبهان التنصيف في استحقاق النعم التي تختص
بالانسان م فطرف الرجال ينتهي العدد فيه الى محل للحرية اربعة وللعبد ثنتان لا طرف النساء فينتصف
باعسار الاحوال فتحمل الامة مقدمة على الحرة لا موخرة فاما في المقارنة فقد غلب الحرية
كما في الطلاق والقسم اي لما كان الرق منتصفا وطرف الرجال ينتهي التنصيف بالعدد ما
جعل النكاح بانا كما للعبد ثنتان وللحر اربع اما طرف النساء فلا ينتهي التنصيف بالعدد لان
الحرة لا تحل لها الا زوج واحد ولا يمكن تنصيف الزوج الواحد فاعتبر التنصيف بالاحوال
فانها لو كانت متقدمة على الحرة يصح نكاحها واذا كانت متاخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح
ايضا تغليبا للحرمة كما في نكاح الطلاق والاقراء سببت ان كل نكاح يصح للحر يصح للامة
اذا لم تكن متاخرة عن الحرة او مقارنة لها فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية اذا لم تكن
تحت الحرة وذكر كما في الطلاق فيه نظر فان كون طلاق الامة اثنين ليس لتغليب الحرمة بل
لتغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا للطلقتين عليها كان الحل اكثر مما كان مالكا للواحدة
الواحدة ثم عطف على قوله وكما في نكاح الامة الكتابية قوله م وكما في مسح الراس اذ المسح
التخفيف اقوى اثرا من الركن في التثليث والثلاث قوة ثباتية على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار
الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل طهارة غير معقول كالتيمم
الخف والجبيرة والجرح يحل او الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما في ازالة النجاسة بل الاحوال

ونحن نقول به س اى بالاكمال وهو الاستيعاب م وكقولنا صوم رمضان انه متعين فلا يجب بتعيين هذا الوصف اعتبارا للشرع فى الودايع والغصوب ورد المبيع بعيبا فاسدا والايمان ونحوها س

فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يجب ان يعين ان هذا الرد رد الوديعة او المغصوب وكذا لا يجب التعيين فى رد المبيع بعيبا فاسدا وكذا فى الايمان ان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين انه فعله لاجل البر م وكمنافع الغصب فانه تقول بما يضمن بالعقد تا لا تلاف فانا نحتاج للجبر بالمثل تقويما وان كان فيه فضل فهو على المتعدى س اى ان كان المثل التقويمى وهو الضمان مماثلا فى الحقيقة للمكر المنافع فهو المطلوب ح ان لم يكن مماثلا فى الحقيقة بان يكون المثل التقويمى افضل من ملك المنافع لان الاعيان الباقية خير من الاعراض غير الباقية وهذا الفضل على المتعدى اولى من اهداره اخر المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان م ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل س يعنى انا اوجبنا الضمان لا يلزم الاهدار كون الحالة ناقصة وانه لم توجب الضمان يلزم هدر حق المغصوب فى المثل بالكلية فى الاصل والوصف فالاول اسهل من هذا م ولهذا التقييد بالمثل واجب فى كل باب كالاموال كلها والصلوة والصوم ونحوها ودفع الضمان عن المعصوم جايز فى الجملة س اى عدم ايجاب الضمان فى اتلاف المال المعصوم جايز فى الجملة م كاتلاف العادل مال الباغى والحربى مال المسلم والفضل على المتعدى غير مشروع اصلا س قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم م ويلزم منه س اى من الفضل على المتعدى م نسبة الجور اى ابتداء الى صاحب الشرع س تا لا ستدلال ان يكون بلا واسطة فعل العبد وقيد احتراز عن الحاق الفتيا فانا لا نضيف مثله لان الواجب فيه عدل وهو معلوم عند الله تعالى والتفاوت انما يقع لعجزنا عن درك الواجب فان درك فهو منسوب الى العبد املة مسلمنا فالتفاوت فى نفس درك الواجب لان المال المضمون لا يملك المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز اما عدم الضمان فمضاف الى عجزنا عن الادراك س اى ان قلنا بعدم الضمان فانما نقول به لعجزنا عن درك المثل فانه قد يجوز يكون منسوبا الينا لا الى الشارع فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف الى اخره بقوله م ولان الوصف وان قل فانه يتأدى اصلا بلا بدل والاصل وان عظم فانه يتأدى بدله الا درك

نا م يقوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل هو حق المغصوب منه فى المثل يفوت الى بدل يصل اليه فى دار الجزاء فهذا التفويت ما خير والاول هو فوات الوصف تعلق اول م وضمان العقد قد يثبت بالتراضى مع عدم المماثلة س حوابا عن قياس الشافعى رحمه الله وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف فالاصل الذى هو مثله المذكور فى قياسه فى النحص وكقولنا فى صوم رمضان وكمنافع الغصب اورد ناها لترجيح القياس على الفاسد بكثرة اعتبار الشارع الوصف فى الحكم المذكور اما الاول فقياسنا وهو قولنا مسح فلا يسن سلسة راجح على قياس الشافعى رحمه الله وهو قوله ركن فيسن سلسة لكثرة اعتبار الشارع المسح فى التخفيف واما الثانى فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان فلا يجب تعيينه كما فى سايرالمتعينات راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كالفصار لكثرة اعتبار الشارع التعين فى سقوط التعيين واما الثالث فقياسنا وهو ان التفويت بالمثل واجب فى غصب المنافع كما فى سايرالعدوانات لكن رعاية المثل غير ممكن فى المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله ما يضمن بالعقد الخ لكثرة اعتبار الشارع المماثلة فى جميع صور قضاء الصلوات فى الصوم ونحوها وجميع العدوانات م والثالث كثرة الاصول وهو قريب من الثانى والرابع هو العكس الى العدم عند العدم س اى عدم الحكم فى جميع صور عدم الوصف م كقولنا مسح الراس مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف فانه منعكس فان كل ما ليس بمسح فانه يسن تكراره م بخلاف قولنا ركن لان المضمضة مثلا ليست بركن س اى مسح الراس ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كسايرالاركان فانه غير منعكس لان عكسه ان كل ما ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركن ومع ذلك يسن تكرارهما م واعلم انه انما جعل عدم الحكم فى جميع صور عدم الوصف عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية اذا كان الاصل كليا كما يقال كل انسان حيوان ولا ينعكس الى لا شئ من كل انسان حيوان انسان واذا عرفت هذا فعدم الحكم فى صور عدم الوصف لا يدل على ان الاصل لهذا العكس فسماه عكسا لهذا وانما قلنا انه لازم لان الاصل هو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا الكلام ما وجد

لم يوجد الحكم فمنع هذا عكسا وكقولنا نبيع الطعام بالطعام مسعا بعين فلا يشترط قبضه ش
اى كل مسع متعين لا يشترط قبضه كجارة سائر المبيعات المتعينة م وينعكس بيد لا بصرف
والسلم ش فان كل مسع غير متعين يشترط قبضه كجارة الصرف والسلم م فانه اصل من قولنا كل
منهما مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل ش اى كل من الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم
ربوا الفضل وكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فانه يشترط التقابض قبضا م فانه لا عكس
لاشتراط قبض راس مال السلم فيخبر الربوى وذلك لان عكس القضية المذكورة موقوفة لما كل مال لو قوبل
بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان راس مال السلم يشترط قبضه
وهذا غير صحيح او ان كان مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فالمراد بغير الربوى ما ليس
هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس هو اضعف وجوه الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فلانه
اذا وجد وصفان مؤثران احدهما يجب بعدمه الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب من الظن بعلية
ما ليس كذلك واما كونه اضعف فلان المعتبر في العلية التاثير لا الاعتبار للعدم عند عدم الوصف لان
الحكم يجب بعلل شتى فما يرجع الى تاثير العلل وهو اللائق الاولى من الحكم عند العدم م مثاله
اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال ش اى الترجيح بالوصف الذاتي اولى
بالوصف العارضي م كما تعارض جهة الفساد والصحة في صوم رمضان لم يبيته ش اى لم ينو الصوم
من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي رحمه الله ويصح عندنا م مع ترجيح الفساد بكون عبادة
ومن رجح الصحة يكون النية في اكثر اليوم فالترجيح بالكثرة يرجح بالذات وذلك بالعارض
ش وذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدون النية والبعض وقع
صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل واما ان يصح الكل فلا بد من
ترجيح احدهما على الاخر فالشافعي رحمه الله رجح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة فان وصف
العبادة بوجب الفساد وهو وصف عارضي لان وصف العبادة للامساك عارضي لان الامساك
مرمى الدار ليس بعبادة بل صار عبادة بحعل الله تعالى وهو امر خارج عن الامساك ونحن
نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في اكثر النهار والترجيح بالكثرة يرجح بالوصف
الذاتي لوصف يقوم بالكثير بحسب اجزايه مكون وصفا ذاتيا اذ الوصف الذاتي وصف يقوم

لان الكثير

بالشيء بحسب ذاته او بحسب بعض اجزايه والوصف العارضي وصف يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه
م وذكر له امثلة اخر وسيأتي ذكرها بالكفاية **فصل** ومن التراجيح الفاسدة الترجيح بغلبة
الاشباه كقول السرخسي رحمه الله ان الاخ المشترك لا يضمن عند م الاخ يشبه الولد
بوجه وهو الجزيية وابن العم بوجوه كملك الزكوة وحل ذبيحته وقبول الشهادة ووجوب القصاص
وهذا باطل لان المشابهة وصف واحد موثر في الحكم المطلوب فكيف تورث منها ش اى من المشابهة
وصف غير موثر ومنها الترجيح بكون الوصف اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا
اذ الترجيح بالقوة وهو الاثر لا بصورته ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء اولى
من ذات جزئين ولا اثر لهذا **مسئلة** يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها ش لان
حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل م ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر ش
اى اذا تعارض الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين فاما ان
يترك الجميع او الاكثر او الاقل ويترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر
م لا عند ابي حنيفة رضي الله عنه لها ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره موثر فوجود الغير وعدمه
سواء وايضا القياس على الشهادة ش فانه لا يرجح بكثرة الشهود اجماعا وقوله القياس عطف على قوله
ان كل دليل ثم عطف على القياس قوله م والاجماع على عدم ترجيح ابن عم متوزوج او اخ لام بالتعصيب
ش فانه لا يرجح كيف يستحق جميع المال م على ابن عم ليس كذلك يستحق بكل سبب على انفراده ش
ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ايضا كان الترجيح بكثرة دليل الارث بابا واللام منتف م فلانا
لابن مسعود رضي الله عنه في الاخير ش اي ابن عم سواء لام فانه راجح عند ابن مسعود رضي الله عنه على
ابن عم ليس كذلك اي يستحق جميع الميراث ويحجب الاخ م بخلاف الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب
فيرجح بالاخوة لام لان هذه الجهة ش اي جهة الاخوة لام م تابعة للاولى ش اي للاخوة لاب
والخبر تنحل ش اي حيرة القرابة متحدة لان الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما اخوة م فتحصل لها ش اي
بالاخوة لاب والاخوة لام هيئة اجتماعية مخالفة للاولين ش فتصير مجموع الاخوين قرابة واحدة
قوية فترجح على الاضعف م فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ حد الشهرة فانه يحصل عنده هيئة
اجتماعية ش هذه تفريعات على عدم الترجيح بكثرة الدليل فالرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل

باب الاجتهاد

المستفتي بها لم يجز له الافتاء بها لانها فلا استقسم عليهم

شرطه ان يعلم علم القطع الكتاب عاما وخاصا لفظه وشرعا واقسامه المذكورة وعلم السنة متنا وسندا ووجوه القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على احوال الخطاء فالمجتهد عندنا مخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا بناء على ان عندنا على كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا اجتهد في حادثة فالحكم عند الله تعالى في حق كل واحد مجتهد لهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو تعدد الحق لم يكلفوا بالتكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالاجتهاد في القبلة فان القبلة جهة التحري حتى ان المخطئ يخرج عن عهدة الصلوة واختلاف الحكم بالنسبة الى شخصين كاختلافه بالنسبة الى شخص واحد كما في اختلاف افعال بعضهم

بساوي الحوض فان دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد منها احق لانها لو استوت لاصيب بمجرد الاختيار ولسقط الاجتهاد وفيه نظر لانه قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات ستقع على شيء واحد فيكون الحق واحدا او مختلفا فيكون حقا متعددا ولنا قول النبي عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وقد ثبت ان حد الاصيب اجر والمخطئ واحد وقال ابن مسعود رضي الله عنه ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ولان الثابت بالقياس ما ثبت بعين النص وان ورد النصان صيغة نحو حادثة لا تعد والحق تعالى كيف يعد والحق اذا ورد امرين نظير حل النساء فانا نعلم ان وجوب الزكوة فيها قياسا على المضروب والسائمة رحمه الله بعدم وجوب الزكوة قياسا على الثياب فانا كلاهما مصروف بالحاجة مع القياس ان النص الوارد في المقيس عليه حكم وارد في المقيس معنى وان لم يكن وارد احرى ولو كان النصان واردين فيه صريحا كان الحق واحدا لانه لا تعارض في ادلة الشرع فكل واحد منهما ناسخا فاذا كان النصان ومعلوم النص الوارد في المضروب النص الوارد في الثياب وارد في الكل من حيث المعنى لا بد لان علة حقيقة مدلولي كل منهما اذ لا تنافي معنى لا يتعدد علة لانها صريحا ولو وجد لانها صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجد لانها معنى بالطريق الاولى ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع وكذا النسبة الى شخصين في سيرتنا والتكليف بالاجتهاد بعيد جواب عن قول المعتزلة ان كلفوا لانه اذا اخطأ فهو مصيب نظرا الى الدليل وله الاجر واما مسألة القبلة فان فساد صلوة كل منهم لانه اذا اخطأ فهو مصيب نظرا الى الدليل وله الاجر واما مسألة القبلة فان

هيئة اجتماعية اما اذا لم يوجد فقد حصل هيئة اجتماعية تمنع التوافق على الكذب وقبل وجود هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم واعلم انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكثرة وجوه الصحة على الفساد وبالكثرة في صوم غير مئيته ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة ولا نعني بذلك فرقا بين وسواس الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث المجموع وآحاده غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالشاهد فان كلا منه منوط بالكثرة لكمال الاتقال والحدب ونحوهما فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل واحد منوط بكل واحد واحد كالمصارعة فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد قوي يغلب الآلاف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لان دليل موثر بنفسه لا مدخل لوجود الاخر اصلا فتعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل موثر بنفسه لا مدخل لوجود الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو مجموع حتى او الكثرة التي في الصوم فان هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول فصار الاصل فاحكمه وفرع عليه الفروع وقولهم ولا التياث بتياثر آخر عطف على الضمير المرفوع في قولهم فلا يرجح ومعناه انه اذا كان العلة احدهما مغايرة للعلة الاخر لكنهما اديا الى حكم واحد كما ان علة الربوا عند الشافعي رحمه الله الطعم وعندنا الكيل الطعم والادخار وكل واحد من العلتين يوجب جزء تبع الحنطة من الحنطة بحنطتين منها اما اذا كان العلة فيهما شيئا واحدا لكن المقيس عليه متعدد فانه حينئذ لا يكون قياسا بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح ولا الحديث كذلك او على هذا كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا وكذا اذا اجرح احدهما جراحة والاخر عشرا فالدية نصفان وكذا الشفيعان يستحقان منفعتين والشافعي رحمه الله لا يرجح صاحب الكثير بقياس بمعنى انه ما كان من هو المستحق دون الاخر ولكن يقسم بعدد الملك لان السفعة من مرافق الملك كالولد ومثل حكم العلة لا متولد منها فلا يتقسم عليهما والمراد بالعلة هنا العلة الفاعلية وهي التي يحصل المعلول بها فان المعلول غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة العادية وهي التي يحصل المعلول بها فالمعلول متولد منها ومنقسم عليها كالولد والثمر فان السفعة غير متولد من الدار

بالدار وصوابه ما في

خالف الامام عالما لما حاله بدليل على مذهبنا واما عدم اعادة المخطئ للصلوة فلانها غير مقصودة
لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وصوبوجه الله تعالى واقع عليه بالظن اصابتها مع
اصابته ثم اختلف علماؤنا رحمهم الله في المخطئ فعند البعض مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل
وبالنظر الى الحكم ملاقوبنا من اطلاق الخطأ الحديث وقوله عليه السلام في اساري بدر حين نزل
لولا الكتاب من الله سبق لاية لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر هذا هو المقول لقوله عليه السلام
فدل هذا الحديث على ان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه ما
كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد ورد هذا الحديث وقصته في الركن الثاني في السنة وعند البعض مصيب
ابتداء مخطئ انتهاء وهذا ما قال ابو حنيفة رضي الله عنه كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد فاذا
كان الحق عند الله تعالى واحدا لا يراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه
قد اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا لشرايطه واركانه فيكون اتيانا بما كلف به من الاعتبار وليس في وسعه
اقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله قطعيا البتة لقوله تعالى ففهمناها سليمان الاية
سمى كلا منهما حكما وعلما لكن سليمان عليه السلام خص باصابة الحق وتصويب الاجتهاد على هذا ايضا
اي على انه مصيب من وجه دون وجه واما قوله تعالى لولا الكتاب من الله سبق فان الحكم بالاساري من
بدر كان اما النسخ او المنع خص النبي عليه السلام بالفداء ايضا فلولا الكتاب السابق باباحة الفداء وهو الرخصة
لحسم العذاب على ترك العزيمة وهو النزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كان
واقعا فلا استحقوا العذاب بسبب الخطأ في الاجتهاد بعد سبق الكتاب والخطأ في الاجتهاد لا يجاب شيء
الا ان تكون طريق الصواب يقينا والله اعلم بالصواب **القسم الثاني من الكتاب في الحكم**
وفيه ثلاثة ابواب **الباب الاول** في الحاكم وهو الله تعالى لا الحاكم على ما مر في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه
وهو المكلف وورود الابحاث في ثلثة ابواب **الباب الاول** في الحاكم
اعلم انا اخرنا عن تقسيمها حاصرا على وفق مذهبنا وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المتغرقة وهو
قسمان اما ان لا يكون حكما بتعلق شيء اخر او يكون فالحكم بان هذا حكم وكذلك او كيت وذلك
اعلم ان المراد بتعلق الخطاب بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به كون الشيء دليلا او علة او شرطا فان
التعلق بالحاكم وكونه حاصلا في جميع الاحكام اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب

والحرمة وامثالها فانها صفات المكلف او اثر الهو التابع كالملك فان الملك هو اثر لفعل المكلف
وما تعلق به كملك المتعة وبين الدين في الذمة والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا
او الاخروية فان صحة العبادة كونها بحيث يوجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا
انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخروي لكنه
غير معتبر في مفهومه اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو ترك يعاقب فالمعتبر
في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان كان تبعية المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة وتحوه
واما الاول اي الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة
وفي المعاملات الاختصاص الشرعي فكون الفعل موجبا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة وكونه
بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث بعض اركانه وشرايطه لا يصل اليه او صافه
الخارجية يسمى فسادا في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وصوار تباط اجزاء التصرف شرعا
الفاسد منعقد لا صحيح ثم التفاوت في ترتب الاثر عليه كالملك فاسد فسخ الفصولي منعقد لا ما فذ لكون
بحيث لا يمكن رفعه واما الذي يعتبر فيه المقاصد الاخروية فاما ان يكون حكما اصليا اي غير
مبني على اعذار العباد او لا يكون اما الاول وهو الحكم الاصلي فانه كان الفعل اولى من الترك
مع منعه مع منع الترك فان كان هذا اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل قطعي
فالفعل فرض وواجب وبلا منعه فانه كان الفعل طريقه مسلوكة في الدين حسنة والاستقلال مندوب
وان كان على العكس اي كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام وبلا منعه مكروه وان
استويا فمباح فالفرض لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما فلا يكفر جاحده
بل يضلل ان لم يستند جحوده الى اجتهاد اما ولا فلا ويعاقب تاركها اي بالترك الفرض والواجب
الا ان نعفو الله والشافعي رحمه الله لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت بين الكتاب والسنة في خبر الواحد
اي ان الكتاب قطعي طريق النوازل وخبر الواحد لم يفد الا الظن يوجب التفاوت بين موجبهما اي فيكون
الحكم الدال عليه محكم الكتاب ثابتا يقينا والحكم الدال عليه محكم خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن وقد
يطلق الواجب هنا على المعنى الاعم ايضا اي الاعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وسواء يكون
الفعل اولى من الترك مع منع اعم من ان يكون هذا المعنى بالدليل القطعي او الظني فصح ان يقال صلوة

