RAĞIP P.
Ka. N.
420

اصول شرح ثلثة الكتاب والسنة اجماع الامة ٢	معرفة احكام الشرعية الخاص والعام والمشترك ٥	والثاني وجوه البيان والثالث وجوه الاستعمال ٦	والرابع وجوه الوقوف لفظ الخاص الحاق تقييد ٦
والتسمية والنية و الادلة امر المسح والاطهار ٧	مطلب القرآن ولام العهد قبة حديث العسيلة ١٠	امرأة امر الخلع مهر المثل ونكاح الفاسد ١٢	مطلب امر الخاص عدم التكرار الامر ١٤
ما تكرر من العبادات والسرقة ١٦	مطلب قضاء ما شرع من النقل ١٦	الاداء اداء النية القصاء وبالعكس ١٧	انواع الاداء المفرد واللاحق والمسبوق ١٨
مطلب ما ورد عن المغصوب وتزويج العبد الغير ١٩	قضاء تكبيرات العيد وفدية الصلوة ٢٠	تصدق القيمة اثبات الاضحية	ضمان المغصوب بالمثل ضمان الاطراف ٢١
عدم ضمان الملك النكاح لزوم المأمور به ٢٣	قدرة العبد يتمكن من اداء ما لزمه ٢٥	قدرة الميسر الزكاة والعشر والخراج ٢٦	صفة الجواز المأمور به امر المحدود عن وقته ٣٠
امر المقيد وقته الصلوة ٢٩	قضاء النفل في الو قت الناقصة ٢٩	رمضان وصومه والمسافر والمريض ٣٠	مطلب الحنث عن اليمين ٣٠
قضاء رمضان و نذر المطلق والمقيد ٣١	الكفار مخاطبون بالايمان ٣٢	الحر النهي والبيع وصوم يوم النحر البيع عند النداء والنهي عن بيع الحر والمضامين ٣٣ ٣٤	الربوا والشرط الفاسد ٣٤
مطلب لا يثبت حرمة المظاهر بالزنا ٣٥	مطلب العام حصوص العام ٣٨	مطلب العموم بالصفة او بالمعاني ٤٠	من وما يحتملان العموم والخصوص ٤١
مطلب كل كلما ولفظ الجميع ٤٢	من دخل النكرة في كل موضع النفي تعم ٤٣	النكرة في موضع الاثبات تخصص ٤٣	سقوط الجمعة اذا دخل اللام على الجمع ٤٥
اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى ٤٦	المأول من المشترك بعض والمشترك لغوي ٤٨	الظاهر والنص المفسر المحكم ٤٩ ٥٠	الحق المشكل المجمل ٥٣
المتشابه الحقيقة المجاز ٥٣	الحلف في الدخول الحنث بالقدوم ٥٨	طريق الاستعارة يعني المجاز ٦٠	تعذر الحقيقة والمجاز مشترك الحقيقة ٦٤

ط مطلب الفرض ١١ استحقاق الوعيد ١٥ الندب والاباحة ١٦

قوله انما الاعمال عن امتي الخطاء	بالنيات ورفع والنسيان ٦٥	حروف المعاني الواو ٦٧	الفاء ثم ٦٩ ٧١ بل ٧١ لكن ٧١
مطلب الكفارات حتى للغاية ٧٥	الباء على من الى ٧٥	في مع قبل بعد عند غير ٨١ ٨٠	ان اذا متى ٨٥ ٨٣
اذا ما لو كيف كم حيث ٨٣	الصريح الكناية الطلاق ٨٥ ٨٤	استدلال بعبارة النص ٨٧	الاستدلال باشارة النص ٨٧
بدلالة النص ٨٨	الاثبات باقتضاء النص المحذوف ٩٠	فصل التخصيص مفهوم المخالفة ٩٢	شرط المطلق والمقيد ٩٥
الكفارة قتل والظهار واليمين ٩٧	امر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ٩٩	مطلب الفريضة والفرض ١٠٠	الواجب السنة والنفل ١٠١
الرخصة فصل الامر والنهي باقسامهما ١٠٥	والمعاملات العقوبات ١٠٥	اسباب والحدود ١٠٥	حديث المتواتر والمشهور ١٠٦
خبر الواحد ١٠٧	شرط الرواي انقطاع ١١٣ ١٠٤	تعارض الادلة فيما بينا ١١٧	اقسام النفي ١٢٠
بيان الحج وتقدير وتفسير وتغيير ١٢١	انواع الاستثناء ١٢٢	بيان ضرورة ١٢٤	بيان تبديل والنسخ ١٢٥
ان الخبر المخبر لا يسخ ١٢٥	شرط جواز النسخ ١٢٦	فصل افعال النبي عليه السلام ١٢٨	الوحي الشرايع من قبلنا ١٢٩
تقليد الصحابي ١٣٠	باب الاجماع اللغة ١٣١	باب القياس في اللغة وتقديره ١٣٢	تفسير القياس لغة وشرعية ١٣٦
كشهادة خزيمة النبي عليه السلام ١٣٦	بقاء الصوم مع الاكل والشرب ١٣٧	الظهاره الذي وعنده شافع ١٣٨	لا يصح عندنا يصح

RAĞIP P.
Ka. N.
420

قياس كفارة اليمين على القتل ١٣٨	بيان الركن القياس ١٣٩	قياس الجلي والخفي ١٤٠	اسقاط فساد الصلوة بعذر ١٤١
نكاح الصغيرة والصغيره ١٤١	الاحتجاج بالاستصحاب ١٤٢	مع الزكوة في الغلبه ١٤٥	بيان الاستحسان ١٤٦
بيان شرط الاجتهاد ١٤٨	بيان صوم النائم والناسي ١٤٩	باسلام احد الزوجين او يحبث ١٥٠	او يردت احدهما
معارضة في بملك شراء ١٥٢	امر الكافر العبد ١٥٣	بيان مايقع به الترجيح ١٥٦	بيان انواع الاحكام ١٦٠
بيان فروع الايمان ١٦١	بيان حقوق العباد ١٦١	الطهارة بالماء اصل ١٦٢	الاشهر خلف عن الخيص ١٦٢
بيان اليمين بالطلاق و بالطلاق والعتاق ١٦٣	جواز اقامة الدليل مقام المدلول ١٦٦ ١٦٧	اقسام مايتعلق به احكام الشرط ١٦٧	بيان الطلاق للمعين وغير المعين ١٦٨
بيان عدد تضمين شهور الاحصال ١٦٩	امر امر المعترضة على الاهلية ١٦٩	اذا اسلمت امراة الصبي يؤخذ العرض عنه ١٦٩	اذا اسلمت امراة المجنون يعرض الاسلام على ابويه ١٧٢
مطلب سلام الناسي مطلب النوم ١٧٤	بيان صحت امان المأذون ١٧٧	بيان صحت اقرار عبد المطلق ١٧٧	اقرار المريض ١٧٧
اذا انقلب القصاص مالا صار موروثا ١٨٠	بيان وجوب القصاص الزوجين ١٨٠	بيان العوارض المكتسبة ١٨٠	بيان الاسلامي ذمي بدار الاسلام ١٨٠
	بيان ثلاث جد وهزلهن	هن جد جد ١٨٢	

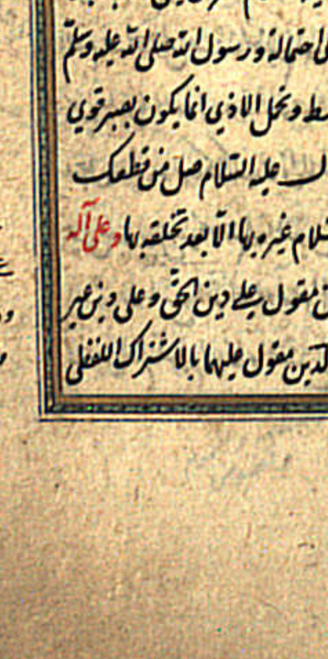
RAĞIP P.
Ka. N.
420

قال ابن الصلاح الصحيح هو المتصل بنقل العدل الى منتهاه من غير شذوذ ولا علة
الحسن ما عرف مخرجه واشتهر رجاله الضعيف ما لم يجتمع فيه صفات الصحيح
والحسن المسند ما اتصل اسناده من راويه الى منتهاه المرفوع ما اضيف
الى النبي صلى الله عليه وسلم خاصة قولا او فعلا ويدخل فيه المتصل والمنقطع
والمرسل والموقوف ما اضيف الى الصحابي كذلك المقطوع ما اضيف الى التابعي
او من دونه كذلك المنقطع ما لم يتصل سنده على اي وجه كان الانقطاع بان سقط
منه رجلان او اكثر سمي معضلا المرسل ما انقطع سنده وقال اكثر المحدثين
لا يسمى مرسلا الا ما اخبر التابعي عن النبي عليه الصلوة والسلام الشاذ ما انفرد به
الراوي مخالفا لما رواه من هو احفظ منه المنكر الصواب فيه انه بمعنى الشاذ
الغريب ما انفرد به او ببعضه رجل عن جمع حديثه كالزهري المعلل عبارة
عن سبب قادح غامض مع ان الظاهر السلامة منه

قد انجلى الاحد حمدًا لا يحتويه الحد على ما اولانا علم الفروع وجنى من وردوضته الزروع
واستنبطها العلماء بآراء الآراء من اصول المشروع وارود وابزلال سجالهم غلال عطاك
الجموع اواهم الله الى الجنان والربوع وقراهم بصروع الاطمة والربوع والصلوة والسلام
على ذي اللواء المرفوع محمد المبعوث من اتضع رفاع اليفوع وعلى آله واصحابه العابدين
باخلوص والخضوع ما آل غروب وطلوع وتال غروب وضروع وبعد يقول عبد اللطيف
ابن رشحة اوصلها الله الى حسنة برشده ان ارباب البطانه واصحاب الفطانه من خلص
اخبائي ومختلسي بآبي قالوا ان كتاب المنار للامام الخبير سيد الاحرار والهمام الخبر بسند
الاخبار بديع الفصل في الاعصار مارات مثله الابصار مولانا حافظ الدين النسفي الفائز
بالنوال الوفي اسكنه الله في جنة مفتحة الازهار وادكنه في كنة بجري من تحتها الانهار باهر
المنقبة والمنار دايرفي الاقطار كالامطار سايرمسيرة انصار الانظار صار امالي الامصار
انارلكن كشف اسراره والتعمق في الاغوار قد اري في قلدة الرايدين نارًا وكان له شروح
رخال طوال ينال من طالها طال كلال نسالك ان شرحه شرحًا على طريقة الحل محتصرًا مقاصد
المتن حل حاويًا على عوايدها البرقيه خاليًا من زوايدها البشيعه وعلى لطايف فوايد جيدة
جديدة وشرايف قرايد سديدة سديدة فقلت لهم انى وهن العظم مني ووهنت الطبيعة
والقوى وفاحت العظيمة والحوى ولجنت ولازبني علة العلل ووجبت وقارني علة
الاجل مع انكدار اوابي بفقد مال وخول وانتشار جناني من نايبات وحول والعلم حال
حاله الى الفحول وبطل والجهل جال جاهه الى النحول وبطل واين الصفا بهات ايقاع الامل

فاجابوا الالحاح على ثانيا وعنان الافتراح الى ثانيا فنظرت لو كررت الاعتذار والالحاح
لوصل الي ضرب الخماس يا سيدا س فلاح لي ان ليس فيه فلاح سوى اسعاف حاجتهم والانجاح
فاجبتت كلامهم وشرعت مرامهم متوكلا على ربي التواب انه لهم الصواب نعم المرجع والماب
الحمد لله الذي هدانا اي دلنا وقيل معناه خلق الهداية وهي الدلالة الموصلة الى المطلوب
كذا ذكره صاحب الكشاف وذكر الامام الرازي في التفسير الكبير الهداية هي الدلالة على ما يوصل
الى المطلوب اوصل اليه بالفعل اولا فانها مستعملة في كلا المعنيين كما في قوله تعالى انك لا تهدي
من احببت وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم لكن الاستعمال في معنى الدلالة الموصلة اكثر واشهر
ولهذا عرفها المتقدمون من مشايخ اهل السنة بخلق الاهتداء الى المطلوب استدل الزمخشري
في الكشاف على ما قاله بوجوه ثلثة واعترض عليها الرازي ودفع اعتراضاته بعض الفضلاء وبعضهم
دفع دفعهم ارنى ايرادها جدوى لكونها مدافعة ودعوي الى الصراط المستقيم وهو الشريعة
النبوية والملة الحنيفية وهذا تلويح الى براعة الاستهلال لان الشرعة تستفاد من الكتاب
والسنة واصول الفقه باحث عن كيفية استفادتها والصلوة على من اختص رسوله المخص
بالخلق وهو ملكة يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية العظيم وصفه بالعظم
انبا عا لقوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم واشارة الى ان المختص به هو محمد صلى الله عليه وسلم
ولذا لم يذكر اسمه قالت عايشة رضي الله عنها كان خلق النبي عليه السلام القرآن يعني تاديب باداب
القرآن فيسل مدار عظم الخلق بذل المعروف وكف الاذى على احتماله ورسول الله صلى الله عليه وسلم
كان موصوفا بهما حذا نزل الله في معروفه ولا ينبسطها كل البسط وتحمل الاذى انما يكون بصبر قوي
وهو عليه السلام كان صبورا التحمل الاذى اكثر من ان يحصى قال عليه السلام صل من قطعك
واعف عمن ظلمك واحسن الي من اساء اليك وما امر عليه السلام غيره بها الا بعد تحلقه بها وعلى آله
الذين قاموا بنصرة الدين القويم اي المستقيم الذين مقول على دين الحق وعلى دين غير
الحق قال الله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فالذين مقول عليها بالاشتراك اللفظي

الا ان الفضلاء تفرقوا في مقابلة وعدم الوصول الى المطلوب معتبر في الضلالة
فيجب ان يعتبر الوصول في مفهوم الهدى ليصح التقابل الثاني ان الهداية
يصح بقوله مهدا ما كما يصح بكونه مهتديا وعلوم ان الامر دال على المطلوب الحق
ما لم يصل بل لم يصل بما لم يستحق الذم الثالث ان الهداية
متغايران ان الاولى تغير تعلق الفعل المتعدد فالمطاوع لا
يجاوز الا متعلقا واحدا انه تارة الوصول تارة الوصل تارة الوصول معتبر في الى مهتدا
فكذا في الهدى
على زاده



وعلى الاديان الحقة بالاشتراك المعنوي بالتشكيك لان بعض الاديان اشد من بعض كيفية وكمية وما شانه ذلك لايكون متواطيًا الذين وضع الهي سابق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخبر بالذات احترز بقوله الهي عن الاوضاع الصناعية وبقوله سابق عن الاوضاع الالهية الغير السابقة كاينات الارض وقوله لذوي العقول عن افعال البهائم والاينات المختصة بالاختيار وبقوله باختيارهم عن الاوضاع السابقة لا بالاختيار كالوجدانيات وبقوله المحمود عن الكفر وقوله بالذات متعلق بسابق يعني الوضع الالهي بذاته سابق لانه ما وضع الا لذلك والخبر حصول الشيء لما من شانه ان يكون حاصلًا اي بناسبه ويليق به والفرق بينه وبين الكمال اعتباري فان ذلك الحاصل المناسب من حيث انه خارج من القوة الى الفعل كمال ومن حيث انه مؤثر خير اعلم ان اصول الشرع ذكرا علم تنبيها على ان ما بعده تمام يجب الاصغاء اليه كما في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله كل مفهوم مركب لابد من تصور طرفيه ولو بوجه فعنوان الاصل ما يبتنى عليه غيره من حيث يبتنى عليه وهذا القيد لابد منه اذ رب اصل يكون مبتنيًا على غيره وهذه الاصول مبتنية على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فرع له والفرع ما يبتنى على غيره والشرع عبارة عن البيان والاظهار قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحًا اي بين واظهر قال الشراح يجوز ان يراد بالمصدر ههنا الفاعل اي الشارع وهو الله سبحانه او الرسول عليه السلام ويكون اللام فيه للعهد لكونه معروفًا عند الفقهاء ويكون الاضافة لتعظيم المضاف او المفعول ويكون اللام فيه للجنس واضافته لتعظيم المضاف اليه وفيه اشارة الى ان المشروعات الثابتة بهذه الاصول يجب تلقيها بالقبول وهذا التوجيه انما يستقيم اذا لم يكن حمل المصدر على معناه كما في قوله رجل عدل وههنا كذلك لان الاصول ليست اصولًا لنفس البيان والاظهار ان الشرع ههنا ليس بمصدر بل هو اسم لهذا الدين يقال شرع محمد كما يقال شريعة محمد وفي صحاح الجوهري الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين وانما لم يقل اصول الفقه ليكون اعم فايدة لان الاصول اصول لعلم الكلام ايضا والشرع شامل له كالفقه ولو قيل اصول الفقه لافادت الاضافة

الاختصاص

تعريف الدين

الاختصاص فنوهم اختصاص الاصول بالفقه كذا قالوا فالاولى ان يقال الشرع بمعنى المشروع والمراد به الاحكام الغرضية مرادف للفقه لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة ولئلا يلزم الفساد من وجه آخر لان قوله والاصل الرابع لا يصلح ان يكون اصلًا بالاعتبار المذكور ولا ان يكون اصلًا باعتبار الفقه لانه غير مذكور فلا بد من التنبيه عليه وانما قال اصول الشرع لبيان الاصطلاح ثلثة الكتاب والسنة واجماع الامة قدم الكتاب لانه حجة من كل وجه واعقب السنة لان حجيتها ثابتة بالكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما والاصل الرابع القياس انما اطلقه اختصارًا او قيده فخر الاسلام بقوله المستنبط من الاصول الثلثة احترازًا العقلي مثال الاستنباط اي الاستخراج من النص قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فان حرمة القربان معلولة بعلة الاذى وهو موجود في اللواطة فيحرم ومثال الاستنباط من السنة قوله عم الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم فاذا عرفنا علية الطوف قسنا عليها سواكن البيوت ومثال الاستنباط من الاجماع قولنا في الزنا انه يوجب حرمة المصاهرة قياسًا على الوطي الحلال لان العلة هي الجزئية وهي موجودة في الزنا فان قلت القياس ان كان اصلًا فلم لم يقل اعلم ان اصول الشرع اربعة وان لم يكن فلم قال والاصل الرابع القياس قلنا افرده بالذكر لان الثلثة كانت اصولًا لعلم الكلام والفقه والقياس اصل للفقه فقط او للاشارة الى انحطاط رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى حكمه فرع بالنسبة الى الثلثة او لانه ليس بقطعي بخلاف الثلثة ولهذا لا يصار اليه الا عند العجز عنها فان قلت الآية المؤولة والعام المخصوص والاجماع المنقول الينا بالاحاد ليس بقطعي والقياس بعلة منصوصة قطعي قلنا الاصل في الثلثة الاول القطع وعدمه بالعارض وام القياس بالعكس فان قلت السنة لا تعمل بها الا عند العجز عن الكتاب فينبغي ان يفرد ذكرها قلنا ذاك في اخبار الآحاد وانما الكلام في السنة وهي تتناول المتواتر والمشهور والآحاد وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب او كان الثلثة مثبتة اصل الحكم ووصفه والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم

الاصل الرابع القياس

الاصل الرابع القياس

الاصل الرابع القياس

كالقطعية والعموم

كالظن والخصوص

الاصل الرابع القياس

كافي الاشياء السته فان قلت على هذا ينبغي ان يفرد الاجماع بالذكر لانه لا يجوز الا عند
مستند شرعي والا كان اثبات شرع ابتداء وهو غير جايز فيكون الاجماع مثبتا لوصف
الحكم وهو القطع لا اصله قلنا اشتراط المستند في الاجماع ممنوع فانه جايز بدونه عند
البعض بان يخلق الله تعالى علما ضروريا او يوفقهم لاختيار الصواب كاجماعهم على سبع القراءات
واجزة الحمام وفيه نظر والاولى ان يقال هذه علة صدرت لتوجيه كلام واقع لا علة
مطردة حتى يرد عليها السوال فان قلت فقد ثبت الحكم بشرايع من قبلنا وتعامل الناس
وبالاخذ بالاحتياط وبالتحري وباثار الصحابة فكيف حصرت الاصول في الاربعة قلنا
هذه الاحكام غير خارجة عنها اما شرايع من قبلنا فقد صارت شريعة لنا لان نبينا عم قضيها
ولم ينكرها والتعامل ملحق بالاجماع العملي والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدلايل كما في الاصول
الثلثة والتعمل بالتحري عمل بالسنة لانها وردت في جوازه عند الحاجة والعمل بالاثار عمل
بقوله عم اصحابي كالنجوم وجه الحصر على الاربع ان ما هو حجة في حقنا ان كان من الله فهو
الكتاب وان كان من غيره فان كان من الرسول فهو السنة وان كان من غيره فان
اتفقت الآراء فهو الاجماع والا فهو القياس والاولى ان يستدل فيه بالاستقراء اما
الكتاب اللام فيه للعهد وهو ما سبق ذكره وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف
الشرع على كتاب الله المكتوب في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب
سيبويه فالقرآن وهو في اللغة مصدر غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله
المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من الكتاب ولهذا جعله تفسيره الله وباقي الكلام
تعريف للقرآن لا ان المجموع تعريف للكتاب حتى يلزم ذكر المحدود في الحد ولا ان القرآن
مصدر بمعنى المقروء على ما توهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا
في اللغة كذا في التلويح المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم صفة كاشفة للقرآن اي
على رسولنا اللام فيه بدل عن الاضافة او للعهد لكونه عم معروفا بينهم كما يقال جاء الامير

وان لم يكن

وان لم يكن معهودا في الخارج وبه خرج سايرالكتب السماوية والاحاديث وان كانت
قدسية لان الفاظها غير منزلة كما انزلت الفاظ القرآن المكتوب في المصاحف وهو
ما جمع فيه صحايف القرآن وبه يخرج ما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله اي على تقدير الاحصان فان قلت ان اردت من المصحف
ما فعلت بلزم الدور لان تصور المصحف موقوف على القرآن والقرآن موقوف على المصحف
والا لم يخرج ما نسخت تلاوته فلا يطرد التعريف قلنا تصور المصحف موقوف على تصور
القرآن بمفهوم شخصي معروف عند كل احد حتى عند الصبيان يحفظونه ويتدارسونه والقرآن
بمفهوم عامي موقوف على تصور المصحف فلا يلزم الدور فان قلت فلا حاجة الى تعريف
القرآن لانه مجموع مشخص معروف عند كل احد معلوم الى سور وآيات فلا خفاء فيه والتعريف
انما يكون للماهية الكلية قلنا هذا تعريف له من جهة مفهومه الكلي لان الاصوليين يبحثون
عن القرآن من حيث انه دليل الحكم الشرعي والدليل عليه انما هو آية آية او بعضها فاطلقوا
القرآن على الجزء كما اطلقوه على الكل فلا بد ان يوخذ القرآن في عرفهم الخاص بحيث يصدق
على الكل وعلى كل جزء من اجزائه وذلك انما يكون بمفهوم كلي يتناولها وذلك انما يكون
بتحصيل صفات مشتركة بينها غير محتفة وهي كونه منزلا على الرسول عم مكتوبا في المصاحف
منقولا الينا نقلا متواترا ولم يتعرض لكونه معجزا لانه ليس بمشترك بين الاجزاء اذ الاعجاز
انما هو بسورة فالقرآن بمفهوم شخصي في العرف العام وهو الذي قسم الى آيات وسور
ومفهوم كلي في عرفهم الخاص وهو دليل الفقه المنقول عنه نقلا متواترا او هو ما امتنع فيه
تواطيهم على الكذب وبه يخرج قراءة ابي بن كعب فعدة من ايام اخر متتابعات لانها ثابتة
بطريق الاحاد فان قلت قرانه خرجت بقوله في المصاحف لان قرانه مكتوبة في مصحفه
لا في المصاحف فيكون هذا الوصف زايدا لا حاجة اليه قلت الالف واللام في الجمع
للجنس لا للعهد واذا لم يكن للعهد فلا يخرج قرانه بقوله في المصاحف ولئن سلم انها

خرجت بقوله في المصاحف فلا تسلم كون المنقول عنه زايدا لان غرضه التمييز وهو من الصفات
المشتركة المميزة وكونه للاخراج غير لازم بلا شبهة احترز به عن القراءة الثابتة بطريق الشهرة
كقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما هذا على قول الخصاص ظاهر لانه جعل المشهور احد قسمي
المتواتر ولكن فيه شبهة لان اصله من الاحاد واما على قول غيره فقوله بلا شبهة يكون تاكيدا
وما يورد على التعريف التسمية في اوايل السور فان الحد صادق عليها وليست بقرآن على ما هو
المشهور من مذهب ابي حنيفة لانه لا يكفر منكرها ولم يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القراءة
على الجنب والحايض والجواب انما من القرآن على ما هو الصحيح من مذهبه انزلت
للفصل بين السور ولهذا كتبت بخط على حدة ليعلم انها ليست من اوائل السور ولان اجزاءها
وان لم يكفر جاحدها لامكان الشبهة في كونها قرآنا ولم تجز بها الصلوة لشبهة الاختلاف
في كونها آية واما قراءة الحايض والجنب فانما جازت لقصد التيمن بجواز قرائة الحمد لله رب
العالمين عند قصد الشكر لا التلاوة وهو اسم للنظم والمعنى وهي ذكر النظم دون اللفظ
الذي هو الرمي لغة رعاية للادب لان النظم حقيقة جمع الآلي في السلك بحسن الترتيب
وفيه تشبيه الفاظ القرآن بانفس الجواهر وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره
لانه تعريف للخاص مطلقا لا من حيث انه من القرآن فرعاية الادب فيه غير لازمة كذا
في شرحي المنار الانوار وجامع الاسرار ولقائل ان يقول المصنف قال اولا
وهو اسم للنظم والمعنى ثم قسم النظم والمعنى الى ثمانين قسما ومن جملة ذلك الخاص والعام
فعرف كل واحد منهما باللفظ فيكون ذلك تعريفا بخاص القرآن لا محالة قالا ولي ان يقال
اطلاق اللفظ والنظم جايز على السواء لان كلامنا في المكتوب في المصاحف لا المعنى
القايم بذات الله سبحانه ولم يرد به ان النظم والمعنى جزآن من القرآن لان المعنى لا يكتب
بل يراد ان النظم كما يعتبر في القرآنية يعتبر المعنى ايضا وليس نظما مهملا بل نظم دال
على المعنى لا يقال التشابه قرآن وليس لمعنى لان له معنى ولكن انقطع رجاء معرفته

قبل

حتى يوم القيمة وفيه رد لمن زعم ان المعنى المجرد قرآن وهو مذهب ابي حنيفة ولهذا جوز
القراءة بالفارسية في الصلوة من غير عذر مع ان قراءة القرآن فرض فيها فقالوا هو
اسم للنظم والمعنى الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في الصلوة واقام العبارة الفارسية
مقام النظم كما قال صاحباه في حالة العجز لانها حالة المناجاة مع الرب والاصح انه رجع
عن هذا القول كما روي نوح بن ابي مريم لكنه لا يلزم منه احد الامرين اما بطلان تعريف
القرآن لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف او جواز الصلوة بدون القرآن لانه اسم
للنظم والمعنى واما يعرف احكام الشرع اي الاحكام الثابتة في الشرع المتعلقة بالقرآن احترز به
عن القصص والامثال والمواعظ الواردة في القرآن لان نظرهم ليس فيها والمراد من الحكم
ههنا المحكوم المتعلق بالقرآن وهو ما يثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما بمعرفة
اقسامها اي اقسام اللفظ والمعنى ورد كلمة انما ردا على من زعم ان المعنى المجرد هو القرآن
فيكون معرفة الاحكام موقوفة على معرفة المعنى فقط وذلك اي اقسامها على تاويل المذكور
اربعة وكل قسم منها اربعة ايضا والاقسام كلها مذكورة في المتن ووجه انحصار الاقسام
اما اقسام النظم او المعنى فان كان الاول فاما بحسب دلالته على معناه او بحسب استعماله
في معناه فان كان بحسب دلالته فاما ان يعتبر فيها الظهور او لا وان لم يعتبر فهو القسم
الاول وان اعتبر فهو القسم الثاني وان كان بحسب استعماله فهو القسم الثالث
وان كان الثاني فهو القسم الرابع لانه لا يقسم فيه الا الحكم وهو معنى مستفاد من النظم
الاول في وجوه النظم فيقال وجه الشئ طريقه يقال ما وجه هذا الامر اي طريقه ولكنه ليس
بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله طرق النظم وتعلله يكون بمعنى انجه بمعنى الاعتبار اي في اعتبار
النظم صيغة ولغة فان علت الصيغة ايضا لغوية فلا فايدة في ذكرها وكان ينبغي ان
يقول في وجوه النظم وضعا لغة وشرعا ليدخل فيه مثل الصلوة والزكوة وغيرهما قلنا
اللغة وان اشتملت على دلالة المادة والهيئة الا ان الصيغة اذا اضيفت اليها كان المراد

