شرح المغني في الاصول

فصل في حكم الواجب بالامر ١٦

فصل في صفة الحسن للماء ٢٤

باب النهي ٣١

فصل النهي في صفة القبح ٣٢

فصل في بيان اسباب الشرائع ٤١

فصل في العزيمة والرخصة ٤٥

باب وجوه النظم صيغة ولغة ٥٣

باب وجوه البيان ٧٠

باب وجوه استعمال النظم ٧٥

باب معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم ٨٩

باب الحجج الشرعية ١٠٤

باب ما يختص النبي ١٠٦

فصل في المعارضة ١١٨

باب البيان ١٢٢

باب الاجماع ١٣٧

باب القياس ١٤٢

فصل في الاستعمال ١٧٧

فصل في الاحتجاج ١٨٩

فصل في الامور المعترضة ١٩٦

فصل في العوارض المكتسبة ٢٠٤

باب حروف المعاني ٢١٧

منصور فاآني رحمه الله

ج اشارة الى سراج هندي شارح البديع في الاصول

منصور فاآبی

T. C.
[illegible]
RAĞIP P
[illegible]
No: 322

ذو دابع الدهر وعواری العصر الذی الفقیر
الفاضی سابقا بقضاء [illegible]
[illegible]

٤٢٩
ط
٥
RAĞIP P
Ka. N.
416

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين الباب الاول في الامر

قدم الشيخ باب الامر والنهي على سائر الابواب اعتناء بشأنهما لانهما مدار الخطاب ومدار الكتاب بلسان الاصول الفقه الذي يبحث فيه عن افعال المكلفين من حيث تعلق الوجوب والتحريم ثم قدم باب الامر على النهي لما ان المطلوب به الوجود وبالنهي العدم والوجود اشرف من العدم فكان ما يقتضي الوجود اعني بالتقديم ولما ان النهي مركب والامر مفرد وغالبا والمفرد مقدم طبعا فقدم وضعا ولما ان بيان ما يوجب النهي يتوقف على بيان ما يوجب الامر فاستتبع عليه وهو يتوقف على بيانه والموقوف عليه بوسط او بغير وسط يجب تقدمه على الموقوف ضرورة قوله اسم قول القايل لمن دونه افعل للمراد من القول معناه المصدري لا المقول كما خطر ذلك في بعض كلامه لان ذلك صيغة الامر كما صرح به صاحب المنهاج حيث قال فيه والامر في لغة العرب عبارة عن استعلاء بقول ولفظ وقال على سبيل الاستعلاء وكما قال صاحب الكشاف في سورة البقرة في الامر طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء وكما قال الامام الرازي في محصوله الامر طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء وكما قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف فخرج به النهي والتمني والترجي وبقوله لمن دونه الدعاء والالتماس وبقوله افعل هو القايل لمن دونه لو جئت عليك لم تفعل كذا او لطالب منه ان تفعل كذا فان ذلك كله طلب تسمية الفعل من دونه بالقول وليس بامر للعلة المنسوبة اليه وبه ظهر ضعف قولهم انه طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء قلت انما يتجه هذا الدخال عليهم ان لو لم يأت حوالة هم بذلك طلب الفعل بالقول للموضوع له وهو ممنوع والصيغ التي ذكرت غير موضوعة للطلب بل هي اخبار كما سيأتي في الطلب ان شاء الله تعالى ورجا يدل على عكس هذا التعريف بان الامر قد يوجد بدون هذا اللفظ بان يوضع له لفظ آخر كاجب وحتم او يعبر عنه بلغة اخرى فلا يكون جامعا وعلى طرف ثانية يصدق على الصادر عن البليغ والحاكي والساهي والنايم مع انه لا يسمى امرا فلا يكون مانعا وجاب عن الاول بانه انما يرد ذلك لو كان حد الفظ تلك الصيغة على الخصوص وليس كذلك بعرف ذلك في بادي الراي بان المراد به كل قول يدل على طلب الفعل بنفسه سواء كان عربيا او غيره فاندفع به ايضا

ما قيل انه غير جامع لان من الصيغة قد تكون للتهديد والتعجيز كالابقال للتجوز في التعريفين مما يجب الاحتراز عنه لان ذلك فيما لا يكون المراد منه ظاهرا الفاعل ظاهر من قال ومن الكتاب بانا لا نسلم ان تلك الصور يصدق عليها قول القايل لمن دونه افعل بوجه ما قال صاحب المنهاج في الجامع الصغير لو قال ان بعت لك ثوبا فلذا لا يحنث الا اذا قصد البيع لاجل المحاجب واعلم ان اعتبار العلو في الامر مذهب فرقة بل للغير فيه الاستعلاء كما نص عليه ابو الحسين البصري لان الامر قد يوجد من الادنى الى الاعلى ولان من قال لغلامه على سبيل الاستعلاء افعل علم انه امره وان كان لدنو رتبته من المقول له افعل ولهذا يصفونه بالجهل والحمق ويمكن ان يقال بعد تسليم ان المعتبر فيه الاستعلاء ان المؤثر هو الامر الذي يجب امتثاله ولا يجب ذلك الا اذا كان الآمر اعلى رتبة منه قوله ولا موقف حقيقته على ان لفظ الفعل اعم انه لا خلاف في ان طلب الآمر امتثال المأمور شرط صيرورة هذه الصيغة امرا ولهذا عرف بالقول الطالب للفعل ولما لم يكن الآمر كذلك قلبس بشرط عند اهل السنة وقالت المعتزلة ان ذلك شرط لكن اختلفوا فيما بينهم فقالت البغدادية منهم ان لفظ افعل نفسه هو انه فعل وهو غير ساه ولا مكره وفعل غير مأمور به وامره به فيكون الامر عين الارادة وقال غيرهم ان الارادة غير الامر لكنها علة الطلب واليه مال بعض اهل السنة فعلى هذا يكون الخلاف بنائيا لا ابتدائيا ومنهم من قال ان الارادة صفة توجب للحي حالا لاجلها يقع منه الفعل على وجه دون وجه فعلى هذا يكون الخلاف ابتدائيا استدل للنص على ذلك بان الامر قد يوجد بدون الارادة الا يرى انا نفرض سيدا ضرب عبده ورفع امره الى السلطان فانكر ذلك متوعدا اياه بالاملاك فاعتذر بان ذلك كان جزاء على مخالفته امره واستخفر العبد ولم يقبل استخفاره بحضرة السلطان تمهيد العذر وقال له اسقني فقال السيد في هذه الحالة للآمر عن عبده الامتثال لفظ العاقل لا يريد هلاك نفسه مع ان هذه الصيغة امر بدليل حسن المعاتبة على الترك فلو كان الامر موقوفا على الارادة لما وجد بدونها والامر ايضا عليه خلاف وجهين احدهما لا نسلم ان هذه الصيغة امر بل هي للوعيد في هذه الحالة بمقتضى كلامه امتثال قوله بدليل حسن المعاتبة قلنا لم لا يجوز ان يكون صوغ الامر عند القراءن القرينة الصارفة عن الارادة بالنظر الى العبد كافية في حسن

غير الامر والطلب وهي صيغ

المعانية على الذكر وثانيها انه لو تم هذا البيان لما توقف الامر على الطلب لصار العرف قاضيا
لا بطلب ملاك نفسه على انه لا يكون حجة الشافعي للمعتزلي بين الادراك والطلب والامر الا
والحق ان ملاك الحالة هيئة مبنية على خلافية لغوي وعوام تخالف المراد عن ادراك اسم
للام يجز عند اهل السنة لزعم القول بانفكاكها عن الامر لبعض الماوجود بالايمان
لم يمتثلوا ولما جاز ذلك عند المعتزلة لما جاوا الا القول بالانفكاك وتحقيق
هذه المسئلة في علم الكلام قوله ويتوقف صحته على الصيغة عندنا الخلاف ان
لفظ الامر بمعنى طلب الفعل حتى الغير حقيقة في القول المخصوص وانما الخلاف
في انه هل يطلق بهذا المعنى على الفعل بطريق الحقيقة فذهب الجمهور الى انه لا يطلق
عليه خلافا لبعض اصحابنا ان فيهم ثم اختلفوا فقال بعضهم انه مشترك بينهما وقال
بعضهم انه متواطئ للايعاب عدم اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة لانسلم
ان لا يكون موجبة فلعدم ذلك ثبت بسبب الخ لانا نقول انما يقولون بان
الفعل موجب لاعتقاد هم ان ذلك امر فلما انتفى ذلك انتفى الوجوب لعدم
الغاية بالفعل واستدل المص بوجوه الاول انه يصح ان يقال فلان يفعل
كذا ولا يامر بخلافه عرفا ولغة ولو كان الفعل امرا لما صح هذا التركيب وغدر من
التناقض بيان ذلك ان الفعل لو كان قولنا يفعل كذا في قوة قولنا يأمر
بكذا او قولنا يأمر بخلافه في قوة قولنا لا يأمر بكذا فيضم احدهما الى الآخر فيكون التركيب
هكذا فلان يأمر بكذا ولا يأمر بكذا وهو تناقض صريح لا يقال التناقض في الاصطلاح
عبارة عن الاختلاف فقيل بالايجاب والسلب بحيث يلزم صدق احدهما لذاته
لذب الآخر فلا يصدق ذلك على ما نحن فيه لانا نقول من التناقض في شيء على
الخ والثاني الذي هو شرط التناقض مفقود ههنا لانهما مطلقتان فلا تناقضان
وايضا فان فلانا من قبيل الكناية عن الاعلام فلا يخ لعاقل ان يكون كناية عن الشيء عدم
او عن عين وعلى التقدير ين لا يتم هذا الدليل لعا على الاول فلا نسلم كون عدم
التناقض دليلا على كون الفعل ليس بامر بل الان اوجه بخلافه يشير الى انه من حق المقدم وهو غير
محل النزاع ولعا على الثاني فلا نسلم ان قولنا يفعل في قوة قولنا يأمر بخلافه في
فعل النبي عدم لانا نجيب عن الاول بانه انما يرد ذلك لو كان للمراد منه اللغة المصطلح

وهو ممنوع بل للمراد منه التعاند وكثيرا ما يستعمل التناقض بهذا المعنى سلمنا ذلك لكن انما يرد
عليه ان لو كان جمع تلك القيود مما وقع في اصطلاح الفقهاء وهو ممنوع الا يرى ان ابن
الحاجب عرف التناقض في مختصره بانه كل قضيتين لقا صدقت لصدق بهما كذب الاخرى وحالهما
ولم يقيد بقوله لذاته وكثيرا ما يستعمل التناقض الطلع على ان ذلك ليس
بما وقع فالان اهل العرف يدفع احدهما بالاخر وعن الثالث بانا نختار الشق الثاني
الخلاف في فعل النبي عم سلمنا ليس كذلك بل هو مطلق يدل عليه اسند لانه بقوله وما امر
فرعون برشيد والوجه الثاني هو ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لكان الطرد حجة
على ما نها فينبغي ان يبنى الاكل والشرب احرا لجاز لاشتقاق منه للامر على ما نها
في الاكل والشارب امرا بذلك واللوازم كلها منتفية فيلتقي الملزوم وسقط
بهذا التقرير اللايح ما قيل ان فعل الطبع خارج عن محل النزاع فلا يستقيم هذا الاستدلال
والوجه الثالث هو ان لكل مقصود صيغة تدل عليه والا يلزم قصور العبارات
عن المقاصد فيختل الغرض المطلوب من وضع الكلام فيلزم المراد بالامر ايضا له صيغة
تدل عليه لانه معنى مقصود ولو كان له صيغة هو موضوع كان هو مختصا بها لانا وجدنا
كل مقاصد الفعل كالماضي والحال والاستقبال مختصة بالعبارات الموضوعة
لها بل مختصة بالعبارات اولى لانه مدار الدين وبه يحصل الابتلاء فان قيل هذا
الدليل يقتضي اختصاص المراد بالامر بطلق الصيغة الا بصيغة معينة وليس كذلك
لان الدين الا اختصاص ذلك بالصيغة وتعين كونه مستفادا من الفعل لاختصاصه
بصيغة مخصوصة فلا يكون قد حاف في المطلوب في هذا الوجه ضعف قوله وبطلان
اسم الامر جواب عن استدلالا نهم بان الامر قد استعمل في الفعل فلا كلم تم التجويز
حرم امراته وقال اسقوني وما امر فرعون برشيد اي فعله والاصل في الاستعمال الحقيقة
قلنا المرجوح هنا لانه الاول في القول وكذا من الثانية لتقدم قوله فاتبعوا امر فرعون
اي الطاعون والرشد الصواب والقول بوصف بهما والثالث ان الصادق على الفعل
وقد نقض ابو الحسين البصري ان اطلاق الامر على الثاني حقيقة كاطلاقه على
القول المخصوص او ان الصادق على الفعل قال ان عرفا لا مر ما يسبق من نفسه وهو غير

محل النزاع سلمنا استعماله فيه لكنه مجاز بطريق اطلاق السبب على المسبب ودليلكم
معارض بان الاصل عدم الاشتراك والترجيح معنا لانه الجاز خير من الاشتراك والنقل
باطل لانه قول حادث خارق للاجماع الى بنى على انه يفهم منه عند الاطلاق القول بحيا
فلو كان منقولا لما فهم ذلك لان العام لا دلالة له على الخاص قالا دلالة للجواز على الامكان
ح/ يدل عليه صحة نفى الامر مع صحة نفى الامر من الفعل ودليل استعمال الامر فيه بطريق المجاز
ولحرين انه لعالم بوجد النقل من اهل اللغة بان هذا اللفظ حقيقة في كذا او مجاز له فعلامة
كونه مجازا فيه لان يصح نفيه من ذلك فثبت ان الامر مجاز في الفعل حقيقة في القول قال
ابن الحاجب ان صحة النفي لا تصح ان يكون علامة للمجاز لانه يتوقف الى الدور لان صحة
النفي تتوقف على معرفة المجاز فلو عرفناه بصحة النفي لزم الدور قلت معرفة كونه مجازا في الحال
تتوقف على صحة النفي في مجاري استعمالا نهم وذلك لا يتوقف على معرفة كونه مجازا في الحال فلا
دور والذي يحتمل ان الامر مجاز في الفعل ان الامر المراد به الفعل يجمع على اوامر لا غير
فاذا اريد به القول يجمع على اوامر لا غير ولاختلاف الجمعين بحيث يختص كل واحد منهما
بمعنى يدل على اختلاف المعنيين فهو لا يخلو اما ان يكون لفظ الامر حقيقة فيهما بالاشتراك
اللفظي او مجازا فيهما او حقيقة في الفعل مجازا في القول او بالعكس لا سبيل الى الاول
لان الاشتراك خلاف الاصل ولا الى الثاني والثالث لانتفاء الاجماع على خلافه فتعين
الرابع وهو المطلوب فان قيل التفريق بين الجمعين دليل كون كل واحد منهما حقيقة
لغة المجاز لا يفارق الحقيقة في الجمع قلنا لا سلم ذلك لا يدل على ان البد يجمع على ايادي
اذا اريد بها النعمة وعلى الايدي اذا اريد بها الجارحة مع انه مجاز في احدهما وحقيقة في الآخر
وذكر في المعتمد ان اوامر ليس بجمع لانه لان اهل اللغة صرحوا بان فعلا لا يجمع على فواعل
بل على جمع آخر كضوارب جمع ضاربة وهو بضعف هذا التخريج وقيل اوامر جمع امر مجازا
كان صيغة افعل جعلت آمرة وجمعت على اوامر كما جمع نهي على نواهي بهذا النا ويدل
بيان ماله نامية ان نهي فلا يخلو ان يكون اوامر جمعا له مبنيا على غير واحده نحو
ارامط في رمط ح ويؤيد هذا المقال ان يؤيد ما قلنا ان الفعل لا يسمى امرا حقيقة لان
النبي عم لما واصل في الصوم وواصل اصحابه انكر ذلك عليهم حيث قال لست كاحدكم
اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فلو كان الفعل امرا حقيقة لكان امرا بالفعل ومنكرا

عليهم ذلك الفعل بعينه وفساده لا يخفى لا يقال منع النبي عم ذلك فيه دليل اقتضاه
فيه وهو غير محل النزاع لانا لا يد دليل اقترناه من التحريد ويؤيد ايضا ان النبي عم لما قطع
نعليه في الصلوة قطع الناس نعالهم فقال منكرا عليهم بعد الفراغ من الصلوة ما لكم قطعتم
نعالكم قالوا رأيناك قد قطعت نعليك قال ان جبرائيل عم اخبرني ان فيهما قذرا فلو كان الفعل امرا لما انكر الموافقة عليهم وفيه نظر لانه لو صح هذا البيان لما جاز الآن
بمثل فعل النبي عم وما فعلوا بعد تخصيصه بمن جواز الاتباع في فعله عم لانه عم على بتر
ثم الامر للطلب والاباحة نحو فاصطادوا وللارشاد نحو فاستشهدوا وللتهديد نحو اعملوا ما شئتم
وللاكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين وللتسخير نحو كونوا قردة والتبجيز نحو فاتوا بسورة
وللاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم وللتسوية نحو اصبروا او لا تصبروا وللدعاء
نحو اللهم اغفر لي وللتمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي وللاحتقار نحو القوا ما انتم
ملقون وللتكوين نحو كن فيكون فلما اختلفت وجوه الاستعمال قال بعض الناس انه
لها موجب خاص بل هو مجمل في حق الحكم فيتوقف حتى يتبين المراد بالدليل وهو
الواقفية وقال بعض المالكية انه حسن في جواز الفعل والاصل عدم الوجوب
والندب فيثبت كذلك وقال بعض مشايخنا انه للترجيح الفعل والاصل عدم
الوجوب بالعبارة الاصلية فيحمل على الندب وهو مذهب ابي هاشم وقيل مشترك
بين الوجوب والندب وقيل يطلق عليهما بطريق التواطي وقال اكثر الفقهاء والمتكلمين
انه حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي وهو المختار لوجوه احدها ان ترك امتثال الامر
معصية لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره والمعصية سبب لاستحقاق العقاب لقوله
الله ورسوله قال له نار جهنم خالدين فيها ابدا فترك الامر سبب استحقاق العقاب
والاسبق العقاب الابذكر الواجب فيكون الامر للوجوب لا يقال لو كان ترك امتثال
الامر معصية لكان قوله ويفعلون ما يؤمرون نكرارا لان الآية حكاية حال فلا بد
اجرة بلفظ غير لفظ الوعد بكون الامر فيها منصبا للوجوب وانه العقاب محققة بالكفار
بقرينة الخلود لانا نجيب عن الاول بحمل قوله ويفعلون ما يؤمرون على المستقبل وما قبله
على الماضي وعن الثاني والثالث بانه رتب فعل المعصية على مخالفة الامر مطلقا فيلزم ان

عليه مسلمين احدهما مسمى التدارك والوجه الثاني لما كان موجب الامر الوجوب كان قوله فاقضوا الفوائت فاسمعوا له وانقادوا مستلزما وجوب الانصاف على المقتدين عند قراءة الامام الانصات

ابه التفسير على ان الآية نزلت في الصلوة ولا يجب عليه التدارك لانها ضد الانصات فلو كان التكليف بكليهما بالجمع بين الضدين وفساده لان ملخص ما ذكر يعرف بالتأمل وتأنيتهما مسمى بالانجية فانها ولجبة عندنا خلافا للشافعي ووجه التوقع انه لما ثبت ان الامر للوجوب لكون تركه واجبة لورود الامر بها قال عدم ضرها فانها سنة ايضا كم وكونه سنة ابتدا لا ساقط الوجوب

وشرعنا جواب عما يقال الامر اما بعد الوجوب فلا كان حجة واعن الفريقة الثانية وقوله عدم فانها سنة اكم مانعة عن خلو على الوجوب فاجاب بان كونها سنة ابتدا لا عدم لاساقط الوجوب وشرعنا وانما يثبت التساقط سهما ان لو كان ذلك بالسنة الاربعة واحد وليس الامر كذلك فلما وقد سلم ان المراد بالسنة المعطلة وهذا لا يناسب تعليل الشيوخ الاجاب بذلك والاولى ان يقال المراد بها السيرة لا المعنى المعطلة فان عدم عليكم بسنتي وسنة خلفاء الراشدين من بعدي وللنقض القريض على ما فعلها لكونها شريعة

قدمه متبعة كم والامر بعد الحظر اعلم ان المختار ان الامر بعد الوجوب مطلقا سواء كان قبل الحظر او بعده فقد ذهب بعض القائلين بالوجوب الى انه بعد الحظر للاباحة وهو قول الشافعي والبلخي والمنصور كما قدم به تا وتلاه وذهب البعض الى الوقف والدليل على ان المختار ان الامر بعد الحظر قد يرد للوجوب بدليل وجوب قتل شخص كان حرام القتل بالاسلام او بعقد الذمة بارتكاب سبب يوجب القتل كالردة وقطع الطريق وبدليل وجوب الحد به بسبب الجناية بعد ما كان محظورا

ووجوب الصوم والصلوة على الحايض والنفساء والسكران بعد الطهارة من الحيض والنفاس وزوال السكر ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم فلو كان الحظر السابق قرينة مانعة من الحمل على الوجوب اللاحق لما جاز الحمل على ذلك قلنا يجب ان الامر وقد بعد الحظر للاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فان الاصطياد مباح وقوله وابتغوا من فضل الله قيل للرد بالابتغاء البيع والشراء فقط لكنه غير واجب بعد صلوة الجمعة اجماعا فكان حجة فيها لقوة الاصل في الاشياء الحسنة ولزم ان لا يكون صيغة في غير والا يلزم الاشتراك ولجاب عنه الاصل بالاسم ثبوت ابا ضها بالامر بدليل بقوله ثم

هو المقتضى لا صحافه وعن الرابع ان الحاصل للكف الطويل على ان عند بعض المتكلمين العاصي فحد كالكافر فله بعض قرينة قال قلت عب ان هذا الدليل ينفي لزومه صيغة في الوجوب لكن لا ينفع فوته صيغة في غير ايضا قلت لعلهم الوجوب منه عند الاطلاق في ذلك على انه لا صيغة له سول انه لو كان مشتركا او متواطيا لما خلو منه الوجوب الا بعد سنة على ان المجاز اولى من الاشتراك وما سهما ان الامر فعل متعد لا زمه ايجاد مثل ووجود المتعدي بدون لازمه محج فيقضي العكس ان لا يتحقق الايجاد عن وجه الامر محالا يتحقق كاجتماع عن الجمع والاجتماع عن الجمع والانكسار عن الكسر لكن قلنا بقراءتي وجهه اللازم منا الازمان اقتضاء للمكلف كما مبا عن مجبر فيكون ما هو الثابت اشد اقتضاء الى الوجوب وهو الوجوب فمع الوجوب في ذمته المكلف جبرا من غير اقتضاء منه على وجه لا بد للمكلف من الايجاد لموجبه شرعا حتى يستحق العقاب بتركه قلت وفيه نظر من وجهين اما اولا فلان الخلاف في صيغة الامر كما اعترفت به وهو لا يلزم الامر فلا يكون لما الدليل واما ثانيا فلان

اللام الذي يقال انما صدر منه الصيغة عن الحكم يصدق عليه انه امر به فعلى هذا يكون والله اعلم المدعى لكن للواقفية ان يقولوا لم صدق ذلك بل يتوقف حتى يأتي البيان فان ظهر ان المراد به الوجوب يقال امر او الندب يقال ندبني او السيد يقال منعني وعلى هذا قس ولما ثانيا فلانه لا يخ اما ان يكون المراد بالازم الجميع او للغوي لا سبيل الى الاول لعجز المامور عند انتفاء الايجاد يقال امرته فلم يأتمر ولا الى الثاني لانا لا نسلم ان الايجاد بعض الامثال لازمه بل بعض جزوه ما هو ركن الكل لازمه الانكسار بعض صيرورته منكسرا كيف وان الايجاد بعض الامثال ليس بلازم بل ملزوم يقال ايجد امر فلان ان امتثل ثم قوله والمتعدي بدون لازمه محج انا ان يدعي ذلك كليا او جزئيا فان ادعى الاول منعناه مع النقض بقولهم هدبته فلم يهتد وان ادعى الثاني لا يفيد المطلوب فقد شرط الانتاج واما ثالثا فلانه يلزم التناقض بين كلاميه لان قوله اذا لا يتراضى الوجوه الازمان اقتضاء المكلف يستلزم ان لا يكون وجوه المتعدي بدون لازمه محالا وقد قال اولا بان ذلك محج فهذا تناقض صريح كم فلهذا قلنا ما فرع عن الاستدلال على ان الامر المطلق للوجوب فرع

صيغة الامر موجبا للتكرار لما اشتمل عليه وقد كان من امثال السنة ولانكر رسول الله سواله وقال
الشافعي سلمنا ان صيغة الامر مجردة عن طلب الفعل بالمصدر لكن بالمصدر المنكر فكانه قال لوقيل طلاقا
والتكرار موضع عن اثبات تحقق على احتمال العموم والتكرار فتثبت به المرة لانها فرد وزيادة وعند
وجود الدليل يصرف الى التكرار وهذا بخلاف النهي فان النكرة فيه في موضع النفي فتعم وحمايدل
على صحة مذهبنا انه لو لم يكن موضوعا لمطلق الطلب لكان اما للمرة او للتكرار ولو كان للواحد منها
لكان تقييد الامر بالمرة او للتكرار نقضا او بكلا الوجهين باطلان اللازم لكونه فضلا في الاصل وتقييد
اهل العربية ان ذلك تفسير له بدل على بطلان اللزوم وايضا ان الامر وارد للتكرار في قولهم افعل
الصلوة وللمرة كقولنا ائتني بماء ويلزم من ذلك ان يكون للقدر المشترك وهو طلب الماهية من غير تعرض
للمرة والتكرار والا لزم الاشتراك او المجاز وهما خلاف الاصل ولنا ان الامر بالصيغة المشتقة من
المصدر موضوع لطلب يحتمل للمصدر لان غير والمصدر اسم فرد فوجب ان يكون محتملا للعدد وكان يحتمل
العدد للفرد وللشائع بينهما الا بدان ان السيد لو قال لعبده بدخول الدار فدخل الدار مرة
يعد ممتثلا في لوقوعه المولى على ترك تكرار الدخول لانه العقلاء فلو كان الامر مقتضيا للتكرار
او محتملا له لما تبت الامتثال ولما حسن اللوم ولقابل ان يقول قوله للمصدر اسم فرد لما ان يكون
المراد به انه موضوع للفرد من حيث هو فلا نم ان المصدر كذلك بل هو موضوع للطبيعة الجنسية
مطلقا وغير اشعار بالوحدة والتكرار باطباق اهل العربية ولهذا قالوا انه لا يثنى ولا يجمع الا ان
عند قصد الانواع او العدد ومصداق ذلك قوله تعالى كانا رتقا ففتقناهما اى ذوتوقين قال الشيخ
جار الله العلامة والذي يصلح الان يقع موقعه ذوتوقين لانه مصدر ولقائل ان يكون المراد به ان الفتق
فيه بمعنى انه ليس بذي بنية ولا يجمع فلم ولكن لانسلم ان ذلك يمنع من اجراء العدد وانما يكون كذلك
لو لم يكن موضوعا للجنس كالولد والطفل والانسان وانثاها وهو ممنوع قال ايم ان الا الذين
لم يظهروا على عورات النساء ولم يقل طفلا او الطفل الذين لم يظهروا وانها تثبت
الامتثال بالمرة لانكون مجملا لما بينا انه عند الاطلاق ينصرف الى الواحد لتيقنه والزائد مشكوك
ادراج العدد والتكرار هو لان الفرد هو الذي عاد به عليهم وهو انه لو لم يكن محتملا
لما صح نية الثلث وقد صح ذلك لانا نقول فاجاب بان ذلك انما يدل ان لو كان صحيحة الثلث
لكونه عددا وليس الامر كذلك بل للمصدر تحول في من الى الكثير وايضا غير ان الفرد وكل
حصص وهو لانه ما يوجد الجنس في ضمنه وهو الواحد واعتبار وهو اقل ما يوجد الجنس في ضمنه

واحل الله البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين ولان سلنا ذلك لكن ليس هذا
لمحل النزاع لان الخلاف في الامر المطلق عن القرينة المانعة من الوجوب وفيه قرينة تدل على
عدم الوجوب ومن ان الامر بالبيع والاصطياد لمنفعة العباد فلو ثبت الوجوب
به لعاد الامر على موضوعه بالنقض لوجوب ان في كل امر شانه وذلك لا يثبت الوجوب
لم يتعده حظر كالكتابة عند المداينة والاشهاد عند المبايعة فانها لم يجبا بالاجماع وان ورد الامر
لهما ابتداء قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه واشهدوا اذا تبايعتم ولم يجب
المثل علينا اذا وقع الذباب في طعام احدنا وان ورد الامر به قال عليه السلام لقاذوح الذباب في طعام
احدكم فامقلوه ثم انتلوه فان في احد جناحيه داء وفي الاخر دواء وانه يقدم الداء على
الدواء الان تعلله عم يشير الى ذلك لمنفعة البناء ولا وجوب له في التكرار اعلم
ان العامليين بان موجب الامر الوجوب اختلفوا في افاده التكرار فذهب علمائنا
الى ان الامر يفيد وجوب ايقاع الفعل مرة واحدة وليس له بوجب التكرار فمتى يتبين ذلك
من غير توقف على قرينة وليه يحمله من يحمل عليه عند النية وقال بعضهم انه يوجب التكرار
الا بدليل وقيل انه يوجب الايقاع مطلقا ويحمل على التكرار عند دليله وهو مذهب الشافعي
وبعض المعتزلة وقال بعض متاخري الاحناف ان كان معللا بشرط كما في قوله تعالى وان كنتم
جنبا فاطهروا او مقيدا بوصف كما في قوله والسارق والسارقة فاقطعوا يجب بحسبه ما يوجب
التكرار متى امكن ذلك بتكرار ما علق وقيد به حتى الغايات بالتكرار وحتى احدا ان
صيغة الامر مختصة من طلب الفعل بالمصدر اي قولنا طلاقا بقيد فاتح قولنا او قع الطلاق
على سبيل الاختصار وذلك بقيد العموم لانه اسم جنس عرف باللام فكذا مدلوله لان المقصد
من الكلام هو المطول في الافادة وهو لا ينافي بان العموم غير التكرار فان الاول عبارة عن لحاظ
الافراد وضمها والثاني عبارة عن الاتيان بش ولصدر مرة بعد اخرى فلا يلزم من ثبوت العموم
ثبوت التكرار لانه ما يتلازمان مدلولا وثانيها الاعتبار بالنهي ان كان النهي يوجب ترك
المنهي عنه عاما فكذا الامر يقتضي وجود المامور به عاما والجامع قولهما مجتمعين في اصل الطلب
وثالثها ان القرآن في الصائم وجبت مكررا بقوله يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام
والوجوب الامر مفيدا للتكرار لما تبت ذلك وراجعها انه عم لما قال جحوا سال كما فرض عن جابر سراقة
الله صلعم في كل عام ام مرة فقال عم مرة ولو قلت في كل عام لوجب ثم تركتم لضللتم فلو لم يكن

وهو الثلث وانما قلنا انه فرد مع انتهائه على الاقل له صفة لانه فرد بالنسبة الى سائر الاجناس
الابين انك لفا عددت الاجناس كان هذا جنسا واحدا فانك تقول النطقات للملوكة شرعا
من الطلاق والفاق وكذا وكذا كما تقول نعم اسم الماء والطعام وكذا وكذا ولكن الواحد
فرد حقيقة وحكما فكان لصق لاسم الفرد عند الاطلاق من الثلث والثلث فردا عتبارا وحكما
فكان محتملا فيصار اليه عند النية وما بينهما وهو الثنتان عدد محض ليس بفرد ولا جنس
فلا يكون موجبا ولا محتملا فلا يثبت عند الاطلاق ولا عند النية قوله بيانه في قوله لها طلقي
نفسك ان نظر ثم الخلاف في قول الرجل لامرأته اطلقي فطلقي نفسك مفوضا اليها طلاقها
او للاجنبي طلقي امرأتي موكلا اياه في التطليق حيث ينصرف الى الثلث عندنا بالتكرار
حتى جاز لها وله ان تطلق نفسها وبطلقها واحدة وثنتين وثلثا جملة او متفرقة هذا الكلام
بنوعيه فظاهر لما لفا نون واحد او ثنتين سبق ان يقتصر على ما نوى عندهم لانه وان
اوجب التكرار عندهم الا انه قد يمنع عنه بالدليل والنية دليل ونيته ثنتين والثلث عند
الشافعي ومن وافقه لان الامر يقبل ذلك للضمالة التكرار عندنا وعندنا ينصرف الى الادنى
وهو الفرد المحقق ان لم ينو شيئا او نوى واحدة او ثنتين على لضمال الاعلى وهو الفرد
الاعتباري حتى لو نوى الثلث يقع ولها ان تطلق نفسها ثلثا ولا يحتملها بينهما وهو الثنتان
حتى لو نوى ذلك لا يقع لانه عدد محض لا يحتمله اللفظ الفرد وعلى اصل ان الفرد والجنس موجبه
والاعتباري محتمله والعدد لا محتمله ولا موجبه والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ
ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت ولو نوى
قوله الا ان يكون المراد امة اي الا ان يكون المراد للمفوض اليها طلاقها او الموكل بتطليقها
امة فحينئذ يصح بنية الثنتين باعتبار ان ذلك جنس طلاقها حتى يثبت بها الحرة الغليظة حيا
يثبت بالثلث في حق الحرة فيكون فردا اعتباريا وكذا الوكيل لعبده تزوج ونوى
بعد ثنتين لا يقع لما سبق فملكته ولو نوى به نكاح امرأتين في عقد واحد يصح لان ذلك
كل النكاح في حق العبد كالاربع في حق الحر فكان من محتملات اللفظ موجبه فصح اعتباريا
وكذا الوكيل رجلا بالشراء بقوله اشتر لي عبدا لا يحتمل التكرار بان يشتري واحدا
بعد واحد ولا الشراء الكثير من واحد بان يشتري العبد دفعة لان العبد ليس بفرد
حقيقي ولا اعتباري وكذا الوكيل لرجل موكله اياه زوجي امرأة فانه لا يحتمل نكاح غيرها

والصفة قوله ولو قال في قول من ذهب العامل من بالنكرار عند تعليقه بالشرط او تقييده بالوصف
وتعرين ان الفقها اجمعوا على ان الزوج لفا اخر غير ان يطلق ما دامت في العدة وانه عند تعليقه بالشرط او الوصف
الذي قدره مان ينال له ان دخلت الدار امرأته فطلقها او قال طلقها ومن ولها لم يملك
الرجعة بهذا الا حوان يطلقها ثانيا وان تكرر منها الدخول فلو كان مقتضيا للتكرار لملك
ذلك ومما يبطل العرف ايضا قانا نعلم ان السيد لما قال لعبده ان دخلت السوق
فاشتر اللحم لم يفد ذلك تكرار الشراء بتكرار الدخول فلو كان مقتضيا للتكرار لما كان الامر
كذلك قوله استدل ان استدل القايلون بالتكرار عند تعليقه بالشرط وتقييده بالوصف
بانه ثبت في اوامر الشرع تكرر وجوب الفعل بتكرر الشرط والصفة كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا الزانية والزاني فاجلدوا وامثالها فان جميع هذه
الصور لفاد التكرار ولم يكن تعليق الامر وتقييده مقتضيا للتكرار لما كان كذلك ولجاب
عنه للخصم بانا لا نسلم ان تكرر وجوب العبادات ثبت بمقتضى الامر بل بما ثبت في تلك العبادات
اسبابها كالوقت للصلوة وادراكه للطهارة وكذا الكلام في الباقي وهذا نظر الا نسلم
ان اداء العبادات علينا كالصوم والصلوة مثلا وجب على سبيل التكرار فلم لجاز ان يكون
التكرار مضافا الى الاسباب اوالى الامر والاول باطل لان وجوب الاداء الا يضاف الى
السبب فتعين الثاني وممكن ان يجاب عنه بان المراد بالاسباب منا العلل لا السبب المحض
حاظن وكثيرا ما يطلق السبب على العلة فكانه قال وما تكرر من العبادات فتكرر علتها
لا بالاوامر للوجيبة لتلك العبادات بيان ذلك ان الله تعالى لو قال ان كان زانيا فاجلده
فقد جعل الزنا علة موجب الجلد ولا شك ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول فكانه قال
اوجبت عليكم وجوب الاداء كلما وجدت العلة فكان ثبوت التكرار في الحقيقة بهذا النص
للتكرار وهي غير ثابت بدليل آخر خارجي اقتضى ذلك لان الصيغة اقتضى ذلك عند التعليق
هذا يشكل بقوله ان دخلت الدار فانت طالق فانه لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول بتكرر الدخول
قلت ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يفيد ان هذا الانسان صار دخول الدار
علة الطلاق ولما جعل الانسان شيئا علة لحكم لم يلزم من تكرر ما جعله علة للحكم تكرر
ذلك الحكم الا ترى انه لو قال اعتقت غانما لسواد اوله كونه اسود وكان له عبد آخر اسود
فانه لا يعتق عليه ذلك العبد ومعلوم ان التنبيه على العلة لا تزيد على التصريح بها لما

لما لفاخلتنا ان الشارح جعل شيئا علة لحكم فانه يلزم من تكرر ذلك العلة تكرر ذلك
الحكم باجماع القايسين وخاصة ان التكرار لا يكون مستفادا من اللفظ بل يكون مستفادا
من الامر بالقياس قال العلامة الرازي في محصوله وهذا هو الحق وعند هذا يظهر انه لا تحالف
بين هذا المذهب وبين انه لا يفيد التكرار لان من قال بالتكرار عنى به انه يفيد قياسا
ومن نفى التكرار عنى به ان اللفظ لا يفيده فلا منافاة بين المذهبين قوله وتكرار القرائ
جواب عما استدل به القايل بالتكرار بتكرار القرائ وتقديره انا لا نسلم ان تكرار
الفرائ في الصلوة ثابت بصيغة الامر بل ثبوته اما بالاثار المستفيضة المنقولة عن
الصحابة المروية عن النبي صلعم او بدلالة النص على ان الركعة الثانية مثل الاولى في ثبوت الجهر
وعدم استحباط في السر وقدرا من حيث طول القرائ وقصرها ووصفا من حيث الاخفاء
والجهر فيها كما في الشفع الثاني لا فضلا فيها مستحباط في السر ووصفا وقدرا فضلا على الاول
ولانه هكذا ذكروه وفيه اشكال لان الثابت بدلالة النص ثبت بعض النص فيه
حتى يسوى في الفهم المجتهد وغيره ممن كان من اهل اللسان ولا يخفى ان استفادة
وجوب القرائ في الركعة الثانية ليست من هذا القبيل بدل عليه انه لو قال الشارع
فاقرؤا في ركعة لم يفهم منه الا وجوب القرائة في ركعة واحدة فقط على ان النص
المقتضي لوجوب القرائ ليس فيه ما يدل على تعيين الركعة الاولى بكونها محلا لها بل
نقول ان القرائة في الثانية تثبت بدلالة النص على انها فيه دورانا حامدا قوله ولقائل
ان يقول لو كان ذلك بمقتضاه لما اقتصر وجوبها في الشفع الاول بل ينبغي ان يجب في جميع
ركعاتها وليس الامر كذلك فعلم بان التكرار انما هو بالاثار او بالدلالة ولقائل ان يقول
لانم انحصار وجوب القرائة في الشفع الاول بل القرائ واجبة في الركعات كلها كما هو مذهب
ابي حنيفة ولهذا قالا لا يصلي الاتي لان ثلاثة في الاخريين الا انها جعلا القرائ في الاوليين
قرضا في الاوليين بالحديث قوله ولان سوال الاقرع قد دلالة على عدم علمه ليس بدليل
على عدم ثبوته بل دلالة على عدم ثبوته او فحواه لو كان الامر موجبا للتكرار قطعا لما اشتبه
عليه وهو من ارباب اللسان واصحاب البيان ولما لم يصح الاستدلال على انه ليس في الحديث
ما يدل على ان سبب اشتباهه ذلك عليه هو ان الامر للتكرار وهو ان يكون سبب الاشتباه عليه
خفاءه وجد بعض العبادات متكررا بتكرر اسبابها كالصلوة والصوم وبعضها غير متكرر

كالايمان فاشتبه عليه ان سببه ما لا يتكرر وهو البيت وما يتكرر وهو الوقت فبين النبي عم
قال الى صيغة الامر الخ بقوله بل حجة ان السبب هو البيت والوقت شرط لقائله على ان التكرار
لو ثبت بالامر والاضافة النبي عم لا صيغة الامر لا الى قوله لو قلت لكل عام لوجب وقاضافة التكرار
الله وانما ذلك على ان الامر والاستفهم التكرار قوله واعلم ان العدد ما الاحوجاب عما استدل به النافي
ان افراد العدد على سبيل التفسير يدل على اصالة التكرار ونحن انما لا نسلم ان اقتران العدد
به تفسير له بل هو تغيير موجب كما قوان الشرط والاستثناء فانهما يغيران التغيير وموجبه
الحال حيث يبين ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى وقال سمس الائمة سندا لا علة ولهذا قالوا اذا
قرن بالصيغة ذكر العدد في الابتداء يكون الوقوع بلفظ العدد لا باصل الصيغة حتى لو قال
لامرأته طلقتك ثلثا او قال واحدة قاتت قبل ذكر العدد ولم يقع فحينئذ فهذا يبين ان
عمل هذا البيان في التغيير لا في التفسير لان للتغيير يكون متقررا لحكم المتغير لا مفيدا لغته ومن بعد التسليم
مستقل لان الواحد هو جعله فكيف يكون اقترانه به تغييرا يكون تقريرا قوله وكذا سائر اسماء
الاجناس ان على هذا الاصل يخرج باقي اسماء الاجناس لفا كانت للفرد حقيقة ان لم يكن
صيغة صيغة تثنية ولا جمع سواء كان معرفا او منكرا كالفاظ طلق لا اشرب ماء او الماء او
او لا كل طعاما او الطعام فجعل على الفرد في الجنس على لفظ كل الجنس حتى لو نوى ذلك
لا يحنث اصلا ولا يحمل ما بينهما من لو نوى قدرا من الاقدار بان نوى ثوبا او ثوبين او قفيزا
او قفيزين لا يعمل بنيته لخلو المنوى عن صفة الفردية صدقه وحكما وكذا اذا كانت للفرد حكما
كانت حقيقة بلام الجنس او اضيفت الى الجنس فانه يخرج مجازا عن اسم الجنس الفرد على
ما بيناه تبيين تحقيقه اذا حلف انه لا يتسرى بهذا ثم تزوج النساء او لا اشترى العبيد او الثياب
او لا كلم بني آدم فانه يعم على الفرد على اصالة الجمع ولا يحمل ما بينهما لما ذكرنا ولا يرد عليه
الخلع وهي خالعة على ما في يدي من الدراهم ولم يكن في يدها شيء يجب ثلثة دراهم وان كان
الجمع معرفا باللام ولاسيما الجمع بالالف والتاء والشهور والسنين حيث يقع على العشرة من كل واحد
عندهم وعلى الجمعة وشهور السنة وسني العمر على قولهما لانا انما نحمل على الفرد بقرينة اذا كان الاقرب
للجنس نحو اللام للجنس في هذه المسايل ممنوع بل اللام فيها محمولة على العهد وهو السابق في
الاعتبار على ما بيناه تبيين بيانه لو سئل عم انا في منزله الخلع فقال ما في يدي لفظ عام يتناول
الدراهم وغيرها فكان قوله من الدراهم بيانا للعام السابق فصار معهودا فحمل عليه اقل مراتب العهد

وهو الثالث سمعت عن استاذنا العلامة شمس الملة والدين القلاوي قدس الله روحه وهو عن بعض
هذا الفقيه لو حي الله روحه لطبقنا وهو ان البضع محل له خطر فجعل له ان يتولى ما يعابل خطيرا
ايضا والخطر للمال الا بالكف فاخذنا اقل الكف وهو الثلث لتيقنها وعدم انضباط الزايد عليها
كخلاف الدرهم الواحد فانه مما لا خطر له عادة فضاد الثلث حرا لها بهذا الوجه ولنا في مسئلة الحلف ان تم
الجمعة وشهور السنة وسنوا لعمر معهودة عند الناس فيها حملا اللام على العهد وابوم قد جعل الاسم
معهودا في العشرة لان افعى جامع تميز بلفظ الجمع عشرة مذا وان قوله لهم يجمع المضاف من فصيل القود وجعلها
منقوض بمسئلتين ذكرهما محمد رح في الزيادات احديهما ان من حلف لا يكلم اهذه القوم فكلم لفوة فلان فانه لا يحنث
ما لم يكلم جميعهم وثانيهما ان من حلف لا يكلم عبيد فلان هذه الا يرأيت دوابه فلان هذه
فانه لا يحنث ما لم يكلم ولم يركب ثلثيهم وان كان له غلمان ودواب كثيرة ومنشأ الخلل عن الاول
تحديث العهد وعن الثاني بالاضافة عدم عند الاثنان فبقي رجحان الجمع المنكر وقد انهض بهذا الوجه
بعد رجحان الفعل واهمال الفرع والاصول وعدم وجدانهم ما ينفي العلل عن المنقول
والمعقول قوله وعلى هذا كل اسم فاعل دل على المصدر نحو الفاعل العدد نحو ثلثة نفر والسارق
فاقطعوا او قيد بذلك لصيرورته اسما عن اسم فاعل جعل علما كالحارث والقاسم ولم يجعل للمصدر الثابت
بلفظ السارق العدد والجواز ان يدله بانه السرقة الا الايمان لانه لما لم يكن العدد وصفا لم يكن الاخ
كما ان ولد لها كل السرقات اولسرقة الواحدة والاول عندي اولان كل السرقات التي توجد
منه لا تعلم الا بآخر العمر فيؤدي الى ان لا تقطع وان سرق الف حرة الا عند اللون وذلك مما انعقد
الاجماع على خلافه فتعين الثاني والسرقة الوالسرقة لا يقطع الا يد واحدة فصار الواجب باكل ايهما قطع يده
والصفة بسرقة وقطع في كل سارق وسارقة ثم هذه اليد الواحدة اما ان تكون اليمنى او اليسرى
او اعم منهما وقد تعين اليمنى بالاجماع حتى لا يجوز قطع غير اليمنى في الكرة الاولى بل خلاف في ذلك بالسنة
هو لا وفعلا وقرانا ان مسعودا قطعوا ايمانهما لقراءة يبسر بعضهما فصار الحكم واحدا والحادثة
واحدة وفيه كلام للطاعن على القيد انما قال تكون اليسرى او الاعسر حرك يده بهذا لانه تدل على قطع
يسرى السارق في الكرة الثانية بكون مرة اولا يدل عليه فهو لعدم الدلالة والذي جنح بتكرار الجلد
بتكرار الزنا من شخص واحد هو ان المصدر وهو الزنا لا يدل على العدد كما لا يدل على العدد
كما لا يدل السرقة عليه فلكي السرقة كذلك لانه قد ثبت في قواعد الشرع ان بناء الحكم على المشتق
دليل على ان ماخذ الاسم علة لذلك الحكم فالزنا علة لوجوب الجلد حكم فيتكرر بتكرر الزنا لان محل استيفاء به

وهو البدن في الكرة الثانية والثالثة قام مقام اليد اليسرى فانها وان حلت محل اليد اليسرى
اليسرى فهو لكن حكمها قطع اليمنى لما بينا ان المراد بالبدل الامان فلم ينكر ذلك عند تكرر
السرقة لانتفاء محل وهو اليمنى واعلم ان هذا الذي كسطامن عند مستنبع فيحتاج الى تأويل وبيان
ذلك ان الضمير المستكن في قوله لم يحمل العدد ان جعل راجعا الى قوله كل اسم فاعل كما هو
مقتضى الكلام لم يسلم له المقصود وهو نفي القطع في المرة الثالثة لقد ذكر من استفادة من
عدم دلالة المصدر على العدد من عدم دلالة اسم الفاعل وان جعل راجعا الى المصدر يمنع
الخبر بدون صير المبتدأ وذلك لا يجوز نا وبيانه ان كل مصدر دل عليه اسم الفاعل نحو الضرب الضارب
كالمصدر الذي دل عليه الامر او يكون معناه لم يحمل مصدر العدد وهو قطع التركيب من غير
فصل قوله ثم الامر المطلق عن الوقت اختلفوا في الامر المطلق عن الوقت وهو الذي
لم يعلق اداء المامور به بوقت محدد على ما هو ينبغي الاداء بنفوذه كالامر بالزكوة والعشر
وصدقة الفطر والكفارات وقضاء رمضان انه على البدل على وجوب الاداء على الفور
ام لا فذهب علماؤنا واكثر اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى انه لا يدل على الفور بل هو موضوع
للقدر المشترك بين الفور والتراخي من غير ان يكون في اللفظ اشعار بخصوص كونه فورا
او تراخيا وهو اختيار الشافعي لما علما نقلا عنه الامام الغزالي في مستصفاه والبيضاوي ابن الحاجب
في مختصريهما ليس وذهب اكثر من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي والمعتزلة ومالك
وجوب الامر المتكرار الى انه يدل على الفور اجمع من قال بالفور ومعناه وجوب الاداء
في اول اوقات الامكان بحيث يلحقه الذم بالتاخير عنه بان السيد اذا قال لعبده اسقني
واخر العبد عدة عاصيا فلو لم يكن للفور لما كان كذلك وتبقعه بوما منكر ان لا يتجه لقائل ان يذكر
ذم ابليس لعنه الله على ترك السجود في الحال وان كان الامر مطلقا فلو لم يكن للفور لما توجه الذم
اليه والجواب عن الاول ان ذلك ليس لنفس الامر بل للقرينة الحالية وهو العطش وعن الثاني
بانا لا نسلم ان الفورية مستفادة من مطلق الامر بل من موجبه فاذا سوغه ونحن فيه من موجبه
فتعوله ساجدين فانه دل على وجوب السجدة عقيب التسوية وتفخ الروح كما هو مقتضى فور
الفاء واجيب للمحتج بانه صح ان يقال افعل الساعة او بعد ساعة او بعد يوم فلو كان
الامر المطلق للفور لكان الثاني والثالث بنا قضاء والاول تكرارا وليس فليس ولقائل ان يقول
لم قلت انا بلزم ما ذكرت ان لو لم يدل الاول بقال الفور وانما يدل بقال التعبير كما قلتم في الامر

عند نفسه بالعدد وهو ممنوع وايضا لهم ان يقولوا انا نقول بالتوراخ الم يقترن به شئ من القيود
لا مطلقا فلا يكون عند التقييد مستند النسخ وهي يلزم التناقض ويكن التنصيص عن بيان التقدير
على اطلاقه كما كان قبل التقييد بالساعة فليس بيان التقدير الا تاكيد السابق بالاداء والقضاء
الاجماع على ان افعل مطلق وافعل الساعة مقيد مما يكذبه قوله وعند الا ينقلب الى الايجاب
لو كان الامر المطلق للتراخي لكان الاول تناقضا والاخبار ان تكرارا لا لتقييده بزمان
مخصوص بتوقف صحة الامتثال عليه بل تقول للمكلف ان ما ذي بالمامور به في اي زمان شاء
بشرط ان لا يفوته في عمره من غير ان يجتمع دم بالنا خير والتقديم قوله والخلاف في الحج
ابتدائي لقيام ما ذهب اليه الكرخي وجماعة من مشايخنا ان هذا الخلاف بنائي على ان
الامر المطلق يوجب الاداء على الفور عندنا من غير خلاف فالخلاف بينهما والصحيح ان هذا
ليس بناء عليه لما ذكرنا ان مذهب اصحابنا انه لا يوجب الاداء على الفور بل الخلاف
في الحج ابتدائي فحمد جعله واجبا موسعا مستندا بان الحج فرض العمر اتفاقا فاجزانه لا يؤدي الا
في وقت خاص فاخذ شبها بالمقيد فلم يلزم اغذ قسما منه تسامحا وهذا الوقت متكرر في عمره
فصار كصوم القضاء في انه موقت بالعمر ويتادى في اوقات مخصوصة ومن النهر وفي
اللباب فلا يتعين عليه اشهر الحج من السنة الاول الا بتعيينه في ضمن الاداء كصوم القضاء ويصح
ذلك صحة لقائه في السنة الثانية والثالثة وبقاء مشروعية النفل له فلو كان العام الاول
متعينا للاداء لكان الماتي بعده قضاء في براالعباد اذا فاتت عن اوقاتها ولم
يبح النفل مشروعا لفوت الوقت لا بسم فيه الاحج واحد كما في شهر رمضان وابو يوسف فرق بين
القضاء وبينه فجعل الحج واجبا مضيقا دون القضاء وذلك لان اشهر الحج من السنة الاولى بعد
الامكان متعينة للاداء فلا يباح له الناخير عنها لفوت الظهر والنافلة وذلك لان
الخطاب بالاداء لحقه في هذا الوقت اتفاقا وهو وقت لا مزاحم له لفقد المزاحم اذ لا يكون بادرك
العام الثاني وهو مشكوك فيه لفقد لا يدري انه هل يبقى الى السنة الثانية ليكون اشهر الحج من
جملة عمره ام لا والموهوم لا يعارض المتحقق للمعلوم فاذا انتفى المزاحم يتعين اشهر الحج من
العام الاول مستحقة للاداء فيها فلا يسعه الناخير عنها وهذا الخلاف في القضاء لان الناخير
من اليوم الاول لا يلزم تفويتا للقضاء لتمكنه في اليوم الثاني فان قلت هي الليل يزول تمكنه ثم
لا يدري ابدرك اليوم الثاني ام لا قلت للموت في ليلة ولحق قبل ظهور علامته يكون نجاوة

وهو نادر فبني الحكم على الظاهر لا على النادر واذا كان كذلك استوت الايام كلها فكانه ادرك
كلها فجز بعضها ولم يعين اولها واما لو مات في سنة واحدة ليس بنادر فلا يكون مدركا لكلها فتعين
اولها والجواب عن مشروعية النفل انا اعتبرنا التعين احتياطا كما بنون فظهر ذلك في حق
الماثم لا في عدم شرعية النفل على ان شرعية النفل فيه لا تنافي تضيق وجوب الاداء فيه كما في
وقت الظهر فانه معين للاداء مع ان النفل مشروع فيه وعن كون الماثم اثما وعن العام الثاني
لا يتم جبا الى العام الثاني عند محمد للزامه وارتفع النكر فظهر ان الاول لم يكن معينا وعام
مقام الاول في التعين قوله والمقيد بكونه الواجب ان ما تعلق لها في بوقت محدود بحيث
لو فات ذلك الوقت لفاتة الاداء بلته الواجب لان الوقت اما موسع او مضيق او مشكوك التوسع
والتضيق والموسع يسمى ظرفا والمضيق معيارا والمشكوك منشطة فقوله نوع جعل الوقت
ظرفا للاولى اشارة الى النوع الاول وهو الموسع وسوظرفي للاولى وهو الصلوة لان المراد
بالظرف ما ينفصل عن الفائها لفا الكتاب على القدر المفروض وبالمعيار ما لا ينفصل عن ذلك ومعنى
كذلك فيكون ظرفا لا معيارا وشرطا للاداء لانه بنون الاداء بالفوته فان قلت قد استثنا و
الشرطية من الظرفية لان الظرف محال والمحال شروطه فاسدة في قوله شرطا للاداء قلت
لام اله يلزم من كون الشئ للمعين ظرفا ان كونه شرطا للوجوب كالوعا ظرف للماء وليس بشرط لانه يوجد
بدون هذا الظرف غاية الامر انه قد يكون كذلك وتسميتها بالنسبة الى الموقت ليس كذلك جواز الايمان
بالصلوة في وقت الفجر فان قلت ملت للموقت ليس نفس الصلوة بل الصلوة في وقتها وهذا يفوت
بفوات الوقت قلت المراد بالموقت هنا نفس الصلوة وسببا للوجوب اي النفس الوجوب
لانه يفسد تعجيلها قبل الوقت وهذا علامة كونه سببا لا يعجيل العين قبل انعقاد سببه لا يجوز
وبعده يجوز كتعجيل الزكوة فانه يجوز بعد انعقاد النصاب لانها ولانه يختلف صفة الواجب
باختلاف صفة الوقت فيثبت الوجوب كاملا عند كمال الوقت وناقصا عند نقصانه وهذا
علامة السببية ايضا لان الحكم تتبع السبب فسنت على حسب ثبوته كما ان البيع فانه لما كان
سببا للملك تغير الملك بتغير من صوح للملك الثابت به وهي فسد فسد في لزم البيع وصل قطع
المنزاه ويثبت الشفعة في الاول دم الثاني واعترض الفاضل السرقندي على الوجه الاول
وان المشروط ايضا يفسد بتقدمه على الشرط فلا يلزم منه السببية ولا على الثاني فان كان الاداء
والقضاء قد يتبع الظرف كما في صوم يوم الفروله يلزم من هذا السببية ولجاب صاحب التحقيق عن الوجه

للمس ما الغير ما ان الوكالة ورد
اصل ان ما ما سرب لبيع

اما عن الاول فبان ذلك اذا لم يوجد قرينة ترجح احد الجانبين وقد وجد ههنا ما يدل على ان
النسا ولعدم السبب وهو الدليل الثاني وهو لفظ الاداء بتغيير الوقت لان المشروط لا يخلف بالمخالفة
صفة الشرط واما عن الثاني فبان الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف السبب فيجعل عليه ما لم يعلم
دليل يصرفه عنه قلنا في الجواب اما في الاول فلانا لا نسلم ان الدليل الثاني يصلح قرينة
للترجيح وقوله المشروط لا يخلف باختلاف صفة الشرط ممنوع والا لم يختلف بالشدة والضعف
عند شدة فعل الشرط وعدمها سلمنا ذلك لكنه يؤدي الى ان لا يكون هذا دليلا مستقلا
وهو ان كل واحد منهما دليل مستقل على ما يدعيه ظاهر البيان وقد صرح بوفي شرح ان هذا
دليل آخر على السببية واما الثالث فوطء من كتاب عنه بعجز او نحو وهو ان تاك لا صحة للصلوة قبل
الوقت اجماعا ولك للاجماع لفقد شرطها او لفقد بعضها على سببه لا لمانع لان المفروض صلوة
يستجمع جميع شرايطها واركانها غير الوقت لا سبيل الى الاول لان الوقت ليس بشرط لصحة الصلوة
اجماعا بدليل صحة الصلوة بعد الوقت فتعين الاخير ان يثبت الاداء بعده لكونه شرطا للاداء
لكن فوت الاداء لا يستلزم فوت الصحة قلنا فثبت ان ذلك لفقد بعضها على سببها فثبت
السببية والجواب عن الثالث ان الكلام والنقصان قد يكون باعسار الظرفية لكن انا
نجد ذلك ان لو كان ما فرضناه مسببا مطلقا او الوقت ظرفا له كي يكون اختلافه مفسدا له
وليس الامر كذلك بل جعلنا الوقت سببا لنفي الوجوب الذي هو وصف لوجود
ذمة العبد شغلا وهو شغل ذمته مدركي بالفعل مسئول عن المؤدى وهو الموجب الخارجي
للدركي بالحس للطالبين نظرا ان اختلافه باختلاف في الوقت لكونه سببا له هذا الكلام وفيه
المسلك قد تقدم ونقدر به قوله والاصل في هذا النوع انه اذا ان ما جعل الوقت ظرفا للاداء
وشرطا للاداء لا بد وان يجعل بعض الوقت سببا له لو جعل كله سببا تلزم قصد المعذورين
لانه لو روعي جانب الظرفية يلزم اهمال السببية لحصول العدم للسبب كله ولو روعي جانب
السببية لزم ابطال الظرفية والشرطية المنصوص عليها بقوله فوات الصلوة كانت على الموسر
فكما بوقوعها فعلم انه يجب ان يجعل بعض الوقت سببا ولما لم يكن بعد الكل جزء معين
لذلك كالنصف والثلث والربع ونحوه لعدم الترجيح وجب الاقتصار على الاولى والجزء
الاول اولى ان يجعل سببا لسلامته عن المزاحم للعدو ثم لا يصلح ان يكون معارضا
للموجب لبقاء الاداء بعده ولو لم يكن سببا لما صح الاداء وفيه بقاء السببية والظرفية وما صار

الجزء الاول سببا افاد الوجوب وافاد وجوب الكل بعده وهو معنى قولنا ان الصلوة تجب
باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعي والجبائيين من المعتزلة خلافا لما
يقوله شرذمة من الشافعية ان الوجوب يتعلق باول الوقت وفي الاخر قضاء والعراقيون
من اصحابنا ان الصلوة تجب باخر الوقت وفي الاول موقوف او نفل يسقط به الفرض لكن الكلام
بيننا وبين الشافعي والمعتزلة يرجع الى امرين صحة الصلوة في اول الوقت عندهم لكون الامر
متوجها اليه الخطاب فيه على سبيل التوسعة والتخيير كان الشارع قال له اوقع الصلوة في هذا الوقت
اما في اوله او في وسطه او في آخره كيف شئت وعندنا لم تصح الصلوة فيه لانعقادها سببا للوجوب
الخطاب لفوات الخطاب انما يتوجه عندهم في آخر الوقت لانه اوله واطهر اعلمه بانه لو كان الخطاب بوجوبها
الا في اول الوقت لكان مطالبا بالاداء فيه وليس الامر كذلك بدليل ان الشرع جعل له ولاية
التاخير الى آخر الوقت وجواز التاخير ينافي المطالبة وهذا مشكل لان هذا الدليل يقتضي ان لا يجب
اليه المطالبة على سبيل الفور والنفي لفوات المنافات انا نحقق بين هذه المطالبة وجواز التاخير
ولا يلزم من توجه الخطاب اليه وثبوت المطالبة على سبيل التوسع والتخيير فوات المنافاة
بينهما كما في الامر المطلق والاستدلال ايضا بعدم لحوق الاثم على من مات قبل آخر الوقت
لا يصح لان لحوق الاثم مبني على الوجوب للفعل لانه هو الذي باثم المكلف بتركه لا المطلق
الوجوب ولم يوجد ولهذا باثم لو ظن انه لا يعيش الى آخر الوقت ولقوله فان
اتصل الاداء به تقرر الامر ان اتصل الاداء بالجزء الاول بان وقع اول الشروع
بعد الجزء الذي لا يتجزى من اول الوقت لاحاطته الفاضل السرخسي ان المراد به ان يقع
اول الشروع فيه لوجوب تقدم السبب على المسبب تقررت السببية الثابتة له لعدم
الضرورة الى الانتقال واذا انقضى الجزء الاول فلم يؤد انتقلت السببية الى الجزء الثاني الى الثالث
وهم وان لانه لو لم ينتقل السببية فاما ان يضم اليه الاجزاء المتقدمة على الاداء ام
لا فان لم يضم اليه يلزم عدم وجوب الصلوة على الطاهرة من الحيض والنفاس
والمغمى من الجنون والكافر اذا اسلم بعد انقضاء الجزء الاول والاربع على من
سافر والركعتان على من اقام بعده وهو خلاف الاجماع وان ضمت اليه يلزم
التخلف من القليل وهو الجزء المتصل بالاداء الى الكثير بلا دليل وقال الفاضل السرخسي قدس
وفيه بحث لانا نعلم يقينا ان الفعل يجب باول الوقت على التخيير سواء كان الاداء متصلا به

او بغيره او لم يتصل بشئ اصلا وايضا لو كان السبب الجزء الذي يتصل به الاداء وينتقل
باستقباله فلم يتصل الاداء لا يكون سببا فيكون سببيته للاداء يستعقب الا الاداء والاداء
مقترن لا سببيته فيلزم الدور والحق ان الصلوة يجب على المكلف باول جزء من الوقت
ان كان له اهلية آو باول حدوث الاهلية لكن على سبيل التخيير وينضيق بضيق الوقت
فمن رام الحق فليطلب في هذا الكلام قلت لا نزاع ان الوجوب يحصل باول جزء من
الوقت ولكن النزاع في طرو سببية الوقت له واثبات السببية بهذا الطريق
لا ينافي حصول الوجوب في اول الوقت ولعل هذا السؤال انما نشأ من جهة فهم توقف
السببية على الاتصال كما يدل عليه سؤاله الثاني وهو خطاء بل الجزء الاول سبب الوجوب
سواء اتصل به الاداء او لم يتصل لكن التقرر انما يحصل بالاتصال ويظهر هذا من كلامهم
بما ذكرنا مما قبيل بذلك ايضا بطلان لزوم الدور او هو مبني على ان السببية مقتضية
الى الاداء وقد منعناه بل تقرر ما منتقرة الى الاداء والاداء مقترن الى السببية فيغاير الاقتضاء
فلا يلزم الدور **قوله** الا ان يتضيق الوقت عند زفر اعلم انه اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع
فيه الا فرض الوقت يطالب بالاداء اجماعا حتى لو فرغ عنه يأثم لكن السببية لا تنتقل
من ذلك الجزء عند زفر الى ما بعده من اجزاء الوقت لو لو انتقلت والواجب لا يسع فيه
لاداء الا تكليف ما لا يطاق وربما يجاب بانه انما يدون الى ذلك ان لو كان الخطاب عين ما
كلف به وهو الاداء اما اذا تحقق الوجوب في الذمة ليلزم القضاء فلا وعندنا تنتقل
الى اكثر جزء من اجزاء الوقت لكونه صالحا للانتقال ولقائل ان يقول يلزم على قول علمائنا
احد الامرين اما عدم وقوع الخطاب حال تضيق الوقت او توجهه مع انتفاء السبب لانه
بعد القول بانتقال السببية الى الجزء الاخير اما ان يكون الاداء مشتغلا عليه في الجزء السابق
عليه او لا فعلى الاول يلزم الثاني وعلى الثاني يلزم الاول وكلاهما محذور اجماعا فما هو جوابنا
يكون كذلك ويمكن ان كان جوابا عنه **قوله** فيتعين السببية فيه ان يتعين السببية في ذلك
الجزء ضرورة انه لم يبق بعد ذلك الجزء ما يحتمل نقل السببية اليه وفي هذا الكلام دخل من وجهين
احدهما ان القول بانتقال السببية من الكل الى الجزء كان لضرورة رعاية الظرفية وقد فاتت
بالنسبة الى الجزء الاخير معوا كم فلم بالانتقال وثانيهما ان قولكم يتعين الجزء الاخير للسببية
ويتقرر لها مع قولكم عند التوان ينتقل السببية الى كل الوقت مما يتدافعان ولا يتأتى

الانتقاض عن هذا الاشكال الا ان يقال كلامهم بان يقال يجوز ان يكون محل وجوبهم بالجزء الاخير
الذي لا يسع بعده الا قدر تكبيرة لا الجزء الذي لا جزء بعده اصلا وبهذا يسقط الدخل الاول
وكذا نقول في التعين انه يجوز ان يكون مرادهم به انه لا ينتقل السببية الى الجزء الذي بعده
من اجزاء الوقت لا الى ان لا ينتقل اصلا وبهذا يسقط الدخل الثاني فان قلت لا نسلم له
لا يبقى بعده ما يحتمل نقلها اليه قلت اما لا نسلم ان لو لم يكن معناه ما يحتمل نقلها اليه صح ما علله
الظرفية وهو ممنوع والقرينة عليه الاصل المهد سابقا **قوله** فيعتبر حاله الى شروع في جزء
ثمرة الخلاف الذي بيننا وبين زفر يعني انه يعتبر حال المكلف في هذه الاشياء عند ذلك الجزء
حتى لو اسلم الكافر او بلغ الصبي او افاق المجنون او طهرت الحائض عند ذلك الجزء الاخير
الذي يتعين للسببية يلزم الصلوة عندنا فاذا ارتد او جن او حاضت المرأة في ذلك
الوقت لا يلزمهم الصلوة وكذا ان كان مقيما في ذلك الجزء يجب عليه صلوة الاقامة
وان كان مسافرا في سائر الاجزاء وان سافر في ذلك الجزء يجب عليه صلوة السفر
وان كان مقيما في الاجزاء المتقدمة خلافا لزفر في جميع هذه المسائل فان عنده يعتبر حاله عند
الجزء الاول من الوقت المضيق **قوله** ويعتبر صفة ذلك الجزء ايضا ان كما انه يعتبر حال المكلف
فيه يعتبر صفة ذلك الجزء ايضا في الصحة والفساد فان كان ذلك الجزء صحيحا بان لم يوصف
بالكراهة والنسبة الى الشيطان كما في وقت الفجر وجب الفرض كاملا مضى لو طلعت
الشمس في اثناء الفجر فسد عندنا خلافا للشافعي لان حال السبب يستدعي كمال المسبب وما وجب
كاملا لا يتأدى ناقصا كالصوم المنذور المطلق لا يتأدى في ايام النحر وايام التشريق
وان كان ذلك الجزء ناقصا بان يكون مكروها كما لو غربت بعض الشمس في وقت الاحمرار وجب
ناقصا لما مر ان نقصان السبب مؤثر في نقصان المسبب فيتأدى بصفة النقصان
فلم يستدع العصر بغروب الشمس في خلاله لانه اداء كما وجب بنذر صوم يوم
النحر واداه فيه **قوله** ولا يلزم ما اذا ابتدأ العصر في اول الوقت اشارة الى سؤال يرد على
المقدمة الثانية بان ما وجب كاملا لا يتأدى بصفة النقصان وتوجيهه ان يقال
هذا منقوض بالفاء ابتداء العصر في اول وقته ثم مد تأثما الى ان غربت الشمس فانها لا تفسد
بهذا النقصان مع انه وجب كاملا لكمال سببه ويقرر جوابه ان الشرع جعل له من شغل
كل الوقت بالاداء وهو العزيمة لان العباد خلقوا للعبادة بالنص الا ان اسهم من تعلقنا بان
جعل ولاية

من هذا النبيل وانا لا فصده منه مجرد ما يصلح تواضعا له لمخالفته للعابدين على الله وموافقته العابدين كما علم من مواضع السجدة الآتية انها يناديا بالركوع في الصلوة

قوله ولا يلزم ايضا ما لو شرع فيه اثناء الاسوآل يرد على الجواب المذكور و تقريره انه لو شرع في النفل في وقت ناقص مثل طلوع الشمس مثلا ثم افسده فانه يجوز قضاؤه حال الغروب مع النقصان وان كان الغائب قربة مقصودة فاجاب بان ما قلنا كان في الواجب لان في النفل خلل باب النفل اوسع مجالا من باب الواجب الا يرى انه يجوز اداء النفل قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا موميا مع القدرة على النزول ولا يجوز ذلك في الواجبات والفرائض فهذا بر و النقض ولو سلم لزومه بعد الشروع لكن لزومه ضروري صون المؤدى عن البطلان كما يجيء ان شاء الله تعالى فيقدر بقدر الضرورة فلا يظهر ذلك في ثبوت اللازم على سبيل الكمال لا ترى ان في حالة الاداء ولا اداء في حالة القضاء لان ذلك مصير الى ما وراء ذلك لا يجوز

الفرض وهو

قوله ومن حكمه ان لا يتنفل صحة غيره اي ومن حكم هذا النوع انه لا يتنفل صحة صلوة لغير فاعل اي بؤدي وقعت منه لان الوقت ظرف للاداء فينفصل عن مشروع الوقت ظرف الاداء فينفصل عن مشروع الوقت وهو يؤدي باركان معلومة بمنافع هي حقه وبعد الوجوب يبقى المنافع حقا له ايضا فلا يتعذر عليه صرفها الى اداء صلوة لغير بمنزلة من دفع ثوبا الى الخياط ليخيطه في هذا اليوم بأجر فانه يستحق على الخياط اقامة العمل فلا يتعذر عليه خياطة ثوب آخر في ذلك اليوم لان منافعه يبقى حقا له بعد ما استحق عليه خياطة الثوب بالاجارة فان قلت لا يخ اما ان يكون كل واحد من كون الوقت ظرفا و من صيرورتها موداة بافعال معلومة بمنافع هي حقه دليلا بانفراده او يكون كلاهما دليلا واحدا فعلى الاول يرد عليه النقض بصوم رمضان فانه يتادى بافعال معلومة بمنافع هي حقه مع انه يقع شرعية صوم كفر وعلى الثاني يلزم ضم ما ليس بدليل وهو قوله وصيرورتها موداة الى آخره دليل تام للنقض وهو قوله لكونه ظرفا وجعلها دليلا واحدا وفيه من الفساد ما لا يخفى قلنا نختار الشق الثاني قوله يلزم ضم ما ليس بدليل الى دليل تام ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو كانت الظرفية مما يستلزم جواز صلوة لغير مطلقا ايا في جميع

صرف بعض الاوقات الى حوائج نفسه واذا اشتغل كل الوقت بالاداء فقد اداها مع العزيمة فجاز الاحتراز عن مثل هذه الجريمة ومن ابتداء الصلوة في الوقت الناقص مع الاقبال على العزيمة متعذر فجعل هذا النقصان عفوا لثبوته ضمنا لا قصدا كما قال محمد رح في النوادر ان من شرع في الخامسة بعد ما قعد قدر التشهد في صلوة العصر يستحب ان يضيف اليها ركعة اخرى ويكون الركعتان تطوعا وان كان التطوع بعد العصر لكن لما كان ثبوته بناء على الاولى للابتداء لم يكره فصار بمنزلة المؤدى في الوقت الصحيح قوله وكذا لا يلزم اشكال الاسوآل يرد على المقدمة الضمنية العامة بان ما وجب ناقصا و توجيهه ان يقال لك المقدمة منقوضة بما اذا اسلم الكافر وقت العصر او الشمس ثم لم يصل حتى احمرت الشمس في اليوم الثاني فانه لا يجوز قضاؤه فيه مع انه وجب ناقصا للنقصان سببه وتذكر الجواب انا لم نسلم عدم جواز القضاء في الوقت الناقص فان جواب المسئلة مذكور في السلف فيحتمل ان يكون جائزا سلمنا ذلك لكن المراد من قولنا ما وجب ناقصا ينادي ناقصا الواجب الذي لم يصر دينا في الذمة اما اذا صار دينا في الذمة فلا و المنع فيه ان النقصان في الاداء انما يحتمل بسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت لا يحتمل النقصان لانه لا جابر له في الثاني قوله الا يرى الخ توضيح لجواز ان يكون حكم القضاء مخالفا لحكم الاداء قال محمد في الجامع ان من نذر ان يعتكف شهر رمضان فانه يجوز منه اداء الاعتكاف فيه مع ان الصوم شرط لصحة الاعتكاف الواجب عندنا و لو صام و لم يعتكف حتى صار ذلك دينا في ذمته لا يجوز قضاؤه في الرمضان الثاني فعلم ان حكم القضاء مخالف لحكم الاداء قوله ولا يلزم ما لو تلا آية السجدة عند الطلوع وهو وقت ناقص ثم سجد عند الزوال او اذا غابت الشمس فانه يجوز وان انفصل عن سببه وصار دينا في الذمة مع ان هذا الاداء ناقص واجاب عنه بتخصيص المدعى بانا لا ندعي عود الواجب الى الكمال بعد الانفصال عن السبب الناقص مطلقا حتى يلزم ما ذكرتم بل نحن انما نوجب قربة "مقصودة" كالصلوة اما فيما لا يجب قربة مقصودة فلا و سجدة التلاوة

الناقص وهو

ايجاد الوقت وذلك ممنوع غاية الامر انه يستلزم الجواز في الجزء الفاضل من الوقت والمدعى
الجواز مطلقا فلابد من ضم ذلك اليه حتى يتم الدليل على المدعى **قوله** وان لا يتعين بتعيينه
قولا اى من حكم هذا النوع ايضا ان التعيين لا يثبت بقوله حتى لو قال عينت هذا
الجزء ولم يشتغل بالاداء فيه لا يتعين وله ان يؤدي في غيره ذلك الجزء لان التعيين
انما يثبت ضرورة انقطاع فيار لقتل السببية عن جزء الجزء وذلك الانقطاع لا يثبت
الا ان يشتغل بالاداء ولان تعيين السبب ضرب تصرف فيه من حيث ان
الشارع لم يجعل المتعين سببا بل جزءه فصار بثبوت ولاية التعيين فصدا مفضيا
الى الشركة في وضع المشروعات وانه لا يجوز ونظيره المكفر فانه لما خير بين الاطعام
والكسوة والتحرير فلو قال عينت الاطعام للكفارة لا يتعين ما لم يباشر التكفير
به **قوله** وان تعيين النية شرط اى من حكمه ايضا اشتراط نية فرض الوقت فيه
لان منافيه لا يثبت على حدته من اصله لصلوة لفرض يكون المشروع فيه متعددا
فلا يصاب باطلاق النية كما لمجتمع في المكان لا يصاب بالاطلاق ما لم يتم واحد منهم
بانيه الخاص ولما لزمه التعيين شرعا لا يسقط ذلك بضيق الوقت على ما مر لا يسقط
فيه الا الفرض لان ذلك بضيق الوقت على ما مر لما وجب بواسطة سعة الوقت شرعا
فلا يسقط بتقصير من العبد في تاخير الاداء وعلى هذا ذكره شمس الائمة قلت الا ان
القول بسقوط العبد بالياء حرج لا حتى يسع فيه فرض الوقت مع ان له ولاية ذلك
شرعا مشكل اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة ولا يخفى ان عدم
سقوط التعين عند ضيق الوقت لا يحتاج الى هذا التكلف لان المعنى الموجب للتعيين
عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق فلا يسقط التعين **قوله** واما
النوع الثاني النوع الثاني من انواع المقيد بالوقت ما جعل الوقت سببا لوجوبه لان الصوم
يضاف اليه يقال صوم رمضان والاضافة اية السببية قال فالسبب اما الشهر
كله او جزء منه فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم في الشهر والغاء المعيارية وعلى
الثاني لا تكون الاضافة الى الشهر دليل السببية لان ما هو مضاف اليه ليس بسبب وما هو سبب
ليس بمضاف اليه والاضافة الى الجزء غير مسموعة فلا يستقيم قوله فجعل سببا لاضافته اليه قلت
السبب الشهر كله كما اختاره الشمس ولكن نقل منه الى جزء منه رعاية للمعيارية كما قلنا بمثله

ومرفه لا رمضان اخف من صرفه الى النفل لانه العزيمة واعلم ان قول المصنف او قضاء دينه
او قضاء دين تعميم بعد التعميم وكرر ذلك رعاية لصنعة الاشتقاق والتجنيس الخ خلاف المريض
في الصحيح اشاره الى الفرق بين المسافر والمريض على قول ابي حنيفة ومحمد لان النهار افتقوا فيما لو
المريض لفاصام بنية فرض لقراو نفل في رمضان هل يقع صومه عن رمضان او عما نواه فذهب
قوم الى التفصيل فقالوا المريض عاجز بين ما لا يضره الصوم كالامراض الدموية
وفساد الهضم هل يفسده فلا رخصة فيه وما يضره كالحميات المطبقة ووجع الراس والعين
ففيها الرخصة اما المجز عن الصوم او خوف الازدياد في صوم حتى الازدياد ولو صام
فهو كالمسافر وفي صورة المجز فظاهر الصحيح وقال الفقيه ابو الليث انه يقع عما نواه مطلقا وفي رواية الكرخي
عن ابي حنيفة وقال بعضهم انه يقع عن صوم رمضان مطلقا وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة
والفرق على هذه الرواية ان الرخصة في حق المريض لعجزه عن الصوم فالعجز شرط الرخصة فاذا
صام فقد فات الشرط فلم يأت بالصحيح بخلاف المسافر فانه يستوجب الرخصة لعجز تقديريا
لاحقيقيا عسار صام سبب الجهد وهو الزمام العجز فانه منفي اليه غالبا والغالب في الشرع
كالمحقق كما يشهد به الاحكام فاذا صام للمسافر لا يظهر بتقدير ته على الصوم فوات شرط الرخصة
فلا يبطل ترخصه بالنسبة الى ما وجب الذمة وفيه نظر اذ للمجز المرخص حد في الشرع يعلق
به الرخصة وعوان يزداد مرضه بالصوم او يبطئ عليه ويضعف فما زال يتحمل زيادة
المرض والمشقة بصوم لا يبطل رخصته لبقاء المرض فيكون له حكم المسافر قوله قال
زفر اختلف العلماء في ان صوم رمضان هل يقع بدون النية ام لا فقال علماؤنا والشافعي
لا يقع وقال زفر يقع مستدلا بانه لا تعين للفرض شرعا في هذا الوقت صار ما بتصور فيه
من الامساك مستحقا الصرف اليه فلا يتوقف صحته على عزمه بل على الاتيان به ولنا
من للمنفي لكن اشاجد خيا طا لبخيط له ثوبا بعينه بيده فخاطه على قصد الاعانة يكون
من الوجه المنفي وهو الاجارة لانه لا يتصور فيه الا خياطة واحدة فاذا صارت واجبة
بالاجارة لم تبق غير ما فيه ومن وجب كل النصاب من الفقير فانه يسقط عنه الزكوة بغير
النية لكنا نقول المنفي عليه هو الامساك بوصف كونه عبادة اجماعا ولا تعين للعبادة
الا بالعزيمة ليكون صارفا لما منافيه التي هي حقه لا ما هو منفي عليه فلا صحة للصوم الا بها
كالصوم وسائر الخياطة لانه ليس للخياط منها عبادة بل الخياطة مالحة من والثواب بعلمه فوائد لا يتوقف

على العزيمة وخلاف عبده كل النصاب من الفقير لانه لما كان للبقاء بها وجه اسقط قوله
وبنيت مجاراة لقوله تصدقت وعوض النية قوله واستدل الشافعي بقوله قال علماؤنا
رحمهم الله يشترط في رمضان تعيين اصل الصوم لا وصفه حتى لو اطلق النية او نوى النفل
او واجبا آخر يقع عن رمضان وقال الشافعي لو كما يشترط تعيين اصل الصوم يشترط تعيين
وصفه ايضا مستدلا بان معنى العبادة كما هو معتبر في الاصل معتبر في الوصف بجامع ان كل
واحد منهما مامور به فكما شرطت عزيمة في اصل الصوم ليحقق معنى العبادة يتبع ان يشترط
في وصفه ايضا والا لكان مجبورا لا مختارا للعبادة ولنا ورود الامر بالاخلاص والتميز
وهذا الاستدلال فاسد لانا نقول سلمنا ان تعيين صوم رمضان لابد له منه ولكن هذا
التعيين مما يحصل بنية مطلق الصوم فلا حاجة الى تعيين الوصف تقريبا بانه لما
احد المشروع من الصوم في هذا الوقت انصب مطلق الاسم لما بينا فيكون الملابة تعيينا
بخلاف اصل الامساك فانه متنوع بين العبادة والعادة وما هو متنوع لا يحصل الا بقصد
فلا بد من التميز وذلك بالعزيمة قال قلت اذا نوى النفل او واجبا آخر يكون متوضعا عن فرض
الوقت والاعراض مع الاقبال مما سامحان قوله قلت لانم ان هذا اعراض
وانما يكون اعراضا ان لو كان الخطاب في الوصف مساويا للاصل وهو ممنوع كيف
وان المنوحد في المكان يحصل مع الخطاء في الوصف بان قال للدوري للمتصدق الدار بالف
حتى كمل عليه اجابة وتقول للعالم بشرع هذا الوقت غير الفرض لغو ذكر الوصف فبقي
اطلاق لفظ الصوم وهو مساو للاطلاق في التعين والاقبال للاعراض قوله وهذا بنا قول
موجب العلة الاول وهو صحة العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل بعلته مع بقاء الخلاف
كما سنعرفه ان شاء الله وما نحن فيه كذلك لان النافع الزمنا بتعليله اشتراط نية التعيين
وبحن التزمنا موجب علته حيث شرطنا ذلك لكن لما جعلنا الاطلاق لتعيين الخلاف
حاله فيكون من ذلك القبيل قوله وبنساد الماضي لعدم العزيمة قال علماؤنا وصوم
رمضان انما يتجزء بنيته هل انتصاف النهار جلبا لجالب الناقع قوله وبنساد الماضي عطف
على قوله بتعين الاصل الخ يستدل الشافع بان العزيمة لما وجبت لصوم رمضان وجب
من اوله الخ اول الجزء قرينة كما بيره واصحاب الصوم النهار باعسار نا فاذا فات العزيمة
فسد لفقدان شرطه فقد الباقي انما لانه لا يتجزء حكما وفسادا ورجح المفسد

على الصحيح احتياطا في باب العبادات لانه اذا جمع همه الصحو همه النساء ويرجح جانب
النساء فيها احتياطا فلم يلحقه لاحق ان دليل الشارع تم بدون العوض للمزوج لان الكلام
وبه ينتفع ما بينا فعض لجوابه والله سبحانه اعلم اما هار الله عبد العارض ولا يعارض عليها فلا يصح
قوله لكن العزم عند الاداء اسان الى دليل علما وبه سره الى الاجماع منعقد على انه لا يشترط
اقران النية بما دا جميعه فانه لو اغمى عليه بعد الشروع في الصوم فتاوى صومه انفاقا فاذا معنى
قوله عند الاداء وكذا الاشتراط اقترانها بابتداء الشروع فيه فانه لو قدم النية بتاوى صومه وان
تخلل نومه عند الابتداء بالنوم اجماعا كذا وكذا للحج ووجوه الحج اذ لا وقت عليه اصلا الا الحج
عظيم وما جعل عليكم في الدين من حرج للعالمين ندفع عنا الحج لجواز تقديم النية على حالة الشروع
فلنا لام ولك في جنس الصابين مجنون يفيق من الحين او صبي بلغ فصل الصوم تقارنا لاول
جزء من اليوم او مسافر يقيم بعد الصبوة او مغمى عليه يفيق من اغمائه بعده وفي يوم الشك
ضرورة لازمة لا تمكن وفيها الاساءة لان تقديم النية من الليل عند العوض حرام ونية
النفل لمعرفة عندك لان تعين الوصف شرط عنده كتعين الاصل لام فصلان بجواز التقديم
لا يصح الحج في حق مولا فعلنا لما جاز الاداء بنية متقدمة واذا لم تعارن حالة الابتداء
والاداء فلان يجوز عنه مسامحة لانها باسوركن العبادة اولى فعلم هذا التقرير قوله
من ليس بدل من قوله في جنس الصابين معناه بقوله يندفع لانا لتقدم ان لا يندفع
الحرج بالتقدم في حق من الصابين وهذا هو الموافق لعبارة فخر الاسلام حيث قال في الجنب
موجوه في الجملة في جنس الصابين فمن بلغ بعد الصبح او اسلم وجوز ان يكون فيه ليس
متعلقا بتقدم وقوله في جنس الصابين متعلقا بالتقدم ان لا يصح في جنس الصابين فيهم
من يفيق ثم كان الانسب ان يقول او نعم او ليس من اغمائه بصيغة المضارع ليكون ملائما لقوله
فمن يفيق او يدرك قوله والترجيح بالاصل اولى منه بالوصف اشارة الى ما ذهب اليه الشافعي
من الرجوع وتقديره ان الله لما وجد في اكثر النهار الذي له حكم الكل لقوة الاول في معارضه في حكم
العدم رجحنا جانب الوجود بما ان الله باكثر هذا الركن وهذا ترجيح لمعنى في الذات لانا
اعتبرنا في الترجيح كثرة الاجزاء فذلك في انا للصوم والنافع به جانب العدم على جانب الوجود
احتياطا فلذلك نترجح بالحال والترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال كما ياتي ان سال به فان
طلب ما ذكرنا ايضا ليس بترجيح بالذات لانك رجحت بالكثرة وهي ضمنه العبادة فلم يكن

من الترجيح بالكثرة انا بينا فيما ان الله تعالى كان الموجود في اكثر النهار فيكون ترجيحا
بالذات قوله ومن هذا الجنس ان من فرض ما صار الوقت معيارا له كما في شهر رمضان الصوم المنذور
في وقته بيانه بان يقول لله علي ان اصوم رجب ونحوه اعلم ان شهر رمضان كما
يعين للصوم الواجب تعين بما في الاوقات للنفل لجعل الشارع ذلك حقا للعبد لكسب السعادة
والتقرب والثواب الى الله تعالى فاذا نذر صوما في معين منها سعين له كرمضان للصوم فيصاب
مطلق الاسم اي سع على المنذور بالله للطلقة ومع الخطاء في الوصف بان سوى النفل كما في صوم
رمضان وجاز نيته قبل انصاف النهار كما في النفل وصوم لكن اذا صام عن كفارة او قضاء
مع عاذون لان تعيين الناذر يعتبر في ابطال محليته فحاله ومع النفل بان لا يصير شرعا فانه
في ابطال محليته ضعيف وهو الكفارة والقضاء بان لا يبقيا مشروعين مع ان الشارع جعله محتملا
لهما فلا قوله والنوع الثالث المتكامل اي النوع الثالث من المقيد المتكامل وهو وقت الحج لانه يشبه المعيار
من حيث انه لا يتصور في سنة واحدة الا في اشهر معلومة وتلك الاشهر لا تفضل عنه ويشبه
الظرف من حيث انه عبادة يتأدى بأركان معلومة لا يستغرق الاداء جميع العمر بل يفضل عنه
ولان الوجوب فيه موسع ان لو ركن وقتا كثيرا حتى لو اتى به في العام الثاني يكون اداء ومفيتا
ان لم يؤخره بذلك بان لا يدرك العام الثاني حيث يأثم بالتأخير وهذا من علامة التضييق لما يفوت
ان قوله موسع ان لو ركن وقتا كثيرا لا يستقيم على ما بنى من ان الواجب الموسع لا يخلو الاثم بالتأخير عن
اول الوقت وعنده يلحقه الاثم بالتأخير الى السنة الثانية فكيف يكون من قبيل الموسع قوله وحكمه
ان حكم هذا النوع صحة اداء ما عدا ما نوى انه يكون مؤديا في الى سنة اذ به يتبين بكمال ذلك
من عمره ولا تساع الوقت بادراكه والاثم بتفويته حتى انه لو لقيه من السنة الاولى حتى فانه الحج باثم
باتفاق اما عند ابي يوسف فظاهر واما عند محمد اما عند الناصر بشرط عدم الفوت وقد فات
قوله وعند محمد اما بقاء النية عند محمد من السنة الاولى فلما بينا انه عنده من الواجب الموسع
لكن جواز الفاضر مشروط بعدم التوقيت حتى لو فوته بعد التمكن من السنة الاولى يكون آثما وعند
ابي يوسف يتعين عليه الاداء في اشهر الحج من العام الاول فلما بينا انه جعله من الواجب المضيق للاحتياط
وقول محمد وان كان صحيحا في الواقع لان تقييد المباح بشرط فيه خطر يتقع في النذر كالذي لم يكن له عبد
مباح بشرط ان لا يعيب كله مبا الا انه غير مفيد في الفتوى هذا على ما ذكره في هذا الكتاب
وإليه ذهب صاحب الاسرار واللفاظ السرخسي والبزدوي لان المقصود من مذهب محمد ما ذكره الشيخ ابو

الفضل

الكرماني في اشارات الاسرار حيث قال بحل الحمد والسامي بالجيم بحث بوسعها بحل فيه الباضر
أو اغلب على ظنه انه ان لقربنون ثم ذكر في آخر كلامه مجهول العاقبة حل لفظ
بجيم فان كان اللون مجاوزة لم يلحقها لم وان كان بعد ظهورا مارات يشهد عليه بانه لو لفظ
بنون لم كان له الباضر ولهذا مضيقا عليه لتمام الدليل فان العلم بدليل الغلبة
واجب عند عدم الادلة قوله وظهر ذلك ان وظهر انه تعيين الاداء في العام
الاول في هي الام ودون غيره هي ان من عليه حجة الاسلام لو نوى النفل في العام
الاول يقع عن النفل لان الوقت عندنا لان لصلاة الفرض عند الوقت للفرض كان
للتخيير في النوافل لان الوقت غير قابل للنفل اصلا ولا يظهر اثر هذا التعيين
في هي المنع عن صحة النفل كما في وقت الظهر لما تعين الفرض ظهر اثر ذلك في حديه
الباضر لا في المنع عن صحة صلوة لنوى وقال الشافعي يلغو نية النفل ويقع عن فرض
الاسلام قوله وهو ازه عند الاطلاق جواب سوال مقدر وهو ان يقال ما تبع النفل
مشروع في العام الاول كان مسروع الوقت متعددا فينبغي ان يشترط التعيين
ولا ساوى الواجب بطلق النية كالصلوة فاجاب بان جواز حجة الاسلام لا بانا
انه يسقط اشتراط نية التعيين بل باعتبار ان التعيين ثبت بدلالة حال الموقن
لان ظاهر حال المسلم انه لا يحمل المشقة العظمى ثم يشتغل باداء النفل وعليه حجة
الاسلام فاستغنى عن التعيين صريحا بدلالة الحال فانصرف مطلق النية الى حجة الاسلام
لكن الدلالة لا تعارض التصريح فيبطل عند التصريح منه بخلافه بان ينوى النفل لمن
اشترى بدراهم مطلقة نقد البلد في العرف دلالة تعين من النوعين وهو المشترى
وتلك الدلالة سوتيد اصابته نقد البلد فيبطل عند التصريح بغيره بان شرط نقد آخر عند
الشراء فيسقط تلك الدلالة كذلك في شهر رمضان اشارة الى الوقتي بيوم الجمعة وشهر رمضان
حيث يصرف كل الى الوقت له وان عين شيا آخر بخلافه فهنا فرق الفرق ان التعيين من
الاطلاق هنا اغا يستفاد ولم يقع في الموقن فلا يعتبر ذلك عند التصريح بخلافه وشهر
رمضان لان التعيين ثم لغى في الموقن وهو كونه واحدا لا مزاحم له فتعين بالجمع
التقاوي سواء اطلق او عين غيره ما بيناه فصل في حكم الواجب بالامر قال
لما فرغ من بيان احكام الامر شرع في احكام الواجب بالامر فقال وهو نوعان ان الواجب

بالامر نوعان لقاء وتسليم عين الواجب بسببه الا مستحقه الباء معلق بالواجب ولا
معلق بالتسليم والضمير في بسببه للوجوب وكذا الضمير في مستحقه ان الاداء تسليم نفس
الثابت في الذمة بالسبب للوجوب له كالوقت للصلوة والشهر للصوم الا من يستثنى ذلك
الواجب وهذا التعريف يتناول الواجبات الموقتة كالصلوة وغير الموقت كالزكوة
ولقائل ان يقول لا يتصور التسليم في الصوم والصلوة لفوات التسليم اما ممكن في الاعيان
الباقية وجعله مجازا لا يليق بالتعريفات وايضا غير مانع لصدقه على القضاء وقوله
بسببه لغو لانه لا يحترز به عن شئ وجوابه لقاء الاول وهو انه قد ثبت في قواعد الشرع
ان الواجبات الشرعية هي احكام الجوامر فيجوز التسليم فيها كما يجوز في اعيان او نقول
سلمنا تسليمها لفواتها من العدم لما الوجوه لفوات تسليم كل شئ ما ثبت به عليه الامر انه يملك
مجازا لكن استعماله في التعريفات شايع عند ظهور المراد من غير نكير واما عن الاول فلان
الصدق واما عن الثالث فلانا نم انه لا فايدة فيه بل في ذكر السبب فايدة عظيمة وهي الاشارة
الى المغايرة بين نفس الوجوب الثابت بالسبب ووجوب الاداء الثابت بالامر والا لقال
قول من زعم انهما معنى واحد وانه ثبت بالامر لا غير وليس من الواجب ان يكون كل واحد
من القيود والمذكورة في التعريفات للاحتراز عن شئ كما هو في موضعه قوله وقضاء
وهو تسليم مثل ما سلم مثل الواجب بالسبب وقد يستعمل احدهما مكان الاخر مجازا
لوجود تسليم الواجب فيهما اما استعمال القضاء مكان الاداء فمثل قوله تعالى فاذا قضيتم
مناسككم اي فعلتم وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة اي اديتم لان الجمعة لا تقضى وتشترط
على هذا جواز الاداء بنية القضاء بان يقال يوبت ان اصلي فرض هذا الوقت لان
قضاء الوصية مع بقاء الوقت متعذر واما استعمال الاداء مكان القضاء فكما لو قدر على
ما عليه من الدين لان لقاء حسنه الدين متعذر او الديون تقضى بامثالها لا باعيانها
ويتفرع على هذا جواز القضاء بنية الاداء فيما يعلم بوسن ان اوى ظهر الامس لان الظهر
بعد مضيه محال هذا غاية تحسين هذا الموضع ولكن في جعلهم الاداء مجازا عن القضاء ولقاء
الدين نظر لانهم صرحوا بان لقاء الدين من قبيل الاداء الكامل قال في الاسرار ولقائل ان
الكامل مثل لقاء المبيع ولقاء الدين قوله وانه يجب الذي وجبه الاداء اختلف المشايخ
في ان القضاء بمثل معقول مثل يوقف وجوبه على اوجد بدلا حتى لم تبث ذلك بالامر السابق

فقال الجمهور من علمائنا ان ذلك بالاداء والقضاء وقال العراقيون منا واكثر اصحاب الشافعي
انما ذلك بالامر الاول قلت فظهر بهذا القدر سقوط الاعتراض بصوم الحائض لانه خارج
عن محل النزاع كالقضاء بمثل غير معقول وصاحب التحقيق مد طول الكلام فيه واما انه
يأتي بروي القليل ويشفي العليل واصح العراقيين بان الثابت عبادة فلا تنقض الاصل
وهو عبادة لان الضمان يعتمد المماثلة ولا يصير المثل عبادة الا بالنذر واصح المعلل على المختار
بان بقاء ما قدر عليه المكلف ان بقاء اصل الواجب بسبب العذر على مثل من عهدة
قربة لكون النفل مشروعا له من جنسه وسقوط ما عجز عنه وهو فضل الوقت لا الى
مثل له عند الفوت او معقول لقدرة الاداء كان واجبا عليه في الوقت وقد علم من قواعد
الشرع بالاستقراء ان الواجب لا يسقط عن المكلف الا بالاداء او باسقاط من له الحق
او العجز ولم يوجد واحد منهما اما الاول فظ وكذا الثالث لم يوجد واحد منهما
اما الاولان فبوجوب الوقت الا العجز عن ادراك فضيلة الوقت فسقط اعتبارا لا الى
مثل وضمان غير انه باد ثم ان كان عذرا مع الوجوب كما كان جبلة لا يعاقب فعلم بهذا
ينبغي ان يجوز لقاعد سجدة التلاوة الصلوتية خارج الصلوة لانها صارت فعلا من افعال
الصلوة وشئ من افعال الصلوة لا يودى خارجها وقد ولد به الشرع في الصوم
والصلوة قال اسلم فعادة من اتم الفرض وقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها فان ذلك وقتها ان فليقضها وقت التذكر فان ذلك وقت قضائها
فيتعذر الحكم منه الى ما نص عليه وهو الوجوب بالنذر الموقتة من الصوم والصلوة
والاعتكاف فيثبت الوجوب بعد فوات تلك الاوقات من غير توقف على امر جديد
فان قلت انما وجب القضاء في المنصوص عليه بالنص الموجب للقضاء فلا يضاف الى
الامر السابق قلت لا نسلم انا لقضاء وجب بالنص الموجب له بل وجد بهذا النص لبيان
ان الوجوب السابق باق في ذمة المكلف ولم يسقط فيجب عليه ان يخرج من عهدته
بالضمان وهو القضاء قوله وفيما نذر جواب اشكال عما قال لقائل نذر باعتكاف شهر
رمضان فصام ولم يعتكف فقضاؤه في الرمضان الثاني لا يجوز ولو كان الموجب للقضاء
هو الموجب للاداء لوجب ان يجوز القضاء في الرمضان الثاني كالاداء في الرمضان الاول
ولما لم يجز عرفنا ان وجوب القضاء بدليل آخر وهو تفويت الواجب والتفويت مطلق

عن الوقت فصار كالنذر المطلق ولو نذر نذرا مطلقا لا يجوز له ان يعتكف في رمضان
فكذا هنا فاجاب بان قضاء الاعتكاف بعد اتصاله بصوم رمضان انما وجب بصوم
مقصود لان النذر بالاعتكاف نذر بالصوم لانه شرطه والتزام المشروط التزام الشرط كالتزام
الصلوة التزام الوضوء الا ان الشروط بهذا المعنى وجودها لا وجود لها فقدا علما كان الصوم
موجودا في رمضان باعتكاف لكن نظهر اثر الاعتكاف في ايجابه كمن نذر للصلوة وهو
متطهر لا يجب عليه وضوء آخر ثم لما انفصل الاعتكاف عن الصوم عاد ذلك النذر بعينه
متتابعا صومه التابع لفوات التابع وهو الصوم بقاء المتبوع وهو الاعتكاف
او لان ابطال المتبوع لا تعدام التبع كمن نذر بالصلوة وهو متطهر ثم انتقض وضوءه
قبل لقاء الملتزم يجب عليه بذلك النذر وضوء آخر لاداء ما نذره ولما وجب الصوم
التابع للاعتكاف المنذور بخروج رمضان لا يجوز لقاؤه في رمضان آخر فمن نذر باعتكاف
شعبان لا يخرج عن العهدة بصوم رمضان هكذا هنا لا لان القضاء وجب بسبب آخر
فان قلت جاز في الصلوة المنذورة ان يؤتى بها بوضوء مكتوبة بان يكون بعد النذر فكان
ينبغي ان يجوز الاعتكاف في رمضان اذا نذر ان يعتكف شهرا واذا جاز ذلك جاز ان
يساوي في الرمضان الثاني قلت الوضوء متى وجب لغيره وكان غير محض جاز
ان ينوب لهما جميعا الا ترى ان الصوم نائب عن صوم رمضان وطوعا يجب لغيره
وهو صوم الاعتكاف وما هذا لعينه لا ينوب عن غيره لقوله لنزوم الوجوب لغيره وهو
كون الشئ الواحد واجبا لعينه ولغيره وانما جاز في الرمضان الاول لظرون تعينه و
اما سائر اجناس صوم كفر صوم رمضان وعند اتصاله ما بقيت الظرون وقوله
لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت اشارة الى انه لو لم ينفصل بان فاته الصوم و
الاعتكاف جميعا يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال
بصوم الشهر كله كذا في جامع الكبير قوله ثم الاداء بلفظة انواع اعلم ان الاداء بالقسمة
الاولى ينقسم الى نوعين اداء محض واداء يشبه القضاء ثم المحض ينقسم الى نوعين كامل
وقاصر فيكون ثلثة انواع لكن بالتصحيح وهذه الانواع الثلثة كما تتحقق في صوم
اما تتحقق في حقوق العباد ايضا والمراد بتحقق ما ذكر ان يعم ان يكون المسقط هو الاداء
كما في الصوم والصلوة وسائر العبادات وبتحقق في حقوق العباد ان يكون المسقط هو العبد

كما في المغصوب ونحوه فيكون الاقسام بالنظر الى الجنبي ستة فالمحض الكامل ما يؤدي الانسان
بوصفه الذي شرع هو ملتبسا بالوصف الذي شرع وبهذا التعريف يتناول الكامل من الجنين
والقاصر بخلافه والحاصل ان كل ما فيه محض ترك فيه شيء من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل
صح فان قلت فيه ان نقول في تعريف الكامل ما يؤدي به الانسان على الوجه الذي امر به كما قال
شمس الائمة السرخسي الكامل وسموا لقاء الشروع بصفته كما امر به قوله كاداء الصلوة
المكتوبة بالجماعة الخ شروع في بيان الاقسام من حقوق العباد لما خاص ان المصلي ثلثة
انواع مقتدي ومنفرد ولقام والمقتدي ثلثة اصناف مدرك ولاحق ومسبوق فاداء
المدرك والامام لقاء كامل لانه ما ترك شيئا من الواجبات ولقاء المنفرد والمسبوق لقاء
قاصر لان للمنفرد ترك الجماعة في الكل وبين ولصفة في المكتوبة والمسبوق ترك فيما سبق
فيه لانه منفرد فيه لان بالاقتداء التزم متابعة الامام فيما بقي من صلوته لا فيما مضى لفقد
المتابعة والمشاركة فيما مضى لا يتصور ولهذا يجب عليه القراءة ويسجد للسهو فان قيل
كيف تصح جعل المسبوق مؤديا وقد جعله صاحب الشرع قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا
قلنا سمي المسبوق قاضيا مجازا لما فيه من اسقاط الواجب او سماه قاضيا باعتبار حال الامام
وعن انا نجعل مؤديا باعتبار الوقت فلا تناقض ولاداء اللاحق بعد فراغ الامام لقول بعض الفقهاء
كما لانه باعتبار بقاء الوقت مؤدي وباعتبار انه التزم لقاء الصلوة مع الامام حين تحرم
معه قاض لفاتة الامام وانما جعلنا فعله لقاء بشبه القضاء لا على العكس لانه باعتبار اصل
الفعل لقاء بدليل صدق تعريف الاداء عليه لكن باعتبار الوصف اخذ شبها بالقضاء والوصف
تبع فان قيل كيف يصح اجتماعهما في فعل واحد مع كونهما متنافيين قلنا صح ذلك لما كانا متباينين
مختلفة عالان التنافي انما هو بين كون الفعل لقاء وقضاء صفة لا بينه وبين شبه القضاء
قوله ولهذا قلنا الخ ولكون فعل اللاحق بعد فراغ الامام بشبه القضاء قال علماؤنا رحمهم الله
لو ان مسافرا اقتدى بمسافر في الوقت ثم سبقه الحدث او نام فلم يتوضأ وخرج فاستيقظ ودخل مصره للوضوء
او نزل الاقامة وهو في موضع الاقامة والوقت باق فان كان ذلك قبل فراغ الامام يتم صلوته
اربعا وكعات لان صلوته محتملة للتغير بوصف التبعية بدليل انه يجوز ان يكون صلوته خلفه في وصف
صلوة الامام في الاسداء بان اقتدى للمتم بالمسافر فجاز في البقاء لانه اسهل ولئن كان بعد فراغ
الامام لم يتم بل يصلي ركعتين عندنا خلافا لزفر لانه بمنزلة القاضي بعد فراغ الامام والمتغير يعمل

في الاداء المحض لا فيما فيه شبه القضاء وقبل فراغ الامام المتغير يعمل في حق الامام فيكون
متغيرا في حق من يؤدي ذلك وبعد الفراغ المتغير لا يعمل في حق الامام فلا يكون متغيرا في حق
من يقضي ذلك فان قيل نية الامام انما تعتبر في حق الخروج عن حرمة الصلوة فاما المقتدي
فهو في حرمة الصلوة فكيف تكون نيته معتبرة قلنا المقتدي تبع فجعل كالمنوي من صلوة الامام
حكما قوله بخلاف للمسبوق ان لو كان هذا المسافر مسبوقا ووجد منه نية الاقامة او الدخول
في المصر فانه يصلي اربعا سواء تكلم او لا فرغ الامام او لم يفرغ لانه معه لقاء قاصر فتنبه الاقامة
قد اعترضت على الاداء فغيرته لان تعرف التغير لقاصد ما صار محلا قابلا للتغير يعمل
وبخلاف اللاحق المتكلم بعد فراغ الامام فانه يعمل للتغير في حقه لانه بالتكلم خرج من
المتابعة فيبطل القضاء ويعود الامر الى الاداء لقيام الوقت فيكون فعله لقاء
محضا فجعل فيه المغير فظهر من هذا التقرير ان المتكلم قيد اللاحق فقط وان التعليل
بقوله لعدوه لقاء متعلق به لا بهما فتامل قوله ومن حقوق العباد لما فرغ من تحسين
الاقسام البتة في حقوق الله تعالى شرع في تحسين تلك الاقسام في حقوق العباد لان الكامل
من حقوق العباد ينعم الكامل حقيقة والكامل حكما لانه ان كان للاول على ما وجب
عليه بالعقد حقيقة فهو كامل حسه وان كان غيره حقيقة لكن جعل عينه شرعا فاداؤه
كامل حكما فتسليم المبيع الى المشتري على الوجه الذي وقع عليه العقد وكذا رد المغصوب
الى المغصوب منه على الوجه الذي غصبه كامل حقيقة حتى لو باع الغاصب المغصوب
من المغصوب منه او وهبه وسلمه فانه يكون اداء كاملا حقيقة حتى يبرأ المشتري ويبرأ الموهوب له
بتسليم المسلم فيه وبدل الصرف كامل حكما لان الاستبدال فيهما منعدم شرعا لحرمته
فيهما لعوله عليه السلام لا تأخذوا الا مثلا بمثل او راس مالك ومعلوم ان المثل وعين الشيء
عين ما يساويه العقد حقوان كان غيره حقيقة فالعقد يتناول الدين والمقبوض عين
والعين غير الدين وانما قلنا ان العقد يتناول الدين اما في الصرف فلانه عبارة عن بيع
الثمن بالثمن والثمن عند العرب ما يكون دينا في الذمة كذا قاله الفراء ولما في السلم فظاهر
وانما جعل ذلك لقاء قاصرا لانه اتى بما عليه اصلا ووصفا فكان لقاء كاملا وتسليم
بدل الصرف او المسلم فيه زيفا لقاء لوجوبه تسليم اصل الواجب لقبح الزيوف من جنس
الدراهم ولهذا لو تجوز بها في الصرف والسلم يجوز مع ان الاستبدال فيهما حرام قبل القبض

ولكنه قاصر لانه دون حقه لفوات الوصف وهو الجودة وكذا لو تلف المغصوب مشغولا بالجناية
بان جنى في يد الغاصب جناية بسقي بها رقبته او طرفه او مشغولا بالدين بان استهلك
في يد الغاصب مالا فيتعلق الضمان برقبته لها قاصر ومعنى القصور فيه انه لها لا على الوصف
الذي استحق عليه لها وهو فلو وجوه اصل الاداء قلنا لها ملك في يد المالك قبل الدفع الى
ولي الجناية والبيع بالدين بيع الغائب والقصور في الوصف قلنا لها دفع الاولياء الجناية
او بيع في الدين برجع المالك بعينه على الغاصب بلا خلاف كان الرد لم يوجد وكذلك تسليم
البائع المبيع مشغولا بالدين او مباح الدم اداء قاصرا ايضا لانه سلم لا على الوصف الذي
وجب عليه العقد فان ملك في يد المشتري لزمه الثمن لوجوه اصل الاداء وان قتل بالسبب
الذي كان به مباح الدم او بيع في ذلك الدين فهو الفصل الاول يرجع بكل الثمن عندنا
خلافا لهما وهو الفصل الثاني يرجع بكل الثمن بلا خلاف لان الاداء كان قاصرا فاذا تحقق
الفوات بسبب مضاف الى ما به صار الاداء قاصرا جعل كان الاداء لم يوجد قوله ولهذا
امر عبد الغير فاشتراه كان تسليمه لها لانه المسمى حتى يجبر على القبول ويلزم تسليمه
اليها وهذا لان كون المسمى مملوكا للغير لا يمنع صحة تسمية الزوج ونبوت الاستحقاق لها
على الزوج الا ترى انه يلزمه القيمة لها تعذر تسليم العبد وما ذاك الا الاستحقاق الاصلي
لكنه يشبه القضاء لانه مملوك قبل التسليم حتى ينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها وكذا
لو تزوج امرأة على ابيها عتق الاب لان المهر يملك بنفس العقد كالبضع فان تحقق
الاب بقضاء بطل ملكها وبطل عتقه وعلى الزوج قيمته لانه سمى مالا ويجبر على تسليمه
فيجب قيمته كما لو تزوجها على عبد الغير ابتداء فان لم ينقض بقيمته حتى ملك الزوج اياه
بسبب من الاسباب اما بشراء او هبة او ارث ونحوها كان تسليمه لها لانه عين المسمى
بالعقد شبيها بالقضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين شرعا كما في
قضية بريرة فلهذا لا يملك الزوج ان يمنعها اياه ولا يملك الزوج ان يمنع من التبوء
ولا يعتق عليها ان لكونه شبيها بالقضاء لا يعتق عليها حتى يتسلم وينفذ تصرفات
الزوج فيه دون نصرفاتها حتى لو اعتق الزوج بيع عليه العتق فان قلت ما الفرق
بين هذا وبين ما لو باع عبدا واسمى العبد بقضاء ثم اشتراه البائع والمسمى حيث
لا يجبر البائع على تسليمه الى المشتري بخلافه هنا قلت ان بالاستحقاق ثم ظهران البيع كان

مكرونا

على اجازة المشتري وقد بطل برد فاذا فسخ البيع لا يجبر البائع على التسليم اما الموجب لتسليم
العبد ههنا فقيام وهو النكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق المهر كما لا ينفسخ بهلاكه فاذا قدر على
تسليم المسمى يلزمه ولو قبض الغاصب لها بالعقد ثم ملكه الزوج لا يعود الى الاب حقها لتقرر
حقها في الخلف حتى يكون للزوج ان يمنعها اياه ويكون لها ان يمتنع من التبوء ولو لم يكن ذلك
لا يكون لها مستحقا بالتسمية ولكن يكون اداء بالقيمة التي تقرر حقها فيها قوله والقضاء ايضا
ثلثة انواع ان بالقيمتين لا بالقيمة الاولى كما مر في تقسيم الاداء فانه سمى اولا الا فضل فقضاء
محض وقضاء يشبه الاداء ثم المحض اما قضاء بمثل معقول واما مثل غير معقول فصارت الاقسام
ثلثة بهذا الطريق لان القضاء الذي يشبه الاداء ليس الا بمثل معقول لحكم الاستقرار وهذا لان
المثل كما عرف في حقوق الله تعالى تحقق في حقوق العباد فالقضاء بمثل معقول في حقوق الله كما
هو من قضاء الصوم والصلوة والمماثلة بينهما ظاهرة لان كل واحد منهما الآخر صون ومعنى
من حقوق العباد نوعان كامل وقاصر لانه ان كان ذلك الشيء مثلا له صون ومعنى فهو
كامل والا فهو قاصر ولعاب لبن يقول هذا التقسيم يجري في حقوق الله ايضا فان قضاء
الصلوة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر كما
علم في الاداء فلا معنى لتخصيصه بحقوق العباد ويمكن ان كان عنه بان الثابت في الذمة
هو اصل الصلوة لا الصلوة بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل
غاية الامر ان الاول اكمل فنظير الكامل ضمان المغصوب بالمثل في المثليات كالمكيل والموزون
ونظير القاصر القيمة في القيميات كالحيوانات فشرط اعتبار المثل مناصون للبضع عن القضاء
المثل معنى في المثليات فلا ينقطع المثل عن ايدي الناس بان لا يوجد في الاسواق ولان المثل
الكامل سابق على القاصر لان حق المالك في الصون والعين والمقصود تبرعته فيراعى فيها ما امكن
لان للناس منافسات في صور الاشياء وليست لهم في ذلك في معانيها وكان سابقا في المثل معنى
لا صورة ولا يصار الى القاصر الا عند تعذر الكامل بان انقطع المثل عن ايدي الناس فيصار الى القاصر
وعند التيقن بالضرورة قوله ولهذا قلنا اي ولانا لا نوجب المثل القاصر مع امكان قاصر اكمل
المثل الكامل قلنا موجب القتل العمد القود عينا وهو القصاص لانه هو المثل صون ومعنى وقال
الشافعي الولي مخير بين القتل والدية وقال ابو حنيفة لو عفى المقتول ثم انصرم ابى انقطع ذلك عن ايدي
الناس فحل عليه قيمته يوم الخصومة لان المثل القاصر لم يشرع مراعاة لحال الاصل والاصل

والثاني والعدد ما لم يتقاوت

مشاه القضاء ج

موصوم بان يتربص حتى يأتي اوانه وانما ينقطع الاضمال بالخصومة فهذا لك وقت قضاء القاضي
وقال ايضا في الخطع ثم القتل عند اللوء فعلها فالمثل الكامل سابق على القاصر والقطع مع القتل
مثل الاول صون ومعنى والقتل بدون القطع مثل له معنى فلا يتم اللوء من استيفاء حقه كملا
وللعامل ان يقول ينبغي ان لا يجب الاقتصار على القتل عنده لانه يلزم المصير الى القاصر عند امكان الكامل
ويمكن ان يكتب عنه بانه يتعين عليه القطع والقتل عندنا الا ان اللوء ان يقتصر على القتل لانه وجب حقا لله كما
ان يسقط الكل عفوا قصار مذا كاستيفاء بعض الدين وابرائه فيه وهذا لا يمكن بالقطع حيث لا يجوز
له استيفاء الدية لان ذلك غير ما وجب له بالكلية فيكون تبديلا محضا لحكم الشرع وذا لا يجوز واعلم
ان هذه المسئلة ومسئلة العفو لبسنا من قبيل القضاء في شيء وموظاهر لكنا انا اوردناها استطرادا من
حيث انها داخلتان تحت قوله لا يصار الى المثل القاصر الا عند تعذر الكامل قوله والمتلف اذا لم يكن متقوما
وجب ان لا يكون مضمونا الا بالاثم لان ضمان العدوان مقدر بالمثل قضاء فما لا يكون متقوما لا يكون مثليا
للمتقوم فلا يضمن به وتتفرع على هذا الاصل مسايل منها ان من قتل شكوحة دجل لم يضمن القاتل للزوج شيئا عندنا
وعند الشافعي للزوج مهر المثل عليه لان ما فوت عليه بالقتل وهو ملك النكاح ليس بمال متقوم
وله ما تلف للمال المتقوم فلا يضمن وتنها ان غير الزوج لو حاسها لا يضمن للزوج شيئا ما قلنا ومنها ان
القصاص لو وجب على رجل فقتله اجنبي لا يضمن ذلك القاتل لولي القصاص شيئا لان ملك
القصاص الثابت له ليس بمال فلا يكون المال مثله لا صورة ولا معنى فلا يضمن وقال
الشافعي يضمن الدية للولي ومنها ان الشهود اذا شهدوا على ولي القصاص انه عفى عن القصاص
ثم رجعوا بعد القضاء به فانهم لا يضمنون شيئا عندنا وعند الشافعي يضمنون الدية كما
ذكرنا ان ملك القصاص ليس بمتقوم فلا يماثله المال المتقوم ومنها ان شهود الطلاق
بعد الدخول اذا رجعوا لا يضمنون للزوج شيئا عندنا وعند الشافعي يضمنون مهر
المثل لان ملك النكاح ليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال المتقوم عند الاتلاف قوله
اما التقوم للمولى فجواب عن سؤال مقدر عسى يرد عليه بان ملك النكاح لو لم يكن
متقوما لما وجب المال في مقابلته عند العقد فاجاب بانا لا نسلم ان المال يجب بمقابلته
المملوك وهو البضع وهو متقوم ولا يلزم من تقومه تقوم الملك لان ذلك لاظهار
خطر ذلك المحل ليكون مصونا عن التملك مجانا واما الملك الوارد عليه فليس بذي خطر
ولهذا صح ازالته بالطلاق من غير شهود ولا ولي ولا عوض فان قلت عدم توقفها

على ما ذكر الاشياء لا يدل على كونه غير خطير في تلك الحالة فانه لو اتلف مال المتقوم بلا شهادة
بان اكله او بلعه في البحر او بهيمة صح وان ذلك لم يخطر من لو اتلف عليه انسان فلكر ضمنه
قلت لم انه انما ضمنه باعتبار اتلاف ملكه بل باعتبار اتلاف مملوكه الذي هو متقوم
صيغته مكذا الجواب عنه صاحب الكشف وفيه نظر لانه ان كان الضمان باعتبار الملك
فالسؤال باقوى ان كان باعتبار المملوك فكذلك لان فيه تسليم ان ازالة الخطر في الملك لا توقف
على الشهادة فيطل دليلكم ان كل ما لا يتوقف على الشهادة فلا يكون له خطر وهو الساقط
قوله ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول جواب عما يقال لو لم يكن ملك البضع
متقوما عند الزوال لما ضمن الشهود شيئا بالشهادة على الطلاق قبل الدخول ثم
الرجوع بعد القضاء بشهادتهم وقد ضمنوا نصف المهر عندكم وحاصل الجواب ان
وجوب نصف المسمى فيما للبضع ممنوع ولهذا لم يجب مهر المثل كملا وهو البضعة
وهذا القدر يكفي جوابا عن النقض ثم بين وجه لزوم نصف المسمى بان شرط المطالبة
بتسليم البضع قبل الدخول بها يكون مشروطا للمطالبة بالعوض المسمى فلما لم يكن
ذلك بسبب من الزوج بان ارتدت والعياذ بالله او مكنت ابن زوجها فيها
باضافة العرفة الى الزوج بنسبها وفيها كانها قوتا عليه يده في ذكر النصف بعد فوات
تسليم البضع فكانوا بمنزلة الغاصبين في حقه قوله وكذا لا يضمن المنافع بالاتلاف
اي المنافع لا تضمن بالمال المتقوم عندنا الا بالتغاصب وعند الشافعي تضمن بالاتلاف
وصورة المسئلة اذا استعمل الغاصب العين المغصوبة بان كانت عبدا فاستخدمه
او دابة فركبها او دارا فسكنها لا يضمن ذلك للمنافع عندنا خلافا للشافعي
بناء على ان المنافع عنده مال متقوم فتكون مضمونة لوجوه الحائط وعندنا لما لم يكن
مالا فضلا عن التقوم انتفت المماثلة فلا تضمن كالخمر والميتة لان ضمان العدوان مقدر
بالمثل نصا بيانه ذلك ان الآلية للشيء انما تثبت بالتمول لان الشيء ما لم يتمول لا يكون مالا لكافة
الخلق والتمول عبارة عن صيانة الشيء ولو خاره لوقت الحاجة لان الانتفاع بالاعواض
والاكان الاكل ثم لا فوكر ظاهر البطلان فما لم يكن صيانته واد خاره لا يكون مالا
والمنافع كذلك لانها من الاعراض التي لا تبقى زمانين سلمنا كونها مالا لكن ليس بمتقوم
لان صفة التقوم لا تحصل الا بعد الاحراز والا ينبغي ان يكون الصيد قبل الاحراز متقوما وليس كذلك
الامر

والاحراز فما لا يتمول زمانين لا يتصور فلا يكون متقوما فان قلت لم لا يجوز انها ليست محرزة بل محرزة باحراز ما فانت بين به قلت صفة الاحراز للمس انما تثبت بعد الوجود وقد بينا ان بعد الوجود لا يتمول وقبل الوجود لا يمكن ثبوت هذه الصفة ولئن سلمنا ان للاحراز محلا ما يكون لاحرازه الا لكن ذكر يوجب كونها محرزة للغاصب لقد العين محرزة للمغصوب منه واحراز الغاصب لا يوجب الضمان ولئن سلمنا انها محرزة للمغصوب منه لكن انما تكون مضمونة لو كان للاحراز الضمني اعتبار في اثبات صفة التقوم وهو ممنوع لا يرى ان الحشيش النابت في ارض مملوكة وان كان محرزا تبعا لاحراز الارض ليس بمتقوم بدليل انه لا يجب الضمان باتلافه فثبت ان المنافع ليست بمال فضلا عن التقوم والعين مال متقوم وما لا يكون متقوما لا يكون مثلا للمتقوم ولا يضمن به ومما يدل على ان المنافع ليست مثلا للعين ان العين لا تضمن للعين بالمنافع اتفاقا فلو كانت للمنافع مثلا للعين لكانت مثلا لها ايضا لان من ضرورة كون الشيء مثلا لغيره ان يكون ذكر الغير مثلا له فينبغي ان يجوز ضمانها بها فلما لم يجز علم انه لا مماثلة بينهما ويمكن تقرير المسئلة بوجه آخر وهو ان يقال المماثلة بين الاعيان في الجنس ولا شك ان العين جوهر والمنفعة عرض والعرض لا يجوز ان يكون جنسا لجوهر فلا يتماثلان لا يقال لا نسلم ان لم يكن بين العين والمنفعة مماثلة فمن المنتفع والمنفعة مماثلة فلنقض احدهما بالاخر لانا نقول ذكر غير جائز اجماعا فان الجزء المبيعة على تقطيع واحد وتوجر باجرة واحدة لا يضمن منفعة احدى الجزاء بالاخرى مع وجود المماثلة بينهما اجماعا على ان مشايخنا قالوا ان الاتلاف والغصب لا يتحقق في المنفعة فان المعدوم ليس بشيء فلا يتحقق فيه فعل هو غصب او اتلاف وكما يوجد بتلاشي وهو حال تلاشيه لا تتصور فيه الغصب والاتلاف فلا يجب به الضمان

قوله وفي العفو جعلت مثله للحاجة جواب عما يقال قد ثبت لها التقوم في باب العفو حتى صارت مثلا للعين مع استحالة احرازها حقيقة فجاز ان يثبت لها هذه الصفة في الاتلاف ايضا فاجاب بانها انما جعلت مثلا للعين في العفو دفعا للحاجة الناس اليها على خلاف القياس فكان ثابتا بنا ضرورة فلا يتعدى الى غيرها صورة كونها متمولة بالمال في العقد انما صح بناء على التراضي للاعلى جبر القاضي والاستبدال عند التراضي يتحقق مع عدم المماثلة بينهما الا ترى ان الخل صح بمال متقوم ولا تقوم للبضع عند الخروج ولذا

اخذ العوض عن الدم بالصلح صحيح وان لم يكن الدم مالا وكذا يجوز بيع عبد فيمته الف بالوف والفاضل على الالف يجب بالشرط عند الرضاء بدون ان يتقابلا ثم من المال ومن العدوان لما كان مبنيا على جبر القاضي وقد انتفى الرضاء بدون المماثلة فقبل الحاجة ماسة الى اهدار هذا التفاوت هدنا ايضا سد الباب العدوان لئلا في اعتباره انتفاء جانب الظلم ويضيق الامر على الناس قلنا ليس الامر كذلك فان مساس الحاجة فيما يكثر وجوده وما كان شره وما لا فما يندر وجوده وهو العدوان فانه منهي عنه وسبيله ان لا يوجد كيف وقد بينا للمزجر التعزير فانه ذكر في البسوط وعندنا يأثم ويوجب على ما صنع ولكنه لا يضمن شيئا قوله وظاهر لا يهدر جوابا عن سؤال تقدير وهو ان يقال سبيل الهدر هذا التفاوت في ضمان العدوان لئلا في اعتباره بطلان حق المالك اصلا وفي اهداره وايجاب الضمان بطلان حق الغاصب وصفا وكان ترجيح صاحب الاصل اولى كيف وانه مظلوم والغاصب ظالم والكافي البخس بالظلم اولى فاجاب بان حق الغاصب فما وراء ظله محرم معصوم لا يجوز تفويته عليه ولهذا قدر الضمان بالمثل فلو اوجبنا عليه الضمان بهدر قيمته اصلا واما قوله حق الغاصب يفوت وصفا وحق المالك يفوت اصلا فليس كذلك لان على تقدير عدم ايجاب الضمان لهما للمالك لا يفوت قيمته اصلا بل بنا خر الى دار الجزاء فينال العوض بمقابلته لان عدم ايجاب الضمان في الدنيا جزاء عن الاستيفاء لا نعدام المماثلة لا لعدم قيمته اصلا بمنزلة شيمة لا عقوبة لها في الدنيا فانا لا نوجب فيها شيئا لا لانه لا حق له اصلا بل لعجزنا عن ايجاب الجزاء لفقدان ورود التقدير بمقابلتها من صاحب الشرع فثبت انه لا منع لتوجيه حق للمغصوب منه على الغاصب بل الاولى بالعكس لانه دار الامرين الاهدار والثناء خير فوجب ترجيح الثناء خير فان قيل لم لا توجب الضمان على الغاصب ويؤخر قيمة في الزيادة الى دار الجزاء لئلا يلزم اهدار قيمة بل يؤخر كما قلتم في المغصوب منه قلنا لا نكون لائما لو اوجبنا عليه الضمان لاستحق عليه الضمان ذلك بقضاء القاضي وما يستحق بالقضاء لا يقابل بالعوض في دار الجزاء لانه يحكم الشرع بخلاف ما لو لم نوجب الضمان لجزاء القضاء بالمثل لا يستحق لا يصدر الله في دار الجزاء العوض بمقابلته من عدل الكريم الرحيم قوله وان قضاء بمثل غير معقول نعم به انه لا ندركه بعقولنا لا ان نكفر بما يقتضيه المعقول لان العقل موجب له تو

كالسعي بل اقوى منه ولا يجوز التناقض في حج الله تعالى لانه امارة الجهل كالفدية في حق الشيخ الفاني ومن مر في حاله قضاء للصوم ولا مماثلة بينهما لان الصوم وصف سوى بينه لا الجوهر والفدية عين بين وسيلة الى الشبع وكتفقير الحجام خلفاء افعال الحج فان الصحيح من المذهب ان الحج يتم الا مر ولا مماثلة بين افعال الحج ومن المواضع وبين الاجناح ومن مال عين لكن النص جاء بذلك فيها غير معقول فاقتصر الحكم عليها اما في الاول فعلوله تعالى على الذين يطيقونه فدية طعام مسكين اي لا يطيقونه كذا قرره ابن عباس وحذف لا جائز في موضع لا يلبس كما في قوله تعالى بين الله لكم ان تضلوا ويعضد هذا التفسير قراءة حفصة لا يطيقونه باثبات لا ولان الصوم واجب على المطيق وغيره بالنظر الى الاول الآية ثم تنتقل عن الصوم الى الفدية في حق غير المطيق لعجز معنى على سبيل التخيير تيسيرا لا وعليه ومذا موضع القضاء فان قلت لم ان الفدية وجبت خلفاء الصوم وانما تكون كذلك ان لو كان الخطاب بالصوم متوجها على غير المطيق ومتعذرا وليس بتوجه عليه وصفه بتكليف العاجز قلت الدليل على ان ذلك بطريق الخلافة لا بطريق الاصالة تسميته ذلك فدية فانها اسم لما يتخلص به المرء عما يخنقه من مشقة ومكروه قال الله تعالى وفديناه بذبح عظيم واما قولكم بتكليف العاجز غير جائز قلنا هذا اذا كان الغرض بالتكليف عين ما كلف به واما اذا كان الغرض به غير ما كلف به فذلك جائز كوجوب الصلوة على من اسلم في آخر جزء من اجزاء الوقت بحيث لا يسعه فيه الا التحريمة على ان القضاء يتوقف على انقضاء السبب في حق الاصل لاعلى وجوب الاداء بدليل وجوب قضاء الصوم على الحايض بعد طهرها ولا شك ان السبب وهو الشهر قد انعقد سببا في حقه كما في حق المطيق اذ لا مانع من ذلك واما في الآية فالتخيير انما نجيء من امر الشارع جاء في الابل الذكر ان ابا لذكر فريضة الخ وهو موجع كبير لا يستمرئ على الراحلة افتجزئ ان الحج عنه فقال نعم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك قال نعم قال فدين الله احق ان يقبل قوله والاوجه بالفدية جواب اشكال وسوالهم او جنس الفدية مكان الصلوة بالقياس على الصوم ولو كان ذكر غير معقول المعنى لما جاز تعدية حكمه الى الصلوة لتعذر ان شرط القياس فاجاب بانا لا نسلم ان الكلام الدم في الصلوة بطريق القياس حتى يلزم ما ذكرتم بل لان النص الوارد في الصوم

يحتمل ان يكون معلولا لابتة الجبر والصلوة نظر القوم في ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة بل اهم منه لانها عماد الدين وثالثة الايمان ويحتمل ان لا يكون معلولا بذلك فلا فاصل العجز الاول لتعدي مكان الصلوة ولاحتمال العجز الذي لا يجب الاداء فاقمنا بالفدية نظرا الى العجز الاول على سبيل الاحتياط فلئن كان هذا الحكم مشروعا في الصلوة فقد صار منسوخا والا فليس له بناء بس لانه لم يكن بيانا ابتداء ما جيا للسيئات قال اما نعم ان الحسنات يذهبن السيئات وقال عليه السلام اتبع السيئة الحسنة تمحها فظهر ان ايجاب الفدية عن الصلوة بهذا الطريق لا بالقياس ولهذا لا تتقول في الفدية عن الصلوة انها جابرة قطعا كما قلنا به في الصوم لقوله (الفدية) بنفسه ولكنا نرجو القبول فاسا نعم فضلا قال محمد رح في الزيادات في فداء الصلوة نرجو ان شاء الله كما قال في قضاء الوارث الفداء عن المورث يجوز او نرجو في الصوم يجزيه ان شاء الله ولو كان نائبا بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء كما في سائر الاحكام الثابتة بالقياس قلت قوله ويحتمل ان لا يكون معلولا بالعجز مشكل لان بناء الحكم على المشتق وقوله يعم وعلى الذين يطيقونه دليل علية المشتق منه لهم قوله كما لفظ الوارث به ليس بقيد كما لا يخفى قال في الزيادات وعليه قضاء رمضان لقائم يقدر على الصوم لكبره جاز له الفداء والحكم بان واوحى ان يطعم عنه او ورثته لطعموا عنه بغير امره وايصائه يجزيه ان شاء الله تعالى قوله ووجوب الصدقة في الاضحية جواب عن اشكال آخر وهو ان ذلك التقرب باراقة الدم عرف بنص غير معقول المعنى فيتوقف بمضي ايام النحر لان مثله غير مشروع قربة للعبد في غير ذلك الوقت وهذا وجهنا الصدقة بالقيمة او العين بعد مضيها وما ذكر الاما عتبار الخلف مقام الاصل بالدراهم في امر غير معقول فاجاب بانا لا نقول بذلك بل ذكر ما باعتبار الكلفة ولكنا نقول ويحتمل ان يكون التصدق بها او بقيمتها اصلا لان شكر كل نعمة انما يجب من جنسه كشكر نعمة اللسان باللسان وشكر سلامة الاعضاء بالجارحة وشكر المال بدفع بعضه الى الفقراء وهذه عبادة مالية من شرط لها الغنى كما في الزكوة فيتبغي ان يجب شكرها من جنسها الا ان الشرع نص على الاراقة لما فيها من تطييب اللحم ليلة التشريق في ضمنه فانه التقرب كالماء المستعمل ويحتمل معنى الضيافة فان الناس اضياف الله تعالى يوم الاضحى في هذه الايام ولهذا كره الصوم فيها لما فيه من الاعراض عن الضيافة والاتيان بالكرم المطلق والغنى الكلي ان يكون طعامه باطيب الطيب وازكاه فتنقل معنى القربة عن التصدق

الا الاراقة لينبغ اللحم طاهرا ولكن صح هذا يحتمل ان يكون النقرب بالاراقة اصلا او انتفاعا
من الله تر فلم يعتبر هذا الموسوم وموكون النصدق اصلا في ايام النحر في مقابلة المنصوص
عليه للغوات وفي فعلنا بهذا الاحتمال واوجبنا عليه التصدق بالعين او بالقيمة احتياطا
لان ذلك اصل في العبادات للتالية والابعد في ان تأدي الشاة غير معتبر في زمان كنحو كالابعد
في كون الشاة غير معتبر في مكان ومعتبرا في مكان كنحو فان العلة المستنبطة عن نص
ساقطة الاعتبار بالنسبة الى الحكم المنصوص عليه حيث الاضافة ذلك الحكم اليها كما
سيجيء في موضعه ان شاء الله تو وقد اعتبرت في الذبح حيث اضيف اليها وحاصل الجواب
انا انما اوجبنا التصدق باعتبار كونه اصلا وجابرا لما فات من العبادة لا لكونه مثلا
لها وخلفا عنها كما اوجبنا الدم بترك رمي الجمار وحلق النقصان تمكن في نسكه لا خلفا عنه
والدليل على انه وجب التصدق بهذا الطريق لا بطريق الخلفية انه اذا جاء العائل
لم يعد الحكم الى التضحية وهو قادر على تسليم المثل لكون التضحية مشروعة حتى له
التمتع خلفا لعاد الحكم الى الاصل عند القدرة عليه كما لو قدر على الصوم يبطل حكم
الندر به قوله ومن حقوق العباد اصول لما فرغ من بيان القضاء بمثل غير معقول في
حقوق الله تو شرع في بيان ذلك من حقوق العباد وهو ضمان المحترم الذي ليس بمال
بالمال كضمان النفس والاطراف بالمال في حالة الخطاء فانه ثابت بالنص من غير المعقول
فيه المماثلة اما صورة فظاهر واما معنى فلان الادمي مالك مبتذل وهو سنة البذل
والمال مملوك مبتذل وهو سنة البعض فانه يتماثلان هذا وفي جعل هذه الصور من قبيل
القضاء نظر لان القضاء تسليم مثل الواجب بسببه الى مستحقه والضمان في هذه الصور
عين ما وجب بالسبب ابتداء وهو لك فيكون من قبيل الاداء لا من قبيل القضاء و
قوله والثالث بشبه الاداء وهو ايضا يتحقق في حقوق الله وفي حقوق العباد وهذا
شروع في بيان ذلك من حقوق الله تو وصور المسئلة ان من انتهى الى الامام في صلوة
العيد والامام في الركوع يكبر فاما ان امكنه ان يأتي بتكبيرات العيد فاما ويدرك الامام
في الركوع فعلى ذلك اجماعا وان خاف ان كبر تكبيرات العيد ان يرفع الامام رأسه
يركع ويشتغل بتكبيرات العيد فعند ابي ح ومحمد رح وقال ابو يوسف يشتغل بتسبيحات الركوع
وهو نقول بان التكبير حال القيام وقد فات ومثل الفاتحة غير مشروع له قدرة في حالة

الركوع

الركوع ليصير فيما عليه بطريق القضاء فيستحق الثواب لا الى خلف الا انهما قالا الركوع
بشبه القيام حتى يفتتح لاستواء النصف الاسفل من الراكع كالقيام ويفارق القائم القاعد
وحكما لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة قال عم من ركع ركع الامام في الركوع
فقد ركعها فيأتي بها فيه باعتبار رجحة الاداء الحقنا لها فلان يأتي بما ليس عليه اولى
من ان يترك ما عليه قوله ومنقوت السون عند الاولين ان لو قرأ في الاولين الفاتحة
ولم يتم عليها بقراءة في الاخريين والسون ويجهر بهما فان قرأهما السون وترك
الفاتحة لم يقضها في الاخريين ومن اعاد قرأ وجهر وقال ابو يوسف لا يتفض واحدة منهما فيجب
قولهما ان محل الذل جملة الصلوة لقوله تو فاقرأوا ما تيسر من القرآن اي في الصلوة
كذا ذكره ابن المنذر لكن الشفع الاول تعين للقراءة بخبر الواحد الذي لا يوجب العلم
وهو قوله ع م الذل في الاولين فذل في الاخريين ان تنوب ع الذل فيهما كما يقال
لسان العرب لسان الامير فيتبع الاخريين شبههن المحلية بالنظر الى الحلاق الفض فيجب لهما
اعتبار الشبه الشبهة وان كان في الحقيقة قضاء بالنظر الى خبر الواحد بخلاف الفاتحة
لان الاخريين محلها لقراءة فلو قرأ ما على وجه القضاء يؤدي ذلك الى تغيير المشروع وهو لك
ليس في ولاية العبد ولو قرأ ما مرتين يؤدي الى تكرار الفاتحة في ركعة واحدة
وهو غير مشروع اجماعا فان قيل القضاء صرف ماله الى ما عليه وقد شرعت الفاتحة
في الاخريين حقا له فلم قلتم قد حلت بقضائها قلنا على رواية الحسن ع الى وقرأ الفاتحة
واجبة في الاخريين ايضا فلم يملك صرفها الى ما عليه لانها لم تشرع حقا له واما السون
فشرعت نفلا في الاخريين حتى لو قرأها فيهما لم يجب سجود السهو فملك صرفها الى ما عليه
فلنا الاستدلال بالخبر المذكور على تعيين الذل في الاولين مشكل لانه فحواه ان الذل
في الاولين اذا وجد تكون ذكرا نائبة عن الذل في الاخريين اما ان يدل على تعيين
الاولين محلا للذل فلا ومصداق ذلك المثال المذكور للتشبيه سلمنا ذلك لكن ينبغي على
هذا ان لا يفترق الفاتحة والسون في الاخريين في حكم الوجوب وعدمه لاقتضاء هذا الخبر
قصر الوجوب في الاولين على ان ذلك يؤدي الى تنسيخ الكتاب بخبر الواحد وهو لا يجوز
قوله وكذا لو تزوج اما شرع في بيان القضاء الذي بشبه الاداء من حقوق العباد وصورة
المسئلة رجل تزوج امرأة على عبد غير معين يجب هذه التسمية ويجب العبد الوسط عندنا

لا ما عليه وقد فات انه لا يتقضيها
والسون لم تشرع في الاخريين حقا له

وان اتاها بالمسح اجبرت على القبول وكذا ان اتاها بالنعمة وعند الشافعي تبطل النسبة ويجب
مهر المثل لكن عندنا لها ان لو اتاها بالنعمة كان ذكر قضاء في حكم الاداء الان المسح لا يكون
اداؤه الا بعد تعينه ولا تعين الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه فصارت
مزاحمة للمسح فتجبر على القبول كما لو اتاها بعين العبد بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون
التقوم فكانت قيمته قضاء محضا فلا تجبر على القبول اذا اتاها به الا عند عدم العجز عن التسليم
المسمى **فصل** في صفة الحسن للماء وضربه اعلم ان الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان
الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له كالقدح والغم الثاني كون الشيء صفة كمال وصفة
نقصان كالعلم والجهل الثالث كون الشيء متعلق المدح والذم متعلق الذم كالعبادات والملاهي
ولا خلاف بين العلماء في انهما بالمعنيين الاولين عقليان واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا
فيه فقالت الاشاعرة انها بحكم الشرع وقالت الشيعة والمعتزلة والكرامية انها قد يعرفان
بالعقل ايضا فانهم قالوا الاحكام على ضربين ضرب منها يدرك بالعقول وضرب منها
لا يدرك الا بالسمع المنقول فالضرب الاول ينقسم الى ما يدرك بنظر العقل والى ما يدرك
بضرورة العقل فالاول كعلمنا بحسن الصدق وقبح الكذب والثاني كحسن صوم اليوم الاخير
من رمضان وقبح صوم اليوم الاول من شوال فان العقل لا يستقل بادراك حسن الاول
وقبح الثاني لكن الشرع لما ورد بحسن الاول وقبح الثاني علمنا انه لولا اختصاص كل منهما بنوع
لاجله حسن او قبح لما ورد الشرع به لان الآمر حكيم والحكيم لا يأمر بشيء الا لحسنه ولا ينهى عن شيء
الا لقبحه قال الله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء والمنكر وهو المختار عند الفقهاء وهو فانهم ذهبوا الى
تعليل احكام الله تعالى ببدعاية مصالح العباد وكانت اوامره بهم في الواقع والا لما كانت مصلحة
لهم وايضا لو لم يقولوا بالحسن والقبح العقليين لما استقام تفسيرهم الماء مورد به الحسن
لعينه وغيره ولا فيما ذكر وما صح قولهم ان منه ما لا يحتمل السقوط والنفي اصلا كالايمان
بالله تعالى وصفاته **قوله** الماء مورد به في صفة الحسن نوعان لانه اما ان يكون حسنا لمعنى في نفسه
انصف بالحسن لمعنى ثبت في ذاته او يكون حسنا لمعنى في غيره اما اضافة بالحسن لمعنى ثبت في غيره
وكل واحد منهما ينقسم الى ثلثة انواع لان النوع الاول اما ان لا يحتمل السقوط او يحتمله او يكون لا
مشابها لما حسن لمعنى في غيره وهذا اولى مما قال في شرح السلام والملخص لو اوكل ملخصا بالحسن
لمعنى في نفسه لانه لا يكون داخلا في المقسم اصلا بخلاف ما لخصناه فلتتفطن هذا التقسيم نظرا لظاهر

معلوم بين النفي والاثبات وليس بينهما واسطة فنقول الله تعالى اما ان يجعل قسما ثالثا للثاني او الثالث اما
ان لا يحتمل السقوط فيكون من النوع الاول او يحتمله فيكون من النوع الثاني اللهم الا ان يقال
انا نلتزم ثلثة اقسام بالتقسيم لكنه ما يحتمل السقوط اما ان يكون شبيها او غير شبيه كالايمان
ماسبق بوصفانه ان التصديق القلبي فانه لا يحتمل السقوط من المكلف بحال ومتى بدله ببضده
كان كفرا بالله تعالى وجحدا به واما النوع الثاني منه فهو الاقرار فانه ما يحتمل السقوط وهو معنى قبول السقوط
ان لا يجب عليه الاقرار حتى لو بدله ببضده بعذر الاكراه لم يكن كافرا لفاكان مطيعا لله تعالى بالايمان
اذ هو التصديق وجحدا وعدما فاذا بدله بغيره في وقت يتمكن فيه من اظهار عذر كفر وان زال
تمكنه من الاظهار بالاقرار لم يعد كفره الان قيام السيف على راسه دليل على ان الحامل على القبول
وهو الهلاك عن نفسه لا بدل الاعتقاد فما عند التمكن فتبديله دليل تبدل الاعتقاد **قوله**
والصلوة من هذا القبيل اي مما حسن لمعنى في نفسه ويحتمل السقوط فانها مشتملة
على افعال واقوال دالة على التعظيم ولهذا قيل الصلوة اجمع فضل من فضائل الدين للتعظيم
الذي هو مدلول الله تعالى اولها الطهارة وهي شرعا وجمعا ثم جمع الهمة واخلاص السر والانصراف عما
دون الله تعالى الى الله تعالى وهو النصد البدني وهو النية ثم الاذان هو رفع البدن الى التذكار ربط به قلبه
ثم اول افعالها التكبير وهو النهاية في تعظيم الله تعالى ثم اول ثنائه فيها ثناء لا شوبة فيه وذكرها
سبحانك ثم القيام مع وضع اليمين على الشمال صار فاطرفه على الارض هيئة قيام الخدام
للسلطان ثم الركوع هيئة التسليم والانقياد والسجود نهاية التعظيم والتذلل لوضع
اشرف الاعضاء على اخس الاشياء الذي هو التراب وكذا قرن التذلل والسبحات
وسائر الاذكار مع كل حركة تدل على التعظيم والمبالغة في التنزيه والتمجيد وبذل
المجهود في اظهار العبودية والتذلل لتعظيم الله تعالى في ذاته فصارت الصلوة تظهر
الاقرار الا انها مفارقة بوجهين احدهما انها في الدلالة على التصديق دون الاقرار
فانه دليل التصديق لوجودا وعدما بخلاف الصلوة فانها تدل عليه لفا اذ ثبت بينه
اجماعة حتى لو اصلى كافر مع المسلمين جماعة يحكم باسلامه عندنا خلافا لهم لفارانهم الرجل يعتاد
الجماعة فاشبه والده بالايمان بخلاف تركها فانه لا يدل على كفره وثانيهما ان الاقرار لا
الا بعذر ولصد وهو الاكراه وتلك تسقط باعذار كثيرة كالمرض المنزل والحبس والتقية
قوله والنوع الثالث ما التحق بالواسطة اي النوع الثالث ما فيه واسطة شابه بذلك

الحسن لمعنى في نفسه كالزكوة والصوم والحج لان الزكوة عبارة عن تمليك المال لله المصرف
وتمليك المال وتنقيصه في ذاته اضاعة وهي حرام شرعا وممنوع عقلا وكذلك الصوم عبارة
عن امساك مخصوص وهو لذاته ليس بحسن في ذاته لافضه لتجويع النفس ومنع نعم الله تعالى كما
مع النصوص المبيحة لها وهو لذاته ليس بحسن وكذا الحج عبارة عن قطع مسافة مديدة وزيارة امكنة
معينة ومعاينة وهي في ذاتها سفر الجبان وزيارة سائر الاماكن في انها ليست بحسنة لكن
الزكوة انما حسنت بواسطة حاجة الفقير فان ايتاءها اليه تضمن اغناء عباد الله تعالى وهو نفع عظيم
والصوم انما صار حسنا بواسطة اشتهاء النفس فان به يحصل قهر النفس الامارة التي هي عدو
وعدو العباد كما ورد ان الله تعالى اوحى الى داود عليه السلام يا داود جاهد عدوك نفسك فانها انقلبت
لمعاداتي وقال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك وكذلك الحج انما صار حسنا بواسطة
شرف المكان لما فيه من امكنة محترمة معظمة عظمها الله تعالى وشرفها على غيرها وهذا
معنى قوله وتعظيم شعايره وفي زيارتها فعظيم صاحبها فصار حسنا بهذا الاعتبار لكن هذه
الوسايط لا تخرجها عن ان تكون حسنا لعينها حكما لان حاجة الفقير خلق الله تعالى اياه على هذه
الصفة قال الله تعالى وانه هو اغنى واقنى اى اقتر في قول وكون النفس مشتهية والمأمور بالصوم
مخلوق الله تعالى اما على هذه الصفة لانكونها جانية في صفتها ولهذا لا يلام لصدع المبيل الا بالشهوات
ولا يسأل عنه يوم القيمة فان قيل لما لم تكن النفس جانية في صفتها كيف استحسن القهر قلنا
انما وجب قهرها بمخالفة هواها لما يقع المرء في الهلاك بسبب متابعة هواها ويفوز
بالنعظم المرمدي قال الله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى كما ان التباعد
عن النار لصرارا عن الهلاك واجب وان كانت مجبولة على الاجرام غير حسنات فيه ولذلك
شرف البيت بجعل الله تعالى اياه مشرفا كما قيل ما انت يا مكة الا لي شرفك الله على البلد
فيكون الوسائط في حكم العدم بالنسبة الى اختيار العبد لكونها مخلوقة لله تعالى ومضافة اليه فصارت
هذه العبادات حسنة خالصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة فلهذا شرط لوجوبها
اهلية كاملة من العقل والبلوغ فان ما كانت عبادة خالصة يشرط لها الاهلية الكاملة
حتى لا تجب على الصبي والمجنون كالصلوة وما لم يكن عبادة خالصة لا يشرط لها ذلك حتى
تجب عليهما العشر وصدقة الفطر وقد افترض عليه بوجهين اما اولا فان الزكوة ليست مطلقة
التمليك بل تمليك للفقير المحتاج ومنه الصبي والاحسان حسن في جميع الشرايع وعند جميع الناس والصلوة

تعظيم من استحق التعظيم فحسنها لاستحقاق الخالق المنعم ذلك ولهذا لا يجوز بالنسبة الى غير
الخالق وكذلك الحج ليس نفس السفر وزيارة الاماكن بل السفر لاداء الاماكن الشريفة المعظمة وتعظيمها
كالصلوة فانها ايضا حسنة بواسطة استحقاق الخالق واما ثانيا فلان الزكوة حسنت لدفع حاجة
الفقير فكون حاجة الفقير من الله تعالى لا ينافي كون دفعها باختيار العبد وصنعه كما في سائر افعال
الصلوة العباد وكذا الصوم حسن بواسطة مخالفة اشتهاء النفس لا بواسطة اشتهاء النفس
والحج بواسطة السير الى الاماكن الشريفة لا بواسطة شرف المكان وربما يجاب عن الاول بما لا نسلم انها
احسان وانه حسن ولكن نقول حسنه لغيره لا لذاته فان قال كل ما هو احسان فهو حسن لذاته قلنا
ممنوع ونخصمه ان الزكوة ليست بحسنة من حيث انها تمليك لما مر قبل هذا من حيث ان مصرفها فقير
ومحتاج فتكون حسنتها للفقير والاضياع وهذا هو الجواب لو من قوله ان حسنه بواسطة الحاجة فقوله
والصلوة ايضا حسنها لاستحقاق الخالق ذلك قلنا لم يرد العلماء بحسن التعليل بعينه او بغيره حسنه
مع قطع النظر من الاضافة فان ذلك متعذر ولكنهم اراد وا بانه التعليل المضاف اذا صار
ما مورا به يستلزم حسنا لمحالة فذلك يجوز ان يكون باعتبار نفس ذلك التعليل المضاف وبعد
ان يكون باعتبار نفس ذلك التعليل المضاف ويجوز ان يكون بغيره ويكون ذلك الغير هو
المطلوب من الامر فالايمان بالله تعالى والصلوة كل واحد منهما حسن لعينه على معنى ان كل واحد
منهما مطلوب الحصول لنفسه لا لمعنى آخر ولما عرف هذا ظهر الفرق بين الصلوة والعبادات الثلاث
فان الصلوة حسنة لذاتها على معنى انها مطلوبة الحصول لا لشيء آخر في الطالب الا امر آخر بخلاف
الزكوة والصوم والحج فان المطلوب منها امور لم تكن بها وبكاب عن الله تعالى بانه انما يريد ذلك لان الوكان
الصادر من المكلف باختيار في الزكوة مثلا فعلا غير الايتاء او ممنوعا عنه غاية الامر انه يعبر عنه بان
يأتي بالتمليك ويأتي بالدفع وكذا في الصوم ليس فعله الا امتناعا عن غير مخالفة الشهوة وكذلك في الحج الكف
منه زيارة الاماكن الشريفة وهذه الافعال هي الزكوة والصوم والحج لا ان يكون امورا اخر في الخارج
وراء ذلك ولما لم يثبت المغايرة لا يصلح كونها وسايط قوله وحكم هذا القسم ان لا يسقط الاداء
الى ايان حكم الحسن لمعنى في نفسه سواء كان بواسطة او بغير واسطة ان الوجوب متى ثبت في الذمة لا يسقط
الا بالاتيان بالواجب او باعتراض ما يسقطه بلا واسطة مثل الحيض والنفاس للصلوة والصغر
عما يكون حسنا لمعنى في غيره كالوضوء والسعي الى الجمعة فانه يسقط بسقوط ذلك وينوب بتبعاته وانما
كان حكمه كذلك لانه وجب حسنة لعينه فلا يتنفع بانتفاء الغير كالوضوء والحسن لغيره واعترض عليه بان لو

من الواجب ان كان ما ثبت في الذمة بالسبب لعجزه عن اداءه بالاغراض ما يسقط بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض الحادثة في الوقت ولكن لا يستقيم ايراده في هذا الموضع لانه في بيان حسن ما ثبت بالامر لا في بيان حسن ما ثبت بالسبب وان كان المراد منه ما يثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله او باغراض ما يسقط بعينه لان وجوب الاداء بعد ما ثبت به الا داء بواسطته كما مضى اضافة ما ثبت به الا بواسطته كما مضى اضافة ما ثبت بالمقتضى الى المقتضى قلت ولا يخفى ما فيه من التكلف والضعف ويمكن ان يجاب عنه بالتزام الشق الثاني وقوله ان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض قلنا ممنوع لان الصلوة قد تسقط بعارض الحيض والنفاس بعد وجوب اداءه بالامر فان الخطاب يتوجه عند ضيق الوقت بحيث لا يسع فيه غير الوقتية ثم تسقط عنها لو اخاضت او نفست في آخر جزء من الوقت قال الفاضل السمرقندي وفيه بحث لان الوضوء يسقط عند عدم وجدان الماء بعينه وتام الحضر الوضوء او سقوطه وكذا السعي الى الجمعة يسقط اشياء والحيض والنفاس يسقطان الصلوة بواسطة اسقاط الطهارة قلت ولا يخفى ضعف هذا السوال لان كلامهم ينتفي ان سقوطه منحصر في هذين الوجهين لا يسقط ان يوجد آخر ولا دلالة فيه على ان غيرهما لا يسقط بهذين الوجهين فسقوط الوضوء والسعي كما ذكره لا يرد نقضا على ان سقوط الوضوء بعدم الماء ونائم العضو ممنوع بل الوجوب ثابت ولكن يخرج عن العهدة بالخلف وهو التيمم وقوله والحيض والنفاس يسقطان الصلوة بواسطة اسقاط الطهارة ممنوع لانه لا اثر لهما في اسقاط الطهارة فان الحدث الدايم لا ينافي وجوب الطهارة بل يسقط بها الصلوة لعذر الا علة شرعا فيسقط الطهارة بناء عليه قوله والفرق الحسن لمعنى في غيره وهذا الفرق بفتح الراء لا بكسرها لان الحسن لمعنى في غيره هو الذي يحصل للغير بفعل الماموربه لا للعهد ان اللغو الذي اتصف لاجله الماموربه بالحسن قد يحصل بنفس الاتيان بالماموربه من غير احتياج الى فعل آخر كالصلوة على الميت فانها ليست بحسنة في ذاتها الذهني بدون الميت عيب كذا وقع في الفاضل الامام الدبوسي وعلى الكافي وللناقد فيه منى عنها قال الله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا فثبت انها انما حسنت بواسطة اسلام الميت لقدر فيها قضاء حقه وكالجهاد فانه ليس بحسن لذاته لانه تخريب بلاد الله تعالى وتعذيب عباده وافنائهم وقد قال عم الآدمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب وانما حسن لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى وكبت اعدائه ودحاباعتبار كفر الكافر وكذا الحدود انما حسنت بواسطة زجر العاصي عن المعاصي كحسننا للنفس والمال والعرض وانما يثبت قبايلام وابتداءهم لما كانت هذه الوسايط باقتضاء العبد لم يلحق بالنوع الاول فان اسلام الميت

وكفر الكافر

وكفر الكافر ومعصية العاصي باختيارهم لكن المعنى الذي شرع الماموربه لاجله في هذا النوع يحصل بنفس الاتيان بالماموربه فان قضاء حق الميت واعلاء الدين بفراغ ذمته والزجر عن المعاصي تحصل بنفس الصلوة والجهاد واقامة الحدود من غير توقف على فعل آخر قلت وفيه نظر وسوان قولهم ان حسن هذه الافعال بمعنى الاسلام والكفر والمعاصي مع قولهم بان ذلك المعنى يحصل بنفس الماموربه مما يتدافعان لان هذه الاشياء سابقة على الاتيان بالماموربه فكيف يحصل به فان زعمت ان مرادهم المعنى الذي لاجله حسن هذه الاشياء موقضاء حق الميت وكبت الاعداء والزجر عن المعاصي قيل لك ان هذا خلاف ما صرحوا به على انه انما يستقيم ذلك ان لو كانت هذه الاشياء اموراً لنوع الحكم وراء الصلوة والجهاد واقامة الحدود وهو ممنوع وقد عرفت تحقيقه في الزكوة والصوم والحج والا فالقول بمغايرة هذه الاشياء مع الاتحاد ثم الحكم بان قوله والى ما يحصل للمعنى بعده اي النوع الذي حسن لمعنى في غيره ما لا يحصل ذلك المعنى بعد حصول الماموربه الا بفعل مقصود كالوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء في ذاته نجاسة دون تطهر ولبس في ذلك حسن وانما حسن لانه يتمكن الماموربه الا بفعل من اداء الصلوة وكذا السعي ليس بحسن لعينه اذ هو مشي وتعب وانما حسن لانه وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلوة لا تتادى بالوضوء بحال والجمعة لا تتادى بالسعي بحال بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منها قوله وحكمها الوجوب بوجوب الغير اي حكم هذين النوعين واحد وهو بناء الوجوب لوجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير فلو سقطت الصلوة بحيض او نفاس او غيرهما سقط وجوب الوضوء وكذا حكم السعي فلو سقطت الجمعة لمرض او سفر سقط السعي فان قلت الوضوء والسعي قد يتعطلان لفقدان الماء والعجز عن السعي لمرض قلت لو سلم ذلك يكون هذا بيان ما به الافتراق بين الحسن لمعنى في غيره والحسن لمعنى في عينه لا ان سقوطهما مختص بذلك وكذا حق الميت لو سقط بعارض من بغي وقطع طريق سقطت الصلوة عليه وكذا آلام بين الكفار سقط الجهاد وهذه ملازمة فلا تضره ان النبي صلى الله عليه وسلم اخبر عن تحقق الجهاد الى يوم القيمة بقوله الجهاد ماض الى يوم القيمة قلت قوله آلام بين الكفار سقط الجهاد منظور فيه لان الجهاد قد يكون مع الباغين والناكثين والكفر بهذين النوعين فاخبر

عن الذى حسن لمعنى فى عينه لا يشترط النية والاهلية حتى جاز الوضوء بغير نية وممن
ليس باهل العبادة وهو الكافر وبا قامة البعض يسقط عن الباقين فى النوع الذى
يحصل المعنى بفعل المامور به وان كان الوجوب على الكل على المذهب المختار ولو كانت حسنة
لعينها لا سقطت كصلوة الظهر ونحوه قوله والنوع الثالث اى النوع الثالث من الحسن
لمعنى فى غيره الندب فان قيل كيف يستقيم هذا التقسيم والندب ليست من افراد المامور
به قلنا هذا تقسيم حسن المامور به بحسب الغير ووجه ان يقول ما كان حسنا لغيره فالحكم
اما ان يكون ذلك الغير شرطا لوجوب المامور به اولا الاول هو النوع الثالث واما
ان فلا خ اما ان يكون ذلك الغير حاصلا بفعل المامور به او بفعل آخر بعده وهو النوع
الاول والثانى فواضح هذا فاعلم ان الناس اختلفوا فى جواز تكليف ما لا يطاق
فاكثر المحققين على انه غير جايز ووقع الاشاعرة الى جوازه والحق انه غير جايز عقلا وسمعا
لانه عبث كتكليف الاعمى بالابصار وهو لا يجوز على الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها وما جعل عليكم فى الدين من حرج وفيه من الحرج ما لا يخفى واحتج المجوزون بانه
لو كلف ابا لهب بالايمان فعلم ان الايمان منه يحصل لعلمه تعالى بعدم ايمانه اصلا وبما علم الله تعالى
عدمه يمتنع خلافه فالايمان منه ممتنع مع انه لو كلف به وقد كفر الاصوليون فى جوابه وقد
فاعدة لدفع هذه الشبهة وهى ان هذا النوع من الممتنع الذى امتنع لغيره جاز ان يكلف
به انما النزاع فى الممتنع لذاته كالجمع بين الضدين ولا خفاء فى انه فى كونه عبثا كالممتنع لذاته لان
كليهما فى عدم الوسع والحرجية والعبثية سواء بقى جوابه ان الله تعالى علم انه لا يؤمن باختياره
وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة فى الايمان وعدمه فلا يكون ايمانه ممتنعا والا لزم
الجهل على الله تعالى هذا تحقيق هذا الموضع وقد يظهر من هذا ان التكليف شرط لنفس التكليف
لو تكليف العاجز فيه لاشتراط الحسن للمامور به فالحق ان لا يجعل هذا قسما من النوع ان للامر
به بل يذكر ابتداء كما فعله الامام ابو زيد الدبوسى ثم هذه الندب نوعان مطلق ومقيد
فالمطلق عبارة عن كل فعل قوة يتمكن بها المامور من الاداء ما لزمه بدنيا كان او ماليا وهذا النوع
من الندب شرط فى حكم كل مراضا زاعن تكليف ما ليس فى الوسع حتى اجمعوا ان وجوب الظهر
بالاداء لا يثبت فى حال عدم الماء لان بعدام هذه الندب وكذلك فى حالة العجز عن استعمال الماء لانه يخاف
بان يخاف زيادة المرض او البطئ وكذا الاداء الصلوة لا يجب بدون هذه الندب ولهذا كان

تكليف ما لا يطاق

ضعوا

وجوب الاداء

وجوب الاداء بحسب ما يتمكن منه قايما او قاعدا او ايما وكذلك وجوب اداء الحج لا يكون الا بهذه
الندب بملك الزاد والراحلة لان التمكن من السفر الذى يتوصل به الى ادائه لا يكون الا بهما
وكذلك وجوب الزكوة لا يكون الا بهذا الشرط فانه لا يتمكن من الاداء عادة الا بملك المال فعلم
من هذا ان قول من قال الاداء والقوة والغنى والاستطاعة من الالفاظ المترادفة ولهذا
قال زفر اذا بلغ الصبى او اسلم الكافر فى آخر جزء من الوقت لا يجب عليه تلك الصلوة لانه ليس يقادر
على الفعل حقيقة لفوات الوقت الذى تمكن ضرورات الندب فلم يثبت التكليف لعدم شرطه
وهو الندب الا ان علماؤنا استحسنوا وقالوا بالوجوب فيه لان سبب الوجوب وجود من
الوقت وهو موجود ووجوب الاداء ينتفى لا نوهم الندب لا لانتفائها لان الندب تحقيقا
لا تسبق الفعل والندب الموهومة حاصلة لجواز ان يظهر فى الوقت امتداد له بتوقف الشمس كما كان
لسليمان عم فتثبت بهذا الندب وجوب الاداء ليظهر اثره فى الخلف وهو وجوب القضاء الا
حتى الاثم بالتاخير وتحقيق هذا البحث ان الندب على نوعين قد يصير الفعل بها متحقق الوجود
وهى مقارنة الفعل عند اهل السنة والاشاعرة خلافا للمعتزلة لانها اعراض لا تبقى زمانين
ولو كانت سابقة لوجد الفعل حال عدم القدرة وانه محال وفيه نظر لانه على تقدير
تسليم عدم بقاء مثل هذه الاعراض لا يلزم من تحقق القدرة قبل الفعل كون الفعل
بدون القدرة لجواز ان يبقى نوع ذلك العرض بتجدد الامثال وقد يصير الفعل بها
متوهم الوجود وهى سابقة على الاداء ضرورة غير ان ما به يصير الفعل متوهما على نوعين
نوع يصير الفعل به غالبا الوجود ظاهر التحقق عادة كمن ادرك سعة فى الوقت مع كونه
اهلا للاداء الصلوة وهذا النوع من القدرة يظهر اثرها فى لزوم الاداء العينة بمعنى انه
يأثم بترك الاداء ونوع يصير الفعل به فى حيز الجواز عقلا وان كان يندر وقوعه وهذا
النوع من القدرة يظهر اثرها فى لزوم الاداء ظنية لا العينة ومثاله ما ذكرنا من الكافر
اذا اسلم والحايض اذا طهرت عند ضيق الوقت بحيث لم يسع من الوقت الا ما يسع فيه
كلمة الله عندهما وعند ابى يوسف الله اكبر يكون الاداء واجبا عليه ظنية لا العينة حتى لا يأثم
بتركه فان قيل سلمنا ان توهم الندب كاف لصحة التكليف عند سلامة الآلة ولكن لا نسلم
ان توهم سلامة الآلة كاف لصحته فان توهم حدوث آلة الابصار والمشى للاعمى والمقعد
ثابت وكذا توهم الحج بدون الزاد والراحلة وتوهم الندب على التمام للمريض ومع ذلك
لا يصح

التكليف بالابصار والمشي والحج والقيام والتوهم الذي ذكرتم من هذا القبيل لان الوصف
للفعل بمنزلة الآلة كاليد للبطش فلا يجوز بها التكليف عليه لكونه اضطراريا بعيدا قلنا هذه القدرة
انما لا يجوز بها التكليف عليها اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به اما اذا كان المقصود غير ما كلف
فهو كالصحة وهنا المقصود هو الخلف كما بينا فتوهم القدرة وان كان بعيدا بلغ الصحة
التكليف كما في الحلف على مس السماء فان من حلف ليمسن السماء ينعقد اليمين موجبة
للبر لتصور فعله فينعقد يمينه بناء على هذا التوهم وان كان بعيدا ثم حنث في الحال
يجزيه عن ايمانه وشرط البر ظاهرا وكذا بحجم علقه دخل عليه وقت الصلوة في المقان يتنقض
وضوءه عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وعند ابي يوسف رحمه الله لا ينتقض وضوءه لان
هو عادم للماء ان خطاب الاصل هو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم بنوجوبه لا حال القدرة
على الماء بحدوثه بطريق الكرامة كما كان البعض المشايخ كايوب السجستاني فانه كان
مسافرا مع جماعة فعند عدم الماء أظهر لهم الماء وكذا نقل مثله عن ابراهيم النخعي رحمه الله
عليه الطيلسان ظن ان بقربه ماء ثم يتنقل بالجهد الحالي لا خلفه وهو التراب فلت
غاية تحرير هذا البحث وفيه نظر فلا حاجة في استخراج الخلفية الى فرضية الالتزام
اعتبار القدرة المتوهمة مع انه يكون مناقضا لما ذكره اولا ان اداء التمكن شرط
التكليف ويلزم ان يكون هذا جواب القياس ايضا والحق ان توهم القدرة غير
كاف لصحة التكليف ولكن العلماء استحسنوا ايجاب الوجوب في هذه المسئلة للاحتياط
لان بادئ شيء ليس عليه اولى من ان يترك ما عليه ولهذا لم يؤثر عنه ترك الترخص
في الجزء الاخير فافهم فانه دقيق قوله وهذا الشرط اعني القدرة الممكنة مختص بوجوب
الاداء اي شرط وجوب الاداء لا الاقضاء حتى لو قدر على الاداء في الوقت ثم زالت
القدرة بعد خروج الوقت لا يسقط عنه وجوب القضاء لان هذه القدرة شرط
لوجوب الاداء فلا يشترط دوامه لبقاء الواجب لان شرط الشيء لا يلزم ان يكون
شرطا لبقائه كشهوة النكاح لا ينال فيه تكليف مالبس في الوسع وهو منتف
بالنص لانا سول النص ينفي وجوب الاداء بدون القدرة ولا يتعرض للبقاء
على ان القياس فيما لو كان الاتيان به حالة البقاء غير مطلوب وانما الفرض
ان الامر الذي اكتسبه بالتقرب لا يسقط عنه بعروض العجز بعد ذلك حتى
لو كان الاتيان به مطلوبا حالة البقاء فلا بد له من القدرة قوله والكامل منها

كالوقت فانه اداء اطلق الوقت كله لاسببه دالا الوقت و

هي القدرة الميسرة اعلم ان الله تعالى تفضل على عباده وكرامة لهم فيما فيه التكليف
في بعض الواجبات على قدر زائد على القدرة المتمكنة بدرجة في القدرة لفظها يثبت
الامكان ثم اليسر كلاهما في الاداء لو لا يثبت بها الا الامكان وتسمى هذه القدرة ميسرة
لحصول اليسر في الاداء بواسطة اشتراطها ولهذا اشترطت هذه القدرة في الواجبات
المالية دون البدنية لان اداء ما اشق على النفس من البدنيات لفرط المال شيء
الروح محبوب النفس لاكثر الخلائق والمفارقة عن المحبوب بالاختيار اوشق
وفرق ما بين القدرتين في الحكم ان الممكنة شرط محض حيث يتوقف اصل التكليف
عليها فلا يشترط دوامها لبقاء الواجب فاما الميسرة فليست بشرط محض حيث لم
يتوقف التكليف عليها ولانها مغيرة صفة الواجب على معنى انه كان جايزا ان الله تعالى
ان يوجب على عباده بدون هذه القدرة وكان اشتراط القدرة الميسرة تيسيرا
للامر على عباده لطفا منه وفضلا فلا يخل في القدرة الممكنة لفلا يجوز التكليف
الا بها كما مر فلا يكون اشتراطها للتيسير بل للتمكن لان يجعل القدرة الميسرة
الواجب بصفة السهولة واليسر بعد ان كان واجبا بصفة الصعوبة والعسر
ولفا اثباتها مغيرة صفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة اليسر فيشترط
بقاؤها لبقاء الواجب لفلا يلزم الوجوب بدونها لم يكن الواجب بصفة اليسر بل
صفة العسر فتكون الباقي غير الثابت ابتداء لفالمتصف بصفة غير المتعطل عن
تلك الصفة فلزم تغيير الشروع وفي ذلك ظاهر البطلان قوله فلهذا يسقط
الزكوة بهلاك النصاب اي ولا شتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الوجوب قلنا ان
هذه الزكوة تسقط بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج والخراج لفا اصطلم
الزرع آفة من اسناد اصله بعد التمكن من ادائها خلافا للشافعي لان هذه الاشياء
وجبت بقدرة ميسرة فلا يبقى الوجوب بدونها اما الزكوة فلان الزرع قضى بها
الفاضل الثاني تحقيقا او تقديرا ولم يوجب في مطلق المال واجب القليل
من الكثير وهو ربع العشر وهذا غاية اليسر فلو بقي الوجوب بعد الهلاك لكان
عسرا عليه وغرما ولا يلزم عليه بقاء الواجب بعد استهلاك النصاب ان كان
الباقي غرما هنا لكانه تعالى على ما في مشغول بحق الغير عند الاستهلاك فلا يمكن ايجاب

فينع الواجب لبقاء المال تقديرا لا يمال لو اهلك بعض النصاب ينع الواجب بقدر ما ينع
الواجب وان كان اشتراط كمال النصاب للوجوب ابتداء لليسر لا ما تقول اشتراط ذلك
في الابتداء ليس للتيسير لان الواجب ربع العشر ولو اورهم من لم يعين درهما شمل لو اه
خمسة من مائتي درهم في اليسر بل انما شرط الكمال في الابتداء ليصير المكلف به اهلا لاغناء
المقدرة الاغناء بهسنة الحول لا يتحقق وغير الغني لكن احوال الناس تتفاوت في
الغنا وقدره الشرع بملك النصاب فان قيل على هذا ينبغي ان لا تسقط الزكوة بهلاك
النصاب الكوته من الدين في الممكنة ح فانا الزكوة انما تسقط لفوات النماء الذي تعلق
البسر به لا لفوات اصل المال فاذا ملك بعضه يبقى بقسطه الباقي لبقاء اليسر ببقاء
النماء في ذلك واما العشر فلان اسه نو خصه بالخارج من الارض الذي موناوما
واوجبا قليلا من الكثير لفا الدين على لو اء العشر تسقط عن تسع الاعشار فوفاك
دليل اليسر واما الخراج فقد خصه اسه ببقاء الارض وموالخارج حتى لو كانت الارض
سبخة لا يجب عليه وكذا لو لم يحصل الخارج بان زرعها ولم يخرج شيا عبران الخارج
تارة يكون تحقيقا وطورا يكون تقديرا بان كان منعدما من الزراعة ونزلها وانما
اعتبر التقدير فيه لان التعذر من جهته فكانه عسر على نفسه كاستهلاك المال في
الزكوة وانما اقتصر الخراج بالخارج تقديرا والعشر بالخارج تحقيقا
لان الواجب في الخراج غير جنس الخارج من الارض فامكن القول بوجوب الخراج مع
انعدام الخارج تحقيقا بخلاف العشر فان الواجب فيه جزء من الخارج ولا يمكن ايجاب
جزء من الخارج بدون الخارج قوله والحانثاي ولان القدرة الميسرة دوامها شرط
لبقاء الوجوب قلنا الحانث في اليمين الممكن من التكفير بالمال لفوات نفس ماله واعسر
بعدما وجب عليه الكفارة بالمال يجب عليه التكفير بالصوم لان وجوب الكفارة
متعلقة بقدرة يسيرة لوجهين احدهما ان الشارع خيره بين انواع الكفارة الى يفضا
ايسر من بعض بحسب احوال المكلف وذلك تيسير لان الخيار لفا ثبت له يازيا مو
امون وايسر عليه كالمسافر يخير بين الصوم والفطر بخلاف ما لو كان واجدا عينا
فقد يتعسر عليه كالمقيم يجب عليه الصوم عينا ولا يلزم علينا صدقة الفطر فان التخيير
ثابت هناك ولم يجب بالقدرة الميسرة من لم تسقط بهلاك النصاب لان التخيير فيها ليس

لليسر لان قيمة نصف صاع من بر وقيمة صاع من تمر عندهم سواء فلا يكون فيها تخيير
معنى وهو المعتبر في اليسر بخلاف الاشياء الثلاثة مما لا عينها محتملة اضعافا فاضعافا
فلهذا اوجب التخيير التيسير وثانيها انه تقبل الحكم عن المال الى الصوم تعارض فيه
العجز في المال مع نوع التقدر في المآل ولم يعتبر العدم المستمر كما اعتبر في حق الشيخ الفاني
وكما لو قال ان لم اكلم فلانا فعبده حر فان الجزاء معلق بالعدم في عمره فهذا تيسير
على الكفارة وفتح باب التدارك بالخروج عن العهدة بالصوم في الحال واثانيا انه اعتبر
العجز الحال المتوالي توفيرا لم يجد فصيام ثلثة ايام لفوا اعتبر العجز في جميع العمر لا يتبين لو اء
الصوم بعد هذا العجز فكان وجوب الكفارة من قبيل وجوب الزكوة في اشتراط
بقاء القدرة لبقاء الواجب فاذا ملك المال استعل الوجوب الى الصوم قوله الا ان
المال جواب سوال مقدر وموان الكفارة لو كانت من قبيل الزكوة لكان ينبغي ان لا
يعود وجوب الكفارة بالمال بحصول مال آخر بعد السقوط كما في الزكوة اجاب بان الشرع
اعتبر القدرة على الاداء بالمال الذي وجبت الزكوة بسببه لا بمال آخر الا يرى ان اسه نو
جعل المال ظرفا للواجب قال اسه نو وفي اموالهم حق معلوم للسايل والمحروم
النبي عم في اربعين شاة شاة فبحصول مال آخر بعد فواته لا يثبت القدرة على الاداء
من المال الهالك فلا يعود الواجب واما المال الذي تعلق به الوجوب في الكفارة غير
عين بل مطلق المال لانها وجبت في الذمة فاي مال اصابه بعده اي وجده بعد الحنث
او بعد الهلاك دامت به القدرة الى هلكت بخلاف الزكوة قوله ولهذا الا ولان
المال غير عين في الكفارة ساوى فيه الاستهلاك الهلاك حتى سقط وجوب التكفير
بالمال باستهلاك كما سقط بالهلاك بخلاف الزكوة فان المال لما كان معينا كان استهلاكه
تعديا في محل مشغول بحق الغير فتوجب الضمان ولما لم يتعين المال عليهنا لم يكن الاستهلاك
تعديا في حق الغير بوجه فكان الهلاك والاستهلاك سواء قوله ولا يلزم عليه عدم
منع الدين اثانية لا سوال بنوعلى هذا التقدير وموان الدين لا يمنع وجوب الكفارة
بالمال على الحانث وانه بناء على كونها واجبة بصفة اليسر لفا ليسر فيما لو كان الموجود
فضل مال غير مشغول بحاجته ومنا ليس كذلك لجاب عنه بانا لا نم ان الدين لا يمنع
وجوب التكفير بالمال فانه قال بعض مشايخنا يخير به التكفير بالصوم سلمنا ذلك كما هو اختيار

فاما تعلق مال معين لا وجوب منه
على الاداء بالمال الذي وجبت بسببه لا بمال آخر ح

بعض مشايخنا لكن لانسلم ان ذلك منافٍ للعسر الذي يثبت في الكفارة وان كان منافيا
للعسر الذي يثبت في الزكوة بيان ذلك ان الزكوة وجبت بصفة اليسر والاغناء للقوله
عم لاصدقة الا عن ظهر غنى شكر النعمة الغنى والشكر يستدعي سببا كاملا ليوثر في اداء
الشكر من كل وجه فلو لم يكن كاملا كان ملحقا بالعدم من وجه والعدم لا يوثر فمنع
وجوب الشكر من ذلك الوجه الذي يسقط كمال الغنى فلم يعتبر الاغناء لانه متعلق
بالغنى الكامل وهذا معنى قوله فشرط الكمال في سببه بخلاف الكفارة فانها شرعت ماحية
للذنب لما فيها من معنى العبادة قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقال صلعم
اتبع الحسنة السيئة تمحها والاغناء فيها ليس بامر لازم الا يرى انه يتأدى بالاعناق
والصوم واباحة الطعام ولا اغناء ولو لم يكن الاغناء مقصودا فيها لم يشترط
صفة الغنى فيمن خوطب بها فلم يشترط كمال صفة الغنى وانما يشترط لوجوب ما يحصل للمال
الثواب واصل المال كاف لذلك وقد وجد قوله واما الخ وصدقة الفطر جواب اشكال
وهو ان يقال الحج وجب بقدرة ميسرة بدليل انه يشترط فيه القدرة على الزاد والراحلة
بعد تقرر الوجوب عليه وكذلك صدقة الفطر وجبت بقدرة ميسرة بدليل ان القدرة بالنماء
سبب وجوبها واصل الفدرة يحصل بملك نصف صاع من البر او صاع من الشعير والتمر
ثم لم يشترط بقاؤه بالبقاء الواجب حتى يبقى ذمته بعد فوات الغنى اجاب بانها وجبت بقدرة
ممكنة لا ميسرة اما الحج فلان شرط وجوبه تحقق الاستطاعة لقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا
ولا يتحقق الاستطاعة غالبا الا بالزاد والراحلة المتعاونين بمثل هذا السفر فكان
اشتراط الملك المقرون لانه تمكن من هذا السفر لا اليسر لانه لا يقع الا بخدم ومراكب واعوان
وهذه الاشياء ليست بشرط بالاجماع فثبت ان القدرة بالزاد والراحلة للتمكن لا لليسر
فلم يشترط دوامها بالبقاء والواجب فان قلت لم لم يعتبر هنا لزوم القدرة من اليسر والكسب
في الطرفين كما اعتبر في الصلوة من تلزمهم الوقت حتى ان فاكسا بدر قطت لان في ذلك
حرجا يؤدي الى الهلاك في الغالب والحج مرفوع بالنص وانما اعتبر في الصلوة للخلف وهو
القضاء لا العين الاداء ولا خلف للحج ولان صدقة الفطر فلذلك لا تجب بصفة اليسر بل تجب
بقدرة ممكنة واشترط الغنى فيها ليس لليسر بل ليصير المخاطب به اهلا للاغناء لقوله عم
اغنوهم عن المسئلة فلم يكن بد من اعتبار صفة الغنى في المكلف بذلك لا لليسر والتمام بخلافه

على الزاد والراحلة والحاصل ومعنى ليسار الحج ان يجد الزاد والراحلة
لا مجرد ما الخ وآلات السفر والمراد بالاهل الاصل الذي لا بد منه
كالمسكن والخادم والمركب والثياب والفراش والسلاح والمراد بالفاضل
ما ليس كذلك والمشروط ان يكون فاضلا عن حاجته الاصلية
الخ بتوفيق الله تعالى

استثناؤه

استثناؤه الغنى الشرعي من هذا النص بيّن فيه بحث اشار النص ان شاء الله نعم الا يرى ان
صدقة الفطر تجب بثياب البذلة حتى لو ملك من هذا الثياب فاضلة عن حاجته الاصلية بأيام
النصاب وجب عليه صدقة الفطر ومثل هذا المال يحصل الممكن من الاغناء ولا اليسر لان اليسر
انما يوجد بالمال النامي ليكون الاداء من النصاب وفاء اليس بشرط هنا ولهذا لا يشترط حولان
الحول المحقق للنماء بل اذا ملك نصابا بالليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر واذا لم يكن هذا النوع
من الغنى مفيد اليسر لا يكون الغنى سببا لهذه الصدقة بل للتمكن فلا يشترط
دوامها لبقاء الوجوب ما الخ اعلم ان النهي ضد الامر ان تقابلا وموقول
العالي على سبيل الاستعلاء لا تفعل ولما كان ضد الامر احتمل ان يكون للناس فيه اقوال
كما في الامر كما حكاه بعض العلماء فازال ذلك بقوله والاقتضاء في ان النهي يوجب التكرار
الخ وتقديره ان من قال ان الامر يوجب التكرار لا يتأتى له ان يقول ان النهي يوجب التكرار
لان الانتهاء الواجب به مما يستغرق العمر ولا يتصور تكرار لفعل هو عبارة عن الامتثال لموجبه مرة
بعد اخرى بخلاف الامر لانه لا يقتضي الاستغراق فيتصور فيه التكرار وكذا من قال بان موجب الامر
الاباحة لا يقول بان موجب النهي الاباحة لانه يغير حكمها ان مقتضاها واحد او هو التخيير
بين الفعل والترك مع ان بينهما منافاة على سبيل المقابلة وهذا لا يجوز لما فيه رفع الشيء والمنع
لكن من قال بوجوب الانتهاء ثم يقول بوجوب الانتهاء ههنا وهو مذهب علمائنا لا نهر نا
بالانتهاء عما نهينا عنه قال الله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا والامر للوجوب كما مر فيكون الانتهاء
واجبا ولان ارتكاب المنهي عنه معصية بدليل لحاق المعصية على فرار ان الشجرة فعصى آدم
عم بعد نهيه بقوله ولا تقربا هذه الشجرة والمعصية اسم لفعل حرام شرعا فلو لم يكن
الانتهاء واجبا لم يكن خلافه حراما فان قيل التمسك بالآية انما يتم ان لو كان المراد بها
حقيقة وهو ممنوع بل المراد به مجازه وهو الترك كما سيشير اليه المصنف في باب افعال النبي عم قلنا لم
انا ان يكون المراد حقيقته او مجازه واينما كان يستقيم التمسك به اما اذا اريد به حقيقته فظاهر
وكذلك اذا اريد به مجازه لان الترك والمعصية تشتركان في كونهما فعلين حرامين وتتفقان
بالقصد وعدمه على ما يجيء تحقيقه ان شاء الله ولان النهي فعل متعلق لازمه انتهى والمتعلق
لا يوجد بدون لازمه الاكثر ما قررنا في باب الامر والنهي ومن قال بان الامر للوجوب اعلم ان
العلماء الذين قالوا بوجوب المأمور به وحرمة المنهي عنه اختلفوا في حكم الامر والنهي في ضد

المأمور به

سقط من هنا قوله وعصى آدم ربه الخ

وضد المنهي عنه اذا لم يقصد الضد بنهي او امر فذهب اكثر العلماء من اصحابنا واصحاب الحديث
الى ان الامر بالشيء نهي عن ضده مطلقا سواء كان له ضد واحد كالكتب للايمان او اضداد كثيرة
كالقعود والركوع والسجود والاضطجاع للقيام فاك الخص الدرس مذهبهم هذا في الامر لا النهي
فهم ان يقول ان النهي عن الشيء او تحريمه لضده اذا كان له ضد كالنهي عن الصلاة مثلا لا يكون
امرا بالقعود والركوع والسجود والاضطجاع لاستحالة الجمع بين هذه الاضداد او اتيانا بواحد
واحد في ساعة ولحدة وذلك ظاهر بخلاف الامر بالشيء فانه يوجب ترك اضداده وذلك
ممكن ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم لهم بجعل امره ايجابا لاضداده لا يجعل امرا
بضد واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس باولى من البعض وقال بعضهم بجعل امرا
بواحد من الاضداد بغير عين ضروع تحقق حكم النهي وذهب طائفة من المتكلمين
كابي هاشم وامام الحرمين والغزالي الى انه لا حكم للامر والنهي في الاضداد اصلا سواء
كان له ضد واحد او اضداد له كثيرة وقال قوم منهم القاضي عبد الجبار وابو الحسين
البصري الامر ليس نهيا عن ضده ولا النهي امرا بضده لكن الامر بالشيء يوجب حرمة
ضده والنهي عن الشيء يوجب وجوب ضده وقال بعضهم انه يوجب كراهة وقال بعض
الفقهاء ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده لانه يوجب ذلك صيغة ودلالة وهذا
اختيار الخص اما وجه القول الاول بان فعل احد الضدين يمنع ترك الآخر فيكون طلب
احد الضدين عين طلب ترك الضد الآخر فثبت ان الامر بالشيء نهي عن ضده وكذلك
العكس قلنا الاجماع منعقد على ان صيغة الامر مخالفة لصيغة النهي فلو يكون احدهما
عين الآخر لفظا وكذا معنى لان الامر لطلب الفعل والنهي لطلب الكف واجيب الذين اثبتوا بانه لو كان
الامر بالشيء نهيا عن ضده او مقتضيا للنهي عنه ضمن بطريق التضمن لم يحصل الامر بدون فعل
الكف عن الضد والتالي باطل اما الملازمة فظاهرة واما انتفاء التالي فلانا نقطع بان الآمر
قد يطلب شيئا مع الذهول عن ضده وكذلك نقطع هذا الدليل في النهي وهذا معترض
الخص لانه مسكوت عنه ولقائل ان يقول لم يتحقق الامر ضده فان الكلام
في امر الايجاب وايجاب الشيء بدون المنع عن الضد محال فالايجاب سواء طلب الفعل مع المنع
من الترك على انه منتقض بوجوب المقدمة واجيب الذين الثالث بان كل واحد من ضد
الماموربه والمنهي عنه جزء لهما والدال على الجزء بالتضمن وبانه لو جاز فعل الضد في الامر بتركه

في النهي لما كان الماموربه واجبا ولا المنهي عنه حراما وهذا حسن واجيب الفريق الرابع
بان النهي الثابت في ضمن الامر لو لم يكن مقصودا لكان الثابت بضرورة الغير
لا يكون مثل الثابت بنفسه فحكم هذا النهي بمنزلة نهي ولد لمعنى في غير المنهي عنه فيثبت الكراهة
دون الحرمة واجيب الخص بان الامر بالشيء ليس موجبا لكراهة ضده لا صيغة ولا دلالة اما
ساكت عن الضد وحكمه والسكوت لا يكون تحريما ولا ايجابا بالاتفاق طلب الوجود بالامر
يقتضي انتفاء الضد لان انتفاء الضد من ضرورات وجود الضد الآخر فيكون بطريق الا
وليس المراد منه المقتضى المصطلح لانه لا توقف لصحة المنطوق عليه بل الامر انه ثابت
بطريق الضرورة كالمقتضى لكن الثابت بطريق الاقتضاء دون الثابت بالضرورة
الضرورة تندفع فيها بالادنى ولما كان موجب الامر الحرمة كان موجبا الاقتضاء
الكراهة الآن ههنا تفصيلا يذكر الخص بعد هذا والمناسب ذكره ههنا وانه اذا
كان الضد منهيا عنه كالماموربه كالاكل للصوم فانه اذا ثبت حرمة الضد واما لم يكن
منهيا بل يكون مؤاخذا له عن محله او مظنة للتفويت يكون مكروها وعلى هذا ينبغي ان
يقول وعندنا الامر بالشيء ينتفي كراهة ضده او حرمته قوله وغاية هذا الاصل
اي فايدة ما ذكر ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ان التحريم لما لم يكن منصوصا
بالامر لم يجعل مباشرة ضد الماموربه حراما ولا مفسدا الاداء الماموربه الا اذا فوت
الاشتغال بالضد الماموربه لان التفويت حرام فاما اذا لم يفوته كان مكروها لان
الثابت بطريق الاقتضاء ثابت بالضرورة فيتقدر بقدر الضرورة ولا ضرورة
الا القول بالحرمة عند انعدام التفويت كالامر بالقيام في الصلوة ليس بتحريم
للقعود حتى لو قعد بعد السجدة الثانية في الركعة الاولى ثم قام لا يفسد صلوته
لانه لم يفوت القيام لكن القعود مكروه لانه يؤدي الى تاخير القيام الماموربه حتى
لو قعد ولم يقم حرم لكونه مفوتا قوله والكف في الصوم اي يتفرع على هذا الاصل
ايضا ان كف الكف عن المفطرات لما ثبت في الصوم مقصودا بالامر وهو قوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه وانوا الصيام الى الليل لان الصوم عبارة عن الكف والامساك
ثم بحكم التداخل في الصوم بان يصوم يوما واحدا عن صومين لوجود التضايق لو
لم الا ينصف في زمان واحد كفين كما لا ينصف بجلوسين وفي العتق لما وجب الكف