بكونه رخصة من الاخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم في المجازية اي ابعد
من حقيقة الرخصة من الاخر اما الاول س اي الذي هو رخصة حقيقة وصواحق بكونه رخصة من
الاخر م فالمستبيح مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها اي بالقتل او القطع فان
حرمة الكفر قايمة ابدا س لان المحرم هو للكفر وهو الدليل الدال على وجوب الايمان فايمان يكون
حرمة الكفر قايمة ابدا ايضا م لكن حقه س اي حق العبد بفوت صون ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت
معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فلله ان يجري على لسانه واخذ العزيمة وبذل نفسه حسبة في دينه فاذا
وكذا الاجر بالمعروف في الكفر مال الغير والافطار ونحو من العبادات س اذا اكره على اكل مال الغير او
على الافطار في رمضان او اكره على ترك الصلوة ونحوها ففي هذه الصور له ان يعمل بالرخصة
حقيقة لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه فاولى م والثاني س اي الذي هو رخصة حقيقة لكن الاول احق
منه بكونه رخصة م كالمستبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر س فان المحرم للافطار
وهو شهود الشهر قايم لكن حرمة الافطار غير باقية م رخص بناء على سبب تراخي حكمه س فالسبب شهود
الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر م والعزيمة اولى عندنا لتمام السبب
ولان في العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين س وهذا دليل اخر على ان العزيمة اولى ولقدرة ان العمل بالرخصة
وترك العزيمة انما شرع لليسر واليسر حاصل في العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة
ومتضمن لليسر مختص بالرخصة فالاخذ بها اولى م الا ان يقتضيه فليس له بذل نفسه لانه يصير قاتلا نفسه بخلاف
الفصل الاول س اي الا ان يضعف الصوم الصايم وهو مستثنى من قوله والعزيمة اولى وانما قلنا ان
الاول احق بكونه رخصة من الثاني لان في الثاني وجد سبب الصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان في
حقه كسبعبان فيكون في الافطار سبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمة
قايمان فالحكم الاصلي فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون الكفر حكما اصليا فيكون الاول
احق بكونه رخصة م والثالث س اي الذي هو رخصة مجازا وسوائم في المجازية وابعد عن الحقيقة من الاخر
م ما وضع عنا من الاصر والاغلال يسمى رخصة مجازا لان الاصل ليس بمشروعا اصلا والرابع س اي
الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث م فاسقط لكونه مسرعا على الجملة
من حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث ان مشروعية الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل

الامر العبد الذي ابق جاءه
وهو عبده فانه لا يستقل
لكنه الحاق من يجب
استيفاء الامر وقطع
من الجلد والثوب وغيرهما

الامر وسواء العمل لصيانة الغير كالسبايع وسواء صار لله تعالى فعلا اولى من

النحو واجبة والسنة نوعان سنة الهدى وتركها يوجب الاساءة والكراهية كالجماعة والاذان
والاقامة ونحوها وسنة الزوايد وتركها لا يوجب ذلك كسنن النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده
والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبي عليه السلام عند الشافعي رحمه الله وعندنا تقع على غير هذا ايضا
فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين والفعل سار فاعله ولا سيء تاركه وسودون سنن
الزوايد وصوس الضمير يرجع الى الفعل م لانه ما شرع عند الشافعي رحمه الله لانه محير فيه م
تعليل لقوله ابطال ما اداه تبعا وعندنا لم س اي الفعل بالشروع م لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم
فالصحيح ما مر اولى من العكس لان العباد مما يحتاط فيها ولما وجب صيانة ما صار لله تعالى
نصب على التمييز وكذا قوله تسمية ويجوز ان تنصب تسمية مفعولا على الحال بتاويل كونه مسمى وحال كونه
مفعولا م والحرام يعاقب على فعله وسواء حرام لعينه اي منشأ الحرمة عين ولكن الشيء كشرب الخمر واكل
الميتة ونحوها واما حرام لغيره كالحرام مال الغير والحرمة هنا ملاقية لنفس الفعل لكن المحل قابل له
وفي الاول س اي الحرام لعينه م قد خرج المحل عن قبول الفعل فتقدم لعدم المحل هنا اصلا والفعل
تبعا فتنسب الى المحل لدلالته على محل جسية للفعل لانه يطلق المحل ويقصد به الحال كما في الحرام لغيره
فالحرام لغيره اذا اضيف هذا الخبر حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اي اكله حرام واداء
قيد المسئلة حرام معناه انها منشأ الحرمة لا انها ذكر المحل وقصد به الحال فالمحل ثمة في المسئلة الاولى
وهنا في المسئلة وصوفوله حرام اذا اريد منشأ الحرمة م والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه وصو
الى الحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وصوال الحرمة اقرب وعند محمد رحمه الله لا بد هذا س الاسان
نرجع الى المكروه كراهة التحريم م هذا حرام لكن بغير القطع كالواجب مع الفرض واما الثاني س
المراد بالمانع ان لا يكون حكما اصليا اي يكون مبنيا على اعذار العباد م فنسخ رخصه وما وقع من
القسم الاول س اي الذي هو حكم اصلي في معابلتها نسخ عزيمة وسمى ما قوس س الضمير يرجع الى العزيمة
م او واحد اي سنة او فعل لا غير والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة
من الاخر ونوعان من المجاز احدهما اتم في المجازية من الاخر س اي نوعان رخصة حقيقة هم احدهما

الثالث كقول الرادى رخص في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا وهذا حكم مشروع لكنه ثبت في السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتها باقية هنا س اى في حال الضرورة م مع كون نهاتا بثبوت الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم س فانه لستثناء من الحرمة فالفرق بين هذا وبين الثالث ان المحرم قايم في الثالث اما ههنا فالمحرم غير قايم حال الضرورة م ولان الحرمة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فالنص ليس بمحرم حال الضرورة م ولان الحرمة لصيانة عقله ولا صيانة عند فوات النفس وكذا اصلوة المسافر رخصة اسقاط لقوله عليه السلام ان هذه صدقة الحديث س روى عن عمر رضى الله عنه انقصر الصلوة ونحن امنون فقال عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلعم عن ذلك فقال لى انها صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته وانما سأل عمر رضى الله عنه لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وهذه الاية دليل على ان التعليق بالشرط لابد لى العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر رضى الله عنه دليل عليه ايضا لانه لو كان دالا على عدم الحكم لما سأل عمر رضى الله عنه ولكان عالما بهذا لانه من اهل اللسان وارباب الفصاحة والبيان م والتصدق بالاكتهل التمليك اسقاط لاكتهل الرد وان كان س اى التصدق م ممن لا يلزمهم طاعته كولى القصاص فههنا اولى س اى في صورة ان يكون التصدق ممن يلزمهم طاعته ومولاه تعالى اولى ان يكون اسقاطا لاكتهل الرد م ولان الخيار انما ثبت للعبد اذا تضمن رفقا كخيار الكعاة س هذا دليل اخر على ان صلوة المسافر رخصة اسقاط وهو معطوف على قوله لقوله عليه السلام م والوقوف ههنا متعين في القصر فلا يثبت الخيار ويكون الرخصة رخصة اسقاط اما صوم المسافر وافطاره فكل منهما يتضمن رفقا وشقة فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفي غير رمضان اشق فالتخيير ثابت فان قيل الكلام في الصلوة ان كان اشق فثوابه اكمل فتفيد التخيير قلنا الثواب الذي يكون باداء الفرض مقتضاه فيها واما القسم الثاني من الحكم س وهو الذي يكون حكما بتعلق شئ بشئ اخر فالمتعلق ان كان فعلا اختياريا للعبد فهو ركن والا فان كان موثرا فيه على ما ذكرنا في القياس فعلة والا فان كان موصلا اليه كالبيع فسبب والا فان توقف عليه وجوده فشرط والا فلا اقل من ان يدل على وجوده فعلامة فاما الركن فما يتقوم به الشئ وقد سمع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زايد والتصدق

ركن اصلي بانه ان كان اي الاقرار كما يلزم من انتفايه انتفاء المركب كما ينتفي العشرة بانتفاء الواحد فتقول الركن الزايد شئ اعتبره الشارع في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم للاكثر حكم الكل مر في الباب وهذا نظير اعضاء الانسان فان الرأس ركن ينتفي الانسان بانتفايه واليد ركن لا ينتفي بانتفايه ولكن ينقص به اما العلة فاما اسما ومعنى وحكما اي بمضاف الحكم اليها هذا تفسير العلة اسماء ومن وثر في هذا تفسير العلة معنى م ولا يتراخى الحكم عنها س هذا تفسير العلة حكما كما يطلق الملك والنكاح للمحل والفعل للفاعل فعند ما مي معاذة المعلول كالمعلول وفرق بعض مشايخنا بينهما س اى بين العلة والشرعية قالوا المعلول يقارن العلة ويتاخر عن الشرعية م واما اسما فقط س كالمعلق بالشرط على ما يأتي م واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف في البيع بالخيار س فحيث ان الملك يضاف اليه علة اسما ومن حيث انه موثر في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم فقط س اخر يصلح منعا لمالك م ودلالة كونه علة لا سيما ان المانع اذا زال وجب الحكم به من غير ايجاب كالاجان حتى صح تعجيل الاجرة س

فتفرع على ان علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث م وليس علة حكما لان المنفعة بعد م س فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما م لكنها اي الاجان م تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل س كما اذا قال لعبد رجب اعتقتك في رمضان تثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع ثبت حكمه من وقت البيع حتى يكون الزوايد الحاصلة في زمان التوقف للمشتري فهو علة غير مشابهة بالاسباب بخلاف الاجارة واما قلنا شبه الاسباب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي يتراخى عنها الحكم لكن اذا ثبتت لا بثبت من حين العلة بكون مشابهة للسبب لوقوع كلا الزمانين منها بين الحكم والتي اذا ثبت حكمها ثبت من اول وهلة تتملل الزمان بينها وبين الحكم فلا يكون مشابهة للسبب م وكذا كل الحاجب مضاف بموانث طالق غدا س فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه شبه الاسباب م وكذا النصاب حتى يوجب صحة الاداء متبينا بعد الحول انه كان زكوة س لانه علة اول الحول علة اسما للاضافة ومعنى لكونه موثرا لان الغنا يوجب مواساة الفقير وليس علة حكما لتراخي الحكم عنه لكنه مشابه بالاسباب

م واما معنى وحكما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك للعتق فاذا تاخر الملك يثبت الحكم ح س
اى العتق بالملك فانه الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم بم حتى يصح نية الكفارة عند الشراء س فان نية
الكفارة تعتبر عند الاعتاق فتعتبر النية عند الشراء م ويضمن اذا كان شريكا عند ما س
اى عند اداء يوسف ومحمد رحمة الله عليهما وعند ابى حنيفة رضى الله عنه لا يضمن والحلاق فيما
اذا اشتراه معا اما اذا اشترى الاجنبى ثم القريب يضمن بالاتفاق والفرق لابى حنيفة رضى الله عنه
ان فى الاول ضرر الاجنبى بنسا ونصيبه حيث اشترك التقرير ولا تعتبر جهله وفى الثانى لم يرض
م وان تاخر القرابة تثبت بها س اى يثبت بالقرابة حتى يضمن مدعى القرابة ولو كانت القرابة معلومة
لم يضمن م كما اذا ورثا عبدا ثم ادعى احدهما ان قريبه اعتقه فى حياة المورث وانكر الآخر واقام شاهدا واحدا ثم
لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فانها رجع يضمن النصف م فان الحكم يثبت بهما
لانها انما تعمل بالقضاء، وموضعها واما اسما وحكما ومعنى اما باقامة السبب الداعى مقام المدعو اليه
كالسفر والمرض س فانها اقيما مقام المشقة م والنوم اقيم مقام استرخاء المفاصل والمس والنكاح
يقومان مقام الوطى س اى المس والنكاح تقومان مقام الوطى فى سوء النسب وحرمة المصاهرة اما الدلالة
الاول فلم يذكر فى المتن المدعو اليه للظهور م او باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها
قوله ان اخبرته فانت كذا و الظهر مقام الحاجة اما حاجة الطلاق ولاستمرار الملك مقام الشغل
فى الاستبراء والداعى الى ذلك س اى السبب المقتضى لاقامة الداعى مقام المدعو اليه والدليل مقام المدلول
فى احد الامور الثلاثة الملكورة فى المتن اما دفع الضرورة كما فى اخبرته وكما فى الاستبراء واما الاحتياط
كما فى تحريم الدواعى فى الحيض والعبادات واما دفع الحرج كالسفر والظهر والنساء الحائضين
س دفع الحرج و دفع الضرورة اى فى دفع الضرورة لا يكفى الوقوف على ذلك السبب كالمحبة فان الوقوف
الغير عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة واما المشقة فى السفر والاذى
فى النساء الحائضين فان الوقوف عليها ممكن لكن فى اضافة الحكم اليها حرج بالمكلفين م وبالتقسيم العقلى بقى
قسمان علة معنى فقط وعلة حكما فقط ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون الجزء الاول
علة معنى لا اسما وحكما س فالقسم الذى ذكرناه وسموه بشبهة العلة كجزء العلة يكون هذا القسم بعينه م فالعلة
اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط س كالداعى مثلا ان كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير

لان الحكم متراخ الى وجود النماء ولو لم يكن متراخيا اليه كان النصاب علة مع عدم مشابهة الاسباب
ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان سببا حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقة لان النماء
لا يستقل بنسبه بل هو وصف قائم بالمال فلا يصلح ان يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال الذى
ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال
لكن النماء وصف قائم بالمال فله سببية العلية لترتب الحكم عليه ولو كان النماء شيئا مستقلا منفصلا هو علة
حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا فاذا كان للنماء سبه العلة كان للنصاب سببية السببية م وكذا
مرض الموت والجرح فانه متراخى حكمه الى السراية وكذا الرمى والتزكية عند ابى حنيفة رضى الله عنه حتى اذا
رجع الى المزكى ضمن وكذا كل ما هو علة العلة كسراء القريب س فان كل ذلك علة اسما ومعنى لا حكما
لكنه شبيه الاسباب فى علة العلة انما مسابه السبب من حيث انه يحلل بينها وبين الحكم وليلة ولهم
ان الامام فخر الاسلام رحمه الله اورد للعلة اسما ومعنى عند امثلة منها البيع الموقوف والبيع
بالخيار فهما علتان اسما ومعنى لا حكما ومنها لا يشبهان الاسباب ومنها الاحتباس وكل ايجاب
مضاف والنصاب فى مرض الموت والجرح وقد صرح فى هذه الامور انها علة اسما ومعنى لا حكما لكنها
تشبه الاسباب من وجه فى علة العلة كسراء القريب فان الشراء علة الملك والملك علة العتق وقد صرح
فيها انها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى لا حكما والظاهر ان سراء القريب
ليس علة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه وانما تشبه الاسباب بتوسط العلة وهو الملك
وقد جعل الامام فخر الاسلام رحمه الله العلة المشابهة بالسبب قسما آخر لكنى لم اجعل كذلك لانها لا
خرج من الاقسام السبعة التى تنحصر العلة فيها وذلك لانه ان لم توجد الاضافة ولا التاثير والتاثير
لا توجد العلة اصلا وان وجد احدهما فمنفرد اتحصل بلاثة اقسام وان وجد الاجتماع بين
اثنين منها فبلاثة اقسام اخر وان وجد الاجتماع بين الثلاثة فتتم اخر فحصل سبعة وقد علم
من الامثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى لا حكما قد يوجد مع مشابهتها السبب كالاجانة
وكنوها وقد يوجد بدونها كالبيع الموقوف وقد يوجد مشابهة السبب بدونها كسراء القريب
والظاهر ان سراء القريب علة اسما ومعنى وحكما لكنه شابه السبب م واما حالة شبهة العلة كجزء العلة
فيثبت ما يثبت بالشبهة كربوا النسيئة يثبت باحد الوصفين س وهو اما القدر او الجنس

علة حكما ثم اما السبب فاعلم انه لابد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة اليه سرا اذا قالت
العلم مضافة الى السبب كوطئ الدابة شيئا فانه علة لهلاكه وهذه العلة مضافة الى سوقها وهو السبب
م فالسبب في معنى العلة فيضاف الحكم اليه فتجب الدية بسوق الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص
اذا رجع الا القصاص عندنا سرا اذ لا يجب القصاص عندنا على الشاهد اذا شهدا ان زيدا قتل عمرا
فاقتص ثم رجع الشاهدا م لانه جزاء المباشرة وشهادتهما صارت قتلا لحكم القاضي واختيار
الولي وان لم يكن مضافا اليه سرا اي العلة مضافة الى السبب م نحو ان تكون سرا اي العلة م فعلا اختياريا
فسبب حقيقي لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك في الغنيمة الدال على مال بسرقة وعلى حصن
بدار الحرب سرا اي لا يضمن الدال على مال بسرقة السارق ولا يشترك في الغنيمة الدال على حصن
بدار الحرب لانه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في قصة السرقة
والغازي في الدلالة على الحصن فتنقطع هذه العلة نسبة الحكم الى السبب م ولا اجنبي سر
اي ولا يضمن بقية الولد اجنبي م فلا لو تزوج هذه المرأة فانها جرحة فعلت وليست ولدها
فاذا صار امة قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل اذ الولي على هذا الشرط ولا نه م ان المودع
والمحرم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان م انهما سببان لان المودع انما يضمن بترك
الحفظ الذي التزم والمحرم بازالة الامن اذا تفردت بافضائها الى التلف سرا اي تفردت
ازالة الامن دون انضمام فعل هذا لانه لما فعل ان المحرم انما يضمن بازالة الامن ورد عليه انه ينبغي ان
يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا
تفردت بكونها مفضية الى التلف اذ قبل الافضاء لم يصر سببا للهلاك فلا يضمن ثم اقام
الدليل على ان ازالة الامن سبب للضمان بقوله م فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف
مال المسلم سرا اي اذا دل رجل السارق على مال مسلم لا يضمن فان كونه محفوظا ليس لاجل البعد
عن الناس فدلالته لا تكون ازالة الامن م وصيد المحرم سرا اي اذا دل عليه المحرم فانه لا يضمن
لان كونه محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه حرم م ومن دفع الى صبي سكينا ليقتل نفسه فقتل
نفسه بها لا يضمن سرا لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل
مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه م وان سقط عن يده مجروحا يضمن لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل

نسخة هذا الصحيح سببا لا موجبا ... وقوله والمخلوق على كل الوجوه ... والاضافة ... والاضافة ... والاضافة ... والاضافة ...