منها دلالة المادة فقط فعناه في وجوه النظم هيئة ومادة كقوله سبحانه سبحان الذي اسرى
بعبده ليلاً الاسراء ابهو الاذهاب ليلاً الا انه لما ذكر الليل كان الاسراء بمعنى مطلق الاذهاب
او هو من قبيل التعميم بعد التخصيص لشدة اهتمام المتكلم بالمخصوص وربما كان
للخصوص والعموم زيادة تعلق بالصيغة فان الفرق بين رجل ورجال خصوصاً وعموماً ثابت
بالصيغة لا بالمادة خصها بالذكر ثم عمم الكلام والصلوة والزكوة وغيرها مما يخرج من الاقسام
المذكورة واستعمالها في المعاني الشرعية مجاز والمجاز خارج عن هذه الاقسام داخل
في وجوه الاستعمال وان جعلت موضوعة مبتدأة بوضع الشارع كانت دلالتها على ذلك
المعنى بالصيغة والوضع وهي اربعة الخاص والعام والمشترك والمأول لان اللفظ اما ان
يدل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول فاما ان يدل على الانفراد فهو الخاص وعلى
الاشتراك بين الافراد فهو العام وان كان الثاني فان ترجح البعض على الباقي فهو
المأول والا فهو المشترك والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة ايضاً
الظاهر والنص والمفسر والمحكم لان معناه اما ان يكون ظاهراً او لا فان ظهر معناه فاما ان
يحتمل التأويل او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فالنص
وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فالمحكم ولهذه الاربعة اربعة تقابلها وهي الخفي
والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة او لنفسها
فالاول الخفي والثاني ان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجواً فهو
المجمل والا فالمتشابه فان قيل اقسام المقابل لا يخلو اما ان يكون خارجة عن تقسيم البيان
او داخلة فان كان الثاني لزم ان يقال الثاني في وجوه البيان وهي ثمانية وان كان
الاول لزم ان يقال واقسام النظم والمعنى خمسة اجيب بانها داخلة ولم يقل ثمانية لان المقصود
من ذكر اقسام المقابل تتميم بيان الاقسام الاربعة فيكون ذكرها تبعاً وقيل انها خارجة
عنها ولا يلزم ان يكون اقسام اللفظ والمعنى خمسة لان تقسيم النظم والمعنى باعتبار معرفة احكام

الشرع

والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وهي اربعة ايضاً الحقيقة والمجاز والصريح
والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد
بحسب الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية قدم اقسام النظم لان اللفظ مقدم على المعنى
والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد وهي اربعة ايضاً الاستدلال بعبارة النص
وباشارته وبدلالته وباقتضائه لان مفهومه ان استفيد من المنظوم فان كان مسوقاً له
فهو الاستدلال بعبارة النص والا فان لم يتوقف صحة النص عليه فهو بالاشارة وان توقف
فبالاقتضاء وان استفيد من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة وان لم يستفد من المنظوم ولا
من المفهوم فهو الاستدلالات الفاسدة سيجئ بيانها الاولى ان يمسك فيه بالاستقراء
التام الذي هو حجة لان الكتاب تما يمكن ضبط افراده والاستقراء حجة فيه قيل في قوله
معرفة تسامح لان المعرفة صفة قايمة بالعارف وتقسيم الكتاب باعتبار صفة قايمة بغيره
لا يستقيم فكان المناسب ان يقول الرابع في افادته الحكم ويمكن ان يقال معرفة مصدر
بمعنى المفعول وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس على حذف المضاف اي معرفة قسم
خامس يشتمل الكل اي الاقسام العشرين السابقة لان كل واحد من الخاص والعام والنص
والمجمل وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع والترتيب والمعاني والاحكام وضرب العشرين
في الاربعة ثمانون ولكنها ليست بثابتة في الخارج بل انما هي اعتبارات عقلية بل كون الاقسام
عشرين انما هو باعتبار العقل اذ جميع القرآن ينقسم على اقسام فباعتبار يشتمل على القسم الاول وباعتبار
على الثاني وهلم جرا الى آخر الاقسام فيكون في الحقيقة تقسيمات لا قسيمات وهو اربعة ايضاً معرفة
مواضعها اي مواضع اخذ تلك الاقسام واشتقاقها كما يقال الخاص مأخوذ من قولهم اختص بكذا اذا
عليه سايرة اسماء الاقسام وترتيبها اراد به ان يعرف المستدل الراجح والمرجوح ويقدم الراجح عند

الشرع

التعارض كتقديم المحكم على المفسر **ومعانيها** ارادبها مايفهم من العبارات لغويا كان او شرعيا **واحكامها** من كون الحكم قطعيا او ظنيا او واجب التوقف فيه فان قلت الاقسام الاربعة لاشك انها اقسام القرآن بعضها اقسام نظمه وبعضها اقسام معناه وقولك قسم خامس انما يصح ان لو كان من اقسام القران وليس كذلك قلنا نعم الا انه لما توقف معرفة تلك الاقسام عليه سماه قسما مجازا او الحق ان اطلاق الاقسام الاربعة ايضا مجاز لان الاقسام انما يكون مقابلة وهذه ليست كذلك لجواز ان يكون نظم واحد خاصا ومعنا حقيقة ويكون

الاستدلال به استدلالا بعبارة النص **اما الخاص** فكل لفظ وجد بحسب متناول للمهملات والمستعملات وما يكون دلالته بالطبع او العقل **وضع لمعنى** واحد خرج به ما لم يكن دلالته بالوضع والمراد ايضا لانه موضوع لمعنيين او اكثر **معلوم** خرج به المجمل لان معناه غير معلوم للسامع قيل لا حاجة الى الاحتراز عنه لان هذا التقسيم بالنظر الى الوضع والمجمل معلوم المعنى في اصل وضعه والاجمال عارض بسبب ازدحام المعاني بعوارض الاستعمال لكنه احترز عنه نظرا الى الظاهر وقيل احترز به عن المشترك فانه موضوع لمعنى من المعاني المختلفة على سبيل الابهام على قول والمراد منه ان يكون معلوما من حيث الذات والابهام من حيث الصفات لا ينافيه ولهذا جعلنا الرقبة المطلقة من قبيل الخاص كونها اسما لذات مرقوقة والابهام فيه من هذا الوجه وان احتمل ان يكون كافرة او مؤمنة **على الانفراد** صفة لمعنى اى على ان يكون اللفظ متناولا للامع قطع النظر عن ان يكون لافراد كالمسلم فانه موضوع لمن له الاسلام وليس فيه دلالة على الافراد وخرج به العام كالمسلمين فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد فان كلمة كل مستكرة في التعريف لانها للافراد والتعريف للحقيقة قلنا لا استبعاد اذا كان غرضه بيان التسمية وتطبيقه على الافراد لان التسمية للافراد ولهذا عرف ابن الحاجب التواتر بقوله كل ثان باخبار سابقه من جهة واحدة **وهو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين** كانسان ورجل وزيد لما كان مقصود الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقايق جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين في الحكم نوعا خاصا كالرجل فلنا كلامنا بالنسبة الى من له اهلية معتبرة وما ذكرتم من العوارض واللفظ الذي له معنى واحد حقيقة عينا خاصا كزيد فان قلت العبد وان بهذا الاسم من غيره لعدم احتمال الشركة فيه وكان بالتقديم اولى قلنا انما قدم الكلي لانه جزء الجزئي ولانك في تقدمه طبعا فقدمه وضعا للتناسب **وحكمه** اى الاثر الثابت للخاص من غير اعتبار الموانع الصارفة عن الحقيقة **ان يتناول المخصوص قطعا** تمييزا اى قطع ارادة الغير فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم بالعلم عليه فان قلت كيف يثبت القطع مع احتمال المجاز قلت الاحتمال الذي لم يشاركه دليل كالمعدوم ولا يمنع الا يرى ان من لم يعلم بحث حائط غير مائل لاحتمال سقوطه بلام واذا كان مائلا بلام **ولا يحتمل البيان** اى بيان التغيير لانه محتمل بيان التغيير فان قلت هذا الحكم مع الحكم الاول متلازمان لان المقطوع مستلزم لعدم احتمال البيان وكذا بالعكس فاي فايدة في ذكره قلت القول الاول لبيان المذهب والثاني لنفي زعم من قال الخاص يحتمل البيان حتى جوزوا الزيادة عليه بخبر الواحد **لكونه بينا** لان البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقة او لازالة الخفاء وهو لازمه واثبات الثابت ونفي المنفي محال لا يقال هذا مصادرة على المطلوب لان المدعى عدم احتمال البيان ودليله كونه بينا في نفسه فلا يجوز هذا تفريع لما ذكره لا يحتمل البيان **الحاق التعديل** اى الطمانينة في الركوع والسجود والاستواء في القومة والجلسة بين السجدتين الثابت بخبر الواحد وهو قوله ﷺ لاعرابي صل فانك لم تصل **بامر الركوع والسجود** وهو قوله تعالى اركعوا واسجدوا **على سبيل الفرض** كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعي لان قوله اركعوا خاص معلوم معناه وهو الميلان عن الاستواء وكذا السجود معلوم معناه وهو وضع الجبهة على الارض ولا يحتمل البيان ومن الحق التعديل به بجعله فرضا يكون زايدا على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز قال قلت هب انه لا يحتمل البيان باعتبار المعنى

الثالث لانه ع م امر بالاعادة ثلاثا فقال للاعرابي قم فصل فانك لم تصل والامر للوجوب
واما خبر النية فلا يدل على وجوبها لانها انما تجب في العبادات والوضوء ليس بعبادة وكذا
خبر التسمية لان مثله يستعمل في التفضيل وكذا دليل الولاء وهو المواظبة يدل على رجحان الفعل
على الترك اذ الاصل عدم الوجوب الا يرى ان النبي ع م واظب على المضمضة والاستنشاق
مع انهما سنتان وخبر الترتيب معارض بما روي انه ع م نسي مسح رأسه فتذكره بعد فراغه
فمسحه ببلل كفه والطهارة اي بطل شرط الطهارة في آية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا
بالبيت العتيق اي القديم لانه اول بيت وضع للناس قال الشافعي رضي الله عنه الطهارة
شرط في طواف الزيارة لقوله ع م لا وضوء لمن لم يسم والنية وهو ان يقصد بوضوئه استباحة
الصلوة وهي شرط عند الشافعي لقوله ع م الاعمال بالنيات في آية الوضوء وهي قوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم الى آخره لان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برؤسكم خاصان معناهما
معلوم وهو الاسالة والاصابة واشتراط هذه الاشياء بهذه الاخبار يكون زيادة على النص
ونسخا له فيبطل فان قلت فلم ما اوجبتم النية واخواتها في الوضوء كما اوجبتم التعديل في الصلوة
قلنا لو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما في مكمل الصلوة لزم التسوية بين الاصل والفرع
فقلنا بالسنة اظهارا للتفاوت وفيه نظر لظهور التفاوت من وجه آخر بان الوضوء لا يلزم
بالنذر بالشروع والصلوة يلزم كذا قال الشراح ولقائل ان يقول هذا التفاوت بين
بين الوضوء والصلوة وليس الكلام فيهما بل في مكملهما ومكملهما لا يلزمان بالنذر ولا بالشروع
فان النذر بالطاعة منفردة غير ملزم فالاوجه ان يقال الادلة السمعية اربعة انواع قطعي
الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة او المحكمة والسنة المتواترة وقطعي الثبوت ظني
الدلالة كالايات المؤولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الاحاد التي معناها قطعية
وظني الثبوت ظني الدلالة كالتي معناها ظنية فبالاول يثبت الفرض وبالثاني وبالثالث
الوجوب وبالرابع السنة او الاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر التعديل من القسم

الثالث

الثالث لانه ع م امر بالاعادة ثلاثا فقال للاعرابي قم فصل فانك لم تصل والامر للوجوب
واما خبر النية فلا يدل على وجوبها لانها انما تجب في العبادات والوضوء ليس بعبادة وكذا
خبر التسمية لان مثله يستعمل في التفضيل وكذا دليل الولاء وهو المواظبة يدل على رجحان الفعل
على الترك اذ الاصل عدم الوجوب الا يرى ان النبي ع م واظب على المضمضة والاستنشاق
مع انهما سنتان وخبر الترتيب معارض بما روي انه ع م نسي مسح رأسه فتذكره بعد فراغه
فمسحه ببلل كفه والطهارة اي بطل شرط الطهارة في آية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا
بالبيت العتيق اي القديم لانه اول بيت وضع للناس قال الشافعي رضي الله عنه الطهارة
شرط في طواف الزيارة لقوله ع م لا وضوء لمن لم يسم والنية وهو ان يقصد بوضوئه استباحة
الصلوة وهي شرط عند الشافعي لقوله ع م الاعمال بالنيات في آية الوضوء وهي قوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم الى آخره لان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برؤسكم خاصان معناهما
معلوم وهو الاسالة والاصابة واشتراط هذه الاشياء بهذه الاخبار يكون زيادة على النص
ونسخا له فيبطل فان قلت فلم ما اوجبتم النية واخواتها في الوضوء كما اوجبتم التعديل في الصلوة
قلنا لو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما في مكمل الصلوة لزم التسوية بين الاصل والفرع
فقلنا بالسنة اظهارا للتفاوت وفيه نظر لظهور التفاوت من وجه آخر بان الوضوء لا يلزم
بالنذر بالشروع والصلوة يلزم كذا قال الشراح ولقائل ان يقول هذا التفاوت بين
بين الوضوء والصلوة وليس الكلام فيهما بل في مكملهما ومكملهما لا يلزمان بالنذر ولا بالشروع
فان النذر بالطاعة منفردة غير ملزم فالاوجه ان يقال الادلة السمعية اربعة انواع قطعي
الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة او المحكمة والسنة المتواترة وقطعي الثبوت ظني
الدلالة كالايات المؤولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الاحاد التي معناها قطعية
وظني الثبوت ظني الدلالة كالتي معناها ظنية فبالاول يثبت الفرض وبالثاني وبالثالث
الوجوب وبالرابع السنة او الاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر التعديل من القسم

القرء مشترك

يعني ليس بعض المطلقات المدخول بها من ذوات الاقراء مدة ثلثة قروء والقرء مشترك
مستعمل في الطهر والحيض حمل الشافعي القرء على الاطهار مستدلاً بقوله تعالى يا ايها النبي اذا
طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فان اللام بمعنى الوقت كقولك آتيك لصلاة الظهر
اي وقتها فيكون وقت طلاقهن وقت عدتهن فلو كان المراد من القرء الحيض يكون الطلاق
واقعا في حالة الحيض وليس كذلك لانه بدعة وليس مأمورا به وبان الآية في الثلاثة تدل على ان
الاطهار مرادة من القرء لان الطهر مذكر والحيض مؤنث وتأنيث العدد يعكس التوانيث و
الجواب عن الآية بان اللام فيه للعاقبة كما في قولهم لدوا للموت وابنوا للخراب او بان المراد
من قوله لعدتهن يقبل عدتهن اذا الطلاق سابق عليها بدليل قراءة ابن عباس فطلقوهن قبل
عدتهن كذا روي عن الزهري وعادة وفي الكشاف ومعنى الآية مستقبلات لعدتهن وعن الشافعي
ان الحيض وان كان مؤنثا فالقرء مذكر ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم المذكر والمؤنث
كالخط والبرق فلما اضيفت الثلاثة الى المذكر رد عي علامة التذكير قلنا هذا باطل لان الثلاثة
خاص لعدد معلوم فلو حمل القرء على الاطهار انتقص عن الثلاثة لانه اذا طلقها في الطهر
يحمل الشافعي ذلك الطهر محسوبا من العدة فيكون العدة قرأين وبعضا لان المعتبر هو الطهر
المتخلل بين الدمين فيكون رد النص الكتاب فلو حملناه على الحيض وطلقت فيها لا تكون
تلك الحيضة محسوبة بالاتفاق فيكون الاقراء ثلثة كاملة فان قلت السلثة كما لا يحتمل النقصان
لا يحتمل الزيادة واذا حمل القرء على الحيض يحتمل الازدياد لانه لو طلقها في الحيض لم يحسب تلك
الحيضة فيكون المتربص ثلثة قروء وبعض قرء قلنا ذلك البعض لما لم يحتسب من العدة لم
تكن العدة الا ثلثة قروء فان قلت قد جاء النقصان عن الثلثة في قوله سبحانه اشهر
معلومات فان المراد شهران وبعض الثالث وادنى الجمع ثلثة قلنا الاشهر عام مخصوص ان يراد
بعضه ومحللية الزوج الثاني اي الزوج الثاني مثبتا للحل الجديد ثابت بحديث العسيلة
لا بقوله كقا حتى تنكح زوجا غيره تقريره موقوف على تقرير مسئلة مختلف فيها وهي ان

رجلاً

رجلا اذا طلق امرأته واحدة او ثنتين فانقضت عدتها فتزوجت بآخر فطلقها وانقضت
عدتها ثم عادت الى الاول فعند ابي حنيفة وابي يوسف تعود ثلاث تطليقات ويهدم
الزوج الثاني الطلقة والطلقتين كما يهدم الثلاث وعند محمد وزفر والشافعي تعود بما
بقي من الطلقات ولا يهدم الزوج الثاني ما دون الثلاث وهذا الخلاف مبني على ان الزوج
الثاني في الطلقات مثبت للحل الجديد عند هما وغاية للحرمة الغليظة عندهم فمن ذهب الى الاول
قال اذا كان الزوج الثاني محللا فالاولى ان يكمل الحل في الطلقة والطلقتين فيملكها الزوج
الاول بالطلقات ومن ذهب الى الثاني قال الحرمة لا تثبت الا في الطلقات فلا يكون
للزوج الثاني حكم الا في الطلقات لا في الطلقة والطلقتين اذا عرفت هذا فقول
محمد والشافعي بقوله سبحانه فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فالله سبحانه جعل
الزوج الثاني غاية للحرمة الثابتة بالطلقة الثالثة وكلمة حتى موضوعة للغاية وهي غير مؤثرة في
الحل بل هي منتهية للحرمة فقط وانما يثبت الحل بعدها بالسبب السابق وهو كونها امرأة اجنبية
فالقول بانها مثبتة للحل ليس عملا بالكتاب ولا بانا له لان حتى خاص معلوم معناه وهو
النهاية بل كان ابطالا لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة وكونه
غاية يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيا
وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضي خلافه فيكون ابطالا لا يقال نفس الزوج لا يصلح ان يكون غاية
اذ الاصابة شرط بالاجماع لان الاصابة زيدت على النص بالحديث المشهور فيكون الزوج
الثاني مع الاصابة غاية فاجاب المنصف عنهم بان محللة الزوج الثاني ثبت بحديث
العسيلة وهو ما روي انه عليه السلام قال لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلاثا ثم نكحت بعبد الرحمن
بن زبير ثم جاءت تشتكيه بالعنة وقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبي فقال النبي عليه السلام اتريدين
ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك
فنفى عدم العود بذوق العسيلة فاذا وجد الذوق وجد العود والعود راجع الى الحالة الاولى

Harvard College Library

وهو حالة حادثة لا بالسبب السابق لانه كان ثابتا والعود لم يكن ثابتا فكذلك الحالة لا تكون الا
حلا جديدا والذوق علة للعود فيثبت به الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث
المعلول فيكون الزوج مثبتا للحل الذي عدم فيعود بثلاث طلقات ولو كان ثبوت
الحل بالسبب السابق لم يكن الزوج محللا وقد سماه النبي عم محللا في قوله لعن الله المحلل والمحلل له
فان قلت ما معنى اللعن على المحلل لانه نكح على قصد الفراق والنكاح شرع للدوام وصار
كالتيس المستعار واللعن على المحلل له لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن اظهار
خساستهما لان الطبع السليم ينفر عن فعلهما لا حقيقة اللعن لانه عم ما بعث لعانا قال صاحب
الكشف تحليله لا ينافي كونه غاية لجواز ان يكون مثبتا للحل ومنهيا للحرمة فالقول بالتحليل ليس
بترك العمل بالخاص بل عمل بالخاصين اليه هذا كلامه وللقائل ان يقول عدم المنافات مناف لوضع
المسئلة لان الزوج الثاني اذا كان مثبتا للحل بعد الطلقة والطلقتين واذا كان غاية
للحرمة لا يهدمهما وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات فان قلت الحل ثابت في
الطلقتين فلو كان الثاني محللا يلزم اثبات الثابت قلنا لا نسلم لزومه لان الثاني اثبت
حلا لم يكن قبله لان حله كان ناقصا وهو اثبت حلا كاملا العسيلتان عن العضوين وفي ذكره
بصيغة التصغير اشارة الى ان عبوبة الحشفة كافية في الاحلال وفي ذكر الذوق لطيفة وهي
ان الانزال غير مشروط لانه شبع وبطلان العصمة عن المسروق بقوله تعالى جزاء لا
بقوله فاقطعوا اعلم ان القطع في السرقة مع الضمان لا يجتمعان عندنا سواء هلك المال
في يد السارق او استهلكه وقال الشافعي يجتمعان لانهما مختلفان حكما لان الضمان لجبر المحل
والقطع للزجر وسببا لان سبب القطع الجناية على حق الله تعالى وسبب الاخر الجناية على حق العبد
ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الاخر الذمة فمن قال القطع موجب لسقوط الضمان
لقوله عم لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه لم يكن عاملا بهذا الخاص وهو قوله تعالى
فاقطعوا لانه لا ينبئ عن ابطال العصمة بل زائدا عليه بخبر الواحد فعد انتم بما ابتم اشار

المص الى جوابه بقوله وبطلان العصمة يعني سقوط عصمة المال ثبت باشارة قوله جزاء لان
الجزاء في الاطلاقات الشرعية اذا استعمل في العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة
فعل العبد ولان الجزاء مصدر نفعل جزاء بمعنى كفى وهو يدل على ان القطع جزاء كامل كاف
للسرقة ولا يكون ذلك الا بكمال الجناية وهي انما تكمل اذا كانت واقعة على حق الله سبحانه
لانها جناية من جميع الوجوه والجناية على حق العبد جناية من وجه لانه مباح نظرا الى ذاته وانما
حرم حفظا له على المالك فوجب نقل العصمة الى الله تعالى ليكون حراما لعينه فلو بقيت العصمة في
المال من جهة العبد لا يكون حراما لعينه فان قلت لو انتقل العصمة الى الله يلزم ان لا يقطع
كما في سرقة الخمر قلنا لا يجب القطع في سرقة الخمر لان من شرطه ان يكون المسروق معصوما
قبل السرقة حقا للعبد والخمر ليس كذلك وليس من ضرورة انتقال العصمة انتقال الملك
الى الله تعالى لانه لو انتقل اليه لصار مباحا وامتنع القطع والمسروق مملوك لمالكه ولذا لو وجد
قائما بعينه يرد الى المسترد والعصمة انتقلت الى الله تعالى وانتقال العصمة دون الملك مشروع
كالعصير اذا تخمر فانه مملوك ولم يبق معصوما فصارت محرمة العين لله تعالى اعلم ان العصمة
تنتقل حال انعقاد السرقة ولكن انما يتقرر هذا اذا قطع لان ما يجب لله تعالى تمامه بالاستيفاء
فان قطع تبين ان الحرمة كانت لله فلا يجب الضمان وفي المبسوط سقوط الضمان في الحكم
اما فيما بينه وبين الله فيفتى بالضمان فيما روي عن محمد رح فان لم يقطع تبين انها كانت
للعبد فيجب الضمان فان قلت القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة
ابطال حقه قلت ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ لكان الحفظ
بالقطع خيرا له من الحفظ بالضمان فان قلت قد توجد العصمة بلا ملك فانه لو سرق
مال الوقف من المتولي يجب القطع ولا ملك فيه لاحد قلنا لانه فان الوقف باق على
ملك الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب اليه ولئن سلمنا فالملك شرط في العصمة لا لعينه
بل لانه متعلق حق الغير ليصير خصما ومال الوقف كذلك ولذلك اي لكون الخاص قطعيا

ان يقول هذا البحث مبني على ان يكون تسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا
كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي ابو رزين العقيلي ان النبي ﷺ سئل عن الطلقة
الثالثة فقال او تسريح باحسان فلا بد ان يكون قوله فان طلقها بيانا لحكم التسريح
على معنى اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان
آخر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فلا يكون في الآية دلالة على شرعية الطلاق
عقيب الخلع فالاولى ان يتمسك بما رواه ابو سعيد الخدري عن النبي ﷺ ان المختلعة يلحقها صريح
الطلاق ما دامت في العدة ووجب مهر المثل بنفس العقد اي بمجرده بلا خيار في المفوضة
عندنا وهي بكسر الواو من فوضت امرها الى وليها او زوجها بلا مهر وبفتحها من فوضها وليها
الى الزوج بلا مهر وعند الشافعي وجوبه اما بالتسمية او بالوطء وفائدة الخلاف يظهر في المفوضة
اذا مات احد الزوجين قبل الدخول فعندنا يجب المهر وعند الشافعي لا يجب لقول ابن عباس
في المفوضة حسبها الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها يجب المهر اتفاقا وان طلقها قبل الدخول
فلا مهر لها اتفاقا ويجب المتعة فان قلت لما وجب مهر المثل بنفس العقد وجب ان
ينتصف بالطلاق قبل الوطء قلنا هذا ليس بقياسي وانما يعرف بالنص والنص ورد
في المسمى دون غيره وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العقد عندنا وقال الشافعي
رحمه تقديره مفوض الى رأي العاقدين كالثمن بدل مفوضا الى رأيهما في البيع والاجارة
عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فلما فرغ من المسائل ذكر
الادلة عقيبها على صنعة اللف والنشر فقوله تعالى فان طلقها متعلق بقوله صح وقدم بيانه
وان تبتغوا متعلق بقوله وجب يعني بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور
فحكم ان تبتغوا مفعولا له ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد
لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد منه العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد
الفاسد اجماعا قابل يتراخى الى الوطء فيجب المال عند العقد علما بالبناء الموضوع للالصاق