اقتضاء لان معنى العدة النهى عن الخروج والبروز والتزوج لعوله نعم ولا تخرجوهن واعتدد النكاح
ولعوله نعم ولا يخرجن حال على ما نبه بيد اصل العدة ان منع لها وطيئت المعتدة بشبهة ووجب
عليها عدة لكن يحتسب ما تري من الاقراء من العدتين حلافا لمالك فمع لفا الكف ثبت
لمقتضى النهى لا منصودا ولا نضابن فما ثبت اقتضاء قوله و حرمة الوقاع في الاعتكاف
صوم المسئلة ان دواعي الوقاع كالمس والقبلة حرام على المعتكف عندنا دون الصيام
ومن الشافعية انها لا تحرم في الاعتكاف فيما سوى الصوم وانما نقول حرمة الجماع للاعتكاف
تثبت قصدا بصريح النهى ومن قوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد فتعدت
الى دواعيه لكونها كما في الاحرام بخلاف الصوم فان حرمة الجماع لم تثبت فيه قصدا لعدم
ورود النهى بل تثبت ضمنا لفوات الركن وهو الكف فلم تتعد الى دواعيه لان ما ثبت
ضرورة يتقدر بقدر ما حال قال ابو يوسف اشار الى مسئلتين بناهما ابو يوسف على هذا
الاصل احديهما ان من سجد في صلوته على مكان نجس ثم اعاد ها على مكان طاهر لا تفسد
صلوته لان للصلاة منهى عن السجدة على مكان نجس اقتضاء لا نعدام صريح النهى ولكنه
ثبت ذلك ضرورة كونه مأمورا بالسجدة على مكان طاهر بدلالة قوله نعم وتيابك فطهر
ومباشرة الفذر وهو السجود على مكان نجس لا يفوت المأمور به لامكان الاعادة
على مكان طاهر فكون مكروها في نفسه ولا يكون مفسدا للصلوة وثانيهما ان احرام
الصلوة لا ينقطع بترك الندر في النفل لان المتنفل مأمور بالندر فيها ولم يفه غير
ترك الندر فيها فصار بمنزلة اقتضاء فترك الندر في الشفع الاول ما لم يكن منويا للفرض
وهو الندر لا يكون مفسدا للصلوة وذلك بهذا الشفع الى التنفيت انما ثبت بالنسبة
الى الشفع الاول لا الى الشفع الثاني لاحتمال وجوب الندر فيه فيبقى التحريمة ما بقي ذلك الاحتمال
صحيحة فاما بنا شفع آخر عليها وان فسد لقاء الشفع الاول بترك الندر فيه وليس من ضرورة
فساد الاداء بطلان التحريمة كما لو افسد الفرض بتذكر الفائتة وصار هذا كما لو ترك
الندر في ركعة من ظهره لا ينقطع التحريمة وموضوع ابي يوسف لا حتمال بنية الاقامة
وقضاء الندر في الشفع الثاني والركعة ليست بقيد حتى لو ترك الندر فيها فكذلك
الحكم عندهما وانما قيد بالنفل لان كل شفع منه صلوة على حدة فساد الاداء في احد
الشفعين لا يوثر في الآخر قوله وقال ابو يوسف نعم اشار الى ما ذهب اليه ابو يوسف فانهما

قالا ان سلمنا ان الاشتغال بالضد لا ينوب فرض السجود لكن ينوب فرض آخر فلهذا
فلنا بفساد الصلوة بيان ذلك ان السجود لما كان فرضا صار الساجد على النجس متعاملا له
بمنزلة حامل النجاسة لان السجود انما يحصل بوضع الجبهة على الارض والارض لفا اتصلت
بالوجه صارت كان صفة لذلك الموضع بمنزلة الصفة للوجه بحكم الاتصال وطهارة
البدن والكف عن حمل النجاسة فرض وليس في الصلوة وبالسجود على المكان النجس
ينوب ذلك الفرض فيكون منسدا كالكف في الصوم لما كان مأمورا به في جميع
اليوم يكون الاكل في جزء منه مفسدا ولا يلزم ان النجاسة لفا كانت في موضع
البدن لا تمنع من الجواز عندنا خلافا لزفر لانا انما جعلناه حاملا للنجس باعتبار
ان وضع الوجه على المكان الطاهر فرض ووضعه على المكان النجس بانضمان لفاء
الفرض فيعتبر هذا الاستعمال ويجعل قاطعا كما وضع البدين فليس بفرض
وكان وضعها على النجاسة بمنزلة تركه وذلك لا يمنع الجواز فكذا هذا قوله
وقال محمد رحمه الله في المسئلة الثانية الان الفرض مختلف فقال
محمد ان لم يقم الصلوة بتقطع بترك الندر في ركعة من النفل لان الندر فرض دائم
من اول الصلوة الى آخرها حكما ولهذا قلنا لا يصح الامي خلفه القارئ ولكن كان
قد رفع رأسه من السجدة الاخيرة وقد اتى بفرض الندر في محلها لتوان الندر
فيما بقي من الصلوة تقديرا لان التقدير انما يصح في حق الاهل والامي ليس باهل
ولهذا ثبت دوام الندر فيه بحيث تتوان بالترك في ركعة فتفسد الافعال
وتتعدى النساد الى التحريمة لانها تصير بمنزلة افعال ليست من الصلوة فتوجب
فساد الاحرام ضرورة وقال ابو يوسف موكذلك الا انه يشترط ان يكون النساد بترك
الفرأة اما بناء بدليل منقطع به البصر قويا في نفسه ويصلح للتعدي الى الاحرام والنساد
بترك الندر في الشفع كله ثبت بدليل قطعي فتتعدى الى الاحرام لعونه واما النساد بترك
الندر في ركعة واحدة ثبت بدليل غير قطعي لان عند الحسن البصري ترك الندر في ركعة
لا يوجب النساد فلا يتعدى الى الاحرام لضعفه ونظير هذا ما لو جامع بيسر حرو عبد صفقة
واحدة حيث لا يجب البعد البيع في النفس لان النساد باعتبار الحرية قطعي فيتعدى الى النفس
كذلك في ما لو جامع بين عبد ومدبر في صفقة واحدة حيث لا يتعدى النساد الى النفس

قال

لان الفساد باعتبار التدبير غير قطعي بدليل انه ينفذ بيعه من ثلثه وكذا من غيره بقضاء القاضي هذا الحنفي هذا الموضع لكن يرد عليه ما سبق ذكره في الزيادات وهي ان العربان لو اوجد ثوبا مملوكا فانه يخير بين ان يمسك معه قابضا بالركوع والسجود وبين ان يوحي فاعدا بدونه حيث سوى بينه وبين انكشاف العورة مع انه فاسد جواز الصلوة حالة الاختيار بالائتمام وبين النجاسة مع انها غير فاسدة جواز الصلوة في حالة الاختيار وان كانت كثيرة عند بعض العلماء وسوغاه والتقض عند هذا متكل اللهم الا ان يقال ان قول عطاء مخالف للاجماع السابق عليه فلا يكون معتبرا

فصل النهي في صفة البيع اعلم ان مقتضى النهي قبح المنهي عنه كما ان مقتضى الامر حسن المأمور به لان الحكيم لا ينهى عن شيء الا لقبحه كما انه لا يأمر بشيء الا لحسنه قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي فاذا تقرر هذا فنقول النهي في صفة البيع اي المنهي عنه في صفة البيع ينقسم اقسام الامر اي المأمور به الى الحسن لعينه والى الحسن لغيره كذلك ينقسم المنهي عنه الى القبيح لعينه وانه نوعان وضعا ان عقلا او شرعا والى القبيح لغيره وانه نوعان وضعا ومجاورا اخترعنا للمقابلة فالقبح لمعنى في عينه وضعا كالكفر والكذب والظلم واللوط فان الواضع وضع هذه الاسماء لافعال عرف قبحها بالعقل قبل ورود السمع لان قبح كفران النعمة والكذب مركوز في العقول وكذلك قبح الظلم واللواطة وربما يجعل اللوط مما قبح شرعا وهذا اقرب وما قبح لعينه شرعا لعدم المحلية او الاهلية كبيع الحر والمائين اي المضامين وسوماه في اصلاب الآباء والملاقيح وسوماه في ارحام الامهات لان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد ليحصل الفائدة والحر ليس بمال وكذا الصلوة شرط لما قصر الشرع اهلية العبد لادائها على حال طهارته عن الحدث فيكون فعل الصلوة من المحدث عبثا كصوله من غير اهلة فالنهي هذه الاشياء بالقبح عقلا بواسطة عدم المحلية والاهلية اعلم انهم لا يقولون بقولهم انه قبح لعينه ان ذلك الفعل قبح من حيث ذاته لما عرف ان حسن الفعل وقبحه انما يكونان لجهات يقع عليها بل المراد منه ان غير الفعل الذي اضيف اليه النهي قبح وان كان ذلك لمعنى زايد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان عينها قبيحة باعتبار كفران النعمة ووضع الشيء في غير محله وخلوه

نكا النهي للمأمور به و

ح ان الاهلية في الاصل الصلوح بمعنى الفعل ثم سمي به ما يصلح له الفعل كما سمي الفعل بالصلوح ثم سمي به ما يصلح له الفعل كما سمي الفعل بالصلوح ثم سمي به ما يصلح له الفعل

شرطان ح

لازماه ح

عن الفايدة قوله وحكمه عدم الشرعية اي حكم ما قبح لعينه اما وضعا او شرعا انه غير مشروع اصلا لان ما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروعا بوجه قوله وما قبح لغيره اي الذي قبح لغير عينه لا لتوعب احد مما ما جاوز المنهي للموجب للقبح جمعا بين طرفي الاجماع كيف يتصور انكاكه عنه في الجملة لان يكون داخلا في ضمنه ولا وصفا لا له كوطي الرجل زوجته في حالة الحيض فان النهي فيه لمعنى استعمال الاذى وهو مجاور للوطي غير متصل به ووصفا له الوطي فد ينفك عن استعمال الاذى كما في حالة الطهر الفاسد وكالبيع وقت النداء فان النهي فيه لاجل الاخلال بالسعي الى الجمعة الواجب والاخلال بالسعي مجاور للبيع قابل للانكاك عنه الا يرى ان البيع قد يوجد بدون الاخلال بان بنى بيعا في الطريق ذا بينه وكذلك العكس وكالصلوة في الارض المغصوبة فان النهي لاجل شغل ارض الغير بدون اذنه والشغل مجاور للصلوة قابل للانكاك عنها بان يلقيه الاذن بها من المالك او ينتقل اليه الملك بسبب من الاسباب قال الفاضل الحكيم السمرقندي وفيه نظر لانه لا شك ان انكاك ترك السعي عن البيع وقت النداء حاصل له الكلام في مثل هذا البيع لا في المطلق ولان انكاك الشغل عن الصلوة في الارض المغصوبة له الكلام في الصلوة المقيدة بكونها في الارض المغصوبة لا في الصلوة مطلقا وكذا الكلام في انكاك استعمال الاذى عن الوطي حالة الحيض وجوابه ان هذا انما يلزم ان لو لم يكن مراد هم بذلك جواز الانكاك في الجملة وهو ممنوع وانما قلنا ذلك لان غرضهم بيان الفرق بينه وبين القسم الذي يليه لان الانكاك لا يتصور فيه اصلا كما ستقرن ان شاء الله تعالى فان ذلك ينفك عنه في الجملة كما بينا وكيف لم يريدوا ذلك وكل عاقل يعلم ان ترك السعي لا ينفك عن البيع الذي يذكر به السعي وان الشغل لا ينفك عن الصلوة في الارض المغصوبة وامثال هذه الاعتراضات انما تصدر اما لسوء ظنه بالسلف اولقلة تتبعه كلام الخلف قوله وحكمه الشرعية اي حكم هذا النهي ان يكون صحيحا مشروعا وما بعد النهي بلا خلاف سر النهاية حتى انعقد البيع وقت النداء موجبا للملك من غير توقف على القبض وسواء علم بالبيع الصحيح لان النهي لما كان باعتبار معنى مجاور للمنهي عنه غير متصل به ووصفا لم يؤثر في ازالة مشروعيته اصلا ولا وصفا فاوجب الكراهة دون الفساد كالصايم لانه ترك الصلوة والطايف لانه اشتم مسلما يكونان مطيعين بالصوم والطواف عاصيين بترك الصلوة والشتم

عن الفايدة

ولا يؤثر ترك الصلوة في افساد اصل الصوم ووصفه وكذا الشتم لا يؤثر في افساد اصل اصل الطواف ووصفه لانهما مجاوران للصوم والطواف غير متصلين بهما وصفا قوله والا ما يتصل به وصفا ان النوع الذي ما فحش لغيره ما اتصل به المنهي الموجب للقبح بحيث صار وصفا له لا ينصور انفكاك عنه مثاله من المعاملات بيع الربوا فانه قد وجد ركن البيع فيه من اهله في محله فلا يكون قبيحا اصلا ولكن اتصل به ما يوجب قبحه عاد به وصار وصفا له وعد اشتراط الفضل الذي فاتت به المساواة التي شرطت لجواز بيع الجنس بالجنس ومن العبادات صوم يوم العيد فان المنهي الموجب للقبح غير الصوم لكن اتصل به وصفا فان الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلث نهارا مع النية وهو في نفسه حسن لكنه قبح لمعنى انه يوم عيد وضيافة وهو صفة الوقت الذي هو في معنى ركن الصوم فلا يتصور انفكاكه عنه قوله الحنفية الشافعي بالفم الاول ابا الحنفي الشافعي النوع الثاني ما قبح لغيره مايلي الاول وهو ما هو قبيح لعينه حتى حكم ببطلان بيع الدرهم بالدرهم وصوم يوم العيد وجعل النهي نسخا للشرعية مطلقا فلا بد من تغيير البطلان والفساد والصحة فالصحة عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء في العبادات وسببا لترتب ثمراته المطلوبة منه عليه شرعا في المعاملات وبازائها البطلان فيهما والفساد فمرادف للبطلان عند ابي حنيفة وقسم ثالث مباين لهما عندنا وهو ما كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه احتج الشافعي على ان هذا النوع ملحق بالقسم الاول بان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن اذ لا يجوز ان يقال نهى الشارع لا يقتضي القبح كما لا يجوز ان يقال امر الشارع لا يقتضي الحسن وعدم صحة القسم آية كونه حقيقة فثبت بطلقه الكامل اذ الناقص موجود من وجه دون وجه والكامل في صفة القبح ان يكون في عين المنهي عنه لا في غيره كما قلنا في جانب الحسن واذا ثبت ان النهي يقتضي قبح المنهي عنه لعينه لا يبقى مشروعا بعد النهي لان لفظ درجات المشروع ان يكون مباحا والقبيح لعينه حرام لعينه ولا يكون مشروعا بل يكون النهي ابطالا لمشروعية المنهي عنه ونسخا له وعن اكتفنا النوع الثاني ما قبح لغيره بالنوع الثالث وهو النوع الاول مما قبح لغيره وانما سماه ثانيا باعتبار القبح لعينه فلانا في مستند لخبر في ذلك بوجهين احدهما من حيث حكم النهي بيانه ان النهي يراد به ترك الفعل وهو ان لا يفعل مضافا الى اختيار فذلك يعتمد تصور المنهي عنه شرعا بحيث يترتب عليه احكامه لان وجود المشروعات بشرعيتها وترتب احكامها عليها ليكون

العبد مبتلى ببيان ان يكف باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعله فيعاقب عليه لان النهي عما لا يتكون لا يتصور لانه يقال للاعمى لا تبصر ولا للزمن لا تطر ولانه لو لم يكن متصورا لكان الامتناع فيه لعدم المنهي عنه لعدم اهليته لا يفيد النهي نهيا بل يصير نسخا مع ان التغاير بينهما ثابت بحقيقة ان النهي تصرف في الحكم بالرفع لانه نسخ عبارة عن ارفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر والنهي تصرف في المكلف بالمنع لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل فيكون الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك القبح والعدم في المنهي عنه بناء على الامتناع الاختياري وهما وطريقتان متناقضتان فلا الاول بناء في الوجهين ولا الثاني فيه بل يتنافيه وفيه بحث لانه بعد كونه مصادما على المطلوب به يرد عليه ان النهي قد يكون طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية انفاقا فان تم هذا الدليل يبطل تلك العاذة ولئن لم يتم يسقط ولئن تحقق هذا التغاير بينهما يلزم ان يقع المنهي عنه متصورا شرعا بعد النهي والا لم يبق التغاير وثبت الاتحاد بينهما قوله والحكم الاصلي في النهي ما ذكرنا وهو ان يكون المنهي عنه متصور الوجود قوله واما القبح الى اثنان الى الدليل الخ وهو الاستدلال من حيث ان النهي وان كان ظاهر العبان لا يساعد عليه وتقريره ان القبح ثبت به مقتضى شرعا تحقيقا لحكم النهي لغة النابي حكيم فلا ينهى عن الا القبيح والثابت بطريق الاقتضاء ثابت ضرورة تصحيح المقتضي فيثبت عاما فيكون محققا للمقتضي لا مبطلا له هذا لك في الذي دعينا اليه وهو ان يثبت القبح لغيره موصفا لا ان يكون مبطلا للمشروعية كما ذهب اليه الشافعي فلذلك ابطال المقتضي الذي هو الاصل لتحقيق المقتضى الذي يثبت ضرورة تصحيحه لما سبق ان النهي لا يصح بدون مشروعية المنهي عنه وبطلان المقتضي وهو القبح وهذا في الحقيقة قول الموجب العلة فانه لما قال النهي يقتضي القبح حقيقة فلنا لما كان القبح مقتضى له ينبغي ان يثبت عاما هذا الوجه الذي ذكرناه حتى لا يلزم بطلان المقتضي والمقتضي وفيه نظر لان المقتضي للقبح لا يبطل سواء حمل على عمومه اولا قوله والمشروع يحتمل الفساد الخ الجواب عما يقال بناء المشروعية يقتضي التصور وصفا بالقبح يقتضي عدم التصور فيتحقق التنافي فقال المشروع يحتمل الفساد بالنهي فلا تنافي قوله لان المشروعية قائمة باصل الفعل والقبح بوصفه ومثل هذا واقع بالاجماع كالاحرام الفاسد وهو ان المحرم لو جامع قبل الوقوف بعرفة او لم يجامع الا بعد رمي جمرة العقبة يوم النحر وجب عليه المضي في ذلك حتى لو ارتكب بعد ذلك شيئا من محظورات الاحرام يجب عليه الجزاء وهو دليل على بقاء المشروعية ويجب عليه القضاء في العام القابل وهو دليل على فساده وكالطلاق المحظور وهو الطلاق في حالة الحيض والصلوة المحظورة ان الصلوة في الارض المغصوبة

والاوقاف المكروهة فعلم انه لا تنافي بين المشروعية وبين فيح الوصف وفيه ان في اثبات النهي عنه
على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات لان منزلة المقتضي ان يكون ثابتا ومصححا له الا ان يكون
مبطلا له او تقول منازل المشروعات ثلثة صحيحة وفاسدة ومكروهة وعلى تقدير ان يكون
النهي منشئا للبيع للفاسد وجوه اصلا ومحافظة لحدوده حيث يجعل حقيقته كل مغايرة للآخر فلا يجعل
المنهي عنه منسوخا ولا النهي ناسخا وفيه اشارة الى ان بين حول الثابت حيث جعل النهي ناسخا
والمنهي عنه منسوخا وفيه نظر لان النهي ان لم يصلح ناسخا ينبغي ان لا يجعل النهي في الافعال الحسية
على القبح لعينه لانه نسخ للمشروعية قوله وظهر بما ذكرنا الفرق اثنان لا يقال قول الثاني في الامر
النهي بالاولى في اقتضاء الكمال في موجبه فقال بما ذكرنا من التقرير ظهر الفرق بينه الا ولا النهي لان النهي
في الماهية به وان كان ثابتا بمقتضى الاصل لكن كماله وعوان يكون حسنا لعينه لا يبطل الاصل
بل يحقق موجبه فوق كمال ظاهر بخلاف النهي فان كمال القبح بجعله في اصله يبطله على ما قررناه قوله
وعلى هذا ان على ما ذكرنا ان النهي لغوا ولد في الافعال الشرعية لغير المشروعية قلنا البيع بالخمر
ان لغا باع شيئا منتفعا به كالعبد مثلا بالخمر بان جعلها ثمنا مشروعا باصله لوجود ركنه وهو
قوله بعت واشتريت في محله وهو المال المتقوم غير مشروع بوصفه وهو التقوم لان النهي لقبح في
الخمر واجبة الاجتناب بذلها يجوز تسليمه وتسلمه الا ان الثمن تنازل منزلة الوصف حيث توقف وجوده
على البيع بخلاف المبيع وكذلك ملاك المبيع بتمام صحة الاقالة وملاك الثمن لا بتمامها لكن الخمر لما
كان مالا لان المال ما خلق لمصلحة الادمي ويجري فيه الشح والظنة والخمر كذلك غير متقوم لان
المتقوم ما يجب ابتاوه بعينه او بمثله او بقيمته وليست هي كذلك ولهذا لا يجب الضمان بانلافها
صلحت ثمنا من حيث دون حيث انه مال يصلح ثمنا لان البيع عبارة عن مبادلة المال بالمال
بالتراضي وقد وجد ومن حيث انها غير متقومة لا يصلح ثمنا قلنا بالفساد لا بالبطلان فالى
الفاضل السمرقندي فيه كث لان الثمن ركن البيع كما لا يتحقق بدون البيع لا يتحقق بدون الثمن
فبطلانه لكونه غير متقوم يوجب بطلان البيع ولا نسلم ان ما ليس بمتقوم يكون مالا تراضيا فيه
ولكن لا يفيد لان الكلام في الوجوه فبدون وجوه البيع في ملك الباع لا ينعقد البيع بخلاف
الثمن والشرط لانعقاد الاجماع على ان من اشترى شيئا بثمن فليس في ملكه شيء يجوز فلو كان
وجوه الثمن ركن البيع لما تحقق البيع بدونه كما لا يتحقق بدون المبيع قوله البيع لا يتحقق بدون الثمن
قلنا نعم لكن الثمن يثبت به في ذمة المشتري والكلام في انه لا يوجد سابقا بخلاف المبيع وهو ظاهر السلم

ان ما ليس بمتقوم يكون مالا فاسدا لان المال عبارة عما ذكرنا وكذلك التقوم وما معنيان
ينفك احدهما عن الآخر فلا يلزم من عدم التقوم بطلان المالية وقد مر تحقيقه قوله وكذا
اذا اشترى خمرا بعبد او باع فاجعل الخمر مبيعا والعبد ثمنا يكون البيع فاسدا ايضا لا باطلا
لانه وان جعل العبد ثمنا لكن مذا بيع متقايضة فيكون كل واحد منهما ثمنا لصاحبه
كما هو حكم المقايضة فينعقد البيع موجبا حكمه وهو الملك في محل يقبله وهو العبد ولكن
كان بصفة الفساد غير موجب في محل لا يقبله وهو الخمر من لا يملك الخمر وان قبضها بحكم العقد
بخلاف بيع الخمر بالدراهم فانه باطل لان الدراهم تعينت للثمنية فبقبض الخمر مبيعة وهي
ليست بمحل العقد لان الشرع امر باتلافه وترك اعزازه وفي تملكه بالعقد مقصودا
اعزازله وذا لا يجوز وقوله والبيع بالميتة ان وبخلاف البيع بالميتة فانه بطل لانها ليست
بمال لا حالا ولا مآلا بخلاف الخمر ولهذا لا تعد مالا فوجد بين سماوي فوقع العقد بلا ثمن فكان
باطلا والبيع بجلد الميتة باطل ايضا لانه ليس بمال في الحال هذا ظاهر ولا في المآل فانه لو
ترك كذلك يفسد وانما يحصل المالية فيه بصنع جديد وهو الدباغ فانعدم البيع فيه بالانعدام
لانعدام ركنه وهو ذكر الثمن فلو قضى القاضي بجواز لا ينفذ كذا ذكره الامام السرخسي
قوله وكذا بيع الدرهم او المبيع احد المتماثلين بالآخر وفي احدهما بنيء فضل خال عن العوض
شرط شرع باصله لفوات شرط من شرائط ركنه وانما ركنه وانما محله ليتحقق مبادلة المال بالمال من الاهلية
مع التراضي والنهي انما تعلق بوصفه وهو الفضل الخالي عن العوض الذي به يفوت المساواة
الواجبة ولا خفاء في كون هذا الفضل تبعا وهو المعنى بالوصف او تقول النهي انما تعلق
بالربوا الفعال شرط الجواز وهو المساواة باشتراط الفضل الخالي عن العوض وشرط
الشيء تابعه فيكون وصفا فالمراد بالوصف ما لا يكون قوام العقد به هذا اذا كان كذلك فان
قلت الشروط بدون الشرط بط كالصلوة بدون الطهارة قلت هذا انما يتوجه لو
كان المساواة شرطا لانعقاد البيع ووجوده شرعا وهو ممنوع بل شرط الصحة
فيبطل الصحة وبطلان الصحة لا يستلزم بطلان اصل البيع لجواز ان يكون فاسدا بخلاف
الطهارة فانها شرط لوجوه الصلوة شرعا فينعدم عند عدمها ولو سلم انها شرط لصحتها لكن
الصلوة لا توجد مع الفساد بخلاف البيع قوله وكذلك النهي عن صوم يوم النحر وايام التشريق
مشروع باصله وهو الامساك سببا توفر النفس الامارة بالسوء في وقت اقتضاء الشهوة وهو
النهار

وانما النهي متعلق بوصفه وعنوانه يوم عيد فيكون الصوم فيه اعراضا عن ضيافة الله
الموضوعة في هذا الوقت وهذا الاعراض صفة للصوم لانه لنقصون بدون الاعراض
في الجملة وهذا آية المغايرة لكنه لاينفك عنه في هذه الايام فيكون وصفا منفصلا به
فصار فاسدا لايباك لوكان النهي للاعراض لكان ينبغي ان يأثم من لم ياكل بدون النية
لانا نتقول من لم ياكل بدون النية لعدم الطعام اولكينة لايأثم لانه ترك الاجابة من غير عذر
اما من لم ياكل مع العذر عن الطعام وانعدام العذر فلا نسلم انه لايأثم قال الفاضل البيضاوي
وفيه بحث لان الامساك انما يكون لله تعالى لو كان باذنه او بامر به وهو ممنوع
اخرجه الشرع عن كونه وقت الصوم كالليل قلت سلمنا ان الامساك انما يكون لله تعالى
بذلك القيد ولكن لانسلم ان النهي ولد عن الصوم لعينه حتى ينقطع الاذن بل ولد عن
الاعراض عن الضيافة والمعنى انه ان الاعراض لما لازم الصوم اضيف النهي اليه فصار
الصوم منهيا لغيره لالذاته فبقي ماذونا فيه بالنظر الى اصله وقوله ونهار الضيافة تفريع
الشرع عن وقتية الصوم مع قوله النهي الوارد بقوله لاتصوموا في هذه الايام لايقتضي خروجه
عن الوقتية بل يقتضي بقاءه محلا له لما بينا من اقتضاء النهي التصور قوله ووقت طلوع
الشمس وغروبها اي هذه الاوقات صحيحة في انفسها لانها اوقات وفاسدة باوصافها
وهو كونها منسوبة الى الشيطان كما جاءت به السنة ومن ان النهي عن الصلوة في الاوقات
الثلثة وقال انها تطلع بين قرني الشيطان وان الشيطان يزينها في عين من يعبد ما فيسجدوا
لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقها فاذا
فاذا دنت للغروب قارنها فاذا غربت فارقها فلا يصلح في هذه الاوقات فهذا معنى نسبة
الوقت الى الشيطان وقرنا الشيطان ناحيتا راسه قيل ان الشيطان يزين راسه من الشمس
في هذه الاوقات ليكون الساجد للشمس ساجدا له وقيل قرنا الشيطان قومه وهم عبدة
الشمس يسجدون لها في هذه الاوقات فنهى عن الصلوة فيها لذلك وقيل موسل عن تسلطه
في هذه الاوقات على عبدة الشمس وتحكمهم على عباداتها فيجب على المؤمن الامتناع عن الصلوة
في هذه الاوقات توقيا عن مضاهاة عبدة الشمس فكانت هذه الاوقات في حق الصلوة مثل
يوم النحر في حق الصوم فكان ينبغي ان لاتنعقد الصلوة فيها فاسدة كالصوم في يوم النحر لكن النهي
في الصورتين لمعنى في الوقت فاشار المصنف الى الفرق فقال الا ان اتصال الوقت بالصلوة فوق اتصاله

زالذرع

المكان

المكان بالصلوة بعدون اتصال الوقت بالصوم لان الوقت سبب للصوم ومعيار له ان منطبق عليه
يزيد بطوله وينقص بقصره والمكان ليس سببا للصلوة ولا معيارا لها والوقت للصلوة سبب
لا معيار كما مر ولا اثر للكون ظرفا لها لان اتصال الظرف لا يوجب اتصال المظروف
ولما كان اتصال الوقت الفاسد بالصوم اشد قلنا الصوم في هذه الايام فاسد فلم يخرج
بالشروع حتى لو افسده بعد الشروع فيه لا يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية ولا يصح الاسقاط ما
في ذمته من قضاء رمضان والنذور والكفارات لان ما وجب كاملا لا يتادى ناقصا وكره
الصلوة في الارض المغصوبة ولا يكون فيها فساد ولا تنعقد فيضمر بالشروع فيها ويصح الاسقاط
ما في ذمته من القضاء والنذور وللشافعي ان يقول ينبغي ان لا يصح الصلوة في الارض المغصوبة كما
قال احمد والامامية والزيدية وبعض المتكلمين لان الصلوة تشتمل على حركات وسكنات والحركة
شغل حيز بعد ان كان في حيز آخر والسكون شغل حيز واحد في زمانين فشغل الحيز جزء
ماهيتها وما جاز الصلوة وجزء الجزء جزء وشغل الحيز في هذه الصور منهي عنه لانه كون
في الارض المغصوبة وهي منهي عنه فكان جزء هذه الصلوة منهيا عنه فاستحال ان يكون
مامورا به فلم يكن هذه الصلوة مامورا بها لان الامر بالكل المركب او بالجزء فلا يكون آتيا
بالمامور وكان عنه بالصلوة في الدار المغصوبة ليست مامورا بها من حيث انها صلوة مقيدة
بكونها في الدار المغصوبة بل من حيث هي صلوة مطلقا وحكم جزء الصلوة المطلقة منهيا عنه
عند تمام الهيئة الحاصلة لها بعد الجمع وان كانت منهيا عنها لكن لا تكون موجبة لنهي الصلوة
المطلقة ضرورة كونها غير لازمة لها لان الصلوة المطلقة قد تتحقق بدون تلك الهيئة فاذا
كانت الصلوة المطلقة غير منهي عنها وقرانها بالصلوة المقيدة والمقيدة تستلزم
المطلق فيكون قرانها بالمامور بها فيصح نظير هذا الفاعل السيد لعبده خط هذا الثوب والفاعل
هذه الدار فانه لفاعل خاط الثوب في الدار المنهي عنها يتطوع باطاعته من جهة انه خاط ومعصية من
حيث انه دخل الدار فيكون فعل الخياط ماموراً به منهيا عنه من وجهين فكذلك فيما نحن فيه ولانه
لو امتنع انه خاط ومعصية من حيث انه دخل الدار فيكون فعل الخياط ماموراً به منهيا عنه
من وجهين فكذلك فيما نحن فيه ولانه لو امتنع ذلك لامتنع النهي عن فعل ما لان تقل الفعل ماموراً
به لكونه جزء من الفعل الماموربه وكل منهي عنه فقد من افراد نفس الفعل وفيه بحث لان
هذا الفعل المعين جزء من ماهية الصلوة المعينة ولو كان هذا الجزء منهيا عنه استحال كون

معنى الصلوة في الارض المغصوبة مكروهة

المطار

هذه الصلوة مامورا بها والا يلزم ان يكون مامورا بها وغير مامور بها فذلك تكليف بالا يطاق
واما المثال الذي ذكروه فهو لا يفيد لان مدلول الفعل الذي هو متعلق الامر غير
الفعل الذي هو متعلق النهي ولا تلازم بينهما فجهة الامر بايجادها والنهي عن الآخر
وانما التزاحم في صحة تعلق الامر والنهي بالشيء الواحد فابن احدهما من الآخر واما التفضي
الاجمالي فغير دال لان كلا منا في المركب الخارجي لا العقلي وقول العلامة النسخ مع
الدليل على صحتها انه لا يؤمر بنقضها بالاجماع مثل لان احدا واكثر المتكلمين مخالف
فيها فكيف ينعقد الاجماع مع خلاف هؤلاء على انه قد ذكر في صدر هذا البحث ان الصلوة
في الارض المغصوبة لا تصح عند احمد وبعض المتكلمين واهل الظاهر والزيدية والامام
فخر الدين الرازي ثم ذكر بعده انه لا يؤمر بالقضاء اجماعا وليس هذا الا تناقضا

قوله والنقص في الاوقات المكروهة ابي لما كان اتصال الوقت بالصلوة اضعف
عن اتصاله بالصوم واقوى من اتصاله بالمكان صارت الصلوة في الاوقات المكروهة
ناقصة لا فاسدة حتى تضمر بالشروع في الصلوة فيها ولا يصح لاسقاط فرض ومنه النفاس
والنذور لان ما وجب كاملا لا ينادي ناقصا فان قيل ينبغي ان لا يمنع النقصان
عن الاسقاط كما لا يمنع الكراهة الا يرى ان من ترك بعض الواجبات في الصلوة
سهوا يخرج عن العهدة وان تمكن فيه النقصان حتى وجب جبره بالسجود قلنا النقصان
انما يمنع اذا كان راجعا الى نفس الماموربه اصلا او وصفا واما عالم يدخل تحت الامر
فقوانه لا يمنع لانه لا يخل بالماموربه ثم الوقت في الصلوة داخل تحت الامر بالدلالة
الناطقة فنقصانه يمنع عن الجواز وواجباتها لم تدخل تحت الامر فقوانها لا يمنع
الجواز لان الماموربه كامل اصلا ووصفا وانما حكمنا بالنقصان بخبر لا يزيله به
على الكتاب فيوجب العمل دون العلم فلا يظهر في حق جواز الماموربه كامل اصلا و
وصفا وانما حكمنا بالنقصان بخبر لا يزيله به على الكتاب فيوجب العمل دون العلم فلا يظهر
في حق جواز الماموربه وكذا الكمال في الصلوة لم يدخل تحت الامر فلا ينقض الماموربه
بنقصانه كذا قيل ويمكن ان يجاب عنه بمنع آخر وهو انه لما اخبر نقصان الصلوة بالسجود
صار كان لم يكن فيكون كاملا حكما بخلاف النقصان في الاوقات المكروهة لانه لا جابر
هناك فوضح الفرق الا انه يرد عليه ما لو اذا تذكر عدا قوله ثم النهي عن الافعال الحسية اعلم ان

النهي

ان النهي نوعان نهي عن الافعال الحسية وهي التي تعرف حسا ولا يتوقف تحققها على
الشرع كالزنا والقتل وشرب الخمر ونهي عن الافعال الشرعية وهي التي يتوقف
تحققها على الشرع اي لا يدرك لولا خطاب الشارع كالصلوة والصوم والبيع ونعني بكون
كون الصلوة عبادة بان كان معلوما منها وشرائط مخصوصة لم يكن معلوما قبل الشرع
وكذا كون الصوم عبارة عن امساك مخصوص في وقت مخصوص من الاهل وكذا كون
البيع عبارة عن ايجاب وقبول يتعاقبان ماضيين مع شرائطه يدجع بعضها الى الاهل
وبعضها الى المحل مما لا يعرف لولا خطاب الشارع والنهي لفظا او دلالة عن الافعال الحسية
يدل على كونها قبيحة في عينها لان الاصل ان يثبت القبح فيما اضيف اليه النهي لا
فيما لم يضف اليه فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولفظا او دلالة عن الافعال
الشرعية يوجب قبحا لا في متصلا به لان اثبات القبح في عينه في الفعل الشرعي
يوجب ابطال اصله اي يوجب ابطال النهي بخلاف النهي عن الفعل الحسي فانه لا
يوجب ابطال النهي على ما ذكرنا تمام تقريره الا اذا قام الدليل على خلافه فذكر فيما
يحمل كل واحد منهما على معناه هو القبح لغيره في المحسوس وليس في المشروع مثال
المحسوس قوله هو والا لفد يؤمن حتى يظهر ان فقد علم ان النهي لمعنى مجاور في المحل وهو
الاذى بدليل سياق الآية وهو قوله قل هو اذى الا ترى ان من لا يبطل احدهما
المقارن بالوطء في حالة الحيض ويثبت لهما حكم الرجم والحد للزوج لقوله وسأل
المشروع النهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح لانه البيع لا بد له من محل قابل للتمليك
فاذا اضافه الى غير محله كان ذلك سفها والسفه قبيح لعينه على ما حققناه وعند ان قبح
النهي في البابين اي المحسوس والمشروع يوجب القبح في عينه حتى لا يكون النهي مشروعا لصلاة
الا اذا دل الدليل على خلافه فحمل كل منهما على محمل وهو ان يثبت القبح في غير المنهي عنه كما
النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء والوطء في حالة الحيض قوله ولا يلزم عليه
جواب عما يرد على الشافعي تقديره ان قوله النهي يقتضي رفع المنهي وعينه منقوض بالظهار
فان الظهار منهي عنه مع مشروعيته لترتب حكم شرعي عليه وهو الكفارة فاجاب بان هذا
غير محل النزاع لان كلامنا في النهي الوارد لقصد هو ضوع لحكم مطلوب شرعا كالبيع للملك
والنكاح للحل انه مما يبقى سببا لذلك الحكم بعد النهي لم لا والظهار لم يكن كذلك بل كان حراما

هنا لكونه منكرا و النول و زورا و الكفان انما وجب جزاء الملك الحرمة وثبوت وصف
الحرمة في البيت لا يخرج البيت عن ان يكون صالحا لايجاب الجزاء بل يخفقه كما في قتل
العبد فانه حرام مع انه اوجب القصاص جزاء قوله ولا يلزمنا النكاح ان لا يلزم على ما
ذكرنا من الاصل من ان النهي عن الافعال الشرعية يوجب فجر غيره فيكون مشروعا
باصله غير مشروع بوصفه النكاح عن غير شهوة و وجه و رودة ان النهي عام قال لا نكاح
الا بشهود و هذا و ان كان نفيا لكنه مستعار للنهي لان حمله على النفي يوجب الخلف و حكم
النهي عام لقد يوجد نكاح بغير شهود حسا فقد وجد النهي عنه و شرعي و هو النكاح
مع انه غير مشروع بدليل بقاء الحرمة في المحل فاجاب عنه بانا لا نسلم انه نهي حتى يلزم
علينا بل ملوفق لان الصيغة موضوعة له و الحقيقة حقيق بان يراد قوله لو كان
نفيا يلزم الخلف قلنا لا نسلم و انما يلزم ان لو كان المنفي النكاح الحسي و هو هل المنفي
النكاح الشرعي لكل منكم يتكلم بلسانه و ليس بوجد نكاح مشروع بلا شهود اصلا قال هل
لا يجوز حمله على النفي و لا لكان المنفي به اما النكاح الحسي او الشرعي و لا اول بط لما قلنا
و كذا الثاني لان النكاح الموجود بلا شهود شرعي و الا لما ترتب عليه كل احكام الشرعية
من وجوب العدة و ثبوت النسب و سقوط الحد فيلزم الخلف قلنا المنفي النكاح الشرعي
و انما تثبت هذه كل احكام لشبهة العقد و الشبهة ما يشبه الثابت و ليس بثابت و لو سلمنا
ان هذا النفي بمعنى النهي لكن ملك النكاح ملك ضروري لحاجة التوالد و التناسل على الوجه
السالم عن التنازع و التقاتل لانه استيلاء على جزء الحرة و هي مالكة لجميع اجزائها و لا يصير
مملوكه للمتناول بينهما و الضروريات تقدر بقدر الحاجة و يكفي لهذا الغرض حل الاستمتاع
بها فالنكاح مشروع لحل الاستمتاع بحيث لا ينفصل عنه حتى لا يصح عند الحرمة للمقارنة
و يبطل بالحرمة الطارئة و لهذا لا نظير له هي التمليك عن الغير بالبيع الا جائز و لا لان
و الا لانتقال الى الورثة و النهي ينتفي بحرمة الاحرام و الحل و الحرمة لا يجتمعان لتضاد
بينهما كذا قيل و فيه بحث لان المحل يختلف و متى انتفى الحل انتفى الملك مع ان لا ينفصل
عنه و لهذا انتفى الملك انتفى النكاح لان الاسباب الشرعية انما شرعت لاحكامها لا لذاتها فصح
لا يصح علينا نقضا للاصل فاقلنا ان النهي يوجب المشروعية انما قلنا حيث امكن اثبات
موجبه و موالحرمة فصح المشروعية لا مطلقا فالنكاح بغير شهود مما لا يمكن فيه ذلك لما بينا من التضاد

سببا كالبيع حيث امكن النقل فيه بقاء المشروعية بعد النهي فانه شرع لملك اليمين
و التوريم لا يضاده فامكن الجمع بينهما لان التحريم يضاد الحل دون الملك و الحل في ملك اليمين
غير لازم لقد يتفك عنه الحل شرعا لا يرى انه شرع في موضع الحرمة كالمة المجوسية و فيما
لا يحل الحل اصلا كالعبد و البهائم و الاخت من الرضاع بخلاف النكاح حيث لم يجز فيها قلنا انه
لا ينفصل عن المحل فان قلت النكاح ينعقد و يبقى في حال الاحرام و الاعتكاف و الحيض مع حرمة
الاستمتاع و كذا يبقى مع الظهار للوجوب للوطء قلت انما ينعقد و يبقى لظهر ان بعد زوال هذه الموانع
فانها تنتهي لا محالة بخلاف النزوج اول و هناك مانع لا يمكنه الوصال اليها صار لا بد فيه من الحل فهذا
ليس فيه مانع يزول و الجواب ان نقول يلزم منه عدم مشروعية صوم يوم النحر لان الصوم مشروع
للطاعة و النهي يوجب كونه معصية و بينهما تضاد فكذا عدم مشروعية الصلوة في الارض المغصوبة لتضاد
بين كونه طاعة و معصية قوله و بهذا اجاب عن قوله تعالى و لا تنكحوا ما نكح اباؤكم و للاستدلال في قوله و بهذا يرجع
الى الوجه الثاني و نشير بالجواب فيه ما مر ان النول بالمشروعية ههنا لا يمكن لان مشروعية النكاح لا ينفصل
عن المحل و النهي لما اوجب الحرمة انتفى المحل فانتفى النكاح لما بينا فكون النهي فيه مستعارا للنفي فلا يرد
علينا و قال الامام شمس الائمة الاوكردري لا يرد هذه الآية نقضا على هذا الاصل لان كلا منا فيما كان مشروعا
ثم صار منهيا عنه اي بعد ما شرع و عا بعد النهي ام لا و لم يكن كذلك مشروعا اصلا بدليل قوله لعله كان فاسدا
و قتا فلم يكن من هذا الباب قوله و لا يلزم استيلاء الكافر اعلم انه لما ذكر جواب السؤال الذي ورد نقضا
على الاصل المسلف قوله و هو ان النهي عن الافعال الشرعية يوجب بقاء المشروعية شرع في جواب ما ورد نقضا
على الاصل المتفق عليه و هو ان النهي عن الافعال الحسية يوجب رفع المشروعية عنها
و من اربع مسائل احديها استيلاء الكافر على مال المسلم و وجه و رودة ان الاستيلاء فعل
حسي منهي عنه لذاته فينبغي ان لا يكون مشروعا كما تقرر من الاصل و انتم جعلتموه مشروعا و عا بعد النهي
حيث جعلتموه سببا للملك الذي هو نعمة و ثانيها سفر المعصية و وجه و رودة ان سفر المعصية
بالاباق و قطع الطريق فعل حسي منهي عنه فينتفي مشروعيته و قد فلتم بخلاف ذلك حيث
جعلتموه سببا للرخصة التي هي نعمة لاتناول الاباحة مع مشروعا و ثالثتها و رابعتها الغصب و الزنا
فانهما فعلان حسيان منهيان لتوله يع و لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل و لا تقربوا الزنا فيكونا
قبيحين لعينهما و انتم جعلتموهما مشروعين بعد النهي لقد جعلتم الغصب سببا للملك للمغصوب
بالتغيير و الملك نعمة و جعلتم الزنا سببا لحرمة المصاهرة و حرمة المصاهرة نعمة لانها لحق للشيخ

بالامان والاجانب الاباء واجاب عن الاول بوجهين الاول ان هذا انما يتم لو كان الاسترقاق على الاموال منهيا لذاته وهو ممنوع بل هو منهي بواسطة العصمة في المحل لان المال في الاصل مباح التملك بالاسترقاق عليه الا ترى انه لو استولى على مال مباح او على صيد يصير مملوكا له بالاجماع فثبت انه منهي لغيره وهو العصمة التي هي عبارة عن كون الشئ حراما التعرض له في الشرع او في العبد والعصمة انما تثبت في حق اهل الحرب لانها انما تثبت بالخطاب بالاجماع ولم يثبت الخطاب في حقهم لانتفاء ولاية التبليغ والا فكان استيلاء وهم على هذا المال واسترقاقهم على الصيد سواء وحاصل الجواب ان الاسترقاق المنهي عنه انما هو استيلاء المسلم على مال المسلم لا الاسترقاق على الاطلاق فلا يكون استيلاء الكافر منهيا عنه فلا يرد نقضا فان قيل يلزم على هذا استيلاء وهم على رقابنا بملكهم حيث لا يملكونها به قلت انما يلزم ذلك ان لو كان الرقاب في الاصل مباح التملك بالاسترقاق عليها كالاموال حتى يكون النهي عن الاسترقاق على المسلم لا على الاطلاق فلا يكون استيلاء الكافر منهيا عنه فلا يرد نقضا فان قيل يلزم على هذا ما لو استولى وهم على رقابنا بملكهم حيث لا يملكونها به قلت انما يلزم ذلك ان لو كان الرقاب في الاصل مباح التملك بالاسترقاق عليها كالاموال حتى يكون النهي عن الاسترقاق على المسلم لا على الاطلاق منهيا لغيره وهو ممنوع كيف وقد قال اسرى ولقد كرمنا بني آدم والمملوكية تنافي الكرامة فكان الاصل فيه الحظر والاباحة بعارض فيكون منهيا لذاته والكفر انا وان سلمنا ان العصمة ثابتة في حق الجميع الا انها انتهت هنا بانتهاء سببها وهو الاحراز لان العصمة انما تثبت بالاحراز وهو يتحقق بالبد عليه حقيقة بان كان في تصرفه او بالدار على ما عرف وقد انتهى كل هذا بما ذكرنا من الاستيلاء على دار الحرب فتنتهي العصمة الثابتة به فاذا انتهى العصمة الثابتة سقط النهي فلم يكن الاسترقاق محظورا فصح ان سببا للملك ولهذا لا يملكون رقاب احرارنا لان العصمة عن الاسترقاق بالحرية الثابتة بالاسلام ولم تنته بالاحراز الموجود منهم وحاصل هذا الجواب انا وان سلمنا ان الاسترقاق محظور وهو ابتداء الاستيلاء ليس سببا للملك وانما السبب للملك عندنا وهو حال البقاء ليس بمحظور فلا يرد النقض لانا لم نقل ان ابتداء الاسترقاق غير مفيد للملك لعدم المحل فلا يفيد بناؤه ايضا كمن اخذ صيد الحرم ولفه لا يملك حتى لو ملك في يد يجب عليه الجزاء وان زالت عصمة الحرم بعد الاخراج ولكن اشترى خمرا فصار خلا لا يعتق البيع

لزام

لكون

بحق العصمة

بالاشتراء فصار خلا لا يعتق البيع

وان صار محلا للبيع كذا هذا الا ترى ان قولهم معروف بالدليل ان للنعل الذي له دوام حكم الابتداء حالة البقاء كانه يحدث ساعة فساعة في حق الخف والسكين في حق الختن والاستيلاء من هذا القبيل فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء في دار الحرب فيصير سببا للملك فاما مسألة الصيد فلا نسلم انه لا يملك بعد الاخراج الا ترى انه لو باع جاز بيعه نص عليه في الجامع الكبير وكذا يجب اكله لكنه يجب الارسال ولو لم يرسله يجب عليه الجزاء انعقد الاحرام وصيانته لحرمته فانا لو فتحنا هذا الباب لوقوع ذلك لاحتمال تعذر الامن على الصيد واما مسألة البيع فليست من هذا القبيل لانه ليس بممتد فاذا لم يصادف محله بطل اصلا قوله واما سفر المعصية الى آخره الجواب عن النقض بالمسألة الثانية وتحريره ان سفر المعصية غير منهي عنه لا في عينه بل لمعنى في غيره مجاور له فلا يوجب ذلك قصورا في نفسه معصية لذاته وانشاء مشروعيته وهذا لان السفر انما صار سببا للرخصة باعتبار قطع مسافة مديدة وهو من حيث انه سير مديد مباح وانما المعصية لمعنى جاور وهو قصد قطع الطريق او تمرد العبد على مولاه الا ترى ان قاطع الطريق لو تبدل قصده بقصد الحج والعبد لو اخذ في سفره بقصد الحج لان مولاه لم يزل سفرهما معصية مسافرين كما كان وان خرجا من كونهما عاصيين فتبين ان معنى المعصية مجاور لهذا السفر فلا يتنفى المشروعية كالبيع وقت النداء فصار سببا للرخص قوله والملك بالغصب انما لا يجاب عن النقض بالمسألة الثالثة وتقريره انا لا نقول انه يثبت الملك بالغصب مقصودا كما يثبت بالبيع والهبة بل نقول انه يثبت به ضمنا لاقصدا وبيانه ذلك ان الضمان حكم مشروع ثابت بالغصب اجماعا وهذا الحكم لا يثبت الا بثبوت الملك للغاصب وذلك لان هذا الضمان شرع جبرا للفائت من ملك المغصوب منه رعاية للعدل فيستدعي قوات الاصل فلم يثبت حكم ملك لا يجب الضمان كيلا يجتمع البدلان في ملك رجل واحد فثبوت ملك الغاصب شرط ثبوت الضمان والضمان حسن لانه حكم شرعي وشرط الحكم ما يجعله فثبوت الملك للغاصب حسن بحسب مشروطه قوله وضمان الدين جواب عما يقال بوجوب على التقدير المذكور بسبب غصب الدين حيث لا يثبت الملك فيه للغاصب وان لزم الضمان وتقدير الجواب ان الاصل في ضمان الغصب ان يجعل متابلا بالرقبة عينا للمعادلة بين المضمون والضمان وهذا الامر تحقيقه

فاعلم

ان المعنى المبيح لحكم الاصل كان ثابتا وقت ثبوت الحكم

لا يملك الولد لان الملك لا يثبت في الاصل بالغصب وهو بعد الانفصال لم يتبع الام فلا يتبعها في الغصب كما لا يتبعها في الملك الثابت بالهبة والبيع وغيرهما

وصورته ان الغاصب لو باع الجارية المغصوبة من رجل وسلمها اليه ثم ان المولى اجاز البيع فان الغاصب لا يملك الثمن بل يكون للمولى لان الثمن بدل ما هو ملك المولى وانما ملك الغاصب الجارية بالبيع وقد زال ملكه عنها بالتسليم الى المشتري فلا يملك الثمن بالاجازة لان الاجازة لا تسند عند ابي حنيفة رحمه الله

وانظر

فللدبر لانه لاينيل الاشتغال من ملك الامك فجعل مقابلا بالغائب وهو البدون
الرقبة كمقبها للجبر بتدر الامكان وهذا كما لمكاتب للاول اى جعل الضمان مقابلا بالبدل
كما لمكاتب عايكون مقابلا بالرقبة فلا يصار اليه الا عند تعذر الاصل ولا تعذر في القتل
فجعلنا مقابلا بالرقبة قه والزنا اثنان الا الجواب عن النقض بالمسئلة الرابعة
ونقول ان الاصل انه يوجب حرمة المصاهرة من جنب ذاته بل من جنب انه سبب للكاء
والاء سبب للولد الذى هو المنشئ للكرامات والحرمات كما قدمنا في الوطئ الحلال
ولحسن هذا ان اصل هذه الحرمة في الوطئ الحلال ليس لعين الملك بل لمعنى البعضية
وهو ان ماء الرجل يختلط بالكرش في الرحم فيصيران شيئا واحدا ويثبت له حكم الانسان
حتى يعتق ويرث له ويرث ويثبت بهذا الماء حكم البعضية بين الواطئ والموطوءة ثم
لما صار هذا الماء انسانا استحق سائر كرامات البشر ومن جملتها حرمة المحارم فيثبت
الحرمة في حقه للبعضية الحقيقية تبا لاصالة ان تحرم عليه اصول الموطوءة وفروعها
واصول الواطئ وفروعه ثم يتعدى حرمة آباء الواطئ وابنائه من الولد الا ترى
حرمة امهات الموطوءة وبناتها منه الا ترى الرجل فصار الولد علما هذا التحقيق سببا للتهوة
الحرمة بينهما بالبعضية التي حدثت بينهما بواسطة حكما والا ما ذكرنا اشار عمر رضو
في تعليل عدم جواز بيع امهات الاولاد لنقوله كيف يبيعونني وقد اختلطت
لحومكم بلحومهن ودمائكم بدمائهن ثم افهم الوطئ الحلال للزوجة سببا ظاهرا للعلوق
مقام العلوق لتعذر الوقوف على تحقق العلوق وجعل الولد كما حاصل تقديرا
واعتبارا للاختلاط وكما ان الوطئ الحلال سبب له فالوطئ الحرام ايضا سبب له من
غير تفاوت بينهما في السببية فيجوز ان يقوم مقامه في اثبات الحرمة ايضا بهذا الطريق
لا محالة لو كانت العلة الجزئية لكان من حق ان يثبت الحرمة بين الواطئ والموطوءة
لا بما تنزل التعليل لاحاق الفرع بالاصل من غير نظر بقع في الموضع المجمع عليه
ووطئ الزوجة حلال بالاجماع وكذا انكاح المزنية فلم يتوجه النقض وكذا الجواب
عن فصل الاخوة والاخوات ان التعليل لا يعمل في تغيير الاصول وفي هذا تغييره
وهو امتداد الحرمة في الاخوة والاخوات موقت بارتفاع بالنصوص فلو صح
التعليل لصارت الحرمة مؤبدة فيتغير حكم النص او تنزل نركنا حكم الجزئية

وهي للوطئ ضرورة ابقاء النسل كما سنطت حقيقة البعضية في حق الام عدم
لهذا المعنى حتى حلت هوا له وقد خلقت منه حتى بنته وحرمت عليه بنته لابهام
هذه الضرورة معدومة في الزنية فينبغي ان تحرم على الزاني لما نقول لو وطئنا
نحرم منها عليه لقوله عليه الصلوة والسلام الحرام لا يحرم الحلال والحجة بينهما غالبا وانسداد طريق
الحل بينهما وقتور رغبات غيره اليها لشهرتها بالفاحشة والان نبرهن الحكم في الفرع
وهو الوطئ الحرام على الاصل وهو الوطئ الحلال قوله وما يقوم مقام غيره في المعنى
الذى يعتبر به الغير ينتظر فيه الى وصف الاصل لا الى وصف المخلف الا ترى ان التراب
لما قام مقام الماء في افادة الطهارة نظر الى صلاحية الماء للتطهير ولم يلتفت الى وصف
التراب الذى هو التغبير والتلويث فكذلك لما اقيم الزنا مقام ما لا يوصف بذلك
وهو الولد لم يعتبر فيه من يوصف بالقبح والحرمة اعتبر
وصف الزنا بالحرمة لانه مع هذه الصفة سبب صالح للولد فاذا قبل لما يلتفت
الى وصف التراب وجب ان يجوز التيمم بالتراب النجس منه لا يشارك الطاهر
فيما هو المقصود من استعمال فان نظير النجس بالنجس مع خلاف الوطئ فان الحرام
يساوى الحلال في سببية الولد فصل في بيان اسباب الشرائع
ذهب اكثر المحققين من اصحابنا رح والشافعي رحمه الله الى ان الشارع وضع
لاحكام الشرع اسبابا بتضاف اليها كالوقت والشهر للصوم وقال اكثر الاشاعرة
للعقوبات وحقوق العباد اسباب تضاف اليها واما العبادات فلا تضاف وجه بالح
الا الايجاب اسه نو وقال قوم انه لا سبب لها اصلا وما يظن اسبابا فانما هي
امارات محضة في ذلك بان للوجب للاحكام هو الله نو كان موجد الاشياء
وخالقها هو الله نع وصنة الايجاب صنة خاصة لله نع كصنة التخليق فكان في اضافته
الايجاب الى غير الله نع قطعه عنه وهذا لا يجوز لكنه نوجعل بعض الاوصاف علامة
وامارة على الحكم فاطلق الاسباب عليها مجازا الظهور احكام الله نو عندها واجيب
بان العقوبات تضاف الى اسبابها لانها فعوبة الافعال المحظورة فتضاف اليها تغليظا
وكذا المعاملات انما تفصل بكسب العبد فتضاف اليه بخلاف العبادات فانها وجبت
خالصة لله نو فتضاف الى ايجابه ليكون العباد امتثالا لحكمه والجواب عن شبهة الفريق

انا لانجعل الاسباب موجبة لذواتها حتى يلزم قطع اضافة الاحكام عنه بوجه من
امتثال حكم كيف وان الايجاب لا يتصور الا من منتفض الطاعة بل نجعل اسما لمجموع
موجبة والى هذا اشار المصنف بقوله باسباب جعلها الشرع اسبابا لها فيكون الحكم والسبب
مضافين الى الله تعالى واذا اضافة الحكم الى السبب لا تمنع عن اضافته الى غيره كمن قتل انسانا
بالسيف فانه يحصل القتل به ثم لا يمنع ذلك من اضافته الى الفاعل ولهذا يجب عليه القصاص
والحق ان مختبى الاسباب في الحسيات والاحكام جميعا كما ذهب اليه العامة لان ايجاب
الحكم من الشارع ونبأه على بحيث يفهم تكرره بتكرره بشير الى جعل ذلك الشئ سببا
لذلك الحكم لغة وعرفا كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله تعالى الزانية والزاني
فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا فانه يفهم بعبارته وجوب الحكم عند تحقق
ذلك الشئ وباشارته جعل ذلك الشئ سببا فهذا الايجاب الحكم بالسبب فاما
ان نوع الحكم فقد يجوز ان يكون بالسبب وقد يجوز ان يكون مطلقا والكل يكون
بايجابه جل جلاله وعم نواله ولقائل ان يقول ان اردتم بالسببية ان يكون
الزنا سببا لوجوب الجلد مثلا انه علامة نصبها الشارع على وجوب الجلد على الزاني
فسلم لكن لا يتحقق فرق بين مذهب فريق الثالث ومذهب العامة وان اردتم به
انه موجب للحد ومؤثر فيه فنقول الزنا حادث لكونه صادرا من الحادث وحكم الله
تعالى موجبا بالجلد قديم فلا شئ من الحادث بمؤثر في القديم فلا شئ من الزنا بمؤثر في الجلد
وربما يجاب عنه بالتزام مذهب المعتزلة بان حكم الله حادث فلا يمتنع ان يؤثر فيه
حادث وربما يقال فرق بين الايجاب والوجوب فالايجاب قديم وموجبه يؤثر في الازل
انه لغا زيد يجب عليه جلد واثره وهو الحكم في اصطلاح الفقهاء ان الوجوب حادث
ومتى جعلنا السبب مؤثرا في الوجوب فلا نجد ما ذكرت سلمنا انهما متحدان حقيقة
وان تغايرا اعتبارا لكن يجوز ان يكون وجه عدم تعلق الحكم بالمكلف
لا في نفس الحكم فلا عدم ما ذكرت **قوله** اعلم ان اصل الدين وفروعه المراد باصل
الدين الايمان بالله تعالى وصفاته واسمائه مما يتعلق بالاعتقاد وبغير وفروع الدين سائر
الاحكام الشرعية من العبادات والمعاملات والكفارات والعقوبات مما يتعلق
بالعمل شرع فيها باسباب جعلها الشارع اسبابا لها ان علما لا كان ايجابه عبثا عنا

نبه الامام على عباده من يتوصلوا الى معرفة الاسباب الظاهرة كالحج بالبيت سبب وجوب
الحج البيت لانه مضاف اليه في الشرع قال الله تعالى وله على الناس حج البيت والاضافة من
دلائل السببية على ما سنبينه وامّا الوقت فشرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس
سببا بدليل انه لا ينكرر بتكرر وجوب وجوب صوم رمضان شهر رمضان لانه يضاف الله
وينكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر وان تراخى الخطاب كما في السافر والمريض
قبله وفي الكفاية السببية الا عند القاضي ابي زيد وفخر الاسلام سبب الوجوب ايام
شهر رمضان دون الليالي فالجزء الذي لا يتجزأ من اول كل يوم سبب لصوم
ذلك اليوم لان الوقت متى جعل سببا كان محلا صالحا للاداء كما في الصلوة
والليل لا يصلح محلا للاداء فلا يصلح للسببية وعند شمس الائمة السرخسي سببه
مطلق شهود الشهر حتى استوى في السببية الايام والليالي ومواخيار المصنف لانه
يضاف الى الشهر وهو اسم لجزء من الزمان مشتمل على الايام والليالي جميعا فكان سببا
في السببية لان الرواية محفوظة ان من كان مقيما في اول ليلة من الشهر ثم خرج
قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب
في حقه بما شهد من الشهر في حال الافاقة لم يلزمه القضاء ولان نية الواجب في النفل
بعد غروب الشمس قبل ان يصبح يصح ولا يصح النية قبل كمتى سبب الوجوب الايجاب
انه لو نوى قبل غروب الشمس لم يصح نيته فلت ومما يؤيد قول السرخسي انه
لو كان اول جزء من كل يوم سببا لوجوبه لم يكن الايام معيار الصوم لان
سبب الوجوب خارج عن محل الاداء الوجوب تقدم السبب على المسبب فيكون
ذلك الجزء من كل يوم فاضلا فلا يكون كل يوم معيار الصوم والاجماع منعقد
على خلافه وسبب وجوب الصلوة المفروضة او قاتها التي شرعت من فيها لانها
تضاف اليها فيقال صلوة الفجر والظهر والعصر وينكرر الوجوب بتكرر الوقت
ولا يصح الاداء قبل الوقت ويصح بعد مجوده **قوله** والعقوبات باسبابها
اي بما تضاف من اليها مثل الزنا للرجم والجلد والسرقة للقطع وشرب الخمر
والقذف للحد والقتل العمد للقصاص والرأس للجزية بدليل الاضافة وتكرر
وجوبها بتكرر هذه الاسباب ولانها شرعت جزاء على الجنايات فكانت بحسب

سبب وجوب الحج

سبب وجوب صوم رمضان

سبب وجوب الصلاة

العقوبات

الموثرة في الوجوب قوله والكفارات الزاجرة غير العبادة اما والعقوبة اي المشتملة
عليها لانها تؤدى بامر عبادة كالصوم والتحرير والصدقة ولانها كاسمها سنارع
ولن يقع الزاجر الا بامر عبادة ولهذا كانت النية فيها شرطا ولكنها لما كانت لجزئية
على افعال مخطور زجر عنها كالحدود ولم يجب مبتدأة على وجه التعظيم كما وجب
للكفارة الا ما يكون دايرا بين الحظر والاباحة كاليمين المنعقد للمتنفضة بالكتاب
الصحابة كانوا يحلفون في البيعة مع النبي عم على انهم لا يبرزونه ولا يبوئون انفسهم
على نفسه عم وتنقضها بالكتب محظور لكونه فيه منكر مرة اسم الله قال الله تعالى وكانوا
يصرون على الحنث العظيم وكالقتل الخطاء فانه مباح من حيث انه قاصد رمي صيد
او كافر محظور من حيث انه متضمن بترك التثبت ولهذا لا يصلح المحظور المحض كالقتل
العمد واليمين الغموس سببا للكفارة كما لا يصلح المباح المحض كالقتل بحق واليمين المنعقد
قبل الحنث سببا لها ولا بد منا قبل المستاء من فانه لا يوجب الكفارة وان لم يكن
محظورا محضا لا يجب به القصاص لانا لا ندعي ان كل ما دار بين الحظر والاباحة
يوجب الكفارة بل نقول الكفارة لا تجب الا بسبب دايربين الحظر والاباحة وانما
عليه بان الافطار في رمضان عذرا بالمباح او بالزنا او بشرب الخمر يوجب كل واحد منها
الكفارة مع انه حرام من جميع الوجوه واجيب عنه بانه مباح من وجه لان الافطار بلا
الامساك والامساك حسنة ولهذا يصير به متعبدا لله تعالى من حيث ان الافطار
لا في حقه يكون مباحا ومن حيث انه جناية على الصوم يكون محظورا والزنا وشرب
الخمر كسبا بسببين للكفارة بدليل انه لو كان سببا الصوم لا يجب الكفارة بهما وانما
الموجب لها الفطر وقد بينا ان الافطار يحبث بلا في فعل نفسه الذي هو مملوك له فكانت
فيه جهة الاباحة ولا تفاوت في تحقق هذه الجهة بين ان يكون الافطار بالزنا او بشرب
الخمر او بوقاع الاهل وشرب الماء وهذا غاية تحقيق هذا الموضع وفيه نظر لانه
ينتقض بالقتل العمد لانه ملاق في ملك نفسه وهو الكف عنه قوله والمعاملات ايضا
سبب شرعية للمعاملات كالنكاح والبيع تتعلق البقاء المقدر بها فيه ذلك
لان الله تعالى قدر بقاء العالم ببقاء العالم ببقاء الانسان الى يوم القيمة قال عم لا تقوم
الساعة وعلى الارض لصديق يقول الله الله وهذا البقاء انما يكون ببقاء الجنس وبقاء النفس

ابي داود كان في بعض النسخ وهو للاب دابر سلاوس
والاسب سبي اكثر وهو طلاق للسبب لا لصيغة هو

كان السيد يحلف عبده على مطلوب له
ويعظم اسم الله تعالى في عقد اليمين

البقاء المقدر

وبقاء الجنس انما يكون بالتناسل وهذا انما يتأتى الذكور للاناث في موضع الحرث على ما هو
كتص القرآن بواحد لفظ في الوطي على التعاقب فساد واسه لان الفساد في الشركة
ضياع النسل فان الاب من يشتبه عليه الولد لا يكن ايجاب مؤنته عليه وليس للام
في اصل الجبلة قوة كسب الكفايات فيضيع الولد وينقطع النسل وفي ذلك الاختصاص
بالنكاح الموجب للموافقة وللمعاونة والتناسل وبقاء النسل مما يحتاج اليه من الغذاء
واللباس والمسكن لان قدر ما يحتاج الله كل احد لن يهتدي اليه الا بالتأني والتفكر
وما في ايديهم والانسان مجبول على الغضب والشهوة والحرص على ما فيه حظه فيكون
مائلا الى الظلم والخصومة كما قال الشاعر والظلم من شيم النفوس فان تجد
فعلة لا تظلم ولا بد من معاملة بين الناس على ما فيه عدل شرعها الشارع لئلا
يقع التنازع بين الناس للحوائج الملحة المفضية الى الفساد والتقاتل
والتنازع فشرع بسبب الاكتساب وهو التجارة عن التراضي والتعاون على الوجه الخالي
عن التنازع والتخاصم قوله والايمان بالآيات التصديق والاقرار باللسان بالله عز
وصفاته واسمائه واجب علينا بسبب الايات الدالة على حدوث العالم لانها
كما دلت على حدوث العالم دلت على وجود محدثه ووجوب وجوده ووحدانيته
وعلمه وحكمته وقدرته وحيوته قال الله تعالى في تقلب الليل والنهار لآيات
لاولي الالباب والله اشار عمر رضه بقوله البعرة تدل على البعير واثار السير
يدل على المسير وهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الصانع
العليم الخبير واعلم ان المص رح قال في عامة كتب اصول الفقه وتقدم لنا في الذكر
على اصل الدين وان كان التباس ينتقض عكس ذلك ولعل الداعي له ان سببيته
يجري مجرى المقدور من حيث انه واحد لا متكرر وسبب الايمان يجري مجرى المركب
فان الايات الدالة على حدوث العالم اكثر من ان يحصى وكذا اسباب سائر فروع
الدين من الصلوة والصوم ما يتكرر والمقدور متقدم على المركب طبعا فقدم عليه
وضعا وذكر سبب الصوم لقوله اقرب الى الافضل من غيره حيث لا يوجد في
السنة الا مرة بخلاف سبب الصلوة فانه يوجد كل يوم خمس مرات ولانه عقد ذكر
المشروعات من اولها يقع الجمع بما بلى الصوم قال النبي عم بني الاسلام على خمس شهادة

ان لا اله الا الله

الآيات مجبول على الحرص
على نفع نفسه

وانام الصلوة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت سكذا عند ذكر ما من آكدها
بعد الصوم مما بلى الحج ثم ذكر السنوبان لان العقوبة ضد العبادة وكان بينهما مناسبة
من حيث المضادة ثم ذكر الكفار لانها مركبة من العبادة والعقوبة فكان ذكرها
بعد ذكر المفردات لافتقارها اليها السبب ثم ذكر للسماملات لكونها خالية عنها وبين
المشغول والخالي مناسبة اقتضاء ثم ختم وذكر هذه الشرايع بذكر الايمان على وجه التثليث
ليكون ختم المكلفين بهذه الشرايع بالايمان جعل الله خاتمة امرنا وامر جميع المؤمنين
بالايمان بفضله ومنه قوله وانا الامر جواب عما يقال لما ثبت الوجوب بالاسباب
فما فايدة الاداء فاجاب بان الاداء انما وجب علينا بسببه كفول البايع
للمشتري اشتريت فاد الثمن فانه لالزام الاداء ما وجب على المشتري من الثمن بسبب البيع
وحاصل هذا الكلام ان نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب والاول
لشغل الذمة بالوجوب والثاني لطلب التفريغ وقد اشرنا الى تمام تحقيقه فيما سبق قوله
ولما كان سبب شرعية العقود شروع في تمرات هذا الاصل اى لما كان كذلك قلنا ان
البيع ينعقد بالجهالة المفضية الى المنازعة لما ان شرعيته لما كان لتحصيل ما به يحصل
البقاء فلو قلنا بشرعيته عند المنازعة المؤدية الى الفناء العاد الامر على موضوعه
بالنقض ولهذا المعنى ايضا قلنا ان جواز البيع مختص بما هو منتفع به في المآل او
في المآل لان ما لا ينتفع به اصلا لا يتعلق البقاء به ولم يسقط وجوب معرفة الصانع
اى لما كان الايمان الدالة على حدوث العالم واجبة الاقامة الساعة اذ لا يتصور خلو
الجسم عن الحركة والسكون كان فريضة الايمان باسه دايمة لدوام سببه غير متحمل
للنسخ والتبديل وانما سقط التكليف في بعض الصور لانعدام الاهلية كما في المجنون
او قصورها كما في الصبي الخ لا وجوب الاعلى الاهل كالاوجوب بدون السبب
وقلنا يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يخاطب به لتقرر السبب وصحة الاداء بتنبي
على وجود الركن من الاهل بعد تحقق السبب لاعلى وجوب الاداء كتعيين الدين
المؤجل يجوز لتقرر سببه وان كان الخطاب بالاداء غير متوجه اليه قوله وعلى
هذا العبد والمسافر والمريض اذا حضروا وصلوا الجمعة لجواز هم عن فرض الوقت
لتقرر السبب في حقهم وسقوط الخطاب لانعدام الاهلية بل لعذر خص الشرع الترك لهم

لاجله فاذا اداوا بقي فرضا في يسقط عنهم الظهر لوجود الركن من الاهل بعد تحقق السبب
والمراد بفرض الوقت الظهر لانه فرض الوقت في حق الناس كافة
كما في سايرالايام عندنا خلافا لزفر عندنا لكنه ماموربا سقاطه عن نفسه باداء
الجمعة اذا جمعت شرايطها على ما عرف في موضعه والحاصل ان الشاغل هو الظهر والمفرغ
هو الجمعة قوله قال ابو يوسف يبطل الظهر المؤدى بالسعي وصورة المسئلة لو اداى الظهر ثم
سعى الى الجمعة فان لم يركعها مع الامام بطل ظهره عندنا سواء كان معذورا او غيره
خلافا لزفر في المعذور وان لم يدر كها ان خرج من بيته والامام فرغ منها لا يبطل
اجماعا وان خرج والامام فيها فقبل ان يصل اليه فرغ منها بطل الظهر عندنا
خلافا لهما مما يتولان السعي وسيلة الى العبادة والظهر عبادة بنفسه والاقوى
لا يبطل بالاداء هو يقول السعي مع الجمعة وظيفة في هذا اليوم لان السعي الى الجمعة
من خصايصها لانها اوجبت فيها ونهى عنه في غيرها قال الله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وقال
النبي عليه السلام اذا اتيتم المساجد فاتوها وانتم تمشون ولا تاتوها وانتم تسعون ائتوها وعليكم
فصلوا وما فاتكم فاقضوا فثبت انهما واجبان في هذا اليوم كيف لا يجامعهما الظهر
فاذا وجد السعي الى الجمعة من الاهل بعد وجوب سببه وهو النداء يقع محسوبا
عن الواجب فيبطل الظهر لتعذر اجتماعهما وهذه المسئلة تتفرع على ما مضى من
المسايل من حيث ان السبب محقق والخطاب بالسعي متوجه علينا جملة و
تلك المسايل فان قيل هذا السعي غير ماموربه لانه لما جاز وقد فرغ الامام تبين
ان السعي غير موصل اليه فتبين انه لم يكن ماموربا قلنا ممكنة الوصول ثابتة بالنظر
الى قدرة الله تعالى وبها يكفي للتكليف لتوجه الخطاب في آخر وقت الظهر او نظرا
الى مدة الامام صلوته فان قيل ما بال ابي يوسف وصاحبه حيث اعتبر السعي مبطلا
ابطل به الظهر ولم يعتبره في مسئلة الحيض قال بوجوب الاستيناف من وجه
للمؤمن لقيامه في طرفي الخبث وبناء على اصله فلنا اما ابو يوسف قد مر على اصله حيث
يجعل للمؤمن قاطعا للعمل فيما يرجع الى احكام الدنيا للحديث فيبطل سيره وجعل
كانه لم يخرج واما هي بان خرج عنه وهو في بيته وفي مسئلة السعي الى الجمعة لم يوجد
القاطع فلم يبطل او نقول انه عمل بالاحتياط في الموضعين فذلك في الاعادة في
الظهر

والاستيناف من الوطن في مسئلة الحج وما الغاطع فلم يبطل او نقول انه عمل بالاحتياط
في الموضعين فوكل في الاعادة في الظهر والاستيناف من الوطن في مسئلة الحج وما
هذا ايضا على اصلها حيث لا يجعلان اللون قاطعا للعلم فيكون سفره معتادا فيجب
حيث انتهى اليه وفي مسئلة الجمعة لما لم يدرك الامام فكانه ما وقع هذا السبي للجمعة
فلم يبطل به ما ثبت صحته بيقين كما لو خرج من بينه والامام قد فرغ بخلاف
مسئلة الحج فانه يمكن له ان يدرك الحج ثم يخلفه فانتفى قلت وفي اصل الاستدلال
نظر لان عمر وابن عباس وابن مسعود وغيرهم قرؤوا فامضوا وعن عمر رضوانه
سمع رجلا يقرأ فاسعوا فقال من اقرأك هذا قال ابي بن كعب فقال لا زال
يقرأ بالمنسوخ كذا في الكشاف فلا يكون السعي ماموورا به فلو سلم فرض فاسعوا
فالصحيح انه لم يثبت به السرعة والعدو بل مجرد القصد فلك ان تقول السعي
بالاقدام ولكنه بالجنان والقلوب فذكر محمد في موطاه وعامة النقلة والمفسرين
ان المستحب المشي على السكينة والوقار كما في سائر الصلوة قوله وكذا المشتري بالبيع
الفاسد ان يخرج على هذا الاصل للمذكور ومعنى صحة الاداء ابتنى على قيام
السبب مسايل ومن ما لو باع المشتري شراء فاسدا البيع من البايع وسلمه
اليه او اعاره او آجره من البايع او رهنه عنده او وديعة او اودعه فانه ينفع على
التسليم الواجب بسببه وهو القبض بشراء فاسد ويلغو ما صرح به من البيع و
غيره لقوا المستحق بحجة لقوا اني به على غير تلك الحجة ينفع من تلك الحجة وكذا الغاصب
على هذا ان كالمشتري شراء فاسدا الغاصب حتى لو صدر منه احد هذه التصرفات
بالنسبة الى المغصوب منه ينفع عن التسليم الواجب بسببه وهو الاخذ بغير رضى و
يلغو ما صرح به لما قلنا قوله ومن الدليل على صحة هذا الاصل ان الدليل على
ان الامر للالزام الاداء والوجوب يضاف الى السبب وجوب الصلوة على النايم
في الوقت وعلى المجنون المغمى عليه لقوا انقطعا دون يوم وليلة وكذا وجوب
الصوم مع ان الخطاب غير متوجه اليهم لعدم الفهم قال الشاعر ومن البلية
عذل من لا يرعوي عن جهله وخطاب من لا يفهم والدليل على الوجوب انا او
جبنا القضاء عليهم بعد الانتباه والافاقة وليس ذلك وجوبا ابتدائيا لانه

بنية القضاء والقضاء يعتمد الفوات ولهذا لا يجب القضاء على من لم يجب عليه في الوقت
كالكافر لو اسلم بعد خروج الوقت والصبي لو بلغ والحايض لو طهرت فعرفنا ان
الوجوب ثابت في حقهم بالسبب قبل توجه الخطاب اليهم قلت وجوب القضاء على النايم
مجمع عليه بيننا وبين الشافعي فيلزمون حجة عليهم لخلاف مسئلة الاغماء والجنون فانه لا يجب عليهما
القضاء بعد الافاقة ان كانا مستوعبين ومع صلوة واحدة فكون التمسك بهما الزاما
على من انكر الاسباب من اصحابنا لا على الشافعي وانما يعرف السبب بنكر الحكم عند تكرره لما عرف
ان ترتب الحكم على شيء بحيث يتكرر بتكرر دال على جعل ذلك الشيء سببا وكذلك اضافة
الحكم الى شيء دليل على سببيته للمضاف اليه للمضاف كقولك كسب فلان فان قلت المضاف
في قولهم صلوة الظهر مثلا هو العبادة لا وجوبها والوجوب يضاف الى العبادة وهي ليست
بسبب له فما هو مضاف ليس بمضاف قلت لما دلت الاضافة على سببية للمضاف اليه للمضاف
فاما ان يكون سببا لوجوده او لوجوبه الاول باطل لان ذلك بالجاعل والثاني للوقت فيه
فتعين الثاني وهو الحط قوله وانما جعلنا الراس سببا جواب اشكال وهو لم يقال
صدقة الفطر تضاف الى الفطر وهو ظاهر وتضاف الى الراس ايضا قال الشاعر زكوة
رؤس الناس تكفي فطرهم بقول رسول الله صاعا من التمر فلم جعلتم الراس سببا والفطر
شرطا ولم تجعلوا الفطر سببا كما جعله الشافعي مع اضافتها الى الراس فاجاب بانا
رجحنا الراس في السببية وان وجدت الاضافة اليهما لان وصف المؤنة في قوله عز
اسمه واعتدوا ان من مؤنوهن ايتاؤا هذه المؤنة عشر وجب مؤنته عليكم دال على اعتبار
الراس لان المؤنة انما تجب عند الراس لا عند الوقت لان مؤنة الشيء سبب بقائه يقال فلان
يمؤنه اذا قام بكفايته والراس هو الموصوف دون الوقت فعرفنا ان الراس سبب
الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرطه والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا
قوله وتكرر الوجوب جواب معارضة يمكن توجيهها بطريقين احدهما ان يقال ان
الوجوب يتكرر بتكرر الفطر مع اتحاد الراس قلنا ان الفطر سبب وثانيهما ان يقال
لو كان الراس سببا لما تكرر الوجوب مع اتحاد السبب فاجاب بان الراس وان كان متحدا
حقيقة لكنه جعل متكررا تقديرا بتجدد المؤنة التي لا جلها صار سببا كما ان وجوب الزكوة
يتكرر بتكرر الحول الذي اقيم مقام النماء في نصاب واحد ووجوب العشر والخراج يتكرر

بتكرر انماء الارض في العشر صفة بالخارج وفي الخراج حكما بالتمكن من الزراعة ويصير
السبب وهو الراس في صفة النظر كالمتجر دينه بتجدد شرطها وهو الوقت كما صار النهار
والارض الاذان مما سببا الزكوة والعشر والخراج بدليل الاضافة تقال زكوة المال وعشر
الارض وخراج الارض كالمتجر دين بتجدد ما هو الشرط فيهما وهو هو لان الحول في الزكوة والنماء
في الارض وحاصل الجواب ان الاضافة هو التكرر انما يدلان على سببية ذلك الشيء لكم لكن هناك
غيره اوما بالسببية وهنا اولية الغير ثابتة بالدليل فلا تكون النظر سببا وان اضيف الصدقة
اليه وتكررت معه فصل في الغزمة قال رحمه الله ذكر المشروعات وضمن بيان اسبابها
شرع في تسميتها اعلم بان المشروعات وهو ما جعل الله نفع شريعة لعباده اي طريقا ومسلكا يسلكون
على نوعين عزيمة ورخصة ولكل واحد منهما معنى لغة وشريعة اما الغزمة في اللغة هو القصد
البليغ او التصميم مع الجزم قال الله تعالى فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل اي اولوا الجد والثبات
والصبر ولهذا كان قوله اعزم ان لا افعل كذا وان افعل كذا عينا لان توكيد يصير به عينا
وبقال عزمت عليه ان افعلت عليه ومنه معنى قوله ولهذا صار عينا ويسمى العقد يوم
الولي في ابتداء الظهار وهو قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا اي يعزمون
رقبة قبل عما قالوا ويعزمون على مباشرة نسائهم وذلك ان الباعث ثابت وهو النكاح وصفته
بقاء الظهار فلا بد من القصد للوكد وهو العزم والشرع عبان ما شرع بغير متعلق بالعوارض
اي ما شرع ابتداء غير مبني على اعذار العباد واختر به عزيمة وانما سمي هذا النوع بالغزمة
لوكادة سببها وهو الوعيد بهم حيث شرعت ابتداء بحكم انه آلهنا وفي عبيده فكانت في
نهاية التوكيد وله الاوبفعل ما يشاء وحكم ما يريد وعلينا الاستسلام والامتثال وكان
المعنى الشرعي مطابقا للمعنى اللغوي قوله وانها لربعة انواع فان قلت ظاهر كلام المصنف يدل
على ان المشروعات منحصرة في التسعة لكن تتبع الغزمة يدل على خلافه حيث لم يذكر
الاباحة لانه في هذا التقسيم ولا في تقسيم الرخصة قلت لم يقع منحصرة في التسعة كما يدل
عليه كلامه والاباحة داخلة في الغزمة لوكادة سببها كالنفل لكن المصنف لم يذكرها في تقسيم
الغزمة لان غرضه تقسيم ما يتعلق به الثواب من العزائم وذلك منحصر في الاقسام المذكورة
ووجه الحصر ان ما يتعلق به الثواب من الغزمة اما ان يكون جاحده اولا والاول اما ان لا يسقط
والثاني اما ان يسقط العقاب بتركه مطلقا اولا والاول هو الواجب وانما قيد بقوله مطلقا

يتناول الواجب على التعيين والتخيير والواجب الذي له بدل وانما لم يسقط العقاب بتركه مطلقا
اولا والاول هو السنة والثاني هو النفل والمباح وان كان بناؤه القسم الاخير ظاهرا الا انه يخرج من التقسيم
ويدخل في هذه لان ما فعل والترك لان ترك المنهي عنه فرض ان كان بدليل قطعي كترك اكل
الميتة وترك شرب الخمر وواجب ان كان فيه شبهة كترك اكل الضب والضبع بالنهي
وسنة او نفل ان كان دونه كترك ما قيل فيه لا بأس به اما الفرض في اللغة القطع والبيان
قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي قطعنا الاحكام فيها قطعا وقال الله تعالى فنصف ما فرضتم
اي قدرتم بالتسمية والشرع عبارة عما ثبت بدليل لا شبهة فيه اي ما ثبت لزومه بنص يتنزه
قوله وحكمه لزوم الاعتقاد والعمل به وانما قيدنا به ليلا ينتقض النفوذ بالنفل والاباحة
فانهما قد ثبتا بدليل لا شبهة فيه قوله وحكمه لزوم الاعتقاد والعمل بيعني حكم الفرض لزوم
التصديق بالقلب والعمل بالبدن ومنه التصديق بالقلب والعمل بالبدن ومنه الشهادة
وسواء كان فيكون جاحده كفرا وبجب اقامته بالبدن لو كان مما يتعلق بكيفية العمل
فيكون ترك العمل به بغير عذر بغير مستحق به فسقا لان الفسق هو الخروج عن طاعة الله
بارتكاب المعصية ولا يكون كفرا لبقاء التصديق فما لو انكره مستخفا يكفر لان
الاستخفاف بالشرع كفر قوله ضمن يكفر جاحده بسكون الكاف من الكفر لفساده كما ذا
ومنه قوله عم لا تكفروا املا قبيلتك وقال الكميت يخاطب اهل البيت وكان شيعيا
وطائفة قد اكفروني بحبكم وطائفة قالوا مسيئ ومذنب واما كفره فقال صاحب المغرب
لم اجده الا في الاساس وعليه قول بشار يخاطب واصل بن عطاء يعني الزرافة
وما بابي وبالكم تكفرون رجالا اكفر وا رجلا يعني الخوارج لم تكفروا عليا رضوانا لا قول
او لرواية ضعيفة قوله والواجب من الوجوب اعلم ان الواجب له معنى لغوي ومعنى
شرعي اما معناه في اللغة فهو الساقط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت على
الارض سمي به اما لاستوطه عنا على اعتقاد اجي لا يكفر جاحده لعدم ثبوته
بدليل قطعي او لاستوطه علينا على العبد عملا بدون ان يجعله باختياره
لعدم العلم بوجوبه عليه بخلاف الفرض فانه ثابت بدليل قطعي فكانا علمناه ولم
يسقط علينا او للاضطراب ما فهو من الوجيبة وهو الاضطراب سمي به لانه مضطرب
بين الفرض والنفل من حيث بالترك عملا به شبه بالفرض ومن حيث لا يكفر جاحده

شبه بالنفل او هو مضطرب بين ان يلزمنا عملا بدليل يوجب ذلك وبين ان لا يلزمنا عملا
لشبهته بدليله قلت للص فسر الوجوب بالسقوط والوجبة بالاضطراب اقتداء
بالامام في الاسلام والمذكور في كتب اللغة ان الوجوب هو اللزوم والوجبة السقوط
والوجيب الاضطراب فلك الثاني وفي النوازل وجبت نحت أنهج اي اضطرب
واما في الشرع فاسم لما لزم علينا بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والعام الخاص المخصوص
والآية المؤولة مثل الاضحية وتعيين الفاتحة وتعديل الاركان والطمانينة في البوا
وصدقة الفطر والوتر فان ثبوتها بخبر الواحد وهو قوله عم ضحوا الاصلق الابغاثة
الكتاب قم فصل فانك لم تصل الطواف بالبيت صلوة لقواعد كل صرو عبد ان
ذلكم صلوة الحديث وفي تمثيل الص بالوتر ههنا اشارة الى ان الفرض العملي
قسم من الواجب فيلتحق الواجب لوجهين فرض علمي وهو ما يفوت الصحة بفواته
كالوتر فانه لا يصح الفجر بفوته مع التذكر وواجب وهو ما لا يكون كذلك كالقراءة
وتعديل الاركان قوله وحكمه لزوم العمل بالبدن لكن لا يجب اعتقاد لزومه قطعا
لان دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني حتى لا يكفر
جاحده لانه لم تثبت الثابت قطعا قوله ويفسق تاركه اقول خبر الواحد اعلم ان ترك
العمل بالواجب على ثلثة اقسام ترك خبر الواحد بان لا يرى العمل به واجبا
وترك مناولاته وترك غير راكله ولا مناول والاول يوجب التفسيق لوجوب
العمل بخبر الواحد بالاجماع والثاني لا يوجب التفسيق لان التاويل سيع السلف
والخلف في النصوص عند التعارض والثالث لا يوجب التفسيق بالشان هذا الكتاب
واصول في الاسلام وقد صرح بذلك صاحب التقويم فقال لا نفسقه بتركه عملا
الا ان يكون استخفافا باخبار الاحاد وقيل الاول يوجب التضليل والثاني
يوجب التفسيق والثالث لا يوجب التضليل ولا التفسيق واليه اشار الامام شمس
الائمة السرخسي وقال صاحب التحقيق والثاني هو الصحيح قلت الاول هو الصحيح والا
لما بقي فرق بين خبر الواحد والمشهور ولكن ان الاختلاف في القسم الثالث انما
نشاء من تفسير الفاسق فمن قال الفاسق من يخالف عن امر الله تعالى بارتكاب الكبيرة
لا يفسقه لان الكبيرة ما ثبت كونه معصية بدليل قطعي وهذا ليس كذلك ومن فسره

بالخارج من أوامر الله تعالى بارتكاب المعصية سواء كانت كبيرة او لا يفسقه فان ترك الواجب
كما ثبت وجوبه بخبر الواحد يثبت بالمشهور لقيه شبهة لكونه لها دا لاصل وبالعام
المخصوص وبالآية المؤولة فلم تقتضه خبر الواحد قلت يجوز ان يكون الترك موجبا للفسق
عند الص فقه لا غير فاما له العام المخصوص والمأول فلا يوجبه عنده لاختلاف العلماء
في بقائه حجة بعد التخصص وبعد الخبر المشهور يوجب التضليل كما ثبتت في موضعه فلهذا
لم يذكره ههنا فظهر مما ذكرنا من التغاير بين مفهومي الفرض والواجب لغة وشريعة
بطلان ما قال الشافعي بانهما مترادفان وانهما يطلقان على معنى واحد وهو ما يذم تارك
تاركه شرعا سواء ثبت بدليل قطعي او ظني قوله والسنة هي الطريقة المسلوكة في الدين
اعلم ان السنة لغة الطريقة مرضية كانت او غير مرضية قال عم من سن سنة حسنة
الحديث وفي الشريعة اسم للطريقة المرضية المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب
وهذا التقييد وقع للص تركه بغير بينة ذكره في بيان الحكم فلا ينتقض التعريف بالفرض و
والواجب والمراد بالمسلوكة في الدين ما سلكها الرسول عم او غيره من علم ذلك في الدين
كالصحابة لقوله عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ولهذا قال علماؤنا
لفظة السنة عند الاطلاق وبان يقول الراوي ان من السنة كذا لا يفيد الا اختصاص
بسنة رسول الله عم بل يحمل سنته وسنة الصحابة على السواء حتى لا يتعين احدهما
الا بدليل عند محمد وقال الشافعي انها عند الاطلاق ينصرف الى سنة الرسول عم فقط وهذا
بناء على انه لا يرى تقليد الصحابة والسنة الطريقة المسلوكة المتبعة فلا يطلق اسم السنة
على طريقهم الا بالمجاز قيتعين الحقيقة عند الاطلاق وعندنا لما وجب تقليد الصحابة
كان طريقهم متبعة كطريقة الرسول عم فلم يدل الاطلاق السنة على انها طريقة النبي عم
وحكمها ان يطالب المرء بها فامتها من غير افتراض ولا وجوب لانها طريقة اولئك باجتهادهم
ونهينا عن امتها لقوله عم ما اتيكم الرسول فخذوه وقوله عم من ترك سنتي لم تنله
شفاعتي وامتها في فعلها الا انه يستحق العقاب بتركها كما ان بترك الواجب يستحق
العقاب لكن من المواظبة على الترك بقدر الشروع كما لا وقصورا في سنة الهدى كما في
ترك سنة الزوائد لا ملامة ولا عتاب قوله وهي نوعان لي السنة نوعان كما يستحق
الهدى وسنة الزوائد فسنة الهدى ما يكون اقامتها تكميلا للدين وهي التي تتعلق بتر

قال النبي عليه السلام
من سن سنة حسنة فله اجرها
واجر من عمل بها الى يوم القيمة ومن
سن سنة سيئة فعليه وزرها و
وزر من عمل بها الى يوم القيمة
صدق رسول الله

كراهة او اساءة ودون الكراهة قال الحلواني الكراهة افحش من الاساءة وقال للمص وتركها ضلال ولعله اراد به الاصرار على تركها والا يلزم ان يكون مرتبة السنة فوق مرتبة الواجب مثل صلوة العيدين والاذان والاقامة والجماعة وعلى هذا قال محمد اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة اقاتلوهم عليها فان ابوا قوتلوا على ذلك بالسلاح كما يقاتلون عند الاصرار على ترك الفرائض والواجبات لان ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيما نلون على ذلك والسنة الزائدة هي التي اخذنا من الاذان سنة ولا يتعلق بتركها كراهة ولا اساءة والافضل ان يؤتى بها وهذا معنى قوله وتركها لا باس به كسير النبي عليه السلام في قيامه وقعوده في الصلوة كتطويل القراءة والركوع والسجود وغير ذلك من افعاله الزائدة فيها وافعاله خارج الصلوة من القيام والقعود واللباس والاكل وغير ذلك قوله والنفل هو الزيادة النفل في اللغة اسم لزيادة ولهذا سميت الغنيمة نفلا لانها زيادة على ما هو المقصود من شرعية الجهاد وهو اعلاء كلمة الله تعالى وهذا عداه وتحصيل ثواب الآخرة قال الله تعالى فاستبقوا الخيرات وباذن الله ربي وعجل وفي الشرع اسم لما شرع زيادة على الفرائض والواجبات والسنن شرحنا لا علينا ض لا يتعلق بتركه ملامة ومذا معنى قوله ونوافل العبادات زوائد مشروعة لنا لا علينا ثم النفل انما جعل من الغنائم لانه لم يتعين شرعيته على اعذار العباد ولو كان من الفرض لاقتضى شرعيته بوقت العذر فلم يكن مشروعا بما لا يقال لانه مشروع دائما فانه منهي عنه في الاوقات الثلثة وبعد الفجر والعصر لانا نقول هو مشروع في هذه الاوقات مع كونه منهيا عنه ض لو شرع فيه وافسده يجب القضاء عليه في الاصح لكن في مراعات شرائطه واركانه على التمام مع مشروعيته على الدوام خرج بين لانه تعرض عليه الحوادث من المرض والضعف والحاجة الى الركوب وكفوا فجوزنا لاداءه قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا بالايماء مع القدرة على النزول وان لم يكن متوجها الى القبلة دفعا للحرج وتحقيقا للتيسير فكان عزيمة باصله مرخصا في وصفه وكانه انما لم يذكره في سائر اقسام الغنائم وتعرض انه من الغنائم لكونه لم يخلص عزيمة على انه عند بعض العلماء غير معدود في العزيمة وحكمه ان يثاب المرء على فعله لانه عبادة ولاداء العباد في سبب لنيل الثواب ولا يلام على تركه لعدم الفريضة

والوجوب

والوجوب والسنة ولا يلزم عليه صوم المسافر حيث يوجد فيه هذا الحكم مع انه لو اداه يقع فرضا لانا لا نسلم انه لا يلام على الترك نيابة الا ترانه لا يلام على التاخير والفرق بينهما بين قوله ويصير بالشروع عندنا ان يطالب بالمضي بعد الشروع فيه من لو لم يمض يطالب بالقضاء عندنا وعند الشافعي لا يطالب باحدهما سواء قال لما كان الشروع في النفل غير لازم وجب ان يبيح كذلك بعد الشروع لان حقيقة الفرض لا تتغير بالشروع الا ترى انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا جاز ان ينية النفل ولو انه كان مؤديا للنفل وباح الافطار للصائم نفلا بعذر الضيافة فلو عم اجب اخاك وافطر واقض يوما مكانه ولصار واجبا لما كنت هذه ٥٢ مكان ولذا كان نفلا حقيقة وجب ان يكون مخيرا في الانهاء كما كان مخيرا في الابتداء تحقيقا للتغليب وهي ان نقول ان النذر للموفى صار مستحقا الا ترى فعلا لانه عبادة وتتقرب الا ترى انه توصى لوما مات في هذا الحالة او فسد بدون اختيار بان جن او اغمي عليه يثاب عليه فلزمه الاتمام ضرورة صيانته عن البطلان لان ابطال العمل حرام قال الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وصيانة ما مضى لا يتصور الا بالاتمام فيجب عليه ضرورة لا لذاته كالنذر وبما صار مسببه تسبيبا لا فعلا لانه قصد العباد وقصد العباد عبادة قال عليه السلام من تم صيامه فله اجر واحد وجب لصيانة نذره وصوفر ابتداء النفل اي ابتداء المنذور صوما كان او صلوة فلان يجب لصيانة ابتداء النفل بشروعه فيه اولى وهذا لان الفعل اقوى من القول لقوة معنى العبادة في الافعال الا ترى ان من لا يحب الصلوة على العاجز عن الافعال القادر على الاقوال وبالعكس يجب والبناء اسهل من الابتداء ثم يشترط الشهود في ابتداء النكاح دون بقائه وعدة الغير تمنع ابتداء النكاح دون بقائه فما في الولي بشبهة ثم يجب عليه بقبوله وهو ضعيف ابتداء النفل وهو فوق فلان يجب بفعله وهو فوق بقاءه وهو ضعيف اولى ولما وجب عليه الاتمام وجب القضاء بتركه ضرورة قال قبل العباد في لا تتم قربة الا بآخرها لانها لا تتجزى توابا ولو قوف الاول على الآخر ليصير قربة لم يكن ميلما الا الله تعالى فلا يحكم ابطاله ولئن سلمنا ذلك لكن لا نم انه يطرء عليه البطلان بعد ذلك قلنا لو اشرع في النفل فهو متقرب الى الله تعالى بفعل الصوم او الصلوة مثلا والفعل حاصل وهو الكف او القيام الى الصلوة والقربة في الصوم باعتبار كف النفس عن قضاء الشهوة وفي الصلوة بفعل معظم

الله

وقد وجد فيكون ذلك القدر مستثنا الى الله تعالى فهوم ابطاله والدليل على ان العبادة تبطل بما يطرء عليه ان الصدقة تبطل بالاذى والمن والعبادات بالردة اجماعا وبالكبيرة عند المعتزلة قوله واما الرخص اعلم ان الرخصة في اللغة اليسر والسهولة يقال رخص السعر اذا اتسع المبلغ وكثرت وسهل وجودها وفي الشريعة اسم لما شرع تسهيلا بالعوارض الى ما استبيح بعذر مع قيام الدليل المحرم وربما يعرف بما تغير من عسر الى يسر مثل فيها وهي منحصرة في اربعة انواع بالاستقراء فذلك لانه اما ان يستعمل في معناه الحقيقي وهو ان يكون بنيانا على العذر مع قيام السبب المحرم في صورة الرخصة او في معناه المجازي وهو لا يكون كذلك لفقد الحكم عند عدم سببه لا تكون رخصة حقيقة والاول اما ان يكون رخصة حقيقة مع قيام المحرم والحرمة جميعا او لا مع قيام الحرمة والاول احق من الثاني لان كمال الرخصة بكمال العزيمة والثاني وهو النوع الثاني وهو من حيث قيام السبب المحرم حقيقة ومن حيث تاخر الحكم كان دون الاول والثاني وهو ما استعمل في معناه المجازي ان لم يكن مشروعا في شرعنا اصلا فهو الاتم في المجازية والاخير النوع الاخير وهو موجوده في المجازية لتحقق السبب في شرعنا في الجملة فان قلت قد ثبت ان الرخصة ما استبيح بعذر مع قيام الدليل المحرم وهذا لا يتاتى في النوعين المجازيين وهو احد التقسيم كيف ان يكون منشئ كما قلت قد اجاب عنه العلامة النسفي بان هذا التقسيم على التعريف الحقيقي والاسكنه متناول لها وفيه نظر لانه يستلزم ان يكون اطلاق الرخصة على الانواع الاربعة بطريقة الحقيقة وهو الاولى ان يجاب عنه بان للقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة سواء كان بطريق الحقيقة او المجاز وانما اعرض نوعي الحقيقة فما يرخص ارتكابه ايا لم يواخذ على ارتكابه بعذر مع قيام المحرم والحرمة كالا يواخذ على المباح وليس من ضرورة بقاء الحرمة المواخذة بارتكابه فان من ارتكب كبيرة من استحق به العقوبة عصمنا الله تعالى عنه فانه لا يسمى مباحا في حقه مع انتفاء المواخذة عند العفو وحقيقة ان للحرمة جهتين حصول الثواب بالانتهاء عنها واستحقاق العقاب بالاقدام عليها فجوز ان يسقط المواخذة بالاقدام في حق المعذور لعذر ويبقى الجهة الاخرى ولان لا يصير مباحا حتى يسقط قبحه ويستوي ان لا مسلم عنه فالاقدام عليه كسائر المباحات فان قلت الكل في العقل والنقل كما جزاء الكفر كلمة الكفر على اللسان بشرط اطمئنان القلب بالكفر والافطار في رمضان الى لقائه الصيام

في رمضان على كل فطار اولكن محرم على جنابته على الاحتلام او اكره انسان على اتلاف مال الغير وتناوله او ترك الخامس على تلفظ الا وبالمعروف والنهي عن المنكر فانه رخص لهم في ذلك والعزيمة هو الامتناع في الكل من يقتل لقيام المحرم والحرمة معا اما في الكفر فظاهر لان حرمة الكفر لا تنكشف ولا تحمل الزوال بحال واما في غيره من الصور فان كان يحمل السقوط الا ان دليل السقوط ليس بموجود لان للصير الى الرخصة ثبت ضرورة والضرورة تندفع بما دون الاباحة فيبقى الحرام فيبقى حراما لانتفاء الضرورة قوله والثاني هو ان يكون بنيانا على العذر مع قيام السبب المحرم وانما يرخص في هذا القسم ان في النوع الاول من نوعي الحقيقة لان في الامتناع من يقتل اتلاف نفسه صورة ومعنى بخلاف البذل وبعض بذل هو في الروح وفي ارتكاب اتلاف جزء كما في الكفر وترك الا وبالمعروف والافطار في رمضان والجناية على الاجزاء او في العبد كما في اتلاف مال الغير وتناوله صورة لا معنى اما في الكفر فلان التصديق الذي هو الركن الاصلي باق وان فات التكرار في الاقرار باللسان وكذلك في ترك الا وبالمعروف لان الاصل باق بالغلبة بان بان عال عم من رأى منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه الحديث وفيما عدا هذا المتلف مضمون بالمثل اما في الافطار فبالقضاء وفي الجناية بما يجبر بها وفي الاتلاف والتناول بالضمان فكان الاتلاف كله اتلاف معنى ولهذا رخص له الا انه في الامتناع من يقتل باذل نفسه لا فائدة فيه اصلا صورة ومعنى حق ربه على عباده وفيه اعزاز الدين فيكون باذل نفسه في هذه الحالة مؤثرا حق ربه على حق نفسه وفيه اعزاز الدين قوله والثاني هو النوع الثاني وهو ما يرخص فيه مع قيام سبب الحرمة وتراخي حكمه الى زمان زوال العذر فانه دون الاول واما كان هذا النوع دون الاول لان كمال الرخصة مبني على كمال العزيمة ولما كان الحكم ثابتا مع السبب كان جهة العزيمة اقوى مما لم فاكان الحكم مترخصا عن السبب كنظر المريض والمسافر فانه يرخص في حقهما مع قيام السبب للوجوب للصوم المحرم عليهما للنظر وهو شهود الشهر ويقع الخطاب العام بقولها الا ان وجوب الصوم وحرمة الافطار تتراخى في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر فكانا بمنزلة من اجيل الدين في حقه لا يلزمه الا وبالمطالبة به لو ما قبل ادراك عدة من ايام اخر فكانا لو ما قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا في حقهما للزم عليهما الا وبالفدية لان ترك الواجب لعذر يرفع الاثم ولا يسقط الخلف كالمكره على الافطار في رمضان لو افطر وما قبل ادراك زمان القضاء يلزم الا وبالفدية فعلم ان الحكم ليس بثابت في الحال فان قلت ان اردت بقيام السبب سبب نفس الوجوب وهو شهود الشهر فذلك غير مسلم لان نفس الوجوب ثابت في الحال غير متراخ

وكذا ان اريد به سبب وجوب الاداء وسواء الخطاب لان كلا منهما يتناول فلم يتناول الحكم على السبب
قلت المراد به تمام الخطاب وسواء قوله يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام قال قلت هذا
الخطاب لعم المكلف والمريض بدليل قوله تعالى فمن كان منكم مريضا الآية قلت قائم بينا ولهما
والباقي خبر للمبتدأ وقيد بكونه لا يضره لانه ان لم يعلم على الخصوص يكون من النوع الاول وان علم
عليه يكون من نوع المحال فلا يظهر للتخيير نوع كثير قوله وحكمه ان الصوم افضل ان حكم هذا
النوع ان الاخذ بالعزيمة اولى من كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا وعند الشافعي
في قول الفطر افضل في السفر اعتبارا للظاهر قوله في قول من امام لو الا به تمسك في حال عدم
الجواز للحادث الواقع فيه قبل معناه او افضلية الفطر وقع لهما بان السبب
الموجب للصوم يحتمل ان كان له وتاخر الحكم بالاجل لاسقاط صحة التعجيل كالدين المؤجل فكان
الموجب للصوم عاملا فيه والمرخص بالنظر عاملا لنفسه فكان الاول اولى قال الخاصل
السرخسي فيه نظر لان له ان يقول انما يكون فيه لو كان موافقا لحكمه قلت لانه يحتمل ان
الصوم موافق لحكمه بجواز انه اسقاط فكان الموجب له عاملا فيه فكان افضل قوله وتحقيقه
في الرخصة ان اليسر يتحقق في رخصة الباحة لما سبب للتوسعة واليسر فيه ظاهر بخلاف عزيمة
في النظر بل في الصوم لما يرى قال الصوم موافقة المكلف في شهر رمضان ايسر من
التقدم به بعد مضي الشهر لما ليلة لما تمت خفت فالعزيمة في حق المرخصة وهو اليسر
من هذا الوجه والرخصة لا يتوهم فيها العزيمة وهو العسر من وجه فكانت العزيمة اولى قوله الا ان الكلام
على انه اساء من قوله الصوم افضل يعني لما خاف على نفسه الهلاك بالصوم لم يكون
النظر افضل ولو صام مع ما اثم لان حكم الشرع في حقه اما الفطر الى اتمام العدة او البقاء
بشرط السلامة فالتعجيل على هذا الوجه لا يؤدي الى الهلاك خلاف المشروع فيكون حراما فلا يكون
مؤديا على ما لا يخفى قوله فكان تركه اي المكره على النظر في رمضان ولعوانه يعني بخلاف النوع الاول
حاصله ان الصبر على القتل وان كان ما جورا لانه معصية ارتكاب الصبر على الهلاك يظهر شبهة
طاعة لانه اساءة وذلك شبهة توجب سقوط الحرمة كما ساوان رفض الصوم ترك حقه لا يوجب للعذر
ولان القتل في اعلاك نفسه بفعل ثم لي والنوع الاول لاغيره وسواء لكن لم يكن ملجأ
بالصوم مغيرا بالمشروع بل باذلا لنفسه بتمسكا بطاعته وذلك على الجاهد حلال والتكبير
فانه لو صام فمات منه كان قتيل الصوم وهو الباغي لقتل الصوم حصرا قاتلا نفسه فما ذكر لا يتم

بعد المشروع لانه كف عليه ان كفر في فعل نفسه فاذا اصر صار مسيئا بعد غير المشروع قوله
وعلى هذا كل دار الحرب سلم ان صح النوع الثاني كل مسلم دخل دار الحرب غازيا وهو يعلم
انه لا يتاتى منهم ان لم يقتل من غير ان يبكي فيهم فانه لا يسعه الاقدام على ذلك حتى لو اقدم وقتل
لا يكون شهيدا بل كان اقامة حق الله تعالى بقهر اعدائه وتفريق جمعهم وبذل نفسه لاظهار
ذلك فكون مضيعا وهو ملقيا نفسه في التهلكة من غير ان ينفعه فمن عموم الله تعالى و
الا والمعروف صبر ثاب على الصبر فعل لان الصلاة التي هي عون للصبر وتقرن بجميع
النفقة والصبر في ذلك من قبيل كمال وذلك لان الظاهر انه لا يقتل نفسه المجلس وتتفرق
السعة والان ذلك يؤثر في باطنهم وان لم يؤثر في ظاهرهم لانهم معذورون لما ان عدم
كانوا يعلون كلهم وصار بذل نفسه جهادا لكفار في محاربة الكفار فانه لا يؤثر في باطنهم
كما لا يؤثر فيهم لانهم لا يعذرون حسنة الجهاد ولا يفيد محاربة مع الغرض وهو اعلاء
الدين بل يفوت الى الفرار فلو جوزنا ذلك لعاد الامر على موضعه بالنقض قال الشارح
السرخسي فيه نظر لان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر جائز ان يكون بغير القتل بالكلية
والموعظة الحسنة تحصل وذلك الساعة بل اولى مع سلامة النفس وهو لا يجوز بالقتل الا عند
الامن من الخوف وقال اسه ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة قلت ليس الكلام في كيفية الامر
بالمعروف وبيان ترتيبه انما الكلام في ان الكافر على نفسه الامر بالمعروف والمراعى ترتيبه فيه
بان يبدأ باللطف فلم ينفعه فرق الى العنف وتلين فيه مثل بناب ام يعاقب فلما ثاب
عليه لانه بذل نفسه لاقامة حق الشرع واعزاز الدين فيكون مطيعا لله تعالى وبذله لا يلقيا
نفسه في التهلكة قوله لا يجوز بالعنف الا عند الامن من الخوف قلنا ليس الامر كذلك وقد ذكر
محمد في السير الكبير لا باس بان يحمل الرجل وحده على التركين ويظن انه يقتل اذا غلب على ظنه
انه يكيد فيهم بقتل او جرح او هزيمة ولا فلا والباس ان يباح في الاحوال كلها والله اعلم
انه نسخ قال محمد رحمه الله واسه وبيز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فيما يبيح السلطان حتى يعزله
ذلك وان ظن انه لا يكيد فيهم وقال الشيخ العلامة فانه المجتهدين نجم الدين الزاهدي في قنيته
ما قاله محمد في باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اختيار ابي الحسن البصري حلة الفقهاء عبد
الجبار وسايد المتكلمين وبه يفتى وما ذكره ناظر غلط صاحب التحفة في جعل هذا الكلام عرضي
حتى قال ان قوله لا يجوز بالعنف الا عند الامن من الخوف قول محال للاجماع قوله ولهذا تم تؤخذ

المجاز فاوضع عنا من الاصر والاغلال لس ما رفع عنا من الاصر والاغلال الى كانت على من قبلنا لسوله تو يضع عنهم اصرهم والاغلال الى كانت عليهم لان الرخصه من الاستباحه مع قيام السبب المحرم فاذا لم يكن السبب المحرم موجودا فيها اصلا لم يكن رخصه فضلا عن ان تكون رخصه مغيرة ولكن لما كان هذا الشيء مما قد يخفى تحقيقا وتبيينا اعلما اطلق اسم الرخصه عليه مجازا فان صاحب الكبائر والاصر الثقل الذي يأخذ صاحبه اي يحبسه من الحركات لثقله وهو مثل لثقل القلب وصعوبة مباشرة الافعل النفس في صحة التوبة وكذا الاغلال مثل لما كان في شرايعهم من الاشياء الشاقه كوجوب القصاص عمدا كان او خطأ من غير شرع العفو والدية وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض الثوب والجلد اذا اصابها نجاسة والحريق الغنايم وتحريم الفروق في اليوم وتحريم السبت والربع المال للزكوة وعدم جواز الصلوة الا في المسجد وحرمة النكاح في ايام الصوم بعد العتمة والنوم وحرمة الطعام بعد النوم وعدم جواز السلم وكتابة الذنب على باب دار من اذنب بالليل وقطع هذه الامور الشاقة من هذه الامة تذكيرا للتي تحرم ولعلهم [illegible] واما النوع الرابع فما سقط من العدد مع كونه مقدورا فاعلم اجمالا اعلم ان النوع الرابع هو اسقاط مشروعية ما وجد فيه السبب من ان يكون موجبا لحكمه في محل الرخصة مع بقاء ذلك السبب موجبا لذلك الحكم في حقنا فاعلم اجمالا ان سقوط حرمة تناول الخمر والميتة في حال الاكراه والمضطر لخوف الهلاك على نفسه من الجوع والعطش حتى لم تبق مشروعة عندنا وتبدلت بالاباحة وروي عن ابن عباس ان الخمر مة لا تزال موجودة ولكن يرخص الفعل في حالة الاضطرار ابقاء للمناجاة كما في الاكراه على اجراء كلمة الكفر والله وسبب السابع في احد قوليه وكثير من العلماء وفائدة الخلاف وتظهر فيما لو اصبر حتى مات لا يكون آثما عندهم ويكون آثما عندنا فلت اما اذا علم بالاباحة فهذه الحالة لان في امتناعه حينئذ قصدا بعذر بالجهل لذا ذكر الاسبيجابي وقيد لو اطعم لانا كان حراما بحنث باكل الميتة وشرب الخمر عند الاضطرار عندهم ولا يحنث عندنا لان الاسماء المذكورة في قوله لا الا ما اضطررتم وحكم المسمى بقاء وحكم المستثنى منه فيقتضي ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحل قال الحاصل السر هذا كله لان العذر هو الذي فصل لكم ما حرم عليكم والا ما اكلوا شيئا منه الا ما اضطررتم الله لفوا فيه للاسماء من قوله وقد فصل لكم

ما حرم عليكم والمراد عند انه يفهم من سوق الكلام ان المعنى اني غرض لكم في ان لا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد بين ما حرم في جميع الاحوال الا في حالة الضرورة وهذا هو المطابق للنظم الذي دل عليه السوق لا ما ذكر من التذكير الذي لا يعبأ به الدوق على ان ما ذكر مصير الى الاضمار بلا ضرورة لان الاسماء من حرم عليكم انما يسعهم ان لو كانت حرمة الخمر مستثنى عنها حالة الضرورة مذكورة في القرآن قبل نزول هذه الآية على التفصيل وهو ممنوع لانا نقول لم لا يكفي في صحة هذا الكلام ان يكون حكم الخمر ما سبق وان لم يذكر الاستثناء الحال استثناء الحال قيد من قيود المستثنى منه وحكم ان حكم هذا القيد حكم سائر القيود ولكن السر في ان لم يذكر قيده ولا يلزم على اصل الاستدلال ان استثناء البعض اكثر الكل وحالة الضرورة متحققة لكثير من بعد اباحة الامم اكل ولحم الخنزير مطمئن بالاكل مع انه لا يدل على اباحته لانا لم نسلم انه استثناء من الخطاب بل على الاباحة بل هو استثناء من الغضب لله تعالى عند من كفر بالله من بعد ايمانه وعليهم غضب من الله الاية فيتناول الغضب بالاستثناء ولا يدل استثناؤه على ثبوت الحل لجواز ان يكون مستباحا وسقوط اشتراط العينية الشرطية في السبع لقوله عم لا تبع ما ليس عندك فجعل انتفاء العينية سببا لحرمة البيع والسلم لقوله عم ورخص في السلم تخفيفا للمحتاجين لكونهم يوصلوا الى مقاصدهم من الاثمان حتى لو اراد خلافهم لم يتوصل صاحب الدراهم الا بمصروف من الزيت من كانت العينية في السلم مفسدة للعقد بعد ان كانت مصححة له وهذا لان دليل البيع متعين لوقوع العجز عن التعيين فوضع التعيين عنه اصلا حتى لو السلم سلما وتمانا جوعا ثم قال قلت جاز ان لا يكون عاجزا بان يكون للسلم فيه موجودا عند السلم اليه قلت البحث على نوعين حسي وهو ان لا يكون السلم فيه في ملكه حسا وتقديرا وهو ان يكون السلم فيه في ملكه لكنه مشغول بحاجته الى السلم عند مارض الثمنين فاقدامه عليه دليل على انه مصروف الى حاجته والا لم يحبه من الاقدام عليه قوله وسقوط غسل الرجل اعلم ان غسل الرجل الذي هو فرض فيه يسقط في هذه المسح رخصة لان استتار القدم بالخف منع سراية الحدث الى القدم فسار الغسل ساقطا وان المسح شرع للبشرة اذ الاعلى مع

Bibliothèque nationale de France

ان الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح لو كان كذلك لما اشترط كون الرجل طاهرة
وقت اللبس ولا كون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة فحاء المسح على
الجبيرة لان المسح ح يصلح رافعا للحدث السارى الى القدم وان اشترط فيه السبب الموجب
للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وجعله مانعا من سراية
الحدث الى القدم وكذلك قصر الصلوة في السفر فانه اسقاط للواجب حسنة لهم من
السبب في حقه موجبا الاركعتين فصار ظهر المقيم عبدا بكفيه من لا يجوز للمسافر ان يصلي
الظهر اربعا ولو صلى صار كمن صلى الفجر اربعا وقال الشافعي سورخصة تدفيه والعزيمة
هو الاربع فمن لو صلى الاربع يقع كلها عن الفرض وظهر بما ذكرنا بان قوله عليه السلام للمسافر والمقيم
من الله والتيسير الغير المرتب قوله مع بقاء السبب سقط بالمسح ان كسوط الحرمة والسبب
العينية وغسل الرجل وتنظيف الصلوة مع بقاء السبب موجبا لحكمه في حق غير المكره وللمضطر
والمسلم الله والمتخفف وللمسافر في حق حالة وفي حق حالة وهو حالة
الاختيار وعقد غير السلم وحالة الاقامة فكان هذا النوع في كونه رخصة مجازا لاعدام
السبب حسب لفوات الشائع من ان يكون موجبا لحكمه في محل الرخصة بشبهة الحسية
من حيث انه يفوت جهة المجاورة بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحسية بالنظر الى غير محلها كما سمى
هذا النوع رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا قوله واما جعلنا
قصر المسافر رخصة اسقاط اسندلا بدليل الرخصة اى بدليل لوحظ ملك الرخصة
ومعناها لان واسند لا بالمعنى الذى شرعت الرخصة لاجله اما الدليل فما روى عن عمر
رضوانه قال سالت رسول الله عم أتقصر الصلوة وقد امنون فقال عم انما ذلك صدقة
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ووجه الاسدلال به ان المراد من القصر والاسقاط
عنا لقوله ع وان تصدقوا خير لكم اى وان تسقطوا حقكم من القصاص بالعفو وقال عم من
تصدق به فهو صرله ان حق وهذا لان ما يكون واجبا في الذمة تكون الصدقة به ممكنة له
الى اسقاطها كالتصدق بالدين على من عليه الدين والاسقاط لما لم يصر من قبل المكلف قررنا
بان لا يكون عينا او وديعة لا يتمكن الدائن لا يرتدة ولا سوء على السول فاذا كان صار
ممن لا يلزم طاعته كالعبوى الخاص من ولد فاحاصر ممن لا يلزم طاعته وهو اسوء فاول
ان لا يرتد بالردة ولا سوء على السول فتبين بهذا ان اسوء اسقط حتمه وسورخصة ان

غير المسافر

ان الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح لو كان كذلك لما اشترط كون الرجل طاهرة
وقت اللبس ولا كون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة فحاء المسح على
الجبيرة لان المسح ح يصلح رافعا للحدث السارى الى القدم وان اشترط فيه السبب الموجب
للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وجعله مانعا من سراية
الحدث الى القدم وكذلك قصر الصلوة في السفر فانه اسقاط للواجب حسنة لهم من
السبب في حقه موجبا الاركعتين فصار ظهر المقيم عبدا بكفيه من لا يجوز للمسافر ان يصلي
الظهر اربعا ولو صلى صار كمن صلى الفجر اربعا وقال الشافعي سورخصة تدفيه والعزيمة
هو الاربع فمن لو صلى الاربع يقع كلها عن الفرض وظهر بما ذكرنا بان قوله عليه السلام للمسافر والمقيم
من الله والتيسير الغير المرتب قوله مع بقاء السبب سقط بالمسح ان كسوط الحرمة والسبب
العينية وغسل الرجل وتنظيف الصلوة مع بقاء السبب موجبا لحكمه في حق غير المكره وللمضطر
والمسلم الله والمتخفف وللمسافر في حق حالة وفي حق حالة وهو حالة
الاختيار وعقد غير السلم وحالة الاقامة فكان هذا النوع في كونه رخصة مجازا لاعدام
السبب حسب لفوات الشائع من ان يكون موجبا لحكمه في محل الرخصة بشبهة الحسية
من حيث انه يفوت جهة المجاورة بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحسية بالنظر الى غير محلها كما سمى
هذا النوع رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا قوله واما جعلنا
قصر المسافر رخصة اسقاط اسندلا بدليل الرخصة اى بدليل لوحظ ملك الرخصة
ومعناها لان واسند لا بالمعنى الذى شرعت الرخصة لاجله اما الدليل فما روى عن عمر
رضوانه قال سالت رسول الله عم أتقصر الصلوة وقد امنون فقال عم انما ذلك صدقة
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ووجه الاسدلال به ان المراد من القصر والاسقاط
عنا لقوله ع وان تصدقوا خير لكم اى وان تسقطوا حقكم من القصاص بالعفو وقال عم من
تصدق به فهو صرله ان حق وهذا لان ما يكون واجبا في الذمة تكون الصدقة به ممكنة له
الى اسقاطها كالتصدق بالدين على من عليه الدين والاسقاط لما لم يصر من قبل المكلف قررنا
بان لا يكون عينا او وديعة لا يتمكن الدائن لا يرتدة ولا سوء على السول فاذا كان صار
ممن لا يلزم طاعته كالعبوى الخاص من ولد فاحاصر ممن لا يلزم طاعته وهو اسوء فاول
ان لا يرتد بالردة ولا سوء على السول فتبين بهذا ان اسوء اسقط حتمه وسورخصة ان

ع المسافر ولم يسن السنة موجبا في حقه الاركعتين فلم يسن له النفل بان لا يتنفل له بعدها فرضا
يكون معنى قوله عم فاقبلوا صدقته اعتقدوها واعلموا بها كما تعالى وان قبل الشرائع
ان اعتقدوها واعلموا بها كما يعالى وان قبل الشرائع ان اعتقدوها واعلموا بها لا انها فاسلة
للرد فلا تردوها كما ورد في الحديث السابق قوله وان المعنى ان اذا لا سند لان يعم الرخصة فيه
وجه احدها ان الرخصة لطلب الرفق والرفق يحصل في القصر بيقين لان الاربع في
الاكمال اصلا لان من حيث الاداء فظاهر ولان من حيث الثواب وذلك بان الثواب في فعل
العبد وهو فعله لا في اعداد الركعات فظهر للمسافر كظهر للمقيم ثوابا لانه كل فرض الوقت
فظهر المقيم مع تجزيه وظهر العبد مع جمعه الحر ورخصة الترفيه انما تكون كذلك حيث لا تتفاوت
في واحد والاداء في الرخصة هو ان تكون رخصة اسقاط وهي نظير الاسم الركعتين
يتساويان الركعات في الثواب كيف وقد قال عم افضل الاعمال احمزها وما سواها الا صار
المطلوب بالقصر والاكمال من غير ان يعصي راقنا العبد بوبيه الى من حساب الرب حاله
يعلم ما يناسبه وكذا من عجز عن نفع يعود الله او ضر يندفع عنه فالمعنى بالعبودية لله اثبات مثل
هذا الاصار للعبد يشترك الشركة فيما هو من خصائص الربوبية هو الاكمل وحسبان اصار
العبد لا سعك عن سن الرفق له وقال ابو بحجيم من العليل والكسير من عرفق له وذكر حكم
ثبت له اصارا بليق به فلا يلزم ان قوله لان الافطار المطلق الموسم للوجوب الاول هو ليس
لسقوط الاكمال فجعله دليلا على ما قدمه مطلوبه على ان قوله الاصار المطلوب من خصائص الربوبية
ممنوع بل ذلك الاصار الكامل كمال واختيارا لقوله عم تخلقوا باخلاق الله قوله خلاف الصوم
فان سؤال ومعوان تعالى يا وكديم يدل على ان الصوم في المرض والسفر رخصة اسقاط
اسندلا لا بدليل الرخصة ومعناها واما الدليل فلان قوله ع فعدة من ايام لغو ان على انه
اسقط التعجيل وانما للمعنى فلان الرفق متعلق والناجز اجاب بان دليل الرخصة لا يدل
على الاسقاط وكذا معناها اما الدليل فلان النص جاء به بالناجز دون الصدقة بالصوم
فيتعين العزيمة مشروعة لان المؤجل يقبل التعجيل كالدين المؤجل واما للمعنى فلان التيسير
فيه متعارض لان الصوم في السفر شق عليه من وجه وليسهل قبل المسافة مشقة آفة ويخف عليه
من وجه لموافقة للسافي في الليلة فاذا تعارضت وتساقطت والفطر في السفر تيسير غير من وجه وموفقد
للارتفاق فيرتفع الاقامة والناس في الاختيار سواء ولهم فاصطفاء التخير ليختار ما هو الارفق عنده قوله ولا يلزم تخيير موسى عليه السلام

والمنتقل ع

وقد ذكر في السبب
والرفق المرتفق ع

بين القليل والكثير في جنس واحد فاحتاب بانهما مختلفان معنى وان اتفقا صورة لان
احدهما موصوم السنة به مقصود فالمراد من معنى الزجر والعقوبة والآخر موصوم
بسنة امام كفارة للجمعة من خلف الوعد الموكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فيصح
التخيير طلبا للارفق عنده لان كان الزاجر اشد على النفس وان كان اقل يكون
فريضة مقصودة فيها وفاء بالعهد واجتناب الوعد وان كان اكثر واشد قوله وفي مسئلتنا
ان في مسئلة المسافر العصر والاخلاق سواء وكونها عبادات مقصودة والاعتبار التخيير قوله
فصار كالمريض اذا صار ما ذكرنا من تعيين القصر في حق المسافر نظير تعيين لزوم الاقل
من ارش الجناية والقيمة على المولى في جناية المدبر من غير خيار لانخاذ الجنس لان المالية
مقصودة هناك فتعلق الوجوب والاقل كالقصر في حق المسافر بخلاف العبد لان الواجب
فيه المولى فكون مخيرا بين دفع العبد والفداء سواء كانت قيمة العبد اقل او اكثر من
الفداء لان الدفع والفداء مختلفان صورة ومعنى فان احدهما مال والآخر ليس بمال فكون
التخيير مفيدا طلبا للدفع كتخيير العبد المأذون في الجمعة بين الظهر والجمعة وتخيير المسافر بين صوم سنة
وبين امام ولا ندم على ما ذكر في باب الوتر وتصلي له بعد اصل العصر وان شاء الى
وقت العشاء وان شاء ركعتين وما ذكر في باب الاذان ولو فاتته صلاة الفوائت للامام
والمحكوم له الخامسة ان شاء الوتر وان شاء اضعف على الاقامة فان صلاته تخيير بين
القليل والكثير في جنس واحد لانا نقول ان الوتر في حق فعل القليل بل في الاكثر زيادة
الثواب وان كان في القليل تخيير مفيدا على انه خارج عن محل النزاع فلا يرد

باب وجوه النظم صيغة ولغة

النظم باعتبار وضعه للمعنى اربعة اقسام
الخاص والعام والمشترك والمؤول وهكذا في اللمع في وجوه الهجران اللفظ ان وضع لمعنى واحد
فخاص او لاكثر فان شمل الكل فعام والا فمشترك ان لم يترجح احد معانيه وان ترجح احدها
فمؤول وصفه كثيرة من وجوه اما اولا فلان معنى اللفظ ما وضع اللفظ له فوجوده وكثرته اما اولا
بتوحد الوضع وتعدده لان لفظ المرء مثلا للواحد ما لا جزء له هذا كلام طاهر ولا شك ان العام
من حيث انه عام متحد الوضع ثم يكون معناه واحدا ولا يكون تعريف الخاص ما لعاما وكذا
ما سواه فلان العام قسيم للكثير المعنى لا ساواه وقد جعله قسما منه ولقائل ان يقول له ان شئت فقل
انا نسلم على مذهب من يشترط في سواء في العام الاعلى مدلوله على السالم فان لا نسلم

بخش اسلامی

باذكر بالتخيير موسى عم في الذرق بين ثماني سنين وعشر سنين كما قال ايما قضيت وبينكم
ايما الاجلين قضيت والاعداد ان على فائدة تخيير بين القليل والكثير مع ان الارفق منعدم
في القليل لان القليل وهو العاشرة كانت مهرا لازما والزيادة عليها تبرعا منه وفضلا من
عند على ما يشهد الله قوله وقال انما عشر فمن عندك وكذا نقول في مسئلتنا الفرض
ركعتان عينا والزيادة نفل شرع للعبد بتبرع من عنده غير ان الاشتغال باداء
النفل قبل اكمال اركان الفرض مفسد للفرض لاختلاط النفل بالفرض فيقع في اشتغال
به قبل اكمال اركان الفرض ضرورة لو لم يفسد المسافر على رأس ركعتين وقام الى الثالثة
يبطل الفرض ويصير اكمالها فعلا اثما فتحريمه لا يكون ممنوعا عن الاشتغال به صيانة للفرض
مفسدا للفرض وان كان مكروها لما فيه السلام وانما انكرنا اثبات الخيار بين الاقل والاكثر
فيما لو اكتسب الزيادة واجبة عليه لعدم الفائدة قوله ولا يلزم العبد المأذون اي لا يكون
نقضا على الاصل المذكور العبد المأذون في اداء الجمعة بتخيير بين اداء الجمعة وبين
بين اداء الظهر وسواريع وهذا التخيير بين القليل والكثير من عمران منعنا رفقا لان
الجمعة والظهر عمران لا يتيسر ان ايهما اداء احدهما بنية الآخر ولا يجوز اداء صلاة الظهر
بعد صلاة الجمعة ولا بالعكس ويشترط للجمعة ما لا يشترط للظهر وعند المغايرة لا يتعين الرفق
في الاقل عددا وقصر التحريم طلبا للرفق كلا وظهر للمسافر والمقيم لانهما واحد بدليل اتحاد الاسم
والشرط ولهذا صح بناء احدهما على الاخرى فيتعين الرفق في الاول عددا ولا يفيد التحريم
كما مر وحاصل الجواب تسليم التخيير وتخصيص المدعى ونحن ان كان عنه نظر بين اللهم بان
يقال لم انه تخير بينهما بدليل علمه اداء الجمعة عما عند الاذان كالمريض لو تحلل بعد الاذان
عن الجمعة تكره له ذلك كما في الحر ولا تكون الجمعة في حقه قوله وبهذا ظهر ان من نذر صوم سنة ايام
بالجواب الذي ذكرنا في العبد المأذون بخلاف من نذر بصوم سنة ان فعل كذا كما يقول مثلا ان
دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخلها فهو مخير فانه تخيير بين صوم سنة بالنظر الى جانب النذر
وبين صوم سنة ايام بالنظر الى جانب اليمين عند محمد وكان ابو حنيفة يقول عليه صوم سنة
عند العين وروي انه رجع الى قول محمد فعلى هذا لو كان التعليق بشرط
لا يريد وقوعه كما ذكرنا لان المحلوف عليه هو المنع من الدخول اما لو كان التعليق بشرط يريد
وقوعه كما لو قال ان شفاه الله من مرضي فلله علي كذا فلا تخيير فيه بل الواجب الوفاء بالنذر لانه نذر

بخش اسلامی

ليس بشرط لعدمهم ولقارنها قوله ولا فمشترك عن مسمى لانه يستلزم ان يكون
الحكم الذي لم يرد به الاستغراق مشتركا وليس بواجب كذا واما خاصا فلان البيان يجب
وعدمه انما يكون بعد الاستعمال وكلاهما باطل اما على الاول فلانه يلزم ان لا يبين العشر مثلا الا بعشر
مثل الاستعمال فهو كذلك مع الفساد والاولى ان يقال اللفظ اما ان يكون موضوعا
للمعنى وضعا متعددا او لا والاول المشترك والثاني ان كان موضوعا للاشياء المتعددة
فالجنس عام والا فخاص هذا وان وجعل الاول من هذا القسم بطل لانه في
بيان قسم اللفظ باعتبار الوضع فقط وهذا ليس كذلك قوله وهو كل لفظ وضع
لمعنى معلوم على الاطلاق قوله كل لفظ يدخل فيه المهملات وغيرها فاحتيج بقوله
وضع لمعنى عن المهملات والالفاظ الدالة على المعنى لا بالوضع وقوله معلوم بيان للواضع
لا قيدا احترازيا وذكر في الكشف ان به احترز عن المشترك والمجمل وفيه نظر لان اللغة
الموضوع له معلوم للواضع عند الوضع وان تعدد لان الوضع تعيين اللفظ بازاء المعنى
ومحال ان يضع الواضع اللفظ بازاء معنى ولا يعلم ولكل المعنى وكذا التابع بعد العلم
بالوضع وتعدد نعم قوله اللفظ عند الاطلاق قد يكون غير معلوم له عالم بتفصيل
قدر به لكن يزيد ارادة المعنى ودلالة اللفظ عليه بالوضع بوون بعيد وانما سمي اللفظ خاصا
بالاعتبار الاتي دون الاول فان قلت فبأي قسم حرج المجمل والمشترك وقلت
اما المجمل فقد خرج من المقسم وهو ظاهر واما المشترك فخرج بقوله وضع لمعنى لان المراد
موضوع لمعنيين او اكثر وقوله على الاطلاق خرج العام لان المراد به ان يكون
المعنى متعددا غير الافراد المتحدة نوعا او جنسا والاولى حذف لفظ الكل من الحد
لانه للماهية من حيث هي لا يدخل فيها عموم ولانه يجب حينئذ على كل فرد من
افراده ولا يقصد فيه العموم وقد يعتذر عنه بان يقال بعد قوله معلوم نظم خصوص
الجنس خرج به ان اسم جنس الجنس كانسان وخصوص النوع كرجل وخصوص
الفرد وان العشر كزيد وهذا التقسيم بلحاظ اصل الشيء كما ويقوله للمنطقيين
قوله ساوى المخصوص قطعا خرج به ثالثا ان حكم الخاص من حيث اعتبار العوارض
انه ساوى مدلوله الوضعي على وجه النظم اعلم ان النظم يستعمل لمعنيين احدهما
ان لا يكون بين اجزائه تفاوت اصلا والثاني ان لا يكون اجزائه نائيا عن غرض المتكلم
الاول

مطلقا لان الاجمال الذاتي عن دليل الخاص مطلقا ليس بالاجمال ونقيض الاخص
مطلقا اعم من نقيض الاعم والمراد بالقطع هنا المعنى الاعم وسقط بهذا التقرير ما قيل
انه يلزم القطع مع الاجمال لان بين الاجمال والقطع بالمعنى الاعم وقيل ان
هذا مذهب العامي لا زيد ومن تابعه خلافا لمشايخ سمرقند واصحاب الشافعي وقيل
لا نزاع في المعنى فان من قال بالقطع لا يقول بالمعنى الاخص لظهور بطلانه لاجماع
المجتهدين اذا فاولهذا يجوز ان يكون مراد القطع بالمعنى الاعم ومن نقل لا يجوز
نفيه بالمعنى الاعم لما اخلاق في المجرد ومن القرائن الصارفة فعلم ان مراد من يقول القطع
بالمعنى الاخص فحصل الوفاق سر المذهب قوله يكون لا يحمل وجوه البيان اي الذي من
لا يحمل بيان التفسير على ما عرفت لا يحمل بيان التقرير كما جاء وبيان التغيير
عن موضعه عند قيام الدليل بطريق المجاز كقولهم للكثرة انك طالق ثلثا فوقك
لانه لو لحقه البيان فاما ان يكون لاثبات الظهور وهو حاصله او لازالة الخفاء وهو
لازمه وكلاهما باطلان لان الخاص بين بنفسه فيؤدي الى اثبات الثابت او ازالة
الزائل وفيه نظر لان الخاص قد يكون مبهما كما يجيء المراد منه قوله ولهذا قال
علماؤنا لم اعلم ان القرء اسم مشترك وضع للحيض ثانيا وللطهر المتخلل بين الدمين
اولا عند البعض لكن اصلحوا في قوله ره والمطلقات بتربصن بانفسهن بان قروء
انه محمول على الطهر او الحيض فقد سبق علماؤنا الى ان المراد منه الحيض وقال الشافعي
رح الطهر فحين نزول الوحي كان المراد منه الطهر ليدخل موجب الخاص وهو الثلثة لان
الطلاق المسنون هو الذي يكون في حالة الطهر قد اطلقها فيه فلا يجب عليها التربص
سنة الطهار اجماعا اما عندنا فظاهر واما عند الشافعي فمن حيث ان الطهر الذي وقع
فيه الطلاق محسوب عنده فينقضي العدة بباقي ذلك الطهر وطهرين آخرين فينقضي
العدة عن الثلاث وفيه ابطال موجب الخاص كلا وما حملناه على الحيض
لانه يجب عليها التربص سنة قروء كوامل لا محالة الا بالنقصان اما لدم ان لم تر
بعض الطهر طهرا وهو ممنوع وانما لو حمل القرء على الحيض لدم منه الزيادة
على الثلاث لانه لو اطلقها في الحيض لا يحسب الحيض احتياطا والخاص كما لا يحمل
النقصان لا يحمل الزيادة لا ما يجيء عن الاول بان ذلك مؤول الى اللغة وقد

ان الطهر لغة اسم لما يخالف به الدم والحيض ولهذا لا ينقض العدة بطهر واحد فلذلك
ع الاول صاحب البدائع بان بعض الطهر لو كان طهرا بقي فرق بين الاول والثاني
فيسع انه لما مضى من الثالث شئ يحل له التزوج وهذا خلاف الاجماع فلهذا
منوع له الاول فدا سهن بالضاد فلا يعدان يدخل تحت العدد كلا قوالثالث
وعن الثاني بان ذلك الازدياد ثبت ضرورة وجوب التكميل فلا يكون مقتضيا
فلا كذلك الحيض لا تقبل التجزية ولهذا قلنا لو قال لامرأته انت طالق لاحدى
نصف حيضة لا تطلق في نظير ذلك حيضة لدلالة الاسرار وقد وجب تعلق الاولى
بالرابعة فوجب بتمامها ضرورة عدم التجزية به قوله والغسل والمسح الخ لما كان المسح
والغسل في آية الوضوء لتغاير خاصين لفعل معلوم وهو الاسالة والاصابة فلو
علقنا جواز الوضوء بالنية والترتيب كما هو مذهب الشافعي لوهو التسمية كما
هو اصحاب الظواهر والولاء كما هو مذهب مالك لا يكون عملا به كما هو مقتضاه
له النص باطلاقه يقتضي جواز بما على اي وجه حصل والتعليق بهذا لا شيا ولذلك
اختلاف الجواز وهو حكم شرعي فكان نسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد او نقول لا يخفى
ان سوق هذه الآية لتعليم الوضوء الذي يصير المرء به اهلا لادا الصلوة فلو
كان وجوبه هذه الاعلية موقوفا على شئ آخر غير ما بينه وما سكت عن ذلك كان
بيانا بان لا وجوب في الوضوء غير ما لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان يدل
على البيان فصار كانه قال اوجبت عليكم في الوضوء الغسل والمسح فقط فمن زلة
واجبا كفر بخبر الواحد كان ناسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد وذا لا يجوز ونقض
باشتراط النية في التيمم وان النص ساكت واجيب بان النية فيه انما يثبت
بنفس النص لا بغيره لان التيمم ينبئ عنها لغة هو القصد لغة والنية هي القصد
وفيه اشكال لانه انما يستقيم ذلك لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد
وليس الامر كذلك بل هي عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلوة وهذا
اخص منه والعام لا دلالة له على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه والطواف
المامور به في قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق لفظ خاص وضع لمعنى خاص
وهو الدوران حول البيت وهو باطلاقه يقتضي جواز الطواف من الحدث كما
يجوز

من الطاهر

من الطاهر فاشترط الطهارة لحق لا يعتد الطواف بدونه لا يثبت عملا بهذا الدليل
والجواب انا لا نسلم ان بيان نسخ لحكم الكتاب بخبر الواحد وهو قوله عم الطواف بالبيت صلوة
فذلك لا يجوز ولا يعترض عليه بان النص مجمل لان نفس الطواف غير مراد اجماعا فانه قدر
بسبعة اشواط وشرط فيه ان يبتدا من الحجر الاسود حتى لو ابتدا من غيره لا يعتد بذلك
من ينتهي الى الحجر وكذا يلزم لاعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فاذا
ثبت انه مجمل جاز ان يلتحق خبر الواحد بيانا له والجواب عنه صاحب الكشف بانه ليس مجمل
في نفسه ولكنه في المبالغة وابتداء الفعل مجمل لان باب التفعل للمبالغة وذلك
يحتمل ان يكون من حيث العدد او من حيث الاسراع في المشي فالتحق خبر الواحد بيانا له
واما خبر الطهارة فلا يصلح للبيان لانه لا اجمال بالنسبة اليه وفيه نظر لانا لا نسلم انه كذلك
العدد حتى يلزم الاجمال كيف ولان لا يقتضي التكرار عندنا والذي يدل على ذلك
ان علماءنا رحمهم الله استدلوا على نفي قول مالك في طواف القدوم بان هذا لا يقتضي التكرار له
لذا في الهداية ولقائل ان يقول لئن كان باب التفعل يقتضي الاجمال لقال قوله عم وان كثم جنبا فاطهروا
مجملا وليس كذلك اجماعا سلمنا ولكن لا نسلم ان الاجمال بالنسبة الى العدد وقوله ثم الاجمال بالنسبة الى الابتداء فلا يصلح
صرف الابتداء بيانا له والاولى ان يقال انما يثبت العدد وتعيين المبتدا بالاخبار المشهورة
وبها يجوز الزيادة ولما وجوب اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فليس
لعدم الجواز بل لنقصان الواقع الناقص فيه لوجوب اعادة الصلوة لان لا يبقى مع الكراهة
ولهذا ينجبر بالدم لان الدم من غير اعلى لا يجبر نقصان الصلوة بالسجدة والركوع والسجود
في قوله تعالى اركعوا واسجدوا والركعتان خاصان وضعا لمعنى معلومين فالركوع للميلان من
الرأس سواء يقال ركع الشيخ او الوالي مائلا والسجود لوضع الجبهة على الارض فلا يكون الخاص
للتعديل وهي الطمانينة في الركوع والسجود واتمام القيام بين الركوع والسجود والعقدة
بين السجدتين نهما على ما هو يكون فرضا خلافا للشافعي بخبر الواحد وهو قوله عم فصل
فانك لم تصل لان الاعرابي لما خف الصلوة بيانا لها اذ الاجمال فيها بل يكون رفعا لحكم الاطلاق
فيكون نسخا لخبر الواحد وذا لا يجوز ولقائل ان يقول سلمنا انه لا يصلح ان يكون بيانا
لها وانما يلزم النسخ لئن لم يصلح لان يكون بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله لو اقيموا الصلوة
ويلزم ان يجاب عنه بانه لا يخلو اما ان لا يكون بيانا للصلوة والسجود والركوع لا بسبيل الكل والاعم

الخلع متصلا به فيكون معنى كلامه قال طلقها بعد الخلع والشافعي لما وصله بقوله نوى الطلاق
وان وصل ذكر الخلع معترضا لا يكون عاملا بموجب الخاص واعترض عليه بان وصل الطلاق
بالخلع طلاق تفسير للمفسر من يكون مذهب الشافعي لانه لو كان كذلك يوجب زيال الظلمات عن الشمس
قياسا وبان معنى كلامه يكون قال طلقها بعد الخلع والحال انه من يكم زوجها وهو لا يكون قد
وللانه بان الزوج يملك الرجعة بعد التطليقة الثانية مطلقا من سواء كانت بعد الخلع
او لا والاصل اجمعوا على استثناء ذلك من عمومه كلامه وايضا قوله وصل فان طلقها الا
كلامه يرى سواء العمل بالخاص انما يسعهم ان لو كان ورود كلام غرض بيركطاه من منافيا للعطف
الكلام الاول بالفاء وهو معنوي كيف والعاق المستثنى على ما ذكرتم دليل جواز قوله وكذا قوله
لو ان يتقولوا بما جواب الحكم لعلم ان المراد الما الله لا وقالوا لفات لو تبانا ان يتزوجها بلا مهر
او يتزوج بلا مهر ولا تذكر لهم فزوجها وليها بلا مهر يجب النقاض اجماعا والا لم لا يجب المهر عليه
الا بالدخول عندنا والشافعي وعندنا يجب للمهر بمجرد العقد واستدل على ذلك بقوله تعالى لكم
ما وراء ذلكم ان تبتغوا بامولكم وجه الله ان المهر قد الحق بالاستغناء والاصقه بالمال وهو للمهر
والاستغاث خاص وضع لمعنى خاص وهو الطلب والطلب لما يحصل بالعقد فينتفي كونه
ان لا سكن المال عن الابتغاء لان الباء للالصاق فالمنقول بتراض وجوب المال عن الابتغاء
زمان استيفاء المطلوب وهو الدخول كما قال الشافعي لا يكون على ما قاص وكما ان الله تعالى لم
النكاح الفاسد حيث لا يجب المهر فيه بنفس العقد اجماعا بل بالدخول الان المراد به المطلب الصحيح
المتصل للحل بعد سد السبيل وذلك لا يحصل بالنكاح الصحيح وايضا عترض عليه بان الخلع وان
قيدنا الابتغاء بالمال وهذه قد اطلق الاصحاب الاي كما لخ كما قاح وقوله فانكحوا ما طاب
لكم من النساء وانكحوا الايامى منكم والمطلق يجري على الطلاقه والكوا عنه انا لا نسلم ان المطلق
يجري على اطلاقه مطلقا بل بحمل على المعهد اذا كان الحكم واحدا والحادثة واحدة بالاستغاث كما
كفاءة المهر وما كذلك فحمل على المعهد بالمال الا يرى انه شرط الاشهاد وحمل النص المطلق
عليه عالم يقيد لهذا قوله والفرض والثانية اعلم ان اقل المهر مقدر عندنا بعشرة دراهم وقال
الشافعي لا يكون اقل من ثمانية اليس بصحيح مهر اقل تزوج اول خمسة دراهم كانت لكم مهر عنده
وعندنا يجب عشرة دراهم واستدل على ذلك بقوله وقد علمنا ما فرضنا ووجهه ان الفرض
لغة خاص وضع لمعنى خاص وهو التقدير وكذا الكتابة لغة اريد بها ذات الكلام فدل ذكر

ان يكون للتعديل واحد على جانبه وهو اللازم بطريق الاتزام كقولهم للتعديل منذ الات يفوض
واحد الاثنين اجماعا فتعين الثاني وهو لا طلاق قوله وهو من ذلك قوله بوا الطلاق وبان الى قوله
والاجماع عليها عليها فيما قدمت به اعلم ان الخلع طلاق عندنا وعند مالك والمزني وهو مذهب
عامة الصحابة رضوان الله عليهم وقال الشافعي لفسخ في قوله القديم وبه قال احمد انه فسخ وهو قول بعض
الصحابة رضوان الله عليهم خلاف لظهر في انتقاص عدد الطلاق عنا وتمسك لهذا بقوله تعالى فلا جناح
ان الله تعالى جعل الزوج في قوله الآية وسماه طلاقا ثم قوله عليه فعل المرأة وسماه افتداء
وتحت الزيادة والواو للمراد بالذكر بعد العمل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لان
الخلع يوجد منها ولا تستبد المرأة به وقد ذكر فعلها ولم يذكر فعل الزوج فكان بيانا بالفرض
ان فعله هو الذي سمى في قوله الآية وسماه طلاقا ثم قوله عليه فعل المرأة فسخا في عدد الكلمة قال الشافعي
رحمه الله لا يكون عمله والعامل ان يقول لام ان تحت المرأة بالذكر بعد ان العمل الزوج على ما سبق
ولم لا يجوز ان يكون فعل الزوج في هذه الحالة قبول ذلك فاذهب اليه لانه التقرير ويكون
بدله لطهور ولو سلم ذلك يلزم ان يكون الخلع طلاقا رجعيا لان المراد من الطلاق الذكور
في قوله الآية هو الطلاق الرجعي عندهم وهذا خلاف المذهب على ان الكلام فيما لا فرض فيه للتفاوت
بلفظ الخلع اما الوكال الزوج انت طالق على ذكر البدل فهو طلاق بلا خلاف والحاصل ان الفسخ انما
تثبت بلفظ الطلاق لا يكون محل الكلام وان ثبتت بلفظ آخر لا يكون فيه دليل على انه طلاق
واما لو كان الخلع المذكور في هذه الآية ظاهرا لازم ان يكون الطلاق الرجعي مع قوله فان
طلقها فلا تحل له وهذا مما لا يخفى ولا يجاب قول العلامة النسفي رحمه الله ان المراد به الطلاق
المقابل بعوض او بمعنى عوض فلا يكون الرجعيا لان كلامه ليبان ان الخلع بدليل سبب النزول
والا لم يكن منعقدا لهم لان الطلاق بمال وعوض وفرق سمعا وليس كذلك بدليل سقوط
النفقة بها على ان المختلعة بحكمها الطلاق الانشاء والترتيب مع ولا وجه ايضا لقول وقال
المراد بقوله الطلاق مرتان بيان الشرعية الايمان الوقوع ولا ينفي الزيادة على الثلث لانا
نقول مع سقط الاستدلال بهذه الآية على ان الخلع طلاق وان المختلعة يلحقها الطلاق وقد ذكر
الطلاق واعلم ان المختلعة يلحقها صريح الطلاق عندنا خلافا للشافعي واستدل بقوله تعالى فان
طلقها فلا تحل له ووجهه يقول الله تعالى ذكر الطلاق في غير الخلع بحرف فاء للوصل والتعقيب
وبقوله فان طلقها فلا تحل له بغير فاء للوصل والتعقيب ذكر الطلاق بعد الخلع متصلا به فيكون معنى كلامه قال طلقها بعد

ان مهور النساء معدن لسعد بن ابي وقاص رضي الله عنه الشرعا اما ان عمر الزيادة او منع النقصان
او سعها الاول والثالث مستند منها بالاجماع فعين الثاني كذلك ذي مقدرا وقد
بينه النبي عليه السلام بقوله لا مهر افل من عشرة دراهم فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا وجعله
موكولا الى رأي الزوجين يكون ناركا للتعبد بالخاص من كتاب الله ٢ ولقائل ان
ان الفرض لفظ خاص بل هو مشترك بين الايجاب قال الله تعالى ان الله فرض على عباده
خمس صلوات ان وجهاكذا في المغرب وبين التقدير يقال فرض القاضي الثوب اذا
قطعه وبين البيان قال الله ٢ قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي بين لكم ٢ قول عائشة
من للمفسرين وبين التقدير كما ذكرتم سلمنا ذلك لكن لانم انه خاص في التقدير بل
هو للقطع كما قال عائشة صاحب الكشاف ٢ اول صون النذر اصل النذر القطع وكذا
قال غيره من ائمة اللغة ثم نقل الى الايجاب والتقدير لان الواجب منقطع وكذا المقدر منقطع
عن الغير فكان مجازا فيهما على ان حمله على الايجاب منا اولى بقرينة كلمة على فانها خاصة بالايجاب
لاصحة التقدير بقال فرض الله عليه كذا اوجب ولا يقال فرض الله عليه كذا فقدر و
لله در ما ملكت ايمانكم لان الايجاب يستعمل في حق الامام كما يستعمل في حق الاذن ٤
لان ما به هو امهن من التفتة والكسوة واجب لهن عليكم لوجوب المهر على الازواج ٤
فاما التقدير فلا يستعمل في حق الامام لانه لم يقدر على المولى في الاماء لانه لم يقدر على المولى
في الاماء شيئ ولهذا فسر انه التفسير الفرض هنا منع الايجاب قال صاحب الكشاف ومنع
الانه قد علم انه ما يجب فرضه على المؤمنين في الازواج والاماء ٢ قوله قال محمد والشافعي رح
اعلم ان الصحابة رض اختلفوا في مسئلة التهدم فذهب العبادلة الثلثة رضي الله عنهم الى ان اولى
الزوجين الذي تهدم منهم من الطلقات واحدة كانت او ثنتان او ثلث وبه قال ابوحنيفة رح وابو يوسف
رح وقد سبق عمر وعلي وابي وابو موسى رض انه لا يهدم ما دون الثلث وبه قال محمد و
الشافعي وزفر لهم تمسك القرين الكتاب الله ٢ جعل الزوج الكتابي للكرمة الغلبة
بقوله جل وعز في سكن زوجا غيره وكلمة في وضعت لمعنى خاص وهو الغاية ولا
تأثير للغاية في اثبات ما بعدها بل منعية ما قبلها فقط فاذا انتهى ثبت الحكم فما بعدها
بالسبب السابق كتحريم الاصطياد على المحرم غايته ينتهي بانتهاء الاحرام ثم يثبت الحل
بالاباحة الاصلية فكذا ههنا باصابة الزوج الكتابي تنتهي الحرمة ثم يثبت الحل بالسبب السابق

وهو كونها

اي يقول ؟

وهو كونها من نساء اهل الحرمة فمن جعل الزوج الثاني مثبتا حلا جديدا لم يكن
ذلك عملا بالكتاب بل كان ابطالا له لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة
وكونه غاية يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل ذلك بمنزلة لا وجود له لان وجود الغاية لا يبرر انه لو
جعل لا سقم ولا مانع رجعي بستشيرا يا ما فاستثنا رقبل دخول رجعي لم يكن مغيرا
في حق البر حتى لو حلف رجعي قبل الاستثناء حنث لان البين يوجب تحريم الكلام بعد
دخول رجعي الى غاية الاستثناء والاستثناء وجودها وعدمها قبل دخول رجعي بمنزلة
وجعله مثبتا حلا جديدا يسعى حلاله فيكون ابطالا لما فان قلت النص متروك الظاهر
لانه يقتضي ان يكون نفس التزوج غاية وليس كذلك لان الاصابة شرط بالاجماع فلم يصح
التمسك به قلت قد زيد على النص الاصابة بالحديث المشهور فصار كالمنصوص عليه فيقول
الزوج الثاني مع الاصابة غايته فكانه قال هذه الحرمة مغياة الى الزوج والاصابة هي المتمسك به

قوله وقال الشافعي رح اعلم ان النظم موجب للضمان لانتفاء عندنا حلا قال الشافعي لو
يعمل النظم في قوله ٢ والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ خاص وصح لمعنى معلوم
وهو الابانة ولا دلالة له على ابطال العصمة فانه تكون ابطال عصمة المال والنفوس الذين
كان ثابتا قبل القطع على ما هو ان فيه ترك العمومات الدالة على الضمان فقد وقعتم فيما
ابتم قوله اما الاول هذا الجواب عن مسئلة الهدم وتقريره ويتوقف على مقدمة
وهي انهم اتفقوا على ان تزوج الزوج الثاني مجرما ليس بغاية للحرمة بل ذلك بشرط الدخول
ويلزم الدخول هذا البضع لان النكاح وان كان حصنه في الدخول فقد يطلق بمعنى العقد
وهو المراد ههنا بدليل لا ضافته الى المرأة فان الوطئ لا يضاف اليها ولو جاز ان يسمى الحقيقة
بالمكان لجاز ان يسمى المركوب راكبا وللضروب ضاربا وهذا خلاف اللغة والاستعمال
ولا يناسب خطاب القرآن فلا يحمل افصح الكلام عليه واما تسميتها زانية فليست
بطريق المجاز لانه اسم لتمكين المرأة من الوطئ الحرام ولهذا لا يطلق على المرأة اذا
زنت بل يثبت الدخول بحديث امرأة رفاعة وهو ما روي ان امرأة رفاعة قالت يا رسول
الله ان رفاعة طلقني ثلثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم اجد معه الا مثل
هدبة وشارت الى هدبة ثوبها تعني به العنة فقال لها فتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت
نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك فاعرف هذا فنزل الآية تجه

هدبة عنة
هجاة يعني قولي

ما علم ان لو استند ذا كون الزوج الثاني محللا من الاول وليس الامر كذلك بل استند ذا
ذلك من هذا الحديث الذي استند نم اشتراط الوطي عنه ووجهها ان النبي ﷺ علق
العفو وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالزوج وتعليق الحكم على المشتق دليل على ان ما فذ
الاسماء هو العلة فكون الزوج علة للعفو فسب به الحل حدوث العلة
لسلزم حدوث المعلول فسب ان هذا الحديث يدل على ان كون الزوج مثبتا للحل كما
انه دل على اشتراط الزوج وبين قوله ﷺ لعن الله المحلل والمحلل له والمحلل من يثبت
الحل كما المحرم من يثبت الحرمة فكون الزوج الثاني مثبتا للحل وهذا هو المطلوب ثلثا
ظاهر وفيما دونه يثبت بالطريق الاولى فان قلت الحل ثابت فيما دونه فما يثبته
الزوج الثاني وفيه اثبات الثابت قلت الحل الذي يثبته الزوج الثاني غير الحل الذي ثبت قبله
فلا يكون اثبات الثابت بيان ذلك ان الحل الثابت قبله كان ثابتا فيما يزيله الطلقة
او الطلقتان والحل الذي سببه الزوج الثاني حل كامل لا يزيله الطلقة او الطلقتان وكان
غير الاول وهذا الحديث وان كان من الاحاد ولكن لا يحالف نص الكتاب بحيث يجب العمل
به فما سكت عنه الكتاب قوله واما العطو اسندا لا بتسميته جزاء جواب عن قول الخصم
وسيره انا ابطلنا العصمة اسدا لا بالقطع لينجبر ما قلت وانا ابطلنا ما فاض لغة منه
به وهو الجزاء فان اسدا سمى القطع جزاء وتسميته جزاء يدل لغة على كماله فان الجزاء
من جزى الى قفى وهو الاحكام والاتمام او من جزاء بالهمزة الاكفي والشئ انما يكون
كافيا لفا ان كاملا وكمال الجزاء يستدعي كمال الجناية والا يزيد الجناية وهذا لا يجوز
وهو تبقاء العصمة حتى للعبد لا يكون الجناية كاملة لاضافة الاموال الى العبيد
وتخصيصهم لها ضرورة خاجتهم والا لا ملك لهم في الحقيقة لان نعم الله تعالى
لعباده وان تكون الجناية ما خذوا لهم من حيث حقهم كاملة في كونها جناية وليه
نظر لان اولا انه لو كانت جناية واقعة على عضو العبد يكون فعل السرقة حلالا
لعينه بالاباحة الاصلية جزاء لنفره وهو حق المالك فيبقى مباحا بالنظر الى ذاته
كالمغصوب للغاصب فيتوقف الى انشاء القطع للشبهة وهو ثابت بصا واجماعا
فيكون ما يتوقف الا اسباته مسببا وهو وجوب الجناية على عصمة العبد فتبت ان
عصمة المال يحول الا اسدا تو فلا يجب الضمان لا يقال لا يلام ان هذه السببة مستلزمة للقطع

والما

ولما استقم فذلك الا لو فاتت الشبهة التي لا يمكن الاحتراز عنها معتبرة وليس كذلك كما قلنا
في باب الزنا الا ما يقول الخصم ما تندرئ بالشبهات هو له ان هذه شبهة لا يمكن الاحتراز
عنها ممنوع فانه يمكن الاحتراز عنها بالطريق الذي قلنا وفي هذا الوجه نظر فرض ايضا قوله
ولان الجزاء اشان الا اسند لال بوجه آخر من ذلك الخاص وبيانه ان الجزاء قد الحق بهما
والجزاء قد الحق في موضع العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة فعل العبد لانه المجازاة
على الاطلاق ولهذا سميت دار الآخرة دار الجزاء فاذا كان القطع حقا لله تعالى وكان
الجناية واقعة على حقه ليستحق العبد جزاء من الله تعالى بمقابلتها ومن ضرورة ذلك تحول
العصمة التي هي محل الجناية من العبد الى الله تعالى عند فعل السرقة حتى يقع جناية العبد
على حقه تعالى ليستحق الجزاء من الله تعالى والعصمة واحدة فمتى تحولت الى الله تعالى لم يبق للعبد
حق والتحق في حقه فيما لا قيم له كالعصير للخمر فلا تحول كما لا ترض لفا اتخذ مسجدا صار
ملكا متقوما عند الله تعالى لم يبق للعبد حق فيها فلم يجب الضمان عليه رعاية لحقه
لانتقال حقه وقد استوفى بالقطع ما وجب بالهتك فلم يجب شئ آخر عليه ووجب
الحد حال قيام السرقة لا يدل على بقاء عصمته لفا الخمر المغصوبة من المسلم تستحق وان لم
يكن معصوما له فالحق للمالك لا للعصمة والضمان للعصمة لا للمالك فان قلت لا يتم ان
العصمة واحدة بل المال معصوم لحق الله تعالى لوجوب النهي فيجب القطع ومعصوم ايضا
لحق العبد لبقاء حاجته الله فيحب الضمان كما في قتل العبد المملوك في الحرم وشرب
خمر الذمي وقتل المسلم خطأ فانه يجب الجزاء مع النهي والحد مع الضمان والدية هو الضمان
قلت الدليل على انها واحدة انا لا نجد القطع يجب الا بمال معصوم حتى للعبد وقد اوجب
الله تعالى القطع به لنفع يحتاج الصبيان والسعلك لكن العصمة الله كما ذكرنا فلم يبق حق
عصمة الله كما ذكرنا فلم يبق للعبد بقاء الضمان اليها كلها وجزاء الصيد لانه
لم يجب بالجناية على حق العبد في الصيد بل بالجناية على الحرم بدليل انه يجب في الصيد الذي
ليس بمملوك ولو الم يصر قيمته متقوما به وجب الضمان وكذلك الحد في شرب خمر الذمي
لم يجب لحق العبد فانه لو شرب خمر نفسه يجب الحد ايضا ولو الم يجب لحقه وجب جبر حقه
بالضمان وكذلك وجوب الكفارة بالجناية على حرام تولا لحق العبد فانها يجب في السلم الذمي
لم يها جر البتة وان لم يكن في حقه مضمونا بالدية قوله ولا ضرورة في فعل المالك جواب عما
يقال قطع

ما ذكرت ينبغي ان يتحول للملك لانصالا لا سد بوجه من لم يبق للمالك في كلا سنة دلالة ولان كان
المسروق حاضرا بعينه فاكان مال التحول لنا بثبت ضرورة تكامل الحيازة وانها واقفة على
زوال التحول فاكان مال وهو لوصاف للمال وهو المعتبر لا انها عيان بل هي كونه جزءا للتعويض فاكان للملك
فصفة للمالك له وهو عيان وعن القدرة على التعامل والتنقل للملك الملك ليس بحيث الحيازة
فان قيل العصمة صفة للعاصم لا للمال فاكان صفة للمالك وليس المال مالكا معصوما قلنا
مال عاصم كالمال مال مملوك للمالك فانه ينتقم هذا الفرق فلنا نقرير الجواب يستدعي تمهيد
مقدمة وهي ان الفعل المتعدي له تعلق بالفاعل وهو تعلق التأثير وتعلق بالمفعول
وهو تعلق التأثر فاذا وصف به الفاعل فمعناه ان الفعل المؤثر قائم به وان وصف
المفعول فمعناه ان التأثر ذلك الفعل قائم به والمصدر الذي دل عليه كل واحد منهما
لغة مناسبة له لا محالة فمصدر الضارب مثلا ضرب بمعنى التأثير ومصدر المضروب
ضرب بمعنى التأثر قد يكون المقصود تعلقه بالفاعل من غير نظر الى جانب المفعول
دون الفاعل كما في المفعول لاجله تمهيد هذا فنقول المقصود من شرع العصمة للعاقل
بالمعنى هو ان المال لا بالفاعل لان العصمة لحفظ المقصود منه صيرورة المال محفوظا
لا اتصاف الفاعل به وان كان ذلك من ضروراته والمقصود من الملك علمه وهو
تعلقه بالفاعل واضافته به من غير نظر الى جانب المفعول وان كان ذلك من
ضروراته والمقصود منه صيرورة المال محفوظا لا اتصاف الفاعل به وان كان
ذلك قاصرا وراته والمقصود من الملك عكسه وهو تعلقه بالفاعل واضافته به من غير
نظر الى جانب المفعول به وان كان ذلك من ضروراته لان الغرض اتصاف العبد
بالمالكية لا اتصاف المال بالمملوكية فلهذا جعل الملك لهذه العصمة صفة للمال والملك
صفة للمالك قوله والان بقاء الملك دليل آخر على ان الاضرورة في تنقل الملك وساقه
زنا زنا قلنا ما التحول ليلا يبقى حلالا لعينه ويصير حراما لعينه ولا بنا في بقاء الملك كونه
حراما لعينه لعصمة المسلم فانه تخمر يصير حراما لعينه وان كان ملكه باقيا على ان ملكه لا سد
خالصا لا يوصف بالكراهة فلو قلنا بانتقال الملك الى بطلت العصمة اصلا وفي
بطلانها بطلان الجانبة والمقصود من التنقل تحقيقها لا ابطالها فامتنع التحول
للملك بخلاف العصمة فان قبل لو انتفت العصمة لا سد نوكا في الخمر يلزم ان يجب القطع

كما في سرقة الخمر قلنا انما لا يجب القطع في الخمر ليست كذلك فعدم الحكم لعدم شرطه وقد وجد
شرطه وهو المال المسروق فوجب الحكم به واعلم ان انتقال العصمة عندنا انما يثبت حال
انعقاد السرقة موجبة للقطع لمساس الحاجة الى الحفظ وبذلك الحالة ولتصير العصمة بها مضمونة
بالعقوبة الزاجرة لكن انما تعتبر هذا بالاستيفاء لان ما لم يستوفه بالاستيفاء فكان
حكم الاخذ منتظرا ان استوفى القطع تبين ان جهة الحل قد كانت سقطت فلا يجب الضمان
للعبد وان تعذر الاستيفاء تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان له وهذا هو الكلام من الاصل
قوله والعام وهو ما ينتظم جمعا من الاسماء للمرة بالوصول اللفظ الذي ينتظم
ان لفظ سطم سواء كان انتظامه بالوصول او بالصيغة كالنكرة وهو صوغ النوع مثلا
والمراد بالانتظام الشمول والتقييد بقيد للاشتراك وقوله جمعا احتراز عن اسم الاشارة
فانه ليس بعام عند عامة علمائنا خالفوا للعموم عند بعض اصحابنا رحمهم الله وبعض
من اصحابنا رحمهم الله واصحاب الشافعي والمعتزلة وعن العدد فانه يتناول جمعا معينا
وكمية مخصوصة بحسب الوضع والمراد بالجمع في التعريف الكثير المطلقة على ما يشعر به تنكيره
وقيل المراد من انتظامه جمعا ان يكون ذلك بمعنى شامل للافراد بحيث يتناول كل واحد
كل فرد من افراده الرجال مثلا يعم العدد لان اشتماله على كل فرد فرد ليس كذلك
وقول صاحب التحرير تقييد بقيد السبب ايضا منقل الا ان الستة جمع لغة فهو ضم
شيء الى شيء آخر ولهذا قال ابو يوسف ثم واسان والجمع جمعون فيصح سلبه عن الاثنين
ليس المراد به المعنى المصطلح وهو الكل الحامل والاولى ان يقال احترز عن السبب بقوله
من الاسماء لان من بيانه لا بعض قيد لنفسه والمعنى الان احترز به عن العام الذي
كان في لفظه المراد بالاسماء التي لا تتناول الا افرادا لعدم من ان تتناول من الاعيان او من
المعاني والاعلام نحو العلوم والاكوان والاعراض والاعداد وهو ما من قبيل العام
وهما من الاحكم والا يلزم مما ذكرنا ان يكون العلوم بعموم المعنى لان العلوم وضع للشمول
لا للشمول عليه لفظ العام نقل فاعل بمعنى الشامل وهنا الشامل هو اللفظ لا هو
شمول عن اعيان او عن معان فهو وصف بالعموم بالاتفاق فاما المعنى فلا شمول اشياء
من غير ان يدل لفظه على الشمول لمعنى المطر فلا شمول الا مكنة فهذا هو محل الخلاف
فعند العامة لا يوصف بالعموم الا مجازا وعند البعض يوصف به حقيقة وهو مختار

من ذلك الباب ان سئ والاصفى للاخذ زعنه على ان الالف للاعيان من الملصقات
مع ظهورها في الجمع مصيرا الى المجاز والتعريف من غير رد ولا يجوز ح وحكم التوقف اعلم
ان اهل الاصول اختلفوا في العام قبل الخصوص على مذاهب فقال قوم باسم
خاص للعام الموقوف والعام بالخصوص والعام بالعموم ثم العام بالعموم قد يقال
قوم قالوا بانه يوجب الحكم فيما تناولا وظنا وهو قول الشافعي ومشايخ السمرقندية
من قالوا بان القياس وخبر الواحد يصلح مخصصا له ابتداء وقوم قالوا بانه
يوجب الحكم قياسا وقطعا كانه نص على كل فرد العموم وهو مذهب الكرخي
من اصحابنا كالجرجاني والبصاص وجمهور المتاخرين كالقاضي ابي زيد وعامة اصحابنا
وهو قول جمهور المعتزلة ذكر عبد القاهر البغدادي في كتابه ان هذا مذهب
ابي حنيفة واصحابه يدل عليه مسايلهم العام الموقوف فمنهم الذين توقفوا في خبر
الصحابي والاعتقاد كعامة الحنفية والاشعرية وبعض الفقهاء محتجين بان العام
محمل فصار كالمشترك ومعرفة المراد منه صعبة الاختلاف واعدل الوجوه ان لفظ العام
يطلق على الثلثة والاربعة والخمسة وما فوقها صيغة الصدق التعريف عليه والفرد
كان البعض مرادا منه لا محالة وهو غير معلوم لان اعداد الجمع مختلفة وليس البعض
اولى من البعض لاستواء الكل في صحة الارادة فلا يمكن معرفته بالتامل في صيغة
اللفظ فكون بمنزلة المجمل فيجب التوقف في باب البيان وان اصحاب الخصوص فمنهم
من قال بالوقف لانا نعلم قطعا ان الشارع اراد بالعام الخصوص لان العمل بالظاهر
الموضوع مع امكان العلم به قبل البيان يثبت به شئ فيحتمل انه لم تتناول اللفظ الا
وهو الخاص فالجمع والواحد في الجنس متيقن لا يراد به الخصوص او العموم وتناوله
للعموم مشكوك والعمل بالمتيقن اولى من العمل بالمشكوك وقوم اصحاب العموم ان الاستغراق
في مقصود الاهل اللغة والحاجة ماسة الى البيان عندنا فلا يجوز مع قيام الدلائل
الى البيان عند ان لا يضع له بيانا مع كثرتهم وطول الزمان مع انهم وضعوا اللغة
الواحد اسماء كثيرة واعترض عليه بان ذلك غير ممتنع من اهل اللغة ليس انهم ليس
بضعوا الفعل الكامل دون الاستقبال لفظا يخصه والا لاحتاجوا الى وضع لفظ يخصها
والجواب عند ان منتقض وليلنا ان مع شدة الحاجة الى البيان عن معنى لا يجوز ان لا
يكون له
بيان

تفيده منفردة كانت او مركبة والذي ذكروه وان لم يكن لها عبارات تفيد ما مفردة
فلها عبارات مركبة تفيد ما نحو ان زيدا الفاعل والباء الكافور والمسك وغيرها وليس
كذلك مذهب المخالف فانه ليس للاستغراق عندهم اسم في اللغة يفيده بمفرده ولا مركبة
كذا في المعتمد ثم قال الشافعي رح كل عام يحتمل الالف الخصوص من الكتاب وسمكن ان يشبهه
والا يتبين مع الاحتمال لكنا نتوصل الى ارادة مطلق الكلام حقيقته وسوما كانت الصيغة صيغة
له وحده الصيغة وضعت للعموم فكان حقيقة لها وما هو صيغة الذين يقولون الا زمالة الان
نابيا فقطعا على ما يقوم الدليل بخلافه لو جوزنا الالف الخصوص بلا قرينة لارتفع الامان
عن اللغة والشرع بالكلية فسقط احتمال الخصوص لكونه ناشيا عن غير دليل كما سقط ذلك
في الخاص فان قبل احتمال المجاز للذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال الخصوص
التخصيص فيكون الخاص راجحا فلنا كما كان العام موضوعا للكل كان الالف للبعض
دون البعض بطريق المجاز ولكن احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ الخاص له
معنى واحد حقيقي او كثير فالكثير مجاز لا صلا فان اللفظ الذي متساويان في الدلالة على
البعض الحقيقي بلا ترجيح الاول على الثاني وانما يستعمل العام في الثلثة جواب عما يقال
لو كان موضوعا للكل لما استعمل في الثلثة بطريق الحقيقة فقال لانا ان العام يطلق على الثلثة
بطريق الحقيقة مطلقا كما يطلق بطريق الخصوصة مطلقا وما يطلق على الكل بل انما يطلق بطريق
الخصوصة عليها فقال لانا ان العام يطلق على الثلثة بطريق الحقيقة مطلقا كما يطلق على الكل
بل اما يطلق بطريق الحقيقة عليها ان لو لم يخصص الا قرينة والثلثة مثل ان يقول عبيدي احرار
وله عبيد اعبد باعتبارانها جملة لا لو قال لفظ جمع عبيده هذه الثلثة لا باعتبارانها ثلثة وجه يطلق
فلك لا يخفى ان هذا الجواب صريح في اشتراط عدم الاستغراق في العام والتقييد بلفظ جمعا في التعريف
يفيد خلافه فيبنيها مناقض وايضا الجمع المنكر عام عندهم كما سيجيء مع الاتفاق على انه حقيقة في الثلثة
عند الاطلاق وقد نص محمد رح في كتاب السير على ان اقل الجمع الصحيح ثلثة وبنى على ذلك مسايل
في المبسوط والجامع والزيادات قوله وكذا ائمة اصحابنا الاولين آخر على المذهب المختار حيث ذكر
ان الالف للصحابة ومن بعدهم من العلماء في المبسوط اجمعوا على تعميم الحكم لتعميم الصيغة فانهم
قالوا بحرمة امهات والبنات بقوله تحرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وكذلك قالوا بوجوب
الترتيب على الاطلاق بترتيب ما نص الله تعالى بالفاء وثم ولم يتوقفوا في خبر العمل فدل ذلك على ان

بقوله والاطلاق

العام

الاسماء كلام موضوع

يوجب الحكم فيما بنا ولد قطعا من غير توقف على شئ آخر فان قلت هذه الاحكام انما استفيدت
من الاجماع لا من هذه النصوص ولو سلم فلك ان تحمل انهم انما فهموا العموم منها بدليل
اقترن بها ودل على العموم قلت الاجماع انما انعقد على الاستدلال من هذه النصوص
اللا يرى ان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين وجدوه النبي عليه السلام لم يكن ذلك زائلا انعقاد الاجماع
وان الفقهاء قد ملأوا كتبهم بالاستدلال بهذه النصوص على اكثر هذه الاحكام فقوله تعالى
فهم هذه الاحكام بدليل اقترن بها قلنا الحكم بالعموم ظاهر ولم يظهر له سبب الا عموم النص
فلم يجز الحكم على سبب لم يظهر ولو لم يكن هذه النصوص حجة بدليل يدون ذلك الدليل لما حصل
لهم السكوت عن نقل ذلك الدليل ولو نقلوا لظهر لنا ظهور النص فلما لم يظهر ذلك علم الاستدلال
كان بمجرد النصوص **قوله** ولفظ اسقاط الصائم خصوصه لما قلنا لا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد
لانها ظنيان والعام قبل الخصوص قطعي والظني لا يعارض القطعي قال قلت في القول
بالتخصيص بكون العلة بالدليلين وفي خلافه يلزم الغاء احدهما والاشك ان العلة احدهما من
كل وجه وكذلك بكون العلة بهما من وجهين والتخصيص عملا بالخاص حقيقة وبالعام ما بقي
مجازا والاصل في النصوص ان يعمل بها ما امكن لانا نقول نعم يجب العمل بها ما امكن ولا
امكان منا لما بينا ان موجب العام قبل ما تناوله قطعي فلو خصصنا العام بالخبر الخاص هم
المتناول في المتناول لكان ذلك ترجيحا للظني على القطعي وذلك لا يجوز اجماعا **قوله** فلهذا قلنا قبل
الرضاع وكذلك سواء هذا شروع في المسايل المتفرعة على هذا الاصل منها ان قبل الرضاع
سواء هذا شروع في المسايل وكذلك سواء في ثبوت الحرمة به عندنا وقال الشافعي لا يثبت الحرمة
الا خمس رضعات يشتمل اللبن بكل واحدة منها لما روى ابن الزبير رضي الله عنه
واللصتان والاملاجة والاملاجتان وبما روت عايشة رضي الله عنها انزلت
في القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس رضعات معلومات يحرمن
فكان كما نزل بعد رسول الله عليه السلام والنسخ بعد ذلك فثبت بالاول نفي هذيننا وبالكتاب
تقدير هذه على ان الاول دال عليهما لان للعشر دلالة في الخمسين كتوله الا كملة
بعشرة او بيومين فان التمييز يتبين باليومين فكذا هذا لان الحرمة للصتان والاملاجتان
فانتفت الحرمة عند الاربع رضعات بهذا الحديث ولخمس يحرمن اجماعا والثنتان قول بعض
واما نكم الاثنا لم رضعتهم ثبت الحرمة بفعل الارضاع مطلقا فاشترط العدد فيه بقول

بعد الاطلاق والارضاع وتخصيصا العموم الامهات هذا كله لا يجوز بخبر الواحد فاذكرنا
ومنها ان مباح الدم بسبب والاسباب لفوات التجاوز الى الحكم لا تفعل هذه عندنا والاوزاعي
ولكن لا يطهر الا بقطع من بضع طريق الخروج فيقتل قاطع طريق الحكم وقال الشافعي يقتل هذه
عندنا لا يسقط الحكم لا بعينه خاصا ولا فات التدارك وبالقياس على من انشأ القتل فيه
بالاتفاق فكذا اذا فات التجاء اليد وبالقياس على القطع فانه لو كان على قصاص في القطع وقطع
الحكم استوفي عندنا ولا يسقط الحكم بفوات النفس بعد التجاء ولكن نقول حكم قوله من وجه
كان امتناعا عاما لم يحكمه خصوص فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس قال قلت فرض
هذه من انشاء القتل في الحكم ومن وجب عليه القصاص في القطع فانه نقص منها فهذه انتفاء
فجاز تخصيصه بخبر الواحد قلت لا نسلم وانما يكون من قبيل التخصيص لان لو كان ذلك متناولا
النص وليس كذلك لما انه شرع هذه فلان النص يتناول الداخل في الحكم مع بقائه لا الباقي
بعد الان كان هذه بعض ما كان يقتضيه بنا والكلام عليه ولما مسئلة القطع فلان القطع
يجري مجرى الاموال خاصة وفي الامن يثبت للانفس لا للاموال الا ان الامن يثبت فيها
تبعا للنفس من لم يجاب قطع الطريق الكافر في الحكم فاذا وجب القطع بالسرقة لا يبقى استيفاء
الامن الذي ثبت تبعا قلت هذه تحمل التخصيص على انه لو سلم هذا الاستدلال لان الحكم ان لا يقتل
الكافر ولا الباغي بعد التوبة وهو الحكم في الفصل الاتي معناه صار آمنا هذه حالة فهذا لا يقتل
تقييدا بالاولين وقد استشكل بعض مشايخنا الاستدلال بهذه الآية بناء على ان الصبر
الباقي في قوله هو وهذا راجع الى الثلاثة لان الحكم ان يعود الى ما تقدم دون الكل وممكن
ان يقال ذكر الثلاثة لانها هي عمدة الامن قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
حيث ما صار راجعا الى الكل بقي الضمير راجعا الى الثلاثة فرض

لا تعارض بينهما عند الحنفي خلف ولا يخفى ان هذا الاستدلال انما يستقيم في الشهود دون
المعظم لان الابنة لا تتناوله ومنها ان للولي ان يجبر عبده الكبير على النكاح عندنا
لان قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم عام لم يلحقه خصوص
فلا يجوز تخصيصه بالقياس كما ذهب اليه الشافعي وعندهم لا يجبر تفاديا عن الخلاف
من غير اعراضه وقيد بالعبد لانه لا يجبر الامة جبرا تفاديا ومنها ان متروك التسمية عمدا
حرام لان النهي وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه للنفي عام
لم يلحقه خصوص فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله تعالى
سمى او لم يسم وبالقياس على متروك التسمية ناسيا كما قال به الشافعي رحمه الله تعالى لان
الناس في الاكل ناسين في الاعم الاغلب فكان الحرج لازما فيه فصار كالاكل
ناسيا لان الناس قد خص منها ما يجوز تخصيص العامد ايضا بالقياس عليه لانا
نعلم انا ما ليس بناب كالبيض وذكر الشرعة في هذه المسالة اقام الملة
مقام الذكر تحقيقا عليه كما في قوله تعالى والقياس ان اقام الاصل ناسيا مقام الاصل في
الصوم والعامد ليس في معناه اذ هو متقصر فلا يستقيم التحقيق ويجاب عنه بالعلم
النسيان في ظاهر وصاحب التحقيق بان التخصيص انما يجوز لقيام الحرج في حق العام ما امكن العمل به
وهنا ما بقي حكم النص الا بالنسبة العمد فلو الحق العمد بالنسيان لم يبق النص معمولا به
فكون القياس اولى بخبر الواحد مما قطعا وانه لا يجوز وفيه نظر لان الآية بعمومها
تتناول متروك التسمية عمدا وغيره مما فيه باسم الصنم والوثن والمذبوح به
والمختنقة والميتة فلا يلزم تعطيل النص من تخصيص العمد من النص البتة وغيره
كتخصيص الخاص من الكتاب والسنة عليه السلام عام مخصوص لان الخاص منه يتناول
الذبيحة والطعام حتى قال عطاء لا يجوز اكل شيء تابدون ذكر اسم الله تعالى عليه وقوله
تعالى مما لم يذكر اسم الله عليه فسق دليل على ان جعل الناسي ذاكرا حكما يستلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو الاولى
والانفصال عنه مشكل اللهم الا ان يلتزم ان الجمع بينهما في مقام النص جائز كما جاز الجمع
بين معنيي الشرك فيه ومنها ان من ملك ذا رحم محرم منه يعتق عليه
لانا قوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم عام يتناول الكل فوجب العمل بعمومه فلا يجوز
تخصيص الخاص منه بالقياس على بني الاعمام كما ذهب اليه الشافعي ومنها ان كل
اهاب دبغ فقد طهر عندنا خلافا للشافعي رحمه الله في جلد الخنزير والكلب والآدمي
قوله

اما الاهاب دبغ فقد طهر عام لان اهابا نكرة وصف لصقه عامة فيقع ولا تعارض بينه وبين
قوله عليه السلام لا تنتفعوا من الميتة باهاب اذ من شرطها المساواة في القوة وما روينا من
الحديث اقوى لانه مفسر وقبوله دون ما رويناه والعام المتفق وقبوله اولى من الخاص
المختلف في قبوله اما قبوله فلان الاهاب اسم لغير المدبوغ لغة فلا معارضة بينه وبين شرطها الجلد
المماثل فان قيل الحديث غير مشهور فكيف يجوز عموم العام به قلنا لانه متناول جلد الخنزير والآدمي
ولا يظهر ان الدباغ فلنا لانه حكمي فان جلد الخنزير لا يدبغ فلهذا لا يظهر لان شعره
غليظة نبتت من لحمه فلا ساوله الحديث اصلا وجلد الآدمي ان احتمل الدباغ ظهر
لكن لا يحل سكنى ودبغه اهانة له فلا يكون مخصوصا منه ايضا ومنها ان العام لا يخصص
برخص السفر في الصحيح كغيره عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان قوله عليه السلام يمسح المسافر ثلثة
ايام ولياليها عام لتعرفه باللام المفيد للاستغراق عند عدم العهد فلا يكون تخصيص
العام منه اما اذا خص منه شيء اعلم ان التخصيص عندنا هو قصر العام على بعض
ما تحته بدليل مستقل مقترن به واحترزنا بالمستقل عن الاستثناء والشرط والغاية
والصفة فانها وان كانت العام لا يسمى مخصوصا لان عمل التخصيص عندنا على سبيل
المعارضة من حيث الصيغة وان كان على سبيل البيان من حيث الحكم وليس عمل
هذه الاشياء كذلك وبقولنا مقترن عن النسخ والمستقل المخصص انما طلوع الشمس او غيره وهو
انا العقد هو خالف كل شيء لو يعلم ضرورة ان اسم النوع مخصوص منه وتخصيص الصبي
والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل واما الحس نحو اوتيت من كل شيء
الناصر الغير المستقل بين العام حجة كما كان قبل المخصوص موجبا للحكم قطعا عندنا
لان الظن انما يحصل باعتبار التعليل وهذه الاشياء لا تقبل التعليل وفي المستقل
لفظا كان غير الكلام من العقل والحس كذلك لان كل ما يوجب العقل او الحس تخصيصه
يخص وما لا فلا واما المخصوص بالكلام فيتبع الكلام فظهر بما ذكرنا ان مراد المصنف
لفظا خص منه شيء المخصوص بالكلام المستقل وان الطلوع ذلك فاعلم ان الاصوليين
اختلفوا في العام المخصوص فقال قوم انه سقط الاحتجاج به سواء كان المخصوص معلوما
او مجهولا وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الكرخي رحمه الله في مختصره وحكى بيان اصحاب المخصوص
في ظهر فيه ثابت بسبب تعليل المخصوص بعلة موجودة في بعض افراد الباقي لفظا كان

اما الامر

معلوما ولو كان مجهولا فيورث ذلك جهالة في الباقي بحث العام وقال بعضهم ان كان
المخصوص مجهولا فكالمال الكرخي لان دليل التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول
يبطل حكم صدر الكلام فكذا المخصوص المجهول ولو كان معلوما يبقى العام حجة فيما وراء
المخصوص قطعا كما كان لانه لما كان كالاستثناء فلا يقبل التعليل كالاستثناء والاستثناء
اذا كان معلوما يبقى صدر الكلام حجة في الباقي فكذا التخصيص وقال الكرخي انه يبقى
حجة موجبة للعلم كما كان سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا لان المخصص لما كان
مستقلا بنفسه اشبه الناسخ فاذا كان معلوما ما يبقى للعام فيما وراءه موجبا قطعا
كالناسخ ولو كان مجهولا يسقط دليل الخصوص حتى فانه لم يبق اصلا كالناسخ لفا
كان مجهولا فانه يسقط بنفسه ولا يؤثر في الحكم السابق عليه وعندنا يبقى حجة سواء
كان مجهولا او معلوما لكن لما يوجب البيان لان دليل التخصيص يشبه الناسخ بصيغته
من حيث ان كل واحد منهما كلام مستقل بنفسه ويشبه الاستثناء بحكمه من حيث انه
يبين ان المراد من العام ما وراء المخصوص واذا كان كذلك فلم يرجح احدهما على الآخر
لان في كل واحد منهما عينا الفاد الشبه الآخر والاصل ان فيما له شبهان بالشيئين ان
يعتبر بهما كاللقيط لما اخذ حكما من الخادم وحكما من الباطن اعتبرناه في حكم البلوغ
على ان اعتبار احدهما عينا يفضي الى الترجيح من غير مرجح فقلنا انه اجمل ودليل الخصوص
فاعتبار جانب الحكم وهو شبه الناسخ يوجب اعماله كما كان فيما لان الناسخ اذا كان مجهولا يسقط
بنفسه ويبقى الحكم العام كما كان للمجهول لا يصلح ناسخا فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط
بالشك والله اعلم فاعتبار الصيغة وان اوجب سقوطه لكن اعتبار الحكم يوجب كونه حجة فيما
وراء المخصوص لامتناع التعليل نظرا الى هذا الاعتبار لان الاستثناء لا يقبل التعليل
لكونه تكلما بالباقي بعد الثنيا فصار قدر المستثنى كانه لم يتكلم به فكان عدما والعدم لا يعلل
واذا لم يصح تعليله يبقى العام حجة فمن حيث صحة تعليله لا يبقى حجة ومن حيث عدم صحة يبقى
وقد كان يتبين فلم يخرج عن كونه حجة بالشك ولم يبق قطعيا بالشك وللقابل ان يقول
لما كان المذهب عندكم ان المخصص اذا صح تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم
في صحة تعليله ويمكن ان يجاب عنه بان هذا التعبير بالنظر الى اعتبار الشبهين الذاما لتلازم
في انفاذ احدهما من غير ملاحظة الى ان المذهب صحة التعليل عندنا وهذا القدر يكفي في الالزام