مختار فصار فاضاف الحكم الى السبب وهو الدفع ومنه سرا اي من السبب م ما هو سبب محارا كالتطليق
والاعتاق والنذر المعلقة سرا فالمعلقة صفة للتطليق والاعتاق والنذر نحو ان دخلت الدار
فانت طالق ان دخلت فعبده حر ان دخلت فلله عليه كذا م للحال سرا متعلق بقوله ما هو سبب
فاكاد وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور م لانها بالا تتصل به لان الشرط على
خطر الوجود سرا اي لان هذه الامور المعلقة بها لا تتصل الى الاداء وهذا دليل على كونها
سببا محارا م وكاليمين بالله للكفارة سرا اي سبب للكفارة مجازا م لانها سرا اي اليمين م للبر
فلا تتصل الى الكفارة سرا اذ الكفارة تجب عند الحنث فلا تكون اليمين موصلة الى الكفارة فلا تكون
سببا لها حقيقة بل مجازا م ثم اذا وجد الشرط سرا اي في صورة تعليق الطلاق والاعتاق والنذر
بالشرط م يصير الاجل السابق علة حقيقية لحلف اليمين للكفارة فان الحنث علتها وعند الشافعي
رضه الله هي اسباب في معنى العلل حتى ابطل التعليق بالملك سرا اي ان قال لاجنبية ان تزوجتك
فانت طالق ولعبده ان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة م وجوز
التكفير بالمال قبل الحنث سر لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة قبل الحول
اذا وجد السبب وهو النصاب م ثم عندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة سر هذا الكلام متصل بقوله
وهذه ما هو سبب مجازا م وهذا يتبين بشيئين ان التعجيز هل يبطل التعليق ام لا فعند رضه الله لا لانه
لما لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط قطعا لوجود ليصح التعليق شرطنا وجوده مقاما لحال
يترجح جانب الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل س
صورة المسئلة اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ملتا فعندنا
يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التطليق ثم دخلت الدار لا تقع الطلاق وعند رضه الله لا
يبطل التعليق فتقع الطلاق هو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا
عند التعليق لان زمان وجود الشرط سوى زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يقترن الملك
فاما التعليق فلا اقتران له الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق
والملك قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار
فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط ولكن غير معلوم فيستند

بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح التعليق ثم
لا يبطله زوال الملك وكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل ايضا والمراد بزوال الحل وقوع
الطلاق البائن بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فلنا اليمين شرعت للبر
فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالكل فيكون المحلوف بسببه البقاء الى الموت فلا بد من الحنث فانه
اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض انه لا يدخل الدار لانها اذا دخلت تترتب عليه هذا
الامر المخوف اي الكل وهو وقوع الطلاق فالغرض من تفويت البر كما لها فلا يكون ما نعا من التصرف
فالمراد بكون البر مضمونا هذا ثم يبطله زوال الحل لا زوال الملك اي يبطل التعليق زوال الحل
وهو ان يقع الثلاث لا زوال الملك وهو ان يقع ما دون الثلاث لانه يمكن له الرجوع اليها فالحاصل
ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق ينوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصرا
على الطلقات التي يملكها بهذا النكاح اما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلاث فالمراد
احتبسه عن الزوجة تلك الطلقات ثم فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه مضمون لوجود الملك
عند الشرط فان الشرط فيه معنى العلة وليس للحال سببية الثبوت بل لها فلا حاجة الى اثبات ملك
السببية لتكون البر مضمونا ثم المراد بملك السببية ما ذكرنا من سببية الحقيقة لتكون للحال سببية الثبوت
في الحال ليكون البر مضمونا ثم واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا لترتب الحكم عليه على ما مر في فصل
الامر فسبب الوجوب للايمان ما الله تعالى حدوث العالم ولما كان هذا السبب في الاتي والاتي موجودا
دائما وجب ايمان العمر وان لم يحانث به وللصلوة الوقت على ما مر وللزكوة ملك المال ثم اعلم ان
ورود على سببية النصاب للزكوة اسكالا وهو ان تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية
ذلك الوصف وهنا الوجوب يتكرر بتكرر الحول فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب فلدفع
هذا الاسكال قالوا ان الغنا لا يكمل الا بالنماء والنماء بالزمان فاقيم الحول مقام النماء فتعدد
المال بتعدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر الحول فيجب اداء مال جديد وللصوم ايام شهر رمضان كما مر ثم
بصومه وبصدقة الفطر اشر بمؤنته ويلي عليه واما الفطر شرط لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون
وعن ان الانتزاع الحكم عن السبب اولا ان يجب عليه فيودي عنه كالمجنون والعاقل والعلة ما طرد لعدم
الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر بعد الاداء وايضا صفاء الواجب تضاعف

الراس والاضافة الى الفطر تعارضا فالاضافة الى الراس وهي تسهل الاستعمال ايضا فلا فرق بين ان يقال
الوجوب ثم هذا جواب سؤال وهو ان الاضافة اية السببية والصدقة تضاف الى الفطر فندل على سببية
الفطر فاجاب بان الصدقة تضاف الى الراس ايضا فاذا تعارضتا تساقطا ونحن نتمسك على سببية الراس
بالتضاعف فهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب ثم لو هذا الجواب لا يجري
في التضاعف ثم ايضا وصف المؤنة ثبت بقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون ثم يرجح سببية الراس
بالجمع بين الوقت والاستطاعة فنشرط دلالة العشر الارض النامية بخلقته الخارج وبهذا الاعتبار
مؤونة الارض وباعتبار الخارج مؤونة الارض حال عن الخارج عبادة اي العشر عبادة لان العشر
جزء من الخارج فاشبه الدكوة فانها جزء من النصاب كذا الخراج ثم اي سببه الارض النامية الا انه اعتبر
معتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤونة باعتبار الاصل ثم وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف
ثم وهو التمكن من الزراعة ثم لان الزراعة عمارة الدار واعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة
ولذلك لم يجتمعا عندنا اي لا يجتمعان في ارض واحدة عشر وخراج بل ان زرعها المسلم وجب العشر
عندنا خلافا للشافعي رحمه الله وللطهارة ارادة الصلوة والحدث شرط وللحدود العقوبات
ما نصبت الجزء من سرقة وقتل وللكفارات ما نصبت الجزء من الحظر والاباحة ولشرعية المعاملات
البناء المقدر اي للعالم ثم وللاختصاص بالشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما
واعلم ان ما يترتب عليه الحكم اما ان كان شيئا لا يدرك العقل اثره ولا يكون بصنع المكلف كاوقات الصلوة
يخص باسم السبب واما ان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ولكن الحكم كالبيع للملك فهو علة ومطلق
عليه اسم السبب ايضا مجازا واما ان لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تاثيرا لنظر
في هذا الحكم وهو بصنعه المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة واما ادرك العقل
اثره كما ذكرنا فالتحق باسم العلة واما الشرط فهو ما شرط بمحض وهو حقيقي كالشهادة للنكاح
والوضوء للصلوة او جعل وهو بكلمة الشرط او دلالتها نحو المراة التي اتزوجها طالق وقد مر ان اثر
التعليق عندنا منع العلة وعنده منع الحكم واما شرط فحكمه العلة وهو شرط لا تعارضه علة تصلح
انه يضاف الحكم اليها فتضاف اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا واذا رجعوا مع شهود
اليمين يضمن الثلثة فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار كما اذا شهدا على

ان الزوج خيّر امرأته وأخرها بأن المرأة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الزوج
وضمن مهور الاحياء وشهود النحس بسبب شهود الاختيار علة فان قال ان كان قد عين عشرة
او طال نهوضهم ثم قال الى كنت حلفت احد فنهوضه شاهد ان انه عشرة فقضى القاضي بعشرة ثم حلف فاذا
مضى ثمانية او طال يضمان عندنا خلافا حينئذ رضي الله عنه لان القضاء ما لغى سنده ظاهرا او باطنا عندنا
والعلة لا تصلح لضمان الغير العلة قضاء القاضي وانما لا يصلح للضمان لكونه غير متعد فانه قضى
بناء على شهادة شاهدين خلافا لزفر رحمه الله ولو رجع الفريقين ان شهود اليمين وشهود الشرط فان العلة تصلح
للضمان لانها اثبتت العتق تعذر التدبير وعندهما لا يضمان لان القضاء لا سند له باطل فيتعلق
بحل القيد وكذا جافر البئر عطف على المثالين المذكورين وصار رجوع شهود الشرط وصلة القيد
والتشبيه في ان هناك شرطا يعارضه علة لا تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر لان علم السقوط
الثقل لكن الارض مانع من السقوط فاذا زال المانع صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا تصلح لاضافة
الحكم وهو الضمان اليهما فقال في الثقل علة السقوط وهو امر طبيعي والمشي مباح فلا يصلحان لاضافة
الحكم فيضاف الى الشرط لان صاحب السبب متعد لان الضمان فيما اذا اجعرته غير ملكهم خلافا لما اذا
اودع نفسه واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب واما شرط
ما حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه كما اذا حفر قيد عبد الغير فانه لا يضمن
عندنا فان الحمل الحاسبي الاباق الذي هو علة التلف صار كالسبب فانه تقدم على صورة العلة وتأخر عنها وكذا اذا
بنى في باب قيصر او اصطبل خلافا لمحمد رحمه الله لانه فعل الطير والبهيمة هدر
فاذا اخر جا على فور الفتح وجب الضمان كما في سيلان ماء الزرع فان الفعل وان كان مطبعا للطير كالسيلان
للماء لكنها انه هدر في اباحة الحكم لا في قطعه عن الغير كالكلب عليه عن سنن الارسال واذا قال الزيلعي
سقوط وقال الحافر اسقط نفسه فالقول لليمين لانه مدعي صلاحية العلة للاضافة وقطع الاضافة
عن الشرط فهو متمسك بالاصل على الحافر اذا ادعى الحمل بسبب اخر لانه صاحب علة واما شرط
اسما لاحكما كما اذا علق الطلاق بشرطين فانه لا وجود اشرط اسما لاحكما حتى افاد وجد الاول منهما
الملك لا العلة لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر رحمه الله صورته ان يقول لامرأته ان دخلت هذه
الدار وهذه فانت طالق فانها ان دخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا

لان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط الملك في الاول واما العلة فقد
ذكرنا في نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد سببه ووجوده متأخر
عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا ومنافيه الزنا لا يتوقف على احصان تحدث متأخرا
اول ما ذكروا وسواء الشرط امر متأخر عن صورة العلة ومنع انعقاد العلة الى ان يوجد سببه
تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوها كالوضوء
للصلوة وطهارة الثوب والمكان والبدن لها فان الشرط التعليقي متأخر عن صورة العلة اما الشرط
الحقيقي فلا يجب تأخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرها فيكون الاحصان متقدما لا يدل
على انه ليس بشرط وهذا الاشكال اخترعه خاطري والجواب عنه ان الشرط اما تعليقي واما
حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون الشرط متأخرا عن العلة كحفر البير وقطع حبل التدلي
والآخر ان يكون متقدما كالوضوء للصلوة والعقل للتصرفات فاما ما هو متأخر اقوى مما هو متقدم
لان الحكم مقارن للشرط الذي هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف
الشرط الذي هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط علة
واذا لم يمكن الحكم مضافا اليه لا يكون ذلك حكم العلة ممكن ان يثبت شهادة الرجال مع النساء مع انه لا يثبت
العلة وهو الزنا بهذه الشهادة ولما كان في نظيرة كون الاحصان علامة لا شرطا في منع العلة قلت
ثم اذا كان الاحصان علامة لا شرطا اي على تقدير كونه علامة لا شرطا في منع العلة يثبت بشهادة
الرجال مع النساء فان قيل يجب ان يثبت ايضا بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنى وهو لاه كافر
انه اعتقه اي لما ذكرنا ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان الزنا لا يثبت بها ينبغي ان
يثبت الاحصان بشهادة الكافرين ايضا اذا شهدا على عبد مسلم زنى بان مولاه اعتقه والحال ان مولاه
كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر فيثبت بسببه عتقه والحرية من شرايط الاحصان فيثبت
احصانه بشهادة الكافر قلنا الشهادة النساء مخصوص بالمشهود به دون المشهود عليه
اي عدم القبول فان العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء فانها لا تثبت العقوبة وهو ههنا
لا تثبتها لان الاحصان ليس بالاعلامة لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه وهو بكذبه وهو ههنا
وهو من تصلح ذلك اي شهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر على المشهود عليه وهو المسلم

وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهي شهادة مرارا المسلم سرا ای شهادة الكافر شفص
في هذه الصور مرارا المسلم وهو العبد الذي اثبتوا حريته ليثبت عليه الرجم م فلا تصلح للكل سرا ای
لا تصلح شهادة الكفار للاضرار بالمسلم وصورة ذكرت من بكدسه دفع انكارهم وعلى هذا سرا ای بناء على
ان العلامة ليست في حكم العلة يجوز ان تثبت بما لا يثبت العلة م قالوا ان شهادة القابلة على الولادة تقبل
من غير فراش في المبتوتة والمتوفى عنها زوجها ولا تحبل ظاهر سر عطف على قول من غير فراش
م ولا اقرار به سر عطف على قوله ولا حبل ای بلا اقرار الزوج بالحبل م لانه لم يوجد هنا سرا ای في شهادة
القابلة م الا تعيين الولد ومن مقبولة فيه سرا ای شهادة القابلة مقبولة في تعيين الولد م فاما النسب فانما
يثبت بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة للعلوق السابق وعند ابي حنيفة رضي الله عنه لا تقبل لان
اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فيشترط لاثباتها كمال الحبل على ما اذا وجد احد
اللعانين وهو اما الفراش واما الحبل الظاهر واما اقرار الزوج بالحبل م واذا علق بالولادة فلان
فشل شهادة امرأة عليها انها حرة سرا ای في حق الطلاق م عندهما لانه لما ثبت الولادة بها ثبت ما كان بتعلق
لها لا عند ابي حنيفة رضي الله عنه لان الولادة شرط الطلاق فتعلق بها الوجوب لا اثباته سرا ای لا اثبات
الشرط م ما يشترط لاثبات حكمه سر وهو الطلاق م كما في العلة سر فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات
حكمها م على ان هذه الحرية ضرورية فلا تعدى الى شهادة المرأة الواحدة حتى ضرورة لا تقبل الا فيما
لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا تعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لان الطلاق مما
يطلع عليها الرجال فلا تقبل فيه شهادة الواحد م كما في شهادة المرأة على ثيابة امة بيعت على انها بكر
في حق الرد سر فان شهادة المرأة لا تقبل في حق الرد وان كانت مقبولة في البكارة والثيابة فكذا هنا
م بذكر التاء البايع وقال الشافعي رحمه الله الاصل في السلم العفة فالقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة
يعرف ذلك سر ای كونها كبيرة ای يتبين بالعجز عن اقامة البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة م لانه
يصير كبيرة عند العجز فكون العجز علامة لجنايته فيثبت بسقوط الشهادة وهو حكم شرعي سابق عليه
سر ای على العجز عن اقامة البينة فيجب القذف تسقط الشهادة عند الشافعي رحمه الله وان لم يحد
وعندنا لا تسقط شهادته بحد القذف بل انما تسقط اذا حقق العجز عن اقامة البينة قايم عليه بحد
م لان الحد اذا هو فعل حسي سر ای لا يمكن اقامة الجلد سابقا على العجز عن اقامة البينة فانه فعل

عدم قبل الشهادة فانه حكم شرعي يمكن سببه
فان تحقق العجز يظهر ان عدم قبل الشهادة كان ناشيا حين القذف وان لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبولا
الشهادة وكان ذلك صادقا في ذلك القذف م فلم القذف في نفسه ليس كبيرة لان الشهادة عليه مقبولة
في نفسها سر ای حسبة لله م وصورة سر القذف م لا كل ان يوجد الشهود فاذا مضى زمان يمكن فيه
احضارهم ولم يحضر صار كبيرة فيكون العجز شرطا سر ای لورود القاضي شهادة الرامي م والعفة اصل لكن
لا تصلح لاثبات رد الشهادة سر لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فتقطم ثم ان اتى بالبينة
على الزنا من غير تقادم العهد م بطل جلد الرامي وان تقادم العهد سر ای وان اتى بالبينة على الزنا بعد
ما جلد الرامي لكن بعد تقادم العهد م سقط العهد الرد سر ای رد شهادة الرامي م ولا يثبت الحد سر ای
حد الزنا على المقذوف لان تقادم العهد صار شبهة في درء الحد م

باب المحكوم به

ومنه مسائل ما ليس له الا وجود حسي وما له وجود شرعي على ما الاول بعد ان يكون متعلق حكم شرعي اما ان يكون
سببا لحكم او لا يكون كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكالاكل ونحوه وكذا الثاني في كالبيع فانه
مباح وهو سبب لحكم او هو الملك وكالصلوة سر المحكوم م وهو فعل المكلف فمنها ما ليس له الا وجود
حسي كالزنا والاكل وما له وجود شرعي مع وجوده الحسي والمحكوم به لا بد ان يكون متعلقا لحكم شرعي بعد
ان يكون كذلك لا محالة ما ان يكون سببا لحكم شرعي او لم يكن فحصل اربعة انواع الاول ما ليس له الا
وجود حسي وهو متعلق الحكم شرعي وسبب لحكم شرعي آخر كالزنا فانه حرام وسبب لوجوب الحد والثاني ما ليس
له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم سرعي لكنه ليس سببا لحكم شرعي كالاكل اما كونه متعلقا لحكم شرعي فلان الاكل
نار واجب واخر حرام والثالث ما له وجود شرعي وهو متعلق لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي كالبيع فانه
مباح وسبب للملك والرابع ما له وجود شرعي ومتعلق لحكم شرعي وليس سببا لحكم شرعي كالصلوة والوجود
الشرعي بسبب اركان وشرائط اعتبرها الشرع فان وجدت فان حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا
معتبر الذاتية صح صحيحا والا فاسدا سر ای ان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة صح فاسدا م وان لم توجد سر
اركان والشرائط م صح باطلا والفاسد صحيح باصله دون وصفه فاما الصحيح فمطلق فيراده الاول
سر ای ما وجدت الاركان والشرائط وحصلت الاوصاف المذكورة م ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى او
حقوق العباد او ما اجتمعا فيه والاول غالب او ما اجتمعا فيه والثاني غالب اما حقوق الله تعالى