ان يقول

في معناه صح ايقاع الطلاق بعد الخلع وقال الشافعي لا يصح لان الطلاق لازالة ملك
النكاح وقد زال بالخلع ولا يقع الطلاق بعده تمسك المص رح بقوله سبحانه فان طلقها
وهو معطوف على ما قبله وهو فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت
به معنى الآية ان علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما الزوجان حقوق الزوجية فلا اثم على
الزوج فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وصيل الطلاق بالافتداء بالمال وهو
الخلع لكونه اقرب يعني فان طلقها بعد المرتين سواء كانتا على المال او بدونه فاوجب صحته
بعده ثم ابطل الطلاق بعده لا يكون عاملا بالخلاص وهو الفاء اعترض عليه بان الاستدلال
بهذا الطريق مشكل لان المذكور في عامة التفاسير انها متصلة بقوله تعالى الطلاق مرتان
يعني التطليق الشرعي تطليقة بعد اخرى على التفريق دون الجمع لانه بدعي لم ترد به حقيقة
السنة بل التكرير كما في لبيك فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة اخرى واستوفى نصابه
ولان موجب الفاء الترتيب في الذكر وهو لا يوجب الترتيب في الحكم والمشروعية والا لما
تصور الطلقة الثالثة قبل الخلع ولما تصور الخلع قبل التطليقتين ولصار عدد الطلاق
اربعا لان الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع مترتب على الطلقتين وكل ذلك خلاف
الاجماع واجيب عنه بان اتصاله لقوله الطلاق مرتان هو اتصاله بالافتداء لا ليس
بخارج عن الطلقتين لانه لم يذكر تطليق آخر من جهة الزوج بنكاح فيصل فلا جناح عليهما فيما افتدت
به في التطليقتين المذكورتين ثم رتب على الافتداء الثالثة وذلك يفيد جواز وقوع الطلاق
عقيب الخلع فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اربعا وموجب الفاء التعقيب والوصل في الوجود
لا الترتيب في الذكر وبهذا لم يقل به احد واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع فجوابه لازم
لان غاية ما يفهم من ذلك جواز وقوع الطلقة الثالثة بعد الخلع واما الانحصار فمن اين يفهم
فان قلت على ما ذكرتم لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي وقد اتفق المفسرون
على ان المراد منه الرجعي قلت انا نرجحه على تقدير عدم الاخذ وعلى تقدير الاخذ طلاقا لقا

فان قلت المفهوم من الآية ان العقد المشروع هو الملصق بالمال فيلزم ان لا يكون العقد
الذي نفي فيه المهر مشروعا وقد حكم بصحته ذلك قلت لا نسلم اللزوم لان المهر لا ينتفي بنفيه
فيكون المال ثابتا بعد العقد سواء سمياه او نفياه ثم ان آخر وجوب المهر الى الوطئ فقد
خالف النص وبطل مذهبه فان قلت في الحديث ان النبي ﷺ قال زوجتكها بما معك
من القرآن فعلم ان المهر ليس بمقدر بالمال قلت هذا خبر الواحد وهو غير مقبول لمعارضته
نص الكتاب او يقال الباء للتسبية لا للعاوضة قد علمنا ما فرضنا عليهم هذا متعلق
بقوله كان المهر وجه التمسك ان الفرض خاص موضوع لمعنى التقدير فوجب ان يكون المهر
مقدرا الا انه في تعيين المقدار مجمل فلحق البيان بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم واما كونه
مقدرا شرعا فلان الكناية في قوله فرضنا لذات المتكلم تدل ذلك على ان متولي التقدير هو
الشارع فلو لم يجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا للنص لا عاملا به اعترض عليه بانا لا نسلم ان الفرض
خاص في التقدير بل هو مشترك لانه يجئ بمعنى القطع يقال فرض الخياط الثوب وبمعنى البيان
كما قال سبحانه سورة انزلناها وفرضناها اي بينا ها وبمعنى الايجاب بل في الآية حمله على
الايجاب اولى بقرينة قوله تعالى عليهم لانه يقال اوجب عليه ولا يقال قدر عليه وبقرينة قوله
وما ملكت ايمانهم فان نفقة الاماء وكسوتهن واجبة عليهم ومعنى التقدير لا يستقيم في حقهن
لانه لم يقدر على الموالي لا ما ولا شيئا ويمكن ان يجاب عنه بان الفرض حقيقة في معنى التقدير لانه غالب
الاستعمال فيه لا سيما في الشرع يقال فرض القاضي النفقة اي قدرها وسمي الفرائض فرائض
لكونها سهاما مقدرة واذا ثبت انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز في المعاني الكثيرة لان اللفظ اذا
دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز اولى لان قرينة واحدة في المجاز كافية وفي المشترك
يحتاج لارادة كل معنى من معانيه الى قرينة ولا نسلم ان قوله وما ملكت ايمانهم قرينة على انه بمعنى الايجاب
لان الواو بمثابة تكرار الفعل فكانه قال قد علمنا ما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم فيكون الفرض
المقدر النائب عنه الواو بمعنى الايجاب والمذكور بمعنى التقدير كما في قوله سبحانه الم تر ان الله

يسجد له

قال الله تعالى في سورة الحج الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب

١٢

يسجد لله من في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس لان معنى السجود المذكور للخضوع
ومعنى المقدر في كثير من الناس وضع الجبهة وهذا حقيقة وذاك مجاز كذا قال الشراح وفيه
بحث لان حرف العطف اما ان يكون بمثابة الفعل السابق من حيث اللفظ والمعنى اعني سجد
بمعنى الانقياد واما ان يكون بمثابته من حيث اللفظ والعاطية لا من حيث المعنى والاول غير
جائز لان السجدة بمعنى الانقياد موجود في جميع الناس لا في كثير وفي الثاني يلزم الحذف من غير
دليل اذ لا يقال زيد يضرب وعمرو على معنى يضرب عمرو وغيره من الضرب الاول السفر ومن
الثاني استعمال آلة الضرب ويمكن ان يجاب عنه بان قولهم لانعدام القرينة على ان المراد
من الضرب الاول السفر ومن الضرب الثاني استعمال آلة الضرب لا نسلم ذلك بل القرينة على
ذلك لان فيها قرينة على ان المراد من السجدة الاولى الانقياد ومن الثانية وضع الجبهة واما صلة
عليهم فلتضمين معنى الايجاب ويمكن ان يقال سلمنا ان المراد به الايجاب لكن المطلوب
حاصل في ذلك التقدير ايضا لانه يصير التقدير قد علمنا ما اوجبنا على الازواج من المهر وغير
ذلك وكل معلوم مقدر فيكون مقدرا عند الله وذلك مجمل في حق فيتن النبي ﷺ بالحديث
المذكور ولئن سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر فالواجب الله علينا غير معلوم وذلك مجمل فيبينه النبي
ﷺ ومنه اي من الخاص الامر وهو قول القايل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل احترز بالقيد الاول
عن الفعل والاشارة وبالقيد الثاني عن الدعاء والالتماس فان قوله افعل بهذين الوجهين لا يكون
امرا قيد بالسبيل اشارة الى ان العلو في الواقع ليس بشرط حتى لو صدر افعل ممن هو ادنى حالا
عن الامور على وجه الاستعلاء يكون امرا ولهذا ينسب الى سوء الادب والمراد بقوله افعل ما يكون
مشتقا على طريقة افعل وهي القاعدة المشهورة في استخراج الامر من المضارع ذكر في الشرح الاكملي
وفيه نظر لخروج امر الغائب عن التعريف والاصوب ان يقال مراده من افعل ما يدل على طلب
فعل ساكن الآخر خرج بهذا قول من قال لمن هو نائمه اوجبت عليك ان تفعل كذا اعلم ان الامر
الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى نفس المتكلم بالصيغة

الى المذكورة في شرح الاكملي

وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر ويمكن تطبيق التعريف المذكور على الاعتبارين
لكن كونه بمعنى المقول اولى لان الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسم من اللفظ ولقائل
ان يورد عليه بانه ان اراد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء
كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اراد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق
الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لانه لم يستعمل للطلب قدم الامر
لان ما يجب على المكلف اولا الايمان وهو ثابت بالامر **ويختص مراده** يعني يختص المراد من الامر وهو
الوجوب **بصيغته** افعل **لازمة** لذلك المراد حتى لا يستفاد الوجوب الا من هذه الصيغة اعلم
ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى لا المعنى به كالمرادف وقد يكون على العكس كالمشترك وقد يكون
الاختصاص من الجانبين ولما كان الاختصاص ههنا من الجانبين تعرض المصنف لهما لجانب
المعنى بقوله ويختص مراده بصيغته ولجانب اللفظ بقوله لازمة قدم الاول لانه هو المقصود من
هذا الباب وفيه رد على من زعم ان الامر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة **حتى**
لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعي فانهم ذهبوا الى ان فعل النبي عليه السلام
الذي ليس بسهو ولا طبع مثل الاكل والنوم ولا مخصوصا به مثل وجوب التهجد موجب ومرجع
الخلاف الى اطلاق لفظ الامر على الفعل اذ لا خلاف بيننا وبينهم في ان الامر اسم لما هو موجب
وان الوجوب لا يستفاد الا من الامر وانما الخلاف في ان الامر هل يطلق على الفعل حقيقة ام لا
فعندهم يطلق لقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله لان الموصوف بالرشد هو الفعل
وعندنا لا يطلق تمسكوا بان النبي صلى الله عليه وسلم شغل عن اربع صلوات يوم الخندق
فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رايتموني اصلي فجعل المتابعة لازمة فثبت ان فعله موجب
للمنع عن الوصال هذا اشارة الى تمسك العامة وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم واصل
فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم بقوله عليه السلام ايكم مثلي يطعمني
ربي ويسقيني فدل ان فعله ليس بموجب والا لما صح الانكار عليهم **وخلع النعال** وهو

ماروي

ما روي انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم
على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت نعليك قال ان جبريل اخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد
فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما فهذا دليل على ان الفعل غير موجب والا لما انكر عليهم كذا في الكشف و
جامع الاسرار ولقائل ان يقول الانكار لم يكن للمتابعة بل لان صوم الوصال كان مخصوصا به صلى الله عليه وسلم
ولهذا علل بقوله يطعمني ربي ويسقيني وكذا خلع النعال علل الانكار باخبار جبريل عليه السلام وهو كان مخصوصا
به عليه السلام وكيف يجوز الانكار على نفس الاتباع وقد امرنا به بقوله سبحانه فاتبعوني يحببكم الله وايضا هذا الدليل
مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن موجبا للاتباع لما اتبعت الصحابة وفهمهم الاتباع دليل لهم **والوجوب استفيد**
بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي لا بالفعل اذ لو كان الفعل موجبا لما كان الى الامر حاجة هذا جواب عن
تمسكهم بالحديث **وسمي الفعل به** اي الامر **لانه سببه** اي لان الامر سبب الفعل فهو مامور فقيل له امر تسمية للمفعول بالمصدر
هذا جواب عن تمسكهم بالآية لكنه جواب تسليمي لانه كان له ان يمنع ويقول لا نم ان المراد من الامر الفعل بل
المراد منه القول لان الرشد بمعنى الصواب فالقول يتصف به كالفعل ولئن سلم ذلك فاطلاقه مجاز لانه سببه الا ان
الامر بمعنى الفعل يجمع على امور وبمعنى القول على اوامر كذا في الكشف لكنه غير مستقيم لان اوامر على صيغة فواعل لا يجمع على
فواعل البتة اللهم الا ان يجعل اوامر جمع آمرة كان صيغة افعل جعلت آمرة مجازا او على هذا التاويل جمع نهي
على نواه ويمكن ان يقال يجوز ان يكون اوامر جمعا للامر مبنيا على غير واحده كجوار اباطح في رهط **وموجبه** اي
موجب الامر المطلق **الوجوب لا الندب** كما ذهب اليه بعض الفقهاء كقوله تعالى فكاتبوهم متمسكين بانه لطلب الفعل
فلا بد من ترجيحه على الترك فادنى الترجيح الندب **والاباحة** كقوله تعالى فاصطادوا وان الامر يقتضي حسن المامور به
ومن ضرورته التمكن من الاقدام وذلك بالاباحة **والتوقف** كما ذهب اليه طائفة من ان الامر مشترك بين هذه
الثلثة لانه استعمل في هذه المعاني من غير ترجيح احدها والاصل في الاستعمال الحقيقة فاذا صدر امر لا بد ان يتوقف
فيه ما لم يوجد قرينة تعيين احدها قلنا هذا فاسد لان الصحابة استدلوا باوامر رسول الله صلى الله عليه وسلم من
غير توقف ولو لم يكن موجبا لطلبوا دليلا آخر للعمل به **سواء كان بعد الحظر او قبله** يعني موجبه الوجوب عندنا
سواء كان الامر واردا بعد المنع او قبله هذا رد لقول بعض اصحاب الشافعي فانهم قالوا موجبه في اغلب الاحوال

قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا قلنا الاباحة ما فهمت من الامر بل من قوله سبحانه وتعالى قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح والحظر السابق لا يصلح دليلا عليها لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز ان ينتقل الى الوجوب والاحتمال مشترك فانه جاء بعد الحظر للوجوب كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولئن سلمنا انها فهمت من الامر لكن كلامنا في الامر المجرد عن القرائن وفيما ذكرت قرينة على عدم الوجوب وهي ان الاصطياد شرع لنا ولو وجب لكان علينا لانا ائتمنا على الترك فيعود الامر على موضوعه بالنقض لانتقاء الخيرة عن المأمور بالامر هذا دليل لقوله وموجبه الوجوب وهو قول عامة العلماء بالنقض وهو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك بعد قوله اسجدوا لآدم فانه ورد في معرض الذم على المخالفة فعلم ان لا اختيار للمأمور في فعل ما أمر به وهو دليل الوجوب وقيل المراد بالنقض قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم واستحقاق الوعيد لتاركه بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي امر النبي عم ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فانه سبحانه خوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب في الاخرة بسبب مخالفتهم الامر لان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة الا اذا كان المأمور به واجبا فان قلت قوله عن امره ليس بعام لانه مفرد فلا يقتضي ان يكون مخالف كل امر مأمورا بالحذر قلت انه عام لانه يجوز الاستثناء المخالفة كل واحد من افراد الامر عنه وجواز الاستثناء علامة العموم فان قلت يجوز ان يراد بمخالفة الامر انكار حقيته فلا يدل على وجوب اتيان المأمور به قلنا موافقة الشئ عبارة عن تقرير مقتضاه ومقتضى الامر هو اتيان المأمور به ومخالفته تركه واما اعتقاد حقية الامر فانما هو موافقة الدليل الدال على الحقية لا موافقة الامر فان قلت هذا انما يتم على تقدير وجوب الحذر وهو عين النزاع قلنا المفهوم من الآية التهديد والحاق الوعيد فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما ليلحق به الوعيد ودلالة الاجماع لانهم اجمعوا على ان الموضوع لطلب الفعل هو الامر فيكون الطلب كائنا

لان الاصل في كل شئ الكمال وكمال الطلب انما يكون اذا لم يرخص الطالب في ترك المأمور به اذ لو رخص لم يكن طالبا من كل وجه وهذا الاجماع يدل على ان موجب الامر الوجوب وانما قال دلالة الاجماع لان الاجماع المذكور لم ينعقد على نفس المدعى وانما ينعقد على ما يدل عليه فان قلت لا نسلم الاجماع لان غير الامر ايضا يدل على الطلب ولذا قال الشارع اوجبت عليك او طلبت منك يثبت الوجوب قلنا كلامنا في الموضوع للطلب وما ذكرت اخبار عن الطلب لا موضوع له والمعقول اي الدليل العقلي وهو ان كل مقصد من مقاصد الفعل كالماضي والحال والاستقبال مخصص بعبارة والايجاب اعظم مقاصد الفعل لانه مناط الثواب والعقاب فكان يوضع له عبارة بكان اولى وهي الامر فان قلت هذا اثبات اللغة بالقياس وهو باطل قلت القياس لاثبات عدم اصالة المشترك لا لاثبات اللغة وقيل المعقول هو ان السيد اذا امر غلامه بفعل ولم يفعل استحق العقاب ولولا الامر للوجوب لما حسن ذلك وقد يقال الامر متعد لازمه الايتمار فالامر لا يتحقق بدون الايتمار كالا يتحقق الكسر بدون الانكسار نظرا الى اصل الوضع لكن لو كان الوجود لازما للامر لسقط اختيار العبد بالكلية وصار ملجئا بالجماد وهو باطل ففعل الشارع الوجود الى الوجوب لانه مفض الى الوجود قضاء لحق اللفظ بالقدر الممكن والمراد بقولنا الامر حقيقة في الوجوب الحقيقة الشرعية لا اللغوية لان الوجوب ليس الا بحسب الشرع وفيه نظر اما اولا فان الخلاف في صيغة الامر المجردة عن القرائن وغيره لا في لفظ الامر فلا يكون الدليل واردا على المدعى واما ثانيا فلانه لا يخلو اما ان يراد به الالزام الحقيقي او اللغوي لا سبيل الى الاول لحق الامر عند انتفاء الايتمار بفعل امر به فلم يأتمر ولا الى الثاني لانا لا نسلم ان الايتمار بمعنى الامتثال لازم له بل بمعنى صيرورته مأمورا كالكسر لازم الانكسار بمعنى صيرورته منكسرا كيف وان الايتمار بمعنى الامتثال ليس بلازم بل هو متعد يقال ايتمر امر فلان اي امتثله واذا ورد به الاباحة او الندب للامن ان موجب الامر هو الوجوب وقد كان يطلق على الندب والاباحة شرع في بيان وجه ذلك الاطلاق فقيل انه حقيقة لانه بعضه وهو مختار فخر الاسلام يعني ان الاباحة جزء من الوجوب اذ الشئ اما لم يكن مباحا لا يكون واجبا وكذا الندب جزء منه لان الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب على

تركه والمندوب يثاب على فعله فيكون حقيقة فيه كما اذا اريد من العام بعضه وكما قالوا اطلق لفظ الانسان على مقطوع اليد وكان حقيقة قاصرة **وقيل لا** اي قال الكرخي والبصاص لا يكون حقيقة **لانه جاز اصله** اي اصل الموضوع له وهو الوجوب يعني لازم الندب والاباحة عدم الاستحقاق بالعقوبة بتركه ولازم الايجاب الاستحقاق لها بتركه فيكون الوجوب والاباحة والندب غيرين للتساوي من لازميهما فاستعمال الامر فيهما يكون مجازا فان قلت كيف اختار فخر الاسلام كونه حقيقة فيهما وكونها جزئين من الوجوب غير مسلم اذ ليس الندب والاباحة مجرد جواز الفعل حتى يكون جزأ من الوجوب بل الثلاثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم بخصص الوجوب باقتضاء الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي وعلى تقدير جزئيتها يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له فينبغي ان يكون مجازا قلت ليس معنى كون الامر للندب او للاباحة ان يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا ومتساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة وهو جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت ذلك بالقرينة فلا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فاستعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب او الاباحة اذ المراد انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا رمى حيوان وطار حيوان فعلم من الاول انه انسان اراد فخر الاسلام من غير الموضوع له المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء على ما عرف في تفسير الغير في علم اصول الكلام وهذا بحث دقيق لا يتم الا بامر من التحقيق وبه يسقط نظر بعض الشارحين بان الاباحة ليست بعضا من الوجوب اصلا ولا يقتضي اي الامر المطلق **التكرار** اي لا يوجبه خلافا عن بيان خصائص الامر بالموجب

وعكسه اراد ان يبين ان هذا الاختصاص هل يوجب التكرار بلا قرينة اولا وان لم يوجب هل يحتمله اولا التكرار ان تفعل فعلا ثم تعود اليه قال بعض اصحاب الشافعي انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنعه لان اقرع ابن حابس كان من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج فقال ألعامنا هذا ام للابد فان قلت لو فهم لما سأل قلت لو فهم سأله لعلمه ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر على ما يوجب من التكرار حرجا عظيما قيدنا الامر بالمطلق لان الامر المقيد بقرينة التكرار او المرة بعد ذلك بالاتفاق **ولا يحتمله** وقال الشافعي يحتمل لان اضرب مختصر من اطلب مني ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكنها يحتمل العموم وتحمل عليه بقرينة تقترن كقوله تعالى واعدوا لهم ما استطعتم من قوة الا ان الرمي سواء كان معلقا بالشرط كقوله سبحانه وان كنتم جنبا فاطهروا او مخصوصا بالوصف كقوله سبحانه اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الامر بالصلوة مقيد بتحقق وصف دلوكها اي غروبها او لم يكن قال بعض اصحاب الشافعي انه يفيد التكرار اذا كان معلقا بشرط او مقيدا بوصف لان الفعل يتكرر بتكرر الجنابة والصلوة يتكرر بتكرر الدلوك لان في الكتاب ورد هكذا وفي السنة ايضا كقوله توضأ من الوضوء من كل دم سائل اي يتوضأ والوضوء يتكرر بتكرر الدم **لكنه** اي مفهوم الامر يقع على اقل جنسه اي جنس الفعل المأمور به وهو الفرد حقيقة بلا نية **ويحتمل كله** اي كل الجنس من حيث انه فرد اعتباري حتى اذا قال لها اي الزوج لامرأته طلقي نفسك اثنتين يقع على الواحدة الا ان ينوي الزوج الثلث فيقع الثلث ان طلقت نفسها ثلاثا واما احتجت فيه الى النية لانه يحتمل ولا تعمل نية المنتفل يعني لو نوى الزوج من قوله طلقي طلقتين لا يصح لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا والحاصل ان الفرد الحقيقي موجبه والاعتباري محتمله والعدد لا موجبه ولا محتمله والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا يفتقر اليه ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمل اللفظ لا يثبت وان نوى فان قلت لو لم يحتمل الفرد العدد لما صح تفسيره به في قوله طلقي نفسك اثنتين قلنا لا نسلم انه تفسير بل بيان لان مطلق الامر موقوعه على الفرد الحقيقي

والاسباب لاتعلق لها فى ذلك عندنا بل المتعلق بها نفس الوجوب فلا يكون ما نحن فيه
قلت التكرار فى وجوب الاداء لا يكون الا بتكرر نفس الوجوب والسبب والحاصل ان الفريقين ما
يقولون بالتكرار لكن نسبته الى السبب وهم يسندونه الى الامر بناء على ان نفس الوجوب
ووجوب الاداء ثابتان لشئ واحد عندهم فان قلت بذا مشكل بقوله ان دخلت الدار
فانت طالق لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول قلت الانسان اذا جعل شيئا علة للحكم لم يلزم
من تكرره تكرر الحكم الا يرى انه لو قال اعتقت غانما لسواده وكان له عبد آخر اسود فانه لا يلتفت
عليه ولو جعل الشارع شيئا علة للحكم يلزم من تكرره تكرره كاجماع القائسين لا بالامر بموجب
اللغة حتى لو قال لعبده اشتر لي اللحم ان دخلت السوق فالامر لا يقتضي التكرار بالاجماع وان
احالوا ذلك على الدليل احلنا ما تكرر ايضا على الدليل لا على الامر وعند الشافعي لا احتمل
التكرار تلك المرأة فى قوله طلقي نفسك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج بهما لانه نوى
محتمل كلامه وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق واحدة وكذا عند من قال موجبه التكرار
لكنه اذا لم ينو فلها ان تطلق واحدة وثنتين وثلاثا وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر
ولا يحتمل العدد واختلف فى السارق هل يقطع اطرافه الاربع ام لا فعندنا لا يقطع وان سرق
ثانيا يقطع رجله اليسرى وان سرق ثالثا يحبس حتى يتوب والشافعي قال ان سرق ثالثا
يقطع يده اليسرى وفى المرة الرابعة يقطع رجله اليمنى لقوله عم من سرق فاقطعوه وان عاد
فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه ولقوله سبحانه والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما والايدى جمع عام متناول لليمنى واليسرى فمن حملها على اليمين ابطل اطلاق الايدي
وصيغة الجمع ايضا لان لهما يمينين لا ايمانا وذلك جري مجري النسخ عندكم واليمنا تمسكوا بان مقتضى
السارق والسارقة لا يحتمل العدد حتى لو اريد باية السرقة الا سرقة واحدة لانه لو اراد كل
السرقات لم يجب القطع الا بعد علمه بذلك لا يعرف الا بموت السارق وذلك منتف بالاجماع
الواحد لا يقطع الا يده واحدة وهى اليمنى بالسنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود ايمانهما فكان ايديهما

فقصيده يخرجه عن موضوعه الاصلي ولهذا قالوا لا يقع الطلاق بالعدد لا بالصيغة حتى اذا قال
لامرأته طلقتك ثلاثا او قال واحدة فاتت قبل ذكر العدد لا يقع شئ ولقائل ان يقول هذا بعيد
التسليم مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا الا ان تكون المرأة
انه فصح نية الثنتين لانهما جنس طلاقها وكذا لو قال لاجنبي طلق امرأتي الا ان في المرأة يقتصر على
المجلس حتى اذا قامت من المجلس لم يبق لها ولاية التطليق وفي الاجنبي لا يقتصر فان قلت
قوله طلقتك مثل طلقي فهلا صحت فيه نية الثلث قلت لانه اخبار وهو يقتضي وجود المخبر به
بالضرورة ليثبت صدقه وهي ترتفع بالواحدة لان المقتضى لا عموم له واما قوله طلقي فامر وله اثر
في ايجاد المأمور به وهو الطلاق فصار الطلاق مذكورا حكما فصح التعميم فيه لان صيغة الامر محتمة
من طلب الفعل وهو المفهوم من مصدره بالمصدرية بلفظ المصدر الذي هو مفرد هو اقدر
تعرفا او منكرا هذا دليل المذهب المختار وهو ان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله وبين الفرد والعدد
تناف لان الفرد ما لا تركب فيه والعدد مركب فالمفرد لا يقع على العدد ولقائل ان يقول قوله هو
فرد ان اراد به انه موضوع للفرد من حيث هو فلا نسلم ذلك لانه موضوع للطبيعة الجنسية مطلقا
من غير اشعاره بالوحدة ولهذا قالوا المصدر لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد الانواع والعدد ولقائل
ان يقول هو فرد ان اراد به انه موضوع للفرد من حيث هو وان اراد انه لفظ فرد بمعنى انه ليس
بتثنية فمسلم ولكن لا نسلم ان ذلك بأن من احتمال العدد وانما يكون كذلك لو لم يكن موضوعا للجنس
كالانسان قال الله تعالى ان الانسان لفي خسر فلا نفي باحتمال الامر العموم والتكرار سوى انه يراد
ايقاع كل فرد من افراد الفعل ومعنى التوحد مراعى في الفاظ الواحدان جمع واحد كركبان
وركب واضافتها كاضافة خاتم فضة بالفردية والجنسية والمثنى بمنزل اى بمكان بعيد منها
اى من الفردية والجنسية وما تكرر من العبادات فبأسبابها هذا جواب عن من قال الاوامر
المعلقة او المقيدة تتكرر يعني تكرار مدلولات اوامر الشرع باعتبار تكرار الشرط الذي هو في معنى
العلة او الوصف الذي هو علة فان قلت كلامنا في تكرار موجب الامر وهو وجوب الاداء

حكم الامر نوعان

ادار

وقضاء

و بالاجماع فلم يبق اليسري مرادا و لم يمكن هنا تكرار القطع تكرار السرقة لفوات المحل و هو اليمين بخلاف
تكرار الجلد بتكرار الزنا لان المحل هو البدن باق و الجواب عن الشافعي ان قراءة ابن مسعود مشهورة
يجوز تقييد المطلق بها و قوله تقييد المطلق نسخ عندكم غير مفيد لانه استدلال بما لا يراه لهم بصار
الى مثل فلك اذا كان في مقام الدفع و انما في مقام الاستدلال فلا يفيده و صيغة الجمع يكون
مجازا عن التثنية كما في صغت قلوبكما و حكم الامر لما فرغ عن بيان موجب الامر و عدم احتماله
التكرار شرع في بيان ذلك الواجب و هو بالنسبة الاولية نوعان اداء و هو تسليم عين الواجب
اي اخراجه من العدم الى الوجود اذ تسليم كل شيء بما يناسبه قوله تسليم كالحسن يشمل الاداء و القضاء
و بقوله عين الواجب خرج القضاء و النفل بالامر هذا اشارة الى ان المراد منه افعال الجوارح
لا ما في الذمة قبل الامر و هو نفس الوجوب ان ذلك ليس بالامر بل بالسبب فيسقط ما قيل كيف
يمكن تسليم نفس الواجب و هو وصف في الذمة لا يتصرف فيه فان قلت تسليم الافعال هي اعراض
غير متصور قلنا لها حكم الجواهر شرعا و لهذا توصف بالبقاء فان قلت تسليم العين كيف يتصور
و الديون تقضى بامثالها لا باعيانها قلت العينية و المثلية ليست بالقياس الى ما في الذمة
بل بالقياس الى ما علم من الامر فان المؤدى ان كان عين ما علم فهو الاداء و زاد صاحب المنتخب
قيدا و هو الى مستحقه في الاداء و القضاء لان التسليم الى غير مستحقه لا يكون اداء و لا قضاء و هو
لا احتياج الى هذا القيد لان قوله بالامر يفهم منه التسليم الى مستحقه لان الامر ورد به اولا
بمعنى التسليم تحصيل السلامة و هو في اداءها و وجب انما يكون اذا سلم الى مستحقه و زاد بعض
قيدا آخر و هو في وقته لان التسليم في غيره لا يكون اداء فنقول انما اهمل المصنف هذا القيد
ليعم غير الموقت كالزكوة و الكفارات يقال اداي زكوة ماله و طعام كفارته اعلم ان هذا
التعريف على قول من خص الامر بالوجوب اما على قول من جعله حقيقة في الندب فالاداء تسليم
ما طلب من العمل بعينه فيدخل فيه النفل و قضاء و هو تسليم مثل الواجب بامر اي بالامر فلا
يقضى النفل لانه غير مضمون بالترك و اما اذا شرع به فافسده فيقضى لكونه واجبا عليه بالشروع