ولو لوحظ

ولو لوحظ ذلك فلانا في ثبوت المطلوب ايضا لان احتمال التعليل لا يخرجه من ان
يكون حجة اصلا لان ما اقتضى العلة تخصيصه يحقق وما لا فلا يخص فبين بحث العام
فلا يبطل العام بالتعليل بالكلية قال قبل قبل فلي هذا ينبغي ان يبقى العام موجبا للعلم
قطعا فما بقي تحته لما كان المخصص معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل فلنا فرق بينهما
فان حكم موجب العقل لا كلية فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل فانه كلية لاحتمال
ان يكون العلة غير الوصف الذي جعلناه علة فان ذلك كلية باعتبار المجتهدين قوله
فلما اشتبه ان ما وقعت الشبهة في العام المخصوص في اصله حيث اشتبه انه مثل يتناول
القدر الباقي ام لا صار نظير القياس لان الشبهة في القياس في اصله ايضا حيث يحتمل ان
لا يكون الوصف الذي جعله المجتهد مناط الحكم مناطا فجاز ان يعارضه القياس ويخصصه
كالخبر الواحد حيث لم يجز ان يعارضه القياس لكونه اقوى فالامن القياس لا يتبين
ما يصلح واما الاحتمال في طريقه لتوهم غلط من الراوي او كذبه ولهذا لم نر كنا القياس
يخص العمومات فنظير الاستثناء من الكرخي واعلم ان ههنا مسائل من الفروع يتناسب
ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص فنظير الاستثناء وهذا نبا سبب منكب
الكرخي ما لو جمع بين حر وعبد او حل وميتة او خل وخمر في صفقة واحدة ليفسد البيع
في القن واختلفوا في الحل والحل لانه لم يدخل في الاكباب اصلا فكون باقيا على ما هو
محل لبيع فحضة ابتداء وذلك بالحال للجهالة ومن الثلثة وان كانت الاستثناء فيبقى حجة
لكنه يناسب الاستثناء من حيث ان الحر والحل لم يدخل تحت الحكم معنى ان صدر الكلام
تناوله فصار كانه مستثنى كما اذا باع عبد بن الا هذا بحصته من الثمن فانه يبطل البيع
كذا هنا فان قيل ينبغي ان يصح العقد هنا عند ابي حنيفة بان يكون كل الثمن مقابلا
بالقن كما قال في جمع بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح من المحارم ان النكاح يجوز
فيمن يصح ويكون كل المسمى مهرا له قلنا فرق بينهما فان العوض ينقسم على البدلين
المعوض فلا خلل ما جعل بيعا عن ان يكون مقابلا بشيء من الثمن وستحقا فلو قلنا
بوجوب كل الثمن بمقابلة القن لما كان العوض منقسما على المعوض وتقرر المشتري حيث
لم يرض به لتزام هذا القدر من الثمن الا بمقابلة مجموع المعوض بخلاف باب النكاح فانه
لا يوزع فيه لعدم تخيير المحل وانما يقابل باعتبار المراجعة فاذا لم يصح نكاح احدهما لم يوجد

المزاحمة فلا ينفسخ وصار كما لو اشترى لزيد وعمرو بثلثي ماله فاذا عمر وميت يكون الثلثان كلها لزيد وكذا لو اوصى لزيد وبدار قوله بخلاف ما لو جرى الخ اذا جمع البيع بين عبده وعبد غيره او بين عبده ومدبره او مكاتبه او باع عبدين له فهلك احدهما قبل قبض المشتري او استحق احدهما فانه يجوز في الباقي وان كان يصير بيعا بالحصة لان ذلك في حالة البقاء والانفراد فلا تحت العقد ثم خرج احدهما صيانة لحقها او تحقيقا لتعذر التسليم بهلاك او انه غير مفسد لان الجهالة الطارئة لا تفسد فصار ملك البيع نظير النسخ لانه تبديل بعد الثبوت كما ان المضموم في عقد المنة خارج بعد الدخول وهذا بناسب مذهب الشريف الثالث قوله والبيع بشرط الخيار نظير المخصوص ان من باع عبدين على انه بالخيار في احدهما صح وهذا بناسب المخصوص من حيث ان التخصيص يشابه النسخ بصيغة وبالاستثناء وكلها كما هو مختار علمائنا خروج العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب نظرا الى الصيغة لا الحكم ومن حيث انه داخل في الايجاب يتعذر رده بخيار الشرط تبديلا فكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رفعا بخيار الشرط بيانا انه لم يدخل فكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء وعلى السبك على له بقاء احدهما ان يكون مخير الخيار وثمنه معلوما بخلاف ما لو اشترى هذا بالف فذلك بالفين هذا بالف فذلك بالف واتفق على انه بالخيار في ذلك والثاني ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع ان لا يكون شيء منهما معلوما فلو راعينا كونه داخلا في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع غايته ما في الباب انه يصير بيعا بالحصة لكنه في حالة البقاء لا في الابتداء فلا ينعقد البيع فلو راعينا كونه غير داخل ينعقد البيع في الصور الاربعة اما لو كان كل واحد من ثمن الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلجهالة العوض والجهالة للمبيع والثمن او كليهما فاذا علم ان جهة النسخ توجب الصحة في الجميع وجهة الاستثناء توجب الفساد في الجميع فراعينا الشبهين وقلنا لما كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح البيع به كالاستثناء واذا كان كل واحد منهما معلوما بصح لشبه النسخ ولم يعتبر منا شبه الاستثناء حتى ينعقد بالشرط الفاسد وعلى هذا ليس ببيع بصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما لو قال بعتك هذا العبد

او الذكية والميتة صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث ينعقد البيع فلذا افترقا قلت وفيه بحث قوله ثم انا تواترنا الاجماع شروح الدرة المنقول على القائلين بان العام بعد التخصيص لا يبقى حجة حال انا تواترنا الاجماع شروح الدرة المنقول على القائلين بالعموم المخصوص من السلف ومن غير تكبير وفي ذلك انه حجة بعد التخصيص بيان ذلك ان علماءنا رحمهم الله حرم الخمر بين الاخبار وطبا بملك البحر وقال احدهما انه وعى قوله تعالى وما ملكتما يانكم وحرمها به وعى قوله وان تجمعوا بين الاختين فرفعنا المعارضة فرجح المحرم احتياطا وواقفنا رضي الله عنه في هذا الاستدلال الا انه رجح للوجوب للحل لان الاصل الحل فاستدل بالعموم الآتي مع خصوصها فانه قد فرض من الاولى الامة المجوسية والاخت من الرضاع واخت المملوكة ومن الثاني الجمع بينهما للحد مة بحضرة من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر عليها احد فدخل محل الاجماع وايضا اجتمعت الامة على التمسك بحديث الاشياء الستة وهو قوله عليه السلام المنطقة بالحلقة الحديث في جواز البيع في هذه الاشياء عند الشافعي بخلاف المتقدمة بغير المتقدمة فانه لا يجوز ذلك وان تساويا اتفاقا والفرق بين الاجازة ان الاول سكوتي وهذا نطقي واستدل ابو يوسف بهذا الحديث حين دخل بغداد فوجد اهلها يبيعون الرطب بالتمر شيئا مثلا فقال الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا او لا فان كان تمرا جاز العقد بقوله بقول الحديث وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل وان لم يكن تمرا جاز بما فوقه وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم مع ثبوت الخصوص الذي ذكرنا فدل ان العام الذي فرض منه شيء لا يسقط الاحتجاج به قوله فلهذا قلنا ان العام بعد الخصوص يبقى حجة قلنا الحرة العاقلة البالغة اذا زوجت نفسها من كفو يصح العقد النكاح بعبارتها عندنا خلافا للشافعي لقوله النص وهو قوله عليه السلام لا تنكح الايم حتى تستأمر ان ينكحن نهي عن منعهن عن النكاح واضاف النكاح اليهن وذلك دليل تصور النكاح منها غايته الا ان يكون الاولياء ثلاثة يكون الامة والصغيرة مخصوصتين منه وذلك لا ينافي الاستدلال فيما وراءه ذلك لما قلنا ولان الاب لا يملك اجبار البكر البالغة على النكاح خلافا للشافعي لان قوله عليه السلام لا تنكح الايم ينتفي ان لا يجوز الاجبار وهو عام فيتناول البالغة نصا غايته ما في الباب الامر انه قد خص منه الامة والصغيرة وذلك لا يسقط الاحتجاج به ثم العام اقسام الى فسمان عام صيغته وضع وهو ان يكون في اللفظ ما ينبئ عن الجمعية وقيل الجمع المنكر ليس بعام واختار المص انه عام

ولهذا لم يشترط الاستغراق في تعريفه ولنا على ان يقول النكرة بعموم الجمع المنكر متمثل لان العام عندكم قطعي الدلالة فيما تناوله فاذا لم يوجد التخصيص والجمع المنكر يحتمل اقل واحد من الجموع من الثلثة الى غير النهاية على سبيل البدل ولا يكون له دلالة على التعيين فلا يتناول شيئا منها على التعيين فلا يحصل الالتزام بالحكم فيما تناوله فضلا من النظر وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء والجمع المنكر لا يحتمل ذلك لانه ليس بشامل للجميع قطعا فيخرج عنه بعضه بالتخصيص والاستثناء والالزم ملزوم انتفاء اللازم ويمكن الجواب عنه اما عن الاول فبان يقال لانم انه لا يتناول شيئا منها على التعيين بل هو محمول على الجميع قطعا عند عدم المانع من حمل العموم وعلى الثلثة عند وجوده للتيقن سلمنا ولكن لم لا يكون النقل بكونه قطعي الدلالة في العام المتفق في عمومه وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبا قطعيا الموجب العام الثابت بطريق الاحاد واما عن الثاني فلانا نمنع احتمال التخصيص على مذهب القائل بعمومه وقد صرح الامام في الاسلام بان الجمع المنكر يحمل التخصيص الى الثلثة وكذا صرح الامام صاحب التخمير في بعض الاصول في الصفة انه يجوز الاستثناء من الجمع المنكر والنفي اذا هو ما يكون عاما مع ان الاصل يدل على الافراد لا صيغة حيث لم يوجد في اللفظ ما ينبئ عن الجمعية والتعدد ولكن وما الا ان الفرق بينهما ان من عام فيما يعقل ويحمل العموم فيما لا يعقل مجازا قال الله تعالى خالق كل شيء لا يخلق جاء في التفسير ان المراد به ما يخلق الاصنام وما بالعكس من ذلك قال الله تعالى وما بنينا ما قال الحسن وجماعة ومن بناها وهو الصواب تم وكذا وما طحيها وما سواها قوله قال الائمة ومنهم من يشعرون البكاء نسكي لجمع آمن للعموم بدليل ضبر الجمع ولهذا قال علماؤنا ان من نذر فقال لعبيدي من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاوا جميعا عتقوا وكذلك من قال لنسائه من شاءت من نسائي الطلاق فهي طالق فشئن جميعا طلقن جميعا لان كلمة من تقتضي العموم وكذلك من قال لغيره من دخل منزلي فاعطه من مالي درهما كان له ان يعطي كل من دخل درهما لا قتضاء ومن قال لجاريته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لا تعتق لان كلمة ما عامة فكان الشرط كون كل ما في البطن غلاما ولم يوجد قوله وكذا الكل اسم لكل لفظ وضع لتعدد معناه لا واحد له من لفظه عام معنى لا صيغة كالانس والجن والقوم والرهط والكل لا ان كل واحد من كلمة الكل والجميع ومن تفاوت الاخر في اللغة والحكم اما كلمة كل فظرفا قال اذا دخلت على النكرة او جمع عموم افرادها على سبيل الشمول

دون الكل فمن قال لغيره كل امرأة اتزوجها فهي طالق تطلق كل امرأة يتزوجها على العموم ولو تزوج امرأتين لم تطلق الا المرأة الثانية ويجعل كل فيه كأن ليس معه غيره وهذا معنى كل الافراد اما من قال لو قال كل امرأة ادخل هذه الدار فهي طالق ولم يزد عليه فدخلت واحدة طلقت ولا ينظر لو خرج الطلاق عليها دخول الباقيات لان كلمة كل لما اوجبت عموم الافراد صار كانه قال كل واحد ان دخلت هذه الدار فانت طالق واذا دخلت على المعرفة اوجبت عموم اجزائه وهذا معنى كل المجموعي والفرق بين المعنيين ظاهر ولهذا فرقوا بين قولهم كل رمان ما كول وكل الرمان ما كول بصدق الاول وكذب الثاني لبقاء القشر غير ما كول وقال محمد في الجامع لو قال انت طالق كل تطليقة في الثلث ولو قال كل التطليقة تقع واحدة وبهذا الفرق ان قول القائل كل في كل شيء الانفراد فيحمل على ما لا قوا اضيف الى النكرة واما كلمة الجميع فانه متعرض بصفة الاجتماع واما كلمة مع فانها موضوعة لذات من يفعل من غير تعرض لصفة الاجتماع والانفراد لكن من اضافته ومعانيها صار احتمالية من لو قال كل من دخل هذا الحوض اولا فله من النقل كذا فدخل عشرة وجب لكل واحد منهم النقل تاما لانه يوجب الاحاطة على سبيل الانفراد فاعتبر كل واحد من الداخلين بانفراده كان ليس معه غيره والاول اسم للفرد لم يسبق عليه غيره وكل واحد منهم كذلك بخلاف ما لو قال جميع من دخل هذا الحوض اولا فله من النقل كذا فدخل عشرة حيث يجب نقل واحد بينهم جميعا بالشركة ويصير النقل واجبا للاول جاء ثم دخل ولو قال من دخل هذا الحوض اولا فله من النقل كذا فدخل عشرة معا بطل النقل لعدم الاولية لان الاول اسم للفرد السابق فان قيل ينبغي ان لا يشتركوا في كلمة الجميع لانه محكم في الاجتماع قلنا نعم هو محكم في الاجتماع وكلمة الاول في الفردية فلو حمل الجميع على الفردية يصير وجوده كعدمه ولو حمل الاول على السابق مطلقا من غير اعتبار الفردية لم يلزم من ذلك النافي لدلالة على السبق الذي لا يستفاد من هذا الكلام عند عدمه نظائر كلمة مع فانه يحمل الحضور على سبيل الحقيقة ولهذا لو قبل من في الدار استقام الجواب بالواحد فيقول زيد فكذا استقام الجواب بالواحد فيقول بالجماعة وكلمة الاول محكم في الفردية فيحمل المحتمل على المحكم هذا اذا دخل العشرة معا فلو دخلت فرادى كان النقل في الفصول الثلثة اما في كلمة كل ومن فظاهر لوجود الاولية في الداخل اولا واثنانا وثالثا في الباقي واما في الجميع فالقياس ان لا يكون

الفرد

الصابونه لاسماء صفة الاجتماع وان وجد البعض الا انهم جعلوه مستحقا للنقل لانه يصدق
انه جمع من دخل اولا الا يرى ان من قال لامته ان كان جميع ما في بطنك غلاما فانت حر
فولدت غلاما واحدا انها تعتق كما لو قال اذا ما في بطنك غلاما مد انخبق هذا
للوضع وقال الاسلام ما يستحق الفرد الاول في فصل الجميع الكل لانه لم يصير مستعارا
بمعنى الكل ومعنى انه ان انتفى الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان انتفى
فرادى يحمل على المجاز وفيه نظر لان في حالة التقسم لابد ان يراد احدهما معينا واراد
كل منهما بناء على الآخر قال صاحب التنقيح معنى قوله انه مستعار لقلة ان الكل
الافرادي لا يدل على احد هما استغراق كل اول النقل سواء كان واحدا او
جماعة والا فاذا كان الاول جمعا يستغرق كل واحد منهم تعلقا تاما فهنا يراد الاول
الاول فلنا بعد تسليم ان الكل الافرادي يدل على معنى خاص كلا نسلم ان
الجميع مستعار في الصورتين لانه في الصورة الاخيرة فقط وفيه تعسف لا يخفى قوله
وكلما اعلم ان كلا ومهما وايما من الفاظ العموم الا ان بينها فرقا من حيث اللفظ
فكلما يدخل بدخول على الافعال ويقتضي عمومها قال اسه وكلما تقتضي جلود علم
بدلالة جلوا عنا وكذا قال محمد رح في الجامع لو قال كلما تزوجت امرأة فهي
طالق فتزوج مرارا تطلق في كل مرة لانها تقتضي عموم التزوج وتيما تدخل
الافعال وتقتضي تعميم زمانها وكذا قال علماؤنا رحمه اسه قال لامرأته متيما
لم اطلقك فانت طالق انه بتلة الطلاق فسكت لوجود وقت لم يطلقها فيه بعد
قوله وكذلك اينما يدخل الافعال لكن يقتضي عموم مكانها قال اسه اينما تقعوا او تجلوا
وقيل تقتيله قوله ثم اللام اعلم ان الالف واللام لفا دخلا في اسم فقط
كان اوجما وكان ثم معهود يصرف اليه اجماعا وان لم يكن ثم عهد فيحمل على الاستغراق
عند بعض الناس وعلى الجنس عند المحققين وهو الصحيح للاصل الا ان المقام
لما كان خطابيا فعلى الجنس ولما كان اسند الايما ولم يمكن حمله على الاستغراق
حمل على الجنس حتى يبطل الجميع ويصير مجازا عن الجنس فلو لم نصرفه الى الجنس
ويقيناه على الجميع يلزم الغاؤه من كل وجه لانه لا يمكن حمله على بعض
افراده لعدم الاولوية لفرد التقدير انه لا عهد فتعين ان يكون الجنس وهو لا يمكن

كلما متيما آيما

الالف واللام

على ه

القول

القول بتوزيع الجنس مع بقاء الجميع لان الجمع وضع لافراده الماهية لا للماهية من حيث
هي فحمل على الجنس بطريق المجاز وهذا معنى قول مشايخنا رح ان الالف واللام لما دخلا
على الجمع يبطل معنى الجمعية ويقع على الواحد والكل بطريق الحسنة كما في قوله تعالى الصافات
للنذراء ومسايل ايمان الجامع وكان ينبغي عليه ان الحمل على الجنس وان لم يخرج اللام عن الالفا
فقد لقن الى الفاء حتى يتبعه الجمع في قوله ولو صرف الى الجنس اشار الى الجواب عن هذا وتقرير
انا لا نم ذلك بل لو حملنا على الجنس يكون فيه رعاية الامرين اما التوزيع فلانه توزيع الجنس
واما الجمعية فلان الجنس وان كان فردا من حيث فان فيه معنى الجمعية لان كل جنس يتضمن
معنى الجمع وكان العدد بهما اولى من اهدار احدهما كيف وقد قال اسه ولا يحل لكم النساء من بعد
وذا لا يختص بالجمع اجماعا فان قيل العام اللام لا زم على هذا التقدير ايضا لان الجنس كان
معرفا بالاسم فلم يفد اللام شيئا زايدا قلنا لا نم ذلك بل اللام تفيد الاشارة الى الملكة
الحقيقة المعلومة المتقدمة في الاذهان قال صاحب الكشاف اللام في قوله تعالى الحمد لسه لتعريف
الجنس ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد من ان الحمد ما هو من جنس افراد الافعال هذا غاية
تقرير هذا المبحث وفيه نظر من وجوه اما اولا فلانه عد الحمل على الجنس من قبيل العام
على ما هو اول الكتاب من التخاص مما يتبادر فعان واما ثانيا فلانه مخالف قولهم ان العام يوجب
الحكم قطعا لان في الجنس تعيين الافراد مع احتمال الاعم على ما قرر ولهذا قال ابو الطلاق
يقع الواحد الا اذا نوى الثلث واما ثالثا فلانه يلزم ان يكون قول القايل كلام بيان
لاحد المحتملين وقد اجتمع الابهة انه تاكيد واما رابعا فلانه يلزم ان لا يصح الاستثناء
من النساء والرجال والا لزم متناقضا جماعا قوله فقد تناقض وهو في التقرير على الاصل للقاعد
سال ولكنا نقول ان الوضوء يجب لكل صلوة سواء كانت من فروض الاعيان كالصلوات
الخمس او من فروض الكفاية كصلوة الجنازة او من الواجبات كصلوة العيد او من النوافل
كالسنن والتطوعات لان اللام في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة للجنس لا لتعدد العهد لفا
الصلوة بدون الوضوء ما كانت مشروعة اصلا اي في شريعتنا ليكون ذلك معهودا فيتناول
كل واحد منها لوجود معنى الجنس فيه ولقايل ان يمنع لم لا يجوز ان يكون الصلوة مشروعة
بدون الوضوء يستلزم انتفاء العهد لم لا يجوز ان يكون اتيان الصلوة بالاتيان الدائم
عليه سابقا على هذا الايه فلا يكون متناولة غير فروض الاعيان سلمنا ذلك لكن لم لا يتناولها

الظاهر ان هذا من سوء التعبير من
ومن شرح الصلوة ذات الركوع
وصلوة الجنازة ونحوها فتدبر
فانه دقيق جدا والله يهدي من يشاء

على ما قطع الصلوة الا

صلح الجنايات فرع قال محمد اعلم ان الجهالة اليسيرة تتحمل في الوكالة استحسانا دون الثمن
لان الثوب يتناول الملبوس من الاطلس الى الكتان اما الفراء فقال وكلتك ببيع
الثوب يصح الوكالة بدون بيان جنسه لان اللام فيه للجنس فيتناول الادنى فكانه قال
وكلتك ببيع اثواب الا ثوب شئت ولو صرح بذلك لكان الوكالة صحيحة فكذا هذا وهذا
عرف ان النكرة او المعرفة اذا اعيدت معرفة كان الثاني غير الاول لكون اللام للعهد
ولو اعيدت منكرا كان الثاني غير الاول لان النكرة تتناول واحدا غير عين ولو اضيفت
الثاني تتناول الاول والتعيين فلا يقع نكرة والى هذا اشار ابن عباس وابن مسعود
رضوان في قوله ان الصلاة مع العسر يسرا حيث قالا ان يغلب عسر يسرين لما كرر
اليسر منكرا والعسر معرفا اراد باحد اليسرين وابن مسعود رضوان في قوله ان معي
في الدنيا والآخرة العتبي وعن القتبي قال كنت يوما مغموما بالباديه فالقيت في روعي
قول من قال اذا رأى اللوث لمن اصبح مغموما له ارقم فسمعت بالليل هاتفا من السماء
يقول الا ايها المرء الذي الهم به ترح وقد اشتدت بنا لم تنزل فرج فكنت
اذا اشتدت بكم العسرى فكروا في الم نشرح فعسر بين يسرين لقد فاز قارئه تفرح
قال فحقق الابيات وفرح اسعني وقال الامام فخر الاسلام في جعل الآية من هذا
القبيل نظر عندنا ووجهه ان هذا اللفظ لا يحتمل هذا المعنى كما لا يحتمل قول القائل
ان صوالفارس زعما ان صوالفارس زعما ان يكون معه رمحان بل هذا من باب
التاكيد قال قلت فاذا حمل على التاكيد فما وجه قول ابن عباس وابن مسعود
رضوان فلنا انما قصدا باليسرين ما في قوله يسرا من معنى التفخيم فانا لا يسلم ان
وذكر يسران في الحسنة فلنا فظهر من هذا ان الحمل على الغيرية والعينية في المعرف
والنكر عند عدم النية لا مطلقا ولهذا ان الكتاب الثاني في قوله تعالى وانزلنا اليكم
الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب غير الاول وان اعيد معرفا واللكم
الثاني في قوله تعالى اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء غير الاول وان اعيد معرفا
واعلم ان هذا الاصل لا يختص بالتوسيع اللايق بل يجري في غيره ايضا قال محمد رضي
في الجامع الصغير رجل قال سدس مال لفلان ثم قال في ذلك المجلس او في مجلس آخر
مال لفلان يعني به الاول فليس له الا سدس واحد لان السدس اعيد معرفا فكان

فكر في الشرح

التعريف للمعرفة اذا اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول وعلى هذا قال ابو حنيفة اذا اقر رجل بمائة
درهم في مجلس واشهد شاهدين عدلين ثم اشهد شاهدين آخرين في مجلس آخر على اقراره عامة
او اكثر او اقل انه يجب المال الا ان جميعا لقالوا في الطالب والكل لان الكل اذا اعيدت نكرة كانت
الثانية غير الاول وقوله تعالى اشهدوا ذوي عدل منكم للرجعة الاشهاد والمغير شرط حتى لو اشهد في كل مرة
شاهدا واحدا كان المال واحدا اتفاقا والمشهد المجلس وقيده به لانه ان اخذ المجلس لا يتحد مال
واحد اتفاقا فلا حاجة الى الفرق بين الشهود والمشهد حيث لا يجب الا مال واحد استحسانا للدلالة
العهد وحلفا فيما لو كتب صكا فيه اقراره بمائة واشهد شاهدين في مجلس ثم اشهد شاهدين
آخرين في مجلس آخر حيث يكون المال واحدا لانه حين اضافي الاقرار الى ما في الصك صار الثاني
معرفا فيكون غير الاول وفيما لا يجد الثاني على الاول وان اختلف المجلس ويجب مال واحد وان
تفاوتا يجب الاكثر لان هذا الاصل غير ثابت عندهما بل للدلالة العارفة على العهد قال الشافعي
يكرر الاقرار بمال واحد بدون حرف العطف للاستيناف والمال لا يجب مع النكرة فلا تحمل الاعادة
على وجه العارفة لم يتعدد والمال هذا اذا لم يبين السبب فان بين سببا متحدا مثل ان قال
ثمن هذا العبد بزنه مال ولهذا وان اختلف المجلس اجماعا وان بين سببا مختلفا بان قال
ثمن هذا العبد بزنه مال ثمن هذا العبد وثمانية بزنه المالان اجماعا كما لو قال
النفي نعم اعلم ان النكرة لفظا وقعت في حيز النفي تفيد العموم سواء دخل النفي على الفعل او
على النكرة نحو ما رايت رجلا او على الاسم المكرر نحو لا رجل في الدار لكن عموما ثبت ضرورة
صحة النفي لان الكل تفيد ذلك وضعا وبيان الضرورة لما كانت حصة النفي شاملة
وجميع افراد الجنس لزم العمل بانتفاء جميع افراده ولذلك الجنس حتى ينتفي ولذلك الفرد والشائع
بخلاف البعض عند الجملة عند انتفاء ذلك الفرد لا لكون الفرد شائعا في جملته بل في البعض المنتفي من
الجملة تلخيصه سواء كرر فقيل لكل رايت رجلا مثله وانت تريد به تقول ما رايت رجلا
وسواء يكون منكرا يكذبها وقعا الكلام لغوا وعبثا فلو لم يكن كلامكم هذا مفيدا للعموم لما كان
منافضا له لان السلب الكلي لا يناقض الايجاب الجزئي او مصدا فوذلك قوله تعالى ما انزل
الكتاب الذي جاء به موسى الى هذه الآية انما نزلت نقضا لقولهم ما انزل الله على بشر من شيء
فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم النقض عليهم بالايجاب الجزئي فان قيل
نقل عن سيبويه ان الاضراب عنه باثبات التثنية والجمع جائز مثل ان يقول ما رايت رجلا بل رجلين

من الكتاب

دورجالا ولوكان موجبا لعموم السلب لما صح ذلك قلنا لا نم صحة ذلك عند الابهة ولئن سلمنا
ذلك لكن انما جعل ذلك لانه قد فهم بقرينة الاضراب ان المراد به نفي صفة الوحدة لا نفي
نفس الحقيقة كانه قيل ما رايت رجلا واحدا **قوله** فقلنا انه ان النقد بوعلى الاصل
السابق قال علماؤنا لا يجوز التوضي بماء الزعفران خلافا للشافعي لان الماء المذكور في اية التيمم
وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا نكرة وكان شرط صحة التيمم انعدام جميعها ما يكفي للوضوء
مما ينطلق عليه اسم الماء عند الاطلاق وانما يبقى الى الافهام عند مطلق قولنا الماء ولا يلزم
ماء الشجر والثمر حيث لا يمنع وجوده صحة التيمم وان جاز اطلاق الاسم عليهما لانهما ليسا
مطلقين لانه لا ينصرف الافهام اليهما عند الاطلاق وانما اضافتهما اليهما للتقييد لا انها للتعريف
كما اضافة الى البئر والبحر والنهر **قوله** يدل عليه ان على ان المطلق عند الاطلاق يتناول الكامل
في الماهية حتى ذكر العاصم ان من حلف لا يصلي او لا ياكل لحما فانه يحنث بصلوة الظهر واكل
لحم الشاة لكمالهما في الصلوتية واللحمية ولا يحنث بصلوة الجنازة واكل لحم السمك لقصور بهما
في ذلك هذا اهو المبنيه على ان الصلوة فيشكل **قوله** وكذلك لو وصفت بصفة عامة للمراد
بعموم الوصف صحة اتصاف كل واحد من افراد نوع الموصوف بتلك الصفة كالكوفية مثلا
فانه يجوز ان يتصف بهذه النسبة كل واحد من رجال الكوفة فاذا وصفت النكرة بمثل هذا
الوصف يتعم ضرورة عموم الوصف وان كانت في نفسها خاصة كما يتعم لو وقعت في موضع
النفي فلو حلف لا يكلم احدا الا رجلا كوفيا او لا يتزوج الا امراة كوفية كان له ان يتكلم
كل رجال الكوفة ويتزوج كل نسائها وان كان نكرة في الاثبات لعموم الصفة بخلاف ما
اذا لم يذكر الصفة فانه يحنث لو تكلم او تزوج اكثر من واحد فان قيل النكرة الموصوفة
متعينة والمقيد من اقسام الخاص قلنا خاص من وجه عام من وجه خاص بالنسبة الى المطلق
الذي لا يكون معه ذلك التقييد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك واعلم ان القول بالعموم
عند الصفة فيما بالصفة العامة غير مطرد حيث ذكر انما هو في موضع الاباحة كالاستثناء
من النفي مثلا او في موضع التخويف كمسئلة الا لما تقدم واما في موضع الجزاء كقوله تعالى
فتحرير رقبة مؤمنة والخبر كقولك جاءني رجل كوفي فلا ولو قال ايّ عبيدي لا ضربكم
فهو حر فضربهم جميعا عتقوا الا ان كلمة اي نكرة يتناول فردا من الجملة التي تضاف
اليها لما كان المضاف اليه معرفة اما لو كان نكرة فيتناول جميع ما يضاف اليه كما عرف ذلك

في علم النحو

في علم النحو ومما يدل على ان ايا للخصوص قوله تعالى اخبارا عن سليمان عليه السلام ايكم ياتيني بعرشها
فان المراد ان فرد منكم ولهذا قال ياتيني دون ان يقول ياتوني وكذا قول محمد حيث
قال ضربك دون ضربكم ولا تثبت انها نكرة فاذا وصفت بصفة عامة وهي الضرب فعمت بعمومها
فيتبع الحكم في افراد العبيد فان قيل كيف قال ان ايا نكرة وقد اضيف الى المعرفة قلنا
هو شبيه بمثل وغير في التوغل في التنكير فلا يتعرف بالاضافة سلمنا ذلك لكنه نكرة معنى وان كان
معرفة لفظا لانه ينبئ عن الجهالة فهو بعد الاضافة لتناوله كل واحد من احادها اضيف اليه على البدل
ولهذا صح الاستفهام عنه بعد الاضافة وفي كراية التنكير عند الفقهاء دو كلا وقوله اي عبيدي
ضربته فهو حر لان ايا لم يوصف بالضرب لانه اسند الى المخاطب فيكون صفته له للفاعل به
فبقي ان على الخصوص كما كان لعدم ما يوجب تعميمه فان ضربهم على الترتيب عتق الاول لانه
لا مزاحم له وان ضربهم جميعا عتق واحد منهم والخيار فيه الى المولى لا الى الضارب لان نزول العتق
من جهته فكان التعيين اليه لا يقال ان وان كان خاصا الا انه نكرة في موضع الشرط بدليل دخول
الفاء على جزئه والنكرة في موضع الشرط تعم لانا نقول النكرة انما لو وقعت في حيز الشرط
تعم كالواقع في حيز النفي لكن لا يلزم منه ان تعم اذا كانت في بعض الشرط وههنا كذلك
قال صاحب التنقيح هذا الفرق مشكل لان في الاول وصفا بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية
قلت هذا الاشكال انما يرد ان لو كان التوصيف به مقصودا عند ابتناء الحكم للفاعل صفة
لشيء عرفا وهو ممنوع والنكرة انما تعم بعموم الصفة القصدية لا الضمنية **قوله**
ولذا لو قال يعني كما ان ايا تفيد العموم في قوله اي عبيدي ضربك كذلك يفيد العموم في قوله
قال لعبيده ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر فان حملها واحد بعد واحد عتقوا جميعا
بكل حال وان حملوا جميعا فان كان لا يطيق حملها واحد عتقوا لان النكرة قد وصفت
بصفة عامة وهو الحمل فتعم وان كانت الخشبة صغيرة بحيث يحملها واحد لم يعتقوا
لانه على هذا التقدير لا يعد كل واحد منهم حاملا عرفا لان المقصود لما كان كيف
يطيق حملها واحد لطاقة زجلادتهم وقوتهم ففي ذلك يحصل بحمل كل واحد لا بحمل الكل ولو كانت
بحيث لا يطيق حملها واحد كان الغرض صيرورة الخشبة محمولة الى موضعها حينئذ وذلك يحصل
بالحمل على سبيل الاجتماع كما يحصل على سبيل الانفراد فيتعلق العتق بمطلق الحمل **قوله** والنكرة
في موضع الاثبات تخص اعلم ان النكرة المفرد في موضع الاثبات تخص عندنا لكنها مطلقة

وهي المتعرضة للذات دون الصفات لا بالنوع ولا بالاثنان فيتناول واحدا غير معين وقال
الشافعي انها تفيد العموم حتى قال في قوله تعالى فتحرير رقبة وكفاية الظهار انها عامة فحصت منه الزمن
والسلامة والغنى اجماعا ولا تخصيص بدون التعميم فيخص الفاقد منها بالقياس على الكفارة
القتل والجامع ان كل واحد منها تحرير رقبة تكفير وقلنا منا مطلقة لا عامة لانها اسم فيه
فيتناول واحدا على احتمال وصف دون وصف ولهذا لا يجب الا تحرير رقبة واحدة ولو كانت
عامة لتأخر عن العهدة بر قبة فلا يكون محتملا للتخصيص لانه يتضمن صانعة التعميم غاية الامر
انه يحتمل التقييد فذلك يمنع العلم بوجوب الاطلاق وكان نسخا لكل ونسخ النص بالقياس لا يجوز
فان قلت لو لم يكن عاما فاجاز تخصيص الزمنة منها فلت عدم جواز الزمنة لا باعتبار
التخصيص بل لان الرقبة اسم للبنية فعند الاطلاق يتناول ما هو موجود من كل وجه وفاقد
جنس المنفعة كالميت في الزمنة مثلا معدوم وما لكل من وجه فلم يتناوله النص عند الاطلاق
اسم الرقبة فلا يكون تخصيصا للمطلق قال الامام الغزالي هذا قول لا يدرى منتسب الى التحقيق
فانا على اضطرار نعلم ان اسم الرقبة ينطلق على المعيبة انطلاقه على السليمة ولو كان تسمية الرقبة
المعيبة رقبة مجازا لكان تسميتنا انسانا وآدميا مجازا ولا ينتهي الامر الى التزام هذا المذهب وهو
مسكة في غفلة ثم نقول لهم ثبوت اليد والرقبة مطلقة ولم استوعبوا قط الا في الخلقة
كاملة وكيف يرجوا الخلاص من هذا الخبط وفهم هذا كاف في فتح والجواب عن اعتراضه
على ما مر اما الاول فلانه ليس النزاع في جواز انطلاق الرقبة على المعيبة والسليمة لغة لكنا
نقول انها عند الاطلاق ينصرف الى الكامل لما قرن ان المطلق ينصرف الى الكامل وليس مراده
من ذلك انها حقيقة في الكامل مجاز في الناقص بل هي حقيقة فيهما الا ان تناوله الكامل منتصرا
عليه من قبيل المجاز كالعام اذا خص تمام حقيقة في باب ما يترك به الحقيقة ان شاء الله تعالى واما عن
ذكرنا ان ثابت جنس المنفعة معدوم من وجه فلا يتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس بفاقد
جنس المنفعة وهو البطش لوجود احدهما بل هو فاقد فيه حتى لو قطعت لا يجوز التكفير
البطش بالتقييد فيتقيد برجحان المطلق بخلاف الاخرس فانه فاقد جنس المنفعة وهو النطق
فلا يتقيد برجحان المطلق فلهذا لا يجوز تحرير فتبين باذكرنا انا قاطعون بالخلاص عن شبهة
فضلا عن الحجاج وان علمائنا اعلم كفيلا عن ان يلحق بذيلهم غبار عن امثال هذه الشبهات فلت
والحق ان هذا تزاول لفظي لان الرقبة مطلقة لكن المطلق قد يبقى عاما وتقييده تخصيصها

ع عند الاصطلاح فاطلق ان في لفظ العام بذلك الاصطلاح وخص علما وما اندر له بهذا الاصطلاح
الاصولي وشنعوا عليه قال الشيخ ابن الحاجب هذا جار في كل كلمة فانه في بنية على ان الحكم غير مختص
بواحد من جنسها وعلمه الله على لسان احضر قوله ولهذا اتى ولان تقييد مطلق الكتاب بخبر
لم تفيد جواز الطواف بالطهارة وجواز الصلاة بقدر القاكة وتعديل الاركان فيلا يلزم نسخ النص
المتضمن لفد صنيعهم على الاطلاق بخبر الواحد قال قبل فد قلتم لعدم جواز ما دون الاية وهذا من
التقييد فلما من ورا ما دون الاية لا يبس فاربا غ فاو لهذا لا يكتب به في الكف فلم يتناوله الطلاق والنص
قوله ولا يلزم بعد جواز الجمع اثنان الاجواب عن اعتراضين يورد ان على ان تقييد المطلق
بالخبر لا يجوز احدهما ان قوله تعالى فامسحوا برؤسكم يقتضي باطلاقه جواز ما ينطلق عليه اسم المسح ثم
قيد ثم ذلك بالدليل بخبر المغيرة رضه وثانيهما ان قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح
ان تقصروا من الصلوة يقتضي جواز الترخص للضارب في الارض مطلقا وقد قيد ثم ذلك
بدة السفر بخبر الواحد فاجاب بانا لا نسلم انهما مطلقان بل هما مجملان وصف للمقدار ولا نزاع في
ان بيان المجمل بالخبر جايز بيان ذلك اما في الاية فلان الباء مبنى دخلت في آلة المسح تعدى الفعل
الى محل فيستوعبه لا الى آلة كقولك مسحت راس اليتيم بيدي ومتى دخلت في محل تعدى الفعل الى آلة
فيستوعبها لا المحل كما في الاية فيقتضي الاية على هذا التقدير بمسوحية بعض الراس وهو مجمل بخلاف
السدس والربع والثلث وغيرها وما روى للمغيرة بن شعبة انه مسح على ناصيته صار بيانا له
ولان البيان المجمل لا يكون العلم به قبل البيان وانما يكون العلم به بعد ما ينطلق
عليه اسم البعض لانا نقول لم نذكر اجماعا فان الشافعي يقدر ثلث شعرات لا يعد ما
بالراس عرفا كذا قاله الامام السرخسي اولان ذلك يحصل بغسل الوجه فالاحتياج الى ايجاب على حدة
قلت القول بالاجمال الاية مشكل لانه مبني على ان يكون هذا اول وضوء رسول الله عليه وسلم
يثبت ذلك لانه لو لم يكن كذلك يلزم ما ذكر البيان عن وقت الحاجة وقد ذكر غير جايز اتفاقا لانه
لم يبين ذلك قبلا بالقول ولا بالفعل والا لنقل الينا ولو سلم الاول فلا يتنفي الحاضر بالنسبة
الى الذين لم يحضروا وضوء رسول الله عليه وسلم لقيام الظن ان جميع المسلمين لم يكن حضورا عند وضوء
رسول الله فيبقى الباطن والا لنقله اكابر الصحابة الذين اشتهروا بالرواية عنه ويبلغ الى
الشهرة لان مثل حادثة تعم بها البلوى فلا يثبت لكم علم انه لا اجمال في الاية واما في اية النصف فلانه
ليس المراد بها مطلق الضرب في الارض اجماعا بل ضرب مخصوص وهو لكم مجهول فصار قوله عز اسمه
للتقسيم

بوما وليلة للمسافر يلزمه ايام وليالیها بيانا له وفيجوز ان المسافر محل بالام فاستغرق الجنس
لعدم العهد فاقتضى تملك كل مسافر من مضى ثلثة ايام وليالیها ولا ينصور ان يملك كل مسافر
ثلثة ايام الا وان تكون اقل مدة السفر ثلثة ايام فلو كان اقل من ذلك يخرج بعض المسافرين
عن استيفاء مدة الرخصة فعلم ان الحديث لبيان ان اقل مدة السفر لها لا منع من الزيادة
اجماعا ولنا بل ان نقول عدم كون مطلق ما ينطلق عليه اسم المسح والضرب في الارض
مرادا ان كان بسبب الاجماع يلزم ان يكون فرضه نوعا فنوعا وما تيسر من القرآن مجملا لان
ما دون الآية ليس بمراد اجماعا وان كان ينطلق عليه اسم القرآن حقيقة بدليل صدق
تعريفه عليه والازم منتف فينتفي الملزوم ولكن ان اجاب عنه وليد افلنا ان ولان بيانا
للمجمل فخبر الواحد جايز فلنا يجوز لها الزكوة الى صنف واحد خلافا لثالث قلنا لان الكتاب وهو
قوله وانما الصدقات للفقراء مجمل في حق وجوب الاداء الى كل الاصناف وفي جواز الاقتصار
على البعض لان اللام في قوله تعالى للفقراء يحتمل التمليك كما ذهب اليه الثالث فلم يجز الاقتصار
على البعض ويحتمل العاقبة كما ذهب اليه علماؤنا ويجوز الاقتصار على البعض فصار الكتاب مجملا
في حق الاداء وقوله عم خذ منهم الخ بيانا من اغنيائهم وردها في فقرائهم بيان انه يجوز الاقتصار على البعض
لانه عم اوجب الاداء المفوض الى كل قبيلة الا فقرائهم من غير تعرض للاصناف لانه قال عم اللام
على طريق المجاز فكيف يعارض الحقيقة لانا نقول لا نم وكذا بل مشترك الاستعمال فيهما والاصل
في الاستعمال الحقيقة قال الله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقال النابغة
الا يا لقومي واللوم اخبو سلمنا ذلك لكن نسلم انها صدقة قبل الصرف تؤخذ الى قليل المجهول
واسمحافه على تقدير التمليك مما يؤيد جانب المجاز فيصلح معارضا له قوله والمشترك ما اشتمل
فيه معان او اسام لاعلى سبيل الانتظام المراد بالاشتراك ان يكون بالوضع وقوله اشتمل فيه
لغوي وللعرف اصطلاحي فلا يلزم تعريف الشئ بنفسه والمراد بالمعاني والاسامي فوق الواحد وقيد
بها ليندرج فيه القسمان المجوز ان يكون المشترك موضوعا للمعاني او الاسامي كالعين مثلا فانه
جاز ان يكون موضوعا لمعنى الباصرة وهو الفوران ونفس الشئ وجاز ان يكون موضوعا للاسامي
او تقول جاز ان يكون المراد بالمعاني ما يوجد بها الاعيان كالشئ والنبيل والمراد بالاسامي
الاعيان كالماء والعبر واحترز بقوله لاعلى سبيل الانتظام عن العام يعني ان يكون الاشتراك بطريق
البدل بان يكون موضوعا بهذا مرة وبالاخر من بخلاف العام فانه موضوع لما يتناوله وفعه قوله

لا مراده الاواحد من الجملة بيان لحكم المشترك بعد تمام الكلام لا يجوز ان يراد من المشترك الا واحد
من موضوعاته كالشريكين ينهايا في الانتفاع بالغير المشترك فان قوله نوبتا احدهما لا يجوز لان النوبة
فيها فكذلك اللفظ المشترك لا يجوز ارادة المعنى الآخر منه عند ارادة احد معنييه وسواء اعتبار عامته
الاصوليين وابا الحسين البصري وابا هاشم وابا عبد الله البصري خلافا لثالث قلنا والواقع ابا بكر وعبد
الجبار وابا علي الجبائي فيما ينتفي ارادتها والحجة لنا انه لا يخلو اما ان يستعمل في الجميع بطريق الحقيقة
او بطريق المجاز لا يجوز الاول لكونه غير موضوع للجمع بينهما لتنافي ابنية اللغة ولزوم التناقض ان لا علاقة بين
المجموع وبين كل واحد من المعنيين يوجب الشامل ومالك صاحب التنقيح لانه يلزم ان يكون
اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي وكل واحد منهما والمعنى المجازي وسواء الجمع وسواء الا يجوز
وقيد بقولنا ان الجمع بينهما في الكتابة والمجاز جايز عند الغاير بعموم المشترك فلا يكون حجة عليهم على
ان الجمع ممنوع فيظهر بالتامل وله مثل العين والقرء والصريم فان العين اسم للناظر والشمس
والبيزان والركبة والماء والذهب من المال والمال للمنفعين والقرء للطهر والحيض والصريم
للبيل والصبح وله وحكم التوقف بشرط التامل لينزح بعض وجوهه لئلا يلزم تعطيل النص
اعلم ان رجحان بعض المشترك قد يكون بواسطة التامل فيصيغته وقد يكون في سياقه وقد يكون
بالتامل في غيره كما ترجحنا حمل القرء في قوله تعالى على الحيض بالتامل في صيغة لفظ القرء
ليس عين الجمع بدليل الفتح والقدر والبدر لاجماع اما والناس والاجماع في الحيض لا عبان
عن الدم المجتمع في الرحم فاما الطهر فلا اجتماع فيه او من الانتقال يقال قرأ النجم لفظ انتقل
من مكان الى مكان والانتقال في الدم لا في الطهر لان الدم ينتقل من الداخل الى الخارج وكذا
قبل وفي الوجهين نظرا اما في الاول فلانا لا نم ان الحيض عبان عن الدم المجتمع بل هي عبان
عن دم يوجد اقدم المجتمع وقت الطهر واما في الثاني فلانا لا نم ان لا انتقال في الطهر بل هو انتقال من حال
الى حال على ان هذا البيان لو صح لما حمل القرء على الطهر وضعفا فانتفى الاشتراك وسواء في الوضوء وبا
في السياق ايضا وسواء لفظ الثلثة كما ذكرنا وبالتامل في غيره وسواء ما تقابل قوله طلاق والامة تثنان
وعدتها حيضتان وعدتها نصف عدة الحر لفظ اثر القرء في تنصيف ما يثبت في حق الحر لا في
البدل او عمل وسواء للمنصوص عليه العلة تعرف بدليل انه لا يجب الا عند الشغل
او توهمه والمعتبر والبدل هو الحيض دون الطهر وله لكن اقر بغصب ثم ادعى انه عنى درك بعض
المغصوب بالتامل في كلام المتكلم من غير رجوع الى بيانه لان يكون هذا مثالا للمشترك الذي يرجح بعض وجوهه

بالتامل لان لفظة الغضب ليس بمشترك بيّن ان جوّز ترجيح بعض الوجوه من المشترك بالتامل
نظير وفوقا بالتامل الا لفظ الغضب فيمن اقترف ذنبا غضب ثم الانسان ان الغضوب لا بد ان يكون
مالا منفوما حتى لا يصدق المقدر لما فسره بالبس بمال منفوم كثف من تراب وشربة من ماء
وذلك لان الغضب عارض انما يكون فيما يجبر فيه التخ والظنة وله قيمة عند الناس فيكون الاول
بالغضب افر لمال منفوم فاذا فسره بعد ذلك بالبس بمال كان رجوعا واقرارا وهو ذلك باطل
فلا يقبل لكن لا يمكن معرفته قدرنا وجنسه بالتامل فيرجع في ذلك الى بيانه لان الاجمال من قبيل البيان
على المجمل مقبول والاول ما ترجح من المشترك الاول ما وضع من آل يؤل اذا رجع واوّلته اذا رجعته و
وصرفته لانك حين تاوّل ملت في موضع اللفظ وصرفت اللفظ عما يحتمله من الوجوه الى شيء معين بنوع رأي
فقد اوّلته والله اعلم ان كونه من المشترك ليس بلازم بل قد صار المراد معلوما عند السامع بوجه كبير
غير منظوع به من الجمل والمتكلم والمخ قاول ايضا يدل عليه تثنيته بلفظ البابين وعلى هذا الاكثرون
سواء من المشترك معناه الحقيقي بل ما فيه خفاء سواء كان منه او من غيره والا لا يكون التعريف
جامعا وايضا كما يطلق الاول على ما ترجح بعض وجوهه بالدليل يطلق على ما ترجح ذلك بغير الواضح فيكون
واقعا من هو له بغالب الراي وليلا يوجب غلبة الظن سواء كان قياسا او خبرا بيانه انه لو قال
الزوج لامراته انت بائن او بتة او بتلة حال مذاكرة الطلاق فانه يترجح جهة ارادة البينونة عن
النكاح وان كان يحتمل البينونية في الاصلاق والمكان لان من الحالة معينة لذلك الجهة في الظاهر
فصار مؤولا حتى لو قال لم ارد به الطلاق قبل ارد به البينونة الحسية وهو البينونة في المكان مثلا
لا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه ولا يقال هذا على بالعكس اول وفي نصدقه ما فاز
ويتبرعل بالمفسر لانه فسر مراده به فينبغي ان لا يقع الطلاق لان الترجمان للمفسر عند تعارض المأول
لانا نقول العمل بالمأول والحكم به واجب عند العراء عن المزاحم فتفسيره بنوع بعد الحكم بوقوع الطلاق
فلا يقبل ضنا لو خلا عن هذه القرينة قبل تفسيره بلا يحكم بوقوع الطلاق وحاصل جوابه ان لا تعارض
بينهما لتقدم شرطه وهو انعدام الزمان والترجح بعد التعارض بابي وجوه البيان اعلم ان البيان عبارة
عن اظهار المتكلم المراد للسامع فيكون هذا التقسيم بكيفية اظهار المراد للسامع وتفاوت ظهور وغيره
اربعة واضد لذلك ايضا اربعة ووجه الحصر ان النظم اما ظاهر المراد منه اولا والاول اما ان لا يكون
معروفا بقصد المتكلم وهو الظاهر او يكون وهو اما ان يكون محتملا للتخصيص والتاويل وهو النص
او لا فان اضمر النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم وان لم يكن ظاهر المراد فاما ان يكون عدم ظهوره لغير

الظاهر النص المفسر المحكم

٥١ ب

الصيغة

واحترز بقوله سيق الكلام له عما ذكر تبعا كما سيأتي

واحترز بقوله لاجله عما كان مسوقا لغرض آخر كالاخبار عن الحكم الشرعي

الصيغة وهذا يخرج اولا نص الصيغة وهو له ظاهر المراد بحسب الاصطلاح بالنقوض فلا يلزم تعريف
الشيء بنفسه والصواب ان يقال ظاهر المراد منه بنفس الصيغة ويكون محتملا للتاويل والتخصيص
ض يخرج المحكم فيكون ما نعا قوله والنص ما ذكر له وضوحا على الظاهر بيّنه في المتكلم وهو سوق الكلام
لاجل ذلك المعنى كالمال احسنوا الى فلان الذي يفرح بفرحي ويغتم بغمي فانه نص في الاوبالاحسان
ظاهر في بيان مجمله ولو قيل ابتداء فلان يفرح بفرحي ويغتم بغمي كان نصا في بيان مجمله وقال صاحب
التحقيق لا بد من قرينة تطبقية تنتظم الى النظم حتى يقال انه نص ويكون السوق بها ومذا التعريف
غير مانع لصدقه على المفسر والمحكم فالاولى ان يقيد بقوله مع احتمال التاويل وقوله فانكحوا ما طاب لكم
من النساء ظاهر في الاطلاق وان في احلال النكاح ما يستطيبه لان كل واحد من اهل اللسان يفهم
من هذه الاية بمجرد سماع صيغتها جواز النكاح لكن الاية ما سيقت لاجله نص في بيان العدد لان
الله بدا اولا بذكر اول العدد ثم نزل عليه ما يليه ثم اعقب ما ليس بعده وعطفه بحرف الجمع
والميل بقوله فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة مع ان الحاجة ماسة الى بيان ذلك لانه لم يعرف نصا
لغة قبله وذلك دليل ان السوق لاجل بيان العدد قال قلت لم لا يجوز ان يكون سوق الكلام
لاجلها فيكون نصا فيهما قلت لا يجوز ذلك لان الاباحة عرفت قبل ذلك بنصوص اخر فيكون
حمله على ذلك حملا للكلام على الاعراق لا على الافراق فان قلت انا بيع هذا ان اوكال هذا النص
لاحتاوا ما هو البيع سابقا وهو ممنوع قلت البيع ان كان سابقا فظاهر وكذا ان لم يكن لانه يلزم
التكرار بذلك لانه يكون مقصودا بالسوق فالموضع مخير ان لم يلزم بهذا فان قلت ان لم يلزم التكرار
من حيث النص يلزم التكرار من حيث الظاهر قلت لما اعيد لغاية لا يبقى تكرارا وكذا قوله
واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في تحليل البيع وتحريم الربوا حيث يفهم بسماع الصيغة من غير
تامل فلا فرق في التفرقة بين البيع والربوا حيث سيق هذا الكلام لذلك فان الكفار كانوا يسوون
المالين بينهما في الحل كما اخبر الله تعالى عنهم بقوله ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا فقال الله تعالى
وانكار التسوية بينهما واحل الله البيع وحرم الربوا قوله والمفسر وهو ما ازداد وضوحا على النص
اي ازداد وضوحه على وضوح النص بحيث لا يحتمل التخصيص كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة
اسم عام يحتمل التخصيص كما في قوله جل جلاله واذ قالت الملائكة يا مريم وللزجاج لو عم لم يقبل قوله
كلهم اجمعون فلما قطع الاحتمال وكذا يحتمل التاويل والحمل على التفرق فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال
فصار مفسرا فان قلت لا دلالة لاجمعون على انتفاء التفرق فان قولهم كلهم يجمعون بمنزلة قولهم

ظاهر الاية يقتضي حل الكل مع ما ذكر من الاحتمال

والعام بعمومه قاطع في دخول كل واحد تحته

دخ ع

كثير بشير حسن بسيط ولا دلالة لهذه التوابع الاعم ما يدل عليه المتبوع قلت لانم ذلك فقد قال الزجاج
والمبرد في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ان الكل دل على الاحاطة والاجمعون على ان السجود منهم وقع له
واحد جملة على الافراد دون الاعاقة قال الفاضل السهر قندي وفيه نظر لان ابليس مستثنى عنه
وقد قبل التخصيص قلت الاستثناء ليس تخصيصا عندنا كما ذكرنا فلا يرد نقضا به على انا نستثنا
منقطع قلت وفي جعل هذه الاية من قبيل المفسر نظر لان السجود يستعمل بمعنى الخضوع ايضا قال الله تعالى
الم تر ان الله يسجد له من في السموات الآية فلا يخ اما ان يكون بالاشتراك اللفظي كما قيل في العلماء
او بالمعنوي كما قيل البعض او بطريق المجاز وعلى هذا التعارض بين يكون الاضمار بافيا فكيف
يكون مفسرا ويمكن ان يجاب بان المفسر هو اسناد السجود الى الملائكة فان قلت سلمنا ذلك لكن من
حكم المفسر ان يحتمل النسخ وهذه لا يحتمل ذلك لكونه خبرا والنسخ لا يجري في الاخبار قلت من شان المفسر
ان يحتمل النسخ وذكر مثل قوله ان الله بكل شيء عليم ان الله على كل شيء قدير والنصوص الدالة على
ذات الله وصفاته لان ذلك لا يحتمل النسخ مما عرف في علم الكلام قوله واما يثبت التفاوت الخ
ان التفاوت الذي ذكره بين هذه الاسامي انما يظهر اثره عند التعارض حتى يرجح الاقوى على
الاوفى فان النص يترجح على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل فان قلت التعارض انما يكون
عند تساوي المجتهدين المتقابلين في القوة فعند رجحان احدهما كيف يتحقق التعارض قلت التعارض
الموجب للتساقط كذلك لا مطلق التعارض فانه عبارة عن تقابل مجتهدين بان تقتضي احدهما
خلاف ما يقتضيه الاخر سواء كانا متساويين او لا قوله واما الكل فيوجب ثبوت ما انتظم
يقينا ان كل واحد من هذه الاربعة يوجب ثبوت ما انتظمه يقينا انا نعلم يقينا ان المراد من
الكلام ظاهره عند خلوه عن قرينة تصرفه عنه لا سيما في حق الاحكام لانه لو لم يكن كذلك يؤدي
الى تكليف ما لا يطاق او الى التلبيس وذلك لا يجوز على الله تعالى فان قلت عند التعارض يكون المراد
خلاف الظاهر قلت لان النص المعارض قرينة تصرفه عن الظاهر فلا يكون ملبسا لاجمال كيف كيف تحصل
اليقين والاحتمال قايم لانا نقول الاحتمال البعيد وهو الذي لم ينشأ عن دليل لا يقدح في البيان
بالمعنى الاعم كما بينا قوله قال علماؤنا رحمهم الله صحة خمس يتعذر تقاضي الحرة العاقلة البالغة برضاها
وان لم يقدر عليها ولي بكرا كانت او ثيبا وقال مالك والشافعي لا ينعقد بعبارة النساء سواء رضيت
نفسها او ابنتها او انتهكت بالنكاح عن غير رضا مستدلين بقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي ولنا قوله عليه السلام
فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فانه ظاهر في تحقق النكاح من المرأة لانه اضاف النكاح الى المرأة

وذكر دليل

وحكم دليل تصور النكاح منها نص في ثبوت الحرمة الغليظة بالثلث والا يجوز معارضة الخبر الواحد
الكتاب وان كان ذلك ظاهرا فيجب تأويلها وحمله على نفي الكمال توفيقا بين الادلة وكذلك قوله روم من
ملك ذا رحم محرم عتق عليه يوجب ثبوت الولاء للمعتق بحكم ملكه قبل العتق لان هذا الحديث
ظاهر في ثبوت الملك له لان الظلام ما سيق لاجل نفي في ثبوت ما به بل ان الظلام سيق له قوله فان تعارضا
شروع في امثلة التعارض بينهما من المسايل مثال التعارض بين الظاهر والنص ما قال الزوج لامرأته
طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي بقع تطليقة رجعية لان قولها ابنت نفسي ظاهر في الابانة نص في
الطلاق ولفظ كلا منهما خرج جوابا لطلقي نفسك فترجح النص على الظاهر وصح ذلك لان الزوج قد فوض
اليها طلاقا تبين به في الحال من الزمان فاذا قالت ابنت فقد اتت به وزالت حيضة وهو تعجل
الابانة فلم يقع للموافقة في الاصل فيثبت الاصل ويلغوا الوصف ومثال التعارض بين النص
والمفسر ما قال علماؤنا فيما لو اتزوج اربع لا شهر انه يكون متعة لان كلا حالان حوله تزوجتك نص
في النكاح لكنه يحتمل المتعة مجازا وقوله لا شهر مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح فان النكاح لا
يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا وجب العمل بالمفسر وحمل النص عليه وكذا من قال داري لك بل هبة
سكنى او سكنى هبة انه يكون عارية لان هبة لان قوله داري لك نص في تمليك الرقبة ولكن يحتمل
تمليك الرقبة وان خرج تفسيرا للاول الظلام فتغير حكم اول الكلام وصار المحكم قاضيا على المتشابه
فان قلت المحكم عندكم لا يحتمل النسخ وكون هذا الظلام مما لا يحتمل النسخ ممنوع على ان جعل هذا
المثال من قبيل المحكم ومسئلة المتعة من قبيل المفسر كما قلت نرى ان ليس مراد من المحكم عندنا
ما هو قسيم المفسر بل ما لا يحتمل الا وجها واحدا وهو بهذا المعنى يراد في المفسر فتبين ان رد
على ذلك باطل لقيام الدليل على ان الامة في الاسلام جعل مسئلة المتعة من قبيل
تعارض النص مع المحكم والمحكم قد يطلق بهذا المعنى الذي ذكرنا في سقط الاعذار اصلا فقوله
ظاهر ومسئلة ايضا من مسايل اصحابنا ما قال محمد في اقرار الجامع رجل قال لآخر له علي الف درهم
قال الآخر البر الحق او البر او خير حق او خير يقين ومن نصوص ظاهرة فيها وضعفه ولو قال
الوصول للخبر عنه قال فاذا ذكره في مقام الجواب يجعل على الجواب والتصديق فيه لو قال الحق او الصدق
او اليقين غير مقرون بالبر يكون اقرارا بالمال كانه قال له علي الحق ان قرئ منصوبا او قرئ
وصرف الحق ان قرء مرفوعا وقد يجعل الابتداء مجازا اي قل الحق لا الكذب او الحق ان قرئ منصوبا
او لكل من الكذب والبر ليس بصفة للخبر على الخصوص بل هو اسم موضوع لكل نوع من انواع الاصالة

السدي او اليه السكون دار فلانا فان
فلان الف عليه والاقرار بها اقرار بالالف
والسدي موجبات الملك والمستحق
من ان يجب ان يكون الف

فان علي ان نسخ ذلك الوجه

سواء كان قولا او فعلا ويكون محللا للمنصف بن ايضا لان للذمي لفا كان محقا يكون جزه
حسنا فكان البدا بالجزا قبل صلح جوابا بانه لفا فاذا قرن بما يوهن ٢ الجواب ملوث
او الصدق او البينة حمل الجزا عليه فيكون جوابا وتصديقا ولو قال الصلح الحق او الصدق
او البينة لا يكون اقرارا لانه الصلح لا يصلح صفة للخبر كما لا يستعمل في الافعال لا
منفردا ولا تبعا لغيره بل هو محكم في ابتداء الكلام ولا يصلح جوابا فجعل ما يفيد ٢
من النص المحتمل على ذلك المحكم الذي لا يحتمل ويجعل رفع الظاهر ابتداءا وليد باتباع
الصلح وترك الدعوى الباطلة موظا بطة المبتدأ من دخل الصلح حاز الفساد قوله
ولهذا لا الاسامي اضدادا تتبادلها اعلم ان الضدين هما امران وجوديان يتعاقبان
على موضوع واحد ويستحيل اجتماعهما وربما يعتبر التضاد ايضا بين المتضايفين بذلك كما
السواد والابيض والاخفاء انه تضاد بين الظاهر والخفي بالمعنى المذكور لان اللفظ
الواحد يكون ظاهرا بالنسبة الى شيء خفيا بالنسبة الى شيء آخر كما في المعاني المذكورين
للخفي والاصح من المتضادين كذلك بل بين الظهور والخفاء تضايف لان المتضايفين
هما امران وجوديان لا يمكن تعقل احدهما الا مع الآخر كالاب والبنوة وهما كذلك
بل بين الظهور فكون الظاهر والخفي من المتضايفين بالعرض كالاب والابن بالتبديل
والكثير لان الفقهاء ربما يطلقون التضاد على جميع اقسام التقابل ولا يعتبرون
ذلك الاصطلاح وهذا لمن من جملة ذلك وكان قول النص تقابلها تفسيرا للمراد من التضاد
وتنبيها على ما ذكرنا ولا يكون ذكرا لغوا لفائدة هذا فنقول انما قصر هذا القسم
ببيان الاضداد دون ما تعدد وتناوله لان هذا القسم يشارك بعض اقسام الظاهر
والظهور لاتضاد الظهور فاستدعى ذكر الضد في هذا القسم لان بضدها تتبين الاشياء
واما الاضداد فمحققة في الاقسام الاربعة وانفسها فكون كل قسم مذكورا مع ضد ولا حاجة
لها الضد قوله فقد الظاهر الخفي وهو ما خفي المراد منه بعارض في غير الصيغة لا يتناول
الا بالطلب كاية السرقة فانها ظاهرة فيمن اخذ مال الغير من الحرز على سبيل الاستتار
خفية بالنسبة الى المختلس بايسم تفريعه كالطرار والنباش وذلك لان فعل كل
واحد منهما وان كان يشبه فعل السارق لكن لفظ الاسم يدل على المسمى ظاهرا
فاشتبه الامر انهاء واختلف بحث لفظ السارق هل يقطع به السارق ام لا ولذلك اختلفوا العلماء

٢ البناش

اختلافهم

في النباش فقال ابو حنيفة ومحمد لا يقطع وقال ابو يوسف يقطع منه لو لم يكن لها اسم لفظ كان
اسم السارق ظاهرا فيهما وكذلك اية الزنا ظاهرة في وجوب الجلد في حق كل زان فقيد
في حق من عمل عمل قوم لوطي عم الاختصاص باسم آخر يعرف به وهو اللوطي فاشتبه الامر
بالتبديد الجد ولذلك وقع الاختلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه فان قلت الخفي فما كان ضد الظاهر
وظهور المراد منه بنفس الصيغة وجيان يكون الخفاء في ضد في نفس الصيغة كخفاء
للمعاية قلنا لما كان الغرض من بيان وابتداء الظهور في تلك الاقسام والظاهر قد يقع
درجات الظهور وجب ان يكون ضد ما يكون في اعلى درجات الخفاء تحقيقا للمقابلة فاقتضى
ذلك ان يكون الخفاء في ضد في غير الصيغة ولا لا يزد ادراك الخفاء الى الخفاء الناشئ من الصيغة
زايدا لاحالة على الخفاء الناشئ من غير الصيغة قوله وحكم النظر فيه ليعلم ان اقتضاءه
وهو الاختصاص باسم آخر لمذنبه على السرقة والزنا او لنقصان فيهما فان كان لمذنبه
صح الالحاق بالسارق والزاني في ايجاب القطع والجلد بطريق الدلالة وان كان لنقصان
لم يصح الالحاق فنا ملنا في السرقة فوجدنا ما جنايته من حيث انه اخذ المال على الوجه
الخفية من حرز كامل وهذا المعنى موجود في الطرار مع زيادة فلان السارق يأخذ
عند غيبة الحافظ او نومه والطرار يأخذ عند حضوره وانتباهه الا انه اختص باسم لفظ
الخرق في فعله وكان فعله زايدا على فعل السارق فكون جنايته اقوى فيثبت وجوب القطع
في حقه بالطريق الاولى كثبوت حد الضرب بحد النافيين واما النباش فيأخذ
مال الحافظ لدين حرز ناقص كما عرف في موضعه فيكون فعله اقل من فعل السارق
ولا يكفي بدلا سيما في الحدود لانه يكفي في درئها لانه شبهة وكذا الزنا اسم لشيء ما محترم
في محل مشتهى بحيث يعقل الا استهلاك الغرض او املاك الولد والا لوطة اخذه
في هذا المعنى لفظ لا يؤدي ذلك الا املاك الولد ولا استهلاك الغرض فلم يبق في وجوب
الجلد ونظيره من الحسيات من اخفى عن طالبه من غير تغيير زيه وهيئته واضافة
بناء اشكاله فبعث عليه بمجرد الطلب ولا يحتاج فيه الى التأمل قوله وضد النص المشكل
وهو الداخل في اشكاله من لا ينال الا بالتأمل بعد الطلب ما خفي من قولهم
اشكل بين دخل في اشكاله وامثاله كما يقال اشتبى ان دخل في الشتاء وهذا فوق
الخفي في الخفاء كما ان النص فوق الظاهر في الظهور فلا ينال بمجرد الطلب بل بالتأمل بعد
الطلب

لا يدرك بالتأمل في معاني الكلام لان التدبر انما يجري عن الذي بالنظر بحسب وضع اللغة وقد علمنا قطعا ان ذلك ليس بمراد فان البيع ما شرع الا للاسترباح ولكن المراد فضل خاص لا يعرفه كان مجملا قوله وحكمه التوقف اي حكم المجمل التوقف فوض العمل دون الاعتقاد لان الاجمال لا يمنع اعتقاد حسنه ما هو المراد فاذا لحقه البيان وجب العمل به ثم ان كان قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح صار مؤولا وان لم يكن قطعيا ولا ظنيا خرج عن حيز الاجمال لا الاشكال فيجب التأمل والطلب كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة فان الربوا اسم لجنس الحل بلام التعريف فيكون مستغرقا لجميع انواعه والبيع عام من الحكم في الاشياء الستة من غير قصر عليها لم يوجد شئ من كلمات القصر وانعقد الاجماع ايضا على ان الربوا غير مقصور عليها فصار الحكم معلوما فيها وبقي فيما وراءه ذلك غير معلوم كما كان قبل البيان لكنه لما احتمل الوقوف على ما وراءها بالتأمل في هذا البيان والاستدلال به كان مشكلا فيفيد الاجمال وبعد الادراك بالتأمل والوقوف على العلة بتصار ما وراءه فيجب العمل به بغالب الظن قوله وضده المحكم للتشابه لان المحكم لما كان في غاية الظهور كان للتشابه الذي بلغ في الخفاء نهاية بحيث انقطع رجاء البيان عنه في مقابلته وهو ما لا طريق لدركه اصلا لان العقل لا ينوجد الا صفة اصلا كالحروف الواقعة في اوايل السور فانه لما اشتبه المراد اشتباها لا لامكان الوقوف عليه بالتأمل ولا بمرجى بيانه حتى سقط طلبه اي طلب ما يدل على المراد منه وهذا القيد لاخراج المجمل فان قلت نحن في بيان اقسام النظم من حيث انه يعرف به حكم الشرع ولا يعرف به والمتشابه حكم لتوقفه على معرفة اللغة وقد انقطع رجاء معرفته فلا يستقيم جعله قسما منه وايضا قد علمت انقطاع رجاء البيان فصلا بمنزلة زهق المجمل وهذا لا يصح جوابه لانه قد ثبت آنفا انه لا يعلم معناه بالتأمل لا يمكن ان يوقف انها مما يتوقف فيها فحينئذ يحكم بكونها مجملا لا لا يوقف فلا يحتاج يحكم بكونها متشابها فلت اما الجواب عن الاول فلانا لم نعلم ان معرفة الحكم متوقفة على معرفة المفرد بل يثبت معرفة ان صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين واما ان الكف فلانا لم نعلم انه لا يمكن ان يعرف انه مما يوقف على بيانه ام لا بل ينظر فيها انه مثل سعد يكبيد عمر ام لا فان كان من الاول يحتاج بيانه قطعا لان العمل لا يمكن بدون البيان قوله وحكمه التسليم والتوقف عنه ابدا واعتقادا ان ما اراد الله تعالى من هذا ومثله من المتشابه والامعان في الطلب حتى ينكشف المراد به

ای یطلب او لا جمیع الاشکال ثم یتأمل بینهم لیعرف المطلوب مثلا قوله تعالی ونساؤکم حرث لکم فاتوا حرثکم انی شئتم فان کلمة انی مشکلة لاشتمالها بعض من این کقوله تعالی لک هذا اعدا این لک هذا او متی لک هذا او یوجب الاطلاق فی الدبر کما یوجبه فی القبل وبعض کیف قال الله تعالی یکون لی غلام ان کیف هو هذا او یوجب الاطلاق فی الاوصاف ای کیف شئتم سواء کانت قائمة او مضطجعة او مستدبرة بعد ان یکون الاتیان واحدا وهو القبل فطلبنا منه مأخذا فوجدنا اتانا اتینا فقط ثم تأملنا فی کل منهما فعرفنا ان المراد من کیف یقدر بشئتم اذ لو سامحنا حرثنا ای زرعانثبتها لهن بالمحارث وما یلیق وادخل من النطف التی منها النسل بالبذور اشار الی ان الغرض الاصلی من الوطی هو طلب النسل لا قضاء الشهوة فالدبر موضع الحرث فلا یجوز الاتیان منه الا ان الله تعالی حرم الدبر لاذی عارض یجاوز ذلک المحل وهو الحیض فلان یحرم لاذی اصلی بالطریق الاولی ویؤید ایضا سبب النزول فان الیهود کانوا یقولون من جامع امرأته ومی محبنیة من دبر نا فی قبلها کان الولد احول فنزلت الآیة ردا علیهم نظیره من المحسوسات رجل اغترب عن وطنه ثم فصل بین اشکاله فطلب هو ضبعه ثم تأمل فی اشکاله لیوقف علیه قوله وضده المفسر المجمل لان المفسر اعلی حالا من الظاهر من النص وکذا المجمل داخل فی اخفاء من المشکل حیث لا یوقف علی المراد منه فاذا وضع من قولهم اجمل علی الاوان ابهم وهو ما ازدحمت جیده للقاء اعلم ان المقابلة بین الشئ وضده تصیره مجملا لان اللفظ المشترک بین معنیین اذا اسند جید باب الترجیح صار مجملا وللراوی ان یحمل المشترک علی احدهما علی الآخر کما فی المشترک الا ان الراوی منهما قد یکون باعتبار الوضع وقد یکون باعتبار غرابة اللفظ من غیر اشتراک فیه وقد یکون باعتبار ابهام المتکلم الکلام وهذا الاخیر مجمل انواع یلتبس فوت علیه لا یلتزم معناه لغة کالمبتدع قبل التفسیر ونوع معناه معلوم لغة ولکنه لیس بمراد کالدبوا ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد کالمشترک الذی لا یدرک احد معانیه بالتأمل والتأمل ان یصل لعقولنا المجمل لیس بنوع لصدوره علی المتشابه علی ان قوله ما از دحمت جیده للقاء زاید مثاله من المحسوسات فی اغترب عن وطنه وانقطع خبره فانه لا یمکن بالطلب والتأمل بدون الخبر عن وضعه ومثاله من الشرعیات وحرم الربوا فانه مجمل لاشتباه المراد بحیث

عبادة والعبودية اقول لانها الرضا بما يفعل الرب والعباد فعل ما يرضى الرب
وكذا العباد تستعظم العنب والعبودية لا تستعظم وما كان انتفاع رجاء البيان
في المتشابه للابتلاء كان متيقنا ابدا لا بتلاء فيتكشف في العقبى فيكون المراد من
قوله ابدا ان في الدنيا وبهذا كان المنقطعان في اوايل السور وقال الصدر تورضي سره في كل
كتاب سر وسره في القرآن هذه الحروف وهو مذهب عامة اهل السنة من مشايخ
سمرقند واختيار القاضي وذهب العراقيون منهم وابدا التفسير الى ان الراسخ يعلم تاويله
المتشابه وهو اختيار المعتزلة قالوا الخطاب بما لا يفهم لا يليق بالحكيم كخطاب من لا يفهم
ونعم ما قيل صدقال الشاعر ومن البليد عدل من لا يرعوي عن جهله وخطاب
من لا يفهم وايضا لو لم يكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقول آمنا به
كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون كذلك الا يرى ان الله سبحانه
اليوم ما ذا يفسرون ويقولون كل اية ولم يرد منعوا في تفسير شيء من القرآن لكونه
متشابها بل فسروا كلها واستدل الاولون بقوله عز اسمه هو الذي انزل عليك الكتاب
منه اياب محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الى قوله وما يعلم تاويله الا الله و
الراسخون في العلم لان الوقف على قوله الا الله لازم بدليل قراءة ابن مسعود
ان تاويله الا عند الله والراسخون في العلم يرفع الراسخون ولانه على تقدير العطف
تخصيص للمعطوف بالحال لان قوله يقولون حال من الراسخون فحسب وذلك لا يجوز
ولان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء الفتنة وتاويل ومدح الراسخين بقولهم كل
من عند ربنا لانتزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا الى الا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ
فاتبعوا المتشابه ويمكن ان يجاب عن الاول اما اجمالا فبانه منقوض بالرسول
عليه السلام فانه يعلم المتشابه عندكم صرح بذلك الامام فخر الاسلام في باب تقسيم السنة
في صفة النبي عليه السلام واما تفصيلا فبان قراءة ابن مسعود لا تدل على وجوب الوقف
على الله لجواز ان يكون رفع الراسخين من قبيل الميل مع اللغة كما في قول الشاعر الا
او مجتلف على ان قراءة الآحاد لا تعارض الدلايل القطعية ولو سلم فذلك لكن
معناه انه لا يعلم احد سوى الله تعالى لانه لا يعلم احدا فضلا عن ان يجوز ان يعلم
ما لا يعلم الخ كما في الغيب فان الله قد خص بعلمه سوى الانبياء والاولياء يعلمونه بالهام الله

وأما يقتضي اي كذا
معنى الامور تحاج

وبتوالهم على

ان ميل من الحق الى
ان طلاق

ان الوقف

ان الوقف لا ينافي العطف لقراءة الجميع على ان الوقف بين التابع والمتبوع جايز او كيف
كان اذ به العلم وهو الاعتقاد المطابق الجازم بموجب فجاز ان يكون انتفاء بانتفاء
الموجب او الجازم لا بالاعتقاد المطابق وعن الثاني بان تخصيص للمعطوف بالحال يوجب
لابس مثل قوله تعالى وهو وهبنا له اسحاق ويعقوب نافلة وعن الثالث بان اسناد ذم
الذين اتبعوا المتشابه ابتغاء الفتنة وتاويل الفاسد الذي يستلزم محال وميل القلب طبعه
كالجسمية والكذابية حيث حملوا النصوص على معان يوجب الجسمية والكفر لا كل تاويل
ثم قال وما يعلم تاويله الا الله والراسخون اي تاويله الصحيح الذي يدل عليه العقل وموافقة
فيه النقل من المحكمات ولهذا قال من ام الكتاب اي البها يرجع المتشابهات لان
الام هي الاصل والمرجع قلت فالاصوب ما ذهب اليه المفسرون والمعتزلة لانهم جعلوا
الكتاب قسمين محكما ومتشابها وفسروا المتشابه بما يكون ظاهره فاسدا لمقتضى العقل
والحكم كالفاظ وردت للتشابه على وجه لا يناقض الدليل العقلي والآية المحكمة ثم ان كان يحمل
تاويلا واحدا او جبوا القول به قطعا وان احتمل وجوها من التاويلات الصحيحة ينظر
على واحد منها عيناً يعتقدون على الابهام ان لله تعالى في بعض تلك الوجوه وانما قلنا ان هذا
اصوب لان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وشفاء وبيانا للناس قال الله تعالى قد جاءكم
ونتنزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة وهذا بيان للناس وكل ذلك لا يحصل فيما لا يفهم معناه علما ان فيه
رعاية قاعدة كلام الله تعالى حمل العقلاء لان معناه هو الذي انزل عليك الكتاب بعضه
اياب محكمات والآيات الباقيات متشابهات وذلك لان في هذا النوع من التقسيم تركيبين
كل واحد منهما بحسب الصيغة والمعنى مخالف للآخر فالتركيب الاول فيه ان يقول مولانا القوم
بعضهم او منهم رجال فيالطون ومنهم قصارون فهذا لا يفيد الحصر لجواز ان بعض آخر على خلاف
القسمين وهو ان يقال ومنهم نجارون والتركيب الثاني ان يقول مولانا القوم منهم خياطون
وكفون قصارون وهذا يفيد الحصر ولهذا لا يجوز ان يقال بعد هذا او كفون صالحون
الا بعد ذكر البعض في الاول والتقييد فيه لكن في تقييد معنى الاضافة للذكور فاذا قلنا جاء رجل
وامرأة بعده يكون معناه جاء رجل وكثير من نوعه بعد الدليل انه لو قيل ابتداء جاء
جاء رجل لم يجز فلا يجوز فكون معنى ذلك الكلام ان هذا القوم منهم خياطون واغيارهم قصارون
واسد العلماء على ان الجمع المضاف مستغرق فعلم ان قوله ولم متشابهات ظاهر في الاستغراق

ويلزم منه
الحصر فان
وان هو

لا يجوز العطف عليه ممنوع كيف وقد ورد في كلام الله وعلم ان سيكون منكم مرضى
واخرون يضربون في الارض يبتغون من فضل الله واخرون يقاتلون في سبيل الله
فلنا اما عدم جواز العطف فنداعيها الدليل عليه واما وروده في كلام الله فلا يضر لانا
بينا ان ذلك نادر في الحصر لانه محكم فيه فيجوز ذلك بتقدير البعض كما مر فان قيل ما ذكرتم
معارض بان مثل الاقسام موجود في كتاب الله ولا يكون ذلك العصمة للحصر قلنا سلمنا وجوده
مثل الاحاد في الكلام لكن لا يلزم ان يكون قسما للحكم بل يكون اقساما واضدادا
للمتشابه فان قيل كيف يكون المحكم مشتركا بين الثلثة وسوا فوى منها وكذا المتشابه قلنا
اقوى على تفسيركم لاعلى التفسير المنقول من المفسرين وللعتزلة ٥ والله اعلم ولكم باب
وجوه استعمال النظم وقد اشار الى ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لا يسمى
حقيقة ولا مجازا لان الحقيقة والمجاز من عوارض الالفاظ المستعملة ٥ وجه الحصر ان اللفظ
اما ان يكون مستعملا فيما وضع له او غير ما وضع له لعلاقة والاول الحقيقة والثاني المجاز وكل
واحد منهما اما ان يكون ظاهر الدلالة بحسب كثرة الاستعمال اولا والاول الصريح والثاني الكناية
والثاني في بيان ان يكون اللفظ صيغة ناعتبار وصريحا او كناية باعتبار ومجازا كذلك قوله
الحقيقة وهي اسم لما اريد به الموضوع اللام للموضوع عوض عن الاضافة الى اللفظ
اريد به موضوعه والمراد مطلق الوضع ليشمل الحقيقة الشرعية والعرفية واللغوية والاصطلاحية
والتركيبية كالصلوة والدابة ثم الحقيقة اما فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت وسمي
الحاقة لانها ثابتة لا محالة واما بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا اثبته فيكون معناها
الثابتة او المثبتة والموضوع الاصح والتاء اللاحقة لتأنيث اذا كانت بالمعنى الاول ولنقل اللفظ
من الوصفية الى الاسمية اذا كانت بالمعنى الثاني كما في ذبيحة واكيلة ولهذا لا يقال شاة
ذبيحة لان فعيلا بمعنى مفعول يستوي فيه المذكر والمؤنث كذا قال صاحب المحصول
وقال صاحب المفتاح انه للتأنيث في الوجهين لانه صفة غير جارية على موصوفها والتقدير
فيه صيغة وانما يستوي المذكر والمؤنث في فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفها
لا مطلقا لا يقال امرأة جريح ولكن يقال صريحة للمؤنث وجريح للمذكر قوله والمجاز
اسم لما اريد به غير موضوعه لاتصال بينهما وهو مفتعل بمعنى فاعل من جاز اذا تعدى
كالمولد بمعنى الوالد سمي به لانه متعد عن محل الحقيقة الى محل المجاز وقيل هو من قولهم جعلت

كذا

كذا مجازا الى حاجتي ان لم يكن بينهما كان المجاز طريق الا تصور معناه قوله لاتصال بينهما من تتمة
تعريف المجاز وقصر به على ما استعمل في غير ما وضع له لاتصال فان ذلك لا يسمى مجازا بل
كان مرجلا او خطاء ولا يقال التعريفان غير متباينين لانه يدخل في تعريف الحقيقة ما يدخل
منهما لان لفظة الصلوة والدابة لو استعملت في الدعاء والدوقة فقد اريد بهما ما وضعتا له
مع انهما بالنسبة الى الوضع الشرعي واللغوي مجازان وكذا تعريف المجاز فان مدلولي اللفظين
اذا استعملا في الحالة مثل فانهما استعملا في غير ما وضع له شرعا وعرفا فيدخلان في تعريف
المجاز مع انهما حقيقتان بالنسبة الى وضع اللغة لانا نقول الحيثيات ما دخوظ في التعريفات
ولهذا قيل لولا الحيثيات لبطلت الحقائق فكان قبل الحصة اسم لما اريد به ما وضع له حيث
انه موضوع له وكذا القول في المجاز فعلم مما ذكرنا في التعريفين سالما عن الخلل والله اعلم ان المعروف
من المذهب ان المجاز مستغن عن الوضع الشخصي وان كان لا يستغني عن الوضع النوعي
على معنى ان ارباب اللغة قالوا ان عند الاتصال بين الشيئين يطلق اسم احدهما على الآخر
تجوزا ثم عرف الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز قد يكون على عشرين قسما كالاتصال
الذي بين السبب والمسبب والكل والجزء واللازم والملزوم والشيء وما يشاركه في وصف
خاص والشيء ومجاوره وما يؤول اليه وما كان عليه وغير ذلك لكن الكل راجع الى امور
الحصر لان كل موجود من المحسوسات له صورة او معنى لا ثالث ولا يتصور الاتصال بين الشيئين
الا باحد هذين الوجهين واراد بالمعنى المعنى الخاص المشهور فلو لم يكن خاصا او كان
ولم يكن مشهورا لما صح الاستغناء به عن لا يصح تسمية شخص اسدا باعتبار معنى الجبوانية
لعدم اختصاصها به وكذا تسمية الابخر والمجموم اسد العدم شهرة الاسد بهذين الوصفين
وان كانا من لوازمه وانما شرط ذلك ليكون قريبا من الفهم ويحصل للكلام خفاء وحسن واراد
بالاتصال الذاتي المجاور بين الشيئين صوتي كمجاورة المطر السماء اي
السحاب فان السماء اسم لكل ما علاك فاطلاقه على المطر ينزل من السحاب فكان بينهما اتصال صوتي
لاسيما فيسمى المطر باسمه كما في قول الشاعر اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا
وسمي الحدث بالغائط مجازا لمجاورته لانه يكون في المطمئن من الارض عادة تستتر عن اعين
الناس قال الله تعالى او جاء احد منكم من الغائط وفي التمثيل بهذين المثالين اشارة الى ان المجاورة
في الجملة كافية اما خلقة او عادة قوله وفي الشرع نوعان اعلم انه لا خلاف بين النحاة ان الاستعارة

لولا الحيثيات لبطلت الحقائق

نجوز في الشرعيات ايضا لان الاتصال الذي هو طريق الاستعانة يتحقق في الشرع
صوتا وصفة كما يتحقق في المحسوس وجوازها يتوقف على وجود الطريق لا على التوقيف ثم
هذا الاتصال في المشروع نوعان احدهما الاتصال في معنى المشروع كبيع شرعي اي بنظر في الشرع
لغة بجوز ان يستعار احدهما للآخر كما نظرنا في الوصية والارث فوجدنا كل واحد منهما
انها تملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت فجوزنا استعارة احدهما للآخر قال
الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم ان يورثكم وفيه نظر لان كلمة في قوله في اولادكم تنبأ في حمل الوصية على
معنى التوريث بظهر بالتأمل وكذلك نظرنا في الهبة والصدقة فوجدنا كل واحد منهما
تمليكا بغير عوض فجوزنا استعارة احدهما للآخر فقلنا فيمن وهب للفقير شيئا انه ليس
له الرجوع ولا يمنع الشيوع من الصحة فخالف الهبة مجازا عن الصدقة
وقلنا فيمن تصدق على الغني له ان يرجع ويمنع الشيوع من الصحة فخالف الصدقة على الغني مجازا عن الهبة
لان لفظ الصدقة استعير للهبة ولهذا قبل الهبة للفقير صدقة والصدقة على الغني هبة مجازا
وهذا النوع من الاتصال في المشروع نظير الاتصال المعنوي في المحسوس لان المصحح للاستعارة
فيها الاشتراك في المعنى قوله والثاني اتصال السبب بالمسبب وانه من قبيل الذاتيات في المحسوس
اي الاتصال من حيث السببية في الشرعيات نظير الاتصال الذاتي في المحسوسات لانه كما
لا اشتراك بين السماء والطرف في اللغة وكذا لا اشتراك بين السبب والمسبب فيه لان مفهوم السبب
الافضاء وهو الايجاد في المسبب فيكون الاتصال بينهما من حيث المجاورة وهو المعنى من
الاتصال الذاتي لا يقال الاسباب والمسببات من قبيل الاعراض فلا يتصور فيها المجاورة
لانا نقول لها حكم الاعيان شرعا بدليل ان يتعلق كلام احد المتعاقدين بالآخر في المجلس
وجواز دخول النسخ عليها وغير ذلك من الاحكام قوله وهو نوعان اي الاتصال من حيث
السبب والمسبب ومثال نظر لان هذا تقسيم الشيء على نفسه والغير هو الذي يباينه في الشرع
ما يكون ظرفا لا الشيء من غير ان يضاف اليه وجودا ووجوبا وهذا معدوم لان الشيء
اما ان يضاف الى الوجوب والوجود فيكون غيره والجواب عندنا انه ليس المراد
بالسبب هنا الشرعي بل اللغوي وهو ما يكون طريقا ومفضيا الى الشيء مطلقا
وهذا المعنى يشمل العلة هو السبب فيصح ان يكون منقسما لهما اما الاول فمثل اتصال الملك

بالشراء فان الشراء علة موضوعة لانه يوجب الاستعانة من الطرفين الى يجوز الاستعانة
او يوجب جوازها من الطرفين فجاز ذكر الحكم واراده العلة كما جاز عكسه لان بين
الاتصال وسببا عتبار الافتقار في العلة والمعلول اما في العلة فظاهر واما في المعلول فلانه علة غائية
لها فيكون مفتقرا اليه فلهذا سمي الاتصال عند الاستعانة قوله ولهذا قلنا اي ولان صحة الاستعانة
في هذا النوع تعم الجانبين قال محمد في الجامع ان من قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد
فباعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف لان الشرط به شراء العبد مطلقا من غير شرط
الاجتماع وقد حصل ولو قال ان ملكت او ملكت بحالها انبغى ان يعتق هذا النصف كما في الشراء
لكن في الاستحسان لا يعتق لان المقصود من مثل هذا الكلام في العرف والاستغناء بملك العبد
لا مطلق الملك الا ترى ان الرجل يقول ما ملكت مائة درهم قط فيعد صادقا ولان ملك الوقت متفرقة
والاستغناء بالملك انما يحصل لو كان ذلك بصفة الاجتماع بخلاف الشراء فان الملك فيه ليس بلازم
حتى لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشتراه لغيره يحنث في يمينه فضلا عن شرط النفع ويتبع
ذلك ما حكى عن الشيخ ابي بكر الاسكاف رح انه كان اذا ما يبيع قوله يقال له اسخى ولقد
اراد تفهيم اصحابه مذهب المجيد عمرو يقول له هل اشتريت بما باز درهم فيقول نعم بل بالكثير
ثم تقول هل ملكت مائة درهم فسول واحدا ملكتها قط ثم تقول لاصحابه ثم ترون انه ملك من
الدراهم متفرقة واتفق على انه فيثبت ان للمرء ملكا مجتمعا في الملك دون المتفرق عفوا وهذه
المسئلة تسمى سباقية وهذا لو كان العبد منكرا اما لو كان معينا بان اشار الى عبد وقال ان
اشتريتك او ملكتك فانت حر وللمسئلة بحالها يعتق في الوجهين لا لهذا الفرق اما بثبت في النكرة
دون المعين لفرق في المعين قصد نفي ملكه عن المحل وقد ثبت ملكه في الشائع وان كان في ازمنة
متفرقة فبقي على اصل القياس وقال صاحب التلقيح هذا بناء على ان بقاء المشتق منه شرط صدق
المشتق بطريق الحقيقة اما بعد الزوال فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة
عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الزوال من اليد ليس مشتريا عرفا واما لفظ المالك
فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا فلت وهذا ايضا لكن بالنظر عقد يعينه على ملك عبد معين وايضا
يلزم ان يكون عدم العتق في مسئلة الملك فاسخا ناوالعتق في مسئلة الشراء بعكسه وقد صرح الفقهاء
رح خلافه وذلك قوله وان عين باحدهما الآخر هذا هو التقريب لمعنى لو قال في الصورة الاولى عينت
بالشراء الملك وفي الثانية عينت بالملك الشراء يعمل نيته في الصورتين اي يصدق ديانة لانه
العلة
للحكم

في الاولى والحكم للعلة في الثانية لكن لا يصدق في القضاء فيما فيه تخيف عليه وسواء يريد بالشراء الملك ض بشرط الاجتماع للتهمة للعدم صحة الاستعمال وفيما فيه تشديد عليه وسواء يريد بالشراء بالملك الشراء بعد قرض فقضاء ايضا لانتفاء التهمة قوله والنوع الثاني النوع الثاني من الانتقال من حيث السببية انتقال الغير اعلم ان السبب بما هو سبب محض لفظ السبب يطلق على العلة كما يطلق على غيرها يدل عليه التقسيم فقوله محض احتراز عنها فان السبب المحض لا يكون موجبا للمسبب السبب المحض عندهم ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة اثرة تخللت بينه وبين الحكم والاثر بالسبب منا ان لا يكون علة موضوعة للغير لا ان يكون للعلة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس بشرط هنا وحاصل الفرق بين العلة والسبب ان ما يقتضي الا التي ان كان اقتضاء واجبا يتبع تسببا محضا كانتقال ثبوت ملك للمنفعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة كالبيع والهبة فان بالبيع والهبة يثبت ملك الرقبة وبواسطته يثبت ملك المنفعة فمحله حتى يحل له الانتفاع بعلة بدون النكاح وكانتقال البيع والهبة سببا لثبوت ملك المنفعة لكونه منضما اليه في الجملة وكانتقال زوال ملك المنفعة بالفاظ العتق تبعا لزوال ملك الرقبة فانه لو قال انت حرة مثلا يزول به ملك الرقبة وبواسطته زواله يزول ملكه عن محله حتى لم يحل له الانتفاع بها الا بالنكاح وكان لفظ التحرير سببا ايضا لاقتضائه اليه في الجملة وقوله تبعا لملك الرقبة تعليل للصورتين وقوله زوال الاوثق من اللزوم والنشر الغير المرتب ض لو قال اعتقتك وارادبه الطلاق وقع الطلاق ولو قال وهبت نفسي منك ينعقد النكاح قوله وانما يوجب استعمال السبب للمسبب دون عكسه الا اذا كان السبب مختصا به كقوله تعالى انا اعصرخمرا وقوله تعالى لكم من السماء رزقا والمنفعة ما سبق ان مبنى الاستعمال على الاقتقار والافتقار هنا من جانب المسبب لكونه اثرا واما السبب فمستغن عنه لان افتقار المؤثر بالعكس افتقار الاثر مقصور ومنه ض لا يعتبر المؤثر بدونه والمسبب ليس بمقصود من السبب المحض ولهذا يتخلف الشرب دونه بان اضيف الى الامة المجوسية والاخت من الرضاعة والعبد حلال في العلة مع المعلول لما بينا واذا كان كذلك لا يصير المسبب متصلا بالسبب والازم له لعدم افتقال اليه فلا يجوز استعمال المسبب للسبب فالحاصل ان استعمال اللازم للازم يجوز كيف ما كان واما استعمال اللازم للملزوم انما يجوز اذا كان متساويا له فاذا كان السبب مختصا به وجد شرط الانتقال من اللازم فيجوز واما لو كان اعم منه فلا يصح الاستعمال قلت هذا غاية

تحبس هذا للوضع وفيه نظر لانه ينتقض بجواز استعمال المعلول للعلة وان كان اعم منها قوله وحكم المجاز ثبوت ما استعير له اللفظ خاصا كان اللفظ او عاما خلافا لبعض اصحاب الشافعي في العموم وانا نقول ان عموم الكتيبة لم يكن لكونه كتيبة بل لكونه لدلالة زائدة تدل على ذلك فاذا وجد مثل الدليل في المجاز وللمحل يقبل العموم يثبت فيه صفة العموم كما يثبت في الحقيقة ولهذا جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضوا لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحل الصاع لقلة الحلة وان صنعة الصاع غير مرئية عنه فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع بل للمالية مجازا بطريق الحلة واللفظ المحل على الحال ثم انه اسم جنس محلى بلام الاستغراق لعدم المعهود فيعم جميع ما يحل مطعوما كان او غير مطعوم فدل بعبارته وعمومه على جواز الربوا في غير المطعوم كالجص والنورة بمجازه في المطعوم كالحنطة وبإشارته على ان الكيل هو العلة لانه صار تقدير الطعام والاكال بالصاع بما يقال بالصاعين وابى الشافعي عموم هذا الحديث وقال لما صار مجازا لا يكون للعام بعمومه لان العموم لا يجري الا في الحقيقة وهذا اريد للمطعوم منه بالاجماع فلم يبق غيره مرادا صار كانه قيد وقال المطعوم المقدر بالصاع بالمطعوم للمقدر بالصاع قوله ومن حكم ان من حكم باب الكتيبة والمجاز استحالة اجتماع منهومين مرادين بان اطلق اللفظ واريد به موضعه وغير موضعه خلافا للشافعي وطائفة من العلماء الى جوازه محتجين بانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انه يمكننا ارادة معان مختلفة من لفظ واحد دفعة بكلمتنا ارادة معان متفقة وانكار هذا الجواز انكار ما هو ضروري وللمانعين مسلكان احدهما مسلك الامتناع العقلي وهو ان يقتضي للعلم واستدلوا عليه بان الحدقة مائية واستقر في موضعه الاصلي والمجاز ما جاز وازيل عن موضعه الاصلي فلو اريد من اللفظ الواحد المعنى الحقيقي والمجازي في حالة واحدة يلزم الازالة عن موضعه مع الاستقرار فيه في حالة واحدة وانه محال وهذا المسلك ضعيف لان الحدقة مستقرة في موضعه حقيقة والمجاز منزل عن موضعه كذلك فمع كم لا يجوز ان يتلفظ ويراد موضعه وغير موضعه فلا بد من دليل وثانيهما مسلك الامتناع اللغوي فان ارباب اللغة وضعوا احمار للبهيمة المخصوصة وحمارا ولم يجوزوا في البلد وحل ولم يستعملوه فيهما مع ان اصله الابهام كان الانسان اذا قال رايت حمارا لا يفهم منه البهيمة والبليد معا وكذا النقول في كل لفظ واذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجا عن الفهم فلا يجوز قلت ويمكن ان يستدل عليه بان اللفظ لغة لمجموع الكثرة

فاما ان يحمل على حقيقته او عليه مجازا او على واحد منهما والثالث لا خير تا باطل فتعين
الاول واما قلنا انه لا يجوز حمله على المجاز لان شرط الحمل على المجاز حصول القرينة المانعة انفا
واما انه لا يجوز حمله عليهما فلما قلنا آنفا لان الجمع من حيث هو ليس حقيقة له لغة للتغاير
خلافه فيكون معناه المجازي وقد فات شرط الحمل عليه واما انه لا يجوز ان لا يحمل على واحد منهما
لان على هذا التقدير يكون مهملا او مجملا وقد ذكر خلاف الاجماع وهذا باطل بما تبين و قد
استنبطه الكثير بتتبع بالكتابة ويكثر الجواب بتخصيص المدعى قوله ولهذا قال محمد رح
اي ولان الجمع بين الحقيقة والمجاز متعذر قال محمد رح في الجامع لو اوصى لرجل بثلث ماله ولبني
فلان وله بنون وبنو بنيه كان المال الموصى به لبنيه دون بني بنيه لان بنيه حقيقة بهم الذين
اختلفوا من مائه واما يطلق على من اخلق من مائه مجازا وقد اريد به الحقيقة فلا
يراد المجاز ولا يلزم عليه ما لو كان في الورثة بنت وبنات ابن حيث يستحق نصيب البنات
وهو الثلثان بقوله تعالى وان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك لانا لا نسلم ان استحقاق
اولاد الابن بهذا النص بل بالسنة وهو ما روي ان النبي عليه السلام اعطى بنت الابن السدس عند
وجود بنت الصلب ولو سلم ذلك لكن النص جاء بلفظ البناء دون البنات ولو ذكر
ثم الاصل لموالي بثلث ماله وله معتق واحد وعبد للمعتق اعتق غيره يكون نصف الثلث
للمعتق والنصف الآخر يكون للورثة للموصى والا يكون لمولى مولاه لان مواليه جميع فيصير بالسراية
اعتاقه وانما يطلق عليه موالي مواليه مجازا فكانت الحقيقة اولى بالتقديم حتى لو لم يكن احد ممن
للمولى الا كان الثلث لمولى مواليه لتعين المجاز مرادا قال قلت عيب ان للمولى الحقيقة لمن باشر
اعتاقهم لكن المفروض ان له معتقا واحدا فيكون ذكر الجمع وارادة المفرد وذلك من قبيل المجاز
ايضا قلت فرق بين ارادة المفرد للجمع وجوبه في الخارج ولا يلزم من انتفاء الثاني انتفاء
الاول ولعل انما اراد لو معناه الحقيقي لان بعض افراده موجود وبعضها منتظر الوجود لفقد
الاعتاق ومندوب اليه وفي الوقت سعة وانما قيد بقوله حتى استحق النصف لما عرف ان الاثنين
في الوصايا بمنزلة جماعة اعتبارا بالميراث وانما قيد بقوله ولا معتق له لانه لو كان له معتق
لانه لو كان له معتق لا يصح الوصية الا ان يبين ذلك في صيغته لان المولى ينطلق على الاعلى
والاسفل بالاشتراك وقد بينا انه لا عموم له ولا يمكن القول بالتعيين بالشامل في معنيه
لان مقاصد الناس مختلفة فمنهم من يقصد الاعلى مجازا لا غير ومنهم من يقصد الاسفل

بيانه اختلفوا

تتمة الاسفل

الاسفل

الاسفل تتميما للاحسان وانقطع رجاء البيان بالموت فكان الموصى له احدهما وهو مجهول
وجهالة الموصى له تمنع صحة الوصية لان التمليك للمجهول لا يصح واعترض عليه بانه لو حلف
لا يكلم مولا وله ان يتناول عينه الاعلى والاسفل صح لو كلم ايهما بحنث فاجاب بان هو آت
في هذا الكلام ناكر في موضع النفي فتفيد العموم وانا قلنا انما كان لانه في قوة قوله احد
مذبن فلو صرح بانه لا يكلم احد مذبن يحنث بايهما كلم وكذلك ههنا بخلاف والموصى لاحد
مذبن حيث يبطل الوصية فظن بعض الناس ان مذا من قبيل القول بجواز عموم
المشترك في موضع النفي كما هو مذهب بعض الناس الا ان تعليله بقوله لانه نكرة في موضع
النفي مما يدفعه قوله وانا عمهم الامان او دونها مسايل شتى آلا ان ان منها جميعا بين
الحقيقة والمجاز مع الجواب عنها منها لو قال الكافر آمنونا على ابنائنا وموالينا فانه يثبت
الامان للابناء والابناء وموالي الموالي استحسانا خاصة يثبت للابناء والموالي وقد جمع بين الحقيقة
والمجاز فاجاب بان اسم الابناء والموالي يتناول كل واحد منهما الغرض فان بني الابن
ينسب الى الجد بالبنوة مجازا يقال بنو هاشم وبنو عبد مناف ابناء قوم بانبي آدم وكلا معتق
الرجل ينسب اليه بالولاء مجازا فلم يثبت الامان لهم باعتبار تناول الاسم اياهم مجازا
لكن يقع مجمل تناول الاسم شبهة لان الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت وهو
بهذه المثابة فيثبت الامان لهم لان ذلك يكفي لعصمة الدم بطريق التبعية لان عصمة الدم
تثبت بالشبهات الا ترى ان المسلم اذا قال للكافر انزل الي فقتله او دعاه الى ثبت بالامان
بان يشير اليه ان تعال نقاتل فظنه الكافر امانا فانه يثبت الامان نظرا الى صنع المسلم
وان كان ذلك مخاصمة حقيقة فعلم ان اثبات الامان للشرع باعتبار الشبهة لا باعتبار
الجمع بين الحقيقة والمجاز ولم يعتبر مثل الشبهة في الوصية وما ايضا عنها لانا لا يثبت بها فان
قلت ما وجه عامة المدرول على الوجه الظاهر وهو ان يحمل الابناء على التزوج كما في قوله تعالى
لكم في يتعلم اللفظ الابناء وابناء الابناء من غير جمع بينهما قلت كون الابن بمنزلة النوع
بمنزلة المجاز بدليل تبادر الذهن عند العراء عن القرينة الى منهومه المتعارف الا ترى
انه لو كان مساويا له في الاستعمال لكان مجملا والاجماع منعقد على خلافه ولما كان الامر
كذلك لا يصار اليه الا عند القرينة وقد انتفت هنا على ما قرر نا بين لكم لوجود القرينة
فيه على انه على ذلك التقدير لا يتأتى له الفرق بين مسئلة الوصية للابناء والاستيمان لهم وبين

الاستيمان للجدات والاجداد وبين منع المسئلة وايضا هذا التوجيه لا يتأتى في الاستيمان
على المولى فيحتاج فيه الى القول بالشهرة فتجيء المسئلة به وضم المسافة ولو انا نذكر اعتبار
هذه الصورة جواب سؤال يرد على هذا الجواب وهو ان يقال فلم اعتبرتم صورة الكلام
بالشهرة في عصمة الدم في الاستيمان على الابناء والمولى ولم يعتبروها في الاستيمان على
الاباء والامهات في حق الاجداد والجدات فانهم لما قالوا امنونا على ابنائنا وامهاتنا
لا يثبت الامان على الاجداد والجدات مع ان الاسم يتناولهما صورة ايضا فاجاب بان
اعتبار الصورة للثبوت الحكم في محل آخر غير محل الحقيقة لانك انه بطريق التبعية فاعتبر
ذلك في محل يتبع من كل وجه وهو ابناء الابناء فلا يلزم من ذلك اعتبار في محل متوسط
من وجه وهو ابناء الابناء فلا يلزم من ذلك اعتبار في محل متوسط من وجه وهو الاجداد
والجدات فسقط بهذا التقدير ما قيل انهم وان كانوا اصولا في الوجود اتباع من حيث
التناول والتحقيق فيه ان اثبات الامان بهذا الطريق اثبات له بدليل ضعيف فيعارضه
لقوله لم يوجد معارض كما في جانب الابناء اما في الاجداد معارض فلا كما في جانب الاباء وفيه
جهة كون الجد تبعا في الاسم ان كانت توجب ثبوت الحكم فجهة كونه اصلا من حيث الخلقة
مانعة عنه فيسقط العمل به ولا يلزم عليه ان للكاتب لو اشترى اباه يصير مكاتبا عليه
تبعا فثبت الامان بهذا لذلك لان كلامنا في ان لفظ الاب مل يتناول الجد حقا مراد من
الامان مل يثبت له ابتداء بصورة الاسم لا ان يثبت الامان له من جهة الاب بطريق السراية
والكتابة انما تثبت بطريق تبعي لا باعتبار التنصيص عليها فلم يكن من قبيل ما نحن فيه بقي
ما قيل انه قد اريد بقوله تحرمت عليكم امهاتكم وبناتكم الام والجدة والبنت والحافدة
وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز ولجاب عنه بانا لا نسلم ان حرمة الجد والحافد ثبتت
بهذا الطريق لجواز ان يكون ثابتا بالاجماع او بغير هذا النص باعتبار ان الام في اللغة
الاصل والبنت الفرع فصار كانه قيل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فيدخل فيه الجميع
بهذا الطريق لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز وباذكرنا من التقدير يسقط ما اشتهر بين
الاوكياء ان هذا الجواب منتقض بمسئلة الاستيمان على الاباء والامهات لانه قابل في
قانون التوجيه لا يقال نحن نقول من الابتداء هكذا لما ثبت ان الاب والام هما الاصل
لغة قال الله تعالى مرادا للكتاب ايا اصل الذين يؤل اليه المتشابهات وقال الله تعالى واله اباك

ابراهيم واسمعيل واسحاق ابن اصولك فجعلهم حكم الآباء والامهات على الاصول
في قوله آمنونا على ابائنا وامهاتنا حتى يشمل الكل بهذا الطريق ويثبت الامان فيه
لا انا نقول حمل الاب والام على الاصل بطريق المجاز بالدليل الذي ذكرنا في الابن
فلا يصار اليه الا عند القرينة وقد انتفت هنا لخلو الابتين فان القرينة فيهما موصوفة
ومنها لو احلت للابن قدمه في دار فلان ولم ينو شيئا فانه يكتفي لها دخل دارا يسكنها
فلان ملكا او عارية او اجارة ولو كتفي لها دخلها حافيا او راكبا وقد جمع بينهما ان دار
فلان في الملك حقيقة والبيت سكنها باجارة وبعارية مجاز الصحة النفي في غير الملك دونه ووضع
القدم حقيقة فيما لو كان حافيا ومجاز فيما لو كان راكبا فاجاب بان هذا ليس من قبيل
الجمع بل باعتبار عموم المجاز ان صار اللفظ محمولا مجازا عن شيء وذلك الشيء عام بيانه ان مقصود
الحالف صار في باب الايمان ومقصوده من دخول فلان نسبة السكنى الى كون الدار منسوبة
الى فلان نسبة السكنى احقيقة على الدوابة التي لا يكتفي بالدخول في دخول مملوكة لفلان
لغيره واما حقيقة وتدبرا على الدوابة التي يكتفي وانما قلنا مقصوده ذلك لان الدار لا يهجر
ولا تعادى لذاتها بل لبغض صاحبها فيكون الباعث على هذا اليمين هو الغيظ الا ترى من
فلان وفوظ لا تفاوت بين ان الوح السكنى لوجود نسبة السكنى في الكل فيتنوع لعموم المجاز
المنصوص من وضع القدم الدخول بطريق اطلاق اسم السبب وارادة المسبب مجازا لان
حقيقته مجموع عاجة فيه لو وضع قدمه ولم يدخل لا يكتفي فصار تقدير كلامه لا دخل مسكن
فلان فيتناول افراد الدخول بحنث بان فوجد مقيدا باعتبار عموم المجاز لا باعتبار ان
يكون وضع القدم حقيقة وغيره مجازا حتى يلزم الجمع بينهما والمراد من افراد الدخول ان يكون
حافيا ومنتعلا وراكبا ومن انواع السكنى ان يكون مملكا وعاريا واجارة والضمير في
لعمومها يعود الى الدخول والنسبة وسوف نظير ما لو قال ان عموم المجاز مهنا نظير ما لو قال
لعبده هو حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيئا فقدم ليلا او نهارا يعتق لانه قد اريد من اليوم
الوقت فيكون هذا عموم المجاز لا الجمع بين الحقيقة والمجاز وتحقيقه ان اليوم يستعمل للنهار
خاصة قال الله تعالى لا تحلوا الصلوة من يوم الجمعة ويستعمل للوقت المطلق كما في قولهم
يقوم آل فلان يوم بني فلان اريد به مطلق الوقت لان من قدم من السفر ليلا او نهارا يقال هذا
العبد وقال الشاعر فيوم علينا ويوم لنا ويوم نسر والمراد مطلق الوقت ولما تبين استعماله
فيهما

فلا بد من ضابط يمتاز به احدهما عن الآخر فنقول لفافرن بفعل بعد اغين يكون قابلا
للتاقيت وضرب اللذة كاللبس والركوب والا مرباليد فانه يقال لبست ثوبا وركبت دابة
واكل بيدك اليوم يراد به النهار للتناسب لفظا ممتدان وان قرن بفعل لا يمتد لا يقبل
التاقيت كالدخول والخروج والتحريك لا يمتد مطلق الوقت للتناسب لفظا وقت هذا فتنزل
اليوم في مسئلتنا قرن بفعل لا يمتد وهو التحريم فصار عبارة عن عدم مطلق الوقت والوقت يعم
الليل والنهار فيقتنع في الوجهين لعموم الوقت لا لجمع بين الحسنة والمجاز واعلم ان اليوم في
مسئلتنا قرن بالحرية والقدوم وكلاهما غير ممتد ولكن للناظر الحرية وعليه الاعتماد والبيد
اشير فيه للبسوط والهدايه لان قيد عملا بالاولة منظور في صيغة لو فوعه قيد وصوف لانه موثر
في انتصابه وبعض الشارحين نظر والا لاصاف اليه وهو سهو فان الرواية محفوظة بخ الفاضل الامام
ظهير الدين ان من قال لامراته كل بيدك يوم تقدم فلان فقدم فلان بعد ما ولم يعلم فقدومه حنث
الليل لا خيار لها فلو كان الاعتبار للقضاء البدلم يسقط الخيار قال الفاضل السمرقندي في هذا
الظاهر بحث لانه يوجد عند الممتد غير النهار كثيرا وفي غير الممتد النهار كذلك الاول كقولك اركب اليوم
يوم بأويكم العدو وعليكم عين الظن باحد يوم حضركم للون انك كنت لدانت حر يوم صوم
الناس وانت خالف يوم بنكسف الشمس واشار ملذ عما لا يحصى ثم قال العجب انهم جعلوا قولهم
اركب بيدك مما يمتد وليس كذلك لان التفويض انما يحصل في آن واحد لا يمتد لو كان انما مفوضة
ولا فرق بينه وبين العتق فلتا اما الاول فلا بد عملنا الا نالم ندع ان اليوم لا يحتمل في الممتد غير
النهار وفي غير الممتد غير مطلق الوقت الا يرى انا لو نوى في قوله اركب بيدك يوم تقدم فلان
مطلق الوقت وفي قوله انت حر يوم تقدم فلان النهار صدق ديانة وقضاء بل حلنا اليوم
على ما بنا به عند عدم موجب آخر يحمل عليه ما اقتضاه مفروض والاشباه التي ذكرناها من هذا
القبيل واما الثاني فكذلك لان الممتد عند عدم ما صح قيد ضرب الدن والتفويض كذلك لانه يصح ان يقال
جعلت اركب بيدك يوما او شهرا ويصير الامر بيده في ذلك الزمان دون غيره وغير الممتد مالم يصح قيد
ذلك العتق كذلك حتى لو قال اعتقتك شهرا كان توكيد الدفع للغرر وكان العبد عتيقا ابدا الا ان
الغفلة عن هذا الضابط تورث التعجب قوله وانما يصح تعليق اليمين في النذر اشار الى جواب اشكال قائل
وتوجيهه ان من قال لله علي ان اصوم رجب فهذا النذر اشار الى جواب اشكال قائل
في وجهها وهو الفرق بين نذر باليمين ولم يخطر بباله النذر او نواهما فعند ابي يوسف يكفر يمينا او نذرا

قوله الوجوب

لا غير وعندهما يكون يمينا ونذرا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر واليمين مختلفان بالحقيقة لان موجب النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوات وموجب اليمين المحافظة على البر
والكفارة عند الحنث واختلفا فرقا فاذا نواهما يدل على اختلاف ذواتهما ثم هذا الكلام للنذر صحيحة
من لا يتوقف على النية وللذين مجاز لتوقفه عليها والتوقف على الغير نذرا ما ران للمجاز فان
اريد به النذر واليمين كان جمعا بينهما فاجاب بانه انما يكون جمعا بين الحقيقة وللمجاز ان لو كانا
ولفظين من لفظ واحد وليس كذلك بل النذر بحسب الصيغة واليمين بحسب الموجب بيان
ذلك ان النذر ايجاب المباح لغة لا بد ان يكون للمنذور قبل النذر مباح الترك لان النذر
بما هو واجب فوقه لا يجوز على ما عرف وايجاب المباح يستلزم تحريم تركه لا محالة وتحريم الشيء
يمين لان النهي عن الشيء حرم ما حرم ناذر على نفسه او العسل مع انه ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة فيحنث
قال له باء بها النيم لم تحرم ما احل الله لك تبتغ مرضاة ازواجك قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم
حتى روى مقاتل رضوانه عن ابن عباس رضي الله عنه فصح ان يكون هذا الكلام يمينا بواسطة
الموجب لا باعتبار الصيغة حتى يلزم الجمع بينهما ومثل هذا كثير فان شراء القريب يسمى اعتاقا
شرعا قال النبي عليه السلام من ملك ذا رحم محرم عتق عليه عتاقا ولو بشكل ان يكون الشراء للموجب للملك بصيغة عتاقا
مثلا له لكنه اعتاق من حيث انه كذا عتاق بموجبه وان كان شراء بصيغته وهذا كذلك واعترض
عليه بوجهين احدهما انه ان كان هذا موجبة يكون يمينا وان لم يتوكا في شراء القريب يعتق عليه
وان لم ينو وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحسنة والمجاز وقد استشعر صاحب التقويم من
اختلاف الشق الثاني فقال لا جمع بينهما في صورة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت النذر
بصيغته واليمين بالنية والثاني ان هذا الكلام عند قبول الانشاء وفي الانشاءات يمكن ان يستدل
المعنى المجازي وان لم ينو والمجاز ان لا يصح فيه نظر لان هذا اصل ينبغي ان يرجع بنى الحقيقة والمجاز وهو
ان عند المذهب عدم انه لا يصح محتملا عارفون نواه او لا والجواب الصحيح عندنا ان لا نسلم انه ان كان توجبه
يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون كذلك ان لو كان كل تحريم لما ح يمينا وهو ممنوع والسند
فانه ان كون تحريم الحلال يمينا انما عرف بالنص في موضع كان ذلك التحريم مقصودا بالاضافة فيقتصر
عليه فاذا نوى فحرم تكون التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه او يقال للمدعي ان ايجاب الحلال يصح
يمينا فلا يفيد ما لم يوجد النية بخلاف مسئلة الشراء فان ملك القريب علة العتق واللعة توجب المعلول
فيثبت المعلول نواه ولم ينو والاعتراض ان انا لا نسلم ان الجمع بما ذكرتم من التقرير لان ثبوت اليمين

اجيب بانا لا نسلم ان هذا الصيغة مثبتة للنذر بعبارة اليمين
كما فسره الموجب بل هي موضوعة على انشاء الالزام
ان عال ليس الا اراد بها موجبها وضع اللفظ لدليل الزام
بالالزام الماهية وهو معنى على العدو اما تسمية ما توجب
لا يسمى واسطة على ما عرف اظهر ان هذا من باب التسمية
حسب قال لا نسلم ان سر اظهر ان هذا من باب التسمية
الالزام

قوله لان الموجب اللازم الثابت فدلالة اللفظ لا يلزم ان لا يكون هذا كذلك ان اراد به ان لفظ الاسد اذا اريد به الحيوان المخصوص دل على الحيوان الى هي لازم الاسد يلزم الالتزام ولا يكون هذا مجازا وهو ظاهر وان اراد به ان لفظ الاسد اذا اريد به الحيوان المخصوص دل على الحيوان الى هي لازم الاسد يلزم الالتزام ولا يكون هذا مجازا وهو ظاهر وان اراد به ان لفظ الاسد اذا اريد به الحيوان المخصوص دل على الحيوان الى هي لازم الاسد يلزم الالتزام ولا يكون هذا مجازا وهو ظاهر وان اراد به ان لفظ الاسد اذا اريد به الحيوان المخصوص دل على الحيوان الى هي لازم الاسد يلزم الالتزام ولا يكون هذا مجازا وهو ظاهر وان اراد به ان لفظ الاسد اذا اريد به الحيوان المخصوص دل على الحيوان الى هي لازم الاسد يلزم الالتزام ولا يكون هذا مجازا وهو ظاهر

لا توقف على الاراده وقد تزيد بهذا اللفظ موضوع هو ايجاب العبادة للسماء وغير موضوع وهو
اليمين والاصح في الجمع سوى هذا وليس ما ذكرته الايمان فيجوز اتصال اليمين بالنذر الذي هو مجوز المجاز
ولم نظفر بجواب شاف لهذا الاعتراض عن السلف ولا يخفى ان هذا الاعتراض انما يتجه ان لو كان المراد
بهذا الكلام صناعة الحنفية وليوافق الماء وللغة المجاز وهو ممنوع بل خامر عبارات
السلف بشيء الا ليس المراد من هذا الكلام غير ايجاب الماء الذي هو موضوع لكن الايجاب الماء
صلاحيته ان يكون يمينا عند النية فلا يلزم الجمع بين الحنفية والمجاز بل يكون نذرا نظرا الاصلية
يمينا نظرا الى اللغة وهو الايجاب لا نظرا الى الحكم كما يفيده العلامة النسفي اليراد بقوله
نذر بصفة يمين بوجيه وهو الايجاب كالهبة بشرط العوض هبة باعتبار الصيغة ض يراعى فيه شرائط
الهبة بيع باعتبار اللغة ض يراعى فيه احكام البيع وكذا الاجارة فانها ضح نظرا الى اللفظ بيع نظرا
الى اللغة ض يراعى فيها احكامها فكذلك منا يراعى فيها احكامها ض لو لم يصح وجب عليه القضاء باعتبار
النذر والكفارة باعتبار اليمين فالحاصل ان الجمع لا يتحقق الا بين اللغتين ولم يرد بهذه الصيغة الا
واحد وهو ايجاب الماء سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه من قبيل الجمع بين الحنفية والمجاز بل من قبيل
الكناية وهو لا يناقض لدلالة الحنفية كما ذكر في علم البيان فان قلت الفقها لم يفهموا ذلك قلت
لا نسلم ذلك بل صرح بذلك العلامة النسفي في الكافي فيما قال سد على المفتي لا يتهيأ ان يجيب بجميع ما سئل
بطريق الكناية وباب الوصي وهو ومن حكمه ان يعرف حكم اذا عرض فيما امكن العمل بها
الا بصار الا ليمين لانه خلف عنها لا وجه للخلف مع وجود الاصل فلا يكون اللفظ عند الاطلاق و
مجرد كما زعم البعض لانه ضعيف اما الحنفية عند عدم النذر بها والمجاز عند وجودها والمجاز لا يكون
العدم الا بيان ولذلك عدنا لا ينعقد الايجاب في المملوك بلفظ البيع بان قال بعت منك بهذا
العبد لفظ المملوك محل البيع فلا يصار الى المجاز بخلاف ما لو اضاف العقد الى المنفعة حيث لا يصح
لا بيعا ولا ايجابا اما بيعا فظاهر واما ايجابا فلان الشرع جعل محل عقد الايجاب العين
لا المنفعة معدومة حالة العقد فيكون اضافة العقد الى المنفعة تقييدا لحكم الشرع فلا يجوز
وبين كانت الحنفية متعذرة او ممتنعة نحمل اللفظ على مجازه لصيانة الالغاء وللتعذر مالا
اليد الا بشتقة للجمهور ما تركه الناس ما فيه وان تيسر الوصول اليه وقال بعض المشايخ للتعذر
ما لا يتعلق به حكم وان تحقق والجمهور قد يتعلق به حكم اذا صار فيما مر اذا لم يكن المجاز متناولا الا
من حلف لا يأكل من هذه النخلة فان اكل عينها متعذر فيحمل عليه ثم ما حين لو تعلق واكل عين
النخلة

لا يحنث في الصحيح كذا نقل عن العلامة الكردري فان قيل لا نسلم ان للعين المنفعة ممنوع منها فان المملوك
عليه عدم اكلها وهو ممنوع بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت في الفعل كانت للمنع فوجب اليمين
ان يصير ممنوعا بالايمان وما لا يكون ما كولا عادة لا يكون ممنوعا عنه بالايمان وشال الله ما لا فاحلفت
لا يضع قدمه دار فلان فان حنيفة غير متعسرة لكن يحتمل استعماله فيها عادة فهل على مجاز او يدخل
فيه لو دخل حافيا يحنث لان جهة كونه حنيفة بل من جهة ان ذلك صار من افراد مجاز كما سبق
وفيه نظر لان حنيفة المهجور مجرد وضع القدم ولا يحنث به فانما يحنث بالدخول حافيا بعموم
المجاز هو وعلى هذا التوكيل الى بناء على ان عند مجاز الحنيفة يصار الى المجاز قال علماؤنا رحمهم الله اذا حلف
رجلا بالخصومة مطلقا انه ينصرف الى مطلق الجواب مجازا استحسانا ض لو اقر على موكله يجوز خلافا
لزفر والشافعي اطلاق اسم السبب وهو الخصومة على المسبب وهو الجواب اولان الجواب انما
يترتب على خصومة فيكون من باب المشاكلة كقوله تعالى ومكروا ومكر الله والمانع عن الحنيفة الى
الخصومة منازعة وهي حرام شرعا قال الله تعالى ولا تنازعوا ولان التوكيل انما يصح شرعا عما يملكه الموكل
بنفسه والذي يتبين به انه مملوك للموكل انما هو الجواب لانه لو اقر فان الخصم يملك الانكار شرعا
فكان مهجورا شرعا والمهجور شرعا كالمهجور عادة لان العقل والدين مانعان من ذلك فحمل على مجازه
وهو الجواب وهو يعم ما يتناول الاقرار والانكار لانه كلام يستند عند كلام الغير ويطابقه احتراز
من جواب الفلاة لو فاطعها حيث لا يعم لانه كلام الغير بنقطعه وذلك قد يكون بلا او بنعم غير ان عند
ابي يوسف افراد يجوز في مجلس القاضي وغير مجلسه لانه قام مقام الموكل فيملك ما يملكه وقالا الجواب للغير
في الحكم هو الجواب في مجلس القضاء فينقيد به والذي يوضح ان المهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة ان
من حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه مع اقتضاء الحقيقة ذلك حتى لو كلمه بعد ما كبر يحنث
لان مجاز الصبي لصباه بمنع الكلام معه حرام شرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا ليس
منا وفي ترك الكلام ترك الترحم فصرنا الى المجاز عند مجاز الحقيقة ديانة وشريعة كما صرنا اليه عند
مجاز الحنيفة عادة وطبيعة كانه قال لا يكلم هذا الذات بطريق الطلاق واسم التقييد على الاطلاق قال فصل
لانم ان عدم تقييد اليمين بصفة الصبا الماضي كما مر بل باعتبار ان الصفة في الحالين
ولهذا لو حلف لا يكلم هذا الشاب لم يتقيد بصفة الشباب مع انه منتوض بما لو حلف لا يكلم
صبيا يتقيد بالصباء وان كان مجاز الصبا مهجورا شرعا والجواب اما عن الاول فلان الصفة
في الحاضر انما يكون للغو اذا لم يصح حاجة لليمين كالتباب مثلا لان الصفة انما لا يكون للتقييد
والالتعريف

عن ح
فيتعلق بالمحلوف عليه ما لا يتعلق بالحالف ما لا يمكن ان يكون الحالف ما لا يمكن ان يكون المحلوف عليه ما لا يمكن ان يكون

لايشرب من ماء الفدات فانه يحنث بالكرع والاغتراف والشرب من نهر يأخذ من الفدات اتفاقا كذا في الجامع الكبير والفرق على قولهما ان هذا اسم لطين الحقيقة فلا يتناول العلاقة وهو نسبة للجاوزين ويحنث وان انتفت هذه النسبة كما لو سئلنا فانه بطريق التجوز فلا يحنث لو انتفت تلك النسبة لعدم دخوله تحت عموم المجاز فان قيل لا نسلم ان حقيقة الشرب من الفدات سوا الكرع بل شرب جزء من الفدات لاقتضاء كلمة من ذلك كما اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة او الكرمة فان حقيقتها اكل عين ما دخل عليه كلمة من وكذا منا قلنا الدليل عليه الاجماع وفوك طاهر والكتاب قال اسه تو فمر شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فانه منى الا من اغترف غرفة بيده ثم قال فشربوا منه الا قليلا قال صاحب الكشاف ان الاستثناء انما كان عن الوقوع لا عن الشرب قليلا لم يكرعوا الا استثناء آن يدل ان عين حقيقة الشرب منه سوا الكرع وضرب من المعقول وهو ان من كرع في الفدات لا يصح ان يقال ما شرب منه ولو تناول من عين الفدات يصح ان يقال ما شرب منه هذا لما ان المجاز خلاف ذلك اما ان من اكل من عجين الحنطة او الكرمة بالتكليف لا يصح ان يقال ما اكل منها فظهر ان الحقيقة والمعنى فيهما ان كلمة في هذه المسائل تبعيضية لانه يتصور تناول عينها بخلاف مسئلة الشرب فانه لما يكون في اللبن الا ما يكون من مسئلة الشرب تبعيضية كما ظهر صاحب الهداية بل ابتدائية فيكون حقيقة في الكرع فيكون من في منها ابتدائية لا تبعيضية كما توهمه صاحب الهداية فتامل عند بعض الانصاف واياك ان تسلك مسلك الاعتساف فانه بحث دقيق وان يكتب بالذهب حقيق فانى أيشت من الجواب بعد السؤال من تامل الاكدار الهيم به بعد طول الممارسات والتكرار

قوله وهذا يرجع الى اصل ان هذا الاختلاف يرجع الى اصل مختلف فيه بينهم وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم اعلم انه لا خلاف ان المجاز خلف عن الكسة وان شرط الخلف انعدام الاصل في الحال مع امكان وجوده في نفسه لكن اختلفوا في تعيين الخلف فقالت الحنفية وهو الحكم ان ثبوت الحكم المجازي بقوله هذا ابن خلف عن ثبوت الحكم الحقيقي اذا وقف هذا فنقول اذا قال لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني لا يعتق عندهما لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة في ايجاب الحكم عندهما ومن شرط المصير الى الخلف ان ينعقد السبب موجبا الحكم الاصلي على احتمال ثبوته وينتفي وجوده بعارض كحالة قال لعبد الذي يولد مثله لمثله وهو معروف النسب من الغير هذا ابني فانه يعتق لامكان اصل الجواز لان يكون مخلوقا من مائه بالزنا

لهوله باسوافون وسوالاشان اما اذا حلف واطعنه الى البيعة فلا لانها بصح للتقييد ولهذا لو حلف لا يأكل من هذا الرطب فاكله بعد ما صار تمرا لم يحنث وصنة الصباد لعينه الى البيعة طبعا لان الصبي لسفاهته وسوء لهو به يجري منع الكلام طبيعة فلو لا ان الهجران للشرعي سبب للهجر الى المجاز لما صيره الى المجاز منا واما ما ذكروا ان لا ندع ان للهجر شرعا فلا اعتقد عليه اليمين قصدا لا ينعقد عليه الا يرى ان من حلف لا يزني ولا يشرب الخمر يحنث بالزنا والشرب قال الفاضل السمرقندي وفيه بحثا لانه لو حمل على الذات يلزم ترك الرخصة ايضا ما دام صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة هو وجوب المواصلة دايما ومهاجرة المؤمن حرام فوق ثلثة ايام والتزام المجاز لاجل الاعذار هي واحد منها الزم الثلثة وهذا كلام عجيب قلنا الالتفات في امثاله لا مباشرة المحلوف قصدا او وجوب الاحتراز عنه واما بنبت بطريق التضمن فليس بمعتبر والا يلتفت اليه لكم من شيء ينبت ضمنا وان لم ينبت قصدا كتضحية الجنين وبيع الشرب والطريق ولهذا قالوا الضمنيات لا تعلل الا يرى انه لو اشار الى صبي وقال لا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكبا للنهي عنه وان لزم منه الهجران لانه ضمني ينفصل عنه بعد البلوغ فلم يلتفت اليه على ان ترك التوقير وهجران المؤمن فوق ثلثة ايام لا يعتبر عن الذات بان لا يعتبر الى الكبير فلا يكون لازما قوله فان كان اللفظ له حقيقة مستعملة اعلم ان الحقيقة لفظ اذا كانت غير مستعملة فالمجاز اولى بالاتفاق وان كانت مستعملة وهو المجاز غير مستعمل او كانا في الاستعمال سواء او يكون الحقيقة اكثر استعمالا فالعبرة للحقيقة بالاتفاق ايضا وان كان المجاز اغلب استعمالا منها فكذلك عندنا وعندهما العبرة للمجاز حتى لو حلف لا يأكل من هذه الحنطة ولا ينوه فعندنا انما يحنث باكل عين الحنطة ولا يحنث باكل الخبز لان الحقيقة مستعملة لفظ الحنطة عينها ما دامت كونه عادة مشوية ومطبوخة وبيتا صحيحا عند الحاجة وعندهما يقع على مصنوعها مجازا فيحنث باكل ما يتخذ منها كالخبز والحنث باكل عينها لان المتعارف من قولهم اكلت هذا الخبز انما هو اكل عين الحنطة وكذا اذا حلف لا يشرب من الفدات فعندنا يقع على الكرع خاصة لان الشرب من الفدات حقيقة الكرع لان من لا ابتداء الغاية وهذه الحقيقة مستعملة فان البيع مما يقوم فقال على بابت عندكم ما وفي سنن ابو داود والاكرع عنا في الحوض وهو عادة اهل البوادي فكان اللفظ محمولا عليها وعندهما يحنث بالكرع منه كما يحنث باكل عين الحنطة لعموم المجاز والعرف شرب ماء منسوب الى الفدات بطريق اطلاق اسم المحل على الحال فانه يقال نبع فلان الثريد ولان من الفدات ويحمله به افلنا وما بالاخذ بالاواني لانقطع منه النسبة فوجب حمل الكلام على التعارف فيحنث بالاغتراف لعموم المجاز وان شرب من نهر يأخذ من الفدات لا يحنث لانقطاع النسبة فخرج عن عموم المجاز فلا يحنث وقالوا

للاشرب

على الاستثناء وقال من قال لا مدانة انت طالق الا ثلاثا تسعة بوقوع واحدة
ذكر في التنقيح وايجاب ما زاد على الثلث باطل حكما ومع ذكر يصح الاستثناء لانه من حيث
التكلم صحيح فكذا التكلم في مسئلتنا صحيح ايضا وقد تعذر العمل بحسبه ولم يجز متعذرا فيصار اليه بقدر تعذره
ولقائل ان يقول هذا الاستدلال غير صحيح لان الكلام في التسجيل الحقيقي وايجاب ما زاد على الثلث
متسجيل شرعا لا حسنة فلا يدنم من جوازه جواز ذلك وحاصل الكلام فانه لما استعمل لفظ واريد
به اللغو للمجاز ان ملى يشترط امكان اللغو الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندها يشترط وعنده لا يشترط
والحق ما ذهب اليه الجمهور لان اشتراط امكان اللغو الحقيقي للعبرة المجاز خلاف والعبرة قال
كان ذلك بطريق الاستدلال من مسئلة هذا ابني لا كبير سنا منه فقيه مناقشة لانه يجوز انهما اتما الكلام لا لغو
بالجملة فقد لكونه قاصرا في التشبيه كقولك زيد اسد وقد صرح بالتشبيه بان قال هذا ابني لا يثبت
الحرية فكذا هنا وهذا المجاز اقرب مما ذكرتم واما في الاصغر سنا منه فان الكلام فيه صحيح ولئن كان معوفا في
النسب من الغير لان الولد قد يخلق من شخص وان اشتهر نسبه من غيره شرعا فلم يخرج الا التشبيه وقد
مر النهيت ١٢ قوله ولما كانت الخلقية اشارة الى ايجاب البناء على هذا الاصل وتقرير ان الخلقية عند
١٢ ح لما كانت غير التكلم وفيما يرجع الى التكلم الحقيقة لم تكن مجهولة اولا ومعنى الحقيقة مستغنية
لا مجهولة فكانت اولى وعند ما لما كانت غير الكبير وفيما يرجع الى الحكم المجاز راجح لكونه اكثر فائدة للعموم
او لكونه اسبق الى الفهم لتعارفه قال الفاضل السيد قدس سره ومنه يحصل ان زيادة الفائدة في المجاز للعموم
دليل منقل على رجحانه سواء كانت الخلقية في التكلم او في الحكم فان مدخل الخلقية منافية لذلك لما
لان اثبات اللغو المجازي لما كان خلافا لاثبات اللغو الحقيقي وكان الاصل هو اللغو الحقيقي فالحمل
عليه اولى وايضا هذا البحث لا مدخل له فيما نقل عن ابي ٢ لان المجاز لما كان خلافا الحقيقة سواء كان ٢ للفظ
او للغو يكون الحقيقة اولى فالحاجة الى التخصيص بالنظر في الخلقية فقط من هذا الوجه فقط للمستغني
والمجاز للتعارف لا لتعلق له بحث الخلقية ومن طرفها حاجة معتبرة وقاعدة مطردة وهي ان يقال
المجاز للتعارف وصفه عرفية اللغوية بالنسبة الى الحقيقة اللغوية مجاز والحكم على الحقيقة اولى
ويكون الجواب عنه بان الاعم ان ذلك دليل مستقل بدون اعتبار الخلقية في الحكم لقولنا ان
الخلقية منها في التكلم كما قال ابو زيد لم يكن مرجح المجاز للعموم حكمه واما لغا اعتبار الخلقية في الحكم مقصودا
في الكلام امكن التمسك بعموم المجاز لان دليل الحقيقة وهو الاستعمال في موضوع الاصل هو ليس المجاز
وهو زيادة الفائدة لما اجتمعا في اللفظ والمقصود من اعتبار كل واحد منهما الحكم كان اعتبار جهة المجاز

والولي بان يقال لكن امتنع ثبوته لعارض شهرة نسبه من الغير فيجعل مجازا ذا حكم هو الحقيقة
وهو الحرية وكذا في الحلف على مس السماء فانه ينعقد في حق الحلف وهو الكفارة لانعقاد
في الاصل وهو البر لا على مس السماء ممكن عقلا ثم قوله هذا ابني لا كبير سنا منه لم ينعقد للحكم
الاصلي وهو البنوة لانه يستحيل ان يكون ابن خمس سنين ستة محلوفا من ما ابن عشرين سنة
ولا يجعل مجازا عن حكم الحقيقة كالعتوس للام ينعقد للحكم الاصلي لاستحالته لم ينعقد للحكم الخلفي
وهو الكفارة ولقائل ان يقول سيعض هذا الاصل على قول ابي يوسف بسبب الكوز وهو
ما لو حلف ليشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه فانه حال بانعقاد واليمين انه ينظر
انه في حق الحلف وهو الكفارة مع ان الاصل وهو البر مستحيل حقيقي ٢ وعندا ٢ يجاب
خلف عن الحقيقة في النظم فيعض ان ردي صدر ابان لفظ هذا ابني وابتاع الحرية عند
عن لفظ هذا زاجر وهذا غير صحيح لان حكم الاصل وهو الحرية انما تثبت بهذا حر لين يمتنع وهذا
المحل بل هو منصور تحقيقا في الاصغر سنا منه فحينما لم يثبت العتق عندما لو جعلوه شرط المجاز
وهو تصور الاصل والا وبخلافه فيقول للاص يعني ان النظم بهذا ابني اشارع الا وهذا
التغير والحق ما اضاف للاص ان النظم بهذا ابني الحاصل بالنظم وهو قوله هذا
ابني مرادها منه البنوة اصل والنظم به ٢ ولما به الحرية خلف ثم سبب الحكم في المجاز الحكمي
بناء على صحة النظم بالاستبعاد لو لا خلفا عن شيء كما يثبت حكم الكسعة في وقتها بناء على صحة
النظم ولو كان كذلك يشترط ان يكون الاصل صالحا للايجاب بان يكون مبتدا ٢
وضده ليكون عاملا في ايجاب الحكم الذي يقبله للمحل بطريق المجاز عند تعذر العمل بالحقيقة
فحصلت الاستعانة فيه ان لا يثبت الا عند صحة الاستعانة تعتمد صحة النظم لان فصور
حكم الاصل صحة الاستعانة في مسئلتنا وفي قوله عبدي او حماري حر او لفلان على الف اوعلي
هذا الجدار عند ابي ٢ يعتق العبد ويجب الالف لانه صحت هذه الكلمات لفظا وان تعذر ٥
حقايقها لبطلان الملك واسم البيت على السبب وللطلق على المقيد لا بطريق الاستعانة
التبعية فاحفظه صاحب التنقيح لان العلاقة ليست تشبيه الحرية بالبنوة وعند ما لا يكون
الاكبر منه سنا وكذا مطلق احدهما وهو الاخذ لما مع التغيير قابل للحكم البنوة والحرية والاحرار
لغا الكلام ولم يصر الى المجاز قوله واعتبر المجاز بالاستثناء اي لما كانت الخلقية في التكلم خلفا عن
صحة التكلم ٢ الحقيقة حتى يصير غيره مجازا عنه عند التعذر قوله كان اصلا كالحكم الاصلي للايجاب

كالوحلف لايأكل من هذه النخلة فان بينه وبين الثمرة ان كان لها ثمرة وعلى فنيها ان لم يكن في
لو اكل من عين التمر لا يحنث لان المراد استعمال العموم هو له وما يسوغ الاكل والبصر لقد ظاهر هذا الكلام للعموم
لان الفعل يدل على المصدر فصار تقديره ما يسوغ استواؤ الاكل وضع النبي تم وقد سبق نظائره
وهو صحيح لان في الكلام وهو المخبر عنه ان الاكل والبصر لا يقبل العموم لوجوه الساولة وكثير
من الصفات يوجب الاقتصار على حكم خاص وهو ما دل عليه قول الكلام من نفي الساوات في البصر
وبهذا التقرير ظهر بطلان ما قيل ان هذه الآية من قبيل نفي العموم لا عموم النفي هو ولذا
كان التشبيه لا يوجب العموم من الوجه المشترك يقول عايشة رضي سارق اموالنا كسارق اصابنا في الكاب
القطع على النباش لانتفاء المساوات بينهما من جميع الوجوه بالاجماع فيحمل على حكم خاص وهو شطر
الامام فلا وما قال علماؤنا رحمهم الله في اهل الذمة انما يقرون الجزية ليكون اموالهم كاموالنا ودماؤهم كدمائنا
فان له عهودا عندنا حتى يقتل المسلم بالذمي هو نفي المساوي وهو المسلم لقد اتلف ضمن الذمي او
ضمنه عليه لان المحل يقبله فلا مانع من حمل اللفظ عليه فان قيل اللام انه عام بل التنكير فيه فيه فهو خاص وهو
ثبوت العصمة اي ليكون دمائهم معصومة كدمائنا وسايد الاحكام تثبت في ضمنها لا ابتداء قلنا لان ذلك
حينئذ وقد بينا ان لا مانع من حمل اللفظ عليها اولانه لا يجوز ان يكون ثبوت تلك الاحكام للعصمة
او للعموم لا يجوز الاول لان ثبوت العصمة لا يستلزم المساوي في الدم كالعبد المسلم فتعين الثاني هو ولهذا له
عم الاعمال بالبنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان استغرق جميعه كل واحد منهما من غير ان يعين فعل
اخر اذ لا يحصل بمجرد النية وغير الخطاء والنسيان غير مرفوع بل واقع والنهي عام معدوم عن الكتاب كعدم
ذكر الخطاء والنسيان فجاز ان يعم حكمه وهو نوعان احدهما حكم العقبى وهو الثواب في العبادات
والعقاب في المحرمات وثانيهما حكم الدنيا وهو الجواز والفساد وهما معنيان مختلفان لانه قد يوجد
الجواز ولا ثواب وقد يوجد الفساد ولا اثم وهذا لان الثواب يتعلق بحسن الفعل والجواز يتعلق بحسن
الركن والشرط فان من توضأ بماء نجس ولم يعلم به فصلى ولم يكن مقصرا لم يجز له الحكم لتفقد شرط وانتفى
الثواب لعدم عزيمته وبعكسه لو صلى رياء وسمعة راعيا الاركان والشرايط يجوز حكما ولا يستحق الثواب
وكذا كل ما تعلق بعزيمته وقصده ارتكاب المحظور فمن لو جرى على لسانه من كلام الناس غير قصده
في صلوته تفسد صلوته ولا اثم وما اختلف الحكمان صار لفظ الحكم مشتركا فلا يصح الاحتجاج به الا
بدليل يقترن به يترجح احد محتمليه اولانه صار مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند
فلان المجاز لا عموم له وحكم العقبى وهو الثواب او الاثم عرفا اجماعا فلم يبق حكم الدنيا عرفا فلم يصح

لو له لزم الغاير قد عرفنا انه لا اعتبار لزيادة الغايرين بدون اعتبار الخليفة في الحكم وان الخليفة
لا يثبت دعواهما وان هذا البحث بنائي على قول ابي وايضا لو لم يغير الخليفة لم يحقق الخلاف اذ لا كبير شبهة
يظهر بالتامل وما ذكر من الحجة للمعتمد من طرفها لا يستقيم لانا لا نسلم ان الحقيقة اللغوية مجاز
الا العرفية عند كونها مستعملة بل عند جمهور انها كما صرح به الامام فخر الاسلام وغيره من الاصوليين وكلامنا
في الحقيقة المستعملة وهو مدار قال ابو هو يجوز الصلوة بايه قصيرة والجمعة بخطبة قصيرة قلنا لما خصوه بكلمة
الذراع والذكر قال الله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقال فاسعوا الى ذكر الله ولهذين اللفظين حقيقة
مستعملة هو ما يطلق اسم الذراع والذكر وهو مجاز مستعار وهو ما يتم فرع وخطبة عرفا والحقيقة المستعملة
اولى فلا يجوز تقييده بالمتعارف وفيه نظر لانه ينبغي ان يجوز بما دون الآية ايضا قان قلت فلكم خارج
اجماعا قلت لا يكون الاقلام محمولا على حقيقته اتفاقا وعند ما لا يجوز فلكم ان تقولوا المجاز المتعارف عندنا
وفيه اشكال لانه منقوض بالحالف لا يغير الذراع فانه يحنث بقدر آية وان كانت قصيرة
اجماعا هو ولهم اجمالا ما يترك به الحقيقة خمسة انواع وقد ذكرك بطريق الاستقراء الاول ما يترك بدلالة العرف
اي العرف او الشرع لان الكلام موضوع للافهام والمطلوب ما يسبق اليه الافهام فاذا تعارف الناس
استعماله ليس عينا وتفلوه عن موضوعه اللغوي وبحر وا استعماله فيه كان وذلك حكم الاستعمال
كالحقيقة فيه لوجوه اما رابعها وهي للبادي لا الفهم ويكون الحقيقة اللغوية بالنسبة اليها مجازا الف
لا يتنقل الذهن اليها الا بقرينة فذلك مثل الصلوة والحج والشي لا يبيت الله تعالى وكونها فانها تغلب
عن معانيها اللغوية من الدعاء والقصد والشي لا معانيها الشرعية عند من الاركان للمعلوم
العبادة للمعلومة وصارت حقايقها مهجورة حتى لو نذر صلوة او حجا او المشي لا بيت الله يلزمه العبادة
المعلومة وان لم ينو وكذا لو نذر ان يضرب بثوبه حطيم الكعبة يلزمه القصد في الثوب لا الضرب
فيه وفاقا وان كان اللفظ حقيقة في غيره خلافا وفي عد قوله على المشي لا بيت الله من هذا القبيل
نظر لانه يلزمه الحج ما شيا بل العرف انه من قبيل الكناية وانه لا ينافي ارادة الحقيقة هو وكذا لو حلف
لا يشتري راسا يتصرف بينه الا ما يتعارف في بيعه في الاسواق على صاحبه ما اختلفوا فيه وسقط عنه
بدلالة العرف ولا يلزم انه يحنث باكل راس الغنم وهو حقيقة لانه موضوعه لان الدائر مطلق
وارد به العبد اولانه عام لكونه نكرة في سياق النفي وقد سقط بعضه وكل عام سقط بعضه كان مجازا
على اختيار الكرخي اولا نسلم انه مطلق عن راس الغنم من حيث انه موضوع اللغوي بل من حيث انه
مدلوله اللغوي لا نسلم بدلالة محل الكلام لان محل الحقيقة لم يقبل حكمها للتعذر تعين ارادة المجاز

التشبث بالاول مع اسبرط التبدئ الوضوء وبالثاني على عدم فساد الصلوة بالكلام ناسيا وعلى عدم
فساد الصوم بالاكل مخطيا كما ذهب اليه الشافعي واعترض عليه صاحب التحرير بان ما ذكرت انما
يسلم ان لو كان مشتركا لفظيا وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون مشتركا معنويا قلت هذا اشكال
اشتهر بين الاذكياء ولم يسمع التنقص عنه من زمرة الفضلاء والقول باسه الوسمي هذا النوع خارج
عن قانون التوجيه بيانه ان الشافعي يستدل بهذين الحديثين على ما ذكرنا من الاحكام فقال
للحصر رد اعليه بانه انما يستقيم الاستدلال بهما ان لو لم يكونا مجملين وهو ممنوع ثم بين وجه الاجمال بانا
لفظ الحكم مشترك على وجه السند فليس للمستدل حينئذ الا الجواب عن المنع لامنع السند او تقول بوجه الظهور
وسوق الشافعي للاولى ان الحكم مشترك معنوي وبين الاحكام عليه فارقا وانا انما بينا بناء ما ذكرت
من الاحكام عليه ان لو لم يكن مشتركا لفظيا وهو ممنوع لم يكون قول للعلة لم لا يجوز ان يكون
مشتركا معنويا فارجاع التوجيه على ما لا يخفى على ان الاضافة في قولهم حكم الدنيا وحكم العقبى
بينية لا حد معنييه امان الاشتراك اللفظي بمثل عين الذهب وعين الميزان وعين الانسان و
التوالي بعزل من ذلك سلمنا انه مشترك معنوي لكن لا يضر نا هذا المنع لانا لم لا نجعل
والتوالي لا يمنع ذلك لغة للجمل ما لا يفهم للرجل منه الا بالاستفسار وقد حسن الاستفسار عن افراد
المتوالي قال الامام فالمجهول اللفظ ان كان محتملا لمعاني كثيرة ولم يكن حمله على بعضها اولى من البعض
كان مجملا سواء تناول اللفظ لتلك المعاني بسبب معنى واحد مشترك بينها كالعين او بسبب معان
وانواعه يوم حصاده او لا بمعنى واحد وهو ان يترك كلفظ القرء الثالث منها ما يترك الحقيقة به
بدلالة حتى يرجع الى المجمل ان صنفه من صفاته كقوله او واستغفر من استطعت منهم الى ان قال
واستدرك فانه ترجح ان يا بني الله تؤمر بالمعصية لان الامر بالشيء فيه والحلم لا يأمر بالفحشاء قال الله
تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء اجل ثم وقع التوقف ترجح مجازا وكذلك اعرابي قال ان امت فامتي تخرج فقال لها الزوج
ان خرجت فانت طالق انه يقع على تلك الخارجة من لدن حصت بعد ذلك لا تطلق وعند البعض
يعني عين النذر ما اضيفت من قوله ان الله سميت به باعتبار صدور من قوله ان الغضب او
لان الغور استعير للسدر عنه ثم سمي به الحالة التي لا يثبت فيها بمثال خرج فلان من قوله ان من عنده
وتقدر لبود باظهار ولم يسبق به وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مؤقتة كقوله لا افعل كذا
وهو قتله لا افعل اليوم كذا فابوح خرج ضمانا لنا وهو ما يكون مؤبدا للنظام وهو فاسد معنى واخذه
من حديث جابر رضي الله عنه حيث دعا الانصار الى ان لا ينصرن ثم نصراه بعد ذلك

ولم يتناولا لو وكل بشراء اللحم بنقد باق ان كان بقيا وبالمطبوخ والشوي ان كان
مسافرا بدلالة حالهما على ذلك ولو وكل بشراء خادم يوقرس بنقد بحال الا من لو كان
من الاوساط واشترى العجل تابيق بالملوك لا بالاوساط لا يلزم الا الوسط والرابع ما يترك بقرينة
لفظية التحقت به سابقة او متاخرة الا ان السياق الكلام استغراقه في الناحية كما في قوله ومن سواء
فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا تركت حقيقته الا ولبقوله تواترا عندنا
للظالمين نارا الا ان حقيقته الا والاجاب عند الجمهور وعند بعض الندب والاباحة والكفر غير
واجب ولا مندوب ولا مباح اذ لو كان كذلك لما استوجب العقوبة ولما بقي العقوبة
بسبق الاية دل على ان حسنة الا ومتروكة وكذا حقيقة الا والتخيير تنقيض ان يكون للخير
ما ذوقا فيما خير فيه ولا يكون مستوجبا للعقوبة فذكر العقوبة عقيب التخيير آية ظاهرة
على ان حقيقته غير مراد فانا للمراد الزجر والتوبيخ مجازا بطريق ذكر الضد وارادة الضد الاخر
للازمة بينهما من حيث المعاقبة على المحرم اذ المراد من هذا الامر والنهي ومسالة من القدوري
قول المسلم لحربي مجهول ان نزل ان كنت رجلا فنزل لم يكن امنا وكذا لو قال رجل لرجل اصنع
في مالي ما شئت ان كنت رجلا او طلق امراتي ان كنت رجلا لا يكون وكيلا بقرينة السياق
ولو قال اشتر لي جارية تخذ من لم يملك شراء السلاء والعياء ولو قال اشتر لي جارية للجماع لم
له شراء اهتنه من الدرضاعة بدلالة قوله تخذ من ولدا ما لانها لا تصلح للخدمة والوطء فلا يكون
ما ذونا في شرائها الخامس منها ما يترك الحقيقة بدلالة اللفظ نفسه وذلك على نوعين احدهما
ان يكون الاسم منتقلا كحال في مسماه لغة وفي بعض افراده ذلك للبعض نوع ظهور فعند الاطلاق
لا يتناول اللفظ ذلك البعض كحالف لا حلف لا يأكل لحما فاكل لحم السمك لا يحنث لان الناس لا يسمون لحم
لحم السمك كما هو مذهب مالك لانه لحم حقيقة ولهذا لا يجب تقيده وقد سماه الله تعالى في قوله عز
لتاكلوا منه لحما طريا لكنه خص بعض الافراد بدلالة اللفظ فان تركيب هذا اللفظ يدل على
القوة يقال الفحل الجراحة اذا قويت واشتدت ومنه الهمة لان قوام المحبوب وقوته به
ويسمى اللحم بهذا الاسم لقوته باعتبار انه تولد من الدم الذي هو اقوى الاخلاط وليس للعلم
دم والا عاش فالا اولى شرط الذبح فيه للحل لانه شرع لازالة الدماء المسفوحة فكان في حقيقته
قصور من حيث معنى اللفظ والمطلوب بنص قوله الكامل لا الناقص فلا يتبين عقابه الكامل فيه
بتة له للمجاز من الحقيقة وكذا لا يتناول الجراد ايضا لانه غير متولد من الدم والاشتراط الذبح فيه

لانها اعم الموائد والتنعم بما فوق التنعم بغيرما قبلها واللفظ عند الاطلاق وكذا اذا حلف
لا يأتدم بنوع يبنى على ما يتبع الخبز كالمرق والظاهر ان الادام اسم للتابع وضعيفة التبعية والاقتباط
ليكون قابلا به وقوله الا ما يؤكل وحده فلا يتناول ما يؤكل منصوصا كاللحم والبيض والجبن بخلاف
فيه جهة اصالة وعند محمد يتناول ذلك لان الادام من الموادمة وهي الموافقة قال وهم لغة ربما تبعه
الصبر ما فانه اذا كان يوادم بينهما ان يوافق وما يؤكل مع الخبز غالبا ما هو لقوله فكون اللحم والبيض
والجبز اذا ما فيحنث فابوس موافق في رواية ومع محمد في قول فلف بكل ان ما يتال النسم الثاني مندرج
في الاول الا ما يتوهم انه كامل في النسم الثاني فاصر بالنظر الى مفهوم الباقي كهيئة مثلا يظهر بالتامل فلا يحنث
الا جملة فسيبين ﴿ل﴾ والصرف ما يواسم الطعام مكسورا للمرة منه بسبب كثرة الاستعمال حتى بان كان
او مجازا وبالقيد الاخير خرج اقسام البيان ولعل الص الثاني كما ذكره اعتمادا على المفهم مثل بعت واشتريت
وحكمه ثبوت موجبه من غير حاجة الى النية لانه لوضوحه قام مقام معناه في ايجاب الحكم حتى صار
المنظور اليه نفس البيان لا معناه كما اقيم السنة مقام المشافهة في احكامها فصارت بحيث يثبت الحكم
بابا وجع ذكرت من نداء او وصف او خبر سواء نوى او لم ينو حتى قال يا طالق او انت مطلقة او
طلقتك يقع الطلاق وكذا الوجوب على لسانه بدون قصد كما قالوا ارايت مثلا ان يقول سبحان الله
فجرى على لسانه انت طالق يثبت الطلاق لكن ان اراد ان يصرف الكلام عن موجبه بالنية
الى محتمله فليذلك كما لو اتى بانت طالق رفع القيد الحتي بقصد قرينة لا قضاء وليذا قلنا يجوز
التيمم قبل الوقت لان قوله تعالى ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم بعد قوله فلم
تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا ضرح في حصول الطهارة فال صاحب الكشاف معناه ما يريد الله
بجعل عليكم من حرج في باب الطهارة من لا يرخص لكم في التيمم ولكن يريد ليطهركم بالتراب
اذا اعوزكم الماء واذا حصلت الطهارة بالتراب مطلقا يكون طهارة مطلقة فلا تتقدر بقدر
الضرورة فيجوز به الصلاة الكثيرة ويجوز قبل الوقت وهذه الآية حجة على الشافعي في قوليه احدهما
انه ليس بطهارة بل هو سبب للحدث لانه ملوث في نفسه لارافع ومطهر حتى لو رأى الماء عاد
حكم الحدث الاول فصار كطهارة المستحاضة فيجب له الصلوة مع قيام الحدث وبانها انه طهارة ضرورة
حتى قال ولا يجوز لفرضين وفعل الوقت ولا بغير طلب وخوف فوت ولا يجوز لمريض يخاف
ذهاب نفس او عضو او طرف لان الضرورة تتقدر بقدرها قلت هذا ما ذكروه وفيه نظر لانه
لا يخ اما ان يكون التيمم رافعا للحدث مطلقا اي لا فعل الاول يلزم ان لا ينتقض طهارته بوجود الماء

فصار لفظ اللحم مخصوصا وله شبه بالمجاز كذا قاله في الاسلام وكذا لفظ الاصبع فلما كان في عيان
من الاركان للخصوصة لا يتناول عند الاطلاق في صلوة الجنازة لتصور فيها الا يبرى اذ لا بد كه
الا بغسل بنية ولما يلزم ان يتبول هذا ناقض ما ذكر في بحث العام ان قوله تعالى اقيموا الصلوة
ساوى الصلوة فيها في صلوة الجنازة وكذا لفظ الرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة لا يتناول
السلاء والعجاء والاعرج الرقبة اسم لغير الباء لكنه لغة وشرعا لكان من وجه لان جنس للنفعة
فيها فلا يتناولها عند الاطلاق وكذا كل اولي لا يطالق لا يتناول للبنوتة وان كانت في العادة
بلا بنة لزوال ملك النكاح ولهذا وجبها وان بقي في بعض الاحكام ولهذا لم يمنع من البروز
والخروج ولفظ المملوك في قوله كل مملوك يا حر لا يتناول للدبر وام الولد دون المكاتب حتى يعتق
مدبر وهو امهات اولاد ولا يعتق مكاتبوه الا ان ينووهم خلافا في لفظة الرقبة في قوله تعالى
فتحرير رقبة فانه يساوي المكاتب حتى جاز اعتاقه عن الكفارة ولا يتناول للدبر وام الولد
حتى لا يجوز اعتاقهما عنها وللمنع هو ان الملك في المكاتب ناقص لكونه مملوكا رقبة لا يدا ولهذا
لم يجز وطي المكاتبة ولم ينفسخ نكاح المكاتب بشتى مولاه بخلاف المولى لانها لم تملك المكاتب وجب
ان لا يقبل كالمدبر والتحرير ازالة الرق اما قضا كما مر او هو ان التحرير شرع لازالة المملوك
والرق يزول وضعة ضرورة او ازالة الرق قصدا كما قالوا طوعا كان كذلك يستدعي تحريرا لرقبة
كمال الرق وقد تحقق في المكاتب فيتناوله ولهذا يعتبر ام الولد بتعكس الحكم لانعكاس العلة وهو
كمال الملك فيها وانتقال الرق بدليل عدم قبول الفسخ ولهذا يحل للمولى وطيها والوصي لا
للمولى وطيتها والوصي لا يحل احد للمكاتب وثانيها ان يكون اللفظ متناولا للقصور والنقيصة
وفي بعض افراده ذلك للصحيح تنوع كمال وجهة اصالة فعند الاطلاق لا يتناول الا ذلك الفرد والكامل
كالناكحة فانها اسم للمباشرة لانها مشتقة من النكح وهو التضم قال الله تعالى الى منتهى
والتنعم انما يكون بما هو زايد على ما به يقع القوام والبقاء الان ما يقع به القوام لا يسمى تنعما فانا
وكل الناس سواء فكان في تناول ما يقع به القوام وفضل البعض باسم التنعم والرطب والعنب
يتعلق بهما القوام ايضا لانهما يصلحان غذاء والرمان في معنى الادوية وقد يقع به القوام ايضا
فاذا جهة الاصالة ثابتة في هذه الاشياء فلا يتناولها الاسم للنقص عن القصور والنقيصة
عند الاطلاق للطلق ينصرف الى الكامل في الشي فلهذا قال ابو حنيفة اذا حلف لا يأكل فاكهة ولا
نية له لا يحنث بأكل العنب والرطب والرمان وقالا وهو قول الشافعي يحنث بأكل هذه الاشياء ايضا

لان المرتفع لا يعود وعلى هذا بدئم ان لا يكون ظهار مطلقة قوله وحكم الكناية انه لا يحتمل بها الا بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال لان الكناية كلام استتر المراد منه بالاستعمال وان كان معناه ظاهرا في اللغة سواء كان المراد به الخفية او المجاز بحيث يكون تردد وفيما اريد به البيان فلا بد من النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال كحال مذاكرة الطلاق ليتزول التردد ويتعين ما اريد منه وعند علمائنا البيان الكناية من اللفظ المستعمل في مدلوله معناه بقدر ما وضع له وان خفي كما ذكرنا لان اللفظ قد يكون كناية بالنظر لا معناه الحقيقي على التفسير الاول دون الثاني قال العلامة النسفي الفرق بين الكناية والمجاز انه لا جواز للجمع بلا اتصال ويكفي عن الحبش بالبيضاء وعن الضرب بالعينا ولا اتصال بينهما بل بينهما تضاد وايضا الحقيقة لا يراد من اللفظ عند لدلالة للغة المجازي فاذا علمت رايت اسدا يرمي لا يفهم البهيمة المفروض لان لفظ الاسد انتقل عن موضعه الاصلي الى موضعه المجازي وفي الكناية ما انتقل عن موضعه الاصلي بل يثبت اللوازم بواسطة ثبوته فكانا في طرفي نقيض وفيه نظر لانا لا نم جواز الكناية بلا اتصال كيف وقد فهم غير الموضوع له من اللفظ لا يكون بلا اتصال ولا نم انه لا اتصال بين الحبش وابي البيضاء والضرب وابي العينا بل للاقتران جهة والاتصال فالاسد نوعا ومكروا ومكر اسد وجزاء سيئة سيئة على ان ما ذكر معنا مناقض ما ذكره في قوله نعم واستثنى من استطعت منهم ان المراد من الامر الاهانة والتوبيخ والانفصال بينه وبين الاجاب للقضاء وفرقه الكل يشعر بان بينهما تباينا وليس الامر كذلك لان الكناية قد تكون قسما من المجاز وبيان انه لا يكون قسما وانما يستقيم ذلك بين المجاز والكناية على تفسير علماء البيان وليس كذلك منا فيه بل المراد ان الكناية في اصطلاح اصوليين اعم من المجاز من وجه لانها يجتمعان في المجاز المتعارف وبوجد الكناية في محل بدون المجاز كما في الضمائر وكذا العكس كما في المجاز المتعارف قوله وحتى البائن والحرام وهما منه قوله بتة وبتلة وبريئة كنايات الطلاق اعلم ان الطلاق الواقع بهذه الالفاظ بوائن عندنا وقال الشافعي لا يقع بها الا الطلاق الرجعي محتجا بانها ما كانت هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق عندكم فيكون الواقع بها رجعيا كما في صريح الطلاق وان الشيء لا يصار كناية عن شيء يكون الثابت به ما كنى عنه واجاب المصنف بانه انما يلزم ما ذكرت ان لو كان تلك التسمية على طريق الحقيقة وهو ممنوع بل تسميتهم بها بطريق المجاز وهذا لان البينونة بينونة وصف والوصل متنوع فقد تكون نكاحية وقد تكون وصفية كالبينونة في الحس وقد تكون فعلية كالبينونة في الكرم والخير ومعنى الالفاظ موضوعة لمعان معلومة هي بالنسبة الى المرأة عين ما يجمع البينونة لكن فيها ضرب ابهام بواسطة ابهام محل يتصل به البينونة وبالاضافة يصير المراد منها بها لابهام المحل صارت كنايات حقيقة فاحتيج الى النية فلذلك شابهت الكنايات ابا الكناية

سنة و

مسد و

نعم

المطلقة بلى البينونة و

ع الطلاق فسميت بذلك مجازا على اصل ابهامها كما ذكرنا بيان صفة وكنايات الطلاق مجاز الطلاق في حال زوال الابهام بالنية وبدلالة الحال وجب العمل بموجبها التي هي البينونة من غير ان تعمل عمل ما وضع للطلاق بطريق الكناية عند تحقيق هذا الموضع وقال صاحب التحقيق ان جميعها بالكنايات مطلقا مجاز واوله عليه ان الكناية ما يكون مستتر المراد ومن هذا القبيل لا نسلم ان الكناية لا تفيد المراد للسامع الا بقرينة فيكون واظهر في الكناية وواجب عنه بان معنى الكناية على الانتقال من اللازم البين اللزوم وقد منع الانتقال من معانيها الا بين بل ينتصر عليها فلا يكون كنايات صفة وايضا لا نم ان ما هو المراد منها مستتر عن السامع فان المراد منها البينونة وهو معلوم للسامع الا ان محل عملها مستتر كما بينا فلا يكون ما هو المراد منها مستترا مطلقا حتى وفيه نظر من حيث الرواية فقد قال صاحب التقويم ومن عبارة الفقهاء ان يقولون لفظ الخلع من كنايات الطلاق والخلع في باب الفرقة عامل فكيف يقتضي كان موجبا للحرمة كالفاظ الطلاق ولو كان مجازا عن الطلاق لعمل عمله ومع ذلك سمي كناية لانه اضعف وجوه حرمة سوى حرمة الطلاق فلم يكن صريحا ما لم يكن مراد بينا فلعدم ظهور المراد منه بسبب الاحتمال سمي كناية الى هذا لفظه وفيه تصريح بان تسميته كناية حقيقة مجازا وايضا قول الاصوليين من غير ان يجعل عبارة عن الصريح منافيا وما ذكرنا يظهر بالتامل واما الدراية فلصدق تعريف الكناية عليه وهو ما لا يعلم المراد منه الا بالقرينة ثم قوله مبنى الكناية على الانتقال من اللازم البين اللزوم انما يستقيم على اصطلاح اهل البيان واما على قول الاصوليين والنحاة فلا اضير لان الكناية بدلا الانتقال فضلا عن اللازم البين اللزوم بل قد يكون اللفظ كناية وحق صيغته كما سبق الا شان البديهة ان الانتقال فيها من معانيها الى شيء الفاظ البينونة اعم من البينونة النكاحية والعلم لازم لخاص وحكون الانتقال من اللازم البين اللزوم وبما ذكرنا اندفع ضعف قوله لانم ان المراد منها مستتر بل هو معلوم وهو البينونة لان ما هو المراد منها ليس البينونة المطلقة حتى لا يعلم الا بالقرينة قوله الا في قوله اعتدي واستبرئي رحمك سنستثنى من قوله وجب العلم بموجبها لان انها لا يتبين عن قطع الوصلة من حيث الحساب وكذلك سنبين معناه لطيبي به اذ في حكم والا تزيلها في قطع النكاح فلا يمكن ان يكون ما علم بنفسها الا ان اعتدي محتمل في نفسه يحتمل الزنا ايضا عدة نفسه نم وعدة غيره للتزوج عليها وعدة الاقراء فكذلك الاستبراء يحتمل ان يكون للحيض او للتزوج بزوج آخر فانه نوى الاقراء والاستبراء للتزوج بزوج آخر زال الابهام وثبت به الطلاق وان كان

بعد الدخول

الطلاق وان نوى وحال عامة مشايخنا الدال على الاختلاف لان العوام لا يميزون بين وجوه الايمان
وهو الصحيح علامة الاصل في الكلام هو الصريح لان الكلام وضع للافهام والصريح اتم في هذا
المقصود والكناية قاصرة فيه لتوقف حصول المراد فيها على النية فظهر اثر هذا التفاوت فيما
يدرأ بالشبهات وهو الحد وهو فيض ان للعرف في نفسه بعض الاسباب الموجبة للعقوبة حتى لم يذكر اللفظ
الصريح كالزنا والسرقة لا يستوجب العقوبة فاذا قال لم يسبك فلانة او وطئها او جامعها لا يجد
بذكر نكتها او زنيت بها ولهذا قال علماؤنا اذا قذف رجل رجلا بالزنا فقال له آخر صدقت لا يجد
لان الصدق ان ما تلفظ به كناية عن القذف لاحتمال مطلق التصديق وجوها مختلفة لانه كما يحتمل التصديق
في الزنا يحتمل ان يريد به صدقت فيما قلت من كذبك الآن في هذا او كذا الوقال لغيره عند الغضبة
ما انا بالزاني ولا امي زنت يريد به التعريض بالمعاريض لم يجد عندنا خلافا للمالك فان قيل اليس
انه لو قذف رجل رجلا بالزنا فقال له رجل آخر صدقت فانه يجد هذا الرجل مع انه ليس بصريح
قلنا لانه ظلك فان كاف التشبيه يوجب العموم عندنا في محل يقبله وهذا المعنى قابل فيكون
نسبته له الى الزنا بلا احصان كالاول **باب صفة وجوه الوقوع على احكام النظم**
اعلم ان الطرق التي بها يتوصل المجتهد على الاحكام الشرعية اربعة الاستدلال بعبارات النصوص وبما شاكله
وبدلالة النص وباقتضائه الاستدلال بانتفاء الذي من الاثر لا المؤثر وقد يطلق على عكسه وهو
الدلالة هنا والعبارة اسم للنظم بمعنى العبور لان السامع يعبر منه الى المعنى وانما قال عبارات
النص قد يطلق على كلام مفهوم المعنى سواء كان ظاهرا او نصا او مفسرا والاعتبار ان للنص
هو الغالب لان عامة ما ورد من صاحب الشرع خصوص واضافة العبارة اليه بيانية ووجه الحصر
ان اللفظ الذي اريد به المعنى ان كان نفس الموضوع له او جزؤه او لازمه غير المتقدم عليه من عبارة الا يتوقف له
واشار ان لم يتوقف له والا كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شيء من ذلك فان فهم منه معنى بعلم
اللغوي ان الحكم في المنطوق لاجله فدلالة والا فاشارة ولما ذكرنا من تقسيم كل واحد منهما
مع المفهوم من الاقسام الاتية اولا ثم بالاقسام كما ستشير اليه في تضاعيف بيان الاقسام **حكمه** اما
الاول يعني الثابت بالعبارة لا الاستدلال اي هو العبارة ما سيق فاسيق الكلام له واريد به قصدا
الضمير البارز في له والاستكن في اريد يعودان الى الموصول وهو الكلام والمراد من السوق ما ان يدل
على مفهومه سواء كان منصوصا او غير منصوص ومن السوق في تعريف النص ان يدل على مفهومه
فيفيد ايكونه منصوصا فاذا تمسك احد في اباحة النكاح بقوله فانكحوا اكون استدلالا بعبارة النص

اقتضاء لان الاول لا عند له والاستبراء انما يجب بعد الطلاق فكانه قال اعتدي لاني طلقتك فيقع به واحدة رجعية
لان الطلاق معقب للرجعة بالنص وان كان قبل الدخول لا يكن اتباعه بعرف الاقتضاء لانعدام
التقيد وهو العلة في الاول يجب العدة في الطلاق قبل الدخول بالنص والاجماع فجعل مستعارا لانه سبب
الاعتداد في الجملة فاذا للدخول بها فاستعير الحكم لسببه وقيد بقوله في الجملة لانها لو كانت
ليس بسبب للعدة والكلام فيه فالاستعارة ما جاب بان السببية في الجملة كاف للعلاقة
فصح الاستعارة فان قيل سلمنا ان السببية في الجملة كاف لكن هذا استعارة المسبب للسبب
وقد منعتم ذلك غير جايز ولو سلم جواز ذلك لكن لا يجب ان يجعل مستعارا من قوله انت طالق
او طلقتك او طلقي لانها لا يجوز الاول والثاني للاختلاف في الصيغة اذا وغيرها وكذا الثالث لانه لا يقال لها
طلقي نفسك لانها لا تقع الطلاق به قلنا استعارة المسبب انما لا يجوز اذا لم يكن مختصا به اما اذا كان مختصا
اذا راى عصر هذا الى عنها فيجوز والعدة مما يختص بالطلاق فجوز استعارتها له وان كان مسببة عنه
ولا يلزم عليه ان العدة يجب على ام الولد من غير طلاق ويجب بالوفاة لان ام الولد لما صارت فراشا
اخذت حكم المنكوحة واخذ ذوات الفراش شبهها بالطلاق فاوجب العدة لانها تثبت بالشبهة
والواجب بالعوارض يعرض زمان متدرا لا عند له الا قراء الثابت بقوله اعتدي وكلامنا فيه على ان
الفرض حال حيوة الزوج ولا تصور للعدة بدون الطلاق في هذه الحالة ونقول للراد من السبب العلة
كما يقال النكاح سبب الحل والطلاق سبب لوجوب العدة شرعا كما ذهب اليه بعض الفقهاء و
الدخول شرطه فلا يلزم تخلف الحكم عنه وغير الدخول بها لان فاك لفوات الشرط وهو الدخول و
واستعارة الحكم للعلة يجوز مطلقا وفي قوله فاستعير الحكم لسببه اشارة اليه والجواب عن الاعتراض
الثاني انا نجعله مستعارا عن قوله كوني طالقا او طلاقا وقد صرح في الفتاوى انه اذا قال لها طالق
بائن او طلاق شوتطلق مغلظة وقد جاءت السنة بهذه الاستعارة فان النبي صلعم قال لسودة
بنت زمعة اعتدي ثم راجعها وكذا هو لانت واحدة فانه يقع به الطلاق الرجعي عند النية ويرد
على الشافعي انه قال لا يقع بهذا اللفظ شيء اوان نوى لان واحد صفة للمرأة وهي لا تحتمل الطلاق
فلغت النية الا انا نقول يجوز ان يكون قوله واحدة صفة للمرأة كما ذكرتم ويحتمل ان يكون نعتا لمصدر
محذوف اي انت طالق طلقة واحدة كقوله اعطيتك جزيلا اي عطاء جزيلا فاذا ازال الاباحة
بنية الطلاق كان كناية عن صريح الطلاق والصريح معقب للرجعة وقبل هذا انما يصح ان لو اعرب قوله واحدة
بالنصب او سكنت عين صفة لمصدر محذوف اما لو اعربت بالرفع او نعت بصيرورتها صفة للمرأة فلا يتم

للعادة قوله تعالى فالآن باشروهن لانه لو كان ثابتا قبل ذلك كما هو الآن لم يكن لقوله فالآن فائدة
وفي هذه الآية اشارة الى ان الجنب اذا اصبح قبل الاغتسال جاز صومه خلافا لما يقوله الامامية
وابن ابي هريرة والحسن بن صالح بن حي لان المباشرة لما كانت مباحة الى انتهاء الصبح لم يمكنه
الاغتسال الا بعد الصبح وفيه اشارة ايضا الى جواز الصوم بنية من النهار لان جواز تناول المفطر
الى الفجر يوجب وجوب الصوم في جزء من الليل مما ينافيه فبان انه لا يجب الصوم الا بالنهار كما دل عليه
كلمة ثم الموضوعة للتراخي فلا يجب النية الا فيه لان وجوب النية فرع على وجوب الصوم كما في سائر
العبادات قوله ومن ذلك قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين فان هذه الآية سيقت لبيان وجوب
خصال الكفارة على التخيير فيكون عبارة فيه واشارة الى اشتراط وجوب تمليك الثوب في التخيير لان
الاصل في الطعام الاباحة والتمليك ملحق بها دلالة وهذا عندنا وقال الشافعي رح يشترط التمليك
في الاطعام ايضا كما في الكسوة ولان الاطعام يذكر للتمليك عرفا يقال اطعمتك هذا الطعام اي ملكتك
ولان المقصود دفع حاجة الفقير وذا يحصل بالتمليك لا بالتمكين قلنا المنصوص عليه الاطعام وهو في اللغة
عبارة عن جعل الغير طاعما اي آكلا لان الاطعام فعل متعد لازمه طعم اي اكل فالاطعام جعله آكلا كسائر
الافعال المتعدية بالهمزة فاذا لم يكن لازمه ملكا لم يكن متعديه تمليكا فان قيل ينبغي ان لا يجوز التمليك
قلت انما جاز التمليك بدلالة النص لانه لما وضع للحوائج والى هذا الجواب يشير بقوله والتمليك ملحق
بها قلت للحاجة الى التزام الدلالة لا يمكن ان يقال انه موضوع للتمكين من الطعم ويحصل ذلك في ضمن التمليك
كما يحصل في ضمن الاباحة بخلاف الكسوة فان النص ثمه يتناول التمليك فقط لان الكسوة بكسر الكاف اسم
للثوب فوجب التكفير بعين الثوب والكفارة لا يتادى بعين الثوب بل بالفعل لانه مخاطب بالفعل
التكفير كسائر العبادات وحقوق الله تعالى علينا افعال ابتلانا الله تعالى بها فاما منها او كف الا انه لما نص على الثوب
كان بيانا ان محل الفعل الذي يتم به التكفير هو الثوب وليس ذلك الا التمليك لان الاباحة عارية وقد
تتناول المنفعة لا عينه والاعارة الثوب لا يصير للفقير علم خفي يخفى بها ان العارية تسترد فصار كما لو اعطي
في التمليك فلم يجز غيره قوله وفيه اشارة ايضا اعلم ان الكفارة لا مسكين واحد في عشرة ايام جائز عندنا
وقال الشافعي رح لا يجوز ذلك لان الواجب عليه بالنص اطعام عشرة مساكين لكنا نقول في هذه الآية اشارة
الى ان المساكين صاروا مصارف للكفارة باحتياجهم لان الله تعالى نص على صفة تنبئ عن الحاجة وهي المسكنة وان
ذكر العدد لبيان عدد الحوائج فكان الواجب قضاء الحوائج لا اعيانهم وهذه الحاجة تتجدد بتجدد الايام
فتعين واحد فصار للمسكين الواحد باعتبار الازمنة بمنزلة المساكين فاذا اطعم مسكينا في عشرة ايام صار كانه

سلم

اطعم عشرة مساكين في ساعة لوجوه تعدد الحوائج بتجدد الايام كالنصاب الواحد يصير متجددا بتجدد الحول قال
في الثوب لم يتجدد الحاجة الا بعد ستة اشهر او نحوه فوجب ان لا يجوز صرف عشرة اثواب الى مسكين واحد في عشرة
ايام قلنا ما ذكرت حاجة اللبوس والثوب قائم لها اعتبرت اللبوس كما انما اعتبر جميع الحوائج فهو مالك
تقديرا الا قد بينا ان الواجب هو التمليك فيه ليصرف الى حوائجه واقيم التمليك مقام قضاء جميع الحوائج فصار مالكا
من هذا الوجه وكان ينبغي على هذا ان يجوز الاداء في يوم واحد الى مسكين عشرة اثواب متواترا او في عشر
ساعات كما ذهب اليه بعض مشايخنا لكن الحاجة لا تحقيقا لا بد من تجددها ولا تجدد الا بالزمان وليس
ذلك يوم لتجدد جنس الحاجة وهو حاجة الاكل بتجدد اليوم وهذا معلوم وتجدد الحاجة فيما دونه موهوم والا
العمل بالمعلوم اولى من العمل بالموهوم ولا يلزم انه لو اقبض ستين مسكينا من رجل في ساعة واحدة يجوز لان
كل واحد منهما صار [illegible] الى الفقير وباداء واحد مما لا يخرج المصرف من كونه فقيرا فيكون الثاني مؤديا الى الفقير
وان لو نوى الاول في تلك الساعة لان الاداء الاول في حق الثاني كالعدم فلم يوجد بالتفريق الا لم يكلف المؤدي
بالتفريق بين الفعلين بان يعطيه في حال لا يعطيه غيره كما يجزيه بخلاف ما لو كان الكفر واحدا لانه فعلا
فلا يجزيه فقط فيكلف بالتفريق قوله ومن ذلك الا مما اجتمع فيه العبارة والاشارة قوله عم اغنوهم عن
المسألة في مثل هذا اليوم فالثابت بالعبارة وجوب اداء صدقة الفطر لانه سيق الكلام له والثابت
بالاشارة احكام منها انه لا يجب الا على الغني لان الاغناء من غير الغني لا يتحقق كالتمليك من غير المالك وقد عرفنا
من قبل ومنها ان الواجب الصرف الى الفقير لان اغناء الغني تحصيل الحاصل ومنها ان وجوبها لا يتعلق
بالفجر لان اليوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس وانما يغنيه عن المسألة في ذلك اليوم اذا دفعه فيه ومنها انه
يتادى الواجب بمطلق المال لان الاغناء يحصل بالمال المطلق وربما يكون حصوله بالنقد اتم للفقير من حصوله
بالحنطة او الشعير والتمر ومنها ان الاولى ان يعجل الاداء قبل الخروج الى المصلى ليستغني الفقير عن السؤال ويحضر
المصلى فارغ البال من هم العيال ومنها ان الاولى ان يصرف صدقته الى مسكين واحد لان الاغناء انما يحصل
واذا تفرق على المساكين كان هذا في الاغناء دون الاول وما كان الكمال فيما هو منصوص عليه كان افضل فهذا
الحديث من جوامع الكلم التي اختص بها النبي عم حيث قال اوتيت جوامع الكلم قوله والدلالة ما ثبت
بمعنى النص لغة لا استنباطا بالرأي اعلم انا لا نعني بمعنى النص [illegible] مرجعها لغة بل نعني به معنى [illegible] وتنبيها بوجها
اليه بغير اللغة يكون مقصودا بحكمه الاول بين التأفيف في قوله تعالى ولا تقل لهما اف للمفهوم منه لغة فان
معنى النص حرمة التأفيف وهو كلمة تضجر وتبرم وهذا المعنى اللغوي ينادي باعلى الصوت على ان المقصود منه دفع
الاذى حتى ان كل عالم باوضاع اللغة يفهم منه ذلك باول السماع بغير تأمل ويتفق منه على حرمة الضرب والشتم

ان الحكم يتعلق معناه وهو الاذى لا بصورته كما تقدم قبل لا نوقوعا وكمعنى الايلام من الضرب فانه لو اقبل
اضرب فلانا ينفهم منه لغة ان المقصود ايصال الالم بهذا الطريق لا لصورته التي بها استعمال آلة
التاديب في محل صالح بالاتفاق عليه حتى لا يسمى ذلك بدون الايلام ضربا بل قابل يسمى لعبا ولهذا
لو حلف لا يضرب لم يحنث لو ضربها بعد الموت لانتفاء الايلام والضرب بانتفاء احدهما وهو الالم
او عضها حتى تحقق معنى الضرب فيه لوجود الايلام فبطل بذا التقرير زعم الفاضل السمرقندي
انه يدخل في هذا التوقيف المنتفي والمجوز فوقف لانها لبسا بعض للمعنى على ان ثبوت المنتفي ممنوع والمجوز
عقلي والدلالة لفظية كما قرره بقوله لغة لا استنبطها بالراي فان قيل لا اريد بقوله لغة ونحوه معناه
الحقيقي ومعنى للمعنى يكون فيه وجوب الحقيقة والمجاز موقوفا على العلم بوجوب المجاز والاول بطل التمسك به من الدلالة
وجعله من قبيل العبارة قلنا لانم انه لم يرد بالنظم معنى للمعنى لغة بل فهم منه بطريق التنبيه على الغرض
والمقصود فلا يلزم ما ذكرته ومن هذا ظن بعض اصحابنا رحمهم الله واصحاب الشافعي رحمه الله ان الدلالة قياس ظني
لان ثبوت الحكم لما توقف على معرفة المعنى وقد وجد اصل كالنبيذ مثلا وفرع كالخمر وعلم جامعة
مؤثرة فالحد في الاول يكون قياسا ظنيا لاحتمال للنبيذ الاخر لكنه لما كان ظاهرا يسمى جليا فاشار الشيخ
رحمه الله في هذا القول وبالفرق بقوله لانستنبطها بالراي وحاصل الفرق ان المفهوم بالتنبيه نظري و
ولهذا شرط فيه التباس اهلية الاجتهاد بالدلالة فانها بمنزلة الضروري وكان ثابتا قبل النظر على السبر والمقدار
انعقد اهل العلم على صحة الاحتجاج به من غير التباس ونقاده ولم يشترط لصحتها اهلية الاجتهاد وكم الدماذكر
بقوله والثابت بها يعني ان الثابت بالدلالة مضاف الى النص لا الى الراي كالثابت بالعبارة والاشارة فيصح
اثبات الحد وهو الكفارات بدلالة النص عن بالاتفاق وان لم يكن ثبتا بالتنبيه عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان
التباس يحتمل عدم شبهة والحدود تندرئ بالشبهات فلا تثبت بما فيه شبهة لان مثل هذه الشبهة غير مانعة
من الثبوت لاجماع الناس على التعلق باخبار الاحاد في الحدود والكفارات بل لان الحدود تشرع عقوبة والعقوبة
على الجنايات وفيها معنى الطهارة ايضا بشهادة صاحب الشرع والكفارات شرعت جبرا على الجنايات خاصة لان الاثم
الحاصل بالجناية سببها وفيها معنى العقوبة والزجر ولهذا لا تدخل الراي في صفة قتله بل الاجرام وانما تعرف
وصفة بالجعل به ازالة اثمها فلا يكون ثبتا بالقياس الذي مبناه على الراي بخلاف الاستدلال بدلالة النص
الا انها عند التعارض تدرء دون العقوبات والاشارة لان فيها وجد اللفظ للمعنى فيغلب الاثبات والوجوب التمسك
به للمعارضة مثال ثبوت الكفارة بها ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اوجب الكفارة على اعرابي جامع في نهار رمضان
عمدا وقد علم نسيانا انه ما اوجب عليه الكفارة الا بناء على انه بالجناية على صوم رمضان فثبت على غيره عند

محل الدلالة لابن عباس رضي الله عنه
اسباب الحدود والكفارات دلالة النص جارية بالاتفاق عكس القياس

وجوه

فخرج به ما يكون ثابتا بالاجماع كالاستنجاء بالماء

وجوه مذا بالجناية بدلالة النص وكذلك وجوب الكفارة بالاكل والشرب عندنا خلافا للشافعي رحمه الله
النص لا بالقياس بيانه ان النبي عليه السلام انما اوجب الكفارة على الاعرابي باعتبار الجناية على الصوم بالتنفير
والفساد وهتك حرمة الشهر للغير الوقاع بدليل انه لو كان ناسيا لصومه لا يجب والكفارة بطريق
الزجر والعقوبة فكان اللائق وجوبها بجهة المعصية في ذلك للفعل والوقاع بها لا محل ليس بجناية لعينها لانه تقرر
في بضع مملوك له فعلم انه تعلق معناه وهو الجناية على الصوم والوقاع آلة له فيثبت الحكم في الاكل والشرب بدلالة
لانهما فوق الوقاع جناية واشد تناولا فيما للصوم لان الطبع اليهما اميل ومشقة الصبر عنهما اكثر لان وقت الصوم
وهو النهار وقت قضاء شهوة البطن عادة فكانا بشرع الزاجر اخر واولى فتعلق الكفارة بما دون الآخر لئن يكون
تعلقا بالاقل فان قيل العلة بدلالة هو الذي يصير معلولا بمعنى للغة بجر والسبب ويكون للعقد
له اركانه وغيره سواء ثم وجوب الكفارة هنا بالاكل مما يشتبه على الفقيه للعلم بطريق الفقه بدليل بلغ
حديث الاعرابي فقضاه وغيره فلا يكون هذا من باب الدلالة ثم ان اثبات الحكم فيها بالدلالة موقوف على
التسوية وذلك منتف هنا لان للوقاع مزية في معنى الجناية على الاكل والشرب من وجهين
احدهما ان الجماع فعل يوجب فساد صومين ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت والاكل
لا يوجب الا فساد صوم واحد وثانيهما ان في الجماع داعيين طبع الرجل وهو طبع الرجل وهو
طبع الاكل فشرع الزاجر له لا يوجب ما هو دونه في الوقوع فلنا اما الجواب عن الاول وهو ان التمسك
في الدلالة انما يكون للمعنى الذي تعلق به الحكم ثابتا بلغة بل وقوفه على اهل الاستنباط فاما
ان يكون الثابت للمعنى في غير موضوع النص مما يوقف على اهل الاستنباط فليس بشرط واما الجواب
عن المعارضة اما على الوجه الاول وهو ان الكفارة انما وجبت عليه بفعله جماعا وفعله لا يوجب الا فساد
صومه وانما يفسد صومها بفعلها ولهذا وجبت عليها الكفارة ايضا الا ترى انها لو كانت غير
صائمة او كانت نائمة لم تفسد صومها فجامعها لزمه الكفارة وجماع ههنا لا يوجب الا فساد صوم واحد
فعلمنا ان مناط الحكم افساد الصوم الواحد لا صوم نوعين والثاني بان لا نسلم انا ذكرنا ان الكفارة
اكثر وقوعا بل الامر على العكس لان ما كان شرط وجوبه اكثر كان وقوعه اقل فصوم الفرائض
قيامه باثنين ويكون الفعل معصية لانه ان فسد احدهما العصيان فالآخر لا يسلم عليه على ان
الزجر ممنوع فان الانسان قد يصبر عن الوقاع ولا يصبر عن الاكل لا قليلا ولو كان شهوة البطن اغلب
فيكون وجوب الاكل اكثر ولا يشرع الزاجر هو ولكذا النسيان اي من ذلك كان الذي عم
قال للذي اكل وشرب في رمضان ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك ثم اثبتنا هذا الحكم في
الوطي ايضا