فمانيه عبادات محضة كالايمان ومؤنه وكل مشتمل على الاصل والمحض به والزوائد فالايمان اصله
التصديق والاقرار والمحض به حتى ان تركه مع القدرة عليه لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس وهذا
عند بعض العلماء علمانيا اما عند البعض فالايمان التصديق والاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية وهو اصل
في حقها س اي الاقرار اصل في حق الاحكام الدنيوية م اتفاقا حتى يصح ايمان المكره في حق الدنيا ولا يصح
في حق الآخرة س والزوائد الاعمال وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترطها كمال الاهلية ومؤنة
فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدأ على المسلم لكنه يجب لانه س اي الخراج م ملائم دين الارض س اي ملائم
بين العقوبة والمؤنة م لانه طهرة بالنسبة على ان الوصف الاول س وهو المؤنة م غالب على ما سيجيء انه مؤنة
باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو فيها عبادة كالعشر فلا يبتدأ على الكافر
لكن يجب عند محمد رحمه الله كالخراج على المسلم وعند ابي يوسف رحمه الله يضاعف لان فيه س اي في
العشر م معنى العبادة والكفر ينافيها من كل وجه واما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه
فيضاعف س اي العشر اذ هي س اي المضاعفة م اسهل من الابطال اصلا س اعلم ان محمدا رحمه الله
قاس ابتداء العشر على الكافر على ابتداء الخراج على المسلم فقال ابو يوسف رحمه الله الا ترى ان العشر معنى العبادة
والكفر ينافيها بالكلية فحب تغيير العشر اما الخراج فان فيها معنى العقوبة والاسلام لا ينافيها من كل
وجه فيبقى الخراج على المسلم وقوله فيضاعف كلمة التعقيب وهي الفاء ترجع الى قوله والكفر ينافيها فلا
من تغيير العشر والمضاعفة اسهل من الابطال فيضاعف اذ هي في حقه تشرع في حقه ابتداء وعند ابي حنيفة
رضي الله عنه سلب خراجا اذ التضعيف امر ضروري فلا يصار اليه مع امكان الاصل س وهو الخراج
لان التضعيف ثبت باجماع الصحابة رضي الله عنهم على خلاف القياس في قوم باعيانهم لان تلك الطائفة
كفار لا يوجد منهم الجزية وغيرهم من الكفار يوجد منهم الجزية فلا يكون في حكمهم م وحق قائم بنفسه اي
لا يحتمل دم احد كخمس الغنائم والمعادن وعقوبات كلها كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل
فلان سبب س اي القتل لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ العاقل مقصر فلزمه الخراج والقاصر ولانه القتل
بالسبب س اي لانه سبب حرمان الميراث في القتل بالسبب كخبر البينة م والشاهد س اي شهدا ان موليه
قتل زيدا فقتل مولاه فقضى عليه بالقصاص ثم رجع عن الشهادة لم يجز ان يغرما لانه س اي لان حرمان الميراث
م جزاء المباشرة وحقوق ادائه بين العباد والعقوبة كالكفارات فلا تجب على المتسبب س كما في

البينة م لانها س اي الكفارات م حزاء الفعل والصبي س اي لان الكفارات على الصبي م لانه لا يوصف بالتقصير
خلافا للشافعي رحمه الله فيها س اي في المتسبب والصبي م لانها عنده صيام المكلف وهذا لا يصح في حقوق الله
تعالى والكافر س اي لان الكفارات على الكافر م لوصف العبادة وهي س اي العبادة م فيها غالبة س
اي في الكفارات م الاكفارة الظهار س فان وصف العقوبة فيها غالب م لانها س اي الظهار م منكر من القول
وزور وكذا كفارة الفطر س اي وصف العقوبة غالب فيها م لقوله عليه السلام فعليه ما على المظاهر والاجماع
على انه لا يجب على الخاطئ ولان الافطار عذر ليس فيه شبهة الاباحة س ثم ورد على هذا ان الافطار عذر اما
لم يكن فيه شبهة الاباحة حتى ان تكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلا يدفع هذا الاشكال وان لم يكن الصوم مما
كان حقا غير مسلم الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون الافطار ابطاله عوجبات بل يمتنع عن تسليمه الى
المستحق ناوجبنا الزاجر بالوصفين س اي العبادة والعقوبة م ومتى س اي الكفارة م تعذر وجوبها
وعبادة اداء وقد عجز عنه الشرع ما هذا سانه س اي ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة اداء كالصوم م
على العكس س اي لم يحدث الشرع ما هو عبادة وجوبا وعقوبة اداء واما مالي فهذا جوابا بمن يقول م
حتى تسقط بالشبهة كالحدود س نفرع على ان كفارة الفطر عقوبة م وبشبهة قضاء الفائت بالمنفرد
س اي في المصر وبرؤية هلال رمضان اذا رد القاضي شهادته وقضى ان اليوم من شعبان فافطر ثم تاب
عامدا لا يجب عليه الكفارة عند ابي حنيفة للشافعي رحمه الله م وتسقط اذا افطر ثم حاضت او مرضت
وكذا اذا اصبح صائما ثم سافر فافطر واما حيض العبادة فاكثر من ان يحصى وما احتمعا فيه والاول غالب
جدا الحدث وما احتمعا فيه والباقي غالب القصاص واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى عندنا
وهذا الحرف تسلم الى اصله وخلف في الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا في
احكام الدنيا اي صار الاقرار المجرد قائما مقام الاصل في احكام الدنيا م اذ اذا احد ابوي الصغير خلفا
عنه اداء حتى لا يعتبر التبعية اذ وجد اداء س اي لما كان اداء اصلا واداء الوالدين خلفا فاذا وجد
الاصل وهو اداء الصغير العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة لا تبعية م ثم تبعية اهل الدار والقابض
حلف عن اداء احدهما اذا عدما اي اذا عدم الابوان م وكذا الظهار والتيمم للكفر س اي التيمم حلف مطلق
عندنا بالنص س اي اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرائض
بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد م وعنده حلف صورة س اي التيمم حلف عن الماء عند العجز لتدارك ما فات به

لم يجز

الضروري م حتى لم يجوز اداء الفرايض بتيمم واحد و مال س عطف على قوله لم يجز في إنا أبن نجس وطاهر
بتحري ولا تيمم س فتوضأ بما غلب على ظنه طهارته ولا تيمم بناء على ان التيمم خلف ضروري ولا ضروري هنا
م وعندنا تيمم اذ بنت العجز بالتعارض س اي بين النجس والطاهر ولا احتياج الى الضرورة فانه خلف
مطلق لا ضروري ثم عندنا التراب خلف عن الماء س فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا
في كل واحد منهما وكما لم يجز امامة المتيمم للمتوضي س كذا امامة الماسح للغاسل م وعند محمد وزفر رحمهما الله
التيمم خلف عن الوضوء فلا يجوز س لان المتوضي صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف ولا بناء صاحب الاصل الاقوى على
صاحب الخلف الضعيف كما لا يبنى المصلي بركوع وسجود على الموضي م وشرط الخليفة امكان الاصل

باب المحكوم عليه

السبب منعقد للحكم عدم لعارض كالسفر سبب لمشقة تعارض الفوس لحكم الصوم والاصل ان كل سبب
لا بد من اهليته للحكم وهي لا تثبت الا بالعقل والبلوغ يفضي به طريق بتداء به مرحيث ينتهي اليه درك
الحواس فسبقه كما هو مطلوب للتكليف اي نور يحصل باشراق العقل الذي اخبر النبي عليه السلام انه من اوايل المخلوقات
وكما ان العين مدركة بالقوة فاذا ورد النور الحسي خرج ادراكها الى الفعل وكذا القلب اي النفس الانسانية
مع هذا النور العقلي وقوله طريق بتداء به فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوسات في الحاسة الظاهرة وانتهاؤه
ارتسامها في الحواس الباطنة وحدوث بداية تصرف القلب فيه بواسطة العقل بان يدرك الغايات من المشاهد
او يتنزع الكليات من الجزئيات المحسوسة وهذا التصرف مراتب لاستعداده لهذا الانتزاع ثم علم
البديهيات على وجه يوصل الى النظريات ثم علم النظريات منها ثم لاستحضارها بحيث لا يغيب وهذا
نهايته ويسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية مدار مناط التكليف س اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل
اورده مشايخنا في كتبهم ومشوا بالتشهير كما ذكرنا في المتن وهذا مناسب لطالب الحكمة والتعمق بعينه
مسطور بكتب الحكمة واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن اعلق التدبير
والتصرف وقد ادعوا ان اول ما خلقه الله تعالى هذا الجوهر وقد دل عليه اللام اول ما خلق الله تعالى
العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي اخبر النبي عليه السلام انه من اوايل المخلوقات ويمكن
المراد بالنور المذكور كما في قوله تعالى الله نور السموات وايضا قد يطلق العقل على الاثر الفايض على النفس
من هذا الجوهر في الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس الانسانية مدركة
بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل كما ان الشمس اذا اشرقت

ونهايته

خرج ادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هذا النور المعنوي الذي يحصل باشراقه ذلك
الجوهر وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكتسب العلوم ومتى قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر وفيها
اربع مراتب كما ذكر في المتن يسمى الاول العقل الهيولاني والثاني العقل بالملكة والثالث العقل
بالفعل والرابع العقل المستفاد وايضا يطلق على بعض العلوم فقيل علم بوجوب الواجبات ويستحيل
المستحيلات وجواز الجايزات وقوله بتدائه يلزم من هذا الكلام ان يكون لدرك الحواس الخمس بداية
ونهاية ولكن الادراك العقلي بداية ونهاية فنهاية درك الحواس سو بداية الادراك العقلي فاعلم ان
بداية درك الحواس ارتسام المحسوسات في احد الحواس الخمس ونهايته ارتسامها في الحواس الباطنة والمشهور
ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ وهو الذي يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال
وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم في مؤخر الدماغ يرتسم فيه المعاني الجزئية ثم بعده الحافظة وهي خزانة الوهم
ثم المفكرة في وسط الدماغ تأخذ المدركات من الطرفين وتصرف فيها وتركب بعضها مع بعض تركيبا وتفصيلا
ايضا هذا نهاية ادراك الحواس فاذا تم هذا شرع النفس الانسانية من المفكرة على ما فيها بدأ
تصرف النفس بواسطة اشراق العقل وله اربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند الله تعالى م ثم معلومات النفس
اما لا تتعلق بها العمل كمعرفة الصانع تعالى وتسمى علوما نظرية واما تتعلق وتسمى عملية فاذا انكشف العلمية حركت
البدن الى ما هو خير وعما هو شر فستدل بهذا على وجود تلك القوة وعدمها س او يستدل بهذا الوجدان
على وجود تلك القوة وبقي فاقبلية النفس اشراق ذلك الجوهر واما يستدل لان النفس لا محالة آمرة للبدن
محركة له الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها والجوهر المذكور دايم الاشراق فاذا حركته الى الخير
وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهي لا تحصل الا بالعالمية المذكورة واذا لم تحرك الى الخير وعن الشر
علم عدم معرفتها بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركت ثم عدم معرفتها لعدم قابليتها اذ لو كانت قابلة

وقد علمنا ان ذلك الجوهر دايم الاشراق لكانت عارفة فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال
ثم لما كان العقل متفاوتا تفاوتا فاحشا افراد الناس س وذلك التفاوت انما هو لزيادة قابلية بعض النفوس
ذلك الفيض والاشراق لشدة صفايها ولطافتها لتهيؤ مبادي النظر ونقصان قابلية بعضها لكدورتها
وكثافتها لتهيؤ اصل الخلقة بتبدد وجامن النقصان الى الكمال بواسطة كثرة العلوم وزيادة الفكر

وقيل ما كان العبد يدرك به الواجبات والمستحيلات والجايزات وهو الذي يصير به العبد اهلا للامر والنهي
وقيل ما كان النفس العاقلة به قوة على اكتساب النظريات بالبديهيات
وقيل ما يعرف به الخير والشر
وقيل ما يعرف به الامور على ما هي عليه
وقيل ما يعقل به الامور
وقيل ما يعقل به الخير والشر
وقيل ما يعقل به الخير والشر ويميز بينهما
وقيل ما يعقل به الخير والشر ويميز بينهما ويعرف عواقب الامور
وقيل ما يعقل به الخير والشر ويميز بينهما ويعرف عواقب الامور ويتوقى عن المضار
وقيل ما يعقل به الخير والشر ويميز بينهما ويعرف عواقب الامور ويتوقى عن المضار ويجتلب المنافع
وقيل ما يعقل به الخير والشر ويميز بينهما ويعرف عواقب الامور ويتوقى عن المضار ويجتلب المنافع
ويدفع المضار

فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم والعلم سبب لحصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية
والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف متعذر قدره الشرع بالبلوغ او عنده بتم التجارب
بكامل القوى الجسمانية التي هي مراكب للقوى العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد بين في باب الامر
الخلاف في ايجابه الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل س هذا فرع مسئلة الحسن
والقبح المذكورة في باب الامر فالصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالايمان حتى انه لو عقد الكفر
والايمان ما يعذبان وعند الاشعري يعذبان فلم يعتبر كفر شاهق الجبل فنقض قائله والايمان الصبي
والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقاب بالعقل والاثابة بالشرع ومبني عليه سر اي الشرع
مبني على العقل لانه مبني على معرفة الله والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور
لا يعرف شرعا بل عقلا قطعا للدور م لكن قد تنطرق الخطائية في العقليات س فان مبادئ الادراكات
العقلية الحواس مع الانتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط في مقتضيات الاحكام
كما ترى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه في اوقات فيشاهد دليلنا على التوسط بين
مذهب الاشعري والمعتزلي امرين احدهما التوسط المذكور في مسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخطاء فيها م فهو وحده غير كاف
س اي العقل وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته بنا على ما ذكرنا من الامرين بل لا بد من
انضمام شرع اخر اما ارشاد او تنبيه لتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك زمان يحصل له التجربة
فيه بتعيينه على الاستدلال فلهذا احتزنا التوسط في المسايل المتفرعة المذكورة في المتن وهي م
فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان س لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب وكمال
العقل م ولكن يصح منه اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط فجعلنا مجرد العقل كافيا في صحته
وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب م والمراهقة ان غلبت عن الاعتقادين لا تبين عن في وجهها
وان كثرت تبين س فانها ان لم تدرك المدة المذكورة لم يحصل مجرد عقلها كافيا في التوجه الى الاستدلال
لكن ان توجه على حسبما انها ادركت مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد عقلها كافيا اذا حصل التوجه
وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه م وكذا الشاهق س اي لا تكلف قبل مضي زمان يحصل فيه
التجربة وبعده يكلف فلا يضمن تارك الشاهق وان ترك مدة التجربة فانه لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام

فصل

ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاولى فبناء على الذمة وهي في اللغة العهد
وفي الشرع وصف تصير به الانسان اهلا لماله وعليه قال الله تعالى واذ اخذ ربك س من بني ادم من
ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى هذه الاية اخبار عن عهد جرى بين
الله تعالى وبين بني ادم وعن اقرارهم بربوبيته ووحدانيته تعالى والاشهاد عليهم دليل على
انهم يواخذون بموجب اقرارهم من ادائهم حقوق تجب للرب سبحانه وتعالى على عباده فلا بد لهم من
وصف يكونون به اهلا للوجوب عليهم فجعلت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي م وقال تعالى وكل
انسان الزمناه طائره في عنقه الاية كانوا ينسبون الخير والشر الى الطاير فان موسانحا تيمنوا
به وان مروا بارحا تشاءموا به فاستعير الطاير لما موسوم به في الحقيقة سبب الخير والشر وهو قضاء
الله تعالى وقدره او اعمال العباد فانها وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير
او سر او الزمناه عمله لزوم القلادة العنق لا سبيل عنه ابدا فدلت الاية على لزوم عمل الانسان
فحمل ذكر اللزوم على الذمة وقوله في عنقه لتعذر استعارة العنق لذكر الوصف المعنوي الذي يلزم التكليف
لزوم القلادة او الغل العنق وقال الله تعالى م وحملها الانسان س فهذه الاية تدل على حصول صيرة
الانسان محل اعباء التكاليف اي وجوبها عليه فثبت بهذه الايات الثلث ان للانسان وصفا به
يصير اهلا لما عليه وقد فسر الذمة بوصف تصير به اهلا لماله وعليه ولا دليل في هذه الايات
على وصف يصير به اهلا لماله وعليه لكن المقصود هنا اثبات اهلية الوجوب عليه ويكون هذا كافيا
لاثبات المقصود واما الدليل الدال على الوصف الذي يصير به اهلا لماله فكثيرة منها قوله م
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض م فقبل الولادة لم توجد
من وجه يصلح لتعلق الحق لا يجب عليه فاذا ولد يصير ذمته مطلقة لكن الوجوب غير مقصود بنفسه
بل المقصود حكمه وهو الاداء وكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا فحقوق العباد ما كان منها
غرما وعوضا يجب س اي على الصبي وهذا فهم من قولهم على ما فادا ولد م لان المقصود هو المال
واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة تشبه المؤن او الاعواض كنفقة القريب س فظهر
الصلة التي تشبه المؤن م والزوجة س نظيرا لصلة التي تشبه الاعواض م لا صلة تشبه الاعواض
اي لا تجب م فلا يتحمل العقل س اي لا يتحمل الصبي الدين م وان كان عاقلا س اذ هذا الكلام ايهام

لانه يستحب ان يكون جزاء انه لم يحفظه عما فعل ولا العقوبة ثم اى لا تجب على الصبى العقوبة
م كالقصاص ولا الاجزية بحرمان الميراث على ما مر ش فى باب المحكوم به وهو قوله كحرمان الميراث
بالقتل فلا يتشبث حق الصبى لانه لا يوصف بالتقصير م واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا تجب على
اما البدنية فظاهر ش لان الصبى ليس باهل للحرم واما المالية فلان المقصود صيانة المال
فلا يحتمل النيابة ش فصارت كالبدنية م ولا العقوبات كالحدود ولا اعيان فيها مونة كصدقة الفطر
عنه محمد رحمه الله لرجحان معنى العبادة وتجب عنه ما اجتزاء ش اى انتفاء م بالاهلية
القاصرة وما كان مونة محضة كالعشر والخراج تجب وعلى الاصل المذكور ش وهو ما يمكن اداؤه
بحب ومالا فلا م قلنا لو وجب اداء الصلوة على الحايض والحيض مانعها يظهر ذلك فى القضاء
وفى قضايها حرج فسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس فى قضايه حرج والاداء محتمل ش اى يحتمل
ان يكون اداء الصوم واجبا م لان الحدث لا ينافى الصوم وعدم جوازه منها ش اى عدم جواز الصوم
من الحايض م خلافا للقياس فيستقل الى الخلف ش اى يستعمل الوجوب اى الخلف وهو القضاء م والجنون
الممتد يوجب الحرج فى الصلوة والصوم وكذا الاغماء الممتد فى الصلوة دون الصوم لانه ش اى الاغماء م
يندر مستوعبا شهرا رمضان واما الثانية ش اى اهلية الاداء م فقاصرة وكاملة وكل تثبت بقدرة كذلك ش اى
اهلية الاداء القاصرة تثبت بقدر قاصر واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة م والقدر القاصر
تثبت بالعقل الناقص وهو عقل الصبى والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه
فما يثبت بالقاصرة اقسام محضة لله تعالى كالايمان وفروعه تصح ش اى الصبى لقوله صلى الله عليه وسلم مروا
صبيانكم ش بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا م وانما الضرب للتاديب جواب
اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبى ليس اهلها فاجاب بان هذا الضرب
للتاديب والصبى اهل للتاديب م ولانه ش عطف على قوله عليكم م اهل للنوافل ولان الشئ اذا وجد لا بعلم
شرعا لا يجب ش اى يحسن الشرع م وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا فى لزوم
اداء آية وهو عنه موضوع واما حرمان الميراث والفرقة فيفضيان الى كفر الاخر ش جواب اشكال
وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبى لكونه ضررا يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان
الميراث عن امورثة الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية لان كلا منهما ضرر فاجاب بانهما
يضافان