فان قلت

و فيه بحث لانه ان صح ذلك لا يبقى لخواهر الدين فضل بامثالها
لا باعيانها و جه ظاهر و لا يحصل ان الاداء المضمون في الدين فيما زاد
القضاء على ما صرح به المحققون كخواهر زاده حتى يكون ما علم من الامر
لانه اذا تصور شيء اعلا بالامر و راء ذلك حتى يكون هذا لشيء مما يمكنه
اليه و اعطاه اجر ما اخذ من الدين ليس مامورا به كما لا يخفى على ذوي الرأي

فان قلت كان عليه ان يزيد قوله من عنده اي من عند المأمور بان يكون حقه اذ لو صرف
دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء قلنا الواجب بالامر تسليم مثل الواجب من عنده لا تسليم
مثل الواجب مطلقا فلا احتياج الى هذا القيد و تستعمل احدهما مكان الآخر اي يستعمل الاداء
مكان القضاء كقوله نويت ان اؤدي ظهر الامس و القضاء مكان الاداء كقوله سبحانه فاذا
قضيت الصلوة فانتشروا اي اديت لان المراد منها الجمعة و هي لا تقضى مجازا و هو من
كلام المصنف متعلق بالقسمين حتى يجوز الاداء بنية القضاء و بالعكس في الصحيح لوجود
تسليم الواجب فيها لان كل واحد منهما خاص بمعنى اصطلاحا فاذا استعمل في غيره يكون
مجازا و جعل فخر الاسلام القضاء حقيقة في معنى الاداء لانه لفظ شرع بمعنى القراع و هو موجود
في تسليم العين و المثل و الاداء فيه معنى شدة العناية في الخروج عن العهدة و ذا في تسليم عين
الواجب و القضاء يجب بما يجب به الاداء و هو الامر عند المحققين من اصحابنا و بعض
اصحاب الشافعي خلافا للبعض و هم العراقيون من مشايخنا و عامة اصحاب الشافعي فانهم
قالوا القضاء يجب بامر جديد بدلالة ان الواجب في العبادة الموقتة انما عرف قربة في وقتها و قد
فات فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها كما قال عليه السلام من فاته صوم يوم من رمضان
لم يقضه صيام الدهر كله فلا بد من امر آخر يعرف به ان القضاء تمام للفائت و استدل المحققون
بان الشرع اوجب قضاء الصلوة و الصوم عند الفوات لان الحق الثابت انما يسقط بالاداء
او باسقاط من له الحق و كلاهما منتف فحين ما فات كان باقيا في ذمته مضمونا و مقدورا على
مثله لان النفل شرع لمن هو مشغول بخدمة مولاه فلم تصرف ماله من النفل الى ما عليه من القضاء و
فان قلت على هذا ينبغي ان لا يقضى المغرب لان ثلث ركعات نفل غير مشروع قلنا لا نسلم
فان الوتر سنة على قولهما و احدى الروايات عن ابي حنيفة و لو سلم فمقضاه ثابت بقوله عليه السلام من نام
عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فان قلت النص ورد في الناسي و النائم
و الدعي اعم قلت الاستدلال ليس بعبارة الدليل لانه اخص و انما هو بدلالته و انما ذكر النائم

والثانية اشارة الى ان المؤمن ليس من شانه ان يترك الصلوة متعمدا فيترك القياس
بها فلما كان وجوب القضاء في الصوم والصلوة معقولا لانه اوجب ما قدر عليه وهو اصل
الواجب واسقط ما لم يقدر عليه وهو فضل الوقت التي بالمنذورات المتعينة كمن نذر
صوم يوم الخميس ولم يصم فان قضاءه واجب عند المحققين وغير واجب عندهم لعدم ورود
النص فيه وفيها يظهر فايدة الخلاف وهذا اذا فات المنذور بمرض وغيره واما اذا فوته
وجب القضاء اتفاقا لانه لما فوته فقد الترمه ثانيا وهو عندهم بمنزلة نص مقصود قال
ابو اليسر الفوات والتفويت سواء عندهم فعلى هذا يظهر ثمرة الخلاف في التخريج قال الشيخ
قوام الدين الاتقاني الصحيح عندي قول العراقيين لان الامر بالاداء في وقت بعينه لا يتناول
ما بعده كمن امر عبده بفعل في يوم الجمعة لا يقال انه مامور به بعده ولو امر به يكون غير الامر الاول
واليه مال الامامان الفقيهان ابو جعفر الهندواني وابو بكر الرازي قال فخر الاسلام القول الاول اشبه بمسائل اصحابنا
من انهم قالوا من فاتته صلوة في الحضر قضاها في السفر اربعا ولو فاتته صلوة في السفر قضاها في
الحضر ركعتين ومن فاتته صلوة الليل مع الامام قضاها في النهار جهرا ولو فاتته صلوة النهار
قضاها بالليل سرا ولقائل ان يقول مراعات وجوب الجهر وعدمه وكذا القصر والاتمام باعتبار
ان وجوب القضاء باعتبار المثل لانه وجب بالسبب الاول فان قلت لو فاتت صلوة
من مريض قادر على الايماء فقط فقضاها في الصحة يقضيها كصلوة الاصحاء وكذا اذا فاتت صلوة
في الصحة فقضاها في المرض يجزيه الايماء فلو كان حال الاول معتبرا لما جاز ذلك قلت ما صلى
بالايماء في الفصل الاول كان للضرورة فاذا صح زال الضرورة فزال ما ثبت بها وفي الفصل
الثاني ثبت الضرورة فثبت الايماء فان قلت اذا وجب القضاء فيهما بالنص كيف يستقيم
قولكم القضاء يجب بما يجب به الاداء قلت عرف بالنص ان الواجب ما سقط وهو المطلب
تفريغ ما وجب بالامر ولهذا سمي قضاء فان قلت اذا وجب قضاء المنذورات بالقياس
يكون القضاء بسبب جديد لا بما وجب به الاداء قلنا القياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء

وجوب

وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب قضاء الصوم والصلوة فيكون الوجوب
في الكل بالسبب السابق وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف
انما وجب القضاء بصوم مقصود بهذا اشارة الى سؤال وارد على قول المحققين وهو ان
يقال لو كان القضاء بالسبب الاول لكان ينبغي ان لا يجب في هذه المسئلة كما ذهب اليه
ابو يوسف اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى رمضان ولا
يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم مع ان قضاءه واجب بصوم مقصود
بالاتفاق فلجاز قضاؤه في رمضان آخر كما ذهب اليه زفر لانه مثل الاول في الشرف مع انه
لم يجز فهذا عرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الاول بل الى التفويت لعود
شرطه الى الكمال جواب عما اورد يعني انما وجب القضاء بصوم مقصود لان النذر كان
موجبا للصوم اذ لا اعتكاف بدونه ولهذا لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة لا يصح لعدم شرطه
وهو الصوم ولكن سقط الصوم المقصود بشرف الوقت ولما انفصل الاعتكاف عن صوم
الوقت بان لم يعتكف صار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فعاد شرطه الى الكمال
بان وجب الاعتكاف بصوم مقصود لزوال المانع وجوز رمضان وفيما قاله ابو يوسف سقط
الاصل الذي هو الاعتكاف لتعذر اتباعه وهو الصوم وما قلناه اولى لان الاكتفاء بشرف
الوقت وعدم ايجاب صوم مقصود كان رخصة وكان فيه نقصان فلما وجب ناء بصوم
مقصود عاد من النقصان الى الكمال فلم يجز قضاؤه في رمضان آخر لان الاعتكاف الواجب
مطلقا لم يتأد في رمضان لان الشرف الحاصل بالقصد يزداد ثروة على الشرف الحاصل من
التضمن كما ان النفل تحريمة مبتدأة افضل من نفل حصل في تحريمة فرض وكمن اسلم في الجزء
الناقص لا يجوز له القضاء في مثل ذلك لعود شرطه الى الكمال فان قلت على هذا كان ينبغي ان
لا يتأدى ذلك الاعتكاف في صوم قضاء ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا قلت امتناع وجوب
الصوم في ذلك الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف الوقت وان يكون لاتصاله بصوم الشهر

فان زال الشرف لم تزل الاتصال لبقاء المخلف وهو القضاء فيجوز لبقاء احدى العلتين

وفيه نظر لان الاتصال بالقضاء غير الاتصال بالاداء ولئن سلم ان الاتصال علة فهو

باعتبار شرف الوقت وقد فات كذا قاله صاحب الكشف ولقائل ان يقول العلة الاتصال

بصوم الشهر مطلقا وهو موجود فان قلت الشرط يراعى وجوده ولا يجب كونه مقصودا كما

لو توضأ للتبرد يجوز به الصلوة ورمضان الثاني على هذا بصفة قلت حدوث صفة الكمال

منع الشرط عن مقتضاه فلا بد ان يكون مقصودا الا لان القضاء وجب بسبب آخر وهو الفوت

لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا فالفوت سبب لوجوب القضاء بمنزلة نقض مقصود وعندهما قلنا

القياس كما دل على وجوب القضاء بالفوت دل على وجوبه بالفوات **والاداء انواع**

اداء محض وهو ما لم يكن فيه شبه القضاء وهو منقسم على نوعين **كامل** وهو الذي يؤدي مع

توفير حقه من الواجبات والسنن والآداب **وقاصر** وهو ما يؤدي بعض اوصافه **وما هو**

شبيه بالقضاء كالصلوة بجماعة في المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح والجماعة

في غير ما تفصان كالاصبع الزايدة وهذا مثال للكامل **والصلوة منفردا** مثال للقاصر وقصورها

لعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة **وفعل اللاحق بعد فراغ الامام** وهو الذي ادرك اول

الصلوة وفاته الباقي فمن نام خلف الامام ولم ينبه الا بعد فراغ الامام فهو مؤد اداء شبيه القضاء

اما انه اداء فلبقاء الوقت واما انه شبيه القضاء فلانه قد التزمه مع الامام وقد فاته ذلك

الملتزم لان الاداء مع الامام حيث لا امام محال بل هو مثله والاتيان بالمثل قضاء لكن لكونه

قضاء باعتبار الوصف واداء باعتبار اصل الفعل قلنا انه اداء شبيه القضاء لا بالعكس

لان الوصف تبع والتسمية باعتبار الاصل او بي قيد بالاحق لان فعل المسبوق وهو ما فات منه

اول الصلوة اداء محض قاصر لكن قصوره دون قصور فعل المنفرد لانه منفرد اداء وتحريمة

والمسبوق منفرد فيما سبق وليس في فعله شبه القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع الامام فيما

سبق فان قلت كيف جعلك المسبوق مؤديا وقد جعله صاحب الشرع قاضيا حيث قال

مطلب
الاداء انواع كامل وقاصر وشبيه بالقضاء

تعريف اللاحق

الاداء الشبيه بالقضاء

تعريف المسبوق

وما فاتكم

قاصر وكذا تسليم المبيع مشغولا بالجناية ومعنى قصوره انه اداه لا على الوصف الذي وجب اداؤه
وهو السلامة عن كل عهدة او دين اما كونه اداء فلانه لو هلك في يد المالك والمشتري قبل الدفع
اليه ولي الجناية برئ الغاصب من ضمانه واما قصوره فلانه لو دفعه المالك والمشتري الى ولي
الجناية او بيع في الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري على البائع بالثمن **وامهارا عبد
غيره** كمن تزوج امرأة على عبد الغير بعينه صحت التسمية بالاجماع ووجب عليه قيمة العبد لعجزه
عن التسليم ولم يقض بها القاضي **وتسليمه بعد الشراء** يعني لو اشترى الزوج العبد الذي
جعله مهرا وسلمه الى المرأة كان ذلك التسليم اداء شبيها بالقضاء **حتى تجبر المرأة على القبول**
لكونه عين حقها هذا تفريع على كونه اداء وكذا يجبر الزوج على تسليمه اذا طلبته المرأة ولم يسلمه
فان قلت ما الفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا واستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البائع من
المستحق حيث لا يجبر البائع على تسليمه الى المشتري قلت بالاستحقاق ثم ظهر ان البيع كان
موقوفا على اجازة المستحق فقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البائع على التسليم اما
الموجب لتسليم العبد ههنا فقايم وهو النكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق المهر كما لا ينفسخ بهلاكه
فاذا قدر على تسليم المسمى يلزم **وينفذ اعتاقه** وساير تصرفاته لكونه صادف ملك نفسه **دون
اعتاقها** وساير تصرفاتها وهذا تفريع على كونه شبيه القضاء لان تبدل الملك وجب تبدلا في
الصفة الا يرى ان العبد كان حرام الانتفاع على المشتري جايز الانتفاع للبائع وبعد الشراء
انعكس الامر وتبدل الصفة بتبدل الذات حكما لان حكم الشرع وهو الحل والحرمة تتعلق بالشيء
من حيث انه مملوك لبعض لا من حيث الذات اذ لو كان كذا لما تغير كلحم الخنزير والمراد من العين مجموع
الذات واعتبار المملوكية فبتبدل البعض تبدل كذا قاله صدر الشريعة وللقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون المتصف بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية لبعض وتبدل الوصف
لا يوجب تبدل الذات والفرق بين المجموع والمقيد ظاهر فالاولى ان يتمسك بالسنة
وهي ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة فاتت بتمرة والقدر يغلي باللحم فقال

عليه السلام

عليه السلام الا تجعلين لنا منه نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عليه السلام
هو لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل الذات حكما والعين واحدة ولهذا
لو قضى القاضي في الصورة المذكورة بقيمة العبد على الزوج للزوجة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر
الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول لان حقها انتقل من العين الى القيمة ولو كان اداء محضا
المسمى بعينه لعاد حقها اليها ولم يتغير بالقضاء واما جعل الاداء شبه القضاء ولم ينعكس لان
جهة ادائه باعتبار الذات وجهة قضائه باعتبار صفته والذات هو الاصل كالاداء فان قلت
لم يذكر المص تسليم الدين انه من اي قسم وقد جعله فخر الاسلام من الاداء الكامل وهو مشكل لان
الديون تقضى بامثالها وعد اداء القرض قضاء فما الفرق بينهما قلت قضاء الدين لا يمكن تسليم
عينه لانه وصف ثابت في الذمة فجعل تسليم العين مكان الدين كتسليم الدين حكما لانه لا وجه
لتسليم الدين سوى ذلك واما القرض فتسليم عينه ممكن فكان تسليم مثله قضاء وللقائل ان
يقول كان ينبغي ان يكون قضاء القرض قضاء يشبه الاداء لانه قضاء حقيقة واداء حكما
لسلوك طريق الاعارة حتى لم يجر فيه الربا بمقابلة النقد بالنسيئة **والقضاء انواع ايضا** اي
كلون الاداء انواعا قضاء محض وهو ما لا يكون فيه شبه الاداء وهو ايضا قسمان قضاء **بمثل
معقول** وهو ان يعقل فيه المماثلة **وبمثل غير معقول** يعني لا يدركه العقل لا انه ينفيه **وما هو في
معنى الاداء كالصوم** اي كقضاء الصوم **للصوم** الفايت هذا نظير القضاء بمثل معقول **والفدية**
اي للصوم هذا نظير القضاء بمثل غير معقول يعني الفدية وهو نصف صاع من بر او صاع
من غيره خلف عن الصوم وقضاء لمن عجز عنه دايما كالشيخ فانا لا نعقل المماثلة من الفدية
والصوم لا صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف
ومعنى الفدية تنقيص المال ولكنه جاز بقوله سبحانه وعلى الذين يطيقونه فدية قال فخر الاسلام
معناه لا يطيقونه كما جاز حذف لا في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي لا تضلوا قال الامام
الزاهدي هذا التاويل غير صحيح لانه قال سبحانه وان تصوموا خير لكم ومثل هذا الندب لا يرد

في حق العاجز بل معنى الآية وعلى المطيقين الذين لا عذر لهم ان افطروا فدية وكان الاغنياء
يفطرون ويفدون ثم نسخ ذلك بقوله سبحانه فمن شهد منكم الشهر فليصمه فمن ثبت وجوب
الفدية في الشيخ الفاني بالاجماع دون النص وقرأ بعضهم وعلى الذين لا يطيقونه وجعل
وان تصوموا معطوفا على الكلام الاول وهو قوله سبحانه كتب عليكم الصيام والخير بمعنى
البر لا بمعنى الاخير ويمكن ان يكون معطوفا على قوله لا يطيقونه فيكون معناه لا يطيقونه
فيكون معناه لا يطيقونه بحسب الظاهر بطريق اليسر وان كان ممكنا على طريق العسر فحينئذ
الصيام خير لهم ويكون وجوب الفدية بالنص وقضاء تكبيرات العيد في الركوع كمن
ادرك الامام فيه وخاف ان يرفع الامام رأسه لو اشتغل بتكبير العيد قائما فانه يكبر
للافتتاح اولا ثم يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير ان يرفع يديه هذا
مثال القضاء الذي يشبه الاداء اما كونه قضاء فلان التكبيرات فاتت عن موضعها واما
شبهه بالاداء فلان الركوع يشبه القيام حقيقة فلاستوائهما في النصف الاسفل والاختيار غير
مانع لان قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع
مدرك لتلك الركعة وقال ابو يوسف لا يكبر تكبيرات العيد من ادرك الامام في
الركوع لانه لا يقدر على اتيان مثلها كالا يقرأ في الركوع ولا يقنت اذا فاتا عنه وجوابه
الفدية وهي نصف صاع لكل فرض في الصلوة الاحتياط هذا جواب عن سؤال مقدر
وهو ان الفدية في العموم ثبت بنص غير معقول تكليف وحتم الفدية في الصلوة بالنص قياسا
على العموم فاجاب بان وجوب الفدية فيها للاحتياط بيانه ان ما ثبت في الفدية عن العموم
يحتمل ان يكون معلولا بالعجز وان لم يعقل فيجب الفدية في الصلوة لانها نظيره في كون كل
واحد منهما عبادة بدنية وان لا يكون معلولا فيكون الفدية حسنة مندوبة نحو بها التسوية فقلنا
بوجوبها احتياطا ولهذا قال محمد في الزيادات في فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله
اعلم ان قوله يحتمل ان لا يكون معلولا بالعجز مشكل لان بناء الحكم على المشتق في قوله تعالى وعلى

قضاء بشبه الاداء

وكما هو حقيقة ٣

فدية الصلوة

اي لما كان الوجوب للاحتياط اذ لو كان للنفاس لما احتاج الى الخبر الاستثنائي كما ساير الاحكام الثابتة للنفاس

قوله اعلم ان قوله والظاهر انه رد قول المتن في الشرح وهو الاشكال عاد ورود الالف واللام في شرح المعنى وشكل الجواب فحينئذ كان بناء الحكم على المشتق ليس لمجرد الدلالة على العلية حتى يصح بناء الحكم عليها في القياس اما المدار فهو على الملائمة والتاثير كما مر في بابه ع

الذين

الذين يطيقونه دليل على علته وصفه كالتصدق بالقيمة اي كما اوجبنا التصدق بقيمة الشاة
المعينة بنذر الفقير او شراء بنية الاضحية ان استهلكت او التصدق بعينها حتى ان لم تستهلك
عند فوات ايام التضحية بطريق الاحتياط لاحتمال كون التصدق بالعين اصلا في التضحية
لانها عبادة مالية الا ان الشرع نقل قربة التصدق الى اراقة الدم ليزول ما فيها من اوساخ
الذنوب والاثام وليكون ضيافة الله من اطيب الطعام لان الناس اضياف الله في هذه
الايام ولهذا حرم فيها الصيام وكره الاكل قبل الصلوة ليكون اول تناولهم من ضيافة اكرم
الكرام لكن سقط ذلك الاحتمال في هذه الايام لكون الاراقة منصوصا عليها فاذا فات الوقت
عدنا بالاصل احتياطا واذا جاء العام القابل لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالة
ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اي باحتمال كون الاراقة اصلا فان فلت اذا نقله الشارع
الى الاراقة يكون التصدق منسوخا فلا يمكن اعتباره بعد فواته قلت لا نسلم لزوم النسخ
من النقل لان الشرع نقل عدة الآيسة الى الاشهر ولم ينسخ المحيض في حاضت تعتد بالحيض
ومنها اي من انواع القضاء هذا بيان انواع القضاء في حقوق العباد فضمان المغصوب
بالمثل يعني القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى وهو
السابق اي الكامل هو السابق على القاصر حتى لو ادى القيمة في المثلي مع القدرة على المثل
الكامل لا يجبر المالك على القبول كما لو ادى المثل الكامل مع القدرة على رد العين لان حق
المستحق في الصورة والمعنى فاذا عجز عن الصورة يجبر المالك على القيمة ضرورة او بالقيمة اي
ضمان المغصوب بالقيمة اذا لم يكن له مثل او كان له مثل وانقطع بان لا يوجد في الاسواق
قضاء قاصر ولو اخر المصنف قوله وهو السابق عن قوله او بالقيمة لكان انسب فان قلت
هذا التقسيم محقق في حقوق الله ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل
وقضاءه منفردا قضاء بمثل معقول قاصر فلم لم يذكره هنا كما قلت الثابت في الذمة اصل
الصلوة لا الصلوة بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل غاية

ثم الدفع الاستعباد وليس بمفسد على ما هو الحق فليس للنفس على ما يجب ان يكون ثابتا بالنفل التصدق بالعين او القيمة كذلك وكشفا وان يوجب العدة بشرط العلو لاحتياط بناء على احتمال التعلق نظير التصدق فانه توجب واجبا للاحتياط بناء على احتمال الاصالة ع

ان التضحية من العام القابل كما انتقل العدة عند العدة فان حكم الشرع او اوقع تحقيقا الاصالة وجوب فيه لا يسقط بانتفاء حكمه

سان انواع القضاء في حقوق العباد

القضاء الكامل

القضاء القاصر

قوله كان السبب يتبين المسبوق والا يكون ظاهر الكلام موهما كون ضمان المغصوب بالمثل سابقا على رد العين ايضا ع

الكامل على الامران الاول اكمل منه وضمان النفس والاطراف بالمال في حال الخطاء بهذا قضاء
بمثل غير معقول لان المماثلة لا تعقل بين الآدمي والمال لانه مالك والمال مملوك وانما
وجب ضمانهما بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر قيدنا بقولنا في حالة
الخطاء لانه لو كانت الجناية عمدا واحتمل القصاص لا يضمن لانه مثل له صورة ومعنى وكان
هو السابق واداء القيمة نظير قضاء يشبه الاداء قيل في عبارته تساهل لان تسليم
القيمة قضاء لا محالة فكان ينبغي ان يقول وقضاء القيمة واجيب عنه بان الاداء يستعمل
مكان القضاء اختار لفظ الاداء اهتماما لبيان معنى الاداء فيه فيما اذا تزوج على عبد
بغير عينه صحت التسمية عندنا خلافا للشافعي لان جهالته جهالة في الوصف لا في الجنس
كتسمية ثوب او دابة فتتحمل فيما بني على المسامحة كالنكاح دون البيع اما كونها قضاء
فظاهر واما شبهها بالاداء فلان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا
تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه مزاحما للمسمى حتى يجبر على القبول
اي قبول قيمته كما لو اتاها بالمسمى اي بعبد وسط يجبر على قبوله وانما يخير الزوج لان
التسليم عليه فالعبد بالنظر الى انه معلوم الجنس يجب وبالنظر الى انه مجهول الوصف
تجب القيمة فصار الواجب بالعقد احد الشيئين فيخير الزوج بخلاف المعين لانه معلوم
بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا فلم يعتبر عند القدرة على العبد فان قلت
لو قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته يفسد التسمية ويجب مهر المثل فكيف صحت ههنا
قلت انما فسدت لكون القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لاختلافها باختلاف
المقومين وصحت في مسئلتنا لان القيمة لم تجب بالعقد لانه ما سماها وانما اعتبرت لان تسليم
المسمى لا يمكن الا بمعرفتها وعن هذا اي لاجل ان الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفة
في القطع ثم القتل اي اذا قطع شخص واحد يد رجل ثم قتله قبل ان تبرأ يده عمدا فللولي
فعلهما اي يتخير الولي ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لانهما جنايتان عنده

وخالفاه

وخالفاه في الاول اي قال صاحباه لا يقطع الولي بل يقتل لانه جناية واحدة عندهما
قيدنا محل الخلاف بالقيود الثلاثة لان القتل لو كان بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا
سواء صدرا من شخصين او من شخص عمدين او خطائين او احدهما عمدا والآخر خطاء
وكذا اذا كان قبل البرء والقتل من شخص آخر او من شخص واحد لكن كان احدهما
عمدا والآخر خطاء واما اذا كانا خطائين من شخص واحد فهو جناية واحدة اتفاقا لهما
ان القطع انما يكون اذا تبين انه لم يسر الى القتل فاذا قتل عمدا فقد افضى الى القتل
ودخل موجبه في موجب القتل وله ان مبنى القصاص على المساواة وفي القتل بغير
القطع مراعاة المساواة في المعنى وهو الاهلاك وفي القطع مع القتل مراعاة المساواة
في صورة الفعل ايضا فيتخير منهما الولي بخلاف الخطاء فالمعتبر هناك صيانة المحل عن
الاهدار لا صورة الفعل لان الخطاء موضوع عنا فان قلت كان ينبغي ان لا يجوز الاقتصار
على القتل عند ابي حنيفة لانه لا يلزم المصير الى القاصر عند امكان الكامل قلت يتعين عليه
القطع والقتل الا انه يقتصر على القتل لانه وجب حقا له فكان له ان يسقط الكل عفوا كان
له ان يسقط القطع فصار كاستيفاء بعض الدين وابراء الباقي ولا يضمن المثلي اي
على اعتبار سبق الكامل على القاصر قال ابو حنيفة في باب ضمان العدوان لا يضمن
ما له مثل بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت
القضاء بها اذ قبله يحتمل وجوده وعند ابي يوسف لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له فتعتبر
قيمته يوم الغصب والجامع كون يوم الغصب وقت سبب وجوب القيمة واجيب بان
العلة في الاصل كونه وقت وجود السبب ووجود العجز عن رد عين المغصوب وفيما نحن
فيه ليس كذلك لان العجز عن اداء المثل لم يكن متحققا يوم الغصب وانما يتحقق يوم الخصومة
فافترقا وعند محمد تعتبر قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن الكامل ثبت فيه ويمكن ان يقال
لكن العجز لا يتقرر ولا يظهر الا يوم الخصومة وقضاء القاضي فيكون وجوبها في ذلك