بدلالة النص وذلك لان النسيان لغة كون الناسي مدفوعا اليه فلندان واقعا فيه طبعا من غير اختيار
وسوء مضى ينهم من النسيان كل احد فكان مضافا الى صاحب الحق فكان عفوا فعلمنا بهذا المعنى الذي
يفهم من النسيان كل احد كما الاباحة من التافين في نظير المنصوص عليه مع الجماع ناسيا بالدلالة لا بالعبارة
لان المعدول عنه التباس عليه غير ملايقاس فان قبيل الجماع ليس في معنى الاكل والشرب لان الصوم
يحل للمعدة ويشتهي الطعام فكان كالمحمول عليه فيها بسبب الصوم فيبقى غير وضوء فينبغي ان لا يكون الناسي
عفوا كالاكل ناسيا في الصلوة قلنا نعم لهما عزيمة واسباب الدعوة فلا ان قاصر ان عن ابطالها الا انها قاصرة
البشر والجماع قاصر في اسباب الدعوة لكن لها مزينة كالمة لان شهوة وفرط الشوق البدن ربما يغلب البشر
لا يمكنه الصبر عنه وعن غلبته بذهب من قلبه كل شيء يسوى منصوف فيكون هذه الزيادة بقايا
وذلك لا يتصور فيتساويان والاستقام الاستدلال بوله وحد قطاع الطريق وذلك لعلمنا ان حينا على التقدير
حد قطاع الطريق بدلالة الدانه جزاء محاربة الله لان عيان النص للمحاربة صورتها مباشرة القتال ومعناها
الذي يفهم منه لغة قطع الطريق حين ينقطع المار والردء في معنى اللص مشارك للقاتل ولهذا
اشتركوا في الغنيمة فيقام الردء على الدو بدلالة النص ثم البوس وجد او جبا حد الزنا باللوطة على القاتل
والفعول بدلالة نص الزنا فان الزنا اسم لفعل معلوم وسواء ابلاج فرج في محل محرم مشتهى بسبب
قبلا دمناه قضاء شهوة الفرج بسبب لا في محل محرم مشتهى طبعا غير واجبة للوطء ولا ملك فيه
وهذا المعنى موجود في اللوطة بل فيه فوق فانه مستكبر شرعا وعقلا فيقبل اند لا كاشف لهذه
الحرمة فيتعدى الحكم اليها بطريق الدلالة واختصاصه باسم لفرط زيادة فيه فلا يناقض التعدية بوله
واوجب القصاص بالقتل بالمثقل وصورته اذا قتل انسانا معصوما بالحجر العظيم او بالخشبة الغليظة
التي لا يطيق البنية احتماله لا يجب القصاص عندنا وقال زفر وقال ابو يوسف ومحمد يجب القصاص وهكذا روي
فان جرح فالقصاص يجب اتفاقا لهما ان الله تعالى قد اوجب علينا القود الا بالسيف انما يجب القصاص الا بالقتل
بالسيف وهذا معنى معلوم وسواء بالحديد او بالسيف الذي يصلح للقتل فاذا
حصل بآلة تجري مجرى ما يثبت القصاص بدلالة النص واعلم ان هذا الحديث يحتمل معنيين احدهما لا قود
يستوفى الا بالسيف والثاني فقد وجب الا بالقتل بالسيف فعلى الوجه الاول حمله صاحب الهداية رضي
اجتمع على الشافعي رحمه الله انه لا يستوفى في القصاص الا بالسيف وعلى الوجه الثاني حمله الشيخ الامام شمس الاسلام رضي
عليه بسبب القتل على المذهبين وتابعه المصنف رحمه الله بقوله لان ما يعتبر به وهو الا يطيق البنية
احتماله هل المعتبر في باب العقوبات صنعة الفاعل في سببها اما في القصاص من جهة العدم فغير مرتبة بالشبهة
فلا يثبت به

يا بدري بالشبهات والكامل في الفعل ما ينقض البنية بان يكون عاملا في الباطن بتخريب بالغ حتى في
الباطن بارافة الدم وافساد طبعا بعد الان صورة الادمي باعتدال البنية ظاهرا وباطنا فكان
التعويب الكامل مخربا بعد وانما يجد الزنا الكامل في سفح الما، ما يهلك البشر حكما وسواء الزنا
لان ولد الزنا هالك حكما لعدم من يقوم بتربيته وتبنا وديانا لانه لا يعرف له اب ينتفع عليه وبهذا
سمى النبي عليه السلام حيا حيث قال من اخذ لقيطا فقد احياه وليس في اللوطة هذا المعنى
بل فيها مجرد قضيع الماء وذلك قاصر في الجناية لانه قد يحل ذلك بالعزل في الجملة رضا ما وفي الامة بغير
رضا ما وتضيع النسل غير مشروع اصلا وفي الزنا فساد فراش الزوج الا شتباه النسب وليس في اللوطة
ذلك فلم تساووه جنابة فان قيل لا نسلم ان الحكم يتعلق بما ذكرتم فانه لو زنى بجوز او عقيم لا زوج لها يجب
الحد وان لم يوجد الافساد والاشتباه وكذا اذا زنى بامرأة لا يوطأ مثلها كالصغيرة التي لا تشتهى
لانه كل فرد على ان لا علم ان قابلية الوطء منعدمة في العجوز والعقيم كما جاء في قصة ركانة
ولا علم ان الخصي ينعدم منه الماء الا يرى انه يثبت النسب منه ولو انعدم الماء اصلا لما ثبت النسب
منه كما في الصبي وكذا الزنا كامل كما له انسان في الوجه الذي هو المحل في الزنا حتى وجب الحد
شرعا زواجر وليس اللوطة كالزنا في حق الزاجر انما يجامع فيها بكثير وجوه والزنا كامل
لوجوه والشهوة الداعية منه كما تبين فسد واللوطة لا يرغب فيها الا الفاعل فاما المفعول به فقيل
طبعه ما ينفر عنها على ما عليه الجبلة السليمة فلا يصح الاستدلال بالكامل على القاصر فيما يسقط بالشبهات
قال الشافعي ان الكفاءة وجب بالقتل الخطأ بالنص وهو قوله ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير
رقبة مؤمنة وجب الكفارة في العمد بدلالة النص لان وجوب الكفارة بما يتبا اصل القتل دون صفة
الخطأ لان الخطأ يعذر سقط الحق الله فلا يكون موثرا في الوجوب وقد وجب الكفارة مع
تمام العذر بعد وناولي ولكنا قال ما وجب الكفارة بالمعنى المعقول فلا صارت كفارة في الخطأ
فلا يجب بالقرس ومن كفارة في الاصل اولى ومن نقول الكفارة مركبة من العقوبة والعبادة
فاحتملناه فيما سبق فلا يجب الا بسبب هو بين الحظر والاباحة يحصل للملابس بالسبب والسبب للاثم
ان العقوبات للمحضة سببها محظور محض والعبادات للمحضة سببها مباح محض والمشترك بينهما ينتفي
سببا مترددا بين المحظور والمباح كالقتل العمد كبيرة محضة كالزنا والسرقة ولا يصلح سببا للكفارة وكذا العقوبة
محظور محض لان الكذب بدون اشهاد باسم حرام محض فعلا ولا يصلح سببا للكفارة واما الخطأ فهو
بين الوصفين اما وصف الاباحة فلانه ضد بالعزم العمد والقاصر وملوم به واما وصف الحظر فلانه ترك

الفرق والثاني في ذلك فصح سببا للكفارة وكذا للعقوبة فيها نحو فانها عقد مشروع ابتداء اما فيها
من تعظيم للقسم به وفيها معنى الحظر من حيث انها عند الحنث ينقلب كزنا والكفارة انما تجب بالحنث
عند الحنث ولا يلزم على ما ذكرنا وجوب البر والاستغفار فانها لمطلق معصية وقد وجبت بسبب اليمين
المعصية فما سوطلع من وجه اولا فانا لا نلزم انها وجبت بايجاب الا يمان رجوع عن الجناية وتنقض عنها والنقض
لا يجوان يكون من حكم فلا يصاف الى العبد وان يضاف وجوبها الا دياتها واعتقاده حرة فانه يكفر قوله
والمقتضى زيادة على النص اعلم ان الاقتضاء هو الطلب بحال اما ان يكون الدين ابن طلبه والنص قد يطلب زيادة
عليه لصحة المنصوص عليه فالنص هو المقتضى والزيادة هي المقتضى وقوله ثبت مستندا الزيادة بناء وبل
المريد وشرط والفاء اشارة الى انه ليس المراد به اللفظ الصدري بل ما ذكرنا ونصب شرطا لكونه حالا عن
الضمير المستكن في ثبت وقدم الخبر وحاصله جعل غير المنطوق منطوقا فالتصحيح للمنطوق وقوله لعام
يستغن عنه مستأنف ووجب تقديمه جوابا لما لعام يستغن المنصوص عن المقتضى ما عملا واثرا
وجب تقديم المقتضى لتصحيح المنصوص للمقتضى انه لا صحة للشرط بدون الشرط ويحتمل ان يكون من تتمة
الخبر وهو الاظهر والا لما انعكس التعريف لدخول المحذوف فيه فلو جعلناه من التتمة يكون منعكسا لانه
يكون حاصله زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص مقدما عليه كقولك اصعد السطح وصل فانه يقتضي بثانية
الامر بوضع السلم والوضوء والا يشترط التقدم في المحذوف فيجوز بعد الذكر التقدير وقوله فدا فتضاه النفي شان
الا وجه النسبة بعد الاسم وقوله فصار للمقتضى نتيجة له لما كان النص مقتضيا له صار للمقتضى حكمه حتى
حكم حكمين النص اي مضافا غيره اليه لان حكم المقتضى بالواو وهو ثابت بالمقتضى لكن المقتضى يكون مضافا اليه
بنفسه وحكمه بواسطته مثل شراء القريب فانه يوجب الملك والملك في القريب يوجب العتق فكان للملك
وحكمه وهو العتق مضافا غيره الى الشراء حتى كان شراء القريب اعتاقا وتابعا عنه الكفارة اذا نوى وقوله فلا يعارضه
القياس كالا يعارض الحكم الثابت بالنص بالواسطة والثابت بالمقتضى كالثابت بعبارة النص لاشتراكهما
في الاضافة الى النص الا ان الثابت بالدلالة عند المعارضة اضعف من الثابت بالمقتضى لانها ثابتة بالمعنى الالتزامي
فيظهر لفظه ولفظ المقتضى مضمر ثبت ضرورة وقد يشكل على الساهي للشكل هذا الداخل في اشكالات المقتضى
بشاكل المحذوف الا ان كلا واحد منهما من باب الاختصار ولهذا قال الامام ابو زيد بانه لا فرق بينهما بل هما
من قبيل المقتضى لكن الشيخ الامام شمس الائمة السرخسي والامام فخر الاسلام فرقا بينهما وتابعهما المصنف
والفارق الفرق بوجهين احدهما ان المحذوف ما كان ثابتا لغة كقوله تعالى واسأل القرية فان السؤال لا يمكن
بدون تصور فهم يسأل منه فيكون اللفظ الاعلى مخالفا للمقتضى فانه وان كان من مقتضيات صحة الكلام لكن
اللفظ

الاقتضاء

وطلب الزيادة هو الاقتضاء

لا يدل عليه والا بعد الفرق اشار بقوله وهو ما لم يصر لعه فان حاصل هذا الفرق ينشر الى ان المحذوف
هل الدلالة لما من صل العبارة فقال لا نم ذلك بل الفرق بينهما ان الدلالة في المحذوف للفظ لكونه للمحذوف
اسم للفظ المذكور اختصارا وثانيهما ان المقتضى لو قدر مذكورا لا يفيد حكم المنطوق بالثبات ولو كان محذوفا
اي لو كان غير المذكور ثابتا بطريق الحذف يفيد مثال المقتضى قوله يوجد بر يدهم هو منطوق حتى كونها مملوكة
لو لا عتق فيما لا يملكا بن لو دم بالحدث فيزلو عليه فيلزمني تقدير الكلام محرر يدهم مملوكة وبه لا يتغير
عن معناه السابق ومثال المحذوف قوله تعالى واسئل القرية وقوله يوصيكم الله في اولادكم وقوله يبين الله لكم
ان تضلوا والنسيان لا يجري ان عند ذكر الاهل في الاية الاولى والمدينة في الثانية والحاجة في الاخرى تتحول
نسبة السؤال والشراب والدخول الى ما ظهر من الاهل والمدينة والحكم وهذا ابتدا نوع محذوف فاما قبل الكلام
فدر يغير المنطوق ايضا فان قوله اعتق عبدك عني يتغير بالنصر بالمقتضى وهو البيع لانه لم يثبت العبد على الغير
ثبوته ملكا للامر بل يصير العبد ملكا للآمر وصار كانه قال اعتق عبدي من مولاي فالتغيير في المحذوف قد
لا يتغير الكلام بعد ظهاره كما في قوله تعالى اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانشق الحجر فانفجرت وقوله
تعالى وجاء ربك اي امر ربك وقوله تعالى واسئل القرية اي اهل القرية وقوله تعالى فقبضت قبضة من اثر
الرسول اي من اثر حافر فرس جبريل عليه السلام متعلقا بالرسول شاقال بالبشر واما لهما هو حكم المقتضى
لتصحيح المقتضى فلا يكون مغيرا له مسلم ولكن المقتضى لتصحيح جميع الكلام وتقويم معناه لا لافراد كلمة
حاصل في المحذوف مع التغيير الذي ذكرتم فلا يكون مبطلا له بل يكون مقررا ومصححا ومؤيدا عن رضات ما يلزم
في حقها فضلا، الدمر ولا كجاء العصر لكن محامات الاسلام عن مطاعن الاحقاد من اشرف الخصال فما يزم
الانصاف هو الكف عما لا يجدي الا التجاسر في الجواب فلا تنسبوني الى الاعتساف فاهل مكة بابه البوين اما الجواب عن الاول
والاهم ان التصريح بالمقتضى يجوز الا يرى انه يقول للامر عند الامتثال اعتق عبدك عني فيزول
بعد مثل بالتسليم واعتقه لم يجز عن الآمر بل كان مبتدئا ووقع العتق عن نفسه ولو سلم التغيير ولكن
لا نم ان مثل هذا التغيير مما يتبع كونه مقتضى لانه لم يقع فلكر فيما نسب الى قصد البيع ولم يتغير به صفح الكلام
الذي قصد تصحيحه والتغيير الذي يتبع الاقتضاء هو ما يتبع غير الامر بل انهم قالوا في المحذوف عند تصريح المحذوف
يتحول الحكم عن المذكور الى المذكور ولا يوجد هذا التحول في مسئلة الاعتاق وهذا هو الجواب عن الاعتراض
الاخير وقوله المحذوف قد لا يتغير به الكلام بعد اظهاره كما في هذه الآيات فلنا لا نم ان تلك الآيات من قبيل المحذوف
بل من قبيل المقتضى وقد نص عليه العلامة السنبقي في شرحه للمنتخب حيث قال ومن نظائر المقتضى قوله تعالى
فقلنا لها هيا الغوم الذين كذبوا بايا تنا فدمرناهم ندمير اي فدعيا فلم يؤمنوا واصروا على الكفر فدمرناهم تدمير او قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا وقوله تعالى فاذا هي حية تسعى قال بالبشر ثم على ما العوينة ٥

يعدون الكل محذوفا ولا ينكرون بين المقتضى والمحذوف لا يقال للمقتضى المقدر ما ثبت شرعا او عقلا
وليس منه الذى كذلك لانا لا نسلم ذلك بل للعقل مجال فى كل منه للمقدمات ولا الوجب الظهار فاقبل
قول ولهذا عموم اى والمحذوف عموم اتفاقا لان كلام العرب ينتهى الى مختصر ومطول والمطول يفيد العموم فكذا
المختصر لانه لا يفارقه الا فى الاختصار الا يرى انه لا فرق بين قوله لفلان على عشرة دراهم وبين قوله على
ماية وانما سقط عموم هذا الخبر جواب عما يقال لو كان هذا الخبر وهو قوله عليه السلام رفع عن امتى الخطاء والنسيان
من قبيل المحذوف وله عموم عندكم لوجب ان تقولوا بعمومه والحال تقولون بعدم ان من قبيل المقتضى كما ذهب اليه
العامة ابو زيد فاجاب عنه بانا لم نقل بعمومه لكون المحذوف قيدا وهو الحكم من قبيل المشترك على ما مضى
فى باب الحقيقة والمجاز والعموم للمشترك لا انه من قبيل المقتضى لما ذكرنا ولا عموم للمقتضى عندنا خلافا
لبعضهم بقول انه مذكور شرعا فيكون كالمذكور حسنة فى رفع الاحكام الا يرى ان الميت كالعدم نزلت الميت حقيقة
فى رفع الاحكام وهو المزيد الذى لحق بدار الكرب قلنا لما كان للمقتضى غير ملفوظ حقيقة ولكنه جعل كالملفوظ
ضرورة التصحيح فيقدر بقدر الضرورة ويكون قياما وراء ذكره وهو التعميم كالعدم كتناول الميتة للمخمصة
للحاجة يتقدر بقدرها وهو سد الرمق قال الفاضل السمرقندى ويتبدل الحال للمقتضى فيكون عاما كما
قال متى عبيدك حر بكذا فان مقتضاه بيع عبيدك من وابيع للقضاء للعموم وجوابه ان هذا يوهم منه
فانه ليس من عموم المقتضى فى شئ بل العموم لصيغة العبيد وهى مذكورة والمقتضى هو البيع للقضاء فاليهم
وهو بيع واحد ثابت بقدر ما يحصل به المذكور ويحتمل هذا ان لا يرد من اشتراط عموم المقتضى عندنا ليس انتفاء
صيغة العموم عنه بل المراد منه انه لو كان مذكورا يكون ثابتا من كل وجه فاذا ثبت بطريق الاقتضاء
يكون ثابتا فى حق صحة المقتضى لا غير كالبيع لو كان مذكورا بان قال بعه منى بالف فباعه منه فان العبد
يكون ثابتا على الطلاق فى حق جميع احكامه من صحة الاعتاق ونفوذ ضمان الدرية والعيب ونحوها فاذا
ثبت مقتضى يكون ثابتا فى حق صحة الاعتاق لا غير فتبين بهذا انه لو احتج الى اثبات صيغة العموم ليصح للذكور يجوز
اثباته بل عيب والا لم يكن الكلام صحيحا ولكن الكلام فيما وراء ذكره لا يكون ذكر عموم المقتضى
والفرق بينهما ظاهر عند اولى الفهم قوله فلا يصح بنية التخصيص مما ثبت اقتضاء اشتمل الامر الكلام فوبينا
وبين الشافعى فى هذه المسائل منها انه لو قال ان اكلت فعبدى حر وان شربت فعبدى حر وان لبست
فعبدى حر ونوى واحدا من الاكل او المشرب او الملبوس دون الباقى لا يصح نيته عندنا خلافا للشافعى
عليه الرحمة لان ذكر الطلاق لغة نعت للمرأة لا للواصف كقوله انت طالق فانه نعت للمرأة لا للواصف
فانه بالموصوف به وهو المصدر لانه مصدر قائم بالواصف فاما اثبات الطلاق بمعنى التطليق الذى هو
محل النية فى الواصف بحكم وصفه فثابت شرعا ضرورة ان الشارع لم يكذبه فهذا الكلام مع ان الوصف
بدون الصفة الثابتة فى المحل لغو وسد ركنوك للجالس انت قائم فيكون نعتا بطريق الاقتضاء
ضرورة تصحيح الكلام ووقوع الثلث فى الضرورة فلا يثبت قال الفاضل السمرقندى ان الطلاق
وغيره من كونه اخبارا فلم يكن ثبوت الطلاق به من باب الاقتضاء الان فلك من ضرورة صحة الاخبار
قلنا الثابت بالضرورة ما ذكرت ان لو لم يكن جعله انشاء بهذا الطريق وهو ممنوع فعلى هذا لا يكون خارجا عن
الاضمار بالقلب لانه لو قال للطلقة والمكوحة اصريكما طالق لا يقع الطلاق فعرفنا ان كونه
انشاء مبنى على الاقتضاء قلت وفيه بحث لكن الاولى فى الجواب ان يقال كما ان التقدير
المذكور يفيد انكم علمتم ان للصدر الذى يشتق منه الفعل المذكور شرعا لا لغة فيكون ثابتا اقتضاء فاصبح
فيه نية الثلث فكذلك المصدر الثابت من الكلام بقوله انت بائن او شرعا ايضا فيبقى ان لا يصح فيه نية
الثلث فاجاب عنه بان المصدر الثابت هنا اقتضاء وهو لا يبنى نية فيبقى وما يتبع للكل كالثلث

بالنقاض والاغلب فيه سوما ينفع الكل كان حال المحلية في عين الزوج وبينة احد النوعين صحيحة من المعضي لانه
لا يزال يثبت احد معاني الا يكون اصابعها معا فطا بدان يجعل احد معاني عند بينة الكامل سبب العلة
فيه ضمنا لا قصدا كالملك في المغصوب يثبت في ضمن ملك الضمان شرعا لا قصدا ضع لونوا تنقاض
لا يجوز الا قرون في العلة المعين فثبت ما يرفع به الضرون وهو الاقل والاكد لك في النوعين لانه لا يتصور
فيه لان الاثنان لا يكون الا متنا فيه لا يقال بان العلة في بينوع اضافية الثلث تعين احد نوعيه
فيعمل لان يجوز لانا نقول البينونة تتصل بالمحل في الحال والانفصال بها بالحمل وجهان التقطاع بريح بالملك
والتقطاع بريح بالكل فاوكرنا قصد المقتضي بناء على تعدد المقتضي وهو البينونة تعين احدهما
بالنية واما لو اتت طالق قبل متصل بالمحل في الحال اجماعا فلا يوصف بالحال والانفصال لا يتعلق له
بالحمل لان الافعال تحمل الحلول بالحال لا يوصف بالانفصال والحال لانها حرف على نقطة واحدة والحرف
لا اظهر اثره في المحل فيتظران لم يتعلق يوصف بالحال وان لم يتم يوصف بالانفصال والظاهر انه
غير منفصل بالحمل في الحال لان حكمه ما عرف للملك الثابت بالنكاح وانه معلق بانقضاء العدة والمعلق
بالشرط عدم قبله وانما تنوين الحل الاصح كونه معلق بحال العدة فصل ان قوله انت طالق قبل انقضاء
العدة وقبل ذكر العدة لا تقال له بالحمل وانما الثابت في الحال انعقاد العلة وانعقاد العلة لا يتعلق
كالرمي فانه ينعقد علة عند الرمي وانما يتنوع اثاره فلو تنوع هنا انما يتنوع بالعدد الذي هو الاصل
في التنويع فلو صحت بينته هنا لزم اثبات العدد في المقتضي قصدا لانه ضمنا فلا يجوز وهذا جواب
قوله طلقني نفسك ثلاثا فانه ناقض المسايل حيث يصح بينة الثلث فيه دونها لان المصدر هنا ثابت
لغة لا اقتضاء فكان تقدير المحذوف فيصح فيه بينة العموم والخصوص لما سبق بيانه ان الا فعل فضع
لطلب المصدر في المستقبل والا يتوقف ذكر على وجوه الفعل في المستقبل بل يوقف على نفوره وجوده
فيه وهو ثابت فيه لغة والفاء حيث كان المصدر ثابتا لغة لانه مختصر من قوله افعل فعل الطلاق
والمختصر في الافعال كالمطول والمصدر اسم جنس يقع على الاقل فيحمل الكلام فيه بينة الثلث فيه كما
يصح في مطوله ومن هذا التقدير علم ان قولهم انه من قبيل المحذوف لم يريدوا به ما ذكرنا المصطلح لانه
لا تقدير فيه اصلا بل هي عبارتان وضعتا بعدد واحد كخمسة وعشرة الاخمسة وفي قوله ان نوى جعلت
ان لو قال الرجل ان دخلت فعبدي حر فانه يصح بينة السفر وبانه لان الفعل صار مستقبلا بدخول كلمة
الشرط عليه فيكون ذكر المصدر الثابت في المستقبل فيكون من قبيل المحذوف وقد قلنا ان بينة التقدير
نعم فيه وقال ان السفر احد طرفي الخروج الخروج متنوع في نفسه كالخفيف غير مفصل بالابدي وفصل للقطع والقصر

الا يرى ان الاسم قد اختلف فيه فصه يسمى سفرا وبعضه لا فصح بينة احد النوعين حملا على مسئلة البينونة
واما المكان وسبب الخروج فثابت اقتضاء كما في الا دلالة للفعل عليه لغة فلا يصح بينة مكان دون
مكان وسبب دون سبب وهذا بخلاف قوله طلقني فانه لا يصح فيه بينة التخصيص لان المكدر فيه التعميم
وصيانته عن الكذب مقصد مرضي والعدم والمعدوم لا يقبل العموم فلا يصح تعميمه بالبينة ولان هذا
الكلام بنفس التطليق الذي هو الفعل ونفس الفعل في حال وجوده لا يتعدد بالعزيمة وهذا لان فعل
اللسان وان كان هو الاخبار لا الانشاء وكان فعل ما يدل على الانشاء لا الاخبار لكنه جعل انشاء
شرعا حتى صار كسايرا فعال الجوارح والبينة لا تؤثر في الفعل لانها تتعين بعض محتملات اللفظ الا يرى
ان خطوة لا تصير خطوتين بالبينة ولا يلزم لو اطلب لا يسا كن فلانا ونوى السكنى في بيت واحد
غير عين فانه يصح بينته ولا المكان ثابت اقتضاء لان معنى ليس من حيث تخصيص البعض من المكان
الا يرى انه لو نوى بيتا معينا لا يصح بينته لانه نوى حقيقة الكاملة لان المساكنة اسم علم للفعل
بتعدد من الواحد الى الآخر على سبيل المشاركة كالمقابلة والمتاحقق ذلك حقيقة في بيت واحد لانه
كل واحد منهما لا يصاحبه في السكنى الا انه اذا طلق ولم ينو شيئا يثبت بالمشاركة في دار واحدة ايضا
لان المساكنة تحصل بينهما وتوابع السكنى من الطبخ والنوم من توابع السكنى للعرف وهذا
وعلى هذا فنا اذا بناء على ان التنقيح لا عموم له فلنا فيه قال لغيره اعتق عبدك عني بالف فعل فقال
له اعتقت وهو العتق عن الآمر عندنا وعليه الالف خلافا لزفر لانه لا يتول بالاقتضاء
ولنا ان الامر بالاعتاق عنه بالف يقتضي التمليك بالبيع منه بالف ليتحقق الاعتاق عنه لان الاعتاق
فيما لا يملكه ابن آدم باطل فصار كما لو قال بعت مني هذا الطعام اقتضاء تصحيح الكلام فقال بعت عبدك
منك بالف درهم وكن وكيلا عني باعتاقه فيكون امرا بالبيع منه والاعتاق عنه جميعا فيثبت
بشرط التقدير وهو العتق لانه ما ثبت ضمنا وتبعا له كان المنظور اليه الاصل المقتضى دون البيع
حتى يشترط اعتبار القبول فيه ولو كان الآمر هو الذي اعتق الآمر لا يعتق الا عن الآمر لانه
العبد انما يعتق عن الآمر لان كونه مقدورا التسليم شرط البيع لا شرط العتق ولهذا لو امره بالبيع
بان قال بعه منك بالف فاعتقه لم يجز عن الآمر بل كان مبتدأ ووقع العتق عن نفسه لان شرط
المقتضى ان لا يصير هو الا لم يقتض وبهذا تبين ان المقتضى ليس كالمنصوص عليه فيجوز ان لا يكون
له لو كان كالمذكر لثبت للمقتضى بشروطه فلم يشترط القبول ولم يشترط اهلية الاعتاق في الآمر بل
اهلية البيع ولم يجز بيع الآبق والمجنون لصحة البيع وعلى هذا قال ابو يوسف لو قال اعتق عبدك عني

ليس كذلك فقد ضاع انه
ليس كما ذكره صاحب

يمرس فانعقد بيع العين من الآمر وسلم الملك بالهبة وان لم يوجد القبض لان الملك ثابت
بما سمى العين جنس بشرائط العين وسقط اعتبار شرط الهبة وهو القبض كما سقط اعتبار
القبول في البيع بل اولى لان القبول ركن في البيع والقبض شرط في الهبة فاما سقط الركن
ثم مع ان الركن اقوى لان يسقط الشرط منا اولى وقال ابو يوسف ومحمد يتبع العين
الماء ور لان الملك بالهبة لا يحصل بدون القبض ولم يوجد فلا يمكن تنفيذ عقد الآمر والمتوسل
بسقوط القبض باطل لان للقبض تبع للمقبض انشاء فاذا قبله بيع جعله تبعا لا البيع ثبوته بعقتضى
والقبض ليس من جنس القبول ولا دونه في الهبة وذلك فاما قبله بيع جعله ساقطا تبعا
للاعتاق لانه انما يسقط به ما يحمل السقوط شرعا في الجملة والقبض في الهبة شرط لا يحتمل
السقوط بخلاف القبول في البيع فانه يحتمل السقوط في الجملة الا يرى ان البيع ينعقد بالتعاطي
في الخسيس والنفيس وقد سقط الايجاب والقبول ومن قال لغيره بعتك هذا الثوب بكذا
فاقطعه فقطعه ولم يتكلم رجح البيع وقد سقط القبول ولا يشكل هذا قال لغيره اطعمني كفا من
سمين فاطعمه الماء ور حيث جاز وسبب الملك للآمر الهبة وان لم يقبض لان المسكين
يقبض لان للمسكين بقبض غير الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للآمر ثم لئلا يخلو الاعتاق
فانه اتلاف للمالية وابطال لها فلا يتصور القبض في التلف بالهبة هو ولا يلزم قوله
لصغير مفاده انه لا يلزم على ما قلنا ان المقبض ثابت بطريق الضرورة ولا عموم له قول الشيخ
لصغير هذا ولدي فجاءت امة الغلام بعد موت المقر وصدقته في النكاح وبين موقته بالحبل
وبكونها امة الغلام انها اتاته خذ الميراث استحسانا ومعلوم ان النكاح بينهما يقتضي وجوب النسب
ثم جعل النكاح كالمقر به من يثبت صحته ويجعل قابلا للوقف للموت من سرت به فلو كان
ثبوت النسب باعتبار الضرورة وجب ان لا يكون لها الميراث لان النسب حينئذ يثبت بالنكاح
الصحيح يثبت بالفاسد وبالوطء بشبهة وملك اليمين وقوله لان ثبوته اي اشارة الى الجواب
عنه وتقريره انا لا نسلم ان ثبوت النكاح بطريق الاقتضاء بل ثبوت النكاح بطريق الاقتضاء
بل ثبوته اما بدلالة النص فانه قال الامام شمس الائمة السرخسي او باشارته فانه قال الشيخ
ابو زيد الدبوسي وذلك لان اسم الولد مشترك ليس للمراد من المشترك المعين للمطلق بل معناه
اللغوي من قولهم هذا الحال مشترك بين الشريكين اي الولد مشترك بين الشخصين حيث لا يتصور
الا بوالد ووالدة عادة فكاسم الاب لا يتصور الا باب كذلك لانه من قبيل الاضافة فالنص على الولد

بالاخراج

بكون

يكون تنصيصا على الوالد والوالدة دلالة واشارة ثم المسئلة مصورة فيما اذا كانت معروفة بالحرية
وبكونها امة الغلام والنكاح الصحيح هو المتعين للذكر شرعا فيكون الاقرار به اقرارا بالنكاح الصحيح
دلالة واشارة لاقتضاء وليس معنا ان النكاح يثبت مقتضى فاقتضاه الامام في الاسلام
لان اقتضاء النكاح هنا كاقتضاء البيع والملك في قوله اعتق عبدك عني بالف درهم لكن المقتضى
هنا وهو النكاح متعين شرعا غير متنوع الا بالجلب الارث والا بالجلبة بخلاف مسئلة البيع
فان البيع ثمة متنوع الى ما يوجب الخيار والى ما لا يوجبه فبعد ما ثبت العقد الصحيح بطريق الاقتضاء
يكون ما جبا لا باعتبار دليل مثبت بل لعدم المزيل وانتهاء النكاح بالموت فاخرجه للصحة بسبب
لاستحقاق الارث هو ثم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص لان التخصيص في العموم ولا
عموم له لما ذكرنا فلا تخصيص وعدا وان علم من الابحاث السابقة الا انه علم استطرادا فلذا
افرده بالذكر فعدا ولو لم يذكره لكان اظهر هو وكذا الثابت بدلالة النص لا يحتمل ايضا لان مدار النص
لغة اثبت كونه علة للحكم وهو شئ واحد لا تعدد فيه وان كان له محال كثيرة فان علمنا بالتخصيص
لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور يلزم كونه علة الحكم وغير علة له وذلك تناقض ظاهر
مثاله لما ثبت بدلالة النص ان الاذى هو العلة لحرمة التأفيف والاذى له صفة واحدة واصر فوان
وجد في محال كثيرة كالضرب والشتم والقتل وغيرها صار كان الشارع قال هذا الوصف انما وجد
حكمه وهو الحرمة فمتى وجد هذا الوصف والحكم له علم يكن علة الحرمة فكانه قال هو علة وليس
بعلة وهذا تناقض ظاهر لا يحال كون الشئ علة ويتخلف الحكم عنه لانه لا تتنول هذا الدليل
على مذهب من لا يجوز تخلف الحكم كما بينه في باب القياس ان شاء الله تعالى واما الثابت
باشارة النص فيحمل الخصوص ان كان عاما لان الثابت باشارة النص كالثابت بعبارة النص
من حيث ان كل واحد منهما ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فيحتمل التخصيص
كالثابت بالعبارة وقال الناصر الامام ابو زيد لا يحتمل التخصيص لان العموم باعتبار الكلام لا الحكم
فاما ما كان بطريق الاشارة فهو زيادة على لا بالنص فلا يلزم فيه معنى العموم فلم يحتمل التخصيص
هو ومن الناس من عمم في النصوص حتى استدل بها بوجه مطرد من قياس عندنا اعلم
ان الاستدلال بالنص على وجهين صحيح وفاسد فالصحيح ما ذكرنا من طرق الاستدلال وما سواه
من طرق الاستدلال فاسد عندنا وبعض اصحاب الشافعي قسموا دلالة اللفظ الى منطوق و
ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ما سميناه عبارة

واثنان واعتضادا من مذاهب العبيل وقالوا دلالة المفهوم ماول عليه اللفظ في محل النطق لم قسموا المفهوم
الى مفهوم موافقة ومفهوم ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق ويسمونه فحوى الخطاب
ولحن الخطاب ايضا ومفهوم الذات سميناه دلالة النص والى مفهوم مخالفة ومفهوم ان يكون المسكوت عنه
مخالفا للمنطوق في الحكم ويسمونه دليل الخطاب وقسموه اقساما منها التخصيص بالذكر ويسمى مفهوم
اللقب وربما يخص عموم العلة اذا كان المذكور اسم علم ومنها مفهوم العلة ومنها مفهوم
الصفة ومنها مفهوم الشرط والاستدلال بمفهوم اللغة باطل بطرقه عندنا فهذا المنع بالطل
مفهوم اللقب فعال منها ما قال بعضهم ومو ابو بكر الرقاق من اصحاب الشافعي ان التخصيص
على الشيء باسم العلم ليس المرتبة المصطلح النحوي بل ما دل على الذات فقط سواء
كان اسم جنس كالماء في حديث الغسل او اسما علما كزيد قام يوجب نفي الحكم عما عدا
المذكور متمسكين في ذلك بان الانصار فهموا عدم وجوب الاغتسال بالانزال من
قوله عم الماء من الماء وهم كانوا اهل اللسان وقضية العرب فلو لم يكن ذلك
موجبا للنفي لما حسن الاستدلال به وبانه لو لم يوجب التخصيص لم يظهر للتخصيص عليه
فايدة لقوله لا يحل له سواه ولا يجوز ان يكون شيء من كلام صاحب الشرع غير مفيد والعمل
بمفهوم اللقب فاسد بالكتاب والسنة والدليل المعقول اما الكتاب فلان الله تعالى
ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ابى الاذن في ان نقول ان شاء الله ولم يدل ذكر
الغد على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من الاوقات فالمستقبل وكذا فلك
الله تعالى لا تظلم فيها نفس اسم الاشهر الحرم ولم يدل ذلك على اباحة الظلم فيغيرها
واما الحديث فقد قال عم لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة
ثم لم يدل ذلك على اباحة الاغتسال بغير جنابة من اسباب الاغتسال واما المعقول
فهو ان التخصيص لو اوجب التخصيص يلزم احد الامرين وهو اما ترجيح القياس على
النص او انسداد باب القياس وكل واحد منهما باطل فالملزوم اليه يكون باطلا
وذلك لان النبي عم بين الدواء في حديث الاعراب استعمالها سائر الاعلام كالخنطة
والشعير وهو معلوم بتعذر الحكم منه الا فروعه باجماع القايسين والتخصيص
باسم العلم ان اوجب التخصيص ونفي الحكم عما عدا فان جاز تعديته حكم هذا النص
يلزم ترجيح القياس على النص بالضرورة وان لم يجز يلزم انسداد باب القياس وهو مفتوح

دلك ظاهر

بالاجماع

بالاجماع فجوابه ما قلنا والجواب عن استدلال الانصار بالحديث ما مر انهم فهموا ذلك من التخصيص
باللقب بل انما فهموا ذلك من اللام الاستغراقية مع الاضافة الى الماء فان مدخ الصيغة يعم
بدليل الاستعمال حيث يقال مما يحصر ولا يعد مما لا يحصر فعال السيف من الحديد ولا يعد
الخاتم من الحديد والكهر يدفع ثبوت الحكم في غير المحصور وجاء في بعض الروايات الماء من الماء
وفي بعضها انما الماء من الماء ومما يؤيد لكن الماء انما يعد الاجماع على وجوب الاغتسال من الجماع
والتقاس ايضا يدفع الانحصار فما وراء ذلك مما يتعلق بالمني وصار معناه وجوب جميع الاغتسالات
التي تتعلق بمعاد السهو منحصر في المني لا سبب غيره وهذا معنى قوله وعندنا هو كذلك فما يتعلق
بعين الماء اي وجوب الغسل الذي يتعلق بقضاء الشهوة هو غير الماء وجواب عما يقال فعلى
هذا يلزم ان لا يجب الغسل بالتقاء الختانين بما ما اجاب عنه بان الغسل لا يجب بدون
الماء الا ان الماء ثبت مرة عيانا ومشاهدة وظهر ذلك لان بالتقاء لا الانزال اوضح فلا يدير
الحكم معه لدليل الانزال ومعاد التقاء الختانين كالطهر الرخصة مع دليل المشقة ومعاد السفر وقولهم لو لم
يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فايدة قلنا لا يلزم جواز ان يكون الفايدة تعظيم المذكور واظهاره
شرفه على غيره كما في قوله عم اربعة حرم قلا تظلموا فيهن انفسكم او يكون للنهي الحرم من غيره واسبق
الى اللسان كقوله عم من اعتق شركا له من العبد فان العبد اسبق الى اللسان من الامة او تقول
فايدة التخصيص ان تشامل المستنبطون فعلة النص فيتقون الحكم بها في غير المنصوص لينالوا
درجة المجتهدين وتوابهم وهذا لا يحصل اذا ورد النص عاما متناولا لجنس الانسان هذا
لا يصح ان يكون فايدة التخصيص لان فيه رفع الحكم لا صوص الخطاء والاعراض عن النص
عن ذلك لا ما نقول لا خطاء في الاجتهاد والثواب لازم له اما على قول من يقول كل مجتهد
مصيب فظاهر واما على قول المخطئة فلانهم قالوا كل مجتهد مصيب في فرض العمل بالاجتهاد وعلى
المذهبين الثواب لازم على انه معارض بجواز التقييد بالقياس اجماعا فان الرسول كان قادرا
على التخصيص على الاحكام كلها واعترض على اصل المسئلة بان اهل السنة استدلوا على جواز
رؤية الله تعالى بقوله تعالى انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فاستدلوا بالحجب على ان الكفار
محجوبون عن رؤية الله تعالى وهذا يدل على ان التخصيص بالشيء لا يدل على
نفي ما عداه عندنا وصيغ دليل الخطاب من قبل التخصيص فالاستدلال بهذه الآية من حيث
انهم محجوبون عقوبة لهم فيكون اهل الجنة بخلافهم والا لا يكون الحجب في حق الكفار عقوبة لا استدراجا

انا نقول

جواز رؤية الله تعالى

بالاجماع

التزيين في الجملة قلت لعل قول العلماء التخصيص في الروايات يوجب نفي الحكم عما عدا المذكور
كما قال صاحب الهداية وقوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه يتخصص الوضوء
من هذا النهيل حيث يعلم انه لو لم يكن للنفي لكان للتخصيص فاينما دار الكلام فيما لا يدرك فانما دار
على كلام الرسول فانه اتى بجوامع الكلم فلعله قصد فاينما لم ندركها الا ايرى ان الخلف قد يتفقد
من كلام ما كما وفوايده لم يبلغ الينا السلف بخلاف فوايد القرآنية فانه قلما يفوتنا فيه
ومنها ما قال الشافعي ان الحكم متى علق بشرط او اضيف الى واجب على سبيل موصوف بوصف خاص
اوجب ذلك نفي الحكم عند عدم الشرط او الوصف وقيد الوصف بالخاص احتراز اذا الوصف العام
وهو ما يشتمل جميع افراد الموصوف كقوله عم في كل ذات كبد رطبة اجر فان وصف رطوبة الكبد
يعم جميع الحيوانات والوصف العام لا يتقيد كقوله عم في الغنم السايمة زكاة فان وصف السوم يوجد
في بعض افراد الغنم دون البعض وخصه بعض المشايخ انه لا خلاف ان للمعلق بالشرط معدوم قبل و
ان لم يوجد سبب آخر ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق
وعند وعند جميع الغايلين بالمفهوم موثابت بالتعليق مضاف الى عدم الشرط او سموا هذا مفهوم الشرط
وكذا قالوا ان الحكم المضاف الى وصف كما يدل عندوجوده ذلك الوصف على وجه الحكم يدل على انتفايه
عند عدم ذلك الوصف وسموه مفهوم الصفة ولهذا ابى ولان عدم الشرط او الوصف يوجب عدم
الحكم لم يجز الشافعي نكاح الامة عند قدرة الواجد بالوصف وهو الايمان او الشرط وهو عدم طول الحرة
المذكورين في قوله تو ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات ثم ثبت ملك زيادة
في الملك بملك النكاح الحرة ان يصير مهر النكاح الحرة او يملك ذلك لكن لا يجد الحرة فيهما ملكت ايمانكم
من فتياتكم المؤمنات اى فلينكح مملوكة من اماء المسلمات والفتى والفتاة الشاب والشابة ويسمى
ويسمى العبد والامة فتى وفتاة وان كانا كبيرين لانهما لا يتوقران توقير الكبار لرقهما فاسد تو لما
علق جواز نكاح الامة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات اوجب ذلك عدم الجواز عند عدم
الشرط او الوصف فلا يجوز نكاح الامة عند وان كانت مؤمنة عند وجود طول الحرة لفوات الشرط
ولا نكاح الامة الكتابية وان لم يوجد طول الحرة لفوات وصف الايمان ولا يلزم عليه ان مفهوم قوله
تو المحصنات المؤمنات يوجب ان لا يكون طول الحرة فالكتابية فانا حيث لم يجز نكاح الامة عند طول
الحرة الكتابية لان ذلك ممنوع على احد الروايتين ولو سلم فالعدل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه دليل
اقوى وقد عارضه هنا دليل صيانة الخ يجوز الاوجاف الذي سواء علاك حكما واجب ما امكن وقد امكن الصيانة

نكاح الحرة

نكاح الكتابية مع ان الولد يتبع خير الابوين دينا تو وقال البتوتة عطف على قوله لم يحل والمعلق
بالشرط يعدم لانعدامه قال الشافعي البتوتة لا تستحق النفقة ما زوجها الا اذا كانت حاملا لان
وجوب النفقة معلق بالحمل لقوله تو وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن وتعليق
الحكم بالشرط يدل على عدم عند عدم الشرط عندنا وقال ايضا الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لان حرمة
الربيبة بسبب الدخول بامها لما قيدت بوصف وهو ان تكون من نسائنا لقوله تو وربايبكم اللاتي
في حجوركم من نسايكم اللاتي دخلتم بهن اوجب ذكر تلك الحرمة عند عدم ذلك الوصف فلا يحرم بنت
الزنا عليه وقال الشافعي ايضا المراة لو امتنعت عن كلمات اللعان بعد ما لاعن الزوج وحد عندنا
تحبس حتى تلاعن او تصدق زوجها لان حد اللعان عندها مقيد بكلمات اللعان لقوله تو ويدرأ
عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات بالله انه لمن الكاذبين فينتفي الدرأ عند عدم القيد
وهو الشهادات المؤكدات بالايمان تو وعندنا اى هذا الخلاف بناء على ان الشافعي الحق الوصف
بالشرط فان الحكم كما يتعلق بالشرط يتعلق بالوصف فانه لولا الوصف لثبت الحكم معلق
الاسم كما انه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال واعلم ان هذه مقدمة لا نزاع فيها فان الرجل لو قال
لامراته ان دخلت الدار وانت حريصة فانت طالق يصير الطلاق معلقا بالمرض كما يصير معلقا
بالدخول وانما النزاع في المقدمة الثانية وهي قوله واعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم في
السبب وتلخيص هذا الكلام ان نقول هنا خمس مقدمات فالثنتان منها لا نزاع فيهما والثالثة
منها فيها النزاع غير ان الثنتين من هذه الثلاثة التي فيها النزاع متفرعتان من واحدة منها
بيانه انه لا خلاف لاحد ان الوصف ملحق بالشرط وان المحل عند شرط زمان صيرورة اللفظ سببا لكن
الخلاف في الشرط ماذا يعمل فنقول عمله عندنا في منع السبب وعندهم في منع الحكم على معنى انه
لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال لكنه لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق بمنعه من الوجود
وانما يؤثر في حكمه بمنعه من الثبوت فنقول ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التاخير
في الدين وشرط الخيار في البيع والاضافة فانه لو قال لامراته انت طالق غدا منعه السبب ويفضي
الحكم الى الغد ونظير التعليق المستمر فان تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذي هو سبب السقوط
بالاعدام بل يؤثر في حكمه وهو السقوط الى الارض الوصف لما كان ملحقا بالشرط كان اثره في
منع الحكم ايضا وهو السبب كالشرط ويتفرع من الاختلاف في هذه المقدمة اختلاف في زمان صيرورة
اللفظ سببا فعندنا هو زمان الشرط لانعدام السبب قبله وعندهم زمان التعليق لتحقق السبب عنده

وسنع منذا الاختلاف فى كيفيه عمل الشرط ايضا انه هل يوجب العدم عند العدم ام لا فعندنا لا يوجب
لان اللفظ لم ينعقد سببا لوجود التعليق فكان العدم عند عدم الشرط لا لعدام سببه لامانع مع
وجود سببه وعندهما انعقد سببا فقد وجد ما هو الموجب لثبوت الحكم واما يثبت الحكم بعد وجود
سببه لوجود التعليق وكان العدم عند انعدام الشرط مضافا الى التعليق كما ان الحكم عند
وجود الشرط يكون مضافا اليه ولذلك ابطل تعليق الطلاق العتاق بالملك بان قال لاجنبية
ان تزوجتك فانت طالق او كل مملوك اجنبى اشتريته فهو حر
او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر لان المحل القابل لكلام التصرف شرط زمان صيرورة اللفظ
سببا والقابلية فى مدة التصرفات بالملك فيلغو ايجاده كما لو قال لاجنبية انت طالق ولعبد
الغير انت حر فجعل مدة التعليقات باطلة حتى لا يقع الطلاق والعتاق عند
حالة وقوع هذه الشروط الملك وعند تعجيل النذر المعلق بان قال ان شفى الله مريضى فعلى
لوجود السبب وان تأخر الشرط وجوز التكفير بالمال قبل الحنث بان اعتق رقبة واطعم
عشرة مساكين لان السبب هو اليمين عندنا ولهذا يضاف اليها فيقال كفارة اليمين والحنث
شرط يتعلق به وجوب الاداء وينضح هذا فيما اذا قال ان فعلت كذا فعلى كفارة يمين ولذا
كان كذلك يكون هذا الاداء بعد سبب الوجوب فصح وان كان قبل وجوب الاداء كالكفارة بعد
الجرح وتعجيل الزكوة قبل حلول الحول وتعجيل الدين المؤجل فما ورد الاشكال علينا ان فى بيان على ما قدمنا كلامه هذا
ينبغى ان يجوز التكفير بالصوم ايضا قبل الحنث فقال غاية الانفصال عند المال يحتمل الفصل بين وجوبه
ووجوب اداه لان المال مع الفصل سنا يبرأن مجازا ان نصف المال بالوجوب وان لم يثبت وجوب
الاداء، الا ترى ان الثمن يجب فى عقد المشترى بمجرد البيع ولا يجب الاداء وكذلك الدين المؤجل
يجب المال فيه لا يجب الاداء واما البدنة فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب اداه لان الفعل عين لذاته
فمتى ثبت فيه وجوبه ثبت وجوب اداه فلما ثبت وجوب اداه الى ما بعد الحنث بالاجماع تأخر نفس الوجوب
ايضا ضرورة ما تحادهما فكان قبل الحنث فى تلك الصورة بمنزلة قبل نفس الوجوب فلهذا الحق
وانا نقول الى علما وانا يقولون ان اقصى درجات الوصف الظاهر بانه ان يكون علة للحكم والخلاف ان
العلة توجب الوجود عند وجودها ولا توجب العدم عند عدمها بحال لان ثبت الحكم بعلل شتى
فلا يلزم من عدم العلة المعينة من حيث من عدم الحكم على ما يأتى تمام تقريره فى باب القياس ان شاء الله
ولا يلزم علينا اشتراط السوم بقوله عم فى خمس من الابل السائمة شاة حتى لم يجب الزكوة فى العوامل

عندنا ايضا لان عدم الوجوب فى العوامل ثبت بذكر الحديث بل بقوله عم لسن فى العوامل صدقة
صدقة ولا يلزم اى لا يلزم على ما ذكرنا ان التخصيص بالوصف الذى دل على السن ما ذكرنه دعوى الشروط
امة ولدت ثلثة اولاد فى بطون مختلفة بان كان بين الولد بن ستة اشهر فصاعدا فقال المولى الاكبر
ولدى لم يثبت نسب الآخرين ولولا ان التخصيص بوجب النفى لثبت نسبهما كما قال فى قران
ثبوت نسب الاكبر من وقت العلوق بين انها صارت ام ولد من ذلك الوقت وبما ولد لاقل من
ونسب ولد ام الولد يثبت من المولى من غير دعوة الا ان ينفيه ولم يوجد ولا قول الشهود عطف
على قوله الا ولا يلزم ايضا ما ذكرنه الشهادات لقد قال شهود الميراث لا نعلم له وارثا غير فلانة ارض كذا
لا يقبل شهادتهم عندنا بوصف وجه لان تخصيص النفى ارض يكون اثباتا لما عداه وقوله لان ذكر الشاة
الى الجواب عن المسئلة الاولى يعنى ان كونه نفيا للآخرين ليس للتخصيص بوصف الاكبر بدليل انه
لا يثبت نسبهما اصلا فاشار الى الاكبر وقال هذا ابن مع ان التنصيص بالاسم العلم لا يوجب
التخصيص كما بينا ولكن انما لا يثبت النسب لان التخصيص بوصف سكوت عما وراءه غير ان السكوت
فى موضع الحاجة الى البيان بيان ان حكم المسكوت عنه بخلاف حكم المنطوق به لانه لو لم يكن كذلك لما حل
السكوت عن بيانه مع وقوع الحاجة اليه لكن الاقرار بالنسب عند ظهور كونه مخلوقا من مائه والحيوان
شرعا فكان سكوته عن دعوة نسب الآخرين عند لزوم البيان لو كان اثبات النسب ثابتا نفيا صريحا ضرورة
لزم على الصناع بدلالة حال المسلم حتى لا يصير تاركا للفرض بتخصيص الاكبر بالدعوة او نقول انما انتفى
نسب الآخرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم يوجد لانا نقول الحاجة الى البيان فانها صارت
بثبوت نسب الاكبر ام ولد فيثبت نسب الآخرين بلا دعوة لانا نقول انما يكون كذلك ان لو كانت
دعوة الاكبر قبل ولادة الآخرين وهى مسئلتنا دعوة الاكبر حاصلة بعد ولادة الآخرين فلا يكون الاقرار
ولدى ام الولد بل ولد الامة فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة فان قلت لما ثبت نسب الاكبر ظهر انها
كانت فراشا له من وقت الولادة فيكون ولادة الولدين على فراشه قلت لانم ذكره وقد ذكرنه المسئلة
ان الفراش انما يثبت بها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الآخرين قبل ظهور الفراش فيها فلا
يثبت نسبهما منه الا بالدعوة ولا يخصيص الشهود اشار الى الجواب عن المسئلة الثانية وتقدير ان
التخصيص وان لم يوجب الحكم بالمخالفة فلا اقل من ان يورث شبهة وتهمة فكان فى تخصيص
الشهود مكانا ايهام انهم يعلمون وانا الآخرين فعند ذكر المكان وتحرزوا بهذا التخصيص عن الكذب
فيورث تهمة والشهادة ترد بالتهمة وعندنا فى قبول شهادتهم ان سكوتهم عن سائر المواضع سكوت

ة غير موضع الحاجة الى البيان لان ذكر المكان ليس بواجب فانهم لو سكتوا عنه واكتفوا بقولهم لا نعلم له وارثا لم يقبل الشهادة وهم متنافاة والسكوت في غير موضع الحاجة ليس ببيان لا يرى انه لو شهدا انه غصب منه عبدا وشهد آخران غصب منه عبدا اسمه سالم قبلت شهادتهما لان هذا لزيادة والسكوت عنه سواء على ان ذكر المكان يحتمل ان يكون للاحتراز عن المجازفة باعتبار انها تختص ذكر الموضع دون سائر المواضع ويحتمل ان يكون للمبالغة في نفي وارث الغير يعني لا نعلم وارثا للغير في ارض كذا مع انه مقطع سرته ويجب ستره فاحرى ان لا يكون له وارث لغيره في موضع لغير فلما عارض هذان الاحتمالان ذكر الاحتمال لا يتمكن التهمة في شهادتهم فيقبل **قوله** ولو كان شرطا معنى لو كان الوصف في معنى الشرط وملحقا به فعدمه لا يدل على عدم الحكم ايضا لان عدم الشرط لا يدل على عدم الحكم فكذا عدم الوصف الملحق به وذكر لان الشرط داخل على السبب لانه حكمه قصدا لانه هو المذكور دون غيره تحقيقا للتعليق عبارة عن ايقاع الحكم على تقدير الشرط لا مطلقا فكون قصده انشاء الطلاق عند وجود الشرط لانه الحال لا يدل ان اصل اللغو ما تقوم على ان الجزاء متعلق بالشرط ولو كان داخلا على السبب يمنع من اتصاله بالمحل وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا كالرمي فان نفسه ليس بقتل لكنه بعرض ان يصير قتلا فاذا اتصل السهم بالمحل ولم يحل بينه وبين المرمي اليه تحرس منع المرمي عن انعقاده علة للقتل لانه منع القتل بعد وجود سببه فكذا التعليق بالشرط في الشرعيات لان اعتبار الشرع في الشرع يشبه اشباه الاهلية والمحلية واتصال التصرف بالمحل كما ان عند انعدام الاهلية والمحلية لا ينعقد سببا كبيع الحر والبيع من المجنون فكذا بانعدام الاتصال فاذا كان الشرط مانعا من انعقاد التسبيبية لا يكون الشرط موجبا عدم الحكم عند عدمه بل يكون عدم الحكم عند عدمه بناء على العدم الاصلي كما كان قبل التعليق لا يكون اللفظ سببا زمان وجود التعليق بل انما يصير سببا عند وجود الشرط فان قيل له اقال لعاقل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم جن فدخلت الدار تطلق قلنا انما يصير ذكر الكلام المعلق تنجيزا عند وجود الشرط وذكر الكلام كان صحيحا منه والتنجيز انما لا يصح من المجنون لعدم اعتبار كلامه شرعا فلا يعمل عمله وهذا بخلاف الاضافة الى الزمان كقوله انت طالق غدا لان الاضافة اشتملت على ذكر الزمان بصفة التأخر وذكر الزمان لا بناء الحكم والسبب الا ترى انه لو قال انت طالق الساعة تثبت الحكم والسبب جميعا فانما منع مانع من الاضافة بصفة التأخر ذكر الزمان وكان مانعا من وجود ومن وجه دون وجه فلنا بكونه مانعا للحكم دون السبب عملا بالشبهين وصار كتأجيل الدين فانه لا يمنع وصول السبب بالمحل لان سبب الوجوب المقدور محل الدين الذمة والتأجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة

الاس

ولا يثبت الملك في المبيع وانما يوجب المطالبة والذكر لا يمنع التعجيل كما في التعليق بالمنع واستحال ان يكون مع المانع سببا **قوله** ولان الجزاء في اليمين لما كان معلقا بالشرط ليس بسبب في الحال بيانه ان الجزاء في اليمين باسمه يمين كالطلاق والعتاق ونحوهما لا يجب الا بعد انتقاض ركن اليمين وعقدها بالحنث فانا ويستحيل ان يقال في شيء انه سبب لحكم لا يثبت ذلك الحكم لا بعد انتقاضه لان من اوصاف السبب ان يتصور تقرر حكمه عند وجود المسبب فيعرف انه بعرض ان يصير سببا عند وجود الشرط الا ان يكون سببا في الحال **قوله** فلهذا لو حلف لا يطلق او لان المعلق لا ينعقد سببا حالة التعليق لو حلف لا يطلق بان قال والله لا اطلق امرأتي ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق لا يحنث في اليمين الاولى قبل وجود الشرط في اليمين الثانية لان قوله انت طالق لما لم ينعقد سببا لم يوجد شرط الحنث وهو التطليق في اليمين الاولى فيكون هذا اسنادا لا ايقاعا موجبا عليه والتزاما بما على الخصم وهذا اي وقوع الشرط في الطلاق والعتاق ولوازمها بخلاف خيار الشرط في البيع حيث جعل الخيار داخلا على الحكم دون السبب وهو البيع بدلالة الاجماع فان من حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث ولولا انه سبب لحال الحانث والمعنى فيه ان البيع من قبيل الاثبات فلا يحتمل التعليق بالخطر لانه يوجد لا الغاما لما وجد وهو حرام وجعله متعلقا بشرط خطر تام ولهذا كان القياس ان لا يجوز البيع مع شرط الخيار كما لا يجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوز ذلك نظرا لمن لا خبرة له في المعاملات كيلا يغبن فكان نظير اكل الميتة حال المخمصة يتقدر بقدر الضرورة والضرورة تندفع بحمله داخلا على الحكم دون السبب لظهور دخول على السبب يكون داخلا على المسبب والحكم جميعا فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط لانها من قبيل الاسقاطات والاصل ان يدخل التعليق على السبب كيلا يحلف الحكم عن السبب والمانع عن دخوله على السبب فيدخل عليه **قوله** واذا ثبت ان التعليق تصرف في السبب باعدام قصدا الى زمان وجود الشرط لا في احكام السبب قصدا كما قال ان في اسفيناءنا عن قائه الدليل على احكام التعليق لكونها تنفر على هذا الاصل فصح تعليق الطلاق والعتاق ونحوهما بالملك لان التعليق قبل وجود الشرط بين محل الا بالبينونة ومن وجه هذا الحال فاما الملك بالمحل فانما يشترط لايجاب الطلاق والعتاق وهذا الكلام ليس بايجاب في الحال لما بينا فلا يشترط الملك في الحال وبطل التكفير بالمال قبل الحنث عندنا لما بينا انها ليست بسبب في الحال والاداء قبل السبب لا يجوز اتفاقا كما لا يجوز قبل اليمين وفرق بين المال والبدني ساقط اعتبارا لان الواجب سد خلة العبد وهو المتعلق بجميع منوقد لحصول الابتلاء به وانما المال منافع البدن آلتان يتأدى بها الواجب فكما ان الاداء في البدني المعلق بالشرط لا يجوز قبل وجود

الشرط فكذا في المالي بخلاف حقوق العباد فان الوجوب للعبد مال الافعل لان المقصود ما ينتفع به العبد بجلب نفع او دفع ضرر وذكر بالمال دون الفعل وانما لوظفر الغريم بجنس حقه فاستوفى جاز استيفاء وان لم يجد من المديون فعل وكذا الوتبرع انسان باداء دينه سقط عن ذمته لانه لو كان الفعل هو المقصود لم يتأد الزكوة بالنايب كالصلوة لانا نقول المقصود هو حصول المشتمل بقطع طايفة من المال وذكر بحصل بالنايب على ان لانا نايب فعل منه فاكتفى به عند حصول المقصود بخلاف الصلوة فان المقصود منها مواتعاب النفس بالقيام للخدمة وذكر لا يحصل بالنايب ولا يلزم على ما ذكرنا ان التيمم لا يجوز عند القدرة على استعمال الماء، ومذا على عدم الشرط الشرط لانا لا ندعي ان التعليق يوجب الحكم عند عدم الشرط بل ندعي ان لا تعرض له بحال عدم الشرط والحكم فيه باق على الاصل والاصل فيه عدم الجواز لو خلينا ومجرد عقولنا لحكمنا بان التراب المغبر لا يقوم مقام الماء المطهر فوقوف بالتصرف به مطهرا حال عدم الماء فيقتصر الحكم عليه هو ومنها ما قال الشافعي ان المطلق هو المعترض للذات دون الصفات يحمل على المقيد بصفة من الصفات سواء ورد ذلك سببا وشرطا او حكما او حكمين في حادثة ولصدقه لان المطلق ساكت عن التعرض لذكر الوصف محتمل له والمقيد ناطق بحكم فيه وابدا يحمل المحتمل على الحكم ويرجح الناطق على الساكت عند التعارض ولهذا حمل النص المطلق عن السوم وهو قوله عم في خمس من الابل شاة على المقيد وهو قوله عم في خمس من الابل السايمة شاة اتفاقا وكذا حملت نصوص الشهادة المطلقة عن قيد العدالة وهو قوله ﷺ واشهدوا اذا تبايعتم واستشهدوا شهيدين من رجالكم على المقيد بها وهو قوله ﷺ واشهدوا ذوي عدل منكم مع انها في حادثتين وكذا نصوص الهداية في المقنعة و القران وهو قوله ﷺ فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي حملت على المقيد بالتبليغ في قراءة ابن مسعود رض وهو قوله ﷺ هديا بالغ الكعبة هذا اذا كان المطلق والمقيد واردين في حادثة ولصدة وكذا كر اذا وردا في حادثتين مثل كفارة القتل فان الرقبة فيه مقيدة بوصف الايمان فاوجب عدم الجواز عند عدمه فنعدي هذا الحكم الى سايرا الكفارات لانها جنس واحد لكل واحد منها تحرير وتكفير وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد لقاعدة ان الحكم في حادثتين اصلا للا حكمين ولا في حكم واحد ولا في حادثة واحدة بعد ان يكونا في حكمين واما في حادثة واحدة في حكم واحد فنحمل بالاتفاق وذكر لان الاطلاق امر مقصود لانه يبتني عن التوسعة على المكلف كما ان المقيد امر مقصود مبني على التضييق فعند امكان العمل بهما لا يجوز ابطال احدهما بالاخر اما لا مكان في حادثتين فظاهر وكذا في حادثة واحدة لجواز ان يكون الحكم مقصودا للشارع في حكم حادثة والتضييق مقصودا له في حكم اخر في تلك الحادثة كالصوم والاطعام في كفارة الظهار فلا يجوز ابطال احدهما بالاخر قال عم لا تأتوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فيه تنبيه على ان العمل

بالمطلق

بالمطلق واجب لان الله عم نهى عن السؤال عن المسكوت عنه والوصف في المطلق مسكوت عنه فكان في الرجوع الى المقيد سد امكان العمل بالمطلق اقدام على مذا المنهي عنه والا مذا المعنى شار ابن عباس حيث قال لا بموا ما ابهم الله ﷺ واتبعوا ما بين الله ﷺ اتركوا على ابهامه فان الاستقصاء شوم والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد فلا يحمل عليه ثم بين المصر مثنا لا البقاء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده في حادثة ولصدقة بعد ان يكونا حكمين فقال ابو يوسف ومحمد فيمن قارب التي ظاهر منها في خلال الصوم ليلا عامدا او نهارا ناسيا للصوم انه يستانف الصوم خلافا لابي يوسف والشافعي لان شرطا للخلاء عن المس من ضرورة شرطا التقديم عليه وذكر التقديم منصوص عليه في الاطعام والصيام بقوله جل ذكره فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا دون الاطعام حيث لم يذكر فيه الا قوله فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولما لم يشترط التقديم على المسيس فيه لم يشترط الخلاء عنه فلا يلزم الاستيناف لما منع من المس قبل الاطعام عندنا خلافا لما لك رح جواز ان يقدر على التحرير والصيام فيعتقان بعد المس والنهي لذا لم يكن لمعنى في عين المنهي عنه لا يقتضي الفساد ثم قوله ليلا عامدا ليس بقيد لان العمد النسيان في الليل سواء نص عليه في شرح الطحاوي ما قوله او نهارا ناسيا لعذر اذا عن العمد فانه لذا قربها بالنهار عامدا فسد صومه وانقطع التتابع ويجب عليه الاستيناف لا تفاق وكذا يجوز التيمم بالتراب المقيد بس الجر في قوله عم التراب طهور المسلم وبكل ما كان من جنس الارض كالجص والنورة والزرنيخ خلافا للشافعي واي يوسف ولحمد بالمطلق منه في قوله عم جعلت لي الارض مسجدا وطهورا لذا الارض تتنا ولها لان كون التراب مطهرا لابنافي كون غيره مطهرا ايضا قلت ليس التراب من قبيل المقيد لاصطلاحي وانما ذكر لقصد به الخصوص من العموم هو وقيدا لاسامة شروع في الجواب عن الصور التي تظن للشافعي ان المطلق فيها محمول على المقيد وتقرير انا لا نسلم ان الشرط الاسامة ونصب الزكوات من قبيل الحامل لما ثبت ذكر بالحديث المعروف وموله عم ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة وكذا قيد العدالة في قوله واشهدوا ذوي عدل منكم لا يوجب نفي قبول شهادة الفاسق بل يوجب التوقف والتثبت في خبر الفاسق لما بت بقوله ﷺ ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وكذا اشتراط التبليغ في الهدايا انما يثبت بقوله ثم محلها الى البيت العتيق او بانها اسم للهدي فانه اسم لما يهدى الى الحرم فان قيل انتم قيدتم الصوم بالتتابع في كفارة اليمين حملا له على كفارة القتل والظهار وهذا بناء في مذهبكم قلنا لا نسلم ان التقييد فيها ثبت بالحمل بل ثبت زيادة

على المطلق بقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات ولجتمع المطلق والمقيد في حادثة ولحد وفيه يحمل المطلق على المقيد لجماعا لان الحكم الولحد لا يقبل وصفين متضادين بان يجب متتابعا وغير متتابع ولا يلزم علينا قضاء رمضان لان روايه لم يشتهر واو الزيادة لخبر الولحد لا يجوز بخلاف قراءة ابن مسعود فانها قد اشتهرت فجاز الزيادة بها بخلاف ما اذا دخل الاطلاق والتقييد السبب حتى يجري كل ولحد على سننه كما قلنا في صدقة الفطر اة يجب لها وما عن العبد الكافر بالنص المطلق وموقوله عم لحد واعن كل حر وعبد وعن العبد المسلم بالنص المقيد بالاسلام وموقوله عم لحد واعن كل حر وعبد من المسلمين لانه لا مزاحمة في الاسباب فيجوز ان يكون لشئ ولحد اسباب متعددة وموجب الجمع بين النصين والعمل بكل ولحد منهما من غير حمل هو وموظير ما سبق الى العمل بالمطلق والمقيد الواردين في السبب وعدم عمل الحد هما على الاخر نظير ما سبق ان تعليق الحكم بالشرط لما لم يعدم النفي عند عدمه جاز ان يكون الحكم الولحد قبل وجوده معلقا بالشرط ومرسلا ان مطلقا عنه لان الارسال والتعليق يتنافيان وجود ا نعني يستحيل ان يثبت الحكم الولحد بالارسال والتعليق معا كالملك يمتنع ان يثبت بالبيع والهبة فاما العدم الاصلي قبل التعليق كان محتملا للوجود بالارسال والتعليق كما ان الملك قبل ثبوته يحتمل ان يثبت بالبيع والهبة وبعد التعليق لم يتبدل للعدم كما بينا انه لا يؤثر في المنع فيبقى محتملا للوجود بطريقه كما كان ولذا اثبت مذاهبنا الارسال والتعليق ثبت في الاطلاق والتقييد ايضا لان الحكم الولحد قبل وجوده يجوز ان يثبت بسبب مقيد ويحتمل ان يثبت بسبب مطلق على البدل وان امتنع ثبوته بهما معا فلذلك لم يجز الحمل والى فيما محل المطلق الواجب وصوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع في صوم كفارة الظهار والقتل وان ورد احاد نسق ومذا نزل منه لاصله لانها تحمل المطلق على المقيد لفا كان المقيد نوعا ولحدا اما لفا كان نوعين فلا للتعارض وههنا كذلك لان صوم كفارة الظهار والقتل مقيد بالتتابع وصوم المتعة مقيد بالتفريق وان كان كفارة لانه بدل عن الهدي الذي هو دم جناية ولهذا لا يأكل المهدي منه فلا يكون محمولا لحدهما اولى من الحاق الاخر فبقي على اطلاقه لانا نقول لا نم ان صوم المتعة كفارة بل هو نسك محض بمنزلة الهدي الذي صار الصوم خلفا عنه ولهذا يأكل المتصدق منه عندنا سلنا ذلك لكن انما لم يجز صوم السبعة قبل ايام النحر لانه لم يشرع لا لان التفريق واجب الا يرى انه اضيف هذا الصوم الى وقت الرجوع بكلمة اذا فلا يكون واجبا قبل مجيء وقته كالظهر لا يجب قبل الزوال ومنها ما قال بعضهم اعلم ان ورود الحكم

بعد السبب على اربعة اوجه لحدها ان ينقل مع السبب ويخرج مخرج الجزاء كما روي انه عم اتاه فجر وزنى ماعز فرجم وهذا يخص سببه بلا خلاف لان الجزاء يدل على سببه لان الاول للثاني وثانيها ما خرج مخرج الجواب للسؤال المذكور سابقا ولا يكون مستقلا بنفسه كنعم وبلى تقول كان لي عليك كذا فيقول نعم او ليس لي عليك كذا فتقول بلى فيكون مختصا لان الجواب يتضمن اعاده ما في السوال قال الله تعالى وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم اي وجدنا ما وعدنا بنا حقا وثالثها ما يكون جوابا ويكون مستقلا بنفسه ولا يكون زايدا على قدر الجواب كما لو قيل لرجل انك تغتسل الليلة من الجنابة او قيل له تعالى تغدى معي فقال ان اغتسلت فعبدي حر وان تغديت فعبدي حر فكذا كل يختص لان الداعي الى يمينه سوال فيقيد اليمين بتلك الغداة والجنابة حتى لا يحنث بغيرهما عندنا استحسانا خلافا لزفر وان في الاول ينوي الابد فيحنث بكل غداة وبكل اغتسال ورابعها ان يكون زايدا على قدر الجواب زيادة غير محتاج اليها بان قال الله لا تتغدى اليوم او ان اغتسلت الليلة فعبدي حر فهو موضع الخلاف فعندنا يصير مبتدا ومذا من قول الفقها العين بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وعندان في حمل على الجواب كما لم يزد لنا لو لم يكن مبتدا يلزم الغا الزيادة وايضا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة جوابا عن خاص باسباب خاصة وشاع وذاع ذلك بينهم من غير نكير وقال ان في الجواب قد يقع اعاده مع الزيادة كما في قصة موسى مع عصاي لا يه وفي قصة عيسى عم قال بجانك ما يكون لي ان اقول لا يه قلنا سلمنا ان الزيادة على الجواب جايزة لغرض وراء الجواب لكن لا يكون ذلك من نفس الجواب حتى لو قال ان اغتسلت الليلة من جنابة فانا بغتسل من جنابة لا يحنث لانه افصح به واعاد جميع ما في السوال صريحا فصار المسئلة على ثلثة اوجه اما ان يقتصر على قدر الجواب او يزيد عليه ويقتصر على التمام او يأتي بالتمام وهو ومنها ما قال بعضهم ان القران في النظم يوجب القران في الحكم قلت الاشتراك في الحكم عندهم قد يكون بناء على انه يجب ان يكون المخاطب بإحديهما عين المخاطب بالجملة الاخرى كما هو مقتضى قانون علم المعاني ولما لم يكن الصبي مخاطبا بالصلوة اجمالا ينبغي ان لا يكون مخاطبا بالزكوة ايضا بحكم القران وقد يكون بان يكون الامر الاول للندب فكذا الثاني المعطوف عليها والعكس كما حمل بعضهم قوله عم وليتوضا على الندب بقرينة المعطوف وهو وليبين على صلوته مالم يتكلم لذكر والحاصل ان الجملتين لما عطفت احديهما على الاخرى لابد من اشتراك ما في المسند اليها او المسند او في قيد من قيودهما كما ذكره صاحب المفتاح لان العطف يقتضي ذلك الا يرى انه لو كان لزينب طالق وعمرة يكون عمرة مشاركة لزينب في المذكور وهو الطلاق قال المصراجا بالعطف الشركة بين الجملتين فاسد

لان الشكر انما يجب لما عطفت الناقصة لافتقارها الى ما يتم به وهو الخبر فاذا تم بنفسه بذكر الخبر لم
يجب الاشتراك الا فيما ينتقر اليه كما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق العتق بالشرط
ايضا لان هذه الجملة وقوة المفردة حكما لافتقار فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف
الاسمية على مثلها بخلاف ما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق حيث تطلق ضرتها في الحال
لان قوله وضرتك طالق وان احتمل العطف على الجزاء لكن اظهار الخبر يوجب العطف على مجموع الشرطية
لانه لو كان معطوفا على الجزاء يكفي ان يقول وضرتك حر وكذا قلنا اي ولاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي
حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق قيام الدليل على عدم المشاركة في
الجزاء فلنا ان قوله هو ولا تقتلوا وان كان تاما من حيث انه جملة يصلح جزاء للشرط الكريم كما يصلح
للجلد جزاء للتسفيه الغبي اللئيم لكنه قاصر نظرا الى الشرط لفقد الجزاء لا بد له ان يتعلق بشيء وكان الثاني
مثل فاجلدوا واو الخاطبين بها لانه فجعل ملحقا بالاول بعطفا عليه واما قوله واو ليكل جملة اضافية لا
يصلح جزاء لان الجزاء ما يقام بولاية الامام ابتداء لا ما يكون حكاية عن حال ماضية فايمة بذكر الشخص
فلا يصلح عطفا على الجزاء بل على الجملة الشرطية كما في ضرتك طالق ونحن مذاياتي في باب الاستثناء ان شاء الله
ومن التمسكات الفاسدة لما فيه من بيان الاستدلالات الفاسدة المبينة على القواعد الكلية شروع
في بيان بعض الاستدلالات الجزئية الفاسدة فقال التمسك بما روي انه عم قاء فلم يتوضأ، لاثبات
ان القيء غير ناقض للوضوء قليلا وكثيرا كما ذهب اليه ان في فاسد لان المروي انما يثبت عدم الوضوء
منه عم عتيب الذي لقاه القاء للتعقيب وليس في الكلام ما يدل على تكرر محل القاء وانما النزاع في انه مما يجب
عنده اعادة الصلوة ام لا والمروي لا يتعرض له الا ان يزاد فيقال وكان من عادته عدم الدوام على
الوضوء اذا قاء فلم يتوضأ حتى يصلي فيكون الاستدلال صحيحا وكذا التمسك بقوله حرمت عليكم الميتة
لاثبات نجاسة الماء بموت الذباب والبق والعقرب والزنبور فيه فاسد لان النص يثبت حرمة
تناول الميتة والنزاع في فساد الماء بالموت فيه فاين احدهما عن الاخر قلت وفيه نظر لان الايه
بعمارتها وان دلت على الحرمة لانها سيقت لها الا انها تدل بإشارتها على فساد الماء بموت الميتة
فيه لان الحرمة مما يصلح عذرا لفساد الماء لفا كانت الاكرامة يكون اية للنجاسة ولا شك ان الماء تنجس بوقوع
النجس فيه وكذا التمسك بقوله عم للسايل عن دم الحيض حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء لعدم جواز
ازالة النجاسة بالمايع الذي لا يجوز به التوضي كما ذهب اليه ان في فاسد لان المروي انما يثبت عدم
الجواز وفرق فاسد لان النص يقتضي وجوب غسل النجس بالماء حال قيامه على المحل ونحن نقول به وانما الخلاف

انه لو زال الخ ذكر النجس بالمايع مثل يحصل الطهارة ويسقط غسله بالماء ام لا والحديث لا يتعرض لذلك
وكذا التمسك بقوله عم لا تنتفعوا من الميتة بشيء حرم الانتفاع بغير الميتة وعظمها كما ذهب اليه ان في
فاسد قوله فاسد لان النص يقتضي حرمة الانتفاع بالميتة ولا نم موتها الفا الموت لنجاسة الحي
ولا حيوة فيها لان الحي لا يتالم بقطعها الفا لم يصل الا الفعل باللحم ولكن الثاني يقول اخلت الحيوة
فيها فيكونان ميتة كسائر الاجزاء والا فيها حادثة من البدن فينبغي في الطهارة والنجاسة
كما يتبعه في الجنابة والحدث وكذا التمسك بقوله عم في اربعين شاة شاة لعدم جواز القيمة
كما ذهب اليه ان في ومالك وله فاسد لان النص لتعيين الواجب كما في حد السراق ونحوه ومحل الواجب
هو المنصوص عليه والقيمة بدله او بيان ان الواجب احدهما لا بعينه ويتعين باختيار كما
في خصال الكفارة كما ذهب اليه ابو ح ويكون ذكر الشاة لتقدير الواجب لا للتعيين عنده وكيف
ما كان لا يكون النص تعرض لموضع الخلاف فلا خلاف في ان القيمة مما لخرج عن العهدة
اما باتيان عين ما وجب بدله وكذا الاستدلال بقوله به والمتوالج والعمرة لدلفر ضيه العمرة
كما ذهب اليه ان في فاسد لان النص يقتضي وجوب الاتمام والا دليل في ذكر عاكونها ولبعين او
تطوعين او كان احدهما ولبعا والاخر تطوعا فقد يؤمر باتمام الواجب والتطوع بعد الشروع
وكذا الاستدلال بقوله عم لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين لاثبات ان البيع الفاسد لا يفيد الملك
وان اتصل به القبض فاسد لانه انما يقتضي حرمة هذا البيع والتصرف الحرام لا يثبت ترتب الاكار
الشرعية عليه كاستيلاد الاب جاريه ابنه فانه حرام مع انه يسقط به الحد ويثبت النسب وكذا الوضوء
بما مغصوب حرام مع انه يجزئ الصلوة به وكذا اكل الشاة المذبوحة بسكين مغصوب ويجوز
الاصطياد بقوس مغصوب ووطي الحايض ونحو ذلك من المسائل والحاصل انكر لو ناظرت وجدت
اكثر تمسكات الخصوم خارجة عن قانون التوجيه ولنذكر هنا

باب الحج الشرعية

اعلم بان اصول الشرع ثلثة اي الادلة التي يثبت بها الاحكام الشرعية ثلثة فان قلت ينبغي
ان يقول اربعة والرابع العقل فانه وان لم يكن حجة في العمليات فلا شك انه حجة في الاعتقاديات
والشرع يتناولهما فان اصول الشرع اعم من اصول الفقه قلت غرضه بيان الادلة المختصة
بشريعة محمد عم ولا شك ان حجية العقل غير مختصة بها بل هي حجة في جميع الملل والنحل ومنها الثلثة
اصول مطلقة لان كل واحد منها اثبت للحكم ابتداء واما القياس لما كان اصلا بالنسبة الى الحكم فرعا
بالنسبة الى الثلثة الاول ايضا هو ليس باثبت بل هو مظهر قال الاصل الرابع القياس بالمعنى المستنبط

من هذه الاصول الثلثة اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة
الوطي في حالة الحيض الثابتة بقوله به قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هي الاذى واما
المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز حص بقفيزين منه على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين منها الخ
الثابتة بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الحديث بعلة القدر والجنس واما المستنبط من الاجماع
فكتعدية حرمة المصاهرة من الوطي الحلال الى الوطي الحرام بعلة الحرمة والبغضية واما احد الدليل
الشرعي فالاربعة لان الدليل الشرعي اما ان يكون وارد امن جهة الرسول عم اولا واولا اما ان
يكون متلوا وهو الكتاب اولا وهو السنة ويندرج فيها قول الرسول وفعله وتقريره والثاني وهو
الذي لا يكون وارد امن جهة الرسول اما ان يكون صادر امن المجتهدين عليها الخطاء وهو الاجماع اولا وهو
القياس وقول صاحب التحقيق ان الاستدلال بافعال النبي عم من الاستدلالات الفاسدة على اطلاقه
منظور فيه فان قلت قد ثبت الحكم بشرايع من قبلنا وبالتعامل وبقول الصحابي فكانت الادلة سبعة
قلت شرايع من قبلنا انما يلزمنا اذا قص الله ورسوله بلا انكار فكان الدليل في الحقيقة
الكتاب والسنة والتعامل ملحق بالاجماع وقول الصحابي بالسنة لاحتمال السماع حول والحجة الاصل
نوعان اعلم ان الحجج الشرعية نوعان موجبة للعلم ومجوزة قال القاضي الامام ابو زيد الموجب
ما اوجب العلم بموجبها قطعا حتى لم يجز خلافه والمجوز ما جوزت اطلاق اسم العلم على موجبها وهو
علم غالب الراي وان جوزت خلافه والموجبة اربعة كتاب الله وخبر الرسول المسموع منه والخبر
المروي عنه عم بالتواتر عنه والاجماع واصلها السماع منه عم اي طريق ذكر كله والعدد وهو
خبر الرسول عم لانا لم نعرف كتاب الله الا بخبر الرسول والسنة المروية عنه عم بالتواتر كالمسموع
من فيه عم والاجماع سنده قول الرسول والمجوزة اربعة ايضا كالعام المخصوص من الكتاب والسنة
المتواترة والاية المأولة وخبر الواحد والقياس وفي هذا الحصر نظر لان الخبر المشهور والاجماع
الذي نقل الينا بطريق الاحاد من المجوزة فينبغي ان يقول المجوزة ستة لا اثنان لان المشهور
من المجوزة بل هو من الموجبة لانا نقول من الراس يلزم بطلان الحصر بن لانه ان كان من
المجوزة فلما قلنا وان كان من الموجبة فيلزم بطلان حصر ما في الاربعة ويمكن التفصي عن الحديث
المشهور للعنعنة الاجماع بان يقال انه مندرج في خبر الواحد لان المشهور لعاد الاصل متواترا الفرع
فيكون المراد من خبر الواحد ما لا يكون متواترا حول اما الكتاب فالقران المنزل على الرسول
واعلم ان القران مصدر كالقراءة واريد به ههنا المقروء فيتناول جميع ما يقرأ من الكتاب

السماوية

السماوية وغيرها فاحترز بقوله المنزل عن غير الكتب السماوية وعن الوحي الذي ليس بمتلو لان المراد
من المنزل ما يكون منزلا من حيث النظم وبقوله على الرسول عن المنزل على غيره من الانبياء لان اللام
فيه للعهد وهو رسولنا عم وبقوله المكتوب في المصاحف عن المنزل الغير المكتوب كالذي نسخت تلاوته
وبقي احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله وعن الاحاديث القدسية وبقوله
المنقول عنه نقلا متواترا احترازا عما اختص بصحف ابي وغيره مما نقل الينا بطريق الاحاد بخلاف هذه من باب
لغو متتابعات وبقوله بلا شبهة عما اختص مثل مصحف ابن مسعود مما نقل عنه او عن غيره بطريق
الشهرة حتى لو صلى بما تفرد به ابن مسعود لم يجز لفقد شرطه وهو التواتر بلا شبهة ومنه على قول
الخصاص ظاهر لانه جعل المشهور لقدر قسمي التواتر وعلى قول غيره يكون قوله نقلا متواترا احترازا
عنهما وقوله بلا شبهة تاكيد ولا يخفى ان هذا التعريف رسمي لانه لقد فيه الكتابة في المصحف
والنقل وهما من العوارض ولهذا كان قرانا قبل الكتابة والنقل في زمن النبي عم وقال صاحب
التحقيق انه ليس بحد حقيقي سواء اريد به تعريف مجموع الكتاب او تعريف ما يطلق عليه اسم
الكتاب في الشرع حقيقة او مجازا حتى دخل فيه الكل والبعض لانه لم يتعرض للاعجاز وهو معنى
دلالة الكتاب المحدود وفيه نظر لانا لا نم كون الاعجاز ذاتيا لانا قد نعقل الكتاب مع الذهول عن
الاعجاز على ان الاية وما دونها ليس بمعجز اصلا فضلا عن كونه ذاتيا له حول ولا يلزم التسمية الكل
علينا ان هذا الحد غير مطرد لان التسمية سوى التي في سورة النمل لم يجعل من القران مع انها داخلة
في الحد لانها كتبت في المصاحف ونقلت الينا نقلا متواترا لانه ذكر ابو بكر الرازي ان الصحيح من المذهب
انها اية منزلة من القران لا من اول السور ولا من غيرها ولهذا كتبت بقلم الوحي مع ان تجريد
المصحف عن غير القران مامور به في قولهم جردوا مصاحفكم حتى منعوا من التعشير والنقط
كيلا يختلط بالقران غيره ولكن كتبت بخط على حدة ليعلم انها ليست من اول السور ولا من
غيرها بل انزلت للفصل بين السور وللتبرك بابتدائها قلت في هذا الجواب نظر لان الرازي يقول
انها اية ولعدة انزلت للفصل بين السور فلا يكون قرانا في اول كل سورة مع كونها مكتوبة فيها
فلم يطرد الحد على مدعيه ايضا بل الجواب الصحيح ان بنال الجيشات ماخوذة في الحد هو وانما لا يطرد الحد
ان لو لم يكن المراد من الكتابة الكتابة على انه قران وليست التسمية كذلك بل كتابة للفصل والتبرك بها
حول والجهر ليس من لوازمه جواب عما يقال لو كانت التسمية من القران وجب ان يجهر بها فيما يجهر فيه القراءة
وجواب بان الجهر من ضروريه كونها قرانا كالفاتحة في الاخريين على ان فيه معنى لغويا وهو ان يعلم

بالاخفاء انها ليست من الفاتحة قلت ولا يخفى ما هذا الجواب من الضعف وعلى ما لفرنا من الجواب
لا يرد سوال اللهم حتى يحتاج الى الدفع قوله وعدم نادى الصلوة بها جواب عما يقال لو كانت التسمية اية من
القران يجب ان يتادى فرض القراة بها عند الاجاب بانها انما لم يتادى بها فرض القراة عنده لاختلاف
العلماء في كونها اية فعند بعض العلماء ليست بقران عن ان يكون اية ولهذا درجات الاختلاف المعتبر
ابرات الشبهة فلهذه الشبهة لم يسقط فرض القراة بها ولم يسقط حرمة قراة التسمية عن الحايض و
الجنب بنيه القراة قوله والرواية شهدت ان لقول الراوي انها من القران حيث قال انها صحلتاج قالوا
في المصلي ويتعوذ بالله من الشيطان الرجيم ثم يفتتح القراة وفي تسم الله الرحمن الرحيم ففصلوها عن الثنا
والتعوذ ووصلوها بقراة القران فدل على ما هذا الاطلاق على انها من القران عندهم وقد روى ذلك
عن محمد بن الحسن ايضا ثم الاجارة المعتبر في اصح المذاهب لان القران جمع على كافة الناس حتى يحرم
الرسول عم به قال الله قل لئن اجتمعت الجن والانس الاية ومعلوم ان العجز كما يحصل عن الاتيان بمثله
في البلاغة يحصل عن الاتيان بمثل شعر فصحاء العرب مثل شعر امرئ القيس وغيره فلو كان عجزهم عن
الاتيان بمثل القران في البلاغة حجة عليهم لكان عجزهم عن اتيان مثل شعر امرئ القيس حجة عليهم وبطلان
اللازم يستلزم بطلان الملزوم فظهر ان المعنى يجوز ايضا ليكون عجزهم عن اتيان مثله بلغته حجة
عليهم وفي الملازمة نظر لان الحجة ليست عجزهم فقط بل عجزهم مع النهاية في الفصاحة والبلاغة من
العرب العربا، وعجز الكل غير ثابت من الاتيان بمثل شعر امرئ القيس فلذا لم يصر حجة عليهم على انه لو كان
الاعجاز حاصلا بدون النظم لم يكن الاعجاز مختصا بالقران بل يكون بعض الاحاديث معجزا ايضا وهذا
خرق الاجماع والحق ما ذهب اليه المتكلمون ان اعجاز القران لفصاحته وبلاغته لا لمعناه فقط كما
عرف في موضعه قوله فلهذا لم يحصل ابو حنيفة ان الاعجاز في المعنى تام كما هو في النظم والماجور في الصلوة
قراة ما هو معجز لم يحصل ابو حنيفة النظم امر لازم لجواز الصلوة اقامة للمعنى مقام النظم والمعنى لا شتراكهما
في الاعجاز لا لانه جعل القران اسما للمعنى فقط كما ظنه بعض مشايخنا على انه قد روى عنه الرجوع
الى قولهما وعليه الاعتماد لقوله به انا انزلناه قرانا عربيا وفيه نظر لانا لا نم ان الماجور به قراة
ما هو معجز وهذا الذام على مذهبه لان الاية الولعدة لكن عندهم مع انها ليست بحجة قال الله به
فاتوا بسورة من مثله وهذا غاية التحدي في قوله خاصة تخصيص على ان فيما سواه من الاحكام
من حرمة كتابة المصحف بالفارسية وحرمة المداومة والاعتياد على القراة بالفارسية النظم لازم كالمعنى
ولا يلزم عليه وجوب سجود التلاوة بالقراة بالفارسية لان ذكر ملحق بها وكذا لا يلزم حرمة مس المصحف

كتب بالفارسية على غير المتطهر وحرمة قراة القران بالفارسية على الجنب والحايض لان ذكر لا يرد عن
السلف فلنا ان نمنع ولو سلم فالنظم ان قال فالمعنى الذي هو المقصود قايم فثبت هذه الاحكام
احتياطا لاعلى ان النظم ليس من القران قوله واقسام النظم والمعنى ان المراد من الاقسام التقسيمات
لان قسيم الشي حقيقة ما لا يجتمع مع ذلك الشي ومنه الاقسام يجتمع بعضها مع بعض يعني ينقسم
الكتاب باعتبار الاكذا وباعتبار الكذا والمعنى التقسيمات الواردة على الكتاب من حيث توقف
على الاقسام الحاصلة من تلك التقسيمات ويرجع اليها معرفة احكام الشرع اربعة وهذا التقرير
ظهر ان في عبارة الشيخ قلبا تاما كل قسم منها ينقسم الى اربعة اقسام وبانضمام الاربعة المقابلة للقسم
الثاني صار عشرين وقد سبق بيان اقسامه بحمد الله والمقاصد باحكام الشرع لان الكتاب بحر عميق
لا ينقضي عجايبه ولا ينتهي غرايبه يستفاد منه احكام غير احكام الشرع فبالنظر الى استفادة تلك
الاحكام ربما يزيد تقسيماته على الاربعة مثلا بالنظر الى البيان الى الابتداء والاكتفاء والطلبي
والتشبيه والاستعارة والكناية وانواع البديع وكذا بالنظر الى النحو والصرف وغيرها من العلوم
المستفادة منه فلو لم يقيد به لما استقام حصره بقوله اربعة وقال اصحاب التحقيق لعزيزه به
عالم يحصل به معرفة الاحكام من الخصوص والامثال والحكم وهذا لا يكاد يتمشى لهم من معنى
يستفاد من الكتاب الا بهذا الطريق سواء كان ذلك حكما شرعيا او لا فلا معنى للاحتراز عنه قوله
وكذا السنة اعني ما قول الرسول عم جامعة للامر والنهي يشارك الكتاب في الاقسام المذكورة
فيكون بيانها في الكتاب بيانا فيها وللسنة فروع الخصوص وهذا باب بيان تلك الاقسام فنقول
السنة نوعان مرسل ومسند فالمرسل في الاصطلاح ما لم يذكر راويه واسطة بينه وبين الرسول كما
يقول قال رسول الله عم والمسند بخلافه والمرسل اربعة انواع ما ارسله الصحابي وهو في العرف من
رآه عم وطالت صحبته معه وان لم يرو عنه عم وقيل وان لم تطل وذكر مقبول بالاجماع حملا للرواية
على السماع منه عم والثاني ما ارسله القرن الثاني والثالث الى التابعون وتبع التابعين وهو حجة
عندنا وعند مالك ولاحدى الروايتين عن احمد بن حنبل خلافا للشافعي على التفصيل الذي ذكر في
اصحابنا على قبول المراسيل باجماع الصحابة والتابعين اما لاجماع الصحابة فانهم اتفقوا على قبول
روايات الاحداث من الصحابة كابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من الذين لم يكن
لهم كثير صحبة مع رسول الله عم وكانوا يرسلون ولم يروا عن احد منهم انكار ذكر او تفحص انه روى
عن رسول الله عم بواسطة وبغير واسطة قال البراء بن عازب ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله

وانما كان يحدث بعضنا بعضا لكنا لا نكذب واما اجماع التابعين فان ارسال الحسن وسعيد بن
المسيب والنخعي والشعبي كان مشهورا مقبولا عندهم من غير نكير لهذا كان اجماعا منهم وبالدليل المعقول
وهو ما اشار اليه المصران العدل الذي اوضح له طريق الاتصال واستبان له الاسناد ارسل تيقنا بثبوت
المروي واعتمادا على صحته بل هذا فوق المسند كما افتاه عيسى بن ابان وهو المختار والمصر فان من
اشتهر عنه حديث لسماعه بطرق متعددة ظهر اما وقال رسول الله صلعم واذا بلغ من ولد اسناده
اليه لتحمل ما تحمل عنه ويضيف الطعن اليه عند ظهور ضعفه قال الحسن ممن قلت لكم حدثني فلان فهو
حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله صلعم سمعته من سبعين او اكثر وقال ابن سيرين ما كنا نسند
الحديث الا ان وقعت الفتنة وقال الاعمش قلت لابرهيم النخعي اذا رويت لي حديثا عن عبد الله فاسنده
لي فقال اذا قلت لكم حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي روى لي ذكره واذا قلت لكم قال عبد الله فقد روى
لي غير واحد وان الكلام في ارسال من لو اسند عن غيره يقبل اسناده ولا يظن به الكذب على ذلك الغير
فلم ان لا يظن به الكذب على رسول الله صلعم اولى ومنه الا ترى انه اذا اسند اليه فانما يشهد عليه بانه روى ذلك
واذا ارسل فانما يشهد على رسول الله صلعم بانه قال ذلك ومن لا يتحرج ذلك الشهادة على غير النبي صلعم
بالكذب كيف يظن به ان يتحرج الشهادة على النبي صلعم ولا يحتاط فيما يقوله صلعم من كذب علي
متعمدا فليتبوأ مقعده من النار فثبت ان الارسال اقوى من الاسناد وهو لكن مذا ضرب
سزية جواب عما يقال لو كان المرسل اجماعا على المسند لجاز النسخ به اي الزيادة على كتاب الله وهو كما جاز
بالمشهور اجاب بانه انما لم يجز ذلك لان مذا ضرب مزيه شبهة للمراسيل بنوع من الاجتهاد فلو جازت
الزيادة به لكان فيه شبهة الزيادة بالاجتهاد بخلاف المشهور لان الشهرة تقوي وصف الاتصال
برسول الله صلعم والخبر انما صار حجة بالاتصال فكان الرجحان قد لمعنى في نفسه واما مراسيل من دون
سؤلاء اي دون القرون الثلثة وهو النوع الثالث من اقسام المراسيل فقد اختلفوا في قبولها
قال ابو الحسن الكرخي يقبل مرسل كل عدل في كل عصر لان العلة التي توجب قبول مراسيل القرون
الثلثة وهي العدالة والضبط تشمل سائر القرون وقال عيسى بن ابان وابو بكر الرازي لا يقبل
لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب بشهادة النبي صلعم فلا بد من البيان الا اذا اشتهر
بانه لا يروي الا عن ثقة عدل مثل ارسال محمد بن الحسن واماثله من ائمة المشهورين بالرواية
عن الثقات وعمل الناس العلم منهم وقال ان في العقل مراسيل غير الصحابي لا ان يثبت القائله
بوصف آخر قال ولهذا قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لانه تتبعها فوجدها مسانيد اذ ان الجهل بالراوي

حمل مسند

جهل بعضاته التي يصح روايته عنه بها فيمنع القبول فلنا معرفة شرائط الراوي فيمن لا يذكره لا يحصل الا بالسماع
عن ذكره ولذا كان من لم يكن عدلا فيها فانه لا يروى عنه مطلقا مالم يعرف استجماع الشرائط فيما لا يرى
انه لو اسند الرواية اليه صح روايته فكذا اذا ارسل على ان قوله يقبل المرسل ان اسند منظور فيه لان العلم
لم يكون بالمسند لا بالمرسل وربما يجاب عنه بان مقصوده ما العمل بالمرسل بتقوية الاسناد وان لم يثبت
عدالة اسناده وهو وان اتصل من وجه دون وجه اي ارسل الراوي من وجه واسند من وجه وهو النوع
الرابع من المرسل فلا شبهة في قبوله عند من يقبل المرسل واما من لم يقبله فقد اختلفوا فيه قال بعض
اهل الحديث انه مردود لان الانقطاع دليل الجرح والجرح اولى من التعديل والاكثرون على انه يبقى الاتصال
ويكفي الاتصال من وجه لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق بها والساكت لا يعارض
الناطق وهو والمسند اقسام اعلم ان المسند ثلثة اقسام المتواتر والمشهور والاحاد واما المتواتر فهو في اللغة
المتتابع والتواتر التتابع ماخوذ من قولهم تواترت الكتب اي جاءت بعضها اثر بعض من غير ان
ينقطع وفي الاصطلاح ما يرويه قوم الا لعزة فم اتفقوا على ان من شرطه كثرة المخبرين كثرة تمنع صدور
الكذب منهم على سبيل الاتفاق والمواضعة وهو معنى قوله لا يتوهم تواطيهم على الكذب وان يكونوا عالمين
بما اخبروا علما مستندا الى الحس لا الى غير كدليل العقل مثلا لو ان اهل قوارزم اخبروا عن حدوث العالم
لا يحصل لنا العلم بخبرهم وان يكون المخبرون في الطرفين والوسط بهذه الكثرة والاسناد
الى الحس واليه اشار بقوله وبدوم هذا الحكم قول الشيخ لا يحصى عددهم ليشير الى اشتراط خروج عدد المخبرين
عن الاحصاء والمختار واليه ذهب قوم وذهب الجمهور الى ان ذكر ليس بشرط فان الجميع اهل الجامع لو
اخبروا عن واقعة صدقتهم عن الجمع وعن الصلوة تحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين الا يرى ان نقل
القرآن تواتر بنقل الصحابة مع انهم مما يحصون ويمكن ان يكون مراد الشيخ منه مطلق الكثرة لا
حقيقة لان مثل هذه العبارة فشا استعمالها في الكثرة قال في كتاب الشرب المايه وما دونه مما يحصون
وما دار امما لا يحصون فيكون موافقا لمذهب الجمهور وانما قيد بالعدالة لما بينا انها في بيان المتواتر
من السنة والعدالة شرط فيه وان لم يكن شرطا في القطع بان اصل قسطنطينية لو اخبر واحد بفتحها
حصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا والصحيح ان العدالة ليست بشرط مطلقا وهو وبيان اما كونهم يشير
الى اشتراط اختلاف بلدانهم واوطانهم ومحالهم وهو مختار البعض لانه اشد تباينا في دفع امكان التواطؤ
وعند الجمهور لا يشترط ذكر حصول العلم باخبار متوطني بلدة واحدة وبهذا يظهر بطلان قول من اعتبر فيه

نقل

عدها معلوما وهو خمسة او اثنا عشر او عشرون او اربعون او سبعون والصحيح انه غير منحصر بعدد مخصوص
وضابطه ما حصل العلم عنده فحصول العلم الضروري نستدل عليه ان العدد الذي هو كاف عند الله هو موافق
على الاخبار لانا نستدل بكمال العدد على حصول العلم بدليل علمنا انه قطع بحصول العلم بالخبر المتواتر من غير علم
بعدد مخصوص اصلا بل لو كلفنا انفسنا معرفة ذكر العدد لم نجد اليه في العادة سبيلا لانه يحصل بتزايد
الظنون على تدريج خفي كما يحصل كمال العقل بالتدريج وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس واعداد
الركعات ومقادير الذكوات وما اشبه ذلك مثل أروش الجنايات واعداد الطواف والوقوف بعرفات
وانه يوجب علم اليقين علما ضروريا اعلم ان الجمهور ذهبوا الى ان المتواتر يوجب علم اليقين وقالت
السمنية والبراهمة انه لا يوجب الا الظن وذهب قوم منهم النظام وابو عبد الله البلخي الى انه يوجب
علم طمانينة اي يطمئن القلب فيه فوق الظن مع تجويز الكذب ثم القائلون بكونه موجبا لعلم اليقين اختلفوا
فيما بينهم فقال الجمهور منهم انه يوجب علما ضروريا وهو المختار وقال ابو الحسين البصري والكعبي
وامام الحرمين والغزالي انه يوجب الى المحصل لا يرقى الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال انقلب
الجايز ممتنعا وهو محال قلنا لم لا يجوز ان يحصل اليقين من انضمام الظنون لان ينقلب الاحتمال
بقينا كما يحصل الشبع والري والسكر من الاكل والشرب على التدريج مع ان كل لقمة وقطرة لا تفيد
واحتج القائلون بالعلم الاستدلالي بان الاستدلال ليس الا ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود
فيه لان العلم به لا يحصل الا بعد ان يعلم ان المخبر عنه امر محسوس وان المخبرين لا حامل لهم على التواطؤ
على الكذب وان يعلم ان ما كان كذلك لا يكون كذبا فيلزم منه الصدق لعدم الواسطة بينهما وبانه لو
كان ضروريا لما اختلفوا فيه كسائر ما يختلفون فيه ان الشك اعظم من جزم ولما اختلفوا فيه علمنا
ان العلم الحاصل به مكتسب قلنا لانا نعلم ان العلم بصدق الخبر المتواتر يتوقف على العلم بهذه الامور
بل قد يحصل العلم بصدق عدد بعد انه لا دليل لهم على توافقهم على الكذب لان العلم بصدق الخبر المتواتر
ينقدح في النفس علم تلك الامور فيكون العلم بصدق الخبر ضروريا فحصول صورة الترتيب
لا يستلزم كونه نظريا لان ذلك ممكن في كل ضروري حتى في اجلى البديهيات كقولنا الشيء اما ان يكون
واما ان لا يكون بان يقال لكون واللا كون متقابلان والمتقابلان يمتنع اجتماعهما ولا يمكن ارتفاعهما
وهلم لو كان ضروريا لما وقع فيه الخلاف مع ان الخلاف قد وقع من الشرذمة القليلة لانا نعلم بالضرورة
على انه منقوض بالعلم الحاصل بالحواس ضرورة مع وقوع الاختلاف فيه وقول المصر ومن انكر لم يعرف
دينه ودينا ه قد من ينكر كون المتواتر موجبا للبيقين لانه من ينكر كون موجبه ضروريا لان كون

ذكر

ذكر بظريا لانا نعلم بهذه الاشياء وبيانه ان من انكر كون المتواتر موجبا لليقين لا يحصل له
المعرفة بدينه لان دينه انما يثبت برسول من الله بواسطة رسول وكتاب من عند أنزل وذلك لا يثبت عنده
الا بالتواتر ولا يحصل له المعرفة بدنياه ايضا وهو العلم بالملوك الماضية والبلدان النائية مكة
وبغداد ولا يحصل له المعرفة بانه ابن فلان وفلانة وعدد فلان ولقاه فلان وان نفسه خلقت
من ماء مهين وكان رضيعا صغيرا فصار شريفا كبيرا الان كل ذلك انما يعرف بالخبر وقد انكر كونه موجبا لليقين
والمشهور وهو ما كان من الاحاد في الاصل الا في الابتداء ثم انتشر فصار ينقله
قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب وهم القرن الثاني ومن بعدهم من القرن الثالث ولا اعتبار
للقرون التي بعدهم فان عامة ما لا حاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة حتى لا يحد
الزيادة بها على الكتاب مثل حديث الفاتحة وغيره وربما يتوهم ان الحديث الذي انتشر في القرن
الاول مع كونه من الاحاد في الاصل ليس بمشهور وذلك غلط فان ما شهد عليه التابعون وغيرهم مما
كان موجبا للطمانينة والمشهور كان ما يشهد عليه الصحابة او لان يكون كذلك والية اشار عيسى
ابن ابان حيث قال ان من المشاهير ما اتفق العلماء من الصدر الاول والثاني ومن بعدهم على قبوله
مثل حديث الرجم فعلى هذا يكون قول المصر وهم القرن الثاني ومن بعدهم لبيان ان الانتشار
في القرن الاول ليس بشرط لصيرورة الحديث مشهورا بل يكفي الانتشار في القرنين اللذين
بعده لان الانتشار في القرن الاول مما يخل بالشهرة واولئك قوم ثقات ائمة لا يتهمون فصارت
شهادة مولاء الائمة الثقات وتصديقهم بمنزلة المتواتر حتى قال الجصاص وهو ابو بكر الرازي
من اصحابنا ان المشهور لقد قسمي المتواتر يعني ان المتواتر نوعان كامل وهو ما ذكرنا وقاصر وهو
ان يكون لها د الاصل متواتر الفرع والاول يوجب علما ضروريا والثاني استدلاليا لا يرى ان
الزيادة على النص يثبت بهذه الاخبار وانها نسخ ولا يجوز نسخ ما يوجب علم اليقين الا ما يوجب
العلم اليقين وقال عيسى ابن ابان يضلل جاحد المشهور ولا يكفر قال الامام ابو اليسر وهو
الاختلاف نظير في الكفار فعند الجصاص يكفر وعند عيسى بن ابان لا يكفر ونص شمس الائمة السرخسي
على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق وعلى هذا لا يظهر ثمرة الاختلاف وهو الصحيح عندنا اي مذهب
عيسى بن ابان هو الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به بمنزلة المتواتر
فكان في الكتاب تخطئة العلماء والسلف وليس فيه تكذيب الرسول عم لكونه لها د الاصل وتخطئة
العلماء لا تكون كفرا بل يكون بدعة وضلالا لان خلاف المتواتر لا يكون تكذيب الرسول عم لان الاول

كالخف فصار كالمسموع منه عم وتكذيب الرسول عم كفر ولكن مع هذا صح الزيادة به على كتاب الله ومي نسخ عندنا خلافا للشافعي اي الزيادة بنسخ معنى لتغير المشروع بها بيان صورة لان النسخ ابطال والزيادة تقرير والمشهور متواتر معنى لان الامة تلقته بالقبول ومن الاحاد صورة فجوزنا به النسخ المعنوي دون النسخ المطلق توفيرا على الشبهين ضرها وذكر ان الزيادة على الكتاب بالمشهور مثل زيادة الرجم في حق المحصن والمسح على الخفين بما اشتهر من الاحاديث فيه والتتابع في صيام كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود وصيام ثلثة ايام متتابعات مور لكنه لما كان من الاحاد في الاصل جواب عما يقال لما كان بمنزلة المتواتر حتى صح الزيادة على كتاب الله مع انها نسخ ينبغي ان يكون موجبا علم اليقين كالمتواتر فقال كونه من الاحاد في الاصل اورث شبهة سقط بها علم اليقين فاوجب الطمانينة مور وخبر الولد وهو القسم الاخر من اقسام المسند وهو الخبر الذي يرويه الولد والاثنان فصاعدا ما لم يبلغ الشهرة والتواتر قوله الولد او الاثنان اشارة الى ما قول الجبائيين حيث قال لا يقبل خبر الاثنين دون الولد مستدلا بان امر الديانات لما كان اعظم واهم من امر المعاملات كان اولى باشتراط العدد فيه والى هذا قول من شرط الاربعة من العدد ومستكابان امر الديانات لما كان امم يعتبر فيه اقصى عدد اعتبره الشرع في باب الشهادة وهو الاربع وهو مرجح للعمل ان خبر الولد مرجح موجب للعمل به في الامور الدينية والدنيوية خلافا للبعض بالكتاب والسنة والاجماع والدليل المعقول اما الكتاب فقوله به فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا في الدين وليندروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فاوجب به الحذر بانذار الطايفة لان لعل للترجي وهو في حق الله محال فحمل على الطلب لانه لازم للمترجي لان المترجي للشئ طالب له والطلب من الله به امر فثبت ان الله به امر بالحذر عند انذار الطايفة والامر للوجوب فيقتضي وجوب الحذر عند انذار الطايفة فلو لم يكن قول الطايفة مرجحا موجبا للعمل لما وجب الحذر وقول الطايفة للولد كما قاله محمد بن كعب وللولد فما فوق عادون المتواتر كما قاله عكرمة وقيل في سبب نزول قوله به وان طايفتان من المؤمنين اقتتلوا ان المراد به رجلان وان كان الصحيح ما ذكر صاحب الكشاف ان المراد بهما الاوس والخزرج او ان قول الفرقة اسم لجماعة اقلها اثنان والطايفة بعضهم وبعض الاثنين ولد واثنان ويلزم وجوب العمل بخبر الولد فان قلت المراد به جميع الطوايف لانه قال من كل فرقة منهم طايفة فربما يبلغون حد التواتر قلت قوبل الجمع بالجمع فيقتضي الانقسام على انه لا يتصور الرجوع من الطوايف كلها الى القوم ولد منهم لانه انما يقال رجع الى القوم لفلان كان فيهم او لا قال ابن الحاجب هذا الاستدلال يعيد لان المراد الفتوى للنوع

سلما

سلمنا ذكر لكنه ظاهر فلا يجوز في الاصول واما السنة فقد صح ان النبي عم قبل خبر الولد مثل خبر بريرة فيما يهدى اليه وخبر سلمان في الهدية والصدقة وغير ذلك مما لا يحصى ومعلوم منه عم بالتواتر انه لم يذهب الى كل قبيلة وباب كل بلد وانما بعث الى الآفاق رسلا فانه بعث عليا ومعاذا الى اليمن وعتابا ابن اسيد الى مكة واكتابا بايدي الافراد كدحية الكلبي ارسله بكتابه الى قيصر وحذافة السهمي بكتابه الى كسرى وعمرو بن اميه الى النجاشي فلو لم يكن خبر الولد موجبا للعمل لما كتفى ببعث الاحاد لان ذلك يفتح عليه باب الطعن والتقصير في تبليغ الشرايع الى الامة واما الاجماع فانه قد تواتر ان الصحابة عملوا بالاحاد واحتجوا بها في وقايع ومذا اشهر من ان يخفى على عاقل واما المعقول فهو ان خبر المسلم العاقل العدل يحمل على الصدق ظاهرا لان عقله ودينه يحملان على الصدق ويزجران عن الكذب لانه محظور دينه وعقله فيفيد غلبة الظن وانها توجب العمل لعدم توقف وجوب العمل على العلم اليقيني بيقين لانعقاد الاجماع على ان المجتهد لو اطن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به مور والشهادة انما اختصت جواب عن تمسك الجبائي بيانه ان انكار المدعى عليه عارض دعوى المدعي فاذا التقى بشاهد فقد ترجح جهة الصدق به لكن عارضه شهادة الاصل وهو تمسك المدعى عليه بالبراءة فان الذمم خلقت على الاصل بريئة وعن الحقوق عرية فلا بد من شاهد لكي يترجح جانب المدعي في ظهور الصدق ويكون شغل ذمة المدعى عليه يحق فقويه سالمة عن المعارضة بخلاف الديانات فانه لا معارضة فيها من جهة السامع ومد يترجح جانب الصدق بالعدالة فلا حاجة الى اشتراط العدد فيه مور ثم الخبر لو لم يكن منقطعا معنى اعلم ان الانقطاع نوعان انقطاع صورة كما في المراسيل وذكر اربعة اوجه كما مر وانقطاع معنى وانه سقسم الى قسمين اما ان يكون ذكر المعنى دليلا معارضا او ناقصا فانه في حال الراوي بنيت به الانقطاع فاما الانقطاع بدليل معارض فعلى اربعة اوجه لانه اما ان خالف كتاب الله فانه يكون مردودا منقطعا لان كتاب الله ثابت بيقين وفي انصال خبر الولد بالرسول شبهة وكان ما فيه شبهة باليقين احق من العكس وليستوفي ذكر الخاص والعام والظاهر والنص لما ذكرنا ان الكل يوجب الحكم قطعا وبقينا ونريد قوله عم لقد روى لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله به فان وافق فاقبلوه وان خالف فردوه مثاله ما استدل به الشافعي ان في مالك ولحد على المبتوتة الحايل لا نفقة لها لحديث فاطمة بنت قيس وكانت حايلا فانها قالت طلقني زوجي ثلثا فلم يجعل لي رسول الله عم نفقة قلنا هذا الحديث منقطع مردود لمخالفته قوله به اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم والمراد

ثم اللبن ان كان من دوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه
وان لم يكن منها يضمن بالقيمة فايجاب التمر مكانه يكون مخالفا للكتاب وثانيا ما خالف السنة
المشهورة وهو منقطع ايضا لما مر ان المشهور فوق الواحد والواحد الضعيف لا يظهر
في مقابلة القوي مثل خبر سعد بن ابي وقاص في بيع الرطب بالتمر او ينقص له اجف فقال نعم قال فلا اذن
فانه يخالف السنة المشهورة وموقوله عم التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ففيها اشتراط
المماثلة في الكيل مطلقا لجواز العقد فالتقييد باشتراط المماثلة اعدل الاحوال وموبعد الجفاف
كما قال ابو يوسف ومحمد يكون زيادة فيكون نسخا للاطلاق الا انهما عملا بهذا الحديث لانهما قالا ان
الرطب بالتمر لم يدخل تحت قوله التمر بالتمر لان الرطب لا يسمى تمرا عرفا حتى لو حلف لا ياكل تمرا فاكل
رطبا لا يحنث فلا يكون هذا الخبر مخالفا للحديث المشهور وابو حنيفة يقول التمر اسم للنضج الحاصل
من النخل من حين ينعقد صورة الا ان يدرك وثانيها ان يكون شاذا في حادثة تعم بها البلوى
كحديث الجهر بالتسمية ورفع اليدين في الركوع لان الحادثة لما عمها البلوى احتاج الكل الى معرفة
حكمها فلو كان الخبر صحيحا ثابتا لاشتهر فيما بينهم لان اهتمامهم بامر الدين كان اشد فعدم
الاشتهار دليل الانقطاع او النسخ وهذا مختار الشيخ ابي الحسن الكرخي وجميع المتاخرين من
اصحابنا وعند عامة الاصوليين يقبل في الفروع لفساد سنده وهو مذهب الشافعي ورابعها ان يعرض
عنه الائمة من اصحاب رسول الله بان اختلفوا في حادثة باسرها ولم يجر الحاجم بينهم بذكر الحديث
فان ذكر دليل الانقطاع عندنا خلافا لاصحاب الحديث لان الصحابة وهم الاصول في نقل الشريعة
لم يهتموا بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس بحجة فترك الاحتجاج بهذا الحديث عند ظهور
الاختلاف فيهم دليل ظاهر على انه سهو ممن رواه بعدهم او منسوخ او ما اول وذكر مثل ما يروى عن سول
الله انه قال الطلاق بالرجال فان الكبار من الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في مذهب المسئلة فمذهب
عمر وعثمان وزيد وعايشة الى ان الطلاق معتبر بحال الرجال في الرق والحرية كما هو مذهب الشافعي
ومذهب علي وابن مسعود الى انه معتبر بحال المراة كما هو مذهبنا ثم انهم تكلموا في مدة المسئلة بالرأي
فاعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل ذكرهم على انه غير ثابت او منسوخ او ما اول وتاويله ان الطلاق
بالرجال وكذا ما روي عن النبي عم انه قال ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كلما ياكلها الزكوة
فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكوة في مال الصبي واعرضوا عن الاحتجاج به فدل انه غير ثابت
فلو كان ثابتا لاشتهر فيهم فيما بينهم ويجري المحاجم به بعد تحقق الحاجم اليه فان قيل لعل المحاجم به

وانفقوا عليهن من وجدكم يدل عليه قراءة ابن مسعود واسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن
من وجدكم وقرأ مسعود من رسول الله عم فذا دليل على ان النفقة مستحقة لها بسبب العدة وكذا قال
عمر لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت سمعت
رسول الله يقول للمطلقة ثلثا النفقة والسكنى ما دامت في العدة ورواه ايضا زيد بن ثابت
وجابر رضي الله عنهم فلت هذا الحديث مما قبله الفقهاء المحدثون وعملوا به كالشافعي ومالك واحمد وغيرهم
فلا يرد بتاويل مو خلاف الاصل على ان ما روى عن ابن مسعود مما لم يثبت ان ثبت لا يجوز العمل
به عند امة الحديث فكيف يكون حجة عليهم ومثاله ايضا ان رسول الله قضى بشاهد ويمين فانه
مخالف لقوله فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان بيان
ذلك ان الله سبحانه امر بالاستشهاد مجملا امر حتم في العدد ثم فسره بالنوعين المذكورين في الاية
والمجمل من قرينة كان ذكره بيانا بجميع ما هو المراد منه كقول القايل لغلامه كل طعامي هذا فان لم يكن فكذا
لقرينة تدل ان تعامل فلانا فان لم يجئ فلانا يكون ذكره بيانا لجميع ما هو المراد بالاذن فاذا قال بالجميع
ما هو المذكور في النص كان حديث القضاء بشاهد ويمين زيادة على النص والزيادة على النص نسخ عندنا
وفيه بحث ايضا لان الزيادة بيان عندنا في على ان اصحابه يدعون شهرة هذا الحديث
ومثاله ايضا حديث من ذكر وهو ما روى ان رسول الله عم قال من مس ذكره فليتوضا
فانه يخالف قوله في رجال يحبون ان يتطهروا ومن نزلت في قوم يستنجون بالماء بعد الخروج فقد
مدحهم الله بذكر وستى فعلهم تطهيرا والاستنجاء بالماء لا يكون الا بمس الذكر فلو كان مس الذكر
موجبا للحدث لما كان الاستنجاء تطهيرا بل تنجيسا ولتعارضا ان يقول لانم المخالفة وانما يلزم ذلك
ان لو لم يكن المراد المدح على التطهير عن الجنابة وهو ممنوع كيف وسبب النزول يدل عليه سلمنا
ذلك لكن لانم ان مس الذكر قبل كمال الطهارة ناقض للطهارة لم ينقض فلم يكن ثابتا محال مثاله
ايضا خبر المصراة وهو ما روى ابو هريرة ان النبي عم لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك
فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها فان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر المقدرة
بفعيل من الصري وهو الحبس والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب
مدة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن فان في حمل التقدير بها حتى كان للمشتري خيار العيب
تمسكا بهذا الحديث وانا نقول انه يخالف قوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فيه بيان ان
ضمان العدوان مقدر بالمثل اما صورة ومعنى كالمثل في المثليات واما معنى كالقيمة في القيميات

فوجرت فيما بينهم ولكن لم ينقل الينا فلنا لو وقعت به لظهرت ظهور الفتوى منهم وارتفع الخلاف
فيما بينهم فان قلت قد جعلت الانواع من قبيل الانقطاع للمعارضة والمعارضة في النوعين
الاخيرين قلت لانم ذكر نقلا الدليل المعارض لايخفى في الكتاب والسنة المشهورين فالشذوذ في
عند عموم البلوى وعدم جرى الحاجة به عند الخلاف دليل معارض لانه فانه يوجب العمل بشروط
وحاصل هذا الكلام ان الخبر يوجب العمل بشرائط في نفس الخبر وقد ذكر اربعة كما مر انفا وبشرائط
في نفس المخبر كيلا يصير الخبر منقطعا معين وقد ذكر اربعة ايضا اولها الاسلام وهو التصديق
والاقرار بالله وباسمائه وهو ان الله وهي قادر سميع عليم بصير وبصفاته وهو ان الله وهي بحيوة
وعالم بعلم وقادر بقدرة قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين على ان اثبات الصفات مما لا يعلق
به ايمان وكفر على ان تقسيمه للاسلام بناء على ذكره وكذا حديث الجماعة والاعراب وانما شرط الاسلام
لان الباب باب الدين والكافر يعادي بناء في الدين العداوة سبب اعوال التقول الا ان الكفر
بناء في الصدق فانه محظور الاديان كلها وذكر نوعان ظاهر وباطن ونعني بالظاهر ما فيه نوع قصور
وبالباطن ما هو كامل فالظاهر منه ما ثبت بالمبين الاربعين المسلمين ونشوه على طريقهم وثبوت احكام
الاسلام بتبعيته الابوين وكذا ما يجري على اللسان من كلمة الشهادة والباطن منه ان يدعي ويصدق
بجميع ما ثبت من ضرورات دين النبي عم وان يصف الله كما هو الا ان في اعتبار ما سبيل التفصيل
حرجا بينا فيكفي الاجمال ولا يشترط لبيان التفصيل وبهذا قلنا ان الواجب ان يتوصف المؤمن
على سبيل التلقين فيقال ليس الله بقادر وعالم وخالق وكذا وكذا حتى يسهل عليه الجواب فاذا قال الحي
فقد ظهر اسلامه الا يرى ان النبي عم استوصف الاعرابي الذي شهد برؤية الهلال حيث قال عم اتشهد
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فقال نعم فقال الله اكبر ثم لقن المسلمين لعدم فهمهم فاما من استوصف
فقال لا اعرف ما تقول ولا اعتقد ذكر حكم بكفره فاكتفينا بشرط ما دل على الحقيقة من الوصف
عند الاستيصاف والقراءة الصلوة بالجماعة لتعذر الاطلاع على الباطن ما قال الفقهاء ابتم الرجل بعتاد
الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقال عم من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فاشهدوا
له بالايمان وثانيها البعد اله وهي لغة الاستقامة يقال طريق عادل للجادة وجابر للبنيات وفي الزيعة
عبارة عن الاستقامة على الطريق الحق بالاجتناب عما هو محظور دينه وانها نوعان ايضا ظاهر وملكة
ما ثبت بظاهر العدل والدين لانها محمولة على الاستقامة ويرجع انه عن غير ما ظاهر لكن لا يعتبر هذه
العدالة الظاهرة لانه يعارضه هوى نفيل ويقدح من الاستقامة فكان موجودا من وجه دون وجه فلا

يكتفى

يكتفى به كعقل المعتوه والصبي العاقل واما الباطنة فلا يدرك مدا ما لانها تتفاوت فاعتبر
في ذكره لا يؤدي الى الحرج والمشقة وتضييع حدود الشرع وهو ما ظهر بالتجربة رجحان جهة
الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة بالاجتناب عن الكبائر وترك الاصرار على الصغائر
حتى قيل من ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته فصارت متها لان من لا يخاشي
جنس المعصوق لا يتحاشى الكذب الذي هو نوع منه اما من يعمل بالصغائر من غير اصرار او اصر على
الصغيرة فلا يخل بالعدالة كيلا يؤدي الى الحرج لان سبيل كل لحظة امرا ونهيا يتعذر على العباد
القيام عليها فيبتلوا ببعض الصغائر وان عد كبيرة لكن لا الم وثانيها العقل وهو نور معنوي
في باطن الانسان يبصر به القلب ان للنفس الانسانية المطلوبة لها مغايرة عن الحواس بما تدل العقل
وتنكره بتوفيق الله بعد انتهاء ادراك الحواس ولهذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات وحاصله
انه قوة في الباطن يدرك بها حقايق المعلومات كما يدرك بنور الباصرة صور المبصرات وعلامته
يظهر باختيار الانسان فيما يأتيه ويذر من امور دينه ودنياه ما يكون خيرا له فان كان اكثر
افعاله على سنن افعال العقلاء يدل على وجوده فيه وذكر على انه عين ايضا ظاهر وكامل فالظاهر
ما يقارنه ما يدل على نقصانه في ابتداء وجوده وهو عقل الصبي لانه لا يوجد دفعة على الكمال بل يزداد
بالتجربة ومرور الزمان وذكر غير مقدر في نفسه لان ذكر متفاوت بتقسيم الله وتقديره
فشرطنا الكمال لوجوب الحكم وقيام الحج لها المطلق من كل شيء يقع على كماله واقيم البلوغ مع
انعدام الآفة دليلا على الكمال مقام تيسير اعلينا بسقط اعتبار ما يوجد من العقل للصبي
قبل هذا الحد بناء على الدفع الضرر عنه لا للضرورة وراءها الضبط وهو في اللغة عبارة عن
الحزم بقال ملك ضابط لمملكته اي حازم ومحافظ عليها وفي الاصطلاح سماع الكلام كما يحق سماعه ثم
فهم معناه الذي اريد به ثم حفظه ببذل مجهوده والثبات عليه عند كرته الى حين لقائه الى غير ذلك
اشترط ذكر لان قبول الخبر باعتبار معنى الصدق فيه وفقد الاتحقق الا بحسن ضبط الراوي من حين
سمع الى ان يؤدي ثم الضبط نوعان لقدما ضبط المتن بمعناه لغة وثانيهما ان يضم الاذكر ضبط
معناه فقها وشريعة وهذا كلها شرط مطلق لضبط لقيام الحج الا الاكمل فلهذا لم تقبل رواية من
اشتدت غفلته خلقة مسامحة ومجازفة لعدم الضبط واشتد لها الغفلة خلقة ان يكون سهوه ونسيانه
اغلب من حفظه والمسامحة المساهلة وعدم المبالات والمجازفة التكلم من غير احتياط ولهذا ترجح
رواية الفقيه على غير الفقيه لتمام الضبط من الفقيه وهذا لان نقل الخبر بالمعنى مشهور فهم

العقل

الضبط

المجازفة

فيها بقصر غير الفقيه في اداء المعنى بلفظ بنا على قصوره عن مثل ذكر من الفقيه فان قلت ليس
ان نقل القران يصح ممن لا ضبط له ولا يفهم معناه قلت لان القران مامون عن التحريف لان الله
وعد بحفظه عن تحريف المبطلين بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فجاز النقل فيه
ممن يكون ضابطا له ظاهرا وان كان لا يعرف معناه ولان نظم القران معصوم للاعجاز وكذا
تعلق بالنظم احكام من حرمة القراءة على الجنب والحايض وجواز الصلوة به فلم يحز نقله بالمعنى بخلاف
الاخبار وكذا لم يقبل خبر الكافر والفاسق والصبي العاقل والمعتوه وهو من اختلط كلامه افعاله
فكانت بين افعال المجانين والعقلاء لانعدام الشروط التي ذكرنا ما ص والمستور وهو الذي
لم يظهر عدالته ولا فسقه لا يكون خبره حجة باب الحديث ما لم يظهر عدالته بما يفاد الروايات
لانعدام العدالة الباطنة الآخر المستور من الصدر الاول والمولد به القرون الثلثة فانه مقبول
لان العدالة اصل في ذكر الزمان بشهادة البنوع لهم بالخيرية وقوله في باب الحديث لقرار على القضاء
بشهادته فلا ذكر جايز عندنا ح نظرا الى العدالة الظاهرة فاما في الاخبار بنجاسة الماء فقد اختلفت
الروايات في خبر فروى الحسن عن ح انه مثل العدل فيما يخبر بنجاسة الماء وهذا ظاهر على مذهبه وذكر
محمد في كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيه فقال ولهذا حضر المسافر الصلوة ولم يقض الا في انا
اخبر رجل انه قذر وهو عند مسلم مرضي لم يتوضا به وان كان عند فاسقا فله ان يتوضا بذلك
الماء وكذلك ان كان مستورا لان المستور بالفاسق وهو الصحيح لان لا بد من تحقق العدالة ليترجح جانب
الصدق لان الشرط تحققها كمن قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر وهو في اليوم فقال
العبد لم ادخل وقال المولى دخلت فالقول قول المولى لان عدم الدخول شرط فلا يكفي ثبوته ظاهرا
وهو البقاء على العدم لزوال الرق وقال محمد في الفاسق يخبر بنجاسة الماء والمستور انه حكم الماء
رانه فان وقع في قلبه انه صادق في خبره يتيمم ولم يغير اراقة الماء ولا يتوضا به لان اكبر الراي
فيما بين يدي الاحتياط كالبينة فان اراقه تيمم كان لصوقا لاحتمال انه كاذب في خبره فكان الاحتياط
في اراقته ليصير عادما للماء فيجد له التيمم بيقين وان كان اكبر راية انه كاذب يتوضا به ولم يتيمم
لترجح جانب الكذب بالتحري فان قيل ينبغي ان يتيمم ايضا احتياطا للتعارض بين خبر الفاسق والتحري
كما في سور الحمار يجمع بين التوضي وبين التيمم لتعارض الادلة قلنا النص حكم بالتوقف في نبأ
الفاسق والامر بالتيمم بناء على خبره من وجه وكان خلاف النص ولما ثبت التوقف في خبره بقي
اصل الطهارة للماء فلا حاجة الى ضم التيمم اليه لا بقال عند اكبر الراي لصدقه لما عمل بخبره من كل وجه

مع احسان الخطاء ما لعلى وجه

مع السلامة عن الخطاء اولا لانا نقول انما يعمل بخبر مجردا وذكر هو الممنوع بل عملنا بخبره الذي انضم
اليه اكبر الراي وعند ظن الكذب لم يبق الا نفس الخبر فلا يجوز العمل به اصلا لانه مخالفة النص على ان عفو
مشايخنا قالوا هذا جواب الحكم فاما في الاحتياط فينبغي ان يتيمم فعلى هذا سقط السوال من الراس
وفي خبر الكافر والصبي والمعتوه لا يعمل الا مع خبرهم وان وقع في قلبه صدقهم بل يتوضا بذكر الماء
ولا يتيمم حتى لو تيمم من غير اراقة الماء وصلى لا تجزه صلوته به لان من لم يكن اهلا بحكم الشرع لا يكون
له ولاية الزام ذكر الحكم على الغير وهو لاء كذكر وكذكر لكن مع هذا العمل الصدق غير منقطع عن خبرهم
فكان الافضل ان يريق الماء ثم يتيمم بعده لقوة وقع في قلبه صدقه لعذر ازعن نجس الاعضاء بالوضوء
به ص ثم خبر الواحد فيما يخلص به الله اعلم ان المحل الذي جعل الخبر فيه حجة خمسة انواع ما يخلص به الله من
شرايع ما ليس بعقوبة من حقوقه والثاني ما هو عقوبة من حقوقه والثالث من حقوق العباد ما
فيه الزام محض والرابع في حقوق العباد ما فيه الزام من وجه دون وجه والخامس من حقوق العباد
ما ليس فيه الزام اما الاول فخبر الواحد على الشرايط التي ذكرنا حجة فيه من غير شرط العدد خلافا
للجبايي في لفظ الشهادة ومن هذا القسم الاخبار بهلال رمضان لقاكان بالسماء علة فالثابت
فيه حق الله على عباده وهو وجوب الصوم وقال الامام فخر الاسلام انه من القسم الخامس لان
خبر غير ملزم للصوم وانما الملزم هو النص والصحيح هو الاول وهو اختيار الامام السرخسي لان
العدالة شرط في الشهادة بهلال رمضان وخبر الفاسق مقبول في القسم الخامس من حقوق العباد
واما القسم الثاني وهو ما يندرئ بالشبهات من العقوبات فعند ابو يوسف خبر الواحد حجة فيه
ايضا وهو اختيار الجصاص لان خبر الواحد يفيد من العلم ما يصلح للعمل به اقامة للاكثر مقام الكل بينات
فان الزنا يثبت بشهادة اربعة والسرقة والقذف بشهادة اثنين وكان الكرخي يقول خبر
الواحد فيه لا يكون حجة لان اثبات الحدود بالشبهات لا يجوز كالملم بجزء من التباس فاما البينة انما
صارت حجة بالنص الذي لا شبهة فيه وقوله فاستشهد واعليهن اربعة منكم واما القسم الثالث
وهو حقوق العباد التي فيها الزام محض كالبيوع والاشربة والاعلام المرسلة فلا يكون حجة فيه الا
بالعدد عند الامكان حتى يقبل شهادة الواحد على الواحد على الولادة والبكارة والعيوب بالنساء للضرورة
ولفظ الشهادة والاصلية والولاية لما فيه من محض الالزام والتزوير والتلبيس في الخصومات
لكثرة ان فشرط زيادة العدد ولفظ الشهادة تقليلا لها والشهادة بالرضاع في ملك النكاح او ملك اليمين
والاخبار بحرية العبد والامة من هذا القسم لان الحرمة وان كانت من حقوق الشرع لكن ثبوتها منا لانبطل

الفصل عن زوال الملك في المملوك والمنكوح وابطال الملك لا يثبت الا بحكم كامل وكذا الشهادة بهلال
الفطر من هذا القسم لان في الفطر منفعة العباد وهو ملزم ايامهم وما اختلفوا فيه الذكية فعند محمد رح
من هذا القسم حتى يشترط فيها العدد ولفظ الشهادة لان الغائب بها تقرر الحج وجواز القضاء
وهو حق الشرع وفرحها فخر الاسلام من الفصل الثاني من خوف العباد عندها والرابع ما فيه
الزام من فجر تزوج عبده او فساد على المخبر الفضولي بحجر المأذون وعزل الوكيل فان الحجر نظير الطلاق
من حيث ان المالك ابطل حق نفسه لانه لا يكون للعبد والوكيل فيه حق ولكنه الزام من حيث
انه بعد الحجر والعزل لزم العقد على الوكيل وفساد العقد على المأذون لو باشره العقد بعدهما ولانه
لزم الامتناع عليهما بعد ان كانا مطلقين فيه وكذا خبر الفضولي بتزويج الولي البكر البالغ
وبيع المشفوع الشفيع وبجناية العبد الموكل فيها الزام من وجه من حيث انه لزم النكاح على البكر
البالغة لو اسكتت بعد العلم والزم الشفيع الكف عن طلب الشفعة والزم المولى الجاني عليه
لو اعتقه بعد العلم بالجناية فانه لا يشترط العدد ولا العدالة في هذه الجملة عند الناس ومحمد اعتبارا
للحجر بالطلاق وبخبر الرسول ابو حنيفة رح يقول لما كان ملزما من وجه دون وجه اكتفينا باحد شطري
الشهادة وهو العدد او العدالة اعلا للشبهين وهذا بخلاف الطلاق لانه لا الزام فيه
اصلا وبخلاف الرسول لانه كالمرسل لانه ربما يحتاج الى تبليغ الحجر وقلما يجد عدلا او اثنين يستعمله
في الارسال فلو شرطنا العدالة او العدد لضاق الامر على الناس لها الفضولي فتكلف لا حاجة
به الى التبليغ والسامع غير محتاج اليه لان معه دليلا يعتمده للتصرف له ان يبلغه ما يرفعه والذي اسلم
في دار الحرب ولم يبلغه الخبر الرابع لقاضي الغيب فاسق بذكر مما يجب عليه قضاء صلواته وصيامه انه قيل هو
على هذا الخلاف ايضا وقال شمس الائمة السترخسي الاصح عندي انه يجب بنا على الاجماع لان هذا المخبر نائب
عن رسول الله صلعم بالتبليغ من جهته كما قال عم الا فليبلغ الشاهد الغايب فهو بمنزلة رسول
المالك الا وكيله وعبده واما القسم الخامس فهو المعاملات التي تفك عن معنى الالزام كالوكالات والمضاربات
والاذن في التجارات فليس فيها الزام فهي على طرفين التحقيق فيعتبر فيها خبر كل مميز عدلا كان او
غير عدل صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما حتى لو اخبر صبي مميز او كافر او فاسق ان فلانا
وكله او ان مولاه لدون له في التجارة يجوز له ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره وذكر لوجوه تلك لعدم
عموم الضرورة الداعية الى اسقوط الشرائط المذكورة سوى التمييز فان الانسان قلما يجد المبتغى
لتلك الشرائط في كل زمان ومكان بعثه الى وكيله او غلامه ولا دليل مع السامع يعول عليه سوى هذا الخبر

فلو شرطنا هذا القسم تلك الشرائط لضاق الامر على الناس ولتعطلت المصالح فسقط اشتراطها للتكرار

قوله ولا دليل مع السامع لعثوره على الاخبار بنجاسة الماء لقائل ان يقول ان الاصل ان كل ما كان ممكن منا لكن هو ان الماء في الاصل طاهر وثانيها ان اعتبار هذه الشرائط لترجح جانب الصدق في الخبر فيصلح ان يكون ملزما والخبر ههنا غير ملزم لان التصرف لا زم على مولاه فلا حاجة الى اعتبارها وثالثها ان هذه حالة واما احتج لاثبات الشرائط المنازعة المؤدية الى التزوير والتلبيس والاشتغال بالاباطيل فما لها فسقط اعتبار ذلك عند المسلمة الا يرى انه لو لم يخبر ان هذا العبد له وكان غصبا في يد فلان فتاب من غصبه ورضي على تجوز للسامع ان يعتمد على خبره ويشتريه منه لقائل ان وقع في قلبه انه صادق لانه يشتريه الى المسلمة لان الرد بعد التوبة ليس بسبب الضمان بخلاف ما لو قال الغدة منه ليس للسامع ان يعتمد على خبره ويشتريه منه لانه يشتريه الى المنازعة في خبره لقائل الاخذ بسبب الضمان

قوله وكذا خبر المخبر عن الرضاع الطارئ على النكاح بعني لقائل تزوج صغيرة فأخبر الزوج بانها
حرمت عليه لارتضاعها بعد النكاح من امه او زوجته او اخبر الزوج ان امرأته الغايبة ماتت او
اخبرت المرأة ان زوجها مات عنها او طلقها فلانا جاز للزوج ان يعتمد على خبره ويتزوج اختها
واربعا سواها وكذا للمرأة ان تتزوج بزوج لها بعد انقضاء العدة لقائل ان كان اكبر راي التاسع
انه صادق وان كان المخبر فاسقا لانه يخبر بطريق الحسبة عن الحرمة الطارية والمنازعة فيه
لو وقعت انما تقع على صحة النكاح لكن المخبر يخبر بفساد اعترض عليه بعد صحته والاقدام على النكاح لا
يكون انكارا لما بقطعه في المستقبل بخلاف ما لو اخبر مخبران اصل النكاح كان فاسدا لو كان
الزوج حين تزوجها مرتدا او اخا لها من الرضاع لم يقبل قوله حتى يشهد بذلك رجلان عدلان او
رجل وامرأتان لانه بفساد مقارن والاقدام على العقد دليل على صحته والانكار فساده
فيتحقق المنازعة قوله واما اعتبر خبر الفاسق جواب عما يقال لما اشترطت هذه الشرائط في امور
الدين لما يتعلق بها من اللزوم ينبغي ان لا يقبل خبر الفاسق في الاخبار بنجاسة الماء وطهارته و
طرو الطعام وحرمته وان تابد بالكبر الرأي لان ذلك من امور الدين كما لا يقبل خبر الكافر والصبي
والمعتوه وذكر فاجاب بان الوقوف على طهارة ونجاسة وحل الطعام وحرمته امر خاص ممن ليس
بامر يقف عليه كل احد حتى يمكن التلقي من جهة العدول بل يبايعه عليها الفساق وهو الغالب
فيه لان ذلك يكون في الغنايم والاسواق والغالب فيها الفساق فوجب قبول خبر فيه التحري
للضرورة ثم اشار الى الفرق بين خبره وخبر الكافر والصبي من وجهين فقال لكونه مع صفة

احد ع

لانه يسعى بها ما هو حق العباد وهو
استحقاق القضاء للذي يحكم بشرطها
من القسم الاول حتى لو ادى فيها العدد

على خلاف ملال
يشهد ان قاه
يثبت طهر
الواحد
ما ذكرنا
ح

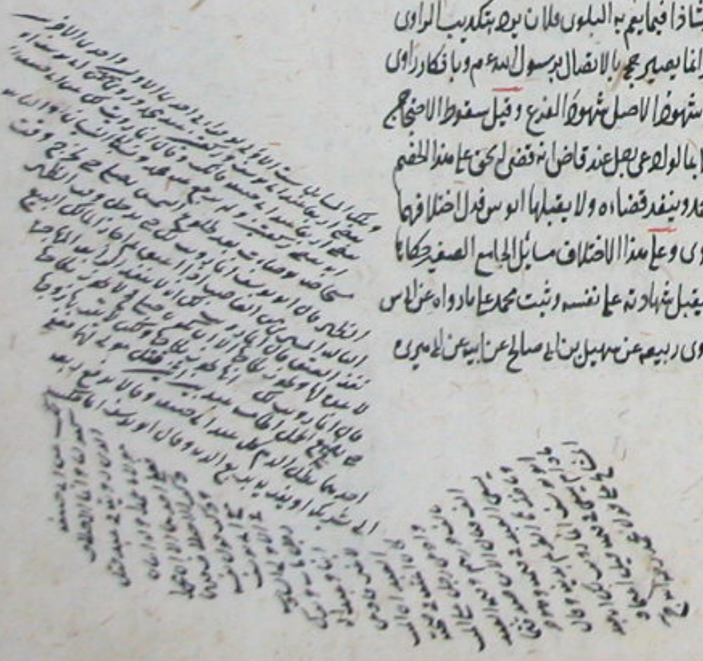
لا يعدل الخبر حتى يرد على ما لا يسع الناس جهله ولا يسعهم سواه وهو الاذان
ما يسع الناس جهله ولا يسعهم سواه وهو الاذان

الفسق املا للشهادة حتى لو قضى القاضي بشهادته ينفذ استفا، تهمة الكذب عن خبره حيث يلزمه بخبره ما يلزم غيره من الاجتناب والاقرام فلا يكون خبره ملزما على الغير ابتداء بخلاف الكافر والصبي فان الكافر ليس باهل للشهادة على المسلم والصبي ليس باهل للشهادة اصلا ولم يلزمهما خبرهما ما يلزم غيرهما فيكون خبرهما ملزما على الغير ابتداء من غير اهلية الزام فلا يقبل وقوله الا ان هذه الضرورة غير لازمة اشارة الى الجواب عما يقال لما تحققت الضرورة سنا ينبغي ان يقبل خبر الفاسق من غير وجوب تحكيم الراى كما قيل في المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام فقال لكن هذه الضرورة غير لازمة لتعارض جهتي الصدق والكذب في خبره وامكن تركه والرجوع الى الاصل وهو ان الماء ظاهر في الاصل وكذا الاصل في الطعام الحل فيعمل به ولو فاكان الامر كذلك لم تجعل الفسق سدرا بل اعتبر من وجه فلم يقبل خبره بدون ضم التحكيم اليه بخلاف المعاملات التي سنفك عن معنى الالزام لان الضرورة ثمة لازمة على ما بينا بخلاف الاحاديث حيث لا يقبل فيها خبر الفاسق اصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه او لا لفقد الضرورة ومنها المصير الى رواية اصلا لان في العدول من الرواة كثرة وبهم غنية فلا يعتبر روايته الفاسق فيها اصلا هو واما اصحاب الهوى الهوى ميلان النفس الى ما يستلذه من الشهوات من غير داعية الشرع اعلم ان اصحاب الاهوى منهم من يكفر كغلاة المجسمة والروافض وغيرهم ويسمى الكافر المتاول ومنهم من لا يكفر ويسمى الفاسق المتاول فذهب جماعة من الاصوليين الى ان القسم الاول يقبل شهادته وروايته ايضا لانه لما لم يخرج من اصل القبلة وكان معظما للدين ومحترزا عن المعاصي غير عالم بكفره يحصل ظن الصدق في خبره فيقبل وذهب العامة الى رده لما في المحيط فقد روي عن ابي حنيفة انه قال من اكفرته لم اقبل شهادته ومن اضللته قبلت شهادته وذكر شيخ الاسلام في شرحه وشهادة اهل الاهواء مقبولة عندنا الا فاكان هوى لا يكفره صاحبه ويكون عدلا في تعاطيه وهو الصحيح وما ذكره في الاصل من الاطلاق فهو محمول على ما قلنا والمعنى فيه ان الكافر ليس باهل للشهادة والرواية لما مر وكونه متاولا يحترز عن المعاصي غير عالم بكفره لا يجعله اهلا لها كسائر الكفار من اهل الكتاب وغيرهم واختلف في القسم الثاني ايضا فذهب ابو بكر الباقلاني الى رد شهادته وروايته لان الفسق في العمل لما كان مانعا عن قبولها فالفسق في الاعتقاد اولى لكونه اقوى وجهله بفسقه فسق آخر فكان اولى بالرد وذهب الجمهور الى قبول شهادته انما لا يقبل لتهمة الكذب والفسق من حيث الاعتقاد لا يورث التهمة لانه انما وقع فيه لشبهة في الدين لا لرى ان منهم من يعظم الدين حتى يجعله كفرا وفاما يمنعه عن الكذب فلم يتكلم

تهمة الكذب في شهادته ثم من قبل شهادة هذا القسم لفسقه فمنهم من قبلها مطلقا لان من احترز عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحرزا عن الكذب عليه ومنهم من فصل فقبل اذا كان عدلا ثقة ولم يكن داعيا للناس الى هواه ورد اذا كان داعيا وهو مذهب ائمة الفقه والحديث واختاره المصنفان دعواه الى الهوى مما يجترئ عليها سبب داع الى التقول فيورث ذلك تهمة في روايته كما في شهادة الوالد لولده والصحيح ان في خبر تهمة التقول ما للمدعو الى هواه او للعصبية جواز وضع الاحاديث لترغيب الناس وترهيبهم لا يقبل روايته هو ثم الراوي لعلم ان الراوي نوعان معروف بالرواية ومجهول بها اما المعروف بالرواية فان عرف بالفقه والنظر كان حديثه حجة سواء كان موافقا للقياس او مخالفا له وقد حكي عن ابي حنيفة انه يقدم القياس على الخبر وان كان الراوي فقيها وان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كابي هريرة وانس ابن مالك وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع الرسول والسماع منه مدة طويلة ولكن لم يكن من اهل الاجتهاد فاوافق القياس من روايته عمل به وما خالف القياس ان تلقته الامة بالقبول يعمل به والا فالقياس الصحيح شرعا مقدم على روايته لان نقل الحديث بالمعنى كان مستفيضا فيهم على ما جاء في كثير من الاخبار امر النبي عم بكذا او نهى عن كذا فاحتمل ان هذا الراوي نقل معنى كلام الرسول بعبارة لا ينتظم المعاني التي انتظمها عبارة الرسول لقصور فقهه عن درك ما فيها دقيقا ويفوت شيا بتغير المعنى فيدخل فيه شبهة زايدة بخلوا القياس عنها فان الشبهة في القياس ليست الا في الوصف الذي هو ركن القياس وههنا ممكن شبهة في متن الخبر بعد ما تمكنت شبهة في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيترجح ما هو اقل شبهة وهو القياس ولعل ظانا يظن ان في مقالتنا هذه ازراء باولئك مدرين واضرابه وليس كذلك فهم مقدمون في العدالة وطول الصحبة مع النبي عم والحفظ والضبط وانما نعني به قصورا عند المقابلة بالفقيه ولانه لما اسند به باب القياس صار مخالفا للكتاب والسنة المشهورة والاجماع لان حجيته ثابتة بها كضمان صلح من التمر كان اللبن في روايته لابي هريرة كما مر وفيه بحث لان هذا الدليل يقتضي ان يرد الحديث الذي اسنده باب القياس وان كان الراوي فقيها ولذا انكرت عايشة على ابي هريرة لما روى ان ولد الزنا شر الثلثة وان الميت يعذب ببكاء اهله فقالت كيف يصح هذا الخبر وقد قال الله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى فالجواب ان يقول لانم ان الحديث الاول مخالف للكتاب وانما يكون كذلك لو كان معناه ان ولد الزنا يولد من زنا ابويه وليس كذلك بل معناه انه شر الثلثة من حيث انه ولد زنية وهو يتجب لرؤية عرقه خلاف ابويه فربما يكونان

ولدين رشدة ويكون عافيتها الصلاح وكذا الخبر الثاني معناه انهم يتدينون بالخصال الذميمة ويكون
لعودتها كما هو وعاده الجاهلية وانه يعذب بسبب تلك الخصال فلا يكون مخالفا للكتاب حينئذ ولو سلم
كونها مخالفين للكتاب لكان انكاره كالذكر لا لكونها مخالفين للقياس فلا يتم التقريب اذ لا نزاع فيه
فانه لو كان الراوي فقيها ويكون روايته مخالفا للكتاب يكون مردودا ايضا ولما النزاع فيما اذا قال
القياس بالمعنى المستنبط وكذا ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروي الوضوء مما مست النار فقال أنتوضأ
نتوضأ بالماء السخين فرد حديثه ولما سمع يروي من حمل جنازة فليتوضأ، فقال منكرا عليه أنتوضأ
الوضوء بحمل عيدان يابسة فرد حديثه بالقياس وعلى الصحابة برده فدل على ان خبر غير الفقيه اذا كان
مخالفا للقياس الصحيح لا يترك القياس به واما المجهول وهو من لم يشتهر بطول الصحبة مع النبي عم
وانما عرف بما روى من حديث او حديثين مثل وابصة بن معبد وسلمة بن المحبق ومعقل بن سنان
الاشجعي وغيرهم فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار حديثه مثل حديث المعروف
بالرواية بشهادة اهل المعرفة لانهم لا يتهمون بالتقصير في امر الدين وان سكتوا عن الطعن
بعد ما اشتهرت روايته عندهم فكذلك لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان وكذا ان
اختلفوا في صحة حديثه بان قبله بعض ورده بعض مع نقل الثقات عنه لانه لما قبله بعض الفقهاء،
المشهورين صار كانه روى ذلك بنفسه كحديث معقل بن سنان ان النبي عم قضى لبروع بنت واشق
الاشجعية بمهر مثل حين مات عنها زوجها هلال بن مرة ومات ولم يسم لها مهرا ودخل بها فردت عليه
وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهرها لانه مخالف للقياس عندنا وهو الملتقط
عليه عاد اليها سالما فلا استوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وقبله ابن مسعود لانه
موافق للقياس عنده لان الموت هو كذا كالدخول بدليل وجوب العدة وبه نأخذ لم يستر مثله بعد السلام
لما وافق قضاءه قضاء رسول الله عم وقد روي عنه الثقات مثل ابن مسعود من القرن الاول و
علقمة ومسروق ونافع بن جبير والحسن من القرن الثاني فثبت برواية مولاه الثقات عدالته وان
ظهر حديثه عندهم ورده الكل فهو مستنكر لا يعمل به لذا كان مخالفا للقياس كحديث فاطمة بنت قيس ان
النبي عم لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها فثلثا فرده عمر وغيره من الصحابة وقال لا ندع
كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان
اراد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوتها بهما وهو القياس على الحامل او على المعتدة عن طلاق رجعي
بجامع الاحتباس للنفقة جزاء الاحتباس فان قلت انما رد حديثها بتهمة الكذب او النسيان وبها

بعض كل حديث وان وافق القياس قلت لو اراد به ذلك لقال لا نقبل وما قال لا ندع كتاب ربنا فلما ذكر الكتاب
واراد به القياس علم انه رده لانه مخالف للقياس وان لم يظهر حديثه للسلف ولم تقابل برده ولا قبول يجب
العمل به لكن العمل به جايز لذا لم يكن مخالفا للقياس وهو من رشاح وهو القرن الثالث لان العدالة
والصدق في ذلك الزمان غالب بشهادة النبي عم حتى ان رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا يقبل
لظهور الفسق وغلبته على اهل هذا الزمان فان قيل لذا وافق القياس كان الحكم ثابتا بالقياس فما
فايدة في جواز العمل بهذا الحديث قلنا فايدته جواز اضافة الحكم اليه فلا يمكن نافي القياس من منع هذا
الحكم لكونه مضافا الى الحديث ثم لخص الشيخ رح الكلام وبين حاصله فقال فصار المتواتر يوجب علم
اليقين وفي مقابلته الحديث الموضوع الانقطاع لعدم كونه حجة بالكلية والمشهور علما بينهما وفي
مقابلته المستنكر لان المشهور حجة يحتمل ان يكون غير حجة والمستنكر على عكسه وخبر الواحد الخالي
المذكور يوجب الظن وهو ما كان جانب الثبوت فيه راجحا وهو الذي عبر عنه بغالب الراي والمستنكر منه
يفيد الظن الى الوهم وهو ما كان عدم الثبوت فيه راجحا وان الظن لا يغني من الحق شيئا وهو قبل
ان يحصل الظن اثم فيحتمل الاثم على العامل به والمستنكر منه وهو الذي لم يقابل برده ولا قبول في حيز الجواز
للعمل به دون الوجوب قوله ثم الراوي اذا انكر الرواية اعلم ان الطعن الذي يلحق الحديث نوعان
نوع يلحقه من قبل راويه ونوع يلحقه من قبل غيره والاول على خمسة اوجه اما ان يكون صريحا بان
قال راوي الاصل لم ارو هذا او ان هذا افاق على انه لا يعمل بذكر الحديث اصلا لان العدد ما كاذب قطعا كذا
ذكره ابن الحاجب في مختصره وثانيها ما لم يتذكر الراوي وقال لا ادري او يتهم او هذا هو المراد
من الانكار المذكور في الكتاب يدل عليه السياق وهذا القسم مما يسقط العمل به عند البعض وهو المختار
المصول انه يرد بتكذيب العادة بان يكون الخبر شاذا فيما يعم به البلوى فلان يرد بتكذيب الراوي
وبدار عليه وانه لذا على الاولين اولا وهذا لان الخبر انما يصير حجة بالاتصال برسول الله عم وبانكار راوي
الاصل قد انقطع الاتصال فلا يكون حجة كما لو كذب شهود الاصل شهود الفرع وقيل يسقط الاحتجاج
به قول ابو يوسف عند محمد لا يسقط الاحتجاج به استدلا بما لو ادعى رجل عند قاض انه قضى له على هذا الخصم
واقام على ذلك بينة ولم يذكر القاضي قضاءه يقبلها محمد وينفذ قضاءه ولا يقبلها ابو يوسف فدل اختلافهما
في مسئلة القضاء على اختلافهما في حديث ينكر الراوي وعلى هذا الاختلاف مسائل الجامع الصغير كما ذا
محمد عن ابي يوسف لم يتذكر ابو يوسف ما رواه اما محمد عنه ولم يقبل شهادته على نفسه وثبت محمد ما رواه عن ابي يوسف
بعد انكاره مثال الحديث الذي انكر المروي عنه ما روى ربيعة عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة



ان النبي ﷺ قضى بشاهد ويمين فقيل للسهيلي ان ربيعة يروي عنك فلم يتذكره وكان يقول بعد ذكر حدثني ربيعة عني وهو ثقة فقد عمل الشافعي بهذا الحديث مع انكار الراوي ولم يعمل به علماؤنا وما روى سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عايشة عن النبي ﷺ انه قال ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فان ابن جريج سئل الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه فلم يعمل به ابو يوسف والانكار الراوي عمل بموجبه ومحمد والشافعي رحمهما الله وخالفته قولا وعملا وهو الوجه الثالث اعلم ان الراوي اذا افتى بخلاف ما رواه من الحديث او عمل بخلافه فان كان ذلك قبل الرواية وقبل ان يبلغه الحديث لم يسقط به الحديث ويحمل على انه كان مذهبه قبل ان يسمع الخبر فلما بلغه الخبر تركه لصانا للظن به وكذا ان لم يعرف التاريخ واما ان خالفته بعد الرواية يسقط لانه لا يخلو اما ان عرف نسخه او كونه غير ثابت او عمل بخلافه عمدا لقلة المبالاة مع قيام النصر فيصير فاسقا او نسي الخبر فيكون معذورا او كل ذلك يحتمل فلم يجز ترك الرواية مثال عمل الراوي بخلافه بعد الرواية حديث ابن عمر في رفع اليدين عند الركوع سقط برواية مجاهد انا صحبت ابن عمر ست سنين وكان لا يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وحديث عايشة ان النبي ﷺ قال ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن مولاها فنكاحها باطل ثم انها زوجت بنت اخيها عبد الرحمن حال غيبته بغير اذنه وكذا المخالفة من غير الراوي على التفصيل الذي ذكرنا فالم يتخل الخفاء عليه كحديث عبادة بن الصامت ان النبي ﷺ قال البكر بالبكر جلد مايه وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مايه ورجم بالحجارة وقد صح ان عمر نفى بصبيا فلحق بالروم وارتد فخلق ان لا ينفى احد او كان النفي حدا لما جاز له الحلف وان ارتد كما لو حد زانيا فارتد وقال على كرم الله وجهه في هذا الحديث مما لا يحتمل الخفاء عليهما لان اقامة الحدود من حظ الائمة ومساءلة على الاظهار والاشتهار فيبعد ان يخفى الحديث عليهما ومعاذ ائمة الهدى قد افتوا بما يخالف الحديث على انه منسوخ فان قيل لو كان منسوخا لما عمل عمر لقلة العمل بالمنسوخ حرام قلنا ليس المراد هنا بالنسخ المعنى المصطلح بل معناه انه متروك العمل ليدل الراي بيانه انه لما امتنع عمر من العمل به علم انه لم يكن ذلك امرا حتما من رسول الله وانما قال ذلك بطريق المصلحة والسياسة فلما فعل عمر ذلك راى ان لا مصلحة فيه لتبدل الزمان تركه وان احتمل الخفاء على المخالف لا يكون جرحا كما روى ان النبي ﷺ رخص للحايض ان تترك طواف الصدر ثم صح عن ابن عمر انها تقيم حتى تطهر فتطوف فجواز ان يكون ذلك خفي عليه ولو بلغه لرجع اليه فالوجب على من بلغه ان يعمل به وكذا ذكر قول ابن عمر لا يجد لقد لا يمنع العمل بالحديث الواحد الا جماع عن الشيخ الكبير فجواز ان يكون ذلك خفي عليه وكذا ما روي عن ابي موسى انه كان لا يوجب اعادة الوضوء مما مست فهقهة في صلوته لا يوجب جرحا لان ذلك من الحوادث النادرة

فاحتمل الخفاء عليه وكذا تغييبه بعض محتملاته وهو الوجه الرابع مقدم من الراوي لسايرالوجوه لكنه لا يثبت الجرح به والامتناع العمل بظاهره لان الاحتمال الثابت للنظم لغة لا يبطل بنا ويله لكن لو انتفع له فهو صحيح يجب اتباعه والا فلا وذكر مثل حديث ابن عمر ان النبي ﷺ قال المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا والحديث يحتمل تفرق الابدان وتفرق الاقوال انه يقال عرفت كلمتهم ومحمله ابن عمر على تفرق الابدان ونحن حملناه على تفرق الاقوال وترك العمل به وهو الوجه الخامس الامتناع من الراوي من العمل بموجب الحديث بمنزلة العمل بخلاف الحديث حتى يخرج الحديث به من ان يكون حجة لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه حرام ويصلح حديث ابن عمر في رفع اليدين عند الركوع مثالا لما قلنا فلم يمتنع بالرفع والانوثة والعمى لا يمتنع العمل بالحديث وان كان راويه رقيقا او انثى او اعمى لان المقصود ظهور الصدق وذكر العدالة والرقيق فيها مثل الحر والانثى مثل الذكر والاعمى مثل البصير لان رسول الله ﷺ قبل قول بريرة في الهدية والصدقة وكما كان يجيب دعوة الحر يجيب دعوة المملوك والاعرابي ان الصحابة كانوا يراجعون الى ازواج النبي ﷺ والاعرابي ان كثيرا من الصحابة كنى بعضهم ولم يوجب ذكر جرحا ولا انتقصانا في الدين والطعن المبهم اعلم ان الطعن الذي يلحق الراوي من امة الحديث على وجهين مبهم ومفسر بسبب الجرح والمفسر على وجهين اما ان يكون السبب مما لا يصلح للجرح به واما ان يصلح فان صلح فعلى وجهين ايضا اما ان يكون ذكر مجتهدا في كونه جرحا او متفقا عليه فان كان متفقا عليه فعلى وجهين ايضا اما ان يكون الطاعن موصوفا بالعصبية والعداوة او بالصحبة والاتقان اما الطعن المبهم فلا يوجب جرح الراوي لانه لا يوجب على الشاهد لو طعن المدعى عليه او المزكي طعنا مبهما مع ان بابه اضيق بدليل اشتراط العدد والحرية فيه فلان لا يوجب جرحا منا اولى وكذا الطعن المفسر بما لا يصلح جرحا لا يصلح مثل طعن المعضل للاخ انه دلس ابنه ليأخذ كتب استاذه فهذا ان صح فليس بطعن بل هو دليل اتقانه لانه كان لا يسمح برواية الا عن حفظ ولا ياس من الحافظ الذكر ان جرت حفظه وهو من ضبطه وانما فعل ذلك لسقابل ما حفظه بكتب استاذه لاقامة الدين وهذا امر مهم محمود فهذا الكتاب لاجله لا لاجل التمول فواجب واجل من ان ينسب اليه ذلك ومثل بعض الجهال محمد بن الحسن بانه سال عبد الله بن المبارك ان يعرا على احاديث سمعها فابى فقيل له ذكر فقال انجبني اخلاقه فان هذا ان صح لم يصلح طعنا لان اخلاق الفقها لا يوافق اخلاق الزهاد فهم اهل عزلة والفقها اهل فروع وقد يقع لاحد المقابلين ما يحمل الاخر وكذا الطعن المضمن ويسمى الغيبة هو ان يقول صدر تني فلان عن فلان ولا يقول حدثني فلان لا يوجب جرحا لان هذا

طعن الاتصال لاحتمال ان يترك او يابيها اما اذا قال حدثني فلم يبق الوسم لان حدثني مستعمل في المناولة
وحقيقة الارسال ليس بجرح على ما بيناه فتبينه واذا ان لا يكون جرحا ومنه الطعن بسبب يجتهد فيه وكذا الطعن
بالتدليس وهو ان يكني عن الراوي ولا يذكر اسمه نوهمه مثل قول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو محتمل للتابعي
لما اريد به الحسن البصري وغيره للتابعي لما اريد به الكلبي وهو غير ثقة عند ائمة الحديث لانه يروي تفسير
كل ما يعن رسول الله ﷺ ويسمى رواية الكلبي وهذا النوع من الطعن لا يوجب جرحا بل هو محمول على اصالة
الراوي من ان يطعن فيه بعض ما لا يبالي به لتساوي ظنية في حقه وكذا الطعن بركض الله وابن سبب
انه من عمل الجهاد لا يوجب جرحا لان السباق بالخيل والاقدام مشروع ليستعين به المرء على الجهاد وكذا
الطعن بكثرة المزاح لا يوجب جرحا لان ذكر مباح شرعا لما لم يتكلم بما ليس بحق فقد روي ان النبي ﷺ
كان يمازح ولا يقول الا حقا روي ان رجلا استحمل رسول الله ﷺ فقال انا حاملك على ولد ناقة فقال
ما اصنع بولد ناقة فقال ﷺ هل تلد الابل الا النوق وروي انه ﷺ قال لعجوز ان الجنة لا يدخلها
العجوز فولت تبكي فقال ﷺ اخبروها انها لا يدخلها وهي عجوز ان الله يقول انا انشأناهن انشاء
فجعلناهن ابكارا وكذا الطعن بحداثة سن الراوي لا يوجب جرحا فان كثيرا من الصحابة كانوا
يروون في حداثة سنهم منهم ابن عباس وابن عمر لكن هذا بشرط الاتقان عند التحمل في الصغر والبلوغ
والعدالة عند الرواية وكذا الطعن بقلة رواية الحديث وكثرتها لا يوجب جرحا فقد كان في الصحابة
من يمتنع من الرواية عامة الاوقات ومنهم من يشتغل لها في عامة الاوقات ولان المعتبر هو
الاتقان وربما كان اتقان من لم يكن اعماد الرواية اكثر مما اعتاد ذلك فالصديق رضي ما اعتاد
الرواية ولا يظن لصدانه يطعن في حديثه بهذا السبب واما طعن المتسرع فهو جرح متفق عليه لكن
ممن هو معروف بالتعصب ومنهم بسبب ظهور باعث على العداوة نحو طعن الملحدين والمتهمين
ببعض الاهواء المضلة في ائمة الهدى فانه لا يوجب الجرح لعلمنا انه كان عن تعصب وتعداوة نحو ما في الاصل
فيه السماع اعلم ان الاصل في باب الخبر هو السماع وهو قراءة المحدث عليك او قراءتك على المحدث وهو
يستمع ثم استغنى بالمكاتبة بعد ذكر ما هو كالقراءة عليك فيقول نعم والاول اولى عند عامة اهل الحديث
لانه طريق رسول الله ﷺ وقال نوح الاولى ان يقرأ هو على المحدث لان المحدث لا يؤمن ان يترك
ويسهو لاحتياط امر غيب فالاوثق ان يقرأ هو بنفسه فان قيل هو من الجائز ان يغفل المحدث
ولا يستمع قلنا نعم كلاهما معلوم ولكن الترك الخسيس منا لغفلة عن السماع فيتحمل اثما ما واما رسول
الله ﷺ كان مخصوصا بكونه مؤمنا عن السهو والغلط لانه يحدث ما يحدث حفظا ولا يكتب ولا يقرأ

المكتوب ايضا واما كلاما منافيين بقراءة عن كتاب او عن حفظ فقراءة المحدث اولى واما القسمان الاخيران
اللذان هما من الخلف فالكتاب والرسالة اما الكتاب فعلى رسم الكتب من العنوان والتوقيع ويذكر فيه
حدثني فلان عن فلان الى ان قال عن النبي ﷺ ويذكر متن الحديث ثم يقول الفاضل بلغ كتابي هذا وتحمله
فحدث عني بهذا الاسناد واما الرسالة فان يرسل اليه رسولا بان فلانا اخبره الى الخره فاذا ثبت
عنده بالحجة ان هذا الكتاب كتاب فلان او رسالته فله الرواية لان الكتاب كالخطاب بمن دنا
والرسول كالكتاب الا يرى ان رسول الله ﷺ كان مامورا بتبليغ الرسالة الى الناس كافة فبلغ قوما
بالخطاب ولغيرهم بالرسالة والكتاب الا ان المختار في قسمي الاصل ان يقول السامع حدثني فلان
لان ذكر مستعمل في المشافهة وفي قسمي الخلف ان يقول اخبرني لان الاخبار هو الاعلام والحاصل ان الكتاب
والرسالة الاعلام دل عليه ما قال محمد في الزيادات فيمن قال ان كلمت فلانا بكذا او حدثته به انه يقع
على المكالمة مشافهة ولا يحنث بالكتاب والرسالة ولو حلف لا يخبر بكذا فكتب او ارسل يحنث كما لو تكلم
مشافهة الا يرى ان الله سبحانه وتعالى ذكر منا بكتابه ورسوله ونحن نقول اخبرنا الله سبحانه بما انزله من كتابه ورسوله
ونبانا وابنانا ولا يجوز ان نقول حدثنا ولا كلمنا وانما ذكر خاص لموسى عليه السلام كما قال الله سبحانه لموسى تكليما
قوله في الاجازة وهو ما فيه اسماع بان يقول المحدث لغيره فلان بن فلان طاف هذا الكتاب فاجزت
لك ان تروي عني وذكر على نوعين اما ان يكون المجاز له عالما بما في الكتاب او جاهلا به فان كان عالما به
وقد فهم ما فيه وقال له اجزت لك فلانا حدثنا بما في هذا الكتاب على ما فهمته بالسانيد متى فانا اكره لغيرك ما
لحديث به كان صحيحا الا اذا كان المستجيز معروفا بالضبط والفهم لكن المستحب للمجاز له ان يقول
عند الرواية اجازني فلان وجوزان يقول اخبرني ولا ينبغي حدثني فان ذكر حقق بالاستماع ولم يجعل
وخيار الاسلام جوزان يقول ايضا ان الاجازة كالخطاب من المجيز في حقه وان لم يعلم المجاز له
ما فيه لا يصح الاجازة قال بعض مشايخنا هذا على قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله واما على قول ابي يوسف فيصح لفشو
الزيادة والنقصان قياسا على اختلافهم في كتاب القاضي الى القاضي فان علم الناقل بما في الكتاب
شرط عند ابي حنيفة ومحمد وليس بشرط عند ابي يوسف لصحة اداء الشهادة والاصح ان هذه الاجازة لا يصح
عندهم جميعا وهو اختيار الامام السرخسي لان اباس لنا استحسنا ذلك لاجل الضرورة فالكتاب
يشتمل على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف عليه غير ما ذكرا لا يوجد
في كتب الاخبار لان السنة اصل الدين فامرها عظيم وخطبها جسيم وفي تصحيح الاجازة من غير
علم حسم لباب المجاهدة وفتح لباب التقصير لهذا التحصيل بمجاهدة ومتى ساغ له الرواية من غير فهم

بتوانى التحصيل وضيع أو قائه بالتعطيل ونظير هذا سماع الصبى الصغير الذى لا يفهم ولا يميز فهذا
نوع يترك استحسنه الناس فاما ان يثبت بمثله نقل الدين ويقوم به الحجج فلا قال ان الحاجة الى الرواية
بعد البلوغ ما سمع قبله فمقبوله كالشهادة لاجماع الصحابة على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير
وغيرهما مما سمعوه قبل البلوغ ورووه بعده من غير تفرقة وان احتمل الامرين صح والكتابة
ان كانت مذكرة اعلم ان الكتابة نوعان مذكرة وامام فالمذكرة ان ينظر فى المكتوب فيتذكر به ما
كان سمعه او النقل بهذا الطريق جايز سواء كان مكتوبا بخطه او خط رجل معروف او مجهول
لان المقصود هو الذكر وقد حصل فهذا لان الاحتراز عن النسيان غير ممكن لانه جبلى على الانسان
ولا يمكن عدم اشتراط النسيان وبعد النسيان النظر فى الكتاب طريق التذكر فاذا تذكر يكون
الرواية عن ضبط والامام ان لا يتذكر عند النظر لكنه يعتقد الخط وذكره فصول للشيخ وآله الحديث
والقاضى بجدة حزيطته سجلا مخطوطا بخطه والناس يرى خطه فى الشكل فقال ابو حنيفة لا يعمل الشهود
والقضاء والرواة بذكر ومحمد اثبت الرقعة فى الكل فاعلم ان المكتوب خطه على وجه لا يبقى
فيه شبهة توسعة على الناس وروى بشر بن الوليد عن ابى يوسف انه يجوز رواية الحديث من تذكر
لدلالة الظاهر فان التزوير والتغيير عاده يكون فى المظالم والخصومات وكذا فى السجل القاضى
فى حزيطته القاضى مختوما بختمه لكونه مامونا عن التبديل على خلاف الشكل لانه فى يد الخصم حتى
لو كان فى يد امين مذكر يجوز ايضا فيه والفرعة ما قاله ابو حنيفة لان الكتاب للقلب بمنزلة المرآة للعين
ولا عبرة للمرآة لما لم يرا الراى بها وجهه فكذا الاعتبار للكتاب اذا لم يتذكر القلب به ومنزلة
الخط شبه الخط فيقع ضرب شبهة يمكن الاحتراز عنه بالخبر عن الحفظ والتذكر فلا يلغو اعتبار
تلك الشبهة الا يرى انا لا نقبل رواية الاخرس وان كان تصير معلوما بالاشارة هو ونقله باللفظ
اعلم ان نقل الحديث بالمعنى لا يجوز عند البعض وهو اختيار ابن سيرين والقاسم وابن
حبيب لقوله عم نضر الله امرأ سمع منى مقالة فوعاها ولها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه
ورب حامل فقه الى من هو افقه منه فالنبى عم رغب فى محافظة اللفظ حيث قال لها كما سمعها فان
المسموع هو اللفظ ونبه على المعنى وهو تفاوت الناس فى الفقه والفهم فعسى ان يكون غير افقه
منه فلا يأتى باللفظ حتى يتأمل المحمول اليه فيستنبط منه معنى ايذاء عامة العلماء جوزوا ذكر بطريق
الترخص وحكى ذلك عن مالك رحمه الله وهو قول ابى حنيفة واصحابه تمسكا باجماع الصحابة على قولهم امرنا رسول
الله بكذا ونهانا عن كذا ولم ينقلوا اللفظ الذى تلفظ به النبى عم من الامر والنهى وقد استفاض

عن ابن مسعود وغيره من الصحابة سمعت رسول الله يقول بكذا او نحو منه او قريبا منه او
كلاما هذا معناه والفقه فيه ان اللفظ انما يجب مراعاته اذا كان الحكم منعلقا به فى احاديث النبى عم
لا يتعلق الحكم بالنظم والعبارة بل يتعلق بالمعنى بخلاف القرآن على ما عرف هذا حكم الحكم والحاصل
ان الثابت بهذا الباب على خمسة اوجه محكم لا يشتبه معناه ولا يحتمل الا وجها واحدا فمجوز نقله بالمعنى
لكل من عرف المعنى لغة وظاهر وهو ما يحتمل غير ما ظهر كالعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز
فلا يحل نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد اذ لو جوزنا نقله المعنى لغير فربما يكسو لفظا لا يحتمل
المجاز والتخصيص ولعل ذلك المحتمل كان مرادا واما الفقيه كان فقيها مجتهدا على ما هو المراد به فيقع
الامن عن تغيير المراد ومجمل ومتشابه ولا يتصور نقلهما بالمعنى اذ الوقوف على المراد فيهما
متعذر قبل البيان ومشكل ومشترك لا يجوز نقلهما بالمعنى اصلا لان المراد بهما لا يعرف الا
بتأويل الراوى وتأويله لا يكون حجة على غيره لصدوره عن رأيه وما كان من جوامع الكلم كقوله عم
الخراج بالضمان فقد جوز بعض علمائنا نقله بالمعنى على الشرط الذى ذكرناه الظاهر وقال شمس
الائمة السترخسى الاصح عندى انه لا يجوز نقله بالمعنى لما حاطه الجوامع بما يقصر عنها عقول ذوى
الالباب فكان هذا النوع من الحديث وما بينا كله من المجمل والمتشابه والمأثور عن رسول
الله عم بقوله وهذا ما كما سمعها او نقول ان من الكلام تمام معنى كلام الرجل بوصف بانه لغو كما
سمع وان اختلف اللفظ كما فى الترجمان على ان الحديث بدل على ان محافظة اللفظ المسموع منه
عم مندوب اليه ونحن به نقول اما الخلاف فى جواز نقل الحديث بالمعنى عند الضرورة ومساس
الحاجة والحديث لا ينفى ذلك **فصل فى المعارضة** الكلام فيه فى تفسيرها لغة واصطلاحا
وشرطها وحكمها اما تفسيرها لغة فالمعارضة هى المقابلة على سبيل الممانعة يقال عرض له امر فاستقبله
بضد ومنع ومنه سميت الموانع العوارض واصطلاحا تقابل الحجتين المتساويتين فى القوة على
وجه يوجب كل واحدة منهما ضد ما يوجبه الاخرى كالحل والحرمة وانما قيدنا بالمتساويتين ليقوم
المقابلة بينهما اذ الضعيف لا يقابل القوى واما شرطها فاتحاد المحل والوقت لان الضدين انما
يستحيل اجتماعهما فى محل واحد وكذا استحالة الاجتماع بين الضدين انما يتحقق فى وقت واحد فجواز
ان يجتمع الضدان فى محل واحد فى وقتين كحرمة الخمر بعد حلها واعلم ان الحجج التى سبق ذكرها من الكتاب
والسنة لا يقع التعارض بينهما حقيقة لان ذلك من امارات الجهل والعجز فان من اثبت حكما بدليل
عارضه دليل اقوى يوجب خلافه كان ذلك عجزا عن اقامة دليل سالم عن المعارضة والعجز عن ذلك بناء على

الجهل بالطريق المستقيم السالم عن المعارض والحكيم العليم الذي لا يغرب عن علمه شيء يتعالى عن
ان يوصف بالجهل والعجز وانما يقع التعارض بينهما بالنسبة الينا لجهلنا بالتاريخ حتى لو علم
التاريخ لم يقع التعارض بوجه لكن اللاحق يكون ناسخا للسابق واما حكمها فهو ان التعارض
لو قع بين الآيتين بحيث لا يمكن التوفيق بينهما بوجه من وجوه المخلص ساقطنا الاستشهاد
العمل بهما للتناقض بينهما وباجدهما عينا لعدم الاولوية لفقد التقدير مع المساواة بينهما في
القوة فيصار الى ما بعدهما من الحج ومن السنة كان الحادثة ليست في الكتاب ولو قع بين
السنتين يصار الى اقوال الصحابة والقياس على الترتيب في الحج على ما حسب اختلاف في ترتيب الحج فان
المصير بعد السنة الى قول الصحابي على الاطلاق اي فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك عند ابي سعيد
البردعي وعند الكرخي انما يقدم قول الصحابي على القياس لدا ورد فيما لا يدرك بالقياس واما فيما
يدرك بالقياس فجعل القياس مقدما ولا عبرة بقلة فقه فان قلت فقوله وحكم المعارضة بين
الآيتين المصير الى السنة منظور فيه لجواز المصير عند تعارض الآيتين الى اية اخرى وعند
تعارض السنتين الى سنة اخرى واية بين الآيتين المصير الى السنة منظور فيه لجواز المصير
عند تعارض الآيتين الى اية اخرى وعند تعارض السنتين الى سنة اخرى واية قلت كلام النبي مبني على
عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة فلا يتوجه علينا الاعتراض ثم ان امكن ان صلح القياس شاهدا
بعد السنة واقوال الصحابة وعند تعذر المصير اليه الى الدليل بان لم يوجد بعد السنة واقوال الصحابة
قياس يصلح شاهدا يجب تقديرا لاصول كما في سور الحمار فانه لما تعارضت الدلايل فيه من الاخبار والآثار
ولم يكن العمل بالقياس بغير مشتبها فوجب تقديرا لاصل اما بيان التعارض من الخبرين فقد روى
ان النبي م سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم فهذا يدل على ان سور طاهر وروى انه
النبي م نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية وقال انها رجس وهذا يدل على ان سور نجس واما بيان التعارض
بنفس الاثرين فقد روى عن ابن عمر ان سور نجس وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما طاهر واما ان القياس
لا يصلح شاهدا لان احد الاصلين سور الهر والآخر سور الكلب والحمار ليس في معنى واحد منهما لان الضرورة
في الحمار دون الضرورة في الهر فانها تدخل المضايق دون الحمار وفوق الضرورة في الكلب فانه يربط
في الدور والافنية ويشرب من الاواني دون الكلب فلو انتفت الضرورة اصلا كان سور الحمار نجسا
ولو تحققت حسب تحققها في الهر لوجب الحكم بنجاسة الطهارة والطهورية ولما تحققت الضرورة
من وجه دون وجه لم يمكن الحاقه باحدهما فوجب المصير الى ما كان ثابتا فلا يطهر به ما كان نجسا والا

سور

يتجزى ما كان طاهرا لان الطهارة والنجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا يزول بالشك فلذلك وجب
ضم التيمم اليه ليحصل الطهارة بيقين ولا يقال لما وجب تقديرا لاصول وانما صفة الطهورية عن الماء
لانه لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به لان معنى الطهورية عرف لغتها الا ازالة الحدث والنجاسة
ولو قلنا بزوالها بما لم يكن تقديرا لاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للآخر فوجب
القول بزوال الطهورية واعني به وقوع الشك والاشتباه فيها لانها زالت بالكلية بدليل وجوب
الجمع بينه وبين التيمم وكذا المفقود لا يرث احدا ولا يرث منه احد لانه تعارض فيه اصل وصورة
فجعل حيا في مال نفسه وميتا في مال غيره لان ماله لم يكن لغيره وما لغيره لم يكن له فيبقى ما كان على
ما كان ولا يثبت الانتقال بالشك وكذا الجواب في الخنثى المشكل فانه يشبهه الابن من وجه والبنت
من وجه فمتى لم يوجد فيه ما يرجح به جهة الذكورة او الانوثة يجب تقديرا لاصول وهو ان الزايد
على اقل النصيبين لم يكن له فلا يثبت بالشك وان وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا
بالتعارض كما لم يسقط العمل بهما بسبب التعارض كما سقط العمل بالنصين عند التعارض بل يعمل
المجتهد بايهما شاء لان الساقط بالتعارض انما يكون جهلنا بالناسخ من المنسوخ فان المنسوخ
لا يجوز العمل به والجهل لا يصلح دليلا على حكم شرعي لا يجري الناسخ بين القياسين لان كل واحد منهما
حجة في محل العمل بخلاف النصين لان الحجة واحد منهما وكذا التعارض بين قولي الصحابة لا يوجب سقوط
البعض لانه يتعين وجه الرأي لما لم يجز المجتهد بينهم بالحديث المرفوع في محل القياس لانا متى اسقطنا
اعتبار النصين بحكم المعارضة امكن العمل بما وراءهما من الحجج بخلاف القياس لان ما وراءه استصحاب
الحال وهو ليس بحجة شرعية عند المحققين ولو اسقطنا بما بالتعارض يتعذر العمل بما هو حجة شرعية وكان
العمل باحدهما بشهادة قلبه وهو حجة في حق العمل طمأنينة قلبه بنور الفراسة اصاب المجتهد الحق به او
اخطأ، اولى من العمل بالاستصحاب الذي هو ليس بحجة وعلى هذا الى على هذا الاصل وهو ان الشيء يجوز
بسقط اعتبار وجوده لفا كان لفظ ما لا يكون لفظ لا يسقط اعتبار مسائل منها مسافر لما تأتى
ان في احدهما طاهر وفي الآخر نجس ولا يعرف الطاهر من النجس فانه لا يتحرى للتوضي لكنه يتيمم لان التراب
خلف عن الماء حتى الطهورية فلو لم يعمل بالماء امكن العمل بما هو خلف عنه وبمثله لو احتاج الى شرب الماء
فانه يتحرى لانه لا خلف في حق الشرب حتى يرجع اليه فيعمل بالتحري لتحقق الضرورة ومنها ان المسايل والبول
الذبيح والميتة منها واشتبها لا موضع فانه يتحرى حالة الاضطرار بان لم يجد حلالا لتحقق الضرورة لانعدام
الخلف وبمثله لو كانت حالة الاختيار بان يجد طعاما لحم خطا لانه لا يجوز له العمل بالتحري لان المصير اليه

للضرورة وقد اثنت والدليل على ان المصير الى التحري للضرورة عدم جواز المصير اليه فيما لا مدخل للضرورة فيه فان من اعتق امة معينة فاختلطت بغيرها وقد اشكلت عليه فانه لا يجوز له العمل بالتحري فيه لان المدخل للضرورة اباحة الفرج بدون الملك بخلاف الطعام والثياب فان لها مدخلا فيهما على ما عرف ومنها ان من كان له ثوبان لعدهما طاهر والاخر نجس فانه يتحرى حالة الاضطرار بان لا يجد غيرها الا لان له خلفا عن الثوب في القيام الذي هو شرط جواز الصلوة وكان مضطرا في ذلك فامرناه بالتحري فيه بخلاف حالة الاختيار لانعدام الضرورة لوجود الخلف ومنها ما قالوا فيمن خاف فوت وقت الصلوة او فوت الجمعة لو اشتغل بالطهارة فانه لا يجوز له الصلوة مع النجس لاسقاط الضرورة لان الفوات الى خلف كلا فوات فاذا حضرته صلوة العيد فخاف ان اشتغل بالوضوء تفوته الصلوة فانه يتيمم ويحتمل الضرورة الى المصير الى التيمم لان الفوات الى الخلف كلا فوات فلم يعد ثم لما عدل باجد القياسين لم يجز نقضه اى لما اعمل باحد القياسين بالتحري لا يجوز له ان يترك ويعمل بالاخر الا بدليل فوق التحري بان يتبين نقض بخلاف ذلك القياس لانه لما تبين نقض تخلف ظهر خطاؤه حيث لم يجتهد في المنصوص عليه كما لا يجوز نقض حكم امضيناه باجتهاد باجتهاد مثله لرجحان الاول بواسطة العمل به فان قلت لو تبين له الخيار في العمل بالقياسين لكان يبقى خياره بعد ما عمل باحدهما في حادثة اخرى كما في كفارة اليمين فانه لو عين احد الانواع في تكفيره بين يبقى خياره في تعيين نوع اخر في كفارة اخرى قلنا مسألتك كلا وجد من الانواع صالح للتكفير به بدليل وجوب الذكر ومنا الخيار ما ثبت بمثل هذا الدليل باعتبار ان كلا وجد منها صالح للعمل به ظاهرا مع العلم بان احدهما والاخر خطأ فبعدما تأيد احدهما بنفوذ القضاء به لا يكون له ان يصير الى الاخر الا بدليل موافق من الاداء كمن له ثوبان لعدهما نجس والاخر طاهر فاذا صلى باحدهما بالتحري ثم تحول رايه لم يجز له ان يصلي بالاخر بالتحري الا ان يتيقن بطهارته فان قيل ليس ان المصلي لو خرج عند اشتباه القبلة وصلى الى جهة ثم وقع تحريه الى جهة اخرى فانه يجوز له ان يصلي في المستقبل الى تلك الجهة ولم يجعل ذكره دليلا على ان جهة القبلة ما لاح له بعد ما ذهب الابتداء قلنا كلامنا في حكم لا يقبل الانتقال كمسألة الثوب فان النجاسة متى حلت في محل لا تنتقل الى محل اخر ولم يرد الشرع به كالشرع لا يرد بتغيير الخفاف واما مسألة القبلة فانها تنتقل التحول والانتقال من جهة الى اخرى حتى انتقل من بيت المقدس الى الكعبة وانتقل من عين الكعبة الى جهتها وكذا المتنفل يصلي مستدبرا للكعبة والخايف في التسفر كذا ثبت انه مشروع فيتحول الى اخرى الثاني ايضا والمعنى فيه ان الحكم بجواز الصلوة الى تلك الجهة لا يقتضي الحكم بكونها جهة الكعبة لاحتمال ان

لو تبين خطاؤه بيقين بان كان مكبرا قبل جازت صلوته وفي الثوب من ضرورة الحكم بجواز الصلوة في ثوب الحكم بطهارة ذكر الثوب حتى لو تبين انه كان نجسا يلزمه اعادة الصلوة ومثال ما قلنا من الفرق بين ما يحتمل المعارضة من النصين وبين ما لا يحتملها من القياسين من مسائل الفقه انه لو طلق احدى امرأتيه عينا ثم نسي لم يثبت له الخيار بالجهل لان الواقع من الطلاق والعتاق لا يحتمل الانتقال من محل الى محل اخر فخرج احدهما عن ملكه وبقي ملكه في الاخر الا انه لما نسي المحرمة او المعتق كان جهلا منه فلا يثبت جهله خيارا للتعيين لان بالتعيين ربما يصرف الحق عن محله الى غير محله فلا يثبت له خيار التعيين بالجهل وبمثله لو اعتق احد عبديه او طلق احدى امرأتيه كان له خيار التعيين كما في القياسين لان الطلاق كان نازلا في غير العين وفي حق العين غير نازل وهذا لان تعيين المحل كان مملوكا له كاصل الايقاع ولكن مباشرة الايقاع استوطن ما كان له من الخيار في اصل الايقاع ولم يستوطن ما كان له من خيار التعيين فيبقى ذكر الخيار ثابتا له شرعا ثم المخلص عنها بخمسة اوجه اعلم ان الاصل في التعارض طلب المخلص لما ذكرنا انه لا تعارض بين حجج الله وانما يقع بينها صورة التعارض فبطلب المخلص تخرجه اوجه اعلم ان الاصل في التعارض من قبل الدليل بان لا يعتدل الدليلان فلا يتحقق التعارض حقيقة وان كان بوجود اظاهر يتعارض خبر الواحد مع الكتاب او المشهور من السنة وكتعارض المتشابه مع المحكم ومن قبل الحكم بان يختلفا وبيان ذلك في قوله في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقوله في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالتعارض ثابت بين النصين ظاهرا فالاية الاولى تقتضي المؤاخذة في الغموس لان الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب الاية الثانية نافية اياها لان الغموس غير معقودة لانها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق فتكون الغموس داخلة في اللغو فتكون مذكورة في الاية لاسقاط المؤاخذة عنها لا ليفيد فائدة بعزيمة التقابل والتعارض كذلك يقتضي منع الاية عدم المؤاخذة في الغموس ولكن التعارض ينتفي باعتبار الحكم فان المؤاخذة المنفية في الاية مؤاخذة في الكفارة في الدنيا بدليل قوله وكفارته فكانت المؤاخذة المنفية مفيدة بدار الابتلاء فيها ايضا والمؤاخذة المثبتة البتة مطلقة فتنصرف الى الاخرى لانها دار المؤاخذة والجزاء على الاطلاق فاما الدنيا فدار الابتلاء فلا تقع المؤاخذة المطلقة فيها تخصيصا لذنوبه وتنعم العاصي استدراجا له فتبين بهذا ان الحكم الثابت في احد النصين غير الحكم الثابت في الاخر فوقع الجمع بين الايتين وبطل التعارض ولا يقال اثبات المؤاخذة بالكسب في قوله ولكن يؤاخذكم