الى كفر الاخر لا الى اسلامه م وايضا عماد ثمرات الايمان وانما تعرف صحة الشئ بحكمه الذى وضع له وهو
سعادة الدارين لا ترى انهما تثبتان تبعا ولم يعد ضررا ش حتى لو كان ضررا لالتزمه بيعه
الاب اذ تصرفات الاب لا تلزم الصغير فيما هو ضرر محض م واما الكفر فيعتبر منه ايضا لان
الجهل لا يعد عذرا فيصح ردته فتلزم احكام الآخرة ش لانها تتبع الاعتقادات والاعتقادات
امور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية ولكذا احكام الدنيا لا تثبت ضمنا ش
اى لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والاحكام القصدية هى الاسلام والكفر هى الاحكام الاخروية
ولما كانت ثابتة ضمنا تثبت وان كانت ضررا مع انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوى م على انها تلزمه
تبعا ايضا ش اى الاحكام الدنيوية بسبب الكفر تلزم الصبى تبعا للابوين وان كان لا يلزمه تصرفاتها
القائمة قصدا م واما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم ياذن وليه
فان اجر المحجور والصبى المحجور ش اى الصبى المحجور والعبد المحجور م نفسه وعمل بحلا اجر استحسانا ش
وفى القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم التصحيح كان لحق المحجور حتى لا يلزمه
ضرر فاذا عمل فوجب الاجر نفع محض واما الضرر فى عدم الوجوب م لكون العبد ليس من اهل التسليم
حتى ان تلف فى يده بفعل المستاجر م اى ان تلف العبد المحجور فى ذلك العمل بفعل المستاجر م يحل والصبى لان الغصب
لا يتحقق فى الحر فاذا قائلا يضمان الضمير ش الضمير يرجع الى الصبى والعبد المحجورين والراجح
عطاء لانه كثيرا اى لا يبلغ سهم العنيمة م ويصح تصرفها وكيلين لما عرفت ان لم ياذن الولى اذن
الصحة اعتبار الادمية وتوسل الى درك الاضرار والمنافع واعتبارا للتجارة بالتجارة قال الله تعالى
وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا ش عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها
لا يصح منه وان اذن وليه ولا مباشرته ش اى ولا يصح مباشرة الولى الطلاق والهبة والقرض من ماله
الصبى م الا القرض للقاضى ش وانما يصح اقراض مال الصبى للقاضى دون غيره من الاولياء لان القاضى
اقدر على استيفايه م فان عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها ش جملة حالية اى والحال ان
الحقوق على القاضى والحال ان العين ما يهلك فيتضمنها القاضى ليلزم ذمة المستقرض ويامن
هلاكها م وما تردد منها ش اى بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما مر حيث انه يدخل المشترى
ملك المشترى مع ما مر حيث انه يحرج البدل عن ملكه ضرر م يصح بشرط رأى الولى لانه ش اى الصبى م

اهل الحكمة اذا باشره وليه وكذا اذا باشر بنفسه برأى الولى فتحصل بهذا رأى عبارة الصبى برأى
الولى م فكذا يدل رأى عبارة الولى م مع فضل تصحيح عبارته دون سبيع طريق حصول المقصود
ثم هذا رأى تصرف الصبى برأى الولى نباشر دون نفعه والضرر م عند ابى حنيفة رضى الله عنه بطرق
ان احتمال الضرر فى تصرفه يزول برأى الولى فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا
يملكه الولى فاما من الولى رأى سبع الصبى من الولى م بغبن فاحش م فنى رواية يصح كما قلنا رأنه
يصير كالبالغ م وفى رواية لا لانه رأى الصبى م فى الملك اصيل وفى الرأى اصيل من وجه دون وجه
لان له اصلية الرأى باعتبار اصلية العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة به
رأى سبهة انه نايب الولى واذا كان كذلك صار كأن الولى يبيع من نفسه مال الصبى بالغبن م
فاعتبرت رأى سبهة النيابة م فى موضع التهمة رهو أن يبيع الصبى من الصبى من الولى م وتسقط
فى غير موضعها رأى فى غير موضع التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب م وعند ما رم متعلق بقوله
ثم هذا عند ابى حنيفة رضى الله عنه م بطريق أنه رأى تصرف الصبى م يصير برأيه رأى برأى الولى م
كما سر تبه رأى الولى م فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا رأى لان الولى ولا من الاجانب م واما
وصيته رأى وصية الصبى م فباطلة لان الارث شرع نفعا للورثة رقال عليه السلام انك
تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس ابن تهدون ايديهم سائلين
واما ذكر الوصية لانها برد اسكالا وهو ان الوصية نفع لانها سبب لثواب الاخرة م انه لا يزول
الموقوف به ما دام حيا عن ملكه فينبغى ان تصح وصيته فاجاب بان الارث شرع نفعا للورثة م حتى

فى الوصية ابطال الارث ح

شرع حق الصبى شرع على ان الارث شرع نفعا للورثة حتى لو كان ضررا لما شرع حق الصبى الا ترى
كالطلاق رجواب اشكال وهو ان الوصية لما كانت ضررا لكونها ابطالا للارث بمعنى ان لا تصح من
البالغ فاجاب بانها تشرع من البالغ وان كان ضررا كالطلاق م فصل الامور المعترضة
على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية فمنها الجنون رهو ما زال العقل بحيث يمنع جريان
الافعال والاقوال على نهج العقل الا نادرا م وهو فى القياس مسقط لكل العبادات لعدم
القدرة ولهذا خص الانبياء عليهم السلام عنه وحيث لم يكن الاداء مسقط الوجوب لكنهم
اذا اذا لم يمتد لا يسقط لعدم الحرج على انه لا ينافى اهلية الوجوب فانه يرث ويملك لقاء ذمته

وهو اهل للثواب ثم عند ابى يوسف رحمه الله هذا رأشار الى انه لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد
الجنون م واذا عرض بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه لا يسقط مطلقا وعند محمد رحمه الله يسقط
اذا م
لم يفرق رأى ما عرض بعد البلوغ وقال اذا بلغ مجنونا فالممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط فيكون واجبا
من الصور بين الممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط عنده ثم الامتداد فى الصلوة بان يزيد على يوم
وليلة بساعة وعند محمد رحمه الله بصلوة فيصير الصلوات ستا وفى الصوم بان يستوعب شهر
رمضان وفى الزكوة بان يستوعب الحول عند محمد وعند ابى يوسف اكثره كاف رأى الجنون فى
اكثر الحول كاف فيسقط الزكوة م واما ابانه فلا يصح لعدم العقل ولذلك لا يكون محجورا رأى
انما قال هذا جوابا للسوال وسوال عدم صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد انما
يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر فى الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا
يصح الحجر عنه فاجاب بان عدم صحته ليس بطريق الحجر م ويصح تبعا رعطف على قوله يصح م واذا
اسلمت امراته عرض الاسلام على وليه ويصير متبوعا لابويه واما المعاملات فانه يواخذ بضمان
الافعال فى الاموال لما قلنا فى الصبى رفى اول فصل الاهلية وسيقول فحقوق العباد ما كان منها
غرما وعوضا جبر م ولما بينا انها اهلية لكن هذا العارض من اسباب الحجر وانما يبقى عن الاقوال
فنفسد عبارته ومنها الصغر رانما جعل الصغر من العوارض م انه حالة اصلية للانسان
فى مبدأ الفطرة لان الصبى ليس لازما لماهية الانسان اذ ماهية الانسان لا تقتضى الصغر
تنعدم بالعوارض على الاهلية هذا المعنى اى لا تكون لاذنة للانسانية وتكون منافية للاهلية
ولان الله تعالى خلق الانسان لحمل اعباء التكاليف ولمعرفته سبحانه وتعالى فالاصل ان خلقته على
صفة تكون وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه ومن ان تكون من مبدأ فطرته وافر العقل تام
القدرة كامل النور والصغر حالة منافية لهذه الامور فتكون من العوارض م فقبل ان يعقل
كالمجنون اما بعده فحدث له ضرب من اهلية الاداء لكن الصبى عذر م ولذلك يسقط عنه
ما تحمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب بالابانة حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا
حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل من تعقيب لقوله لكن التكليف والعهدة
م ولا يدرء على هذا الحرمان بالكفر والرق لانهما ينافيان الارث بعدم الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية عنه ساقطان م

لا يُقدَّر جزاءً سرّ انما قال هذا لان الجناية بسبب القتل انما هو طريق الجزاء فانه القاتل يتعجل اخذ
الميراث فجوزي بحرمانه لكن الصبي ليس من اهل الجزاء بالشر فلم يحرم ولا يستدل على هذا الجناية
بالكفر والرق لان الجريمة بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببية الكفر وعدم الاهلية في الرق
م ومنها العته سر وهو اختلال القوى بحيث يخلط كلامه فيه بمنزلة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين
م وحكمه حكم الصبي في العقد فيما ذكرنا الا في امرأة اعتقوه اذا اسلمت لا يخير عرض الاسلام كما لا يخير
عرض عليه ولي المجنون بخلاف الصبي والرق انهما سر اي الجنون والعته م غير مقدر بوزن الصبي
مقدر م ومنها النسيان وهو لا سلب الوجوب لكنه لما كان من حيث صاحب الشرع يكون عذرا
في حقه سر اي في حق صاحب الشرع م فيما يقع فيه غالبا لانه حق العباد وهو اما ان يقع فيه المرء بتقصير
كالاكل في الصلوة ملتفا فانه حالة تذكر م واما لا بتقصير اما ان يدعو اليه الطبع كالاكل في الصوم
او بمجرد انه سر كون في الانسان كالنوم والاول ليس بعذر بخلاف الاخيرين فسلام الغافي يكون
عذرا لانه غالب الوجود م ومنها النوم وهو لما كان عجزا عن الادراك في الحكمات الارادية اوجب تاخير
الخطاب لا الوجوب لاحتمال الاداء بعد ما خرج لعدم امتداده قال عليه السلام من نام عن صلوة الحديث
وابطل عبارانه سر اي ابطل النوم عبارات النائم وهو عطف على قوله اوجب تاخير الخطاب لعدم اختيار
فاذا قرأ في صلوته نائما لا يصح القراءة واذا تكلم لا تفسد واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة م ومنها
الاغماء وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض يعرض للدماغ او القلب وهو
ضرب من المرض حتى لم يعصم عنه النبي عليه السلام وهو فوق النوم فيما ذكرنا سر لان النوم حالة
طبيعية تتعطل معها القوى لما مر كون سببه ترفق البخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثير الوقوع
وسببه غير لطيف سريع الزوال والاغماء بخلافه في جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم الا ترى ان
التنبه والانتباه في النوم غالبا بخلاف الاغماء غير ممكن م فتسقط العبادات وتوجب
الحدث في كل حال سر اي سواء كان قائما او راكعا او ساجدا م او متكيا او مستندا بخلاف النوم وانما فصلناه
كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الاغماء وكثافته ولطافة سبب النوم فمنافاة الاغماء تامة سر لان اليقظة
اضد من منافاة النوم اياه فجعل الاغماء حدثا في كل حال لا النوم وايضا كثر وقوع النوم وقلة
الاغماء توجب ذلك دفعا للحرج م ولما كان نادرا في الصلوة يمنع البناء ومنع الناس لاستلزام شبا

من الواجبات كالقوم وفي الاستحسان يسقط ما فوقه جوهر وهو في الصلوة بان لم يمتد حتى
يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة لا يعتبر لانه نادر وجوده شهرا او سنة ومنها
الرق وهو عجز حكمي شرع في الاصل جزاء على الكفر فيكون حوالة نعلا للكفر وبقاء امر حكمي له
يصير المراد عرضه للتملك فح يكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزي حتى ان امر مجهول النسب ان
نصفه ملك فلان فجعل عبدا وشهادة وفي جميع احكامه وكذا العتق الذي صدر سر اي الاحتمال
التجزي م لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق وكذا الاعتاق وعندما لعدم تجزي لا زمه اتفاقا فعتق
البعض معتق الكل عندهما وعند ابي حنيفة رحمه الله متجزي اذا الاعتاق اراله الملك لان العبد انما
يتصرف في حقه م يلزم من ازالته كله زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض اجاز شطر العلة فعلى الاجزاء
ثبوت حوالته تعالى وفي البقاء على العكس حتى ان زواله سر اي زوال حوالته م يتبع زوال حق العبد فمعتق
البعض مكاتبه عنده الا ترى الرد الى الرق والرق يبطل اهلية المال لانه مملوك مالا فلا يملك المكاتب التبرع
ولا يصح منها الحج سر اي من الرقيق والمكاتب حتى اذا عتقا وجب الحج عليهما لا يقع المؤدى فيما
العتق من الواجب بخلاف الفقير م لان صانع يدها ملك المولى الا ما استثنى م الصلوة والصوم
ويصح من الفقير لان اصل الفدية ثابت له وانما الزاد والراحلة لنفي الحرج ولا يبطل مالكيته
غير المال كالنكاح والدم والجنوح فيصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة سر
سواء اقرها المأذون او المحجور اذ ليس فيها الا القطع م وبالغاية من المأذون واما من المحجور فيصح
عند ابي حنيفة رحمه الله مطلقا اي في القطع وفي المال م وعند ابي يوسف رحمه الله لا يصح مطلقا
وعند ابي يوسف رحمه الله يصح في القطع دون المال وبناء كمال اهلية الكرامات البشرية كالذمة
والحل والولاية فيتضعف الذمة حتى لا تحتمل الدين الا اذا ضم اليها مالية الرقبة والكسب بعافيتها
في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك بغير اذن مولاه ومخالطها اي اذا استهلك مال انسان م
والتجار لا فيما في ثبوته تهمة كما اذا اقر المحجور او تزوج بغير اذن مولاه ودخل بها بل مؤخر الى عتقه
ويتنصف بالرق متنصف الملك من الرجال اي بحال للحر اربع وللرقيق ثنتان م وباعتبار الاحوال
في حق النساء اي بحال الامة اذا كانت متقدمة على الحرة ولا تحل اذا كانت متاخرة عنها م كما سبق
اي في فصل التزويج م وينتصف الحد والعدة والقسم والطلاق لكن لا تقبله سر اي التنصيف

اصل الكتاب بخط المؤلف رحمه الله تعالى

م صكامل وعدد الطلاق عبارة عن انصاف المملوكية فاعتبرنا بالنساء فان قيل يلزم من انصاف
المملوكية انصاف المالكية ايضا فكما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا قلنا قد اعتبر مالكية الزوج
مرتين اسقص عدد الزوجات فان اسقص مالكيته هذا العدد الناقص يلزم النقصان من النصف

ولما كان احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق بايتالم والملك الاخر وهو ملك المال ناقصا غير منتف
بالكلية لانه ملك البد لا الرقبة اوجب ذلك نقصانا في قيمته فاسقص ديته عن دية الحر شيء وهو معتبر
شرعا في المهر والرقبة وهو عشرة دراهم واما المرأة فهي مالكة لاحدهما وهو المال دون الاخر فتنصف
ديتها ر اعلم ان الملك نوعان ملك الاموال وملك ما ليس بمال وهو ملك المتعة كالنكاح والمال ثابت للعبد
والاول ناقص لانه يملك ملك البد لا ملك الرقبة فيكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر اذ عن ديته لانه ينقصها اي
اذا بلغ قيمة العبد المقتول خطاء عشرة الاف درهم فانه ينتقص عن قيمة عشرة دراهم واما المرأة الحرة
فان ملك الاموال ثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل هذا ما ذكروا وقد وقع على هذا
التقدير خاطري اعتراض فقلت م لكن هذه العلة لا تختص بالدية ايضا توجب الانحلال فيما هو من
باب الازدواج ر اي لو كان العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الاوجب ان لا تختص هذا
الحكم بالدية بل يكون مطردا في جميع الصور ولا يكون الرق منقصا في شيء من الاحكام بل يوجب نقصانا
والواقع خلافه وايضا لما ذكرتم ان اجد الملكين ثابت للرقيق وهو الازدواج يعني ان يكون مكلفا
كاملا في الارقاء وليس كذلك م لما بينا ان العلة لنقصان ديته عن دية الحر ليست ما ذكرتم اردت
ان ابين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت م واما انتقاص ديته لان المعتبر فيه ر اي في العبد م
المالية فلا تنتصف لكن في الاكمال شبهة المساواة بالحر فتنقص وهو اهل للتصرف في المال حتى
ان المأذون يتصرف لنفسه باهليته عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا بد وهو كالوكيل ر ولهذا
الخلاف تظهر فيما اذا أذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه كل الانواع وعنده لا بد
يختص الاذن بما أذن فيه كما في الوكالة م لانه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا للسببه وقلنا
هو اهل التكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته وادنى طرقه اليد على انها ر اي اليد م
ليست بمال ر ولا يكون الرق منافيا لملك البد لكنه منافٍ لملك المال لكونه مملوكا حال كونه مالا وهي
الحكم الاصلي في التصرفات ر اي اليد هي الغرض الاصلي في التصرفات فان الانسان محتاج الى الاكل

بما يكون سببا للتغاير ولا يمكن الانتفاع الا بكونه في يد فشرع التصرفات كالشرى
ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة انما يثبت ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك
الرقبة هو اختصاص المالك بالشيء لتقطع طمع الطامعين والا فضى الى التنازع والتقاتل
ونحو مما ظهر ان المقصود في التصرفات ملك اليد فاما ملك الرقبة فانما يثبت ضرورة
الكمال ملك اليد فبطل ما قال لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا للسببه لان مباشره سبب الملك لا يكون خاليا عن المقصود والمقصود الاصلي هو
وهو ملك اليد جاصل للعبد م فاما الملك اي ملك الرقبة فاما هو حكم ضروري اي ليس حكما
مقصودا اصليا اي مقصودا لذاته وانما يثبت ضرورة اي يثبت شيء اخر واذا كان كذلك فعدم
اهليته لما هو المقصود بالذات يوجب عدم اهليته لما شرع لاجله اما عدم اهليته
لما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم اهليته لما يكون وسيلة اليه لا سيما اذا كان اهلا
لذلك الغير المقصود لذاته كملك اليد في مسئلتنا م فالرقبة يثبت له والملك للمولى خلافة عنه ر
اي يكون المولى قائما مقام العبد فان الاصل ان يثبت الملك للمباشر م وهو كالوكيل في الملك كما هو للوكيل ر
اي العبد المأذون في الملك بمنزلة الوكيل اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى في شرى الوكيل م
وفي بقاء الاذن في مسايل مرض المولى وعامة مسايل المأذون ر اي المأذون في حال بقاء
الاذن بمنزلة الوكيل في هاتين الصورتين وهما مرض المولى وعامة مسايل المأذون اما مرض
المولى فصورته ان المأذون ان تصرف في مرض المولى حالي محاباة فاحشة للمولى وعلى المولى
دين لا يقضي تصرفه اصلا واذا لم يكن على المولى دين فالمسئلة بحالها فيعتبر ثلث المال لا جميع
المال فهو في حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر
من جميع المال ففي حال صحة المولى ليس كالوكيل واما عامة مسايل المأذون فكما اذا
أذن العبد المأذون عبدا فاكسبه في التجارة ثم حجر المولى المأذون الاول لا ينحجر الثاني
بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره ثم عزل الموكل الوكيل الاول لم ينعزل الثاني ولذا اذا مات
المأذون الاول لا ينحجر الثاني كالوكيل اذا مات واما قلنا في بقاء الاذن لانه في حال ابتداء
الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا فيما وكل به بخلاف المأذون
لكنه في بقاء الاذن هو كالوكيل وهو معصوم الدم كالحر لانها ر اي العصمة وقد فهمت من قوله