اليوم قيد بالمثلي لان ما لا مثل له يعتبر قيمته عند التلف وهو الغصب اتفاقا وقلنا
المنافع سواء كانت لحر او لعبد لا يضمن قيمتها بالاتلاف اي بان يستخدم مثلا عبد
غيره او يركب دابته وعند الشافعي يضمن بهما لكن يضمن الحر المثل بالاتلاف منافع الحر
قولا واحدا ولا يضمن منافعه لوجبه وتعطل لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره
عليها كشيابه بخلاف العبد وحبسه قيد بالاتلاف وان كان الخلاف ثابتا في صورة الغصب
بان يمسك عين غيره ولا يستعملها لان الخلاف في غصب المنافع ليس بشيء على ان المثل الكامل هو المنافع
بل بناء على الاختلاف في زوائد المغصوب فانها لا تضمن على الغاصب عندنا خلافا
له لما ان الغصب عندنا ازالة اليد المحقة واثبات اليد المبطلة وعنده اثبات اليد
المبطلة فقط فيكون الزوائد مضمونة عنده لتحقق الغصب فيها وغير مضمونة عندنا لعدم
تحققه فيها له ان المنافع اموال متقومة عرفا كالخابات فانها تتقوم لمنافعها وشرعا حتى صلحت
مهرا لها لانها مخلوقة لمصلحة الآدمي كالاعيان وورد العقد عليها في الاجارة وذا دليل
على انها مال اذ العقد لا يجعل غير المال مالا ولنا ان ضمان العدوان مقدر بالمثل ولا
مماثلة بين العين والمنفعة والمالية للشيء عبارة عن صيانته وادخاره لوقت الحاجة والمنفعة
غير محرزة لا تبقى في وقتين فلا تكون مالا فان قلت المنفعة محرزة باحراز ما قامت هي
به قلنا هذا احراز ضمني لا قصدي الا يرى ان الحشيش النابت في الارض المملوكة وان كان
محرزا تبعا للارض لكنه ليس بمتقوم بدليل انه لا يجب الضمان باتلافه لكونه ليس بمال فالعقد
ورد على العين لا المنفعة حتى لو قال آجرتك منافع هذه الدار سنة بكذا لا يجوز ولا يدان
يقول آجرتك هذه الدار ثم ينتقل العقد على المنفعة شيئا فشيئا ولئن سلم انه ورد العقد
على المنفعة لكنه ثبت بخلاف القياس بالنص فلا يقاس عليه غيره فان قلت ثبت
التقوم للمنفعة في غير العقد كما في وطء جارية مشتركة يجب عليه نصف العقر قلنا
منافع البضع التحقت بالاعيان عند الدخول فيكون الضمان هنا بمقابلة العين حكما

والقصاص

اعلم ان المنافع لا تضمن بالغصب ولا بالاتلاف عمدا وخطأ الا على من ضمن بهما

قوله ولا تضمن منافعه في قوله كذا في بعض النسخ ولا يذكره في بعضها الزيلعي

على ما هو رسم ان يذكر الخلاف في الاتلاف ثم بناء عليه ذلك ليس كذلك كما صرح به في الكافي حيث قال هذا الخلاف في الاتلاف ثابت في الغصب ايضا حتى لو غصب عبدا فمنافعه مضمونة عندهما خلافا لابي حنيفة ومحمد رحمهما الله كذا في الكافي

اذ لا مغصوب الا وله زوائد لحمة وغيرها في الغالب فكانت المنافع زوائد تحدث في العين ثم تنفصل فتأمل

يعني ان المنافع وان كانت اموالا متقومة شرعا الا انها لا تضمن بالاتلاف خطأ او عمدا بخلاف الاعيان كالبضع فانه يضمن بالاتلاف عمدا وخطأ والفرق بينهما ان المنفعة تتقوم بالعين والعين تتقوم بنفسها وما تتقوم بغيره يتبع له والتفاوت بين التبع والمتبوع ظ

وهو موافق لما في عمدة الرعاية عند قول المصنف ولا يضمن ما لا مثل له

والقصاص اي وقلنا القصاص لا يضمن بقتل القاتل يعني من قتل من عليه القصاص
لا يضمن لمن له القصاص الدية عندنا ويضمن عند الشافعي لان القصاص ملك متقوم
للولي لان النفس تضمن بالمال حالة الخطاء وذا دليل على ماليته ولنا ان ملك
القصاص ليس بمتقوم لكونه غير محرز فلا يكون مالا فلا يضمن وانما شرعت الدية حالة
الخطاء بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره وملك النكاح لا يضمن
بالشهادة بالطلاق بعد الدخول بهذه المسئلة مع ما قبلها ثلاث مسائل معقول لقوله
قلنا وليس قلنا معطوفا على قوله قال ابو حنيفة لانه متفرع على كون الكامل سابقا
على القاصر ولا يصلح ان يكون قلنا متفرعا عليه بل متفرع على ان ضمان العدوان
يعتمد المماثلة الكاملة او القاصرة وفي عبارة المصنف تسامح حيث لم يبين المفرع
عليه والظاهر انه معطوف على قال وليس كذلك يعني اذا شهد شاهدان انه طلق
امرأته المدخول بها ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا شيئا عندنا ويضمنان عند الشافعي
مهر المثل لان ملك النكاح انما ثبت بالمال على الزوج فيكون متقوما عليه ثبوتا والزائل عين
الثابت فيكون متقوما وزوالا ولنا ان ملك النكاح ليس بمال متقوم لكونه غير محرز فلا
يضمن والمتقوم بالمال في حال الثبوت انما هو ليضع للمرأة تعظيما له لان ذلك المحل له
خطر لخطر النفوس وما يتملك مجانا لا يعظم واما عند الزوال فلا يتقوم ولهذا صح ازالته
بالطلاق بلا شهود ولا ولي ولا عوض ولهذا سمي بدل الخلع بدلا عن بالكين بمال ولو
خالع ابنته الصغيرة على مالها يقع الطلاق ولا يلزم عليها المال لا يقال عدم توقفها على
هذه الاشياء لا يدل على عدم تقوم الملك ولهذا لو اتلف مال انسان بلا شهود
يضمنه لان ضمانه باعتبار اتلاف مملوكه المتقوم لا باعتبار اتلاف ملكه قيد بقوله بعد
الدخول لانهما لو رجعا قبل الدخول يضمنان نصف المهر اتفاقا لانهما الزما ذلك
النصف بشهادتهما وفواته عنه مع فوات تسليم البضع فكان كاتلاف اليد المحقة

وهو موافق لما في عمدتكم فاعتمدوا عليه مثل ما اعتمدنا

المنافع البائنة والبضع اسم لها حتى الخلع وقد كني به عن الفرج كما في الغرب

عن ذلك التصف فاشبه الغصب ولا بد للمأمور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر
وهو الشارع حكيم على الاطلاق ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح كما قال سبحانه ان
الله لا يأمر بالفحشاء اعلم ان الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان الاول كون الشيء
ملائما للطبع ومنافرا له كالفرح والغم والثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان
كالعلم والجهل الثالث كون الشيء متعلق المدح والذم كالعبادات والمعاصي والاخلاف
بين العلماء انهما بالتفسيرين الاولين عقليان واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه
فعند الاشعري حسن الافعال شرعي ولا حظ للعقل فيه وانما يعرف بالامر وعند المعتزلة
الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لان الاصلح واجب على الله سبحانه وتعالى وفعله حسن
وتركه قبيح وعندنا الحاكم بهما هو الله سبحانه وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره خلق بعض
الاشياء حسنا وبعضها قبيحا وامر به لانه كان حسنا في نفسه وان خفي على العقل حسنه
فاظهره الشارع بالامر به فيكون الحسن من مدلولاته فصول الحسن لذاته اما ان
يكون حسنا لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلوة ونوع
منه يكون حسنة لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمعان في الايمان والاول يوجد بدون
الثاني اذا آمن من غير ان يؤمر به والثاني يوجد بدون الاول فيما يكون مأمورا
به ولا يكون حسنا لعينه ويشترط في النوع الثاني ان يكون الاتيان به لاجل كونه
مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك لا يكون حسنا لمعنى في نفسه وبهذا اندفع لزوم حسن جميع
ما امر به لجواز ان ينوى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد وعلى هذا قد يجتمع الحسن
لذاته ولغيره كالوضوء المنوي فانه حسن لكونه اتيانا بالمأمور به وكونه شرطا للصلوة
والمراد بالمأمور به الهيئة المخصوصة للصلوة وباتيانه ايقاعه وبحث الحسن والقبح طويل
فلنرجع الى حل الكتاب وهو اي الحسن اما ان يكون لعينه اي يدركه العقل بلا واسطة
وهو اي ما يكون حسنا لعينه اما لا يقبل السقوط لما ذكر ان مطلق الحسن ثابت للمأمور به شرع

في بيان ان ذلك المطلق الذي لا يوجد الا في ضمن المقيدات اما ان يوجد تحت
ما حسن لذاته ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا او لا يقبله وصفا لا اصلا او يقبله
اي يقبل السقوط اصلا ووصفا او وصفا لا اصلا او يكون ملحقا بهذا القسم يعني اما ان يوجد
ذلك الحسن المطلق تحت ما يكون ملحقا بالحسن لعينه لكنه مشابه للحسن بمعنى في غيره
اي غير المأمور به ولقائل ان يقول في هذا التقسيم نظر اذ الحصر معلوم بين النفي والاثبات
وليس بينهما درجة ثالثة حتى يجعل قسما ثالثا اذ الثالث اما ان لا يحتمل السقوط فيكون
من النوع الاول او يحتمله فيكون من النوع الثاني كذا قالوا وهم ان قوله او يكون ملحقا قسم لان يكون لعينه او لغيره او يكون ملحقا لعينه فالقسم
الثالث درجة ثالثة بينهما وهي ان يكون حسنة لا لعينه ولا لغيره كالزكوة فانها ليست
حسنة لعينها لكونها اضاعة مال ولا لغيرها لان واسطة حسنها وهي دفع حاجة الفقير حصلت
كلا واسطة فالتحقت للحسن لعينه ولو لم يجعل كلا واسطة لكانت حسنة لغيرها كالتصديق
هذا مثال لما حسن لعينه ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا لانه لو تبدل بضده على اي وجه
كان يكون كفرا ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا لا اصلا الاقرار بالله وصفاته فان
اصله يسقط حالة الاكراه ويباح اجراء كلمة الكفر على لسانه مع اطمئنان قلبه على الايمان
ووصفه وهو الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان مأجورا فان قلت بقاء التصديق
بدون الاصل محال قلنا هذا وصف اعتباري لا يقتضي وجود محل يقوم به حقيقة
والصلوة فانها حسنة لعينها لانها افعال واقوال مخصوصة تدل على تعظيم الله سبحانه
لكنها تقبل السقوط اصلا ووصفا باعذار كثيرة كالجنون والاغماء والحيض والنفاس
ومثال ما يقبل السقوط وصفا لا اصلا الصلوة في الاوقات المكروهة والزكاة مثال
ما يجب فان الزكوة غير حسنة في نفسها لانها اضاعة مال الا انها صارت حسنة بواسطة
دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن وكذا الصوم في ذاته تجويع النفس ومنع

نم الله عنها ولكنه صار حسنا بواسطة قهر النفس التي هي عدو الله كما جاء في الخبر اوحى الله
تعالى الى داود عليه السلام يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وكذا الحج
قطع مسافة وزيارة اماكن معلومة وهو في ذاته كسفر التجارة الا انه صار حسنا بواسطة
شرف المكان كما قال الصحابة ما انت يا مكة الا الوادي شرفك الله على البلاد ولما كانت
هذه الوسايط بخلق الله سبحانه اذ النفس ليست بجانية في صفتها بل هي مجبولة على تلك
الصفة كالنار فانها محرقة بخلق الله وكذا حاجة الفقير بخلق الله صارت كلا واسطة فالتحقت
هذه العبادات بالصلوة فان قيل بان حاجة الفقير وجناية النفس بخلق الله لا باختيار
العبد لكن كل منهما ليست بواسطة اذ لا حسن فيهما وانما الواسطة دفع حاجة الفقير وقهر
النفس وهما باختيار العبد قلت الدفع والقهر يحمل على انه مصدر للمجهول فيكون بلا اختيار
العبد **او لغيره** معطوف على قوله لعينه يعني او يكون حسن المأمور به لمعنى في غيره فان قلت
كلامه متناقض لان الحسن اذا كان لعينه لا يكون لغيره لان ما بالذات لا يكون لغيره وقد
قال انه لضرورة الامر قلت ليس المراد من قوله لعينه ان منشأ الحسن ذات المأمور
به بل المراد ان الحسن الشرعي قد يكون بالنظر الى عينه وقد يكون بالنظر الى غيره بدليل قوله
يقبل السقوط او لا يقبله فان الذاتي لا يقبل السقوط **وهو اي ذلك الغير اما ان يتادى
بنفس المأمور به او يتادى او يكون حسنا الحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في
نفسه او ملحقا به كالوضوء** مثال لما لا يتادى فانه ليس بحسن لانه تبرد وانما صار حسنا
للتوسل الى اداء الصلوة وهي لا تتادى بنفس المأمور به وهو الوضوء بل بفعل مقصود
بعده **والجهاد** مثال لما يتادى بنفس المأمور به وهو ليس بحسن في نفسه لانه تخريب بنيان
الرب وانما صار حسنا بواسطة اعلاء كلمة الله او دفع كفر الكافر وكل منهما يتادى بنفس
الجهاد وانما جعل حسنا لغيره لان اعلاء كلمة الله ودفع كفر الكافر باختيار العبد ولو جعل الاعلاء
او الدفع مصدرا للفعل المجهول لكان بلا اختيار العبد وصار الجهاد ملحقا بالحسن لعينه كالزكوة

لكن

٢٥

القدرة

لكن يشكل الحصر بالجهاد على اعتبار ان يكون الاعلاء والدفع مصدرا للمعلوم فكان الاولى في التمثيل
ان يقول واقامة الحدود فانها ليست حسنة في نفسها لانها تعذيب العباد ولكنها حسنت
بواسطة الزجر عن المعاصي وهي تتادى بالاقامة **والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما
لزمه** هذا مثال للشرط يعني اما ان يكون الحسن المطلق من قبيل اشتراط القدرة التي يتمكن بها المكلف
من اداء ما لزمه حسنا الحسن في شرطه ولا شك في حسنه لان تكليف العاجز قبيح فصار الامر الذي
حسن لعينه حسنا لشرطه وصار الملحق به ايضا حسنا لشرطه وصار الحسن لغيره الذي لا يتادى
بنفس المأمور به كالوضوء او يتادى كالجهاد وكذلك حسنا الحسن في شرطه فتخصيص المصنف
هذا القسم بما يكون حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به ليس كما ينبغي فلو اقتصر على قوله او يكون
حسنا الحسن في شرطه لكان اعم واوجز فان قلت اذا كان هذا القسم جامعا للاقسام
فلم اورده في الحسن لغيره دون الحسن لعينه قلت لان الحسن الزايد حصل من حسن الغير
فناسب للنوع الثاني وفي قوله والقدرة التي يتمكن بها العبد دلالة على انها متقدمة على
الفعل اعلم ان القدرة على نوعين قدرة يصير الفعل بها متحقق الوجود وهي القدرة
المؤثرة المستجمعة لجميع الشرايط فهي مع الفعل وان كانت متقدمة بالذات ولا يجوز ان
يكون قبله لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وهذه القدرة لا يكون شرط التكليف
فان قلت يجب ان يكون التكليف مشروطا بهذه القدرة لان الفعل بدونها ممتنع ولا
تكليف بالممتنع قلت لو كان مشروطا بها لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا
يعصى بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف
بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة
لا ينافي كون الفعل مقدورا او مختارا بمعنى صحة تعلق قدرته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع
تكليف بالايطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصلح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايقاعه
وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود وهي قوة مؤثرة عند انضمام الارادة اليها وهي سلامة

مطلب القدرة الممكنة

الآلات والاسباب وهي سابقة على الاداء وتلك على نوعين نوع يصير الفعل به غالب
الوجود عادة كمن ادرك على سعة الوقت مع كونه اهلا لاداء الصلوة فيظهر اثر هذه القدرة
في لزوم الاداء بعينه وقدرة يصير الفعل بها في حيز الجواز عقلا وان كان نيدر وقوعه
فيظهر اثرها في لزوم الاداء لخلفه وهي اي القدرة التي يزداد بها حسن المامور به نوعان
مطلق يعني من غير اعتبار قيد وهو ادني ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه وهو اي هذا القسم
من القدرة شرط في اداء كل امر اي اداء كل ما ثبت بالامر وهو المامور به سواء كان
حسنا لعينه او لغيره ولقائل ان يقول في عبارته شناعة لان الظاهر ان هي راجعة الى
القدرة المتقدمة فيلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره وان كانت راجعة الى القدرة
المطلقة التي في ضمن المقيدة فمع انه غير جائز في التقسيم فلا يقال الاسم ثلثة اقسام اسم
وفعل وحرف ويراد به الكلمة واي حاجة الى هذه الضرورة ولو قال والقدرة المتقدمة
ثم قسمها الى ممكنة وميسرة لكان اولى واوجز فلو قال والقدرة المتقدمة وهي نوعان فذكر
لفظ ممكنة مكان مطلق لكان اولى واوجز لان المطلق في الاصطلاح ما لم يتقيد بقيد والممكنة
مقيدة بقيد فاطلاق المطلق عليها غير خليق قيد بالاداء احترازا عن القضاء فانه ليس
بشرط فيه حتى من فات عنه صوم يجب قضاؤه في النفس الاخير وهو عاجز عنه في تلك
الساعة لا يقال انه تكليف بما ليس في الوسع لان القضاء ليس بتكليف ابتداء بل بقاء
التكليف الاول وما هو شرط لوجود شيء لا يلزم ان يكون شرطا لبقائه كالشهود في باب
النكاح هذا عند من يوجب القضاء بالسبب الاول واما عند من اوجبه بنص جديد
فلا بد فيه من القدرة لانه تكليف آخر كذا قيل وفيه نظر لان النص الجديد اوجب
ابقاء الواجب السابق ولم يوجب شيئا غيره بدليل قوله عم فليصلها اذا ذكرها اي ليصل
تلك الصلوة الواجبة غايته انه ثبت مما نقلنا الاولى ما قاله بعض الحذاق لا فرق في اشتراط
القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء ان كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة

وان كان

وان كان بغيره يشترط توهمها فكذا القضاء ان كان مقصودا يشترط فيه حقيقتها وان
كان مطلوبا بغيره يشترط توهمها كما في النفس الاخير فان القضاء فيه واجب على توهم الامتداد
ليظهر اثره في وجوب الايصاء والشرط توهمه اي توهم ما يتمكن به الاداء لا حقيقته وهي
انما تشترط للاداء اذا كان الغرض هو الاداء حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت
الحائض في اخر الوقت يعني في جزء قليل منه مقدار ما يسع فيه التحريمة لزمه اداء الصلوة
عندنا لتوهم الامتداد في الوقت بوقف الشمس وامكانه عقلا وان كان نادرا عادة كما
كان لسليمان النبي عم على ما روي ان سليمان لما جلس على كرسيه عرض عليه الصافنات
فاشتغل بها وفاته العصر فاهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال سبحانه فطفق
مسحا الاية اي بها حيث شغلته عن ذكر ربه وقهر النفس عن حظها جازاه الله تعالى
بان اكرمه برد الشمس ليتدارك ما فاته وتسخير الريح بدلا عن الخيل كذا في عصمة الانبياء ويجوز
ان يؤول عقر السوق وضرب الاعناق بالكي عليها وجعلها في سبيل الله سبحانه كفارة
عن ما صدر عنه لان القوم تهيبوه ولم يقتلوه كذا في شرح التاويلات ثم ينتقل الى لزوم القضاء
لعجزه عن الاداء كما في الحلف على مس السماء انعقد اليمين لتوهم البر لان السماء ممسوسة ثم يحنث
ويلزمه الخلف وهو الكفارة فيكون آثما لان المقصود باليمين تعظيم المقسم به وههنا هتك حرمة
الاسم وقال زفر لا يلزمه وهو القياس لان الوقت فات وانعدم القدرة واحتمال
حدوث القدرة باحتمال امتداده بعيد لا اعتبار به كما لم يلزموا الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة
وكامل وهذا نوع ثان من الشرط الذي يزداد به حسن الواجب وهو القدرة الميسرة للاداء
اي الموجبة ليسر الاداء على العبد سمي بالكامل لانها زايدة على الممكنة بدرجة لان بها ثبت التمكن
ثم اليسر وبالممكنة لا يثبت الا التمكن ليس معناه ان المامور به كان واجبا بالعسر بقدرة ممكنة
ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى اليسر بل معناه انه لو اوجبه الله بقدرة ممكنة لكان جايزا
كساير العبادات الواجبة بها فلما توقف الوجوب في بعض الواجبات على هذه القدرة كانه

القدرة الميسرة

تغير من العسر الى اليسر بواسطتها وهذه القدرة شرطت في اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان ادآءها اشق اذ المال محبوب النفس والمفارقة عن المحبوب امر شاق مهروه ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب لانها شرط في معنى العلة ومغيرة للواجب من العسر الى اليسر تقديرا وهي كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا ان اليسر يحصل به كيلا ينتقص اصل المال فان خلت بقآء الحكم مستغن عن بقاء العلة كالسعاة المشروط عن بقآء الشرط منجب ان لا يشرط دوامها بقاء الواجب قلنا نعم اذا امكن البقاء بدون العلة كالرمل في الحج وههنا لما امكن لان اليسر لا يبقى بدونها فان خلت كونه كان دوامها شرطا ما وجب الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب لان النصاب شرط لليسر خلت ما شرط النصاب لليسر فان الواجب ربع العشر واداء درهم من اربعين كاداء خمسة من مائتين بل شرط في الابتداء للتمكن من الاغناء اي غناء الفقير من السائلة والاغناء لا يتحقق من غير الغنى كالتمليك لا يتحقق من غير المالك واحوال الناس متفاوتة في الغناء فقدره الشرع بملك النصاب حتى يبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال اي النصاب في الزكوة يعني اذا هلك المال بعد التمكن من اداء الزكوة ولم يؤد سقط عنه الزكوة عندنا لعدم بقآء القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لانها كانت ممكنة بدونه فشرط النماء ليكون المؤدي جزاء من المال النامي والواجب اذا وجب بصفة اليسر لا يبقى عند انتفائها والا لانقلب اليسر عسرا وقال الشافعي لا يسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن من الاداء بان يجد فقيرا في الاموال الباطنة او الساعي في الاموال الظاهرة قيدنا بالهلاك لانه اذا استهلك المال لا يسقط عنه الزكوة اتفاقا لانه لما سقط الواجب عن نفسه بالتعدي خرج عن ان يكون محلا للنظر فجعل القدرة الميسرة باقية فيه تقديرا زجرا له ونظرا للفقير وقيدنا بالتمكن من الاداء لانه اذا لم يتمكن منه يسقط عنه الزكوة اتفاقا وكذا يبطل العشر بهلاك الخارج لان الشارع اوجبه بصفة اليسر الا يرى انه لم

يوجب

يوجب كل الخارج ولم يوجب ايضا في الارض بدون الخارج وهو اسم اضافي لا يمكن ايجاب الا في النماء الحقيقي فشرط قيام تسعة الاعشار في وجوبه وكذا يبطل الخراج لان وجوبه تعلق بنماء الارض تقديرا حتى لو امتنع نماؤها بان كانت الارض سبخة او زرعها ولم تنبت لم يجب شيء والتمكن في الزراعة يكفي لوجوب الخراج لانه ليس من جنس الخارج فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق الفراة ويجعل النماء موجودا حكما بتقصيره بخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة حيث يسقط الخراج لانه لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن استغلال الارض الى آخر السنة لا يسقط الخراج بخلاف الاول اي القدرة الممكنة فان بقاءها ليس بشرط لبقآء الواجب لانها شرط محض وبقآء الشرط ليس بشرط لبقآء الواجب كالشهود في النكاح حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال وهو الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر بعد وجوبهما وفي هذا رد لمن زعم ان الحج وصدقة الفطر وجبا بقدرة ميسرة لان الزاد والراحلة والنصاب في صدقة الفطر زايدان على اصل القدرة لان ادنى القدرة في الحج القدرة على المشي واكتساب الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر تملك نصف صاع من بر او صاع من شعير فقال انها وجبا بقدرة ممكنة لان الشرط في الحج نفس الاستطاعة وهي لا تتحقق الا بالزاد والراحلة عادة قلت هذا ينافض ما قلت من ان القدرة الممكنة سلامة الآلات والاسباب قلنا الا تناقض لانهما من قبيل الآلات التي هي وسايط حصول المطلوب وكذا النصاب ليس بشرط في صدقة الفطر لليسر بل ليصير الموصوف به اهلا للاغناء اذ الاغناء لا يتحقق من غير الغنى الشرعي فان قلت المراد من الاغناء الاغناء عن المسألة وذلك لا يتوقف على الغنى الشرعي قلت ما دون الغنى الشرعي حقير في حكم العدم لان من لم يتصف به يكون اهلا لاخذ صدقة الفطر فلا يكون اهلا لوجوبها للتنافي بينهما وبل ثبت صفة الجواز للمأمور به اذ الاتي به اي المأمور بالمأمور به قال بعض المتكلمين لا اي لا يثبت حتى يقترن به دليل مستدلين بان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء شرعا بالمضي

المحدود اي غير متعلق به على وجه يفوت الاداء بفواته كالزكاة وصدقة الفطر وهو اي المطلق على التراخي اراد به ان لا يتقيد بالحال لا ان يتقيد بالمستقبل خلافا للكرخي فان المطلق عنده على الفور وهو اتيان المأمور به عقيب ورود الامر لان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول وقت الامكان ولهذا لو اتى به سقط عنه الفرض اتفاقا فتاخيره عنه نقض لوجوبه اذ الواجب لا يجوز تركه عن وقته لئلا يعود على موضوعه بالنقض هذا دليل على انه للتراخي يعني ان الامر وضع لطلب الفعل فقط بالاجماع وذلك انما يوجد في الزمان والزمان الاول والثاني في صلاحية حصول الفعل سواء ولو اقتضى الفور يصير كانه قال افعل الساعة فلم يكن مطلقا فيعود على موضوعه بالنقض اي ناقضا لما وضع له وهو الاطلاق واما قوله فتاخيره نقض لوجوبه ممنوع لانه يجوز ان يفعل في الجزء الثاني وفي الذي بعده الى آخر العمر ولو كان الجزء الاول متعينا للوجوب لزم ان لا يكون فعله في الجزء الثاني اداء وليس كذلك فان قلت ان مات في الجزء الثاني فان كان لا يأثم يلزم اضاعة الوجوب وان كان اثم يلزم الفور قلنا لا يأثم وانما يأثم لفوته ومجرد التاخير لا يكون تفويتا لانه يمكنه الاداء في جزء اخر ولهذا لو ظن انه لا يعيش الى آخر الوقت واخر فمات والموت فجاءة نادر لا يصلح لبناء الحكم عليه والغوات مضاف الى صنع الله لا اليه ومقيد به اي مخصوص جوازه بوقت يفوت بفواته وهو اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدي اي يكون زمانا يحيط به ويفضل عنه وشرطا للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدون الوقت مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده كذا قال الشراح ولقائل ان يقول الشرط يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم عندنا فلا يصح هذا الاستدلال والاولى ان يستدل بصحة الاداء بوجود الوقت قيدا بالاداء لانه ليس بشرط للمؤدي اذ المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء لا نفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدي يستلزم شرطية اذ الظروف