بين المسح والغسل وهو محمد بن جرير الطبري فلانم وقوع التعارض لغة على قد مذهب فيه عمل بالقراءتين
وكذا على مذهب من يقول بوجوب الجمع وهو الحسن البصري والناصر للحق وداود الاصفهاني واما على
مذهب من يقول بوجوب المسح على التعيين وهو ابن عباس وانس وعكرمة والشعبي ومحمد بن علي الباقر
وسايرالامامية فلانم ان العطف على المحل انما يجوز عند الامن من الالتباس ولو سلم ذلك فلانم ان
الالتباس قايم منا لفا الغرب دليل الرجحان ولو سلم ذلك فنقول على سبيل المعارضة فلكم ان تجعلوا
انما يجوز عند الامن من قولكم ضرب الغاية يمنع الحمل على المحل لان المسح يغدر له غاية منظور فيه
لغة الكعب عند من عبارة عن معقد الشراك وهم يقولون بوجوب المسح اليه وبالتاخر صار جايزا ان من
قبل تاخر الزمان صار بحيث لا يعرف التاريخ فيسقط التعارض ويكون لغرضا ناسخا وذكر مثل ما قال
ابن مسعود في المتوفى عنها زوجها انها تعتد بوضع الحمل بقوله ﴿ واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن وقال على تعتد بابعد الاجلين من وضع الحمل واربعة اشهر وعشر لقوله ﴿ والذين يتوفون
الاية فقال ابن مسعود محتجا به على على من شاء ياهلة ان سورة النساء القصرى يريد به قوله ﴿
واولات الاحمال نزلت بعد التي في سورة البقرة واراد به قوله ﴿ والذين يتوفون منكم فجعل المتاخر
دليل النسخ ولم ينكر عليه على وكذا بالتاخر دلالة مثل النصين لصدر بما محرم والاخر مبيح جعل
المحرم لغرا دلالة لانا نسلم انهما صدرا في زمانين ثم المحرم لو كان اولا كان ناسخا للاباحة الاصلية
لغة الاصل في الاشياء قبل البعثة الاباحة عما لقنان بعض العلماء ثم يكون المبيح ناسخا فيتكرر
النسخ ولو كان المبيح اولا والحاظر الاخر لغة الا يتكرر فكان الاخذ بعدم التكرار اولى لكونه
متيقنا والاخر محتملا اولان الاصل عدم النسخ فلا يصار اليه ما امكن وفيه نظر لغة الاباحة
الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده نسخا اللهم الا ان يقال ليس المراد من النسخ
المعنى الاصطلاحي حتى يرد المنظور المراد به معناه اللغوي وهو التبديل والتغيير ولا شك ان المبيح
لو جعل متاخرا يلزم التغيير في الحكم مرتين ومثال ذكر ما روي ان النبي عم حرم الضب وروي انه
عم اباح الضب وروي انه عم حرم لحوم الحمر الاهلية وروي انه اباحها وروي انه عم اباح الضبع
وروي انه عم نهى عن اكل الضبع فانا لم نجعل المحرم ناسخا في هذا كله لدلالة التاخر كما ذكرنا قوله
قال الكرخي اعلم ان مشايخنا اختلفوا فيما اذا كان احد النصين مثبتا والاخر نافيا والمراد بالمثبت
ما تثبت امرا لغا رضا وبالنافي ما ينفي العارض ويبقى على الاصل الاول فقال ابو الحسن الكرخي المثبت اولى
لان المثبت اقرب الى الصدق من النافي لانه يعتمد الحقيقة والنافي يبنى على الظاهر ولهذا قبلت الشهادة

باعتدام الايمان ان كان دليلا على كون المتنى صدرا لاية الدينا فانبات المولف ذلك بعد الكتنى بقوله ﴿ ولكن يوخذكم بما كسبت قلوبكم دليل على كون المتنى في سياق هذه الاية العتيد ايضا فبطل التوفيق لانا نقول للغو تفسيران احدهما ضد العقد وهو المراد بالمتنى الاية الثانية بدليل السياق وهو قوله ﴿ ولكن يوخذكم بما عقدتم الايمان فيكون متنا ولا للغو سوسا وثانيهما التردد وهو ان يحلف على امر ماض وهو يظن انه كما قال والامر بخلافه وهذا هو المراد من الاية الاولى بدليل السياق وهو قوله ﴿ ولكن يوخذكم بما كسبت قلوبكم فلا يكون متنا ولا للغو سوسا فلا يبطل التوفيق ومن قبل المحال بان يحمل احدهما على حالة والاخر على حالة كما في قوله ﴿ حتى تطهرن بالتشديد والتخفيف من القراءتين تعارض ظاهر لقراءة بالتخفيف يوجب حل القربان بعد الطهر قبل الاغتسال لقراءة انقطاع الدم والقراءة بالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال وان انقطع الدم لقراءة الاطهار سوا الاغتسال فظهر التعارض لكن التعارض يتنفي باختلاف الحالين بان يحمل القراءة بالتخفيف على الغسلة والقراءة بالتشديد على عادتها وانما لم ينعكس لانها لو طهرت لعشرة ايام حصل الطهران الكاملة لعدم احتمال العود ولو طهرت لاقل لم يحتمل العود فلم يحصل الطهران الكاملة فاحتيج الى الاغتسال ليتاكد الطهار وكذا التعارض في قوله ﴿ وارجلكم الى الكعبين ينفي ظاهر ابين القراءة بالنصب الذي يجعل الرجل معطوفا على المغسول وبين القراءة بالجر الذي يجعل الرجل معطوفا على الممسوح ولكن التعارض يتنفي بان يحمل الجر على حال الاستتار بالخفين والنصب على حال الظهور القدم قال النحو هذا ما قيل لكن تقدير المجرور منصوبا وحمل الجر على الجوار كما في قول العرب جحر ضب خرب لغة لدفع التعارض لان ضرب الغاية بقوله الى الكعبين يابى حمله على حالة الاستتار لان المسح لم يقدر له غاية في الشريعة اجماعا لا يقال الجر على الجوار مع حرف العطف لم يحك في كلام العرب لانا نقول ليس الامر كذلك بل وقد ذكر في التنزيل واشعار العرب قال الله ﴿ ان الله بريء من المشركين ورسوله فيمن قراءه بالجر وقال جرير فهل انت ان مانيت اتانكر اصل الى ان قطام بن قيس فخاطير بالجر والمعنى خاطبت بالرفع لكونه عطفا على راحل فان قيل لم لم يعكس بان يكون الجر للعطف على ظاهر اللفظ والنصب للحمل على المحل كما في قول الشاعر معاوي انتا بشر فاسجح فلسنا بالجبال ولا الحديدا قلنا لان العطف على المحل انما يجوز في موضع لا يودى الا الالتباس كما في البيت المذكور لا في موضع يودى اليه كما في هذه الاية على ان ضرب الغاية بقوله الى الكعبين ينافي حمل النصب على المحل كما بيناه هذا غاية تقرير هذا الموضع وفيه نظر من وجوه اما على مذهب من يقول بالتخيير

على الاثبات دون النفي وقال عيسى بن ابان يتعارضان لان المثبت معمول به كالنافي وقد اختلف
عمل اصحابنا المتقدمين في مثل هذين النصين فانه روي ان بريرة اعتقت وزوجها حر فخيرها رسول
الله وهذا مثبت لانه اثبت الخيار المعترض على الرق زمان كونها معتقة وروي انها اعتقت وزوجها
عبد وهذا نافٍ لانه مبقٍ على الامر الاول لانه لا خلاف ان زوجها كان عبدا في الاصل واصحابنا
لفذوا بالخبر المثبت وروي ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال وهذا مثبت لانه اثبت ما لم يكن
وهو الحل المعترض على الاحرام لاتفاق الروايات ان النكاح لم يكن في الحل الا صلي وروي انه تزوجها
وهو محرم وهذا نافٍ لانه مبقٍ على الامر الاول وهو الاحرام واصحابنا لفذوا بالنافي وروي
عن النبي عليه السلام انه زينب على زوجها العاصي بالنكاح الاول وهذا نافٍ وروي انه عليه السلام تزوجها
عليه بنكاح جديد وهو مثبت واصحابنا لفذوا بالمثبت حتى اثبتوا الحرمة بتباين الدارين بان
جرح لصدا الزوجين لاداره الاسلام مهاجرا وبقي الاخرى في دار الحرب وان في حمل رواية النفي على
وقوع الفرقة بتباين الدارين وذكر في كتاب الاستحسان لفذا اخر عمل بطهارة الماء وعدل بنجاسته
ان الطهارة اولى وهو نافٍ وعلى هذا اختبر الخبرين بحل الطعام وحرمته وقالوا في الجرح والتعديل
لفذا عدلا وقد جرح لفذان الجرح اولى وهو المثبت فلما اختلف علماؤنا لم يكن بد من اصل جامع
تحصل به التوفيق بين هذه الفصول ويتمهد عليه المذهب الاصل فيه ان النفي ثلثة اقسام ما
يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل وما لا يعرف بدليله بان يكون مبنيا على استصحاب الحال
وما يشتبه حاله ان يحتمل ان يكون مبنيا على دليل ويحتمل ان يكون مبنيا على استصحاب الحال فان
كان مما يعرف بدليله كان بمثل الاثبات فاذا كان الدليلان متساويين فيما رضه وان كان
مما لا يعرف بدليله فلا يعارض الاثبات لان حالا ولا دليل له لا يعارض حالة دليل وان كان مما يشتبه
حاله وجب التخصص والاستفسار عن حال المخبر ليتكشف الحال فان بنى امره على اظهار الحال لم
يقبل لانه اعتمد ما ليس بحجة وهو استصحاب الحال وان ثبت انه اخبر عما ثبت بدليل كان بمثل المثبت
فيطلب الترجيح من وجه آخر وظهر بما ذكرنا ان قوله والا فلا غير مستقيم لان ما يشتبه حاله يندرج
تحت القسم الثاني والحكم فيه التفصيل لا القطع بانه لا يجعل معارضا مثل ما عرف النفي فيه بدليله
مالولد على الزوج الاستثناء في الطلاق وشهادة الشهود انهم لم يسمعوا قبل الشهادة وكذا الطالق
المراة سمعت زوجي يقول لمسيح ابن الله فبنت منه وقال الزوج انما قلت لمسيح ابن الله قول النصارى
او قالت النصارى لمسيح ابن الله فالقول قوله وان شهد للمراة شاهدان وقال لم اسمع من الزوج

هذه الزيادة ولا ندري ان قال غير ذلك لم لا يقبل شهادتهما وان قال لم يقل هذه الزيادة قبل الشهادة
وهذا كله شهادة على النفي ولكنه عن دليل يوجب العلم به وهو ان يكون من باب الكلام فهو مسموع
من المتكلم لمن كان بالقرب منه وما لم يسمع منه يكون في ذلك لا كلاما وانما لم تقبل الشهادة لفذا قالوا
لم نسمع منه غير ذلك لجواز ان يقال قال فلان قولا ولكن لم اسمع منه لكن لا يصح ان يقال قال فلان
كذا ولم يقل كذا فيكون قولهم ولم يقل غير ذلك نفيا للقول الموجود وهو مما يحيط العلم به فيثبت كذا
النفي في حديث ميمونة مما يعرف بدليله لان الاحرام مما يدل عليه احوال ظاهرة من المحرم محسوسة فصار
مثل الاثبات فوقعت المعارضة بينهما فصار الى الترجيح بوجه آخر وهو ان رواية ابن عباس
لفقاهته وضبطه واتقانه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذي لا يعد ولا في شيء من ذكر وطهارة
الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله لو استقصى فيه كالنجاسة والحرمة فان الانسان اذا
لفذ الماء الذي نزل من السماء في انا او اغترف من نهر جار وكان بمرأى العين منه الى وقت الاستعمال
فانه يعلم طهارته بدليل موجب كالمخبر عن النجاسة يعتمد الدليل وكذا اذا اكل الطعام مما يعرف بالدليل
لو استقصى فيه فوقع التعارض بين الخبرين وجب العمل بالاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام
لان استصحاب الحال وان لم يصلح دليلا يصلح مرجحا فترجح به خبر الراوي النافي واما النفي في حديث
زينب مما لا يعرف الا بظاهر الحال لان لم يقف على النكاح الجديد فبنى روايته على استصحاب الحال
وهو انه قد عرف النكاح بينهما فيما مضى فاستدرقه ما علمه فروى انه رد قها بالنكاح الاول وكذا
النفي في حديث بريرة فان من روى انه كان عبدا فهو لم يعتمد خبرا ودليلا موجبا النفي الحرية
ولكن بنى خبره على استصحاب الحال لعدم علمه بالدليل المثبت للحرية وكذا المزكي لا يعارض الجارح
لان من يزكي الشاهد فانما يزكيه لعدم علمه بما يجرح عدالته لانه لا يقف لعدم على جميع احوال غيره حتى
يزكيه عن دليل موجب للعلم والجارح يعتمد الحقيقة لانه شاهد مستقيم فكان مخبرا واذا تعارض الخبران
روايته انس انه عليه السلام قرن في حجة الوداع عام رواية جابر انه عليه السلام افرد لان من روى الافراد لم يعتمد دليلا
موجبا لنفي القران ولكنه بنى كلامه على عدم الدليل الموجب للعلم وهو انه لم يسمع تلبيته بالقران وسمع
التلبية بالحج فروى انه عليه السلام كان مفردا واما من روى القران فهو اعتمد دليلا موجبا للعلم به
وهو سماعه التلبية بالحج والعمرة معا وكذا ترجحنا رواية ابن عمر انه عليه السلام صلى في جوف الكعبة عام الفتح على
رواية بلال انه عليه السلام لم يصل فيها عام الفتح فانهم اتفقوا انه عليه السلام ما دخلها يومئذ الا مرة واحدة ومن
اخبر انه عليه السلام لم يصل فيها فانه لم يعتمد دليلا موجبا للعلم ولكن لم يعاين صلوته فيها والآخر عاين

ذكر فكان المثبت اولى من النافي هو ولو اشتبه الامر وقد شرحناه مرة فلا نعيد ثانيا هو ولا
مخلص بكثرة عدد الرواة اعلم ان من اهل النظر من يقول بالترجيح بكثرة الرواة مستدلا بما قال محمد في كتاب
الاستحسان في الاخبار بطهارة ما يخالطه سؤر الطعام وحرمة ان خبر الاثنين اولى من خبر الواحد
قال الامام شمس الائمة السرخسي والذي يصح عندي ان هذا النوع من الترجيح قول محمد خاصة وقد ذكر نظير
في البيوع الكبير حيث قال اهل العلم ثلث فوق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق وكلما اتفق فيه الثقات
على قول لقد ترك بذكره وتركت ما تفرد به فريق واحد وهذا ترجيح بكثرة القائلين صار اليه محمد وابو
يوسف وابو يوسف والصحيح قولهما لان كثرة العدد لا تكون دليل قوة الحجة ويحتمل ان يكون لكثرة الغلبة لان
يكون تأريخهم متأخرا قال الله تعالى ولكن اكثر الناس لا يعلمون وما يعلمهم الا قليل وقليل ما هم وقال الخاسي
ثمة انا قليل عديدنا فقلت لها ان الكرام قليل ولا يلزم علينا المتواتر والمشهور لانا لا نرجحهما
بزيادة العدد بل يدخل الخبر في حد العيان ولهذا لا يترجح متواتر على غير بكثرة عدد رواته على ان الترجيح
بكثرة عدد الرواة مؤول باجماع السلف فان السلف من لدن رسول الله صلعم الى يومنا هذا لم يرجحوا
بكثرة عدد الرواة عند المناظرات والانتقل الينا هو والمثبتة للزيادة اولى يعني ان كان في احد
الخبرين زيادة ثم تذكر تلك الزيادة في الخبر الاخر فان كان راوي الاصل واحدا ابو حذيفة بالمثبت للزيادة
ويجعل حذف تلك الزيادة في الخبر الثاني مضافا الى قلة ضبط الراوي من الاصل وغفلته عن السماع
وذكر مثل ما رويه ابن مسعود ان النبي صلعم قال اذا اختلفا المتبايعان والسلعة قائمة بعينها فالقول
ما قال البائع او يترادان في رواية لم يذكر هذه الزيادة فاخذنا بما فيه اثبات هذه الزيادة وقلنا لا يجري
التحالف الا عند قيام السلعة ومحمد ان في قال لا نعمل بالحديثين لان العمل بهما ممكن فلا يصار الى
الترجيح كما لو اختلف الراوي الاول عن النبي صلعم والصحيح ما قلنا لان اصل الخبر واحد وذكر سفيان
به وكونهما خبرين محتمل وبالاحتمال لا يثبت الخبر ولو كان الخبر واحدا فحذف الزيادة من بعض الرواة
ليس له طريق سوى ما قلنا فاذا اختلف الراوي قد علم انه خبران وان النبي صلعم انما قال كل واحد منهما
في وقت فوجب العمل بهما عند الامكان كما هو مذهبنا ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين وبيان
ذكر فيما روى ان النبي صلعم نهى عن بيع الطعام قبل القبض وقال المتبايعان سيدا انهما بالخيار عن اربع عن
ما لم يقبضوا فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق فيهما على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل
القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض **باب البيان** اعلم ان هذا النوع من الكتاب
والسنة باقسامها يحتمل البيان فوجب الحاق البيان بهما والكلام فيه في تفسيره وتقسيمه اما الاول فهو

في كلام العرب عبارة عن الاظهار قال الله تعالى علمه البيان وهذا بيان للناس ثم ان علينا بيانه
وقال عم ان من البيان لسحرا والمراد كله الاظهار وقد يستعمل في الظهور ويقال بان لي معنى هذا
الكلام بيانا اي ظهر فاستعمل متعديا وغير متعد والمراد به في هذا الباب اظهار المراد للمخاطب
وقيل ظهور المراد للمخاطب في الاول اصح ثم البيان قد يكون بالفعل كما يكون بالقول وقال بعض المتكلمين
لا يجوز وقوع الفعل بيانا فان عنى به انه لا يجوز بالفعل اصلا فهو باطل فانه عم بتبين الصلوة في الحج
بفعله وقال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وايضا بما كان الفعل الصادر من الرسول
القول وان عنى افتقار الاقوال هذا الفعل بيانا لان هذا المجمل فلم لم يكن المبين هو الفعل والقول
لتعليق الفعل بالمجمل ثم هو على خمسة اوجه عرف ذكرها الا ستة اوجه بيان تقرير وبيان تقرير وبيان
تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة واضافة البيان الا الاربعة الاول من قبيل اضافة الجنس
الى نوعه كعلم الطب واضافة الخامس من قبيل اضافة الشئ الى سببه ان بيان يحصل بسبب الضرورة
ووجه الحصر ان البيان لا يخ اما ان يكون بالمنطوق او بغير المنطوق والاول لا يخ اما ان
يكون المبين مفهوما من المبين او لا والثاني بيان تغيير والاول لا يخ اما ان يكون بيانا
لمعنى الكلام او لا لازما له كالمدرج الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او مع الثاني بيان
تغيير والاول بيان تقرير اما بيان التقرير وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز والتخصيص
كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فتقرر معنى العموم من الملائكة بذكر الكل ثم صار بحيث لا يحتمل
الخصوص وكقوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه الا امم فان الطيران يكون بالجناح حقيقة ولكن
يحتمل غير مجازا فقال المراد بطائر يطير بهمته ويقال للبريد طائر لاسراعه في مشيه فكان قوله يطير
بجناحيه تقريرا لوجوب الكلام وحقيقته وقطعا لاحتمال المجاز ونظير هذه المسايل ان يقول
الرجل لامراته انت طالق او لعبدي انت حر او قال لفلان عندي الف درهم ثم قال عنيت الطلاق
عن النكاح والحرية عن الرق والوديعة فان هذا تقرير للحكم الثابت بظاهر الكلام لان الطلاق
عبارة عن رفع قيد النكاح شرعا ويحتمل غير قيد النكاح مجازا وهو القيد الحسي واذا اتى بما يوافق ذلك
صدق ديانة ولما عين به الطلاق قرر والتحرير عبارة عن التخليص فاحتمل ان يكون من العمل مجازا
ولهذا اتى بما يوافق ذلك صدق ديانة فلما قال نويت به الحرية عن الرق قرر وقوله لفلان عندي الف
درهم حقيقة في الامانة الا انه يحتمل الاقرار بالمال فاذا قال عنيت به الوديعة فقد قرر ثم اعلم ان
بيان التقرير يصح موصولا ومفصولا بالاتفاق كما في قوله تعالى والذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك

عنها مبعدون فانه بيان تقرير لقوله ﷺ انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فانه مجمل مفصل
كما يجئ تحقيقه في موضعه ان شاء الله العزيز قوله واما بيان التغيير هو بيان ما فيه خفاء من المتروك
او المجمل او الخفي بخصيص المخصص بالمجمل والمتروك مسامحة كقوله ﷺ واقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة
مجمل ولحق البيان بالسنة وكذا الزكوة مجمل لحق النصاب والمقدار ولحق البيان بالبيضة وكالحروف
البيان بقول الرجل لامرأته انت بائن بقوله عنيت بالطلاق فانه بيان تغيير لان البينونة اخوانا
من الكنايات مشتركة محتملة للمعاني فيكون بيانه تغييرا ورفعا للابهام ثم بعد التغيير يتعلق بالمحل
الكلام حتى يكون الواقع بها بوائن وكذا البيان في قوله لفلان على الف درهم في البلد نقود مختلفة
بقوله عنيت به نقد اكذا بيان تغيير لان اسم الدرهم يحتمل ضروب الدراهم وهذا البيان يصح
موصولا كقوله ﷺ ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا امسه الخير منوعا و
مفصولا ايضا لكن لا يجوز تاخيره عن وقت الحاجة الى الفعل الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق
واما تاخيره الى وقت الحاجة الى الفعل فجايز عند الجمهور لقوله ﷺ فاذا قرأناه فاتبع قرآنه
ثم ان علينا بيانه ثم للمتراخي باجماع اهل اللغة والضمير يرجع الى القرآن لتقدم ذكره وفيه
المجمل والمتروك فينصرف الى الكل وكون بيان الكل منفصلا لا يقال يحتمل ان يراد به بيان التقرير
لانه ذكر مطلقا فلا يفيد الا دليل وعند بعض المتكلمين لا يصح الا موصولا بناء على انه لا يجوز الخطاب
بما لا يفهم قلنا هذا انما يقرر وقت العمل اما قبله فلا على انه منقوض بالمتشابه فانه صح الخطاب و
الابتلاء باعتقاد الحقيقة فيما هو المراد مع السيأس عن البيان فلان يصح الابتلاء باعتقاد
الحقيقة مع انتظار البيان اولى ولان اصح الابتلاء بحسن القول بالتراخي قوله
واختلف في خصوص العموم اعلم انه لا خلاف ان العام اذا خص منه الشئ يجوز تخصيصه
بعد ذلك بدليل منفرد وانما الخلاف في العام الذي لم يخص منه شئ فعندنا لا يجوز تخصيصه
منفردا اصلا وعند الشافعي رحمه الله يجوز تخصيصه منفصلا كما يجوز متصلا والمراد بعدم جواز التخصيص
منفردا انه اذا ورد منفردا لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا وفائدته ان العام لا يصير
به مظنونا لا صيرورة ظنيا باعتبار احتمال التعليل ودليل النسخ لا يقبل التعليل فلا يصير
به مظنونا وهذا الخلاف مبني على الخلاف في وجوب العمل العام فعندهم موجبه ظني قبل الخصوص كما هو ظني
بعده وكان تخصيصه بيان تفسير عندهم فيصح موصولا

ماض صحيح

ومفصولا وهذا اولى مما قيل انه بيان تقرير عنده وعندنا هو جهة قطعي قبل الخصوص كوجوب الخاص وبعد
التخصيص يصير ظنيا فكان التخصيص تغييرا من القطع الى الاحتمال فيصح موصولا ولا يصح مفصولا
لان بيان التغيير لا يصح مفصولا اتفاقا وعلى هذا الاصل قال علماؤنا فيمن قال اوصيت بثلثي لفلان
وبثلثه لآخر بكلام منفصل ان الثاني يكون خصوصا للاول اي تخصيصا لا يصح الا موصولا والاول هو الايصاء
بالخاتم الذي هو عام بالنسبة الى الحلقة والفص لنا ولا يا بهما ويكون الفص للثاني والحلقة للاول
ويكون التخصيص بيانا كالاستثناء وان فصل لم يكن تخصيصا للاول بل صار معارضا والعام
مثل الخاص في الايجاب فيثبت الملك بينهما بالاستحقاق فيكون الفص بينهما نصفين قوله
واستدل الشافعي بخصوص اجمعنا الا بيانا وبالهما منها قوله ﷺ ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة و
الهاء بها بقرة موصوفة بدليل رجوع الضمير فيه قوله ﷺ لنا بين لنا ما هي قوله انها بقرة
لا فارض ولا بكر الا ما امر وا بذبحه وقد تاخر البيان الى وقت السؤال والجواب لان الواجب ذبح
بقرة موصوفة حتى يحتاج الى بيان التغيير بل الواجب ذبح بقرة مطلقة لاطلاق اللفظ ولزوم ما
ايا هم على التواني بقوله ﷺ فذبحوها وما كادوا يفعلون ولا لزوم عند الشافعي رحمه الله المعين والقول ابن
عباس لو ذبحوا اية بقرة اجزاهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم فلما عصوا كلفوا تكليفا
بعد تكليف فكان هذا تقييد المطلق وتقييد المطلق نسخ وذكر لا يكون الا متاخرا ومنها ان
الله ﷺ لما انزل قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا فاتى
الى النبي ﷺ فقال اليس عبدت الملايكة والمسيح فتوقف النبي ﷺ حتى نزل قوله ان الذين سبقت لهم
منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وهذا خير بيان للخصوص والجواب ان الاية الاولى عليه ممنوعة لان
الملايكة والمسيح لان ما لما لا يعقل فلا يكون الاية الثانية تخصيصا وبيانا لذكر العموم لكن الكفرة
كانوا مستهزئين مجادلون بالباطل بعد ما تبين لهم ويشتغلون باللغو وكان النبي ﷺ سكت عن
جوابهم تمسكا بقوله ﷺ واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه فعند ذلك ان الله ﷺ اجاب بجواب شاف كاف للبسهم
فقال ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فكان هذا بيانا زايدا لازالة اللبس
على وجه التقرير وانه يصح متصلا ومنفصلا وهذا خلافا على انه قد روي انه ﷺ قال لما قال ابن الزبعرى ما نقل عنه
ما اجهلك بلسان قومك ما علمت ان ما لما لا يعقل ومنها قوله ﷺ واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه
وللرسول الذي القربى فانه خص منه بني امية وبني نوفل هذا خلافا للنبي ﷺ عثمان وجبير بن
مطعم انا لا ننكر فضل بني هاشم لمكانك الذين جعلكم الله فيهم فاما نحن وبنو المطلب فانا والعرابة اليكم على السوا

الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص وانما قلنا ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا لما انهم ذكروا في الجواب عن الالف من يعيب العالم يصلح اسما لمادونها بخلاف العام وهذا الكلام نقض على ان المراد بالعشرة هو السبعة عنده والا فبينة لا كر كالتخصيص بغيره واطلق العشرة على عشرة اولهم ثم لفرع ثلثة بعد الحكم وهذا نسخ قبل ظهوره او قبله ثم حكم على الباقي او اطلق عشرة الاثلثة على السبعة فكانه في الحكم سبعة فحصل ثلثة مذاهب فعلى المذهبين الاخيرين يكون الاستثناء كلها بالباقي في صدر الكلام بعد التنيا والنا قلنا ذكر اما على المذهب الاخير فلان عشرة الاثلثة موضوع للسبعة فيكون تكلما بالسبع واما على المذهب الثاني فلانه لفرع الثلثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في الحكم يكون بالسبعة فقط دون الثلثة لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون عبثا على ما بنا انه تكلم بالباقي بعد التنيا، جامعة للمذهبين وهذا ما لواء التقدير خارج الى المذهب الثاني والعزى للمذهب الاخير كما سنشير الى كل واحد منهما في موضعه فالحاصل ان على المذهب الاول يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين لهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي يكون بطريق المنطوق وعلى المذهب الاخير يكون كالتخصيص بالعلم في العدد وبالوصف في غير ولا دلالة لها على نفي الحكم عما عداها عندنا وعلى المذهب الثاني يعلم الحكم في المستثنى بالاشارة لان ذكر الجميع او لا ثم تفريع البعض ثم الاستثناء الباقي يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم القدر فدلالته على الحكم في المستثنى يكون اشارة لا منطوقا كذا وجه صاحب التنقيح قلت والاقرب ان المذهب الثاني ان يكون مذهب الشافعي للتعارض فيه بين المستثنى منه والمستثنى ايجابا ونفيا بكلامين مستقلين لان الثاني اختيار علما بنا كما ظننه لان قولهم لان الالف من يعيب العالم يصلح اسما لمادونها يبطله ايضا كما يبطل المذهب الاول الفرق عرفت هذا جميعا الى هنا من قوله وعندنا يمنع التكلم بحكمه الى هنا حكمه بقدر المستثنى فيكون تكلما بالباقي فينعدم ثبوت الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب لا صون التكلم لما مع وجود الموجب كما هو مذهب الشافعي واستدل على المذهب المختار بان اصل اللغة اجمعوا ان الاستثناء استخراج بعض الحكم بعد وجوب ليس في وسعه لانه انكار بعد الاقرار وتناقض صريح فيكون استخراج بعض صدر الكلام على ان يصير عبثا عما وراء المستثنى فصار عشرة الا خمسة اسما للخمسة لا غير بالتركيب فلت وفيه نظر لجواز ان يخرج خمسة والاسناد بعد الاخراج من المتناول على ان الاخراج بعض المنع عن الدخول فلا تناقض اعترض عليه الامام ابن الحاجب بانه لم يعهد في العربية مركب من ثلثة والمركب اعرب وله وهو غير مضاف فيمكن ان يجاب عنه بانه ليس المراد ان هذا المركب موضوع وضعا جزئيا مثل بعلبك بل المراد ان معناه مطابق

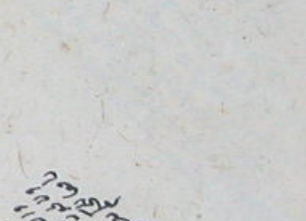
ثم ابا بكر اعطيتهم وحرمتنا فقال عمه بنو هاشم وبنو المطلب كيف ولم نفارقهم ولم يفارقونا في الجاهلية والاسلام وقلنا هذا من قبيل بيان المجمل لان القربى مجمل يحتمل ان يراد به قرب النصرة ويحتمل ان يراد به قرب القرابة فيكون مجملا فكان قول النبي عم بيانا ان المراد به قرب النصرة لا قرب القرابة ومنها ان قوله يوصيكم الله في اولادكم اثبت المواريث بين الناس عاما ثم بين النبي عم ان لا ميراث بين اهل الكفر والاسلام فكان تخصيصا بدليل مستقل مقارنا وانا نقول ان شرط اتحاد الملة في الميراث من باب الزيادة على النص المطلق بحديث مشهور آحاد من قبيل النسخ عندنا دون التخصيص فالحاصل ان دليل الخصوص انما يكون بيانا محضا ان لو كان مقارنا فاما لو كان متاخرا يحمل على النسخ دون التخصيص وبهذا الاصل خرج الجواب عن جميع ما اورده الشافعي علينا في هذا الباب فان قلت التخصيص اهون من النسخ فلا يصار اليه عند امكانه قلت لما دل الدليل على ان خصوص العموم لا يجوز ان يكون متراخيا وجب المصير الى النسخ وان كان خلاف الاصل وامابيان التغيير اعلم ان بيان التغيير هو تغيير موجب الكلام نحو التعليق والاستثناء والتخصيص اتفق الفقهاء على ان الاتصال شرط في التعليق والاستثناء لفظا او حكما كقطعة تنفس او سعال او عطاس او غير ذلك وما نقل عن ابن عباس انه يجوز الاستثناء المنفصل فان صح عنه فالمراد منه ما قلنا او نحمل عند التلفظ ثم اظهره فانه يدين فيما بينه وبين الله تعالى لو جاء ذلك مما استقر شرعا من الطلاق والعتاق لجواز ورود الاستثناء بعده وكذا ما علم صدق صادق وكذب كاذب ولم يحصل الوثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد وهو ظاهر النقل والعقل ثم اختلفوا في كيفيته على الاستثناء، اعلم ان الاستثناء يجمع المتصل والمنفصل ولا يتميز المتصل عنه الا بالاخراج لغة لان الخراج في المنقطع وكل امر بين فصل احدهما موقوف في الاخر يحتمل جمعهما في حد ولهذا قالوا ان حد المتصل ما يقرره وهو المنقطع كذلك فقول في حد المتصل هو المنع عن دخول بعض ما بتنا وله صدر الكلام من حكمه بالا واخواتها قيد بقوله بعض ما بتنا وله ليخرج الاستثناء المستغرق وقوله بالا واخواتها ستعلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر المخصصات ثم اختلف العلماء في كيفيته وجهه في قوله له على عشرة الا ثلثة الخ اما ان اطلق العشرة على السبعة في يكون قوله الا ثلثة بيانا لهذا كانه قال ليس لي على ثلثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل في ان كلا واحد منهما بين ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في البعض الاخر مخالف للحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير مستقل بخلاف التخصيص كلام مستقل والى هذا المذهب ذهب الشافعي وهذا هو المراد مما قال مشايخنا ان الاستثناء عندنا في حكم

حد الاستثناء المتصل

لمعنى السبعة مثلا فيكون مناك وضع كلى وتحقيقه ان الوضع على نوعين وضع جزئى كوضع اللغات
ووضع كلى كالاوضاع التصريفية والنحوية ففى الاوضاع الجزئية سلمنا انه لم يعهد فى العربية لفظ مركب من
ثلث كلمات لكن لانم انه لم يعهد الاوضاع الكلية والمحث انه قد يعبر عن الشئ باسم الخاص وقد يعبر
عنه بمركب بدل على بعض لوازمه وذكر فى العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا عن عدد حتى يبقى المنقاص
وقد تضم عددا الى عدد كما قال الشاعر هنت سبع واربع وثلث مئ حتى المتيم المشتاق والمراد بهنت
اربع عشرة وقد يعبر عنه بغيرها كما يقال للعشرة جذر المائة وصنف الخمسة وربع الاربعين وغيرها
فتامل وبما ذكرنا من التحقيق خرج الجواب عن عدم جواز اعراب الوسط غير مضاف لان ذلك فى الاوضاع
الجزئية وقال صاحب التنقيح الاول منقوض بشاب قرناها والثانى منقوض بنحو لا عبد الله فانه مركب
من ثلثة والاعراب فى وسطه قلت التنقضان غير واردين اما الاول فلان الكلام فى التركيب الحملى
كبعلبك والاشك ان التركيب فيه من ثلثة اسماء فصاعدا خروج من كلام العرب اما التسمية على سبيل
الحكاية منثورة نثرا اسماء العدد فلا شك فى جواز وشاب قرناها من قبيل الثانى كما صرح صاحب
الكشاف فيه واما الثانى فلانه قال لم يعهد مركبا قوله معرب وموضع غير مضاف وابو عبد الله اولا مضاف
فكيف يرد نقضا عليه قول ولان ما بين بطريق المعارضة ما بين الحكم بطريق المعارضة يكون كلاما
مستقلا بنفسه كدليل الخصوص لانه لا افادة لبعض الجملة حتى تم والمستثنى موصل بالمستثنى منه بحيث
لا ينفصل عنه حكما الا يرى انه لو افرد لا يستقل كلاما فصار كبعض الكلمة فلا يطلق ان يكون عمله
على سبيل المعارضة فيه نظر لانه بعد التسليم لقائل ان يقول المستثنى كلام مستقل من حيث المعنى كما مر تقرير
او بنون فيه الكل والبعض كما لنا سخ والمعنى ان المعارضة لا اختصاص لها بالبعض ولقائل ان يقول
انا لم نجز استثناء الكل لاداية الى التناقض وهو غير معقول بخلاف نسخ الكل فانه لا يودى اليه لاختلاف
الزمان ولا يقال انا لا نجوز استثناء الكل لانه رجوع لانا نقول فعلى هذا يصح الرجوع لا يصح استثناء الكل
ايضا حتى لو قال اوصيت بثلث مالى الا ثلث مالى كان الاستثناء باطلا والرجوع عن الوصية يصح
بحقه اى بحق ما ذكرنا ان عمل الاستثناء ليس بطريق المعارضة بانه لا افادة له والذى يبطل هذا قول الشافعى
ان سقوط الحكم بالمعارضة يوهم الكذب فى الخبر فى قوله تعالى فشربوا منه الا قليلا وقوله قلبث فيهم الف سنة
الا خمسين عاما لان استثناء خمسين تعرض للعدد المثبت بالالف اى نفس منه التكلم بالخمسين
قبل الاسناد الحكمى بتا، الالف لان الالف متى يثبت لغة اى متى يثبت معنيين من حيث التكلم
لم يصح استعمالها دونها لا حقيقة ولا مجازا لكونه علما فاطلاقه على ما دونها يكون كذبا بخلاف العام فانه يصدق على

حط الوضع

التنبيه الاصلى



كلمة التوحيد

الثلثة فما فوقها فمتى نقص منه مكان اللفظ واقعا على الباقى بلا خلل وهذا جواب عن قوله بمنزلة
دليل الخصوص فلم وفيه نظر لان النافى يجوز اطلاق العشرة على السبعة عند القرينة مجازا استدل
النافى بقول اهل اللغة ان الاستثنا، من النفى اثبات ومن الاثبات نفى وهذا دليل على ان
للاستثنا، حكما يعارض حكم المستثنى منه لفظا الاثبات يعارض النفى وكذا عكسه ولان قول
القايل لا عالم الا زيد لو لم يكن نصا على عالمية زيد لم يعرف كونه كذلك لما قبل يعرف النفاة العلم
عن غيره فقط وذكر لا يكون مدحا له حقه وكذا كلمة التوحيد شرعت لنفى الالوهية عما سوى
الله ﷻ واثبات الالهية لله ﷻ فلو لم يكن الاستثنا، اثباتا لما ثبت التوحيد بها بل يكون نفيا
للالوهية عما سوى الله ﷻ وسكوتا عن اثبات الالوهية لله ﷻ وكذا قوله ﷻ فشربوا منه الا قليلا
اى قليلا منهم لم يشربوا الا لم يدل لفظه على قليلا الاستثنا، من النفى اثبات ومن الاثبات نفى
لكن بطريق الاشارة على ما مر ان حكم الاثبات ينتهى به كما ينتهى الغاية وذكر لان الاستثنا، غاية
فى الحقيقة للمستثنى منه متى دخل على نفى ينتهى بالاثبات ومتى دخل على اثبات ينتهى بالنفى لانعدام
علة الاثبات وتسمى هذا نفيا واثباتا مجازا والمراد به انه لم يحكم على المستثنى لحكم الصدر لا انه
حكم عليه بعكس حكم الصدر فقوله لا عالم نفى لصفة العلم على العموم فلما قلت الا زيدا انتهت
تلك الصفة وانا بنته هى نفى العلم لوجود العلم كما الليل ينتهى بالنهار فاذا انتهى به حكم الصدر تعين
ثبوت ضرورة ولذا نفى الالوهية عما سوى الله ﷻ لما انتهى بالالوهية لله ﷻ ثبت الوهية
الله ﷻ ضرورة ولكن بطريق الاشارة وانما اختير التوحيد لا اله الا الله ليكون النفى قصدا
والاثبات اشارة لان الاصل فى التوحيد هو التصديق بالقلب عند المتكلم والاقرار شرط لجريان
الاحكام فى الدنيا وعند الفقهاء وان كان الاقرار ركنا لكنه زايد فاختير فى البيان اى الاقرار
الذى هو غير مقصود الاشارة التى هى غير صريحة فى البيان ولا يقال ان النفى غير مقصود ايضا
لما مر ان الاصل هو التصديق بالقلب لان من الناس من ينكر الالوهية لغير الله ﷻ فاحتيج الى نفى
الشريك قصدا لكونه اهم واما الوهيته ﷻ فثابتة بلا شك ولا شبهة لقوله لا ينكر لصدورهم اله من
خلق السموات والارض ليقولن الله ﷻ فاختير فى بيانه الاشارة اليه وفيه نظر لان الاستثنا،
نص فى خروج حكم المستثنى من حكم المستثنى منه حتى لا يصح اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية فانه ليس
كذلك حتى يصح شرعا البصرة وجاوزته ولا يحوز ان يقال جاء القوم الا زيدا فانه جاء، قول ثم الاستثنا،
نوعان اى ما يطلق عليه لفظ الاستثنا، نوعان متصل وتنبيه ما ذكرنا اى تنبيه يعلم بما ذكرنا

حد الاستثناء المنقطع

وهو ما ينوى المتكلم بقدره بالاول لفوانها وينقطع وهو ما لا يصح استخراجه من صدر الكلام لعدم تناوله اياه سواء كان من خلاف جنسه او من جنسه فلو قلت ما جاءني القوم الا زيدا او زيد ليس منهم كان منقطعا فيكون كلاما مبتدا، حكمه بخلاف الحكم الاول لا تعلق له بالكلام الاصوني ويكون حرف الاستثناء بمعنى لكن ولا بد لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه بان يثبت من المستثنى الحكم الذي نفيت للمستثنى منه او يكون المستثنى منفيا حكما لفر مخالفا للمستثنى منه نحو ما نفع الا حاضر ولا يقال ما جاءني زيد الا ان الجوهر الفرد حاضر لفقد المخالفة بينهما وبالجملة فانه مفقود لكن فكما يجب فيه مخالفة اما تحقيقا مثل ما حضرني زيد لكن ضربني عمرو واما بعد بر امثل ما حضرني لكن اكرمني فكذا منها كما في قوله لهم افرايتم ما كنتم تعبدون انتم وابا وكم الاقدمون فانهم عدو لي الارب العالمين ان كان ما عبدتموه انتم وابا وكم الاقدمون فانا اعاديهم وابغضهم الارب العالمين فانا اعظمه واعبده فقوله الارب العالمين استثناء منقطع بمعنى لكن ربي الاله الذي كانوا عبدة الاصنام والله ليس منهم وقال مقاتل رح ان القوم كانوا يعبدون الاصنام مع الله فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا وقوله لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما الى لكن سلاما لان اللغو لا يتناول السلام لانه عبارة عما خلا عن الفايدة والسلام ما يشتمل عليها استثناء منقطع على الوجه الثاني وقال الله وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فقوله الا ان يعفون استثناء منقطع لفقد الاضافة بين وجوب نصف المسمى واسقاط الكل ان كل المسمى من قبل المطلقات او اعطاء كله من قبل الاولياء لفقد الاولياء وهو المراد من قوله بيده عقدة النكاح عندنا وفي الجديد من قولي الشافعي لانها هي المتبرعة مختلفتين فلا يكون الاستثناء متصلا بيانه ان صدر الكلام اوجب نصف المفروض على العموم ثم سقوط الكل او اعطاء كله ليها يكون بسبب يحتمل بعد الوجوب وهو العفو اما من قبل المراة او من قبل الزوج وفي الاستثناء المتصل لا تحقق لابتداء الوجوب فيكون منقطعا بمعنى لكن وكذا قوله الا ان الذين تابوا استثناء منقطع لان التائبين غير داخلين في صدر الكلام لان صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين وفيه نظر لان الفاسقين ليس مستثنى منه فقط بل والمكراي الدين يرمون والفاسقون حكم المستثنى منه ولا شك ان الزمرة التائبين داخلون في المستثنى منه وهو والمكر غير داخلين في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما يقال القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل في القوم غير داخل في منطلقون وقد ذكرنا في التقويم فيما تقدم لكونه منقطعا وهو الاستثناء المتصل الفراجع

من حكم

من حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والاستثناء المنقطع هو ان يذكر شيء بعد الاواخوانها غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج بالمعنى المذكور بيننا وبين امرين احدهما ان لا يكون واخلا في صدر الكلام والثاني ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن عين ذكر الحكم وحكم صدر الكلام ان من زنى وصار فاسقا وقتله الا الذين تابوا لا خرج عن عين ذكر الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة ويستحق المغفرة فهذا حكم لفر لا يعارض الحكم الاول انهما في حالين مختلفين احدهما قبل التوبة والاخر بعد التوبة

مور ولو حمل الاستثناء على حقيقته وهو الاستثناء المتصل فهو استثناء بعض الاحوال الى فاولئك هم الفاسقون في جميع الاحوال للحال التوبة وكذا الاستثناء في قوله الا اسوا سوا، منقطع لان حال المكيل ليس من جنس الطعام فلو حمل على حقيقته صار معناه لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة الا حاله التساوي ليمكن اخراج المستثنى من المستثنى منه فيكون متصلا ولا تتحقق هذه الاحوال الا في الكيل وهو ما يدخل تحت الكيل لان المراد من المساواة هو المساواة في الكيل بالاجماع والمفاضلة والمجازفة مبنيان على الكيل ايضا لان المفاضلة رجحان احد العوضين على الاخر كيلا والمجازفة عبارة عن الحالة التي لا تعلم انه مساو للاخر او متفاضل عنه مع انه لا يخلو عن احدهما على الاخر فعرفت بما ذكرنا ان صدر الكلام لم يتناول القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الاحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع الحفنتين بالحفنتين فان قيل لم لا يجوز ان الاحوال منحصرة في الثلث المذكور بل القلة من احواله كالمفاضلة والمجازفة فيكون المعنى لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمجازفة والمفاضلة والمساواة الا في حال المساواة في القليل فلا يحرم الصدر قلنا انما يدرج في المستثنى منه ما يناسب المستثنى به وصف خاص لا بوصف عام لان ذكر الخاص بعد العام لفظا لفظ ليس في الدار الا زيد يدرج فيه ان لا حيوان ولا شيء كما عرف في الجامع فههنا انما يدرج ما يناسب المساواة في الكيل وهو المفاضلة والمجازفة لا القلة والكثرة التي هي بمنزلة الحيوان والشيء في تكثير الصوع وعلى هذا قلنا ان الاستثناء في قوله لفلان على الف درهم الا ثوبا منقطع لانه ليس من جنس الصدر فلم يمكن استخراجه فجعل تقديره كانه قال لكن لا ثوب لي على فلان وعدم وجوب الثوب عليه لا ينفي وجوب الالف عليه فيكون منفيا بنصه والاستثناء اثباتا بنصه قال العلامة النسفي وفائدة الخلاف بيننا وبين ان في الاستثناء انما يظهر في هذه المسئلة لان الاستثناء دليل معارض بل هو استخراج بعض ما تكلم به فلم يصح استخراجه هنا وفيه نظر لان عمل الاستثناء

بالمعارضة عند ان في لنا موفة المتصل ومذا من قبيل المنقطع كما ذكرنا ولو قدر متصلا بالاول يصح
لامكن الاستخراج فلا تظهر الثمرة في هذه المسئلة وما ذكرناه مسئلة الثوب والعباس فيما اذا استثنى مكيلا
او موزونا من الدراهم ان الاستثناء يكون منقطعا لان صدر الكلام غير متناول له فلا ينتقض به الا فر
شئ وهو قوله له زفر ومحمد ولكن ابايع واباس اسحسنا وقالا المقدر اجنس واحد معنى وان كانت اعيانا
صورة لانها شئ في الذمة ثمنا وبيعت حالا او مؤجلا وجاز الاستقراض فيها والاستثناء استخراج ما تكلم
بالباقي معنى لا صورة لانه تكلم بالالف صورة فاذا صح استخراج المقدر من الالف من طريق المعنى
بين صدر الكلام في المقدر المستثنى صورة بلا معنى واما الثوب فليس من جنس المقدرات لانه لا يصلح
ثمنا فلم يمكن الاستخراج صورة ومعنى فكان لغوا وفيه نظر لان هذا ناقض اللغة من حكم الشرع وحكم
الاستثناء ينبغي ان يكون معلوما قبل ورود الشرع فكيف يتلقى من الشبه التي هو حكم شرعي
صح الاستثناء من حيث العربية ولانها ان اتفقا في الثمنية فهما جنسان مختلفان لاينتاول احدهما
الاخر ولهذا يجوز بيع احدهما بالاخر متفاضلا فان قالا صح الاستثناء بتقدير القيمة وجب ان يصح
استثناء الثوب ايضا بهذا الطريق هو وعلى هذا قلنا اذا على هذا الاصل الان بينا وهو ان بيان التغيير
يصح موصولا لا مفصولا قلنا فيمن قال لفلان على الف درهم ودينة انه يصح موصولا لا مفصولا
لان مقتضى قوله على الف درهم الاخبار بوجوب الالف في ذمته وقوله وديعة بيان تغيير من حيث
انه يتبين ان الواجب في ذمته حفظها واسكانها الا ان يؤدي لاصاحبها الاصل المال فصدق بشرط
الوصل كالاستثناء وكذا اذا قلنا فيمن قال اسلمت الالفا في كذا او اسلفتني او اقرضتني او اعطيتني
كذا فلم اقبضها انه يصدق بشرط الوصل استحسانا لان حقيقة هذه الالفاظ يقتضي تسليم المال
اليه ولا يكون ذلك الا بقبضه لكن يحتمل ان يراد بها العقد مجازا فكان قوله لم اقبض تغييرا للكلام
عن الحقيقة الى المجاز موصولا لا مفصولا ولو قال دفعت الي الف درهم او نقدتنيها الا اني لم اقبض فكذلك
الجواب عند محمد لان الدفع والنقد في معنى الاعطاء فجاز ان يستعار للعقد وقال ابو يوسف لا يصح
لا موصولا ولا مفصولا لانهما اسمان يختصان بفعل الابهاء والذي فعله هو القبض فاذا قال لم اقبض
كان رجوعا والرجوع لا يصح موصولا ولا مفصولا فاما الاعطاء فيسمى العقد مجازا الا يرى انه لو
قال اعطيتك هذا المال كان هبة وعلى هذا قال ابو يوسف ومحمد فيمن اقر بقرض الف وثمن متاع وقال الا
انها زيوف يصدق ان وصل لان هذا بيان تغيير لان الدراهم نوعان جياد وزيوف الا ان الجياد

غالبة وبها تقع المعاملات فيما بين الناس فصار الاخر كالمجاز فيصح التغيير اليه موصولا فان المقر
بالثمن لو قال الا انها وزن خمسة فانه يصدق فكذا هذا وقال ابو يوسف ان قوله لا يقبل وان وصل لان
الزيافة عيب والعقد يقتضي السلامة عنه فكان قوله هذا من قبيل الرجوع عن مقتضى اول الكلام والرجوع
لا يعمل موصولا ولا مفصولا وصار دعوى العيب في القرض والثمن كدعوى العيب في المبيع بان قال البايع
بعتك هذه الجارية معيبة بعيب كذا وقال المشتري اشتريتها سليمة فان البايع لا يصدق سواء قاله
موصولا او مفصولا وكالمقر بالدين لو ادعى الاجل فيه او المقر بالبيع لو ادعى الخيار فيما باع او اتباع
وانكر الاخر الاجل والخيار فالقول للمنكر ولا يصدق في ذلك موصولا ولا مفصولا فكذا هذا بخلاف
قوله الا انها وزن خمسة لانه استثناء البعض المقدار لا رجوع وفيه نظر لان هذا استثناء مما يتناوله
صدر الكلام ضمنا لا قصدا فكان باطلا كقوله هذا الخاتم الا ان فصه لفلان وبخلاف قوله لفلان
علي كر حنطة من ثمن مبيع الا انها رديه لان الرداءة ليست بعيب في الحنطة فالعيب يرجع عنا صل
الفطرة والرداءة في الحنطة يكون باصل الخلقة وكان هذا بيان النوع لا بيان العيب فلا يشترط
الوصل بخلاف الرداءة بالدراهم بالزيافة لان الزيافة انما تكون بغش في الدراهم والغش عيب
خلوقة اصل الفطرة وعلى هذا الخلاف لو قال على الف درهم من ثمن متاع ولم يعينه لانه الالف ولا
يصدق في قوله ما قبضت المبيع وان وصل عند ابي حنيفة خلافا لهما لانه رجوع عما اقر به من وجوب المال
رجوعا الى كلمة على لان المبيع لما لم يكن متعينا فهو في حكم المستهلك فلا يمكنه التوصل اليه لانه ما
من متاع يحضره البايع الا وللمشتري ان يقول المبيع غير هذا وتسليم الثمن لا يجب الا عند احضار
المعقود عليه وثمن المبيع المستهلك لا يكون واجبا الا بعد القبض فكان الاقرار بوجوب الثمن
مقابلا بما لا يعرف ثمنا دلالة فبقبضه والثابت بالدلالة كالثابت بالعيان فكانه اقر بالقبض ثم رجع
فلا يصح وان كان موصولا وعلى هذا الاصل قال علماؤنا فيمن قال لآخر بعت منك هذا العبد بالف
درهم الا نصفه بيع البيع على نصف العبد بكل الثمن وهو الالف لان الاستثناء الكلام بالباقي واما ذكر
في المبيع دون الثمن لان المبيع هو المقصود في البيع وما ورا ه المستثنى من المبيع نصف العبد فصار بايعا
من نفسه ومن المشتري بيعه من نفسه صحيحا فكان مفيدا الا يرى ان بيع المضارب من رب المال لم يجز
لكونه مفيدا مع ان كل واحد من البدلين مملوكه ومناط الدخول قابلية حكم القسم فيصير داخلا
فيما خارجا بقسط من الثمن كمن باع عبدين بالف درهم احدهما مكاتب المشتري فانه يصير بايعا عبد نفسه

منه بجملته من الثمن ويسلم الثمن على قيمته وقيمة العبد الذى هو ملك المشترى **هو** واما بيان المفروض
وهو نوع بيان يقع بتغيير ما وضع له المفروض قال في الموضوع النطق ومذا يقع بالسكوت فعلى اربعة
اوجه عرف ذكرها بالاستقراء الاول ما يكون حكم المنطوق ان يعلم بعونه المنطوق لا محالة كالسكوت
كقوله ه فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث فصدر الكلام اوجب الشركة لان الارث
اضيف اليهما ثم خص الام بالثلث فكان ذكر بيان ان للاب مابقى ومذا البيان لم يحصل بخصوص
السكوت عن نصيب الاب بل بصدر الكلام الموجب للشركة فلو بين نصيب الام من غير اثبات الزائد
بصدر الكلام لا يعرف نصيب الاب بالسكوت بوجه وهو كمن دفع الى رجل الف درهم مضاربة وبين
نصيب المضارب من الربح جاز العقد قياسا واستحسانا ولو بين نصيب نفسه من الربح ولم يبين
نصيب المضارب جاز العقد استحسانا لا قياسا وجه القياس ان المضارب انما يستحق الربح بالشرط
ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق لانه نماء ملكه فيكون له من غير شرط حتى لو افسدت المضاربة
يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر مثل عمله وجه الاستحسان ان مقتضى المضاربة الشركة بينهما في
الربح فبيان نصيب احدهما يصير نصيب الآخر معلوما ويجعل ذكر كالمنطوق وكانه قال لي مابقى
او وكر مابقى **صح** والمزارعة على هذا التفصيل يعني بيان نصيب من ليس من قبله البذر بيان صاحب
البذر حتى صحت المزارعة قياسا واستحسانا فاما لو بين نصيب من البذر من قبله ولم يبين نصيب
الآخر جاز العقد استحسانا لا قياسا والمعنى ما ذكرنا وكذا قال لو قال وصيت لزيد وبكر بالف درهم
لزيد اربعمائة فان ذكر بيان ان للآخر ستمائة وكذا لو قال اوصيت بثلث مالي لهما لبكر من ذكر الف
درهم فانه بيان ان مابقى من الثلث لزيد والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم والمراد من المتكلم
القادر على التكلم لا الناطق والعاجز به عمن لا يقدر على التكلم كالاخرس فان سكوته لا يدل على الحقيقة
فظهر بهذا ضعف ما قيل الصواب ان يقال حال الساكت مثل سكوت صاحب الشرع عند معاينة فعل
او قول عن التغيير والانكار فانه يدل على حقية ذكر ومشروعيته فان الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف
والنهي عن المنكر في قوله جل ذكره يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر فكان سكوته بيانا انه افرهم
عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر اعلم ان دلالة السكوت على الحقية مشروطة بستة شروط القدرة
على الانكار وكون الفاعل مسلما معتقدا للاحكام لان ما لا يجوز شرعا لا يجوز السكوت عنه لاعند عدم
القدرة او يكون الفاعل غير مسلم كالسكوت عند معظم الهيود في الكنيسة لا يكون بيانا لشرعيته
وان سبق تحريم ذكر الفعل حال السكوت بالشرطين المذكورين على نسخ ذكر لان ترك الانكار على

الحرام حرام وقيل لو بين قبل ذكر فيه لا يدل السكوت على الجواز لقد ذكر يكون مغنيا عن البيان
ثانيا قلنا قد بينا ان ترك الانكار عند معاينة غير الجائز غير جائز على النبي عم ويدل في موضع
الحاجة الى البيان على البيان قال صاحب التحقيق هذا التركيب لا يخلو عن اشتباه لان
ضمير يدل ان رجع الى ما رجع اليه ضمير يدل الاول لا يطابقه المثال المذكور وهو سكوت العجاب
وان جعل ضمير لمطلق السكوت كما هو مولد المصر باباه العطف قلت نختار الشق الاول
قوله لا يطابقه المثال قلنا انما لا يكون مطابقا ان لو كان المراد من صاحب الشرع الرسول
عم اما لو كان المراد منه من يتبلغ الشرع من قبله فلا نم عدم المطابقة مثل سكوت العجاب
عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور حصون اشترى جارية فوطئها فجاءت بولد فادعاه حتى
ثبت نسبه منه ثم استحقت الجارية فالعجابة في عهد عمر رض حكموا برد الجارية وقيمة الولد
وقيمة العقر الى المستحق وسكتوا عن قيمة المنفعة وصاحب الحادثة كان يطلب حكم الحادثة
فلم يكن عالما بما على المستحق عليه من الحق وكانت هذه اول حادثة وقعت بعد رسول الله عم
وكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال في السكوت بعد وجوب البيان دليل النفي فلا يظن
بهم التقصير في بيان الشرائع وكذلك سكوت البكر اذا بلغها نكاح الولي بجعل اجازة بحال فيها
وهو الحياء المانع عن اظهار الرغبة في الرجال لا عن اظهار الرغبة عنه فلو كانت غير راضية به
لما سكتت لعدم المانع وكذلك النكول عن اليمين جعل بيانا لحال الناكل وهو استناعه عن
لزوم ما لزمه بقوله عم واليمين على من انكر مع القدرة وهذا لانه على اعتبار ان يكون الناكل ناذلا
كما قال ابو حنيفة رح او مقرا كما قالا لا كان اليمين ولجبا عليه والظاهر من حاله اقامة الواجب دفعا للضرر
عن نفسه وعلى هذا اختلفا ونا لفا وارث امة الرجل بلغه اولادها بطون مختلفة فقال الاكبر هذا
ابني يكون ذكرا بيانا منه ان الاخرين ليسا بولدين له يحل فيه وهو لزوم الاقرار لو كانوا منه وهذا
مر تحقيق هذه المسئلة والثالث ما يثبت ضرورة دفع الغرور مثل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة
بعد العلم بالبيع جعل اسقاطا للشفعة ضرورة دفع الغرور عن المشتري لاحتياجه الى القدرة
على التسليم المشترى مثل سكوت المواجهين يرى عبده يبيع ويشترى عن النهي فانه يجعل لقرائنه التجاة
ضرورة دفع الضرر عن بعامله فان الناس يتساهلون بسكوته على لقرائنه فيعاملونه فلو لم يجعل
لقرائن الحال عفوا او هو اضرار بهم وهو مدفوع بالنص فان قيل هم لا يضرون ولا اضرار في الاسلام
والرابع ما يثبت بدلالة الكلام كما لو قال لعبده ما يبه وبلثه دراهم او بلثة اثواب او اقراس او قال

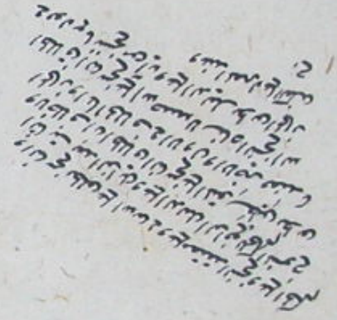
على العدد وعشرون درهما يكون المعطوف بيانا للمعطوف عليه لان العطوف مع المعطوف عليه كشئ
واحد من حيث انه لا يستقل وبالمعطوف حكم بدون المعطوف عليه بمنزلة المضاف مع المضاف اليه
ثم المضاف يتعرف بالمضاف اليه فكذا المعطوف عليه بالمعطوف ولهذا صح العطف للتعريف صح
الحذف في المعطوف عليه لدلالة المعطوف وكذا لو قال مائة ودرهم او مائة وقفيز حنطة عندنا وقال
الشافعي يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان المائة لانه اقر بمائة مجملا وعطف عليه ما هو مفسر فيلزمه
المفسر ويرجع اليه في بيان المجمل كما لو قال مائة وثوب او مائة وشاة او مائة وعبد وقلنا ان حذف تفسير
المعطوف عليه صار متعارفا هاهنا دون كثير العدد وطول الكلام فيما يكثر وقوعه وكثرة الاستعمال
فيه وذكر فيما يثبت في الذمة حالا ومؤجلا في عامة المعاملات كالمكيل والموزون دون الثوب
والشاة والعبد فانها لا يثبت في الذمة فلما يكثر وقوعها والحذف للتخفيف فيما كثر وقوعه و
فيما لو قال مائة وثلثة اثواب وثلثة افراس او ثلثة اعبد انما صلح تفسيرا للمعطوف تفسيرا
للمعطوف عليه بمعنى انه عطف المبهم على المبهم فاعقب بهما تفسيرا فانصرف اليهما
لاشتراكهما في الابهام وللحاجة الى التفسير ﴿ واما بيان التبديل فهو النسخ اعلم ان فيه بحثا
لغة وشرعا وحكما اما لغة فالنسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل لانها خلفت شيئا فشيئا ومنه قوله
فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يزيله وقال الفقهاء انه للنقل ومنه المناسخة في المواريث لانتقال
المال من وارث الى الغير والتناسخ وهو نقل الروح من بدن الى بدن آخر وفي الاصطلاح قال الكرخي
وهو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر وقال الآخرون منهم المصنف وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي الذي في
تقدير الدوام والثبات استمر الى بطريق من صاحب الوحي متأخر وتعذر بالشرعي عن انتهاء الاحكام
العقلية التي يعبر عنها بالمباحات بحكم الاصل فان ذكر لا يسمى نسخا بالاجماع وبقوله الذي في تقدير
الدوام والثبات استمرار عن الحكم المقيد بوقت خاص فان انتهاء ذكر الحكم بانتهاء ذلك الوقت لا يسمى نسخا
وبقوله بطريق من صاحب الوحي عن زوال الحكم بالعجز والموت فان ذكر لا يسمى نسخا وبقوله متأخر
عن تقييد الحكم بالغاية والشرط والاستثناء لانه ليس بمتأخر عنه لتقارنهما فلا خرج عن الحد
فنقول قوله وانه بيان محض اما النسخ بالنسبة الى الله تعالى بيان لمدة الحكم الاول لا رفع وتبديل و
بالنسبة الينا تبديل وذلك لان الله تعالى لما كان عالما بان الحكم الاول هو وقت الى وقت كذا كان
الدليل الثاني بيانا محضا لمدة الحكم في حقه تعالى ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه اصلا وظاهرا
في حقنا بجهلنا عن مدته فالثاني يكون تبديلا بالنسبة الينا كالمقيد بيان محض للاجل في حقه تعالى لان

المقتول ميت باجله في حقنا تبديل للحي بالموت لان ظاهر الحي الموت لو لا مباشرة القتل وتاثيرها
في جواز اعلم ان النسخ جائز وواقع عند جميع المسلمين خلافا لابي مسلم الاصفهاني في وقوعه شرعا
كذا حكاه الامام عنه تنبيه وخلافا لليهود لعنهم الله في الجواز وقوعهم في ذكر فريقان فريق منهم
من انكر ذكر نقلا متمسكا بانهم وجدوا في التوراة تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض
وبانه ثبت بالتواتر عن موسى عليه السلام انه قال لا تنسخ شريعتي كما تدعون انتم ذكر في شرعكم ومنهم
من انكر ذكر عقلا محتجا بان الامر بالشئ دليل حسنه والنهي عنه دليل قبحه والشئ الواحد لا يكون
حسنا وقبيحا فالقول بجواز النسخ يؤدي الى البداء والجهل بعواقب الامور وهو محال في حقنا في ذكر من حيث
السمع ان لحد الا ينكر استحالة الاخوات في شريعة لهم عليهم السلام ثم حرم في ذكر في شريعة موسى عليه السلام وكذا لكر
جواز الاستماع بمن سوى بعض عن المراد فكان في شريعتهم فان حواء خلقت منه وطلاق البهم
حرام على الذكر نكاح جزئه كنكاح البنت بلا خلاف بيننا وبينهم وكذلك جواز استرقاق الحر في عهد
يوسف عليه السلام ثم انتسخ ذلك بالاتفاق وكذلك اباحة العمل في السبت قبل زمان موسى عليه السلام فالتحريم في
شريعتنا فانهم يوافقوننا في ان حرمة العمل في السبت في شريعة موسى عليه السلام واعترضوا عليه بانا انا
انكرنا ان يرد السمع بنسخ حكم شرعي فانا وردنا النسخ بحظر ما كان مباحا فان الاصل بدلالة العقل
فلانا اباه والقوم عليهم السلام انما يفعل ذلك حيث ما على الاباحة الاصلية العقلية وكذا الكلام في سائر المسايل
قلت الجواب عنه بعد تسليم ان الاصل في الاشياء الاباحة ان الانبياء عليهم السلام لما فعلوا ذلك وسكتوا
ولم ينكروا عند مشاهدتها كان ذلك تقريرا منهم فكان احكاما شرعية فيكون رفعها نسخا على
انه قد جاء في التوراة انه عليه السلام امر لقوم عليهم السلام بتزويج بناته من بنيه فلا يكون هذا من قبيل الاباحة الاصلية
في شئ ومن حيث العقل ان النسخ للشئ ليس الا بيان مدة الحكم المطلق الذي عنا المحتمل للوقت
والابد لهما لا على السواء لان الامر يقتضي كونه مشروعا حينا ما البقاء بعد الثبوت بدليل
آخر سبق او بعدم الدليل المزيل وهذا لان احياء الشريعة بالامر كاحياء الشخص وذلك لا يوجب
بقاءه فانما يوجب وجوده فقط وانما البقاء بعد ذلك بابقاء الله تعالى اياه او بانعدام سبب الفناء
فكان الاماتة بعد الاحياء لا يكون قبيحا ولا بداء فكذلك النسخ فان قيل فعلى هذا لا يكون نسخا
للامر قلنا نعم ليس النسخ معترضا للامر لكن للحكم الثابت به ظاهرا ﴿ قوله ولا منافاة بين الحسن
والقبح جواب عن يقول ان النسخ لا يجوز عقلا لان المنافاة بين الحسن والقبح في وقتين كالطبيب
الحاذق يامر المريض بشرب الدواء في وقت وبمنعه عنه في وقت آخر قلت ولا خفاء ان هذا الجواب

انما يستقيم على قول من يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب المصر
لانه يجوز النسخ قبل التمكن منه فيلزم لجماع الحسن والقبح في وقت واحد على مذهبه ولا يقال الامر
بذبح اسمعيل يدل على حسنه ثم نسخ قبل وجوده يدل على قبحه فيلزم حسن الذبح وقبحه في وقت واحد لانا
نقول الامر نسخ بل ذكر ثابت الا ان المحل الذي اضيف اليه الحكم لم يحله الحكم الا على طريق الفداء
دون النسخ وقد سماه الله تعالى تحقيقا لرؤياه بقوله قد صدقت الرؤيا ان شاء الله تعالى امرت به
وبعد النسخ هو لا يكون محققا ما امر به ولقائل ان يقول لا نسلم ان التصديق في الاية بمعنى التحقيق
بل معناه انك قد صدقت الرؤيا وعملته على ظاهره وان كان موطن الرؤيا يقتضي التغيير
عنه لو كان المراد من تصديق الرؤيا تحقيقه وامتثاله لما كان لوجوب الفداء بعده
فائدة قوله عليه السلام جواب عما يقال ما الحكمة في اضافة الايجاب الى الولد لو لم يحف بجحتما
حتى جاز العدول عنه الى الشاة قلنا فيه تحقيق معنى الابتلاء في الوالد والولد فلما اسلما
وتلا للجبين استفرحكم الوجب في الشاة بطريق الفداء والفداء ما يقوم مقام الشيء
في قبول المكروه المتوجه عليه فقام الشاة مقام الولد في قبول الذبح مع بقاء الامر مضافا
الى الولد لان الفداء انما يجب بالسبب الموجب للاصل كما في الشيخ الفاني فيصير محل اضافة
السبب الولد ومحل قبول الحكم الشاة ولهذا صار الولد في حكما بذبح الشاة قال النبي عليه السلام
انا ابن الذبيحين فكيف يكون نسخا قوله ولا يلزمنا توقف اليهود ان ما استدلوا به
من التسميات لانه ثبت عندنا على لسان من ثبت رسالته انهم حرفوا التوراة
وزلوا وافيه ونقصوا عنه فلم يلتفت الى قولهم على ان التواتر لم يبق في زمان بخت نصر فانه
قتل علماء اليهود في مشارق الارض ومغاربها ولعل اسفار التوراة ولئن سلمنا التواتر
لكن لانم انه ادل على التابيد الدوام بل الدال به المبالغة في التمكن من ازمنة متطاولة لهذا يقول موسى
في فصة عاميل قتيل بني اسرايل بعد ذبح البقرة هذا سنة لكم ابدا وقد انقطع التعبد بها اجماعا
وقد جاء في التوراة انه لما قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك يكلما الى جعلت كل دابة جيئة
ماكلا لكم ولذريتكم واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ابدا ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم نسخ
على لسان موسى عليه السلام اباحة كثير من الحيوانات كما اشتمل عليه السفر الثالث من التوراة وقالتها
في محل النسخ اعلم ان النسخ لما كان بيان مدة الحكم في الحقيقة لا بد من ان يكون محله حكما
يحتمل ان يكون موقتا الى غاية وان لا يكون كذلك ليكون النسخ بيانا لمدة وذكر لمعنيين

احدهما ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم او يحتمل ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا
لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لاستمر عدم شرعيته فلا يحتمل النسخ ولو لم يحتمل ان لا يكون مشروعا
كالايمان بالله وصفاته لاستمر شرعيته ضرورة فلا يجري فيه النسخ ايضا فثبت ان محل النسخ
جايزات العقول لا واجباتها وممتنعاتها وثانيهما ان لا يكون ملحقا به ما ينافي النسخ والمنافي
ثلثة انواع توقيت نصا او تابيد نصا او تابيد دلالة خلافا لجمهور الاصوليين اما الاول
فمثل ان يقول الشارع مثلا اوجبت عليكم الصوم والصلوة عشر سنين او حرمت عليكم
هذا الشيء او حللته الى شهر فهذا لا يحتمل النسخ قبل مضي تلك المدة لانه لما وقته بالشهر مثلا فقد
اخبر بحسنه وقبح ما بعد الشهر فالنسخ قبل ذلك ورد البداء والغلط تعالى الله عن ذلك وفيه نظر
لان هذا لا يزيد على صحة الصوم غدا ثم ينسخ قبل الغد واما الثاني فمثل ان يقول صوموا ابدا
لان بيان التوقيت بعد التنصيص على التابيد لا يكون الا على وجه البداء وظهور الغلط
والله تعالى عن ذلك وفيه نظر ايضا لان لفظ التابيد قد يراد به المبالغة في العرف لا الدوام
كما يقال لازم الغريم ابدا فلان يكرم الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع وسنبين
بورود الناسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام على انه منقوض بالنصوص التي تدل على خلود الكفار
في النار وبالنصوص التي نقلنا من التوراة لو قد سلم لليهود واما الثالث فمثل الشرايع التي
نص عليها رسول الله عليه السلام فانها موبدة لا تحتمل النسخ لانه عليه السلام خاتم النبيين والنسخ ابو هي
على لسان نبي ورابعها في بيان شرط فشرطه التمكن من بعد الفعل عندنا دون التمكن من
الفعل خلافا للمعتزلة وبعض الحنفية كالشيخ ابي منصور وابي بكر الجصاص والقاضي ابو زيد الدبوسي
وبعض الشافعية كالصيرفي وبعض الحنابلة بمسكوا فيه بانه لو نهى عن الشيء قبل التمكن من فعله
لتعلق النهي بعين ما تعلق به الامر عليه وجه ولعدم وقت ولعدم شخص ولعدم وذكر يد على البداء
او الامر بالقبيح او النهي عن الحسن لفائدة مفروضة فيما قالوا قال الله تعالى صلوا عند غروب الشمس
من هذا اليوم ركعتين عبادة لله تعالى ثم قال قبل الغروب لا تصلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم
والنسخ مع اتحاد هذه الاشياء يؤدي الى ما ذكرنا من الوجوه الفاسدة وما يؤدي الى الفاسد
فهو فاسد وبما ذكرنا ظهر ضعف ما اجاب به العلامة النفي عن هذه النكتة وهو ان عين الحسن
لا تثبت بالتمكن من الفعل وانما تثبت بتحقيق الفعل فلما ذا ينبغي ان لا يجوز النسخ قبل تحقق
الفعل وقد جاز النسخ قبل الفعل بعد التمكن منه لجماعا لان عند تغاير الوقت لا يؤدي الى المحذور

ما ذكرنا من الفسادات ولهذا جاز النسخ وعامة العلماء تمسكوا بما روى انه ﷺ لما عرج به الى السماء
فرض عليه وعلى امته خمسون صلوة في يوم وليلة ولعدد وليلة ولعدد وان موسى ﷺ اشار عليه ان يسئل
بالنقصان فقبل بما اشار عليه حتى قرت الى خمس صلوات بعد مراجعات وهذا نسخ للشئ قبل
التمكن من الفعل فدل على وقوعه على جواز فان قيل هذا الحديث من قبيل الاحاد فلا يصح التعلق به
فيما طريقه العلم على ان هذا الحديث يقتضي جواز نسخ الشئ قبل التمكن من الاعتقاد والعمل وانتم
لا تقولون به قلنا قد قيل انه حديث مشهور تلقته الامة بالقبول فوجب قبوله كما يجب قبول
اصل المعراج قوله لم هذا الحديث يقتضي جواز النسخ قبل التمكن من الاعتقاد قلنا ممنوع
فان رسول الله ﷺ علم لعدد المكلفين وقد علم واعتقد غاية الامر انه كان قبل علم جميع المكلفين
وعلم الجميع ليس بشرط بالاتفاق ولان عقد القلب هو الاصل في الابتلاء الا يرى ان في المتشابه
ما كان الابتلاء الا بعقد القلب واعتقاد الحقية وفيه نظر لان المعتزلة لا يقولون المتشابه
بهذا المعنى ولان العمل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب وعزم القلب قد تصير قربة بلا فعل
قال النبي ﷺ نية المؤمن خير من عمله ولئن كان كذلك جاز ان يكون عقد القلب مقصودا الامر
دون الفعل وخامسها في بيان الناسخ والمنسوخ لا يصح نسخ ما ليس بناسخ عند الجمهور خلافا لبعض اصحاب
الشافعي لان الصحابة اتفقوا على ترك الرأي بالكتاب والسنة وان كان من الاحاد وحتى قال عمر
في حديث الجنين كدنا ان نقضي برأينا وفيه سنة رسولنا ﷺ فلو كان القياس ناسخا لكان
ذلك مخالفة للاجماع وكذا الاجماع لا يصح ناسخا عند اكثر العلماء وقد جوز بعض مشايخنا منهم
عيسى بن ابان ذلك محتجا بانه يوجب علم اليقين كالنص فيجوز النسخ به كما يجوز بالنص
والصحيح هو الاول لان الاجماع انما يكون حجة بعد النبي ﷺ وانما يجوز النسخ
بالكتاب والسنة بمعنى لو اعلم ان القياس والاجماع لا يكون ناسخا علم انه لا يجوز النسخ الا
بالكتاب والسنة فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة لو كانت الثانية مثل الاولى او
فوقها في القوة بلا خلاف بين العلماء ويجوز نسخ احدهما بالاخرى نسخ السنة بالكتاب ونسخ
الكتاب بالسنة المتواترة عندنا وهو مذهب الجمهور وقال الشافعي ﷺ ليس بجائز هذين القسمين
ولصحيح على الثاني بقوله ﷺ قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وهذا يدل
على انه كان متبعا لما اوحي اليه لا مبتدئا لشئ منه من تلقاء نفسه والنسخ بالسنة تبديل من تلقاء نفسه فلا يصح
السنة ناسخا للكتاب وبقوله ﷺ ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والسنة لا تكون



خيرا من القرآن ولا مثلا له لان القرآن معجز بنظم عجيب وتأليف غريب ولا كذلك السنة
فلا تكون ناسخا له ونبه عليهما بان جواز نسخ الكتاب بالسنة وعكسه يصير مدرجا لطريق الغاة ووسيلة
للطعن فانه لو نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن انه يقول ثم يرجع فكيف نعتمد على قوله ولو نسخ السنة
بالكتاب يقول الطاعن قد كذب ربه فيما قال فكيف نصدقه والصحيح اصحابنا ذاكرا بقوله كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين وفيه تنصيص على ان الوصية
لهم فرض ثم نسخت بقوله ﷺ ان الله اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية للوارث وهذا نازل منزلة
المتواتر فيجوز النسخ به فان قيل ان الوصية للوالدين والاقربين انما صارت منسوخة
بآية المواريث لا بهذا الخبر او انتسخت بآية لم نصل الينا ولم نعرفها قلنا اما الجواب عن
الاول فان آية المواريث اوجبت لهم حقا لغير سبب الارث والايجاب بسبب الابناء ايجابا كان
بسبب لغير قبله وبدون المنافات لا يتحقق النسخ قال صاحب المحصول فيه ضعف لان
كون الميراث حقا للوارث يمنع من صرفه الى الوصية قلت انما يمنع ذلك ان لو لم يكن المفروض
هو الوصية بالثلث وهو ممنوع وعن الثاني بان فتح هذا الباب يؤدي الى القول بالوقف في جميع
احكام الكتاب لاحتمال كل نص ان يكون منسوخا بآية لم نقف ولم نعرف والتوجه الى بيت
المقدس كان ثابتا بالسنة ثم نسخ ذكر بقوله ﷺ فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قيل التوجه
الى بيت المقدس ثبت بالسنة بل بالكتاب السالمة قلنا نعم ايم من قبلنا لا يصير حجة في حقنا الا
ان يقص الله او رسوله فلما لم يوجد في الكتاب ذلك كان ثبوته بالسنة وبالدليل المعقول وهو انا
قد بينا ان النسخ بيان انتهاء الحكم فيجوز ان يقول الرسول بيان مدة حكم ثبت بالكتاب لانه
ما بعث الا للبيان قال الله ﷺ وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فجاز ايضا ان
يقول الله بيان مدة ثبت على لسان رسول الله بكتابه ﷺ ولو وقع الطعن بمثله لجاز جوابا عن تمسك
الشافعي بالمعقول والمنقول لو وقع الطعن بما قال لما جاز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة
لان للطاعن ان يقول انه خالف قوله وناقض المتناقض لا يعبأ بقوله وبيانه انه ليس بتبديل من
تلقاء نفسه بل الله ﷺ هو المبدل قال الله ﷺ فيه وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والمراد
بالخيرية في الآية الثانية والله اعلم الخيرية في الحكم لان النظم ومعناه ان يكون حكم الناسخ احق
اصلح من حكم المنسوخ وانما قلنا ذلك لان كلام الله ﷺ لا يكون بعضه خيرا من بعض بالنظر الى الاعجاز
فلو كان المراد الخيرية من حيث النظم لما بقي للخيرية في شئ من صور النسخ وهذا خلاف الكتاب

قوله ويجوز نسخ الاثقل بالاخف ان يجوز ان يكون حكم الناسخ اخف من حكم المنسوخ بالاتفاق
وكذا يجوز عكسه في الاصح خلافا لبعض المتكلمين وان في دليل العقل لقبح جواز ان يكون المصلحة في النقل
من الاخف الى الاشق كما يجوز ان يكون المصلحة في عكسه وبدليل السمع فان الحكم في الزانية
كان هو الايذاء باللسان قال الله ﷻ واللذان يأتيانها منكم فآذوهما وقال في موضع اخر فامسكوهن
في البيوت حتى يتوفيهن الموت ثم نسخ ذكر الجلد في حق غير المحصن بقوله ﷻ الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والرجم في حق المحصن بما روي ان ماعزا زنى فرجم الناسخ
اشق وكذا الخمر كان حلالا في ابتداء الاسلام ثم نسخ ولا شك ان الحرمة اشق من الاباحة قوله
والخيرة اما في العاجل والاجل جواب عما يقال المفترض الخيرة في قوله ﷻ ذات تخيير منها ما يرجع
الى موافق العباد فكيف يجوز نسخ الاخف بالاثقل والاخير فيه فقال المراد بالخيرة الخيرة
اما عاجلا او آجلا ولا شك ان الاشق خير لهم في الاجل لان ثوابه اكثر قال الله ﷻ اجرك على قدر النصب
وقال لعائشة رضي الله عنها اجرك على قدر نفقتك قوله ويجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد حال حياة الرسول
عليه السلام اعلم انه يجوز نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد في حياة النبي عليه السلام فان اهل قبا كانوا
يصلون الى بيت المقدس بناء على ما ثبت من سنة رسول الله عليه السلام المتواترة فقال لهم ابن عمر رضي الله عنهم
ان القبلة قد حولت الى الكعبة فاستداروا اليها في خلال الصلوة ولم ينكر عليهم رسول
الله عليه السلام فان قيل ان ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع به فكيف
يترك بخبر الواحد وانه لا يوجب الا الظن قلنا ما الذي تعنون بقولكم انه مقطوع به تعنون
به ان اصل الحكم مقطوع به او دوامه فان قلتم بالاول فلم والنسخ لا يرد عليه وانما يقطع
دوامه ويبين انتهاؤه وان قلتم بالثاني فممنوع لان بقاء الحكم حال حياة النبي عليه السلام ظني لثبوته
بالاستصحاب لان احتمال النسخ قائم في كل حال فما بعد وفاة النبي عليه السلام وجب الحكم بالبقاء قطعا
لتيقننا بان لا نسخ بعد انقطاع الوحي فلا بد ان يكون ما ثبت به النسخ مستندا الى حال حياة
النبي عليه السلام بطريق لا شبهة فيه وهو التواتر خلافا لداود وبعض اصحابه في بيان المنسوخ اعلم ان
المنسوخ اربعة انواع التلاوة والحكم والحكم دون التلاوة وعكسه ووصف الحكم اما الاول
فكالصحف المتقدمة مثل صحف ابراهيم وصحف موسى وعيسى اخبرنا الله بنزولها وما بقي منها
لا التلاوة ولا الحكم قال الامام فخر الاسلام وذكر باحد الطريقين اما بالانساء او بموت
من تحفظها من العلماء وفيه نظر لان النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي لا الانساء والاماتة

قوله ليس بدليلين شرعيين فلا يكون ذكر نسخا ونسخ التلاوة والحكم كان جائزا حين النبي عليه السلام
واما بعد وفاته فممنوع لقوله لا نسخ الا بالوحي ولا وحي بعد وفاته عليه السلام واما نسخ الحكم دون التلاوة
فجائز عند الجمهور خلافا للمبعض لنا دليل السمع فان الله ﷻ جعل الحبس في البيوت ايذاء
باللسان جزاء للزاني ثم نسخ وذكر بالرجم والجلد كما ذكرنا ولان الله ﷻ اوجب على المتوفى عنها
زوجها ان تعتد حولا كاملا بقوله ﷻ متاعا الى الحول غير اخراج ثم نسخ هذا الحكم وبقي تلاوته
قوله واما بقيت للجواز والاعجاز جواب عما يقال المعقود من النظم الحكم فلا يجوز رفع
الحكم مع بقاء التلاوة لخلوه عما هو المنصوص فاجاب بانه يتعلق بالنظم حكمان مقصودا
ايضا احدهما جواز الصلوة وثانيهما الاعجاز فجاز ان ينسخ الحكم الذي ثبت به وبقي التلاوة
للذين الحكمين واما الثالث وهو نسخ التلاوة دون الحكم فجائز ايضا عند الجمهور فان
اية الرجم على ما روي عن عمر بن الخطاب انه قال كان فيما انزل رسول الله عليه السلام الشيخ والشيخة فارجموهما
رجما فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فقد نسخ تلاوته وبقي الحكم وكذلك قراءة
ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات وقد كانت هذه قراءة مشهورة الى زمن ابي بكر
ولم يوجد فيه النقل المتواتر وابن مسعود لا شك في عدالته واتقانه فلا يجوز انكار الا ان يقول
كان ذلك مما يتلى ثم انتسخت تلاوته في حيوة رسول الله عليه السلام بصرف الله قلوبهم عن حفظها
الا قلب ابن مسعود ليبقى الحكم بقراءته ونقله لان قراءته لا يكون دون روايته ولا يرد عليه
ان النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليس بحكم حتى يجوز نسخ لان المراد بنسخ التلاوة
انه ينسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلوة ونحوه وذكر حكم شرعي بل يرد عليه
ما ذكرنا من النظر على كلام الامام فخر الاسلام وشئ لقرآن قرآنا لم تتواتر لم تثبت قرآنيته
وهذا ليس من قبيل نسخ التلاوة قوله والرابع اعلم ان العلماء اتفقوا على ان الزيادة
على النصوص كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم والزكوة بعد وجوب
الصلوة لا يكون نسخا بحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم شرعي من غير تغيير الاول
وكذا ان لم تكن الزيادة متأخرة بقدر عقد القلب كزيادة رجم الشهادة في حد القذف
عندنا للجلد واختلفوا في غير هذين القسمين كزيادة ركعة على الركعتين وزيادة
شرط كزيادة الايمان في رقبة الكفارة فقال علماؤنا انه نسخ معنى وقال الشافعي انه بيان
محض بمنزلة تخصيص العام حتى يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس قال ان الوقف اسم عام

يتناول الكافرة والمؤمنة فاخراج الكافرة يكون تخصيصا لا نسخا بمنزلة الغراج بعض الاعيان
من الاسم العام ولان النسخ يكون برفع الحكم المشروع وفي الزيادة تقرير الحكم المشروع
فلا يكون نسخا الا يرى ان من ادعى على آخر الفا وخمسمائة وشهد شاهدان لاحدهما بالف والآخر
الفا وخمسمائة قبل شهادتهما بالف والحاق الزيادة بالالف يوجب تقديرا لالف في كونه
مشهودا به لا رفعه والا لم يقبل شهادته ولنا ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم واثبات حكم لغرض
بضادة والتقييد مع الاطلاق متضادان لان الاطلاق عبارة عن عدم القيد والتقييد
عن وجوده فكان من ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الاطلاق فكان نسخا يحقق
ما ذكرنا ان المطلق لفا فيد بصفة صار المطلق بعضا بدون تلك الصفة وما يجب حقا لله
من عبادة او عقوبة او كفارة لا يحمل الوصف بالتجزي وليس للبعض حكم الجملة حتى ان الظاهر
لفا مرض بعد ما صام شهرا فاطعم ثلثين مسكينا لا يكون مكفرا لا با لاطعام ولا با لصيام
وكذلك الركعة من الفجر لا تكون فجرا والركعتان من الظهر لا يكون ظهرا في حق المغرم ولا
يقال الكليه ليست بحكم شرعي حتى يقبل النسخ لانا نقول الكلية لما عرفت لا با لشرع فكانت حكما
شرعيا ووزان مسئلتنا من حقوق العباد ما لو شهد لاحد اثنان مدين على البيع بالف والآخر
على البيع بالف وخمسمائة او شهد لاحدهما على الاجارة بالف والآخر بالف وخمسمائة فانه لا
يقبل شهادتهما ولا يثبت البيع والاجارة لان الذين شهد بالف وخمسمائة فد جعل الالف بعض
الثمن وانعقاد البيع بجميع الثمن المسمى لا ببعضه فمن هذا الوجه كل واحد منهما في المعنى شاهد
بعقد لغرو الالف المذكورة شهادة الثاني كانت بحيث يثبت به العقد لو لا وصل شيء الغرر به
بمنزلة التخجيز في العتاق والطلاق يصير شيئا لغرر لما اتصل به التعليق بالشرط لحكم
الزيادة يكون بهذه الصفة ايضا بخلاف الدين المشهد به لانه متجزئ وما قال الشافعي
ان تقييد المطلق بمنزلة تخصيص العام قلنا ليس كذلك فان التخصيص ليس الا بيان عدم ارادة
بعض ما يتناوله اللفظ فيبقى الباقي بعد التخصيص ثابتا بذلك النظم بعينه ولهذا قلنا ان التخصيص
لا يكون الا مقارنا لانه بيان محض فلا يكون نسخا والمطلق لفا فيد بصفة لم يجز ان يكون المقيد
ثابتا بنظم النص المطلق فعرفنا ان الزيادة نسخ معنى فلهذا لم نجعل قراءة الفاتحة وكتابة الصلوة
كيلا يصير زيادة على الكتاب بخبر الواحد ولم نجعل الطهارة شرطا في طواف الزيادة لانه زيادة
على النص بخبر الواحد ولم نجعل النية حتى في زنا البكر لانه زيادة على الكتاب بخبر الواحد ولم نجعل

صفحه الايمان زيادة وفيه الكفارة لانه زيادة على النص بالقياس وعلى هذا قال علماؤنا الميتم
لفا وجد من الماء ما لا يكفي لوضوئه لم ينتقض تيممه ولو وجد المحدث ما لا يكفي لوضوئه او الجنب
ما لا يكفي لاغتساله فانه يتيمم ولا يستعمل الماء لان الواجب استعمال الماء الذي هو طهور وهذا
بمنزلة بعض العلماء حكم الطهارة فلا يكون طهورا فوجوده لا يمنع التيمم ولا ينتقضه وقال
ابو يوسف والشافعي من المثلث لا تحرم شربه لانه بعض المسكر وما ليس بعض المسكر حكم المسكر
واعترض عليه بانكم قد نصرتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد ويمكن ان يجاب بانا لم
نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم لغزاء الاصل لو
لا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما وفي
هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا وهذا موا لتسوية ان لم يجعل علماؤنا في الوضوء واجبات
وجعلوا تلك في الصلوة بيان ذلك ان الوضوء ليس بعبادة مقصودة بل هو شرط للصلوة
ولا يمكن ان يكون شيء من لغزائه ولبعضه بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا
يجوز الصلوة الا به وهو والذي يتصل بالسنن افعال رسول الله عم لانها طريقة فيلحق بيان
احكامها بهذا الباب اعلم ان افعاله الصادرة عن قصد اربعة اقسام ولقترنه عما وقع
به لا عن قصد مثل ما يحصل حالة النوم والسهو والغلط فانه لا يصلح للاقتداء وهي مباح ومحبة
ولعب وفرض فيها قسم لغو وهو الزلة لكنه ليس من هذا الباب في شيء لانه لا يصلح للاقتداء
ولا يخلو عن الاقتران ببيان انه زلة اما من جهة الفاعل كقول موسى عم حين قتل القبطي
هذا من عمل الشيطان اي هيج غضبي حتى ضربته فهلك فاضافه الى الشيطان تسببا
وموسى عم كان مستامنا فيهم ولا يباح للمستأمن ان يقتل كافرا حربيا وان كان مباح
الدم او من الله كما قال الله وعصى آدم ربه فغوى والزلة فعل حرام غير مقصود بذاته
للفاعل وقع فيه عن فعل مقصود مباح كمن زل في الطين فانه وجد القصد منه الى المشي في
الطريق لا الى الوقوع كذلك في الزلة وجد القصد الى الفعل لا الى المعصية فانا نجانب وان
لم يقصد المعصية لتقصيره منه كما يجانب من زل في الطين خلاف المعصية فانها فعل حرام مقصود
بذاته للفاعل وقد اطلق اسم المعصية على الزلة مجازا كما في قوله وعصى آدم ربه
فغوى لان الانبياء معصومون عن المعاصي ودون الزلات فان قلت الوجوب انما يكون
بدليل فيه شبهة والدلائل كلها في حق النوع قطعية قلنا المراد تتميم افعاله بالنسبة الينا وح

بتصور ثبوت بعض افعاله حتى نابد ليل ظني واختلف الناسخ في افعاله ع مما ليس بسهو كما روى
انه ع سها فسجد والطبع كالنوم والاكل والشرب وغير ذلك واعلم ان المصرح به كما هو مستغنى عنه
وهو فعل السهو لان القسم الفعل القصدي او لانه من قبيل الزلة والكلام في غيرها وترك كما هو
محتاج اليه وهو ما يكون من خصائصه ع لان الخلاف في غيرها فقال بعضهم بحب الوقف فيها
حتى يقوم الدليل لان فعله لما كان مترددا بين ان يكون مباحا ومستحبا وفرضا امتنع الاقدام
به بدون الدليل لقد هو المتابعة بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله وذكر البعض مجهول فيجب الوقوف
فيه حتى يقوم الدليل وقال بعضهم بل يلزمنا اتباعهم فيها يقولونه فاتبعوني يحببكم الله وقال الكرخي
نعتقد الاباحة فيها لانها المتيقن ولا يكون لنا اتباعه لاحتمال ان يكون ع مخصوصا به والصحيح
ما قاله ابو بكر الجصاص ان ما علمنا من افعال رسول الله ع وافعاله على جهة نتعبد به في اتباعه على تلك
الجهة وما لم نعلم على اي جهة فعله فلنا فعله على ادنى منازل فعاله وهي الاباحة لان الاتباع اصل في حق
الرسول ع لقوله لقد كان في رسول الله اسوة حسنة فعلى هذا الدليل حتى يقوم ما يوجب اختصاصه
به ع لان الاتباع اصل الا ترى انه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به بقوله خالصة لك من دون
المؤمنين وهو النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطلق فعله دليلا لما في الاقدام على مثله لم يكن لقوله
ه خالصة لك فائدة فان الخصوصية تثبت بدون هذا الكلام ح وقيل في هذا البيان نظر لقد
لو ظهر قصد القربة منه ع يكون مندوبا لانه لما في القرب لعلما كتقبيل الحجر الاسود ويمكن
ان يجاب عنه بانه اذا ظهر قصد القربة صارت جهة الفعل معلومة فدخل تحت قولنا فعله على جهة
ومما يتصل بالسنن بيان طريقة رسول الله ع واظهار احكام الشرع بالاجتهاد اعلم ان الناس
اختلفوا في كونه ع متعبدا بالاجتهاد فيما لا يوحى اليه ام لا فقال بعضهم انه لا يوحى الحال ولا فعل
الرأي والاجتهاد حظا منه لتجريهم عن الاول وقد قال الله ع وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى وقال بعضهم كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والرأي جميعا وهو منقول عن ابي يوسف وهو
مذهب الشافعي وعامة اهل الحديث لان الله ع قال فاعتبروا يا اولي الابصار والنبي ع من اعظم
الناس بصيرة واصفاهم فطنة وسرية ولقد هم استنباطا وكان اولى بالدخول تحت هذا الخطاب
العام والصحيح انه كان مأمورا بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحي فان انقطع طمعه عن الوحي
في بيان حكم الحادثة الخ ابتلى به يعمل بالاجتهاد على مثال من يرجو وجود الماء فعليه ان يطلبه لا بعجل
بالتيمم الا ينقطع رجاؤه عن الماء ثم قبل مدة الانتظار مقدرة بثلثة ايام وقيل مقدرة بخوف فوت

الفرض بنه وذكر مختلف باختلاف الحوادث والجواب عن تمسك الخصم بقوله ع ان هو الا وحي يوحى
انه نزل في شان القرآن لقوله ما زعم الكفار انه افتراه من عند نفسه ان اجتهاده مع التقرير
ليس بوحي ظاهر لكن هو وحي باطن لا يحتمل الخطا، ثم القائلون بجواز تعبده بالرأي اختلفوا في جواز
خطائه في اجتهاده فمنهم من لم يجوز ومنهم من جوز والمختار انه يجوز لكن لا يقر عليه لعصمة
من لم يجوز بانا امرنا باتباعه في الاحكام فلو جاز الخطا، عليه لكنا مأمورين بالاتباع في الخطا،
وذكر غير جائز والدليل على المختار قوله ع عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطا، في الاذن
لهم لكنه لا يحتمل القرار على الخطا، لما ذكرنا انه يؤدي الى الامر باتباع الخطا، قلت هذا معترض
بوجوب اتباع العوام المجتهدين مع جواز تقريرهم على الخطا، على انا لا نم انه يؤدي الى الامر
باتباع الخطا، بل باتباع العمل بالاجتهاد الذي هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة او صواب
مطلقا كما هو مذهب المصوبة لقد عرف هذا فاذا اقره الله ع على اجتهاده ولم يبين خطاه
كان ذلك دلالة قاطعة على الحكم كالنص فيكون مخالفته حراما بخلاف ما يكون من غيره من البيان
بالرأي فانه يجوز مخالفته لمجتهد لقد لانه غير معصوم عن القول على الخطا، هو ومونظير
الالهام الى اجتهاد النبي م في انه قطعي كالهام والالهام هو الالقاء في القلب من غير حجة فانه
حجة لا يجوز مخالفته لاحد لتيقننا انه من عند الله ع والهام غيره ليس بحجة على غيره لاحتمال الخطا،
هو ومما يتصل بسنة نبينا شرائع من قبلنا لانه لما بعث النبي م وصارت شريعته
له كانت من سنته اعلم ان العلماء اختلفوا في شرائع من قبلنا من الانبياء، مثل تارة منا ام لا
قال بعضهم لا تلزمنا ذكروا ان شريعة كل نبي تنسخ بنبي بعده الا ما لا يحتمل الا نسخ مستدلين
في ذلك بقوله ع لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وهذا يقتضي ان يكون كل امة مختصة بشريعة
جاء بها نبيهم وفيه نظر لجواز ان يشرع شرع النبي اللاحق بعض احكام النبي السابق او يشرع
في شرع الثاني حكم لم يكن في الاول ح يكون الاختصاص للمجموع من حيث هو المجموع والنزاع
فيه وبالاعتبار بالشرائع الماضية بعضها ببعض اي الاصل في الشرائع الماضية كان المخصوص
الا بدليل الا يرى ان شريعة شعيب ع كانت مختصة باهل مدين واصحاب الايكة وشريعة
موسى ع كانت مختصة ببني اسرائيل فاذا كان الاصل هو الاختصاص بالمكان فكذلك الاختصاص
بالزمان وقال بعضهم يلزمنا ذكر على انه شريعة ذكر النبي الا ما نسخ بشريعتنا لقوله ع اولئك
الذين هدى الله فبهداهم اقتده امر بان يقتدي بهداهم والهدى اسم جمع على الايمان

والنزايع كلها الفا الاستداء انما يقع بها كلها ولقايل ان يقول الظاهر ان المراد باليهود منا
اصول الديانات ومما اتفق الانبياء عم على اعتقاده ما وفداء الله لاذكر بقوله قل يا اهل
الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الاية والذى يدل على ذلك ان شرايع الانبيا المتقدمين
مختلفة على ما قال به لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا فلا يجوز ان يكون الاحكام كلها شرعا
لنا لاشتمالها على الناسخ والمنسوخ ولو لم يمكن حمله على عمومه فيجعل على الفصل المخصوص وذلك
ما ذكرنا وقال بعضهم يلزمنا على انه شريعتنا ولا يفصلون بين ما يصير معلوما من شرايع
من قبلنا بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت بالقران
او السنة والصحيح ان ما قص الله به او رسوله منها من غير انكار يلزمنا على انه شريعة لرسولنا
لقوله به ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم
الفاسقون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ومعلوم ان اليهود ما كانوا يمتنعون
عن العمل باحكام التورية حتى يلحقهم الوعيد لذكر وانما يمتنعون عن العمل بها على انها شريعة
لرسولنا فاوعدهم الله لذكره وفيه نظر لانا لانم انهم كانوا يمتنعون عن العمل باحكام التورية
اليس من حكم التورية ان يصدقوا بالنبي المبعوث في اخر الزمان ويومنوا به وهم قد حرفوا
اسمه ونعته وكابروا عليه وعاندوا بعد ما عرفوه قال الله به يعرفون كما يعرفون ابناءهم
وقال الله وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اما يكفي هذا في اكفارهم وتفسيقهم والحكم عليهم
بانهم ظالمون وسلمنا ظلم الخشن من هذا على انه لو صح هذا البيان يلزم تكفير الفريق الثاني
وتفسيقهم وفساده لا يخفى لهذا استدل محمد على جواز القسمة بطريق المهايأة في كتاب الشرب
لقوله به لها شرب ولكم شرب يوم معلوم وبقوله وبينهم ان الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر
وانما لضبر الله ذكر عن صالح عم ولفتح ابوسن على جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله
وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس واستدل ان في ايضا برجم الرسول عم اليهودي بحكم التورية
على وجوب الرجم على اهل الكتاب وقلنا نسخ ذلك بزيادة شرط الاحصان وقد قال عم من اشرك
بالله فليس بمحصن فثبت به ان المذهب هذا الا ان يلزمنا على انه شريعتنا لا شريعة من قبلنا
لان الرسالة سفارة العبد بين الله وبين ذوي الالباب من عباده ليبين لهم ما قصر عنه
عقولهم في مصالح دارهم فلو لزمنا على انه شريعة من قبلنا لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيرا
بينه وبين امته كواحد من علمائهم عصرنا لا رسول الله وفساده لا يخفى الا انا شرطنا في هذا

ان يقص الله او رسوله من غير انكار لفظ لا عبرة بما ثبت بقولهم اهل الكتاب لانهم متهمون في ذكر
الظهور للحسد والعداوة منهم ولا بما ثبت بقول من اسلم منهم لانه يلقن ذكر من كتابهم او سمع
من جماعتهم وذكر محرف لا يقال ان اليهود من كان عارفا بالتورية على وجهها من غير تحريف
كعبد الله بن سلام وكعب الاخبار وقد شهد لهما الله بذلك قال الله به ومن عنده علم الكتاب جاء في التفسير
ان المراد بهما بذلك لانا نقول انها كانا يعلمان ذلك حقا، ومحرفا وذكر ان التحريف دخل في التورية
من زمن داود وعيسى عم قال الله به لعن الذين كفروا من بني اسرايل على لسان داود وعيسى
بن مريم ولا علم لكعب الاخبار وعبد الله سلام بما جرى قبلهما من التحريف ولقايل ان يقول لهما ان
احتمال التحريف ثابت منا كذلك لعمال الكذب ثابت في اخبار الاحاد وقال عم سيكذب علي فمن
ان لا يكون هذا الاحتمال منافيا للزوم العمل كما ان ذكر الاحتمال لا ينافيه ويمكن ان يجاب عنه
ان احتمال الكذب بينهما من المشتركات لان كل واحد لفظ لقالتواتر في كتبهم ونقلهم
منتف كما ذكرنا والاحاد يحتمل الكذب فيبقى لعمال التحريف زايدا على ذلك فلا يلزم من لزوم
العمل بما هو اقل لعمالا لزوم بما هو اكثر من ذلك وما يقع به ختم باب السنة فصل منا بعد اصحاب
النبي عم لان شهادة السماع لما تحققت في قول الصحابة ناسب ان يلحق باخر اقسام السنة لفظا بعد
الحقيقة في الرتبة اعلم ان التقليد عبارة عن اتباع الانسان غيره فيما يقول وينعل
معتقدا للحقية فيه من غير نظر وتامل في الدليل كان هذا المتبع جعل قول الغير وفعله
قلادة في عنقه من غير مطالبة دليل وهو على اربعة انواع تقليد الامة صاحب الحجة
وتقليد العالم صاحب الراي والنظر في الفقه سبقه على اقرانه من الفقها، وتقليد العوام
علما، عصرهم وتقليد الابنا، الاباء والانواع الثلثة الاول صحيح لانها ليست بتقليد محض
لانها تقع عن ضرب استدلال لانا انما عرفنا الحجة بالنظر والاستدلال ثم عرفنا بالنظر ان
صاحب الحجة لا يكون الا صادقا وكذا تقليد العالم من هو فوقه لان زيادة المزية لا تعرف
الا بضرب استدلال وكذا العامي ما يقرب بين العالم وغير الابنوع الاستدلال والباطل هو الوجه
الرابع لانهم اتبعوهم بهوى نفوسهم بلا نظر واستدلال وهو الذي ذم الله الكفرة عليه بقولهم انا
وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مهتدون لقد اعرف هذا فاعلم انه لا خلاف بين الجمهور ان غير
الصحابي اما ما كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي لقوله على من زاحمهم في الفتوى فمضرهم
انما الخلاف في كونه حجة على من بعدهم من المجتهدين فقال ابو الحسن الكرخي وجماعة من اصحابنا

والبه مال الامام القاضي ابو زيد لا يجوز تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لانه لو كان مما يدرك بالقياس فالصحابي وغيره فيه سواء لانه كما ان لصحابي غير مجتهد غير محتمل للخطاء فكذلك لصحابي المجتهد واما لو لم يكن للراي فيه مدخل فيجب تقليده لانه لا وجه له الا السماع او الكذب والثاني منتف فيهم فتعين الاول ثم الشافعي لم يفرق بين ما لا يدرك بالراي من المقادير ونحوها وبين غيره لانه يجوز انه انما افتى فيما لا يدرك بالراي بخبر ظنه دليلا او لا يكون كذلك ولما احتمل ان لا يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد لعذر الا يرى انه ليس بحجة على التابعي المجتهد في زمانهم وقال ابو سعيد البردعي وهو اختيار المتاخرين من اصحابنا ان قوله حجة وتقليده واجب فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به وهو مذهب مالك قال ابو سعيد على هذا المذهب لو ركنا مشايخنا فانهم استدلوا لفرضية المضمضة في باب الجنابة بقول ابن عباس ما فرضان في الجنابة وسنتان في الوضوء وان كان القياس ان لا تجب المضمضة فيها كما في الوضوء واستدلوا لعدم انتقاض الطهارة بما دائمن الدم على راس الجرح ولم يسل بقول ابن عباس ايضا ليس في القطرة والقطرتين وضوء الا ان يكون سيلا والقياس ان ينتقض بالطهارة كالقادر من احد السبيلين وبه نقول فلنا غايتهم ما ذكرناه ان لو كان استدلال المشايخ بهذين الحديثين لكونهما مرويين عن الصحابي بل لكونهما مرويين عن الرسول كما هو غاية الشروع ولعتجوا على ان قليل اللغاة في الصلوة وهو ان يكون اقل من ثلثة اياام وليالیها ليس بمانع من وجوب القضاء بما روي عن عمار بن ياسر اعني على ما مر صلوات فقضاها بعد الافاقة قلت في جعل هذا الحكم مما اورده على خلاف القياس نظر بل القياس فيه وجوب القضاء كما في النوم وقد نص على ذلك الامام فخر الاسلام حيث قال في وجوب القضاء في قليل اللغاة قياس وسقوطه في كثيره استحسان بعذر الحرج ولو قال في سقوط القضاء في الاغماء الذي امتد من قبيل ما ترك القياس بقول عمار لكان وجها واستدلوا ايضا على عدم جواز اقرار المريض لوارثه بقول ابن عمر رضي الله عنه وان كان القياس ينتقض جوازه كما في حال الصحة لان قول الصحابي يحتمل السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم بالظاهر والغالب من حاله ذلك وقد ظهر من عادتهم ان من كان عنده نص فربما روى وربما افتى على موافقة النص من غير الرواية ولا شك ان ما فيه احتمال السماع من صاحب الوحي يقدم على محض الراي لان كان قوله صادرا عن الراي كان اقوى واقرب الى الصواب لانهم شاهدوا طرفي رسول الله في بيان احكام الحوادث وشاهدوا في الاحوال التي نزلت فيها النصوص والحال التي يتغير باعتبارها الاحكام ولتقدمهم في الدين وزيادة فقههم وحرصهم

في بذل المجهود في طلب الحق وبركة صحبة النبي عليه السلام وكونهم في خير القرون فبهذه المعاني يرجح رايهم على راي غيرهم هو ولئن لم يدع المجتهد رايه اشار الى فرق يحتاج اليه على قول من يقول بانه ان المذهب عند الرجل اذا كان عند مجتهد ان من مخالفة الراي اعلم بطريق الاجتهاد وانه مقدم عليه في العلم فانه يدع رايه برأي من عرف زيادة قوة في اجتهاده كما ان العامي يدع رايه برأي المفتي المجتهد لعلمه بانه مقدم عليه وعلى قول ابي يوسف ومحمد لا يدع المجتهد في زماننا رايه برأي من هو مقدم عليه في الاجتهاد من اهل عصره لوجود المساواة بينهما في معرفة طريق الاجتهاد ولكن هذا لا يوجد فيما بين المجتهد منا والمجتهد من الصحابة فالتفاوت بينهما لا يخفى بالحقيقة هذا اشارة الى تخصيص المدعى فان قيل لم يسلم ان تاويل الصحابي للنص لا يكون مقدما على تاويلنا ولم يعتبر هذا التفاوت فيه فكذا في الفتوى بالراي قلنا التاويل يكون بالتامل في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يعرف اللسان مثلهم فاما الاجتهاد في الاحكام فانما يكون بالتامل في معاني النصوص التي هي الاصل في احكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الاحوال ولاجله ظهرت مزية الصحابة على غيرهم ممن لم يشاهد ذلك وقد اختلف عمل اصحابنا في هذا الباب ان فيما يعقل بالراي فتارة لخذوا بالراي وتارة لخذوا بقول الصحابي فقد روي ان عمر رضي الله عنه قدر راس المال في الكيليات والوزنيات والمعدودات المتقاربة وان كان مشارا اليه فاخذ به ابو يوسف وخالفه ومحمد وقال محمد الحاصل لا تطلق للسنة الا ولحدة وروى ذلك عن جابر وابن عمر وخالفهما ابو يوسف وقال لا تطلق ثلاثا للسنة والاختلاف بين اصحابنا ان قول الصحابي محمول فيما لا يدرك بالقياس كما في تقدير اقل المهر بعشرة دراهم لخذوا بقول علي وفي تقدير اقل الحيض ثلاثة ايام لخذوا بقول انس ولخذوا في تقدير اكثر النفاس بما بعين يوما بقول عثمان بن العاص وفي تقدير اكثر مدة الحمل سنتين بقول عايشة رضي الله عنها ولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين تنبيه لفتيار الشيخين فخر الاسلام وشمس الائمة والمصرح مذهب ابي سعيد البردعي على ما يشير اليه كلامهم للتامل واختلاف عمل اصحابنا فيما يدرك بالراي على ما يوهيه مذهب الكرخي فكان الوجه ان يذكروا المخلص عنه وقد سكتوا عن ذكر عن كثير منهم فاوجب المخلص عنه قلت لقائل ان يقول هذه المسائل خارجة عن محل النزاع لان يروى عن الصحابي فعل او قول لم يخالفه غيره من صحابي اخر وتابعي مجتهد في عصرهم ولم يكن مناكرا ليل اقوى من قول ولا يخفى ان هذه المسائل ليست من ذكر بيانا ان مثل

الاجير المشترك يختلف بين الصحابة والتابعين فقد ذكرنا في الفتاوى الظهيرية ان قول ابي عمر وقولهما قول علي رضي الله عنه وقع الاختلاف بينهم يجب للمجتهد الترجيح برأيه وكذلك الكلام في المسئلتين الاخيرتين على ما عرف في موضعه وهذا الاختلاف فيما لم اقل صحابي قولا ولم يشتهر ذلك فاما ان اشتهر وخالفوه لا يجب تقليده بالاجماع وان سكتوا مستبين لا يجب تقليده بلا خلاف اما لم اختلفوا في شئ فان الحق لا يعدوا قاويلهم ولا يسقط البعض بالبعض كما في تعارض الادلة ولا يطلب التاريخ ايضا كما يفعل ذلك بين الآيتين لانه لما ظهر الخلاف ولم يجز الحاجم بينهم بالحديث المرفوع تعين ان اقوالهم كانت بالاجتهاد وذلك يوجب الترجيح فان تعذر الترجيح جعل المجتهد بايهما شاء بعد ما وقع في قلبه انه الصواب وبعد ما عمل باحد القولين لا يكون له ان يعمل بالقول الآخر الا بدليل اهـ واما التابعي اعلم ان التابعي لم يبلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة كان مثل سائر ائمة الفتوى من التسلف لا يجوز تقليده اجماعا اما ان ظهر فتواه فيه كالبصري والنخعي يجوز تقليده عند بعض مشايخنا دون البعض ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله روايتان لعدهما انه قال الا اقل منهم رجال ونحن رجال وهو ظاهر المذهب والثانية انه قال لما رأيت الصحابة في الفتوى سووا انفسهم في الاجتهاد فانا قلدته لانه مثلهم اما سووني بهم فمثل ما روي ان عليا قال لهم لا شريح وكان عمر ولاه القضاء وقدم عليه في زمان خلافته فقال لعلي بن ابي طالب رضي الله عنه شهادة الحسن للقرابة وكان ممن ان على جواز شهادة الابن لابيه وما نازعه في ذلك كذا قيل فيه نظر فتوى

وموافقة العزم والاتفاق يقال اجمع فلان على الامر اذا عزم عليه واجمع قوم على كذا اذا اتفقوا عليه والفرق بين العنيين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور من واحد وبالمعنى الثاني لا واصطلاحا اتفاق المجتهدين من امة محمد في عصر على امر قيل على امر ليتناول الفعل والقول الحكم وفائدة سائر الوجوه تعرف من تحقيق مسائله قال عامة العلماء اجماع هذه الامة حجة وجوبه للعلم يقينا كرامة لهذه الامة لصيانتهم عن الاجتماع على الخطا لانعقادا ان اليهود والنصارى اجمعوا على اشياء كانت باطلة فلو كان العقل موجبا حجيته لما كان لعامهم باطلا وقال النظام والخوارج انه ليس بحجة اصلا وهذا الخلاف بنا على انهم ينكرون ثبوته منكرين في ذلك الاجماع ان كان عن قاطع فالعادة تستغني بنقله وح لا حاجة الى الاجماع وان كان عن ظني فيمتنع الاتفاق به عادة لاختلاف الفطن والقرائح كاجماع الناس على ما كان في العصر في زمان ولعدم قلنا لانم لزوم نقله ان كان من قاطع لعل الاجماع يغني عن نقله ولانم ان الاجماع لا ينعقد عن ظني لجواز ما كان الظن

جليا فنلتمسه المعقول بالقبول على ان ما ذكروه منقوض لانه علم بالتواتر من اجماعهم على تقديم القطعي على الظني ووجوب العمل بالظن اما العامة فقد تمسكوا فيه بالدليل النقلي انه ينقسم المصرح به والى مقدرا ما المصرح به فقوله ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين والحكم المجمع عليه سبيل المؤمنين لان سبيل المؤمن ما اختاره لنفسه قولا وفعلا فيجب اتباعهم فيه لان الله جعل مخالف سبيل المؤمنين احد اسباب استحقاق النار فان قلت جاز ان يكون الوعيد متعلقا بالمجموع وهو المشاقة مع الاتباع قلت بل كل واحد لان الاول لم يكن لاستحقاق النار فكذا الثاني والاما جمع الجمع من الحكيم بينه وبين مشاقة الرسول كما لا يحسن ان يقال ومن خالف الرسول واكل الخبز دخل جهنم لا يقال سلمنا ذلك لكن المجتهدين بعض المؤمنين فلا يكون سبيلهم سبيل جميع المؤمنين لانا نقول غير المجتهدين تابع لهم فما اتفقوا عليه فهو سبيل سبيل المؤمنين وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والخبر يوجب الحقية عند الله وفيما اجمعوا عليه لا يرى انه بين سببها بانهم يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واللام فيه للاستغراق فلو اتفقوا على منكر لما كانوا عند فان قيل قوله كنتم بيد انهم كانوا كذلك ليس في الآية ما يدل على انهم كذلك في الحال قلنا قد قيل ان كان فيه ناقصة وقيل تامة بمعنى وجدتم خير امة وخير نصب على الحال قيل انها زائدة كما في قوله تعالى كيف نكلم من كان في المهد صبيا وعلى التقادير فالتمسك بالآية صحيح اما على التقديرين الاخيرين فظاهر واما على التقدير الاول فلان قوله تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر بيد انهم يفعلون وذلك عن كل منكر في جميع الاحوال بهذا افضلوا على الامم السالفة لانهم كانوا ينهون عن بعض دون بعض ومنه قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة لعموم النفي في جميع وجوه الضلالة والخطأ ضلالة فلا يجوز الاجماع عليه فيكون ما اجمعوا عليه حقا لا يجوز مخالفته قلت فيه نظر لان الخطأ المخالف لانهم انه ضلالة فان قيل كيف يستقيم التمسك بكون الاجماع حجة فاطمة بخبر الواحد قلت هذا الخبر وان كان منقولا بالآحاد فمعناه متواتر لانه رواه الرواة بالفاظ مختلفة كما عرف في الصحاح فجرى ذكره مجرى الاخبار عن تفاصيل جود حاتم وشجاعة علي واما النقل المقدر فهو انا رأينا التابعين اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع والعادة تحيل اجماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع في شئ من غير قاطع فيوجب تقدير نص فيه واعترض عليه النظام بان هذا تمسك بالاجماع في اثبات الاجماع وفساده لا يخفى قلنا لسنا نستدل بذكر الاجماع وانما نستدل

بالعادة المطردة ان جمعا من العلماء المتقنين البالغين عدد التواتر لم يجر عليهم الاتفاق
على الكذب فاذا قطعوا بحكم خلافه لنا ذكرانه بلغهم نص من رسول الله صلعم فان قيل لو
كان هناك نص لنقلوه تواترا لتوفر الدواعي اليه او لعلمهم حسبوا الظني قطعيا لذكر انكروا
على المخالف قلنا الجواب اما عن الاول فهو ما ذكرنا انهم استغنوا بالاجماع عن نقله او يحتمل ان
ذاكر القاطع نقله ثم اندرس او يحتمل ان القاطع كان قرينة حال اوجبت العلم الضروري ولم يكن
نقلها فان قرائن الاحوال يصعب نطاق النطق عن التعبير عنها واما عن الثاني فهو ان ما ذكر
من الاحتمال ممتنع عادة فلا يلتفت اليه قلت والاعتماد كونه حجة قطعية على هذا الدليل
لان الدلايل الاول يحتمل ويصح بما من الاحتمالات كما ذكرت في المطولات على ان جواز التمسك
بالظواهر انما يثبت بالاجماع فلو ثبت الاجماع بها لكان دورا قوله ثم ركن الاجماع نوعان اعلم
ان ركن الاجماع الاتفاق وذكرانما يثبت بطريقين لعدم اعرفة وذكر اما بالنطق منهم
جميعا او شروعهم في الفعل ان كان مما به مثل تناولهم طعاما مخصوصا فانه يكون اجماعا
منهم على اباحته وتناولهم دار خصه وسوان ينكلم او يفعل البعض وسكت الباقون بعد البلوغ
اليهم ومضي مدة التامل والنظر في الحادثة وقال عيسى بن ابان والباقلاني والشافعي انه لا اجماع
لا ينعقد الا بتنصيص الكل لان السكوت يحتمل انه سكوت ولم يحتمل لا يكون حجة ومذا لان السكوت
يحتمل ان يكون لخوف الايذاء كما ان ابن عباس خالف عمر في مسالة العول فقيل له مالك اظهرت خلاف
على عمر فقال هبته عمر او من تفكر او اعتقاد ان كل مجتهد مصيب قلنا مذا الاحتمال خلاف
الظاهر وقول ابن عباس موكد لانه اظهر الخلاف وانا سكت عن المناظرة وذكر ليس بواجب
وانما الواجب اظهار الخلاف ومحتجنا انه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى
ذلك الى تعذر انعقاد الاجماع لفظا لاتفاق على قول لم يسمع منهم متعذر والتعذر مما المراد
من الامتناع بدليل قوله فلما يتنفي ذلك قلت لا اخنا، ان مذا لا يكون الزاما للشافعي
لانه لا يشترط تنصيص كل واحد بل تنصيص الاكثر وبعد ذكر ممنوع ولانه صح عن الشافعي
ان الساكتين لو كانوا نفرا يسيرا ينعقد الاجماع بسكوتهم والمعنى الذي حمل سكوت الاقل طيلة
وفاتهم موعدم حمل سكوتهم لفظا كان الحكم عندهم على خلاف ذكر لان الساكت عن الحق شيطان
اخرس ولا يجوز ذلك ان يكون لتفكر لان الكلام بعد مضي زمانه فلما حمل سكوت الاقل على قبول الوفاق
مع انعدام تمكنهم من اظهار الخلاف ظاهرا فلان يحمل سكوت الاكثر على قبول الوفاق مع تمكنهم

من اظهار الخلاف اولى وفيه نظر لانه يحتمل انه انما لم يعتبر سكوت الاقل لتلا يؤدي الى تعذر
انعقاده كما ذكرنا ولا يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر قوله وسببه الخ
اليه وهو ما ينعقد الاجماع عنه اما دلالة او امارة الاول اجماعنا على حرمة الامهات و
البنات وسببه قوله حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وهذا الاجماع صدر عن دلالة والامارة اما ان
يكون خبر واحد او شهورا كاجماعنا على وجوب كل الدية في اليدين ونصفها في احداهما ووجوب
الرجم على المحصن وعدم جواز بيع الطعام المشترى قبل القبض بسبب الاخبار المروية او معنى
مستنبطا من الكتاب كتوظيف عمر الخراج على اهل السواد لما خالفه بلال رضي مع اصحابه
تلا عليهم والذين جاؤا من بعدهم وقال اري لمن بعدكم في هذا الفي نصيبا فاجمعوا على قوله
او من السنة فانه لما وقع الخلاف بين الصحابة في الخلافة عين عمر ابا بكر لها وقال ان رسول الله
صلعم اختارا بابكر لامر ديننا فكم في الصلوة فكان ارضى به لامر دنيانا فاجمعوا على قوله
وقال بعض الناس ينعقد عن الالهام ايضا بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار
الصواب وقال بعض شيوخنا لا ينعقد الا عن خبر الواحد والقياس لفرعنا وفصوه
المتواتر والكتاب لا يحتاج الى الاجماع لثبوت الحكم بهما قطعا فلا فايدة فيه قلنا لا نم ذلك
بل الفايدة فيه ان يسقط عنا البحث عن الدليل ويسقط عنا نقله وان لا يجوز مخالفة ذلك القول
وقال النظام وابن جرير والقاساني لا بد للاجماع من جامع لقرما لا يحتمل الغلط ومذا غلط
لان كون الاجماع موجبا للحكم قطعا ليس من قبيل دليله الا يرى ان اليهود والنصارى اجمعوا
على اشياء كانت كلها باطلة فلو ان الاجماع لا ينعقد الا عن دليل قطعي لما كان لاجماعهم باطلا
بل كاشفا عن حق ولانه لو كان انعقاد الاجماع عن دليل يوجب علم اليقين كان الاعتماد
لذكر الدليل لا لاجماعهم فكان لاجماعهم لغوا وفيه نظر لانا لا نم انه يكون لغوا بل يكون دليلين
مع تلك الفوايد المذكورة على انه منقوض بالاجماع المنعقد عن المتواتر فانه يجوز انفاقا قوله
ثم لاجماع علماء كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد حجة اعلم ان شرط حجية الاجماع لاجماع جميع
المجتهدين من اهل العدالة ولا ينعقد بقول الفاسق المجتهد لان التوقف في كلامه واجب بالنص
الا يرى انه لا يجوز لغيره تقليده في فتواه ولا عبرة بقلة العلماء وكثرتهم خلافا لقوم الا ترى
عدد التواتر في انعقاد الاجماع لئلا يتصور تواطيهم على الخطا، وخلافا لجمهور الحنفية ان ذكر
لا يشترط لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تختص بعدد دون عدد وقيل لا عبرة بقول المجتهدين

الاول لعد يكون قوله اجماعا لانه عندا لانفراد لا يصدق عليه لفظا لام قال السوان ابرهيم كان
امة قانتا فدخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامم من الخطاء وقيل اقل ما ينعقد به ثلثة والبه
مال الشرخسي لانه اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجماع لا يتحقق بدون ذكر قال الفاضل السمرقندي
اتفاق جميع المومنين انما تتحقق بموافقة العوام امل الاجماع تقليد او حج لا فرق بين الواحد
والكثير قلت لاعنى موافقة العوام في المسايل الاجتهادية ولا بد من الاجتماع من امله واقله
اثنان ولا بد ان يرتفع فيه الصحابة ولا عترة الرسول وهم علي فاطمة والحسن والحسين واولادهم
كما ذهب اليه الزيدية والامامية ممسكين بقوله انا بوديا الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت والخطاء رجس فيكون منفيا وبقوله ع انى تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب
الله وعترتي ولا اهل المدينة كما ذهب اليه مالك مستدلا بقوله ع ان المدينة طيبة تنفي خبثها والخطاء
خبث ولا انقراض العصر لصيرورته حجة كما ذهب اليه احمد بن حنبل وانا فنى فورك معللين
بان احتمال رجوع بعضهم بعد التامل ثابت فلا يكون حجة مع هذا الاحتمال لاطلاق ما ذكرنا من
النصوص فان ذكر الاخص قد ما ينسب او قرن ومكان او زمان فلا نزاع عليها لان ذكر لتشخيص
وفيه نظر لان مذهب الامامية ان لاجماع العترة حجة وان خالفهم سايرا لعلماء وكذا مذهب مالك ان
اتفاق اهل المدينة حجة والنصوص التي تدل على حجية الاجماع لا تنفي ذكر فلا يكون نسخا قوله
بعتبر مخالفة اهل الهوى لعلم ان مخالفة اهل الهوى في حكم يكون مخالفا لهواه غير معتبر لان مخالفته
فيه ليس الا اتباع هواه لا عن دليل فيكون كالعدم ويعتبر فيما سواه لانه من لا امام فلا يقوم
دليل الاجماع بدونه وقيل لا يعتبر قوله مطلقا لانه فاسق ولا مخالفة من لا رأي لهم لا فيما
يستقى عن الراي ويشترك في دركه الخواص والعوام ومن ليس من اهل الاجتهاد من اهل العلم
له حكم العوام لا يعتد بخلافه فيما يدرك بالاجتهاد كالمتكلم والمفسر والمحدث والنحوي الذين
لا اجتهاد لهم لانهم كالعوام في هذا الحكم وقال بعضهم خلاف الولد لا يعتبر ولا خلاف الاقل
واليه ذهب ابن جرير والرازي لعود هم عليكم بالسوء الاعظم ولكنا نقول ان اجماع هذه الامة
جعل حجة بالدليل السمعي كرامة لهم فاذا وجدت الموافقة من الكل غير معقول فلا نجوز ابطال
حكم الاقل بعد ان كان من اهل الاجتهاد الا يرى ان ابن عباس قد تفرد في مسايل ولم يقل
احد ان خلافه غير معتبر قوله الصحابة اعلم الصحابة اذا اختلفوا في مسئلة على قولين او اقوال فقصر
ذكر اجماعهم على لفظية ما سواها فلا يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث عند الجمهور وجوز الظاهر

يون

ممسكين بان الممنوع منه مخالفة الاجماع ولا اجماع مع هذا الاختلاف وبان الصحابة اختلفوا
في زوج وابوين وامراة وابوين على قولين ولعدت بن سيرين قولا ثالثا وقال في امراة وابوين
للام ثلث جميع المال كما هو قول ابن عباس وقال في زوج وابوين ان لها ثلث ما بقي كما ذهب
اليه سايرا لصحابة ولصحيح الجمهور بان الصحابة لما اختلفت على قولين فقد اتفقت على المعنى
على المنع من احداث قول ثالث فلو جاز احداث قول ثالث لجاز الاخذ به وقد منعوا منه
الا يرى انهم منعوا في مسئلة الجد من قول الخرخي في قال المال كله للاخ وايضا احداث القول الثالث
يستلزم بطلان القولين الاولين المستلزم لخطاء هم على الخطاء ولقائل ان يقول على الاول
انما منعوا منه بشرط ان لا يودي اليه الاجتهاد لا مطلقا واما مسئلة الجد فانما لم يحدث القول فيه
بان المال كله للاخ لانه مخالف لما اجمعوا عليه من عدم حرمان الجد وعلى الثاني بان المصيب لو كان
واحدا لم يلزم من تجويز القول الثالث حقيقة لخطاء قد يعارض وان كان كل مصيبا لم يلزم
من حقيقة بطلانهما والحق التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم رفع ما اجمعوا
عليه لم يحدث كما قال بعضهم في الجد مع الاخوة المال كله للجد وقال الباقون له وللاخوة فالقول
بصرف الكل الى الاخوة لخالف اجماعهم وان لم يستلزم جاز كما قال بعضهم البنية شرط في الطهارات
كلها وقال الباقون ليست بشرط في شئ منها فالقول بانه شرط في بعضها دون بعض لا يكون
رافعا لما اجمعوا عليه وهذا التفصيل يبطل قول الظاهرين لان احداث قول ثالث على
هذا مخالف لما اجمعوا عليه ويويده ما لفقرناه من التفصيل قول بعض العلماء في ضمان الاجير
المشترك بالصلح على النصف وكذا لو اختلف العلماء في عصر من الاعصار على قولين فاحداث قول ثالث
ذكر ابعاعا منهم ان ما خرج من افاويلهم باطل عند بعض شايخنا خلافا للبعض والحق عندنا ايضا
التفصيل السابق لما ذكرنا قوله واما اجماع المركب فاعلم ان الاجماع المركب عبارة عن الاتفاق في
الحكم مع الاختلاف في المأخذ لكن يصير الحكم مختلفا فيه بناء على واحد المأخذين مثاله انعقاد
الاجماع على انتقاض الطهارة عند وجود القيء والمس لكن ماخذ الانتقاض عندنا القيء وعند
ان في المس فلو قدر عدم كون القيء ناقضا فيخص القول بالانتقاض فلو قدر عدم كون المس
ناقضا فالقول بالانتقاض لم يلزم فلم يتم الاجماع على كلا التقديرين لان الحكم ينتهي بانتهاء
سببه وماخذه لا يقال على تقدير عدم كونه ناقضا لعدم الماخذين بطل فساد الاجماع من الاصل لانا نقول انا نظهر الفساد بتبديل راي المجتهد ونبدل راي المجتهد بمنزلة انتساخ النص بعد مضي المستقبل

لان الماضى لا يدل ان سهم ذوى القربى من خمس الغنيمة سقط بموته ع عندنا لانتهاء سبب الاستحقاق
وعلى النقض للنبى ع كما عرف والمولفة قلوبهم سقطت من جملة الاصناف الثمانية بالاجماع لان
علة الدفع اليهم زمان الرسول ع دفع شرهم ليبقى ببعثة الاسلام محجة والاول لصفاء ذاته الا ترى
فلما اعز الله الاسلام واغنى عنهم صار الاعطاء اليهم زلة وصفاء الدين فلا يعطون لانتهاء
علته والا يلزم نسخ حكم ثابت فى عهد الرسول ع بعده ولقائل ان يقول لم لا يجوز انعقاد الاجماع
على انتقاض الطهارة عند عبور الفم والمتن منظور فيه لان كلا واحد من الحكمين منفصل عن
الاخر لا تعلق لاحدهما بالاخر فيمكن ان الاجماع يكون مخطئا فى الفم مصيبا فى المتن وان فرض
يكون مخطئا فى المتن مصيبا فى الفم لا ليس من ضرورة كونه مخطئا فى احدهما ان يكون مخطئا
فى الاخر نعم لو كان الغرض الدوام الحكم يكون هذا الطريق مقبولا اهول واما عدم القابل بالفصل
اعلم ان الاستدلال بعدم القابل بالفصل استدلال بنوع من الاجماع وانه نوعان لعدمهما ان لا يكون
منشأ الخلاف فى الفرع ولعدم ان يكون الخلاف فى الفرع مبنيا على الخلاف فى اصل الحكم وعليته
والاستدلال بهذا النوع على وجهين لعدمهما ان يثبت المستدل اصلا الذى ينازعه فيه خصمه ثم يثبت
الحكم فى فروعه بنتيجة الاجماع مثل ان يقول القدر مع الجنس علة فينبغى ان لا يجوز بيع قفيز حنطة
بقفيزين منه وبيع منى من الحديد بمنوين منه لعدم القابل بالفصل لان من قال بعلية القدر
مع الجنس قال بعدم جواز بيع قفيز حنطة بقفيزين منه ومن الحديد بمنوين منه ومثل ان
يقول الصغر علة لولاية الانكاح فينبغى ان يملك الاب تزويج الثيب الصغيرة بغير رضاها لان
من قال بعلية الصغر لا يفرق بين البكر والثيب الصغيرين وهذا النوع من الاستدلال صحيح
ايضا بناء على الاجماع المنعقد فى القوة لان هذه احكام تعلقت بعلل مخصوصة فيكون القول باستنادها
بعد وجودها عليها باطلا قطعا ودينا وثانيهما ان يثبت المستدل فرعا من اصله المختلف فيه ثم يتمسك
بالاجماع فى اثبات حكم فرع الخصم من اصله على خلاف ما يثبته خصمه مثل ان يقول لا يجوز بيع قفيز حنطة
بقفيزين منه لقوله ع ولا الصاع بالصاعين فينبغى ان يجوز بيع الحفنة بالحفنتين لعدم القابل
بالفصل بينهما وهذا النوع دون الاول فى القوة لان ثبوت الحكم فى فرعه وان دل على صحة الاصل
لكن لا يدل على فساد اصل الخصم وعلته لجواز ان يكون معللا بعلل مستقلة وح جاز للقابل ان
يقول هذا استدلال بعدم الحكم لعدم العلة وذكر باطل لانا نقول هذا الجنس ان شمول العدم للصورتين
اى بيع الحفنة بالحفنتين وبيع قفيز حنطة بقفيزين منه مما لم يقل احد قلنا به يلزم الاجماع لانه

على الخطاء وذكر لا يجوز لانا نقول لانم الاجماع كل الامة على الخطاء لجواز مسئلتين لا تعلق لاحدهما
بالاخرى فيجوز ان يكون المخطئ فى احدى المسئلتين مصيبا فى الاخرى فلا يلزم اجماعهم على الخطاء بخلاف
الوجه الاول كما بيناه عليه ولا يخفى ان هذا الجواب يوكد اعتراضنا فى الاجماع المركب ولم يظهر
بعد من قول المصرفة الم اتحاد الاصلان وفوق كل ذى علم عليم اهول والنوع الثانى ان لا يكون
المنشأ واحدا اى لا يكون الخلاف فى الحكم مبنيا على اصل مختلف فيه مثل ان يقال القئ والمس
ناقضان لهما عا ولكن القئ ليس بناقض بالنص فيكون المس ناقضا لان احدهما لم يقل بشمول عدم
النقض للصورتين وهذا ايضا عند النظار قال الامام الرازى هذا يسمى السبر والتقسيم ويتنوع
الى منحصر كما يقال علة حرمة الربوا اما الطعم او الكيل او الاقتيات بالاجماع والاخيران باطلان
بالدليل فيتعين الاول وهو معتبر فى العقليات والشرعيات والمستشهد كالف المدعى بالاجماع
وهو يفيد ظن العلية قال المصرف مثل هذا ليس بحجة وهو مذهب الغزالى اهول لما ذكرنا اشارة
الى قوله جاز ان يكون المصيب فى احدى المسئلتين مخطئا فى الاخرى وتحريره كما انه يجوز ان
يكون ابو ح مخطئا فى القئ مصيبا فى المتن وان فى العكس فلا يلزم لاجماع الامة على الخطاء
وايضا فالمسئلة تمسكوا بالدليل فى كل مسئلة فلو كان مثل هذا عدم القابل بالفصل فيما لا
يكون المنشأ ولعدم حجة لاشتراط الحكم فى مسئلة وتمسكوا بالاجماع فى الباقى مثل ان يقال النبيذ
فى الوضوء شرط لقوله ع لا عمل الا بنية فينبغى ان يجوز بيع قفيز حنطة بقفيزين منه لان
لعدم لم يفصل بينهما ولما لم يقولوا كذلك علم ان هذا ليس بحجة وايضا لو كان هذا حجة لعجب
على من وافق ان فى مثلها مسئلة للدليل موافقته فى الكل وبطلانه لا يخفى ثم الاجماع
على مراتب فى القوة والضعف فالاقوى اجماع الصحابة نصا لانه لا خلاف فيه ثم الاجماع الذى
يثبت بنص بعض الصحابة وسكوت الباقين ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وانما كان منحط
الدرجة عن الاول لان سكوت البعض فى الدلالة على تقدير الحكم دون التنصيص عليه ثم اجماع
غير الصحابة على حكم لم يسبقهم فيه مخالف من الصحابة قلت ظاهر كلامه ينبغى الا ان اجماع غير الصحابة
منحط الدرجة عن الاجماع السكوتى من الصحابة وفيه نظر لما ذكران السكوت فى الدلالة
دون النص فكيف يكون السكوتى على احرجة من التنصيص لا يقال انا نحطت درجة عن ذلك
لما كان الاختلاف فيه لانا نقول المخالف للاجماع السكوتى اكثر كان فى والبا قلانى وابن لبان
وبعض المعتزلة ثم اجماعهم فيما سبقهم فيه مخالف كاجماعهم على العدد فولى العصر الاول لعدم استقرار

خلافهم فقد اختلف العلماء في هذا الفصل فقال بعض المتكلمين وعامة اهل الحديث ان هذا ليس باجماع والمسئلة اجتهادية كما كانت لان المخالف من الامة ومونه لا يبطل قوله والا لم يبق المذاهب بموت اصحابها كمذهب الخ وغيره فيكون بقاء دليله كبقاء نفسه مخالفا ولانه لو ثبت الاجماع بعده لوجب تضليل الميت المخالف لانه يكون قوله مخالفا للاجماع فيكون خطأ، بيقين والعقاد الخطأ، قطعا ضلال الجواز تضليل ابن عباس في مسئلة العول وتضليل ابن مسعود في تقديم ذوي الارحام على مولى العتاقة وان اجمعوا بعد ذلك على خلاف قولها وقيل هذا مذهب الخ والناس لان القاضي اذا قضى بسبع امهات الاولاد ينفذ قضاؤه عندهما وقد كان هذا مختلفا فيه بين الصحابة ثم اتفق من بعدهم على عدم جواز بيعها فدل على انهما جعلا الاختلاف السابق مانعا من الاجماع اللاحق والصحيح ان هذا اجماع عند اصحابنا لان الدليل الذي جعل اجماع الامة حج لا يفصل بين ما سبق فيه الخلاف عن السلف وبين ما لم يسبق فيه لخلاف وانما ينفذ قضاء القاضي بجواز بيعها عندهما خلافا لمحمد لان هذا اجماع مجتهد فيه فيكون فيه شبهة فلا ينقض القضاء به وايضا لاعتبار الخلاف اللاحق به فكذا المخالف السابق عليه لان الموجود اتفاق كل الامة فيكون سبيل المومنين فيجب اتباعه قولهم بقاء حجته كبقاء نفسه مخالفا قلنا لا نم ذلك لان المانع من انعقاد الاجماع وجود المخالف لا تحقق دليله لقفا الاجماع جازم الدليل المخالف به ولا يجوز مع مخالفته وجوه لقفا المعتبر قول الموجودين في عصر الاجماع لا قبله ولا بعده وقولهم لو كان هذا اجماعا لاوتى الا تضليل بعض الصحابة قلنا لا نم ذلك لانهم حين خالفوا لم يكن الاجماع منعقدا وحين انعقد الاجماع ما وجد منهم الخلاف فلهذا لا يجوز تضليلهم كما لا يجوز تضليل القائل بخلاف ما افتى الرسول عم قبل افتائه عم نحو ان يختلف الصحابة في حكم فوقع ذلك لا لرسول فرد قول البعض فانه لا يصير خطأ لا بما قاله قبل بلوغ نص رسول الله عم لكنه اذا لكن اجماع من بعد الصحابة في حكم لم يسبق فيه خلاف بمنزلة المشهور من الحديث حتى لا يكفر جاحده ولكن يجوز الزيادة به على اجماعهم فيما سبق فيه خلاف بمنزلة القصيص من الاحاد حتى كان موجبا للعمل دون العلم فينبغي ان يكون منعقدا على القياس كخبر الواحد ونقل اعلم ان الاجماع في نفسه حجة قوية لكن يقع التفاوت فيه بحسب تفاوت النقل الينا كالسنة فكما يثبت السنة حقنا بدليل لا شبهة فيه كالتواتر وبدليل فيه شبهة وهو الشهرة والاحاد فكذا الاجماع فاذا انتقل الينا اجماع الصحابة باتفاق كل عصر على نقله كان ممن بمنزلة نقل السنة بالتواتر ولو انتقل الينا بالاحاد بان روى

ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان هذا الاجماع بمنزلة السنة المنقولة بالاحاد فيوجب العمل دون العلم وكان مقدما على القياس عند اكثر العلماء وذلك مثل ما روي عن عبيدة السلماني انه قال ما اجتمع اصحاب رسول الله عم على شئ كاجتماعهم على المحافظة على الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت لان الاجماع حجة شرعية فيوجب العمل بمظنونه كما يوجب بقطوعه كالسنة وقال بعض اصحابنا واصحاب الشافعي منهم الغزالي انه ليس بحجة للعمل ايضا مستدلين في ذلك بان العمل بخبر الواحد ثبت بالاجماع دون الاجماع المنقول بطريق الاحاد فلو ثبت وجوب العمل به لكان بالقياس على خبر الواحد والقياس لا مدخل له في اثبات اصول الشريعة قلنا نقل الواحد للدليل الظني موجب للعمل قطعا فنقل الواحد للدليل القطعي هو الاجماع او ايان يكون موجبا للعمل لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من احتماله في مخالفة المظنون

اعلم ان باب القياس يشتمل على بيان نفس القياس ان مفهومه لغة واصطلاحا وشرطه وركنه حكمه ودفعه فلا بد من معرفة هذا المجموع لان الشارع في شئ لا بد ان يفهمه اولا ليكون على بصيرة في طلبه ولا يوجد الشئ لا عند وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه ولا يخرج عن العبث الا بحكمه هو الاثر الثابت به لو لم يندفع حكمه بلفظ كالبيع المضاف الى الحرم لا يبقى بعده الا دفعه ودفع دفعه اما مفهومه لغة فهو التقدير يقال قست النعل بالنعل اذا قدرته واجعله مساويا للاخر ويقال قاس الجرح بالميل اذا قدر عمقه به ولهذا سمي الميل مقياسا وصيغة القياس في اللغة مع الباء، وفي الاصطلاح يقال قاس عليه بتضمين معنى البناء، واصطلاحا فقد اختلف الاصوليون فيه والصحيح ما ذكره الشيخ ابو منصور انه اباحة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر واختار لفظ الاباحة دون الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت ومثل الحكم ومثل العلة احترازا عن لزوم القول بانتقال الاوصاف ولفظ المذكورين يشمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين وقال الصواب لفظ حكم الفرع من الاصل لاشتراكهما في علة الحكم عند المجتهد وسمي ذلك قياس لان فيه تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة واعترض عليه بانه غير جامع لخروج التلازم والاقتران وايضا القياس قد يجري بين المعدومين كقياس عدم العقل بسبب الجنون على عدم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عند العجز عن فهم الخطاب فالمعدوم لا يكون اصلا ولا فرعا لان الاصل اسم لشئ مبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على الغير والمعدوم ليس بشئ وبان حكم الاصل صفة ونقل الاوصاف تغيرها محال والجواب عن الاول ان التلازم والاقتران لا يسميهما الفقهاء قياسا وعن الثاني بانا لا نم

جريان القياس بين المعدومين وما ذكرت من المثال لا يصح حجة لكل لانه قياس المجنون على الصغير
في سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم الخطاب غايته الامران يكونا معدومين ولا يلزم منه ان
يكون معدومين ولئن سلمنا ذلك لكن لا نم تغيير الاصل والفرع بما ذكرت ولئن سلمنا ذلك لكن
لا نم ان المراد من الشئ المذكور في تفسيره هذا الذات المتقدر حتى لا يشمل المعدوم بل يجوز ان يكون المراد
منه معناه اللغوي وهو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما فسره به سيبويه والشئ بهذا المعنى يطلق
على المعدوم لغة وعرفا وعن الثالث بان المراد من لفظ حكم الفرع من الاصل هو اثبات مثل حكم
الاصل في الفرع لا الاخذ مثل هذه المواضع لا يتصور الا بهذا الطريق ويفهم هذا المعنى من
هذا التركيب كل احد كما يفهمون من قولهم ضربته ضرب زيد غلامه ان المراد منه ضربته مثل ضربه
فان قيل فعلى هذا ينقض التعريف بالقياس الذي يسميه الفقهاء قياس العكس لانه فيه اثبات نقيض
حكم الاصل لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف لما كان شرطا
له بالنذر قياسا على الصلوة فالاصل هو الصلوة والحكم عدم كونها شرطا في الاعتكاف وهذا الحكم
لا يثبت في الفرع الذي هو الصوم بل يثبت فيه نقيضه والعلة في كون الصلوة غير شرط في الاعتكاف
كونها غير شرط في النذر وهذه العلة بعينها حاصلة في الصوم لانه شرط بالنذر قلنا هذا في الحقيقة
تمسك بالتلازم والشئ ينقيض اللازم لا ثبات نقيض الملزوم والقياس لاثبات الشرطية وهو ان
ما لا يكون شرطا في تقدم بصر شرطا له بالنذر كما في الصلوة وهذا قياس الطرد لا انه من العكس
قال الفاضل الحكيم الحق ان القياس هو ما تألف لصدا لمعنيين للآخر في علة حكم لا شتمالها الحكم
فيما بعد لان الحكم انما يؤخذ من دليله بالاسدلال المناخر عن الدليل والدليل ههنا ليس الا
القياس فكيف يقال ان الاخذ المتاخر بالذات عن القياس بمرتبتين هو عين القياس قلت
ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نم ان الدليل ههنا ليس الا القياس بل الدليل الذي لهذه منه حكم الفرع
بالاسدلال هو ما جعل علما على حكم النص في الاصل والقياس عبارة عن التقطن لحصوله في الفرع
والدليل عليه قول الاصوليين ان الحكم في المنصوص عليه يضاف الى النص وفي الفرع الى العلة
والذي يبطل تربيعهم ان القياس مثل القايس لكونه مامورا به كما نبينه ان شاء الله وهو والمماثلة ليست
من فعله وتعريف احد المتباينين بالاخر باطل قوله وهو الاعتبار المامور به اعلم ان الاصوليين
اتفقوا فيه على ما اشتهر فيما بينهم الا ان القياس العقلي والشرعي وهذا هو مذهب منكري القطر
وذهب النظام والامامية والخوارج الى قبول القياس العقلي دون القياس الشرعي في غير العلة

المنصوصة

المنصوصة وذهب الحنابلة الى الامر بالقياس الشرعي والنهي عن الاشتغال بالقياس العقلي
وذهب الجمهور من الفقهاء والمتكلمين الى قبولهما وهو مذهب الصحابة والتابعين والسلف
الصالحين ثم اختلفوا في وجوب العمل بالقياس الشرعي قال ابو الحسين البصري والقفال اه ولعب
عقلا والمختار انه جايز عقلا ولعب نقلا قال الله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ووجه الفعل بان
الاعتبار المامور به من العبور عن الجاوز يقال عبر النهر اذا جاوزه والمعتبر لما يعتبر عليه
والمعبر لما يعبر فيه والعبرة الدمعة ومنه تعبير الرويا والقياس عبور من حكم الاصل الى الحكم الفرع
فيكون داخلا تحت الامر فان قيل لا نم ان الاعتبار هو المجاوزة بل الاتعاظ لانا لا نقال لمن استعمل
القياس معتبر فحصل التعارض ثم الترجيح معنا لان الاتعاظ اسبق الى الفهم سلمنا انه حقيقة
في المجاوزة لكن يجوز ههنا ما يمنع حمله على حقيقته لركاكة قوله تخربون بيوتهم بايديهم وايدي
المومنين فقيسوا الترة بالبر قلنا جعله حقيقة في المجاوزة اولى لوجهين لعدم انه يقال
اعتبر فاتعظ وتعليل الشئ بنفسه لا يجوز وثانيهما ان المجاوزة حاصلة في الاتعاظ وغيره فجعله
حقيقة في الاتعاظ يستلزم الاشتراك والمجاز وجعله حقيقة فيهما يدفعهما فكان اولى وبهذا سقط
قولهم انه يستعمل للاتعاظ واما قولهم لا يقال لمن استعمل القياس انه معتبر ممنوع لغة يقال فلان يعتبر
الاشياء بغيرها نعم من قاس مرة لا يقال انه معتبر مطلقا كما لا يقال قايس مطلقا لانه لا يستعمل
عند الاطلاق الا في المستكثر منه وعن الثاني منع المانع والركاكة المذكورة انما جاءت لانه لا مناسبة
بين خصوص الصوت والمذكور قبل فان من سئل عن مسئلة فاجاب بان يتناول تلك وغيرها
كان حسنا ولئن سلمنا ان المراد به الاتعاظ ههنا لكنه يدل على وجوب القياس لانه لان
النظر والتامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات باسباب نقلت لكي نحذر عنها لعذرا عن مثله
من الجزاء لان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول كما لنا في هذه النصوص لاستنباط
المعنى الذي هو مناط الحكم لنعتبر ما لا نص فيه بما فيه نص لعذرا عن العمل بالادلة بيانا ان الله
ذكر ملاكي قوم بنا على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم قال فاعتبروا يا اولي الابصار
اي اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان ارتكبتم بمثله يترتب عليكم مثل ما لهم الجزاء فلما دخل
الفا التعليل على قوله فاعتبروا جعل التعقيبة المذكورة علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية
كلية وهي ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب فاذا ثبت هذه القضية
ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفا لانه للتعليل فيكون

في رسول الله اسوة حسنة وعلى كونه مقتدى برسالته وانها نابتة بيقين فثبت وجوبه ما لم يمنع منه مانع
ولم يسقط العمل بهذا الاحتمال كما لا يسقط العمل بالعام باحتمال خصوصه لما كان اصلا العموم فاما فيما نحن
بصدده فالاحتمال في نفس الحج لان الغرض من التكليف الابتلاء وذلك كما يحصل بالاستنباط يحصل
بالوقف فاذا استويا في معنى الابتلاء فلا بد من قيام الدليل على ان هذا النص معلول في الحال ليصح ٢
على الغير مثاله ما قال علماؤنا حكم الربوا ثابت في الذهب والفضة بالنص وهو معلل عندنا بعلة الوزن
والجنس والتاجيل يمنع كون هذا النص معلولا فلا يصح الاستدلال بان الاصل في النصوص التعليل
بل لا بد من اقامة الدليل على ان هذا النص معلول ودليله ان هذا النص يقتضي التعيين باشتراط
القبض لقوله يدا بيد وذلك من اباب الربوا اي وجوب التعيين مما يحقق الربوا عند فوته فالعام
انما الربوا في النسيئة لا بترك تعيين احد البدلين شرط جواز كل بيع لغيره اذ عين بيع الكلي بالكلي
وتعيين الاخر شرط منافيه از اعن شبهة الفضل الذي هو ربوا لان التقدم مزية على النسيئة عرفا
وشرعا ولهذا لم يجعلت في قوله ان كان له مال فصبره جعله لم يكن له مال عين وله دين على الناس
ولم يخرجه ذلك عن كونه معينا ولقد وجدنا وجوب التعيين معدوما بالجماع فان في شرط
التقابض في بيع الطعام بالطعام مع اختلاف الجنس وبعضنا على انه لا يجوز بيع قفيز بر بعينه بقفيز
عينه غير معتوض في المجلس وان كان موصوفا فالان بترك التعيين في المجلس يفوت المساواة في البدل
كما لو باع دينا بقبض ولم يقبض احدهما في المجلس واذا ثبت التعدي الى الفروع ثبت كونه معللا
لا تعدي بدون تعليل وكون النص معللا في ربوا الفضل يدل على كونه معللا في ربوا الفضل حتى
صح تقدير حرمة الفضل بالوزن الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل فضلا ثبت الحاقا بالفضلية
او فوقه لان الربوا من الفضل الخالي عن العوض وهو موجود في ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة
بقفيزين منه اما الربوا في النسيئة وهو بيع الحنطة بمثلها بشعير نسيئة فشبهة الفضل فيها فانه
لا حقيقة الفضل فثبت بما ذكرنا ان نص الربوا معلول لما عافان قيل لا نم ان الحكم فيما ذكرتم
من الصور ثابت بالتعدية بل بثبوته فيها اما بالنص او بالاجماع قلنا هذا المنع لا يفيدنا لان حاجتنا
الى اثبات ان حكم النص غير مقتصر على المنصوص وهو بيع الصرف وقد دللنا عليه وحينئذ كونه
معللا لا نه يعلم منه ان الباعث للشارع على وجوب التسوية ليس الثمنية لوجود هذا الحكم في
غير الثمن بل الباعث له معنى عام منها فيكون ذلك المعنى هو العلة فيكون النص معللا والنافي
علل تحريم الخمر بوصف الاسكار لان هذا وصف مناسب يصلح مناطا للزجر فيلحق بها سائر الانبذة

منهوما من حيث اللغة فيكون دلالة النص لغويا يسلم الدور قوله ثم قيل النصوص غير معللة
واسترذل لفظ المعلول قيل العلة التي هي المصدر لازم والمتعدي منه عليل فالصواب ان يقال هذا
النص معلل او غير معلل والجواب عنه انه قد جاء على هو معلول قال في المغرب يقال جبل عليل ومعلول
اي ذو علة اقول اعرف هذا في منقول اختلف الاصوليون في النصوص المثبتة للاحكام فقال بعضهم
انها غير معللة في الاصل الا بدليل محتجا بان النص حجة بجب العمل به على موجب اللغة والعلة ما لا يدل
عليه النص لغة الا يرى انه لم يختص بالفقهاء دون اهل اللغة فكان الاشتغال بعزله تركا للحقيقة
الى المجاز بلا دليل وقال بعضهم انها معللة في الاصل بكل وصف يمكن التعليل به الا المانع لان
الدليل الذي جعل القياس حجة جعل النصوص معللة اذ لا قياس لا بعلة ولم يتصور التعليل بكل الاوصاف
جميعا لان ذا لا يوجد الا في المنصوص عليه فيفسد باب القياس ح والنص ح بدل على التعميم ايضا
فيكون كل وصف على الا المانع كاخبار الرسول عم لما كان حجة بجب العمل بكل خبر الا المانع وقولهم ان التعليل
ترك الحقيقة الى المجاز قلنا التعليل لاثبات حكم الفرع فاما الحكم في المنصوص عليه بعد التعليل فثابت
بالنص كما كان قبل التعليل فلم يكن ترك الحقيقة وقال الشافعي هي معللة في الاصل لكن التعليل انما
يكون بوصف من الجملة لا بكل الاوصاف لما سبق وذلك الوصف مجهول فلا بد من دليل يميز الوصف
الذي هو علة من غيره وقلنا نحن نعم لا بد من دليل التمييز لكن نحتاج قبل ذلك الى اقامة الدليل على كون
النص معللا في الحال وليس حكمه مقتصرا على مورده لان الاصل في النصوص وان كان هو التعليل
الا انه ثابت من طريق الظاهر لان من النصوص ما لا يعلل بالاتفاق ويحتمل ان يكون هذا النص
من تلك الجملة فلا يصح التمسك بهذا الاصل والالزام به على الغير مع هذا الاحتمال لان الظاهر يصلح
حجة للدفع لا للالزام لكن كون التعليل اصلا لا يسقط بالاحتمال حتى جاز التعليل للعام بعد قيام
الدليل على كونه معللا وان لم يصح الالزام به على الغير بمنزلة استصحاب الحال فان حجة المفقود
لما كانت ثابتة بطريق الاستصحاب جعل حجة لدفع الاستحقاق حتى لا يورث ماله ولا يصلح سببا للاستحقاق
حتى لو مات قريبه لا يرثه المفقود لاحتمال الموت وكشهادة مستور الحال فانه لما اطمئن القلب في حريته
لا سعى جعل عليه باعتبار ان الاصل الحرية لاحتمال زوالها بعارض لكن لا تبطل حريته في حقه بالاحتمال
قوله ولا يلزم جواز اقتداء جواب عما قال ان الاقتداء بالرسول عم جائز وصحة الالزام به على الغير
مع ظهور انتفاء خصائصه ببعض الافعال ثم لم يجب ذلك الاحتمال في كل فصل توقف جواز الاقتداء به على قيام
الدليل فسبيل ان يكون هذا كذلك ولعل باعثه ان الرسول ما بعث الا للاقتداء قال الله تعالى لقد كان لكم

المسكر لاشتراكهما في العلة فتحرم قليلها وكثيرها ويحد بشرب القليل منها كالخمر لكنا نقول لابد من اقامة الدليل اما على كون النص المحرم لها معللا ليصح تعليله بعد ولا دليل له عليه من قبل الاجماع والنص بل الدليل من النص الدال على كونها غير معللة وهو قوله ﷺ حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب له كونها معللة تنافي كونها محرمة لعينها قوله وانبأنا الحرة جواب عما يقال قد تقدى حكم الحرمة والنجاسة من الخمر الى بعض الاشربة المسكرة كما تقدى حكم التعيين في المثال المذكور الى الفروع فثبت به ان النص المحرم للخمر معلول له لا تقدى بلا تعليل فقال انبأنا الحرة والنجاسة في بعض الاشربة المسكرة لنوع لضباط بدليل فيه شبهة من قضايا الآحاد لا يطرق التعليل والتعدية قوله وكونه معللا اذا شروع في بيان ما به يعلم كون النص معلولا اعلم ان كون النص معلولا انبت اما باجماع الغايبين كاجماعهم على ان نص الربوا معلول كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية على الصغير في المال واما بالنص صريحا كتصريح الشارع بان العلة كذا او له قال لفظة تفيد العلية وهي اللام وان والبا، قال الله ﷻ وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال ﷺ انها من الطوافين والطوافات له كلمة ان له اوقعت بين الجملتين يكون لتعليل الاولى بالثانية كقوله ﷻ وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء وقال الله ﷻ فبما رحمة من الله لنت لهم فالحصول الالصاق بين العلة والمعلول حين جيء باستعمال الباء فيها لا بقال اللام ليست للعلية لقوله ﷻ ولقد ذرانا لجهنم قال ان لام لدوا للوث وابنوا للخراب لانا نقول صرح اهل اللغة بانها للعلية فيكون الاستعمالات مجوزا اياها كترتب الحكم على الوصف بالفاء اما في كلام الشارع كقوله ﷺ السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله ﷺ ملكت فنفتك فاختاري واما في كلام الراوي كقوله سهى رسول الله ﷺ فسجد وزنا ماعز فرجم وكذا ينبئ بنحوي الخطاب ان اشارة وهذا نوع من الايماء ايضا نحو ان يفرق بين الحكمين بلفظ الشرط كنهي الربوا فانه قال مثلا بمثل وله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم فيه ايماء الى ان اختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع وكقوله ﷺ في السمن الذي وقعت فيه فارة ان كان جامدا فالقوها وما حولها وكلوا ما بقي وان كان مائعا فاريقوه فنبه اشارة الى انه معلول لمجاورة النجاسة وقد يكون بالاستدلال بحكم النص كورث المتخاصمة على ما يأتيك بيانه ان شاء الله قوله واما شرطه فدم الشرط ان كان خارجيا على الركن وان كان ذاتيا للتقدم عليه طبعا فتقدم وضعا فالاصل عند الفقها، هو محل الحكم المنصوص عليه كالبر مثلا الذي اقسنا الذرة على البر قيل وفيه ضعف لانه لا يدفع حكم الذرة عليه ما لم يثبت الحكم فيه قلنا ما لم يثبت الحكم فيه لا يسمى اصلا ايضا وقال المتكلمون هو النص الدال على الحكم وهو ضعيف لانه لو

ساه ما يفيد اولية وهو على وجوه

ترتب الحكم على الوصف بالفاء يفيد العلية اياه وكذا ينبئ بنحوي الخطاب اي اشارته

وقد يكون بالاستدلال بحكم النص

الاصل عند الفقهاء على ثلاثة اوجه

علم الحكم في البر بالعقل لكن يفرع حكم الذرة عليه وقال بعضهم هو الحكم المنصوص عليه لانه هو الذي يبتنى عليه الفرع وقالوا انما سمي الفقها، المحل اصلا لانه اصل الحكم لافتقار اليه واصل الاصل اولى اما الفرع عندنا فهو المحل المشبه وقال من خالفهم انما الحكم الثابت فيه بالقياس لما عرفت هذا فنقول ان للقياس اربع شرائط لصرفه ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكم ينفي الحاق ما ثبت لخصائصه بالنص لما جاز تعليله والا لابطل النص المخصص بالتعليل وذلك لا يجوز كرسول الله ﷺ فضي له التسع نسوة باعلام الملك اياه اكراما له لان فيه اثبات الولاية على الحرة وهذا اكرام واي اكرام لم يكن هذا الحكم قابلا للتعليل وكذا خزيمة خص بقبول الشهادة وحده عن قاعدة عامة وهي لزوم العدد في الشهادات بالعموم كقوله ﷻ فاستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا ذوي عدل منكم بقوله ﷺ من شهد له خزيمة او شهد له هو وحده فهو حسبه فهو خصيصة لذلك وبناؤه ذا الشهادة بين كرامة له وتشريفا لا اختصاصه من بين الحاضرين بفهم جواز الشهادة للرسول ﷺ بناء على قوله بجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قوله ﷺ في افادة العلم بمنزلة العيان والشرع قد جعل التسامح في بعض الاحكام بمنزلة العيان وكان قول الرسول ﷺ بذلك دليلا فلا يجوز قياس غيره عليه سواء كان مثلا او فوقه في الفضيلة لبطلان الخصوصية الثابتة له بالنص قلت وفي جعل اختصاص خزيمة من هذا القبيل نظر يعرف بالتامل على ان منع الحاق غيره به قياسا لا ينافي الحاقه به دلالة كما في صلوة الخوف عند من يجوز بها في زماننا الا ترى انه يقبل فيها النيابة ولم يقصد لها اداء وكذا ثبت بالنص ان البيع يقتضي محلا مملوكا مقدور التسليم حيث قال ﷺ لا تبع ما ليس عندك واغا اراد به ما ليس بمملوك له لانه لو باع شيئا عنده وهو لا يملكه ثم اشتراه وسلمه لا يجوز البيع ثم ترك هذا الاصل في السلم وان لم يكن المسلم فيه في ملكه ولا في يده بقوله ﷺ من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وما ثبت جوازه بهذا النص الا موجلا لان مثل هذا الكلام يقتضي اشتراط هذه الاوصاف كما يقال لمن كلمن فليكلم بالصواب كانه قيل لمن اسلم فلا يسلم الا كذا فلا يصار الى التعليل كما قال ان في السلم نوع بيع فيجوز حالا كالبيع المطلق لان فيه ابطال الخصوص الثابت بالنص لا يقال قد تركتم اصلكم حيث عديتم حكم هذا النص من الكيلي الموزون الى الثياب والعدديات المتقاربة وغيرها بالتعليل قلنا لانا ما ان الحكم في غير الكيلي والموزون ثبت بالتعليل بل بدلالة النص فان قوله ﷺ في كيل معلوم ووزن معلوم يدل دلالة ظاهرة على ان الجواز باعتبار حصول العلم فكل ما يحصل العلم بقدار بالاسيفاء يكون في معناه فيلحق بخلاف السلم الحال فانه ليس في معنى الموجل وقال الشافعي لما صح نكاح النبي ﷺ بلفظ الهبة بقوله ﷺ خالصة لك من دون المومنين

بعد قوله ٭ وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي الخ المعنى مخلص لكن الانعقاد النكاح بلفظ الهبة خلوصا
٭ بخلاف هذا الاختصاص بالتعليل يتعدى الحكم لانكاح غيره كما قلنا ولنا لانم ان الخلوص مرجح الا ماذكرتم
بل الخلوص في سلامتها له بلا مهر والدليل عليه قوله سبحانه لكي لا يكون عليك حرج وهو متصل بقوله خالصة
لك والحرج انما يكون في لزوم المهر لانه انعقاد النكاح بلفظ الهبة دون لفظ فقد كان صاحبه لسان لا بلحقه الحرج
بسبب الضيق في العبارة يؤيد ما قال في حق امته عندنا علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم ومدح بترك فرضه
اي فرضنا المهر عليهم ولعلمنا كل بغير مهر او نقول حالصة حال من الضمير في وهبت لان وهبت نفسها
خالصة لك لا لغيرك بعد كما نه عم كان يتأتى بان يكون لشريك في الغنائم من حيث الزمان دليله
قوله ٭ ما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقوله ٭ وازواجه
امهاتكم ثم قوله لانه اي الاختصاص من الوجهين المذكورين ما يعقل كرامة فاما الاختصاص بالحكم
باللفظ فلا وقد ابطلنا التعليل من ذلك الوجه والشرط الثاني ان لا يكون حكم الاصل معدولا به
عن القياس وذلك لوجهين لقدمها ان لا يدرك المعنى في حكم الاصل وثانيهما ان يكون خارجا
عن سنن القياس وذلك مثل جواز التوضي بنبيذ التمر على ما قال ابو حنيفة وهو قوله عم تمرة طيبة وماء طهور
فلم يحز تعليله ليتعدى حكمه الا سايرا لانبذة وكذا جواز صرف الكفارات الى فقراء غير اهل الاعراب
الذي واقع امرأته في نهار رمضان فاعطاه رسول الله ما كفر به فذكر حاجته وفقره فقال له رسول الله
كلها انت واطعم عيالك لكن ثبت معدولا به عن القياس لان التكفير انما يكون بما يتعلق عليه من بدن او مال
لا بما لا يتعلق له ويصرف نفعه اليه لان مشروعيته للزجر وهو بالاول لا بالثاني فلا يكون محتملا للتعليل
وكذا ايجاب الطهارة بالقهقهة في الصلوة ثبت معدولا به عن القياس لان الحدث اسم للخارج النجس
ومن ليست كذلك فلا يكون قابلا للتعليل فلا يتعدى الحكم الا صلوة الجنازة وسجدة التلاوة وكذا حل
البيع عند ترك التسمية ناسيا حكم ثبت بخلاف القياس بالنص فلا يجوز قياس متروك التسمية عامدا
عليه لان العامد جان والجاني لا يستحق التخفيف وكذا بقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا حكم معدول
به عن القياس لان الشرع بدون ركنه لا يتحقق الا ان الفرع بقي صومه بقوله عم من نسي وهو صائم فانما اطعمه الله
وسقاه تخلاف القياس لا ان يكون قضيته من قوله عم الخطأ مما وضع لان فيه لان الاكل جعل
كلا اكل فلا يكون من تخصيص العلة فلم يصح به الحكم منه لا الخطأ والمكره ٭ وعدم فساد الصوم
جواب عما يقال انكم قد تركتم هذا الشرط حيث عديتم بالتعليل بقاء الصوم من الاكل والشرب ناسيا
الى الوقاع ناسيا فاجاب بان عدم فساد الصوم بالجماع ناسيا ليس بطريق التعليل بل يثبت به لانه

النفع

النص وبيانه ان الحكم الثابت بالنص في محل لغة ان كان مما لا يدرك بالرأي لا يمكن تعديته بالقياس لكن
لغة ان كان غير المحل الذي ورد فيه النص في معنى المنصوص عليه وهو بحيث حتى علم بيقيننا انها لا يفترقان
الا في مجرد الاسم وفيما لا يكون مناطا للحكم غة الاصل في ثبوت الحكم فيما يساويه بدلالة النص لا بالقياس
لان لعدم المساوين لغة اثبت له حكم يثبت للمساوي للآخر ضرورة والا لم يكونا متساويين كالتوامين
فانه يلزم من ثبوت نسب لعدهما ثبوت نسب الآخر لاستوائهما وذلك كالجماع مع الاكل والشرب فانه ١ ب
في حكم الصوم صحيح وفسادا لان قيام الصوم بالكف عنها لدخولها تحت خطاب ولعدوه سواء فانه
الصيام الى الليل انما كلف عن هذه الاشياء الثلثة لغة المذكور قبله هذه الاشياء قال الله ٭ فالآن
باشروهن وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام
الى الليل ومعلوم انه لا اختصاص للاكل في جعل الموجود معدوما بسبب النسيان بل المؤثر فيه ذلك وهو
ان الناسي غير جان على الصوم حيث اضاف الله سبحانه الفعل الى نفسه والوقاع يشاركه في هذا المعنى
فيكون النص الوارد في احدهما واردا في الكل فلم يبق بينهما فرق سوى اختلاف الاسم وذلك
غير مانع من ثبوت الحكم بالدلالة الا يرى ان النص الوارد في الفرو والزعفران وهو قول عم من تطيب او
جعل راسه اذ سايرا لاصناف من الفصد والحجامة وغيرها وكذا النص الوارد في المستحاضة
وهو قوله عم المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة جعل راسه انيمن بتلل يساير الاعذار كانقلاب البحر
وسلس البول والجرح الذي لا يرقأ فكذا منا ٭ والثالث ان الشرط الثالث ان يتعدى الحكم النوعي
الثابت بالنص بعينه يعني ان يتعدى مثل حكم الاصل من غير تغيير الفرع من نظير والضمير فيه
عايد الى الاصل المفهوم من التعدي هذا الشرط ولعدم تسميه وجملة تفصيلا منها ان يكون الحكم
المعلول في الاصل شرعيا الفرنيا وهو مذهب جمهور العلماء ومن ابن سريج وجماعة من الشافعية
انهم قالوا اثبات الاساس بالقياس الشرعي فهم ترتيب الاحكام عليها جايز ممسكين بان اسم
الخمر دار مع الشدة المطربة وجودا وعدما لان معصية العنب اذا حصلت فيه الشدة المطربة يسمى خمرا قبل
حصولها وبعد زوالها لا تسمى خمرا وجودا وعدما دليل على ان المدار للدايرة
فعلية التسمية خمرا هي الشدة المطربة ومن حاصلة النبيذ فنقول على انه خمر والخمر حرام فيكون
النبيذ حراما ويلزم الحديث قليله وكثيره كذا في المتخذ من العنب كذا اسم الزنا على اللايط للوطي
المحترم واسم السارق للمباشر للاحتفاء والجواب عنه بعد تسليم ان الدوران يفيد ظن العلية لم
يجعله العبد علة لا يترتب عليه الحكم بنا وجدا لا يرى انه لو قال اعتق غانما لسالم وله عبد آخر اسمه

لا يتفق فكذلك ههنا لا يلزم من كون الشدة على تلك الهيئة التي حصول ذلك الاسم بها حصلت الشدة اللهم الا ان يثبتوا ان واضع اللغات كلها هو الله تعالى لكن دونه خرط القتاد ان القياس على هذا التقدير يكون لغويا لوجود التوقيف في كل محل ومتمسك الجمهور ان العرب لما عرفتنا انا وضعنا اسم الخمر مثلا للمسكر المعتصر من العنب خاصة ادعوا وضعه لغيره تنقول عليهم فلا يكون من لغتهم وان عرفتنا انا وضعناه لكل ما يخامر العقل فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم لا بقياسنا وصار كدفع الفاعل والطلاق المتفق لكل من قام به المصدر وان سكتوا عن الامرين بان اطلقوا القول بان الخمر موضوع للمسكر المعتصر من العنب سكتوا عن التمييز لعقل ان يكون مختصا به وهو الظاهر والا لم يكن البيان تاما واحتمل ان لا يكون كذلك فلم يحكم عليهم بهذا الاحتمال بان لغتهم هذا كيف وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعنى يخصونه بالحل كما سموا الفرس لصهلله والزجاج بالتاء لترويعه لغزاله الماشيات فيها ولا يسمون الثوب الا سوحه والهندي بذلك الاسم ولا يسمون الكوز والدن والحوض قارورة وان قرقرة فيها الماء وتحقيقه ان رعاية المعنى في الوضع لاولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من بين سائر الالفاظ لا لصحة الاطلاق حيث وجد وقد ذكرنا فيما مضى ما ذكرنا ان كل ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتتبع او باستقراء كلامهم لا سبيل الى اثباته بالقياس ان التعليل لاثبات اسم الزنا للمواطاة حتى تحد اللمايطة حد الزنا واثبات اسم الخمر لسائر الاشربة حتى تحرم بشربها واثبات اسم السارق للنباش حتى ينقطع يده لدخوله تحت النصوص الدالة على وجوب حد الزنا وحرمة شرب الخمر وقطع اليد كما ذهب اليه الخصم باطل وكذا الاشتغال بالقياس لتصحيح استعمال لفظ الطلاق للعتق بان يقول لما جاز استعمال لفظ العتق للطلاق جاز عكسه ايضا بالقياس عليه بجامع كون كل واحد منهما مزيلا للملك باطل لان المعلول ليس حكما شرعيا بل لغويا فيجب التأمل فيما هو طريق الاستعمال عند اهل اللغة ان وجد فذاك وان لم يوجد لم يصح الاستعمال وكذا الاشتغال بالقياس لتصحيح ارادة العدد الخاص من لفظ الطلاق كما قال في فروع الشافعية ان التثنية بعد الثلاث وقد صحت نيته الثلاث اجماعا من قوله انت الطلاق فينصح نيته بعضها قياسا عليها باطل لان طريق وقوعه التأمل في طريقة اهل اللغة انهم هل وضعوا المصدر للعدد ام لا وكذا التعليل بشرط التعليل في الاطعام في الكفارات قياسا على اشتراط الحد في الكسوة بجامع انه احد انواع التكفير كما ذهب اليه الشافعي باطل لان لا مدخل للقياس الشرعي في معرفة معنى الاسم لغة فلا يكون المعلول حكما شرعيا والعلة ان يقول هذا الاطعام

انما يتوجه عليه ان لو كان تعليله لاثبات اسم الاطعام للتمليك لغة اما لو كان تعليله لتعديه حكم الاسم وهو وجوب التمليك الى الاطعام بناء على ما مر من الجامع فلا يكون المعلول حكما لغويا بل شرعيا اللهم ان يقال الاخلاف ان الوجوب والاطعام وانما الخلاف انه هل يدل على التمليك لغة ام لا فنحن نقول التعليل لاثبات معنى اللغة وكذا المصير الى القياس لتعديه وجوب الكفارة الثابتة بالنص في المعدودة الى الغموس باطل لانا اجمعنا ان كفارة اليمين لا يجب بغير اليمين واختلفنا في الغموس اهي يمين حقيقة وتسمى مجازا فقلنا انها تسمى يمينا مجازا لان ارتكاب هذه الكبيرة كان باستعمال صورة اليمين كبيع الحر سمي بيعا مجازا فلا يجب كفارة اليمين بالليس يمين فلم يجز اثبات اسم اليمين لها بالقياس كما ذهب اليه الشافعي فهل يجب نوقة من لسان اهل العرب اهم وضعوا اليمين لتحقيق معنى الصدق في الخبر حتى يكون محله خبرا يحتمل الصدق فيه لا يكون الغموس يمينا لانه لا يتصور فيها الصدق اهم الوجه قصد الخبر وان لم يحتمل الصدق والبر فيكون الغموس يمينا كذلك وكذا الكلام في نظائر ما ذكرنا ﻫ ومنها ان يكون حكم المعدى حكم النص الوارد في الاصل بعينه وهذا ايضا بشمل شرطين لعدمها ان يكون حكم الاصل المعدى ثابتا بالنص لا بالقياس لانه انما يتوصل الى حكم الاصل القريب بالعلة الموجودة في البعيد فان وجدت في الفرع امكن رده اليه فيكون توسط القريب لغوا وان لم توجد امتنع تعليل الحكم في القريب بالموجودة في الفرع لكونه معللا بالموجودة في البعيد وثانيهما ان يكون ذلك الحكم بعدي بعينه من غير تغيير لانه ان غير حكم النص ايضا يكون القياس معارضا للنص وان لم يغير حكم النص شيئا اصلا بل يكون المغير حكم الفرع فقط لما كان قياسا بل يكون اثبات حكم لغير في الفرع ابتداء ﻫ فلا يجوز تعدية حكم الظهار تغريبا على الشرط الثاني وتقدير ان الثاني في ذنب لما ان ظهار الذمي صحيح قياسا على ظهار المسلم لان موجب الظهار الحرمة والذمي من اهلها وهو من اهل الكفارة ايضا لانه من اهل الاطعام والاعتاق وبأن لم يكن اهلا للصوم لا يمنع صحة ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال ومع ظهاره صحيح اتفاقا قلنا هذا التعليل يكون باطلا لان حكم الظهار في حق المسلم حرمة تنتهي بالصوم ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي لانه ليس باهل للصوم لفقد موعبادة والذمي ليس من اهلها فلو صح ظهاره لثبت به حرمة غير منتهية به فيكون تغييرا لحكم الاصل في الفرع وذلك باطل بخلاف العبد فانه من اهل الكفارة والعبادة الا انه عاجز عن التكفير بالمال لعدم الملك بمنزلة الفقير حتى لو اعتق فاصاب مالا كانت كفارته بالمال ايضا واما قال تغيير اللحمة المتابعة

وحكم البيع في جانب الثمن وجوبها ووجودها في ذمة المشتري معا بالعقد الا يرى انه لا يشترط في قيام الثمن
في ملك المشتري عند العقد وسقوطه ووجوب الثمن امر اصلي الا ان يكون بطريق الرخصة بدليل انه لو اشترى
شيئا بدراهم غير عين وفي يده او كيسه او بين يديه دراهم موصوفة صح العقد وثبت في الذمة فلو لم
يكن سقوط التعيين وثبوته في الذمة حكما اصليا لما ثبت في الذمة هنا لعدم الضرورة وبدليل
جواز استبداله قبل القبض فلو كان سقوط تعيينه عند العقد بطريق الرخصة لكان فيما وراء الضرورة
في حكم العينية فلم يجز استبداله في المجلس قبل القبض كما في المسلم فيه وهذا لان التصرف في الثمن قبل
القبض جائز في المبيع قبل القبض فلو جاز في المسلم فيه مبيع وان كان دينا لان ثبوته دينا بطريق
الضرورة فبقي على حكم العينية فيما وراء الرخصة وبهذا التقرير ظهر ان كلمة في قوله حتى جاز استبداله
غير مطبقة متصلة بل كان الصواب ان يقول وجواز استبداله ليكون عطفا على سقوط اللام
الا ان يقال انه متعلق بقوله وسقوط وجود الثمن اصلي وبدليل انه لم يجبر هذا النقصان بالاجل
ويقبض بمقابلته في المجلس ولو كان ثبوتها في الذمة بطريق الرخصة لجبر هذا النقصان بالاجل
ويقبض بمقابلته في المجلس وهو راس المال فاذا ثبت ان الحكم الاصلي في جانب الاثمان
وجودها في الذمة ثبت ان وجود الثمن حكم العقد لان ما ثبت بالعقد كان حكمه فلو عينا بالتعيين
كالسلم لصار محلا للعقد وشرطا لان التعيين يقتضي سبق الوجود على البيع وهذا مانع
انه شرط لا حكم لان حكم الشيء لا يسبقه بعد ان كان حكما له وجعل الحكم شرطا تغيير فلا يجوز فلت
وفي عد هذه المسئلة من امثلة هذا الفصل نظر لا يخفى على المتامل ومنها ان يكون التعديه الى فرع
يوجد نظير ما في نظيره الاصل في الوصف الذي تعلق الحكم به فيه بان يوجد مثل ذلك الوصف في الفرع من
غير تفاوت لان في كل وصف واتما شرط ذلك لانه لو لم يكن الفرع مثل العلة لما صح تسويته
مع الاصل في الحكم فلم يجز تعديه حكم الناسي في بقاء الصوم الى المكره والخاطئ كما فعله الشافعي
بجامع كون كل واحد منهما معذورا لان عذر هما دون عذر الناسي لان عذر الخطا لا ينفك عن
ضرب تقصير منه بترك المبالغة في التحرز الا يرى انه لا يتاتى في وجوب الكفارة والدية وعذر المكره
باعتبار هو مضاف الى العباد ولهذا لا يحل له الاكل في هذه الحالة وان كان مرخصا فيه ولان
النسيان من قبل من الله تعالى وهو امر جبل عليه الانسان لا صنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه
وكان سماويا محضا منسوبا الى صاحب الحق سبحانه وتعالى كما اشار اليه النبي عليه السلام بقوله انا اطمك

بالصوم دون ان يقول بالكفارة كما هو عبارة التلويح فصار اللسانة وكذا لا يجوز تعليل نقض الوضوء
في الاشياء الاربعة وهي الحنطة والشعير والتمر والملح بالطعم لتعدية الحكم الى التفاهة والتسفر جل
والحفنة لان الحكم في المنصوص عليه حرم متناميه بالتناول وفي المعيار لقولهم الاسواء بسواء والحكم
في الفرع على هذا يكون حرم غير متناميه بناء لا معيار لها هذا في الاشياء والحرمة المتناميه غير الحرمة
المؤبدة فيكون هذا التعليل مغيرا حكم الاصل في الفرع فيكون باطلا قال صاحب الكشف لكن للشافعيه
ان يقولوا نحن ما انبنينا الحرمة في هذه الاشياء بالتعليل بل بعموم النص وهو قولهم لا تبيعوا
الطعام بالطعام والتعليل بالطعم لقصر الحكم على المنصوص عليه كالتعليل بالثمنيه للنقديه
فلا يكون فيه تغيير ونحن وان بينا ان التعليل بعلة قاصرة فاسد لكن ذلك يجب ان يكون
فساد هذا التعليل باعتبار القصر لا باعتبار تغيير الحكم في الفرع فلم يكن من امثلة هذا الفصل
قلت يمكن ان يجاب عنه بانا لما بينا في باب البيان ان معنى الحديث لا تبيعوا الطعام البالغ
مبلغ الكيل الا سواء بسواء ثبت ان النص لا يكون متناولا لتلك الاشياء وان التعليل بالطعم
للتعديه لا للقصر فيكون من امثلة هذا الفصل بهذا الطريق وكذا لا يجوز تعديه الحكم المؤجل الى
الحال لكونه تغييرا للرخصة من النقل الى الاسقاط وبيانه ان النبي عليه السلام جعل القدرة على التسليم
شرطا لجواز البيع لما روي انه نهى عن بيع الآبق ثم اسقط هذا الشرط في السلم حيث رخص فيه الا انه
ما اسقطه مطلقا بل الى ما يصلح خلفا عنه وهو الاجل لما ذكرنا من الحديث وصلاحه لكونه وسيلة
الى القدرة على التسليم فان تيسر الاداء بعد مدة بالتكسب او بمجيء وقت الحصاد ظاهر وفوات الشيء
الى خلف كالفوات فاذا كان النص ناقلا للشرط من القدرة الحقيقية الى القدرة الاعتبارية وهو
الاجل يكون تعليل الخصم لتعدية الحكم الى السلم الحال اسقاطا للشرط الاصلي مطلقا فكان رخصة
اسقاط لا رخصة نقل وكان مغيرا لحكم النص فيكون باطلا كما ان الشرع اسقط الطهارة حال عدم
الماء ولكن الاخلف فمن اسقط الاخلف كان باطلا وهذا وكذا لا يجوز تعديه حكم التعيين من
السلم الى الاثمان في المعاوضات كما ذهب اليه زفر والشافعي واصحابه معللين بان التعيين
تصرف صدر من اهله لوجود العقل والبلوغ مضافا الى محله وهو الدراهم والدنانير والفلوس
الرايجة ولهذا يتعين في الودايع والغصوب والوكالات وغيرها مفيدا في نفسه لجواز انها ابدان
تتفاوت اقل غشا فيصح كتعيين السلم لان حكم البيع في جانب السلم شرعا وجود ملكيتها للقدرة
لا وجودها في نفسها بل لا بد من وجودها في ملك البايع قبل العقد ليصح العقد لا في موضع القدرة

الله وسفاك فلهذا عد عندنا ولم يصلح سببا للضمان الا يرى ان المالك لو اتلف المغصوب للطالب الغاصب بعد ذلك بالرد ولو اتلفه غيره فانه يطالب بالرد فيصح ان يجعل كون الصوم الذي هو الامساك بهذا الاعتبار قابلا حكما واما الخطا والمكره فهما حادثان بصنع مضاف الى العباد ولا يصلحان مناطا لدفع الضمان الا يرى ان المقيد بقيد السلطان لفاصلة المكتوبة قاعدا يقضي ماصلى السلطان عند رفع القيد والمريض لا يقضي ما صلى قاعدا عند البرء فان قلت قوله وما انسانيه الا الشيطان يدل على انه قد يكون من قبل غير من الحق قلت الشيطان لا قدرة على خلق النسيان في العبد وانما يوسوس فيكون وسوسته سببا للغفلة التي يخلق الله عندها النسيان والدليل على انه من فعل انسانه لا يؤاخذ به في الاخرة وكذا لم يجز تعليل التيمم بانه طهارة حكمية لتعديه باشتراط النية منه الى الوضوء لان النوع ليس بظير الاصل في كونه طهارة لان التيمم تلويث لذاته فلم يكن رافعا للحدث ومنذا تظهر حقيقته ولا يلزم من اشتراط النية فيما هو تلويث ليكون تطهيرا لها اشتراطها فيما هو تطهير حسا وشرعا والحاصل ان الوصف الذي هو مناط الحكم مفقود في الفرع فلا يتعدى حكمه اليه قوله ولا يلزم جواب عن اعتراض يورده ان قيل على هذا الاصل حيث تقول انتم عدتم حرمة المصاهرة من الوطي الحلال الى الوطي الحرام باعتبار الجزئية والحرام ليس بظير الحلال في استحقاق الكرامة وحرمة المصاهرة كرامة بنعة كما بينا والى هذا المعنى اشار الشافعي حيث قال النكاح امر حرث عليه والسفاح امر حرمت عليه فكيف يناسبان وايضا عدتم حكم البيع الذي هو الملك الى الغصب وليس بظير بين لان البيع مشروع والغصب ليس بمشروع فاجاب بانا ما عدينا الحكم من الحلال الى الحرام بالقياس حتى يصح ما ذكرت لان الوطي ليس باصل في استحقاق الحرمة حلالا كان او حراما وانما الاصل الولد الذي يتخلق من مائين لانه المستحق لكرامات البشر فيكون مستحقا لهذه الكرامة ايضا فيثبت معنى المفاخذة بين الزوجين تابعا شرع فيصير امها بنتها وبنتها في الحرمة عليه كامهاته وبناته ويصير ابناؤه وآباؤه في كونها محرمة عليها كآبائها وابنائها ثم يقام هذا السبب وهو الوطي مقام المسبب وهو الولد فصار السبب عاملا بمعنى الاصل فسقط وصف الوطي الا انه اقيم السبب مقام المسبب فيما يكون مبنيا على الاحتياط كالحرمات ووجب قطعه عند الاشتباه فيما لا يكون مبنيا على مثل هذا الاحتياط كالنسب الا يرى انه عم قطع النسب عن الزاني بقوله عم وللعاهر الحجر وكانا قد فرغنا عن تحقيق هذه المسئلة سوالا وجوابا فلا نعيد ولذا تتوالى فصول الغصب فانه ثبت الملك شرطا للضمان الذي هو حكم الغصب وفي كل الضمان حكم مشروع كالبيع فسقط وصف الغصب فيما يرجع الى الملك في المغصوب شرعية الاصل تقتضي

شرعيته شرط الذي هو تابع له فصار حسنا بحسنه وقد استقصينا الكلام فيه فيما سبق قوله وقولنا لا نص فيه اشارة الى القيد الاخير وهو ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه هذا شرط عند المتاخرين من اصحابنا كالقاضي ابي زيد ومن تابعه ومنهم من نص وقال ان في ان كان موجب القياس مخالفا للحكم الذي دل عليه النص في الفرع كان باطلا وان كان موافقا لسواء ثبت فيه زيادة لم يتعرض لها النص او لم يثبت كان صحيحا لانه ان كان موافقا للنص كان موكدا للوجوب وان كان مثبتا لزيادة سكت النص عنها يكون بيانا والكلام وان كان ظاهرا انه موصول لزيادة البيان فيكون التعليل بيانا ولكنه لا يحتمل خلافا فلا يجوز التعليل على خلافه والمختار ما ذهب اليه بعض شايخنا ان القياس ان لم يثبت زيادة فهو صحيح وان اثبت فلا اما الاول فلان تراخي الادلة على المدلول لو لم يجز عقلا وشرعا وقد رايت آيات كثيرة واحاديث متعددة في حكم ولم يرد قط امثلة كنت السلف تعلم هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والمعقول ولم ينقل عن احد في ذلك نكير فكان ذلك اجماعا منهم على صحته يوضحان الحديث المغربي يجب قبوله ان كان موافقا للكتاب لعمومه فما وافق فاقبلوه مع انه لا فايدة في قبوله الا تاكيد دليل الكتاب به فكذا التعليل على موافقة النص يجوز لهذه الفايدة فان قلت ان معاذا المعاذ الى الاجتهاد بعد فقدان النص فدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده قلنا ان حديث معاذ يدل على ان التمسك بالقياس عند فقدان النص جايز فاما عند وجود النص فليس فيه دليل لا على جوازه ولا على بطلانه واما الثاني فلان فيه رفع الاطلاق وهو نسخ احتج المصر على ما لفقهاء بان التعليل لاثبات حكم موافق للحكم الثابت في الفرع نصا لغو لا فايدة فيه للاستغناء عنه بالنص الا ان فيه ولاثبات حكم مخالف للحكم الثابت فيه نصا يكون باطلا لان حكم يعلل به دوري لانقض حكم النص وابطاله فهو باطل اجماعا وفيه نظر لانا لا نم انه لو كان موافقا له يكون لغوا بل يكون معاضدا له وموكدا كما ذكرنا فلا يستقيم التعليل لايجاب الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس بالقياس على الخطا والمعقودة لانه تعدية لا ما فيه نص على خلافه وهو يوجب لبطاله وهو قوله عم من الكبايد لا كفارة فيها اليمين الفاجرة وقتل نفس بغير حق الحديث ولان شرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل والتمليك وطعام الكفارات بالقياس على الكسوة لانه تعديه لما فيه نص تعيين بالتقييد فان النصوص الواردة في الكفارات مثل قوله فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فاطعام ستين مسكينا فكفارته اطعام عشرة مساكين مطلقة غير مقيدة بالايمان