وهو معصوم الدم م بناء على ان دار الاسلام دار ه يقتل بالعبد والرق يوجب نقصانا
في الجهاد على ما قلنا في الجر س ان ضافه ملك المولى الا ما استثنى م فلا يسقى التبرع الكامل
وينافي الولايات كلها فلا يصح امان المحجور لانه تصرف على الناس اسدا واما اقاله
الماذون فليس من باب الولاية لانه يصح اولا في حقه اذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدى
كما في شهادة هلال رمضان س فان صوم رمضان ثبت اولا في حقه ثم يتعدى
الى كافة الناس ولا يشترط الولاية لمثل هذا م وينافي ضمان مال ليس بمال فلا يجب
الدية في جناية العبد بل تجب قيمته جزاء س اي لا يجب على العبد ضمان فليس على الامان صلة
بل العبد ليس باهل لهذا الضمان لكونه صلة حتى لا يجب عليه نفقة المحارم
فلا يجب الدية في جناية العبد خطاء لان الدية صلة في حق الجاني كانه يهب ابتداء
عوضا في حق المجني عليه فكون المتلف غير مال ينافي الوجوب على العبد وكون
الدم مما لا ينبغي ان يهدر يوجب الحق للمتلف عليه فصارت رقبته جزاء م الا ان
يختار المولى الفداء فيصير عايدا الى الاصل فان لارش اصلا في الباب حتى
لا يبطل بالافلاس وعند ما يصير كالحوالة س اي لارش اصلا في باب الجنايات
خطاء لكن العبد ليس اهلا لان يجب عليه لارش لما قلنا انه صلة ولما لم يجب عليه لارش
لا يمكن تحمل العاقلة عنه فصار رقبته جزاء لكن لما اختار المولى لارش فداء
عن العبد لبقاء العبد صار وجوب الفداء عايدا الى الاصل لا كالحوالة
حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند ابي حنيفة رحمه الله
وعند ما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولي الجناية في الدفع م ومنها الحيض والنفاس
وما لا يعد مان اهلية لان الطهارة عنها شرط للصلوة والصوم على ما مر ومنها المرض
وهو لا ينافي اهلية لكنه لما فيه من الحرج شرعت العبادات فيه بعذر المكنة ولما كان
سبب الموت وهو علة للخلافة كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا
اتصل بالموت س الضمير في وهو راجع الى الموت والضمير في كان وفي يوجب وفي
اتصل يعود الى المرض والمعنى ان الموت علة لان يقوم الغير مقامه م مستندا الى

اوله

اوله س اي اول المرض وسوا ل غر قوله فوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر
ولا يظهر انه مرض الموت الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر ويظهر
انه مرض مستندا الى اول المرض م في قدر ما يصان به حقهما فقط س اي حق الغريم
والوارث وقوله في قدر متعلق بالحجر م فيجوز النكاح بمهر المثل س في مقدار مهر
المثل لم يتعلق به حق الوارث وحق الغريم لان المريض محتاج الى النكاح
لبقاء نسله وفي كل ما يحتاج هو اليه لا يتعلق به حق الغريم واذا لم يتعلق حقهما بمهر
المثل لم يكن في الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما اذ لا حق لهما فيه م وكل تصرف
يحتمل الفسخ يصح في الحال ثم ينقض ان احتيج اليه وما لا يحتمله اي الفسخ كالاعتاق
م يصير كالمعلق بالموت س اذ لا تبطل النقض فان كان على الميت دين مستغرق
يتعلق عليه لا يبطل حق الدائن فحجر السعاية في الكل وان لم يكن دين مستغرق يعتق
على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين م والعباس في الوصية ابطلان كل التبرع
جوزها نظرا له س اي للمريض لتداركه تقصيرات ايام المحبوس م في الفعل ليعلم ان الحجر
وترك ايثار الاجنبي على الوارث اصلا ولما ابطل الشرع الوصية للوارث اولى
بنفسه س اعلم ان الله تعالى فرض اولا الوصية للوارث بقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين ثم نولي بنفسه حيث قال يوصيكم الله فنسخ
الاول م بطلت س اي الوصية للوارث م صورة س بان بيع المريض عينا من التركة
من الوارث بمثل القيمة لانه وصية بصورة العين لا بمعناه م ومعنى س بان تبرع
لاحد الورثة فانه وصية معنى م حقيقة س بان اوصى لاحد الورثة م وشبهة س
بان باع الجيد من اموال الربوية برديء منها م وتقومت الجودة س عطف على مطلت
م في حقه س اي في حق الوارث م كما في الصغار س اي باع الولي مال الصبي
من نفسه تقومت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة م ولما تعلق حق الورثة
والغرماء بماله صورة ومعنى في حقهم س اي في حق الورثة والغرماء حتى لا يكون
لاحد الورثة ان يأخذ التركة ويعطي باقي الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض الغرماء

دفعة

بقيته

سادكم البقية ولا يجوز البيع من احد الورثة او الغرماء عند القسمة م ومعنى فقط في حق غيرهم س
حتى يصح بيع المريض من الاجانب عند القسمة م لا ينفذ اعتاق المريض ر وهذا تفريع على قوله ومعنى
فقط في حق غيرهم فان حق الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم
والعبد غيرهم فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بالتركة لا بصورته فيصح اعتاق المريض من حيث
الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى وصار العبد
حتى تجب السعاية في الكل اذا استغرق الدين فيها وراء ثلث اعمال اذا لم يستغرق فيكون
بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق م بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن في ملك اليد فقط
ر فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى في
الاقل من قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى بعد غناه فعتق الراهن حر مديون يقبل شهادته
في حال السعاية ومعتق المريض بمنزلة المكاتب فلا تقبل شهادته م ومنها الموت وهو عجز كله والاحكام
منها دنيوية واخروية اما الاولى فكل ما هو من باب التكليف سقط به الا في حق الاثم وما شرع عليه
لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين بقي ببقائها كالوديعة لانها اي العين م من المغصوب وان كان دينا
لا يبقى احدهما ر اي الكفالة لا يجوز الا اذا بقي عنه مال او كفيل م ويلزمه الدين مضافا الى سبب
صح في حياته كما اذا حفر بئرا فوقع حيوان بعد موته لا ما شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصي
فيصح في الثلث م اما ما شرع له لحاجته فيبقى له ما ينقضي به الحاجة فيبقى التركة على حكم ملكه حتى يرتب
منها حقوقه وهذا يبقى الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الثواب كذا بعد موت المكاتب عن
وفاء لحاجته الى انقطاع اثر الكفر الى حريته اولاده واما المملوكية فثابتة هنا فالاصل في هذا
العقد من البدل ر اي بالحقيقة في باب الكتابة وهو جواب عن سؤال مقدر وهو انه لما ذكر ان كل ما يحتاج
اليه الميت يبقى بعد موته صورة قضاء حاجته فكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم
بقائه والعقد شرع الموجبة للبقاء غير باقية وعقد الكتابة ايضا لم يكن بقاؤه اذ المملوكية الميت لا
حاجة لها الى بقاء المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة لا يبقى فاجاب ان المملوكية تابعة والمقصود من
عقد الكتابة بقاء المالكية يدا والمملوكية رقبة يبقى ضمنا لا قصدا م وبسبب الارث بطريق الخلافة ر
اذا ثبت سببها وهو مرض الموت يحجر الميت عن ابطالها ملكا اذا ثبت ر اي الخلافة م نفعا فيها الا

الفسخ كتعليق العتق م ر اي بالموت و اما بعد الخلافة لان تعليق العتق بالموت وصية والموصى
له خليفة للميت الموصي م ويكون سيما ر اي التعليق بالموت سببا في الحال ر للعتق م
بخلاف سائر التعليقات لانه ر اي الموت م كاين يقينا ر فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا
يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائن يقينا قلت بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لان
احدهما الاستخلاف كما ذكرنا والثاني التعليق بامر كائن لا محالة فصار بمجموع الامرين علة لعدم
جواز بيعه وكل منهما على الانفراد جزء العلة م فلا يجوز بيع المدبر ويصير كام الولد في استحقاق
الحرية دون سقوط التقوم لان تقومها انما سقط لانه لما استفرشها صار التمتع فيها اصلا والمالية
تبعا على عكس ما كان قبل وعلى هذا الاصل ر وهو ان ما يحتاج اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه قلنا
ان المالكية تبقى دون المملوكية م قلنا المرأة تغسل الزوج في عدتها بخلاف العكس لان مالكيته حق نفسه
بخلاف مملوكيتها م لانها حق عليها و اما ما لا يصلح لحاجته في القصاص ر لان القصاص عقوبة وجبت
لدرك الثأر عند انقضاء الحيوة والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة يحتاجون اليه م فانه حقا للورثة ابتداء
حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح ولكن السبب انعقد في حق الميت حتى صح عفوه ايضا ولهذا س
اي لاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة م قال ابو حنيفة رضي الله عنه القصاص غير موروث حتى لا
ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية لكن اذا انقلب ر اي القصاص م مالا وهو يصلح لحوائجه
صرف لحوائجه ويورث عنه واما احكام الاخرة فكلها باقية في حقه واما العوارض المكتسبة فهي
اما من نفسه واما من غيره اما الاولى فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر لانه مكابرة
بعد وضوح الدليل فلا ديانة الكافر ر اي اعتقاده م في حكم لا يحتمل التبدل ر كعبادة الصنم مثلا م بالجملة
فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا ر بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم م واما
في حكم يحتمله فدافعة للتعرض فقط عند الشافعي رحمه الله ر اي ديانتهم دافعة للتعرض لهم لقوله
عليه السلام اتركوهم وما يدينون م فلا يحد الذمي بشرب الخمر وعند ابي حنيفة رضي الله عنه هي دافعة لم س
اي للتعرض م ولدليل الشرع في احكام الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم ر كان الحكم
لم يتناولهم فيها ر اي في احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقريب الله تعالى العبد الى العقوبة شيئا فشيئا
فتكون ديانته دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا فتوهم تخفيفا لكنه في الحقيقة تغليظ كما يبين في فصل

وجهه لا تورث البروجيه اعلم ان الحكم في المقيس عدم وجوب الضمان وعدم وجوب الحد
وعدم وجوب النفع والحكم في المقيس عليه عدم الارث فالحكمان مختلفان في النوع لكنهما
مندرجان بحسب حكم صوله تحت جنس واحد وهو ان دياتهم غير متعديه قلنا نشتد بدياتهم
بناء بقوم الخمر على ما كان فليس فيه الا دفع دليل الشرع ثم صور اي القوم شرط للضمان لا علته
وكذا الاحصان اي احصان المقذوف شرط وجوب الحد على القاذف فلا يكون في اثباتهما اي اثبات
القوم والاحصان اثبات الضمان والحد بل الضمان والحد اثبتا بشيئين باتلاف الخمر والقذف
وانما يلزم القول بتعدي دياتهم لو اثبتنا الضمان والحد باعتبار اسم القوم والاحصان ولم
نفعل كذلك واما النفع فانما يجب دفعا للهلاك فيكون دافعه لا متعديه ولانهما لما ثبتا
دائما بصحته فيوخذ الزوج بديانته ولا كذلك من لم يسع نكاحهما كالوارث الاخر جواب عن
مذكور وهو قوله كما في مجوسي وتقرير ان ارث البنت التي هي زوجته ضرر بالوارث الاخر اي
البنت التي ليست زوجته فتكون متعديه منا واما عندهما فكذلك اعلم ان ما ذكر هو مذهب اصحابنا
رحمهم الله اما على قولهما فكذلك ايضا اي دياتهم دافعه للتعرض ولدليل الشرع في احكام الدنيا
الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف بقوم الخمر بل كان ضروريا اد في شريعه ادم عليه السلام
لم تحل نكاح الاخت من بطن واحد اي نكاح المحارم كان في شريعه ادم عليه السلام كان
حكما ضروريا اد لولا جوازه في ذلك العهد لانقطع النسل اصلا والدليل على هذا ان نكاح
الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعه ادم عليه السلام وكانت الامة الاهيه
ولادة ذكر مع انثى بطن واحد والمشروع ان يتزوج كل ابن سوا اخته من بطن اخر
وكان النكاح بين التوءمين حراما ولا شك ان التوءمين مخلوقان من ماء اد فوقد فعه والولد
من بطنين مخلوقان من ماءين اد فقد فعه فالاخت من بطن واحد اقرب من اخت لا تكون
كذلك ولما كانت الضرورة تنقضي بالبعدي لم تحل القربى فعلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة
الجأ الضرورة فلما ارتفع الضرورة بكثرة النسل نسخ جاز الاخوات فعلى هذا يكون دياتهم دافعه
لدليل الشرع لا شبهة في جواز نكاح المحارم اد بعد قصر دليل الشرع عنهم بقي الحكم على ما كان
وهو الحرمة في نكاح المحارم كخلاف الخمر اد بعد قصر دليلنا عنهم بقي الحكم على ما كان وهو الحل

الاطلاع لهم تحليتهم وشكاهم استقباله
ما امكن توسعه اذا ارخى له الطول ليرعى
كيف شاء ومسلم امهالهم واطالته
عز سلم ١٢

خطاب الكفار بالشرايع ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس فضلا عن الضعيف
والامهال توقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي وفي توقيم الامهال كما نطق به الحديث وهو قوله صلى
الله عليه وسلم امهلناهم فظنوا انا املينا لهم وكما قال تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون
واملي لهم ان كيدي متين وقال انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وقوله تعالى قوله ما تولى الاثم
عند عند سر اي عندا في حسنه رحمه الله م بقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز البيع ونحوها
وصحة نكاح المحارم حتى ان وطي فيه سر اي في نكاح المحارم م ثم اسلم يكون محصنا خان العقد عن
الزنى شرط لاحصان القذف وعندا في حنيفه رحمه الله وطيه في هذا النكاح لا يكون زنى م فحينئذ قاذفه
ويجب به الحد سر اي بنكاح المحارم ولا ينبغي سر اي نكاح المحارم مادام الزوجان كافرين لا
ان يترافعا ثم اقام الدليل على ثبوت بقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم بقوله م
لان بقوم المال واحصان النفس من باب العصمه وهي الحفظ فيكون في ثبوتها الحفظ عن التعرض
تقريره ان دياتهم تصلح دافعه للتعرض ايضا وكل دافعه لدليل الشرع في احكام الدنيا اي
الاحكام التي تصلح دياتهم دافعه لها او لاجلها دليل الشرع في تلك الاحكام حينئذ يا فاذا عرفت هذا
فبقوم الخمر واحصان النفس من باب دفع التعرض لانه من باب التعدي اي فيتبينان م ولا يلزم الربوا
لانهم مدنهوا عنه سر هذا جواب اشكال على ان دياتهم معتبرة في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا
على دياتهم في باب الربوا فاجاب بان معتقدهم في الربوا ليس هو الحل لقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
وقد نهوا عنه وقد خطر ببالي على هذا الجواب نظر وهو ان قوله دياتهم دافعه للتعرض
ولدليل الشرع لا يراد به ان دياتهم الصحيحه دافعه لها فان دياته الكافر لا تكون صحيحه
بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافع كنكاح المحارم مثلا فانه لا يجوز في شريعه من الشرايع
لان حله كان في شريعه ادم صلوات الله عليه السلام للضرورة ثم نسخ في شريعه نوح عليه السلام
فان نكاح المجوس وكذا ان نكاح اهل الكتاب الربوا سيان والفرق بينهما صعب جدا او يمكن ان
يقال حرمة الربوا مذكورة في التوريه فانهم بكذبهم ذلك يكون ذلك بطريق النسخ وحرمة نكاح
المحارم غير مذكور في كتب المجوس ولا يمكن لنا الزامهم بما في كتبنا فافترقا فان دياتهم ليست
بحجة متعدية اصلا فلا توجب ضمان الخمر وحد القذف والنفع كما في مجوسي حلف بتبين احدى

Uploaded by Tehqiqat Chishtia

واذا ابنت هذا فنكاح المحارم لا يكون للاحصان ولا بعد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم
اسلم م وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة ش اى سلمنا ان هذا النكاح صحيح نا حقهم لكن شبهة
عدم الصحة ثابتة نا حقهم فيندرئ حد القذف بها وقوله وايضا عطف على قوله ان نكاح
المحارم الى اخره وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف
من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم فلهذا المعنى قال وايضا م ولا يجب النفقة م ايضا على عطف على الحكم
المفهوم من الدليلين المذكورين وتقدير الحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف م اما على الدليل
الاول فظاهر ش وسواء جلد نكاح المحارم ليس حكما اصليا وذلك لان الدليل الاول يوجب
بطلان النكاح فلا يجب النفقة م واما على الثاني ش وسواء حد القذف يندرئ بالشبهة نا النكاح وان
صح لكن النفقة صلة مبتدأة فلا يجب بالميراث اذ لو وجبت بصير الدين متعديا ش فالحاصل ان
المراد بالشبهة لدرئ حد القذف شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مشعر بتسليم صحة نكاح
المحارم وكونها حكما اصليا نا حقهم م والجواب ش اى جواب ابي حنيفة رضي الله عنه نا النفقة م
انها لدفع الهلاك ش فاجاب النفقة بناء على دياناتهم لا يكون قولا بانه دياناتهم دافعة وذلك لان الزوج
حابس للزوجة فان حبسها بلا نفقة يكون متعرضا لها بالاهلاك فاجاب النفقة دفع لهذا التعرض
ثم ورد على هذا ان اجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة فاجاب بقوله وغناها
لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس م واما جهل كاد كرنا ش اى لا يصلح عذرا وهو عطف على قوله
واما جهل لا يصلح عذرا م للكفر دونه ش اى دون الجهل الاول م كجهل صاحب الهوى نا صفات الله
واحكام الاخرة لانه مخالف للدليل القواطع لكنه لما كان مأذونا للقراءة كان دون الاول ولما كان
مسلما لزمنا مناظرته والزامه ملا يتمسك على دياناته فيلزمه جميع احكام الشرع وكجهل الباغي
فيضمن باتلاف مال العادل او نفسه الا ان يكون له منعة فيسقط ولاية الالزام ويجب علينا
محاربته ولم تحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع ش اى بيننا وبين الباغي بكونه سبب الارث
موجودا م والقتل حق ش فلا يكون مانعا من الارث م وكذا ان قتل عادلا ش اى لا يحرم الباغي
الميراث ان قتل عادلا م لانه حق ثبت ذمة ولا تنافيه عنه ولما كان الارث واحدة والاية
محتملة تعين الحصة من وجه ملا تملك مالا لكن لا تضمن بالاتلاف ش كما في غصب مال غير متقوم

لا ما لو اتفق اعتقاد
ان يحكم بدعواها ما ا
الاستلام او من عطاء
شمل الكافر والرقيق
لان صلة ولد ولا يرث
على وفق معتقده وبطل

معتقده وبطل
الدليل على تعيين

متعدية بان
دياناتهم ص

دون بعض موقع ويكون
ظرفا والاولى اسقط
ص

نا حكم ملزم لاحكام
السرية معروف كفقه
الهوى وسنوه محرم
على امة محمد عالم

حاشية صلى الله عليه وسلم من الملك فو
الاول كما في المنصوص ملك
فوملك لم يحب رده لعدمه والملك
بالضمان انما يتم اسعاد الا
اسعاد ١٢

فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده واما اذا اتلف لا يجب عليه الضمان وانما لم يملك لان التقويم بانه
يملك ما لم يتقوم بالتقويم نص في غاية السانفس م وكجهل وقع في احتهاده الكتاب كمن ترك التسمية
عمدا ش فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه م والقضاء باليمين مع الشاهد واليمين ش اى يمين
المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان م او السنة المشهورة كالتحليل بدون
الوطي ش على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة م والقضاء بشاهد ويمين في مسئلة القسامة
فانه لو وجد لوث ش اى علامة القتل م لاستحلف الاولياء خمسين يمينا عندنا كان الدعوى في خطاء
ش وهذا عند الشافعي رحمه الله واما عند مالك رحمه الله فتقضي بالقود ان كان الدعوى في العمد واحد
قولي الشافعي رحمه الله وفيه خلاف قوله عليه السلام اليمين على المدعى عليه من انكر وهذا احدث
وحديث العسيلة من المشاهير م او الاجماع كبير ام الولد ش فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه
م حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه ش بتعلق باول المحدث وسوان الجهل ليس بعذر حتى ان قضى القاضي
في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالفا للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع م واما جهل يصلح
شبهة ش عطف على النوعين المذكورين في الجهل م كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح ش اى غير المخالف
للكتاب والسنة المشهورة والاجماع م او في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر ش ان الوضوء
ذاعا صحة ظهره ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى الظهر ش بناء على هذا التذكير م ثم صلى المغرب
على ظن ان العصر جاز بناء على جهله بفرضية الترتيب م يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه ش فلا يفرض
جهله فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اداه ذاعا صحة ظهره وهذا ذع على خلاف
الاجماع وعند الشافعي رحمه الله لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان يزعم ان
وقت المغرب انه عصره جاز اما لو علم ان وقت اداء المغرب ان عصره لم يجز فعليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر
م وان لم يقف الظهر فصلى العصر على ظن ان الظهر جاز ش اى صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء ذاعا
صحة الظهر ولم يعد الظهر بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلوة بغير وضوء وهو حاسل انه لا وضوء
له ثم توضا وصلى فرضا اخر ثم تذكر انه كان على غير وضوء فان الفرض الثاني غير صحيح نا ظاهر الرواية خلافا
لحسن بن زياد فانه عنده انما يجب رعاية الترتيب على من علم وايضا فيه خلاف زفر فانه يقول اذا كان
عنده ان الفرض الاول يجزيه فهو بمعنى الناسي للغاية فيجعل الفرض الثاني م يصح العصر ش اى

اورد مسئلتين اولاهما مما
يحتمل في موضع الاجتهاد
الصحيح وثانيتهما بخلافه
فكيف ذكر الاولى لاجل
مهما يعلم الاجتهاد فلا يكون
الاجتهاد صحيحا ١٢

صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر لم تنقض الظهر لم يصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع
والمستند بها من الاول لا الثاني م واذا تعدى احد الوليين ثم اقتص الاخر على ظن ان القصاص لكل واحد
على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاحتياط س فان بعض عند البعض لا يسقط القصاص فصار
هذا بسبهة ز درء القصاص عن قاتل القاتل م وكذا المحجم اذا ظن انه فطر فاكل فلا كفارة عليه س لان
قوله عليه اللام أفطر الحاجم والمحجوم صار سبهة ز درء الكفارة اذ الكفارة ما يندرئ بالسبهة وكذا
القصاص في المسئلة السابقة م ومن زنا بجارية امرأته او والده يظن انها تحل له لانه موضع الاشتباه
فيصير سبهة ز درء الحد حتى يندرئ بهذه السبهة م لان النسب والعدة س اذ لا يثبت النسب والعدة بهذه
السبهة وان كانا يشتبهان بالوطء شبهة م وكذا اجرى اسلم فدخل دارنا فشرب الخمر جاهلا بالحرمة س
او لا يحد لان جهله يكون سبهة م لا ان زنى مسلم س اي ذمي جرى اسلمه حيث يحد لان جهله بحرمة الزنا لا يكون
سبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان م او شرب ذمي اسلم س حيث يحد لان حرمة الخمر شايعة في دار الاسلام
والذمي ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير سبهة لدرء الحد م واما جهل يصلح عذرا س هذا
هو النوع الرابع من الجهل م كجهل مسلم لم يهاجر الشرايع وكذا اذا نزل خطاب ولم ينتشر بعد في ديارنا
كما في قصة اهل قباء س فانهم اذا بلغتهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة لستدادوا الى الكعبة فاستحسن
رسول الله عليه اللام وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس من قبل علمنا بالتحويل فانزل الله
تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس م وقصة تحريم الخمر س كما نزل تحريم الخمر
قال الصحابة رضي الله عنهم فكيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر ويأكلون مال الميسر اي بعد
التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم فنزل قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما
طعموا اذا ما اتقوا وامنوا م فاما اذا انتشر في ديارنا فقد تم التبليغ فمن جهل هنا كون لتقصيره
كمن لم يطلب الماء في العمران كالمقيم وتيمم وكان موجودا لا يصح وكذا الجهل بابانة وكيل ايا ذون س او يكون
عذرا م حتى ان تصرفا لا يصح س اي من الموكل فانه شرى الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو
باع مال الوكيل قبل العلم بالوكالة توقف كبيع الفضولي م وكذا جهل الوكيل بالعزل ايا ما ذون بالحجر والمول
بكناية العبد والشفيع بالبيع والامة المكاتبة بالاعتاق او بالخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار
س او جهل الوكيل بالعزل وجهل ايا ذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر

يصح تصرفها وكذا جهل المولى بكناية العبد عذر حتى لو باع العبد الجاني قبل علمه بالكتابة لا يكون
مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما باع وادخلها
في ملكه قبل علمه ببيعها لا يكون تسليما للشفعة والامة المكاتبة اذا جهلت ان المولى اعتقها فسكتت
عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها وكذا اذا علمت بالاعتاق لكن جهلت ان لها خيار
العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها م واذا بلغت البكر التي زوجها غير الاب والجد جاهلة بالنكاح
فسكتت فجهلها عذر ولا يكون سكوتها رضى م اما اذا علمت بالنكاح وجهلت انه لها الخيار لا يكون جهلها
عذرا حتى يبطل خيارها اذ جهلها باحكام الشرع ليس بعذر م لان الدليل مشهور في حقها س لان طلب العلم
واجب عليها فلا بد لاهل الشرع ان تكون مشهورة في حقها فجهلها لا يكون عذرا م في حق الامة مجنى س لان خدمة
المولى تشغلها عن التعلم فالدليل مخفي في حقها فتعذر بجهلها م ولان البكر تريد الزام النسخ والامة دفع
زيادة الملك س هذا فرق آخر بين البكر والامة فان الامة تعذر بالجهل لا البكر وتقدير ان البكر تريد الزام
النسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان الامة طلاق الامة اثنان وطلاق الحرة ثلثة والجهل
عدم اصلي يصلح للدفع لا للالزام وهذا الفرق احسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرايع
لاسباب الحايل التي لا يعرفها الا جذاق الفقهاء حتى يشترط القضاء ثمة لاهنا س فتفريع على ان فسخ النكاح
بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار العتق دفع ضرر م ومنها السكر سواء بطريق اباحه كسكر المضطر
والسكر بدواء س كالبنج والافيون م وبها تمذر من الحنطة والشعير والعسل وسواء لا عار بمنع صحة جميع
التصرفات حتى الطلاق والعتاق واما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم او مسلم لانه ابا بحلل
او لم يعلم ان المسلم يسكر فالسكر به يصير كالسكر بالمحرم فيجعل س ابا بالسكر من المسلم م وهو
اي القسم الثاني من السكر وهو سكر بشراب محرم او مسلم م لا يناني الخطاب لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فانه خطاب متعلق بحال السكر فهو لا يسقط الا هليا اصلا فيلزمه كل الاحكام ويصح كل عباراته
وافعاله اذا لم يعدم به التصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يريد بها لسبها لا لعدم رضاه بها ولكنه وهو التصد كما اذا اراد ان
يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد واذا اسلم يصح كالمكره واذا اقر
بما يتمكن الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل الرجوع واذا اقر بالحد
يتمكن الى القصاص والحد وغيرهما او باشر سبب الحد يلزمه لكن اذا حد واذا صحا وجد الالم

الكلام سر اي احد السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو م وزاد ابن حنيفة رضي الله عنه انه لا يعرف الارض من السماء لوجوب الحد فقط ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي ولا المجازي كما سيأتي

وضد الحد وهو ان يراد به اضدادها وشرطه ان يشترط باللسان ولا عبرة لدلالة اي دلالة الهزل سر اي

شرط الهزل انه يجري المواضعة قبل العقد بان يتكلم بلفظ العقد هازلا م ولا يشترط كونه سر اي كون

الشرط وهو المواضعة م في نفس العقد بل يكفي ان تكون المواضعة سابقة على العقد وهو اي الهزل لا

بناء الاهلية اصلا ولا اختيارا كما يجيء والرضى بها بل اختيار الحكم والرضى به فوجب النظر في التفريق

كيف تنقسم فنقول سر اي في الاختيار والرضى وهي اما من الانشآت او الاخبارات او الاعتقادات اما

الانشآت فاما ان تحتمل الفسخ او لا فما تحتمله كالبيع والاجارة فاما ان تواضعا في اصل العقد سر اي بان

المواضعة قبل البيع اما متكلم بلفظ البيع عند الناس ولا تريد البيع فهازل اتفاقا على الاعراض سر اي فلا يعد

البيع اذا فد اعرضا وقت البيع عن الهزل وبقيا بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما وان انشآ

على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لهما سر اي للمتعاقدين م موثرا لوجود الرضى بالمباشرة

لا بالحكم سر هذا دليل على كونه عند له خيار الشرط فانه اذا باع بالخيار فالرضى بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو

الملك فينفسد العقد سر كما في الخيار الموقت م لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضى بالحكم سر هذا استدراك

عن قوله فينفسد العقد فان الملك بالقبض يبتنى على البيع الفاسد م فان نقضه احدهما انتقض وان اجازا

في الثلاث جاز سر اي ان اجازاه في ثلثة ايام جاز عندنا خلافا لزفر رضي الله عنه اي سلب جاز كما في الخيار

الموقت لارتفاع المفسد وعندهما لا تتقيد الاجازة بالثلثة فكما اجازاه جاز البيع كما في الخيار

الموقت م لانه اجاز احدهما سر لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما م وعندهما لا يشترط

في الثلاث وان اتفقا على ان لم يحضر هما شيء سر اي لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او

اعرضا او اختلفا فالاعراض في البناء يمنع العقد عندنا خلافا لزفر رضي الله عنه علما بالعقد وهو

اولى بالاعتبار من المواضعة التي تتصل بها سر اي بالعقد م لا عندهما سر اي لا يمنع العقد عندهما م

فاعتبر العادة سر فان العادة تحقيق المواضعة ما امكن م على ان المواضعة اسبق قلنا الاخر ناسخ

سر الاخر وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لان احدهما لم يمض على المواضعة واعلم انه نبه بالتقسيم

العقلي فانه لم يذكر اوصافا اذا اعرضا احدهما وقال الاخر لم يحضرني شيء او يذكر احدهما وقال الاخر لم

يفعل اصلا فحسنه رضي الله عنه بحيث ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما كالبناء واما

ان يتواضعا على البيع بالخيار على ان الثمن الف فهذا يجعل ان بالمواضعة الاولى صون اعراضها ولهذا حسنه رضي

الله عنه بطل العقد سر الكل والفرق له بين البناء هنا وثمة ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول احد

الالفين شرطا لوقوع البيع بالاخر فيفسد العقد وقد جد اصل العقد فهو اولى بالترجيح من

الوصف سر اي اصل العقد اولى بالترجيح من الوصف فانه اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان

المتعاقدين جد اصل العقد واما الهزل في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فانه اعتبر المواضعة

والهزل في الوصف حتى يصح العقد بالالف يلزم فسادا العقد كما بيناه في المتن م واما اذا تواضعا

على ان الثمن خمسمائة فهازل اتفاقا والفرق لهما بين هذا والمواضعة في الالف ان

العمل بهما م صحة العقد لكن ثمة لا هنا والهزل باحد الالفين ثمة شرط لا طالب له فلا يفسد سر

انما قال هذا جوابا عما ذكره انه يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالاخر واما قال انه لا طالب

له لانه اتفق المتعاقدين على ان الثمن الف لا غير واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما اذا شرط

هازلا على ان يجعله حرا لا حنيفا او نحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب لابي حنيفة رضي الله عنه

ان الشرط هنا مسلما وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا طالب هنا للمواضعة وعدم الطلب

بواسطة الرضى لا يفيد الصحة كالرضى بالربوا ثم عطف على قوله فاما ان يحتمل النقض فقال م واما ان لا

يحتمل النقض كالمأمور بالامساك فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكل

صحيح والهزل باطل لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين

ولان الهازل راض بالسبب لا بالحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرجعة لا يحتمل خيار

الشرط وهذا مما يكون الحال فيه تبعا كالنكاح فان كان المهر في الاصل فالعقد لازم وفيه فساد البدل

فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وعلى البناء مائة والفرق لابي حنيفة رضي الله عنه بين هذا

والبيع ان البيع انفسد بالشرط سر لكن النكاح لا ينفسد بالشرط م وعلى ان لم يحضرهما او اختلفا في رواية

محمد عن ابي حنيفة رضي الله عنه المهر الف بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالاكساب فترجح بسر اي بالثمن

م وفي رواية ابي يوسف رحمه الله الفان قياسا على البيع وفي جنس البدل فان اتفقا على الاعراض فالمسمى

وعلى البناء فمهر المثل اجماعا وعلى ان لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد رحمه الله مهر المثل سر لان الاصل

على رواية محمد رحمه الله بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على
ما ذكر فكذا في المواضعة في جنس المهر لكن في المواضعة في قدر المهر العرف بالمواضعة ممكن لان ما
تواضعا عليه وصوا الف درهم احدهما المسمى وصوا الثاني اما في المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فكان
بطلان المسمى وجب مهر المثل م وفي رواية ابي يوسف رحمه الله المسمى وعندهما مهر المثل وضمنا ما
يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء قدر لانه الاصل او العفو
او الجنس مع الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا في الاختلاف وعدم الحضور اما عند ابي حنيفة
رضي الله عنه فلترجيح الايجاب س ان ترجيح العفو على العواضعة م واما عندهما فلعدم
تاثير الخيار س فانه اذا اسر طرفي الخلع الخيار لهما عندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل وعند
ابي حنيفة رضي الله عنه لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تسلم المراة فكذا في مسئلتنا على الكلا المذهبين
م وكذا في البناء عندهما على ان المال يلزم تبعا س اعلم ان المال في الخلع والعتق على مال والصلح عن
دم عمد يجب عندهما بطريق التسمية والمغصوب سواء الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل
لا يؤثر في هذه الامور وثبت ثم يجب المال ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال م وعند
ابي حنيفة رضي الله عنه تتوقف على قبضها واما قبل السفعة فتبطل طلب الحوائج بكون كالمشتري
س لانه لما استغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب م فسقط السفعة وبعد
التسليم باطل لانه من جنس ما سقط بالخيار س حتى لو قال سلمت السفعة على انه بالخيار ثلثة ايام سقط
التسليم ويكون ملك السفعة باقيا م وكذا الابراء س اي سقط ابراء الغريم هازلا كما يبطل الابراء
المخبر به الا ترى ان الاقرار بالطلاق والعتق مكرها باطل فكذا هازلا واما الاعتقاد فان الهزل
بالردة كفر لانه استخفاف فيكون مرتدا بعين الهزل بها هازلا به س اي ليس كفره بسبب ما هزل به وهو
اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فانها غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فانه استخفاف
بالدين وسواء كفر تعوذ بالله منه قال تعالى انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم
تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم م واما الاسلام هازلا فصحيح لانه انشاء لا كفر فيه
الرد والتراخي س ترجيحا لجانب الايمان كما في الاكراه م ومنها السنة س وموجبه تقرير الاشياء
فتبعته على العدم خلافا موجب العقد وقال الامام فخر الاسلام سواء الفعل خلافا موجب الشرع

من وجه وابتاع الهوى وخلاف دلالة العقل واما قال من وجه لان النكاح اصله
مشروع وصو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والعرف طاهر من السفه والعته
فان المعتوه يشابه المجنون في بعض احواله واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابه المجنون
لكن يعتريه خفة اما فرحا واما غضبا فيتابع مقتضاها في الامور من غير نظر وروية
في عواقبها ليقف على ان عواقبها محمودة او وخيمة م وصو لا ينافي الاهلية ولا ثبات
من الاحكام واجمعوا على منع ماله في اول البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم
ثم علق الايتاء بايناس الرشد منكر لا يتعلق بالجدة فيه عن مثله الا نادرا فيشترط حينئذ
المنع س وهي خمس وعشرون سنة لان اقل مدة البلوغ اثنا عشر واقل مدة الحمل ستة اشهر
فيكون اقل سن يمكن ان يصير المرء فيه جدا احنفا وعشرين سنة م واختلفوا
في السفيه فعندهما يحجر عليه وان اصر عليها س كالفاسق عمدا فان العفو عن القصاص
فيه حسن فغاية فعل السفيه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا يستحق
النظر م وفيما س عطف على قوله فحجاله م على منع المال والنصيحة العبادة لاجل
النفع فاذا صادف ضررا يجب دفعها وايضاحا للمسلمين س فان السفيه اذا لم يحجروا
اسرفوا فيركب عليهم الدين فيضيع اموال المسلمين في ذمتهم مثل ان يشتري جارية بالف فصاد
ولا فلس له فيعتقها في الحال كما فعله واحد من ظرفا طلبة العلم في بخارا وقصته انه دخل
ذات مرة في سوق النخاسين فعشق جارية بلغت في الحسن غاية فهو عن مكابدة شدايد
مهرها وكان في الفقر والمترية بحيث لم يملك قوت يومه فصلا عن ان يملك ما لا يجعله ذريعة
الى مواصلتها فاستعار عن بعض خلانه ثيابا نفيسة وعمامة لا يركبها الا اعاظم الملوك فلبس
لباس الملبسين وركب البغلة وشركاءه رجالة يمشون في ركابه مطرقين حتى دخل السوق
فظن التجار انه حاكم بخارا الملقب بصدر جهان فجلس على نمرقة ودعا صاحب الجارية
وساومها فاستراها بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول فرجع الى منزله
نمتلئا بهجة وسرورا ورد العواري الى اهلها فلما جاء البايع يستقاضى الثمن لم يقدر
وعرف فتونه فاخذ يتاسف عشقونه م وهذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يضر
جاره

عند ابي يوسف رحمه الله وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يحجر لان السفه لما كان مكابرة وتركا
للواجب عن علم ر اي صار داعيا عن علم ومعرفة م لم يكن سببا للنظر وما ذكر من النظر حقا له
فذلك جايز له واجبا كما في الكبير ه ر وانما نحن ر اي نحجر السفيه بطريق النظر م اذ الم يحجر
ضررا فوقه وهو اهدار اهليته والعبارة والاهلية نعمة اصلية والله زايد فنطل
قياس الحجر على منع المال ثم اذا كان الحجر بطريق النظر ر اي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله م
لهما وكل حكم ابي من كان في الحاقه الله نظر الصبي والمكره والمريض بحجر بسبب
السفه عندهما ان ولدت جاريته فادعاه ثبت نسبه منه وكان الولد حرا والجارية ام ولد له
وان مات كانت حرة لان توفير النظر في الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاد فانه محتاج
الى ذلك لانتفاء نسله وصيانة ماله ولحق في هذا الحكم بالمريض فان المريض المديون اذا ادعى
نسب ولد جاريته يكون في ذلك كالصحيح حتى تعتق وجميع ماله ثلوثة ولا تسعى ولا ولدها
لان حاجته مقدمة على حق غرمايه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان
شراؤه فاسدا ويعتق الغلام من حين قبضه ويجعل في هذا الحكم كمنزله شراء الملك ويثبت
له الملك بالقبض فاذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في
ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم ملحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور شيء لا يسلم له ايضا شيء
من سعايته فيكون السعاية الواجبة على العبد للبايع م وهذا الحجر عندهما ر اي الحجر المحلل
فيه الذي هو بطريق النظر انواع اما سبب السفه فيحجر بسببه ر اي بسبب السفه بلا
احتياج الى حجر القاضي م عند محمد رحمه الله وبحجر القاضي عندهما ابي يوسف رحمه الله وامّا سبب الدين
بان يخاف ان يلحق اموالهم ر التلجئة على المواضع المذكورة مفصلا م ببيع او اقرار فيحجر على
ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء وان لم يكن سفيها ر متصلا بما قبله وهو قوله فيحجر م
واما بان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع القاضي وهذا اضرب حجر ومنها السفر
وهو خروج مديد ولا ينافي الاهلية ولا شيء من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه
لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه يضر بالصوم وبعضه لا واختلفوا في
الصلوة فعندنا كالشافعي رحمه الله القصر رخصة وعندنا اسقاط لقول عائشة رضي الله عنها