على افعال الحج ولا يجوز المؤدي اذا اداه والصحيح عند الفقهاء انه يثبت صفة الجواز بمطلق الامر لانه يقتضي حسن المأمور به وذلك انما يكون بعد جوازه شرعا فكان النزاع بينهم لفظي راجع الى تغيير الجواز فعند المتكلمين هو عبارة عن سقوط القضاء عاتي به وسقوط القضاء لا يعرف الا بدليل زايد وعند الفقهاء هو عبارة عن حصول الامتثال باتيان المأمور به كما وجب فلو لم يثبت الجواز عند اتيانه يلزم تكليف ما لا يطاق والجواب عن اسناد الالهام بان الثابت بالامر وجوب اداء الافعال بصفة الصحة فلما افسد ولم يمتثل وجب عليه القضاء عن اخر امه والحج الصحيح في العام القابل نادر جديد واذا اتمه فاسدا خرج عن عهدة الامر لانه عدم اما بالمضي فيما افسده واستفاء الكراهة بهذا اشارة الى خلاف آخر حكي عن ابي بكر الرازي انه قال لا يثبت بمطلق الامر ان المأمور به غير مكروه لان عصر يومه بعد تغير الشمس جايز ما مور به شرعا ولكنه مكروه قلنا المأمور به هو الصلوة ولا كراهة فيها بل الكراهة في التشبه بعبدة الشمس واذا عدم صفة الوجوب الثابت للمأمور به لا يبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي هو يقول نبقى لان الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام الا يرى ان الصوم يوم عاشوراء كان فرضا فنسخ وجوب الاداء فيه لم ينسخ الجواز ولنا ان موجب الوجوب الاداء على وجه لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك وبينهما تناف فلا يجوز اضافة غير موجبه اليه اللهم الا ان يراد من الجواز ما اذن في فعله من غير ان يقيد بقيد الاذن في الترك فيصلح ان يكون حدا للوجوب وعلى هذا التقدير ايضا ينتفي الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة بقاء خصوص النوع من الجنس بعد عدم النوع فالجواز بعد انتفاء الوجوب حيث كان يكون حكما شرعيا بدليل منفصل وفايدة الخلاف تظهر في قوله لو حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير فانه يدل على وجوب سبق الكفارة على الحنث وذلك منسوخ بالاجماع فبقي جوازه عنده ولم يبق عندنا والامر نوعان مطلق عن الوقت

محال والمحال شروط فلا حاجة الى ذكرها قلت لانم الاستلزام لان الوعاء ظرف لما فيه
وليس بشرط له ولو سلم فالمقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت
وامتياز الصلوة بظرفيته فلا حشو في ذكرها **وسببا للوجوب** اي لوجوب المؤدى
بدليل ان المؤدي يفسد قبل الوقت فان قلت هذا لا يصلح دليلا على السببية لان تقدم
الشروط لا يجوز ايضا قلت قد يصح تقديم المشروط كتقديم الزكوة على الحول واما التقدم
على السبب لا يصح ابدا ولقائل ان يقول بطلان تقدم الشئ على شرطه ضروري لانه موجوف
على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس بشرط للوجوب او للاداء بل لوجوب
الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان
تقدم الاداء عليه باعتبار شرطيته لا سببيته والحق ان بطلان تقدم الشئ على شرطه
اظهر من بطلان تقدمه على السبب لجواز ان يثبت بالسباب شئ اولا ان الوجوب يختلف
باختلاف صفة الوقت فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب كاملا واذا كان
ناقصا فناقصا ولقائل ان يقول المتغير هو المؤدي او الاداء والمدعى سببية نفس
الوجوب والاولى ان يقال ان الوجوب يتجدد بتجدد الوقت وذا يدل على السببية
فان قلت لا مناسبة بين الاوقات والعبادات ولا بد من المناسبة بين الاسباب
والمسببات قلت السبب في الحقيقة ترادف النعم لوجوب الشكر بالعبادة وهو انما يحصل
في الاوقات فجعل الاوقات سببا مجازا اقيم ان ههنا وجوبا ووجوب الاداء ووجوب
الاداء ولكل منها سبب حقيقي وظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم لله
تعالى وكان ذلك غيبا عنا فجعل سببه الظاهري الوقت تيسيرا علينا ووجوب الاداء
سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري هو اللفظ الدال على ذلك ووجوب
الاداء سببه الحقيقي خلق الله واراداته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته
المستجمعة لجميع شرائط التاثير فهي لا يكون الا مع الفعل ذهب الشافعي الى انه لا فرق بينه

وبين

قوله والمحال شروط فلا حاجة الى ذكرها قلت لانم الاستلزام لان الوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له ولو سلم فالمقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته فلا حشو في ذكرها قلت هذا لا يصلح دليلا على السببية لان تقدم الشروط لا يجوز ايضا قلت قد يصح تقديم المشروط كتقديم الزكوة على الحول واما التقدم على السبب لا يصح ابدا ولقائل ان يقول بطلان تقدم الشئ على شرطه ضروري لانه موجوف عليه الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس بشرط للوجوب او للاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقدم الاداء عليه باعتبار شرطيته لا سببيته والحق ان بطلان تقدم الشئ على شرطه اظهر من بطلان تقدمه على السبب لجواز ان يثبت بالسباب شئ اولا ان الوجوب يختلف باختلاف صفة الوقت فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب كاملا واذا كان ناقصا فناقصا ولقائل ان يقول المتغير هو المؤدي او الاداء والمدعى سببية نفس الوجوب والاولى ان يقال ان الوجوب يتجدد بتجدد الوقت وذا يدل على السببية فان قلت لا مناسبة بين الاوقات والعبادات ولا بد من المناسبة بين الاسباب والمسببات قلت السبب في الحقيقة ترادف النعم لوجوب الشكر بالعبادة وهو انما يحصل في الاوقات فجعل الاوقات سببا مجازا اقيم ان ههنا وجوبا ووجوب الاداء ووجوب الاداء ولكل منها سبب حقيقي وظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم لله تعالى وكان ذلك غيبا عنا فجعل سببه الظاهري الوقت تيسيرا علينا ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري هو اللفظ الدال على ذلك ووجوب الاداء سببه الحقيقي خلق الله واراداته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المستجمعة لجميع شرائط التاثير فهي لا يكون الا مع الفعل ذهب الشافعي الى انه لا فرق بينه

اي على القول الاول بان يجعل ما يكون منه حولان الحول فلا يتصور تقديم الاداء بعد انعقاد السبب على الشرط لكون الحول شرطا للاداء وتقدم الشرط على المشروط جائز

قوله والحق ان الوجوب يتلو بداء بل هو آخر كون الوقت سببا للوجوب وذلك لان الاصل في احتلاف اي ان يكون باختلاف السبب والشرط جائز ان يكون باختلاف الظرف والشرط الا انه لا يقدح في قوته امارة السببية ثم انه لو قال ان الموذي يفسد بالوقت الناقص فاسد لانه لو كان كاملا كان الوقت فان الوقت لو كان كاملا كان الموذي كاملا كان الوقت ناقصا فان احتلاف الوجوب باختلاف صفة الوقت دليل على ان الوقت سبب الوجوب ثم ان عدم المقارنة كما ذكره قوله والعامل لا يعمل

الوجوب ووجوب الاداء ووجود الاداء

اي التعلق اي تعلق الطلب القديم بالكلام النفسي بالفعل المسمى بالكلام النفسي او حوف الفعل من العدم الى الوجود او في وقت الشروع في الفعل او وقت التعلق

وبين الوجوب في العبادات البدنية فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن المفطرات نهارا
بفعل يحصل به والامساك فعل العبد فاذا حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين
الامساك واداء الامساك وليس كذلك واما في الواجب المالي فبينهما فرق فان لزوم
المال في الذمة هو الوجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء فالواجب هو
المال والاداء فعل ذلك في المال وذهب المحققون الى الفرق بينهما في الواجب البدني
ايضا فان نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها
فانهما يفترقان في الوجود فان المسافر يلزمه الصوم نظرا الى وجود السبب ولو لم يحصل اللزوم
لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه لعدم الخطاب فان قلت على هذا ينبغي ان لا يكون
صوم المسافر اداء للوجوب قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزمه الاداء كما في الواجب
المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين فلو قلنا الواجب لزوم
ايقاع الفعل في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص
لم يكن بعيدا **كوقت الصلوة** فان الجزء الاول منه شرط للاداء ومطلق الوقت ظرف لها وكل
الوقت سبب لوجوبها ان فات الفرض عن وقته والا فالبعض سبب وبهذا التقرير
اندفع ما قيل الجزء الذي هو سبب لا يصح ان يكون ظرفا لان لازم السببية التقدم على المسبب
ولازم الظرفية المقارنة وذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت والا لما وجبت على من
صار اهلا في آخر الوقت واللازم باطل ولا آخر الوقت والا لما صح الاداء في اوله واذا لم
يتعين الاول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء بنية الشروع واليه اشار بقوله **وهو انما ان**
يضاف الى الجزء الاول يعني ان اتصل الاداء به يتعين فيكون للسببية لعدم المزاحم **او الى ما يليه** يعني ان
لم يتصل الاداء به يتحول السببية الى الجزء الذي يلي ذلك الجزء **ابتداء الشروع** وهو بالرفع فاعل يضاف
يعني سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل الشروع لان الزمان عرض لا يستقر الى تمام ركن فقبل ان
يتم الشروع بالتكبير يقضي من اجزاء الزمان ما يصلح سببا للوجوب ولكن لما كان الشروع عقيبه اعطى له حكم

وبين

وبين الوجوب في العبادات البدنية فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن المفطرات نهارا مع النية والامساك فعل العبد فاذا حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وليس كذلك واما في الواجب المالي فبينهما فرق فان لزوم المال في الذمة هو الوجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء فالواجب هو المال والاداء فعل ذلك في المال وذهب المحققون الى الفرق بينهما في الواجب البدني ايضا فان نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها فانهما يفترقان في الوجود فان المسافر يلزمه الصوم نظرا الى وجود السبب ولو لم يحصل اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه لعدم الخطاب فان قلت على هذا ينبغي ان لا يكون صوم المسافر اداء للوجوب قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزمه الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين فلو قلنا الواجب لزوم ايقاع الفعل في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا **كوقت الصلوة** فان الجزء الاول منه شرط للاداء ومطلق الوقت ظرف لها وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات الفرض عن وقته والا فالبعض سبب وبهذا التقرير اندفع ما قيل الجزء الذي هو سبب لا يصح ان يكون ظرفا لان لازم السببية التقدم على المسبب ولازم الظرفية المقارنة وذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت والا لما وجبت على من صار اهلا في آخر الوقت واللازم باطل ولا آخر الوقت والا لما صح الاداء في اوله واذا لم يتعين الاول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء بنية الشروع واليه اشار بقوله **وهو انما ان يضاف الى الجزء الاول** يعني ان اتصل الاداء به يتعين فيكون للسببية لعدم المزاحم **او الى ما يليه** يعني ان لم يتصل الاداء به يتحول السببية الى الجزء الذي يلي ذلك الجزء **ابتداء الشروع** وهو بالرفع فاعل يضاف يعني سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل الشروع لان الزمان عرض لا يستقر الى تمام ركن فقبل ان يتم الشروع بالتكبير يقضي من اجزاء الزمان ما يصلح سببا للوجوب ولكن لما كان الشروع عقيبه اعطى له الحكم

ولا يخفى ان الفعل مع مصدره اتحاد بالذات والاتباع وان كان بينهما تغاير بالاعتبار فالمصدر هو الايقاع والفعل هو الايقاع المخصوص فيلزم من وجوب الفعل وجوب المصدر ومن وجوب المصدر وجوب الفعل

قوله ووجوب الاداء ووجود الاداء اي وجوب ايقاع الفعل ووجود ايقاع الفعل

قوله ابتداء الشروع بالرفع فاعل يضاف والنصب على الظرفية والمضاف اليه محذوف اي ابتداء وقت الشروع

والاولى ان يجعل فاعل يلي هو الضمير المستتر العائد الى الجزء ويكون قوله ابتداء الشروع منصوبا مفعولا له لان معنى الولي عند اكثر الصحاب وغيرهم هو القرب والوقوع متصلا وان كان اكثر استعماله فيما يكون بطريق التعقيب وكان ان رح يلزم الاعتصاص قوله ح

الاتصال به لان الاصل اتصال السبب بالمسبب فان قلت السبب هنا هو نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلت الوجوب يفضي الى الوجود اعني الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطته فان قلت ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية والا فلا سببية حتى تنتقل قلت لانسلم انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم الاتصال بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل به الاداء او لم يتصل وانما الممتنع هنا بقرار السببية والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن بقرار السبب موقوف على اتصال الاداء به وبهذا اندفع ما قيل لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب فيلزم الدور ويقابل ان يقول كيف تنتقل السببية الموجودة في الاول بعينها وهو عرض لا يحتمل الانتقال من محل الى آخر ولو قال المصلي ان صلى في جزء من اجزاء الوقت فهو السبب والا فالمجموع لكان اوجز واحرى ومن التطويل اعري **او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت** يعني تنتقل السببية من الجزء الى الجزء الى آخر الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية **او الى الجملة** يعني ان لم يتصل الاداء بالجزء الاخير ينتقل الى الجملة يعني كل الوقت يكون سببا للقضاء لان السبب في الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى البعض لضرورة واذا ارتفعت عاد الى الاصل فوجب القضاء بصفة الكمال فان قلت قبل الفوت كان الجزء الاخير سببا للاداء وبعده اذا كان كل الوقت سببا للقضاء لا يجب القضاء بما يجب به الاداء قلنا معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت فان قلت لو شرع رجل في النفل في الوقت المكروه ثم افسده ينبغي ان لا يجوز قضاؤه في الوقت الناقص لانه صار دينا في الذمة وهي تؤديه مقصودا ولكنه يجوز قلنا باب النفل واسع فجوز فيه ما لا يجوز في غيره كذا قالوا وفيه نظر لان النفل بعد الشروع بالافساد صار واجبا ولم يبق نفلا في حق القضاء ولهذا لا يجوز قضاؤه قاعدا مع القدرة على القيام بخلاف حالة الاداء فلا ينظر فيه احكام النفل **فلهذا لا يتأدى عصر امسه** الذي وجب في الذمة كاملا **بصيرورته سببه كاملا في الوقت الناقص** اي في الوقت الذي

تغير فيه قرص الشمس من عصر يومه لان الناقص لا يؤدي عن الكامل فان قلت كل الوقت ناقص بنقصان بعضه فينبغي ان يجوز عصر امسه في الوقت الناقص من عصر يومه قلنا نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فان مضى خاليا عن الفعل كان الكل كاملا **بخلاف عصر يومه** فانه جاز في الوقت الناقص لانه اذا شرع في الجزء الاخير منه تعين للسببية فوجب في ذلك الجزء فيتأدى بصفة النقصان فان قلت اذا اسلم الكافر وقت احمرار الشمس ثم لم يصل لا يجوز قضاؤه في اليوم الثاني وقت احمرار الشمس مع انه وجب ناقصا لنقصان سببه قلت المراد من قولنا ما وجب ناقصا يتأدى ناقصا الواجب الذي لم يتقرر دينا في الذمة لان النقصان في الاداء انما يحتمل بشرف الوقت فاذا فات الوقت لا يحتمل النقصان لانه لا جابر له في الغالب ويقابل ان يقول السبب لما كان ناقصا في الاصل كان ما ثبت في الذمة ناقصا ايضا فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال وايضا جعل كل الوقت سببا بعد الفوات لا يصح في كافر اسلم في آخر الوقت لعدم اهليته للوجوب في جميع الاجزاء **ومن حكمه** اي ومن حكم هذا النوع الذي جعل الوقت ظرفا له **اشتراط نية التعيين** يعني تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض **ولا يسقط التعيين بضيق الوقت** اي بان ضاق الوقت ولا يسع فيه غير الواجب وفيه رفع لمن يتوهم ان الحكم ينتفي بانتفاء السبب وسبب التعيين توسعة الوقت واذا ضاق وزال التوسعة ينبغي ان يسقط التعيين واجاب بانه لا يسقط لان الحكم قد لا يزول بزوال السبب كالتخيير في الكفارات وعدم السقوط هنا من ذاك القبيل ويمكن ان يقال المعنى الموجب للتعيين عند السعة قد وجد المشروع وذلك باق عند الضيق فلا يسقط التعيين **ولا تتعين بالتعيين** اي لا تتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ويجوز الاداء بعده او قصدا بان ينوي ذلك **الا بالاداء** يعني بعض الاجزاء انما تتعين بالاتصال الاداء به لان التعيين وضع الاسباب فليس للعبد ذلك وانما له الاختيار في تعيينه

تغير فيه

فعلا بان يؤدي في اي جزء يريد كالحانث اي كما ان الحانث في اليمين له ان يختار في الكفارة
احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام ولو عين احدها لا يتعين بل له ان يفعل الآخر
او يكون الوقت معيارا له اي مقدار الذلك الواجب حتى يزداد بزيادته وينقص بنقصانه
وسببا لوجوبه كشهر رمضان اما كونه سببا فلانه اضيف اليه وقيل صوم شهر رمضان
فان اضافة الصوم الى الشهر دليل على سببيته لان الاصل في الاضافات اضافة المسبب
الى السبب لانه حادث به وقد يضاف الى الشرط مجازا لوجود الحكم عنده وهو شرط لاداءه
ايضا الا انه لم يذكره لانه عرف من كونه موقتا ان الوقت شرط لاداءه بخلاف كونه سببا
ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في المنذور المعين ولا معيارا كوقت الصلوة
ولهذا خصهما بالذكر فان قلت السبب اما الشهر كله او جزؤه وهو اليوم الكامل فسرناه
للسلايرد عليه الكافر اذا اسلم في بعض النهار لا يجب عليه ذلك اليوم مع ان شهود جزء
من الشهر حاصل فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم في الشهر والغاء المعيارية وعلى
الثاني لا يكون الاضافة الى الشهر دليل السببية لان ما هو مضاف اليه غير معين سبب وما هو
سبب ليس بمضاف اليه والاضافة الى الجزء غير مسموع قلت السبب الشهر كله كما اخترنا
الا خستي ولكن نقل منه الى جزء منه رعاية للمعيارية كما قلنا بمثله في باب الصلوة
رعاية للظرفية فيصير غيره منقضيا بانتهاء كونه معيارا وسببا فلا يصير غيره مسرو عا ويؤيده
قوله عم اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان ولا يشترط نية التعيين اي نية كون
الصوم من رمضان وقال الشافعي يشترط نية فرض رمضان لان وصف الفرضية
في عبادة كاصل الصوم فشرط البيتة بالوصف لئلا يلزم التجزي في صفة العبادة كما شرطت
باصله قلنا لما صار الصوم متعينا في الزمان صار كالمتعين في المكان والاطلاق
في المتعين تعيين فلا حاجة الى نية التعيين فيصاب بمطلق الاسم اي بمطلق نية الصوم
كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو لعدم مزاحمة غيره اياه

ومع

كلمة ايام الشتاء فان الواجب منقص شقصان النهار وهو ايام الصيف بالعكس وكذا علامة المعيارية اذ المعيار يكون تارة وتارة والسبب كذلك وكذا الوقت بهذه المثابة

الفرع الثاني

ثم ان القائل بسببية الايام يقول الجزء الاول وكل يوم سبب للصوم والقائل بسببية الشهر يقول السبب هو الجزء الاول منه كما في الطرف مرقاة

ثم المفتى عند الاكثر من ان الجزء الاول من كل يوم سبب للصوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة فالارفاق فيه ظاهر فان الناس مرفقون في اوقاتها فتتعلق كل سبب ولان الليل شبيه بالصوم فلا يكون سببا لوجوبه وذهب عامة الائمة الى ان السبب مشهد رمضان او شهد على ما هو الاصل عندهم من اضافة الحكم الى السبب الا ان السبب هو الجزء الاول منه لما يلزم من عدم الاضافة فان الشهر اسم لمجموع الايام فعلى هذا يجب على من اسلم في اول ليلة من الشهر او جن قبل الصباح وافاق بعد مضي الشهر صح ويقضي

ومع الخطاء في الوصف بان نوى النفل او واجبا اخر لانه نوى الاصل والوصف الوقت
قابل للاصل دون الوصف فيبطل الوصف ويبقى اطلاق اصل الصوم فان قلت بنية
النفل اعراض عن الفرض فصار بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت في ضمن بنية
النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها الا في المسافر ينوي واجبا آخر المستثنى منه محذوف
يعني يصاب فرض الوقت مع الخطاء في الوصف في حق كل احد الا في المسافر فان الصوم
لا يصاب في حقه مع الخطاء في وصفه بل يقع عن ما نوى عند ابي حنيفة قيد به لان عندهما
المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان السبب وهو شهود الشهر متحقق في حقهما الا ان الشرع اثبت
له الترخص بالفطر فاذا ترك الترخص كان المسافر والمقيم سواء فقع عن الفرض وله ان
وجوب الاداء لما سقط عن المسافر صار رمضان في حق اداءه بمنزلة شعبان فاذا نوى نفلا
او واجبا آخر في شعبان يصح فكذا في رمضان بخلاف المريض جبر مبتدأ محذوف اي
المسافر بخلاف المريض فانه اذا نوى واجبا آخر او النفل يقع عن صوم الوقت لان رخصته
متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فالتحق بالصحيح فيقع ما نوى عن
فرض الوقت وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وتابعهما المصنف ولكن اكثر المشايخ وجماعة
الهداية على ان المريض اذا نوى النفل او واجبا آخر يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة
بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر وقد يفوق بعض العلماء بينهما بان المرض مشروع
الى ما يضره الصوم كوجع الرأس والعين والى ما لا يضره كالامراض الرطوبية والترخص بخوف
ازدياد المرض يكون في النوع الاول والترخص لحقيقة العجز في النوع الثاني وفي النفل
عنه روايتان يعني اذا نوى المسافر النفل روى ابن سماعة عن ابي حنيفة انه لا يقع بل
يقع عن فرض الوقت وهو الاصح لان رخص الفطر للمسافر انما كان لكونه اخف نظرا الى
منافع بدنه فلا يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى والفائدة
في النفل الثواب وهو في فرض الوقت اكثر فلا يصح النفل وروى الحسن عن ابي حنيفة

انه يصح لانه لما كان الوقت في حقه كشعبان يصح النفل فيه كما في شعبان قيد بالنفل لانه ان
اطلق النية فالاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لما لم يتعرض عن فرض الوقت
بصريح نية النفل انصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت او يكون معيارا لا سببا كقضاء
رمضان والنذر المطلق هذا هو النوع الثالث من الموقتة اما كون الوقت معيارا لانه ظاهر
واما كونه ليس سببا فلان السبب في القضاء ما هو سبب الاداء وهو شهود الشهر وفي صوم
النذر النذر فان قلت قيدت النذر بالمطلق وهو مشعر بان النذر المعين لا يكون من
هذا القسم ولم يكن من القسم الثاني فلا يكون الا قسام منحصرة في الاربع قلنا النذر المعين
من القسم الثالث لانه معيار لا سبب لان سبب النذر لكن له شبه بالقسم الثاني فتعين
الوقت لذلك الصوم ولهذا تأدى بمطلق النية ونية النفل لكن لا بنية واجب آخر لان تعين
وقت المنذور حصل بتعيين الناذر فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل ولا يؤثر فيما هو حق
الشارع وهو الواجب الآخر ويشترط فيه نية التعيين اي النية من الليل لان الاوقات
غير متعينة للصيامات فيقع الامساك في اول اليوم من مشروع الوقت وهو النفل فلا يقع
من القضاء واما اذا نوى من الليل فينعقد الامساك من اول النهار بمحل الوقت وهو القضاء
ولا يحتمل الفوات لان وقته العمر بخلاف الاولين وهما الصوم والصلوة لانهما مشروعان
في الوقت المعين فيفوتان بفواته او يكون مشكلا هذا هو النوع الرابع من الموقتة يشبه
المعيار والظرف كالحج فانه يشبه المعيار من جهة انه لا يقع في عام واحد الا حج واحد كالنهار
للصوم ويشبه الظرف من حيث ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت
الصلوة وتتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا لهما هذا بيان
الاشكال بوجه آخر وهو ان الحج يجب عند ابي يوسف مضيقا لان ادراكه العام الثاني
مشكوك فصار اشهر الحج من العام الاول لاداء متعينا فاشبه المعيار وعند محمد يجب
موسعا ويجوز تاخيره من العام الاول واشهر الحج من كل عام صالح للاداء فاشبه

والنذر المطلق مثل ان يقول لله علي نذر ان اصوم يوما او شهرا ع

وهو الاصح بسبب ما يجب بالقضاء يجب بالاداء لانه الواجب الاصلي وهو الاداء وهو الامر وههنا متعلق بنفس الوجوب ع

النوع الثالث

قوله اي النية من الليل الظاهر ان الضمير للكلام المعين

ولا مذهب عليك انه غير مطابق للمضمر لان المذكور في كلام المصنف كيفية النية لا اصل النية فتدبر ع

النوع الرابع

ان ابا يوسف لما قال بالمعيار جعله كالمعيار ومحمد لما قال بالظرف جعله كالظرف ولم يجزم كل واحد منهما بقوله فحصل الاشكال وقيل ان هذه مبنية على ان الامر المطلق للفور عند ابي يوسف وللتراخي عند محمد وكل منهما صعيف والعقد ان الوقت شبهه المصنف استدلالي فابو يوسف عمل بالاحتياط لان الموت قد يأتي في سنة غير قادر تمام والا فوقته مطلق وهذا ان الوقت عنده ليس بمعيار ولا ظرف محض بل فيه شبه منهما ومحمد لما لم يجعله معيارا محضا جعله ظرفا محضا ع

وقت الصلوة فان قلت لما ثبت ان وقته مضيق عند ابي يوسف وموسع عند محمد
زال الاشكال قلنا لا الان كل واحد منهما لم يجزم بما حكم به فابو يوسف حكم بالتضيق
للاحتياط حتى لو ادرك العام الثاني وحج فيه كان اداء بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسع بناء
على ان الاصل في الحجة البقاء ولهذا لو مات قبل ادراك العام الثاني كان العام الاول
متعينا للاداء فبقي الاشكال واثر الخلاف يظهر في الاثم فعند ابي يوسف يأثم ان لم
يؤد في العام الاول وعند محمد لا يأثم الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت لم يحل له التاخير
فيصير مضيقا وتأدى الحج بإطلاق النية بان يقول اللهم اني اريد الحج لان ظاهر حال المسلم
الواجب عليه الحج بعد تحمل مشاق السفر ان لا ينوي النفل فتعين الفرض بدلالة الحال فينصرف
الاطلاق اليه ولقائل ان يقول يشكل على هذا مسئلة ضيق الوقت فانه اذا لم يبق من الوقت
الا قدر ما يسع فيه فرض الوقت ففي هذه الصورة يشترط نية التعيين ولا تأدي بمطلق النية
مع وجود الدلالة من جهة المؤدي فان المسلم لا يشتغل بفوت الفرض باداء النفل لا بنية
النفل يعني لو نوى النفل يقع عن ما نوى عندنا لان الدلالة لا تقاوم التصريح وقال الشافعي
يلغو نيته ويقع عن الفرض لان السفيه يحجر في امر الدنيا صيانة للمال وهو في امر دينه اولى فيلغو
نية النفل ويبقى اصل النية فتأدي به فرض الحج واجيب عنه بانه لو حجر عن النفل لوقع حجه عن
الفرض من غير اختياره وذلك باطل فان قلت هذا وارد عليكم حيث جوزتم رمضان نية
النفل مع انه يلزم منه اداء الصوم من غير اختيار قلنا في رمضان اذا نوى النفل بطل الوصف
لان الوقت غير قابل له فبقي اصل النية بخلاف الحج فان وقته قابل للنفل فثبت صفة النفل
فتحقق الاعراض عن الفرض ومعه لا يثبت الفرض والكفار مخاطبون بالامر بالايمان لانه
عليه السلام بعث الى الناس كافة لدعوة الايمان كما قال الله تعالى يا ايها الناس اني رسول
الله اليكم جميعا الى قوله فآمنوا بالله ورسوله وبما بالمشروع من العقوبات كالحدود والقصاص
عند تعذر اسبابها لانها لزجر هم اليق بها وبالمعاملات لان المطلوب بها امر دنيوي وهم

لان انقطاع التضيق بالكلية فيما حصل عند الشروع في وقت الشبه كما في المعيار والظرف عندهما الان الاظهر الراجح عند الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف والظرفية عند محمد ع