والتعليل فيقتضي بطلانها الخروج عن المعهدة باعتاق الرقبة الكافرة واباحة الطعام للمساكين
فتقييدها بالايمان والتعليل بالعيب يكون تغييرا الموجبات بالرأي وهو غير جايز وكذا لايشترط الايمان
في مصرف الصدقات سوى الزكوة لانه تقييد الامافيه نفي على وجه يغير صحيح وهو قوله عم بقدر قوتهم
على اهل الاديان كلها وانما شرط الايمان في مصرف الزكوة بالحديث المشهور الذي يترك بمثله ظاهر
الكتاب وهو قوله عم لمعاذ خذها من اغنيائهم وردها الى فقرائهم وبما ذكرنا عرف معنى قول المص
ومذا الحكم تقييد الامافيه نفي وتقييد قوله والشرط الرابع ان يبقى حكم النفي ان حكم النفي
المعلل بعد تعليله على ما كان قبل تعليله لان تغيير حكم النفي بالرأي في نفسه باطل سواء كان في الفرع
او في الاصل كما بينا فان قلت القياس لابد وان يغير حكم النص من الخصوص الى العموم فلو كان عدم
التغيير شرطا يلزم بطلان القياس بالكلية قلت المراد ان لا يتغير المعنى المفهوم من النص لغة دون
التغيير من الخصوص الى العموم فانه ضروري التعليل اذ لا فايدة له الا تعميم الحكم والتحقيق ان
التنصيص على حكم شيء لا يدل على عموم لكن بناء على خلافه وذلك مثل قول الشافعي في طعام الكفارة يشترط
التمليك فيه قياسا على الكسوة فانه تغيير لحكم النص بعينه لان الاطعام فعل يصير المسكين مطعما
لا مالكا كما حققناه واشتراط التمليك فيه يكون تغيير الحكم المنصوص عليه في الفرع وكذا ذكر قول الشافعي
ان شهادة القاذف ترد بنفس القذف بدون اعتبار مدة العجز عن الاتيان بالشهود حتى لو شهد قبل
تحقق العجز لا يقبل شهادته اعتبارا بسائر الجرايم المبطلة للشهادة كالزنا وشرب الخمر وغيرهما
ويقبل شهادته اذا تاب بعد الحد قياسا على سائر الكباير اذا اجاب اصلها عنها فانه يجب قبول شهادتهم
فظهر بما ذكرنا ان قوله كسائر الكباير متعلق عليه في المسئلتين قلت هذا تعليل باطل لانه مغير حكم
النص في المسئلتين اما في مسئلة الرد بنفس القذف فلان النص وهو قوله ثم لم يأتوا باربعة شهداء
يوجب تأخير رد الشهادة للقاذف الى حين العجز عن اتيان الشهود لان كلمة ثم للتراخي فكان
اثبات الرد بنفس القذف بدون مدة العجز بالتعليل تغيير موجب النص من التأخير الى التعجيل
واما قبول شهادته بعد التوبة فلان النص يقتضي ان يكون حكم القذف بعد العجز وجوب الجلد ورد
الشهادة على التابيد لقوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ولو قبلت شهادته بعد التوبة لكان التوبة
موقتا والوقت المعين من الابد بعضه وبعض الحكم لا يكون حكما فيكون هذا التعليل مغيرا الحكم
النص في المنصوص عليه ولما لم يجز التعليل على وجه يغير حكم النص لوان في الاصل في الفرع كما في ظهار
الذمي فلان لا يجوز على وجه يغير حكم النص عين المنصوص اولى وقوله من التأخير الى التعجيل ومن

الناسخ

التأبيد الى التوقيت من اللف والنشر المرتب ومثل قول الشافعي ان السباع التي لا يؤكل لحمها لحومها
بالخمس الفواسق حتى لو قتل محرم شيئا منها ابتداء لا يجب عليه شيء لان النبي عم انما استثنى الخمس
لان من طبعهن الايذاء فكل ما كان من طبعه الايذاء كان مستثنى من النص بمنزلة الخمس فلت
هذا التعليل باطل لانا لو جعلنا الاستثناء باعتبار معنى الايذاء خرج المستثنى من ان يكون محظورا
في الحرم فكان تغيير الحكم المنصوص بالتعليل بخلاف نص الربوا في الاشياء الستة فانه لا يغير بالتعليل
لانه عم ما سماها ستة قلت الجواب عن هذا الشرط مما يستغنى عنه لقوله لعينه ولا نص فيه قوله واما
فصصنا جواب عما قوله الثاني فيه انكم غيرتم حكم النص بالتعليل في مسايل منها ان نص الربوايع
القليل والكثير وانتم خصصتم القليل منه بالتعليل بالكيل ومنها ان النص في وجوب الشاة في الزكوة
بصورتها ومعناها وهو قوله عم في خمس من الابل شاة وفي اربعين شاة شاة وانتم غيرتم حكم
هذا النص بالتعليل بالمالية الدافعة لحاجة الفقراء للتعدية الى سايرالاموال حتى المستحق
مراعى بصورته ومعناه كما في حقوق العباد ومنها انه ثبت بالنص حق الاصناف السبعة
في قوله انما الصدقات للفقراء الآية بوجود الاضافة اليهم بلام التمليك وانتم بجوز الصرف
الى صنف واحد بالتعليل بالحاجة غيرتم هذا الحكم المنصوص عليه ومنها ان الشرع اوجب التكبير
لافتتاح الصلوة بقوله وربك فكبر وبقوله عم تحريمها التكبير وانتم بالتعليل بالثناء وذكر الله
على سبيل التعظيم غيرتم هذا الحكم المنصوص عليه حيث جوزتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير
ومنها ان الشرع علق الكفارة بالوقاع كما في حديث الاعرابي وانتم غيرتم ذلك بالتعليل حتى
عللتم الكفارة واوجبتموها بدونه ومنها انه ثبت وجوب استعمال الماء لتطهير الثوب عن النجاسة
بقوله عم ثم اغسليه بالماء وقد غيرتم بالتعليل لكونه مزيلا فاقاموا جوزتم تطهير الثوب النجس
باستعمال سايرالمايعات من الخل ونحوه فاجاب عن الاول بانا ما غيرنا حكم النص بالتعليل وانما
خصصنا التعليل بدلالة النص الصاحب للتعليل لابه وبيانه ان المستثنى في النص طائفة النساء
واستثناء حالة التساوي على ما هو الاصل فيه ان يكون من جنس المستثنى منه دل على عموم صدر في الاحوال
ولن يثبت اختلاف الاحوال من المساواة والمفاضلة والجازفة الا في الكثير البالغ مبلغ الكيل
اما المساواة فلانها انما تتحقق عند وجود المسوى وهو الكيل فلا شرع لما جعل الكيل في المطعومات
معيارا يوزن به المساواة سقط اعتبار التساوي في الذات وعند الجنسات وصار المساواة مع
المسوى الشرعي وجودا وعدما حتى لو كانت جنات لعدد القفيز بن اكثر عددا او كان لعدد ما انفل

وزنا وكان مساويا للاقل لا خف كيلا جاز فبان ان المعتبر هو المساواة في الكيل واما المفاضلة
فهو زيادة على قدر المتساويين ولا يتحقق الا عند وجود المساوي وكذلك المجازفة انما حرم لاحتمال ان
يكون لاحدهما فضل على الاخر والفضل لا يتحقق الا في المقدر فصار تقدير الحديث على هذا الا تبيعوا
الطعام البالغ مبلغ الكيل الا بطعام بساويه فيه فلا يكون صدر الكلام متناولا للتعليل بدليل يقارن
النص موافق للتعليل لا بالتعليل فظهر ان المراد بقوله بدلالة النص المعنى اللغوي لا المصطلح الذي
هو قسيم العبارة اجاب عن الثاني بانا لا نلزم ان جواز الابدال في باب الزكوة ثبت بالتعليل بل ثبت بالنص
لان الله سبحانه وعد الرزق لعباده بقوله وعلى الله رزقها وهو لا يخلف الميعاد ومعلوم ان حاجات الفقراء
مختلفة فلو اوجب لا مسمى على الاغنياء لنفسه وعوالي الشاة والابل والبقر ثم امرهم بالجاز مواعيد الفقراء
من ذلك المال المسمى بقوله خذ من اغنيائهم وردّ على فقرائهم فكان الامر بالجاز المواعيد المختلفة
مع انها لا تحصل من نفس ذلك المسمى متضمنا الاذن بالاستبدال ضرورة بمنزلة السلطان بجز اولياءه
بجوائز مختلفة ثم يأمرهم بصرفها من وكلائه بايفاء ذلك كله من مال معين لا يحتمل تلك المواعيد يكون
له ان له بالاستبدال ضرورة او بمنزلة من اوجع عبدا عند رجل ثم قال له اقض ديني من هذا العبد
وعليه ديون مختلفة كان له ان له بالبيع ضرورة فكذا هنا والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص
فصار التغيير بالنص مجامعا للتعليل ان اجتمع التعليل والتغيير بالنص والتعليل واقترنا لان التغيير
حصل بالتعليل وقوله لا يحتمل ليس بخبر الان بل هو صفة للمال وانما الخبر قوله يقتضي الاذن قوله مع
اختلاف المواعيد لان حوائج العباد مختلفة لاحتياج البعض الى الطعام والبعض الى اللباس والبعض
الى المسكن وغير ذلك والقابل ان يقول لانا نمنع ان جميع مواعيد الفقراء على الاغنياء بل بعضها يحصل
بكسبهم وذكر رزق الله سبحانه ذكر لكن انما يصح هذا ان لو كان المأمور به جنسا واحدا كما ذكرتم في مثال
السلطان وليس الامر كذلك لان الله سبحانه امر الاغنياء بالدفع الى الفقير من اجناس اموالهم المختلفة
كالذهب والفضة مثلا فيحصل الانجاز بدون الاستبدال ويمكن ان يجاب عن الاول بان الله سبحانه
لما وعد دفع جميع حوائجهم ثم احاله على الاغنياء بمال الزكوة ولم يخيرهم على غيرهم فصار كانه قال لهم
له فعوا جميع حوائجهم من مال الله الذي وجب عليكم وهو الزكوة قوله فيحصل بعض حوائجهم بالكسب
قلنا قد لا يتأتى ذلك لبعضهم لوانتهم وابتلائهم بانواع الامراض المانعة من الكسب والعدم
هدايتهم طرق الكسب لغباوتهم لا يقال انه سبحانه لم يقتصر في انجاز مواعيدهم على مال الزكوة بل اوجب
لهم خمس الغنائم وحارف الكفارات وصدقات الفطر والعشور فصار كانه قبل للاغنياء له فعوا

بعض

بعض حوائجهم من مال الزكوة فلا يلزم منه جواز الاستبدال انا نقول هذه امور نادرة بالعوارض فيما
لا تقع حرفة سنين فلا يحصل غنيمة وربما يكون في بلد ارض عشرية وربما لا يقع اسباب الكفارات واوقات
لا يمكن لقضاء الكفارة خيرا من وجب عليه بل هي مبتذلة وكذا صدقة الفطر فلا يحصل بها انجاز المواعيد
على سبيل اليقين فاما الزكوة فامر اصلي لانه لا يخلو بلد من بلاد المسلمين من اغنياء يجب عليهم الزكوة
ويؤخذ من ارباب الاموال جبرا فيصلح محلا لانجاز المواعيد التي من جنسها ان تتخير لا محالة وبهذا خرج
الجواب عن الاعتراض المتقدم انه لا يؤخذ الزكوة من الاموال الباطنة جبرا على ان قولنا لا يحتمله مع
اختلاف المواعيد صادق على هذا التقدير ايضا فثبت الاذن بالاستبدال بثبوت دليله وهو ان
التعليل لحكم شرعي جواب اشكال هو ان يقال جواز الاستبدال متى ثبت بالنص فما فائدة التعليل
اجاب بان التعليل لحكم شرعي هو صلاح المحل المنصوص عليه وهو الشاة للصرف الى الفقير يعني
حكم النص هو الشاة صالحة للتسليم اليه على صفة ان يصير صفة للفقير في حال البقاء بعد ما وقع له
في الابتداء فان قلت حكم النص ما ثبت بالنص وهذه الصلاحية للشاة كانت ثابتة قبله فلا يثبت
به قلنا نحن ما علمنا الاثبات تلك الصلاحية لها لكن لاثبات صلاحية جديدة تثبت بالنص وذلك
لان المال لما اخرج لله سبحانه على وجه الزكوة تمكن فيه نوع خبث عند ابتداء القبض الذي هو حقه قال
الله سبحانه الم تعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات من فاذا الذي يعرض لله فرصناه
وقال عليه السلام الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير لصبرورتها قربة معلاة قال الله سبحانه خذ
من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ولهذا حرمت على بني هاشم ثم قال يا بني هاشم ان الله سبحانه حرم عليكم
غسالة الناس فثبت انه صار خبيثا فاذا امر بالصرف الى الفقير فقد اصدث فيه صلاحية جديدة
ضرورة حاجة الفقراء كما في الميتة جعلها صالحة للتناول عند الضرورة بعد ما فسدت صلاحيتها بالموت
ولهذا الاكل للغني لعدم الحاجة وهذه الصلاحية انما ثبتت بالشرع لما لم تكن هذه الصلاحية حاصلة من قبل
بل الحكم شرائع من قبلنا انها كانت تنزل نارا من السماء فتحرق المتقبل منها فعرفنا ان حكم النص
شيآن احدهما وجوب الشاة وثانيهما صلاحيتها للصرف الى الفقير ونحن نعلل الثاني منهما فنقول لما كان
ان هذه الصلاحية بعلة كون المحل لا منتفعا لان حاجة الفقير انما تندفع بالمنتفع لا بغير المنتفع
ولا يتأتى كون شاة فعدمنا تلك الصلاحية في سائر الاموال المستفادة لانتفاء العلة فانتفاء الحكم مع بقاء
حكم النص المنصوص عليه على حاله هذا غاية تقدير هذا الموضع لكن بقي هنا اشكال هو ان جواز الاستبدال
ان ثبت بالنص يكون التعليل لغوا على راي المصنف لا يجوز التعليل الا لاعلام حكم الفرع بالنص وان لم

ثبت به يثبت التغيير بالتغليظ والمخلص عنه الا بالزام ما اخترناه من المذهب وهو ان ورود
النص في الفرع لا يمنع التغليظ فان كان موافقا له والا وان يقال من الراس ان التغليظ ليس للتعدية
بل لبيان ان النص ليس بمجرى على ظاهره كما ظنه الخصم قوله وهو نظير ما قلنا اي هذا الجواب نظير
جوابنا عن مسئلة التكبير انا لا نم ان حكم النص وجوب التكبير بعينه عند الشروع في الصلوة بل الواجب
تعظيم الله بكل عضو من البدن وهذا لان الصلوة تعظيم الله بجميع الاعضاء، الظاهر من تعلق
بكل عضو ما يليق به من التعظيم كالقيام للقدم والركوع للظهر والسجود للجبهة واللسان من
جملة الاعضاء، الظاهر من جميع فكان المتحق استعماله فيما يحصل به التعظيم مما هو ثنا، محض
على الله به فعين الشرع التكبير لانه يصلح آلة لحصول فعل اللسان تعظيما لانه هو المتحق بعينه
في بعض التغليل لتعديه منه الى الصلاة الى سايرالاثنية واقامة غيره مقامه كما ان تعيين الحجر
في قوله عم وليستنج بثلثة احجار غير مقصود لذاته بل لكونه آلة للتطهير فيقوم مقامه المدر حيث يعمل
عمله ولا يلزم علينا الاذان حيث لا ينادى به بلغة لقرى ولا بثنا، لقرآن اذ لو كان قد ليس على اللسان
بالثنا، على الله به فانه لو تكلم به واضاع لم يجز وان كان الثنا، حاصلا بل الواجب اعلام الناس
بحضور الصلوة وذكر لا يحصل الا بكلمات مخصوصة عرفت اعلاما فلو تغيرت لم يبق اعلاما فلا
يحصل المنصوص عليه اذ روى عن ابي يوسف انه يجوز ذكر ايضا قوله ولا افطار جواب عن الانكال الخامس
اي لا نم ان الكفارة متعلقة بالوقاع بل بالافطار لانه جناية على الصوم ولهذا اضيفت اليه فقيل
كفارة الفطر والوقاع للفظ والاكل والشرب يشاركانه في كونها آلة للفطر فيجب الكفارة بهما كما يجب
بالوقاع قوله والواجب ازالة النجاسة جواب عن الاعتراض السادس وتقديره انا لا نم ان الواجب استعمال
الماء لعينه بل الواجب ازالة النجاسة عن الثوب لئلا يكون مستعملا الا حال الماء الصلوة والماء آلة
صالحة للازالة فان من الثوب النجس او قطع موضع النجاسة او الصقه سقط عنه استعمال الماء
ولو كان استعماله واجبا لعينه لم يسقط بدون العذر كحالة ازالة الحدث ثم كونه آلة صالحة حكم شرعي لان
الازالة لا تحصل الا بالحكم بعدم تنجسه حالة الاستعمال واختلاطه بالنجاسة لان لو حكم بنجاسته اول
الملاقاة لم يحصل الازالة اصلا ولبقي الثوب نجسا ابدا كما لو ازالها بالبول فالحكم في تلك الحالة بعدم
تنجسه حكم شرعي فني عرفنا من الحكم الى سايرما يصلح آلة كالخل وكل ما ينعصر بالعصر فقد بقي حكم النص
كما كان قبله وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير كما كان قبله من غير تغيير قوله ولا يلزم الحدث ووجه
وروده انه لما جاز ازالة النجاسة الحقيقية الحافي غير الماء به يعلم الازالة فليجز ازالة النجاسة الحكمية

الالحاق بالحدث ايضا وقد انكرتم ذلك فيكون ذلك مناقضة منكم لجواب عنه بانه لا يلزم علينا
ذلك لان الحدث امر شرعي ثبت في محل السنن غير معقول المعنى لظهور المحل حقيقة وشرعا اما حقيقة
فظاهر واما شرعا فلانه لو لم يخل بدعة الانا، لا يفسده عند استعمال الماء الذي يوجد مباحا فضرورة
التطهير لا الوضوء مطهر لقوله ولكن يريد ليطهركم والتطهير لا يتحقق الا في محل نجس لا يبقى
نجسته وزوال النجاسة غالبا فلم يكن ذلك دليل ثبوته عند استعمال سايرالمايعات لانها فقد شرطه
والدلالة لان سايرالمايعات ليس بمطهر للماء لان الماء يبقى مباحا فلا يلزم من نجسته وزوال النجاسة
عند الاستعمال خروج فاما سايرالمايعات فاموال لا تقصد مباحة في الغالب فيلحقنا الحرج عند استعمالها
للزوم خبثه وزوال النجاسة فلا دليل لثبوت الحدث عند استعمالها لا نحرج فيه على ثبوته عند استعمالها
فيه حرج لا يقال لا نم انه يلحقه عند استعمال سايرالمايعات حرج لانه قد يرضى بذلك لانا نقول لو اطلق
سايرالمايعات بالماء لوجب عليه استعماله البتة عند فقدان الماء ولم يجز المصير الى التيمم وهو يلزمه
الاستعمال رضي او لا وفيه من الحرج ما لا يخفى والاعتراض عليه انه لو لم يثبت الحدث لا عند استعمال
الماء ينبغي ان يجوز الصلوة بدون استعمال الماء وذلك خلاف الاجماع واجاب عنه صاحب الكشف
بانا لا ننكر وجود المانع من ادا، الصلوة في المحل فانه ثابت لغيره وكنا نقول انه لا يعيد النجس
منزلا باستعمال المايع لان ازالته بالماء ثبت غير معقول ثم قال ونقول سواء ثبت ذلك المنع
عن ادا، الصلوة بالاجماع ولكنه غير ثابت في حق استعمال المايع ولما لم يثبت خفف بنى غير طهور
لتوقف الطهورية على الازالة فكان استعماله وعدم استعماله سوا، وفي هذين الجوابين ضعف
يعرف بالتامل والجواب عنه ان مرادهم بقوله ثبت الحدث شرعا غير معقول عند استعمال الماء اي عند الامر
باستعماله ولا شك انه عند القصد للاداء صلوة كانت يخاطب باستعمال الماء فيثبت الحدث فلا يوصل
لاداء الصلوة وفيه نظر ايضا لانه لما امر باستعمال الماء وثبت الحدث في المحل ينبغي ان يزول بسايرالمايعات
كالخبث ولا يلزم معنى على هذا الجواب ان الوضوء لما كان تطهيرا حكميا غير معقول
المعنى ينبغي ان يشترط النية لتحقق التعبد كالتيمم اجاب بان ما لا يعقل صفة المحل وهو الطاهرة
بالنجاسة عند الامر باستعمال الماء، فاما الماء فكونه مزيلا لا الا استعمال في المحل معقول لانه مطهر بطبعه
لانه خلق كذلك او مطهر على الاطلاق بالنص قال الله وانزلنا من السماء ماء طهورا والنية من شرائط
العمل فاذا كان الماء مطهرا بطبعه او بالنص كان مطهرا في الحالين اي حال اقتران النية وعدم اقترانها
اي محل الحدث والخبث لانه لما كان التطهير فعل الماء لا يكون له اختصاص بمحل دون محل والاحالة

دون حاله او لان النص سماه طهورا مطلقا فلو قلنا انه طهور في حال دون حال لكان ذلك تقييدا للاطلاق
وهو نسخ بخلاف التيمم فان استعماله بلوث وتغيير والشرع انما كساه صفة الطهورية عند ارادة الصلاة
فاذا وجدت صدرت له صفة الطهورية فلا تحتاج بالماء فبعد ذلك لا تحتاج الا النية ايضا قلت وفيه نظر
لانه لو اراد ازالة مطهر بطبعه للخبث فلم اما كونه مطهرا للحدث بطبعه فممنوع قوله وبهذا تبين مفصل
بقوله بعد الوقوع الخ بابتداء اليد وجوابه عن الاعتراض الثالث وتندفع انه لما ثبت ان الزكوة
حق الله على الخلوص وانما يثبت الملك فيها للفقير في حالة البقاء كان اللام في قوله انما الصدقات
للفقراء لام العاقبة كما في قوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا اي يصير لهم بعاقبة
فلا يكون اللام فيه للتمليك فيسقط الاعتراض المبني عليه وانا اوجب الصرف اليهم يعني سلمنا ان
اللام للتمليك الا ان الله سبحانه اثبت الملك لهم بعد ما صار صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء ولم
يقل انما الاموال التي تجب لهم او ما للفقراء وذلك بعد الاداء الى الله سبحانه ان صيرورة المال صدقة
انما يكون بعد الاداء الى الله سبحانه بقبض الفقير نيابة عنه سبحانه فلا يكون ملكا للفقير قبل القبض حتى يجب
الصرف الى الجميع بل يصير ملكا لهم بعد القبض فيكون الاية على هذا التحقيق لبيان انهم مصارف
للزكوة باعتبار الحاجة لانهم مستحقون لها ويدل عليه السياق ومنهم من يلمز ك انه الصدقات لانه
سيق الاية للرد على لمزهم فعلم انهم مصارف باعتبار الحاجة ومنها لاسماء المذكورة في النص اسباب
الحاجة من الفقر والمسكنة وغيرهما ومنهم من جعلهم للزكوة بمنزلة القبلة للصلوة وصار كل صنف
منهم بمنزلة الجزء من الكعبة حتى الصلوة لشمول المعنى المولد على جميعهم وهو الاستحقاق قوله
واما ركنه اعلم ان ركن الشيء جانبه الاقوى لغة قال الوطواط ركن شديد وفي الاصطلاح
ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء من التقوم لقوام الشيء بركنه لا من القيام والا يلزم ان يكون
الفاعل كنا للفعل والجسم للعرض والموصوف للصفة ومنه بطل بالاتفاق ولما لم يكن للقياس
تقوم الا بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان ذكر كنه واتيانه علما لان العلم ما يعلم به الشيء ولا
يكون ثابتا به والحكم المنصوص عليه ثابت بالنص دون العلة عند المعتزلة كما هو اختيار مشايخ العراق
والقاضي ابو زيد والشيخين وان كان الصحيح ما ذهب اليه جمهور الاصوليين منهم الشيخ او منصور
ان الحكم في الاصل والفرع مضاف الى العلة المراد من العلة الباعث للشرع الحكم وهو ان يكون
مشتملا على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة والالم
يبق فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت اجماعا ولانهم يشترطون فيها التأثير وذلك مما ينادي بانه

ليس المراد منها الامارة المجردة ولما ذكرنا في باب اسباب الشرائع والبيان ما صاحب الميزان حيث
قال ان كان القياس هو الوصف الصالح المؤثر في ثبوت الحكم في الاصل متى وجد مثله في الفرع يثبت مثل ذلك
الحكم فيه قوله مما اشتمل عليه يعني شرط ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف
التي اشتمل عليها النص الوارد في الاصل اما بصيغته او بغير صيغته كما يجيء تمثيلها عن قريب انشاء الله
قوله وجعل الفرع نظير الذي حكمه بوجوهه الضمير في حكمه راجع الى الاصل المقدر لدلالة
الكلام عليه او الى النص بمعنى المنصوص عليه وفي بوجوهه راجع الى الموصول والباء للسببية
يعني وجعل الفرع مماثلا للاصل في حكمه بسبب وجوه ذلك المعنى في الفرع وهذا القيد للاحتراز عن
العلة القاصرة ولقائل ان يقول كما ان العلة لا تقوم للقياس دون العلة فكذا لا تقوم له بدون الاصل
وحكمه والفرع فاركان القياس اربعة كما صرح به بعض الاصوليين الاصل وحكمه والفرع والعلة
واما حكم الفرع فثمرة القياس فيكون خارجا عنه فالعلة ركن القياس لا ان ركن القياس هو
العلة فقوله ركن القياس ما جعل علما غير صحيح ولو اجيب عنه بانا سلمنا ان ركن القياس اربعة
لكن المصنف انما اعتبر العلة في ركنية القياس لانها الغرا الاوصاف التي لا يتصور وجودها الا بعد وجود
الاصل وحكمه والفرع والحكم يضاف الى الوصف لا غير كالذبح المسكر او لانها هي المؤثرة في الحكم
دون ما سواها او لان الابحاث الآتية مبنية عليها فجعل كانها هو الركن لكنه غائر كان ذلك غير بعيد
عن الصواب قوله وجاز ان يكون وصفا لازما يعني المعنى الذي جعل علما على حكم النص يجوز ان يكون
وصفا لازما للاصل غير منفك عنه كالتثمين جعلت علة للزكوة في المضروب عندنا صح وجبنا الزكوة
في الحلي لوجود تلك العلة فيه فان الذهب والفضة خلقا غنيين للاشياء لا ينفك عنهما هذا الوصف
اصلا وجعلها الشافعي في علة للربوا في النقدين او امرا عارضا منفكا عنه مثل تعليلنا الربوا بالكيل
فانه وصف عارض للحنطة والشعير لانه يختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن والاوقات
فيجوز ان يباعا وزنا قوله فردا اي يجوز ان يكون صفة واحدة ويجوز ان يكون عدة اي مركبا
من اوصاف يكون كل واحد منها جزء العلة لا يمتنع ان يقوم الدليل على علية الاجتماع
من تأثير او مناسبة او اخاله او غيرها وقال بعض الاصوليين ان التعليل بالوصف المركب يطرد
محتجين بان العلية صفة زايدة عليه لانا نعقل المجموع مع الذهول عن كونه علة وحين قامت
تلك العلية بكل جزء منها لزم كون كل جزء علة وقيام العرض الواحد بمحال كثيرة وان قام بكل جزء
جزء منها انقسمت العلة فيكون لها نصف وثلث وربع وبطلانه لا يخفى والجواب عنه ان معنى

كون مجموع الاوصاف علة هو كون الشارع قضى بالحكم عند رعاية ما اشتملت عليه الاوصاف من
الحكمة وليس لكل صفة لها فضلا عن كونها صفة زايدة ولو سلم انها صفة لها لكنها ليست صفة جودية
فلا يستقيم التنقيح المذكور ومثالها تعليلنا ربوا الفضل بالقدر والجنس وبوا النسيئة باحدهما
قوله وقد يكون في النص يعني يجوز ان يكون ذلك المعنى مذكورا في النص كالتعليل بانفجار الدم والطوف
في قوله عم انها من الطوافين والطوافات عليكم ويجوز ان لا يكون ذلك المعنى ثابتا
بصريح النص وصيغته ولكنه يلزم من ضرورة انه فان رخصة السلم في قوله عليه السلام رخص في السلم معلول
باعدام العاقدان ينقض وافلاسه وليس ذلك مذكورا في النص للان الاعدام معنى في العاقد لا في السلم
لكنه من ضرورة ان العقد يقتضي عاقدا والاعدام صفته فيكون بمنزلة الثابت بالنص وكذا فساد
بيع الآبق معلل بعجز البايع عن تسليم المبيع ولا ذكر له في النص لكنه صفة البايع ومن ثابت في النص
ضرورة ان البيع لا يتصور بدون البايع فان قلت التمثيل بالسلم مناقض لان السلم لا يعلل عندنا
للتعدية لما مر قلت لا مناقشة في المثال فيكون ممثلا به على مذهب الشافعي فانه يعلل للتعدية حكمه
الا السلم الحال قوله وقد يكون حكما ان يجوز ان يكون ما جعل علما على حكم النص حكما شرعيا ظاهرا فالقوم
كقولهم للمختتنة ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يجزيه فقالت نعم فالاعم قد يكون
اداء عقل لجواز الاداء بالنايب بكونه دينا وهو حكم شرعي فالنبي عم جعل حكما شرعيا علة لحكم شرعي
وهو القبول قوله واختلفوا في دلالة كون الوصف علة اعلم انه لا خلاف ان جميع الاوصاف
لا تصلح علة لان الوجد الا في المنصوص عليه فيؤدي الى استدبار القياس ولا يجوز ان يكون كل منها علة
ولا للمعلل ان يجعل اي وصف شاء من الاوصاف علة بلا دليل لما فيه من رفع الابتلاء والاخلاق ايضا
ان العلة تثبت بالنص صريحا او ايماء وبالاجماع كما ذكرنا امثلتها واما في دلالة كون الوصف
علة بغير النص والاجماع فقد اختلفوا فيه على قولين فقال اهل الطرد الدليل على علية الوصف
مجرد الاطراد اي وجود الحكم عند وجود الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل الدراع من غير معنى
يعقل من ملائمة او تاثير حتى لو بين علة وذكر الوصف نقيض ذلك الحكم لم يترجح في مسالك الظن مثاله ما
قالوا الخل مايع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا تزال النجاسة به كالدهن فهذه علة مطردة لا تنقض عليها
قالوا الان علل الشرع امارات على الاحكام غير موجبة بنفسها بخلاف العلل العقلية ولا حاجة بنا
الى معنى معقول يضاف وجود ذلك الشيء اليه كالمناط للمسجد والميل للطريق قلنا علل الشرع امارات بمعنى
انها غير موجبة بذاتها بل بجعل الشارع اياها موجبة للحكم لانعقاد الاجماع على الفرق بين العلامة والعلة

كما مر

كما يجيء تحقيقه وزلة بعضهم على ما ذكر في الفريق الاول العدم عند العدم يعني جعل مولاء الطرد
العكس وهو المسمى بالدوران دليل صحة العلية دون مجرد الاطراد لان الوجود عند الوجود قد
يكون اتفاقا فلا بد لمجرده على العلية بل الدوران يغلب على الظن علية المدار للدايرة والظن كاف
في الاحكام وزلة بعضهم على الدوران قيام النص في الحالين اي حال وجود الوصف وعدمه ولا
حكم للنص ليعلم ان الحكم لوجود علته لا لصورته محتجين بآية الوضوء فان وجوب الوضوء فيها
رتب على القيام الى الصلوة والمأمور به الحدث دار الحكم معه وجودا وعداما حتى لم يجب الوضوء عند
القيام بدون الحدث ووجب عند الحدث بدون القيام والمنصوص عليه هو الوجوب عند القيام
الى الصلوة فالنص قايم في الحالين والحكم لا قوله وقال جمهور الفقهاء من السلف والخلف ليصير
الوصف حجة الا بمعنى يعقل وذلك صلاحه ومناسبته للحكم المنوط به بواسطة ملائمته للعلل المنقولة
عن رسول الله عم وعن السلف بان لا يكون ذلك الوصف نابيا عنه كجعل المحظور علة للعقوبة
والعبادة مناطا للمثوبة فانهم كانوا يعللون باوصاف ملايمة للاحكام غير نابية عنها وانما
شرطوا الملائمة لان الاصل شاهد والوصف المستنبط شهادة والشهادة مختصة بلفظ وهو
اشهد فتى لم يات به بحب القبول والا فلا فكذا القايس لم ات بوصف منقول عن السلف يجب
القبول له اتى بعين بنظر ان كان في معناه يجب العمل به والا فلا ثم عدالة بنظهور اثر في جنس
الحكم المعلل بالنص او الاجماع لان حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذي لا بحث عنه بالبحث حجة
وما لا بحث فطريق معرفته الاستدلال الذي ظهر في موضع من المواضع الا يرى انا نتوصل
الى معرفة الصانع بآثار صنعه والى معرفة عدالة الشاهد وصدقه بظهور اثر دينه في منعه عن
تعاطي محظور دينه فيستدل بذلك على كونه مجانبا عن الكذب في شهادته لكن لم يجز العمل به قبل
الملائمة لان كون الوصف مناطا امر شرعي فلا بد ان يكون موافقا لما نقل عن الذين عرفت احكام
الشرع ببيانهم ويجوز بعدها لكن لا يجب العمل لا بعد العدالة كما في الشاهد المستور الحال يجوز العمل
بشهادته قبل ظهور عدالته حتى لو قضى القاضي بشهادته تنفذ وبعد ظهور عدالته يجب العمل بشهادته
فكذلك الوصف يجوز العمل به اذا كان ملايما لكن لا يجب لا بعد العدالة لان الوصف مع كونه ملايما
يجوز ان لا يكون علة لذاته بل بجعل الشارع اياه علة فيحتمل الرد مع الملايمة فلا بد من العدالة قوله
وقال بعض اصحاب الشافعي اعلم ان الشافعي لم يخالف في اشتراط الملايمة والعدالة وفي تفسير
الملايمة كلهم اختلفوا في تفسير العدالة فقال بعضهم عدالته بكونه مخيلا اي موقعا في القلب

فذ ظهر اش بالكتاب على الله به فمن اضطر غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم الا يرى
ان من اضطر الى اكل الميتة والدم فانه يسقط اعتبار النجاسة حتى لا يجب عليه غسل الفم ولا غسل اليد
لمكان الضرورة فرسول الله ما علل في هذه المواضع بطلق وصف جامع بين الاصل والفرع
بل باوصاف موثرة كما بيناه مع ان قوله عم يجب علينا اتباعه سواء عقلنا المعنى فيه او لم نعقل
لانه ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اشارة وتنبيها منه عم الى ان الوصف انما يصير
صحيحا بالتاثير وما يوجد منا من العلل المستنبطة بآرائنا قد يخلله السهو والغلط فاولى ان يكون موثرا
حتى يترجح جانب الصواب فظهر ان التعليل بالتاثير وجد في الانبياء، اللهم اجعلنا متمسكين بهديهم
متبعين سننهم ولان التعليل بكل وصف باد وصف ثابت من بين الاوصاف باطل لان باب
القياس مبتنى على الابتلاء، لان الشارع كان قادرا على التنصيص على كل حكم لكونه من جملة الممكنات
لكنه فوض بعض الاحكام الى استنباط المجتهدين بقوة قرائحهم ليبتلوا بالاجتهاد والثواب
من الله يوم التناد فلو جاز التعليل بكل وصف لكان المجتهد وغيره فيه سواء فيسقط
معنى الابتلاء فلابد من دليل للفرز بين كون الوصف شرطا وبين كونه علة ومجرد الطرد
لا يميز لانه قد يكون اتفاقا قوله وكذا العدم جواب عما قال الفرق الثاني اي سلمنا ان الوجود
عند الوجود قد يكون اتفاقا لكن لما عدم عند عدم علم ان الوجود عنده ما كان اتفاقا فكان
دليلا على كونه علة اجاب بان العدم لا يدل على العلية ايضا لان الشرط يزاحم الوصف في عدم الحكم
عند عدمه الا يرى ان الحول شرط وقد دار وجوب الزكوة معه وجودا وعدما وللقايل ان يقول
لهم ان سلمنا ان العدم قد افاد ظن علية المدار للدار لم لا يكن مناقضا دليل آخر يدل على عدم العلية
فلا يرد ما ذكرت والتحقيق ان مجرد الاحتمال لا ينافي ظن العلية بمعنى احتمال كونه للشرط لا ينافي
افادة ظن علية المدار للدار وجواز العمل به كما في غير من الصور بوين اصحاب الفريقين على
اعتبار الدوران في الاحكام العقلية والحسية لا يقال الحكم قد يثبت بعلة لغرض فلا يصح ان يكون
عدم شرطا للعلة لانا نقول لم لا ان دليل العلية منخرم في الدوران بل نقول انه قد يصح دليلا
على العلية فيسقط ما ذكرت واما شرط قيام النفع الحالين والاحكام له فباطل لما مر ان من شرط صحة
التعليل ان لا يكون ذلك التعليل مبطلا للحكم النص فاستحال ان يكون ابطال النص من شرط صحته
والا لعاد الامر على موضوعه بالنقض واستدل الامام بانه الوضوء فاسد لانا لا نام ان الحدث علة
لوجوب الوضوء بل العلة هي ارادة الصلوة والحدث شرطه ولئن سلمنا علية الحدث لكن لا نام ان

ضيال الصحيح والمقبول لان الاثر الذي شرطتم لا يحس ليعلم بالحس ولكنه مما يعقل فكان طريق الوقوف
عليه تحكيم القلب لانه المعتبر عند انقطاع الآلة الحسية كما لو اشتبهت القبلة فانه يستدل عليها بدليل
محسوس يجب العمل بما يقع في قلبه انه جهة الكعبة ثم بعد الاخالة يفوض الوصف على الاصول طريق الاحتياط
لا بطريق الوجوب ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة وعند هولاء يصح العمل به قبل العرض
لانه صار معتدا لا بكونه مخيلا وقال بعضهم الاخالة ليست بشيء بل عدالته بالعرض على الاصول
بان يقابل بقوانين الشرع فان طابقها وسلم عن المناقضة والمعارض صار معتدا لكا ان الشاهد
يعرض على المزكين فان لم يجرح العمل بشهادته والا فلا ولاء ذلك اصلا ان له لا نهاية
للاعلى والمختار ان يرد مزكى الفرع لا لعدالة كما في الشاهد فعلى قول هولاء لا يصح العمل به قبل العرض
ومثاله ما قال الشافعي من وجبت الزكوة في زرع وجبت الزكوة في ضرعه ولهذا اوجبنا الزكوة
على الصبي قوله وبيان ما قلنا يعني بيان ما قلنا ان الوصف انما يصير صحيحا بالتاثير ودليله قولهم فاطمة
بنت حبيش حين سألته عن دم الاستحاضة انما هو دم عرق انفجر توضئي لوقت كل صلوة وصلي
ومذا اثار منه عم الاحكام ثلثة وتعليلها باوصاف موثرة الاول وجوب الطهارة والثاني
وجوب الصلوة والثالث الاكتفاء لوقت الصلوة بطهارة واحدة اما وجوب الطهارة فلعلة
انها دم عرق له الانفجار لان الدم اسم علم لا غير مشتق للمايع النجس وهو تعليل بوصف موثر لان
انفجار الدم موثر في اثبات النجاسة والنجاسة اثرها ايجاب الطهارة قال الله به وثيابك فطهر اما
وجوب الصلوة فلان دم الحيض انما اوجب سقوط الصلوة لانه عادة رابته بنات آدم
خلقه الله به وزاحمهن بحيث لا يمكنهن الاحتراز عنه ولو اجبنا الصلوة عليهن لادى الى
الحرج وما جعل الله عليكم في الدين من حرج فما دام الاستحاضة دم عرق يوجد بعارض عليه فيهن
فايجاب الصلوة معها لا يؤدي الى الحرج فلم يصر عذرا واما الاكتفاء لوقت الصلوة فانه قال
انها دم عرق انفجر اشارة منه الى وصف موثر لان الانفجار عبارة عن السيلان الدايم فيذكر
لو وجب عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بطهارة ابدا لا تجد فراغا ولا يمكنها التفقه
عن عهدة الواجب للعجز تاثيرا في اسقاط النجاسة لا يرى ان طهارة الدلو عن النجاسة تسقط اذا لم
يجد الحبل ما يغسلها به وقال عم الهرة ليست بنجس انما هن من الطوافين عليكم فقد علل لسقوط
النجاسة بوصف موثر وهو الطواف لانها لما كانت من الطوافين علينا لا يمكننا الاحتراز عن
سورها الا بالحرج عظيم والحرج منفي بالنص فيسقط اعتبار النجاسة حذرا عن دفع الحرج وهذا وصف موثر

قوله ان

الصغير بجامع الصغر فقد ظهر اثر عين هذا الوصف وهو الصغر في عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية
على النفس بالاجماع ولو قلنا هذه صغيرة فيثبت الولاية على نفسها قياسا على ثبوت الولاية على ما لها كان
من النوع الثاني لان الولاية على النفس جنس الولاية على المال لا عينه ولو قسنا الفاجر والمجنون على
في سقوط النجاسة عن سور نابعه الطوف كان من النوع الاول لانه ظهر اثر عين هذا الوصف
وهو الطوف في عين الحكم المدعى تعديته وهو سقوط النجاسة بالنص ولو قسنا مما ان الفاجر والمجنون
في سقوط حرج النجاسة على سقوط حرج الاستبراء فيما ملكت ايماننا بعلة الطوف علينا كان من
النوع الثاني لان حرج الاستبراء جنس حرج النجاسة لا عينه وحكم النوع الاول ان لا يبطل بالفرق
لان غاية الامر ان تقول انا نبين العلة الاصل ما ذكره ولكن العلة فيه كذا ولم يوجد في الفرع
وهذا لا يفيد بطلان علية الوصف الذي اداعاه المعلل علة في الاصل لجواز ترك في العلل على احد قولي
واحد وهذا النوع من التعليل قريب من الدلالة بل عينه لانه لا يبقى بين الاصل والفرع مباينة الا
في نفس المحل فانه لما ثبت ان علة سقوط النجاسة الحرج الطوف ثبت سقوط النجاسة من الفارة بادنى
تامل ولهذا اقربه منكر والقياس القياس فكان هذا اقوى وجوه الاقيسة فيقدم عند التعارض على ما يرد
انواعها والنوع الثاني وهو ما ظهر اثره في جنس الحكم بطل بالعدم الخاص بان يقول السايل لا يفيد الصغر في الولاية
على المال قوي تاثيره في الولاية على النفس ويتبين ذلك بان المال لما ان مبتذل خسيس والنفس مكرم مبتذل
شريف فلا يلزم من كون الصغر هو قواعد الولاية على الشيء الخسيس كونه هو قواعد الولاية على النفس الشريف
وهذا النوع المفارقة هو الصحيح لان المفارقة بين جنس وجنس زيادة التاثير غير بعيد خلاف المفارقة
بين المحل والمحل كما في النوع الاول بل لا يصح المفارقة الا بهذا الطريق لان جملة ما يتوجه من الفروق ثلثة
انواع الاول بيان السايل زيادة تاثير الوصف المشترك في حكم الاصل والثاني بيان وصف اخر هو علة
للحكم في الاصل لا يوجد في الفرع والثالث بيان زيادة مصالح الحكم في الاصل من غير ان يثبت زيادة
تاثير هذا الوصف بان يقول تعليق الحكم في الاصل على هذا الوصف يتضمن مصالح ازيد من المصالح
التي يتضمنها التعليق في الفرع والنوع الاول هو الفرق الصحيح كما بيناه والثاني ليس بفارق حقيقة
بل هو معناه من قبيل الممانعة في الوصف مع اسناد المنع الى بيان وصف اخر هو علة عندنا بل تخريج
ذلك ان المعلل لما ادعى مثلا ان العلة في الولاية على البكر الصغيرة هي الصغر فيقول السايل لا نسلم ان
العلة الصغر بل العلة البكارة عندي وهذا هو الممانعة في الوصف بعينه مع ذكر السند والنوع الثالث
من انواع الفروق فاسد منا لان المانع من القول بكون الوصف علة في الفرع معارضة لهذا الامر بن

الحدث ثابت بالتعليل بل بقوله ﷺ اذا قمتم الى الصلوة اي من مضاجعكم والقيام من المضاجع كناية
عن النوم والنوم دليل الحدث فيكون معنى الاية اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون لكن سقط ذكر
الحدث للايجاز على ما هو عادة اهل اللسان في اسقاط بعض الالفاظ اذا كان في الباقي دليل عليه فمن
المذكور منادا ليل على هذا المحذوف وهو قوله ﷺ ولكن يريد ليطهركم وان كنتم جنبا فاطهروا ويتبين
ان ظاهر الاية يقتضي وجوب الوضوء عند كل صلوة بل عند كل ركعة وهو خلاف الاجماع او ثبت الحدث
في الوضوء لدلالة ذكره في بدله وهو التيمم قال الله ﷻ او جاء احد منكم من الغايط او لامستم النساء
فلم تجدوا ماء فتيمموا فالمعلوم ان النص في البدل نص في الاصل لان المدل اما ان يعدم عند عدم الاصل يجب
به الاصل فظهر بما ذكرنا ان شرطية الحدث او علته انما ثبت بدلالة النص لا بالتعليل قوله ثم الوصف
الذي يتمسك به في الاقيسة ثلثة انواع ووجه الحصر ان الوصف الصالح وهو ما يعرض على العقول
تلقته بالقبول اما ان ظهر اثره بالنص والاجماع اولا والقسم الثاني اما ان ظهر اثره فيما فوقه او لا والتعليل
بالاول باطل اتفاقا والثاني جايز مع ضعف وهو الذي سماه المصنف المناسب وجعله النوع الثالث
والقسم الاول اما ان ظهر اثر عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم المدعى تعديته وهذا هو النوع
الاول وظهر اثر عين ذلك الوصف في جنس ذلك الحكم المدعى تعديته وهذا هو النوع الثاني والمراد
من العين هنا النوع ومن الجنس الجنس القريب قلت وههنا نوعان لان احدهما المعلل عدمها
ما ظهر بالنص او الاجماع اعتبار جنس الوصف في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوة عن المتكلفين
بعذر الاغماء فان تاثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر في عين هذا الحكم باعتبار لزوم الحرج
فانه يجمعها وثانيهما ما ظهر اعتبار جنسه في جنس ذلك الحكم مثاله ما قالوا على كرم الله وجهه في الشارب
لئن شرب سكرت ولئن سكرت هذيت ولئن هذيت افتريت وحد المفترين ثمانون سوطا في كتاب الله فاذا اقام
الشرب مقام القذف اقامه لسبب الشرب مقامه قياسا على اقامة الخلوة بالمراة الاجنبية مقام وطيها
في الحرمة فان قلت لعل هذين النوعين يكونان مردودين عند الغايبين قلنا ليس الامر كذلك
فقد ذكر في المحصول ان الغايبين لجميعهم على قبول هذه الانواع الاربعة وكيف يحتمل الرد مع
ان السلف قد اعتبروه كما في الامثلة التي ذكرناها وفي غيرها مما لا يحصى لا يقال قول المصنف ما ظهر اثره
معلل فيجعل على ظهور عينه وجنسه وحينئذ لا تنحصر الانواع الاربعة لان حصره في الانواع الثلثة يدفع
من حمله على ذلك قوله كقولنا في الثيب الصغيرة اشار الى مثال النوع الاول وتقديره ما قال علماؤنا
في الثيب الصغيرة انها صغيرة فتثبت الولاية على نفسها في الانكاح قياسا على الثيب الصغير والبكر

وهذا ما زيادة تاثير هذا الوصف في حكم الاصل وانضمام وصف الفرعية الى الاصل ليكون الكل علة تامة في الاصل ويكون ذكر منصرفا الى الفرع فلا يوجد العلة فيه لانه لو انتفى اصلا لم ينضم الى هذا الوصف شئ اخر ليتم به العلة لانه خلاف المفروض فيكون هذا الوصف بانفراده علة في الاصل والحاصل انه علة في الاصل ثبت ان مطلق الوجدان الثابت في الاصل يتقاضى زيادة المصالح لم يكن مانعا من كونه علة في الفرع والا لما انعقد علة في الاصل ايضا لامتناع التعليل بالعلة القاصرة عندنا وهو كان تاثيرها في الفرع كتاثيرها في الاصل فيثبت الاتحاد في العلة والحكم ويبطل هذا النوع من المفارقة واما النوع الثالث وهو اضعف وجوه الاقيسة فعل التفضيل في قوله اضعف وجوه الاقيسة من قبيل قولهم اعدل البيضان مروان لان النوعين الاولين لا ضعف فيهما وهو القياس بالوصف الملائم بان وجد المعلل في الاصل وصفا مناسبا يوجب الحكم ويتقاضاه والا يثبت عنده عند مجرد النظر اليه وغفلته عن سائر الاوصاف المؤثرة فيضيف الحكم اليه لمناسبته له من غير شهادة الاصل بكونه علة لان مجرد المناسبة يفيد ظن عليته لان افعال الله معللة بمصالح العباد باتفاق العقلاء والمراد بشهادة الاصل ظهور اثر ما عن الوصف الذي سوى ذكر ما وهذا النوع من القياس ضعيف لانه وان جاز العلل لكنه لا يصلح الزاما على الغير لاحتمال كونه مردودا عند نظار الدرع فلا يصلح حجة على الغير كشهادة مستور الحال والضعف يبطل بالغرق المناسب وهو بيان وصف الفرعية الاصل سالم عن المناسبة واشد تناسبا منه كما اذا رأينا انسانا غير سفيه اعطى فقيرا درهما يغلب على ظننا انه انما اعطاه لفقره ونفي الاعطاء اليه مالم يقم دليل على خلافه لان الفقر مما يقتضي الاحسان اليه ثم لو تأملنا وجدنا انه مدين الفقراء وقريب الفقير وكل واحد منهما يجب كونه مدينا او قريبا لانها يساويان في المناسبة اولا المركب من الفقر والقرابة لانه اشد تناسبا منه فان قلت كان ينبغي ان لا يبطل القياس الغرقي كما لا يبطل بالمؤثر قلت لم نحكم عليه الوصف المناسب لفا بجهل عند اتفاء وصف الفرعية ساويه في التناسب وفوقه فيه فعند ظهور وصف الفرعية بتلك الصفة لا يبقى الظن فيبطل بكلام المعلل بخلاف الوصف المؤثر فان ظن عليته انما ثبت بالتاثير لا بشرط شئ لفظ فلا يمنع بقاء ظهور وصف الفرعية فلا يبطل بكلام المعلل قوله ولما صارت العلة عندنا علة باثر ما اي بظهور اثر ما قد مناعلى القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اعلم ان القياس الجلي هو ما يسبق الى الافهام وخفي هو ما يكون بخلافه وبهما الاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على ما ثبت بالنص والاجماع

والضرورة كما بيناه لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان يراد به القياس الخفي لان الاستحسان حجة عندنا وعند الحنابلة وقد انكره بعض الفقهاء وقالوا حجج الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان قسم خامس لم يعرفه احد من حملة الشرع سوى ابي حنيفة واصحابه وقالوا ايضا انه اثبات الحكم بمجرد اتباع الهوى والشهوة لان اللفظ يبنى عنه فكان معنى قولكم انا تركنا القياس بالاستحسان انا تركنا العمل بما هو حجة شرعية وعملنا بما هو هوى وشهوة ولا يكون ان ادرجهم ترك القياس الذي هو حجة شرعية فالحجج الشرعية حق وماذا بعد الحق الا الضلال وان ادرجهم القياس الباطل شرعا فالباطل لا يسوغ ذكره على انكم ذكرتم في كتبكم في بعض المواضع انا ناخذ بالقياس ونترك الاستحسان فكيف تجوز الاخذ بالباطل ونقل عن ابي حنيفة انه قال من استحسن فقد شرع لكنا نقول الاستحسان لغة هو عد الشئ واعتقاده حسنا يقال استحسنت كذا اي اعتقدته حسنا واصطلاحا اسم لدليل من الادلة الاربعة يعارض القياس الجلي ويعمل به اذا كان اقوى منه سمي بذلك لانه في الاغلب يكون اقوى من القياس الجلي فيكون قياسا مستحسنا قال الله تعالى فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه ولما ظهر المراد به فالخصم ان انكر التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وسببها التمييز بين حجة وحجة وان انكر كونه حجة فباطل ايضا لانا بينا انه ولد من الادلة الاربعة المتفق على قبولها وليس عملا بالهوى والشهوة وقال الشافعي في المتعة استحسن ان تكون ثلثين درهما وفي الشفعة استحسن ان يثبت للشفيع الشفعة الى ثلثة ايام وذكره في التهذيب وضع المصحف في حجر المالك عند التحليف استحسنه الشافعي بغليظا وما كل من نسخ كل لفظا الاستحسان في كتابه في مواضع اذا عرفت هذا فنقول لما كانت العبرة عندنا للقوة الاثر دون الظهور قدمنا على القياس الجلي الذي ظهر اثره وخفي فساده الاستحسان الذي قوي اثره وان كان خفيا كسور سباع الطير فانه نجس قياسا على سور سباع البهائم بجامع السبعية وهذا معنى ظاهر الاثر لانهما يستويان في نجاسة اللحم فيستويان في نجاسة السور وطاهر استحسانا لان الشيع قد تثبت حرمة لحمه والتحرم لا لكرامة مع صلاحية الغذائية اية النجاسة فيكون لعابه نجسا لتولده من لحمه وانه ينجس بلسانه الذي رطب بلعابه فيتنجس سور ضرورة لمخالطة لعابه الماء فاما سباع الطير يأخذ الماء بمنقاره ثم يبتلعه والمنقار طاهر بذاته لانه عظم خالص والعظم من الميت طاهر فمن الحي اولى فلا يخالط الماء بعلا فانه نجاسة فيبقى طاهرا كسور الدجاج الجلالة فصار هذا الاستحسان وان كان خفي الاثر اقوى من ذكر القياس وان كان ظاهر الاثر لان تاثير علاقات الطاهر الطاهرة بتقييد طاهرا اشد من تاثير السبعية

في اثبات النجاسة وكذلك فمنا القياس ان ظاهر فساده لعموم اثر الباطن على الاستحسان الذي ظهر انه وخفي جهة فساده لانه لا عبرة للظاهر بظهوره ولا للباطن ببطونه وانما العبرة لقوة الاثر ان مقصونة فيسقط ضعيف الاثر بمقابلة قوي الاثر ظاهرا كان او خفيا فالدنيا ظاهرة و العقبى باطنة ويرجح العقبى حتى وجب الاشتغال بطلبها والاعراض عن طلب الدنيا لقوة اثر العقبى من حيث الدوام والصفاء وضعف اثر الدنيا من حيث الكدر والفناء ولهذا قال عليه السلام وجهد لو كانت الدنيا من ذهب فان والعقبى من خزف باق لكان الواجب على العاقل ان يختار الخزف الباقي على الذهب الفاني فكيف والامر بالعكس فلا يرجح العقل وان كان باطنا القوة ان على البصر وان كان ظاهرا منا له من تلا آية السجدة في صلوته وركع ناويا سجدة التلاوة فركوعها غير ركوع الصلوة لاتمام يتخلل بينهما فاصل وهو مقدار ثلث ايات جوزنه عن السجدة قياسا وبه لهذ علمائنا وفي الاستحسان لا يجزيه وهو قول الشافعي وجه القياس ان الركوع اطلق على السجود في قوله يا مريم اقنتي لربك واسجدي واركعي مع الراكعين والاسم المشترك يتأدى بكل واحد من مسمياته كالعين يطلق على الباصرة والجارية والذهب والميزان ولان الركوع اسم الشيء على الفراغ يكون بعد ثبوت التشابه بينهما والمشابهة بالخضوع ولما تشابها فيه يسقط الواجب عنه بالركوع قياسا على سقوطه بالسجود بجامع الخضوع وفي كلام المصنف رح لا يخفى لانه يشعر ان جواز الركوع ثبت بظاهر النص رح لا يكون من باب القياس في شيء ولكن الوجه ما ذكرنا وتصحيح ان يقال القياس عليه محذوف والتعليل بالنص لبيان الجامع لاثبوت الركوع به وان كان ظاهر قوله ويجب بايات في الاستحسان ان الشرع امرنا بالسجود بقوله فاسجدوا لله واسجدوا اقترب التسجد على من تلا او السجدة على من سمعها والركوع خلافه اي بغير صفته فلا يتأدى السجود به الا يرى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن سجود الصلوة فلان لا ينوب عن سجدة التلاوة اولى ان المناسبة بينهما اكثر لكونهما ركني الصلوة وايضا لا يتأدى سجود التلاوة بالركوع خارج الصلوة مع انه غير مستحق بجهة القربة فركوع الصلوة الذي هو مستحق بجهة القربة اولى ان لا ينوب ولا يخفى ان مخالفة الركوع السجود لها اثر ظاهر في ان لا يتأدى المأمور به بايات ما يخالفه فنسد به وجه القياس لان كل قياس يودي الى تغيير حكم النص باطل لكن القياس متابع هنا اولا بالعمل بسبب قوة اثر الباطن والاستحسان متروك العمل لفساده بالباطن ببيانه ان التجويد عند التلاوة لم يجب قربة لعينه حتى لا يلزم بالنذر كما لا يلزم الطهارة به وانما المقصود اظهار التواضع عند تلاوة المتكبرين وموافقة فيما يفعله المتقربون كما علم ذلك من النصوص الواردة في مواضع السجود والركوع الصلوة يصلح تواضعا

كالسجود فيكفي عند التلاوة بخلاف سجود الصلوة فانه مقصود بنفسه كالركوع لقوله واركعوا واسجدوا فلا ينوب احدهما عن الآخر وبخلاف الركوع خارج الصلوة فانه ليس بعبادة فلا ينوب عن سجدة التلاوة فعلم ان القياس لفساد ظاهر واثر باطن والاستحسان لاثر ظاهر وفساد باطن وهو جعل ما هو غير مقصود مقصودا واعترض عليه بانا لا نمان السجود لا يلزم بالنذر سلمنا ذلك لكن الكلام في سجود التلاوة وهو مما يلزم بالنذر فقد نقل الامام الامام ازامد صاحب القنية عن صلاة الظهيرية ان من نذر سجود التلاوة وجب عليه الوفاء بالمنذور وايضا لانم ان المقصود مطلق التواضع ثم لا يجوز ان يكون المقصود التواضع بالسجود وهو غاية التواضع والذلل وايضا فرق بينه وبين سجود الصلوة وركوعها بان كلا منهما مقصود للتخصيص عليه ليس بفرق لكونه قدر امشتركا والجواب عن الاول ان الروايات ناطقة بها على قول الرحمه فلا يبقى لمنعه قوله كلا منا في سجود التلاوة وهو مما يلزم بالنذر قلنا بعد التسليم ليس المنظور اليه هذا الباب بالفعل المقيد بل المطلق من حيث هو بنظر فيه ان وجب بالنذر يستدل به على ان الواجب منه عبادة مقصودة بنفسه كمطلق الصلوة والصوم لما وجبا بالنذر يستدل به على ان صلوة الفجر وصوم رمضان عبادة مقصودة بنفسها وان لم يجبا بالنذر كمطلق الطهارة يستدل على ان الطهارة الواجبة للصلوة غير مقصودة لذاتها ومنا مطلق السجود لما لم يجب بالنذر ثبت ان التجويد الواجب للتلاوة لا يكون مقصودا بنفسه وهو المطلوب والجواب عن الثاني ان النصوص المذكورة في مواضع السجدة نحو قوله وهم لا يستكبرون ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته فان استكبروا فالذين عند ربك فدل على ان المقصود المخالفة باظهار التواضع وعن الثالث ان حاصل الكلام ان ركوع الصلوة وسجوده ما مورا بهما على سبيل الجمع كما نطق به النص فالقول بالنيابة يخل بالجمع المأمور به بخلاف سجود التلاوة مع ركوع الصلوة فانا لم نؤمر بالجمع بينهما ليخل النيابة به هذا لغاية تقدير هذا الموضع وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان اطلاق اسم الشيء على الغير بالمجاز لا يقتضي ان يقوم الاول مقام الثاني في حكم شرعي كما للاسد للشجاع والحمار للبليد والركوع للسجود للصلوة في قوله واركعوا ولم يرد الراكعين على انه قد سبق ان طريق الاستحسان غير طريق القياس لان الاول يصح مع علاقة ما والثاني يتوقف على الصلاح والعلاقة فاين احدهما عن الآخر واما ثانيا فلانه لو صح ان يكون طريق الاستحسان طريق القياس لصح ان ينوب الركوع عن خارج الصلوة ايضا لثبوت العلاقة بين مطلق الركوع والسجود لان المستعار

في النص مطلق الركوع لا الركوع الذي هو عبادة وأما أنا لنشافلان البحث في تقديم القياس الجلي على المستحسن بالقياس الخفي ووجب السجود وعدم نيابة الركوع عنه من قبيل المستحسن بالنص فلا يصلح مثالا له على أنا لا نم ان وجه الاستحسان اخفى من وجه القياس بل الامر بالعكس بيانه ان وجه الاستحسان يتوقف على تصور ان النص ورد بالسجود لا الركوع غيره ووجه القياس يتوقف على هذا وعلى ان الركوع اطلق على السجود في الاية مجازا والاطلاق بطريق التجوز يعتمد العلاقة وعلى ان ذلك هو المفهوم وعلى ان تلك العلاقة تصلح مناطا للامر بالسجود وذلك المناط ثابت في الركوع فيصلح ان يكون مناطا للسجود ولا شك ان ما كان توقفه على مقدمات اقل يكون اجلى عند العقل فما كان توقفه على مقدمات اكثر والهذا قيل العام اجلى عند العقل من الخاص وامارا بعا فلانا لا نم ان القياس رجح على الاستحسان بقوة فيه بل بمعنى اخر انفهم الا القياس وصار المجموع دليلا واحدا على الاستحسان والاولى ان يعوض عن هذا المنع بالتكلف صفحا ويقال ظاهر النص وان ورد بالسجود الا ان مواضع السجود تدل على ان المقصود هو مخالفة المتكبرين باظهار التواضع وهو بدليل جريان التداخل فيه والركوع في الصلوة صالح للتواضع فيغني عنه كاداء القيمة في باب الزكوة وكذا الولاء على رجلان ارتهان عين في يد رجل يقول كل واحد منهما لذي اليد رهنتني هذا العين بدين لي عليك وقبضته منك وأقام البينة على ما قال عيا فمن الاستحسان يقضي بانه مرهون عندهما كانهما ارتهناه جملة لانه حين جهل التاريخ صار كانهما وقعا معا في حاله واحدة كانه رهنه منهما كل الواحد عيا تلقى الملك منهما من رجل واقاما البينة فانه يجعل في الحكم كانه باع منهما جملة حتى تقضى بينهما نصفين وفي القياس تهاتر البينتان لتعذر القضاء لكل واحد منهما بالنصف لانه ليس اولى من الشيوع وانه مانع صحة الرهن وبالكل لكل واحد منهما لان المحل يضيق عن ذلك لاستحالة ان يكون العين الواحد كله رهنا لهذا وكله رهنا لذاك في حالة واحدة وبكل لواحد بعينه لعدم الاولوية فتعين التهاتر وكان يجب التعرض لابطال الشق الاخير ليثبت المطلوب وقد اهمله المصنف لقايل ان يمنع الشق الثاني ويقول لا نم استحالة ذلك فانه اذا ارتهنا عينا واحد من رجل صفقة واحدة بجواز الرهن ويكون رهنا عند كل واحد منهما بتمامه لجاز عند صاحب الهداية بيان العمل على هذا الوجه عمل على خلاف ما اقتضته الحجة لان كل واحد منهما اثبت بينته حسبا يكون وسيلا لا مثلة في الاستيفاء، وبهذا القضاء يثبت حبس يكون وسيلا لا مثلة في الاستيفاء وليس هذا عملا على وفق الحجة قلت هذا انتقال من علة الى علة لغرض اثبات الحكم الاول وذلك لا يقطع عند ذوي التحقيق على انا لا نم ان هذا عمل على خلاف ما اقتضته الحجة لان مقتضاها ان يكون العين رهنا عند كل

واحد منهما كملا وهذا كذلك لو سلم ذلك لكن هذا عمل بالحجتين من وجه فيكون اولى من ابطالها من كل وجه كما لو ادعى الرجلان كل واحد منهما ان هذا العين له واقاما بينة فانها تتقسط بينهما لذلك هو فاخذنا بالقياس وتركنا الاستحسان لقوة اثره المستتر وهو ان كل واحد منهما ببينته يثبت الحق لنفسه على حده ولم يرض بمزاحمة الاخر في حق الحبس والعمل بهذا الوجه غير ممكن بخلاف ما نحن فيه فانهما مسلمان رجل لان هذا العقد من جانب الراهن واحد فيمكن اثبات وجه العقد مستحقا في المحل ويرد عليه انه لما لم يرض كل واحد منهما بمزاحمة الاخر فلان لا يرضى باتلافه، حقيقة الحبس بالكلية اولى وهذا فاسد قوى ستر ايضا الوجه الاستحسان فيما سواه وجه القياس استحسانا لكان اقرب الى الصواب لوجود الاصل والذرع في وجه الاستحسان دون وجه القياس بل هو مركب من العلل الكلية المستنبطة من النصوص وهذا يسمى علة عينة لا قياسا والان ما جعله وجه الاستحسان اجلى مما جعله وجه القياس يعرف بالتامل وهذا قد تم عز وجه اي القياس الذي يرجح على الاستحسان لقوة اثره الباطن قليل الوجود قيل انه لم يوجد الا في مسئلة او سبع فانا لا نسلم ان وجوده قليل سلمنا لكن لا نسلم ان وجوده لا في مسئلة او سبع فانا لا نسلم ان وجوده قليل سلمنا لكن لا نسلم ان وجوده لا في مسئلة او سبع فانا الاول هو تقديم الاستحسان لقوة اثره على القياس فاكثر من ان يحصى واظهر من ان يخفى قوله ثم المستحسن اعلم ان الاستحسان اربعة انواع لخصها المستحسن بالقياس الخفي كما مر وثانيها المستحسن بالاثر اي النص مثل السلم فان القياس ينافيه جوازه لان المعقود عليه معدوم عند العقد والعقد لا ينعقد بدون محله لانه ترك القياس بالاثر وهو قوله ﷺ ورخص في السلم فان قيل هذا تخصيص العام وهو قوله عم لا تبع ما ليس عندك لا ترك القياس قلنا سلمنا كونه تخصيصا له لكنه مع ذلك يوجب قياس السلم على سائر البياعات بهذا الاثر وثالثها المستحسن بالاجماع مثل جواز الاستصناع فيما فيه تعامل الناس من غير نكير والقياس يأباه لانه بيع عين بعمل في المستقبل وبيع الشيء الذي لا يجوز بعد تعينه حقيقة لكنهم استحسنوا ترك هذا القياس بالاجماع الثابت بتعامل الناس من غير نكير لان الاجماع فوق القياس لا يقال الاجماع عارض العام وهو قوله عم لا تبع ما ليس عندك وخصصه لانا نقول عارض القياس قدم مر الاجماع عليه وترابعها المستحسن بالضرورة مثل طهارة الحياض والابار في القياس يلزم طهارتها بعد نجستها لان خروج بعض الماء عن الحوض لا يؤثر في طهارة الباقي وكذا الماء المتنجس على ذات الدلو النجس لا يفيد الطهارة لكنهم استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس والضرورة ثانية في شروط التكليف بالكتاب والسنة والاجماع فصار القياس في الجملة متروكا بها وهذه الانواع الثلثة لا يجوز تقديم احكامها لان الحكم

فيها مسدود ابه عن سنن الحنفي لانه وان اختص باسم الاستحسان لكنه قياس شرعي حقيقة فيصح تقريره حكمه
الا يرى ان الاختلاف في الثمن ان لفا اختلف البايع والمشتري في مقدار الثمن قبل قبض المبيع فالقياس
يقتضي ان يكون القول قول المشتري مع يمينه لان البايع يدعي عليه زيادة الثمن وهو منكر واليمين
في جانب المنكر كما في سايرالمضمونات وفي الاستحسان ان القياس الخفي يجب يمين البايع كما يجب يمين المشتري
لان المشتري يدعي على البايع وجوب تسليم المبيع بتسليم الثمن الذي يدعيه والبايع ينكر وجوب التسليم عليه بذلك
القدر فهذا انكار لا يعرف الا بقرينة والاول يعرف ببداهة العاقل فاستحسنوا العمل بالانكار بين جميعا
قوله ومذا حكم ان حكم هذا الاستحسان وهو المخالف لكونه قياسا خفيا يعتدي الى الوارثين يمين
وارث البايع والمشتري لفا اختلفا في مقدار الثمن قبل قبض المبيع يتحالفان كما لفا اختلف المورثان
وكذا لفا اختلفا في الاجر في الاجارة قبل استيفاء المعقود عليه فانها يتحالفان ويترادان العقد
فاما بعد القبض اي قبض المبيع فلم يجب يمين البايع عند قيام السلعة الا اثر عند ابي حنيفة وابي يوسف وهو
قوله عم لفا اختلف المتبايعان والسلعة قايمة تحالفا وترادا بخلاف القياس لان المشتري لما يدعي
على البايع شغال المبيع سالم اليه فلم يصح تقريره الا الوارثين بعد قبض المبيع والاجارة بعد استيفاء
المعقود عليه فان قلت لم لا يجوز ان يجعل هذا الاثر عما قبل القبض بدليل قوله البينة على المدعي
واليمين على من انكر قلنا المراد من الترادان كان رد المقبوض حتما فظاهر ان ذلك لا يتاتى
الا بعد القبض وان كان المراد رد العقد وفسخه فكذلك لانه لو لم يجعل عما بعد القبض للغا قوله
والسلعة قايمة لان هلاك المبيع قبل القبض يوجب فسخ العقد فلا يتصور فيه الاختلاف فتجريان
الاختلاف الموجب للتحالف يدل على قيام المبيع فيكون التقييد بقيام السلعة بعد ذكر الاختلاف
لغوا قوله ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي الى جواز تخصيص
العلة وزعم ان ذلك مذهب علمائنا الثلاثة مستدلا بانهم قد قالوا بالاستحسان وليس الاستحسان
الا تخصيص العلة لان معنى تخصيص العلة هو تخلف الحكم عن الوصف الذي علق به وبعض الصور
لمانع والاستحسان بهذا المعنى فان حكم القياس لم يثبت في صورة الاستحسان لمانع مع وجود العلة
اصاب المصريان الاستحسان ليس من باب تخصيص العلة بان يكون العلة علة ويتخلف الحكم عنها لمانع
بل الحكم انما ينعدم في تلك الصورة لعدم علتها لان القياس لما عارضه استحسان لم يبق الوصف
علة لان دليل الاستحسان ان كان نصا فلا اعتبار لعلة القياس في مقابلته لفقد من شروط صحة التعليل
عدم النص وكذا ان كان اجماعا لانه مثل الكتاب والسنة في ايجاب الحكم فكان اقوى من العلة والضعيف

في مقابلة القوي معدوم حكما وكذا ان كان ضروريا لان اعتبار الضروري بالاجماع وكذا ان كان
قياسا خفيا لكونه اقوى من القياس الجلي والمرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة العدم فتبين ان عدم
الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة فلم يكن الاستحسان من باب تخصيص العلة كما ظن فالحاصل
ان عدم المانع شرط العلة او شرطها قوله وكذلك نقول في سايرالعلل المؤثرة ان مثل قولنا في القياس
مع الاستحسان مبني ان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة نقول في سايرالعلل المؤثرة اذا
تخلف عنها احكامها في بعض المواضع وبيان ذلك في الصايم اذا اصاب الماء حلقه انه يفسد
صومه لفوات ركن الصوم وهو الامساك لوصول الماء الى الجوف ووصول الماء الى الجوف وصف
مؤثر في بطلان الصوم ولزم علينا في الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات ركنه حقيقة فلم نجز
تخصيص العلة قال المستشفع تاثير هذا التعليل في صورة النسيان لمانع وهو الاثر مع قيام العلة
وقلنا نحن انعدم الحكم لعدم العلة فيه فانها عدمت لعدم معنى لم يدخل في التاثير مع فعله وهو
ان يكون جناية وفعل الناسي لما سبب له اصاحب الشرع للخبر سقط عنه معنى الجناية وصار فعله
عفوا اذ ساقطا كان لم يكن كمن اتلف مال الغير باذنه ولذا لم يضمن فعله صفة اثر عا كان ركن
الصوم باقيا حكما فكان عدم الحكم وهو الفطر لعدم علة الفطر لا لمانع مع قيام العلة واعترض
عليه بان هذا انكار الحس والعقل اما الحس فظاهر واما العقل فلان المنافات بين الاكل والكف
ثابتة عقلا وقد حكم صريح العقل بوقوع احد المتنافين فانتفى الاخر ضرورة واجيب عنه صاحب الكشف
بانا لا نجعل الاكل غير الكف حقيقة ولكن لا نجعله سببا للفطر بنسبته الى صاحب الحق بالتسبيب
قلنا وفيه نظر لانه لا يخ اما ان يعتبر الاكل موجودا ام لا والثاني مكابرة الحس والعقل والاول
اعتراف بوجود علة الافطار لقوله صلى الله عليه وسلم الفطر مما دخل وتخلف الحكم لمانع الاثر ومدافعين
تخصيص العلة والحق عندي هو التفصيل وهو ان يقال كل موضع استحسنا فيه بالاثر والاجماع و
الضرورة يصار الى القول بالتخصيص والا يلزم الفساد المذكور ويلزم التناقض بين قولهم
والتخصيص باطل وقولهم شرط صحة التعليل ان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس لانه لو لم يكن
العلة موجودة مع تخلف الحكم عنها كيف يكون ذلك معدولا به عن القياس ولا يبقى لقولهم عم وخص
في السلم معنى لان الخصوص انما يتحقق عند تخلف الحكم لعذر وخصوص وكل موضع استحسنا فيه بالقياس
الخفي لا يصار الى التخصيص لانتفاء ما ذكرنا من المحذورات اما الثاني والثالث فظاهر واما الاول
فكذلك لان بوجه الاستحسان يظهر ان ما كان يتراءى انه علة لم يكن علة حتى يحتاج الى القول بتخلف علته

لمانع بل العلة كانت غيره كما قلنا في سور سباع الطير ان بوجه الاستحسان ظهران السبعية ليست علة
لنجاسة سور سباع الوحش من البهايم بل الرطوبة النجسة وهذا لانه انما يشرب بها وتلك العلة غير
موجودة في سباع الطير فلم يتنجس سورها لعدم علته ولهذا لا يقال ان المستحسن بالقياس الخفي معدول
به عن القياس قال فان الذي جعل عندهم مانعا للحكم مع قيام العلة من نص او غيره جعلناه اخ قلت الدليل
دليل عدم العلة وهذا ان جعل دليل الخصوص دليل العدم اصل هذا الفصل فاحفظ هذا الاصل واتكفه
بمنخ الهمزة من الاحكام لان فيه فقرها كثيرا وتخليصا كبيرا واما الاول فلانه علم انه نحب على المعلل ان
يتفطن الاوصاف المعتبرة في العلة ليعلم العلة ويعلم انه اذا انتفى شيء منها ينتفي العلة فينعدم
الحكم واما الثاني فلانه بقدر هذا الاصل على ابطال قولهم بتخصيص العلة في جميع صور تخلف الحكم عنها
قال من اصحابنا من اجاز تخصيص العلل المؤثرة لعلمنا ان الغفلة، يجمعوا على ان تخلف الحكم عن الوصف
المدعى عليته للمانع يقدح في العلية لكن اختلفوا في تخلف الحكم عنها لمانع وهو المسمى بتخصيص العلة
فقال القاضي ابو زيد وابو الحسن الكرخي وابو بكر الرازي اكثر اصحابنا العراقيين بجواز وهو
مذهب مالك والحنابلة واكثر المعتزلة ومن مشايخ السمرقند منهم ابو منصور الماتريدي وفخر
الاسلام وشمس الائمة السرخسي وهو اظهر قولي الشافعي ان ذلك لا يجوز وهو اختيار المصنف هذا الخلاف
في العلة المستنبطة اما في العلة المنصوصة فقد اختلف هؤلاء منهم من جوز ومنهم من لم يجوز
احتج المجوزون بان حاصل التخصيص ان يقول للمعلل اذا اورد عليه فصل يكون الجواب فيه بخلاف ما يلزم
انباته بعلته وجب علي كذا الا انه ظهر فيه مانع فتخلف الحكم عنها باعتبار ذلك المانع وذلك لا ينافي
صحة علتي كما ان العام يخص منه بعض ما تناوله بالدليل المخصص وذلك لا ينافي بقاءه وحجة فيما بقي بخته
كذا هنا وهذا معنى قوله اعتبارا بالنص قال العلامة النسفي والعجب من الامام ابي زيد انه قال فيما تقدم
ان دلالة النص لا تحتمل الخصوص لانها تم بحسب عموم العلة والعلة بعد ما ثبت كونها علة لا تحتمل الخصوص
وهناك ذهب الى القول بتخصيص العلة والتوفيق بين كلاميه صعب قلت لا مخالفة بين كلاميه حتى
يحتاج الى التوفيق فضلا عن الصعوبة بيانه ان المراد بالتخصيص هنا غير المراد بالتخصيص فيما
تقدم المراد به هناك انه اذا وقع التعارض بين موجب العلة وموجب ليل اقوى منها يترك العمل بها مع قيامها
في تلك الصورة ويعمل بالاقوى منها وهذا جائز في دلالة النص لما علمت الا ترى انه اذا وقع التعارض بينها
وبين عبارة النص يترك موجب الدلالة ويعمل بالعبارة مع قيام الدلالة في تلك الصورة واما المراد
به ثمة بيان ان قدر المخصوص لم يدخل تحت النص وهذا لا يتحقق في دلالة النص وعبارته فهو ينادي

تخصيص العلة

موانع الحكم

ماذكرنا حيث قال العلة متى يثبت عليته لا يحتمل الخصوص اذ الخصوص لبيان ان قدر المخصوص
لم يدخل تحت النص فما بعد الدخول فلا يكون تخصيصا بل تركا للموجب ثم قال وبنى على هذا اى من
اجاز تخصيص العلة بنى على قوله هذا تقسيم الموانع على خمسة اى موانع الحكم مطلقا لا موانع الحكم مع
وجود العلة كما ظن لان القسمين الاولين ليسا من قبيل تخلف الحكم مع وجود العلة بل
الحكم لم يوجد فيها لانتفاء علته يدل عليه عبارة صاحب التقويم حيث قال بعد ذكر الموانع هذا
باب لا بد للفقيه منه فان الحكم ينعدم بها لوجود والعدم لعدم العلة ولنفصلها غير العدم
لمانع مانع يمنع اصل انعقاد العلة كبيع الحر لانه ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال فلم ينعقد
العلة لانعدام محله ومانع يمنع تمام انعقاد العلة كبيع عبد الغير فان اضافة البيع الى المال الغير
تمنع تمام الانعقاد في حق المالك بدليل انه يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة الوارث ولا يمنع
اصل الانعقاد بدليل انه يلزم باجازة المالك وغير المنعقد لا يصير منعقدا بالاجازة وانما قيد
بقوله في حق المالك لانه في حق البايع تام حتى لم يكن له ولاية ابطاله ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار
الشرط حتى لا يخرج البدل الذي في جانب من له خيار عن ملكه الى ملك صاحبه وان انعقد البيع في
حقهما على التمام ومانع يمنع تمام الحكم دون اصله كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ومانع يمنع
لزوم الحكم كخيار العيب فانه يثبت الحكم معه تاما حتى كان له ولاية التصرف في المبيع ولم يتمكن
من الفسخ بلا قضاء ولا رضا ولكنه غير لازم حيث يثبت له ولاية الفسخ وانما اختلف مراتب
هذه الخيارات لان خيار الشرط داخل على الحكم لما عرف فكان الحكم معلقا بالشرط فيكون معدوما
قبل وجوده واما خيار الرؤية فلان البيع صدر مطلقا عن الشرط فاوجب الحكم وهو الملك لكن
الملك لم يتم لعدم الرضا بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فلانه حصل السبب والحكم بتمامه
لتمام الرضا لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتقرر المشترى فقلنا بعدم اللزوم ولهذا
قلنا ان المشترى يتمكن من رد بعض المبيع بعد القبض في خيار العيب لانه تفريق الصفقة بعد
التمام وانه جايز في خيار الرؤية لا يتمكن منه مطلقا لانه تفريق قبل التمام وذا لا يجوز
فان قلت هذا يشير الى الفرق بينهما بعد القبض والمدعى الفرق بينهما مطلقا قلت الفرق
بينهما ثابت اما بعد القبض كما ذكرنا واما قبل القبض فلان المشترى في خيار العيب لا يتمكن من الفسخ
قبل القبض بين الرضا او القضا بخلاف الرؤية فانه ينفرد بالنقض بلا قضاء ولا رضا،
مطلقا هذا ولو جعل اقسام الموانع اربعة وجعل خيار الرؤية والعيب مما يمنع لزوم الحكم لتمكن

المشترين من الفسخ فيها كما جعله الفاضل الامام ابو زيد لكان اوجه قوله ولنا قوله قال الذكرين حرم ام الانثيين اجيب المص على امتناع تخصيص العلة بوجوه ثلثة احدها ما ذكره الشيخ ابو منصور في تاويلاته ان الكفار كانوا يحرمون اشياء على انفسهم ويضيفون تحريمها الى الله وبيان ذلك انهم كانوا يحرمون من البحيرة والوصيلة بعض الاولاد دون البعض قال الفقيه ابو الليث البحيرة الناقة التي تشق غرسة ابطن والحامي ذكر يحمى فيأكل الرجال والنساء وان كان انثى تشقوا لها اذنها وكانت حراما على النساء لحمها فاذا ماتت حلت للنساء والوصيلة من الغنم اذا ولدت سبعة ابطن نظروا فان كان السابع ذكرا ذبح وأكل منه الرجال والنساء وان كان انثى تركت في الغنم وان كان ذكرا وانثى قالوا وصلت اخاها فلا تذبح لكرامتها ولذا كانوا يحرمون اشياء على الاناث ويحلونها للذكور كما حكى الله عنهم ذلك بقوله وقالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا وان يكن ميتة فهم فيه شركاء فعرف الله رسوله بقوله قل الذكرين حرم ام الانثيين مطالبتهم ببيان العلة فيما ادعوا فيه الحرمة على وجه لم يجدوا منه مدفعا وصاروا محجوجين به لتخلف الحرمة عما هو العلة في معتقدهم من الذكورة والانوثة واشتمال الرحم عليه لانهم ان قالوا حرم علينا ذلك الذكور تارة لهم ان يكون كل ذكر محرما وليس كذلك عندهم فناقضوا قولهم وكذا الكلام ان قالوا العلة الانوثة او ما اشتمل عليه الرحم فلما علموا ورود النقض عليهم انه معنى اختاروه علة حصار وا مبهوتين محجوجين فلو جاز تخصيص العلة لما صاروا محجوجين به لان لهم ان يعجزوا عند ورود النقض عليه ان يقول حكم علتي ممتنع في تلك الصور لمانع قلت والاعتراض عليه بعد تسليم ان الاية سيقت للسؤال عن بيان العلة ان هذا انما يصح حجة ان لو كان مجرد دعوى المانع كافيا وهو ممنوع بل لابد من بيان وجه صحيح يصلح ما نعا والكفار لما لم يجدوا ذلك صاروا محجوجين لذلك لا لما ذكرت لا لما ذكره على ان تخصيص العلة الطردية جائز ذكره الامام فخر الاسلام وانما النزاع في العلة المؤثرة ولا شك ان ما ذكر من الكفار من المعلل ليست موثرة فلا يكون من قبيل ما نحن بصدده وثانيها ان دليل الخصوص نبأ الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه لما مر فاذا وقع التعارض بين النص العام والنص المخصص في القدر المخصوص لم يبطل العام بالحوق دليل الخصوص كما ذهب اليه البعض ولم يبطل دليل الخصوص لان كان مجملا او بالعام ايضا كما هو مذهب البعض بل يعمل بهما من وجه دفعا للتناقض بين دلالتيهما بالنسخ والاستثناء ولكن النص عام خص ضرب من الاستعمال بان اريد به بعض ما بقي

مجرى في الباقي وهذا اي التخصيص على هذا الوجه لا يكون في العلل ابدا لان الالفاظ مما يجري فيها الاستعارة دون المعاني وفيه نظر لما مر ان المراد بالتخصيص هناك غير ما هو المراد به ثمة ولا اشتراك بينهما الا في الاسم وهو لا يجدي هنا الا الاستعارة لان العلة موجبة وصفة جميع الصور مبقاة على عمومها كما كان قبل التخصيص لكن تخلف الحكم عنها في صور مثلا مع قيامها فيها لمانع منع من تاثيرها لا من وجودها وثالثها ان تخصيص العلة يوهي في التصويب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد انما تثبت بسلامته عن المناقضة وفساده وخطاه بالتناقض فاذا جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد ان يقول امتنع حكم علتي فيه لمانع وفي ذلك اي في تصويب كل مجتهد قولنا لا اصل عند الله ولان الاصل في كل مجتهد ان يكون مصيبا والقول بان الاصل باطل فاما يودي اليه يكون باطلا ولقائل ان يقول التخصيص انما يودي الى التصويب ان لو قيل منه يجوز قوله امتنع حكم علتي لمانع اما اذا شرطنا في مانع صالح للتخصيص فلا اذ لا يتسنى لكل مجتهد عند ورود النقض على علته بيان مانع صالح للتخصيص على ان لهم ان يغلبوا هذا علينا بان يقولوا لما كان عدم الحكم عندكم في صور التخصيص مضافا الى عدم العلة بتغيير تا يمكن لكل مجتهد ان يرد عليه نقض ان يقول عدم حكم علتي في صور النقض لزيادة وصف فيها او نقصان عنها ويتخلص عن النقض فيبقى علته على الصحيح فيكون كل مجتهد مصيبا ولئن سلمنا ذلك لكن لا يلزم منه تصويب كل مجتهد لجواز ابطال علته بسائر الطرق كالمناقضة والمعارضة وفساد الوضع والقلب وغيرها ولئن سلمنا انه يلزم منه تصويب كل مجتهد لكن انما يلزم منه التصويب في حق العمل لا في حق الحكم الثابت عند الله كما روي عن الجاحظ انه قال كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد وذلك لا يودي الى القول بالاصل والا لكان هذا الالزام وارد اعليكم ايضا لانكم قائلون بالتصويب بهذا المعنى ولئن سلمنا انه يلزم منه التصويب في حق الحكم ايضا لكن لا يلزم منا القول بوجوب الاصل على الله بل غاية وقوع الاصل والقول بوجوب الاصل باطل لا بوقوعه منه ولاتفاق الفقهاء على ان افعال الله واحكامه معللة برعاية مصالح العباد كما ينادي به تعليلاتهم في شرعية المعاملات والعقوبات والزواجر قال صاحب التنقيح القول باشتراط المناسبة في العلة مبني على ان افعال الله معللة برعاية مصالح العباد عندنا مع ان الاصل لا يكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة ثم قال وما ابعد عن الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء عم لاعتقاد الخلق واظهار المعجزة لتصديقهم فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقال الامام في المحصول الاحكام الله مشروعة لاجل

مصالح العباد لا لان ذلك يجب عليه بل فعله به على هذا الوجه تفضلا واحسانا علينا غير ان المثلة
مصون عنه انه سبحانه يجب على الله سبحانه ان يفعل بعباده ما هو الاصلح لهم فقال عامة المتكلمين لا انه لا يجب
ذلك عليه وقال ابو القاسم ومن تابعه من المعتزلة ان ذلك يجب عليه سبحانه وتعالى لان كون العبد
مصيبا في اجتهاده ثبت بكسبه ونظره وفعله والاخلاف انه يجب على المكلف ان يفعل ما هو
اصلح لدينه ودنياه اليس ان الاتيان بالواجبات والاجتناب عن المعاصي اصلح له وانه
واجب عليه اجماعا حتى ان من انكره يكفر واليس انا نعتقد ان حقيقة الله هو وصفاته
كماله ونعوت جلاله يصيبون فطما والاشكال ان ذلك اصلح لنا وان لزم من ذلك القول بوجوب
الاصلح على الله هو لكنتم احق الناس بالقول به فلم انكرتم ذلك علما خصومكم وان لم يلزم ذلك القول
به لانه غير محل النزاع فبظهر الحق ويتبين ان مسئلة التصويب ليست من مسائل الاصلح المختلف
بين المتكلمين وشن هذا ما سنح لنا في تحقيق هذا المقام واستعيذ بالله من الزلل والخطل في
الكلام اياك ان تلوه من قبل التامل في طي تمهيد ما اعترضات منع بعد اخرى وان تجعل التقليد
مطنة التشديد فالرجوع الى الحق احق من لجوى قوله واما حكمه فتعديه حكم النص الى ما لا نص فيه لما مر
من اشتراط عدم النص في الفرع وزاد القاضي ابو زيد والاجماع قوله ليثبت فيه الحكم بغالب الراى
اشارة الى ان القياس من الادلة الظنية وان كان وجوب العمل قطعيا وقوله على الصحيح احتراز
بناء على ان المجتهد مخطئ ويصيب قلت ولا يخفى ما في حمل التعدية على الحكم من التسامح لان حكم
الشئ الاثر الثابت به فيكون غيره والتعدية نفس القياس فلا يكون حكمه اللهم الا ان يقال
الضمير يرجع الى التعليل الذي هو على القياس قال فالتعدية حكم لازم اي صحة التعدية حكم لازم للتعليل
عندنا حتى لو خلا التعليل عن التعدية كان باطلا وعند ان قوما وجماعة من اصحابنا منهم الشيخ ابو
منصور التعليل صحيح بدون التعدية حتى جوزوا تعليل حرمة الربوا في النقدين بالثمنية وانا قال
حكم لازم للتعليل ولم يقل للقياس لان الاخلاف ان حكم القياس هو التعدية وانما الخلاف في العلل
وعند الشافعي ان كانت العلة متعدية تسمى قياسا وان كانت قاصرة تسمى تعليلا المستفهم افعلى
قوله يكون القياس اخص من التعليل اضح ان في بيان المعنى المستنبط من المنصوص لما كان
من جنس الحجج التي تتعلق بها الاحكام وجب ان يتعلق به اثبات الحكم مطلقا سواء تعدى الى فرع
او لا مثل تعلق الحكم بسائر الحجج من الكتاب والسنة فان الحكم يثبت به خاصا كان او عاما وهذا
لان الدليل الذي يدل على كون الوصف علة من الملائمة والعدالة بالتاثير او الاخالة والعرض على

الاصول لا يقتضي تعدية ان لا يتوقف على كونه متعديا بل التعدية باعتبار عموم الوصف وخصوصه
باعتبار خصوصه وبان التعدية توقفت على صحة العلة لما قلنا فلو توقفت صحة العلة عليها لزم
الدور وايضا اعتبروا العلة المستنبطة بالمنصوصة ووجه قولنا ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب
علما او علما ان لو خلا عنهما لكان عبثا ومنا ان التعليل بالاثر لا يوجب علما بالاخلاف لكونه
دليلا ظنيا ولا يوجب علما فيما نحن فيه لان وجوب العمل بالمنصوص عليه يضاف الى النص
لا الى العلة لان النص فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النص واضافته الى التعليل لفا العدول
عن اقوى الجنسين الى الاضعف عابد هما المعقول لقائل ان يقول منا منقوض بخبر الواحد الموافق
للكتاب على انا لا نسلم ان مطلق التعليل من له ادنى شرع اعتد ضوا عليه بان حصر العوائد فيما ذكر من
العلم والعلوم ممنوع فان لها فوائد اخرى منها ما ذكر من ان التعليل بما لا يتعدى يفيد اختصاص
حكم النص محله فلا يشتغل المجتهد بالتعليل بعد التعدية ومنها معرفة الحكم المعلل للمقلوب
الى الطائنينة والقبول لان القلوب لا تقبل الاحكام المعقولة ما لم يدرك منها الا اثر الحكم واجيب
عن الاول بان هذا الاختصاص يحصل بترك التعليل الى النص بصيغته انا دل على ثبوت الحكم
في المنصوص عليه فقط فلم نعلل لا يلزم فائدة ترك التعليل بين خصوصا فلا فائدة في التعليل الى
على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى كما يجوز تعليل الاصل بعلتين متعديتين
لحدهما اكثر تعديا من الاخرى هذا لان العلة الشرعية علامة ولا يمتنع نصب علامتين على شئ
واحد فيبطل هذه الفائدة ولقائل ان يقول فلم لا يجوز على هذا ان يضاف الحكم في الاصل الى العلة
مع كونه مضافا الى النص ويجيب عن الثاني بان الوقوف على الحكمة من باب العلم لا من باب العمل
والوارد لا يوجب علما فيبطل هذه الفائدة كذا قيل وفيه نظر واما الجواب عن الدور فمنقول لم لا يجوز
ان يقال صحة العلية متوقفة على تعدية الحكم بل على وجود ما في غير الاصل وح ينقطع الدور ولو
سلم ذلك لكنه دور معية فلا يكون باطلا واما الجواب عن القاصرة المنصوصة فهو ان الشارع
لما نص عليها افاد ذلك علما بانها مما يؤثر في الحكم كذا قال صاحب الكشف وفيه نظر والحق
ان يقال تعليل الشارع بتنصيصه يفيد النص اختصاص الحكم به فلا يجوز للمجتهد ح ان يعلله
بعلة اخرى متعدية واعلم ان مدار الخلاف مبني على الاختلاف في جواز التعليل بالتعدية الحكم الى
فرع فيه نص فمن جوز ذلك جوز التعليل بالعلة القاصرة ومن لا يجوز ذلك لم يجوز التعليل بها
قوله ثم جملة ما يعلل له اربعة اقسام اعلم ان جميع ما يعلل له اربعة اقسام التعليل لاثبات الوجوب

او وصفه والاثبات الشرط او وصفه والاثبات الحكم او وصفه وكل ذلك باطل الخ لا خلاف بين
الفقهاء ان اثبات سبب وشرطا وحكم بالراى ابتداء لا يجوز وانما اختلفوا في اثبات السبب
والشروط بطريق التعدية بان يثبت سببا وشرطا لحكم بالنص او الاجماع هل يجوز تعدية السببية
والشرطية لاشئ اخر بمعنى جامع ليصير ذلك الشئ سببا او شرطا لذلك الحكم فيه ام لا فذهب المحققون
من اصحاب الشافعي وبعض اصحابنا الا ان ذلك لا يجوز وحكى بعض الاصوليين منهم الامام
فخر الاسلام ان ذلك جايز وهو اختيار المصنف فانه ذكر بعد هذا شرطا وانما انكرنا هذه الجملة
لانه لم يوجد في الشريعة اصل يصح تعليله فظاهره ان المراد من قولنا التعليل باطل لاثبات هذه
الاقسام او نفيها بطلان الكلام في التعليل ابتداء لا ان الكلام بطريق التعدية مثاله ما قلنا ان
الجنس بانفراده سبب موجب بحرمة النساء وقال الشافعي الجرم الذي اختلاف وقع في الموجب
للحكم فلا يمكننا اثباته بالقياس لانا لا نجد جنسا محرما يقاس عليه بل يجب التكلم في صحة هذا الاثر
او بانكاره او باقتضايه كما عرف في موضعه ولا يمكن للشافعي ابطاله بالقياس وكذلك السفر
سبب مسقط لشطر الصلوة عندنا وعند الشافعي ليس بمسقط فلا يمكن اثباته بالقياس وانفيه به لانا
لا نجد سفرا مسقطا شطر شئ يقاس عليه لكنا نكلمنا فيه بالنص وهو قوله عليه السلام ان الله تصدق
عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته فعلينا ما يجئ بتقدير واما مثال صفة الموجب فنحو صفة الشوم في الانعام
مثل التتابع شرط للاجزاء هم لا فصدنا شرط وقال مالك لا شرط فلا نتكلم فيه بالقياس بل نستدل
بالنص على اشتراطه او عدم اشتراطه ومثال صفة الحال في الوطي اي شرط لاثبات حرمة المصاهرة
ام لا عندنا لا شرط وعند الشافعي شرط فيجب التكلم فيه بالنص لا بالراى واما مثال الشرط فمثل
اشتراط التسمية للذبح عندنا خلافا للشافعي ومثل الشهود للنكاح عندنا شرط وعند مالك
لا شرط والعدالة في الذكور في شهود النكاح امن شروطه لا هذا نظير صفة الشرط واما مثال الحكم
فمثل الزكوة في الولد غير مشروعة عندنا وعند الشافعي مشروعة فيجب التكلم فيه بالنص لا بالراى
وكذا صوم بعض اليوم غير مشروع عندنا خلافا له واما مثال صفة الحكم فمثل الاعتكاف واجب عندنا في غير
واجب عندنا فلا يجوز اثباته بالراى انما جعل الوجوب صفة الحكم مع انه حكم برأسه لانه لما جعل
مشروعيته حكما كان وجوبه وصفه وانما لم يجز التكلم هذه الاقسام الثلثة بالراى لانه تغيير
للشرع بالراى ورفع له لان الشرط وصفته لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وصفته فتعليله بها
تجعله معدوما قبل وجوده شرعا واثبات الاحكام ورفعها بالراى ابتداء باطل بل انما يعرف ذلك بالسماع

من يحمل عليه الوحي ولان القياس لا ينتقل الا بين شيئين فيكون معدوما عند انعدام محل انتقاله
كالعلم لا يتصور في الجماد لانه لا محل له قلت ولهذا ان الشرط لهذه الاقسام الثلثة بالابطال
كان مستغنى عنه لما سبق من تعريف القياس شرطه وحكمه وان كان غرضه بيان جريان القياس
في الشروط والاسباب نفيا لقول طائفة من الاصوليين لكان يكفيه الاكتفاء باحد القسم
الرابع فان قيل قد تكلم في صوم النحر بالراى وقد وقع الذراع في الحكم وهو الصوم انه مشروع ام
لا قلنا الاختلاف في صوم النحر بنا على الاختلاف في موجب النهي انه لافساد المشروع مع بقاء
اصله او رفع مشروعيته اصلا وهذا لا يثبت بالراى بل يثبت بدليل السمع وانا انكرنا
التكلم بالراى في هذه الجملة لانه لم يوجد له اصل في الشريعة يصح تعليله فاذا وجد فهو القسم
الرابع الذي يصح تعليله بعد ما ذكرنا من الشرائط وصوم يوم النحر من هذا القسم فانا وجدنا
له اصلا متفقا عليه في كون الصوم مشروعا فيه وهو سايرا لايام فامكن تعديه الحكم بتعليله
اليه وتظهر الاختلاف في مسح الراس لحمد ان في المغسولات في استنان التثليث ونحن
لحقنا بالممسوحات في عدم سنية التثليث وكذا الاختلاف في اشتراط التقابض في بيع الطعام
بالطعام وان كان تكلمنا في اثبات الشرط ونفيه بالراى لكن ان في ما وجد لاثباته وهو بيع
الاثمان بالاثمان لحقه به ونحن لما وجدنا النفيه اصلا وهو بيع السلم لحقناه به ثم الكلام
بعد ذلك في الترجيح وهذا بخلاف شرط التسمية في الذبيحة فالمدعي لاثبات هذا الشرط لا يجد
له اصلا يقيسه عليه لنفيه فان قاسه على الناسي قلنا نحن لا نسلم سقوط التسمية لكن نقول
بعمل الناسي كالمسلم حكما للعذر او نقول هو معدول به عن القياس عليه غيره لا بقياس وبخلاف
شرطية الصوم للاعتكاف لا يمكن اثباته بالقياس لما قلنا وانما لم نثبتها بالنص ولا نفيه به فان
قالوا الاعتكاف لا اصل وهو الوقوف بعرفة فانه لبث في مكان فلا يشترط الصوم فيه
كما لا يشترط في الوقوف قلنا ذلك يثبت بخلاف القياس بالتقرير ظاهر قال واما دفعه للدافع
من بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال العلل قسمان طردية
وموثرة فالطردية هي الوصف الذي اعتبر علة لدوران الحكم معه وجودا عند البعض ووجوبا
وعدما عند البعض كما مر من غير نظر الى علامية وثبوت اثره في موضع بنص او اجماع والموثرة
ما ظهر اثره بنص او اجماع في موضع من المواضع كما مر تقريره والعلة المؤثرة عند من يمنع
التخصيص اخص من الطردية وذلك ظاهر وعلى قول من يشترط الانعكاس فبينهما عموم وخصوص

من وجه لان الانعكاس ليس بشرط في المؤثر وكذلك على قول من يجوز التخصيص لان الاطراد ليس
بشرط عندهم في المؤثر والاستدلال بالطردية وان كان فاسدا عند المص لكن قوم من المجدلين بما
تمسكوا بها وشاع بينهم لزم دفعها وجه في العلة الطردية اربعة القول بموجب العلة ثم المعارضة ثم بيان
فساد الوضع ثم المناقضة وانما قدم القول بموجب العلة لانه يرفع الخلاف بتسليم موجب علته فهو احق
بالتقديم لان المصير الى المناظرة عند عدم امكان الموافقة ثم قدم المعارضة على الباقين لان المنع يسهل
منها ثم قدم فساد الوضع لانه اقوى في الدفع لان المناقضة تخجل المجلس ومنه انقطاع كلام قلب وكثير
ما دعاهم الى تركه كثرة المعارضة مناسب ان العلة الطردية قد تندفع بها العلة المؤثرة كما زعم ظنوا ان
الطردية تندفع لا محالة باحدى هذه الطرق وحينئذ لا يحتاج السائل الى الاشتغال بها اما القول بموجب
العلة فالتزام ما يلزم المعلل بتعليله اي قبول السائل ما يوجبه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم
المقصود ومنه النوع من الاعتراض انما يتأتى لو اثبت المعلل بعلته ما يتوهم انه محل النزاع والا يكون
كذلك فيمكن للسائل دفعه بالتزام موجبه مع بقاء المقصود في الحكم او اثبت المعلل بدليله ما يظن ما يتوهم
انه ماخذ الخصم فبالتزام السائل موجب دليله مع بقاء نزاعه في الحكم يتبين ان ذلك ليس ماخذ في مسئلة
التعيين ومسئلة التثليث من امثلة القسم الاول مسئلة المختلعة والالزوم بالشروع من امثلة
القسم الثاني مثل قولهم في صوم النفل صوم مفروض فلا يتأتى الا بتعيين النية كصوم القضاء
فنقول موجب علتك ان لا يتأتى صوم رمضان الا بتعيين النية فنحن نسلم ذلك لان عندنا لا
يصح ايضا بدون التعيين وانما نجوز باطلاق النية لان الاطلاق تعيين في هذه الصور لان
التعيين ساقط عنه قال الفاضل الستم قدمتم في بحث لان الخصم يقول ان التعيين بطريق القصد
الى الفرضية شرط كصوم القضاء فان سلم منا فكيف يبقى الخلاف والا فكيف يسلم موجب تعليله
والجواب عنه ان الخصم اطلق التعيين ولم يقيده بالقصد فدفعناه بالقول بموجب العلة فان قيده
بالقصد اندفع بالممانعة وقد طرق منا الاعتراض جميع الامثلة والجواب عن الكل واحد فيما يجاب كما
ضن عليه منا القدر وهو من الخلاف المهزو منا الفن ومثل قولهم المختلعة منقطعة النكاح بالخلع
فلا يلحقها الطلاق في العدة كمنقضية العدة قلنا لم سلمنا انه لا يلحقها الطلاق لماذا كونها
منقطعة النكاح بل بوصف انها ممتنع عن نكاح صحيح فان العدة اثر من آثار النكاح فعند ارتفاعه
بقي ملك الزوج عليها ناقصا كان له ولاية منعها عن الخروج فيكون المرأة بهذا الوصف محلا للطلاق
ومثل قولهم المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه نحن نلتزم موجب علتك فنقول التثليث

مسنون

مسنون عندنا ايضا لكن بطريق الاستيعاب فان الفرض يتأدى بربع الراس عندنا فالاستيعاب
تثليث وزيادة لان التثليث جعل الشيء ثلثة امثاله وذلك لا يقتضي اتحاد المحل فان من دخل ثلثة
دور يكون ثلاث دخلات كالو دخل في دار ولعدة ثلث مرات فان قال المعلل اردت بالتثليث التكرار
فلنا له لانم ان التكرار سنة في المغسول عليه وهو غسل الوجه بل السنة هو التكميل التكميل عندنا دون
التكرار لان السنن شرعت مكملات للفرايض والاصل في التكميل ان يكون بطريق الاطالة كما في
اركان الصلوة من القيام والقراءة والركوع والسجود الا ان الاكمال دون التكرار لم يتصور
عند استغراق الفرض محل صرنا الى التكرار ظلما عنه وفي مسح الراس الاصل مقدور عليه لاتساع
محله فيبطل التخلف فاصل الاعتراض على تقدير الاطلاق القول بموجب العلة وعلى تقدير التعيين
الممانعة وهذا يؤكد جوابنا فيما سبق عن اعتراض الستم قدس سره فثبت ان التثليث في هذه المسئلة المعينين
في المسئلة الاولى ليس محل النزاع وانا النزاع ان الاطلاق تعيين وان الاستيعاب تثليث ام لا
ومثل قولهم في صوم النفل مثلا انه نفل لا يتعين فاسد فلا يلزم القضاء بالافساد كالوضوء
فنقول عندنا لا يجب بالافساد ايضا ولهذا يجب لا فساد لا باحتباس بان شرع في صوم النفل
فضعف المارة حلقه بل انما يلزم بالشروع لما مر فان قال المعلل ينبغي ان لا يجب بالشروع ولا بالافساد
كالوضوء قلنا نعم بهذا الوصف وهو الشروع في عبادة لا تمضي فاسدة لا يجب القربة عندنا ولكن
انا نجب بالشروع في عبادة تجب بالنذر وعدم الوجوب باعتبار الوصف الذي قاله لا يمنع الوجوب
باعتبار الوصف الذي قلناه ثم اختلف الاصوليون في انه هل يجب على السائل بعد مناقضة الماخذ الذي ذكره
المعلل بيان ماخذ له فقيل يجب لانه اقرب الى صيانة الكلام من الخبط والعناد وقيل لا يجب بل
يكون له ان يقول لا نم ان الماخذ ما ذكرت بل الماخذ غيره عندي الا انه لو بين لكان دليلا على ما ذكره
نظرا وهذا قوة في الفقه واما الممانعة فاربعة اوجه اعلم ان الممانعة امتناع السائل عن قبول
ما اوجبه المعلل من غير دليل وهي على اربعة اوجه ممانعة في نفس الوصف وهي منع تعلق الحكم بالوصف
المذكور ومنع وجوده فيه كقول الشافعي في كفارة الفطر بعذر عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل
والشرب كالرجم بالزنا قلنا لا نم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالافطار كقول الشافعي
وممانعة في صلاحية الوصف للعلية لذلك الوصف انما يصير صالحا للعلية بالملايمة والتأثير فللسائل
ان يمانع في ذلك كقول الشافعي في الثيب الصغيرة يرجى مستورتها فلا تنكح الا بابرائها كالثيب البالغة وهي
لا نم صلاحية هذا الوصف لكونه مناطا للحكم بيان ذلك انا نقول لا نم في قولك ما في معقول لا تنكح الا بابرائها او اباء الحال

ام وأبا ستنظ الحديث في المآل أيهما كان فان قال أيهما كان استقر بالجنون لانها ترقع في الحال وأيها
غير مايوس عنه لتوهم الافاقة فان قال يراعى قائم في الحال لم يوجد في الفرع وان قال يراعى ستظر يوجد في
الاصل للمانع المانع في البالغة الواي القائم لا المنتظر والوصف لما لم يكن مؤثرا كان بين الاصل والفرع
لا يكون صالحا لافادة الحكم المطلوب بالتعليل وكقوله في مسح الراس انه ظهر فيه مسح فيسن تكراره كالغسل
فنقول المسح لا اثر له في التكرار بل هو مبني على التخفيف وفي التكرار نوع مشقة وبدون الاثر لا يكون
الوصف صالحا لافادة الحكم فان قال انا ادرت اثبات مذهبي وعندي الطرد حجة بدون التاثير فلا حاجة
الى بيان التاثير قلنا المقام مقام الاحتياج لالزام الخصم فلا يصح لكل الاحتجاج الا بما هو حجة عند
الخصم لا يرى ان الكافر لما اقام بينة كفارا على مسلم لا تقبل وان كانت مذهب الشهادة صحيحة عند
المدعي كذا منا ومما نعة في الحكم وهي منع ثبوت الحكم المدعى في الاصل كقولنا مسح في الوضوء فيسن تثليثه
كالغسل قلنا لانم ثبوت هذا الحكم في الاصل فالمسنون منا كي عندنا ليس التكرار بل التكميل غير ان
الاكمال بدون التكرار لا يتصور عند استغراق الفرض محل فصرنا الى التكرار ضرورة والضرورة هنا
قصرنا الى الاستيعاب مثل قوله في طعام الكفارة يشترط التمليك كالكسوة قلنا لانم ان شرط التكفير
التمليك بل استقال الامر غير ان استقال الامر في الكسوة يكون بالتمليك وفي الطعام بالاباحة على المعروف
ومما نعة اضافة الحكم الى الوصف هي منع تعلق الحكم في الاصل بالوصف كقولنا ان في النكاح ليس
بمال فلا يقبل فيه شهادة النساء كالحدود والقاتل لا يعتق على الاخ لعدم البعضية كابن العم ونحن لا نم
بان عدم قبول الشهادة في الحدود لعدم المالية بل لان الحدود تندرئ بالشبهات والنكاح مما لا
تندرئ بالشبهات ولا نم بان عدم الاعتاق في ابن العم لعدم البعضية بل لعدم القرابة المحرمة للنكاح
وكل تعليل يكون بعدم الوصف وعدم حكمه يبطل بهذا الاعتراض لان العدم لا يصلح علة كما بينا وهذه
هذه الممانعة اعم من الممانعة الصلاحية من وجه لان منع الصلاحية منع تعلق الحكم به من غير عكس
وقد يمنع الصلاحية عن وصف جعل علة في الفرع وهذا مختصة بوصف جعل علة في الاصل قوله
واما فناء الوضع فهو عبارة عن كون العلة معتبرة في تغيير الحكم بالنص والاجماع مثل تعليل اصحابنا في
ايجاب الغرة بسبب اسلام احد الزوجين حيث قالوا اسلام احدهما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة
في غير المدخول بها من غير توقف الفرقة على اباية الاسلام وقضاء القاضي وانقضاء العدة كردة
احدهما قبل الدخول مثل تعليلهم لابتاء النكاح مع ارتداد احدهما في المدخول بها الا انقضاء العدة
بان ملك النكاح بعد الدخول يتاكد فيتاخر الى انقضاء العدة كما في الطلاق ونحن نقول تعليلهم لا يتبين

فاسدة وضعه اما في الاول فلانهم اوجبوا الغرة بنفس الاسلام لانه هو الحادث المورث للاختلاف
والاسلام شرع حاملا للحقوق لا قاطعا واما في الثانية فلان الزوجة عرفت قاطعة للحقوق فلا انفع عفوا ان
لا يصح ان يجعل كالمعدوم ليحكم ببقاء النكاح لانها في غاية القبح وكذلك تعليل ان فرع القرون وما لا ترى
وجب عليه الحج ولم يحج لانه حج عن نفل الامر من غيره فانه يقع عما نوى عندنا وعندهم في يقع عن فرضه لان
فرض الحج يتادى بمطلق النية فيتادى بنية النفل ايضا كالزكوة فان التصدق بالنصاب على الغير
بمطلق النية لما كان يتادى به الزكوة كان نية النفل كذلك هذا التعليل فاسد وضعا لانه يريد
بهذا حمل المقيد على المطلق ولم يقل به احد وانما الخلاف بيننا وبينه في حمل المطلق على المقيد كما مر الا
ترى ان مطلق الدراهم ينصرف الى نقد البلد والمعرف بالمقيد بنقد لغة فانه لا يحمل على المطلق لينصرف
الى نقد البلد لا يقال ان نية النفل في رمضان محمول على مطلق النية عندكم فقد وقعتم فيما بيتم لانا نقول نية
النفل فيه لغو لكون المشروع واقعا لا يحتمل غيره فيبقى المطلق ومنا المشروع مستحق فلا يلغو نيته
النفل فافترقا وكذا تعليلهم بطول الحرة انه يمنع الحر عن نكاح الامة لان فيه ارقاق جزئه حال استغنائه
عنه لان الولد يتبع الام في الرقية وذلك حرام كما لو كان تحته حرة فانه لا يجوز له التزوج بالامة فاسد
في وضعه لان تاثير الحرية شرعا في جلب زيادة الكرامات لكل الاشياء والولاية لانه تسلط لا تسلب
عن الرقيق وهذا التعليل يوهي لما ذكرنا بيانه ان المولى ادفع الى العبد مهرا يصلح للحرة والامة
وقال له تزوج من شئت جازله ان ينكح الامة فلما جاز للرقيق مع طول الحرة ان ينكح الامة فلو لم يجز للحر ذلك
لكان حاله انقص من حال الرقيق وفساده لا يخفى ومثال التعليل بالطعم والثمنية ان مثل التعليل القديم
التعليل بالطعم والثمنية فانهم قالوا ان الطعم معنى لا خطر وكذا الثمنية لشدة حاجة الناس اليهما في
بقاء النفوس وقضاء الحاجات فناسب ان يناط بكل واحد منهما تحريم الربوا حتى لا يجوز بيعه الا بشرط
زايد وهو المساواة لانه اقرب الى سد الطريق الوصول اليهما الظهار الحظر مما فان ما يفضي الى
الوصول عن قرب الا عين اولى ان يصير الوصول اليه ما في الا عين اعتبارا بالنكاح فانه لما كان
معنى يتعلق به قوام العالم وكان استباحا على محل في خطر شرط لجواز حضور الشهود واذن الولي
قلنا هذا التعليل فاسد في الوضع لان ما هذا شانه من شدة حاجة الناس اليه لا يصلح علة للتحريم
والتضييق بل السبيل فيه الاطلاق بالغ الوجوه لان الحاجة تؤثر الاباحة كالميتة تحل عند الحاجة
هكذا اجرت سنة الله تسهيلا للامر على عباده واعتبر هذا بالماء والهواء والتراب فان الله بفضله
وكرمه سهل الوصول الى هذه الاشياء لما علم شدة احتياج الناس اليها فاما الحرية فصيانة عن الخلوص

يقال طين حر ان خالص وفي التنزيل رب اني نذرت لك ما في بطني محررا اي مخلصا من اعمال الدنيا فصلح
ان يكون الاصل فيها تحريم الاستيلاء لما فيه نوع رق لكن الحل يثبت بعارض الحاجة ابقاء النسل
وما ثبت بالعارض يجوز ان يتوقف على اشياء لما فيه من مخالفة الاصل اما المنافقة فمن اظهار خلاف
الحكم عن الوصف المدرك علة سواء كان المانع او لا عند من لا يجوز تخصيص العلة وعند من يجوز ان لم يكن المانع
يكون مناقضة والا فلا مثال ذلك ما قلنا في الشافعي في اشتراط النية في الوضوء بان الوضوء والتيمم
طهارة تامة فكيف فارقتا النية قلنا ينتقض هذا التعليل بغسل الثوب والبدن عن النجاسة فانه
طهارة ولم يشترط فيها النية اجماعا فيضطر المعلل الى بيان وقوع المكنة الى المعنى المقتضي المؤثر
لان الطرد الذي تمسك به لما انتقض لا يجد مخلصا الا بالعدول عنه الى بيان المعنى المؤثر قيل هذا ان لم يجعل
ذلك انقطاعا كما هو مذهب البعض وسامح السائل فيه اما ان لم يسامح السائل في ذلك بان يقول لك صححت
علة باطراد هذا الوصف وقد انتقض فخ كلها او رجزه فلا يسمع منك بيان التاثير والشروع في الفروع
هذا المجلس لان ذلك انتقال عن حجة الى اخرى لاثبات الحكم الاول وهو انقطاع منك وللسائل ان يقول لا نم
ان دفع نقضه لا يمكنه الا بالعدول بالتاثير للمعلل ان يقول لا طهارة تطلق بالنية وطهي بالاستدراك
على الطهارة عن الحدث وعلى الطهارة عن الخبث ومرادنا هما الاول فلا يرد ما ذكرت نقضا وهي
المسئلة ان يقول المعلل الوضوء تطهير حكمي ابتعبدي غير معقول المعنى فلا يعقل في المحل نجاسة
تزول به لانه طاهر حقيقة حكما فيشترط فيه النية كما في التيمم لان العبادة لا تتحقق بدون النية بخلاف
غسل الثوب النجس لانه معقول فحن نعقل الماء مطهرا بطبعه كما انه مزيل النجاسة لان الله سبحانه وتعالى
قال الله سبحانه وتعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فاذا استعمل في محل النجاسة طاهرا سواء قصد بالاستعمال التطهير
او لا كالنار لما كانت محرقة بطبعها تعمل في الاحراق مطلقا سواء قصد الاحراق او لا فان قلت
نعم انه مطهر لكن للمحل النجس والمحل ضد الطاهر فكيف يطهره قلت لا نم ان المحل ضد الطاهر فان خروج النجاسة
يثبت صفة الحدث لكل البدن الا ترى انه يقال فلان محدث ولو اغتسل بعض لكان اولى المواضع
بخروج الحدث عنه الان الصفة متى تثبت في ذات ينتصف كل الذات بتلك الصفة يقال فلان سميع
عالم بصير وان كان يسمع باذنه ويبصر بعينه ويعلم بقلبه وهذا حقيقة كما اختاره بعض العلماء لو
كان مجازا لصح نفيه ومعلوم ان من قال فلان ليس بسميع لا بصير ولا عالم ولا محدث يكذب عرفا
فثبت ان الحدث غير مقتصر على المخرج بل ساري الجميع وللسائل ان يقول ان سلمنا ان هذا الاطلاق
حقيقة ولكن ذكر لا يقتضي حلول الحدث بجميع اجزاء البدن بل الحلول في البعض كاف لصحة الاطلاق كما في

السميع

السميع والبصير والعالم فلا يتم التقريب قوله الا ان الشرع جوابا عما يقال لما انصف كل البدن بالطهارة
ينبغي ان يجب غسل كله اجاب بان الشرع اقتدر على الاربعة التي تنكشف كثيرا اقام لها مقام جميع البدن
تيسيرا على العباد فيما يكثر وقوعه ويعم وقوعه وفيما عداه مما لا حرج فيه لقلة وقوعه بقاء على الاصل
العكس كالمني والحيض والنفاس فثبت ان ما لا يغسل وصف كل البدن بالنجاسة لان حكم الحدث وهو ان
يثبت في اعضاء الوضوء شرعا لكنه غير ثابت حسا وانما ثبت ضرورة الامر بالتطهير وكان اثباته
في المحل امرا حكميا غير معقول المعنى كذلك الاقتصار على غسل الاعضاء الاربعة ايضا غير معقول
كما ذكرنا والنية للغسل القايم بالماء وهو التطهير لو احتيج اليها لا للوصف القايم بالمحل وهو الحدث
لانه كان ثابتا قبله فكان مثل غسل الفخذ فيزيل الحدث بالنية كما يزيل الخبث بدونها بخلاف التراب
فانه ملوث وليس بمطهر بطبعه ولهذا لا يزيل النجاسة الحقيقية وانما صار مطهرا شرعا عند عدم الماء
ارادة الصلوة فلا يكون مطهرا لحال عدم النية كما لا يكون مطهرا لحال وجود الماء فاذا وجد ارادة
الصلوة صار طهورا وبعد صحة الارادة وصيرورته مطهرا استغنى عن النية كالماء فلا فرق بينهما
وبهذا حاصل الجواب منع كون التوضي تطهيرا حكميا فيكون للجامع منتفيا وبدون الجامع لا يتحقق
القياس قوله فهذه الوجوه يلجئ اصحاب الطرد الى القول بها وقد ذكرنا ما ذكرنا هنا لينقح ما هو الحق قوله
واما علل الموثر اعلم ان دفع العلل الموثرة يكون بطريق صحيح وبطريق فاسد اما الصحيح فاربعة
اوجه اولها المعارضة ثم الغلبة ثم العكس الكاسر ثم المعارضة والفاسد اربعة ايضا الفرق
والمناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم عند عدم العلة اما المعارضة فهي اربعة اوجه ايضا وهي
اساس المناظرة لا ينبغي للسايل ان يجاوزها الى غيرها الا عند الضرورة معارضة نفس الحجة للحجة التي
يتمسك بها المجيب اي حجة ام لا الان من الناس من يحتج بما ليس بحجة من استصحاب الحال والتعليل بالنفي
وتعارض الاشباه وكذا منهم من يتمسك بالطرد فاذا تعلق المجيب بشيء منها يقول السايل لا نم ان ما ذكرته
من الوصف صالح لكونه علة حتى كانت المعارضة في هذا الموضع دليل المنافاة وممانعة في الوصف بعد
ما ثبت صلاحيته لا بد من وجوه في الاصل والفرع فللسايل ان يمنع الوجوه في كل واحد منهما ليثبت المجيب
بالدليل لان التعليل قد يقع بوصف مختلف في وجوده كقول المدعي محل ابداع الشيء عند الصبي شرط
على استهلاكه وهذا الوصف ممنوع وجوده عند ابي موسى على الحفظ عنده ولهذا يضمنه وكقول
الشافعي من تمسك بصوم يوم الشك منهي عنه والنهي يوجب الشروعية لا بد للحنفي ان يمنعها وكقول
الحنفي انه منهي والنهي يقرر المشروعية لا بد للشافعي ان يمنع كونه مقررا وامثلة كلام المجيب وممانعة

ء شروط التعليل بان يقطع بما سلف من وجوهه ام لا وممانعة المعنى الذي صار
به الوصف علة وليلا وهو الاثر لان مجرد صلاح الوصف بدون الاثر ليس بحجة ملزمة بغاية الامر
عندنا هو
ان يكون العمل به جايزا لكن كل ما جاز العمل به غير واجب فالنوافل جايزة وليست بواجبة والقضاء
بشهادة مستور الحال جايز وليس بواجب فاذا لابد من بيان انه واجب العمل ليتم الالزام على الخصم
وذلك ببيان الاثر وسبيل السايل عند الكل ان فيما ذكرنا من وجوه الممانعة الانكار ومطالبة
الدلالة
وان لا يتعرض للدعوى فان الكلام بامر فوق صورة الدعوى كم يضر ذلك لان كان انكارا معناه لان العبرة
للمعاني لا للصور والمباني كالموضع له الدعوى الوديعة وانكر ما الموضع كان القول قوله مع اليمين
لانه منكر وجوب الضمان عليه معنى وان كان مدعيا للرد صورة حتى لو قال السايل للمجيب ان العلة
في الاصل غير الذي ذكرت كانت هذه دعوى وكانت فاسدة وله قال ان الذي ذكرته ليس بعلة كانت
هذه ممانعة لكونه انكارا معنى لعلم ان النوع المذكور سنا والذي ذكرت في دفع العلل الطردية
يندرج بعضها في بعض والتي لا اندراج فيها لا اختصاص لها بوجه منها بل يجري فيها فتخصيص هذه
الاربعة سنا وتلك الاربعة سنا كل لا خلو عن تحكم قوله وبعد الممانعة ليس لما لا المعارضة فان قلت
اين ذهب قولك الاعتراضات الصحيحة اربعة اوجه قلت المعارضة تتضمن الاوجه الثلثة القلب
والكسر والمعارضة المخالفة على ما يأتيك بيانه فصارت مع الممانعة اربعة اوجه بالتقسيم قلت
وهذا الحصر يناقض ما ذكره المصنف في حواشيه انه اثبت ما لقاه المجيب بعلة موثر فيجاب السايل
عن الممانعة لا القول بموجب العلة ان امكنه ذلك والا فيشتغل بالقلب ثم بالكسر ثم بالمعارضة قوله
لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع اما المناقضة فلان
النقض لا يرد على ما ثبت بها بخلاف المعارضة لانها قد تقع بين النصوص كما مر لنا بالناسخ والمنسوخ
فكذا تقع بين العلل كما لنا ما هو علة الحكم في الواقع واما فساد الوضع فلان معناه ان ذلك الوصف
نائب عن هذا الحكم ودعوى النيابة بعد صحة الاثر لا يتصور له لانه يوصف الكتاب او السنة او الاجماع
بالفساد في الوضع ولا تعترض عليه بانه ان اراد به فساد ما بعد ظهور اثره فلا فرق لانا بينهما وبين الممانعة في الفساد لان التاثير لما ثبت
بدليل يجمع عليه لم يبق محل الممانعة كما لم يبق محل المناقضة وفساد الوضع ويجيب عنه بالتزام الشق
بانه الاول الفرق بينهما وبين الممانعة لما ثبت بالدليل تاثير الوصف تبين انه لم يكن محتملا لما

مخالف الممانعة فانها لطلب الدليل على صحة الوصف وتاثيره وبعد ظهوره لم يتبين ان ذلك الطلب كان
باطلا قلت وعلى هذا الجدل من النحل والوهابية يخفى على ذوي النهى على انه مخالف لتصريحهم بانها
لا تحتمل ما بعد ما ظهر اثرها بالنظر الثالثة قلت هذا الاعتراض انما نشأ من تحمل كلام السلف على غير
مرادهم لان هذا المعترض يسلم انهم فرقوا بين الممانعة والمناقضة وفساد الوضع بان الممانعة
اعتراض صحيح يحجب على المجيب قوله ودفعه وهما فاسدان بمعنى انهما لا يسمعان منه ولا يشتغل
بالجواب عنهما ويكفي للمجيب ان يقول هذا اعتراض فاسد لا اسمع منك ولا التفات اليك فيبني على عدم
تردد وليس مرادهم ذلك والا لكان قولهم بعد ذكر لكنه لا تصور مناقضة يجب دفعه بوجوه
اربعة مناقضا بل الظاهر انهم لا يفرقون بين الممانعة والمعارضة وفساد الوضع والمناقضة
في ان كلا منها مما يسمع من السايل ويجب على المجيب التخلص عنه بعد ظهور الاثر وقبله لكن
عرضهم بهذا الكلام ان يبينوا ان السايل بعد ما فرغ من الممانعة وظهر اثر الوصف المدعى عليته
هل يتمكن من ابطال ذلك بالمناقضة وفساد الوضع كما في العلل الطردية ام لا فقال الامام ابو زيد
والشيخان بانه لا يتمكن من ذلك وهو اختيار المصنف قوله وبعد الممانعة ليس له الا المعارضة بما ينادي
عليه فان قلت فعلى هذا لا فرق بين الممانعة وبينها الا شرط العلم بعدم التمكن بالابطال بعد
ظهور الاثر قلت التاثير انما يظهر بالممانعة وبعد لا يتصور الممانعة والاشتراك بين الشيئين
في صفة يتوقف على تصور وجوههما ولا تصور للممانعة فلما اشتركا في ان تحقق المراد لا يتوقف على كلام
المعترض الفساد وهذه توجيه لطيف ومعنى دقيق قد ألهمت به والله المستعان وعليه التكلان
فقول الامام صدرا لاسلام وبين النقض وفساد الوضع على العلة الموثرة لانها في الحقيقة لا يرد
على علة الشرع بل على ما يدعيه المجيب علة موثرة وفي الحقيقة ثبت بغلبة الظن فجاز ان لا يكون
كذلك في الواقع مما يؤيد ما قلنا قوله وكذلك لا يفضي ما شاكله الى النوع الثالث من الاعتراضات
الفاسدة وهو وجود الحكم مع انعدام تلك العلة وهذا اعتراض فاسد لا يفيد المعلل بعد ثبوت تاثير
الوصف المدعى علة لان الحكم يجوز ان يثبت بتلك الصورة بعلة اخرى لجواز تعليل الحكم الواحد بعلتين
مستقلتين في الصحيح ولهذا لم يشترط العكس في صحة العلة الشرعية وان كان ذلك شرطا للعلل
العقلية اما الطرد فهو شرط صحة العلة وان لم يكن العكس دليل الصحة والرابع منها الفرق وهو
بيان علة في الاصل لا وجود لها في الفرع وصورته ان يقول السايل ليس العلة في الاصل ما ذكرت
من المعنى لكن العلة فيه هذا المعنى وهو مفقود في الفرع وفساد الفرق من وجوه احدها ان

السائل منكر فسبيله الدفع دون الدعوى فاذا ذكرنا الاصل معنى الخ انتصب عاديا وذلك لانه تجاوز
عن مقام وعضب منصب المجيب بخلاف ما اذا عارضه لانه لم يبق سائلا حينئذ لانها انما تكون بعد علم الدليل
فيكون مدعيا وثانيها ان ذكر السائل علة الفرع من معدومة الفرع لا يدفع علة المجيب والاصل جواز
ان يكون الاصل معلولا بعلتين والحكم يتعدى الى بعض الفروع باحدى العلتين دون الاخرى
فتفقدان الوصف الذي يرومه السائل الفرق بين الاصل والفرع لا يمنع المجيب عن ان يعدى
حكم الاصل الى الفرع بالوصف الذي يعتبره انه علة للحكم وما لا يكون قدحا في كلام المجيب يكون انتقال
السائل ثانيها ان الخلاف في حكم الفرع ولم يفض بما قال الا ان اذا ان عدم العلم بالعلة
والاستدلال بعدم علة معينة على عدم الحكم عند مقابلة العدم اذ عند انعدام الحجة المثبتة للحكم
لا يصح فلان لا يصح عند قيام الحجة المثبتة للحكم اولى فمن رام ابطال العلة الموثرة بالفرق فقد رام
ابطال الحجة بعدم الحجة قال الامام الرازي في الكلام في الفرق منها ان تعليل الحكم الواحد بعلتين
مما يجوز لما والحق انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين وان جاز بعلتين
منصوصتين خلافا لبعضهم وقال الغزالي الصحيح ان تعليل الحكم الواحد بعلتين يجوز عندنا لان
العلة الشرعية علامة ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد وانما يمتنع عند ذا العلل العقلية
كما برهن عليه في غير هذا الفن قوله ولكنه لا يتصور مناقضته يعني قد ذكرنا ان المناقضة لا ترد
على العلل الموثرة ولكن لقائل ان يقول مناقضته يجب فيها بوجوه اربعة بنفس الوصف
بان يقول لما ذكرته علة ليس هو موجودا في صورة النقض وبالمنع الثابت به دلالة بان يقول ليس
المعنى الذي حصل الوصف به علة وهو التاثير موجودا في صورة النقض فلا يكون الوصف به وانه
علة وبالحكم المطلوب في ذلك الوصف بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف مختلفا عنه في صورة
النقض بل هو موجود فيه وبالعرض من التعليل بيان وكذلك فيما قلنا في الخارج النجس من غير
السبيلين انه خارج نجس من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فيورد عليه ما الم يدل دفعه
اولا بالوصف ان منع الوصف بان نقول لانم ان ذلك خارج لان الخروج هو الانتقال من مكان الى
مكان طاهر وهذا لم يوجد في غير السبيلين لان النجاسة بعد في محلها لم تنتقل عنه وهذا لان تحت كل
جلدة رطوبة وفي كل عرق دما فاذا زالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا الا ترى ان من كان في خيمة قائما
فاذا رفعت عنه يكون ظاهرا الا ترى انه يكون خارجا اذا فارق الخيمة ثم بالمعنى الثاني بان لا نسلم
وصف الخروج وهو التاثير فان الخروج انما يكون حدثا باعتبار انه موثر في تنجس موضع

تطهيرين بالاجماع ثم يتعدى الى سائر البدن لان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يخرج منه
لا يحتمل التجزي بل يجب غسل الكل كالحدث الحقيقي والتفاوت غسل البعض كالبول على ما ذكرنا
وفيما ليس له حكم غسل ذلك الموضع اجماعا فلم يكن كالبول ولو كان موثرا في تنجس موضعه
لوجب تطهير موضعه عند قليله كان او كثيرا وعندنا اذا جاوز قدر الدرهم وكان مستوليا كالمني
دون الدرهم قوله وبه صار الوصف الخ اي بوجب غسل ذلك الموضع صار وصف الخروج موثرا
في انتقاض الطهارة واحترز بقوله ما يكون منه عن اصابة النجاسة من الخارج فانها توجب
غسل ذلك الموضع فقط قوله ويرد عليه ان يرد على التعليل المذكور نقضا صاحب الجبيرة
السائل فان ما يخرج من جرحه خارج نجس من بدن الانسان وليس بحدث حتى لم تنتقض
به الطهارة ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم ان ندفع النقض بمنع عدم الحكم في صور النقض
بان نقول لانسلم بانه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت للعذر والدليل
يلزمه الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج فانه ليس بحدث بالاجماع
والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتاخر عنه لمانع كالبيع والشراء بشرط الخيار وبالعرض وهو الجمع
الرابع من وجوه الدفع بان يقال الغرض من هذا التعليل التسوية بين الخارج النجس من غير
السبيلين والخارج النجس من احد السبيلين وهو البول فحصل التسوية لان البول الذي
هو الحدث اذا دام صار عفوا القيام وقت الصلوة فكذا الدم الملحق به تحقيقا للتسوية
بينهما في حالتي الاختيار والاضطرار قوله واما المعارضة فهي نوعان اعلم ان المعارضة هي
المقابلة على سبيل الممانعة وتسليم دليل العلل دون مدلوله والاستدلال على خلاف مدلول اصطلاحا ومن
اي ما يطلق عليه اسم المعارضة لغة لا اصطلاحا كما ظن نوعان معارضة خالصة هي المصطلح
الذي ذكرنا سميت بذلك لخلوها عن ابطال دليل العلل ومعارضة فيها مناقضة وهي المقابلة بالتعليل
المبطل لتعليل المعلل سميت بذلك لتضمنها ابطال دليل المعلل وتحقيقها ان المناقضة عبارة
عن ابطال دليل المعلل بدون ابداء دليل مبتدا والمعارضة عبارة عن ابداء دليل مبتدا بدون
التعرض لدليل المعلل ولما كان كل واحد من القلب والعكس مركبا من احد جزئي المعارضة وهو
ابداء علة مبتدا قوله والمناقضة وهو ابطال الدليل سميناهما باسم الكل غير المعارضة المناقضة
منبوع عنها ومن معارضة فيها مناقضة والمعارضة التي فيها المناقضة نوعان ايضا القلب والعكس
اما القلب فهو تعيين العلة الى مثله تخالف الاولى وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم

على ان جعل العلم معلولا والمعلول علة غير الاصل وانما قلنا ان فيه مناقضة لانه يبطل بعلة المجيب
حيث جعلها حكما ومذا القلب انما يتحقق ان لو علل المجيب حكما بحكم لغو لان كل واحد منهما كما استقام
علة استقام حكما اما اذا علل بوصف لا يمكن مذا القلب لان الوصف لا يحتمل ان يكون حكما مثاله
قول الحنفي في الثيب الذمي اذا زنى يرجم لانه كافر بجلد بكر مسلم مائة بجماع وجوب جلد مائة بتقدير
البكارة علة وجوب الرجم بتقدير الثيابة كالمسلمين ومثل قوله جريان الربوا في كثير الشيء علة جريانه
في قليله كالاثمان وقوله تتكرر فروض الغراة في الاوليين علة تكرره في الاخريين كالركوع والسجود
قلنا لانسلم ان المسلمين يرجم ثيبهم لان بكرهم يجلد مائة بل انما يجلد بكر مسلم مائة لانه يرجم ثيبهم فلا
يلزم رجم الثيب الذمي ولانسلم جريان الربوا في الكثير علة جريانه في القليل بل انما يجري الربوا في الكثير لجريانه
في قليله ولانسلم ان تكرر الركوع والسجود في الاخريين لتكرره في الاوليين بل انما تكرر فروض الاوليين
لتكرره فيما فرض في الاخريين فلما لم يعقل الانقلاب فسد الاصل الذي خرج من ان يكون مقيسا عليه
للعلل الحكم المطلوب فبقي قياسه بلا مقيس عليه فبطل ضرورة قال الفاضل الستم قدرة في يجيب
لانه منع مقدمة دليله فاسلم دليله فلا يكون معارضه كما مر ثم المناقضة وجود العلة مع عدم الحكم
وههنا ما لزم من تحققهما معا بل لزم الحكم باجعل العلل علة ومذا ليس بتخلف لا ان يقال الفرق
من بيان التخلف بيان تخلف الثاني وقد حصل قلت اما السؤال الاول فانما يرد ان لو كان القسم
المعارضة بالمعنى المصطلح كما ظننه اما لو جعل المعنى اللغوي كما لفرنا ناه فلا وكذلك الثاني فانما يرد
ان لو كان المراد من المناقضة ههنا المعنى المصطلح وهو ممنوع بل المراد بها معنا ها اللغوي وهو
الابطال كما لخصناه وانما يتم الاستدلال بهذا اشارة الى التخلص من هذا النوع من القلب
قال صاحب الكشف ليس المراد انه اورد بدفع بهذا الطريق بعد ورود به بل معناه انه لو
اراد ان لا يرد عليه هذا القلب فطريقه ان يخرج الكلام بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل
قلت لعل ما ذهب اليه ظنا منه انه صار منقطعا بالقلب فلا يمكن له التدارك بعده وفيه نظر لانه
لا يخفى انه ان صرح بان هذا علة لذلك او لا بان يقول الكفار يجلد بكر مسلم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين كما قال
الامام فخر الاسلام وعلى التقديرين التدارك ممكن اما على الاول فبان يقول العلة كما تطلق على المؤثر
قد تطلق على المعرف والمراد ههنا الثاني فلا يضرنا القلب لان الشيء يجوز ان يكون معرفا للشيء بوجوه
الشيء معرف له ايضا كالنار مع الدخان قال الامام في المحصول يجوز ان يكون كل واحد من الحكمين
علة لصاحبه بمعنى كون كل واحد منهما معرفا لصاحبه واما على الثاني فبان يقول عرض الاستدلال

بثبوت احدهما على الاخر وما ذكرت من القلب لا ينافي غرضنا فظهر ان المعلل لا ينقطع بالقلب وانما
يتخلص عنه بهذا الطريق لكن هذا انما يتم له اذا كان الحكمان نظيرين بان يكون بينهما تلازم في
الثبوت شرعا حتى يمكن ان يستدل بثبوت كل واحد منهما على صاحبه ويكون كل واحد منهما دليل
الاخر ومدلوله كالتوءمين فان اعتاق ايهما كان يدل على عتق الاخر وكذا زنى احد هما يدل على زنى
الاخر اما العلة فمتنوعة فلا يجوز ان يكون كل واحد منهما موجبا اذ الاخر وعلة له لان العلة سابقة
على المعلول رتبة فيلزم سبق كل واحد منهما على الاخر في الرتبة واستحالة لا جل مثال ذلك قول
علمائنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع لانه اصح كالحج والثيب الصغيرة يرجم عليها بما يوجب عليها
في نفسها كالبكر الصغيرة ولا يضرنا القلب المسلمين بان يقال الحج انما لزم بالنذر لانه لازم
بالشروع والبكر الصغيرة انما توجب عليها في نفسها لانها لا تشارك الصورتين في
علة الولاية واللزوم بيان ذلك ان الولاية شرعت لحاجة المولى عليه وعجزه عن التصرف بنفسه
لا لعجزه قادر على قضاء حاجته وهو المولى عليه فبطل الانف والنفس والمال والبكر والثيب فيه سواء لان المثبت
للولاية انما هو العجز والحاجة وهذا المعنى شامل فجاز ان يستدل بثبوت الولاية في احدى الصورتين على
ثبوت الولاية في الاخرى لانها معلولا لعلة واحدة وهو العجز والحاجة وكذا النذر انما صار سببا للزوم
لان الناذر عهد ان بطيع الله فلزمه الوفاء به قال الله سبحانه واوفوا بالعقود فكذا الشارع امر بحفظ مال الكل
من العبادة ونهى عن البطلان قال الله سبحانه ولا تبطلوا اعمالكم ولا يمكن حفظ مال كل الا بضم الباقي
اليه وما هو سبب لاداء تحقيقا للوفاء بالعهد فلان يلزم اتمام مال كل واحد عبادة اولى ونقول هما
معلولا علة واحدة ايضا وهو الوفاء بالعهد الا ان العهد تم بالشروع منا بالفعل وهو اقوى فيمكن
الاستدلال بثبوت الحكم باحدهما على ثبوته بالاخر بخلاف تعليل الشافعي فانه لا يصح لتخلص عن القلب
بهذا الطريق لانه لا مساواة بين الجلد والرجم اما من حيث الذات فلان الرجم مهلك دون الجلد
واما من حيث الشرط فالثيابة شرط الرجم دون الجلد فلما افترقا في شرط الثيابة فجاز ان يفترقا
في شرط الاسلام فلا يمكن الاستدلال بثبوت احدهما على الاخر وكذا القراءة والركوع ليسا بسواء
فالقراءة ركن زايد بدليل جواز الصلوة بدونها حال ان المقتدي لم يدرك الامام في الركوع يسقط عنه
القراءة اجماعا ولا يسقط الركوع والسجود بحال وكذا الشفع الاول الثاني ليسا بسواء في القراءة
الا ترى ان في صلوة الظهر يقرأ في الاوليين وفي الاخريين لا يقرأ وسقط في العصر وصفته وهو الجهر فلما ثبت
التفاوت بينهما لم يصح الاستدلال بثبوت الحكم في الاول على ثبوته في الثاني فيلزم الانقطاع ضرورة

قوله والثاني قلب الوصف الى النوع الثاني من القلب هو ان يجعل التنايل وصف المعلل شاهدا عليه
اي حجة عليه بعد ان كان شاهدا له ماخوذ من قلب الجراب لانه كان ظهره البطن فصار
وجهه البطن اي صار حجة لكل على المعلل وهو معارضة من حيث انه ابدى علة لغرى فيها مناقضة من حيث
انه نقض علته وحقيقة هذا القلب هو ربط خلاف قول المستدل على علته الحاقا باصله لكن بعض
الاصوليين مستدلا بانه ان لم يتعرض في القلب لنقيض حكم المعلل فلا يقدح في دليله وان تعرض
لنقيضه فلا يمكن اعتباره باصل المستدل ولا اثباته بعلته لاستحالة اجتماع النقيضين في
محل واحد واستحالة اقتضاء العلة الواحدة حكمين متناقضين لتعذر مناسبتها اياهما
لجواب عنه صاحب المحصول بان شرط القلب استمال الاصل على حكمين غير متناقضين في ذاتيهما
فدامتنع اجتماعهما في الفرع بدليل منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف للحكم وتقيضه حقيقيا
بل اقناعيا الا ان هذا النوع من القلب لا يكون الا بوصف زايد على الوصف الذي ذكر كمن قال
الشافعي في نية صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما
كان صوما مفروضا استغنى عن النية المعينة بعد تعيينه كصوم القضاء فانه بعد ما عين من الليل
تعينه ثانيا قوله فيه تنبيه للاول جواب عما قال القلب انما يكون بتعليق الحكم بذلك الوصف بعينه
فلو زيد عليه وصف آخر لم يكن ذكر الوصف بعينه علة فلا يكون قلبا فقال الزيادة تنبيه للاول
لا تغيير له وهذا لان المفهم قال هذا صوم فرض ولم يتعين انه متعين في هذا الوقت تلبيسا
علينا فنحن لما افترضنا هذا الصوم المذكور لا يكون تعيينه الا تنبيه الذكر الوصف وقيل ان
يقول لو كان علة المعلل مؤثرة لم يرد عليه القلب بنوعيه لان فيه مناقضة وهي لا تعمل المناقضة
قلت يمكن ان يجاب عنه بان يقال قوله واما المعارضة من قبيل قوله وهو قوة الملك من تتمة قول
ذكر المعارضة التي فيها المناقضة خطيئة كنوع العكس لانها ترد على العلة المؤثرة وانما الوارد
عليها من الخاصة فقط وقول العلامة النسفي كم من شيء لا يثبت قصدا ويثبت ضمنا ومنا يثبت
المناقضة في ضمن المعارضة وهي ترد على العلل المؤثرة مما لا يسمن ولا يغني من جوع لانه ان ادعى
ان المعارضة الخالصة ترد على العلة المؤثرة فسلم لكنه لا يتم التقريب وان ادعى انها بنوعيها ترد
عليها فمم قوله يثبت المناقضة منا في ضمن المعارضة ممنوع ظاهرا لان المعارضة التي فيها منا قضة
مجموعها اسم لنوع واحد لانها معارضة قصدية ومناقضة ضمنية كما لا يخفى فكذلك يظهر ذلك بالتامل والحق ان
القلب لما ورد على الطردية لا المؤثرة يوجب ما ذكره الامام صدر الاسلام ان القلب الاول الخ

قوله ان كل وارد جعل الحكم علة والقلب التاثير وارد على كل وارد ما لم يظهر التاثير وما ذكر بعض الاصوليين
ان المخلص من القلب بذكر تاثير الوصف في الحكم الذي علل دون الحكم الذي قاله خصمه وكذا ما ذكر صاحب
المحصول ان القلب اذا تابع فيما اذا كانت مناسبة الوصف للحكم اقناعيا لا حقيقيا فتبين الاعتراض
بالقلب بعد التاثير غير صحيح كالمناقضة وفساد الوضع من غير فرق قوله والعكس وهو عطف على قوله
والقلب وهو في اللغة رد الشيء على الاستيناء رجع من وراية على طريقة الاول مثل عكس المراة اذا
ارتد بصرك بصفاتها الى وجهك حتى ترى جهك بنور عينيك وفي الاصطلاح عبارة عن تعليق نقيض
الحكم المذكور بنقيض علة المذكور في الاصل الخ فكقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج
وعكسه ما لم يلزم بالنذر لم يلزم بالشروع كالوضوء فيكون العكس على هذا ضد الطرد وهذا النوع
من العكس ليس بقادح في العلل لانه كلام قبل التعليل لتصحيح علته لا من قبل ان يدل على صحة
للعلة باطرادها او انتكاسها على التي تطرد ولا تنعكس لافادته زيادة قوة في ظن كون الوصف
علة قلت وعلى هذا جعله من قبيل المعارضة التي فيها مناقضة تسامح والاولى ان لا يذكر على طريق التقسيم
للمعارضة بل يذكر ابتداء للمناسبة بين القلب وبينه من حيث ان القلب للابطال والعكس للتصحيح
كما قال الامام فخر الاسلام واما العكس فليس من هذا الباب لكنه لما استعمل في مقابلة الحنفية والبعض
الثاني من العكس ان يرد على خلاف سننا ان يرد الحكم لاعلى سنن الاصل بل على خلاف سننه كقول الشافعي
في صلوة النفل مثلا هذه عبادة لا تمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم
يمض في فاسده لم يلزم بالشروع ولصار زواله عن الحج فانه يجب بالشروع لانه يجب المضي في فاسده
فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي عمل النذر والشروع كما استوى عملهما في الوضوء فان الوضوء
لما لم يلزم بالشروع لم يلزم بالنذر والنفل يلزم بالنذر بالاجماع فيلزم ان يكون الشروع فيهما
ايضا عملا بمقتضى الاستواء وهو اضعف وجوه القلب اعلم ان هذا النوع ليس من قبيل العكس
حقيقة لان العكس المصطلح ما ذكرناه وتعريفه لا يصدق عليه بل هو من اقسام القلب ولهذا ذكره
علماء الاصوليين في اقسام القلب وسموه قلب التسوية وقول المصنف انه من اضعف وجوه القلب
اشارة الى ذكره لكنه لما كان يشبه العكس من حيث ان رد الحكم الذي اطرد وان كان على خلاف سننه
او رده الامام فخر الاسلام في هذا الباب وتابعه المصنف لكن مع هذا كان الواجب ان يذكر مقدما
على العكس لانه من الاسوء لخلاف العكس ثم هذا النوع من القلب مقبول عند البعض وهو اختيار الامام
الرازي ومردود عند البعض منهم المصنف وبين فساده من وجهين احدهما ان التنايل جاء لحكم كفر وهو

التسوية والمعلل ما نفى التسوية ليكون اثباتها منافقا لدعاه وح لا يتحقق المناقضة التي هي شرط
صحة القلب لقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون نقض الحكمين ذا ثلاثة شرط صحة القلب بل النفاء الجمع
بينهما بدليل منفصل كاف لصحته وقد وجد لان ثبوت الاستواء مستلزم لانتفاء مدعى المستدل فيعلم انتفاء
هذا السؤال من الوجه الثاني وثانيها ان المفهوم من الكلام معناه والاستواء وان كان محققا
في الاصل وهو الوضوء وفي الفرع وهو البدل الا انه مختلف في المعنى لان الاستواء في الاصل عبارة عن سقوط
اللزوم وفي الفرع بمعنى ثبوت اللزوم والسقوط واللزوم متضادان فلا يثبت اتحاد الحكم بين الاصل
والفرع وذلك يبطل القياس كما سبق وانما يستقيم هذا التعليل ان لو كان المقصود عين التسوية ليس
كذلك على ان كلام المعلل مفسر وكلام المستدل يحتمل المجمل فلا يعارض المفسر وهو واما المعارضة الخالصة
ما يطلق عليه اسم المعارضة سواء كانت مقبولة او مردودة والام يتناول النوع الثاني من المعارضة
فنوعان لعدم تاثير حكم الفرع ويسمى معارضة في الحكم وذلك في خمسة انواع اثنان منها صحيحان بلا شبهة
والثلاثة منها فيها صحيح من وجه واولها المعارضة بالتنصيص على عدم ذلك الحكم في ذلك المحل بعينه من غير
زيادة فيقع بذلك محض المغالبة وسد طريق الوصول الى المدعى الا بالترجيح كقولهم المسح اكمل في الوضوء
فيسن تثليثه كالغسل فنعارضه بانه مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف وثانيها معارضة
بتغيير هو تنسيب للاول تقريرا وذلك ان معارضة مسلما المسح بانه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه
بعد اكماله كالغسل في مسئلة تعيين النية في رمضان اذا صام فرض فيكون مستغنيا عن التعيين
بعد تعينه كصوم القضاء ومن معارضه صحيح لان الزيادة تنسيب للحكم المتنازع فيه لان الخلاف في
التثليث بعد اكمال الفرض محله وفي التعيين بعد تعينه تنسيب فوجب الحصر فيها الا الترجيح كما في
الاولى ومذان مما الوجهان الصحيحان بلا شبهة اما صحة الاول فظاهرة وكذلك صحة الثاني لانه لعدم
وجهي القلب فثبتت صحته ومنا كل اشكال وجهد انه في بيان المعارضة الخالصة والقلب ليس منها
بل من المعارضة التي فيها مناقضة فلا يصح ايراد هذه في المعارضة الخالصة وقول العلماء النقض القلب
معارضة ذاتا ومناقضة ضمنا فاون مدهنا نظرا الى ذاتها ولم ينظر الى ما في ضمنها لا يدفع الاخلوص
مع كونها مستضمنة للمناقضة وثالثها معارضة باثبات ما نفاه المعلل او نفى اثبته لكن بقيد تغيير
فيه اخلال بموضع الخلاف مثل قول علمائنا في التعليل لاثبات الولاية لغير الاب والجد من الاولياء
عند عدمهما على تزويج الصغيرة الثيب الاب لها انها لا اب لها فيتولى عليها نكاحا كالثيب لها اب فيعارض
بانها بيتيمة فلا يلي الاخ بتزويجها كما لها فانه لا ولاية للاخ على المال اجماعا وهذا تغيير على الترجيح

لان التعليل وقع في اثبات اصل الولاية عليها لا في تعيين الولي فنحن اثبتنا اصل الولاية وانه نفى
الولاية بسبب خاص وهو الاخوة فلم يكن هذا رد حاصل كلام المعلل من هذا الوجه يكون فاسدا لكنه
ان اثبت الولاية للاخ لا تثبت لغيره اجماعا لانه اقرب الناس اليها بعد الاب والجد ومن هذا الوجه
يظهر فيها معنى الصحة ورابعها وهو النوع الثالث من نوعي العكس مثل ما قلنا ان الكافر لو اشترى
عبدا مسلما يجوز شراؤه وعندنا لكن يؤمر باخراجه من يده بالبيع او العتاق او نحو ذلك وعند
الشافعي لا يجوز شراؤه وعللنا بان العبد المسلم يملك الكافر بجهة فكذا شراؤه كالمسلم فقالوا المالك
بيعه وجب ان يستوي فيه حكم شرائه ابتداء وبقاء كالمسلم فانه لا يد على الملك بل ينتقض عليه اتفاقا فلذلك
نوع شراؤه تحقيقا للاستواء بينهما كذا في حق المسلم وهذه معارضة فاسدة ظاهرة الا كالتفرقة
للتفرقة بينهما ليكون التسوية معارضة بل حكمنا على جواز الشراء والتسوية بين الابتداء و
البقاء حكم لم نتعرض له غير ان تحت هذه التسوية دعوى الحكم الاول لانه لم اثبت المساواة
بين الابتداء والبقاء لا يصح الشراء فيظهر فيها معنى الصحة عند اثبات التسوية بينهما قال صاحب
الكشف ايراد هذا العكس من قبيل المعارضة الخالصة مشكل لان هذا قلب في الحقيقة فيكون
فيه ابطال تعليل المستدل قلت لما كان هذا من اضعف وجوه القلب لكونه لا مناقضة فيه لم
يصح ايراده في هذا القسم فامسها معارضة في حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول مثل قول الحنفي في المراة
التي نعى اليها زوجها فنكحت زوجا فجاء الزوج الاول ان الولد للزوج الاول فانها
منه قايم فصار كما لو كانا حاضرين وآنوس ومحمد تعارضا بان الثاني صاحب فراش حاضر والنساء
لا يخلين فيثبت النسب منه كما لو تزوجها بغير شهود فولدت يثبت النسب منه وان كان الفراش
فاسدا فكذا هنا والمعنى ان الولد خلق من ماء الحاضر ظاهرا كما لو كان الفراشان فاسدين
ولعدهما حاضر والاخر غايب يثبت النسب من الحاضر فهذه معارضة لاثبات حكم في غير المحل الذي
اثبته الاول لان المعلل اثبت النسب من الاول بفراش صحيح والسايل اثبت النسب من الثاني بفراش
فاسد وكان محل الحكم مختلفا ففسدت من هذا الوجه لفقد شرطها وهو اتحاد المحل الا ان النسب
لما لم يصح اثباته للاول بعد ثبوته للثاني لعدم تصور ثبوته من شخصين شرعا تضمنت هذه المعارضة
نفي النسب من الاول فصح من هذا الوجه واحتيج الى الترجيح بان يقول صحح فراش الاول وقيام
ملكه حقيقة مع غيبة اخ بالاعتبار من حضرة الثاني وكونه صاحب الماء مع فساد فراشه واستلام
ملكه حقيقة لان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح الحقيقة والشبهة لا تعارض الحقيقة ليترجح بالهدية

فيكون الولد للاول ولا يلزم عليه مال الثاني على الشريك كان معاذ ولد جارية مشتركة حيث يثبت النسب من كل واحد منهما وكذا الثاني على المعتمد اثنان فانه يثبت النسب منهما حتى يرثهما ويرثانه لان ذلك ليس بطريق التركة في النسب في الاب لعدمها حقيقة لكن لعدم اولوية احدهما على الآخر اضيف الولد الى كل واحد منهما فحصل الاحكام الا يرى انه لو ظهر لاحدهما دين يؤخذ من الوجوه من الوجوه يتعين ثبوت النسب منه لاعدام الاثنين في الزيادات والفرق بين الرابع والخامس لان في الرابع يعارضه الحكم لكونه ذا ملك المحل باثبات ما لم يثبته الاول وفي الخامس يعارضه باثبات ما اثبته الاول في غير المحل الاول وثانيهما في علة الاصل ومن ان يقيم الدليل على علية وصف لكونه منتفيا عليه غير موجود في محل النزاع ويسند الحكم اليه وذكر انه غالبا يكون ثلاثة اوجه معارضة بعلة لا تتعدى اصلا او تتعدى الى فصل يجمع عليه او فصل مختلف فيه وكلها فاسدة اما لو اقام الدليل على انتفى علته بعد ما اثبت المعلل فمقبول اتفاقا كذا في التنقيح قلت فعلى هذا ينبغي ان يقول المعارضة في علة الاصل على اربعة اوجه واحد منها صحيح والثلاثة منها باطلة وانما فسدت هذه الوجوه اما ان كانت غير متعدية كما قلنا في الذهب والفضة ان حرمة الربوا فيهما معلولة بالقدر والجنس فيعارضنا الشافعي بالتفاضل فتفسد وهو حكمه وهو التعدية وان كانت متعدية فلانه اما ان يكون متعدية الى صورة لقرى غير محل النزاع يجمع عليها مثاله ما قلنا في حرمة بيع الحنطة بجنسه متفاضلا انه مكيل بيع بجنسه متفاضلا فيكون باطلا كالحنطة فيعارضنا المالكي ببيان العلة في الاصل غير ما ذكرت وهو الاقتيات وقد فقد هذا في الفرع وهو الحصى وهذا المعنى متعد الى فصل مجمع عليه وهو الارز والذرة والتسمسم فهذه المعارضة فاسدة ايضا لانا لا نسلم انها بوضع النزاع الا من حيث انه انعدم تلك العلة فيه وعدم العلة المعينة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يكون للعلة علل معلولة للحكم ووجوه جائزان يجتمعا في الاصل بل انا فع فلم يبق بينهما معارضة قال الفاضل الستم قندي وفيه بحث لان ثبوت حكم ولعدة بعلل مختلفة على معنى انه يثبت بكل واحدة منها ممتنع والا يلزم اثبات الثابت بل يثبت اما بواحد منها او بالمجموع وعلى التقديرين لا يكون ثبوته بعلل مختلفة فحينئذ يكون علية وصف السائل منافيه لعلية وصف المعلل والجواب عنه بعد تسليم ان علل الشرع موجبات انا نعني بالولد هنا الولد بالنوع لا بالشخص فلا يلزم من ذكر انتفاء الثابت وتحقيقه ان الثابت بالعلل احكام متعددة بالشخص الا يرى انه لو وقعت في الخلا فارة وماتت بعد ما تنجست بالخمر او قبله ثم صار الخمر خلا لا يطهر وان زالت نجاسة الخمر لبقاء نجاسة الفارة لكنا نكتفي باطلاق النجاسة لشمولها اياهما وفي المحيط لو اجتمع الحدثان فالوضوء من الاول

عند الجرجاني اتحد الجنس او اختلف وقال الهندواني ان اتحد الجنس بان بال غنم بال فهو من الاول وان اختلف بان بال غنم ورعف فهو منهما وقال البوح ومحمد هو منهما مطلقا وقال الحلواني يجب الوضوء الكل مرتب ويتم الوضوء الولد للكل او تكون متعدية لا فصل مختلف فيه بان يقول السائل ليست العلة ما ذكرت بل الطعم والجنس كما قال ان في ولم توجد في الفرع وهذا يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو ما دون الكيل وذكر فاسدا ايضا لما ذكرنا ومن اصل النظر من جعل هذه المعارضة حسنة لاجماع الفقهاء على ان العلة لهما فاذا ثبت لهما بطل الآخر وقد بينا في فصل الاجماع ان هذا الاستدلال فاسد فلا يصح التمسك به وكل كلام صحيح في الاصل اعلم ان فتح المعارضة في علة الاصل سمي مفارقة ولا بأس انها من الاسولة الفاسدة اشار الى تعليم ينتفع في المناظرة وهو ان كل كلام صحيح لكونه في الحقيقة منعا للعلة لان او على سبيل المفارقة يمنع الجدل فيه فذكر على سبيل المبالغة والا لما يمكن الجدل من رده وانها اساس المناظرة وبها يعرف فقه الرجل كقول اصحاب الشافعي في اعتاق الزامن العبد المرهون انه تصرف من المزامن يلاقي حق المرتهن بالابطال بدون رضاه وكان مردودا كما لو باعه الزامن فقال قوم من اصحابنا في الجواب عنه ان الفرق بين البيع والاعتاق بين وذكر ان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول بانعقاده على وجه يمكن من فسخ بخلاف العتق فانه لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه فلا يظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ وهذا معنى فقهي صحيح في نفسه لكنه يمنع توجيهه فالوجه فيه ان يقول التمسك بتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه دون تغييره وانا لا نم وجود هذا الشرط منا لانا لو سلمنا ان حكم الاصل وهو البيع البطلان فلم لا ان الحكم عندنا في بيع الزامن هو التوقف وان كان التوقف فلا يكون الحكمان متماثلين فيكون تغييرا لا تعدية وان سلمنا التوقف في الفرع ايضا لانا نمنع بان العتق لا يحتمل الفسخ فظهر بما ذكرنا انه لو قال حكم الاصل التوقف ولم يوجد في الفرع لكان كافيا لكنه ذكر ذلك وقضية ان يلتزم العلل التوقف في الفرع وان اقامت المعارضة كان التعليل في الترجيح لما فرغ من بيان الممانعة والمعارضة شرع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها فقال اذا اقامت المعارضة بين القياسين بان لا يندفع بطريق من الطرق المذكورة كان سبيل المجتهد فيها المصير الى الترجيح فان لم يتبين له ذلك صار منقطعا والكلام فيه في مواضع الاول في تفسير الترجيح لغة وشريعة والثاني في بيان ما يقع به الترجيح بين الاقيسة على وجه الصحة فاما وجوه الترجيح بين النصوص فقد مر والثالث في بيان المخلص من

التعارض الذي يقع بين وجوه الترجيح اما الاول فالترجيح لغة عبارة عن كذا فيه توضيح لان ما ذكر من
معنى الرجحان لا معنى الترجيح كما انه ذكر به الرجحان فذكر المؤثر وأراد به الاثر او يحمل على حذف المضاف
يعني اظهار فضل احد المثلين ويؤيد ما ذكره الامام ابو زيد ان الترجيح هو اظهار فضل الاحد المثلين
على الاخر انما قيد بقوله وصفا لان الترجيح انما يقع بما لا يتصور به المعادلة فكان نازلا منزلة
الوصف الذي يزيد عليه لا بما هو اصل يقوم به المعادلة والمعارضة وذلك كرجحان الميزان بان
يسوي الكفتان بما يقوم به المعارض ثم يضم الى احد هما شيء لا يقوم به التعارض ولا يقع الا لهذا
مقصودا لولا الاصل مثل زيادة حبة على من مثلا يترجح على الاخرى بتلك الزيادة ولو ضم
الى احد هما من الخردل ما لا يستبين مقدارا جاز لان ما ازداد لاحد الكفتين مثل الكفة الاخرى
فيكون اصلا يقوم به المعارضة ويقوم بها الوزن وفي الشريعة عبارة عن زيادة قوة لاحدى
المجتهدين المعارضتين وصفا لا اصلا او مذا سمعني قول مشايخنا ان الترجيح انما يكون بوصف
لا يقوم به الحجج لا بوصف يقوم به الحجج ولهذا جوزنا فضلا في قضاء الديون فالاعم للوزان حين
اشترى سراويلا بدرهمين وزن وأرجح فاتا معاشر الانبياء هكذا أمرنا ولم يجعل ذلك الفضل مبيحا
حتى منع من الجواز لان ذلك الفضل بعد وصفا عاد كالجودة حتى لو كان ذلك الفضل اكثر مما
يقع به الرجحان بان زاد على العشر درهما او درهمين مثلا صار ذلك مبيحا ويكون باطلا
لو لم يكن متميزا كما هو الحكم في مبيعة المشاع لانه مما يقوم به المعادلة فيكون مقصودا بالوزن
فيكون مقصودا في التقابل فبطلت لشيوعه قال الفاضل السمرقندي وفيه بحث لانا لا نسلم ان
فضل احد المثلين على الاخر هو الرجحان والفضل اعم من ان يكون بقدر قليل او كثير شرعا
وعقلا ولغة وعرفا اما الشرع فلقوله عم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل والفضل ربوا والفقهاء الاجماع
على ان بيع كيل من حنطة بكيلين ربوا فجعلوا الكيل الواحد فضلا واما غير الشرع فلان كل
احد يعلم عقلا ولغة وعرفا ان احد عشر زائد على العشرة والزيادة هي الرجحان وربما يجاب عنه
بان قولكم لا نسلم ان فضل احد المثلين على الاخر هو الرجحان مما ما قولكم الفضل اعم فسلم لكن لا نسلم ان
كل فضل رجحان كيف ومن تيقن ان زيادة الالف على واحد لا يسمى رجحانا لغة وعرفا قال الرجحان
هو الميل لغة يقال رجح الميزان اذا مال وذلك يحصل بكيفية مخصوص كما ذكره في الكتاب وله ولهذا
قالوا اعلم ان العلماء اختلفوا في الترجيح بكثرة الادلة مثل ان يكون في جانب واحد حديثان
او قياس واحد وفي الآخر حديثان او قياسان فذهب بعض اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه يقع الترجيح

بها متمسكين بذلك ان كل واحد منها بنفسه قد رجح الظن فعند الاجتماع يحصل الزيادة
لئلا يجتمع على الاثر الواحد موثران مستقلان وهو مخالف لكل ما اتفقوا عليه على عدم ترجيح الشهادة
بكثرة العدد وبان الاقيسة وان كثرت لا ترجح على خبر الواحد الصحيح عند التعارض فلو كان
للكثرة التي يحصل بسببها مزية وصفية أثر لترجحت الاقيسة على خبر الواحد وشهادة الاربع
على الاثنين والاجماع منعقد على خلافه ويدل على ما ذهب اصحابنا الا ان الترجيح لا يقع بالكثرة لما مر
ان الترجيح لا يقع الا بوصف سوى تبع لعين وما هو مرجح بنفسه لا يكون تبعا لغيره ولهذا قالوا
فالمو القياس لا يترجح بقياس لغير بعضه وكذا الحديث لا يترجح بحديث آخر والنص الكتاب بنص آخر
وانما يترجح بقوة أثر علته والحديث بفقه الراوي وعدالته وضبطه واتقانه والنص بكونه محكما
او مفسرا او نصا او صريحا او حقيقة ولهذا قلنا ان المشهور يترجح على خبر الواحد لان الشهرة
تقوي وصف الاتصال برسول الله ﷺ وكذا لا يترجح صاحب الجراحات على صاحبه جراحة فيما اذا
جرح رجل رجلا جراحة صالحة للقتل وجرح آخر ذلك الرجل عشر جراحات كذلك ما ات الجريح منها
لا يجعل صاحب الجراحات قاتلا فعليه حتى يجب القصاص او الدية عليه بعدد بل يجب القصاص على
كل واحد منهما ان كانت عمدا والدية عليهما نصفين ان كانت خطأ، لان كل جرح علة تامة لاضافة
الموت اليه فلا يصلح وصفا لجناية اخرى فلا يقع بها الترجيح ومذا سمعني قول المشايخ العين بعد
الجناة لا بعدد الجنايات وانما يترجح بعضها على بعض لقوة فيها بان كانت جراحة احدهما مما لا
يتخلف عنها الموت عادة بان جرح احدهما رقبته او قدم بنصفين وقطع الآخر يده والقاتل هو
الجارح والقاد دون القاطع وكذا لو قطع انفها وامرأة ماتت وتركت ابنا وعما زوج المرأة
على ان التعصيب الذي هو الزوج لا يترجح بسبب الزوجية حتى يستحق جميع الميراث بل بمزية علة لغرض
لاستحقاق الارث سوى العصوبة بمنزلة ما لو كانا ابنا وشخصين فيستحق النصف بالزوجية
والباقي بينهما نصفان فيصح من اربعة ثلثه للزوج بالفرض والتعصيب ولهذا للاخ ولا يلزم
عليه ان ابن العين يترجح على ابن العلة بقرابة الام لان الاخوة لام لها معنى زيادة وصف في
الاخوة لاب الا ترى ان الاخ لاب وام لو آثر قدم لم يكن قرابة الام فيه سببا للاستحقاق بالفرضية
وانما يستحق بالعصوبة لا غير فيحصل بالاخوة لاب وام رجحان على الاخ لاب ولم يترجح على الاخ لام
اتفاقا فان استحقاق الاخ لام بالفرض بالنص واستحقاق الاخ لاب وام بالعصوبة فلم يكن بينهما
مزاحمة لاختلاف السبب فلم يجز الا الترجيح اتفاقا وله ولا يجوز الترجيح بكثرة الشهود حتى لو اقام

رجل شاهدين والآخر اربعة لم يترجح صاحب الاربعة لان شهادة الاثنين علة تامة للحكم فلم تصلح وصفا مرجحا لا يقال ينبغي ان يترجح شهادة الثلثة على شهادة الاثنين لان شهادة الولد ليست بحجة تامة فتصلح مرجحا لانا نقول قد يكون شهادة الولد حجة كالشهادة بهلال رمضان يوم الغيم مثلا فلا يترجح به الترجيح قلت وينبغي ان لا يبلغ عدد الشهود حد التواتر ان يترجح على من لم يبلغه قياسا على الخبر ولم اظفر على الرواية ونقل عن مالك ان يرجح شهادة الاربعة على الاثنين حكاه الامام الرازي وهو مجهول ويجوز الترجيح بعد التمام حتى لو اقام احد المدعيين شاهدين مستورين والآخر عدلين يترجح العدلان بالعدالة لانها تقوي معنى الصدق في الشهادة ولا يجوز الترجيح بكثرة الاتصال كالاستفاضة الشهرة بالجوار حتى ان من كان جوار من جوانبه لا يترجح على من جوار من جانب واحد لما ذكرنا ويجوز بقوة الاتصال كالخليط في نفس المبيع او حقه يقدم على الجار لان سبب الاستحقاق الاتصال وذا في الخليط اقوى لوجود اتصال كل جزء من المبيع بجزء من ملكه وقوة السبب موجبة للترجيح

قوله والذي يقع به الترجيح اربعة اي العلل التي يقع بها الترجيح في القياسات اربعة لعدها الترجيح بقوة الاثر بان كان احد القياسين المتعارضين اقوى تاثيرا من الآخر لان الوصف اذا يكون حجة باثرة في ثبوت الحكم المط فهما كان الاثر اقوى كان العمل به اولى لزيادة وكادة في نفس الحجة على مثال الاستحسان في معارضة القياس فان القياس وان كان موثرا يترجح عليه الاستحسان لزيادة قوة فيه وكذا عكسه فان قيل البينة الشهادة جعلت حجة بسبب العدالة ثم لم يترجح بقوة العدالة بان يكون بعض الشهود اعدل من بعض فينبغي ان لا يترجح لعدد القياسين بقوة التاثير قلت العدالة بالتقوى والانزجار عن ارتكاب المحرمات والتقوى ليست بانواع بعضها فوق بعض ليمكن التمييز بينها بانواعها بخلاف تاثير العلة فان ذلك بادلة معلومة متفاوتة الاثر بعضها فوق بعض فان الوصف الذي اعتبر الشارع تحققه في النوع فوق الوصف الذي اعتبر تحققه في الجنس مثلا فيظهر قوة الاثر عند المقابلة على ما لا يمكن انكاره مما على انا لو سلمنا التفاوت في العدالة لكن الوقوف على الزيادة متعذر لكونها امرا باطنا فربما كان الذي يظن انه اعدل فليس بكذلك فلم يكن اعتبار ذلك تاثير الحجج وبيان ذلك في مسايل منها قال علماؤنا طول الحرة لا يمنع الحر عن نكاح الامة وقال الشافعي ذكر منع لانه يرق ولده على غيره فكان هذا مما لو كان لحية حرم فانه محرم عليه تزوج الامة بالاجماع وهذا وصف بين لان رق الاولاد اثر الكفر وهو وصف حكما وكما يحرم قتل ولده شرعا يحرم عليه ارقاقه مع استغنايه عنه بخلاف ما اذا لم يجد طول الحر لان

لان فيه ضرورة ولا يلزم عليه ما اذا تزوج حرة على امة حيث يبقى نكاح الامة صحيحا مع ان فيه ارقاقا بلا ضرورة لانا انما قلنا السبب هو النكاح مقام حقيقة الارقاق في الحرة فلا يكون للبقاء عليه حكم الابتداء قلنا هذا نكاح يملك العبد باذن مولاه اجماعا فيملك الحر كساير انكحة ومنا معنى قوي الاثر لان الحرية من صفات الكمال واسباب الكرامة والشرف الموضوعة للبشر فكان نائبا ملك الاطلاق وفتح باب النكاح لان المنع والحجر والرق من اسباب تنصيف الحل حتى حل الحر اربع نسوة وحل للعبد اثنتان فجب ان يكون الرقين نصف الحل مثل الحرة في الكل وايضا فانه يكون شرطا في حق الحر يكون شرطا في حق العبد كالنسب وما لا يكون شرطا في حق العبد لا يكون شرطا في حق الحر ان الخصوص لا توجب التفرقة بينهما في الشروط لان يزداد اثر الرق في اسقاط حله بسقوط الشروط في حقه ولما لم يكن عدم الطول شرطا في حق العبد علم انه ليس بشرط في حق الحر ويزداد تاثير هذا الوصف بالتامل في احوال البشر فان ما ثبت بطريق الكرامة في حق البشر يزداد بزيادة الشرف الا ترى ان النبي لما كان اشرف كان اوسع حلا حتى حل له تسع نسوة واما لا يتاتى على ما روت عايشة رضي الله عنها قبض رسول الله صلعم حتى احل له من النساء ما شاء فثبت ان زيادة الكرامة توجب زيادة الحل فكيف يجوز زيادة حل العبد مع نقصان حاله وما ذكره الشافعي من الوصف ضعيف لان الرق لا ارقاق املاك حكمي لانه يفوت صفة الحرية لا اصل الولد والتضييع املاك حقيقي لانه يفوت الاصل ثم ان التضييع بالعزل في امته مطلقا وفي الحرة برضاها وبنكاح الصبية والعجوز والعقيم لم يحرم مع انه حقيقة لا املاك فلان لا يحرم الارقاق الذي هو املاك حكمي اولى فان قلت في العزل امتناع من سبب الوجود املاك قلنا في تزوج الامة ايضا امتناع من تحصيل صفة الحرية لا ارقاق الحر حقيقة وكذا يجوز نكاح الامة لمن يملك سرية يستغني بها عن نكاحها ولا يحل له قتل ولده بحال من الاحوال فثبت ان ما ذكر من الارقاق ليس باملاك وان وصف الارقاق لم يكن مطردا في اثبات الحرمة فيفوت العلة بفوت غيرها وهو الطول اعلم ان جواز نكاح الامة لمن يملك سرية مذهبنا فاما عند ان فمن فلا يجوز ذلك فمذكر في التهذيب وان كان في ملكه امة يحل له وطيها او كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له ان ينكح الامة فعلى هذا لا يصح الاحتجاج بعدم الفهم ومنها ما قال علماؤنا اذا اسلم احد الزوجين لا يقع الفرقة سواء كان قبل الدخول او بعد حتى يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم فهما على نكاحهما وان ابى فرق القاضي بينهما واذا ارتد احد هما يقع الفرقة في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده وقال الشافعي اذا اسلم احدهما فان كان قبل الدخول يتعجل الفرقة وان كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء العدة وكذا الجواب عنده اذا ارتد احدهما سوى بين الردة

والاسلام في الجواب واضاف الفرقة اليهما وعلل بان الحادث بهما اعني بالاسلام والردة اختلاف الدين
وله اثر في ايجاب الفرقة الا يرى انه يمنع ابتداء النكاح فمنع بقاءه ايضا وقلنا الاسلام من اسباب العصمة
في النفس والمال قال النبي عم فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فلا يجوز ان يستحق بها زوال النعمة
وهو الملك وبقاء الآخر على الكفر ليس من اسباب الفرقة ايضا لانه عنه طارىء على النكاح ودوام ما لم يكن
قاطعا لا يوجب قطعا حادثا ودوام فان قيل سلمنا ان كل واحد منهما لا يصلح ان يكون مناطا للحكم فلم لا يجوز
ان يكون المجموع وهو اختلاف الدينين مناطا للحكم قلنا لما بين من ان كل واحد منهما الصلاحية اصلا
لا يصلح ان يكون جزء العلة لانه عبارة عما يكون معتبرا في تحقق العلامية وكون اختلاف الدينين مانعا
من ابتداء العقد لا يدل على صيرورته قاطعا فرب شيء يمنع ولا يقطع الا يرى ان قيام عدة الغير مع
الشهود يمنع ابتداء النكاح ولا يمنع البقاء ونكاح الحرة يمنع نكاح الامة ولا يقطعه ولما تعذر
اضافة التفريق الى الاختلاف في الدين ولا بد من دفع ضرر الظلم عنها لان ما هو المقصود
بالنكاح وهو الاستمتاع فايت شرعا جعلنا التباين بالدار في ايجاب الفرقة وهو موقوف على عرض النكاح
دعاية على المسلم فان المسلم ان كان هو الزوج وجب عليه اداء النفقة من غير ان يكون له قادرة
الاستمتاع وان كانت المرأة صارت كالمعلقة والتعليق ظلم لا يفوت الا مساك بالمعروف ولذا
كان لذلك صار منقوضا الى القاضي لانها فرقة لازالة الظلم والقاضي نصب لازالة الظلم عن الناس
وهذا معنى قول مشايخنا القضاء نوابنا للظلمة وهو اي فوات اغراض النكاح في كونه سببا لايجاب الفرقة
ظاهر الاثر بالرجوع الى الاصول كما في التفريق بالايلاء واللعان والجب والعنة اما في الجب والعنة فقط
فظاهر واما في اللعان فلان الاستمتاع لما حرم بالتلاعن كما عرف في موضعه وفات غرض النكاح وجب
دفع الظلم بالتفريق وكذا في الايلاء لان الزوج ظلمها بمنع حقها المدة فجوزي بزوال النعمة النكاح
عند مضي المدة واما الردة فمنافية يعني من موجبة للفرقة على سبيل المنافاة لكونها من اسباب زوال
العصمة لا لانها هو موضوعة للفرقة فيثبت الحرمة بنفسها من غير توقف على انقضاء العدة ولا
قضاء القاضي كما في طروء الرضاع وحرمة المصاهرة ولا يلزم ارتداد هما معا يعني لا يقال لو كان بطلان
النكاح بالردة للمنافاة لزم ان يبطل بارتداد هما معا بالطريق الاولى لان زيادة المنافي كما لو اجتمع
الرضاع والنسب لان القياس ان يكون ارتداد هما معا مبطلا ايضا كما قال في فوائد الاتقاني تركناه باجماع
الصحابة والقياس ليس بحجة في مقابلة الاجماع وبيانه ان العرب لما ارتدوا في عهد ابي بكر رضي الله عنه اسلموا ولم
يأمرهم بتجديد الانكحة وكان ذلك بمحضر من الصحابة من غير نكير منهم فحل محل الاجماع على انه لا فرق

لصدهما اختلافا ومضادة وفي زمنها ائتلافا وموافقة وفي الائتلاف حصول اغراض النكاح وفي
الاختلاف فواتها فلا يلزم من كونها منافية للنكاح عند فوات الاغراض كونها منافية له عند وجودها
وثانيها الترجيح بقوة شبهة على الحكم المشهود به يعني بقوة شبهة الوصف على الحكم الذي شهد بثبوته
وحاصل معناه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف جنس هذا الحكم كقولنا في مسح الرأس انه مسح فانا ثبت
بدلالة التخفيف من قولهم انه ركن فدلالة التكرار ليس للركنية زيادة قوة الثبات بسبب التكرار
فان اركان الصلوة كالقيام والقراءة والركوع والسجود تمامها بالاكمال الا ترى دون التكرار
فاما اثر المسح فلازم في كل ما لا يعقل تطهيرا من كالتيمم ومسح الخف ومسح الجبيرة والجورب لا يقال انهم جعلوا الوصف
ركنية الوضوء لا الركنية مطلقا فكيف يرد عليهما اركان الصلوة لانا نقول هذا ليس بنقض علينا
بل بيان ان الركنية ان سلم انها مؤثرة في الوضوء فليست بمؤثرة في غيره والمسح مؤثر في التخفيف
مطلقا فيكون اولى بالاعتبار من الركنية وقوله في كل ما لا يعقل تطهيره احتراز عن الاستنجاء بغير
الماء فانه مسح ورد شرع فيه التكرار لانه عقل فيه معنى التطهير لان المقصود التنقية والتكرار يؤيد
في تحصيل هذا المقصود وكذا قلنا في صوم رمضان انه متعين فانا ثبت في شروط التعيين
من قول الشافعي انه فرض دلالة التعيين لان الفرضية لا توجب الا الاشتمال المأمور به لا تعيين
النية فان الحج يصح بطلق النية ونية النفل عنده فيكون اثره محتملا بعض العبادات واما شروط
التعيين فلازم لكل متعين حتى لو ورد الوديعة او المقصوب الى المالك او رد المبيع الى البائع البيع
الفاسد لا يشترط تعيين هذه الاشياء بل بأي طريق وجد الرد يقع عن الجهة المستحقة لتعين المحل الا
شرعا حتى لو قال في الدين يشترط التعيين لعدم تعين المحل للذكر قلنا الترجيح بكثرة الاصول وهو
ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فيترجح على الوصف الذي لم يشهد الا اصل واحد مثل
وصف المسح في مسئلة التثليث فانه شهد لصحة التيمم ومسح الخف مسح الجبيرة والجورب لم يشهد لصحة
وصف الحفم وهو الركنية الا الغسل يرجح عليه ورد بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ان هذا النوع
من الترجيح غير صحيح لانه جنس الترجيح بكثرة العلل لان شهادة كل اصل بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور
هو صحيح وهو اختيار المصنف لان المجتهد هو الوصف المؤثر لا الاصل المستنبط هو منه لكن كثرة الاصول
توجب زيادة لزوم الحكم بذلك الوصف فيصير بها قوة في نفس الوصف فلذلك صلح للترجيح وليس
هذا من قبيل ترجيح القياس بالقياس في القياس فيما خص فيه والحد والعلة والحد الا ان اصوله كثيرة
وكثرة الاقيسة عبارة عما كان لكل قياس علة على حدة قيل الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان

ف هذا القسم اعتبار المؤثر وهو كثرة الاصول وفي القسم الثاني اعتبار الاثر وهو شبانه على الحكم المشهود
به وقيل لا فرق بين الثلثة لانها راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف لان الجهات
مختلفة فالتعدد باعتبار الجهات والاول باعتبار نفس الوصف والثاني بالنظر الى الحكم والثالث
بالنظر الى الاصول وبهذا قال الامام ابو زيد وقلما يوجد ولعدد من هذه الثلثة الا ومعه الاخران و
اعلم انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكثرة الرواة اذا بلغوا حد الشهرة
او التواتر ولم نرجح بالكثرة في بعضها كالترجيح بكثرة الادلة ولنا فيه ضابطة وهو ان الكثرة معتبرة
في كل موضع يحصل بسببها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع وليست معتبرة في كل موضع
لا يحصل بها ذلك ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالشاهد فان كل امر منوط
بالكثرة كحمل الاثقال والحروب ونحوهما فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد واحد
كالمصادرة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد معين ربما يغلب الالوف من الضعاف
فكثرة الاصول والشهرة والتواتر من قبيل الاول لانها دليل قوة تاثير الوصف وصدق الخبر
فيعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان الحكم منوط بكل واحد منها لا بالمجموع فلا يعتبر هذا هو
الاصل فاحكمه واحفظه ورابعها الترجيح بعدم الحكم عند عدم العلة ويسمى الترجيح بالانعكاس
كقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره ينعكس الى ان ما ليس مسحا يسن تكراره كغسل اليدين
والرجلين والوجه وقولنا ان ركن فيسن تكراره ينعكس الى ان كل ما ليس يسن لا يكون ركنا وهذا
هذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركن ومع ذلك يسن تكرارهما وهذا ضعيف
وجوه الترجيح لان العدم لا يتعلق به حكم لان العدم لا يعلل ولا يعلل كما ذهب اليه المتكلمون لكونه
نفيا محضا لكن الحكم لما تعلق بوصف ثم عدم عند عدم كان ذلك ادعى لقضية حيث دار الحكم معه
وجودا وعدما مع كونه موثرا فيه لا يقال العدم وان كان نفيا محضا لكنه معنى له اثر في الاشياء الخلا
وشرعا فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الجزء يوجب عدم الكل وعدم غيرهما ليس
كذلك لانا نقول عدم الشرط والجزء لا يوجب عدم المشروط والكل عندنا ما هو معدوم بالعدم الاصلي
وهو لا يفتقر الى موجب قوله ولان التعارض ضربا ترجيح اشارة الى بيان المخلص عن تعارض وجوه
الترجيح واعلم ان ما يقع به الترجيح بين الترجيحين المتعارضين شيآن لعدهما الذات اما
الترجيح بالنظر الى ذات الشيء ونفسه والثاني الترجيح بالنظر الى امر خارج اما الترجيح بالنظر الى ذات الشيء فهو ان كل
موجود قايم بذاته موصوف بحاله فيطلب الترجيح اولا باعتبار الذات فان امكن الترجيح رجح به

وان ستويا يعمل المجتهد بايتهما شاء بشهادة قلبه وانما قدمنا الترجيح باعتبار الذات على الحال لامرين
احدهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فبعد ما وقع الترجيح به لا يتغير بما حدث من تغير الحال
بعد ذلك بمنزلة ما لو اتصل الحكم بالاجتهاد وتاييد به لم يفسخ بما حدث من اجتهاد اخر بعد ذلك لا يقال
الذات اسبق وجودا على حال نفسها لا على حال ذات اخرى فلا يتم الترغيب لان المنظور كون الذات
في نفس الامر اسبق على الحال على ان الترجيح بالذات وبالحال قد يتعاقبان على شيء واحد وثانيهما ان
الذات يقوم بنفسه ولا يحتاج الى غيره والحال قايم بغيره وهو الذات وما يكون تبعا لغيره اولى بالحكم
ان يكون مبطلا للاصل وفيه نظر لان الذات قد يكون عرضا كالاخوة ترجح على العمومة باعتبار
الذات وقال صاحب التنقيح الترجيح بالذات عبارة عن الترجيح بالوصف لذاته وبالحال عبارة
عن الترجيح بالوصف العرضي وفسر الاول بوصف يقوم بالشيء بحسب ذاته او بعض اجزائه والعرضي
بوصف يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه ولا خفاء ان مذهبي التعليلين يأبيان الحمل على ذلك
كذا بعض الامثلة يعرف بالتامل فمن موضع الخلاف مثاله ما قلنا في صوم رمضان انه يجوز بنية قبل انتصاف
النهار لان الصوم ركن ولعدد يتعلق جواز بالعزيمة فاذا وجد شيء البعض دون البعض تقارضا
فوجود ما فيه يوجب الصحة الكل وعدمها في البعض الاخر يوجب الفساد في الكل لانه ركن ولعدد
لا يتجزى صحة وفسادا فرجحنا وجود النية في البعض نظرا الى ذاته وهو الامساك الكثير بخلافنا
والترجيح بالذات اولى بالاعتبار من الترجيح بالحال لا يقال الكل تابع لجزئية النقصان دون
الكمال فان بعض الشيء اذا كان ناقصا فالاخر كاملا يكون الكل ناقصا قطعا والصوم
وان كان ركنا ولعددا لكن لما خلا بعض اجزائه عن النية التي هي شرط الصحة فات الصحة ولا يوجب
وجود النية في البعض الاخر وان كان اكثر صح الكل وهو لا يقارض فلا يرجح لانا نقول لانم فساد
الاقل الذي لم يوجد النية فيه حقيقة بل يقول هو متوقف على مشروع الوقت فان صادفه النية
صح والا بطل فجعل النية الموجودة في الاكثر حقيقة موجودة في الكل تقديرا ومثاله في موضع
الوفاق ابن الاخ لاب وام واولى بالتعصيب من العم لانه راجح بذات القرابة وهو الاخوة والعم
راجح بحاله وهي زيادة القرب لان الواسطة بينه وبين الميت اقل وكذلك العمة لام مع الخال لانها
احق بالثلثين من الخال والثلث للخال لانها راجح بالنظر الى ذات القرابة وهو الولادة لانها للميت
بالاب لانه الاصل في قرابة الاب والخال راجح بحاله وهو اتصاله من الجانبين بام الميت وكذا ابن الاخ
لاب وام احق بالعصوبة من ابن الاخ لاب لانهما استويا في ذات القرابة وهو الاخوة فقدمنا الى

الانتقال

للترجيح بالحال ومو زيادة الاتصال للابن الاخ لاب وام وكذا ابن ابن الاخ لاب وام لايرث
مع ابن الاخ لاب لاستوائهما في ذات القرابة ومو الاقوى فيترجح ابن الاخ لاب باعتبار الحال
ومو زيادة القرب ومثل مذا الترجيح في الفرايض كثير ومنها ان من مسايل المعاضبة بين
الترجيحين مذم المسئلة ومي لذا اتغيرت العين المغصوبة بفعل الغاصب حتى زال اسمها
وعظم منافعها زال ملك المغصوب منه عنها وملكها الغاصب وضمن قيمتها لمن غصب شاة فذبحها
وشواها او طبخها او حنطة فطحنها او ورعها وحد اعندنا وقال الشافعي لاينقطع حق المالك لانه
صاحب اصل والغاصب صاحب صنعة والصنعة قايمة بالاصل تابعة له فيترجح صاحب الاصل
على صاحب التبع وقلنا انه لابد من قطع لحد الحيين بالبدل لتعذر الفصل الا التمييز بين
الصنعة والاصل وقد ذكرنا مرارا الشيء والطبخ والزرع وتقوم حق صاحب الاصل وكذلك
تقوم حق صاحب الصنعة بدليل ان المغصوب منه باخذ العين ويعطيه ما زادت الصنعة فيه وتعذر
اثبات الشركة لاختلاف الحقين جنسا فلابد وان يملك لحد هما حق الاخر بالقيمة وقلنا في الغاصب
اولا بالاعتبار لان حقه في الصنعة ومي موجودة من كل وجه اما العين فهالكة من وجه لتبدل الاسم
والمقصود وتبدلها دليل للمغايرة صورة ومعنى فاذا ثبت المغايرة بينهما وقد ثبت الثاني فيكون
الاول مستهلكا ضرورة ان الشيء الواحد يستحيل ان يكون شيئين ومال العين من ذلك الوجه
مضاف الى صنعة الغاصب لان الاتلاف بفعله فاذا تعارضا ان الترجيح باعتبار الوجود و
الترجيح باعتبار بقاء الوصف كان الترجيح بالوجود اولى من الترجيح بالبقاء لان الاول صحيح
بالذات والثاني ترجيح بالحال وكذا قلنا ان السارق لو صبغ الثوب المسروق ينقطع حق المالك
لان القيمة موجود بصورته ومعناه والثوب موجود بصورة لقيام عينه لا بمعناه لانه غير مضمون
على السارق لان القطع مع الضمان لا يجتمعان ولو كان مكان السارق غاصبا بان غصب ثم
وصبغه لاينقطع حق المالك ولكن يصير بالخيار عندنا ان شاء اخذ ثوبه وغرم ما زاد الصبغ وان
شاء ضمن الغاصب قيمة ثوب ابيض لانهما استويا في الوجود لان كل واحد منهما موجود بصورته
ومعناه فيترجح بالبقاء والحال قال ابو حنيفة ان المستفاد يضم الى اقرب النصابين وصورته رجل
نصابان يضم المستفاد الى اقربهما حولا لان على الضم عندنا مو الجنية ومما استويا فيترجح
احدهما على الاخر باعتبار الحال ومو القرب الى الحول لان في اعتبار مذا الحال منفعة الفقراء فلو انه
تصرف في احد النصابين وربح او ولد لاحدهما ولد فانه يضم المستفاد الى الاصل وان كان ابعد حولا