صاحبه م

فرض الصلوة ركعتين ركعتين فاقروا في السفر وزيد في الحضر والاصل ان حد النافلة يصدق على
الركعتين الساقطتين لتسمية الصدقة ولعدم افادة التخيير على ما مر ر اي في فصل العزيمة و
الرخصة م وانما سبب هذا الحكم ر اي القصر م السفر اذا اتصل بسبب الوجوب وهو الوقت
يثبت القصر في الاداء اما اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء لا يجوز القصر وهما
كان السفر بالاختيار بطل اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض لكن
اذا افطر يصير السفر سببا في الكفارة واذا سافر الصايم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن اذا افطر
لا كفارة عليه ر اي الصايم المقيم اذا سافر وافطر لا يجب عليه الكفارة م واذا افطر ثم سافر
لم تسقط ر اي الكفارة م بخلاف ما اذا مرض ر والفرق بينهما ان الصحيح اذا افطر حكما عليه
بوجوب الكفارة لكن اذا مرض في هذا اليوم تسقط الكفارة لانه يتبين بعروض المرض ان الصوم
لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه اباح له الفطر ر اي المرض ضرورة م واحكام
السفر ست بالحج بالسنة المشهورة واذا لم يتم السفر علة ر والسنة المشهورة ما روي عن رسول الله ص
عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم انهم ترخصوا برخص المسافر عجاوزتهم العمران والقياس ان
لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بالرد بنا م ثم
اذا نوى الاقامة قبل الثلاثة تصح وان كان في غير موضع الاقامة واذا نواها بعد الثلاثة بشرط موضع
الاقامة لان الاول منع ر اي نية الاقامة قبل ثلاثة ايام منع للسفر م وهذا رفع ر اي نية الاقامة
بعد ثلثة ايام رفع للسفر والمنع اسهل من الرفع م وسفر المعصية يوجب الرخصة وقد مر
ر اي فصل النهي م على ان المعصية منفصلة عنه فاه البغي وقطع الطريق والتمرد معصية واه
كانت في المصر والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله جيش منقطع عليهم فصار النهي عن هذا السفر
لمعنى في غيره من كل وجه بخلاف السكر فانه عصيان لعينه ر فلا يثبت بالسكر الحرام الرخص المنوطة
بدوال العقل م وقوله تعالى غير باغ ولا عاد ان فاكل غير طالب ولا متجاوز حد سد الرمق ر قد تمسك
به الشافعي رحمه الله على عدم الرخصة لمن سافر سفر المعصية فجعل قوله تعالى غير باغ حالا من
قوله تعالى فمن اضطر ونحن نقول لا يدمن وقوعه قبل الاكل ثم نجعل غير باغ حالا من الاكل فعناه غير طالب
للميتة فصلا اليها ولا آكلا الميتة تلذذا واقتضاء للشهوة بل ما كلها دافعا للضرورة ولا عاد

الرضى فيما تعتبر على الرضى ثم عطف على قوله ومنع طلاقه قوله م واذا جرى النهي على لسانه ش اى لسان الخاطئ م خطأ او صدقه خصمه بكون كبير المكره واما الدرس من غير فلا كراه ش هذا معنى القسم الثاني من العوارض المكتسبة م وهو اما ملجئ بان يكون بفوت النفس او العضو وهذا معدم للرضى مفسد للاختيار واما غير ملجئ بان يكون بحبس او قيد او ضرب دون هذا معدم الرضى غير مفسد للاختيار والاكراه لا تنافي الاهلية ولا الخطاب لان المكره عليه ما فرض ش كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل م او ابساح ش كما اذا اكره على الافطار في نهار رمضان م او مرض ش كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر م او حرام ش كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق م حتى يؤجر مرة ويأثم اخرى ولا الاختيار ش اى ولا تنافي الاختيار لانه جرى على اختياره الا ترى ان المكره يختار الاقدام على ما اكره عليه دفعا للضرر الادنى الى نفسه وهو معنى الاختيار وانما لا يختار الرضى لان الرضى بالشيء هو ان يريده لذاته لا لغيره وهذا معنى قولهم الرضى لا يتعلق بالمكروه لذاته بل لغيره وهو دفع الضرر الادنى وهذا معنى قولهم الاختيار يتعلق بالمكروه لذاته لا بالمكروه لغيره وهو ظاهر ش واصل الشافعي رحمه الله ان الاكراه بغير حق لا يعدم الاختيار ش الا الاكراه عند الشافعي رحمه الله اما ان يكون بحق كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون عذرا واما ان لا يكون واعلم انا اذا اثبتنا لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر للاستتباع النحو بالكسر م والعصمة تنتفي دفع الضرر بدون رضاه ش اى رضا الفاعل م ثم ان امكن نسبة الفعل الى الحامل نسب والا بطل فسطر الاقوال كلها ش لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره م ويضمن الحامل الاموال ش اى اذا اكرهه على اتلاف مال الغير لان نسبة الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل م وان لم يكن عذرا لا ينقطع ش اى الحكم عن فعل الفاعل م فيجعل الرامي والسائق والقائد مكرهين وانما ينتقض الحامل بالتسبيب ش جواب اشكال وسواء لما لم تقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل مسببا فيجب الضمان على الفاعل دون الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعي رحمه الله فاجاب بان الحامل انما ينتقض بالتسبيب م واذا كان الاكراه حقا لا ينقطع ايضا ش اى الحكم عن فعل الفاعل م فيصير اسلام الحربي وسع المديون ماله لقضاء الديون وطلاق المولى وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعي رحمه الله متعلق بما ذكر وهو اسلام الحربي وطلاق المولى وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعي رحمه الله ان الزوج يجب عليه الطلاق بعد مدة الايلاء م لا اسلام الذمي ش اى بالاكراه لان اكراه الذمي على الاسلام ليس بحق وسطر لما ذكرنا ان سطر الاقوال كلها م والاكراه والحبس عندنا سواء واصلنا ان الاكراه الملجئ انما افسد الاختيار فاذا عارض هذا الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار

حدا يشتد جوعه او لا يبتغي اى لا يتجاوز حد سد الرمق ولا يعدو اى لا يزيد فيها لجوع اخر م ومنها الخطأ ش وهو ان تفعل فعلا من غير ان تقصد قصدا تاما كما اذا رمى الى صيد فاصاب انسانا فوجد قصدا غير تام م وهو يصلح عذرا سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة نافية للعقوبة حتى لا يأثم اثم القتل ولا يلزم حد ولا قصاص لانه جرى كما مر فلا يجب على المعذور وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه جرى مال لا جراء فعل ويصلح ش اى الخطأ م محققا لما موصولة م لم يعاين مالا وجب بالفعل كالدية ش انما قال هذا لان ما يجب بسبب العمد لا يكون الخطأ محققا فيه كما ذكر في المتن لانه ضمان مال م ويوجب الكفارة اذا سئل عن ضرب وقد صرح محمد في الاصل في بحث الاكراه بان الدية فقط في الخطأ وهي مع كفارة في العمد وهي مذكورة في التحسين تقصير فيصلح سببا لما مر بين العبادة وبين العقوبة اذ موجبه قاصر ش الضمير يرجع الى ما مر بين العبادة والعقوبة والمراد به الكفارة م ومنع طلاقه عندنا لا عند الشافعي رحمه الله لعدم الاختيار فصار كالنائم ولنا ان دوام العمد بالعقل بلا سهو وغفلة ام لا يوقف عليه الا بخبر فاقيم البلوغ مقامه لاقامة اليقظة والرضى فيما ينبني عليهما كما لتيقن اذ لا حرج في ذكرها ش تقريب كانه عبر باليقظة عن القصد ولسبق الاعتقاد سابقا منها ملابسة ان الاصل ان لا يعتبر الاعلى الاوان يكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة اما اذا كانت صادرة عن غفلة وسهو بحيث لا يعتبر ولا يواخذ الانسان بها لقوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطأنا ولان السهو والغفلة مركوزان في الانسان فيكونان عذرا لكن هذا امر لا يوقف عليه الا بخبر فاقمنا البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة انما يعرضان لنقصان العقل فاذا اكمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يتم السهو والغفلة الا نادرا وكل عارض صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما سهو ونام ما هذا في قوله ان دوام العقل بالعقل الى اخره وانما لم يتم البلوغ مقام اليقظة حتى بطلت عبارات النائم وكذا لم يتم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المبنية على الرضى كالبيع ونحوه اذ لا حرج في ذكر اليقظة والرضى ولا نحتاج الى اقامة الدليل مقامها فان الاصل ان الامور الخفية التي يعذر الوقوف عليها تقيم ما يدل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا واما ذكر اليقظة والرضى فعلى سبيل الشافعي رحمه الله فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم ولقام البلوغ مقام

الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم وحينئذ ير اي صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم م لا يكون الا
مان يصير الفاعل الة للحامل فانه اختيار ذلك ر اي كونه آلة لهم منسوب الى الحامل والا ير اي اذا لم يجعل
كون الفاعل الة للحامل ينبغي ان ينسب الى الفاعل فان الاقوال كلها لا تختار ولذلك ر اي كون الفاعل
الة للحامل فاذكر بانا ان التكلم بلسان الغير صنع نهاية كانت ر اي الاقوال م ما لا ينسخ ولا ينسخ
على الاخبار كالطلاق والعتاق عند لانها ر اي الاقوال التي لا ينسخ م تنفذ مع الهزل
وسوسة الاخبار والرضى بالحكم ومع خيار الشرط ر عطف على قوله مع الهزل م وسوسة في
الاخبار اصلا ر اي بلسة اخبار الحكم اصلا اما اخبار السبب فحاصل في الخيار م فلان تنفذ بالاكراه
ر اي الاقوال التي لا ينسخ بالاكراه م وسوسة تفسد الاخبار اولى ر وجه الاولوية ان في الهزل اخبار
الجاسرة والرضى بها ثابتة لكن اخبارها بالحكم والرضى بها متفيان اما الاكراه فالرضى بالسبب والحكم
منتف فيه اما اخبار السبب فحاصل في الاكراه م فساد فاذا كان الطلاق والعتاق واقعين في الهزل
من غير اخبار الحكم والرضى به فوقوعهما في الاكراه م فساد الاخبار اولى هذا ما قالوا لكن يرد عليه
ان اخبار السبب والرضى به حاصل في الهزل بدون الفساد اما في الاكراه فلا رضى بالسبب اصلا
واخبار السبب موجود م الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه م واذا اتصل
بقبول المال ر اي اذا اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق م تم الطلاق بلا مال لانه م ر اي الاكراه
م يعدم الرضى بالسبب والحكم فكأن المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه ر اي على المال م كما في خلع
الصغير ر فانه تم الطلاق بلا مال م بخلاف الهزل اما عند ابي حنيفة رضي الله عنه فلان الرضى
بالسبب ما بقي ر اي في الهزل م وان الحكم لم يصح ايجاب المال فتوقف الطلاق عليه ر اي على
المال في الخلع بطريق الهزل م كما في خيار الشرط في جانبها ر اذا قالها بشرط الخيار لها يتوقف
الطلاق على قبولها المال واما في جانبها لان شرط الخيار في جانب الزوج لا يصح في الخلع لما عرف
ان الخلع يمين في حقه معاوضة في حقها م واما عندهما فالهزل لا يؤثر في بدل الخلع فيجب وان كانت
ما تسقط وتوقف على الرضى كالبيع والاجارة تفسد والخلع وغيره هنا سواء لعدم الرضى وكذا
الاقارير كلها للقيام الدليل على عدم الجد به والافعال منها ما لا تحتمل ولذلك ر اي كون الفاعل الة
للحامل م كالاكل والشرب والزنا مستقر على الفاعل ومنها ما يحتمل فان لزم من جعله الة تبديل

محل الجناية تقصر عليه ايضا لان في تبديل المحل محاذاة الحامل وفيها بطلان الاكراه كالاكراه الملجئ على قتل
العبد لانه انما حمله على الجناية على اجزائه ولو جعل الة يصير المحل احرام الحامل وكما اكره على البيع والتسليم
فالتسليم تقصر عليه لانه اكره على تسليم المبيع ولو جعل الة يصير تسليم المغصوب ويتعدد فان الفعل
ايضا م فان البيع جعل يصير غصبا م والاعتاق وان كان لا يحتمل ولذلك ر اي لا يحتمل كون الفاعل
الة للحامل م لانه من الاقوال لكن الاتلاف فعل يحتملهم ر فالحاصل ان الاعتاق تصرف قولي لكنه اتلاف
ففي المعنى الاول لم يجعل الة تقصر على الفاعل وفي المعنى الثاني وهو الاتلاف يجعل الة فيضمن الحامل
فهذا معنى قوله لكن الاتلاف فعل يحتملهم ر فينتقل الى الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل ر لانه من
حيث انه اعتاق مقصر على الفاعل م وان لم يلزم منه التبديل ر اي وان لم يلزم من جعله الة تبديل
محل الجناية م بجعل الة كاتلاف المال او النفس فيصير كأنه ضربه عليه وانلفه بخلاف الفاعل من الاصل
فيضاف الى الحامل ابتداء فوجبت الجناية عليه فقط ر اي على الحامل فان كان عبد انقص موقفط م
لكن الاثم لا يكون جعله الة لانه اكره بالجناية على دينه ولو جعل الة لتبدل محل الجناية فيأثم كل منهما
والجرحات انواع حرية لا تستطر ولا مدخل لها الرخصة كالعمد والجرح والزنا لان دليل الرخصة
خوف الهلاك وهناه ولكن سواء ر اي الفاعل والمتوسل اذا كانا سواء لان العمل للفاعل قد يتعلق
نفسه م وكذا جرح الغير ر اي اذا اكره على جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح م لأن جرح نفسه حتى لو
اكره على قطع يد بالقتل حل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى العبد والزنا قتل
معنى ر فانه ولد الزنا بمنزلة الهالك فان انقطاع نسبه عن الغير هلاك فان اكره على الزنا لا يحل له
الزنا م وحرمة تستطر كالميتة والخمر والخنزير والاكراه الملجئ تعمها لان الاستثناء من الحرمة جائز
وقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه م حتى ان امتنع لا غير الملجئ ر اي لا
يعمها غير الملجئ م لعدم الضرورة وحرمة لا تستطر لكن يحل الرخصة وهذا اما في حقوق الله تعالى
التي لا تحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الايمان لا تحتمل السقوط ابدا واما في حقوقه التي تحتمل
السقوط فانه اجراء كلمة الكفر رخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا وقد مر في فصل الرخصة وزنا
المرأة من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب ر اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجئ
رخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وليس من باب الاكراه على قتل النفس اذ في زنا المرأة

ليس قطع النسب اذ لا نسب من المرأة فلا يكون عمدا قتل النفس بخلاف زنى الرجل فانه عمد لان السبب قطع النسب ﴿ ولما رخص زناها بالملكي ولا تحد بغير الملكي للشبهة ﴿ وتحد بيوت [illegible] بالملكي فان زنا بغير الملكي [illegible]

﴿ واذا اكرهت على الزنا بالملكي يكون زناها رخصا فيسقط انها اذا زنت بالاكراه بغير الملكي تحد لعدم سببه الرخصة ﴿ واما حقوق العباد كاتلاف مال المسلم وحكمه حكم اخيه ﴿ فانه يرخص بالملكي وان صبر صار شهيدا والمراد باخيه حرمة لا يحتمل السقوط وحرمة يحتمل السقوط لكنها لم تسقط ومحاق الله تعالى ﴿ ويجب الضمان لوجود العصمة ، والله ولي التوفيق والعصمة ،

تمت كتاب التوضيح ، يعوز من له التصفح التسبيح ، على يد من لا يد له على نفسه ، حامد الله بوجه خير امين امسه ، يوسف بن شهاب البلخي ، متع به وباشباله في بلدة مرات ، صينت عن الافات ، وقت الظهر اليوم السابع والعشرين من جمادى الاولى سنة ثمان وثمانين وسبعمائة ،

حامدا لله تعالى ،

ومصليا على نبيه ،

المصطفى ،

وآله ،

ولصحبه الفضلاء ،

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها بفقيه
الملاء بيده ذي المواهب
محمد المدعو بن الصدور عنب
وكفى عبده

اجمع المسلمون على تحقيق اسم الايمان واثبات حكمه بمجرد الاعتقاد قبل وجود غيره من العبادات

من تبصرة الادلة

فصل ثم بالقلب يكون التصديق اعلم ان الايمان يكون بالقلب والايمان هو التصديق وليست المعرفة الخالية عن التصديق ايمانا كما ظن جهم وجماعة ان الايمان هو المعرفة اعلم ان الايمان هو التصديق ثم ضد الايمان هو الكفر والكفر هو التكذيب فالتكذيب يضاد التصديق لا المعرفة اذ ما يضادها النكرة والجهالة وليس كل من جهل حقا يكذب به فاعلم ان الايمان بجميع الانبياء والرسل وبجميع الكتب وبجميع الملائكة يجب ان يكون هو التصديق والمعرفة باعيانهم متعذرة في اكثر العباد فكانوا كالمعرفة كالمعرفة ابناءهم وكاف يكون الحق وممن يعلمون ولم يثبت لهم الايمان بذلك المعرفة لانعدام التصديق وبهذا ما يضاده وهو التكذيب من تبصرة الادلة فصل الايمان لما كان اسما للتصديق وهو على التحقيق تصديق محمد عليه السلام بما جاء به من عند الله وهو شيء حقيقي معلوم الحد فاذا حصل بهذا الحد كان الذات موصوفا بالقعود والجلوس والسواد والبياض وغير ذلك مما كانت معانيه معلومة الحد متى وجدت بحقيقتها كان الذات فيها قاعدا جالسا اسود ابيض وكذا هذا ثم اذا كان كذلك لا معنى لقول الاشعري ومن تقدمهم من الخوارج كنجدة الحروري وطوائف من المعتزلة ان لا عبرة بالايمان من وجد منه التصديق للحال ولا الكفر من وجد منه التكذيب بل العبرة للعاقبة فان كان في علم الله تعالى ان هذا الشخص المعين يختم له بالايمان فهو للحال مؤمن وان كان مكذبا لله تعالى ولرسوله عليه السلام ساجدا للصنم وان كان في علمه انه يختم بالكفر بعد وبالله يكون للحال كافرا وان كان مصدقا لله تعالى ولرسوله فهذا لا معنى له لان الخلق لن تعرف معدومة باعتبار العلم انها معدومة فان الله تعالى الحي حيا ولا يعلم للحال ميتا وان كان يعلم انه يموت لا محالة وكذا هذا في الجالس والقائم والاسود والابيض وكل وصف وحال للذات ولو كان الامر على ما يزعمون لكان فكان معنى ان تكون نحن الآن في الاخرة وان كل ميت حيا لان عاقبته الامر هكذا وحيث كان باطلا خارجا عن المعارف دل على بطلان ذلك المذهب والله الموفق من تبصرة الادلة

قوله تعالى وكان من الكافرين وهادم الكافرين بابليس واستكباره ورده الامر لا يترك العمل بالامر لان ترك السجود لا يخرج من الايمان ولا يكون كفرا عندنا هل السنة خلافا للمعتزلة والخوارج او كان من الكافرين في علم الله تعالى اي وكان في علم الله تعالى انه يكفر بعد ايمانه لا انه كان كافرا ابدا في علم الله تعالى

ومن مسلم المواهب من مدارك النيرين