اي الحج وناجره وعدم اداءه في العام الاول اما لو اخره ومات قبل ادراك السنة الثانية يأثم بالاتفاق اما عند ابي يوسف بقطع النظر واما عند محمد فلان التاخير كان لعذر وهو عدم الفوت وقد فوت فيأثم كذا في المحيط ع

الجواب ان من عرف وقت الصلوة ووقت الحج يرى وقت الصلوة وقت موسع محض والتوسعة افادت شرفا زائدا وهو الكفاية فلا يبقى طالبا جميع الوقت بخلاف الحج فانه لما جاز الاداء في زمان التضيق بخلاف وقت الصلوة فانه لم يجز فيه فلم يتحقق فوت الصلوة بل لم يتحقق الا بفوت الكل كما عرفت فلذلك بقي المفوت مجاورا عن الفرض بالكلية فشبه بالموسع لم يخرج عن الفرض فتعين نية النفل

باداء النفل مع وجود الفرض

لحم

الكفار مخاطبون بالايمان

الیق بها ولهذا آثروا الدنیا علی التقی وبالشرائع کالصوم والصلوة وغیرهما فی حکم المؤاخذة
فی الاخرة بلا خلاف فیعاقبون علی ترک اعتقاد وجوب العبادات فی الدنیا کما یعاقبون
علی اصل کفرهم لقوله تعالی ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین یعنی من المسلمین المعتقدین
فرضیة الصلوة وبهذا التاویل منقول عن اهل التفسیر فثبت ان الخطاب تناولهم فی حق المؤاخذة
واما فی وجوب الادآء فی احکام الدنیا فکذلک مخاطبون عند البعض وهم الشافعی و
العراقیون من مشایخنا فانهم ذهبوا الی ان ادآء العبادات واجب علیهم لم یرید به ان
ادآءها جایز علیهم فی حال الکفر ولا قضاءها واجب علیهم بعد الاسلام بل اراد ان انهم
یعاقبون بترک العبادات بشرط تقدیم الایمان زیادة علی عقوبة الکفر فان قلت الایمان
اصل العبادات فکیف یثبت تبعا لوجوب الفروع الا یری ان السید اذا قال لعبده تزوج
ارتجالا یثبت به الحریة قلنا لم یرید انه یثبت فی ضمن الامر بالفروع بل وجوبه ثابت بالدلایل
المستقلة والصحیح انهم لا یخاطبون بادآء ما یحتمل السقوط من العبادات کالصلوة والصوم
ولا یعاقبون بترکها لقول النبی ﷺ لمعاذ حین بعثه الی الیمن انک لتاتی قوما اهل کتاب فادعهم الی
شهادة ان لا الٰه الا الله وانی رسول الله فان هم اطاعوک فاعلمهم ان الله فرض علیهم
خمس صلوات فی کل یوم ولیلة الحدیث فهذا صریح بان وجوب ادآء الشرایع یترتب علی
الاجابة بالایمان قید بما یحتمل لان ما لا یحتمل السقوط کالایمان فانهم مخاطبون به اتفاقا محل
الخلاف هو الوجوب فی حق المؤاخذة علی ترک الاعمال بعد الاتفاق علی المؤاخذة بترک
اعتقاد الوجوب ومنه ای من الخاص النهی قدم الامر لانه لطلب الوجود والنهی لطلب العدم
والوجود اشرف وهو قول القائل لغیره علی سبیل الاستعلاء لا تفعل وانه یقتضی صفة
القبح للمنهی عنه ضرورة حکمة الناهی قال الله سبحانه وینهی عن الفحشاء والمنکر والبغی
المذکورة فی الامر فی قیود التعریف والاحترازات وبیان الاختلاف فی الحسن من انه شرعی
او عقلی آتیة فی النهی وهو ای المنهی عنه اما ان یکون قبیحا لعینه وذلک نوعان ووصفا

وشرعا

آه لو لم یجب لا یؤاخذون علی ترکها والاولی الکسر لاصطلاح حققناه توضیح

مولد فان قلت اذا کان السؤال انشاء بقوله بشرط تقدیم الایمان فما حاصله ان الایمان اصل العبادات فکیف یجعل شرطا وتبعا لوجوب الفروع اذ فیه قلب الموضوع

ومن الخاص النهی

فان الحکیم لا ینهی عن فعل الا لقبحه کما انه لا یامر الا لحسنه لقوله تعالی ان الله یامر بالعدل والاحسان

واعلم ان کون المنهی عنه حراما او مکروها انما هو فیما لا فساد لا مع وجوب العدم کذلک وانه ظاهر

المنهی عنه اما قبیح لعینه او لغیره

وشرعا منصوبان علی التمییز من نوعان لان نوعیة الشیء یکون باعتبار امور اولغیر معطوف
علی قوله لعینه وذلک نوعان ووصفا اراد به ما یکون لازما للمنهی عنه بحیث لا یقبل الانفکاک
ومجاورا اراد به ما یکون مصاحبا ومقارنا فی الجملة کالکفر مثال لما قبح لعینه ووصفا لان
واضع اللغة وضع هذا اللفظ للفعل هو قبیح فی ذاته عقلا من غیر ورود الشرع لان قبح کفران
النعم مرکوز فی العقل وبیع الحر مثال لما قبح لعینه شرعا لان العقل یجوز بیع الحر کما عرفت
فی قصة یوسف علیه السلام وانما قبح شرعا لان البیع مبادلة مال بمال شرعا والحر لیس بمال فیکون جهة
قبیحة شرعا لا وصفا لان العقل لا یحکم بقبحه وصوم یوم النحر مثال لما قبح لغیره ووصفا فاما بالمنهی
عنه یعنی انه منهی عنه لا بذاته لانه فی ذاته امساک لله بل باعتبار وصفه وهو انه یوم عید وضیافة
وفی الصوم اعراض عنها والخلل الوارد فی الصوم من جهة الوقت بمنزلة الصادر من الوصف
لعدم تصور الانفکاک عنه لان الوقت داخل فی تعریف الصوم ووصف الجزء وصف للکل
والبیع وقت النداء مثال لما قبح لغیره لمعنی مجاور للبیع وهو ترک السعی للجمعة وهو قابل للانفکاک
عنه اذ قد یوجد الاخلال بالسعی بدون البیع بالمکث فی بیته والبیع بدون الاخلال کما
اذا باع فی حالة السعی فی الطریق وکذا وطی الحایض منهی عنه لمعنی مجاور وهو الاذی لا لذاته
لان وطی المنکوحة جایز وانفکاک الاذی عنها ممکن بزوال الحیض وکذا الصلوة فی الارض المغصوبة
منهی عنها لشغل ملک الغیر والصلوة بدون الشغل ممکنة بان یاذن مالکها فان قلت لا نسلم
زوال الاذی عن الوطی حال الحیض وانفکاک الصلوة عن شغل حال الغصب فانه لو اذن المالک
او طهرت الحایض لم یکونا منهیین والکلام فی حال النهی قلت لیس الکلام فی حال کونهما منهیین
بل المراد منه امکان خلو الوطی والصلوة عن الحرمة فی هذین المحلین یعنیهما بخلاف صوم العید فانه
لا ینفک عن الاعراض عن ضیافة الله بحال اعلم ان الموجب للقبح لما کان بمنزلة الوصف
فی القسم الاول کان اشد اتصالا به فاوجب فساد المشروع لان الشارع فی الصوم فی یوم
النحر مباشر للمعصیة لانه بنفس الشروع صار صائما والصوم منهی فمن شرع بقطعه وعدم لزوم

وهو مراد فی قوله ان بذا اما یلزم ان لو لم یکن مراد هم بذلک حرره

قوله لان الشارع الخ بذا اشار الی بیان حکم ذکره بقوله والصوم الخ فافهم

قوله لان الوقت الخ اشار الی ان الانفکاک عن الصوم عن الوقت بعد الشروع وهو امر اجنبی وراء کون المشروع فاسدا وجوابه ان کلامنا فیما یتعلق بالامر الاول فی صور التعلیل المتنازع

قضائه وقد عرفت ان الوقت داخل في تعريف الصوم وكان التحلل من قبيل الوقف بمنزلة
الوصف للصوم لان وصف الجزء وصف الكل وصار تاخيره اشد فسادا واما النذر صوم
يوم العيد صح لانه لم يصر منكبا للمنهي بنفس النذر فصار ما انعقد به مشروعا وهذا واجب عند البعض خلافا للشافعي وتقرير المعصية وهو حرام
اتفاقا فوجب جانب الترك فلم يلزم القضاء واما يصح نذره من جهة ان الصوم عبادة لا من
انه معصية وهو ترك الاجابة ولهذا قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه وقال لله علي صوم يوم النحر
لم يصح نذره كما لو قالت لله علي صوم يوم حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم حيضها
صح نذرها بخلاف الصلوة في الاوقات المكروهة فانه وجب قضاؤها لان بعضها من القيام والقراءة
كان عبادة وان لم يتم صلوة ما لم يجتمع ولم يقيد بالسجدة والمنهي عنه فيها هو الصلوة والمقضي
فيها يكون امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وتحصيلا للطاعة وتحصيلا للمعصية وترك
المقضي يكون امتناعا عن معصية بطاعة وارتكابا بالمعصية وهي ابطال العمل فرجحت جهة المقضي
فاذا ترك يلزم القضاء واما النذر بصوم النحر صح لانه لم يصر منكبا للمنهي بنفس النذر وفي القسم
الثاني لما كان ممكن الانفكاك اوجب صحة البيع وقت النداء حتى فاد الملك بالقبض مع
كراهة فان قلت ان اراد بالكراهة كراهة التحريم وهي ان يستحق فاعله محذورا دون العقوبة
كما ان الشفاعة يكون الشافي مثل الاول وقد فرض دونه هذا خلف وان اراد بها كراهة
التنزيه يلزم ان لا يكفر مستحل وطي الحايض والمنصوص خلافه قلنا نختار انها كراهة تنزيه
وانما كفر مستحله لان حرمته ثبت بالاجماع كذا في شرح الاكمل وجامع الاسرار وفيه نظر لان
وطي الحايض اذا كان مكروها كيف يثبت حرمته والنهي المطلق عن الافعال الحسية وهي ما لا
وجود لها من غير توقفه على الشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها كانت معلومة قبل ورود
الشرع يقع على القسم الاول وهو القبيح لعينه الا اذا قام الدليل بخلافه فانه يقتضي القبح لغيره
كالنهي عن الوطي حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسي وعن الشبع في نفل واحد فان

الدليل

وينصرف النهي عن الافعال الشرعية الى القبيح لعينه

٣٤

الدليل دل على ان النهي لمعنى لاذي والشفقة لا لعين هذه الاشياء وعن الشرعيه اي عن الافعال
التي يتوقف معرفتها على الشرع كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان قلت لا يتوقف
معرفة البيع والاجارة على الشرع لتحققها بين الملل قبله قلنا كان الموجود منهم مبادلة المال
بالمال او بالمنفعة والشرع زاد على ذلك اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك
وفي تمليك المنافع بعوض زاد الاهلية والمحلية وكون المستاجر معلوما والاجرة والمدة معلومتين
ومعرفتها بهذه الشرايط موقوفة على الشرع كذا قاله الشراح ولقائل ان يقول ما عددتم من
الحسيات انما كانوا يعرفونها من حيث انها افعال واما معرفتها من حيث كونها على صفة
معلومة وهي ان الفعل انما يوجب القصاص اذا كان المقتول محقون الدم على التابيد وقد
قتل بآلة كذا عمدا ولا يكون القاتل ابا له وكذا الزنا من حيث كونه وطئا في القبل من غير الملك
وشبهته وكون الشبهة اما في الفعل او في المحل موجب للرجم او الجلد فلا يحصل الا بالشرع فلا
فرق بين القسمين فالجواب ان نفس الافعال الحسية عالم يتصرف الشارع فيه بتجويزه في غير
محل العوارض فيندفع الاشكال على الذي اتصل به وصفا اي يقع على القسم الذي قبح لمعنى
في وصفه يعني بقي المنهي بعد النهي مشروعا باصله دون وصفه الا اذا دل الدليل على كونه
قبيحا لعينه فلا يكون مشروعا كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث فانها افعال شرعيه
قبحت لعينها وما ذكرنا يعرف ان اطلاق المصنف عن قيد المطلق عن الاستثنائين ايجاز مخل
فان قلت النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة نهي عن الافعال الشرعيه وليس بما اتصل به وصفا
بل من قبيل ما اجتمع به مجاورا قلنا المراد به ما يكون قبيحا لغيره بدون اعتبار الجهة الزايدة كما
ان القبيح لعينه يفيد التحريم بقسميه من غير نظر الى كون احدهما وصفيا والآخر مجاورا فخص ما اتصل
به وصفيا بالذكر لكونه اكثر واشهر فان القبح ثبت اقتضاء للمنهي عنه فلا تحقق اي لا يمكن
ان تثبت القبح على وجه يبطل به اي بذلك الوجه المقتضى وهو النهي بيانه ان الله سبحانه
نهى عباده ابتلاء فلا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود حتى يكون العبد مبتلا بين ان يفعله

فيعاقب او يترك فيثاب ولو كان قبيحا لعينه فى الشرعيات يكون باطلا ولا يمكن وجوده شرعا
والنهى عن المستحيل عبث كمن قال لانسان لا تطر فيبطل النهى المقتضى وفيه ابطال القبح المقتضى
فيعود على موضوعه بالنقض واذا حمل القبح على القبح للغير يكون المنهى عنه ممكنا والمقتضى وهو القبح
محفوظا والمقتضى وهو النهى ايضا محفوظا تحقيقا ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعى بدليل
شرعى متاخر والنهى تصرف فى المخاطب بالمنع لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل فيكون
الامتناع فى المنسوخ بناء على عدم ذلك الشيء فلا يثاب عليه والعدم فى المنهى عنه بناء على
الامتناع الاختيارى والاول ينافى الوجود والثانى لا ينافيه ولقائل ان يقول انه بعد كونه معاقبا
على المطلوب يرد عليه ان النهى قد يكون طريقا للنسخ فى بعض الاحكام الشرعية فان تم هذا الدليل
يبطل تلك القاعدة وان لم يتم سقط قولكم لا بد ان يكون المنهى عنه مقدورا الوجود ومع هذا لهم
والا يكون مستحيلا بانا لا نسلم استحالته عقلا وعدم المشروعية لا ينافى الامكان الذاتى وبنى
التكليف عليه الا يرى ان الله سبحانه كلف ابا جهل بالايمان مع علمه بانتفائه وقوعه لكونه ممكنا
بالذات والاقرب ان يقال الشيء اذا كان مشروعا ثم نهى عنه دل على ان عينه ليس بقبيح اذ
لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا فى الجملة وبهذا اندفع ما يتوهم من المسائل على ما مهده من الاصل اى
وللكون النهى عن الافعال الشرعية واقعا على ما قبح لغيره كان الربوا وهو معاوضة مال بمال وفى
احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة وسائر البيوع الفاسدة كالبيع
بشرط فاسد وهو شرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل
الاستحقاق وكالبيع بالمجهول وغيرهما وصوم يوم النحر وسائر الايام المنهية مشروعا باصله اما
فى الربوا وسائر البيوع الفاسدة فلان الركن وهو الايجاب والقبول وجد من الاهل فى
المحل فيكون مشروعا موجبا للملك اذا اتصل به القبض وانما شرط القبض لكون البيع فاسدا
والحرمة لاتيانى فى ملك اليمين كملك المتعة واما فى صوم يوم النحر فلان الصوم مشروع فيه من حيث
انه يوم ولهذا لو نذر ان يصوم يوم النحر صح ولكن يفطر ويقضيه وفى الهداية لو صامه يكون مؤديا

لانه كذلك

قوله كيف ان النسخ عبارة الخ اورد المحقق المذكور بعد ما قال ولانه لو لم
يكن منصورا لكان الاستثناء فى قولهم المنهى عنه لا لانه ليس بحسن
وفيه بحث اذ النهى يصير حسنا مع ان المنفى فيها ثابت فتامل
خرج المعنى للغاية او جه ثم انه بالتامل انى تظام المقال
يظهر ان النسخ والمصادرة والاثنة ايضا هو العمل المذكور
وسيجىء تمام الكلام فى المصادرة ان شاء الله كما سيظهر ع

قوله النهى عن قتل الكفار والنهى عن نكاح المحارم
فانه يجب ان يكون النهى فى الاول بمعنى الرفع والنفى فى الثانى بمعنى
النفى لرفع الوصف والنفى لرفع الاصل
وهذا ما صححه بعض المحققين ع

قوله وهو شرط لا يقتضيه العقد اخرج به ما لا يقتضيه كشرط الملك للمشترى
فى البيع وشرط انتفاع المشترى بالمبيع لانه بنى بمطلق العقد فلا يرد به
النقض الا ان يقيد

قوله وسائر البيوع الفاسدة كان ينبغى ان يقول وسائر المعاوضات الفاسدة
لان الكلام فى المعاوضة بالاعيان لا بالانتفاع والمراد
بهذا الكلام تمهيد المقدمة لعدم بطلان ذلك البيع ع

قوله وصوم يوم النحر وسائر الايام المنهية مشروعا باصله
كون النهى لنسخ

قوله وهو ظاهر على ما ذكرنا من ان النهى بمعنى الرفع والنفى لرفع الوصف
وهو ظاهر على ما ذكره بعض المحققين من ان النهى بمعنى النفى لرفع الاصل
ولا يخفى ان ما ذكرنا اظهر ع

وقد يتبين ان بيع الحر كان مشروعا بشريعة يعقوب كما فى قصة
يوسف او بشريعة من كان مشروعا بشريعة آدم عليه السلام وكما
فى اطلاق النسخ كون المنسوخ مشروعا بشريعة ما قبلنا ع

ما يقول ان الاباحة اما على تقدير ورود الشرع
بها حكم شرعى فلا نسلم عدم النسخ
وكم صاحب الملوح فى مباحث المطلق ان
الاباحة الاصلية ثبت حكما شرعيا فلا يزال
فى مباحث البيع انها ثابتة عندنا بالشريعة
ورد بها ملكون نسخا منه

لانه كذلك التزمه غير مشروع بوصفه وهو الدرهم الزايد فى الربا لان المبادلة لم يوجد فيه
ولكن الزايد فرع على المزيد فيه فيكون كالوصف والشرط الفاسد فى البيوع الفاسدة
كالوصف لانه امر زايد والخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا بعقده لكن الثمن غير مقصود ولهذا
لو هلك لا ينفسخ العقد المقصود من البيع البيع ولهذا لو هلك ينفسخ فجعل الثمن تابعا وجاريا
مجرى الوصف لتعلق النهى بالوصف لا بالاصل ولا يلزم من قبح الوصف قبح الاصل كالاتى
اذا اصفقت والنهى عن بيع الحر والمضامين جمع مضمون وهو ما فى ظهور الآباء والملاقيح
جمع ملقوحة وهى ما فى ارحام الامهات ونكاح المحارم مجاز عن النفى هذا جواب عن ما يرد نقضا
على اصلنا وهو ان هذه التصرفات شرعية والنهى عنها كان ينبغى ان يقتضى مشروعيته وليس
كذلك لان هذه العقود لا ينعقد اصلا ولا يفيد الملك فاجاب بان النهى عن هذه العقود
مجاز عن النفى لان محل البيع والنكاح معدوم فكان النهى عن هذه التصرفات نسخا لعدم
محله اى محل النهى ولقائل ان يقول ان اراد بالنسخ الاعدام فقد عرف ذلك من جعله مجازا
عن النفى فلا حاجة الى التطويل وان اراد به النسخ المصطلح وهو بيان انتهاء الحكم الشرعى فالملك
موقوف على مشروعية هذه الامور قبل النهى وذا غير معلوم فان قلت انها مباحة بالاباحة
الاصلية قلنا لا نسلم بهذا المقصود لان رفع الاباحة الاصلية لا يكون نسخا فان قلت ثبت
مشروعيتها بتقرير النبى عليه السلام فى الابتداء حيث لم ينبه عنها فى اول زمان نبوته قلت انا نسلم
لو ثبت علمه عليه السلام بوقوعه فى زمان نبوته مع قدرته على الانكار وذلك يتوقف على النقل قال قلت
قوله والنهى عن بيع الحر تكرار لانه ذكر فيما تقدم ان بيع الحر قبيح لعينه فلا يكون مشروعا اصلا
قلت ذكر هناك باعتبار اقسام القبيح وههنا باعتبار ما ورد على القاعدة به سوالا وقال
الشافعى فى البائن اى فى الحبيبة والشرعية ينصرف النهى المطلق الى القسم الاول اى الى
ما قبح لعينه فلا يكون مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهى عن القربان حال الحيض فيكون
قبيحا لغيره قوله لا بكمال القبح حال اى حاصلا بان النهى يقتضى القبح مطلقا والمطلق منصرف

قوله بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان لا بالاتلاف والمراد
بهذا الكلام تمهيد المقدمة لعدم بطلان ذلك البيع ع

في الكمال او مفعول مطلق كما قلنا في الحسن في الامر اي قلنا الامر المطلق يقتضي ان يكون
المأمور حسنا لعينه ثمرة الخلاف تظهر في ترتب الاحكام عليه مثلا الشارع وضع بعض الحكام
افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض
المواضع فمن جعل المنهي عنه قبيحا لعينه حكم بارتفاع الوضع الشرعي للتنافي بين الوضع الشرعي
والقبح الذاتي فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك ومن جعله
قبيحا لغيره رتب عليه حكمه لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة لعجة تكذيب من قال نهى الشارع
لا يقتضي القبح وهي من امارات الحقيقة كالامر اي كما قلنا الامر في اقتضاء الحسن حقيقة ولان
المنهي عنه معصية وفعله حرام فلا يكون مشروعا لان كونه مشروعا يقتضي ان لا يكون حراما
لما بينهما من التضاد فلا يجتمع كونه منهيا عنه مع كونه مشروعا قلنا لا تنافي من القبح والمشروعية
لتغاير الجهتين اصلا ووصفا فانه مشروع باصله وممنوع بوصفه ولهذا يجب ان يكون المنهي عنه
قبيحا لعينه قال الشافعي لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها تنتفي من حيث ان الاجنبية
التحقت بالامهات حتى حلت الخلوة والمسافرة بها والزنا حرام محض فلا يكون سببا للنعمة
اذ لا بد من المناسبة بين الحكم والسبب جوابه ان الزنا لا يوجب الحرمة قصدا بل يوجبها الولد لانه
جزء من الواطئ والموطوءة لكونه مخلوقا من مائهما فيحرم الولد عليهما لان الاستمتاع بالجزء حرام
قال ولد ناكح اليد ملعون ثم تعدي الحرمة منه الى فروعه من الابناء والبنات واصوله من الآباء
والامهات فكان كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فاقيم ما هو سبب الولد وهو الوطئ
وداعيه مقام الولد كما اقيم السفر مقام المشقة ثم لم يعتبر في السبب كونه حلالا او حراما لانه
خلف عن الولد وهو عين غير متصف بالحل والحرمة وقد يوجد ولد الزنا اصلح من الرشدة
فان قلت كان ينبغي ان يحرم زوجته بعد وجود الوطئ مرة لشبهة البعضية قلت سقطت
حرمتها لضرورة النسل ولا يفيد الغصب الملك يعني اذا غصب شيئا وهلك وقضي بالضمان
يملكه الغاصب عندنا وعنده لا وثمرة الخلاف تظهر في ملك الاكتساب ووجوب الكفن

ونفوذ

ونفوذ البيع له ان الملك نعمة يصل بها الانسان الى مقاصد الدين والدنيا والغصب حرام
فلا يكون سببا لها جوابه ان الملك لم يثبت بالغصب قصدا بل ثبت شرطا لحكم شرعي وهو
الضمان لان الضمان شرع جبرا للفايات والفايت ملك المالك في العين اذ لو لم يفت
لاجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز فانعدام الملك ثبت شرطا لهذا
الضمان فيكون حسنا لحسنه ولا خرج المغصوب عن ملك المالك يدخل في ملك الغاصب
ضرورة لانه لا مساغ له في الاسلام وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وهذا الخلاف
بنا على ان الضمان بمقابلة العين عندنا وبمقابلة اليد عنده فلم لا حاجة الى زوال ملك
العين اذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل عنه ولا يكون سفر المعصية اي سفر الآبق وقاطع
الطريق والباغي سببا للرخصة وهي قصر الصلوة لانها نعمة جوابه ان سفر المعصية ليس
بقبيح في نفسه بل العصيان في قطع الطريق وذلك مجاور له فيكون كالبيع وقت النداء
فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء اي بالاحراز الى دار الحرب
لان استيلاءهم معصية فلا يكون سببا للنعمة جوابه ان استيلاءهم انما يكون معصية لو وقع
على محل معصوم ولنا آخرا ان اموالنا الى دارهم لم يبق محرزة لانه انما باليد او بالدار وقد عدما
فيكون استيلاءهم على مال مباح فيملكونه فان قلت هذه المسائل لا تصلح للتفريع لان
النهي عن الافعال الحسية ولا خلاف فيه قلنا ان النهي يقتضي اتفاء المشروعية سواء كان
المنهي عنه شرعيا او حسيا فان قلت ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم فلا يفيد زوال
العصمة بعده كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه وان هلك في يده يضمنه قلنا الفعل الممتد
له حكم الابتداء في حالة البقاء كانه يحدث ساعة فساعة كما في لبس الثوب في حق الحنث
والاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الادخال في دار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم
ابتداء وكذا في الصيد بعد الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه واكله لكن يجب عليه ارساله فاذا لم يرسل
يجب عليه الجزاء تعظيما للحرم واما العام وهو في اللغة بمعنى الشامل وفي الاصطلاح

ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه حتى يجوز نسخ الخاص به اي بالعام
هذا تفريع لكون العام موجبا لمدلوله قطعا كحديث العرنيين عُرَنة وادٍ بحذاء عرفات
تصغير عُرَنِيَة وهي قبيلة ينسب اليها العُرَنيون سقطت ياء التصغير عند النسبة كما يقال في
حنيفة حَنَفي وهو ما روي انس بن مالك رض ان قوما من عُرَيْنة اتوا المدينة فلم توافقهم
فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم النبي ع ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا
من البانها وابوالها ففعلوا فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول
الله ع في اثرهم قوما فاخذوا واقام بقطع ايديهم وارجلهم وسَمَل اعينهم وتركهم في شدة
الحر حتى ماتوا هذا حديث خاص ورد في ابوال الابل نسخ بقوله ع استنزهوا عن البول لان
البول عام متناول ابوال الابل وغيرها لان اللام فيه للجنس في ضمن الشخصات فيحمل
على جميعها اذ لا عهد ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني وحديث العرنيين
متقدم لان المثلة التي تضمنها منسوخة بالاتفاق لانها كانت في ابتداء الاسلام فان قلت
الخاص يحتمل المجاز وهذا الاحتمال ثابت في العام مع احتمال اخر وهو احتمال ارادة التخصيص
فكان ينبغي ان يرجح الخاص قلنا الاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر واحتمال المجاز
الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها واذا اوصى بالخاتم
لانسان ثم بالفص منه لآخر يعني ثم اوصى بفص خاتمه لانسان آخر ان الحلقة للاول
والفص بينهما نصفان لان العام مثل الخاص في ايجاب الحكم فيثبت المساواة بينهما في
الوصية بالفص فيكون الفص بينهما هكذا ذكر شمس الائمة في زياداته وفخر الاسلام في المبسوط
المسئلة من غير ذكر خلاف قال المصنف في شرحه ما ذكر في المنظومة والبداية وزيادات
قاضي خان من الخلاف فيها فرواية شاذة وهو ان الفص عند ابي يوسف للثاني سوارٌ
وصاغه بكلام موصول او مفصول لان الوصية لا تتم شيوعا في حيوة بل بعد مماته فكان بيان
الموصول والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان وبالخدمة لآخر وعند محمد اسم