لان الزرع والولد متصل باصله من حيث الذات لانه موجود النصاب بالنصاب الاخر حالا ومن المزرعة
مفتقر الحول والترجيح بالذات حتى كما ذكرنا واعلم ان الاصوليين ذكروا وجوها كثيرة في الترجيح بحيث
لا تكاد تضبط فالمصنف اقتصر في بيان الوجوه الصحيحة على الاربعة المتقدمة اما الاولان من المبنية على اللغة
الفقهية والمتداولة بين اهل الفقه اولان ماسواهما من الوجوه قد اندرج فيما تقدم عند الانتقال
اعلم ان السايل لما استدل في العلة بما ذكرنا من الوجوه كانت غاية ان يلجيء المعلل الى الانتقال
وانه على اربعة اوجه الاول الانتقال من علة لغرى لاثبات العلة الاولى والثاني الانتقال من حكم
الى اخر لاثباته بالعلة الاولى والثالث الانتقال الى حكم اخر وعلة اخرى والرابع الانتقال من علة
الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول والثلثة الاول صحيحة اتفاقا واما الاول فلان المعلل التزم اثبات
الحكم بما ذكر من العلة فاذا انكر الخصم ثبوتها يحتاج لاثباتها فما دام سعيه في اثبات تلك العلة
يكون وفاء منه بما التزم فيكون صحيحا كمن علل بوصف ممنوع فقال في الصبي المودع انه اتلف
الوديعة لم يضمن لانه تسلط على الاستهلاك فاذا انكر الخصم يحتاج الى اثبات كونه مسلطا وكمن
احتج بقياس فنوزع فاحتج بقول الصحابي لاثبات القياس فنوزع فاحتج لتصحيح قول الصحابي
بخبر الواحد فنوزع فاحتج لتصحيح خبر الواحد بالكتاب كما سبق واما الثاني والثالث فلان
الانتقال من حكم الى اخر انما يكون عند موافقة الخصم في الحكم الاول وذلك انما يتحقق في القول بموجب
العلة لان السايل لما سلم الحكم الذي تبدا المجيب على العلة والقى عليه التزامه حكم اخر بتم غرض المعلل
فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بالعلة الاولى ان امكنه ذلك وذلك انما يكون في فقهه ودليل صحة
وصفه مثل قولنا في جواز اعتاق المكاتب الذي لم يود شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين ان
الكتابة عقد بقاء يفسخ فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبايع والاجارة فان قال
السايل انا اقول موجب مذه العلة عندي لا يمنع الكتابة عن الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان
تمكن في الرق بسبب مذا العقد فنقول بهذه العلة يجب ان لا يتمكن نقصان في الرق بالكتابة
ولا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار والاجارة لان ما تمكن نقصان في الرق لا يحتمل الفسخ
بوجه فقد اثبت الحكم الثاني بالعلة الاولى وان لم يمكنه ذلك بان منعه الانتقال الى علة اخرى لاثبات ذلك
الحكم كمن علل في مسح الراس انه ركن فيسن تثليثه ونحن سلمنا ان التثليث مسنون بهذه العلة
لكن بطريق الاستيعاب لا بالتكرار فاحتاج المعلل لاثبات التكرار الى علة اخرى فقال انا مسح في
الوضوء فيسن تكراره وهذا ايضا مستقيم لان نصب العلة لنفي ان هذا محل الخلاف فاذا وافقه الخصم

قصة الخليل عليه السلام مع نمرود اللعين

في ذلك الموضع وبناء عدم حكم آخر يحتاج الى علة اخرى لاثبات ذلك الحكم فلا يكون انقطاعا ولكن مثل هذا الايخ عن نوع غفلة حيث لم يعرف موضع الخلاف ليعلل بوجه لايحتاج الا الانتقال واما الرابع فمن امعل النظر من استحسنه تمسكا بقصة الخليل ومحاجته على نمرود اللعين فان ابرميم لما قال ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت قال ابرميم ان الله يات بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت الذي كفر وهذا انتقال منه ع لا يحتاج الى اثبات الحكم الاول وقد حكى الله ذلك عنه على سبيل التمدح فثبت انه كان صحيحا والصحيح ان هذا انقطاع لظهور عجز المعلل عن الوفاء بما التزم بانتقاله الى علة اخرى قبل اتمام الحكم بالعلة الاولى الا ترى انه لما لزمه نقض لم يقبل منه الاحتراز عنه بوصف زايد مع انه ليس بعلة بنفسه فلان لا يقبل التعليل بعلة مبتداة اولى ولان مجالس النظر لم تعقد الا لابانة الحق باظهار الصواب ولو صح هذا النوع من الانتقال لتطاول الكلام من غير حصول الغرض وهو الابانة لان المعلل لما دل عليه دليله يتعلق باخر فلا ينتهي المناظر ولا يحصل المرام واما قصة الخليل ع فليست من هذا القبيل بل من قبيل الاستدلال الفاسد لان الحجج الاولى التي ذكرها كانت لازمة على اللعين بتعجيزه اياه لان ابرميم اراد بقوله ربي الذي يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة الا ان اللعين عارضه بامر باطل وهو اطلاق لفظ المسجونين وقتل الاحرار ونصب المعزول عزل العامل كما حكي عنه وذلك ليس من الاحياء والاماتة في شيء تلبيسا للامر على ضعفة القلوب واصحاب الظواهر فخاف الخليل الالتباس عليهم فانتقل من الحجج الاولى مع انها كافية الى حجة اخرى خالية عما يوجب اللبس والاشتباه على العامة ومثل هذا الانتقال حسن عند قيام الحجة الاولى وخوف الاشتباه فان المجيب لما اكتفى بكلام دقيق يخفى على الخصام والخصم يلتبس يجوز ان ينتقل الى حجة اخرى ظاهرة يدركها القوم ويتبين النظران بقول المجيب بعد اثبات علته على انا نقول الوجه الذي يوضح ما ذكرت وهذا ان الحجج انوار وضمت حجة الى حجة لزيادة الاطمئنان كضم سراج الى سراج لتنوير المكان فيكون حسنا قال الامام الرازي بروى ان ابرميم لما احتج بهذه الحجة دعا نمروذ بشخصين فقتل احدهما وخلى سبيل الاخر وهذا بعيد عندي لانه لا يخفى على اهل مجلسه ان العفو ليس باحياء وان القتل غير الاماتة بل الصواب ان ابرميم لما احتج بالاحياء والاماتة قال المنكر انتزعي الاحياء والاماتة من غير واسطة الاسباب الفلكية والارضية او بواسطتها اما الاول فبطل واما الثاني فقد يقدر عليه ولهذا فان الجماع قد يفضي الى الاحبار وشرب السم قد يفضي الى الموت فاجاب ابرميم بانا اخترنا انها يحصلان بواسطة الاسباب

الفلكية

الفلكية الا ان تلك الاسباب لابد ان ينتهي الى مدبر وهو الله سبحانه لا قدرة للبشر عليها الا بالنقالات فظهر الفرق وثبت ان قوله ان الله يفعل ليلا الخ بيان ان تلك الحركات صادرة من الله تعالى بحيث لا يقدر عليه البشر وقيل ان هذا من قبيل الانتقال المثال كانه قال ابرميم ربي الذي يوجد الممكنات ويعدمها والاماتة مثالا لما احياء والاماتة مثالا لما اعترض بها بمثال لاجل الدفع الشغب

ويروى وجه لطيف عن مولانا جلال الرومي وهو ان ابرميم ع قال حين قال نمروذ انا احيي واميت ان كنت قادرا على الاحياء الصوري فان الله يحيي بطن الامهات مشرقا فالطلوع شمل الانسان والقبر مغربا فالت بها من مغربها الى مشرق الوجود وان كنت قادرا على الاحياء المعنوي فان الله يأتي بشمس العرفان من مشرق المجامدات فات بها من مغربها وهو حال الاستغراق في المعاصي فبهت الذي كفر لانه لا يقدر عليها الا الله فلا يكون انتقالا واعلم ان الانقطاع على اربعة اوجه على ما ذكر الامام شمس الائمة رح الاول وهو اظهرها السكوت كما اخبر الله عن اللعين بقوله فبهت الذي كفر والثاني تحيره وما يعلم ضرورة لانه يدل على ان الحامل على ذلك عجز عن وجه الحق والثالث المنع بعد التسليم فانه يدل على انه لم يحمله على المنع بعد التسليم الا عجزه عن الدفع لما استدل به خصمه والرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد بها اثبات الحكم حتى انتقل منها الى علة اخرى فانه انقطاع لانه عبارة عن قصور المورد عن بلوغ مغزاه وعجزه عن اظهار مرامه ومستغاده وهذا الوجه نظير العجز ابتداء عن اقامة الدليل على ما ادعاه وهذا النوع من الانتقال انما يكون انقطاعا في حق المعلل دون السايل فانه لو انتقل من دفع الآخر لا يكون به باس لانه معارض لكلام المجيب فادام في المعارضة يدفع يصلح اعتراضا لا يكون منقطعا اليه اشيرة في الميزان قوله ثم جملة ما يثبت بالحجج التي مر ذكرها سابقا على باب القياس من الكتاب والسنة والاجماع سيان الاحكام المشروعة وما يتعلق به الاحكام المشروعة مثل الاسباب والعلل والشروط والعلامات وانما قيد بقوله سابقا على باب القياس لان هذه الاشياء لا تثبت بالقياس عندهم لانه مظهر لا مثبت اما يصح التعليل بالقياس بعد معرفة هذه الجملة الاحكام وما يتعلق به لان القياس لتعديه حكم معلوم الوصف تلين بسببه وشرطه في محل الخ وذلك لا يتحقق الا بعد معرفة هذه الجملة فالحقنا ما بباب القياس لتكون وسيلة الى القياس بعد احكام طرق التعليل فان قيل ما ثبت ان معرفة هذه الجملة وسيلة الا القياس كان ينبغي ان يذكر هذه الجملة قبل القياس لان الوسايل مقدمة على المقاصد قلنا كون القياس حجة من حجج الشرع اوجب وصله بالحجج المتقدمة وترتيبه عليها اما الاحكام فانواع اربعة بالقسمة العقلية بعد

الانقطاع

القياس حظه لا مثبت

سقط التداوي بين الحقين بالاستقراء فحق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة وما اجتمع فيه الحقان وحق الله فيه غالب فحق الله تعالى هو ما يتعلق به النفع العام للعباد ولا يختص به كحرمة الزنا فانه يتعلق بها عموم النفع من سلامة الانساب عن الاشتباه وصيانة الاولاد عن الضياع وارتفاع التقاتل بين الزناة وانما نسب الى الله تعالى تعظيما لانه تعالى غني عن ان ينتفع بشيء فلا يكون له حق بهذا الوجه هكذا قيل ويرد عليه الصلوة والصوم والحج والحنث يقال نعني بحق الله تعالى ما يكون المستحق هو الله تعالى وحق العبد ما يرد عليه النقض المذكور وحق العبد هو الخالص وما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير واباحة مال الغير باباحة المالك لا باباحة الزنا باباحة المرأة ولا باباحة الزوج الا ما روي عن ابن عطاء قال اباحة وطء الامة باذن سيدها فان قلت حرمة مال الغير ايضا مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس قلت لم يشرع تلك الحرمة لصيانة اموال الناس لعلمه لا يرون الكفار يملكون اموالنا بالاستيلاء ونحن نملك اموالهم بذلك واموال المومنين مباح لنا عند وجود الرضا منهم وما اجتمع فيه حق العبد فيه غالب وهو حد القذف لعلمان لا خلاف ان فيه حق العبد وحق العبد فانه شرع لدفع العار عن المقذوف وهو الذي ينتفع به على الخصوص وشرط فيه الدعوى لقبول الشهادة ولا يبطل بالتقادم ولا يصح الرجوع بعد الاقرار فمن هذا الوجه حق العبد ومن حيث انه شرع زاجرا ولهذا سمي حدا والقصد من شرع الزواجر خلاء العالم من الفساد حق الله تعالى لان الشافعي رحمه الله تعالى قال بالتغليب حق العبد وهو اختيار فخر الاسلام البزدوي وتقدم الحق على حق الله تعالى لحاجة العبد وغنى الشرع ونحن نقول بالتغليب حق الله تعالى لان حق العبد يصير مرعيا باعتبار رعاية حق الله تعالى لان مالك العبد هو الله تعالى والكذلك على سبيل الولاية للعبد واستيفاء حقوق الله تعالى الاستيفاء عنه وفائدة الخلاف لما كان الغالب فيه حق الله تعالى لا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف ويجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة كلمة او في كلمات متفرقة لا يجب عليه الا حد واحد وعندنا فيه لو كان حق العبد فيه غالبا يجري الارث والعفو ولم يجر فيه التداخل وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب مثل القصاص فان القتل جناية على النفس وهو فيها حق الاستعباد كما كان للعبد فيها حق الاستمتاع ببقاء النفس فكان للعقوبة الولية بسببه مشتملة على الحقين لكن حق العبد فيه راجح بالاجماع ولهذا يجري فيه الارث والعفو والاعتياض بطريق الصلح ولو قتل سلطان انسانا يولقد به كما لو اتلف ماله بخلاف ما لو اقذف انسانا فانه لا يولقد به كما في القذف والارجحان حق العبد انما هو في قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة واما حقوق الله تعالى فثمانية انواع عبادات خالصة عقوبات كاملة وعقوبات قاصرة وحقوق دايرة بين الامرين وعبادة

١ ٢ ٣ ٤ ٥

حق الله تعالى الخلوص

حق العبد على الخلوص

مطلب في الارث في حق العبد

حقوق الله تعالى ثمانية انواع

فيها

العبادات الخالصة مثل الايمان والصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد

فيها معنى المؤنة وحينئذ فيها معنى العقوبة وحق قايم بنفسه اما العبادات الخالصة فمثل الايمان والصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد الايمان اصل وساير العبادات فروعه لان لا صحة للعبادة دونه وهو صحيح بدونها الصلوة اصل الفروع وعماد الدين لان فيها غاية الذل وشكر نعمة البدن والروح ولهذا قالوا عمود الصلوة معراج المومن وقال افلا اكون عبدا شكورا ثم بعدها الزكوة لان النعمة الدينوية ضربان نعمة البدن ونعمة المال فالصلوة شرعت لاظهار شكر نعمة البدن والزكوة لنعمة المال ولا شك ان نعمة البدن فوق نعمة المال فما يكون متعلقا بافوى النعمتين كان اقوى العبادتين وبعدها الصوم لانه نوع رياضة بقهر النفس الامارة بالسوء المايلة بها الى الشهوات والرياضة استعداد للبدن على تحمل المشاق فحزم المولى وكان دون ما سبق ثم فرض الحج لانه عبادة متاركة الاوطان ومهاجرة الاخوان وملازمة الاحزان فكانه وسيلة الى الصوم لانه يبعد عن الوطن والاهل يضعف نفسه وتنكسر قوته فكان اقرب على الصوم بواسطته وهذا مما يعرفه اهل الذوق والرياضة والجهاد لكسر شوكة المشركين ودفع شرهم عن المسلمين لانهم وان كانوا في نفسه تخريب البلاد وتعذيب عباده ودفع فتنتهم يحصل بالبعض فصار من فروض الكفاية فكان دون ما سبق لانها من فروض الاعيان واما ما سواها من نوافل العبادات وسننها ولذا رتبت مكملات للفرايض واما العقوبات الكاملة كالحدود مثل حد الزنا والسرقة وشرب الخمر فشرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول انما كانت كاملة لانها وجبت بجنايات كاملة لا يشوبها معنى الاباحة واما العقوبات القاصرة وتسميتها بالجبرية فرقا بين الكامل والقاصر واطلاق اسم العقوبة على الكامل والمطلق ينصرف الى الكامل فمثل حرمان الميراث بالقتل ومعنى القصور فيه انه عقوبة حرمان لا يتصل به الم بظاهر بدنه وكذا الا يلحقه نقصان في حاله بل يتم بالثبوت فمن حيث العقوبة لا يثبت في حق الصبي والمجنون عندنا لان اهلية العقوبة لا تسبق الخطاب بخلاف البالغ العاقل المخاطب لانه مقصر فيه فيلزمه الجزاء القاصر وان لم يلزمه الكامل ثم قيل الموجب بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة لو لصدقه ليس في هذا النوع الا هذا المثال وقيل يجوز ان يلحق به حرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارة لقصور معنى العقوبة فيها فيكون اللفظ محمولا على حقيقته واما الحقوق الدايرة بين الامرين فمثل الكفارات ففيها معنى العبادة لانها تؤدى بما هو عبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام وشرط فيها النية ويجب بطريق النذر ويوثم من عليه الاداء بنفسه وفيها معنى العقوبة وجوبا لانها لم تجب الا بجريمة ولهذا سميت كفارة لكونها

فيها

صدقة الفطر معنى المؤنة

سنان للذنوب واما العبادة التي فيها معنى المؤنة فمثل صدقة الفطر اما كونها عبادة فلان اسمها
ومعنى الصدقة يدل عليها وكذا اشتراط النية فانها وجوب صرفها الى مصارف الصدقات واشتراط
النصاب غير ان فيها معنى المؤنة لانها تجب على الغير بسبب الغير كالنفقة والا معنى المؤنة اشار
النبي عليه السلام واغنوهم عن طوف هذا اليوم اي اكفوهم مؤنة الطواف للتطهير كما في الاغتسال
وصدقة الفطر مؤنة التطهير على ما قال النبي عليه السلام صدقة الفطر طهرة للصائم وتمام تكن عبادة
خالصة لم يشترط لها كمال الاهلية من العقل والبلوغ حتى قال ابو يوسف رح تجب على الصبي المجنون
اذا كان لهما مال يؤدى الولي عن مالهما لان النفقة تجب عليهما للذوي الارحام المحارم وعند محمد رح وزفر
لا تجب عليهما وما لهما مال تجب على الاب لان معنى العبادة يرجح فيها ولا تجب على الصبي
والمجنون لسقوط الخطاب عنهما واما المؤنة التي فيها معنى القربة فهو العشر فانه باعتبار تعلقه
بالارض النامية مؤنة لان المؤنة ما يصرف الى الشيء لبقائه كنفقة الاولاد والعشر كذلك لانه يصرف
الى الفقراء والمقاتلة اذا كانوا فقراء ومع هذا تجب على الكفار عند الاستيلاء على بلاد المسلمين فبقي
الاراضي في ايديهم اما المقاتلة فظاهر وامّا الفقراء فان الله سبحانه وتعالى يدفع دعاءهم بدت الاعداء عن
المسلمين فالوا انما تنصرون بضعفائكم فيكون الصرف اليهم صرفا الى الارض لبقائها وباعتبار
كونه مصروفا الى الفقراء كالزكوة عبادة وقربة ولهذا لا يبتدأ على الكافر لانه ليس من اهل
العبادة بوجه وجاز البقاء عليه عند محمد رح فان اشترى الكافر ارضا عشرية يبقى عشرية عندهم لان
جهة المؤنة تعارض جهة القربة فلا يسقط بالشك كما لا يثبت بالشك وعند ابي يوسف رح يجب تضعيفه
وعند ابي حنيفة رح تنقلب خراجية واما المؤنة التي فيها معنى العقوبة فهي الخراج فانه مؤنة الارض ولكن فيها
معنى العقوبة لما ان سببه الاشتغال بالزراعة والاشتغال بالزراعة عامة الدنيا والاعراض
عن الجهاد والموالاة وهو عادة الكفار وسبب الكل قال الله سبحانه وتعالى ما اكثر مما عزوما فالوا عم اذا تابعتم
بالعين واتبعتم اذناب البقر فقد ذللتم وظهر عليكم عدوكم ولا يلزم العشر لانه اعتبر في حق
اكتساب المال كاكتساب مال يجب فيه الزكوة لان العاشر اصلح حق الكفار عارض في حق المسلمين
فلما جعل العشر عقوبة عليهم وكان وجوب الخراج باعتبار الاصل وهو الارض مؤنة باعتبار
الوصف وهو الاشتغال بالزراعة عقوبة فسميناه مؤنة فيها معنى العقوبة ولكنه مرة وداين
المؤنة والعقوبة لا يبتدأ على المسلم وضعه بالشك ولا يسقط عنه بعد الوجوب بالشك بخلاف العشر
حيث لا يبقى على الكافر عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح لان الكفر بناء العبادة من كل وجه واما الاسلام

فلا يبقى

المؤنة التي فيها معنى القربة هو العشر

قال عليه السلام انما تنصرون بضعفائكم

الخراج

لذوي الرحم المحرم

خمس الغنايم والمعادن

فلا بناء في العقوبة في الجملة الا ترى انه يجب على المسلم المطهر عند تحقق اسبابها منه واما الحق القائم بنفسه
فهو خمس الغنايم والمعادن اذ ثابت بنفسه من غير ان يتعلق وجوبه بذمة المكلف يجب عليه اداؤه
طاعة فان الخمس حق ثبت لله سبحانه وتعالى بحكم الوصية بنا على ان الجهاد حقه سبحانه وتعالى لانه لاعزاز دينه واعلاء
كلمته فصار المصاب بالجهاد تعالى كله لما قال الله سبحانه وتعالى لكنه سبحانه واجب اي اثبت اربعة اخماس
للغانمين حقا منه سبحانه وكرما فلم يكن الخمس حقا لزمنا له اداؤه طاعة بل هو حق استبقاه لنفسه
وقسمه بين من سماهم في كتابه فتولى السلطان لفقد قسمته لانه نائب عن الشرع في اقامة
حقوقه ولهذا اي ولانه لم يكن حقا لزمنا له اداؤه طاعة جوز ناصرف خمس الغنيمة الى من ابيحت
اربعة اخماسه من الغانمين عند حاجتهم بخلاف الزكوات والصدقات فانها لو دفعت طاعة لله
فلا يجوز صرفها الى المولى وان افتقر حتى لو سلم الزكوة الى الساعي بعد حولان الحول وافتقر
قبل صرف الساعي له الفقير لا يجوز له ان يسترد ما منه والمعنى انها لما وجبت على سبيل الطاعة كان
فصل الابتاء مقصودا او لا يحصل الابتاء بالصرف الى نفسه وحق الخمس لما شرع لانه على ما ذكرنا التحقيق
الذي ذكرنا انه حق قائم بنفسه لم يعدم الاوساخ لان المال انما يصير وسخا اذا قام به قربة
وما لم يقم به وجب بقي طيبا كما كان فحل لبني هاشم بخلاف الزكوة لانه صار خبيثا فلم يحل لهم لفضلهم
واليه اشار النبي عليه السلام حيث قال يا بني هاشم ان الله سبحانه وتعالى حرم عليكم غسالة الناس واوساخهم وعوضكم
منها بخمس الخمس واما صوف العباد على الخلوص فلكثرة من ان يخص بخمس الدية وبدل المنافع فانه للغانمين
وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وغيرها حاله واما القسم الثاني وهو ما يتعلق به الاحكام
المشروعة فاربعة السبب والعلة والشرط والعلامة وجميع الحصر ان ما يتعلق به الحكم اما ان يكون
مؤثرا في وجوده اولا والاول العلة والثاني اما ان يكون وسيلة اليها ولا والاول السبب والثاني
اما ان يكون الحكم عندها ولا والاول الشرط والثاني العلامة اما السبب في اللغة فاسم لما توصل
الى المقصود قال الله سبحانه وتعالى وآتيناه من كل شيء سببا اي طريقا موصلا اليه وفي الشريعة عبارة عما
يكون طريقا للوصول الى الحكم غير مؤثر فيه ثم السبب اربعة اقسام اما يطلق عليه اسم السبب سواء
كان بطريق الحقيقة او المجاز سبب حقيقي وسبب هو في معنى العلة وسبب لشبهة العلة وسبب
مجازي اما السبب الحقيقي ويسمى سببا محضا فهو ما يكون طريقا للوصول الى الحكم من غير ان يضاف
اليه وجوب الحكم او وجوبه ان لا يكون ثبوته به ولا وجوده عنده بل يتخلل بينه وبين الحكم علة اما توقف
وجود الحكم على ذكر الطريق ولتعذر ربطه طريقا الحكم عن السبب المجازي لانه ليس بطريق اليه بحسب العلم

وجوده

القسم الاول في السبب

السبب العلة الشرط العلامة

لانها ليست بطريق بل هي دالة عليه وبقوله من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم عن العلة وبقوله
او وجوده عن الشرط وبقوله ولكنه يتخلل عن السبب الذي فيه معنى العلة وعن المسبب الذي لشبهه العلة
والمراد من السبب في قوله لا يضاف الا السبب المعنى الملفوق وهو الطريق فلما يتوهم الذوق فعلا هذا
لا يكون تسمية الوقت والشهر والبيت وسائر ما ذكرنا في بيان اسباب الشرائع اسبابا بالطريق الحقيقة
لان مسبباتها يضاف اليها فتكون من قبيل العلل مثال الكل دلالة السارق على مال انسان ليس فيه فعل
لم يضمن الدال لان الدلالة سبب محض لاتلاف المال علته صدور فعل السرقة من الفاعل المختار وذلك
يضاف اليه سواء اختيار لا الدال كذا اصل قيد بعبد الغير فانه طريق لوصول العبد الا الاباق الذي
هو مفوت مالية المولى ولكن يتخلل بينه وبين الاباق قصد وغياب من العبد وهو غير مضاف
الى الحامل وكذا الوقوع باب الاصطبل فندت الدابة او باب القفص فطار الطير فانه لا يجب الضمان
عليه لان العلة وغياب الدابة وطيران الطير وذلك غير مضاف الى التسبيب وكذا الدفع الى السكين
الا صبي لصبيه فوجأ به نفسه لم يضمن الدافع لان الدفع سبب محض تخلل بينه وبين الموت ما هو
علة له لا يضاف اليه بوجه وهو قتل الصبي نفسه وكذا الوقف صبيا حرا من يده وليته فمات وبدل العرض
لم يضمن الآخذ شيئا بخلاف ما لو قرنه الا بعض المهالك فخط بواسطة الحر او البرد او افتراس السبع
السبع حيث يضمن عاقلة الآخذ لان السبب ههنا في معنى العلة باعتبار الاضافة اليه فانه يقال
لو لا تقريبه اياه الا ذلك الموضع لما مات من هذا الوجع ولا يقال لو لا الوقف من يده وليه لم يمت
مرضه هذا ولذلك لو قال رجل لصبي ارم هذه الشجرة وانفضها فرمى بها الناكل انت او قال الناكل لحن
فسقط وعطب لم يضمن الآمر لان كلامه سبب وقد تخلل بينه وبين السقوط ما هو علة غير مضاف
الا السبب وهو صعود الصبي الشجرة لمنفعة نفسه حتى لو قال لآكل انا لا يضمن عاقلته وبينه لان صار
في معنى العلة لما كان صعوده لمنفعة الآمر عرا الخلوص فيلزمه ما يجب بسبب المباشرة لان الغرم
بالغنم وفي قوله لناكل لحن وقعت المباشرة له من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك وكذا لو
حمل رجل صبيا ليس منه سبيل على دابة فسقط منها ميتا او مريضا او سارت بنفسها ضمنه عاقلة
الحامل سواء كان صبيا يستمسك على الدابة بنفسه او لا لان حمله على الدابة سبب السقوط فيضاف
اليه ما لزمه بسبب السقوط لان لا يعترض عليه علة تقطع النسبة وان ساقها الصبي بالتسيير
لم يضمن لانه يقطع النسبة وقوله لاعتراض العلة على السبب فانقطع الاضافة اليه تعليل لجميع
ما سبق من المسائل كما بينا فان اضيفت العلة الى السبب صارت في معنى العلة وهو القسم الثاني

من اقسام السبب

من اقسام السبب مثل قطع طبل القنديل المعلق وشق الزق الذي فيه مايع لان العلة الثقل
والسيلان وهو سبل مر طبيعي وشق الزق الذي فيه مايع وكذا قطع حبل القنديل والكوك
اشد اع الجناح في الطرس وفتح الجرة وترك المالك الى يطل المايل بعد التقدم
والاشراف عليه كله سبب في معنى العلة او لم يتخلل بينه وبين الحكم علة يصح ان يضاف
الحكم اليها وكذا الدال خال الدابة فزرع الغير حتى اكلت الزرع سبب في معنى العلة وكذا كان هو جاعلا عليه
ضمان المتلف وكذا قود الدابة وسوقها في معنى العلة لانها طريقا الوصول الا الاتلاف لكنه
غير موضوع له ليكون علة بل علة التلف وعلى المتلف الدابة لكنه في معنى العلة الا يرى ان الحكم
يضاف اليهما في القتل بقوده وسوق دليل عليه ان الدابة تمشي على طبع القايد والسايق وكذا
لو لفظ الصبي من يده وليته وقربه الى المسبعة حتى افترسه السبع او قال لوارق منه الشجرة فانفضها
او حمله على الدابة فسقط منها فان هذه الاشياء في معنى العلة لما ذكرنا وكذلك شهادة الشهود
بالقصاص سبب لقتل المشهود عليه في حكم العلة لان الشهادة غير موضوعة للقتل لكنها طريقة اليه وقضاء
القاضي بعد الشهادة لا عن اختيار منه وكذا كل استيفاء الولي لكنه لا يوجب الكفارة وحرمان الارث
ولا القصاص على الشهود لانها وجدا لانه جزاء المباشرة ولم يوجد فلو قال رجل لآخر تزوج هذه
المرأة فانها حرة فتزوجها وولدت له ولدا ثم ظهر انها كانت امة لم يرجع على الذي يقيمة الولد لانه
صار سبب محض لانه تخلل بين السبب وبين الحكم علة لاتضاف الا السبب وهو تزوج اياها بخلاف
ما لو اذن وجها منه على انها حرة لانه صار في معنى العلة لان ما لزم عليه لزم بالاستيلاد والاستيلاد
ثابت بالتزوج لانه وضع له والمزوج صاحب العلة فيضاف الحكم اليه وكذا الموهوب له المغرور اذا
استولد الجارية الموهوبة ثم استحقت لم يرجع بقيمة الولد على الواهب وكذا المستعير اذا اتلف
العين باستعماله ثم ظهر الاستحقاق وضمن قيمته لا يرجع بالقيمة على المعير لان كل واحد منهما سبب محض
وقد تخلل بينه وبين الولد والعين ما هو علة غير مضاف اليه وهو الاستيلاد والاستعمال المفضي
الا التلف بخلاف المشتري اذا استولد امة ثم ظهر الاستحقاق فانه يرجع بقيمة الاولاد لان البايع
صار كفيلا عن المشتري شرط عليه من البدل كانه قال ضمنت لك سلامة الاولاد وان الولد يسلم لك
فان لم يسلم لك فانا ضامن لك ما يلزمك بسببه وهذا الضمان لا يثبت في عقد التبرع وانما يثبت
في عقد المعاوضة اقتضاء سلامة اولان بمباشرة عقد الضمان قد التزم له صفة السلامة
عن العيب لا عيب فوق الاستحقاق وبمباشرة عقد التبرع لا يصير ملتزما سلامة المعقود عليه

عن العيب قوله وعلى هذا يضمن المحرم جواب عما يقال ان المحرم والمودع يضمنان بالدلالة مع صيد الحرم
ومال الوديعة مع ان الدلالة سبب محض لتلف الصيد والوديعة كدلالة السارق فلا تحلل بينهما وبين
الحكم فعل فاعل مختار فقال الامام بان وجوب الضمان على المحرم والمودع باعتبار التسبيب للاعتبار
المباشرة بيان ذلك ان الحرم بعقد الاحرام التزم امان القيد وامانة البعد عن ايدي الناس
واعيانهم فصيد بالدلالة متلفة جانيا من حيث ازالة الامن للصيد وكذا المودع بعقد الوديعة
التزم الحفظ بترك التضييع وبالدلالة يصير مضيعا بخلاف الدلالة عن غير المودع فانه لو ضمن
انما يضمن بالتسبيب المحض وذا لا يجوز ولا يلزم على ما قلنا مال الاسير الذي لا سلطان ظالم فحق
لقرب غير حق عزيز مالا فان التاسي يضمن مع انه سبب محض لتخلل فعل فاعل مختار بينه وبين
التغريم لان ذلك لا يروى عن السلف بل هو اختيار بعض المتاخرين لغلبة السعاة في زماننا حتى قال
الامام صدر الاسلام انه لا ينبغي بل يقال للقاضي ان يفرم ضمنا لما مال فساد السعاة واما الثالث وهو
السبب الذي يشبهه العلة فمثل حفر البئر في الطريق فانه سبب للقتل لانه طريق للوقوع فيها وليس
بعلة له بل العلة مثقل الماشي والتعبية فيه فاما الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلة
من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عند الانبوتابه ولهذا لم يكن موجبا للكفارة والاحرمان
الارث لان ذلك جزاء المباشرة ولم توجد لكنه يجب الدية عليه لان ذلك بدل المتلف لا جزاء الفعل
وقد حصل التلف مضافا الى حفره وجودا عند بطريق التعدي حتى لو اعترض على فعله ما يمكن
اضافة الحكم اليه يخود فع دافع اياه يكون الضمان على الدافع دون الحافر وكذا ان تزوج الرجل
صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة ضرتها الصغيرة حتى حرمتا عليه فان الزوج يغرم للصغيرة
نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان تعمدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تتعمد فلا يرجع
عليها لان ثبوت الحرمة بالارتضاع وذلك قد وجد من الصغيرة الا ان القائم الذي لها سبب
من الكبيرة لشبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عند وقد كانت متعدية في ذلك
فلا فيلزمها ضمان العدوان بخلاف المحرم اذا نصب فسطاطا فتعلق بصيد فتلف او حفر بئرا
في المفازة للاستقاء فوقع فيها صيد فانه لا يضمن لان نصب الخيمة والحفر للاستقاء ليس بتعد منه
وضمان التسبيب لا يكون الا بالتعدي واما الرابع وهو الذي يسمى سببا مجازا فمثل اليمين بالله تعالى
فانها سميت سببا للكفارة باعتبار الصون وكذا النذر المعلق بشرط لا يريد كونه سببا لوجوب المنذور
مجازا لانه يقصد به منع ما يجب المنذور عند وجوده وهو تحقق الشرط وانما يصير سببا بعد زوال

المانع وكذا تعليق الطلاق والعتاق بالشرط يسمى سببا للطلاق والعتاق مجازا لان لهذه التصرفات
السبب ان يكون طريقا للوصول الى الحكم وانما قال لهذا لان السبب الذي فيه معنى العلة طريق الى الحكم
مع نوع تاثير فيه فالذي لا تاثير له يكون له في حالة من بالنسبة الى الحكم واليمين يصلح للبر الذي هو
من عقد البر سواء كان يمينا بالله او بغيره وذلك الشيء الذي يعقد للبر تارة يكون طريقا للكفارة
في اليمين بالله تعالى والجزاء في اليمين بغير الله تعالى لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث
لا يجب الكفارة ولا يتزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع من الشيء سببا للثبوت وطريقا اليه في الحال
الا يرى ان التعليق في قوله تعالى اذا رجعتم كيف لفرع التمتع من ان يكون سببا لصيام
السبعة قبل الرجوع من منى حتى قلنا انه لا يجوز لانه لما تعلق بشرط الرجوع فقبل وجود الشرط لم يكون
التمتع سببا حقيقة فيكون الاداء قبل انعقاد السبب وذا لا يجوز بخلاف قوله فصوم ثلاثة ايام في الحج
حيث لم يخرج شهور الشهر من ان يكون سببا حقيقة لانه اضاف الصوم الى وقت ولم يعلقه
بالشرط فلا يعدم السببية قبل وجود الوقت معنى فلم يمنع جواز الاداء قبله كتعجيل الزكوة
قبل الحول لكنه اي المذكور او كل واحد منهما لما كان بعرض ان يزول المانع ويصير طريقا للوصول
الى وجوب الكفارة او الجزاء سمي سببا مجازا باعتبار ما يؤول اليه كما في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا
والحاصل ان اراد بالسبب العلة يكون مجازا كما ذكر وان اراد به السبب المحض فلانه مجاز يعرف
بالتامل قوله وعندنا ان تسمية كل واحد من هذه الاشياء سببا مجازا مذهبنا حتى لم يجوز
التكفير قبل الحنث لانه قبل السبب وجوزنا التعليق بالكفارة في الطلاق والعتاق لان المعلق
ليس بسبب فلا يحتاج الى المحل عند التعليق والشافعي جعل كل واحد منها سببا شبهي المعلة لان
اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط فلم يجز
تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله وقد مر تبيان هذه المسائل فيما
تقدم وعندنا لهذا المجاز الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة ان شبهة كونه سببا حقيقة
من حيث الحكم خلافا لزفر فان عند المعلق بالشرط خال عن شبهة الحقيقة بل هو مجاز محض
وتبين بذلك مسئلة التخيير ان تظهر ثمرة الخلاف في ان التخيير بالثلاث هل يبطل التعليق
ام لا يعني لو قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلثا فعندنا يبطل اليمين
بتخيير الثلاث حتى لو اعادت اليه بعد زوج لم تقع بوجود الشرط الاتي وعنده لا تبطل ويقع الثلث
عند وجود الشرط سواء قال ان المعلق بالشرط ليس بتعليق والا سبب له قبل وجود الشرط وليس

فيه شبهة النسبية بوجه وانما هو تصرف اليمين ومحل الزامه واشترطنا الملك عند التعليق ليقع جانبا
الوجه على جانب العدم حتى يصح ايجاب اليمين به وهذا غير معتبر حالا البقاء الا ترى انه صح تعليق
الطلاق بالملك بعد الطلقات الثلث وان عدم المحل فلان يبقى هنا اولى لان البقاء اسهل من الابتداء
ولكنا نقول المعلق بالشرط وان لم يكن تطليقا فهو لا سبب لازالة الحال لكن فيه شبهة السببية بنا
على ان التعليق يمين وجه البر لما قلنا والبر مضمون بالطلاق على معنى انه لو فات البر لزمه
الطلاق بمنزلة الغصب موجبة العين على المختار وانه مضمون بالقيمة على معنى انه لو فات مع
ان الرمس والكفالة لا يبرئان الا بالذين القائمة الحال كذلك لو ابرأ الغاصب عن الضمان صح
حتى لو ملك العين بعد ذلك لا شيء عليه مع ان الابراء عن العين لا يصح وكذلك ههنا لما كان البر
مضمونا في الحال بالطلاق بثبت للتعليق شبهة التطليق وشبهة الشيء لا تثبت في غير محله في الحقيقة
الا ترى ان شبهة النكاح لا تثبت في البهائم ولا شبهة البيع في الحر لما لم يتصور حقيقة النكاح والبيع فيهما
فاذا فات المحل بالتنجيز بطل التعليق ضرورة والذي يحقق ما ذكرنا ان الجزاء طلقات هذا الملك
لانها من المالغة سن الخمث ويشترط بقاؤها عند الشرط ليحصل معنى التخويف واما طلقات ملك آخر
غير متيقن وجوده عند الشرط لاحتمال الظاهر عدم ما يحدث وقد فات ذلك بتنجيز الثلث لان حكم
الطلاق زوال صفة الحل عن المحل ولا يتصور ذلك بعد حرمة المحل بالطلقات الثلث فلا يبقى اليمين
لان ما يرجع الى المحل يستوي فيه البقاء والابتداء فان قيل اليس انه لو قال لعبده ان دخلت الدار
فانت حر فباعه ثم اشتراه فدخل الدار فانه يعتق قلنا العبد بصفة الرق محل للعتق وبالبيع
لم يبنت ذلك الصفة حتى لو فات بالعتق لم يبق اليمين ولو بخلاف الاضافة الى الملك حواب عن السؤال
الذي استشهد به فرعا ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل فقال وهذا بخلاف الاضافة الى
الملك لان انعقاده ليس باعتبار الملك والمحلية الحال بل يتيقن الملك والمحلية عند وجود الشرط
وانما صح هذا لانه يحصل فائدة اليمين وهو المنع عن مباشرة الشرط بدون الملك في الحال
خوفا عن نزول الجزاء فصار هذا التعليق مثل التعليق بسائر الشروط حال المحل بل هو اولى
بالصحة لان نزول الجزاء قطعي عنا عند وجود الشرط بخلاف سائر الشروط قوله ولا يلزم بقاء الظهار
اشارة الى الجواب عما يقال ان من ظاهر من امرأته ثم طلقها ثلثا فانه يبقى الظهار كما كان وينبغي
ان يبطل بالتنجيز لانعدام المحل وهذا لا ينعقد ابتداء عند انعدام المحل اجاب بان الظهار يحرم للتعليل
لا يحرم للمحل الاصلي الثابت في المحل نظرا الى الجنس لان تشبيه المحللة بالمحرمة على التابيد والطلقات

الثلث

الثلث لا تنافي هذا التحريم بل تحققه الا ان قيام النكاح قد اشترط في الابتداء بالنص لانه
والذين يظاهرون من نسائهم فلا يترك بقاؤه في البقاء المشروط لما عرف ان شرط الانعقاد لا يلزم ان
يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح بخلاف الطلاق لانه يحرم المحل العارض الثابت بالنكاح
وقد فات ذلك بتنجيز الثلث فيفوت التعليق لفوات محله فان قيل الظهار لم يشترط للبقاء الظهار
قيام النكاح وجب ان لا يرتفع الظهار بالرضاع الطارئ عليه قلنا نعم من هذا الوجه من حيث
ان قيام النكاح ليس بشرط للبقاء الظهار لا يرتفع الظهار لكن انما يرتفع لما بين حكمي الرضاع والظهار
من التنافي لفرد حكم الرضاع الحرمة المؤبدة وحرمة حكم الظهار الحرمة الموقتة بالكفارة وتنافي اللوازم
يستلزم تنافي الملزومات فلا يتصور لجتماعهما في محل واحد وهذا من قبيل القول بوجوب العلة واما
العلة اعلم ان العلة لغة عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل ومنه سمي المرض علة لان
بحلوله يتغير حال الشخص من القوة الى الضعف وشرعا عبارة عما يجب الحكم به معتبرا بقوله
به عن العلامة والشرط والسبب وعلل العلة الى المراد بالوجوب به ان يكون موفرا فيه بلا واسطة
واحترز بقوله معتبرا عن قول بعض اصحابنا حيث فرقوا بين العقلية كالكسر مع الانكسار والشرعية
وقالوا ان العقلية تقارن معلولها زمانا وتقدمها عليه بالرتبة والشرعية يعقبها وعلى ستة
اقسام منظور فيه لان العلة بالتعريف المذكور لا تتناول الا القسم الاول وذلك ظاهر ولا يمكن ان
تجعل القسم ما يصدق عليه العلة لان عود الضمير الى المعرف بالباء لا قصدا ان يكون علة اسما ومعنى
وحكما كالبيع المطلق للملك فان البيع علة للملك اسما لانه وضع في الشرع لاثباته ومعنى لكونه
مشروعا لهذا الموجب وموثرا فيه وحكما لانه يثبت به مقارنا له وكذلك النكاح للحل وهذا هو الذي يسمى
علة حقيقة ويسمى علة مطلقة وثانيها ان يكون علة اسما لا معنى ولا حكما كتعليق الطلاق والعتاق
بالملك وثالثها ان يكون علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فانه علة اسما
بدليل ان الحكم يضاف اليه شرعا ومعنى لانعقاده شرعا لافادة هذا الحكم ودلالة كونه علة لا سببا
ان المانع وهو توقف الملك الخيار له ازالة لا اجازة فالبيع الموقوف وبعض مدة الخيار يثبت
الحكم اي الملك للمشتري بذلك البيع من حين الايجاب الى العقد حتى ملك المشتري نماء المبيع
والمنفصل جميعا لو كان سببا لم يكن كذلك فان المسبب يثبت معقبا لا مستندا الا وقت
وجود السبب والا يلزم ان القول بالتخيير للحكم لمانع لا يستقيم على مذهب الخصم لانه يودي الى التخصيص
وهو ممن لكنه لا يقال انما انكر التخصيص عند وجود العلة حقيقة والبيع بشرط الخيار ليس بعلة

غدا فتصدق به قبل مجيء الغد جاز عن المنذور للحال ولو كان نظير القسم الرابع لما جاز حكم بجواز
عن المنذور الى مجيء الغد كما في تعجيل الزكوة في البدن كالصوم والصلوة حكم بتعجيله قبل مجيء ذلك الوقت
عند الكل ولا خلاف لمحمد ويتحقق هذا القول بتحقق القسم الرابع ورأيها علة تشبه السبب وهو ما يوجب
ركن العلة يعني هو ان يكون ما يضاف اليه الحكم اصلة موجودا وصفة منتظرا في وجود ظرفية في
الحكم لا وجود ذلك الوصف فمن حيث وجود الاصل كان علة لان الوصف تابع الاصل ومن حيث ان
كونه موجبا للحكم باعتبار الصفة وهو منتظر الوجود كان طريقا للوصول اليه فكان سببا يعرف
مما ذكرنا بالتامل ان الاجارة والايجاب المضاف ليسا من هذا القسم ومثال ذلك النصاب في اول
الحول للزكوة فان مامور كن العلة قد وجدا سما لانه وضع له ومعنى كونه مؤثرا في حكمه ان الغني يوجب
المساواة والغنى في النصاب دون وصفه لكنه تراخى عنه وصفه وهو النماء لان النصاب انما جعل علة
بصفة النماء فالمعدوم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول بانعدام صفة النماء للحال لا ينعدم اصل المال الا
يضاف اليه هذا الحكم شرعا لكن لما زل في حكم النصاب وهو وجوب الزكوة لا وجوه وصف النماء انه
النصاب قبل الحول الاسباب ولما كانت العلة اصلا فيه كان الوجوب ثابتا من الاصل في التقدير
ولهذا صح التعجيل قبل الوصف خلافا لمالك ولكن لا يكون المؤدى زكوة في الحال خلافا للشافعي سو
لعدم وصف العلة فاذا تم الحول ونصابه كامل جاز المؤدى عن الزكوة باعتبار ان الاداء بعد
وجود العلة ولو كان النصاب سببا محضا لم يكن المؤدى قبل وجود العلة محسوبا عن الزكوة المؤدى
قبل الحول فاذا تم الحول ونصابه غير كامل كان المؤدى تطوعا حتى لو كان قائما في يد الامام ان يسترد
بخلاف مال ادفع الى الفقير لانه تمت قربة وان لم تتم زكوة فان قيل قد ذكرتم التعجيل انما لو
عجل الزكوة الى الفقير فصار غنيا قبل الحول وارتد والعياذ بالله جاز المؤدى عن الزكوة ولو صار
المؤدى زكوة عند الحول اشترطت اهلية المصرف عندنا فقد ظهر مما ذكرنا ان المؤدى انما يصير
زكوة عند تمام الحول من حين الاداء لا مستندا على فيشترط اهلية المصرف عند الاداء لا عند
تمام الحول فكان استغناؤه وارتداده قبل الحول وبعده سواء وكذا مرض الموت علة للحجر عن التبرعات
فيما هو من التوارث من الهبة والصدقة والمحاباة ونحوها لكن بوصف اتصال الموت به لان علة الحجر
مرض الموت لا مطلق المرض وهو امر منتظر وكان الموجود في الحال علة تشبه السبب فلا تتصل بالموت
استند حكمه الى اول المرض حتى كان للمورث ولاية ابطال تبرعاته بازل عما الثلث ولذا برئ من
مرضه كان تبرعه نافذا لان العلة لم تتم بوصفها وهذا اشبه بالعلل من النصاب ان معنى العلية

حقيقة لكونه ليس بعلة حكما لتخلف الحكم عنها فلا يكون هذا تخصيصا لانا نقول فعلى هذا لا تصور للتخصيص
مع قيام العلة حقيقة لان الحكم اذا تخلف عنها لم يكن علة حقيقة فيرتفع الخلاف ويمكن ان يجاب عنه بانه
وان انكر بين التقسيم على قول من يجوز كما بين عما ذكر تقسيم الموانع قوله وكذا عقد الاجارة ان مثل
ما ذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عقد الاجارة علة لملك المنفعة والاجرة اسما لانه وضع
له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه الموثر في اثبات الملك في المنفعة والاجرة دون غيره لاحكما لانه وارد على
المعدوم وهو المنافع والمعدوم ليس بمحل للملك ولان لو اثبت الملك في المنافع بنفس العقد لم يثبت في بدلها
ايضا في الحال وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن فثبت انه ليس بعلة حكما ولكونه علة
اسما ومعنى صح تعجيل الاجرة قبل الوجوب وصحت شرط التعجيل لانه اسقط حقه فيه المساواة كما صح
ادا الزكوة قبل الحول لوجود العلة اسما ومعنى ولهذا كل مضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى وقت
في المستقبل وكالنذر المضاف الى المستقبل علة اسما لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه معنى لتاخير
فيه لاحكما لتاخر الى الزمان المضاف اليه لتغير الحاصل في الحال الذي يشبه الاسباب يعني كل واحد
من عقد الاجارة والايجاب المضاف يشبه الاسباب اما عقد الاجارة فلانه يصح في الحال بنسبتها
الى العين التي هي محل المنفعة لكنه بالنسبة الى ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجود المنفعة
كانه ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء ولهذا قال مشايخنا الاجارة
عقود متفرقة بتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة ولذلك يقتصر ثبوت الملك في الاجرة
على حال استيفاء المنفعة حقيقة او تقديرا بتسليم العين والايستند الى وقت العقد لانه اقام العين
لاقامة العين مقام المنفعة في حق صحة الايجاب والقبول لا في حق ملك المنفعة وله الحق فيه يعني
الاضافة الى المستقبل تثبت فيه شبها بالسبب لان اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد عدم عليه
العقد في الحال وهو مفض الى ملك المنفعة بواسطة انعقاده عند وجود المنفعة فكان له شبه بالاسباب
بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقادهما ثبت في الحال لقيام المعقود عليه حال العقد
فلم يحتج فيهما الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لهما شبه بالاسباب فاستند الحكم فيهما الى زمان الايجاب
واما الايجاب المضاف فلما بينا ان الاضافة التقديرية اوجبت شبه السببية في حقيقة
الاضافة اولى بذلك فيثبت الحكم عند مجيء الغد مقتصرا لا مستندا الى الايجاب فان قلت
لما كان علة تشبه السبب يجب ان يجعل من القسم الرابع لا من القسم الثالث قلت انما جعلناه من
هذا القسم اتباعا للامام شمس الائمة السرخسي رح فانه قال وقد جعل بعض مشايخنا الوعد زان يتصدق بدرهم

ء مرض الموت ارجح منه في النصاب لان الوصف الذي يتراخى الحكم اليه وهو الموت حادث به فان الموت
يحدث من المرض بتزلف الآلام وكان بمنزلة علة العلة بخلاف النصاب فان الوصف الذي تعلق به
الحكم وهو الغنا غير حادث بزيادة النماء الحقيقي وهو الدر والنسل والسمن وزيادة المال والنماء الحكمي
وهو حلان الحول لا يثبتان بالنصاب بل بسوقها في المرعى سمانا وكثرة رغبات الناس وتعذر الاسعار
الحادث بخلق الله فلذا لا انفصال بينه وبين الحكم من هذا الوجه بتقوى شبهة السبب وكذا البرء علة لوجوب
الكفارة في الادمي والصيد بصفة الدراية حتى يجوز لذاء الكفارة بالمال الصوم قبل الرؤية ولذا
انفصل به الموت كان الموحى جايزا عن الواجب وهذا لان الدراية لما كانت صفة للجرح لانه يقال
جرح ساري كان عدم الوصف مانعا عن الوجوب لان التجويل موقوفا على تمام العلة بوصفها وكذا على العلة
وهو ان يكون العلة موجبة للحكم بواسطة هي من موجبات العلة الاولى فيكون بمنزلة علة توجب الحكم
بوصف ذلك الوصف قايم بالعلة وكان الحكم غير يكون مضافا الى العلة دون الصفة فهذا ايضا
يكون مضافا الى العلة دون الواسطة وانما فصلنا عما قبله لان الناخر منا الى ما هو من حكم الصفة
لا الى حقيقة الصفة الا يرى ان الشرار الا يوصف بالملك وذلك حكم الرمي فانه يوجب تحرك السهم المنصبة
في الهواء وتنوف في المنصوص بالرمي وذلك هو المؤثر في زهوق الروح والحكم قد تراخى عن الرمي الى
وجود هذه الوسايط حتى لم يجب القصاص بمجرد الرمي لكن هذه الوسايط لما كانت من موجبات
الرمي كان الرمي علة لا سببا حتى وجب القصاص على الرامي ولم نقطع هذه الوسايط شبهة فيه وكذا شراء القريب
فانه علة للعتق بواسطة الملك لان الشراء يوجب الملك والملك في القريب يوجب العتق بالحديث فيصير
العتق مضافا الى الشراء حتى لو اشتراه نائما وباعه من الكفار بتأدى به والتزكية عند الرجم معنى علة
العلة لان علة ظهور الرجم شهادة الشهود وعلة صيرورة الشهادة موجبة للحكم التزكية فكان الحكم
مضافا الى التزكية من هذا الوجه حتى ان المزكين للشهود الزنى لو رجعوا ضمنوا عندهما ولكن
لما كانت التزكية صفة للشهادة بقي الحكم مضافا الى الشهادة ايضا فان الفريقين يرجع ضمن
وخامسها ما هو علة معنى وحكما لا اسما كاخر الوصفين لعلم ان الحكم لا تعلق بوصفين احدهما غير
مؤثر بكون المؤثر علة والآخر شرطا اما لو كانا مؤثرين كان كل واحد منهما علة معنى لكونه مؤثرا فيه
وحكما لان الحكم يوجد عندهما ويضاف اليهما لا اسما لان العلة تتم بوصفين جميعا فلا يكون احدهما
علة حقيقة لا يقال لما شارك الوصف الاول الثاني في الايجاب ينبغي ان يضاف الحكم اليهما جميعا لانا
نقول لما ترجح الثاني على الاول بوجود الحكم عند عدم حكم الاول تقديرا فصار الحكم مضافا الى الوصف

الاخير

الاخير كما في المن الاخيرة للسفينة والقدح الاخيرة للسكر وذلك كالقرابة المحرمة للنكاح والملك للعتق
في القريب فان كل واحد منهما مؤثر في العتق اما القرابة فلانها توجب الحرمة والرق يوجب المذلة واما الملك
فلقوله عم من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه ويقوت العتق بفوت كل منهما وكان الجمع علة واحدة
ويضاف العتق الى الاخير منهما فان تاخر الملك عن القرابة اضيف العتق اليه حتى يصير المشتري منهما
ويضمن قيمته الكفارة عند الشراء ولو لم يكن الحكم مضافا الى الوصف الاخير بل للمجموع لكان الشراء العاري
ولما وقع عن الكفارة وان تاخرت القرابة اضيف اليها حتى لو ورث انسان عبدا مجهول النسب
استريثم الدعي احدهما انه ابنه غرم لشريكه قيمة نصيبه لان المدعى يصير معتقا بواسطة القرابة والا
لما غرم لعدم الصنع منه كما لو ورثا قريبا احدهما فان قيل فاصل هذا ينبغي ان يضاف الحكم الى الشاهد
الاخير حتى يضمن كل المنكلف عند الرجوع قلنا الشهادة انما تعمل بقضاء القاضي والقضاء يتم بالمجموع
وعند ذلك لا ترجيح للبعض على البعض للاول شبهة العلة وليس بسبب محض كما ذهب اليه بعض علمائنا
لانه مولى بطريق لتثبت الحكم بعلة اخرى كسايرا لاسباب بل هو مؤثر في اثبات الحكم كما بينا وليس علة
بنفسه ايضا لفوات الشطر الثاني من العلة فله شبهة العلل ولهذا قلنا ان حرمة النسا تتثبت باحد
وصفي علة الربوا وهما الجنس والقدر حتى لو اسلم قوم مبتايعة قوميين لا يجوز لوجود الجنس وكذا الواسم
شعيرا في حنطة لوجود القدر وذلك لان لربوا النسية شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسية
عرفا فيثبت حرمتها لشبهة العلة لا بقال حقيقة الفضل لم تحرم لشبهة العلة فلان لا تحرم شبهة
الفضل اولا انا نقول ما ذكرناه محرم والمحرم راجح على المبيح ولان حرمة النسا اوسع ثبوتا من
حرمة الفضل لقوله الخ اختلف النوعان فبيعوا كيف شيتم بعدان يكون يدا بيد هكذا قيل والقابل
ان يقول من الواجب لانه ان حرمة ربوا النسية انما تثبت باحد وصفي علة الربوا لان لشبهة العلل بل
لكونه علة تامة لربوا النسية كما دل عليه الحديث والا يلزم توزيع الحكم على اجزاء العلة وذا لا يجوز والا يثبت
به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة في الشرع فلما ثبت بما هو دونها في الدرجة و
لا يلزم علينا شبهة فضل الجودة عند وجود احد الوصفين لان الجودة والرداءة سقط اعتبارها
مع حصول الوصفين بالنقص الاجماع فمع حصول احدهما اولى ان يسقط وساد سهما ما هو علة اسما
وحكما لا معنى كالسفر والمرض للرخصة فان الرخصة الشريعة مضافة اليهما فكان كل واحد منهما علة
اسما وحكما لرخصة كالنظر والمس ينقض بثبت عند وجودهما فكانا علتين حكما واما المعنى المؤثرة عند الرخص
فهو المشقة التي تلحقه بالصوم دون المرض والسفر والياس شار به بقوله يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر

وكذا النوم علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لانه يثبت عنده النوم لا معنى له فالمعنى
المؤثر في الحدث خروج نجس من البدن او من احد السبيلين على حسب ما اختلف العلماء فيه وذا غير
موجود في النوم غير ان المرض متنوع الى ما يكون سببا لزيادة المشقة والى ما ليس كذلك وكذا النوم
متنوع الى ما يكون سببا لخروج النجاسة باسترخاء المفاصل والى ما لا يكون كذلك فكان ما هو سبب للمشقة
والحدث من المرض والنوم اقيم مقامها تيسيرا وما لا يكون كذلك فلا بخلاف السفر فانه لا يتنوع
فان المسافر وان كان في رفاهية لا يخلو عن المشقة عادة وكذا قيل المسافة مدة لانه غير انها قد تقل
وقد تكثر ولا يمكن الوقوف عليها فسقطت المشقة اصلا وتعلق الحكم في كل الاحوال بالسفر وكذا
استحداث ملك الوطي بملك اليمين علة لوجوب الاستبراء اسما وحكما لا معنى لان المؤثر في وجوب الاستبراء
صيانة مائه عن الخلط بماء الغير فانه حرام بالحديث في الوطي من المشتري يجب ذلك على اعتبار وجود
العلوق من البايع لكن الشغل لما كان امرا باطنا اقيم السبب الداعي اليه وهو استحداث الملك مقامه
بخلاف ملك النكاح لان زواله لا يكون الا عن تربص موجب للبراءة فاطلاق الوطي للزوج الثاني
بدون الاستبراء لا يؤدي الى الخلط قوله وهو في الحاصل نوعان اي اقامة الشي مقام غيره نوعان
احدهما اقامة الداعي اي السبب المفضي الى الشي مقام المدعو وهذا النوع يكون لمعنيين احدهما
دفع الحرج عن الناس كالسفر والمرض فان كلا منهما سبب داع الى المشقة والعجز اقيم مقام المشقة
وحقيقة العجز دفعا للحرج وثانيهما الاحتياط كالنوم والتقاء الختانين في كونه موجبا للاغتسال
فانهما سببان داعيان الى خروج الحدث والمني اقيما مقام الخارج احتياطا في العبادات والثاني اقامة
الدليل مقام المدلول والفرق بين الداعي والدليل ان الداعي لا يخلو عن تاثير له في المسبب وافضائه اليه
والدليل يخلو عن ذلك بل يحصل به العلم بالمدلول لا غير وهذا يكون لمعنى واحد فقط وهو العجز عن
الوقوف على الحقيقة والفرق بين الحرج والعجز ان الاول مما يمكن الوقوف عليه لكن بعسر والثاني
مما لا يمكن الوقوف عليه اصلا وذلك مثل الاخبار عن المحبة والعداوة اقيم مقام المحبة والعداوة في
قوله لها ان كنت تحبيني او تبغضيني فانت طالق فقالت احبك او ابغضك حتى يقع الطلاق عليها لان
الاخبار لان اخبارها دليل على وجود ما جعل شرطا فاقيم مقام المدلول عند تعذر الوقوف عليه
لكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه يشبه التخيير والتخيير
مقتصر على المجلس وكذا الاقدام على الطلاق زمان الطهر وهو زمان تجدد الرغبة دليل مساس الحاجة
الى الطلاق فاقيم الدليل مقام المدلول ضرورة العجز عن الوقوف على المدلول قوله واما الشرط فهو العلم

آلة فيه مشقة

الشرط

ان الشرط

الشرط المحض

ان الشرط في اللغة العلامة ومنه الشروط للصكوك لانها علامات دالة على التوثق وسمي ما علق به
الجزاء شرطا لانه علامة لنزوله واصطلاحا عبارة عما يتوقف عليه تحقق الشي ويكون خارجا عنه
غير مؤثر فيه ثم ما يطلق عليه اسم الشرط ينقسم بحسب الاستقراء الى خمسة اقسام شرط محض وشرط
له حكم العلل وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لا حكما وشرط هو بمعنى العلامة اما الشرط المحض فهو ما يمتنع
به وجود العلة اي ما يمتنع به وجود العلة اي ما يمتنع بسبب التعليق به وجود العلة فاذا وجد وجدت العلة
ويصير وجود الحكم مضافا اليه دون وجوبه كالدخول في قوله لامراته ان دخلت الدار فانت طالق
فان الطلاق يتوقف على وجود الشرط وهو الدخول ويصير عند وجوده مضافا اليه وجودا عنده
لا وجوبا به بل وجوبه بقوله انت طالق وهذا المعنى لازم الشرط كل شي حتى ان اركان العبادات كالقيام
والقراءة والركوع والسجود للصلوة تنعدم لعدم شروطها من الطهارة والنية وكذلك المعاملات
فان ركن النكاح وهو الايجاب والقبول لا ينعقد به العقد الا عند وجود الشرط وهو الشهود
وكذلك العلم لما كان شرطا للتكليف قلنا ان النص النازل لا حكم له في حق من اسلم في دار الحرب ولم يعلم
بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان ثم علم بذلك فانه لا يلزمه قضاء شي منها وان وجد علة الوجوب
وهو الوقت في حقه لفقد شرطه وهو علم العبد بالخطاب اما اذا اسلم في دار الاسلام فانه يلزمه القضاء
لا لان العلم ليس بشرط ولكن لان شيوع الخطاب في دار الاسلام اقيم مقام العلم به قوله وانما يعرف
الشرط بصيغته اعلم ان بعض مشايخنا منهم القاضي الامام ابو زيد قالوا ان الشرط في قوله تعالى فكاتبوهم
ان علمتم فيهم خيرا اي قدرة على اداء بدل الكتابة او امانة وديانة مذكور على وفاق العادة فان العادة
جرت بان المرء انما يكاتب عبده اذا راى فيه خيرا وليس لهذا الشرط حكم بل ذكره والسكوت عنه
بمنزلة وكذلك في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم الاية وقوله تعالى فلا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة
ان خفتم لان القصر غير متعلق بالخوف اتفاقا فرق المصنف لكن قال صيغة الشرط وحروفه لا تخرج
عن معنى الشرط خصوصا في كلام الله لانه يؤدي الى انه لا فائدة لهذا الشرط فيكون ذكره لغوا و
كلام الله سبحانه منزه عن ذلك واشار الى الجواب عن متمسكهم فقال في الجواب عن قوله تعالى فكاتبوهم ان الامر
كما يكون للايجاب يكون للندب وهو المراد به ههنا بدلالة السياق وهو قوله تعالى وآتوهم من مال الله
الذي آتاكم فقد جاء في التفسير ان المراد به حط بعض بدل الكتابة وانه مندوب فكذا الاول لان الاصل
في الكلام ان يرد منسقا ولئن كان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم والندبية تتعلق
بهذا الشرط وكذا اية الطول غير مذكور على وفاق العادة بل لبيان الندب فان نكاح الامة مع طول

الخرج وان كان مباحا الا انه غير مندوب اليه وانما يندب اليه عند عدم طول الخرج وكذا قوله به فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ليس محمولا على وفاق العادة بل هو بمعنى الشرط حقيقة لان المراد به قصر الاحوال وهو ان يومن على الدابة عند الخوف ويخفض للاداء والركوع والسجود كما هو المروى عن ابن عباس رض فهو قصر الاحوال بالاكرامية معلق بقيام الخوف وجودا لا بنفس السفر اما قصر الذات فيتعلق بنفس السفر فان قيل هذا ينافض ما ذكرتم في باب الرخصة من الاستدلال بحديث عمير فانه من قوله انقصر الصلوة ونحن امنون وتقريره النبي عن ذلك منهم ان المراد به قصر الذات قلنا انما يلزم التناقض ان لو كان سوال عمير ناشيا من قصد تعليق قصر الذات من الاية وهو ممنوع بل جاز ان يكون ذلك لما الظنه ان الوقت سبب الاداء في حق الكافة كما ذهب اليه الشافعي رح لكن جرى التخفيف فيها بعذر الخوف فينبغي ان يبقى ما وراءه على الاصل او لظنه ان اليات القران تقتضي اتمام الصلوة فلما جاز القصر في السفر مع الامن تجب ان لا يجوز مع الخوف وسال لاجل هذا المحمل وذهب قاضي القضاة المتكلم على انا نقول ان ائمة التفسير اختلفوا في تفسير هذه الاية فبعضهم حملها على قصر الذات وابن عباس رض حملها على قصر الاحوال فالمشايخ نحن محمولة على التفسيرين في الموضعين باعتبار القولين ومثله لا يعد تناقضا الا يرى ان الامام فخر الاسلام اورد القرء نظيرا للمشترك تارة ونظيرا للمجاز اخرى لما عرف اختلاف اهل اللغة فيه ولم يعد ذلك فيه تناقضا تناقضا او نقول حمله على قصد الحال هذا الباب معترض الاعتراض على القائلين بان الشرط فيه على وفاق العادة لانا في مقام الاستدلال والمستدل لا مذهب له فلا يتوجه عليه انكل ما قضيت لما ذكرت ان المراد به قصر الذات قال وكذا دلالة الشرط كما لا ينكر صيغة الشرط عن معناه كذلك لا ينكر دلالة الشرط عن مدلوله وهو معنى الشرط مثل قول الرجل المراة التي اتزوجها طالق او المراة التي تدخل الدار من نسائي طالق عند الكلام بمعنى الشرط دلالة فيتوقف وجود العلة على وجود التزوج والدخول لان التزوج والدخول ظرف على النكرة ومن المراة الغير المعينة والوصف في النكرة معتبر لتقرر فيها به ولذا اعتبر تلك الصفة فيها صارت الصفة في معنى الشرط لان الشرط ما يكون على خطر الوجود ويتوقف نزول الجزاء عليه وقد وجد ذلك فيما نحن فيه وصار كانه قال ان تزوجت امراة فهي طالق الا انه يستقيم ذكر الجزاء منا بحرف الفاء وبدونه لان الصفة ليست بشرط صيغة بل من شرط معنى فاستقام ذكر الجزاء بدون الفاء ايضا عملا بالشبهين كذا ذكر في العلامة النسفي بخلاف المعين ان بخلاف ما لو دخل الوصف على المعين بان اشار الى امراة وقال هذه المراة التي اتزوجها او هذه التي تدخل الدار طالق حيث لم يصلح

قصر الاحوال
قصر الذات

دلالة على الشرط لان الوصف المعين لغو فيبقى قوله منه المرا طالق فيلغو الى الجنبية ويتخرق المنكوحة ولو اتى بصيغة الشرط في الوجهين اي المنكر والمعرف مثل ان يقول ان تزوجت امراة وان تزوجت منه المراة فهو طالق يتعلق الطلاق بالشرط في الوجهين جميعا ولقايل ان يقول قولهم بان معنى الشرط لا ينفك عن الشرط اصلا ينافض قولهم ان التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم والتوفيق بين كلاميهم صعب واما الشرط الذي حكم العلة فهو كل شرط لا يعارضه على صالح لان يضاف الحكم اليها والاول ان يزيد في تعريفه ويقول لا يعارضه علة ولا سبب لانه اذا لم يصلح العلة وصلح السبب يضاف الى السبب دون الشرط كما يلوح من تقرير كلام مثل حفر البير فانه شرط التلف حتى ضمنه والتفل علة للتفوط والمشي سبب محض الا يرى انه لو نام على غصن فقطع الغصن يحصل الوقوع فعلم انه سبب لا علة لكن الارض كانت مسكة وهي ما يمسك الشيء مانعة عمل التفل والحفر الة للمانع فكان شرطا لكن العلة وهو التفل ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لانه امر طبيعي لا تعدي فيه فلا يصلح لاضافة ضمان العدوان اليه قلت لا يخفى ان في هذا التعليل تاملا والمشي مباح بلا شبهة يعني لما تعذر الاضافة الى العلة ينبغي ان يضاف الى السبب لانه اقرب الا العلة من الشرط الا ان المشي مباح بلا شبهة وهذا ضمان العدوان فلا يجب به ونحن لو وجدت صفة التعدي فيه بان تعمد المرور على البير فوقع فيها وسلك يضاف التلف اليه دون الحافر والشرط شبيه بالعلل لانه تعلق به وجود الحكم كما تعلق بالعلة وجوده فاقيم مقام العلة في اضافة الضمان اليه خلفا عن العلة عند تعذر الاضافة اليها وله في ضمان التفل اي فيما اذا تلف في البير انسان او اموال يعني فيما اذا وقع فيها شيء من الحيوان وهذا يجاب حق الضمان فاما في حق حرمان الميراث ووجوب الكفارة فلا لانها متعلقان بالمباشر ولم يوجد وعلى هذا قلنا اذا شق الزق حتى سال ما فيه من الدهن يضمن الشاق وكذا لو قطع حبل قنديل معلق فانه يضمن القاطع وان كان كل واحد من الشق والقطع شرطا للتلف لكونها ازالة للمانع من السيلان والتقوط والعلة السيلان والتفل لكنها لما كانا طبيعيين لم يصلحا اضافة الضمان اليهما فاقيم الشرط الموصوف بالتعدي وهو القطع والشق مقام العلة في هذه الصور لما ذكرنا وكذا قلنا ان من غصب حنطة فوزعها في ارض غيره ان الغلة ان الزرع للغاصب عندنا لا لصاحب الحنطة كما قال الشافعي رح وان كان القاء شرطا للنماء والبعد طبع الارض والهواء والماء لكنها لما كانت مستحقة بتقدير الله تعالى ولا اختيار له لم تصلح لاضافة الحكم اليها مع وجود فعل فاعل مختار وهو المزارع فجعل القاء الذي هو شرط خلفا عنها في الحكم حتى لو سقط الحب في الارض من غير صنع احد بان

العلة كما في حفر البير فان قيل لاينفذ القضاء عنده بعد التيقن بالبطلان كما لو وجد الشهود عبيدا او كفارا فينبغي ان لاينفذ هنا قلنا ليس الامر كذلك بل نفوذ القضاء عنده باعتبار سقوط تعرف ما لاطريق للقاضي الى معرفته وهو صدق الشهود بخلاف كفرهم ورقهم فانه يمكن معرفته وهذا بخلاف ما لو رجع شهود الشرط واليمين حيث يجب الضمان على شهود اليمين خاصة لان ايجاب كلمة العتق وهو قوله انت حر ان كان كذا استعدى لظهور كذبهم بالرجوع بخلاف الضمان العدوان فلم يجعل الشرط فيه حكم العلة لعدم الفرور واما عندهما فالعتق حصل بحكم القيد لا بالقضاء لكونه غير نافذ عندهما فلم يضمنا شيئا واما الشرط الذي له حكم السبب فهو ان يعترض على الشرط فعل مختار غير منسوب اليه ليلا يكون في معنى العلل وان يكون الشرط سابقا على ذلك الفعل الاختياري ليكون في معنى السبب كما لو احل قيد عبد الغير حتى ابق فانه لم يضمن قيمته عند اصحابنا لان حل شرط الاباق في الحقيقة لانه ازالة المانع من الاباق الذي هو علة تلف مالية العبد وقد اعترض عليه فعل مختار صالح للاضافة التلف اليه وهو الاباق فيمنع ذلك اضافة الحكم الى الشرط لكن الحامل للاباق الذي هو علة التلف كان له حكم السبب لان سبب الشيء ما يتقدمه ليكون مفضيا اليه وشرطه ما يكون متاخرا عن صورة العلة وجودا ولا يؤثر عليه مالم يؤثر امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الآمر وان اعترض عليه فعل مختار لان الامر بالاباق استعمال للعبد فاذا اتصل به الاباق فقد عمل العبد على وفق استعماله فيصير الآمر غاصبا له كما اذا استخدمه فيضاف التلف اليه فعلى هذا قال ابو يوسف فيمن فتح باب قفص فطار الطير او باب اصطبل ففرت الدابة في فور ذلك انه لا يضمن الفاتح شيئا لان هذا شرط جرى مجرى السبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه فلم يجعل التلف مضافا اليه بخلاف الشرط في البئر حيث يضمن الحافر لانه لا اختيار لذي السقوط حتى لو وقع نفسه سدروم لانه اعترض عليه علة صالحة للحكم وهو فعل مختار قصدا ولهذا لو مشى على قنطرة واهية موضوعة بغير حق او على موضع رش الماء عالما به فزلق سدروم ولم يضمن الواضع والراش شيئا وقوله عالما به يتعلق بالصورتين ومحمد يقول ان فعل الدابة مدر شرعا فيجعل كالصادر بلا اختيار فصار كسيلان المائع من الزق فلا يصلح للاضافة الحكم اليه فيكون مضافا الى الشرط السابق بخلاف اباق العبد فانه صالح شرعا للاضافة الحكم اليه والجواب لها ان فعل الدابة لا يصلح لايجاب حكم به لان الوجوب محله الذمة ولا ذمة لها ولكن يصلح لقطع النسبة عن فعل العبد لانه

يهب به الريح تعذر جعل الشرط وهو السقوط في الارض خلفا عنها لانه لا يصلح اضافة الحكم اليه وجعل المحل الذي هو في حكم الشرط المحال شرطا خلفا عن العلة فيكون الخارج لصاحب الحفيرة لكونها محلا لما خرج من الزرع كذا ذكر في شمس الائمة ووقع في بعض النسخ ويكون الخارج لصاحب الارض وهذا خلاف ما ذكر في شمس الائمة قوله فاما اذا كانت العلة صالحة للاضافة الحكم اليها لم يكن الشرط في حكم العلة لان الاضافة الى العلة لكونها موثرة في ثبوت الحكم اولى من الاضافة الى ما له شبهة العلة كما اذا وقع نفسه في البير لا يجب الضمان على الحافر لصلاحية العلة للاضافة التلف اليها ولذا قلنا ان شهود العلة وشهود السبب اذا اجتمعا سقط حكم السبب ويجب الضمان على شهود العلة خاصة كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعا بان شهد اثنان انه قال لامراته انت طالق ان شئت وان ان انها قالت شئت ثم رجعوا بعد الحكم فان الضمان على شهود الاختيار لان التخيير سبب لانه طريق يفضي اليه والاختيار علة للطلاق فشهود الاختيار اثبتوا العلة زورا فاضيف الحكم اليهم فيضمنون ولم يضمن شهود السبب شيئا وقلنا اذا اختلف الحافر للبير مع رب الدابة فقال الحافر انا اسقطت نفسه فيها وقال الولي بل وقع فيها كان القول قول الحافر استحسانا والقياس ان يكون القول قول الولي كما ذهب اليه ابو يوسف لان الضمان قد وجب على عاقلة الحافر فهو يدعي الفناء التنصل عن ايجاب ذلك عن نفسه فلا يقبل قوله الا انا نستحسن قبول قول الحافر لانه متمسك بالاصل وموصلاحية العلة للاضافة الحكم اليها ومنكر خلافة الشرط عن العلة التي هو ظاهر الاصل وكان القول قوله كما لو ادعى الجارح ان المجروح مات بسبب آخر فقال الولي انه مات من تلك الجراحة حيث يكون القول قول الولي لان الجارح صاحب علة لاصاحب شرط والاصل في العلة الصلاحية للحكم وكان الولي هو المتمسك بالاصل سنا كما لو انفذ القضاء ظاهرا وباطنا بالشهود الزور عند من ضمنوا فيمن قال لعبده ان لم يكن وزن قيدك رطلين فانت حر ثم قال ان حل عنك هذا القيد فانت حر فشهد شاهدان ان القيد رطل فقضى القاضي بعتقه ثم حل القيد فاذا هو رطلان فان للشهود يضمنون قيمة العبد للمولى لان قضاء القاضي عند لما نفذ ظاهرا وباطنا كان العتق ثابتا به قبل الحل وهما في الصورة شاهدا الشرط ولكنهما مثبتان علة العتق معنى لانهما شهدا ان المولى علق عتقه بشرط موجود والتعليق بشرط موجود تنجيز فكانهما شهدا بتنجيز العتق كاذبين فيضمنان ولانهما وان اثبتا شرط العتق زورا لكن على علة العتق ومن يمين المولى ليست بصالحة للضمان لانتفاء صفة التعدي عنها لان يمينه تصرف في ملكه فكان مباحا والضمان يعتمد العدوان فجعل الشرط معنى

انه لو ارسل كلبه على صيد فمال مستتبعا ثم اتبع الصيد فاخذه وقتله فانه لا يؤكل لهذا المعنى وكذا لو
ارسل الدابة صاحبها في الطريق فجالت يمينا او يسرة فان فعلها بعنيفة او قطع حكم ارسال صاحبها حتى
لا يجب الضمان على المالك لو اتلف شيئا لذلك الحال وكذا من القى نارا في الطريق فهبت بها الريح الى الارض
جان حتى لو وقعت كذلك واتلفت شيئا من الدواب في الطريق فانقلبت من مكانها الى مكان لم تزل الريح
انسانا لم يضمن الملقي شيئا لانه صاحب سبب والفعل الموجود بعده غير مضاف اليه لان سبب الريح
بعد ما القى غير مضاف اليه وكذا الدفع الحية بعد ما تحركت بخلاف ما لو اوقعت قبل الوقوع على الارض
او لدغت قبل التحرك لانه مضاف اليه تسببا فيضمن وعلى هذا ان على ان اعتراض فصل فاعل مختار
يقطع نسبة الحكم الا الشرط والسبب من اشلى كلبا على انسان فمزق ثيابه او على صيد مملوك لغيره
فقتله فانه لا يضمن شيئا لان الاشلاء سبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه لان الكلب
بعمل بطبعه وبجره الى الاشلاء لا يكون سائقا له لانه غير محمول على ذلك فسبق فعل الدابة غير مضاف
اليه وكان سدا حتى لو كان سائقا له بان كان بعد خلفه وتبيله ضمن ما اتلفه الكلب لانه يقال فعل
هذا ينبغي ان لا يضاف فعل الكلب الى المرسل ايضا وحق الحل حتى لو قتل صيدا بعد الارسال قبل ان
يدركه المرسل يكون ميتة لانا نقول الاصطياد من باب المكاسب قال الله تعالى فاصطادوا وانهى
امر عاين الحرج وقد رأى الامكان فصرنا فيه الا الاستحسان وفي ضمان العدوان الا ترى ان
انه ليس بمباشر ولا مستبق مع الشك في السبب لموجب للضمان لا يجب الضمان وانا الذي هو شرط اسما
لا حكما فهو اول الشرطين في حكم يتعلق بهما لان الحكم غير مضاف اليه وجودا عنده ولهذا لم يعتبر علمانا
قيام الملك عند وجوده في قوله ان كلمت اباعمرو واباياس فانت طالق ثلثا حتى لو ابانها او انقضت
عدتها فكلمت اباعمرو ثم تزوجها فكلمت اباياس طلقت ثلثا مع الواو الصفة الاولى والعلة على اربعة اوجه
اما ان وجد الشرطان في الملك فيقع الثلث اجماعا او وجدا في غير الملك او الاول في الملك والثاني في غير
الملك فلا يقع فيهما اجماعا لان الجزاء وهو الطلاق لا يقع في غير الملك ووجد الاول في غير الملك
والثاني في الملك فظاهر عندنا خلافا لزفر هو سواء اعتبر الشرط الاول لثاني لاستوائهما في توقف الجزاء
عليهما فصار كشرط ولصدم الملك شرط عند وجود الثاني فكذا عند الاول ونحن نقول قيام الملك
بعد انعقاد اليمين انما شرط لنزول الجزاء فانه لا ينزل لا عند وجود آخرهما فلو اعتبر الملك عند وجوده
انما اعتبر لبقاء اليمين والملك لا يشترط لبقاء اليمين لان محلها الذمة فكانت باقية ببقاء محلها فاركر
الفاضل المتمم قدس وفيه بحث لانا لم ان الاول شرط اسما ان سمي شرطا بل الشرط اسما وحكما هو الاخير

قلنا

فلنا اتفق الفقهاء على تسميته شرطا فانهم قالوا ان للصلوة شروطا كالطهارة عن الحدث والخبث
والنية وستر العورة ونحوها ومحمد بوب لكتب بابا باب شروط الصلوة واما الشرط الذي هو علامة مثل
الاحصان لا يجاب الرجم فباب الزنا والدليل على كونه علامة لا شرطا ان الشرط ما يمنع ثبوت العلة
حقيقة بعد وجودها صورة لاحصن وجوده كما في تعليق العتاق بالدخول الزنا لم يحقق لم يتوقف
انعقاده علة للرجم على احصان بحدث بعد فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت به الرجم وعرفنا
ان الاحصان كان معرفا لحكم الزنا وهو انه كان موجبا للرجم عند وجوده فكان علامة لا شرطا
هذا هو اختيار بعض المتاخرين من ائمتنا في الفقها من المتقدمين والمتاخرين فقد جعلوا الاحصان
شرطا لا علامة مستدلين بان الشرط ما يتوقف عليه تاثير المؤثر والاحصان بهذه المثابة فان
تاثير الزنا في الرجم متوقف على وجود الاحصان وكونه سابقا على الزنا لا يخل بشرطية كشروط الصلوة
التي تتقدمها فلهذا لا يضمن ان لان الاحصان علامة وليس بشرط حقيقة لم يضمن شهود الاحصان
لو رجعوا بعد الرجم بعين سواء رجعوا مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة
لا يضاف الحكم اليها لا وجوبا ولا وجودا فلا يجعل مخالفتها عن العلة اصلا وتقبل فيه شهادة الرجال
مع النساء عندنا خلافا لزفر لانه لما كان معرفا كانت منزلة الحالة كغيرها من الاحوال في حكم
الشهادة فكما يثبت النكاح بشهادة رجل وامراتين وغير من الحالة فان قيل انما اثبت النكاح
بهذه الشهادة لكن لا اثبت التمكن للامام من اقامة الرجم لانه كما لا مدخل لشهادة النساء في الرجم لا مدخل
لشهادتهن في اثبات التمكن من اقامة الرجم بدليل ان الزنا لو كان عبدا مسلما لذمي
فشهد عليه ذميان ان مولاه اعتقه قبل الزنا فانه يثبت العتق بهذه الشهادة ولا يتمكن الامام
من اقامة الرجم لانه لا مدخل لشهادة الكافر في ايجاب الرجم على المسلم فلا مدخل لشهادتهن في اثبات
التمكن من اقامة الرجم عليه قلنا ان شهادة الكافر على المسلم فيما لم يكن المسلم او يتضرر غير مقبولة
وفي اثبات سبق العتق في المسئلة المذكورة ضرر له حيث يتعلق به العقوبة عليه فلهذا لم يقبل بخلاف
شهادة النساء مع الرجال حيث تكون مقبولة فيما لا يتعلق به العقوبة وجوبا او وجودا وان
تضرر به المسلم وهنا كل يتعلق بها ذلك فلهذا قبلت قوله وعلى هذا الاصل وهو ان الشرط ما كان
بمعنى العلامة لا يتعلق به وجوب ولا وجود قال ابو يوسف ومحمد في المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة
فشهدت القابلة بالولادة ان التسبب يثبت بشهادتها وان لم يكن منها حبل ظاهر ولا فراش قائم
ولا اقرار من قبل الزوج بالحبل وكذا يقبل عندهما شهادة القابلة في الطلاق ضمنا لا قصدا لو علق

طلاقها بالولادة شرط بمعنى العلامة فان رايها يظهر ما كان موجودا في الرحم فكان ثابت النسب
من حين وجد فلم يكن النسب مضافا اليها وجوبا ولا وجودا فتقبل شهادة النساء عليها كما في غير هذه
الحالة فيثبت ما كان تبعا وهو الطلاق المعلق بالولادة وابوح بقول الولادة شرط محض للطلاق
والعتاق المعلق بها من حيث انه يمتنع بثبوت علة الطلاق والعتاق حقيقة الا عند وجودها وشرط
الحكم لا يثبت الا بكمال العلة وكذا الولادة شرط محض للنسب في حقنا لانا نبني الحكم على الظاهر وان
كانت بمنزلة العلامة في حق من يعرف الباطن فما كان باطنا يجعل كالمعدوم الا ان يظهر بالولادة
كالخطاب النازل يجعل كالمعدوم في حق من لم يعلم به ولهذا اصار النسب مضافا الى الولادة في حقنا
لا يثبت الا بما هو حجة لاثبات النسب بخلاف ما لو كان الفراش قائما لان الفراش سبب للنسب
قبل الولادة فكانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا كان الحبل ظاهرا او اقر الزوج بالحبل
لانه قد وجد دليل قيام النسب فكانت الولادة معرفة محضة وعلى هذا قال ابو حنيفة في استهلال المولود
في حق الارث انه لا يثبت بشهادة القابلة لان حيوة المولود كانت غيبا عنا وانما تظهر عند استهلاله
فتضيفه مضافة اليه في حقنا والارث يبنى عليها فلا يثبت بشهادة القابلة وقالا ان الاستهلال
معرف محض لان حيوة المولود لا تضاف اليه وجوبا ولا وجودا ونفس الاستهلال في غير حالة التوريث
يثبت بشهادة القابلة حتى يصلى على المولود فكذلك في حالة التوريث

فصل

الاحتجاج بلا دليل لما فرغ من بيان طرق الصحيح شرع في بيان الطرق
السقيمة منها الاحتجاج بلا دليل جعله بعضهم حجة للنافي على خصمه وعندنا لا يكون حجة على خصمه
اصلا فطريق الاحتجاج به عندهم موانعهم متى حاولوا نفي شيء بغير معلوم الثبوت بالضرورة
قالوا انه لا دليل على ثبوته وكل ما لا دليل على ثبوته وجب نفيا ما بيان انه لا دليل عليه فهو ما يثبتون
ذلك بنقل كلمة الشيئين لذلك ثم بيان فساده وربما يقيمون الادلة على حصر وجوه الادلة
ثم يكتفون في بيان انتفائها بعدم وجدانهم لها اما بيان ان لا دليل عليه وجب نفيه فهو ما يثبتون
ذلك بالمعقول او المنقول اما المعقول فهو ان تجويز ثبوت ما لا دليل عليه يستلزم القدح في الضروريات
والنظريات فكان باطلا اما بيان لزوم القدح في الضروريات فهو انا لو جوزنا ذلك لجاز منا
تجويز ان يكون تحت تنا جبال شاهقة وفيل عظيمة ونحن لا نراها واما بيان لزوم القدح في
النظريات فهو انا نستدل بدليل على شيء فاذا جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه فلعل في مقدمات ذلك
الدليل غلطا لم نقف عليه ومع هذا التجويز لا يمكن تحصيل اليقين الا بعد دفع هذا التجويز ودفعه

ان كان

ان كان بدليل لزم ان كان الكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل فيثبت ان تجويز ثبوت ما لا
دليل عليه يورث القدح في الضروريات والنظريات واما المنقول فهو ان الله سبحانه وتعالى علمنا الاحتجاج
به على نفي الشرك بقوله ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به وعلم نبيه عليه السلام الاحتجاج به على نفي
التحريم بقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية ولنا قوله لن يدخل الجنة الا من
كان هودا او نصارى قال هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فقد علم نبيه عدم مطالبة النافي بالبرهان
للحجة على نفي الدخول وذلك تفصيص على ان لا دليل ليس بحجة على النفي الدليل عليه يضاف الخصوم
فان انكار الخصم لا يكون حجة للمنكر على المدعي حتى كان للمدعي احضاره مرة بعد اخرى وتحليفه
وتكليفه بنفسه وبنفس العين المدعاة بعد جحوده ولو كان لا دليل حجة على خصمه لم يبق للمدعي
على المدعى عليه سبيل بعد انكاره وقوله لا حجة للمدعي لا يقال ليس ان القول الصحيح قول المنكر لان
ذلك لدلالة الظاهر له اذ الاصل في الذمم البراءة ومع هذا لا يكون حجة على خصمه وان حلف حتى
لا يصير المدعي مقضيا عليه بشيء لكنه لا يتعرض له ما لم يات بحجة شرعية هذا في غير اليمين وفي نظر
لان الاية خارجة من محل النزاع لانهم لم يدعوا حصر وجوه الحجة عليهم فطولبوا بالبرهان على الحصر
لا على النفي سلمنا ذلك لكنهم ما استدلوا على نفيهم بلا دليل حتى يتم التقريب وكذا باب الخصومات
والدعاوى لان احدهم لا يقول ان مجرد قول الخصم لا دليل حجة على الخصم الاخر عسى ان يرون الخصم
دليلا على ما ادعاه فلا بد من استماعه والنظر فيه لذلك يؤمر بالحضور للسمع حجة وبدفع فان
كان له دفع صحيح والا الزم لانا نقول لهم اما ان تعنوا به انكم لم تعرفوا دليلا على ثبوته او تعنوا
به انه ليس عليه دليل في نفس الامر فان عنيتم الثاني منعناه وان عنيتم الاول فيكون هذا
منكم جهلا بالدليل وجهلكم لا يكون حجة على خصمكم لان الناس يتفاوتون في العلم بالادلة
قال الله تعالى وفوق كل ذي علم عليم ولهذا صح هذا النوع من الحد لانه لا يعرب عن علم مشتمل
فرع ولا يخفى عليه خافية فبان بهذا ان لا برهان لمن يدعي النزكي حصل العلم اليقيني بان لا دليل
على الشرك بوجه وقال الشافعي رحمه الله حجة لابقاء ما ثبت بدليل لا لاثبات ما لم يعلم ثبوته فبقي على الاصل
هذا بطلان القدح على الاكثار لان نفي المنكر دعوى المدعي يستند الى دليل وهو المعلوم من براءة
ذمته في الاصل اذ كان المدعي دينا او اليد التي هو دليل الملك اذ كان المدعي عينا فيكون حجة
لا على خصمه لابقاء ما ثبت بدليله وبعد ما ظهرت براءة ذمته او ثبوت ملكه فيما في يده بهذا الدليل

يكون لهذا المال رشوة على الكف عن الدعوى فكان باطلا وعندنا الاحتجاج بلا دليل لم يكن
حجة لو لهد من الخصمين على الآخر لانه الابقاء ولانه الاثبات لانه احتجاج بالجهل الاصلي وهو حق الله
على ما قررناه ولان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه كالايجاد لا يوجب البقاء حتى صح الافناء
وجاز النسخ كما مر تحقيقه في باب النسخ فعلم ان دعوى البقاء فيما عرف ثبوته محتمل كدعوى الاثبات
فيما لم يعلم ثبوته ولان كان كذلك فالدليل المثبت لبراءة ذمة المنكر وللملك فيما نحن فيه مثله القصل
على الانكار غير متعرض للبقاء وكان خبر كل واحد منهما محتملا فكما لم يكن خبر المدعي حجة على المدعى
عليه لزام التسليم فكذلك خبر المدعى عليه لا يكون حجة على المدعي فساد الاعتياض فيكون المال فيه
من بدل الصلح عوض صحته في زعمه فلا يكون رشوة ولهذا صح الصلح من الاجنبي ولو ثبت براءة
ذمته في المدعى بدليل لما جاز صلح مع الاجنبي كما اذا اقر المدعى انه مبطل في دعواه ثم صالح على شيء
وعلى هذا الاصل قلنا مجهول الحال ان لم يعلم رقيته ولا حريته حر تبعا باعتبار ظاهر الحال فلو وجبت
عليه جناية وزعم الجاني انه رقيق او قذف انسانا وزعم انه رقيق وقال المقذوف بل انت حر بناء
على الاصل فانه لا يجب على القاذف حد الاحرار ولا على الجاني ارشهم بدون البينة على الحرية وكذا لو شكر
شخصا من دار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الشفيع فيما في يده يكون القول قول المنكر
فان كان حق الشفعة لان كل واحد محتمل فلا يكون حجة على خصمه في استحقاق ما في يده وقال الشافعي
يجب بغير بينة لان يد لما كانت ثابتة وهي دليل ظاهر حكم بثبوت الملك وله اثبت الملك كان له
ان ياخذ واما فرضنا المسئلة في الشفعة لان الشفعة عنده لا يجب بالجوار وقال علماؤنا لو قيل
قال العبد ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ثم اختلفا بعد مضي اليوم في الدخول ان القول قول المولى
حتى لا يعتق العبد وان كان العبد متمسكا بالاصل وهو عدم الدخول الا انه لا يصلح للالزام على السيد
وقال الشافعي لما كان الاصل عدم الدخول ولا دليل على الدخول كان حجة على المولى الا ان اثبت الدخول
بدليله وكذا قالوا لو قال لزوجة المرأة المعتدة لغير تمثل ان عدتها انقضت فذكرت في مدة تنقضي في
مثلها العدة وكذبته المرأة يحل لها ان يتزوج اختها او اربعا سواها ولا يستطيع عنه نفقتها ولا سكناها
فلا فالزفر هو يقول العدة كانت واجبة بدليل قطعي فيتيقن لها وجه الدليل المزيل وهو ان يقول لعلها
ان العدة كانت واجبة لكنها تحتمل البقاء والانقضاء فلا يتقدر قول كل واحد منهما الا صاحبه فتقسمنا
الاحكام بينهما وقلنا ما كان حقا للزوج يثبت بقوله وما كان حقا لها يثبت بقولها وما كان مشتركا

مجهول الحال

بينهما كالنسب يبقى من ضرورة بقاء الفراش بخلاف ما اذا كانت المدة بحيث لا تحتمل الانقضاء
لان البقاء ثمة متيقن به فكان القول قولها وقلنا جميعا فيمن اقر بحرية عبد ثم اشتراه انه يصح
اجماعا ولزمه الثمن ولكنه يعتق على المشتري لما علم اصلنا فلان قول كل واحد من المتعاقدين لا يفيد
قابليه ولو لم يجز البيع لعدا قابليه وهو البائع فاقرار المشتري انه حر يظهر في حق من يعتق عليه كما
اشتراه لا من جهته حتى لا يكون ولاؤه له ولا يظهر في حق البائع حتى يجوز بيعه ويكون هذا بيعا في حق
البائع فداء في حق المشتري بتحليفه واما على اصل الشافعي فيقول البائع انه ليس بحر وهو مملوكه
مستندا لدليل وهو الملك الثابت اقتضاء ذلك حجة على خصمه في ابقاء ملكه واما قول المشتري انه حر
فلا يرجع الا اصل عرف بدليله فلا يكون حجة على خصمه ويجب الثمن عليه ثم يعتق عليه بعد ما دخل في
ملكه باعتبار زعمه ومن الاحتجاج بلا دليل العمل باستصحاب الحال اعلم ان الاستصحاب هو العمل
بالحكم الثابت في حال البقاء مثل قول جماعة لا زكوة في مال الصبي لان الاصل عدم الوجوب فيجب تعيينه
الا بدليل وهذا النوع من الاحتجاج فاسد عندنا لان البقاء في الموجود والمعدوم مستغن عن
دليله ان الاستند اليه لم يكن موجبا لا يرى ان عدم الزراعة الحال لا يمنع صدوث الزراعة المستقبل
والزراعة الموجب للملك لا يمنع زوال الدنة المستقبل بدليله فعرفنا ان الدليل الذي استند اليه الحكم
لا يوجب بقاءه وان بقاءه فيما عرف ثبوته بدليله محتمل كثبوته فيما لم يعرف ثبوته بدليله فلم يكن
حجة على خصمه لانه ان كان يلزمه باعتبار احد الاحتمالين والاخر يدفعه بالاحتمال الاخر والدفع
ايسر بخلاف العام فانه نص موجب للحكم في جميع ما تناوله قطعا على الاحتمال الذي لم يظهر
دليل الخصوص كان الحكم ثابتا بنص موجب له ومنا الدليل المثبت للحكم لا يكون معترضا للازمة
اصلا فلا يكون شبوته الا لازمة الآية بدليل مثبت له فان قيل لما اشتهد الشهود ان المدعى كان
ملكا للمدعى قبلت شهادتهم اجماعا وصارت حجة على الغير حتى يقضي القاضي بالملك للمدعي للحال وان
لم يقولوا انه ملكه الحال وكذا من تيقن بالوضوء وشك في الحدث لم يلزمه وضوء آخر ولزمه الصلوة
بذلك الوضوء ويصح اقتداء الغير به ومتيقنا بالوضوء ومن تيقن بالحدث وشك في الوضوء بقي
الحدث حتى لا يجوز له الصلوة الا بعد الطهارة وكذا لو ثبت ملك الشفيع باقرار المشتري انه كان
له او انه اشتراه من فلان وهو يملكه وجبت الشفعة وبقاء ملكه بالاستصحاب وقد صلح حجة
على الغير قلنا هذه المسائل ليست من المتنازع فيها لانها من جنس ما يثبت بدليله لان حكم الشراء الملك العقد
وكذا حكم النكاح وكذا حكم الوضوء والحدث وكذا الشهادة والاقرار بالملك يجب ملكا موقتا الا يرى

الاستصحاب

انه لا يصح توقيته صريحا بان يقول اشتريت الى كذا او نكحت الى كذا او توضأت الى كذا فلو لم يكن حكمها موقتا
يصح وان احتمل احكامها السقوط بوجود المناقض فضلا وجود المعارض لها حكم الثابت بيد وكان البقاء
بدليله وكان حجة على الغير وكلا منافيا ثبت بقاؤه بدلائل الحيوة المفقود والامر المطلق في حصول التكن
الا يرى انه كان محتملا للتوقيت في حيوته فولا ان صريحا بان يقال مثلا صلوا عشرين فيكون البقاء
حال حيوته ثابتا بدلالة الاستصحاب بخلافه بعد الوفاة لان الدلايل صارت موجبة قطعا بوفاته
مع تقرير ما بحيث لم يحتمل النسخ فبقاؤه باق بدليل سوى الدليل الموجب قبل النبوغ الحال ما جرى على
لساني ايوم الغيمة والحرام ما جرى على لساني ايوم الغيمة فان قيل بقاء الحكم قبل ان يظهر ناسخه
ان لم يكن مقطوعا به في حيوته لم يكن النصوص حجة قلنا البقاء بعد الامر انما يكون باستصحاب
الحال كبقاء حيوة المفقود حتى جاز نسخ خبر الواحد عليه ما مر بيانه في باب النسخ الا ان الواجب علينا
العمل بالظهر عندنا من الدليل لا بما غاب عنا من الناسخ فقبل ظهوره يلزمنا العمل به ولكن انما يصلح للتمسك
به لالتزام الخصم في اثبات الحكم ابتداء فاما التمسك به لبقاء الحكم او لنفي الناسخ فلا حتى لا يكون حجة
على من انكر البقاء بناسخ هذا وان قوله حكم الشراء الملك الموجب ينافض ما ذكره في باب النسخ ان الشراء
يثبت به الملك دون البقاء بل ما ذكر ثمة انما هو في اول باب الاستصحاب فتامل هو وهو على اربعة اوجه
اي الاحتجاج بالاستصحاب على اربعة اوجه احدها الاحتجاج بوسم القطع بانعدام الدليل المغير بطريق
الحس او بخبر الشارع وهذا صحيح بلا خلاف علمنا الله الاحتجاج به في قوله قل لا اجد فيما اوحي الي
محرما الاية وثانيها الاحتجاج به لعدم دليل مغير ثابت بالنظر والاجتهاد بقدر الوسع مع احتمال
قيام المغير من حيث هو لا يشعر به وهذا النوع من الاستصحاب يصلح لابقاء العذر ولا يصلح
حجة على الغير عندنا لاحتمال قيام المغير عند غيره لا فوق كل ذي علم عليم خلافا للشافعي والشيخ الامام
لانه منصور وبعض مشايخنا لان الظاهر في كل ثابت بقاؤه وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر
وسعه فلم يظفر به فكان الحكم باقيا بظهر اجتهاده منه فيكون حجة على الغير وثالثها الاحتجاج به
قبل التامل في طلب الدليل المغير وهذا باطل بالاتفاق لجهل محض والجهل لا يكون حجة ولا عذرا عند التمكن
من طلب الدليل كالجهل بالشرايع لا يكون حجة وعذرا لمن اسلم في دارنا بخلاف من اسلم في دار الحرب
ولم يهاجر الينا فان الجهل يكون عذرا له وكذا من اشتبهت عليه القبلة وليس بحضرته من يسأله
عنها فانه يتحرى ويصلي ويكون معذورا وان اخطأ جهة القبلة وغير المتحري لا يكون معذورا وابطلها
التمسك بالاستصحاب لاثبات حكم مبتدا وهذا خطا محض لان الاستصحاب كما سمعت عبارة عن ابقاء

ما كان لانعدام المغير وفي اثبات الحكم به ابتداء تغيير اسما ومعنى فهذا قلنا في المفقود انه كان حيا
فيتمسك به حتى تقوم دليل موته وكذلك ملكه ثابت له فيتمسك به لا بقاء ملكه حتى يعلم موته ولا يكون حجة في
اثبات ملك لغيره لم يكن حتى لا يرث من ابيه لان ملكه لم يكن له فيبقى على ما كان ولا يثبت له فالثابت لا يزول
بالشك وغير الثابت لا يثبت بالشك وبعض اصحاب الشافعي يجوزون التمسك بالاستصحاب في ابتداء
الحكم حتى قالوا ان المفقود يرث من مال ابيه لكن قالوا به من حيث لم يشعروا به لاقصد اليه بل
باعتبار انه بقي للوارث الملك الذي كان للمورث لخلافة الوراثة خلافة وقد ثبت حيوة المفقود بالاصل
وهو حجة على الغير عندنا فيكون الاستصحاب حجة في اثبات الارث له لكن بواسطة بقاء الحيوة له لا ابتداء
وعلى هذا قال ابو يوسف في الدعوى عينا في يد انسان انه ميراث عن ابيه واقام شاهدين فشهدا انه كان
لابيه قبلت هذه الشهادة لان الوراثة خلافة وانما يبقى الملك الذي كان للمورث بعينه وليس للوارث
ما اشتراه المورث بالعيب وبصير مغرورا فيما اشتريه المورث وما ثبت من الملك يبقى لاستغنائه البقاء
عن دليله ولكنها قالا لاصفة الملكية تثبت للوارث ابتداء وهذا الحكم بعد ان لم يكن ولهذا يثبت في
حق الوارث من الاحكام ما لا يثبت له حتى مورثه من وجوب الاستبراء وحل الوطي وحرمته لجواز ان يكون
الامة المشتراة حلالا لاحدهما دون الاخر بان كانت اخت الرضاع لاحدهما دون الاخر وانما يكون هذا
بقاء في حق المورث ان لو حضر بنفسه ولو قضى ان هذا العين ملكه وشهد الشهود ان المدعي كان للمدعى
قبلت شهادتهم اتفاقا كما لو شهدوا ان هذا المدعى ملكه الآن فصل في بيان الاسباب علم ان العلقة
الانسان للشيء في اللغة عبارة عن صلاحيته لصدور فعل الشيء طلبه منه وقبوله اياه وفي الشرع عبارة
عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه ومن نوعان اصلية ووجوبية اصلية لا وقد ذكرنا
ان الوجوب عبارة عن شغل الذمة والاداء عن تفريغها اما اصلية الوجوب فبناء على قيام الذمة
والذمة لغة العهد لان نقضه يوجب الذم قال الله تعالى لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة اي لا يراعون حلفا
ولا عهدا ومنه يقال لاهل الذمة للمعاهدين من الكفار وشرعا مختلف فيها فمنهم من جعلها وصفا
وعرفها بانها وصف يصير الشخص به اهلا للايجاب له وعليه واعترض عليه بان العقل هذه الحيثية
لغة مناط التكليف هو وهو غير الذمة بالاتفاق قلنا لانم انه غير الذمة بل ظاهر كلام هذا القايل يشعر
بانه هو العقل كما ستشير اليه غايا لامرانه لا يفصل بين العقل الهيولاني والعقل بالملكة ويطلق
عليهما اسم الذمة ومنهم من جعلها ذاتا وهو اختيار الامام فخر الاسلام والمصنف فلهذا عرفها بانها نفس
لها عهد فان الانسان يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء دون سايرالحيوانات حتى

يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشراء الولد وتزويج اياه ويجب عليه النفر والمهر بعقد الولي والمتلفت
على مال انسان فاتلفه يكون ضامنا له ويلزمه عند رضه وخراجها بالاجماع ومنه الذرية الصالحة انما يثبت
له بنا على العهد السابق الذي جرى بين العبد وبين ربه يوم الميثاق كما اخبر الله سبحانه عن ذلك بقوله ولقد
اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الآية فقال بعض المفسرين معناه ان الله تعالى لما خلق آدم عليه السلام
من ظهره مثل الذر ثم خلق من ظهره ذريته بقوله الست بربكم فاجابوه بلى وذكره في الكشاف في معنى
اخذ ذريتهم من ظهورهم اخراجهم نسلا بعد نسل كما يكون واشهادهم على انفسهم وقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا
من باب التمثيل والتخييل بمعنى نصب لهم الادلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت لهم عقولهم وبصائرهم
التي ركبها في انفسهم وجعلها مميزة بين الضلال والهدى فكأنه اشهدهم على انفسهم وقال الست بربكم فكأنهم
قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا واقررنا بوحدانيتك واليه مال جماعة من المحققين منهم الشيخ
ابو منصور وتمام التفسير الاول بوجوه ذكرها في التأويلات منها ان ظاهر هذه الآية يدل على تفسير هذا
الآية يدل على الذرية من ظهور بني آدم وتفسيرهم يدل على الفراخ الذرية من ظهور آدم فما قلت
هذا التفسير بما يخالف اجماع الفقهاء لانهم قايلون بالذمة والتخييل بنافيها قلت لانا نخالف اجماعهم
غاية الامر انه يخالف تفسير بعض الفقهاء الذمة بمعنى العهد الماضي لكن لا يخالف قول البعض لان اضافوا
التفسير الاول للذمة لانا قد بينا ان المراد بالذمة العقل وظاهر كلام القاضي لما زيفه التقويم يشير الى
ان المراد بالذمة العقل حال وقبل الانفصال عن امه جزء من وجه بعض الجنين قبل الانفصال عن امه جزء من وجه
حسا وحكما اما حسا فلان قرار وانتقاله بقرار الام وانتقالها كيدها ورجلها ولهذا يعترض بالجنين عن
عند الولادة واما حكما فلانه يعتق بعتقها ويرق برقها ويدخل في البيع ببيعها ولكن لما كان
منفردا بالحيوة عند الانفصال صيرورته نفسا بالام حتى توقف الارث لاجله لم يكن جزء الام مطلقا
ولما كان جزء الام من وجه لم يكن له ذمة مطلقة كاملة حتى صلح الجنين ان يجب له الحق من عتق ووصية
وارث ونسب لم يصلح ان يجب عليه حتى لو اتلف له شيا لا يجب عليه الضمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب
وبعد انفصاله من الام ظهر له ذمة مطلقة لصيرورته نفسا من كل وجه وصار اهلا للوجوب له وعليه
حتى لو اتلف على مال انسان فاتلفه يجب الضمان عليه وكذا يلزم عليه مهر امرأة تزوجها بعقد الولي اعني ان الوجوب
اي نفس الوجوب غير مقصور بنفسه بل لحكمه وهو الاداء عن اختيار حتى يظهر المطيع بمن العاصي فيتحقق
الابتلاء المذكور في قوله ليبلوكم ايكم احسن عملا فجاز ان ينعدم الوجوب لانعدام حكمه كما ينعدم بانعدام
سببه محله قوله وبهذا اي لان الوجوب ينعدم لانعدام حكمه قلنا ان الاب اذا قتل ابنه لا يجب عليه القصاص

لانعدام

لانعدام حكمه وهو استيفاء من الاب وقلنا ايضا لم يجب على الكافر شئ من فروع الشرايع التي
هي الطاعات لان حكمها الاداء وفايدته نيل ثواب الاخرة والكافر مع صفة الكفر ليس اهلا للاداء
العبادة لان الفروع لا يصلح بدون الاصل ولا ثواب وذلك ظاهر ولزمه الايمان لانه اصل
لحكمه وهو الاداء وفايدته وهو الثواب اعلم انه لا خلاف ان الكافر اصل لاحكام لا يرتد بها مع
انه سوى المعاملات والعقوبات من الحدود والقصاص لانه اصل لاداياتها المتصور من
المعاملات مصالح الدنيا وهم الحق بامور الدنيا من المسلمين لانهم آثروا الدنيا على العقبى وكذا
المتصور من العقوبات الانزجار عن الاقدام على اسبابها والكافر الحق بما هو عقوبة وزجر
من المؤمن ولا خلاف ايضا ان الكافر يعاقب بترك الاعتقاد بالفروع لان ذلك منهم كفر فاما
وجوب الاداء في الدنيا فقد اختلفوا فيه فذهب عامة مشايخ ما وراء النهر ان ذلك غير متحقق
في حق الكفار واليه ذهب القاضي ابو زيد والشيخان والمصنف قال العراقيون من مشايخنا والشافعي
والمعتزلة وعامة اصل الحديث متحققة في حقهم وفايدة الخلاف لا تظهر في احكام الدنيا فانهم لو تركوا
حالة الكفر لا تكون معتبرة بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم قضاؤها وانما تظهر في حق احكام
الاخرة فعند الفريق الاول لا يعاقبون بتركها عملا وعند الفريق الثاني يعاقبون بتركها كما
يعاقبون بترك الايمان كذا في الميزان واصح الفريق الاول لما ذكرنا وبان الصلوة مثلا لو وجبت
على الكافر فلا يخلو اما ان وجبت في حال الكفر او بعده لا يجوز الاول لان الصلوة في حال الكفر باطلة
فلا يكون مامورا بها وكذا الثاني بدليل عدم وجوب القضاء بعد الاسلام ولم يجعل مخاطبا بالشرايع
بشرط تقديم الايمان لانه راس اسباب سلمية العبادات فلا يجوز ان يثبت مقتضى لغيره وفيه
نظر لان الله تعالى ما امر العباد بالطاعات وحدها حتى يثبت الايمان اقتضاء وتبعا بل هو امرهم بالايمان
والطاعات جميعا فيكون الايمان مامورا به صريحا لا تبعا واقتضاء ولان القول بعدم وجوب الاداء
العبادات مع القول بانهم مواخذون بتركها عقاد وجوبها عليهم مما بيننا فيان وتمسك الفريق الثاني
بقوله تعالى فلا صدق ولا صلى وبقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين وبقوله تعالى ويل للمشركين
الذين لا يؤتون الزكوة فلو لم يكن الاداء واجبا عليهم لما عاقبهم على تركه ولان المقتضي للوجوب لا يثبت
عند انعدام حكمه قلنا لا يجب على الصبي سايرالعبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم
او بالمال كالزكوة اوبهما كالحج وان وجد سببها ومحلها لعدم حكمه وهو الاداء على سبيل التعظيم عن
اختيار وقصد صحيح لان ذلك لا يتصور من الصبي الذي لا يعقل بنفسه ولا باداء وليه لان ثبوت الولاية

وقال الامام شمس الائمة السرخسي الاصح عندي ان نفس الوجوب ايضا غير ثابت في حقه مالم يعقل الحالة
بالبلوغ وانما يصح الاداء منه باعتبار عقله وصحة الاداء لا يتوقف على الوجوب عليه بل يكتفي فيها
بجمعة المعذور وقد مر ان الوجوب لا يثبت باعتبار السبب والمحاربون حكم الوجوب وهو وجوب الاداء وقد
فات هذا في حقه فلا يجب عليه وفيه نظر لانا لا نعني ان حكم الوجوب هو وجوب الاداء انما ذلك حكم الخطاب
بل حكمه صحة الاداء ومن تحقق منا فيثبت الوجوب بما قلنا قوله واما اهليته الاداء فنوعان
قاصر وكامل اما القاصر فيثبت بقدرة البدن لانطلاق ان الاداء متعلق بقدرتين قدرة فهم
الخطاب ومن بالعقل وقدرة العمل به ومن بقوة البدن وكل منهما درجة كمال ومن بعد البلوغ لسلامة
العقل والبدن وله درجات الكمال يسمى عند الائمة لسان الشرع درجة قصور ومن قبل البلوغ
للصبي العاقل السالم البدن وقد يكون قاصر العقل بعد البلوغ كما في المعتوه فانه بمنزلة الصبي
العاقل وان كان قوي البدن لان عاقل البدن لم يعتدل عقله وقد يكون كامل العقل ضعيف البدن
كالمفلوج فيسقط منه الاداء ما يتعلق بقوة البدن وسلامتها اصل العقل وقصوره يعرف بالتجربة
والامتحان فيما يأتيه ويذر بان ينظر في افعاله فان كانت على سنن الصدق كان معتدل العقل
وان كانت متفاوتة كان قاصر العقل فاما الاعتدال فامر يتفاوت فيه البشر فاقام الشرع عند
الحال البلوغ عن عقل تام كمال العقل فتوجه الخطاب عليه يتيسر اعلى العباد فيسقط عنه كل
الذي يتوهم وجوده قبل هذا الحد ساقط الاعتبار كما سقط بتوهم بقاء النقصان بعد هذه الحقة
لما مر ان السبب الظاهر متى قام مقام الباطن يدور الحكم معه وجودا وعدما كالسفر للرخصة
ويبتنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء وعلى الكاملة وجوبه وتوجه الخطاب عليه قوله فيثبت
بالقاصرة اعلم ان الاحكام المبنية على الاهلية نوعان حقوق الله وغيرها وكل منهما ينقسم
الى ثلثة اقسام اما حقوق الله فاما حسن لا يحتمل غير وجوه واما قبيح لا يحتمل غير واما محتمل لان
يكون مشروعا في بعض الاوقات دون بعض واما غير حقوق الله فاما تنفع محض واما ضرر محض واما
متردد بين الامرين اما ما كان حسنا محضا كالايمان بالله وصفاته فهي القول بصحته منه
خلافا للشافعي لوجوده حقيقة وهو التصديق بالجنان والاقرار باللسان وكذا احكامه التي في
حق احكام الدنيا لان بعد وجود حقيقته انما يعتبر عدما كما هو المحسوس شرعي وذا لا يليق بالايمان لما مر
انه حسن لا يحتمل غيره فلو صار مجوزا فيه لكان قبيحا من ذلك الوجه وذلك بطل قوله ولا عهد فيه
ان لا عهد عليه فيه الا في لزوم الاداء وذلك موضوع عنه فاما الاداء فلا عهد فيه فكان في الحكم

عليه جبرا فلا يصلح طاعة ولو جعلنا الاداء الولي كاداية فيما هو مالي محض يكون المقضي هو المال لا
الاداء وهو باطل في جنس الفرض قوله وما كان من حقوق العباد اعلم ان ما كان من حقوق العباد كالغرم
والعوض يجب على الصبي وان لم يكن عاقلا لوجود سببه وثبوت حكمه وهو المال فان المقضي هو المال
منا لا الاداء لان الفرض جبر النيابة وحصول الربح وذلك يحصل بعين المال ولهذا اولية في حصول هذا المقصود
كاداية وكذا الصلة التي لا شبه بالمؤنة كنفقة الزوجات والاقارب يجب على الصبي عند وجود سببه
اما نفقة الزوجات فلانها يجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس يجب عوضه وهو النفقة واما نفقة
الاقارب فمؤنة اليسار ولهذا لا يجب على من لا يسار له والمقضي ستة حاجة المنفق عليه بوصول الكفاية
اليه وذلك بالمال يكون ولهذا الولي كاداية فلم يكن الوجوب خاليا عن حكمه بخلاف ما اذا كان صلة فيها
معنى الجزاء لم يكن الصبي من اهل وجوبه عليه وذلك كتحمل العقل فانه صلة لكن فيها معنى الجزاء على
ترك حفظ التنبيه والانتزاع على يد الظالم ولهذا اختص به العشيرة دون النساء لان هن ليست من اهل
الحفظ والصبي ليس من اهل الجزاء لانه عقوبة والصبي ليس من اهلها وما كان مؤنة في الاصل كالعشر
والخراج يجب عليه لان حكمه وهو الاداء يحتمل النيابة لان معنى المؤنة فيه لا على غير مقضي به فكان اهلا
الولي كاداية وما يشوبه معنى المؤنة كصدقة الفطر لم يلزم عند محمد لرجحان العبادة والمرجوح في
مقابلة الراجح كالمعدوم فصارت كالزكوة ولزم عندهما الحاقا بالمؤن المحضة قوله ولهذا عقل
واحتمل الاداء اعلم ان الايمان لا يجب على الصبي قبل ان يعقل بلا خلاف لعدم اهليته الاداء عن اختيار
امتثالا لامر الله تعالى ولهذا عقل واحتمل الاداء ويصح منه الايمان في حق احكام الدنيا والآخرة عندنا بلا خلاف
انما الخلاف في وجوبه عليه فقالت المعتزلة بوجوب الاداء عليه حتى قالوا انه لم يكن معذورا اذا لكفر بعد
اهلية التأمل والتفكر في صفات الله تعالى وقال الامام شمس الائمة الحلواني والقاضي الامام ابو زيد الدبوسي
والامام فخر الاسلام بنفي وجوب الايمان عليه دون وجوب اداءه لان نفس الوجوب انما يثبت بالاسباب
وهي الايات الدالة على ربوبيته وصلاحية الذات وهما صالحان في حق الصبي العاقل وحكمه وهو الاداء
عن اختيار متحقق في حقه فيثبت الوجوب للمقتضي وعدم المانع ولهذا لو اتى به يقع فرضا حتى لا يلزم
عليه تجديد الايمان بعد بلوغه ولا يلزم انا لا نقول بوجوب اصل الصلوة عليه بعد ان يعقل لانه يؤمر
لان ينضاعف عليه القضاء بعد البلوغ بخلاف وجوب الايمان فانه لا يؤدي الى ذلك ولان امرأة الكافر
المراهقة اذا اسلمت وابى هو الاسلام بعد ما عرض عليه القاضي يفرق بينهما فلو لم يثبت الوجوب عليه لم
يفرق بينهما اذ امتنع منه لكن الخطاب سقط عنه بقولهم رفع القلم عن ثلاث وبقي اصل الوجوب

وقال الامام

بعض له ايه نفعا محضا لانه ينال به الفوز في الدارين لا يقال ان فيه نوع عهدة لانه يحرم الميراث
عن اقاربه الكفار ويقع الفرقة بينه وبين امراته الكافرة لانا نقول ذلك مضاف الى كفر البالغ على
كفره لا الى اسلام من اسلم لان الاسلام شرع عاصما للحقوق لا قاطعا ولان ذا مشترك فلا
يصير به مستحقا للارث من اقاربه المسلمين وتقدر نكاحه ان كانت زوجته اسلمت قبله على انه
يلزمه ان اثبت له حكم الايمان تبعا لغيره ولم يعتد ذلك عهدة لانه لم يصدر عنه فعل صالح للزوم العهدة
واما ما فيه على فيه لا يحتمل عفو بين كالجهل بالصانع ان الرقة فانه لا يحتمل العفو بعد تحققه بعذر من الاعذار
الا يرى انه يعتبر عليه وجهله بغير الصانع فكذا منا اعلم ان ردته معتبرة في احكام الدنيا والاخرة
عند ابي حنيفة ومحمد استحسانا حتى لو ارتد وابواه مسلمان لا يعني بعذر الصبي فتبين منه امراته المسلمة
ويحرم عن الميراث من المسلمين وفي الاخرة يعذب كالكفار وعند ابي يوسف والشافعي لا يحكم بصحتها في
احكام الدنيا والبيان في احكام الاخرة فهي صحيحة لها حتى حصول الثواب والخلاص عن العقاب
عفوا عن الكفر من غير توبة خلاف النص والعقل فلقائل ان يقول هذه المسئلة مما يؤيد مذهب
المعتزلة ان الصبي العاقل غير معذور في الجهل بالله وترك الايمان به فيجب القياس ان الارتداد
ضرر محض فلا يصح من الصبي كاعتاق عبده وطلاق امراته ولان ما هو بين الضرر والنفع
كالبيع لا يجوز منه فاذا كان ضررا محضا اولى ويجب الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة البالغ
لان البالغ انما يحكم برده لتحققها منه وهي محظورة مطلقا لا يحتمل ان يكون غير محظورة في وقت
من الاوقات ولا في شخص من الاشخاص فيكون محظورة في حق الصبي كما في حق البالغ وما يلزمه
من ضرر احكام الدنيا كزوال المال والميراث ووقوع الفرقة انما يلزمه تبعا لحكمنا بصحة ارتداده لانها
من توابع الصحة لا قصدا اليه والتزام الضرر في حقه قصدا غير جائز فلم يصح العفو عن مثل هذا الامر
العظيم الذي لا يحتمل العفو بوجه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما ان اثبت لا ارتداد له تبعا لابويه
بان ارتدا او لحقا به دار الحرب ولزمه هذه الاحكام حيث لا يمتنع ثبوته بواسطة لزومها الضرر ان
الخلاف تحقيقه ومثله يرجحان لا الارتداد والضمير في اليه راجع الى الكلمة ما قوله وصح منه اداء العبادات
البدنية هذا بيان لحكم القسم الثالث من حقوق الله وهو يعني صح منه اداء العبادات البدنية طريق
التطوع من غير عهدة حتى لا يشرع لا يلزمه الاتمام والامضاء ولو افسدها لا يلزمه القضاء لان
ذلك نفع محض حتى يستحق به الثواب في الاخرة ويعتاد ذلك فلا حتى لا يشق عليه بعد البلوغ بخلاف
ما كان ماليا منها كالزكوة حيث لا يصح منه اداؤها لتضرره بوجوب العاجل بنقصان ملكه فيستثنى هذا

على الاصلية الكاملة قوله وكذا من التصرفات بيان لحكم القسم الاول من غير صوق انه يعني يصح
منه من التصرفات ما كان نفعا محضا كالاصطياد والاحتطاب وقبول الهبة والصدقة وكذا
توكله عن الغير بالطلاق والعتاق والبيع لانه نفع محض لا يشوبه ضرر لان صحة عبارته من انواع المنافع
لان بذلك يصير مهتديا في التجارات عارفا بمواضع الغبن والخسران لكن لا يلزمه العهدة حتى لا يرجع
الحقوق اليه فان قيل لو شهد الصبي بقبل لكانت عبارته فاسدة وان لم يلزمه ضرر قلنا عبارته
صحيحة بنفسه ولكن هذا لا يكون حجة على غير كما لو شهد العبد او شهد الكافر على المسلم وهذا لان الشهادة
بمنزلة الولاية على غيره والصبي ليس من اهلها والقسم الثاني منه ما محض ضررا كالطلاق والعتاق
والتبرعات من الهبة والصدقة والوصية والقرض فلا يملكه الصبي بنفسه لانه ضرر محض في العاجل
والصبي مظنة المرحمة والاشفاق لا مظنة الاضرار به والله ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار
المحضة ولا يملك ذلك غيره من الولي والوصي والقاضي لان ولايتهم عليه نظرية وليس من النظر اثبات
الولاية فيما هو ضرر محض في حقه ما خلا القرض فانه يملكه القاضي لانه بولايته قضائية يتمكن من تحصيله
فيصير منفعة محضة من حيث ان مال المأمون العطب لانه صار دينا بعد ان لم يكن مأمونا
حال كونه عينا وفي رواية يملكه الاب ايضا لانه يملك التصرف في ماله ونفسه فكان بمنزلة القاضي قوله
ويملك بر الولي بيان لحكم القسم الثالث يعني باجازة الولي ولانه مائر دائر بين النفع والضرر
من التصرفات كالبيع فانه ان كان رابحا كان نفعا محضا وان كان خاسرا كان ضررا محضا مثله
الاجارة والنكاح والشركة والمضاربة والرهن وغيرها وان كان لا يملكه بنفسه لان معنى الضرر
يندفع عند مباشرة القيم بعد استطلاع رأي قوي كما يندفع بمباشرة الولي ولان الذمم تتوم الضرر
التحق بما يتمحض منفعة فيكون الصبي فيه اهلا للتصرف مع انه صحيح تصرفه اصابة مثل ما يصاب
برأي الولي مع فضل تنع البيان وتوسيع طريق الاصابة قوله على اعتبار ان نقصان رأيه يعني ان
نقصان رأي القيم لما انجبر برأي الولي صار الصبي عند التصرف كالبالغ عند لا يرى انه صحيح بيعه
عنده من الاجانب بغبن فاحش كما يصح ذلك من البالغ وان كان الولي لا يملك ذلك عليه عند هما
لما كان نفوذ التصرف منه باعتبار رأي الولي وجب اعتبار رأيه وهو ما باشر بنفسه فكما لا ينفذ تصرف
الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة القيم بعد لحق وليه له وقول لا صح لان اقرار القيم
بعد لحق الولي صحيح وان لم يملك ذلك بنفسه وقوله اي لا ابوه بيع القيم بغبن فاحش مع الولي
في رواية يعني عن اما في بيع القيم الماذون مع وليه بغبن فاحش روايتان احديهما الاجازة

لما قلنا انه كالبالغ بانضمام راى الولى الا درايه وثانيتها المنع لان الصبى لما كان متصرفا باذن يكون
بمنزلة الوكيل عنه فيكون بيعه بمنزلة بيع الولى مجانا مما لا يجوز بيع الولى مجانا من نفسه بمثل فاحش لاحتمال
بيع الصبى منه بمثل فاحش لان فيه تهمة ان الولى انما اذن له لينتفع به ولم يقصد بالاذن النظر للصبى
بخلاف بيعه من الاجانب لان لا تهمة فيه فلم يعتبر النيابة قوله واما الوصى بشئ من اعمال البر ليس
بقيد فان وصيته باطلة عندنا سواء كانت فى البر او لم يكن لكن لما كان الخلاف فى وصايا ما فى
البر دون غيرها عين هذه الصور ليمكنه الاشارة الى الخلاف واختلفوا فى وصية الصبى فالمذهب
يجوزون من وصاياه ما وافق الحق وبه لخذ الشافعى لانها نفع محض حيث يحصل الثواب بها فى الاخرة
بعد ما استغنى عن المال بنفسه بالموت لان اوان نفوذها بعده وعندنا وصيته باطلة سواء ما مات
قبل البلوغ او بعده وان كان فيه نفع ظاهر لان فى القول بصحتها تركه يتبع اعماله لان الارث شرع
نفعا للمورث وفى الانتقال عن الارث الى الايصاء ترك الافضل الى المحال والى الاشارة فى حديث سعد
لأن تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فكان ضررا فى حقه وليس للشافعى
معنى فقهى بطريق حيث اعتبر عبارة الصبى فى اختيار احد ابويه لذا وقعت الفرقة بينهما مع كون
اختياره اختيارا له لذا الغالب من حاله انه يختار من لا يوليه القدوة باللعب ويتركه خليع العذار لقلة نظره
ولم يعتبر عبارته فى اختيار الاسلام مع ان فيه نفعا ظاهرا واعتبر عبارته فى الوصية والتدبير ولم يعتبر
فى البيع ونحوه مع ظهور نفعه وحرفه اى لصله ان من جعل وليا لا يمكن ان يجعل موليا عليه لان كونه
موليا عليه سمة العجز وكونه وليا آية القدرة وهما متضادان فلا يجوز اجتماعهما ومعناه ان كل منفعة
يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا يعتبر عبارته فيها وكل منفعة لا يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه
يعتبر عبارته فيها فاختيار احد الابوين والايصاء مما لا يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه فيعتبر
عبارته فيهما والايمان والردة مما يثبتان له بطريق التبعية للابوين فلا يعتبر عبارته فيهما و
قلنا نحن انه لا منافاة بينهما لان الاصل الاهلية صلح وليا وللقصور اصلح موليا عليه منافاة بين ما
يحصل منفعة له بواسطة الولى فى حاله وبين ما يحصل لتلك المنفعة بمباشرة نفسه فى حاله لقولنا لا يرى
انه مسلما باسلام ابيه تارة وباسلام انه لقولنا انما يتحقق هذه المنافاة فى حاله واحدة ونحن لم نجعله
مسلما باسلام نفسه لانجعله تبعا فى تلك الحالة التى يكون تبعا لابويه لا يكون مسلما باسلام نفسه
وفيما قلنا تصحيح عبارته وتوسيع الطريق لنيل المنفعة التى لا تحصل له الا كانت جهة الاصابة واحدة عينا
فهذا نظير العبد يكون تبعا لمولاه فى التسفر والاقامة تارة ويكون اصلا فى حاله اخرى عند انفراده

فصل

فى الامور المعترضة على الاهلية لما فرغ من بيان الاهلية وما يبتنى عليها من الاحكام
شرع فى بيان امور تعترض عليها فتمنعها عن بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب وبعضها يزيل
اهلية الاداء وبعضها يوجب تغييرا فى بعض الاحكام مع بقاء اهلية الوجوب والاداء سيجئ تفصيلها
ان شاء الله والعوارض جمع عارض لان حصل عارضة او آفة عارضة وسميت هذه الامور عوارض لمنعها
الاحكام التى تتعلق بالاهلية عن الثبوت وهى نوعان سماوى ومكتسب والسماوى حالا يكون
لاختيار العبد فيه مدخل على معنى انه نازل من السماء والمكتسب ما يكون لاختيار العبد فيه مدخل امثلة
السماوى نحو الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت
وانما لم يذكر الحمل والشيخوخة القريبة الى الفناء فى العوارض وان تغير بهما بعض الاحكام لدخولهما فى المرض
كذا قيل وأورد عليه الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد ذكرهما على الانفراد وتجيب عنه بانهما
وان دخلا فى المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فافردهما بالذكر واما المكتسب
فهو نوعان ما يكون منه وما يكون من غيره اما الذى منه فهو الجهل والسفه والتكره والهزل والخطأ
والتسفر واما الذى من غيره فالاكراه بما فيه الجاء وما ليس فيه الجاء وانما ذكر الصغر فى العوارض مع
انه ثابت باصل الخلقة لان الانسان قد يخلو عن الصغر كادم وحواء ولان الصغر غير داخل فى ماهية
الانسان بدليل ان الكبير انسان فكان من العوارض ولاجل هذا جعل الجهل من العوارض مع انه امر
اصلى قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وانما جعل من المكتسبة وان لم يكن
باختيار العبد لانه يحصل من تحصيل العلم فيضاف الجهل الى تضييعه وتعطيله فكان كسبيا فان قيل
فعلى هذا وجب ان يكون الرق من المكتسب لانه شرع جزاء على الكفر فالاصل انه متمكن من دفعه
بالاسلام قلنا بعد ما وقع لا يتمكن الانسان من دفعه فانه فى حالة التقاصر البقاء صار من الامور
الحكمية بحيث لا يزول بزوال سببه بخلاف الجهل فانه مقدور الدفع بعد وجوده اما الجنون ومواقعة
نزيل كمال العقل بحيث يصير مغلوبا على عقله ودينه فانه لا ينافى الذمة لان الآدمى يولد وذمته صالحة للوجوب
فكانت اهلية الوجوب ثابتة حقا لانه بناء على قيام الذمة وانما ينافى الاداء لان فى الاداء نوع
النيابة للعبادة لانها لا تكون بلا عقل وقصد صحيح وهو منتف لما فيفوت القدرة على الاداء وسقط
بالجنون ما كان ضررا يحتمل السقوط لقدرته به عما لا يحتمل السقوط الا بالاداء او ببراءة من له الحق
كضمان المتلفات ونفقة الاقارب والزوجات فانه لا يسقط بالجنون كما لا يسقط بالصبا واما الذى
يحتمل السقوط كالطلاق والعتاق وسائر اقواله فغير معتبر لان الجنون عن الاقوال ممكن لان اعتبارها

في الشرع بالعقل فيدور به لا يمكن اعتبارها شرعا فيسقط عبارة كلها حتى لم يتعلق بها حكم وان اجاف
الولي واما الافعال فلكونها فعلا حقيقة حتى لا يتصور الحجر عنها شرعا لان اصل الحكم الفعل ومداره اذ الفعل
بادائه الولي لان فعله غير مقصود فقلنا انه يولد بفعله الافعال في الاموال كلها والجنون في
الكل مستغرق للعبادات كلها قليلا كان او كثيرا لان اهلية الاداء تفوت بزوال العقل وبدون اهلية
الاداء لا يثبت الوجوب لما مر من ان الوجوب يسقط بانتفاء حكمه كلهم استثنوا غير المتعدي والحقوق بالنوم
والاغماء فكونه كالعدم في حق ايجاب القضاء والجامع كون كل واحد منها عارضا زال قبل الامتداد واما
اذا امتد يكون الايجاب موديا الى الحرج في القضاء فيسقط ثم منا الكسائي والاستحسان انا بينا بيان
عندنا ليس في الجنون العارض دون المعترض على البلوغ واما الاصلي بان بلغ مجنونا فهو مثل الصبا عنده
حتى لو افاق قبل انسلاخ شهر رمضان او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى
عنده وعند محمد وهو ظاهر المذهب انها سواء وحتى الامتداد في الصلوات ان يزيد على يوم وليلة لكن
عند محمد باعتبار الصلوات لتصير ستا وعندهما باعتبار الساعات لتزيد اربعة وعشرين ساعة وقيل
الخلاف فيما اذا جن قبل الزوال ثم افاق بعده في اليوم الثاني فانه لا يجب قضاء الفوائت عندهما خلافا
لمحمد لان السقوط باعتبار الكثرة الموقعة في الحرج وذلك بالدخول في حد التكرار الا انهما قالا لما لم يمكن
للكثرة نهاية ممكن ضبطها اعتبرنا نهايتها وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت وهو في الصلوات يوم
وليلة وقابل ان يقول كلا الفريقين يحتاج الى الفرق بين هذه المسئلة وبين ما لو زال الفوائت
حتى استقطت الترتيب اما ابو يوسف جعل حد الكثرة ان يزيد الفوائت خمسا لخروج وقت
السادسة بخلافه منها واما محمد فانه جعل حد الكثرة ان يدخل وقت السادسة بخلافه منا وحد
الامتداد في الصوم ان يستوعب الجنون الشهر وليشترط التكرار لانه لو شرط ذلك لارتفعت
الزيادة الموكدة على الاصل المؤكد لان دخول وقت وظيفة لعذر لم يمض لعدد عشر شهرا وفي الزكوة
ان يستغرق الحول لانها وظيفة السنة كما ان الصوم وظيفة الشهر وعن ابي يوسف انه اقام اكثر الحول مقام
كله تيسيرا للامر على الملاك ثم الجنون لا يصح ايمانه ورده لعدم ركنه وهو عقد القلب على التصديق
لان ذا انما يكون بالعقل وهو عديم العقل والردة مسبوقة بالايمان فينتفي عند انتفايه لان الايمان
مما يصح الحجر عنه والردة مما يصح العفو عنها بل لان عدم الحكم لعدم الركن وبهذا يصح ايمانه وردته تبعا لابويه
حتى ان امرأة المجنون اذا اسلمت عرض على ولي المجنون الاسلام فان اسلم فبها والا فرق عليه وان
ابى فرق بينهما دفعا للضرر عن المسلمة بالقدر الممكن وامّا الصغر فعلم ان الصغير كالمجنون في

في اول احواله لانه عديم العقل والتمييز اما الى اعقل فقد اصابه ضرب من عليه الاداء ولكن الصبا عذر مع ذلك
بواسطة نقصان عقله فيسقط عنه ما كان يحتمل السقوط عن البالغ مثل الحدود فانها تسقط بالشبهات
والعبادات البدنية فانها تسقط بالاعذار وكذا الايمان فيما يرجع الى الاداء لانه يستوطن عن البالغ بعذر
الاكراه ولهذا قلنا ان الصبي لا يقتل بالردة لان القتل مما يحتمل السقوط عن البالغ فان المرتد لا يقتل
وقلنا انه يصح شروعه في الصوم والصلوة بلا لزوم مضى فيه ووجوب قضاء لو افسده لان لزوم المضي
ووجوب القضاء يحتمل السقوط عن البالغ كما لو شرع في الصوم ظانا انه عليه ثم علم انه ليس عليه لا يلزمه
المضي ولو افسده لا قضاء عليه ولذلك قلنا ان الصبي لو صام يصح لهما من غير عهدة حتى لو احصر لا يلزمه
القضاء ولو ارتكب محظورا لاحرام لا يلزمه الجزاء وقلنا ان ما لا يحتمل السقوط عن البالغ لا يسقط عنه
مثل فرضية الايمان فيما يرجع الى الاعتقاد حتى لو ادّاه كان فرضا لا نفلا ولو كانت الفرضية قلة
لكان نفلا كالصوم والصلوة الا ترى ان الآمن في صغره وبلغ كذلك لم يعد كالشهادة بعد طلب
الاعادة لم يجعل مرتدا ولو كان الاول نفلا لما جرى عن الفرض كالصبي في اصل اول الوقت ثم بلغ
في اثنائه حيث يجب عليه الاعادة لانه وقع نفلا مؤدى وعليه هذا اعلى رواية هذا الكتاب وقال القاضي ابو زيد الدبوسي
في التقويم ولا يلزمنا قوله ان اصلي الظهر ثم بلغ في الوقت والصوم بالجر ثم بلغ قبل الوقت انه يقع عن الفرض
لانا انما اسقطنا الوجوب عنه نظرا له رضا للصحيح والنظر في هذه الحالة ان لا يسقط الوجوب عنه لان الفرض
لزمه لما بلغ قبل مضي الوقت وقبل الوقوف فحتى جعل الوجوب عليه من حال صباه يرتفع بالسقوط عنه
بالادى ومتى لم يجعل عليه الوجوب بقي تحت عهدة الوجوب الا ان يودي ثانيا هذا عبارته ومن صام بعد
ما انتقض فرضا ولا يجب عليه الاعادة قوله وجملة الامر ان الامر الكامل في بابه الصغر وحاصل الكلام ان
يوضع عنه العهدة اي المؤاخذة بما يحتمل السقوط ويصح عنه بان يباشر بنفسه وليه بان يباشر لاجله عن
بدون اللزوم والمؤاخذة عليه كقبول الهبة ونحو مما هو نفع محض لان الصبي من اسباب المرحمة طبعا
لان كل طبع سليم يميل الى الترحم على الصغار وشرعا للحديث فجعل سببا للعفو كل عهدة يحتمل العفو
عن البالغ بوجه ولذلك اي ولان الصبا سبب العفو لا يحرم الصبي عن الميراث بقتل مورثه عندنا
خلافا للشافعي لان موجب القتل يحتمل السقوط عن البالغ باعذار كثيرة ولا يلزم عليه حرمان
الصبي بالكفر والرق لان الرق ينافي الملك لانه يثبت لمولاه فوارثه الرقيق تؤدي الى توريث الاجنبي
وذلك باطل والكفر ينافي الولاية على المسلم كما قال الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا
والارث مبني على الولاية لقوله اخبارا عن زكريا فهب لي من لدنك وليا يرثني وانعدام الحق وهو

الارث مهنا لانعدام سببه وهو الولاية كما في الكفر أو عدم الاصلية كما في الرق لا يعد جزاء وعقوبة

والعهد نوعان خالصة لا تلزم الصبي بحال كما في الطلاق ونحوه ومشوبة يوقف لزومها على راي الولي كما في البيع ونحوه ولما كان الصبي غير اصار سببا للثبوت ولاية الغير عليه ولاية نظر وسلب ولاية بسلب غير

قوله واما العته اعلم ان العته آفة ناشئة عن الذات توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعض كلام المجانين فوله ناشئة عن الذات تخرج ما يكون بالمخدرات ونحوه كالصبي مع العقل في كل الاحكام حتى انه لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبي مع العقل حتى يصح اسلام المعتوه ونوكله ببيع مال الغير كلام منكوحة الغير واعتاق عبد الغير كما يصح من الصبي العاقل لكنه يمنع العهدة كالصبي فلا يطالب في الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع والابراء عليه بالعيب والايوء بالخصومة فيه ولا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده باذن وليه بغير لفظه ولا بيعه والاشراف لنفسه بدون لفظ الولي لان كلا ذكر من العهدة ولما ذكر ان العهدة ساقطة عنه لزم عليه ضمان ما يتلفه من الاموال فانه من العهدة وقد ثبت وجهه فاجاب بان ضمان ما يتلفه من الاموال ليس من العهدة المنفية لان المنع عنه عهدة تحتمل العفو بالشرع وضمان المتلف لا يحتمل العفو شرعا لانه شرع جبرا للمائة تلف من المحل ولهذا قدر بالمثل لا جزاء للفعل وكونه معتوها لا ينافي الصحة عصمة المحل لانها ثابتة لحق العباد وحاجتهم لا ابتلاء من الله بحكم الامر والنهي والعذر الثابت في المتلف لا يوجب بطلان الحق الثابت للمتلف عليه لانه يحتاج كيوفا جاز ان يبطل به ما ثبت لحق الشرع لانه غني عن العالمين الا ترى ان المضطر اذا تناول مال الغير لا اثم لانه حق الشرع ووجب الضمان لانه حق العبد ويوضع عن المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي فلا يجب عليها العبادات فلا يثبت في حقه العقوبات لان سقوط الخطاب عن الصبي لنقصان عقله وهذا المعنى حاصل للمعتوه وهذا اختيار المتاخرين وقال القاضي الامام ابو زيد لا يسقط عنه العبادات احتياطا لان وقت البلوغ وقت الخطاب بخلاف الصبا فانه وقت سقوط الخطاب ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه لغير كما يثبت على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل يظنه النظر والمرحمة لانه سبب العجز ولا يلي هو على غيره لعجزه عن التصرف وانما يفترق الجنون والصغر لما جعل المصاب احوال الصبي كالمجنون والحقوا حواله كالعتة في الحكم ذكر ما يقع الفرق بينهما قال لا يفترق الجنون والصغر الا ان عارض الجنون غير محدود لان ليس لزواله وقت معين لينتظر فلذلك قيل اذا اسلمت امرأة المجنون عرض على ابيه او امه الاسلام في الحال لا يؤخر

العته

واطلاق

الولاية الغير

الوصي

العرض لان يعتل لان فيه ابطال حق المرأة والصبا محدود لان لغاية معلومة فوجب تاخير العرض الى ظهور اثر العقل حتى لو زوج الصغير ابنه الصغير الذي لا يعقل امرأة فضربها فسلمت فطلبت التفريق لم يفرق بينهما ولم يعرض الاسلام عليه في الحال فاذا عقل عرض القاضي عليه الاسلام فان اسلم والا فرق بينهما واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان في وجوب العرض عليه في الحال كما لا يفترقان في سائر الاحكام حتى لو اسلمت امرأة المعتوه الكافر يجب عليها العرض في الحال كما يجب في اسلام امرأة الصبي العاقل لان اسلام المعتوه صحيح لوجود اصل العقل كاسلام الصبي العاقل بخلاف المجنون لان اسلامه لم يصح لعدم العقل واما قيد المعتوه بالعاقل احترازا عن المجنون فان اسم المعتوه قد يطلق عليه والصبي العاقل والمجنون وان استويا في وجوب العرض في الحال فقد افترقا في ان الولي يجب في حق الصبي العرض على نفسه وفي المجنون على وليه قوله واما النسيان وهو الغفلة عن معلوم في غير حالة اليقظة فخرج النوم فانه في الوجوب في حق الله سواء لانه لا يعدم الاصلية واجاب الحقوق على الناس لا يوقعه في الحرج ليتمتع الوجوب به فان الانسان لا ينفك عباداته متواليه فتدخل في حد التكرار غالبا فاشبه النوم لكنه لو كان غالبا يلازم الطاعات لان تترك الطاعة عنه مثل النسيان في الصوم لان النوم سوف عادة الاكل والشرب داعية الطبع اليهما يورث الغفلة عن الصوم غالبا والتسمية في الذبيحة لان قتل الحيوان الذي ليست اشتغال القلب به فيمكن النسيان من التسمية في تلك الحالة لو جعل من اسباب العفو حقوق الله سواء لانه من جهة صاحب الحق اعراض فجعل كانه لفظ لم يوجد فيبقى الصوم وكان التسمية قد وجدت فيحل الذبيحة بخلاف حقوق العباد حيث لم يحل النسيان فيها سببا للعفو حتى لو اتلف انسان ناسيا يجب عليه ضمانه جبر الحق العبد كما سوى بينه قوله ولهذا قلنا اي لان النسيان الغالب في حقوق الله سبحانه جعل عذرا قلنا ان سلام الناسخ القعدة الاولى لما كان غالبا على ظن انها القعدة الاخيرة لم يقطع الصلوة لان القعدة محل سلام وليس للمصلي فيها سنة مذكرة انها الاولى او الاخيرة فجعل عفوا بخلاف الكلام والتسليم على الغير في كل الاحوال لان النسيان فيها غير غالب لان سنة الصلوة مذكرة له مانعة عن النسيان فكان وقوعه فيه لتقصير فلا يجعل عذرا لانه ليس معنى النسيان المنصوص عليه قوله واما النوم فخرج عن استعمال القدرة بناء الاختيار فلذلك ليس بتعريف للنوم لغة الاغماء ونحو داخل فيه بل بيان ان فالعجز عن استعمال القدرة اوجب تاخير الخطاب للاداء لاسقط نفس الوجوب لتحقق الاصلية والعقل للاداء بالانتباه او القضاء عند عدم الانتباه لان النوم لا يعتد غالبا فلم يكن في وجوب القضاء عليه حرج فلم يسقط الوجوب لوجود فائدة بوتين قوله ام

النسيان

النوم

من نام عن صلوة او نسيها الحديث وبطلت عبارته اصلا لزوال التمييز والاختيار بمنزلة اصول الطهور
فلم يعتبر منه الطلاق والعتاق والاسلام والردة ولم يتعلق بقراءته وكلامه الصلوة حكم حتى لو قرأ المصلي
في صلوته قايما وهو نايم لم تصح في المختار ولو تكلم في صلوته لم تفسد صلوته والاكثرون على انها تفسد لو فهقه
في صلوته قيل يفسد صلوته وتكون حدثا لان الشارع لما جعلها حدثا في الصلوة كانت حدثا في النوم كالبقظة
كالبول لو كانت حدثا كانت مفسدة للصلوة وقيل تفسد صلوته ولا تكون حدثا القصور بها عن التي تكون
في حالة اليقظة وقيل يكون حدثا ولا تفسد صلوته حتى كان له ان يتوضا ويبني على صلوته بعد الانتباه
لان فساد الصلوة بالتهقهة بانتباه ومعنى الكلام فيها وقد زال الانتباه بالنوم واما انه حدث فلان
الحدث لا ينتقض الا الاختيار فلا ينتقض بالنوم واختيار المصنف والامام فخر الاسلام ان لا يكون حدثا لان
قهقهة النايم ليست في معنى المنصوص عليها لزوال معنى الجناية بالنوم ولا تفسد صلوته لان النوم
يبطل حكم الكلام لما مر ﴿ص﴾ والاغماء وهو فتور غير اصلي لا يحذر يزيل على القوى فقوله غير اصلي يخرج
النوم وقوله لا يحذر يخرج الفتور بالمحذرات وقوله يزيل على القوى يخرج العته وهو كالنوم في فوات
الاختيار وفوات استعمال القدرة حتى منع صحة العبارات والفرق بينه وبين النوم انه اشد من النوم
في تفويت الاختيار والقدرة لان النوم قدرة اصلية اذ طبيعية بذاته لا يكون صنفا فيما للمقوى بل ما
يكون منه سببا لاسترخاء المفاصل بخلاف الاغماء فانه عارض بناء في القدرة بذاته اصلا لكونه مخالفا
للطبيعة ولهذا لا يتنبه صاحبه بخلاف النايم ولكونه اشد من النوم في ازالة القوى كان حدثا في الاحوال
كلها بخلاف النوم ومنع الاغماء عموم لانه من العوارض الناقضة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به
النص وهو سبق الحدث بخلاف النوم فانه كثير الوقوع لكونه طبيعيا فلا يمنع البناء واعتبر امتداده
استحسانا في حق الصلوة خاصة لانه قد يعتد فيسقط به الاداء والقضاء دفعا للحرج وامتداده
باعتبار الصلوة عند محمد وباعتبار الساعات عندهما كما مر تقريره وامتداده في الصوم والزكوة
نادر فلا يعتبر لان احكام الشرع يبتنى على ما هو الغالب على ما عرف ونذر اما في الصلوة فغير نادر
فيعتبر وقد جاءت السنة بذلك فانه يروى ان عليا رضي الله عنه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وابن
عمر رضي الله عنه اغمي عليه ثلثة ايام ولياليها فلم يقضها ﴿ص﴾ واما الرق فهو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب
وفي عرف الفقهاء عبارة عن عجز حكمي اما انه عجز فلانه لا يملك ما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية
وما لكية المال بغير ذلك واما انه حكمي فلان العبد قد يكون اقوى في الاعمال من الحر حسا ﴿ص﴾ شرع جزاء في
الاصل لما وضعه عليه الكفر لان الكفر لما استنكفوا ان يكونوا عباد الله جازاهم الله سبحانه بان جعلهم

عبيد عبيده لكنه في حالة البقاء صار من الامور الحكمية ان الرق في حالة البقاء لا يكون بطريق الجزاء بل بالحكم
الثابت من الله تعالى بلا جناية وجدت من العبد الا ترى ان المولى من المسلم رقيق وان لم يوجد منه ما يستحق به
الرق به بصيد المرء عرضة للتملك والابتذال اي الامتهان ثم الرق وصف لا يحتمل التجزي لا يثبت في قيد
البعض مع تجزية البعض لاستحالة ان يكون بعضه شايعا قويا متصفا بالمالكية وبعضه شايعا ضعيفا
زايل المالكية ومن هذا مذهب اصحابنا لان خلافا لما قال في الكرخي وعزى الجامع من غير ذكر خلاف في مجهول النسب انه اقر
نصفه عبد لفلان انه يجعل عبدا لاقراره وان لم يثبت الملك للمقر له الا في النصف ولم يجعل نصفه
عبدا ونصفه حرا حتى لو انضم اليه مثله يكونان حرين لعدة الشهادة كما جعلت المراجعة بمنزلة رجل
لعدة فيها وفي جميع احكامه مثل الزكوة والحج والجمعة والحدود والنكاح وهذا لان الاستدلال بخلاف لا يدل
على هذه المسئلة على عدم تجزي الرق لان الشهادة انما تقبل من حر وهذا ليس بحر فلهذا لا تقبل شهادته
وما ذكر من حديث الضم لا يتصور ههنا لان التكلم من النصف الشايع لا يتصور بخلاف المراجعة غاية الامر
ان يكون ملحقا بالرقيق في الشهادة والاحكام لا ان يكون رقيقا اعلم ان العتق ضد الرق لانه
ضعف حكمي والعتق قوة حكمية وهو لا يتجزى كالرق لانه لو كان متجزيا لثبت تجزي الرق وقد ثبت
فساده وانما الخلاف في الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا يتجزى لانه ايقاع ان مطاوعه وهو العتق
يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر ولا يتصور الاعتاق بدون العتق كما لا يتصور الكسر بدون
الانكسار ولانا لم يكن الانفعال متجزيا لم يكن الفعل متجزيا ضرورة وقال ابو حنيفة الاعتاق تجزى لانا نازاله
الملك لانه حمله الرق وهو متجزي ثبوتا وزوالا الا ما عرف من بيع النصف وشرى النصف لكنه يتعلق بسقوط
كل الملك عن المحل حكم لا تجزى وهو العتق فاذا سقط بعضه فقد وجد شرط العلة الا ان سقوطه على الكل علة
العتق وهو سوف العتق على العلما اما بالسراية او باعتاق الباقي فصار الاعتاق كفعل الاعضاء
الاربعة فانها متجزية تتعلق بها ايجاب الصلوة ومن غير متجزيه وكاعدام الطلاق للبضع فانها متجزية
وتعلق حصول الجزء بها الحرمة الغليظة التي هي عمر متجزية وحاصل الجواب منع كون العتق مطاوعا للمطلق
الاعتاق ﴿ص﴾ وهذا الرق ان الرق الذي نحن بصدده ولعله لصغر ما اشار على الكفار فانه يسمى رقا والناس
كلهم الله تعالى مالكه المال حالا لعبد شامل المال وان ملكه المولى لقيام المملوكية مالا حسا وهو مملوك
من حيث ان المال من حيث انه مال لا يتصور ان يكون مالكا للمال لان المملوكية منعت الجزء والمالكية منعت القدرة
وهما منافيان فلا يجتمعان في شخص واحد ويؤيده قوله عليه السلام في مثل اعبد املوكا لا اقدر على شيء مما
ملك العبد والمكاتب للتبري وان لان لها المولى فذلك لانه من احكام الملك كالاعلكان الاعتاق لذلك

ولا يصح منها حج الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا لعدم اصل القدرة التي هي من شرائط الوجوب لانها بالمنافع
المالية والبدنية والعبد لا يملك شيأ منها اما المالية فلما مر وأما البدنية فلانها للمولى لان ملك المولى ثابت على الملك
الصفات الا فيما استثنى من القرب البدنية كالصوم والصلوة فان القدرة التي تحصل بها الصوم والصلوة
ليست للمولى اجماعا لانه لو حبسها لاثم عليه بالاتفاق مبنيا على اصل الحرية لعدم تضرر المولى بذلك بدون صومه وصلوته اما عبد حج وعتق
لذا عتق فعليه حج الاسلام وحصل ما ذكرنا الفرق بين العبد والفقير لذا حج حيث يقع عن الفرض لانه مالك
لما ذكرنا من مناهيه ولم شرط الاستطاعة بالزاد والراحلة لصحة الاداء بل لوجوبه واما الصحة بوجود
السبب وهو البيت فالرق لا ينافي مالكية غير المال لانه غير مملوك من ذلك الوجه فلا يتحقق المنافاة كالنكاح
فانه مالك لانه من خواص الادمية ولهذا ينعقد بدون اذن المولى واما يتوقف عند عدم الاذن من المولى
خلافا لمالك لان النكاح ما شرع الا لاستمالة قلوب الاجانب عند عدم اذن المولى اضراره فان قبل المولى يملك اجبار
على النكاح ولو كان مالكا للنكاح لما ملك اجباره عليه قلنا انما ملك اجباره تحصينا لملكه عن الزنا
الذي هو سبب النقصان لا لانه مالك والا كان العبد هو المتمتع به المالك للطلاق بعد الاجبار دون
المولى والدم والجبوحي لا يملك المولى اتلافه لان فيه بعض صومه وصلوته اذ ان يقتص للاولياء لانه مولى بالدم
قوله وبناء على كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا احتراز عن الكرامات الموضوعة للاخرة
فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالاسلام والتقوى والحر والعبد في ذلك سواء الا ان الكمال في
الكرامات يورث العز والكمال والرق مشتمل على الهوان والنقصان فبينهما منافاة مثل الذهب فانها
من كرامات البشر لذا يصير اهلا للتوجه الخطابي بناء عن البهائم وكذا اصل النكاح والذا خص رسول
الله صلعم بالزيادة على الاربع لزيادة شرفه وكرامته وكذا الولاية لذا صح تقليد القول على الغير شاء او ابى فكان
كرامة لانه من باب السلطنة ثم بين نقصان الاشياء التي لها بسبب الرق فقال ان ذمته ضعيفة يرقه لانه
من حيث انه انسان مكلف لابد له من ذمة ومن حيث انه مال كانت لا ذمة له فقلنا بوجود اصل الذمة ولكنها
ضعفت بالرق فلم تحتمل الدين اي لم يقو على تحمله بنفسها لضعفها حتى ضمنت اليها مالية الرقبة بالكسب
فاذا ضمنت اليها ذلك تحمل الدين وصحت مطالبته منه وليس المراد من تحمل الدين بالكسب ان العبد
يستسعى فيه بل المراد منه ان العبد المأذون له التصرف لزمته الديون يصرف كسبه الموجود في بيت
اولا الى الدين فان لم ينب به اولم يكن له كسب يصرف مالية الرقبة بالبيع اليه ولا يباع الرقبة في الدين مباشرة
الكسب بالاجماع وكذا حل النكاح ينتقص بالرق حتى لا تزوج اكثر من امرأتين طلاقا لانا بينا ان الحل نعمة
والرق اثره التنصيف وروى عن عمر رضي الله عنه قال لا تزوج العبد اكثر من اثنتين ونطلوا الامة اثنتين يعني

سواء كان زوجها حرا او عبدا لان الرق كما اثر في تنصيف حل الرجل اثر في تنصيف حل المرأة لان الحل نعمة
في جانبها كما في جانبه لانه سبب للتمكن وتحصين النفس وتحصيل الولد والمرأة تحتاج الى هذه الاشياء كالرجل
فحق كان حل المرأة ازيد كان محل الطلاق فيها اوسع وعلى العكس وبالعكس ولما كان حل الامة على النصف
من حل الحرة تنصف بها يقوت حل الحرة الا ان الطلاق الواحد لا يتجزى فكمل وصار ما يفوت به حل الامة
طلاقين ويوضح قول النبي صلعم طلاق الامة تنتان وعدتها حيضتان واما اعتبر النكاح بالطلاق
والطلاق بالنساء لان عدم النكاح عبارة عن انتفاع المالكية لان النكاح يثبت الملك له عليها
فيعتبر فيه رق الرجل وحريته واما عدد الطلاق فعبارة عن انتفاع المملوكية لانه عبارة عن تطليق
مملوكة ثلث تطليقات فيعتبر بالنساء لان الكلام واقع في قدر الملك فيعرف بمقدار عن محله لان الملك
التصرف يزول بازدياد المحل وينتقص بانتقاصه الا ترى ان من ملك عبدا ملك اعتاقا واحدا ومن
ملك عبدين يملك اعتاقين ومحلية الحرة تزداد بالحل فيزداد الطلاق لان رفع القيد وكمل امرأة
قيدا بالاكثر كان طلاقها اكثر فاعتبر عدد الطلاق بالنساء قوله وينتصف العدة والقسم الحد فتأثير
الرق في تنصيف العدة والقسم ظاهر لانها من آثار النكاح والرق يؤثر في تنصيف النكاح وكذا
في آثاره واما تأثيره في تنصيف الحد فلان تكمل النعم يوجب تغليظ الجناية في حق مولاها وانتقاصها
يوجب تخفيف الجناية ولما اثر الرق في تنصيف النعم في حق العبد والامة كما بينا اثر في تنصيف العقوبة
ايضا قال الله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ومنافي الحد الذي يمكن تنصيفه واما فيما
لا يمكن فيتكامل كالقطع في السرقة فان الحر والعبد فيه سواء قوله واستقصت قيمة نفسه بمعنى ان المكاتب
الرق منافيا لكمال المال انتقصت قيمة نفس العبد عن قيمة نفس الحر حتى لو قتل العبد خطأ وجب على عاقلة
الجاني قيمته ولا تزاد على عشرة آلاف درهم التي هي دية الحر من بنقص من عشرة دراهم حالا فالاصل ان في
فانها بوحسان قيمة على العاقلة بالغة ما بلغت وقوله لاستقاص المالكية دليل على نقصان قيمة نفسه
ونقرره ان كمال حال الانسان ينتهي بكمال المالكية وكمال المالكية بالكتابة للمال ومالكيته ما ليس بمال
كالنكاح والطلاق ولما كان العبد مالكا لا حد النوعين اعني ما ليس بمال على الكمال والنوع الآخر
ناقصا لانه وان لم يكن اهلا لمالكية المال رقبة لكنه اصل للتصرف فيه وباستحقاق مالكيته اليد عليه
على ما عرف في موضعه ان المأذون اصل للتصرف في المال ومالكية اليد على كسبه بنفسه وجب نقصان
بدل ما فوت به الحر على ما قلنا في النوع وهو العشرة لانه يملك بها البضع المحترم ويقطع بها اليد المحترمة اشارة
لنقصان حاله وأيد ذلك بقول ابن مسعود رضي الله عنه لا يبلغ قيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم

وأما الانوثة فلما عدم فيها لصد ضرة المالكية ومولاكيه ما ليس مال لانها تملك المال ويراورقبه ولكن لا تملك النكاح والطلاق بل هي مملوكة فيه استعصر بها عن بذل الحر بالتصيف لا بقال كما انتقص في حق العبد بالكتابة المال فكذا انتقص بالكتابة النكاح من الاربع لاثنتين ومالكية الطلاق من الثلثا الاثنتين فينبغي ان ينتقص به بالنصف لانا نقول الاعتبار لنوع التصرف لا لافراده وتقرير قوله واستحقاق اليد الذي هو اصل في المنصوص ان المنصوص من الملك هو تمكنه التصرف الاقضاء الحوائج واليد هو المكن والموصل الى المنصوص فان ملك الرقبة وان كانا قويا لا تمكنه حكمان ملك اليد وهو المنصوص الاصلي وملك الرقبة وانه من الوسايل وكان هذا التقرير جوابا عما يقال وجب ان ينتقص منا الربع لانه ملك عدا المال من كسوبه والمال من بيع دون بيع فاجاب بان ملك اليد اقوى فلا يلزمنا الاشكال قوله والرق لا يوثر في عصمة الدم اعلم ان عصمة الدم حرمة تعرضه حقا لصاحبه ولصاحب الشرع ومن نوعا حرمة تمنع من الاثم والضمان جميعا فان كان قتله عمدا فالضمان هو القصاص وان كان خطا فالدية والاثم يرتفع في عصمتين بالكفارة ان كان خطا وبالتوبة والاستغفار ان كان عمدا والرق لا يوثر في عصمة الدم سواء كانت مؤقتة بالاسقاط والتنقيص لان المؤثر تثبت بالايمان والمقومة بالاقامة في دار الاسلام والعبد فيه ان في كل واحد من الامرين مثل الحر بلا انتقصان وذلك ظاهر فلهذا اي فلكون العبد مماثلا للحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا خلافا للشافعي في القصاص بعمد المساواة في العصمة لشرط اعتبارها في غير ما كالعلم والجمال والشرف في غير ذلك واوجب الرق نقصانا في الجهاد اي نقصانا في امر لما ذكرنا ان منافعه ملك المولى غير ان الشرع استثنى منافع بدنه عن ملك مولاه في حق بعض العبادات الدالة توجب بطلان حق المولى نظرا له كالصلوة والصوم واما ما فيه بطلان حق المولى كالحج والجهاد فلم يصر مستثنى فلهذا لا يحل القتال بدون اذن ولا يسقط السهم الكامل من الغنيمة سواء كان مجردا او مأذونا بل يعطى له الرضخ خلافا للشافعي لنا ما يلزم التساوي بينه وبين الحر الذي هو اهل للجهاد بنفسه للرفيق الولايات المتعدية مثل ولاية القضاء والشهادة وتزويج الصغار والصغائر لانها تنبئ عن القدرة الحكمية والرق عجز حكمي فينافي الولاية كما ينافي الملكية المال لانه ليس له ولاية على نفسه فكيف تكون على غيره قوله واما صحا بان العبد المأذون لا يملك بالولاية لانه يمنع تعرض العسكر للمؤمن فكان فيه تنفيذ القول على العسكر اجابة بانا لا نسلم ان الامان من باب الولاية بل الامان بالاذن يخرج عن اقسام الولاية من قبل ان الرفيق يصير شريكا للغزاة في نفوس اهل الحرب واموالها فاذا آمن فقد اسقط حق نفسه فيها فلزم الامان في حقهم بتعدي المأذون ضرورة صحته

في حقه وعدم تخريبه مثل شهادته بهلال رمضان فانها ليست بولاية على الغير بل هو الزام للصوم بتبعيض تعدي الى الغير فان لا نسلم ان الشركة تثبت لرقبة الغنيمة بل الشركة انما يثبت لمولاه لان العبد ليس اهلا للملك المال قلنا ان الشركة ثابتة له نظرا الى السبب كذا قيل فان قيل العبد المحجور عن القتال مثل المأذون ويستحق الرضخ لك ان تقول فينبغي ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد وان في قولنا انه لما لم يصح امانه لانه ضرر في حق المولى بدون اذنه بخلاف المأذون ولان الامان من الجهاد لذا المنصوص اعلاه كلمة الله وذلك يحصل بالقتال بالاذن وبالامان لغرض العبد المحجور لا على القتال وكذا ما هو من توابعه قوله وعلى هذا الاصل وهو ان الرق لا ينافي ملكية غير المال وان ما يملكه العبد من التصرف لا يمنع ان يتعدى الى غير بطريق التبع صح اقرار العبد المحجور اذا كان او مأذونا بالحدود والقصاص عليه لانه يلاقي حق نفسه قصدا فيصح كما يصح من الحر ولا يلزم صحة اتلاف ماليته التي هي حق المولى لانه بطريق التبع كما في الامان بخلاف اقرار العبد المحجور بالمال حيث لا يصح في حق المولى لانه يلاقي حق الغير قصدا فيمنع صحته وصح اقرار العبد بالسرقة المستهلكة ان الغيبة قائمة بيده مأذونا كان او محجورا حتى وجب القطع ولا ضمان عليه عندنا خلافا للمولى وكذا له القطع مع الضمان لاجتماعهما وقال زفر لا قطع عليه ويوخذ بضمان المال في الحال ان كان مأذونا وبعد العتق ان كان محجورا وبالقياس صح من المأذون يمين لانا اقرار العبد المأذون بسرقة مال قايم بعينه في يد صحيح في حق المال بالاجماع حتى يرد على المسروق منه وفي حق القطع صح عندنا خلافا لزفر وفي المحجور اختلاف فعندهما يقطع يده وبين المال على المسروق منه لان اقراره بالقطع قد صح لانه مبقي على اصل الحرية فيه فيصح بالمال تبعا لاستحالة ان يقطع يده في حال يملك المولى رقبته وعند ابي حنيفة لا يقطع يده والمال للمولى لانه اقر بشيئين بالقطع وهو عاينه وبالمال على سيده فيثبت ما كان اقرارا فيه حجة دون الاخر لان احد الحكمين قد ينفصل عن الاخر لانه قد يثبت المال دون القطع كما لو اشهد بالسرقة رجل وامراتان وقد يثبت القطع دون المال كما لو اقر بسرقة مال مستهلك وعند محمد لا يقطع يده والمال للمولى الا ان اقرار المحجور بالمال لا يوخذ الا بعد عتقه لان حق المولى لا يبطل بهذا الا يصح اقراره بالغصب فكذا بالسرقة ولانا لم يصح اقراره في حق المال حتى على الملك سيده ولا يجب القطع في حال حكم بكسبه لان كون المال مولى كالغير السارق وغير مولاه شرط وجوب القطع وبفوات الشرط يفوت المشروط وهذا الاختلاف لما اكده المولى وقال المال على المال اذا صدقه فانه يقطع ويرد المال على المسروق منه بلا خلاف وعلى هذا قلنا في جناية العبد خطا انه يصير حزا، لجنايته فيتعين صير العبد الجاني عليه جزاء الجناية حتى لو اقام العبد الجاني على الواشي ان الولي

ولاء الحقوق المالية سواء كالزكوة وصدقة الفطر والوصية بذلك بل بالصلاة وباداء الحقوق المالية
لوجود سبب الحجر عن التبرع ومن الاسباء من باب التبرع الا ان الشرع جوز ذلك بقدر الثلث نظرا له ومنها
لان الانسان مغرور بامله مقتر على عمله فاذا عرض له المرض ظهر له افراط منيته وخاف البيات يحتاج الى
تلافي بعض ما فرط من التفريط بالاعياد فيع لو قضى نحبه يتحقق مقصد المالي وهو ثواب الاخرة ولو
انهضه البرا ان لو صح من مرضه يعرف الى مطلبه المالي فبقي الشارع لزلث المال لتدارك به بعض ما فاته فيه
واليه اشير في قوله ع ان الله تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوه حيث شئتم
قوله ولما شرع الايصاء للورثة اي التوريث اعلم ان الوصية للاقارب كانت مفترضة في ابتداء الاسلام
كما قال الله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم ان ترك خير الوصية للوالدين والاقربين وكان بحرى ذلك مجرى
الميراث بعض فنسخ بهذا الايصاء من الموريث الله تعالى فنسخ تخويل بقوله يوصيكم الله في اولادكم وبين النبي ع
ذلك بقوله ان الله اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية للوارث يعني قول الشرع بيان ذلك بنفسه وقصر
على حدود معلومة حيث عجزوا عن معرفة مقادير ما هو المصلحة والحكمة فيه كما قال الله تعالى لا تدرون
ايهم اقرب لكم نفعا وابطل الايصاء لهم ان نسخ بطل كل صورة ومعنى وحقيقة وشبهة اما معنى وحقيقة
فظاهر واما الصورة والشبهة فلحقتان بالحقيقة في وضع التحريم ثم بين امثلة من الاشياء
مثال الصورة بيع المريض من الوارث عينا من اعيان ماله فانه لا يصح عند لاح اصلا سواء كان
بمثل القيمة او لا يكن وعند ما يصح لو كان بمثل القيمة لو ليس فيه ابطال شيء مما تعلق به حق الورثة
وهو المالية كما لو باع من الاجنبي وقال ابو حنيفة رح انه اثر بعض رقبته بعين من اعيان ماله فيكون بعضه
منه ايصالة صورة لان للناس منافسات في صور الاشياء ليست لهم في معانيها وان لم يكن ايصالا معنى
لكونه مقابلا بالعوض ومثال المعنى اقرار المريض لوارثه بدين وان كان باستيفاء دين الصحة ان اقر
المريض باستيفاء دينه الذي على الوارث عند صحته المقر لانه وصية معنى من حيث انه يسلم له المالية من
غير عوض ومثال الشبهة مال اباع المريض لحفظه لجيزة بالمحاباة مثلا من وارثه فانه لا يجوز لان فيه
شبهة الوصية بالجودة اليه لانه عدوله عن خلاف الجنس الى جنس يوهم العدول لمنفعة اتيان بالجودة فتعتبر
عند المقابلة بالجنس في حقه دفعا للضرر كما تعتبر في حق الصغار والصغار دفعا للضرر عنهم فان
الاب او الوصي لو باع مال اليتيم من نفسه او عبده يقوم الجودة فيه حتى لم يجز البيع الجيد من ماله بالردي من
جنسه اصلا كذا منا لا يرى ان المريض لو باع الجيد بالردي من الاجنبي بغبن خرج من الثلث ولو لم يكن
الجودة معتبرة لاعتبر خروجه من كل مال كما لو باع شيئا بمثل القيمة ومثال الحقيقة ظاهر ولذا لم يذكر

في الجناية لخطاء ضمان موصلة لان القصاص لا يجب بمقابلة ما ليس بمال كنفقة الزوجات والمحارم
والعبد ليس من اهلها لانه مبتذل للاهانة ولهذا لا يجب عليه نفقة الاقارب وهو معنى قوله لان العبد ليس باهل
لضمان ما ليس بمال لا عاقلة له بالاجماع يجب عليهم ولا يمكن اهدار الدم فجعل الشرع رقبته مقام الارش الا
ان يشاء المولى الفداء فيصير عاريا لان الاصل وهو الارش عند لاح لان الاصل في موجب الجناية خطأ الارش
كما لو كان الجاني حرا بتدبيره قوله تو وديه سلم لا اهله وانما نقل لا الرقبة لعارض فاذا اختار المولى الفداء
رجع لا الاصل حتى لا يبطل بالافلاس لي لا يعاد بافلاس المولا الرقبة لعبد ثانيا بعارض عمل الزوال
وعندهما يصير بمعنى الحوالة كان العبد احال الارش على المولى فاذا تواى عليه بافلاسه يعود الا الرقبة
كما في الحوالة الحقيقية وقيل هذا الاختلاف في التحقيق راجع الا اختلافهم في التفليس والصلة معروفة
واما المرض وهو ما يعوض البدن فيخرجه عن الاعتدال الخاص فانه لا ينافي اهليته الحكم اي ثبوت الحكم
ووجوبه عليه ولهذا سواء كان من حقوق الله او من حقوق العباد ولا اهلية العبادة لانه لا يخل بالذهن
والعقل والنطق فيصح نكاح المريض وطلاقه وبيعه وشراؤه وسلامه وساير ما يتعلق بالعبادة وكان ينبغي
ان لا يتعلق به حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه لكنه لما كان سببا للموت بواسطة تزلزل الا الآلام الموت
علة لخلافة الورثة والغرماء في المال الا ان اهليته لكنه تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والحجر سبب
يقصد به قيصيانة المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا به فخلفه الغريم في المال كان المرض من اسباب تعلق حق
الغرم والوارث بماله في الحال فيثبت الحجر لان اتصال الموت مستند الا اول المرض لان الحكم يستند الى اول
السبب بقدر ما يقع به صيانة الحق اما في حق الورثة فقد الثلثين واطلاق الغرماء في الكل ان كان
الدين مستغرقا حتى لا يثبت الحجر فيما لا يتعلق به حق غريم او وارث مثل ما زاد على الدين او على ثلثي
المال ومثل ما تعلق به حاجة المريض كالنفقة وثمن الطيب ونكاح مهر المثل ولما لا يعلم قبل اتصاله
بالموت انه يتصل به ام لا فلا ثبت الحجر بالشك لان الاصل الاطلاق فقبل كل تصرف واقع من المريض يحتمل
النقض مثل الهبة وبيع المحاباة والقول بصحته والهبة في الحال لان ركن التصرف صادر من الاصل مضافا
الى المحل عن ولاية شرعية والمانع متردد فلم نوجب الا نقضه نقضناه وكل ما لا يحتمل النقض كالاعتاق
الواقع على حق غريم بان اعتق عبدا قيمته تزيد على ثلث ماله جعل كالمعلق بالموت وصار هذا الاعتاق
بمنزلة التدبير يكون لازما ولا يثبت العتق في الحال بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق
المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة وحق الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبنى على ملك
الرقبة دون ملك اليد وكان القياس ان لا يملك المريض الصلة ومن يملك مال لا يغير عوض مالي كالهبة والصدقة

المص قال الفاضل التمرقندي في بحث لان تولي الشرع في الثلثين للأم الكل فلم لا يجوز وصيته للوارث من
الثلث فان قيل العموم قولهم لا وصية لوارث قلنا مذا مخصوص بالثلثين بسياق الحديث وقولهم ان الله
اعطى كل ذي حق حقه لا اعطاء الحق انما هو من الثلثين والجواب عنه انا لا نم ان تولي الشرع في الثلثين فقط
بل تولية الكل بيان انه لو لم يكن في التركة وصية ولا دين يقسم الكل بين الورثة على السهام المقدرة
بناء على مذا الا يصار الا ان الشرع اثبت له حق الوصية في الثلث نظرا له فاذا اوصى بمثل انقطع حقهم
وبقي فيما وراءه كما لو سلك من التركة شيء فاما ان يثبت حقهم في الثلثين لا غير فلا فان قيل سلمنا
ان التولية الكل ثابت على تقدير انتفاء الوصية والدين ولكن لا نسلم ذلك على تقدير وجودهما
وصار كانه قيل ان لم يكن في التركة دين ولا وصية فاقسموا الكل على مذه السهام وان كان فيها وصية
او دين فاقسموا البالغ منها وله اكان كذلك لا يقتضي ذلك نفي الوصية للوارث على الاطلاق كما
لا يقتضي نفي الوصية للاجنبي قلنا قولهم لا لا وصية لوارث نفي لجنس الوصية فيقتضي ان لا يبقى
وصية مشروعة في حقه اصلا وتخصيصه بالثلثين بالسياق لا يجوز لما قلنا انه غير مختص بالثلث
ولانه لو لم يكن الغرض نفي جنس الوصية في حقه لما كان لتخصيص الوارث فايدة لان الاجنبي يشاركه
في عدم الجواز في الثلثين قوله واما الحيض والنفاس الحيض لغة عبارة عن الدم الخارج من القبل يقال
حاضت الارنب اذا خرج منها دم وشرعا عبارة عن الدم الذي ينفضه رحم امراة سليمة عن الداء
والصغر لعقيب بقوله رحم امراة عن دم الاستحاضة وعن الدماء الخارجة عن غير وبقوله سليمة عن الداء
عن النفاس لان النفاس في حكم المرض حتى اعتبر بقدرها من الثلث وبالصغر عن دم نراه دون بنت
تسع سنين فانه ليس بحيض في الشرع والنفاس الدم الخارج عن رحم امراة عقيب الولادة هذا
اولى مما قيل المراة لانه لا يطرد في ذكر الخنثى يوجد الدم من قبل المراة عقيب الولادة فيما اذا ولدت
ولدين من بطن واحد وليس ذلك بنفاس على اختلاف المذهبين بخلاف ما اذا قيد بالرحم فانه يطرد
على المذهبين يعرف بالتامل فانها بعد ما ان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانها لا يخلان بالذمة
ولا بالعقل ولا بقدرة البدن ولكن الطهارة عن الحيض والنفاس شرط لجواز الاداء الصوم والصلوة
نهارا وهو ما روى انهم قال الحايض تدع الصلوة والصوم ايام اقرائها فيفوت صحة الاداء بسببهما
لفوات شرط الاداء وفي قضاء الصلوات حرج لتضاعفها في مدة الحيض والنفاس لان اقل الحيض
ثلثة ايام واكثرها عشرة والنفاس اكثر مدة الحيض عادة فيتكثر الصلوات فيهما قضاء وهو مستلزم
للحرج الذي هو مرفوع شرعا فيبطل بهما اصل الصلوة اي يسقط بوجودهما نفس وجوبه ولا حرج قضاء

الصوم

الصوم لانه لا يتصور ان يستغرق الشهر فلم يسقط اصل وجوبه عن الذمة وان سقط لا اوفى فوجب
قضاؤه فان قيل ينبغي ان يكون النفاس مسقطا للقضاء لا استيعاب الشهر كما هو مسقط للصلوة
قلنا وقوعه وقت الصوم مع استيعابه الشهر من النوادر فلا يبنى الحكم عليه كالاغماء لا استيعاب
الشهر بخلاف الصلوة فان وقوعها وقتها من اللوازم ولا يلزم عليها الجنون فانه يسقط القضاء
عند استغراق الشهر وان كان وقوعه وقت الصوم من اللوازم لان الجنون يعدم الاهلية اصلا
فكان القياس فيه ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب لما بينا فاما
النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء وانما جمعهما في الذكر لاتفاقهما في الحكم قوله
واما الموت فجنس خالص ليس فيه جهة القدرة بخلاف الرق والمرض والصغر ويتعلق به احكام الدنيا
واحكام الاخرة اما احكام الدنيا فانواع اربعة لعدها ما هو من باب التكليف كالصوم والصلوة
والزكوة وغيرها من العبادات وهذا النوع يسقط بالموت لان الفرض الادائي غير متيسر ليحصل الابتلاء
وقد فات ذلك بالموت وانما يبقى عليه المأثم لانه من احكام الاخرة والميت فيها ملحق بالاحياء وثانيها
ما هو مشروع عليه لحاجة غيره وهذا النوع ينقسم الى ثلثة اقسام منها ان يكون حقا متعلقا بالعين
كالودايع والمغصوب وحكمه ان يبقى بعينه اي العين بقاء اوليا او المذكور لان فعله فيه غير مقصود
واما المقصود فحقوق العباد سلامة العين لصاحبه ولهذا الوظيفة له ان ياخذه بنفسه بخلاف العباد
ومنها ان يكون متعلقا بالذمة وحكمه ان لا يبقى بعد فوت المقدرة لانها ضعفت بالموت فلا تحتمل الدين بنفسها حتى يضم اليها مال او ما يجري مجراه من الكفيل وحق يصير فوت المقدرة كالمحقق فيبقى الدين وان لم يكن المال ولا الكفيل لا يبقى الدين ولهذا قال ابو حنيفة ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح لانه ان حلف صار كفيلا خلافا لهما لان صحتها لعدم تقرر الدين لانه الكفالة بالدين ولا دين بحال او الدين وصف شرعي يظهر اثره في وجوب المطالبة وقد سقطت المطالبة بموته مفلسا لانه لو كفل شرعت لالتزام المطالبة ولم يبق فلا يصح الكفالة ضرورة بخلاف العبد المحجور يقبل بالدين فانه لو تكفل عنه رجل صح لان ذمته في حقه كاملة لكونه حيا مكلفا واما ضمنت المالية اليها في حق المولى حتى يباع رقبته بالدين نظرا للغرماء ومنها ما يكون بطريق الصلة كالزكوة وصدقة الفطر ونفقة المحارم وحكم هذا القسم انه يبطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق بناء وجوب الصلات فكذا الموت الا ان يوصي فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه في نظر الله وتاثيره شرعا لبناء على حاجة لانه مخلوق محتاج والموت عجز فلا يناسب الحاجة فيبقى له ما سقط عن حاجة ولذلك قدم

الحقوق

الدين

من قبل

جهان على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها اليها كما ان لباسه حال حيوته مقدم على الديون وانما
يقدم التجهيز على الدين اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين اما اذا كان كما في المرهون واشباهه فصاحب
الحق اولى بالعين من صرفها الى التجهيز ثم قدم دينه لانه اهم من الوصية لان الدين حابل بينه وبين ربه
ثم تنفذ وصاياه من ثلث ماله لان الشرع قطع حق الوارث عن الثلث لحاجته الى تدارك ما قصر فيه حال حيوته
ومدة الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه في المال كيف وقد نص الله سبحانه وتعالى على ذلك بقوله من بعد وصية يوصى
بها او دين ثم قسمت الى يثبت المواريث بطريق الخلافة عن الميت لانه اقرب الى الناس اليه ليكون انتفاعه
بملك الميت بمنزلة انتفاعه بنفسه وقوله نظرا له راجع الى الجميع ويثبت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له
لان النفع في الكل راجع اليه كما بيناه وله ولهذا اي لبقاء ما ينتفض به حاجته بقي الكتابة بعد موته الى الولد
خلاف ام الولد لانها لا تحتاج الى ذلك لانها اعتاق وبه يحصل له الخلاص من العقاب فالوارث منه اعتق رقبة
اعتق الله به بكل عضو منها عضوا منه من النار وكذا بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عجزا وفاء ان مال
يكن يبدل الكتابة لحاجة المكاتب الى بقائها لانه ينال بذلك شرف الحرية وعتق اولاده ولا يتأدى في قيمه
بتأدي ولده بتعييد الناس اياه برق ابيه فالوارث لا يؤدي الميت في قيمه ما يتوفر به ما حله قوله وقلنا ان
المراة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها البقاء ملك النزوج في العدة لان الزوج حالك لها فيبقى ملكه فيها
الى انقضاء العدة فيما تؤمن من حوائج خاصة حالة الموت وتؤمن الغسل بخلاف ما اذا مات المراه حيث لم يكن
لزوجها ان يغسلها خلافا للشافعي لانها مملوكه وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت اذ الميت لم يبق
اهلا للتصرفات المختصة بالمملوكيه ولا يقال الموت اثبت للمالكية من المملوكيه لان المالكية تستحق
الغدرة والموت ينافيها والمملوكية العجز والموت لا ينافيها فلما لم يبق المملوكية قلنا ما بقي المالكية اذ
لان نقول الملك في المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لحاجة المملوك فبقي المالكية ما بقي الحاجة ولا بقي
المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة لانها انما لانها لم تشرع لحاجة المملوك بل حقا عليه فلو بقيت لصارت
له والتابع ما لا يصلح لقضاء حاجته وانما قال في الرابع اشارة الى عدة الانواع وانتهائها وهو دين الغصاء
وهو الغصاص فانه شرع لتشفي الصدور ودرك الثار والميت غير محتاج اليه واذ لا يصلح لقضاء حوائجه
من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه فلا يجب الغصاص بل يثبت للورثة ابتداء لان الجناية وقعت
على حقهم من بعد لانتفاعهم بحيوته لان الوارث خليفة عن الميت في القصاص لكن بعدما انعقد
السبب للميت فصح عفو المجروح باعتبار انعقاد السبب له وصح عفو الوارث قبل موته باعتبار ان القصاص
يثبت للورثة ابتداء لانه لو كان ثبوت القصاص لهم بطريق الخلافة والوراثة عن الميت لما صح عفو الوارث

حال حيوة المورث كالوابراء الوارث غريم المورث عن الدين حال حيوته ولما كان الغرض من شرع القصاص
درك الثار وان لم يسلم حيوة الاولياء والعشائر لو لم يقتل القاتل يصير قاصدا قتلهم ومحربا عليهم فلذلك
يرجع اليهم كان القصاص حقهم ابتداء فان قلت فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضرة الكل
ومطالبتهم وليس كذلك فانه لو عفى بعضهم او استوفاه بطل الباقي ولا يضمن العافي والمستوفي للآخرين شيئا
قلت القصاص وان لم يتجزأ فعلا لكنه يتجزأ قبولا فجعل كل واحد منهم كانه يملك كله على الكمال فاذا استوفى القصاص
احدا الاولياء او عفى صح ولا يضمن الآخرين شيئا لانه تصرف في خالص ملكه لانه في حق الغير بمنزلة الاولياء الملتوين
في الدرجة في باب النكاح فانه ينكاح كل الولاية لكل واحد منهم حتى لو زوج واحد منهم من كفو لا يجوز للآخرين
ان يعترضوا عليه وعلى هذا قال ابو حنيفة يملك الكبير استيفاء القصاص اذا كان سائرهم صغارا لانه تصرف
في خالص ملكه فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يجوز ان يملكه وان كان فيهم كبير غائب قلنا انما لم يملك ذلك
لاحتمال العفو من الغائب لجواز حدوثه لكونه مندوبا وذلك تصرف في حقه ايضا بخلاف الصغير
لان وقوع العفو عنه منتف في الحال وفي الثاني ابطال حق ثابت للكبير ولذلك قال ابو حنيفة للوارث
الحاضر اذا اقام بينة على القصاص ثم حضر الغائب كلف باعادة البينة ليقتله لان القصاص لم يكن
صورة اذ لا يكون الحاضر خصما عن الغائب في اثبات حقه بخلاف الدين والدية في قتل الخطأ فالحاضر لو
اقام البينة على الدين للميت او على قتل صورته خطأ لا يكلف الغائب باعادة البينة لان الدين والدية
حق الميت ولهذا الورثة ينتصب خصما عن الباقين في اثبات حق الميت ولذا انقلب القصاص مالا اما
بالصلح او بعفو بعض الورثة او شبهه صار ثابتا للمقتول ابتداء ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة
وان كان الاصل هو القصاص يثبت للورثة ابتداء بسبب القتل عند الورثة لان القصاص انما يجب عند
انتفاء حيوة وعند ذلك لا يثبت له الا ما يضطر اليه لحاجته والقصاص لا يصلح لدفع حوائجه فاما المال
فصالح لحاجة الميت من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه وصرفها الى من يتصل به سببا ونسبا فتارة الخلف
الاصل لاختلافهما ومرة الاصل لا يصلح لدفع حوائج الميت والخلف يصلح لذلك وصار كالتيمم
تارة الوضوء لاشتراط النية لاختلافهما ومرة الماء مطهرا بنفسه والتراب طاهرا وامام الاحكام
الاخر فانواع اربعة ايضا ما يجب على الغير بسبب ظلم الغير عليه اياه في ماله او نفسه او عرضه وما يجب للغير
عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير وهذه الاحكام الدنيا واسباب الاحكام الاخر وما يرتقي به من الثواب
والكرامة بسبب الايمان والطاعات والاتيان بالمستحسنات وما يتلقاه من العقاب الملائمة بواسطة
المعاصي وارتكاب المستقبحات فلهذا جميع هذه الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت بالنسبة الى الاحكام

الآخرة كالراح للماء والمهد للطفل بالنسبة الاحيوة الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج والحي بعد الفناء فكان للميت فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى الاحكام الاخروية كما ان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى الاحكام الدنياحتى يصح له الوصية ويوقف له الميراث روضة واذا كان من اهل الثواب يعد حفرة نار ان كان من اهل العقاب وتزجيد سوان يصيره لتنار وضة بكرمه وفضله وان يقينا من عذاب القبر بعد له انه هو التواب الرحيم والجواد الاكرم **فصل** في العوارض المكتسبة ومنع عان من العبد ما نشه ومن غيره عليها ما الاول فستة انواع النوع الاول الجهل وهو اعتقاد الشئ على خلاف ما هو عليه اعترضوا عليه بان الجهل قد يكون بالمعدوم وهو ليس بشئ والجواب عندانه شئ في الذهن او المراد به اللغوي فيطرد وانه على اربعة اقسام القسم الاول جهل باطل لا شبهة حتى لا يصلح عذرا لانه خرق اصلا وهو الكفر بان يكون اوالرسول لانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل الدال على وحدانية الله وربوبيته بحيث لا يخفى على احد وكذا على حقية الرسول من القرآن وغيره من الآيات الدالة على نبوته فلذلك لم يجعل عذرا بوجه من الوجوه وانما قيد بقوله في الاخرة لانه اختلف في ديانة الكافر ان اعتقاده حكم من الاحكام على خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا فقال ان فوق نهاد افعه للتعرض لا عذر حتى لا يحد الذمي بشرب الخمر فاما سائر الاحكام من تقوم خمره واجاب الضمان على متلفه وجواز بيع خمره فلا يثبت لان خطاب التقوم يتناول الكافر كما يتناول المسلم وقد بلغه ذلك بشيوع الخطاب في دار الاسلام وان كان نفسه وجهل فلا يكون عذرا الا ان الشرع امر بان لا نتعرض لهم بعقد الذمة فكل ما يرجع الى ترك التعرض يثبت وما لا فلا وعندنا ليس وتحد يثبت منذ الاحكام لان تقوم الخمر والخنزير وابا حتها مذهب وابا والحلال كان حكما اصليا بخلاف نكاح المحارم لان حكم حضور ولا يرى ان الرجل يحل نكاح اخته من بطن واحد وزمن الكرم عم فعلم انه كان حكما ضروريا حيث يقدر بقدر الضرورة فلم يجز استيفاء في تقصد الرد الى اصله والا يرى انهم لا يتوارثون بهذه الانكحة اجماعا ولو كان صحيحا في حقهم لتوارثوا بها فلا يجب النفقة بذلك ولا يحد قاذف بعد الاسلام وبرافعه لصدمانيق القاضي بينهما عندهما وقال ابو يوسف ان ديانة الكافر تصلح دافعة للتعرض لهم و دافعة لدليل الشرع في الاحكام التي تقبل التغيير عقلا كتحريم الخمر ونكاح ذوات المحارم الا ترى ان حلها كان ثابتا فيما سلف من الزمان لقصد الخطاب فانه مراعى في احكام الدنيا استدراجا لهم وهو الغريب الا العقاب قليل قليلا وتمهيد العقاب للآخرة وتخفيفا لقول النبي عم الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر وهذا لانه لا يكلف في الجنة بل فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وهم لما لم يلتفتوا الى الخطاب جعلوا كانهم فيها واما فيما لا يحتمل التغيير عقلا كالكفر فلا يصلح دافعة حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة حالا وبالنسبة

على هذا انه جعل للخطاب بتحريم الخمر والخنزير كانه غير نازل في حقهم في احكام الدنيا من التقوم وجواز البيع غير ذلك وجعل النكاح المحارم فيما بينهم حكم الصحة لانهم يكذبون المبلغ ويزعمون انه لم يكن رسول الله وولاية الالزام بالسيف الحاجة منقطعة لكان عقد الذمة فصار حكم الخطاب قاصرا عدم خطاب الطلب بالمرأة النفقة بذلك النكاح فقضى بها عند ابي حنيفة رح واما وطؤها بذلك النكاح ثم اسلما كانا محصنين حتى يحد قاذفهما فان قيل لا خلاف ان ديانة الكافر لا تصلح حجة متعدية الى الغير بدليل ان المجوسي لو تزوج بنته ثم ملك عنها وضمن بنت لقرى انهما توأمان الثلثين بالنسب ولا ترث المنكوحة منهما بالنكاح شيئا لان ديانتها لا تصلح حجة متعدية على الآخر ضمنا ان لا يجعل حجة متعدية في ايجاب الحد على القاذف وايجاب الضمان على متلف الخمر والخنزير واستحقاق القضاء بالنفقة قلنا انا لا نجعل الديانة متعدية فيما ذكرتم من المثال بل جعلنا ما دافعه ومنا لان الخمر كانت متقومة في الاصل وانا ابطلنا التقوم فكانت ديانتهم دافعة لزامنا ايام بالنقض لا مثبتة تقومها وانما تصير الديانة متعدية اذا كان الضمان مضافا الى التقوم وليس كذلك لان شرط الضمان لا علته والدليل عليه ان التلف علة لوجوب الضمان التقوم وانما قلنا ذلك لان التقوم ساقط عند المسلم فكان السبب غير موجب حقه فكان الكافر بديانته مثبتا اما اذا كان شرطا فان المسلم يدعي عدم الشرط وهو التقوم والكافر يدفعه بديانته وقد كانت متقومة في الاصل فيجب الضمان بالاتلاف ولقائل ان يقول لم لا يكون ان يقال ان الكافر يدعي الضمان لوجود شرطه والمسلم يدفعه بديانته ولا يمكن ايجاب الضمان عليه لاجل ديانته متعدية وكذا احصان المقذوف شرط لا علة وانما العلة هو القذف فلا يكون الحد مضافا الا الى احصان ليكون ثبوته بديانتهم بل هو مضاف الى القذف وهو موجود من المسلم حسا واما النفقة فانما شرعت في الاصل لدفع الهلاك عن المنفق عليه لانها لما كانت محبوسة لحقه مع عجزها عن الكسب صار سببا لهلاكها ودفع الهلاك لا يكون الا واجبا ومن الدليل على ان النفقة تجب بسبب دفع الهلاك انه يحبس الاب بنفقة ابنه الصغير كما يحبس الابن دفع الاب بالقتل اذا قصد قتله ولا يحبس الاب بدين الابن لانه جزاء على اطلاله ابتداء لا دفع للضرر كما لا يقتل الاب بقتل ابنه قصاصا فلو لم يكن وجوب النفقة لدفع الهلاك عن المنفق عليه لما حبس الاب به بخلاف الميراث لانه صلة مبتدأة فلو وجبت بديانة المنكوحة لكانت ديانتها ملزمة على البنت الاخرى زيادة الميراث دافعة على ان الامام البرغوي قد ذكر في طريقته ان كثيرا من مشايخنا قالوا اعلى قياس قول ابي حنيفة ان يسقط الميراث بطريق الزوجية لان عند هذا النكاح محكوم بالصحة فان قال قائل ما يكون بشوته بطريق الدفع لا يكون بدون الحاجة الا ترى ان من صال على ابنه بالسلاح يحل للابن قتله

دفعا ولا يحل له قتل ابيه اذا وجد في المعركة محاربا مع المسلمين او مع اهل العدل بل يمسكه ليقتله غيره
لاستغنائه عن قتله بنفسه ومنها المراة تستحق النفقة على زوجها وان كانت فايقة اليسار
ولو كان وجوبها لدفع الهلاك كما قال ابو يوسف لما وجبت نفقتها عند اليسار لعدم الحاجة اليها قلنا الحاجة
الدائمة بدوام حبس الزوج لا يرتفع الا بالمال المقدر للزوجة فيتحقق الحاجة لا محالة فيحتاج الى النفقة
فيكون وجوب النفقة لدفع الهلاك ولانها لما تناولها كما فقد دانا بصحيح النكاح بينهما فيوخذ الزوج بديانته
لان ديانته حجة عليه فلو نازع عند القاضي بان لا يتفق عليها بعد النكاح لم يصح ذلك منه لانا لا نلزم
بديانته فلا يسقط الا باسقاط صاحب الحق عنه بخلاف منازعته من ليس في نكاحهما ومن البنت
الاخرى لانها لما نازعت اختها في استحقاق الارث علم انها لم تلتزم منه الديانة وتنكر صحة عقد النكاح
واستحقاق الارث مبني على النكاح الصحيح ولم يوجد في حقها قوله ولا يلزم ان لا يلزم على قولنا ان
ديانتهم معتبرة في حق الدفع لا في حق الالزام استحلال الربوا فانه لا يصح في حقهم وان دانوه
لان ذلك ليس بديانتهم بل هو فسق في ديانتهم ايضا قال الله تعالى ولقد نهوا عنه واستحلالهم
الربوا كاستحلالهم الزنا مع انه محظور في الاديان كلها او نقول الربوا مستثنى من عمومهم قال عز
الا من اذن فليس بيننا وبينهم عهد فلا يكون الخطاب قاصرا عنهم في حقه قوله وجهل مولوده ان دون
جهل الكافر وهذا هو القسم الثاني من الجهل الذي بط لا يصلح عذرا في الاخرة ايضا كالاول مثل جهل
المجسمة والكرامية فانهم قالوا الله تعالى جسم وجالس على العرش فجوزوا الحركة والجلوس على الله وهذا وان
كان منهم تمسكا بظاهر قوله تعالى وجاء ربك وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى الا ان صريح العقل دال على
تنزيه الله تعالى عن الجسمية والجهة والمكان فيجعل الاية الاولى على حذف المضاف والثانية على معنى
الاستيلاء فان الملك قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق ان استولى عليها ومثل
جهل الفلاسفة فانهم قالوا ان الله موجب لا قادر مختار لانه مخالف للادلة القاطعة الدالة على كونه
قادرا مختارا ومثل جهل المعتزلة فانهم قالوا ان الله تعالى قادر عالم بصير سميع ولا يثبتون له قدرة وعلما
وبصرا وسمعا مستدلين في ذلك بان الله تعالى منزه ذاته عن الشريك في الالهية كما نبه وانعقد الاجماع على ان الله
قديم الا انه لو كانت له صفات لكانت قديمة لامتناع قيام الحوادث بذاته لوجوب انها اعيان او صفات
فيلزم ثبوت القدماء وانه ينافي التوحيد فيكون باطلا لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح الذي
لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فقوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء الله وقوله تعالى ان الله هو الرزاق
ذو القوة المتين الى غير ذلك من الايات واما العقل فلان العالم مشتق من العلم فلا يتصور تحققه بدونه

الاولى

ولا فرق بين قولنا لا علم له وبين قولنا ليس بعالم وكذا الكلام في باقي الصفات وفيه نظر اما في الدليل
السمعي فلان لهم ان يقولوا لا نسلم ان المراد من العلم في الاية الاولى الصفة بل المراد به المعلوم كما ذهب
اليه ائمة التفسير لان العلم يذكر ويراد به المعلوم يقال علم الله ما في معلومه قال محمد في الزيادات لو قال لمن
طالق في علم الله يقع الطلاق في الحال لان المراد به المعلوم بخلاف قوله في مشيئة الله وارادته حيث
لا يقع الطلاق اصلا على ما مر في تحقيقه ان شاء الله تعالى وقوله ولا يحيطون مما يوكد التفسير لانه لا حاطة
بتصور في المعلوم لا في العلم ولئن سلمنا ذلك لكنهم لا ينفون العلم بمعنى التعلق وانما ينفون العلم
بمعنى الصفة الحقيقية القائمة بذاته وتحقيق ذلك ان من علم امرا من الامور فله بد من ثبوت نسبتين
العالم والمعلوم وانه بديهي وتلك النسبة تسمى تعلقا عند المتكلمين ثم قال البغدادية وابو الحسين
البصري وركن الدين الخوارزمي والامام فخر الدين الرازي ليس في الغائب الا معنيان الامر ان الذات
القديم وهذا التعلق المعبر عنه بالعلم عندهم وانه امر مغاير لذاته لكنه امر اضافي فلا يلزم من ثبوته
القدماء واما الاشاعرة واهل السنة يثبتون امورا ثلثة الذات القديمة وصفة قائمة بذاته
وهي العلم والتعلق بين ذلك العلم والمعلوم الفرق بين المصنفين ان الثاني بمعنى المصدر الذي يعبر
عنه بالفارسية دانستن والاول عن الاسم الذي يعبر عنه بدانش فقد عرفت فاعلم ان الاية انما تكون
حجة القوم ان لو كان المراد به الصفة القائمة بذاته التي هي محل النزاع وهو ممنوع بل يجوز ان يكون
المراد به التعلق وهذا هو الجواب عن الآية الثانية والثالثة على ان القوة والقدرة صفة سلبية
لان صفات الله تعالى كلها غير العالمية سلبية عندهم واما الجواب عن الدليل العقلي ان قولهم ان العالم مشتق
من العلم ولا وجود للمشتق بدون المشتق منه قلنا لم لا يجوز ان يكون العالم مشتقا من العلم بمعنى
المصدر فلم قلتم انه لا يفيد كم وان لا عينتم انه مشتق منه بمعنى الصفة فهو اول المسئلة على ان الاطباق
اهل اللغة على ان الافعال مشتقات من المصادر مما يكذبكم فعلم بهذا التقرير فساد قولهم الفرق
بين قولنا ليس بعالم وبين قولنا لا علم له وهذا هو الجواب عن سائر الصفات قوله وفي احكام الاخرة
عن صاحب الهوى لا يعذر بجهله اي احكام الاخرة مثل انكار الجهمية خلود الجنة والنار واما انكارهما
وانكار الفلاسفة الحشر الجسماني فانه جهل باطل لا يصلح عذرا في الاخرة لان الدلائل القاطعة الناطقة
بهذه الاحكام من الكتاب والسنة كثيرة لا تقبل التاويل ومثل جهل المعتزلة بسؤال المنكر والنكير
والميزان وعذاب القبر والشفاعة لاهل الكبائر وجواز اخراج اهل الكبائر من النار وانكارهم اياها
كذا قيل وفي هذا النقل نظر لانهم ملوا كبتهم باثبات الصراط والميزان وعذاب القبر واقاموا الادلة

على ثبوتها وقال خاتمة المجتهدين نجم الدين الزاهدي في صفوته ولم ينكر لهذه من شيوخنا البصريين
والبغداديين عذاب القبر فمن نسب اليهم انكاره فهو بائس وآثم واما قوله انكار الشفاعة الخ فمن جهله
لا يعذر فيه صاحبه منظور فيه ايضا لان الدليل على ثبوت الشفاعة لاهل الكبائر قولهم شفاعتي لاهل
الكبائر من امتي ومذاهبنا انه من اخبار الآحاد ليس على اطلاقه لان هذا يقتضي تخصيص الشفاعة لاهل
الكبائر واسقاطه عن غيرهم وهو باطل اتفاقا فيحمل على ان المراد منه الشفاعة في الدنيا عن عذاب الاستئصال
الذي لحق اصحاب السبت او في الآخرة على خوف همة الاستيفاء لان الكفار لا يعذبون بعد التوبة او المراد من تعلق
الكبائر اصحاب الطاعات كقوله استعينوا بالصبر والصلوة وانها لكبيرة الا على الخاشعين ومع
هذه الاحتمالات كيف يكون ما تأولوه اخذا في الاخرى على ان هذا الحديث معارض بقولهم من ترك ابعا
قبل الظهر لم تنله شفاعتي وبقوله هو واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الآية وبقوله هو وما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع وغير هما من الآيات الناطقة بنفي الشفاعة للظالم وكذا الكلام في غيره
من الاخبار فلا نرى عناية لتحقيق هذه المسائل لبطلان الكلام وقال المرام انه متأول الى معنى لا يجوز
تأويل على وفق رأيه فان المعتزلة يحتجون بعموم قوله هو ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله
نارا خالدا فيها وقوله هو وما هم عنها بغائبين وكذا المشبهة وهم الذين اثبتوا لله هو صفات تعالى الله تشبيه
كما قدرناه والمعطلة وهم فرقة من الفلاسفة امتنعت عن اطلاق اسم العالم والقادر والسميع
والبصير على الباري تمسكوا بما ليس بحجة في الحقيقة وهو قولهم انا لا نطلق هذه الصفات على الله تعالى
عن التشبيه لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه وهو قوله هو هو الله الذي لا اله الا هو عالم
الغيب والشهادة وغير ذلك من الآيات الدالة على ثبوت هذه الاسماء لله تعالى صاحبي الامور لما كان من المسلمين
بعد ان لم يقل احد منهم بحيث بعد كفرا ومن ينتحل الاسلام يعني لا اعلم بهواه حتى كفره ولكنه ينسب
نفسه الى الاسلام مع ذلك غلاة المجسمة لزمنا مناظرتهم والزامهم قبول الحق بالدليل بخلاف اهل الذمة
لانهم لا ينتحلون الاسلام وبعد عقد الذمة أمرنا ان لا نتعرض لهم وكذا جهل الباغي وهو مخالف الامام
الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا في ذلك بتأويل فاسد لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل
الواضح وهو ان امام المسلمين اذا كان عادلا لا يكون على الحق ولا يجوز مخالفته بالاجماع وان لم يكن
له تأويل فحكمه حكم اللصوص فذلك مثل من خالف علينا له وخرج عن طاعته كالحكمة والمعاوية وامثاله
لانكار الدليل الواضح الدال على امامة علي هو وهو لاجماع اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار على
امامته وقولهم الخلافة بعدي ثلاثون سنة واستشهد على رضي الله عنه على راس ثلاثين سنة فعلم مذا قلنا

الا الباغي

وقف

ان الباغي لما اتلف مال العادل او نفسه والمنعة يضمن لانه مفيد لبقاء ولاية الالزام لكونه مسلما
فاذا صار للباغي منعة لا يضمن لخلوه عن الفايدة ولان ولاية الالزام منقطعة فوجب العمل بنا وبلى الفاسد
فلا يوجد ضمان نفس ولا مال بعد التوبة كما لو اتلف به اهل الحرب بعد الاسلام ومذا بخلاف الآثم
فانه يأثم وان كان له منعة لان المنعة لا تظهر في حق الشارع مذا اهلك المال في يده وان كان قايما
في يده وجب رده على صاحبه لانه لم يملك ذلك بالاخذ وقد روي عن محمد انه قال الا فتى في اصل البغي ان يضمنوا
ذلك فيما بينهم وبين ربهم ولا فتى في اهل العدل مثله لانهم محقون في قتالهم كذا في المبسوط والحاصل ان
سقوط الضمان معلل بعلة ذات وصفين وهي المنعة مع التاويل فاذا انتفى احدهما لا يسقط الضمان

قوله ووجب بحاربة اهل البغي وقتل اسرائهم دفعا لمادة شرهم لانهم يسعون في الارض بالفساد والحد فيف
على جريحهم اي اتمام القتل في جريحهم ولم نضمن لهم اموالهم ودماءهم ولم نحرم على الميراث لان الاسلام
جامع بيننا وبينهم فلم يثبت اختلاف الدين وكذا القتل بحق فلم يوجد القتل المانع من الارث وهم
لم يحرموا ايضا ان قتلوا عادلا عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف لان القتل منهم في حكم الدنيا بشرط المنعة
في حكم الجهاد بناء على اعتقادهم وان كان باطلا في الحقيقة وحبس اموالهم زجرا ولا نملكها لان
الدار ولدت لهم الكفار اذ الاسلام ومن احكام الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الفريق الآخر
على الباطل فيثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك والضمان بالشبهة
الا ترى ان الدار لو كانت مختلفة من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء التام ولم يجب الضمان ولو كانت متحدة
من كل وجه لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما كانت مختلفة من وجه متحدة من وجه لم يولد منها بالشك
ولقايل ان يقول في مسألة الارث ينبغي ان لا يتوارث من الطرفين لان اختلاف الدار باختلاف
المنعة يمنع الارث كالحربيين من دارين مختلفين لا يتوارثان وان كان الكفر جامعا بينهما وذكر
ثابت بين الباغي والعادل وجوابه ان تباين اختلاف الدارين منع التوارث انما موجب حق الكفار لا حق
المسلمين حتى لو مات مسلم في دار الحرب يرثه ابنه الذمي دار الاسلام اتفاقا قوله وكذا جهل الباغي مثل جهل اصحاب
الهوى الباغي جهل من خالف بجهاده الكتاب والسنة المشهورة من علماء الشريعة او على الغريب
من السنة عاملا في الكتاب والسنة المشهورة مردود بشرط ليس بعذر اصلا مثل الفتوى بسبي امهات
الاولاد وكان بيع المدبر وامهات الاولاد من اصحابنا ومن تابعهم من اصحاب الظواهر يفتون بجواز بيعهم
الولد متمسكين في ذلك بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله
وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها لدلالة الحديث المشهور اعتقها ولدها وفي عن ابي سعيد الخدري انه خرج حاجا

بخط

حنث

فوصل الابدال فراى بعد صلوة الجمعة قوما جلسوا للنظر وفيهم داود فسالهم عن بيع ام الولد
فقال يجوز بيعها لان بيعها يجوز اجماعا قبل العلوق فنحن على هذا الاجماع حتى ينعقد اجماع آخر لان ما ثبت
بيقين لا يزول الا بيقين مثله فتخير الحنث فقال ابو سعيد يجمعنا على عدم جواز بيعها بعد العلوق لان
في بطنها ولدا فنحن على هذا الاجماع حتى ينعقد اجماع آخر فتحير داود وانقطع فعلم ان القول بجواز بيعها
خالف الاجماع والمشهور من السنة فكان مردودا ومثل الفتوى بحل هذا وكل التسمية عاما اعلان بتريب
من السنة كما ذهب اليه ان فهي مردودة لانه مخالف للكتاب كما مر تقريره قلت فيه نظر لان الخلاف انما يتحقق
بينهما ان لو لم يكن قوله عليه السلام يذكر اسم الله عليه كناية عن عالم يذبحه هو حتى وهو ممنوع بسلمنا انه محمول على ظاهره
ولكنه يحتمل ان يكون الذكر القلبي كافيا فلم قلتم انه ليس بكاف فلا بد له من دليل ومثل فتوى القصاص
بالقسامة لان احد القتيل في محلة ولا يدرى قاتله يجب القسامة على اهل المحلة والدية على عاقلتهم عندنا
وقال مالك والشافعي وان في القديم ان كان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة او لوث وهو ما يغلب
على ظن القاضي وان مع صدق بقولهم لان اولياء القتيل المدعين يومر الولي بان يعين القاتل منهم ثم يحلف
الولي بنفسه خمسين يمينا انه قتله عمدا فيقتص القاتل بعد ما تمكن من ذكر يقولهم لان اولياء القتيل
الذين وجد في ضيعتهم يحلفون ويستحقون دم صاحبهم اي دم قاتل صاحبهم ومذا مخالف للاخبار المشهورة فان في
هذا الباب ولقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر ومثل الفتوى بوجوب القصاص بنا مذ وبين
المدعى فانه مردود لانه مخالف للسنة المشهورة والكتاب كما بيناه وفي هذه المسائل ونحوها ان اعتمد الخصم
على القياس فهو عمل بالاجتهاد في مقابلة الكتاب والسنة وان اعتمد على الخبر فهو على عهده بالغريب من السنة
على خلافها او خلاف احدهما فيكون فاسدا وعلى هذا يبتنى ما ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ فما كان
على خلاف الكتاب او السنة المشهورة او الاجماع لا ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا يكون كذلك ينفذ قوله
والنوع الثالث جهل يصلح شبهة اي شبهة دارئة للحدود والكفارات وهو الجهل في موضع الاجتهاد والصحيح وهو
الاجتهاد الذي لا يكون مخالفا للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كالمحتجم افطر على ظن ان الحجامة تفطر فانه لا
يلزم الكفارة لان جهله في موضع الاجتهاد والصحيح لان الحجامة تفسد الصوم عندنا لا وزاعي لقوله عليه السلام
الحاجم والمحجوم فخلاف الكتاب لو افطر على ظن ان العينة تفطر فانه لقوله عليه السلام العينة تفطر الصيام حيث يلزمه
الكفارة لانه ما قاول بالاجماع فلا يكون الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وانما يسقط الكفارة عنه اذا كان
ظنه بناء على فتوى مفت او سماع حديث الحجامة اما اذا لم يكن مبنيا على واحد منهما يلزمه الكفارة والقضاء
بالاتفاق كذا ذكره الامام شمس الائمة والامام المعروف بخواهر زاده قوله وكذا في موضع الشبهة اعلم ان

الشبهة

الشبهة الدارئة للحد نوعان شبهة الدليل وهو ما يوجد الدليل على المحل مع تخلف المدلول لمانع
اتصل به ومذا لا يتوقف تحققه على ظن الجاني لان الموثر في اسقاط هو الدليل لا يتفاوت بالظن
وعدمه ولهذا لم يتعرض المصنف لهذا النوع مثاله وطئ الاب جارية ابنه فانه لا يجب عليه الحد وان قال
علمت انها على حرام لان الشبهة فيه نشأت من الدليل وعلى هذا قال ابو حنيفة لا يجب التكفير بالافطار
في انوار الصوم من النهار ولا باكل العمد بعد طلوع الفجر في حالة النسيان والحاكم يعلم وهو قوله علمت
وما لا دليل له شبهة لا اشتباه وهو توهم ما ليس بدليل الحد دليلا وله بد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه
مثاله وطئ الرجل جارية والده او امة امراته او امراته فانه لو قال ظننت انها تحل لي لا يجب الحد عندنا
خلافا لزفر فانه يقيسه على وطئ جارية اخيه او اخته على ظن انها تحل له فانه يجب الحد عنده اجماعا
ولنا ان الاملاك متصلة بين الاب والابن، فيورث هذا شبهة الحل فيخلف في جارية اخيه واخته
لمباينة الاملاك بينهما فلا يورث شبهة وكذا الحربي اذا دخل دارنا بامان فاسلم ثم شرب الخمر على
ظن حلها لم يحد لانه في موضع الشبهة لانها كانت حلالا له وقت تملكه في حالة اذنه وقال ظننت انه
حلال حيث لا يكون جهله عذرا لكونه محظورا في الاديان كلها وبخلاف الذمي اذا اسلم ثم شرب الخمر
وقال لم اعلم فانه يحد لانه بالاقامة في ديارنا عرف حرمتها لشيوعها في دار الاسلام قوله والقسم
الرابع جهل يصلح عذرا مثل جهل من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فانه يكون عذرا في الشرايع
كلها وهذا هو الفرق بين القسم الثالث وهذا القسم حتى لو مكث ثم مدة ولم يصل فيها ولم يصم ولم يعلم
ان عليه الصوم والصلوة لا يجب القضاء بعد العلم بها خلافا لزفر لان الخطاب النازل ضمني في حقه
فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل وهو نفسه وكذا جهل الوكيل
بالوكالة وجهل المأذون بالاذن وصدق ان الغرك الجحاف لا يصير وكيلا ولا ماذونا بدون العلم
حتى لا ينفذ تصرفها قبل علم المولى والموكل حتى لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون
موقوفا كبيع الفضولي لان في الاطلاق نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق
العقد من التسليم والتسلم والمطالبة لمنازعة فلا يثبت حكم الوكالة والاذن دفعا للضرر عنهما
الا يرى ان احكام الشرع لا تلزم من لم يعلم المكلف قبل علمه فاولان لا يلزم حكم العبد على غيره وكذا جهل
الوكيل بالعزل المأذون به يجعل عذرا هنا، الدليل ولزوم الضرر عليهما بثبوت العزل والجهل لان الوكيل يتضرر
على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد يتصرف على ان يقضى دينه من كسبه ورقبته وكذا جهل الشفيع بيع
جاره دان يكون عذرا حتى يثبت له حق الشفعة لانه اعلم بالبيع لان دليل العلم حتى لان صاحب

الدار ينفسخ بيعها وكذا جهل المولى بجناية العبد لان العبد لما جنى جنايته خطأ يكون المولى مخيرا
بين الدفع والفداء وهو الارش فاذا تصرف الجاني المولى فيه بالبيع والاعتاق ونحوهما بعد العلم بجنايته
يصير مختارا للفداء فان لم يعلم بالجناية وتصرف بالبيع ونحوه لا يصير مختارا للفداء بل يجب عليه بامره
الاقل من القيمة والارش يصير جهله بالجناية عذرا خفاء الدليل لان العبد مستبد بالجناية وكذا جهل
البكر البالغة بانكاح المولى يكون عذرا حتى لها اسكتت قبل العلم بالانكاح يكون لها الابا لان اعلمت
لان المولى يستبد فيكون الجهل بخفاء الدليل فيكون عذرا والامة المنكوحة بخيار العتق بمنزلة الاعتق
المنكوحة يثبت لها الخيار في المجلس ان شاءت اقامت مع الزوج وان شاءت فارقته ويسمى هذا خيار
العتق فان لم تعلم بالاعتاق او علمته لكن لم يعلم بثبوت الخيار لها شرعا كان الجهل هنا عذرا
حتى كان لها الخيار في مجلس حصل لها فيه العلم لان دليل الشرع بالخيار خفي خفاها لانها مشغولة بخدمة
المولى فلا يتفرغ بمعرفة الاحكام فلا يقوم اشتهار الدليل في دار الاسلام في حقها مقام العلم بخلاف
الجهل بخيار البلوغ عما ما عرف لعلم ان لزوج الصغيرة او الصغير غير الاب والجد من الاولياء يصح النكاح
ويثبت الخيار عند البلوغ ومحمد بعد البلوغ ويسمى هذا خيار البلوغ فاذا بلغت الصغيرة بكرا فان لم
تعلم بالنكاح وقت البلوغ كان هذا الجهل عذرا حتى لا يجعل سكوتها رضى ويكون لها الخيار بعد العلم كما لا
يجعل في حق الصغير لخفاء الدليل لان الولي مستبد بالنكاح وان علمت بالنكاح ولم تعلم بالخيار لم تعذر
ويكون سكوتها رضى لان دليل العلم بالخيار في حقها مشهور غير مستور لاشتهار احكام الشرع في دار
الاسلام وعدم المانع من التعلم واما اذا بلغت ثيبا وعلمت بالنكاح لا يبطل خيارها بالسكوت لان
سكوت الثيب ليس برضى وانما السكوت لعلمان السكوت غفلة تعرض بغلبة السرور على العقل على ما
مر وجهها فيخرج الغفلة الحاصلة التي هي موجب السرور كشرب الفقوع والبنج ونحوه ذلك لان تلك الغفلة
من قبيل الجنون لان السكر لكن لما كان حكمها ولصدقه الشرع المحقق به وهو نوع عن سكر بطريق مباح
كشرب الدواء مثل البنج والافيون للمداواة وشرب المكره على شرب الخمر بالقتل او قطع العضو وشرب
المضطر فيها ما يزيل به العطش وكذلك على قول من اجاز شرب شيء يسير من الحنطة والشعير او العسل
او الذرة فانها حلال ولا يحد شاربه عندهم وان سكر وهذا النوع من السكر بمنزلة الاغماء فيمنع صحة
طلاقه وعتاقه وسائر تصرفاته من البيع والشراء لانه ليس من جنس اللهو حتى يؤثر به فساد من
اقسام المرض فلا يكون مخاطبا وسكر بطريق محظور وهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والبادق
والمنصف وهذا النوع من السكر لا يناني الخطاب بالاجماع لقوله سبحانه يا ايها الذين امنوا لا تقربوا

الصلوة

الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون وهذا الخطاب حال السكر لانه ممنوع من القرب من الصلوة
حال السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبا بترك الحالة التي هو ممنوع وبيان الخطاب ان كان متوجها حال
السكر فظاهر وان كان متوجها حال الصحو فكذلك كانه يصير في التقدير كانه قال للصاحي اذا سكرت
فلا تقربن الصلوة فلو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت
فلا تفعل كذا الا يقال فعلى هذا ينبغي ان لا يناني السكر الخطاب بنوعيه لان هذا الخطاب عام لان
ذلك خلاف الاجماع ولان السكر من المباح الحق بالاغماء باتفاق الائمة ولان ثبت انه لا ينافي
الخطاب ثبت انه لا يبطل شيئا من الاهلية لان خطاب الشارع بناء على اهلية فيلزمه احكام الشرع كلها
من الصلوة والصوم وغيرهما وينفذ تصرفاته كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق والعتاق
والبيع والشراء والاقرار وتزويج الصغير والصغيرة وغيرها الا الردة استحسانا فانه لا تصح
منه حتى لو اتكلم بكلمة الكفر ثم بكفر ولم تبن منه امراته وفي القياس هو قول الائمة الثلاثة تبين منه
امراته لانه مخاطب كالصاحي وجه الاستحسان ان الردة انما تثبت لان لو كانت عن قصد وهو منتفي
في حقه فيجعل كانه لم يتكلم بها كما لو تكلم بها الصاحي خطأ فان قلت لما جعل السكر المحظور عذرا
في الردة حتى منع صحتها فلم لم يجعل عذرا في غيرها ايضا قلت ان عدم صحة الردة لفوات ركنها وهو
مبدل الاعتقاد لان السكر جعل عذرا فيها بخلاف ما يبتنى على العبادة من الاحكام لان
ركن التصرف قد تحقق فيها من الاهل مضافا الى المحل فان قلت لازم الاهلية قلنا لما بينا
انه مخاطب والخطاب مبني على الاهلية والاقرار بما يتم باسباب الحدود الخالصة لله سبحانه وتعالى حتى
الزنا والشرب والسرقة الصغرى والكبرى فانه اقرار يتم من الحدود لم يؤاخذ به لان السكران
لا يكاد يثبت على ما يتم فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يحتمل الرجوع عنه من الاقارير ولصيرورته بقوله
والاقرار عن مباشرة السبب وبالخالصة عما فيه حق العبد فانه يؤاخذ بها فيه واما الاسلام الكافر في
حال السكر بحيث يصح الاسلام لوجود ركنه وشرطه لان الاسلام كما صح اسلام المكره
لان الاسلام يعلو ولا يعلى ولان دليل الرجوع وان كان مقارنا لكن الرجوع عن الاسلام باطل
وقد بينا ان الردة غير معتبرة في السكر فلا يمكن اثباتها بما يمنع ثبوتها ولان الاقرار بالقصاص لو باشر
سببه او قذف واقر بالقذف بازنه لانها من حقوق العباد وذلك لا يبطل بصريح الرجوع فبدليله
وهو السكر اولى ان لا يبطل ولان في ازالة حالة السكر ضرر اصحاء لانه باشر سببا هو معصية فلا يصلح
السكر سببا للتخفيف كذا في مباشرة سائر اسباب الحدود واما لا يجري الهزل لانه لا ينافيه ولان الاقرار

انه سكر من الخمر طايعا بحرحتى يصح فيقر او يقوم عليه البينة لما ذكرنا ان الاقرار يدرء الحدود الخالصة
لله سبحانه وتعالى من السكران وان لم يوضع عنه الخطاب ولزم احكام الشرع وان كان خطاب من لا يفهم فيحجا
لان السكر لا يزيل العقل كما اختاره الامام فخر الاسلام لكنه سرور غلبه فادرث غفلة عن فهم الخطاب
وان كان سبب السكر معصية لم يعذر اولم يوضع عنه الخطاب لان القدرة ليست بشرط ولكنها حلت
باقية تقديرا جبرا عليه وكذا ان كان ميا حا مقيدا بشرط لان السكر منه وهو من جنس ما ينافيه كالمثلث
عند ابي يوسف لان السكر منه كالسكر من الشراب المحرم فيبقى التكليف متوجها اليه في حق الاثم وان
لم يبق في حق الاداء واما اذا كان مباحا مطلقا جعل عذرا ولم يبق مخاطبا لبقاء يؤدي الى التكليف بما ليس
في الوسع واما الهزل فقال الشيخ ابو منصور هو ما لا يراد باللفظ معنى لان ما يهزم منه حقيقة
او مجازا بل يراد به نقطة عن الغرض المطلوب بها فهو عن افادة المقصود وهو ضد الجد وهو ان يراد به
معناه الحقيقي او المجازي فالحاصل ان ارادة الموضوع له هو الحقيقة وارادة غير الموضوع له ان
كان مع صحة الارادة فهو المجاز وان كان لا مع صحة الارادة فهو الهزل من باب السفه ولهذا جاز المجاز
في كلام الله ورسوله دون الهزل وشرطه ان يكون صريحا مشروطا باللسان لان ما يثبت الهزل دلالة
الحالي بل شرطه ان يذكر باللسان انها هازل في العقد الا انه لا يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار
الشرط حيث يشترط ذكره فيه وهذا لانه ليس شرطا ذكره لما حصل مقصودها لان غرضها من البيع هزلا ان
يعتقد الناس ذلك بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة قوله وانه لا ينافي الرضا بما شرع السبب ولهذا يكفر
بالتصنع هازلا لان الرضا بالكفر كفر لكنه ينافي الاختيار والرضا في حق الحكم وهو ثبوت الحكم عند
البيع الذي شرط فيه الخيار الا ان الهزل في البيع يفسده كما يجيء وخيار الشرط لا يفسده فلا يكون المشابهة
بينهما من كل وجه الا ان يراد به بيع شرط فيه خيارا لابد فيكون المشابهة من كل وجه لا يفسد البيع فيهما
ولا يثبت الملك بالقبض فيهما فيؤثر الهزل فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة ولا يؤثر فيما لا يحتمله
كالطلاق والعتاق والحاصل ان الهزل لما كان يزول به الاختيار والرضا في حق الحكم فصل حكم يتعلق
بالسبب ولا يتوقف ثبوته على الاختيار والرضا كالطلاق والعتاق يثبت مع الهزل وكل حكم يتعلق
بالاختيار والرضا لا يثبت معه ثم محله ما يحتمل النقض من انواع التصرف واخباره عنه وما يتعلق
بالاعتقاد والانشاء على وجهين اما ان يحتمل النقض واما ان لا يحتمله والاخبار ايضا على وجهين
الاقرار مما يحتمل النقض وبما لا يحتمله وما يتعلق بالاعتقاد على وجهين ايضا ما هو حسن كالايمان
وما هو قبيح كالردة والقسم الاول وهو الانشاء الذي يحتمل الفسخ اذا دخل الهزل فيه يكون على ثلثة اوجه

اما ان دخل اصل العقد او في قدر العوض فيه او جنسه وكل منها على اربعة اوجه اما ان يتفق العاقدان
بعد العقد على ان التصرف كان بناء على الهزل او على انه كان بعد الاعراض عنه او على انه لم يخطر ببالهما او
او يختلفا فيقول الاول هازلا تواضعنا على الهزل واصل البيع بان يتواضعا في الشرع ان بعقد البيع
عند الناس ظاهرا لا حقيقة واشهدا على ذلك بعقد البيع فاسدا غير موجب للملك وان اتصل به القبض
لانعدام الرضا بالحكم وهو الملك هنا وصارا متفاقهما على الهزل عند له شرط الخيار لهما ابدا لكونهما راضيين
بما شرع السبب غير راضيين بحكمه كما في الخيار الموبد كمن باع عبدا على انهما بالخيار ابدا فيجب فساد
البيع على العمال الجواز ويمنع ثبوت الملك للمتعاقدين لان خيار كل واحد يمنع زوال الملك عن بدله فكذا
الهزل كما لا يثبت الملك قبل القبض كذا ههنا بخلاف ما اذا كان الفساد في البيع بوجه آخر حيث يثبت
الملك عند القبض لوجود الرضا بالملك ثم فاذا انتقض احدهما انتقض البيع لان الكل واحد منهما ولا يتم
النقض فيتم به فان اجاز احدهما وسكت الآخر لم يجز عليه لان المجيز اسقط خياره ولا يلزم منه سقوط
خيار الآخر بدون اسقاطه وان اجاز البيع كما في الخيار الموبد لهما لكن هذا اجازة بحيال تكون
مقدرة بالثلث عند ابي حنيفة رح لخيار الشرط فان الاجازة ثمة بعد الثلث لا يعتبر كذا هنا وعندهما لا يقدر
بزمان لعدم تقدر المدة بالثلاث عندهما قوله ولو تواضعا على البيع بالف درهم وعلى البيع بماية دينار
هذا بيان الوجهين الاخيرين وهو ما اذا اختلفا في قدر البدل او جنسه اما الاول ان يتواضعا على البيع
بالف درهم ظاهرا على ان يكون الثمن الف درهم حقيقة واما الثاني فهو ان يتواضعا على البيع بماية دينار
على ان يكون الثمن ماية درهم واتفقا على البناء فالهزل باطل والتسمية صحيحة في الفصلين عند ابي حنيفة رح
وقال صاحباه ينعقد البيع بالف درهم في الفصل الاول وبماية دينار في الفصل الثاني والفرق لهما انه
امكن العمل بالمواضعة في الثمن مع الجدة في اصل العقد بيان ذلك ان اعتبار الهزل يوجب بطلان العقد
فيما اذا اختلفا في قدر البدل لان بعد اعتبار المواضعة امكن العمل بالجد بتصحيح العقد بما بقي من المسمى
ثمنا وهو الالف فوجب العمل بها غاية الامر ان العمل بالمواضعة بمنزلة شرط مخالف يقتضي العقد لكن
مثل هذا شرط لا طالب له من جهة العباد لاتفاقهما على عدم تسمية الالف لان الآخر والشرط اذا لم يكن له طالب
من جهة العباد لا يكون معتبرا كشرط ان لا يبيع الدابة او لا يعلفها بخلاف ما اذا اختلفا في جنس البدل
حيث لا يمكن العمل بها لان اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الثمن ما يكون مذكورا
في العقد والدراهم غير مذكورة فيه وخلو العقد عن الثمن يوجب بطلانه فصار العمل بالمواضعة بالجد
في اصل العقد واللهزل جادا في اصل العقد هازلا في جنس البدل فاذا وقعت المعارضة بين المبطل

والصحيح رجحنا الصحيح على المبطل ولان اعتبار الاصل اولى من اعتبار التبع والوصف واما قول
بان هذا مواضعة بين مواضعتين مواضعة في اصل العقد بالجد وهو مواضعة في وصفه قدرا او جنسا بالانزل
فاعتبار المواضعة الاولى يوجب صحة العقد واعتبار المواضعة الثانية يوجب فساده اما اعتبار
النزل في جنسه فلما مر واما اعتبار النزل في قدره فلان النزل يخرج الالف من الثمنية فكان هذا
شرط قبول ما ليس بثمن لقبول ما هو ثمن وانه يوجب الفساد كما شتراط قبول ما ليس بمبيع لقبول ما هو
مبيع ومثل هذا الشرط معتبر وان لم يكن له طالب كمن جمع بين حر وعبد في صفقة فاذا وقعت المعارضة
بين المواضعة بالجد في اصل العقد الموجب للجواز والمواضعة بالنزل في وصف العقد الموجب للفساد كان
العمل بالجد في اصل العقد اولى لان اعتبار الصحيح اولى من اعتبار المفسد وهذا بخلاف النكاح اذ النزل
في قدر البدل بخلاف النزل في قدر الصداق في النكاح حيث يجب المسمى بالدخول والعذر لان
البيع يفسد بالشرط الفاسد والعمل بالمواضعة يجعله شرطا فاسدا على ما بينا فلم يعمل بها عند المعارضة
ترجيحا للمصحح فاما النكاح فلا يفسد بالشرط فالغى عدم النكاح بهدم الشرط والشرط يهدم البيع فلم يمكن
العمل بالمواضعتين وقلنا بان المهر يكون الفا كما قال في البيع ولو تواضعا في النكاح في جنس الصداق
بان ذكرا في الدراهم وغرضهما الدنانير فانه يجب مهر المثل بالاجماع بخلاف البيع لان البيع لا يصح الا
بتسمية الثمن والنكاح يصح بلا تسمية المهر والعمل بالمواضعة يجعل النكاح بلا تسمية والنكاح صحيح
بلا تسمية فوجب مهر المثل هو له ولو مزل باصل النكاح فالنزل باطل والعقد لم اعلم ان النزل في اذكر
فيما لا يحتمل النقض قلنا ثلاثة انواع ما كان المال فيه تبعا كالنكاح وما لا مال فيه اصلا وما يكون المال
فيه اصلا اما ان كان المال فيه تبعا كالنكاح فلو مزل فيه باصل النكاح فالنزل باطل والعقد لازم
وكذا فيما لا مال فيه اصلا كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وصور الطلاق
والعتاق ان يقع التواضع بين الزوج والمراه وبين المولى والعبد بان يطلقها او يعتقه على انه
لا يكون وقوع الطلاق والعتاق مزلا وكذا في العفو عن القصاص وصور اليمين ان
يتواضع الرجل مع امراته او عبده بان يعلق طلاقها او عتقه بدخول الدار ويكون في ذلك مزلا وكذا
في النذر وهذا كله صحيح والنزل باطل للحديث ثلثة جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين والنذر ملحق باليمين بقواعد النذر بعين وكفارته كفارة
اليمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كلا منهما اسقاط بنى على التراخي والنزوم لان
الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه كما مر وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالاقالة ولا الفسخ بعد

وجود سببه ولكن هذه الاسباب متى وجدت وجدت احكامها بالاحالة فلهذا لم يوثر النزل فيها الا ترى ان
هذه الاسباب لا تحتمل خيار الشرط بان يبطل والنزل عنده نزل خيار الشرط على ما مر فلا يحتمله ايضا ولا يلزم
التعليق بالشرط لان ذاك يمين عندنا ولان الطلاق المضاف الى العدة المراد بالاسباب
الفعل والطلاق المضاف ليس بعلة فالحال لهذا لا يستند الطلاق بخلاف البيع بشرط الخيار فانه
علة فالحال ولهذا استند الملك الى وقت البيع وامّا ما يكون المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتق على
مال والصلح عن دم العمد وانما كان المال في هذا النوع مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فاما شرط
المال علم انه فيه مقصود فقد ذكره في كتاب الاكراه ان الطلاق واقع والمال لازم قال الشيخ المصر
متابعا للائمة ثلثة شمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الحكم وان كان مذكورا فيه بلا ذكر خلاف الا ان قول
ابي يوسف ومحمد رح ان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما كما ذكره في الجامع الصغير فلا يحتمل النزل ايضا لان معناه
وسواء مزل باصله اي باصل الخلع بان خالعها بطريق النزل او بقدر البدل بان سمّيا الدين ويكون
التواضع على الالف او بجنسه بان ذكرا في الخلع دنانير وقد تواضعا على ان يكون البدل دراهم بحكم المسمى
بكالا عند هما وصار اي المال الذي يوثر فيه النزل كالتصرف الذي لا يحتمل الفسخ تبعا للثبوت في ضمن
مال لا يحتمل الفسخ وهو الطلاق والخلع مثله والثابت في ضمن الشيء بمنزلة الشيء فياخذ حكمه ولا يوثر
فيه النزل ايضا كالوكالة الثابتة في ضمن الرهن يلزم ولا يتبعا فان قلت قد قلتم ان المال في هذا
النوع مقصود فكيف يكون تبعا ولئن سلمنا انه تبع فيه لكن لا نسلم ان النزل لا يوثر فيه فان المال تابع
في النكاح والنزل لا يوثر فيه وقد اثر في المال حتى كان المهر الغائب لا يعود بالعين قلت المال ههنا
مقصود بالنظر الى العاقد واما في حق ثبوت العقد فهو تابع للطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشرط
اتباع فياخذ حكم الاصل وهو الطلاق فلا يتوقف اصالة في حق الثبوت بدليل ان شهوته لا يتوقف على الشرط
العاقدين بل يثبت بدون الذكر ويثبت مع الذكر النزل لان الاصالة في حق الثبوت يوثر فيها النزل كما
يوثر فيما يراد الحوال واما عند ابي حنيفة رح فان الطلاق يتوقف على اختيار المراة الطلاق بالمال المسمى بطريق
الجد بكل حال اي سواء مزل بالاصل وبقدر البدل او بجنس البدل لان النزل بمنزلة خيار الشرط لما بينا وقد
نص عن ابي حنيفة رح يعني في الجامع الصغير في خيار الشرط في الخلع من جانب المراة ان الطلاق لا يقع ولا يجب
المال حتى تشاء المراة فيقع الطلاق ويجب المال فكذا هذا في باب النزل لكن جواز خيار الشرط غير مقدر
بالثلث في الخلع عندنا لان تقدير الخيار بالثلث ورد في البيع لان الخيار غير ملايم له لان موجب العقد ثبات
وانما يثبت بالنص مقدرا بالثلث فيقتصر عليه والخلع ليس في معناه لانه موجب الاسقاط فيكون

خيار الشرط ملائما له الا يرى انه يجوز تعليق الطلاق باي شرط كان بخلاف البيع فلا يجب التقدير فيه
بمدة هذا ان انتفاعا على البناء في الوجه الثالثة واما ان انتفاعا فيها على الاعراض ولم يحفر مما شيء
او اختلفا فالتصرف لازم والمسمى واجب بالاتفاق بلا توقف على اختيار ما لبطلان الازل الذي هو
خلاف الاصل **قوله** وعلى هذا نظائر الخلع من الاعتاق على مال والصلح عن دم العمد يعني الكل سواء في الحكم
والتقرير **قوله** ثم انما يجب المسمى بالمواضعة فيما يوثر فيه الازل وهو ما يحتمل النقض من التصرفات كالبيع
والاجارة لان انتفاعا على البناء على المواضعة واما ان انتفاعا على الاعراض عنها فلا يوثر الازل
فيه بالاتفاق واما ان انتفاعا على انه لم يحفر مما شيء عند العقد واختلفا في البناء والاعراض فقيل
العقد على الجذع فيما ان لم يحفر مما شيء ويجعل القول قول من يدعي الجذع فيما ان اختلفا عند ابي حنيفة
العقد مشروع لان يجاب حكمه وجدة الظاهر وحقيقة فيه فلا يترك ذلك الاصل وعند هما العمل
بالمواضعة اولان لم يحفر مما شيء ويكون القول قول من يدعي البناء ان اختلفا لان المواضعة
امر معتاد بينهما فكانهما اعتبر العاقد قوله واما الاقرار بيان للنوع الثاني من الانواع الثلثة
وهو ان خيارا علم ان الازل يبطل الاقرار سواء كان ذلك اقرارا بالاحتمال النقض كالطلاق
والعتاق او بخلافه كالبيع والاجارة وصورة المواضعة فيه ما ذكره في المبسوط لو تواضعا على ان يقر
انها ابتاعها هذا العبد من بائعه وهو لم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البائع للمشتري قد كنت
بعتك عبدي هذا يوم كذا وقال الآخر صدقت فليس هذا ببيع لان الاقرار انما اعتبر وصار ملزما للحكم
لدلالته على وجود المقر به ظاهرا والازل يدل على عدم المقر به ولان لم يكن المقر به ثابتا في الواقع لا يكون
بالا خبار ثابتا فلا يكون هذا الاقرار ملزما شيأ حتى لو انتفعا على اجازة البيع الذي ازاله بعقد آخر
لم يكن بيعا لان الاجازة انما تلحق المنعقد وبالاقرار كذا بالا ينعقد فلا يفيد الاجازة قوله وكذا
تسليم الشفعة اذا كان اقرارا بتسليم الشفعة طلب الشفعة على ثلثة اوجه طلب المواثبة وطلب الاشهاد و
طلب الخصومة والتملك لما عرفت هذا فاعلم ان الشفيع لو قال بعد طلب المواثبة والاشهاد سلمت
الشفعة ما زال لا تبطل شفعته لانه من جنس ما يبطل بخيار الشرط فانه لو قال اسقطت الشفعة على اني بالخيار
يبطل التسليم ويبقى الشفعة فكذا هنا وكذا لو ابرا الغريم ما زال بان قال ابرات كل ما زال لا يسقط الدين
كما لو قال ابرات كل على اني بالخيار لان في الابراء معنى التمليك ولهذا يرتد بالرد بخلاف ما لو قال اسلم الشفعة
ما زال قبل طلب المواثبة لان الازل غير ناقض لحكم التسليم فصار ساكتا من حيث الحكم والشفعة تبطل
بصريح السكوت فكذا بدلالته لان الدلالة تعمل عمل الصريح فاما بعد المواثبة والاشهاد لا يكون الطلب

واجبا على الفور والاشتغال بالازل منزلة السكوت ولا تبطل الشفعة هنا بصريح السكوت على الفور فكذا
بدلالته واما الكافر بيان للنوع الثالث الكافر اذا تكلم بكلمة الاسلام وتبرأ من دينه ما زال يحكم بانه
في احكام الدنيا لوجود احد الركنين منه وهو الاقرار باللسان على سبيل الرضا فيكون مؤمنا بناء
عليه كالكافر اذا كبر على الاسلام فانه يحكم باسلامه لوجود احد الركنين مع انه غير راض بالتكلم
بكلمة الاسلام فاولى ان يحكم باسلام هنا والمعنى فيه ان الايمان بمنزلة انشاء لا يحتمل حكمه الرد والترك لغة
فان الاسلام لا يحتمل ان يكون حكم الاسلام مترا ضيا عنه ولا يحتمل ان يرد اسلام بسبب كما يرد البيع
بالخيارات فكان بمنزلة الطلاق والعتاق ولا يوثر فيه الازل واما المسلم اذا تكلم بكلمة الكفر ما زال
بان قال ما زال مسلما الصنم آلهة ومحمد ليس بنبي فيحكم بارتداده لان الما زال الكفر وهو راضيا باجراء هذه الكلمة
الشنيعة على لسانه مستخفا بالدين وذلك كفر قال الله سبحانه وتعالى لئن سالتهم ليقولن انا كنا نخوض ونلعب قل ابالله
وآياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم فدل ان استخفاف الدين الحق كفر
وكذلك الاجماع منعقد على ذلك فيصير مرتدا بنفس الازل اما ما نقل به خلاف المكره على الردة حيث
لا يكفر لانه غير راض بالمباشرة والحكم جميعا فصار كان المباشر لم توجد منه **قوله** واما السفه فهو العمل
بخلاف ما دل العقل والحق وترك موجب الشرع من جهة اتباع الهوى وان كان اصل التصرف الذي جنسه
مشروعا وهو الاسراف والتبذير والدليل على ان اصله مشروع ان اصل البيع والبر والاحسان
وذلك مشروع وقال الله سبحانه وتعالى وتعاونوا على البر والتقوى وقال ان الله يحب المحسنين الا ان الاسراف حرام
كالاسراف في الطعام والشراب فبقوله من وجه لقترز عن اركاب سائر المحظورات لانه مخالفة لموجب
الشرع من كل وجه لا يقال ان ركاب سائر المحظورات سفه حقيقة فما وجه الاحتراز عنه لانا نقول وان
كان سفها حقيقة لكنه ليس السفه الذي يتكلم به الفقهاء ويتعلق به الاحكام من منع المال والحجر عليه
فكانه نبه بما قال وهو الاسراف والتبذير على ما ذكرنا واما السفه لا يخل بالاهلية لبقاء القوى الظاهرة
والباطنة من العقل والفكر ولا يمنع شيأ من احكام الشرع لبقاء اهليتها ويكون مخاطبا باداء
العبادات وترك المنهيات في الدنيا ويجازى عليه في العقبى ولا يوجب السفه الحجر عن التصرف لا يبطل الازل
وهو ما لا يحتمل الفسخ كالنكاح والطلاق والعتاق لما ان السفيه كالازل يصير افعاله لاغية
نحو العقل وكذا لا يوجب الحجر عن التصرف ما يبطل الازل وهو ما يحتمل الفسخ كالبيع والاجارة عند ابي
لان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع اصلا عنده وعند ابي يوسف ومحمد وان في وجوب الحجر الا ان النافع
اوجب الحجر على سبيل الزجر والعقوبة وقال انا بحمد نظر الى النظر ولا يجب صيانة المسلمين كالنوماء واولاده

الصغار وزوجاته وسايرالناس فانه اذا اتلف ماله كله يكون كلا على الناس ويستحق النفقة من بيت المال
وله الاسلام وان كان عاصيا لسفهه الا يرى انه يحل العفو عن صاحب الكبيرة عقلا لانه كان عاصيا ولهذا يمنع عنه ماله فاذا بلوغ يعني لانه حد وعشرين سنة اجماعا قال الله سبحانه وتعالى
اموالكم نظرا له ليسق ماله مصونا لا عقوبة عليه بدليل انه خوطب الولي مع ان العقوبة تضاف اقامتها
الى الامام وتحجر عن التصرفات ايضا بالقياس عليه بجامع النظر ولانه لو لم يحجر لسفه لساغ مقطوعا عابنه
عن التصرفات لم يبق محفوظا لان ما يمنع من يده بتبلفه بلسانه بان يغر لغبن او بيع بغبن فاحش
ويكون الولي مامورا بالتسليم اليه فيفوت فايدة المنع ثم الحجر عندنا انواع حجر بسبب الصغر مطلقا وذلك الحجر
يثبت بنفس الصغر عند محمد سواء حدث بعد البلوغ او بلغ كذلك لانه سبب الحجر فلا يفتقر الى القضاء كالجنون
والصغر ولابد لثبوته من حكم القاضي عندنا بيان الحجر للنظر والنظر الى القضاء حتى لو باع قبل حجر
القاضي جاز عندنا لسر خلافا لمحمد والنوع الثاني اذا امتنع المديون عن بيع ماله للغرماء دينه بيع القاضي
اموالهم من العقار والعروض فان كان ربح الحجر لتفاوت تصرف الغير عليه والنوع الثالث ان يخاف على
المديون ان يلجن بالتشديد يداين تتلف اموالهم بيع الشيء بغبن فاحش او باقرار فيحجر عليه حتى لا يصح
تصرفه الا عند حضور الغرماء وان كان الرجل غير سفيه وعلم من هذا ان طريق الحجر عندهما النظر للمحجور
فاما ان يكون السفه من اسباب النظر فلا وقال لو جاز لما كان السفه مكابرة المقابل التبذير يغلبه الهوى
مع علمه بقبحه فلا يكون سببا للنظر لكونه معصية والنظر من هذا الوجه اذن من الوجه الذي لا يجوز
واجب كما قلنا فاما صاحب الكبيرة وقالا ينبغي ان يجوز الحجر فاجاب بانه انما يجوز لو كان في عدم الحجر
النظر ضرر فوقه ومنا تقض ذلك في سلب الولاية على نفسه مدار الكبيرة والحاقه بالبهايم والمجانين
لظهر بالبيان بان الانسان من الحيوان وبه سمي الله سبحانه وتعالى كتابه فقال الرحمن علم القرآن خلق الانسان
علمه البيان وقال الشاعر لسان الفتى نصف ونصف فؤاده فلم يبق الا صورة اللحم والدم والجهل
قياسها على منع المال ان ذلك ثبت نصا اما عقوبة عليه زجرا عن التبذير واما غير معقول المعنى
لا ثالث لما قلنا انه لا يجوز ان يكون للنظر فلا يحتمل المقايسة على التقديرين اما على الثاني فظاهر
وكذا على الاول فلان الحد زل للزواجر اثبات العقوبات ومن قولها لم يكن نظرا لما فوض الى الولي ان
الولي يملك التغيير كما يملك غيره ومنع المال من جملة التعازير فيملكه ايضا قوله واما الخطاء
يذكر ويريد به ضد الصواب ومنه الذنب خطيئة قال الله سبحانه وتعالى فتلهم كان خطأ كبيرا ويذكر ويريد به ضد
العمد كما في قوله ومن قتل مؤمنا خطأ وهو نوع من العوارض المكتسبة جعل عذرا اصليا في السقوط

حق الله وبه يعني ان المؤاخذ عليه جائز عقلا لانه لا يخرج عن ضرب تقصير لكنه جعل عذرا اصليا في السقوط
حق الله وبه يدرأ دعوة النبي عليه السلام مثنة منه وان احصل عن اجتهاد صحيح حتى لو اخطأ في الفتوى بعد
ما اجتهد لا يأثم ويستحق الاجر وجعل شبهة دارية للعقوبة ايضا حتى لو وقعت الدية غير امرأته
فوطئها على ظن انها امرأته لا يأثم اثم الزنا ولا يلحقه حد ولا قصاص لما قد منه القتل خطأ
لان كل واحد من الحد والقصاص جزاء كامل من جهة الافعال الحرمة فيكون الخاطئ فيه معذورا
ولما دون حقوق العباد ان جعل الخطأ عذرا اصليا في السقوط حقوق الله سبحانه ودون حقوق العباد لان
الجزاء ضمان المحل ولهذا لا يتعدد بتعدد الفاعل ووجب به الدية فيعتمد عصمة المحل والخطأ
لا ينافي عصمة المحل لكنه لما ينقل عن ضرب تقصير وموتوك التثبت لما امكنه الاصرار عنه بالتثبت
فصلح سببا للجزاء القاصر ومو الكفارة لتردده ما بين الخطأ والاباحة ولم يصلح الحاق الخاطئ
بالناسي عندنا في بقاء الصوم لان الناسي غير مقصر والخاطئ مقصر فلم يجعل المناقض للصوم عذرا
في حقه وصح طلاق الخاطئ لما ذكرنا ان يقول مثلا استغن فقال انت طالق يقع الطلاق لان
القصد امر باطن فاقيم اهلية القصد بالعقل والبلوغ مقام كما في السفر مع المشقة وقال الشافعي
لا يقع طلاقه لان الطلاق يقع بالكلام والكلام انما يصح لما صدر عن قصد صحيح واختيار في
فلا يصح طلاقه كطلاق الناسي بهذا الطريق ولو قام العقل والبلوغ مقام القصد لصح طلاق
النايم ولقام البلوغ عن عقل مقام الرضا فيما يبتنى على الرضا من البيع والاجارة ونحوهما والجواب
عنه ان الشيء انما يقوم مقام غيره بشرطين لعدمه ان يصلح دليلا عليه والثاني ان يكون في الوقوف
على الاصل حرج كالقصد امر باطن ولسبب ظاهر ومو العقل والبلوغ والنايم عديم الاختيار ويكون
معرفته من غير حرج فلا يصح فيه اقامة البلوغ مقامه لانتفاء الشرط واما الرضا في حق العبد
فعبارة عن امتلاء الاختيار وبلوغه نهايته حتى يفيض اثره الى الظاهر ويعرف ذلك منه بشاشة
الوجه وغبن فلا يكون امرا باطنا فلا يقام البلوغ مقامه وينعقد بيعه يعني فاجرى على السانه
بعت هذا العين منك كذا او قال خصمه قبلت ذلك فقال رواية عن اصحابنا ولكنه يجب ان ينعقد
فاسد البيع المكره كذا قال الامام فخر الاسلام وتابعه المصنف وجه الاختيار نظرا الى وضع الكلام انه
فعل اختياري وينفسد لفوات الرضا قوله واما السفر فقطع المسافة لغة وشريعة مو الخروج
عن قصد مسيرة ثلثة ايام ولياليها خافوفها بسير الابل ومشي الاقدام ومو من اسباب التخفيف
لكونه من اسباب المشقة فيوذن بقصر ذوات الاربع من الصلوات لعما لكنه على سبيل الاسقاط

عندنا والترفيه عندان نافي حق لو فاته يلزم قضاء الاربع عنده وقد مر بيان هذه المسئلة في فصل
الفريضة والرخصة وثانيهما من القسمة تاخير وجوب لاداية الا ان عذره من ايام لغة والما كان التسفر لاسباب
التخفيف كان كالمرض فكان ينبغي ان يكون حكمها واحدا فيما ذكر من المسايل لكن التسفر لما كان من الامور
المختارة لكونه من العوارض المكتسبة ولم يكن موجبا ضرورة لاجازة ترك الصوم اصلا لان الصوم
قادر على الصوم من غير ان يلحقه خلاف المريض فقيل ان المقيم اذا اصبح صايما في رمضان ثم سافر لا يحل له
الفطر لان اداء الصوم في هذا اليوم وجب عليه بسبب وانما اثبتنا له التسفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر
في ذمته بخلاف المريض اذا اصبح الصحيح المقيم صايما ثم مرض حيث يحل له الافطار لانه اذا اضطر اليه ولو
افطر المسافر مع انه لا يحل له الافطار لا يجب عليه الكفارة عندنا للتمكن الشبهة في وجوب الكفارة بافتراق
السبب المبيح بالفطر وهو السفر فانه مبيح في الجملة ولو افطر المقيم العازم على الصوم ثم سافر لا يسقط عنه
الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مرضا يبيح الافطار حيث يسقط عنه الكفارة والوجه قد اندرج
فيما قلنا قوله واما الاكراه فهو حمل الغير على ما يكره عليه بالوعيد كالقتل وهو ما يفسد الاختيار ويوجب الالجاء
الى الاضطرار وهو ان يجعل الفاعل مضطرا الى الفعل كالاكراه بالقتل او قطع العضو لان حرمة
النفس والاختيار وهو القصد الصحيح طرفي الممكن نوعان صحيح وهو ان يكون الفاعل في قصده مبتدا
وفاسد وهو ان يكون اختياره مبنيا على اختيار الغير وقاصر وهو ما يعدم الرضا لا يوجب الالجاء
وفساد الاختيار كالاكراه بالحبس المديد والقيد والضرب الشديد وان الاكراه بنوعيه ينافي الاهلية
لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانها ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه لا يخل بشيء منها ولا
يوجب وضع الخطاب اذ سقوطه محال لما قلنا ولان الممكن مبتلى حالة الاكراه كما هو مبتلى حالة الاختيار
والا بتلاء يحقق الخطاب لان لا يكون بد ونه الا ترى ان المكره بالاتيان بالاكل عليه مشقة بين
ان يكون المباشر مفروضا عليه تارك شرب الخمر عند الاكراه بالملجي فانه يفترض عليه لو اقدام على ما اكره عليه
حتى لو صبر ولم يشرب حتى قتل اثم وحنث اما ان المكره على القتل والزنا يحرم عليهما ويباح افساد الصوم
للمسافر بعذر الاكراه وهو خصص لهذا الكلام الكفر على اللسان حالة الاكراه فيباح بالقتل والزنا ويوجر بشرب
الخمر عند الاكراه يتفاوت افعاله بين هذه الصفات آية كونه مخاطبا كسايرالمخاطبين وقيل عليه انه لا
حالة الاذكر الا جابة لانه ان اراد بالاجابة افساد الصوم اجابة الاقدام والترك وهو ليس كذلك لانه يباح
بالترك لا ان قتل وان اراد بها صحة الاقدام مطلقا فالفرض في الرخصة كذلك فيكون مندرجا فيها وايضا
قوله يوجر فيه مع قوله ويباح لقوى بما يستفتى عنه بذكر الفرض لحظر قلت الجواب عن الاول بما اخترنا الشق

الاول

الاول فقول لكن اباحة افساد الصوم ليس كذلك وانما يباح بالترك لانه ليس مباح بل لانه بذل نفسه
لاجل المباح فالاثم محقق للاباحة منافيا لها وفيه ضعف لان الخبر وعن الثاني بان الاجر والاثم
من احكام الاخرة والقرب والحظر من احكام الدنيا فجمع بينهما تحقيقا لكونه مبتلى باحكام الدارين
قوله ولان رخصة الزنا ان زنا الرجل والقتل والجرح ان قطع اعضاء الغير بالاكراه ما صلا لان ثبوت
دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره عليه اي التهور بالقتل في استحقاق العصمة
عند خوف التلف سواء فلا يجوز للمكره ان يتلف نفس غيره وان كان عند لصيانة نفسه فسقط الكره
في حق تناول لدم المكره عليه ان صار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة قتل المكره عليه لتعارض الحرمتين
لان الترخص لو ثبت بالاكراه لصيانة حرمة نفس المكره منع ثبوته وجوب صيانة حرمة نفس المكره عليه
فلا يثبت للتعارض وفي الزنا فساد الفراش ان كانت المراة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم تكن
وذلك بمنزلة القتل ايضا لانه لا اب له يربيه فيكون مالكا حكما والاباحة تستحق بالقتل فان قلت انما
يلزم الهلاك ان لو لم يكن المراة ذات زوج اما اذا كانت فلا لان النسب للفراش لقوله صلعم الولد
للفراش قلت حكمة الحكم تتراءى في الجنس لان كل فرد على ان صاحب الفراش ينفيه عن نفسه لتهمة
الزنا ويلاعن مع امراته وينقطع نسبه منه فيكون مالكا وحرمة طرف غيره مثل حرمة نفس الغير
فلا ترخص بالجرح والاتلاف طرف غيره لحماية نفسه عند الاكراه الا ترى ان المضطر لا يحل له ان يقطع
طرف الغير ليأكله كما لا يحل له ان يقتله الا اذا حمل على قطع طرفه بالقتل بان قيل له لنقتلنك
او لنقطعن انت يدك حل له قطع يده لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض لان اطراف الادمي
وقايته نفسه كما موالة فجاز ان يختار له الضرر بن لدفع الاعلى كما ان ببذل ماله لصيانة نفسه ولان
في بذل طرف صيانة نفسه دون عكسه لان فوات النفس يتضمن فوات اليد ولا ينعكس لان الاطراف
ملحقة بالاطراف حوالة اتلاف مال الغير لصيانة نفسه عند الكره فينبغي ان يجوز له قطع طرف الغير
لصيانة نفسه لانا نقول الحاق الطرف بالمال في حق صاحبه لانهما وقايته نفسه حتى ان الانسان يبذل
ماله وطرفه لصيانة نفسه ولكن لا يبذل طرفه لصيانة نفس غيره قوله ولان حظر مع الكامل منه في الميتة
والخنزير اي لا يبيح حرمة مندرجة الاشياء مع الاكراه الكامل وهو الملجي لان حرمتها انما تثبت
حالة الاختيار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة و
الاستثناء من التحريم اباحة فاذا استقطت الحرمة عن هذه الاشياء كان الممتنع من تناولها مضيعا
لدمه فصار اثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يكن عالما نرجو ان لا يأثم لان قصد التحرز عن

ارتكاب المحرم ودليل انكشاف الحرمة عند الضرورة خفي فيعذر بالجهل كجهل من اسلم في دار الحرب
بالشرايع اليه اشيرة المبسوط هذا ان عم الاكراه اي كمل بان يكون ملجئا وان قصر بان لا يكون ملجئا
لم يحل التناول لعدم الضرورة الا انه اشرب الحرم لم يحد لانه لا كامل الاكراه اوجب طها فاذا
قصر اورث شبهة كوطء الجارية المشتركة يكون شبهة في درء الحد عن الوطي بخلاف المكره على القتل
بالحبس فانه لا اثم يعتص منه لانه لو لم الاكراه عليه يحل قتله فاذا قصر يصير شبهة ايضا قوله
ورخص اجراء كلمة الكفر وافساد الصوم واتلاف مال الغير والجناية على الاحرام وتمكين المراة من
الزنا في الاكراه الكامل العلم ان حرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان لا تحتمل السقوط بحال لان حرمته
عقلية امكنه استثنى ذلك عند تكامل الاكراه لان كان القلب مطمئنا بالايمان بالنص فيكون الاستثناء
مواعزيمة حتى لو صبر حتى قتل يكون ماجورا وجرة البواقي وان احتملت السقوط ماصلها لكون حرمتها
شرعية لكن دليل السقوط لما لم يوجد نقضا وعارض دليل الحرمة دليل اقوى فوقه وهو الاكراه وجب
العمل بما رأى بالامر العارض فاثبتنا الرخصة وهو ما استبيح بعذر مع قيام المحرم لا الاباحة المطلقة
حتى كان القصر عزيمة فيثاب عليه لانه باذل نفسه لاعزاز الدين وصيانة حق المسلمين وانما فارق
فعلها فعله في الرخصة حيث رخص لها في التمكين من الزنا بالاكراه الكامل ولم يرخص للرجل الزنا
اصلا لان تمكينها من الزنا وان كان بحظور الكن ليس فيه معنى اعدام لان الولد لان نسبه لا ينقطع
عنها فثبت الترخص لها بخلاف الرجل فان النسب ينقطع عنه فيتحقق معنى الاعدام في فعله فلم يرخص
له في ذلك كذا في المبسوط اي ولان الاكراه الكامل اوجب الترخص في جانبها اوجب الاكراه القاصر شبهة درء الحد
عنها بخلاف الرجل فان الكامل لما لم يوجب الترخص في حقه لم يصر القاصر شبهة في سقوط الحد كذا في الاكراه
على القتل قاصرا فان قلت المراة ان لم يكن لها زوج لا يتمكن من تربيته الولد فيفضي الى الهلاك
وان كان قد يتمكن عنه الولد فيفضي الى الهلاك ايضا فلا فرق قلت الرجل هو صاحب البذر والقرار البذر
في غير ملكه سبب لانقطاع النسب عنه وهو المفضي الى الهلاك فاما ما يتعلق بالتمكين وهو الاضافة
الى الام ثابتة في جانبها من غير قصور فثبت الفرق قوله فثبت الفرق بهذه الجملة الى قوله اذ كرنا ان
الاكراه لا ينافي الاهلية وتوجه الخطاب اليه وان فعله متردد بين الاقسام ان الاكراه بنفسه
لا يصلح لابطال حكم شيء من الاقوال كالطلاق ونحوه والافعال كالقتل ونحوه فيثبت موجب من
الجملة لكونها صادرة عن اهلية واختيار لانه معروف التركين واختيارا مورهما الا بدليل غير الاكراه وغيره
من تعليق او استثناء على مثال فعل الطابع فان افعال الطابع من شرب الخمر والزنا يوجب الحد الا اذا

وجد مانع بان وجد الزنا والشرب في دار الحرب وكذا اقوالهم فان قوله انت طالق انت حرتوجب الطلاق
والحرية الى الحال الا اذا وجد المغير من التعليق والاستثناء فكذا افعال المكره واقواله يوجب الحكم الا
اذا وجد المغير قوله وانما يظهر اثر المكن لان التكامل يعني الا فرق بين فعل الطابع والمكره الا بتبدل الشبهة
عند تكامله لان احتمال ان لكن حتى يصير المكن كانه باشر بنفسه ويخرج المكره من البين وهذا كالمعرفة
متى صح استقام نقل البناية بسببها الا ترى ان من امر عبدا واجيرا بان يحفر بيرا في فنائه وذلك موضع
اشكال فوقع على الناس انه ملكه او حق المسلمين فحفرفان ضمان ما يعطب فيه على الآمر دون العامل كانه
المتلف لصح الامر بخلاف ما اذا امر بالحفر في موضع لا يشكل انه طريق المسلمين فان الجناية تقتصر
على الفاعل ليطلان الامر وكذا اذا قتل رجل عبد الغير بامر مولاه انتقل الفعل الى المولاه لانه موضع شبهة
لانه مملوكه فاشتبه على حل قصر فيه بالقتل كسائر تصرفاته بخلاف ما اذا قتل حرا بامر حر لم يقصر حيث يقتصر
الجناية والضمان على المباشر لانه لا شبهة هنا قوله واثم لانه اقهره تفويت الرضا دون فساد الاختيار
فيفسد بالاكراه اي بكل نوعيه ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا من التصرفات كالبيع والاجارة
لانه لا يمنع انعقاد اصل التصرف لصدوره من محله وكذا يمنع نفاذه وصحته لفوات الرضا
الذي هو شرط الصحة فينعقد بصفة الفساد حتى لو كان التصرف مما لا يتوقف على الرضا كالطلاق
والعتاق ينفذ من المكره فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان رضاه قد تم
ولا يصح الاقارير كلها سواء كان الاكراه قاصرا او كاملا حتى لو اكره بقتل او ضرب شديد على ان يقر بالطلاق
والعتاق وابراء الغريم والدين في ذمته ونحو ما كان الاقرار باطلا لان الاقرار خبر يحتمل الصدق
والكذب وانما يثبت الحكم بما اقر به لرجحان جانب الصدق ودلالته على قيام المخبر به وذلك يفوت بالاكراه
لدلالته على انه للخوف عن القتل والضرب لا لقيام المخبر به ومنه معنى قوله وقد قامت دلالته عدمه وهذا
بخلاف اقارير السكران فانها تقع لان السكر لما لم يجعل عذرا لكونه معصية لم يجعل دليلا على عدم
المخبر به بخلاف ما اذا ارتد صبي حتى لا يعتبر حتى لا تبين منه امراته لان الارتداد لا يعتمد محض الاعتقاد
وقد شكل فيه فلا يثبت بالشك والاقرار يعتمد الصحة دون الاعتقاد فلا يبطل بالشك قوله واما الفعل
الاكراه بقبول المال في الخلع يعني اذا اكرهت المراة على قبول الخلع على مال فقبلت ذلك فان الطلاق
يقع والمال لا يجب لان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا سواء كان قاصرا او كاملا والقرار
المال ينعدم عند عدم الرضا، فكان المال لم يوجد اذ لم يذكر اصلا فوقع الطلاق بغير مال كالبائع
اذا طلق زوجته الصغير على مال فقبلته فان الطلاق يقع ولا يجب المال على الصغير فكذا استثم

اصحابنا احتاجوا الى الفرق بين الاكراه والنزع الخلع لانهم اتفقوا ان الطلاق في النزع لا ينفصل
عن المال حتى قال ابو حنيفة لا يجب المال ولا يقع الطلاق وقال يقع الطلاق ويجب المال وفي الاكراه ينفصل
واشار الفرق على المذهبين بقولنا بخلاف النزع والفرق لابي حنيفة ان الاكراه يعدم الرضا بالسبب
والحكم جميعا والمال هو المقتضى الرضا، دون الطلاق فيقع الطلاق والمال لا يجب اما النزع فيعدم الرضا
بالحكم دون السبب فصح الزام المال مع النزع صوقوفا على ان يثبت حكمه وهو اللزوم عند تمام الرضا، فيتوقف
الطلاق عليه كما في شرط الخيار لما دخل على الحكم دون السبب وجب التوقف على تمام الرضا، وفرقهما ان
الرضا بالسبب موجود في النزع كشرط الخيار فامكن ايجاب المال بوجود الرضا، فيهما من وجه وفي الاكراه
لما انعدم الرضا، بالسبب والحكم جميعا لم يصح ايجاب المال فصار كان المال لم يوجد فيقع الطلاق بدون المال

قوله ولا ينفصل الاكراه لما ذكر الشيخ ان اثر الكره لا تكامل في تبديل النسبة شرع في بيانه فقال ولا
ينفصل الاكراه الكامل اي الملجئ بان يصلح ان يكون الفاعل فيه الآلة لغيره حقيقة مثل اتلاف النفس والمال
فانه يمكن ان يأخذ المكره المكرَه ويضرب به نفسا ومالا فيتلفه بنسب الفعل الى المكره ولزمه حكم هذا
الفعل وخرج المكرَه من البين لان الاكراه يفسد الاختيار اي يجعل الفاعل كالمجبور بالطبع على ذلك
الفعل وللمكرَه اختيار صحيح والفاسد في مقابلة الصحيح كالعدم ولهذا جعل معدوما فصار المكرَه في حكم
عديم الاختيار فيجعل الآلة للمكره فيما يحتمل ذلك عزيمة سيف امر باستعمال المكره منزلة الاكراه الكامل
واما القاصر فلا يوجب نقل الفعل الى المكره فتقتصر حكمه عليه لانه ليس بملجئ قوله واما في ما لا يحتمل الرفع
الفعل الذي لا يحتمل ان يجعل الفاعل فيه آلة لغيره لاستحالة نسبة الفعل الى المكره للاستحالة فلا تلاقي المعارضة
في استحقاق الحكم فبقي الفعل منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه يصلح لاضافة الحكم اليه عند عدم معارضة
الاختيار الصحيح اياه، الا يرى ان منا القدرين الاختيار صالح لتوجه الخطاب لما بيناه وذلك مثل الاكل
والوطء والاقوال كلها فانها لا يتصور ان يأكل الانسان بفم غيره ويطأ بآلة غيره ويتكلم بلسان
غيره حتى لو اكره انسان على الاكل وهو صائم يفسد صومه ولا يفسد صوم المكره ولو زنى وهو مكره لا يجب
الحد على المكره ويجب الحد على الزاني ولا يرجع به على المكره قوله وكذلك اي وكما ان الحكم يقتصر على الفاعل فيما
لا يصلح ان يكون الفاعل آلة لغيره حقيقة فكذا يقتصر عليه فيما يصلح ان يكون آلة الا انه يكون
المحل الذي محل الجناية غير المحل الذي تلاقيه الاتلاف صورة وكان ذكر اي محل الجناية يتبدل بان يجعل
آلة للمكره مثل اكراه المحرم على قتل الصيد بيانه ان محل الجناية صورة هو الصيد وفي الحقيقة محل الجناية
احرام المكرَه لان المكره انما حمله على ان يجني على احرام نفسه لان الجناية من قبل الاحرام لا من قبل الصيد الا ترى

محل للحال قتله ولما كان محل الجناية احرام المكرَه كان في تبديل النسبة تبديل محل الجناية لا محالة بخلاف
الاكراه على قتل النفس حيث يكون محل الجناية حقيقة وصورة هو المقتول لانه معصوم فلا يكون في جعل
المكرَه آلة تبديل محل الجناية ولو جعل المكره آلة يصير محل الجناية احرام المكرَه وفيه اي في تبديل محل الجناية مخالفة المكرِه
لانه يكون موقعا الفعل في محل غيره الذي عليه وفي خلاف المكرِه بطلان الاكراه ولما ابطل الاكراه
يكون الفاعل فاعلا في المحل الاول الذي هو احرام نفسه مثلا ولما لزم من نقل الفعل عن المحل الاول
عوده اليه قلنا باقتصار الفعل عليه من الابتداء لعدم الفايدة في النقل قوله ولهذا اي لان محل الجناية
لا تتبدل بجعل الفاعل آلة ويقتصر الفعل على الفاعل قلنا ان المكره على القتل يأثم اثم القتل وان كان
يصلح ان يكون آلة فيه للمكره في القتل لان القتل من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل والقاتل
لا يصلح في الاثم آلة للغير لانه لا يمكن ان يكتسب الانسان الاثم على غيره ولو جعل الآلة تتبدل محل الجناية
لانها تكون واقعة على دين المكرِه وانه لم يؤمر بذلك فيعود الامر الى المحل الاول كما في المسئلة الاولى

قوله وكذلك قلنا اي كما قلنا ان القتل يقتصر على المباشر في حق الاثم قلنا في المكره على البيع التسليم
ان تسليمه يقتصر عليه بيانه ان من باع مكرها وسلم مكرها ملكه المشتري ملكا فاسدا حتى تنفذ تصرفاته من الاعتاق
والتدبير والاستيلاد عندنا وقال زفر لا يملكه ولو سلم طايعا يملكه بالاتفاق لانه دلالة الرضا
فيكون ناجزا للبيع لنا انه لما انعقد فاسدا ووجد التسليم وجب ان يثبت الملك اما الانعقاد فلما ذكرنا
لحضم عليه واما الفساد فلفوات شرط الصحة وهو الرضا، واما التسليم فلانه قد تحقق من البايع
ولم ينتقل الى المكره لان التسليم تصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو في ذلك لا يصلح آلة له لانه لو جعل آلة تتبدل
محل الفعل لانه حينئذ يصير تصرفا في المغصوب وقد امر بالتصرف في المبيع وتتبدل ذات الفعل اصلا فانا
لو لم نجعله كذلك التسليم من ان يكون متما للعقد جعلنا غاصبا محضا ابتداء بنسبة الى المكره وانه
لم يجز ان يتبدل محل الفعل لان الاكراه فكيف يجوز ان يتبدل ذاته واذا كان كذلك بقي التسليم مقتصرا
على البايع فيحصل الملك للمشتري لا يقال ان لم يمكن ان ينسب التسليم الى المكره من حيث انه اتمام البيع
لكن لم لا ينسب اليه من حيث هو غصب واتلاف به يفوت يد المالك لانا نقول قد نسبنا الى المكره
من ذلك الوجه ان من حيث هو غصب صح اثبتنا للمكره تضمين لو تلف المبيع في يد المشتري كما اثبتنا له
ولاية تضمين المشتري قلنا انه يتعذر من فسخ العقد حال قيام المبيع كما قلنا في بيع الغاصب فاما ان
نجعله غصبا محضا حتى لا ينفذ اعتاق المشتري فلا قوله واذا ثبت ان نقل الفعل الى المكره امر
حكمي لا حسي يعني الفعل اذا وجد في محل يستحيل نقله عن ذلك المحل حسا استقام النقل فيما هو من قبيل

المعقول الا فيما هو من قبيل المحسوس فقلنا ان المكره على الاعتاق بافيه الجاء هو المتكلم بالعتق
العتق منه ولهذا كان الولاء له لان صدور الكلام منه حسي فلا يمكن نقله عنه وانتقال المالية
منقول الا الذي ذكرناه لانه معقول فهو من الامور الحكمية فيقبل النقل والانتقال منفصل عنه
في الجملة لتحققه بلا تكلم بالاعتاق كالقتل وتحقق التكلم بالاعتاق بلا انتقال كاعتاق الصبي
والمجنون فامكن انتقال الانتقال فعلا المكره بالكسر مع اقتصار التكلم على المكره وقيل معنى قوله
فيما يعقل الا فيما يحتمل ان شرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل من المكره ولكن لا يوجد منه
لو لم يتصور وجوده منه لا يستقيم نسبته اليه اصلا ولو وجد منه حتى كانت النسبة حقيقة لا حكمية
والتكلم بايوجب عتق هذا العبد لا يتصور من المكره لانه ليس بمالك للعبد ولا عتق فيما لا يملكه ابن
آدم عرفا فلا يمكن ان ينسب اليه وانتلاف مالية العبد مما يتصور منه فيمكن ان ينسب اليه وما ذكرناه
اظهر قوله وهذا عندنا يعني ما ذكرنا من تفصيل احكام الاكراه هذا مذهبنا وقال الشافعي تتصرفات المكره
قولا يكون لغوا وحاصل مذهبه ان تصرفات المكره اما قولية او فعلية فان كانت قولية فاما ان
يكون بحق او بغير حق وان كانت فعلية فاما ان تم الاكراه اولا فاما ان كانت قولية وكان
الاكراه بغير حق كانت تصرفاته باطلة كلها مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوها لان صحة القول
بالقصد والاختيار ليكون القول توجد عمل الضمير ودليل عليه فيبطل صحته عند عدم الاختيار
الا يرى انه لا يقع طلاق النائم لعدم الاختيار فعليه مثل شرب الخمر حتى لا يجب عليه الحد لان الاكراه
لما جعل عذرا في الشريعة كان مبطلا للحكم عن المكره اصلا واما ان كانت قوليه وكان الاكراه
بحق يصح ويعتبر فان قيل هذا التقسيم يرد نقضا على القسم الاول لان قوله في هذا القسم ايضا صادر
من غير قصد واختيار قلنا اذا كان الاكراه بحق فانه يجعل الاختيار موجودا اثرا عما يخلق فيه
لو كان بغير حق فانه يجعل معدوما فلا يرد النقض فلهذا قال الاسلام الحربي المكره عاد ذمينا لان الاكراه
بحق يخلف في الذمي ما لم يكن على الاسلام لان اكراه الذمي بغير حق لا ينافي امرنا ان نقره وما يدينون
وكذا الوكيل في القاضي المديون ببيع ماله صح بيعه لانه اكراه بحق وكذا الوكيل المولى على الطلاق بعد مضي
مدة الايلاء صح طلاقه لانه اكراه بحق والاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل عندنا في الاحكام لانه
يعدم الرضا ومال المكره معصوم وتحقيق عصمته ان لا يزول عن ملكه بلا رضاه دفعا للضرر عنه
ولانه اوقع الاكراه على الفعل فاذا تم الاكراه بان جعل عذرا يبيح له الفعل شرعا بطل حكم الفعل عن
الفاعل ثم يتظر ان امكن ان ينسب الى المكره نسب اليه وان لم يمكن ان ينسب اليه يبطل الفعل اصلا كانه

لم يوجد فلهذا قالوا في الاقوال كلها انها تبطل وكذا في بعض الافعال ولهذا قالوا في الاكره على الاتلاف الضمان
على المكره وكذا الواكل المحرم على قتل الصيد او الحلال على قتل صيد الحرم ان الجزاء يجب على المكره لا يمكن ان
ينسب الفعل اليه يجعل المكره آلة له وقدم الاكراه لان الذي باشر أبيح له الاقدام بخلاف مالو اكره على
الزنا او القتل حيث يجب الحد والقصاص على المكره لانه لم يتم الاكراه حيث لم يبح له الاقدام ولهذا يأثم بالاتفاق
فاقتصر الفعل على الفاعل فان قيل لما اقتصر الفعل على الفاعل ولم ينسب الى المكره ينبغي ان لا ينقص
قتل المكره قصاصا باعتبار التسبيب لان التسبيب انما تعين للقتل صار بمنزلة المباشرة عندنا باعتبار
المباشرة وقد ذكرنا فيما تحت ان الاكراه لا يعدم الاكراه الاختيار ولكن ينتفي به الرضا، سواء كان
ملجئا او غير ملجئ او ينعدم به الاختيار اذا كان ملجئا وحينئذ يجب ان يتبدل الاحكام على ما قلنا ان الرضا ونساد الاختيار
قوله وانما سميت بحروف المعاني لانها توصل معاني الافعال الاسماء
لانه لو لم يكن من وإلى قولك خرجت من البصرة لم يفهم ابتداء خروجك وانتهاؤه اولان لها
معان كالباء في بزيد بخلاف الباء في بكر ثم اطلاق الحروف على المذكورة في هذا الباب بطريق التغليب
لان بعض ما ذكر فيه ليس بحرف لكن لما كان الاكثر حروفا غلبت عليها النمط النصف لغة وقد يطلق
على البعض تسامحا وهو المراد هنا وكان هذا اعتذارا منه عما يقال البحث عن معاني الحروف من مسايل
النحو فقال نعم لكن لما توقف على معرفتها بعض مسايل الفقه ضممت الكتاب به تتميما للفائدة واقتداء
بحروف العطف لانها اكثرها وقد عاد المسايل فكان اولى بالتقديم ثم الاصل في العطف العاو لان العطف
لاثبات الشركة والواو تدل على مطلق الاشتراك وسائر الحروف تدل على زيادة قيد على الاشتراك كما تقرر
ومن مطلق الجمع عندنا لا للترتيب والمقارنة يعني انها في عطف المفرد على المفرد تدل على اشتراك المعطوف
والمعطوف عليه في الحكم وفي عطف الجملة على الجملة تدل على اشتراكهما في الحصول من غير دلالة على مقارنة
ولا ترتيب وان كان المعتبر عنده في الوجود لا يخرج عن ذكر وعليه جماهير اهل اللغة وائمة الفتوى قال
بعض اصحابنا انها للمقارنة وقال بعض اصحاب الشافعي انها للترتيب وكذا قال الشافعي في احكام القرآن
انها للترتيب كذا نقله عنه الامام شمس الائمة السرخسي وروي عن القراء انها للترتيب حتى يجعل الجمع
اماني المفرد فنحو قولك زيد راكع وساجد واما في الجملة فنحو قوله ع اركعوا واسجدوا اصح من قال انها
للترتيب بقوله ع اركعوا واسجدوا فانه قد افاد الترتيب قلنا بل الترتيب مستفاد من قوله ع
صلوا كما رايتموني اصلي او لان الركوع مقدمة السجود والقيام مقدمة الركوع على انه معارض بقوله ع
واسجدي واركعي اذ كان الركوع في تلك الشريعة مقدما على السجود ايضا وبانه لما نزل قوله سبحان

الصفا والمروة من شعايرالله قالوا لرسول الله عم بأيهما نبدأ، قال عم ابدؤا بما بدأ الله به وبه استدل
الترتيب قلنا ان في النص بيان انهما من شعايرالله ولا يتصور فيه الترتيب لان الترتيب انما يكون
في الفعل واما قال عليا الصلوة والسلام ابدوا بما بدأ الله به على جهة التقريب الى الامتثال لان الواو يوجب
الترتيب فان الذي سبق الى الافهام في المخاطبات ان التقديم يدل على زيادة المقدم على انه لو كان للترتيب
في الوجود لما احتاجوا الى السؤال وهم من اهل اللسان فان قلت لو كان لمطلق الجمع لما سألوا ايضا
قلت كون الواو للجمع المطلق لا ينافي الترتيب في الوجود فلذا سألوا لانا استدللنا بالنقل والاستعمال
اما النقل فظ وقد قال ابو علي الفارسي اجمع نحاة البصرة والكوفة على انها للجمع المطلق وذكر سيبويه
في سبعة عشر موضعا من كتابه انها للجمع المطلق واما الاستعمال فان العرب تقول جاءني زيد وعمر فيفهم
من هذا اجتماعهما في المجيء من غير تعرض لمعية ولا ترتيب ولو كان للترتيب لما صدق في نحو
ان اجاءا معا او على التعاقب ولتناقض قوله في سورة البقرة لا خلوا الباب سجدا وقولوا حطة
وفي قوله في الاعراف قولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة وقد ينقل ائمة التفسير وما يدل على
انها ليست للترتيب صحيح قولهم ستان قيانك ومعوذك فلو جعلتها للترتيب لفسد المعنى لانه يدل على الاخبار
عن الولد بالمساواة وهو مرجوح وصحة قولهم اختصم بكر وخالد من جهة ان اختصم لا يعمل الا الفاعلين
في وقت واحد ولو جعلتها للترتيب لادى الى ان يكون له فاعل واحد فقط وذلك خلط والذي يدل على
انها ليست للمقارنة صحة قولهم جاء زيد وعمر وقبله فان قلت لم لا يجوز ان يكون للترتيب او المقارنة
وحيث لا ترتيب ولا مقارنة يكون مجازا قلت الاصل عدم المجاز قوله وانما ثبت الترتيب جواب
عن قول طايفة خلوا ان الواو وللترتيب عندابح وللاقتران عندما استدلا بما قالوا لو قال
للاجنبية ان نكحتها فانت طالق وطالق وطالق فانه يقع واحدة عقيب النكاح عندابح كما لو قال
لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق وعندما يقع ثلثا كما لو قال ان نكحتها فانت طالق ثلثا
اجاب بان الترتيب انما جاء عندابح ضرورة ان الطلقة الاولى تعلقت بالشرط بلا واسطة والثانية
بواسطة والثالثة بواسطتين فعند وجود الشرط ينزل ما علق كما علق وقد علق مرتبا فنزل
مرتبا ومن ضرورة الترتيب في الوقوع ان لا يقع الا واحدة لانها بانت بالاولى والا لاعدة وصار
كالتخيير فثبت ان الترتيب بهذا الطريق لا يقتضي الواو ومما قالوا ان المعلق بالشرط كالمرسل
عند وجود الشرط فصار كانه قال ان نكحتها فهي طالق ثلثا والترتيب انما حصل في التعليق وذلك
لا يوجب الترتيب في الوقوع كما لو علق كل طلاق بالشرط وقد تخللت بينها ايام فانها يأتين جملة

لا مرتبة

قوله في قول المولى اعتقت مدبره ومدبره جواب عن نقض لكونه على هذا الاصل بيانه ان
الفضولي لو زوج امتين من رجل بغير اذن المولى ثم قال المولى اعتقتها يجوز نكاحهما ولو قال
اعتقت مدبره ومدبره بطل نكاح الثانية ولو لم يوجبا الواو للترتيب لما بطل نكاح الثانية
ولو زوج الفضولي رجل اختين في عقدتين ثم قال الزوج اجزت نكاح مدبره ومدبره بطل نكاحهما
كما لو قال اجزت نكاحهما وهذا يدل على ان الواو للمقارنة اجاب بان الترتيب في المسئلة الاولى انما جاء
من معنى الكلام ومعنى صدر الكلام لا يتوقف على آخره لانه لو لم يكن في آخره ما يغير اوله وفي ما نحن
فيه عتق الثانية لا يغير عتق الاولى لانه كلام سوف صدر الكلام فصحت الاولى قبل التكلم بالثانية
وعتق الاولى لا تحليه الوقف على ما مر لانه كما لا يعتق نكاح الاولى لا يوقف نكاحهما
معها فيبطل نكاح الثانية قبل التكلم بعتقها حتى لو وجد في آخر الكلام ما يغير اوله فيتوقف
كما في المسئلة الثانية فان صدر الكلام وضع لجواز النكاح والى الفصل بآخره سلب عنه الجواز لفظا بآخر
كلام يثبت الجمع بين الاختين نكاحا فصار آخره في حق اوله بمنزلة الشرط والاستثناء فيتوقف
على آخره فيبطل نكاحهما كانه قال لغيرها والواو وقد يدخل الواو وظن بعض مشايخنا ان الواو الواقعة بين
الجملتين الكاملتين تخبرهما للنظم والابتداء قال الامام شمس الائمة وفخر الاسلام الحق ان الواو
للعطف كما مو اصله ولا يجب المشاركة في الخبر كقوله هذا فقصد القذف واولئك هم الفاسقون فانه للعطف
على مجموع الجملة الكاملة التي هي والذين يرمون المحصنات لان يكون الواو للابتداء او يكون عطفا
على الجزاء كما في قوله ومحوا الله الباطل عطف على مجموع الشرطية لا على الجزاء والا كان مجزوما وكذا
قوله والراسخون في العلم عندنا عطف على الله عطف على جملة قوله لا يعلم تأويله الا الله لا على الله
وكذا في قوله زينب طالق ثلثا وعمرة طالق ان عمرا تطلق ولعدة لان الواو للابتداء بل لكونه
لعطف الجملة على الجملة فلا يجب المشاركة في الخبر لان الشركة في الخبر انما وجبت لافتقار المعطوف اليه
لما لم يكن له خبر فاذا ذكر له خبر فقد انتفى دليل الشركة وهو الافتقار ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة
تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه لان الشركة انما ثبتت بالافتقار والضرورة وقد اندفعت الضرورة
بجعل الاول خبر الثاني بعينه فلا يصار الى الاستيناف ولا يجعل كانه افرد الثاني بشرط على حدة و
الدليل على ذلك انه لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق عند دخول الدار يقع تطليقة
ولعدة عندابح فلو كان الشرط كالمعاد لوجب ان يقع تطليقتان بلا خلاف كما اذا صرح بذلك وقال
ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق ولما يقع تطليقتان عند علمائنا الثلثة

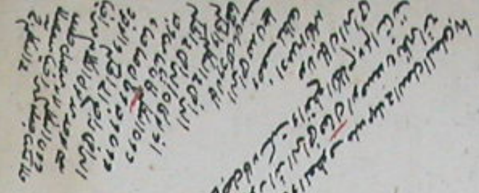
قلنا ؛ يتعلق بعين ذلك الشرط فان قيل لم اوقعت الجملة الكاملة التصحيح الناقصة يتعلق الكل بالشرط بمرة
بلا واسطة وبصير كانك قلت ان شرطت فيه الا جاءنا وقعت الكاملة لصح الناقصة لا فقد ما فقيا عدا
هذه بين على الاصل وكذا لو قال لامرأته ان طالق ان دخلت هذه الدار وهذه الدار الاخرى يتعلق بدخول
الدار الثانية تلك التطليقة لانه جاء حتى لو دخلت الدارين لم يطلق الا واحدة ولو اقتضى العطف
الاعادة لطلقت ثنتين كما لو صرح الاعادة وانما صار الا استبدالية قوله جاءني زيد وعمرو وفي
قوله فلانة طالق وفلانة ضرورة ان مشاركة الاثنين في مجيء واحد وامرأتين في طلاق واحد لا
يتصور فيصار الا الاستبدالية وفيه نظر لان اصل اللغة ان قولهم جاء الزيدان والزيدون صحيح
من غير تقدير ولو اوجب صحة ذكر وجب صحة هذا بلا اعادة والتحقيق ان المجيء في صورة العطف
لا ينسب الى زيد بعد ثبوته لعمرو وانما نسبة المتكلم في اول الامر اليهما باعتبار معنى الجنسية وفي قوله فلانة
طالق وفلانة انما صحيح لان التقدير الذكور لا يصلح خبرا لما لغة كما ذكر ؛ وقد يتعاقب الواو
للحال بمعنى الجمع ايضا ان يجامع الاشتراك بينهما في الجمعية لان الحال يجامع ذا الحال لانه صفته في الحقيقة
كما في قوله جاء زيد راكبا وفتحت ابوابها اي جاء ما حال ما تكون ابوابها مفتوحة وانما فصل الواو على الحال
مثال لانه في بيان الاكرام ودرجه اصل السلام ومن اكرام الضيف ان يكون الباب مفتوحا حال صيرورة
الباب مضيفا فجعل على الحال الفارغ هذا المعنى يريد به قوله بوجنات عدن مفتحة لهم الابواب وفي هذا
قال في حق الكفار بسبق الدين كفروا الى جهنم زمرا حتى اذا جاءوها فتحت ابوابها بدون الواو والان تاخير
فتح باب العذاب السبق بكرم الكريم ومن هذا قيل ابواب جهنم لا يفتح الا عند دخول اهلها فيها واما
ابواب الجنة مفتوحة قبل الوصول اليها ؛ قوله وقالوا اعلم ان مسائل اصحابنا قد اختلفت في هذا الباب
فقالوا فيمن قال لعبده ان لا الفا وانت حر هو للحال حتى لا يعتق الا
بالاداء ولا يامن الا بالنزول لانه جعل الحرية والامان حال الاداء والنزول فلا سبقان عليهما لان
الصفة لا تسبق الموصوف وقالوا فيمن قال لامرأته انت طالق وانت مريضة او انت مصلية
انه لعطف الجملة حتى تقع الطلاق في الحال على فعال الحال حتى لو ماتت من ذلك المرض
والصلوة كانه قال انت طالق ان مرضت او صليت وقالوا في المضاربة لو قال خذ هذا المال واعمل به والربح
لعطف الجملة على الجملة حتى لا يصير شرطا بل يصير مشتركا وسبق المضاربة عامة في وجوه التجارات كما هو مقتضى
صدر الكلام وفي قولها لزوجها طلقتني وكل الف درهم حمله على المعاوضة والا فهو طريقان لقد ما ان من
الواو للحال بدلالة المعاوضة كانه قال طلقتني في حال يكون لك الف وثانيهما ان يكون الواو مستعارا عن

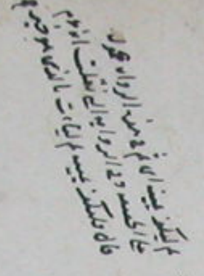
الباء فكان بمنزلة ما لو كان قال على هذا المتاع لا منزل لكم هم وابوح حمله عليها والعطف حقيقة لها طلقها
لا يجب عليها شئ لانها للعطف حقيقة فلم يترك حقيقة الا بدليل والمعاوضة في الطلاق امر زايد لان
الطلاق يكون بلا عوض غالبا فلم يستقم ترك الاصل وهو الحقيقة بدلالة من الزوايد بخلاف البيع
لانها معاوضة اصلية حيث لم يشرع الا بدل فصلحت دلالة على ترك الحقيقة على ان قولها ولك الف تصريح
الحال لانها يكون فعلا واسم فاعل والالف ليست كذلك هذا عباة الامام فخر الاسلام بعينها واقول
العلامة النسفي هذا مشكل عندي لان الحال يختص بالفعل واسم الفاعل ثم قال بعض الناس الحال
لا يكون اسم جوهر لكنه غلط فقد حكى عن سيبويه هذا خاتمك حديدا فنصب الحديد وان لم يكن مشتقا
على ان كلا من الجملة التي تقع حالا ولم يشترط فيها الصدر لكن قلت هذا الاشكال حق لو حمل كلامه
على ظاهره لكن عندي له تاويل بان الجملة اذا وقعت حالا لا بد ان تشتمل على فعل او ما يتبع عنه سواء
كان اسم فاعل او غيره ليكون بينا مناسبة الفاعل او المفعول غاية الامر انه عبر عن غير الحال بالحال
وعن المشتق باسم الفاعل تسامحا والاشكال على فهم السامع لان الكلام في الجملة والفعل واسم الفاعل جزء
والا فكيف يخفى عليه هذا القدر مع جلالة قدره في التحقيق والتدقيق واما قوله لانه الى الفاء انت
حر فصيغة تصلح للحال لانه في معنى انت محرر او عتيق وصدر الكلام غير مفيد شيئا الا ان يجعل
شرطا للتحرير لان قوله الف الف لا يصلح ضربة لانه لا يكون هذا القدر فلو لم يحمل على واو الحال
حتى يجعل الاداء شرطا لقاصر الكلام على ان اختلاف الجملتين طلبا وخبرا مانع الحالية واعترض
عليه بان واو الحال دخلت على قوله انت حر فيقتضي ان يكون الحرية شرطا للاداء لا عكسه وقد اثبت
ذلك كانت الحرية سابقة على الاداء لان الشرط مقدم على المشروط فلا يكون معلقة بالاداء فتقع
الحرية في الحال واجيب عنه بوجوه ؛ احدها انه من باب القلب فيكون التقدير كن حرا وانت مؤد
القاصر اليه لما ذكرنا وثانيها ان قوله وانت حر من الاحوال المقدرة فيكون معناه لانه الى الفا
مقدرا الحرية في حالة الاداء وثالثها ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة المقتضى
المتكلم فاخذت حكمه وبصير معنى الكلام الف الف حر ولان كان كذلك كانت الحرية متعلقة
بالاداء تعلق الاكرام بالاتيان في قوله ان اتيتني اكرمتك واما قوله انت طالق وانت مريضة وتظن
فصدر الكلام منه مفيد بنفسه وقوله وانت مريضة جملة لا دلالة لها على ترك العتق وحملها على الحال
لانه يصح العطف عليها لانها جملتان اسميتان فيجعل على العطف الذي هو معناه الاصلي وكذا الكلام
في قوله واعمل به في البز للعطف لانها جملتان طلبيتان فيصح عطف احديهما على الاخرى فحمل عليه لانه

الاصل على انه لا يصلح حالا أما من المفعول فظاهر وأما من الفاعل فلان العامل متاخر عن الاخذ والحال
يجب ان يكون مقارنا للفعل وقوله انزل وانت آمن فيه دلالة على ان الواو في الحال الا ان انا
يُراد به اعلاء الدين وليعاين الحربي محاسنه فربما يؤمن فيحصل المقصود
وذلك انما يكون حالة النزول قوله واما الفاء فانه للوصل والتعقيب اى يقتضى ان يكون الثاني بعقب
الاول بدون التراخي والتعقيب فيها على حسب ما يليق بالعادة عقيب الاول وان كان بينهما ازمان كثيرة
كقوله ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة الاية وقوله الم تر ان الله انزل من
السماء فتصبح الارض مخضرة وانما قلنا انها للتعقيب لاتفاق ائمة اللغة على ذلك ولهذا قلنا فيمن
قال لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار الاخرى فان طالق ان الشرط ان يدخل الثانية
بعد الاولى من غير تراخ ان من غير ان يشتغل بينهما بعمل آخر ويؤخذ الدخول بغير اشتغال بعمل وفيمن
قال لاخر بعت منك هذا العبد بكذا فقال الاخر قبلت او اشتريت او ملكت فانه قبول للبيع ايجابا ثم معتقا لانه
ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب والفاء للترتيب والعتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول
فيتضمن ذكر العتق بحرف الفاء القبول فكانه قال قبلت وهو حر ولو قال هو حر او هو حر لم يجز
البيع فلم يجز التحرير وكان ردا للايجاب وقالوا فيمن قال لخياط انظر الى هذا الثوب ايكفيني
قميصا نظر فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه قميصا ضمن للخياط لان الفاء للتعقيب
فكانه قال ان كفاني قميصا فاقطعه ولو قال اقطعه ولم يقل ان كفاني قميصا ولم يكفه ضمن فكذا سنا بخلاف ما لو قال
اقطعه فقطعه فاذا هو لم يكفه فانه لا يكون ضامنا لوجود الاذن مطلقا وفيمن قال لغير
المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فدخلت فانه لا يقع على الطلاق يقع على الترتيب
فتبين بالاولى وما عند هم ولغا الثاني والثالث على الاصح بخلاف ما اذا كان معطوفا بالواو فانه
يكون على الاختلاف الذي بين اصحابه ولهذا اى لكون للتعقيب اختص الفاء بعطف الحكم
على العلل لان الحكم يعقب العلة مرتبة او زمانا ولفظا لاختصاص له بناسب ما لا اختصاص
ولو قال استعمل الكمان اسد كما يقال الطعمة فاشبعتك ان ذلك الاطعام فيكون الاشباع حكما وقال
عم لن تجزي ولد والدا الا ان يجده مملوكا فتشتريه فيعتقه اخذ ذلك من ذلك الشراء فيكون العتق
حكم الشراء لكن بواسطة وقد يدخل الفاء على العلل الاصل ان لا يدخل الفاء على العلل الا ثمة التاخر
العلة عن المعلول الا انها قد تدخل عليها بشرط ان يكون لها دوام لتبقى تصور وجودها بعد الحكم ليصح
دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هوى حسن ظاهر البشر فقد اتاك الخوف اضر فاذ هي

وسرور فقد اتاك الخيف والخوف ما يدوم ويبين بعد الاشارة ان لم يكن لها دوام لا يجوز دخول الفاء
عليها فلما يقال انكسر الشيء فكسره وانقطع فقطعه ويسمى هذا الفاء فاء التعليل قال صاحب التحقيق
هذا هو المذكور في عامة الكتب وليس بصحيح لان فاء العلة لا يختص على الدوام لغة فانه يقال للمصلي
لا تصل فقد طلعت الشمس للصيام فطر فقد غربت الشمس ويقال للجندي اخرج فقد خرج الامام وادع
فقد دخل الامام والطلوع والغروب والخروج والدخول مما لا دوام لها علما ان المثال المذكور مما لا يدوم
لان الاتيان كالخروج قلت الدليل على انه مختص بذلك ما ذكرنا من المعقول والمنقول وهو عدم جواز
انكسر فكسرته وما ذكر من الامثلة كلها مما يدوم لان المراد من الطلوع هنا الظهور ومن الغروب الخفاء
ومن الخروج الاتباع ومن الدخول الاسترجاع وما يناسبهم هذه المعاني ممن قصد المتكلم فلا يكون
حجة والعلة المثال المذكور هو وجود الغيث والاتيان مسببه وبهذا ظهر صحيحا وتاويلنا لامثلة السابقة
قوله ولهذا اى ولان الفاء فيد دخل على العلل قلنا فيمن قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر ان يعتق
في الحال ان لم يوجد ان الحرية ما يدوم فاشبه التراخي فيكون الفاء للتعليل ويكون المعنى ان
انت حر وكذا لو قال لطريق ان زلقت من كان آمنا نزل ولم يزل لان معنى الكلام ان زلل انكسر والامان
ما يمتد لا يقال هذا جعلت قوله الى الفاعلة وقوله فانت حر ثابتا به كما هو حقيقة الفاء ويصير
كانه قال ان لاقيت الى الفا فانت حر وكذا في مسئلة الامان لان الكلام صحيح بدون الاضمار فلا يصار
اليه الا عند الضرورة لانه خلاف الاصل ولا يعارض بيان دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل
لانه ذكر لبيان العمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مما يدوم تحصل الترتيب فكان اولى من
الاضمار ولهذا قلنا فيمن قال لغلامين على درهم فدرهم انه يلزمه درهمان لان الفاء للعطف فلا بد
من اعتبار ترتيب الامكان والمعطوف غير المعطوف عليه ويعارف الترتيب الذي هو معنى الفاء الا الوجه
بان يقال وجوب هذا اسبق من وجوب ذلك الواجب ليكون الترتيب مرعيا فيتحقق على حقيقته او نقول
استعير الفاء لمعنى الواو لما تعذر حقيقته لان الترتيب في الاعيان لا يتصور فصار كانه قال الغلامان
على درهم ودرهم وقال الشيخ يلزمه درهم واحد لان معنى الترتيب لغو فتعذر اعتبار موجبه فنجعل على اجمله
مبتداة للتحقيق الدرهم الاول وتوكيده ويضمر المبتدا اى فهو درهم لكن ما قلناه احق لانه يفهم
ان الفاء الحقيقة والاضمار للتصحيح ما وقع التنصيص عليه لان الفاء فان قلت انتم تركتم الحقيقة
ايضا حيث جعلتم الفاء استفاد للواو قلت انما استعير الفاء لتقرير الحقيقة وهو المغايرة بين المعطوف
والمعطوف عليه وانتم اضمرتم لتغيير حقيقة الكلام فكان ما قلناه اولى ولان المجاز خير من الاضمار على

انا تمسكنا باحد الدليلين فلا يتوجه علي احدهما عينا الاشكال قوله واما ثم فللعطف على سبيل التراخي
الا عند ابي يوسف في احد قوليه المنقطع كانه مستانف حكما ان كان قطع الكلام بالسكوت ثم استانف
رعاية لكمال التراخي بين هذه الكلمة وضعت لمطلق التراخي فيدل عليه كما انه لمطلق العطف
وذكر بيان تثبت التراخي في الوجوه والتكلم جميعا لانه لو كان التراخي في الوجود فقط كان ثابتا من
وجه دون وجه وعندها التراخي في الوجود دون التكلم اذ يوجد دليل عليه اللفظ متراخيا فان الحكم كما في
كلمة بعد لانه التكلم لانه متصل حقيقة لان العطف يقتضي الاتصال بيانه فيمن قال لامرأته ان دخلت
هذه الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار
فعند ابي يقع الاولى في الحال ويلغوا ما بعده لانه لما صار بمنزلة السكوت لا يتوقف اول الكلام على آخره
وان وجد المغير فيقع بالاول الطلاق البائن في الحال ويلغوا ما بعده لعدم المحل كما لو فصل السكوت
حقيقة وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ويقع الثاني في الحال ويلغوا الثالث لحصول البينونة
بالثاني فان قيل ينبغي ان يلغوا الثاني ايضا لان الكلام لما انقطع عن الاول بمضي قوله ثم طالق غير
مفيد لكونه خبرا بلا مبتدا، قلنا صح العطف مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا واما التعليق
بالشرط فبني على الاتصال صورة ومعنى واذا اختص بحرف الفاء الذي يوجب الوصل في المذكور ايضا،
قدم الشرط او اخره يتعلق بالشرط ما يليه ووقع البائن في الحال هذا ظاهر وعند ما يتعلق الكل بالشرط
في الوجوه الاربعة ويتدلى على الترتيب لطلاق اذا كانت مدخولا بها تطلق ثلثا عند وجود الشرط وان كانت
غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغوا الباقي لانتفاء المحلية بالبينونة قوله وقد يستعار ثم للواو
للاشتراك بينهما في معنى العطف وذلك عند تعذر العمل بحقيقة مثل قوله فكر فيه او اطعام في قوله من صنعته
الا ان قال ثم كان من الذين امنوا اي وكان لتعذر العمل بحقيقة لان الايمان شرط صحة العبادة فلا
يكون معتبرة قبله وذكر صاحب الكشاف ان ثم لتراخي الايمان في الرتبة عن العتق والصدقة في التيسير
ان هذا الترتيب الاخبار ثم نظيره كما ان من كان مؤمنا كقول الشاعر ان من ساد ثم ساد ابوه ثم قد ساد
قبل ذلك جده وانا اقول يجوز ان يكون المعنى ثم دام على الايمان لان الامور بخواتيمها كقوله وما الغفران
لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى دام على الاهتداء ومثل قوله واما نرينك بعض الذي نعدهم او
نتوفينك فالينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون اراد الله تعالى لو حملنا على حقيقة لادى الى ان
يكون الله شهيدا بعد ان لم يكن وهو ممتنع ولهذا قلنا في قوله ثم من حلف على يمين اذا علم بخلافها يحلف





وان غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير كلمة ثم بمعنى الواو ويجاز الاتا لو عملنا بحقيقة ثم لا يكون
العمل بحقيقة الامر وهو قوله فليكفر قبل الحنث غير واجب اجماعا فتعين المجاز ثم
دون الاول بحقيقتا لما هو المقصود وهو الامر بالتكفير قبل الحنث قوله واما بل فهو خروج عما قبله لا عن
عن الاول منفيا كان او موجبا والاثبات للثاني اعلم ان كلمة بل اما ان يكون مذكورا بعد
موجب او منفي فان كانت مذكورا بعد موجب فلها معنيان احدهما الاضراب عن الاول غلطا ونسيانا
والاثبات للثاني كما يقال جاءني زيد بل عمرو معناه بل جاءني عمرو لا زيد ولا يقع مثله في كلام الله وهو الابطال في
الحكاية عن العباد كقوله بل اضغاث احلام بل افتراه بل هو شاعر والثاني ان لا يكون لابطال الاول
بل على انه انتقض وقته وان الذي بعد اولى واهم بالذكر وهذا قد يجري في كلام العباد بقرينة يقال فلان
فقيه بل مجتهد وفي كلام الله مطلقا كقوله بل ادارك علمهم بل هم في شك منها بل هم فيها عمون وان
كانت مذكورا بعد منفي نحو ما قلنا ما جاءني زيد بل عمرو فله معنيان ايضا احدهما ان يكون من باب
الغلط فيكون عمرو غير جاء كما لو قلت ما جاءني عمرو وهذا المعنى لا يقع في كلام الله وهو والثاني ان يكون
مثبتا المجيء لعمرو فلا يكون غلطا فيجوز ان يقع بهذا المعنى في كلام الله وهو قد دخل على كلمة لا تأكيدا
للنفي الذي من الاضراب وعلى هذا قال من قال ان الفاء هم لا بل الفاء هم لا بل الفاء يلزم مثله
الا في هو القياس لان بل وضعت لتدارك الغلط في المثبت فيكون اقرارا بالاول ورجوعا
عن الاول فصح اقراره ولم يصح رجوعه لتعلق حق الغير به فلزمه المالان كما لو قال لامرأته انت
طالق واحدة بل ثنتين فانه يقع الثلث جاعا وكما لو قال لفلان علي الف درهم بل مائة دينار ولكنا
استحسنا وقلنا بانه يجب عليه الفان لان مثل هذا الكلام في العادات يراد به نفي الاقتصار على الاول
وضم الزيادة اليه فيكون تداركا لغلط الاقتصار فكانه قال بل مع ذلك الف فصار فيها الفان كما
يقال لي ستون بل سبعون ان بزيادة عشرة على الستين بخلاف مسئلة الطلاق لان تدارك الغلط انما
يمكن في الاخبار لانه يحتمل الصدق والكذب ولا يمكن في الانشاء لانه لا يحتمل ذلك فصار وقوعا ثنتين
وراجعا عن الاول ورجوعه لا يصح فتطلق ثلثا اصلا وقد كنت طلقتك امس واحدة بل ثنتين تطلق
ثنتين لان الغلط جرى في الاخبار بخلاف المسئلة المستشهد بها لان التدارك بطريق الضم انما يتصور عند
اتحاد الجنس لا عند اختلافه وقالوا جميعا ان ابوح وصاحباه فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت
الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين انه يقع الثلث اذا دخلت الدار لان بل لما كان لابطال الاول
واقامة الثاني مقامه كان قصده تعليق الثاني بالشرط بل واسطة لكن بشرط بطلان الاول ليتحقق قصده

ابطال الاول لانه بين قبله يصح رجوعه عنه وفي وسعه اقول الثاني بالشرط ليتصل الثاني بالشرط بغير
واسطة فيثبت معاني وسعه فصار كلامه بمنزلة يمينين كانه قال لله بالله طالق ثنتين ان دخلت
الدار فعند دخول الدار يقع الثلث جملة لتعليق الكل بالشرط بلا واسطة وهذا بخلاف العطف بالواو
عند لانه حيث لا يقع الا واحدة عندهم فيمن قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وثنتين لان الواو
للعطف المجرد لا للاستدراك فيقتضي تقرير الاول ومشاركة الثاني اياه في الحكم فيصير الثاني بذكر الشرط بواسطة الاول لا منفردا فيقع على الترتيب ولما بانت بالاول لم يبق محلا للثانية ولما كان
قال لا سدراك بعد النفي نحو ما جاءني زيد لكن عمرو فاعلم ان بل ولكن وان اشتركنا في ان الحكم للثاني لكن
الفرق بينها على وجهين احدهما ان لكن اصلي مستعمل من بل لان بل وان اشتركا في ان الحكم للثاني لكن
والاثبات لما كانا لعطف الجملة على الجملة وتغرقا في ان لكن لا تحتمل الا بعد النفي بخلاف بل لما
كانت لعطف المفرد على المفرد وتبين بهذا ان قول المصنف وضع للاستدراك بعد النفي يحتمل عطف
المفرد على المفرد وثانيهما ان موجب الاستدراك بلكن اثبات ما بعدها فما نفى الاول فهو ثابت بدليله
وهو النفي الموجود في صدر الكلام بخلاف بل فانه قد يجيء للنفي الاول واثبات الثاني كما هو صلوح اللفظ
وقد يشتبه فيه فيصير ناصبا للاسم ورافعا للخبر لا عاطفا لكن المعنى لا يتغير وبهذا لم يفرق في التمثيل
بين المخففة والمشددة غير ان العطف انما يستقيم عند اتساق الكلام ان انتظام وذلك ان يكون الثاني
متصلا بالاول لا ان يكون آخره مناقضا لاوله وبيان ذلك في مسايل الجامع منها رجل في يده عبد فاقر لانسان
فقال المقر له ما كان لي قط لكن لفلان فان وصل كلامه فهو للمقر له الثاني فان فصل فهو للمقر لان قوله
ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه فيه لكن يحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى الغير فيكون
رجوعا عن الاقرار فيرجع العبد الا الاول الى المقر ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى غيره الا ان فيكون تحويلا
الى المقر له الثاني فاذا وصل قوله لكن لفلان كان بيانا انه نفى الملك عن نفسه الى الثاني وصار قابلا
للاقرار ثم مقتضى اقراره الآخر وان فصل كان نفيا للملك اصلا كما هو الظاهر وصار رجوعا عن الاقرار وتكذيبا للمقر
فان قيل متى نفى الملك عن نفسه من الاصل فقد ذكر انه اقرار للغير على الغير وانه بط قلنا الاقرار متصل
بالنفي فكان الكلام ولهذا قلنا لو قال لا بل فانه لا يصح في ابطال الاقرار لما عرف ان الكلام يتوقف على آخره
اذ كان نقضا مابتيا واما اذا كان الكلام محتمل التقديم والتاخير فيقدر الاقرار متقدما على النفي صيانة
للاقرار عن الالغاء ومنها رجل قال لفلان علي الف درهم قرض فقال المقر له لا ولكنه غصب فانه يلزم المال
لان الكلام متسق لانه تبين باخره انه نفى التسبب لاصل المال وانه قد صدقه في الاقرار باصل المال
والاسباب

مطلوبة للاحكام فاذا لم تثبت التفاوت فيها بين تصديقه له فيما اقر به فيلزمه المال وعلى هذا قال
لك على الف درهم ثمن هذه الجارية التي اشتريتها منك فقال الجارية جاريتك ما بعتها منك لكن لي عليك
الف درهم يلزمه المال لان الكلام متسق وبآخره تبين انه مصدق قادر في اصل المال حكما في التسبب
ولا تفاوت عند سلامة الجارية للمقر فيلزمه المال بخلاف ما لو زوجت الامة نفسها من رجل بالف درهم
بغير اذن مولاها فقال المولى اجزت ولكن لعبدي هذا ثمانين او قال لكن لعبدي ان زنى تحصنا
فالعقد يبطل لان الكلام غير متسق فان نفي الاجازة واثباتها بعينها لا يتحقق فيه معنى العطف
فيرتد العقد بقوله لا لعبدي وقوله لعبدي بعده كلام ابتداء بعد الانفساخ فيلغو قال الفاضل السمرقندي
وفيه بحث لان نفي الشيء بقيد صحيح تحقق نفي القيد دون الذات ولا يلزم العبث في ذكر القيد حينئذ
النفي ههنا نفي كون الاجازة ثابتة لا نفي الاجازة مطلقا ويوكد قوله لكن لعبدي ثمانين او ثمانين
قلت هذا السؤال انما يرد ان لو قال لا لعبدي ثمانين وحينئذ لا يبطل الكلام كذا في جامع قاضيخان و
احال مسئلة الكتاب فلذكر الا للمطلق فلا يرد قوله واما او فيدخل بين اثنين او فعلين فيتناول
لهذا المذكور بين هذا معناه بحسب اصل الوضع وهو مذهب جمهور اهل اللغة والنحاة الا انها اذا دخلت
في الخبر اقتضت الشك لانه اخبار عن احدهما في قوله جاءني زيد او عمرو لا شك ان فعل المجيء وجد من
احدهما معينا فوقع الشك للسامع في الذي وجد منه المجيء فعلم ان الشك وقع باعتبار محل الكلام لا
ان كلمة او موضوعة له كما ظنه البعض وان دخلت في الابتداء اي في اثبات الحكم ابتداء نحو اضرب زيدا او
عمرا وانما يفيد التخيير لانها تناولت لاحدهما غير معين ولا يتصور ايقاع الفعل في غير المعين فثبت التخيير
ضرورة التمكين من الامتثال كذا اذا استعملت في الانشاء كقولك هذا حر او هذا او وجب التخيير
لدفع الابهام وبينهما ان يقول وجب التخيير او الاباحة ليتناول قولهم جالس الحسن او ابن سيرين الكلام
الا ان يراد بالتخيير معنى يشمل الاباحة ولهذا قلنا فيمن قال هذا حر او هذا او هذا قولا لاحدهما حر
لتناول الايجاب احدهما حر لا بعينه ولا يقع العتق في الكل لانه خبر وضع للصدق فصار انشاء
حتى قال لمحدودة الزيادات لوضع بين حر وعبد وقال احدكما حر لا يعتق العبد ولكنه في الشرع صار انشاء
فاوجبت التخيير على العتمال انه بيان ليكون عملا بهما الا التخيير بان يوقع على هذا او على هذا باعتبار
الانشاء والبيان باعتبار الخبر وجعل البيان انشاء من وجه حتى شرط لصحة البيان صلاحية المحل لما
قلوحات لاحد العبدين لا يملك المولى تعيين الميت للعتق ولو كان اظهارا من كل وجه لما شرطت الصلاحية
واظهارا من وجه حتى يجري على البيان لو كانا حيين ولو كان انشاء من كل وجه لما كان يجوز الا ان المراد

معلوم والاسباب

لا يجري على انشاء العتق وعلى هذا لو قال لثلث نسوة له هذه طالق او هذه وهذه تطلق الثالثة في الحال
وفي غيرة الاولين عنده لا تطلق واحدة منهن لان الاولين فقال العبد يكلما طالق وهذه خلاف قوله واحدة لا اكلم
فلانا او فلانا وفلانا حيث يحنث لو كلم الاول واحدا ولا يحنث لو كلم الآخرين حالما يكلمهما عندنا
وقال زفر لا فرق بين هذه المسئلة ومسئلة الطلاق ولكنا نقول انه اذا اشتركه بين الثاني والثالث
بحرف الواو ولم يذكر لها خبرا فيكون خبرا الاول وهو قوله لا اكلم خبرا لهما لانه كما يصلح ان يكون خبرا للاول
يصلح ان يكون خبرا للثاني لانه يصح ان يقال لا اكلم هذين كما يقال لا اكلم هذا فيصير كانه قال لا اكلم هذا
ولا اكلم هذين ولو قال هكذا لا يحنث في الآخرين حالما يكلمهما فلذلك هذا مثل الطلاق
فهناك الخبر المذكور للاول غير صالح لان يكون خبرا للثاني لانه لا يقال لها انتن طالق فتعذر الجمع بينهما
فتعين العطف على الابعد قلت وقابل ان يقول صح العطف لانتوقف على صلاحية الخبر المذكور اول
خبر الثاني بل يكفي ان يكون المقدر من جنس المذكور دليل عليه ما قال محمد في عتاق الزيادات رجل
قال لثلثة اعبد فقال لهم انتم احرار وهذان مدبران فهذا عطف على التم وخبر لا يصلح خبرا له وقال الامام
ابن الحاجب لو قلت زيد والعمران حاضران جاز اللهم الا ان يقال المدرج في الجان العطف عند التعارض
بهذا المعنى لا وجه له فلا بد مما ذكرت وعلى هذا الاصل قلنا لو قال لفلان على الف والفلان فلان
كان النصف للاول والنصف للآخرين لان خبر الاول يصلح خبرا لهما لانه يصح ان يقال لفلانين على
الف فيكون الثالث عطفا على ما يليه فصار بمنزلة قوله لفلان على الف ولفلانين ولو قال كذلك
كان للجواب ما قلنا فكذلك هنا لانه عالم بقصد الطلاق ولكنا نقول انه اذا اشتركه بين الثاني والثالث
بحرف الواو ولم يذكر لها خبرا فيكون خبرا الاول وهو قوله لا اكلم خبرا لهما لانه كما يصلح ان يكون خبرا للاول
يصلح ان يكون خبرا للثاني لانه يصح ان يقال لا اكلم هذين كما يقال لا اكلم هذا فيصير كانه قال لا اكلم هذا
ولا اكلم هذين ولو قال هكذا لا يحنث في الآخرين حالما يكلمهما فلذلك هذا مثل الطلاق
فهناك الخبر المذكور للاول غير صالح لان يكون خبرا للثاني لانه لا يقال لها انتن طالق فتعذر الجمع بينهما
فتعين العطف على الابعد قلت وقابل ان يقول صح العطف لانتوقف على صلاحية الخبر المذكور اول
خبر الثاني بل يكفي ان يكون المقدر من جنس المذكور دليل عليه ما قال محمد في عتاق الزيادات رجل
قال لثلثة اعبد فقال لهم انتم احرار وهذان مدبران فهذا عطف على التم وخبر لا يصلح خبرا له وقال الامام
ابن الحاجب لو قلت زيد والعمران حاضران جاز اللهم الا ان يقال المدرج في الجان العطف عند التعارض
بهذا المعنى لا وجه له فلا بد مما ذكرت وعلى هذا الاصل قلنا لو قال لفلان على الف والفلان فلان
كان النصف للاول والنصف للآخرين لان خبر الاول يصلح خبرا لهما لانه يصح ان يقال لفلانين على
الف فيكون الثالث عطفا على ما يليه فصار بمنزلة قوله لفلان على الف ولفلانين ولو قال كذلك
كان للجواب ما قلنا فكذلك هنا لانه عالم بقصد الطلاق ولكنا نقول انه اذا اشتركه بين الثاني والثالث
بحرف الواو ولم يذكر لها خبرا فيكون خبرا الاول وهو قوله لا اكلم خبرا لهما لانه كما يصلح ان يكون خبرا للاول
يصلح ان يكون خبرا للثاني لانه يصح ان يقال لا اكلم هذين كما يقال لا اكلم هذا فيصير كانه قال لا اكلم هذا
ولا اكلم هذين ولو قال هكذا لا يحنث في الآخرين حالما يكلمهما فلذلك هذا مثل الطلاق

او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض لان موجب التخيير والكلام محمول على حقيقته
واعتبارا بالكفارات ايضا لكنا نقول اول الآية دليل على ان المذكور جزاء المحاربة والمحاربة متعلقة
بانواعها عادة من تخويف ولقد قال او قتل او قتل ولقد قال ومنه الانواع تتفاوت وصفة الجناية المذكورة
بجزية متفاوتة فالتغليظ وصل ان يعاقب باحد الانواع عند غلظ الجناية وبالغلظ عند خفتها
فوقع الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الاجزية على انواع الجناية فقالما عرف ان الجملة
اذا قرنت بجملة ينضم البعض على البعض كما يقال لمن سأل عن حدود الكبائر من الزنا والخمر او
القطع فيعلم من هذا الترتيب وقال الله وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا فكان
انواع الجزاء مقابلا بانواع الجناية على حسب احوال الجناية وتفاوت الاجزية كيف وقد نزل جبريل بهذا
التقسيم في اصحاب بئر معونة وهؤلاء بئر معونة وهؤلاء الاسلمي كان بينه وبين رسول الله عهد وقد مر به قوم
يريدون رسول الله فقطعوا عليهم فاوحى الله النبي عليه السلام ان من جمع بين القتل واخذ المال قتل وصلب
ومن اقتصر على القتل قتل ومن اقتصر على اخذ المال قطعت يده ورجله لاخذ المال ومن اقتصر على الاخافة نفي من
الارض فاما في الكفارات فلا انواع للجناية على حسب انواع الاجزية اذ الكفارة اليمين وجزاء اليمين
بما يوجد اختلاف الجناية لان قتل العبد والحد وكذا اليمين مع الحنث فلم يوجب التقسيم فبقيت على موجبها
منه الكلمة وهو التخيير وهو استعارة من الكلمة كلمة او تستعار للعموم موضع النفي والاباحة
فتوجب عموم الافعال في موضع النفي وعموم الاجتناب في موضع الاباحة اما الاول فكقولنا لا يولي لا تطع منهم
منهم اثما او كفورا ووجهه ان المعنى قبل النهي مثلا تطيع اثما او كفورا الى واحد منهما فاذا جاء النهي
يصير المعنى لا تطع واحدا منهما والنكرة في موضع النفي تفيد العموم والحاصل ان كلمة او في النفي يصير معنى
الواو مع لا واما الثاني فكقولنا تعلم ما الفقه واما النحو لان مقام الاباحة دليل على ان شيئا غير ما جوز عن الآخر
ولهذا الوقال لا مرأته لا اقرب منك او منك صار موليا منهما حتى لو مضت المدة بانتا جميعا لانه لما كان
معنى الواو مع لا كانه قال لا اقرب منك ولا منك ولو صرح بذلك يكون موليا منهما فكذا هنا ولو عطف
لا يكلم فلانا او فلانا يحنث لان كلام احدهما انه بمعنى لا يكلم فلانا ولا فلانا بخلاف قوله لا اكلم احدا
الا فلانا او فلانا كان له ان يكلمهما جميعا لان الاستثناء من الحظر اباحة وكانت كلمة او واقعة في
موضع الاباحة فاوجبت عموم الاجتماع دل عليه قوله ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن الآية ولو
قال لا اقربك الا فلانة او فلانة لا يكون موليا منهما ولو قال بريء فلان من كل حق لي قبله الا درهم
او دانق يريد ان يدعي المالين لانه استثنى من الحظر لان بهذا الاستبراء يحرم عليه الدعوى فيكون الاستثناء

منه استثنا من الخطر فيكون اباحة فيكون عاما وفرق بين الاباحة والتخيير ان الجمع بينهما في التخيير محال
المامور مخالفا في الاباحة موافقا قال المعترض معناه ان الجمع بينهما في التخيير كالامتثال باحدهما دون الاخر
وفي الاباحة لو جمع بينهما كان ممتثلا بهما وانما كان كذلك لانه زعم القيد وعند ارتفاع القيد يثبت الاطلاق
على العموم بيان الاول في قوله ﴿ومن اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة ان المكفر لما كان
مخيرا بين انواع الكفارات فلو كفر بالانواع كلها كان موديا للواجب باجزاء الانواع في الصحيح
من المذهب وبيان الثاني في قوله ﴿وان ما عرف ذلك الى الاباحة من التخيير بحال يدل عليه ان على احد الامرين
وفي بعض النسخ عليها او على الاباحة ﴿وقد يكون او بمعنى حتى او الا ان عند فساد العطف لاختلال في الكلام
بان يكون لاحدهما اسما والاخر فعلا او يكون لاحدهما ماضيا والاخر مستقبلا ويحتاج في الغاية بان
كان محتملا للاستدلال بمثل قوله ﴿ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم فان او بمعنى حتى لو الا
ان في بعض الاقاويل ومعناه على هذا القول ليس لك من الامر شيء في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى
يتوبوا او تعذيبهم وذلك لان العطف لما لم يحسن لان قوله او يتوب لما ان يعطف على شيء او ليس
وذا لا يجوز لانه يصير عطف الفعل على الاسم او المضارع على الماضي فسقطت صيغة او واستعير لما يحتمله
وهو الغاية لان معنى او يناسب معنى الغاية لانه لما تناول احد المذكورين كان تعيين كل واحد منهما
باعتبار الخيار قاطعا احتمال الاخر وهذا يناسب معنى الغاية وكذا يناسب معنى الاستثناء فلذلك
بمعنى حتى او الا ان ﴿فلو قال والله لا دخل هذه الدار او لا خل هذه الدار الا خرى بعين ان او لما كان
يحتمل معنى الغاية قال اصحابنا في هذه المسئلة ان معناه حتى لا خل احدهما لم يكن بين النفي والاثبات
ازدواج تتعذر العطف والكلام يحتمل الاستدراك فيليق به ذكر الغاية
فان دخل الاولى والا حنث وان دخل الثانية او لا برئ في يمينه حتى اذا دخل الاولى بعد ذلك لا يحنث
لان الدخول في الاخرى غاية ليمينه فاذا دخلها انتهت اليمين اي برئ في يمينه فلا تلزمه بدخولها
حتى دخل الاولى حنث لوجود شرط الحنث في حال بقاء اليمين وتتعذر العطف باعتبار النفي والاثبات
على ما مر عند الغاية فان النفي يعطف على الاثبات وعلى العكس يقال جاءني زيد وما جاءني عمرو
وما رايت عمرا ولكن رايت بشرا قال الله ﴿والذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قالوا ان يقال
تتعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب يعطف الثاني عليه حتى لو قال والله لا خل الدار فم ينبغي
ان يصح العطف بتثبيت التخيير او يقال تتعذر باعتبار ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم

والمعطوف عليه

وانتصابه ههنا لا يصح الا باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك جعل بمعنى
الغاية ﴿والغاية صالحة ازعن قوله والله لا خل هذه الدار ابدا او لا دخلن هذه الدار الا خرى
اليوم فان او في هذه المسئلة ليس بمعنى الغاية لانه وان جمع بين النفي والاثبات والازدواج بينهما
لكن النفي مؤبد والاثبات موقت لا يصلح غاية للمؤبد لان المؤبد لا ينتهي الا بالموت ولم تعذر جعله
غاية وجب العمل بالتخيير فيصير ملتزما الكفارة باحدى اليمينين كانه قال ان حنثت في هذه اليمين او
في هذه اليمين فعلي كفارة وشرط الحنث في اليمين الاولى الدخول الدار الاولى وفي الثانية تزل الدخول
في الدار الثانية في اليوم فاذا دخل الاولى حنث في اليمين الاولى وبطلت اليمين الثانية لانه خير
نفسه في التزام الحنث باحدى اليمينين فاذا لزم الحنث في اليمين باحديهما بطلت الاخرى ولو لم يدخل
الاولى ودخل الدار الثانية اليوم برئ في اليمين الثانية وبطلت الاولى لانه اختار بين الاثبات ان
لم يدخلها حتى مضى اليوم حنث في الثانية لان شرط البر فيها الدخول في الدار الثانية في اليوم وقد
فات فيحنث فيها ويبطل الاولى لما قلنا ﴿واما حتى فللغاية حقيقة اعلم ان حتى للغاية في اصل الوضع
وهو المعنى الحاصل الذي وضعت له ولا يسقط عنها الا مجازا كما ان اسقرت للعطف المحض بان قال
ان لم تكلمي حتى اقدم عندك فانه يبطل معنى الغاية ثم والغاية ما ينتهي اليه الشيء او عنده اليه ويقتصر
عليه هذا اذا كان ما قبلها يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح دلالة الانتهاء ان انتهاء الصدر كالوطء
ان بلا زم غرمه حتى يقضي الدين فالملازمة تحتمل الامتداد وقضاء الدين يصلح دليل انتهائها اعلم
ان محمدا قال في الزيادات في رجل قال لعبد حر ان لم اضربك حتى تصيح او حتى تشكو الي او حتى تشفع
فلان او حتى يدخل الليل ثم ترك ضربه قبل هذه الاشياء انه يحنث لان الضرب بطريق التكرار لما اتصل
الامتداد بتراخ في امثاله وتوالى العادة في حكم البر مع كونه عارضا غير قابل للبقاء والدوام الكف
عنه لان يحتمل الامتداد فيه حكم الحنث واما الكف عن الضرب استناع عنه والامتناع عن الشيء اثبات
امتداد الامتناع من ذلك الشيء والمذكور بعد حتى يصلح للانتهاء اذ الصياح او الاشتكاء او الشفاعة
والظاهر دليل الامساك والكف عن الضرب فيجعل غاية حقيقة فاذا امسك عن الضرب قبل الغاية حنث لان
شرط الحنث الكف عنه قبل الغاية الا موضع يغلب على الحقيقة عرف فيترك الحقيقة ويعتبر العرف
كما لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت فهذا يحمل على الضرب الشديد في العرف ﴿ثم قد يستعمل العطف
لما بين العطف الغاية مناسبة بمعنى التلاقي فالمعطوف يلاقي المعطوف عليه والغاية يقتضي المغيا
مع قيام معنى الغاية نحو جاء القوم حتى زيد ورايت القوم حتى زيدا فوزيدا ما افضلهم او ارذلهم ليصلح غاية

والمعطوف عليه

ان جاء القوم حتى افضلهم فانه جاء بعضامع انه لا يتوقع مجيئه لكونه افضلهم او حتى لذ ذلهم فانه جاء بها
مع انه لا يتوقع مجيئه لكونه الا ذ ذلهم ولما كان فيه معنى الغاية كانت حقيقة قاصرة من حيث زنها لتخلص للغاية
لان زيدا كان داخلا في المجيئ كان فيه معنى العطف لانه لو كانت لكان معنى الغاية حقيقة ثم يكن زيد داخلا
في المجيئ لان حكم ما بعدها يخالف ما قبلها ومن حيث ان مجيئ القوم ينتهي مجيئه فيه معنى الغاية وعلى هذا الا
على ان حتى يستعمل للعطف مع رعاية معنى الغاية اكلت السمكة حتى راسها بالنصب فهو للعطف لان اكلت
راسها ايضا وقيد دخل على جملة مبتداة على مثال او العطف لهذا استعملت لعطف الجملة ومن غاية مع ذلك
ان مع كونها لعطف الجملة لا يسقط عنها معنى الغاية فان كان خبر المبتدا وهو ما دخل عليه حتى مذكورا فهو ظاهر
فلا يحتاج الى التقدير خبر كقولك تقول مررت بالقوم حتى زيد غضبان فهذه جملة مبتداة من غاية المرور والا
ان وان لم يكن الخبر مذكورا بعد فيجب اثبات الخبر من جنس ما قبله تقول اكلت السمكة حتى راسها فالخبر
ههنا غير مذكور فيجب اثباته من جنس ما قبله وهو الاكل اى حتى راسها اكلوه او ما كولا غيري قوله
ومثل هذه الافعال يكون للجزاء اذا كان ما قبلها يصلح سببا وما بعدها جزاء، لان غاية بمعنى لام كي اعلم ان
كلمة حتى في الافعال جعلت غاية بمعنى الى وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد بان صح فيه ضرب المدة
وصلح الآخر دلالة على انتهائها كالضياح في قوله ان لم اضربك حتى تصيح وان لم يستقم جعله غاية لفوات
المعنيين او لهما جعل على المجازات بعض لام كي لمناسبة بين المجازات وبين الغاية لان الفعل اذا
هو سبب ينتهي بوجود الجزاء عادة كما ينتهي بوجود الغاية قال الله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة لان
القتال يصلح سببا لانتفاء الفتنة ولكن انتفاء الفتنة لا يصلح لانتهائها، صدر الكلام لان القتال
واجب مع انعدام الفتنة فان القتال واجب ان لم يبدأ الكفار قوله وقوله حتى يعطوا الجزية بالنصب
على وجهين لهما الا ان يقول الرسول فيكون قول الرسول غاية من غير ان يكون له اثر في انتهاء صدر
الكلام على ما هو موضوع الغايات انها اعلام من غير تاثير فيما سبق والقاء وزلزلوا حتى يقول الرسول
فيكون فعلهم سببا لمقالته والقراءة بالرفع بمعنى العطف اى ويقول الرسول قوله ولما تعذر الحقيقة
بعني لما تعذر العمل بحقيقة حتى في قوله عبده حر ان لم اتك غدا حتى تعتذر فان من شرط الحقيقة ان يكون
ما قبلها يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح دلالة الانتهاء والتعذير مستقبل يصلح دلالة انتهاء الاتيان
بل سببا فاذا تعذر حمله على الغاية جعل مجازا عن المجازات بلام كي فيما يصلح صدر الكلام سببا وكان جزاء
فان الاتيان يصلح سببا للتعذير فانه يصلح جزاء الاتيان فصار تقدير ان لم اتك غدا كي تعتذر فيحمل
شرط بر الاتيان على هذا القصد وقد وجد فلم يحنث في يمينه لو ماته ولم يعتذر قوله فان كان الفعلان

من ولهذا كقوله ان لم اتك حتى اتغذ عندك فعبده حر فتعلق البر بها على التعقيب لانه تعذر حمله على الجزاة
لان فعله لا يصلح جزاء للفعله فان الانسان لا يجازى نفسه فتعين العطف فلو تغذى عقيب اتيانه من غير تراخ
بر في يمينه وان لم يتغذ اصلا او تغذى متراخيا حنث في يمينه قوله ومن ذلك اى ومن حروف العاطفة
الجر انما سميت حروف الجر لانها جرت فعلا الا الاسم كمررت بزيد او اسما الاسم كغلام زيد قوله انما الباء
فهي للالصاق وهو معنا ما يراه اهل العرف وهو اقوى دليل في اللغة كالنصف في احكام الشرع قوله والفاء والواو
ذكرنا انهما للالصاق وهو يقتضي حرفين ملصقا وملصقا به والملصق هو الاصل والملصق به هو
التبع صحبت الثمن لان الثمن ليس بمقصود في البيع الا ترى ان الغرض الاصلي في البيع الانتفاع بالمملوك
وذلك يحصل بما هو مبيع لا بما هو ثمن لانه في الغالب من النقود ومن ليست بمنتفع بها في ذواتها وانما هي
سبيل الى حصول المقاصد كما لا يخفى للشيء واذا جاز البيع وان لم يملك الثمن ولا يجوز بيع ما ليس عندك فالثمن
اذا لم يكن مقصودا في باب البيع تعين لدخول الباء الباء، يختص مصاحبه فلا يكون مقصودا ويكون
تبعا فلهذا قال بعت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون اكثر ثمنا حتى يجوز استبداله قبل التسلم وقال
كر من حنطة جيد بهذا العبد يكون الحنطة سلما حتى لا يجوز الا موجلا ولا يجوز الاستبدال قبل القبض
قوله وقلنا عطف على قوله اصبحت الا ثمان اى ولان الباء للالصاق والالصاق يقتضي الملصق والملصق
به قلنا فيمن قال ان اخبرتني بقدوم فلان انه بيع على الصدق لان حرف الباء الذي هو للالصاق يقتضي ملصقا به
فيكون دليلا على مفعول الخبر لان القدوم الذي يصحبه الباء لم يصلح مفعول الخبر لكنه مفعول حرف الباء والشيء
الواحد لا يجوز ان يكون مفعولا عاملين فصار تقدير ان اخبرتني بخبر ملصقا بقدوم فلان والخبر الملصق
بالقدوم لا يكون بدون القدوم فيحنث اذا كان كاذبا لانعدام شرط البر قوله بخلاف قوله ان اخبرتني ان فلانا
قدم فانه يتناول الكذب ايضا اذا لم يذكر حرف الباء يصلح مفعولا لانه غير مشغول وان جاء بعده مصدر
معناه ان اخبرتني قدومه والقدوم بحقيقته لا يصلح مفعول الخبر لان الخبر انما يكون بكلام لا بفعل فكان
قال ان اخبرتني بخبر قدوم فلان وقد تحقق ذلك ان كان كاذبا لان الخبر اسم للكلام يدل على الخبر به لا غير
قوله وكذا لو قال ان خرجت من الدار الا باذني اى كما قلنا ان المراد في المسئلة الاولى خبر ملصق بالقدوم قلنا
في هذه المسئلة ان المراد من المستثنى خروج ملصق بالاذن بيانه انه لو قال لامراته ان خرجت من الدار
الا باذني فانت طالق انه يشترط تكرار الاذن حتى لو خرجت بغير اذنه حنث لان قوله ان خرجت يتناول المصدر
لغة وهو كائن في موضع النفي لان معناه لا تخرجي خروجا فصار عاما واستثنى منه خروجا هو صفة بصفة
الاذن فيبقى سائر انواع الخروج داخلا في الحظر فاذا خرجت بغير اذنه وقع الطلاق قوله بخلاف قوله الا ان

لون لكن فانه يقع على الاذن مرة ولهذا لانه تعذر الحمل على الاستثناء لعدم المجانسة لان الاذن من غير مجانس
للخروج فجعل مجازا عن الغاية لما بينهما من المناسبة لان ما بعد الغاية وما بعد الاستثناء يخالف ما قبلها وما
قبلها ينتهي بما بعدها فينتهي اليمين بالاذن مرة ولو قال انت طالق بمشيئة الله ﷻ او بارادة معطوف على قوله
قلنا ان ولان الباء للالصاق لو قال انت طالق بمشيئة الله ﷻ لم يقع اي لا تتطلق اصلا لان الالصاق
يوجد لا معنى الشرط اي يفضي اليه وذكر الغاية جعل الطلاق ملصقا بالمشيئة لا يقع قبل المشيئة لا يتحقق
الالصاق بدون الملصق وهذا معنى الشرط لان لا وجود للمشروط بدون الشرط فاستعير الالصاق
للشرط غير ان التعليق بمشيئة الله ﷻ ابطال الايجاب لانه تعليق بالموقوف عليه كما لو قال ان شاء الله
متصلا فان قيل سلمنا حملت الباء في مسئلة المشيئة على السببية لانها قد تستعمل بمعنى السبب قال الله ﷻ جزاء
بما كسبا نكالا بما عصوا اجزيناهم ببغيهم ولان احملت على السببية تتطلق في الحال كما قال انت طالق بمشيئة الله ﷻ
او بمشيئة فلان لان التعليل يدل على تحقق الايقاع لا على انتفائه قلنا الحمل على الشرط اولى لانه اقرب الى
الالصاق لان في الالصاق معنى الترتيب لانه يقتضي ملصقا به متقدما على الملصق زمانا ليتمكن الالصاق
به والترتيب الزماني بين الشرط والمشروط موجود بخلاف العلة مع المعلول لان العلة مقارنة للمعلول زمانا
قوله ثم قال الشافعي رحمه بعض اصحاب الشافعي قال ان الباء في قوله ﷺ وامسحوا برؤسكم للتبعيض لان الباء اذا
دخلت على المحل افادت التبعيض لغة يقال مسحت الراس اذا استوعبته ومسحت بالراس اي ببعضه هذا هو
المفهوم منه في عرف الاستعمال ولان الاستيعاب ليس بشرط باتفاق بيننا وبينكم فثبت ان المراد بعض
الراس ولان اثبتنا البعض بمر اليتادى المولجب باد في ما يتطلق عليه الاسم كما لو قال امسحوا بعض رؤسكم
فيكون تقدير الواجب ثلثة اصابع او ربع الراس زيادة على النص الراوي وخبر الواحد فيكون مردودا
قوله وما لك على الصلة اي حمل الباء على الصلة ان الزيادة زيدت للتاكيد كما في قوله ﷺ ولا تلقوا بايديكم الا التهلكة
اي ولا تلقوا ايديكم كذا قاله عبد القاهر واذا كانت مزيدة وجب صحة الكل كما لو قيل وامسحوا رؤسكم الجواب
عن كلام القائلين بالتبعيض ان القول بالتبعيض لا اصل له اما القول بالتبعيض كلام عن تشهي لا دليل
عليه لانه لم يثبت عن احد من نقلة اللغة انها للتبعيض انما الموضوع للتبعيض كلمة من فلو افادت الباء التبعيض
لوجب المزاحمة بين اللفظين على معنى واحد والا تتزاحم ايضا لان الباء للالصاق باتفاق فلو
افادت التبعيض لكان لفظ واحد دال على معنيين مختلفين وكل منهما خلاف الاصل قوله وفيما ذكر الباء
صلة الغاء الحقيقة لقول ما لك ذلك في الامكن العمل بالحقيقة لا يصار الى الغاء ما من غير ضرورة ولا ضرورة
ههنا فوجب العمل بالحقيقة وبان جاز ترك الحقيقة في موضع لقيام الدليل لا يلزم منه ترك في موضع لا دليل عليه

فكانت

فكانت الباء على حقيقتها في هذه الاية كما مر اصلها وبيان ان الباء للالصاق في الاية وان التبعيض
ثبت بطريق آخر لان الباء اذا دخلت على المسح لا بد له من آلة ومحل فاذا دخلت الباء في الآلة كان الفعل متعديا الى المحل
ويصير المحل بمعنى فعل فيتناول جميع محله كما يقال مسحت الحائط بيدي ومسحت بيدي الحائط ولو ادخلت
على المحل كان الفعل متعديا الى الآلة فلهذا اظهر عمله فيها حتى انتصب به كل الفعل وهذا لا يقتضي الاستيعاب
وانما يقتضي الصاق الفعل بالمحل كله او ببعضه لكن بهذه الآلة ولو اقر هذا صار تقدير الآية وامسحوا
ايديكم برؤسكم اي الصقوا بها برؤسكم ولا يقتضي هذا الكلام استيعاب الراس بالمسح كما لو قال لغيرك
المسح غير مضاف اليه اي الى الراس لكنه اي لكن هذا الكلام يقتضي وضع آلة المسح على الراس والصاقها وذلك
اي وضع الآلة لا يستوعب الآلة في العادات بعين هذا التقدير وان اقتضى ان يكون المسح متناولا لكل الآلة
لكن في العادة لا يوضع الآلة بجميع اجزائها على الراس فان ما بين الاصابع وظهر الكف لا يستعمل في المسح
عادة فيكتفي فيه بالاكثر الذي يجري مجرى الكل وهو ثلث اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بحرف
الباء كما قال ان في قوله ولا يلزم الاستيعاب في التيمم يعني المسح في التيمم ثابت بقوله فامسحوا بوجوهكم الباء
دخل في المحل وقد شرط في التيمم الاستيعاب قلنا اما على رواية الحسن عن ابي حنيفة ان شرط الاستيعاب
فكان ممنوعا واما على ظاهر الرواية انما عرف ذلك بالسنة المشهورة وهو قوله عم لعمار يكفيك ضربتان ضربة
للوجه وضربة للذراعين وبمثلها يزال على الكتاب فجعلت الباء صلة ليزاد به رد على الآلة فصار كانه
قيل فامسحوا وجوهكم وايديكم فيجب الاستيعاب او باشارة الكتاب وهو ان الله سبحانه واقام التيمم في عضوين
مقام الغسل في المسح في اربعة اعضاء والخلف متى تضمن خلافا لاصل في النصف لا يخالف الاصل في الباقي والاستيعاب شرط
في الاصل فكذا في الخلف قوله وعلى للالزام كلمة على للاستعلاء في لغة ان على الف درهم في الايجاب دون
غيره وقال المصنف في فوائد المختصر ان كلمة على في اللغة لمعنى الشرط على الشرط وارتفاعه وفي الشريعة عبارة
عن اللزوم والوجوب لان الواجب على من وجب عليه فكان مطلقة محمولا على الدين لان صفة اللزوم
فيه الا ان يصل بكلامه ودليه قوله فانه ظهر ان كلمة على في المعاوضات كالبيع والاجارة والنكاح كانت بمعنى
الباء اي استعيرت بمعنى الباء لان اللزوم يناسب الالصاق اذ اللزوم في اللغة هو اللصوق والملصق يلزم
الملصق به فكان بينهما مناسبة فاستعير اي لفظ على اي للباء قوله وان استعملت في الطلاق حملت على الباء
عندهما وعند محمد حتى ان من قال امرأته طالق ثلثا على الف درهم فطلقها واحدة يجب عليها ثلث الالف وكذا
الطلاق بائنا كما لو قالت طلقني ثلثا بالف لان الطلاق على مال معاوضة من جانب المرأة واذا كان
كذلك ان يرجع قبل كلام الزوج وانما يجب المال عليها عوضا من الطلاق وكلمة على بمعنى الباء وقد صرحت

كلمة على

والاستعلاء و

على الراس

من جانبها فيحمل على المعاوضة لاحتمال الطلاق ايابا ما وابوح يقول لا يجب عليها شئ من المال ف
ويكون الواقع رجعيا لان كلمة على للزوم على ما قلنا وليس بين الواقع وهو الطلاق وبين مالزمها
وهو المال مقابلة ليتعقد معاوضة فيحمل على البا بل بينهما سابقة بان تقع الطلاق اولا ثم يجب المال
او يجب المال ثم يقع الطلاق وذكر الكل التفاوت بعد الشرط والجزاء فان الجزاء يوجد بعد الشرط فصار معنى
الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان هذه الكلمة للزوم وبين الشرط والجزاء ملازمة فكان المحل عليه اقرب
اقرب الحقيقة او امن المحل على البار وقد امكن العمل بحقيقة هذه الكلمة وهي الشرط فيها فيخلص فيه لان
الطلاق وان دخله المال والمال غير قابل للتعليق بالشرط يصح تعليقه بالشرط مثل ان يقول ان قدم
فلان فانت طالق على الف صح وذكر في شرح الجامع الصغير والاصح ان على بمعنى الشرط لان اصلها اللزوم
فاستعير للشرط لانه يلزم الجزاء فصار طابة للثلث بالت بكلمة هي للشرط وصار بحكم الاتحاد دخولها
على المال كدخولها على الطلاق بان قالت لك على الف على ان تطلقني ثلثا ومتى لا يجب شئ الا بايقاع
الثلث فكذلك ههنا وذكر في الاسرار ان حقيقة كلمة على لاثبات الجزاء الا انها خرجت مخرج الجواب لان
العوض كقولك اكرمني على ان اكرمك معناه ان اكرمتني اكرمك فان دخلت على الايجابات او الاقتداء
لا تقتضي مقابلة فلا يجب المال به وجوب الاعواض بل يجب وجوب الاجر مع الشروط لان الكلمة للشرط
بمنزلة الحقيقة ولما كان كذلك اقتضى تعلق وجوب المال بالطلاق على سبيل المعاقبة كما لو قالت
ان طلقتني ثلثا وكل الصدر مع لا على سبيل المقابلة فلذلك لم يتوزع وفي المعاوضات المحضة
يستحيل معنى الشرط لان العوض مع المعوض شيئان معا لحقيقة المقابلة او لما فيه من تعليق المال
بالخطر وهو فاسد والمال الطلاق وجد فيه ضمن ما يصلح فيه التعليق والاعيان لما ثبت ضمنا فوجب
العمل بحقائق وهو ان يجعل معنى البا وانه يذكر للشرط اي هذه الكلمة للشرط باعتبار الجزاء يتعلق
بالشرط ويكون لازما عنده قال الله وبما نحن على ان لا يشركن اي بشرط عدم الاشراك وقال حقيق
على ان لا اقول على الله الا الحق اي اجدير بامر الرسالة بشرط ان لا اقول على الله الا الحق هذا ما ذكره
في كتب الفقه فاما ائمة التفسير فلم يذكروا معنى الشرط فيه فقالوا معناه جديد بان لا اقول على الله الا
الحق او ضمن حقيق معنى حريص فاستقام على صلة الا وهو مبالغة من موسى عليه السلام في وصف نفسه بالصدق
في ذلك المقام فانه روي ان فرعون لما قال له رسول رب العالمين كذبت فنقول انا حقيق على قول الحق
اي واجب على قول الحق ان اكون قايلا فلو قال ايس المحصن انه يشترط ذكر لفظ نفسه بكلمة على وقد جاء بمعنى

من ما وقد يستعمل كلمة على بمعنى من قال الله وذا اكتالوا على الناس يستوفون اي منهم ان من الناس وكلمة
من للتبعيض وهذا ما لا يجادل ان كلمة من للتبعيض فمن قال اعتق من عبيدي من شئ عتقه ان يعتقهم
الا واحدا منهم عندنا حمل بكلمة العموم والتبعيض وقالا انه يعتقهم جميعا لان من للبيان وهو
بخلاف قوله من شاء الا نه وصفه بصفة عامة ومن المشيئة فعلمنا ان يعتقهم جميعا احتياطا وقد يكون لابتداء
الغاية معناه ان ما بعدها من المكان غاية لابتداء ما قبلها من الفعل المتصل بها خرجت من البصرة
اي مبدأ خروجي من هذا المكان وقد يجيء بمعنى الباء قوله عز وجل يحفظونه من امر الله اي بامر الله وقد يكون صلة
زايدة قال الله يغفر لكم من ذنوبكم قال الا خفش كلمة من في الاية زايدة والا ثنا قضت هذه الآية قوله
ان الله يغفر الذنوب جميعا ومحمول على البعض عند سايرو النحاة وهو الحق لان زيادة من في الواجب لا يجوز
عند العرب دل عليه انتفاء صحة قولهم جاءني من رجل وخبر من رجل وشهد ولا تناقض بين الايتين
لاختلاف الموردين لان مورد الاولى قوم نوح او الجن ومورد الثانية امة محمد ع ولو سلم اتحادهما جاز
ان يغفر الذنوب جميعا لبعضهم ويغفر بعضا لبعضهم لان من الذنوب ما لا يغفر بالايمان كذنوب
المظالم ونحوها قال الله عز وجل فاجتنبوا الرجس من الاوثان لا يقال جعل من في الاية زايدة يخالف اتفاق
ائمة اللغة انها للبيان فيها لانا نقول انما يلزم المخالفة ان لو اريد بالصلة معناها المصطلح عند هم
اما لو اريد بها معنى ما اللغوي الذي هو اعم من البيان فلا وهو الزيادة في الكلام اما الكون مستغنى
عنها لصحة الكلام بدونها او لكونها محتاجا اليها لعدم صحة الكلام بدونها ويدل على ان المراد ذلك
السياق وهذا توجيه قد الهمت به بركة حسن ظن السلف وقد يحمل على الصلة بمعنى حمل على الصلة
تارة يكون باعتبار تعذر حمله على معناه الحقيقي والمجازي كما في قوله عز يغفر لكم من ذنوبكم وتارة يكون
باختلال في الكلام بدونه فيزل لا يصح الكلام ولا يخرج من ان يكون مفيدا كقوله عز فاجتنبوا الرجس
من الاوثان فانه لو لم يذكر كلمة من لاختل الكلام لان الاوثان لا يحوز ان يكون من التوابع
اما غير البدل فظاهر واما البدل فلا يكون بدل الغلط وبدل الكل وذلك ظاهر ايضا ولا يحوز ان يكون
بدل البعض لاشتمال الا نه مشروط فيها ان يلحق بها ضمير يرجع الى المبدل منه متصلا كان او منفصلا
كذا ذكر الامام ابن الحاجب لم يوجد منا وعلى هذا قال محمد لو قال ان كان ما في يدي من الدراهم الا ثلثة
فاذ في يدي اربعة تحنث وكذا لو قالت المراة لزوجها خالعني على ما في يدي من الدراهم او من دراهم فاذ
في يدها دراهم او دراهم ان يلزمها ثلثة دراهم لان من ههنا صلة لاختلال الكلام بدونه لما ذكرنا في
الاوثان ووجه ذلك انه لا يمكن حمل الدراهم على البدل للغلط والاشتمال وذكر ظاهر وعلى بدل الكل لان الاخبار

كلمة من

بينهما في المدلول على البعض لان الثلثة ليست بعض ما اريد من الموصول عنا مذ لان الكان الدراهم عرفا
واما لان الكان منكرا فلان ابدال النكرة المحضة من المعرفة لا يجوز ومنه ايضا ما انت به وفيها نوى
في مسئلة التحرير كلمة من للتبعيض لانه لو قال لعبده اعتق عبيدي صحيح فان قلت مذ من الضابطة مخالف حاذ كل للعلامة
النسفي ان في كل موضع تم الكلام بنفسه ولكن اشتمل على ضرب ابهام فمن للتبيين والا فللتبعيض قلت من للعلامة
من قوله الكلام اذا كان تاما او غير تام يعني بدون الجار والمجرور الاخيرين انه قال فحوالها خالعني على ما في يدي كلام
تام بنفسه حتى جاز الاقتصار عليه وقوله اعتق غير تام حتى لا يجوز الاقتصار عليه ومراد المصنف من الاضلال
وعدم بيعني عند طرح الجار والمجرور فلا مخالفة هول واما لا فلانتهاء الغاية يقال سرت من البصرة الى بغداد
فان دخلت في الطلاق كما في قول الرجل لامراته انت طالق الى شهر هو ما نوى يعني ان نوى التعجيل يقع في الحال
ويلغو ذكر كلام وان نوى التاخير يتاخر الوقوع الى مضي الشهر عندنا خلافا لزفر هو يقول بان تاجيل الثمن
لا يمنع ثبوت اصله كتاجيل الدين لنا ان الى التاخير ما يدخل عليه لغة ومنا دخل على اصل الطلاق وهو
يحتمل التاخير بالتعليق والاضافة فاوجبنا خيرهما فاما اصل الثمن فلا يحتمل التاخير بالتعليق فحملنا
كلمة الى على التاخير بالمطالبة ثم من الغايات ما لا يدخل كقوله هو منطرة الى ميسرة ومنها ما يدخل كقوله قرات
القرآن من اوله الى آخره والاصل فيه ان الغاية اذا كان قابلا بنفسه بان يكون له وجود قبل التكلم لا يكون
جزاء من المغيا لم يدخل في الحكم لان الحد لا يدخل في المحدود كاليل في قوله هو ثم اتموا الصيام الى الليل والحائط
في بعت منك من هذا الحائط الى هذا الحائط ولا ينتقض بقولهم الى المسجد الا قصى لانه قد يعد عن هذا الاصل
لدليل وان كان غير قابل بنفسه فان كان صدر الكلام مما يتناوله كان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها كما في قوله
واليد بكما الى المرافق وان كان صدر الكلام لا يتناوله او فيه شك لا يدخل ويكون ذكر الغاية لمد الحكم اليها
كذا قاله الامام شمس الائمة ولهذا قال ابو حنيفة في الخيار تدخل الى مطلقة يعتضد التابيد ولهذا لو
اقتصر على قوله على الى بالخيار يفسد البيع فيكون ذكر الغاية لاخراج ما وراءها وكذا في الاجل في الايمان بان
قال لا اكلم فلانا الا وقت كذا لم يدخل الغاية على رواية الحسن عن ابي حنيفة مطلقة يعتضد التابيد فذكر الغاية
لاخراج ما وراءها ولا يدخل في ظاهر الرواية لان في صحة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في جزء الغاية
شكا في قوله لفلان علي من درهم الى عشرة وقوله لامراته انت طالق من واحدة الى ثلث لم يدخل الغاية الثانية
عندنا خلافا لزفر لان صدر الكلام لا يتناولها وانما يدخل الغاية الاولى للضرورة لان الثانية واقعة ولا يكون
ثانية قبل وجود الاولى وفيه بحث وعندهما تدخل الغايتان لان مذ في الغاية غير قائمة بنفسها فلا يكون
غاية ما لم يكن موجودا ووجود العاشر بوجود التاسع بوقوعه فلذا كر دخل العاشر والثالث هول واما في

الكلام ٢

سعد الكلام ما دون الاسم ٢

كلمة الى

سعد الى الى شهر
شهر ما نوى ف

سعد الحد لا من حد الحد ود

كلمة في

فلا ظرف

انت طالق غدا وفي غير

فلظرف زمانا او مكانا ويفرق بين حذفه واثباته في ظروف الزمان فقوله ان صمت الدهر فعبدي
حر واقع على الابد وقوله ان صمت الدهر واقع على ساعة حتى لو نوى الصوم الا الليل ثم افطر بعد
الشروع حنث لوجود الصوم حقيقة ثم اختلفوا في قوله انت طالق غدا وفي غد فقال ما سواخاتي
لو نوى لفر النهار في قوله في غد لا يصدق قضاء كما لا يصدق في قوله غدا لان الغد ظرف في الحالين
فلا يختلف حكمه بحذف حرفه واثباته كقولك خرجت يوم الجمعة وفي يوم الجمعة وفرق ابو يوسف بينهما فقال
في قوله في غد لو نوى لفر النهار يصدق قضاء وديانة وفي قوله غدا لا يصدق قضاء ويصدق ديانة
لان حرف الظرف اذا استقط يتصل به الفعل بلا واسطة فيقتضي استيعابه ان امكن لانه في سياق المنفور
به يقال سرت يوم الجمعة بخلاف ما في يوم الجمعة لانه يفيد وقوعه في جزء منه تامل في قوله لغدت الدراهم
ومن الدراهم ليتضح الفرق فاذا عرفت هذا فنقول اذا قال غدا يتصل الطلاق بالغد بلا واسطة
فاقتضى استيعابا بالغد فلا بد ان يقع في اوله ليحصل الاستيعاب ولان نوى التاخير فقد غير موجب
كلامه كلام الامانيه تخفيف عليه فلا يصدق في القضاء ولكن يصدق ديانة لانه يحتمل كلامه
فاما اذا اسقط حرف الظرف صار موجب كلامه وقوع الطلاق في جزء من الغد مبهم واليه والية
التعيين كما لو طلق لعدد من نسائه فيكون نيته بيانا ونصبنا لما انه لا تعيين لحقيقة كلامه فيصدق
القاضي لانا لم ينوسيا كان الجزء الاول متعينا لوقوع الطلاق فيه بسبقه وعدم المزاحم وان اضيف
الى ظرف المكان فقيل انت طالق في الدار او في هكه فانه يقع الطلاق عليها في الحال حتى لا يكون
المكان لا يصلح ظرفا للطلاق لانه وقع في مكان يكون واقعا في الامكنة كلها والنفذ فيان المكان الداخل
عليه حرف في قوله في مكه موجود في الحال فيكون التعليق به تنجيزا بخلاف الزمان فانه معدوم
فالتعليق به يكون تعليقا معنى فيعمل عمل التعليق حقيقة ان يراد به اصحاب الفعل الى المصدر
فكانه قال في دخولك الدار بمعنى الشرط ويتعلق الوقوع بوجود الدخول كما هو حكم الشرط فيصدق ديانة
لا قضاء لان اللفظ يحتمله لكنه خلاف الظاهر هول ويستعار للمقارنة يعني ان حرف في قد يستعار
للمقارنة اذا نسب الى الفعل فقيل انت طالق في دخولك الدار لان الفعل لا يصلح ظرفا ولكن بين الشرط
والظرف مناسبة من حيث المقارنة فحمل في على معنى مع وبصيرورته بمعنى الشرط ثم ان كان الفعل سابقا
او موجودا في الحال يكون تنجيزا فان كان منتظرا يتعلق الطلاق بوجوده وعلى هذا قال محمد في
الزيادات لو قال انت طالق في مشيئة الله او في ارادة الله تم يطلق كانه قال ان شاء الله لانه في بمعنى
الشرط وكان تعليقا بالموقوف عليه فلا يقع وكذا اخواتها من الرضا والمحبة الا ان علم الله تعالى

ما ادرية ٢٢ وجه كون الدار
مصبوبة لتعلق طلاقين
به حق ج

لانه الظرف مع المقارنة فلا وجه الطلاق الماضي الدخول
صحيا الاول الاول مع الطلاق ما ضيا حاصل الدخول
صحيا الثاني مع الثاني لكن الثاني اصح حاله لو قال
لاجنبية انت طالق ثلثا ثم تزوجها ثم قال لها انت
طالق انت طالق انت طالق تقع واحدة لو قال

انت طالق
في علم الله
ج

تطلق في الحال لانه يستعمل في المعلوم عند الاطلاق يقال علم ابو حيان معلومه ويقول الرجل اللهم اغفر علمك
فينا ان معلومك وعلى هذا المعنى لا يصلح شرطا لان الشرط ما يكون معدوما على خطر الوجود وهذا ليس كذلك
فيكون تنجيزا او نقايل ان يقول العلم تابع للمعلوم وانما يكون هذا تنجيزا ان لو كان وقوع الطلاق
عليها الساعة معلوم الله وذلك غير معلوم لجواز ان يكون معلوم الله الا وقوع فيكون تعليقا بما لا
يوقف عليه فيصلح ان يجعل شرطا ويكون ان يجاب عنه بهذا انما يرد ان لو كان المراد من العلم نفس
الصفة واما اذا كان المراد منه المعلوم فلا لان المعنى حينئذ يكون انت طالق مع كون تطليق معلوم الله
وذلك تنجيز محض ⟨ع⟩ فان قيل لو قال انت طالق ان قدرة الله لم تطلق وان استعملت القدرة بمعنى المقدور
فقد يقول من يستعظم شيئا هذا قدرة الله قلنا معنى هذا الاستعمال انه اثر قدرة الله على حذف المضاف
واقامة المضاف اليه مقامه الا يرى ان الاشارة والنظر لا يكون الا الى آثار قدرته كان الاثر محذوفا في
استعمالات اسم القدرة على المقدور والمحذوف كالمذكور فلم يكن هذا اطلاق اسم القدرة على المقدور
ومثل هذا الحذف لا يتحقق في العلم لان المعلوم لا يكون اثر العلم الا يرى ان ذات الله وصفاته وسايير
المعدومات ان جميعها في السايير فقد يكون بمعنى الجميع معلوم الله ولا يطلق اسم الاثر على المعدوم
لان الاثر امر وجودي ولا على القديم لان الحدوث من لوازم الاثر فلم يكن اطلاق اسم العلم على
المعلوم من باب الحذف والاضمار ولقايل ان يقول فعلى هذا ينبغي ان يقع الطلاق في الحال لان القدرة
ومعلوم الصفة الموثرة ثابتة لله سبحانه دايما فيكون تعليقا بالموجود فيكون تنجيزا والوجه ما ذهب اليه الامام
زين الدين العنابي في الفرق بين مسئلة العلم والقدرة ان العلم صفة ذاتية لله سبحانه بحيث لا يصح نفيه عنه بحال
فيكون تعليقا بالوجود والقدرة وان كانت صفة ذاتية لله سبحانه ايضا الا ان المراد بها ههنا
التقدير قال فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف والتشديد والله سبحانه قد قدر شيا وقد لا يقدر فصارت
كالتعليق بالمشية ⟨ه⟩ ولو قال الفلان على عشرة دراهم في عشرة يلزمه عشرة لان العدد لا يصلح
للظرف فيلغو الا ان ينوي به معنى مع او واو العطف فيصدق والفرق بينهما انه لو قال لغير المدخول
بها انت طالق والصدغ ولصدقان نوى معنى الواو ويقع والصدغ وان نوى معنى مع يقع ثنتان لانه يقال لي
تعذر العمل بحقيقته ينبغي ان يحمل على مجازه كما هو قول زفر لان عند تعذر جهة المجاز لا يتعين واحد منها
لعدم المرجح فتعين الالغاء على ان الاصل في الذمم البراءة فلا يجب المال بالشك ⟨ه⟩ ومن ذكر اي
ومن حروف المعاني حروف القسم والقسم جملة انشايية يوكد بها جملة الجزاء تنزلا منزلة جملة والصدغ
هي الباء والواو والتاء وما وضع للقسم وسواء الله فاصله عند البصريين وهو مذهب الفراء ابن كيسان

وهو جمع يمين وحذف نونه من تخفيفات القسم عند الكوفيين وهو مذهب سيبويه كلمة وضعت
للقسم لا اشتقاق لها ان لا اصل لها والهمزة فيها للوصل ولهذا يسقط في الدرج ويدل على ان معنى القسم
قولهم لعمر الله والكلام فيه للابتداء والعمر بالضم والفتح البقاء الا انه اثرت الفتحة في القسم للتخفيف
وان كانت الضمة اعرف وخبر محذوف وتقديره لبقاء الله اقسم به والبقاء من صفات الله سبحانه وتعالى فيكون
قسما كانه قال والله الباقي والاصل في حروف القسم الباء التي للالصاق لانها توصل الفعل الى اسم الله
المحلوف به من تدل على فعل محذوف فقول الرجل بالله معناه اقسم او احلف بالله والواو وان استعيرت
من الباء للقسم لمناسبة بينهما صورة لان كلا منهما مخرجها واحد ما بين الشفتين ومعنى لان الباء للالصاق
وفي العطف الصاق المعطوف بالمعطوف عليه ثم استعيرت التاء لمعنى الواو توسعة لعمل القسم
لما بينهما من المناسبة لكونها من حروف الزوايد فالباء لا تدخل على المظهر والمضمر بمعنى يقول
بالله وبه لا افعلن وكذا يجوز دخولها على سايير الاسماء والصفات تقول بالرحمن وبعزة الله وقدرته
وكذا تدخل في الكنايات تقول بك وبه لافعلن فلم يكن لها اختصاص بالقسم لانها حنيفة في الالصاق
قلت ولا اشكال ان قوله وكذا في الكنايات تكرار محض والواو لا تدخل الا على المظهر يقال والله والا يقال
واك لافعلن ليس بخطر تبتة عن رتبة الاصل ولما كان التاء دخيلا على ما ليس باصيل في القسم لخطت
رتبته عنها فقيل لا تدخل الا على مظهر ولفظ هو سواء الله لانه هو المقسم به غالبا وما رواه الاخفش
من ترتب الكعبة شاذ وقد تحذف حروف القسم تخفيفا يقال الله لافعلن بالنصب عند اهل البصرة
وهو الاصح لانه لما حذف الجار اوصل الفعل اليه يقال استغفرت من الذنب استغفرت الذنب وذكر
مطرد في كلامهم وما الجفض عند الكوفيين بتقدير الجار قال ابن الحاجب لانه لا يجوز حذف الاسم
حذف الفعل فلا يقولون حلفت بل يقولون الله لافعلن ⟨ه⟩ ومن ذكر اسما الظرف فانما الحق هذه
الاسماء بحروف المعاني لانها لا تفيد معانيها الا بالاتصال باسماء اخر كالحروف منها مع ومن للمقارنة
حقيقة وان كان قد يستعمل بمعنى بعد قال الله سبحانه ان مع العسر يسرا اي بعد العسر يسرا وقبل وهو للتقديم
حتى لو قال لامراته انت طالق قبل دخول الدار طلقت للحال لان القبلية لا تقتضي وجود ما بعدها
عرفا قال الله سبحانه قبل ان تنفد كلمات ربي من قبل ان يتماسا من قبل ان نطمس وجوها فنردها على ادبارها
من قبل ان نمسخهم ويقال العذر انما قبل ان يعاقبه والعطف بقبل يقع بنفسه فلو لم يكن القبلية مقتضية لذكرها
للدخول انت طالق والصدغ قبل والصدغ يقع بنفسه فلو لم يكن القبلية مقتضية لذكرها وقعت
ثنتان قلنا وقوع الثنتين لا اقتضاء القبلية ذكر الا يرى انه لو قال بعدها والصدغ يقع ثنتان

ايضا بل الماعرف من زيادة ذكر ان غرض الحالف ايقاع الثنتين والا فلا ذكر من التعاليم فصار كانه
قال انت طالق ووالله ولو قال لغير الموطوءة انت طالق والله قبل والله فرغ بقع والله ولو قال قبلها والله
بقع ثنتان وبعد للماضي وحكمة الطلاق ضد حكم قبل حتى لو قال لغير الموطوءة انت طالق والله
بعد والله تطلق ثنتين ولو قال بعدها والله وقعت والله والاصل فيه ان الظرف اذا قيد
بالكناية كان صفة للايقاع وان لم يقيد كان صفة لما قبله يقول جاز زيد قبل عمرو وانقضى سبق زيد وان
قلت قبله عمرو وانقضى سبق عمرو وان ايقاع الطلاق في الماضي ايقاع في الحال لان من ضرورة الاسناد
الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع ولا يملك الاسناد فيثبت ملكه وسعه لا ما ليس في وسعه لان الحقيقة
متداسهل يمكن تخريج المحال عليه للحضرة فلو قال لفلان عندي الف درهم كان وديعة لان الحفرة
تدل على الحفظ دون اللزوم الا ان يقول دين ولو قال انت طالق كل يوم طلقت والله ولو قال في كل
يوم او عند كل يوم طلقت ثلثا في ثلثة ايام وكذا لو قال انت على كظهر امي كل يوم فهو ظهار والله ولو
قال في كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم تجدد كل يوم ظهار لانه لما لم يذكر كلمة الظرف كان الكل ظرفا والله
فلا يثبت الا طلاق او ظهار والله وان تكرر الايام ولما ذكر كلمة الظرف صار كل فرد بانفراده
ظرفا وانما يتحقق ذلك لو قع طلاق او ظهار في كل يوم ومن ذلك حروف الاستثناء والاصل
فيه باعتبار الوضع الا واما غير فهو من الاسماء لكونه مضافا الى ما بعده ويستعمل صفة للنكرة و
يستعمل للاستثناء تقول لفلان علي درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة الدرهم ولو قال
غير دانق بالنصب يكون استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وقيل هذا مذهب النحويين واما عند الفقهاء
فيجوز ان لا يغير الحكم بالنصب والرفع فيلزمه خمسة دوانق وكذا لو قال لفلان علي دينار غير عشرة
دراهم بالرفع يلزمه دينار تام ولو قال غير عشرة بالنصب فكذلك الجواب عند محمد وعندهما يلزمه دينار
الا قدر قيمة عشرة دراهم منه بناء على ما سبق وفي باب البيان ان استثناء الدراهم من الدنانير يجوز
عندهما خلافا لمحمد ومن ذلك حروف الشرط اما كلمة او الفاظه او صلاته وتسميتها احرفا باعتبار
ان الاصل فيها كلمات ومن حروف ان وان اذا اما وكل ومتى ومتما وحرف ان مذكور
لانه ليس فيها معنى الوقت وانما يدخل على امر معدوم على خطر الوجود ليس بكائن لا محالة اما لا يكون
قطعي الوجود ولا قطعي الانتفاء تقول ان زرتني اكرمتك ولا تقول ان جاء غد اكرمتك وانما يقول اذا
جاء غد واثر ان يمنع العلم عن الحكم ان يمنع العلم عن الانعقاد حتى يبطل التعليق بوجود الشرط
حتى ينقلب ما ليس بعلة علة عندنا خلافا للشافعي فان عندها ثم يمنع الحكم عما عرف فلو قال لامرأته

ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا ان لا يطلق حتى يموت فنطلق في آخر حيوته لان الشرط عدم فعل التطليق
منه وذا لا يتحقق الا باليأس عن الحيوة فاذا قرب موته على وجه لا يسع فيه انت طالق ويسع فيه انت فقد
وجد الشرط فتطلق ثلثا وكذا اذا مات يطلق ثلثا قبل موتها بساعة لطيفة لا يسع فيها كلمة التطليق
وفي النوادر لا يطلق بموتها لانها مالم تمت فالتطليق من الزوج متصور وبعد موتها لم يبق محلا
للطلاق فحال في الزوج فانه اشرف على الهلاك وفي اليأس عن فعل التطليق منه والصحيح
ان موتها كموته لانها اشرفت على الموت فقد تبين من حيوتها ما لا يسع التكلم بالطلاق وذلك القدر
من الزمان صالح للوقوع الطلاق فوجد الشرط والمحل باق فيقع ولان يصلح للوقت والشرط على
السواء لان اذا تحوي الكوفة مشتركة بين الوقت والشرط واذا استعملت للشرط لم يبق فيها معنى الوقت
اصلا ويصير بمعنى ان وهو قول الاخ وعند البصريين وهو قول صاحبيه انها موضوعة للوقت وقد
يستعمل في الشرط مجازا من غير سقوط معنى الوقت عنها مثل متى فانها للوقت لا يسقط ذكر عنها بكل
بيان ذلك فيمن قال لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق فان عنى به الوقت تطلق في الحال وان عنى
به الشرط لم يطلق حتى يموت واما ان لم يكن له نية فعلى قولهما يقع لانه فرع من اليمين ان لم
لانه فرع من اليمين ان لم افعله وقت بعد اليمين يمكنه ان يطلق فيه فلم يطلق وقع الطلاق
مثل متى لهما ان الشرط يقتضي خطرا في الوجود وترددا بين ان يكون وبين ان لا يكون ولان ايذاء على
امر كائن او منتظر قطعي الوقوع كقوله تعالى اتى امر الله فلا تستعجلوه وقوله تعالى اقتربت الساعة
الا ان استعمال الشرط مع قيام معنى الوقت مثل متى فانها لا تنفك عن معنى الوقت مع ان المجازات متى
لازمة غير موضع الاستفهام يقال متى القتال ومع هذا لا يسقط عنها معنى الوقت فلان لا يسقط
عن اذا والمجازاة بها غير لازمة بل هي خير المجازاة اولى ولهذا لو قال لامرأته انت طالق اذا شئت
لم يتقيد بالمجلس حتى لو قامت عن مجلسها لا يخرج الامر من يدها كما لو قال متى شئت بخلاف ان
شئت وابوحنيفة اعتبر ما قال اهل الكوفة وهو ان اذا تستعمل لمحض الشرط واستدل الفراء بقول الشاعر
استغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل يعني ان تصبك بدليل حصول الفائدة الجزاء فليز
وفيه نظر واذا ثبت عدم الوجهان ان معنى الوقت مع الشرط فان حمل على الشرط لا يقع الطلاق حتى
يموت ولو حمل على الوقت يقع الطلاق فلا يقع بالشك وكذا فيما استشهد به وقع الشك في خروج الامر
من يده فلا يخرج بالشك ولان متى للوقت المبهم فلا اختصاص بالماضي والمستقبل باعتبار الوضع
ولكن لما كان الفعل يليها دون الاسم جعل في معنى الشرط في غير موضع الاستفهام قال متى تأتني تعشوا

وفي كلها مع الشرط لان الفعل يتعقبها دون الاسم وفي كل ايضا من حيث الاسم الذي يتعقبها يوصف بفعل لا محالة يتم الكلام

الصوان ان تجد خيرا عندها خير وقد وجزم بها الفعل فاذا قال لامراته متى ما طلقتك فانت طالق طلقت كما سكت لوجود وقت بعد كلامه لم يطلقها فيه وفي كلما معنى الشرط لاختصاصها ضرورا باعقاب الفعل اثر الشرطية وكذا في كل كلما لبست الشرط ولهذا لم يذكر العلماء حروف الشرط لان الاسم يلتبس بها من الفعل والجزاء انما يتعلق بالافعال دون الاسماء الا ان فيها معنى الشرط من حيث ان الاسم الذي يتعقبها يوصف بفعل لا محالة ليتم الكلام وذكر الفعل بصيغة بمعنى الشرط قال سيبويه تقول كل رجل يأتيني فله درهم ولو قلت كل رجل فله درهم لم تجد بدا من الفعل فهذا يدل على ان الفعل بصيغة كلما في معنى الشرط بيانه فيما اذا قال لكل امراة اتزوجها وقد ذكرنا مباحث كلما وكل فلم نعد ههنا وما فيه معنى الشرط لو علا ملدون عن لا يوسس فيمن قال لامراته انت طالق لو دخلت الدار لم تطلق ما لم تدخل بمنزلة قوله ان دخلت لان لو تفيد معنى الوقت فيما يقرن به مما يكون في المستقبل فجعلت عمل حرف الشرط غير ان الفعل المستقبل بعدها يكون مرفوعا بخلاف ان حتى قال ابو الحسن الاسوازي لو جزم بها الفعل لم يصر شرطا الا بالنية كما لو رفع الفعل بعد ان يخرج عن الشرط ويقع الطلاق والعتاق في الحال وقيل الرفع والجزم سواء لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب وكذلك لو قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق يقع الطلاق في الحال عند ابي الحسن لان جواب لو لا يدخل فيه الفاء ولكن ذكر القاضي ابو عاصم العامري ان لم تطلق ما لم تدخل والمعنى ان كلمة لو لما جعلت في معنى الشرط جاز دخول الفاء في جوابه كان وكذلك لو لا الما استعملت لمنع الشيء لوجود غيره قال محمد لو قال انت طالق لولا دخولك الدار لا تطلق اصلا وجعل منع الكلمة بمنزلة الاستثناء ومعناه ان كلمة لو لما كان لامتناع الشيء لوجود غيره فقد جعل دخول الدار مانعا عن وقوع الطلاق قال الله لو لا رسطكم لوجدناكم ولو لا فضل عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين ولكن لما افاد فايدة الشرط ذكرناها في حروف الشرط قوله ومن ذلك كيف وسوال السوال عن حال الشيء فان استقام السوال عن الحال بان يكون لذلك الشيء احوال اعتبر والا بطل في قول الناطق ولهذا قالوا في قول الرجل انت طالق كيف شئت انه يقع الحرية في الحال ولو يلغو قوله كيف شئت لانه لا حال للحرية فلا يتعلق بمشيته وقال فيمن قال لمملوكه انت طالق كيف شئت انه يقع ولهذه رجحنا ضرورة ان اصل الشيء لا ينفك عن وصفه في الوجود فثبت لكل واحد من الاثنين ان للطلاق احوالا من الرجعية والبينونة الخفيفة والغليظة وكونه سنيا وبدعيا وكذا الاثنان بثلث الواحد ويجعل الرجعي باينا عند فيقع واحدة ويبقى الفضل في الوصف من البينونة والقدر من الزيادة على الواحدة مفوضا اليها فيصح عند مشيتها اذا وافقت منوى الزوج والا لغت عندهما

لا يثبت الطلاق ولا العتاق بدون المشية في المجلس لان ما لا يتناهى الاشارة اليه من الامور الشرعية فحاله ووصفه بمنزلة اصل ذلك الشيء من حيث ان كلا منهما مما لا يشار اليه فيتعلق اصله ضرورة تعلق وصفه وهذا لان جميع الاوصاف لما تعلقت بمشيتها والاصل يبدون الوصف لا يتصور وجوده فلا يكون دافعا بدون الوصف قوله واما كم فهو اسم لعدد مبهم يقال كم عندك وكم مالك فقال لامراته انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشا لان المشية واقعة على نفس الواقع لان العدد هو الواقع فقد علق جميع الاعداد بمشيتها وانما يصير جميع الاعداد معلقا بمشيتها اذا تعلق اصل الطلاق بها ولما كانت اسما للعدد المبهم فلها ان تشاء الواحد والاثنين والثلث ويتوقف المشية بالمجلس لانه ليس فيها ما ينبئ عن الوقت بل هو خطاب في الحال فيقتضي الجوابة في الحال قوله واما اين وحيث فكل واحد منهما عبارة عن المكان لانها من اسمائه فلو قال انت طالق اين شئت او حيث شئت لا يقع الطلاق ما لم تشا في المجلس لان لفظ ايقاع الطلاق في مكان يتحقق فيه المشية ولا تعلق للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر مطلق المشية في الطلاق فيقتصر على المجلس بخلاف الزمان لان للطلاق تعلقا به فوجب اعتبار الزمان خصوصا كما في انت طالق غدا وعموما كما في قوله انت طالق متى شئت فان قيل لما الغا ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع الطلاق في الحال ولا يتعلق المشية كما لا يتعلق بالاخرى في قوله انت طالق دخلت الدار قلنا بين الشرط والظرف تناف من حيث ان الظرف يجامع المظروف كالشرط يجامع المشروط فعند تعذر حمل الظرف على حقيقته يصير كناية اي عبارة عن الشرط مجازا فان قيل لما يبطل بالقيام عن المجلس لم اجعلا مجازا عن ان ما لم اجعلا مجازا عن اذا او متى فلا فلم صار جعلهما مجازا عن اذا او متى قلنا لان اصيل في باب الشرط وغيرها دخيل فيه فصار جعلها مجازا عنها اولى من جعلها مجازا من غيرها

والحمد لله على التمام ولرسوله افضل السلام وصلى الله على سيدنا محمد وآله الجمعين الطيبين الطاهرين امين

من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصعيدي العبادي
وكفى بالله