ما ذكره المصنف اخره عن الخاص لانه كالجزء من العام اذ المفرد مقدم على الجمع فما يتناول
اي لفظ يشمل بالوضع لم يذكر الوضع هنا اكتفاء بذكره في الخاص وهذا كالجنس افرادا خرج
به خاص العين كزيد لانه لا يتناول الا فردا واحدا واسماء الاعداد ايضا كعشرة فانها لا تتناول افرادا
بل اجزاء لان افراد الشيء ما يصدق الشيء على كل واحد منها واحاد العشرة لا يصدق على
واحد منها انه عشرة فقوله ما يتناول افرادا جنس شامل للمشترك متفقة الحدود خرج بالمشترك
لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل الشمول احترز به عن النكرة في سياق النفي فانها
تتناول افرادا متفقة الحدود لكن على طريق البدل لا الشمول فاطلاق العام عليها مجاز بشاهد
العام مسلمون لافراده مشتركة في معنى المسلم وزيدون لافراد مشتركة في التسمية بزيد وانه اي
العام قبل التخصيص يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا اي بحيث ينقطع الشبهة عندنا كالخاص
وقال الشافعي موجبه ليس بقطعي لانه يحتمل ان يخص كما قال الله سبحانه الذين قال
لهم الناس ان الناس قد جمعوا المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود وبالناس الثاني
اهل مكة ومع الاحتمال لا يثبت القطع قلنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان لازما له حتى
يقوم الدليل على خلافه ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة
وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع والتكليف بما ليس في الوسع كذا قيل وتأمل ان
يقول لا نسلم لزوم التلبيس لان اثر الاحتمال في رفع القطع عن عمومه لا في العمل فان
العمل بالعموم الظاهر واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم ويمكن ان يجاب عنه بان ارادة
الخصوص لما سقط في حق العمل بالاتفاق سقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل
القلب والقلب اصل وعمل الجوارح تبع له فمتى سقط في حق التبع ففي حق الاصل اولى فان قلت
خبر الواحد محتمل واحتماله ساقط في حق العمل دون العلم قلنا ذلك احتمال ناشئ من دليل
وهو القطع بكونه غير متواتر حتى لو فرض تواتره لزال الاحتمال وفائدة الخلاف تظهر في
وجوب اعتقاد العموم وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعندنا يجب

ولا يجوز

الخاتم عام يتناول الحلقة والفص فكان ايجاب الفص بالشاني تخصيصا له وتخصيص العام انما
يصح موصولا فاذا كان مفصولا يكون معارضا لا تخصيصا فيكون الفص منهما بخلاف ما ذكر
من المسئلة لان الوصية بالرقبة لم يتناول الخدمة ولهذا صح استثناء الخدمة من الرقبة فاعلم
ان الخاتم ليس بعام حقيقة بل الفص جزؤه ولا يصير اللفظ باعتبار الاجزاء عاما لكنه شبيه
بالعام من حيث ان الفص يدخل في اسم الخاتم ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا مما
لم يذكر اسم الله عليه المراد به الذكر حال الذبح لاجماع السلف على ذلك والذكر باللسان
بقرينة كلمة على والذكر بالقلب يستعمل غير مقرونة بها كذا في المحيط هذا تفريع آخر على كون العام
قطعيا معطوف على قوله يجوز صورة المسئلة من ترك التسمية عامدا حال الذبح لا يحل اكله
عندنا ويحل اكله عند الشافعي هو يقول هذا مخصوص من قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله عليه بخبر
الواحد وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم وبالقياس على النسيان
فان من نسي اسم الله عليه حال الذبح يجوز اكله اجماعا فيحمل في العامد قلنا لا يحل اكله لانه منهي
عنه والنهي يقتضي التحريم وكلمة ما عامة قطعية في مفهومها فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس
الظنيين فان قلت التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به وههنا لم يبق تحت
النص الا حالة العمد فلو الحق بالنسيان لم يبق النص معمولا به قلت يجوز ان يراد بما ذبح لغير
الله كذبايح المشركين للاوثان والميتة بدليل ان المشركين عابوا لنا المسلمين فقالوا
انكم تاكلون مما قتلتم ولا تاكلون مما قتله الله فانزل الله الآية واجاب بجواب ايهم وبنى الحرمة
على وصف يشمل الكل وهو ترك الذكر مع ان الحاق العامد بالناسي غير مستقيم لان الناسي
عاجز مستحق للنظر والعامد جان مستحق للتغليظ ومن دخله كان آمنا يعني لا يجوز تخصيص
هذه الآية بالقياس وخبر الواحد صورة المسئلة من كان مباح الدم بردة او زنا او غيرهما
فالتجا بالحرم لا يقتل فيه ولا يؤذى ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج فيقتل
خارج الحرم ويقتل عند الشافعي لان الجاني قد خص من الآية بقوله ﷺ فمن لا يعيذ عاصيا ولا

فارابدم

فار ابدم وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفى في
الحرم فلما لم يبطل ادون الحقين فاعلاهما اولى لانها اي لان قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم
يذكر اسم الله عليه وقوله تعالى ومن دخله كان آمنا ليسا بمخصوصين فان الناسي غير
مخصوص من الآية الاولى لان الناسي ذاكر فان الشرع اقام كونه مسلما مقام الذكر للتيمم
كما اقام الاكل ناسيا مقام الصوم والقاتل غير مخصوص ايضا من الآية الثانية بما ذكره
من الحديث لانه خبر واحد لا يصلح ان يكون مخصصا ولئن سلم انه مشهور فمعناه لا يسقط
العقوبة في الاخرة واما الاطراف فسالكة مسلك الاموال والآية تناول الانفس دون
الطرف لانه في حكم المال الضمير في كان يرجع الى النفس الداخل دون ماله وطرفه والقاتل
ان يقول مع جواز ان لا يطعم ولا يسقى ويموت جوعا وعطشا كيف يثبت عموم الامان
فان قلت الاستدلال بالآية مشكل لان ضمير دخله راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم
الا اذا وقع النزاع في الجاني اذا دخل البيت فيصلح التمسك بها وبيت الحكم في الحرم لعدم
القائل بالفصل قلنا اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامان دون الحرم كما ذهب اليه
بعض اصحاب الشافعي فالالزام بالآية متعذر قلنا صفة الامن تعم البيت والحرم قال الله
اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا والاخذ الحرم حكم البيت في الامن صار بمنزلة شيء واحد فجاز
عود الضمير الى البيت تناولا للحرم ولهذا قال فيه آيات بينات مقام ابراهيم ولم يقل في حرمه
مع ان مقام ابراهيم خارج البيت وقيل المراد من مقام ابراهيم ما قام فيه وتعبد من البيت
فانه لا تفاوت بالمقام اذ هو عطف بيان لآيات وليس في كون البيت متعبدا
له آيات بل هي ظهور قدمه في الصخرة الصماء وغوصه فيها الى الكعب فان الحجة خصوص للفرع
من بحث العام قبل تخصيصه شرع في بحثه بعد لحوق التخصيص به وهو قصر العام على بعض ما تناوله
عند الشافعية واما عند الحنفية فهو القصر عليه بدليل مستقل لفظي مقارن اخرج بقوله
مستقل عن الصفة والاستثناء والشرط والغاية وبقوله لفظي عن العقلي كقوله تعالى خالق

كل شئ فالمقصود منه كذا في بعض الشروح ولقائل ان يقول المراد من الشئ في قوله
تعالى خالق كل شئ المخلوق بقرينة اضافة الخالق اليه فلا يتناوله فكيف يكون مخصوصا بالعقل
وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وعن الحشي بخوقوله تعالى
واوتيت من كل شئ وبقوله مقارن عن الناسخ وللقائل ان يقول هذا التوقيف لم
يتناول التخصيص في المرة الثانية لانه ليس بمقارن فالاولى ان يجعل المقارنة شرطا لاول
مرة لا واخلا في ماهيته كذا قاله شارح ويمكن ان يجاب عنه بان بالمقارنة ان لا يعرف تاخر
دليل مخصص لان يصدر امما من النبي وهم فح يمكن ان لا يعرف تاخر دليل آخر في المرة
الثانية كما لم يعرف في المرة الاولى والعام اذا قصر على بعض افراده بغير مستقل يكون حجة
بلا شبهة اتفاقا اذا كان المخرج معلوما معلوم او مجهول كالربا خص من قوله واحل الله
البيع بقوله وحرم الربا لان الربا لغة هو الفضل مجردا الفضل ليس بحرام فضل وربوا البيان
نظير للمخصوص المجهول وبعد بيان النبي عدم الربا بالاشياء الستة وصحة تعليلها يكون نظيرا
لمخصوص المعلوم واذا قصر مستقل ال يبقى حجة قطعية بعد التخصيص ام لا فالصحيح من مذهبنا
انه لا يبقى قطعيا حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد كما خص الشيوخ والمجاز من قوله فاذا انسلخ
الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم بقوله عم لا تقتلوا الشيوخ والعجاز بعد
تخصيصه بآية الاستيمان هي وان احد من المشركين استجارك فاجره لكنه لا يسقط الاحتجاج
به اي بالعام بعد ما خص كما روي ان فاطمة رض احتجت على ابي بكر في ميراثها بعموم
قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع ان القاتل والكافر خصا منه فلم ينكر احد احتجاجها
من الصحابة وعدل ابو بكر في جوابها الى الاحتجاج بقوله عم نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة وكآية السرقة فانها يحتج بها مع ان سرقة ما دون النصاب والسرقة
من غير الحرز مخصوص بالاجماع على شبه الاستثناء والنسخ يعني دليل الخصوص شبه
الاستثناء من جهة الحكم لان كلا منهما لبيان ان المخصوص والمستثنى لم يدخل تحت الحكم

ويشبه

قوله ومن الخصي نحو قوله تعالى والله بكل شئ عليم فان الاتصال المدرك بالحس يمنع
لهما كذا قالوا واما انه ليس كذلك فهو مبني على التخصيص فانا نمنع التخصيص
لانه عند القائل بكون المراد بالله بكون التخصيص لكن يجوز في الخبر كما سيجئ
ثم انما يتم التمثيل بالآية المذكورة ان لو كان المراد بالشئ الموجود ولم يعلم ع

قوله وعن الحشي نحو قوله تعالى وآتيناه من كل شئ لان الاتصال المدرك بالحس يمنع
لهما كذا قالوا واما انه ليس كذلك فهو مبني على التخصيص فانا نمنع التخصيص
لانه عند القائل بكون المراد بالله بكون التخصيص لكن يجوز في الخبر كما سيجئ
ثم انما يتم التمثيل بالآية المذكورة ان لو كان المراد بالشئ الموجود ولم يعلم ع

بان يكون جواب امنع بحث لا يوجد تخصيص الامع المقارنة وح يجوز
التخصيص في المرة الثانية بالمتواتر والخبر الواحد والقياس كما صرح به
بعض المحققين في الشرح

قوله والعام اذا قصر اه او اقوله او العموم عن قبول
معلوم او مجهول وذكره قبل قوله واذا قصر مستقل على
مستقل حجة اه لكان اظهر واكثر انتظاما ع

قوله وحرم الربا لان الربا لغة هو الفضل مجردا الفضل ليس بحرام فضل وربوا البيان
نظير للمخصوص المجهول وبعد بيان النبي عدم الربا بالاشياء الستة وصحة تعليلها يكون نظيرا
لمخصوص المعلوم واذا قصر مستقل ال يبقى حجة قطعية بعد التخصيص ام لا فالصحيح من مذهبنا
انه لا يبقى قطعيا حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد كما خص الشيوخ والمجاز من قوله فاذا انسلخ
الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم بقوله عم لا تقتلوا الشيوخ والعجاز بعد
تخصيصه بآية الاستيمان هي وان احد من المشركين استجارك فاجره لكنه لا يسقط الاحتجاج
به اي بالعام بعد ما خص كما روي ان فاطمة رض احتجت على ابي بكر في ميراثها بعموم
قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع ان القاتل والكافر خصا منه فلم ينكر احد احتجاجها
من الصحابة وعدل ابو بكر في جوابها الى الاحتجاج بقوله عم نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة وكآية السرقة فانها يحتج بها مع ان سرقة ما دون النصاب والسرقة
من غير الحرز مخصوص بالاجماع على شبه الاستثناء والنسخ يعني دليل الخصوص شبه
الاستثناء من جهة الحكم لان كلا منهما لبيان ان المخصوص والمستثنى لم يدخل تحت الحكم

قوله وعدل ابو بكر وقد يقال ان العام المخصوص حجة
فلا عدل ما كان له ان يقول ما ذكرته عام مخصوص
لا يصلح للاحتجاج
ع

ويشبه

ويشبه الناسخ من جهة الصيغة لان كلا منهما مستقل بنفسه فان كان المخصوص مجهولا فجهالته
توجب جهالة في الباقي كالمستثنى المجهول فلا يبقى حجة كالمجمل قبل البيان وباعتبار الصيغة
بقي كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم وجهالته لا يتعدى الى النص لاستقلاله
فعلمنا بالشبهين وقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا وان كان معلوما فباعتبار الصيغة
يحمل التعليل لانه نص مستقل وعلى تقدير التعليل يصير قدر ما يتناوله العلة مخصوصا مما
يتناوله العام وذلك القدر مجهول فاوجب جهالة الباقي وباعتبار الحكم لا يصح التعليل
لانه شبيه بالاستثناء وهو لا يقبل التعليل لانه عدم بالعدم الاصلي اذ به يتبين ان المستثنى لم
يدخل تحت حكم العام لانه دخل ثم خرج والعدم لا يقبل التعليل لان التعليل لتعدية الحكم
الثابت في الاصل الى الفرع فاليس بثابت كيف يتعدى فوقع الشك فيه ايضا فباعتبار
الصيغة واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار حكمه يبقى موجبا قطعيا فعلمنا يبقى حجة
ولا يكون قطعيا فان قيل ينبغي ان يكون العام موجبا قطعا فيما بقي بحكمه اذا كان المخصوص
معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل قلت بينهما فرق لان موجب العقل لا يختلف فيكون
معلوما بخلاف موجب التعليل لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذي جعل علة فان قلت
دليل الخصوص لما شابه الناسخ والاستثناء وهما لا يقبلان التعليل فدليل الخصوص كيف
يقبله قلنا المانع في الاستثناء عدم الاستقلال وفي الناسخ عدم خلوصه من معنى المعارضة
اذ لو خلا صار القياس معارضا للنص وفي دليل الخصوص لم يوجد المانع فاحتمل التعليل
فصار كما اي صار دليل الخصوص على القول الاول الذي اعتبر فيه الشبهان جميعا وهو
المختار نظير هذه المسئلة وهي اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه
وسمى ثمنه اي فصل ثمنه صح البيع ويلزم العقد في الذي لا خيار له لعدم جهالة المبيع والثمن
فان قلت كان ينبغي ان يفسد هذا البيع لانه جعل قبول العقد فيه فيه خيار شرطا فاسدا
فيما لا خيار فيه كما جعل ابو حنيفة رح في بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن قبول العقد في الحر

قوله اذا كان الخصوص مجهولا وجب التوقف اه
ليس بشئ لان الخصوص بالمجهول لا يوجب
التوقف
ع

قوله اذا كان الخصوص مجهولا وجب التوقف اه
ليس بشئ لان الخصوص بالمجهول لا يوجب
التوقف
ع

قوله فصار كما اي صار دليل الخصوص على القول الاول الذي اعتبر فيه الشبهان جميعا وهو
المختار نظير هذه المسئلة وهي اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه
وسمى ثمنه اي فصل ثمنه صح البيع ويلزم العقد في الذي لا خيار له لعدم جهالة المبيع والثمن
فان قلت كان ينبغي ان يفسد هذا البيع لانه جعل قبول العقد فيه فيه خيار شرطا فاسدا
فيما لا خيار فيه كما جعل ابو حنيفة رح في بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن قبول العقد في الحر

شرطا فاسدا لقبوله في العبد طلنا الخ لم يكن محلا للبيع واشتراط قبوله لم يكن من مقتضيات
العقد فكان شرطا فاسدا وفي مسئلتنا العبد الذي فيه الخيار داخل تحت العقد فكان
اشتراط القبول فيه اشتراطا في المبيع فلا يمنع صحة العقد فان قلت لم لم تجعل بوجه
كل الثمن مقابلا بالقن كما جعل فيمن جمع بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح كل المسمى
مهر المن يصح قلت لان العوض في البيع ينقسم على اجزاء المعوض فلو قلنا
بوجوب كل الثمن بمقابلة القن لتضرر المشتري حيث لم يرض بالتزام هذا القدر
من الثمن الا بمقابلة مجموع المعوض بخلاف النكاح فانه لا يوزع فيه لعدم تجزية الحل وانما
يقابل بها باعتبار المزاحمة فاذا لم يصح نكاح احدهما لم يوجد المزاحمة فلا ينقسم وجه كون المسئلة
نظير دليل الخصوص لان العبد الذي فيه الخيار رد داخل في الانعقاد لا الحكم فمن حيث انه
داخل يكون رد البيع بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم
يكون رده بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالمخصص
الذي شبه بالناسخ وشبه بالاستثناء فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور
الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بحصة
ابتداء بل بقاء وبرعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم يقتضي
فساد البيع في الصور كلها لوجود الشرط الفاسد وهو جعل المبيع شرطا لقبول
البيع فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه صح البيع لشبه الناسخ وان جهل
احدهما لا يصح لشبه الاستثناء قيد بقوله بعينه وسمى ثمنه لانه ان عدم القيدان او وجد
تفصيل الثمن ولم يوجد تعيين من فيه الخيار او بالعكس لا يصح لجهالة المبيع او الثمن ففي
هذه الصور الثلاث علمنا بشبه الاستثناء وفي الصورة الاولى بصير المبيع والثمن مجهولين
لانه باشتراط الخيار كانه استثنى احد العبدين من العقد باعتبار حكمه بحصته من الثمن
فيصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بحصته من الالف فذلك باطل

فكذا

اعلم ان المسئلة المذكورة في المتن على اربعة صور الاولى ان
يكون محل الخيار وثمنه معلومين مثل ان يبيع سالما وغانما
بالفين كل منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع او المشتري
بالخيار في سالم خمسة ايام الثانية ان يكون كل العبدين مجهولا
والثمن مجهولا كما اذا باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم
الثالثة عكس هذه وهي ما لو باع غانما بالفين كل واحد منهما بالف
على ان بالخيار في احدهما الرابعة ان يكون كل منهما مجهولا والثمن
كذلك

قوله ان علم محل الخيار اي وجه المعلومية ان يعلم المشتري
جانب العقد بالبيع المنعقد وجهالة محل الخيار او الثمن اولا
كليهما مع جانب الف وبالعكس شبه الاستثناء لما ذكر في الشرح

فكذا اذا وفي الصورة الثانية يصير المبيع مجهولا فيصير كانه قال بعت هذين العبدين
بالف الا احدهما بخمسمائة وفي الثالثة يصير الثمن مجهولا وجهالة الثمن ابتداء تمنع صحة
العقد ويصير كانه قال بعتهما بالف الا بدل الحصة من الالف وانما اعتبر شبه الاستثناء
فيها دون شبه الناسخ لانه لو اعتبر شبه الناسخ فيها فسد شرط الخيار لانه يكون كالناسخ
المجهول والناسخ المجهول يسقط بنفسه ويبطل واذا بطل شرط الخيار لزم العقد في
العبدين وهو خلاف ما قصد فان قلت جهالة الثمن طارئة بعد صحة التسمية فكان ينبغي
ان يجوز البيع كما في بيع القن مع المدبر قلت محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير
الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له
بقضاء القاضي ثم يخرج فيحدث جهالة الثمن وقيل انه اي العام المخصوص يسقط الاحتجاج
به اي لا يكون موجبا للحكم اصلا بل يجب التوقف الى البيان سواء كان المخصوص معلوما
كقول الشارع اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قال اقتلوا المشركين
ولا تقتلوا بعضهم فهذا هو القول الثاني وهو مذهب الكرخي وابن ابان كالاستثناء
المجهول يعني تمسكوا بان دليل الخصوص شبه الاستثناء لان كل واحد منهما اي من
الاستثناء والمخصص لبيان انه لم يدخل تحت الجملة قالوا اذا كان دليل الخصوص مجهولا
فجهالته يوجب جهالة الباقي وان كان معلوما يكون معلوما لاستقلاله وكون الاصل
في النصوص التعليل فلا يدري كم فرد من افراد العام خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا
ايضا فصار اي دليل الخصوص على هذا القول كالبيع المضاف الى حر وعبده بثمن
واحد فانه باطل لان الحر لم يدخل تحت الايجاب لكونه غير مال فصار العقد واردا على
العبد ابتداء بالحصة بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا
وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قيد بقوله بثمن واحد لانه لو فصل الثمن بان قال
بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة وقيل انه اي العام

بعد الخصوص ينبغي كما كان قبل الخصوص من كونه قطعيًا او ظنيًا على اختلاف المذهبين
اعتبارًا بالناسخ لان كلًا واحد منهما اي دليل الخصوص والناسخ مستقل بنفسه بخلاف
الاستثناء فانه غير مستقل بمنزلة وصف غير قابل للتعليل ثم الدليل ان كان مجهولًا
سقط بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضًا للمعلوم فبقي العام على ما كان قبل
الخصوص وان كان معلومًا لم يكن مخصصًا للتعليل كما ان الناسخ ليس بمخصص له فصار كما
اذا باع عبدين بثمن واحد وهلك احدهما قبل التسليم الى المشتري يبطل البيع في
الهالك لتعذر التسليم وصح في الحي بالحصة لان الجهالة بامر عارض فكان كالفسخ لان
هلاك احد العبدين بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه لانه يرفعه بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع
المنسوخ بعد ثبوته والقول الرابع وهو مذهب عامة الاصوليين ولم يذكر المصنف
وهو ان دليل الخصوص ان كان مجهولًا كما قاله الكرخي وان كان معلومًا كالاستثناء
والاستثناء لا يقبل التعليل فكذا دليل الخصوص فبقي العام على ما كان من القطع
والجواب عن كلا الفريقين ان فيما ذكرتم اعمالًا بما جد الشبهين واهمالًا للآخر وليس احد
الشبهين اولى من الآخر فالعمل بكليهما اولى وعن الرابع ان الاستثناء انما لم يقبل
التعليل لكونه غير مستقل بخلاف المخصص والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى اي
يكون اللفظ مجموعًا والمعنى مستوعبًا او بالمعنى لا غير اي يكون اللفظ مفردًا موضوعًا
للجمع كرجال مثال العام صيغة ومعنى وكذا نساء وان لم يكن من لفظه مفرد سواء
كان جمع قلة او كثرة ومفردًا او منكرًا هذا مختار فخر الاسلام وتبعه المحقق الا ان العموم في
القلة من الثلثة الى العشرة وفي الكثرة منها الى الكل فان قلت العام عندك قطعي الدلالة
فما تأويله اذا لم يوجد المخصص والجمع المنكر يحتمل كل واحد من المجموع من الثلثة الى
غير النهاية فلا يحصل الظن بالحكم فما تأويله لانه ليس بشامل للجميع فضلًا من القطع
وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء وهذا ليس كذلك قلت لانم عدم تناوله

بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع سلمنا ذلك لكن القول بكونه قطعي الدلالة انما يكون
في العام المتفق وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبه قطعيًا كموجب العام الثابت بطريق
الاحاد وقد صرح الامام فخر الاسلام بان الجمع المنكر يحتمل التخصيص الى الثلثة وكذا قال
الزمخشري في بحث مجيء الا بمعنى الصفة انه يجوز الاستثناء في الجمع المنكر وتوهم مثال
العام بمعناه وصيغته مفرد ولهذا يثنى ويجمع فيقال رماحان ورماحات قلت هذا
شاذ ومراده ان القوم يثنى ويجمع من غير شذوذ وهو مساوٍ لجمع آحاده لا لكل واحد
فلو قال القوم الذي دخل هذا الحصن فله كذا فدخل واحد لم يستحق شيأ فان قلت اذا
لم يتناول فكيف صح استثناء الواحد من القوم في قولك جاءني القوم الا زيدا قلت
من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع
من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح استثناء الواحد عنه كما في قولك يطيق رفع هذا الحجر
القوم الا زيدا وهذا كما يصح ان يقال عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا
واحدا اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع ومن وما يحتملان العموم اذا قيل في
الشرط من زارني فله درهم فكل من زاره يستحق العطاء واذا قلت في الاستفهام
في هذه الدار فيقال زيد وبكر وخالد ويعد من فيها الى آخرهم واذا قلت في الخبر
اعطي من زارني درهما يستحق كل من زاره العطية والخصوص في بعض مواضع
الخبر كما اذا قلت رأيت من اكرمني وتريد واحدا بعينه هكذا فسره بعض الشراح وقائل
ان يقول من قد يكون خاصا اذا كان للشرط كما في قوله من دخل هذا الحصن او لا فله
من النقل كذا على ما نقل من السير الكبير والاولى ان يقال احتمال العموم والخصوص
ثابت في الجميع اما في الخبر فظاهر واما في الشرط فلما نقلنا من المسئلة واما في الاستفهام
فان المستفهم بقوله من في الدار يريد واحدا او الاصل فيها العموم يعني الكثير الشائع
في استعمالاتهم العموم من في ذوات من يعقل يعني موضع من لان يستعمل في

ذوات من يعقل لقوله عز من قيل فمنهم من يمشي على بطنه فان قلت يحتمل ان يكون عاما لعموم
صفته وهو الفعل قلت انه ضرب من الاجتهاد وبعض السامعين لم يكن من اهله ومع
ذلك فهو امنها العموم كاي وضع مالان يستعمل في ذوات مالا يعقل حتى لو قيل
ما في الدار كان الجواب ان يقال شاة او فرس ولا يصح ان يقال رجل او امرأة فان
قلت اذا كانا من محتملات مَن وما فالمغني الموضوع لهما فلت وضعا مبهمة في
ذوات من يعقل ومالا يعقل وهذا المبهم لا وجود له في الخارج واذا قال من شاء
من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا اعتقوا اذا متفرع على كون من عامة فان قلت
كلمة من عامة وكلمة من في قوله من عبيدي قرنه الخصوص لانه للتبعيض فكان ينبغي ان
يعمل بهما كما عمل بهما ابو حنيفة في قوله من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه وقال لا يكون
له ان يعتق الكل بل بعضهم الا واحدا قلت كلمة من في قوله من شاء من عبيدي للبيان
دون التبعيض لانه لما اكد العموم باضافة المشيئة الى عام صار ذلك دليلا على انه لم يرد بهذه
الكلمة التبعيض فحمل على البيان بخلاف قوله من شئت من عبيدي لان المشيئة اضيفت
الى خاص فلا يدل على تاكد العموم فوجب العمل بهما كذا قاله الشراح لكنه ليس بصحيح لان
قوله تعالى ومن يشاء الله يضلله عام مع ان المشيئة مسندة الى خاص وهو الله قيل الاولى
ان يقال في الفرق ان من يحتمل التبعيض والبيان فالتبعيض متيقن على التقديرين
فبقي من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من وبتبعيض من لانه لا تعلق عتق كل واحد
بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت
من عبيدي لان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية فان قلت هذا
ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكل فقه واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق
على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد قلت تعلق المشيئة
بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر انه تعلق المشيئة بالكل ولعامل ان يقول

ذوات من يعقل لقوله عز من قيل فمنهم من يمشي على بطنه فان قلت يحتمل ان يكون عاما لعموم صفته وهو الفعل قلت انه ضرب من الاجتهاد وبعض السامعين لم يكن من اهله ومع ذلك فهو امنها العموم كاي وضع مالان يستعمل في ذوات مالا يعقل حتى لو قيل ما في الدار كان الجواب ان يقال شاة او فرس ولا يصح ان يقال رجل او امرأة فان قلت اذا كانا من محتملات مَن وما فالمغني الموضوع لهما فلت وضعا مبهمة في ذوات من يعقل ومالا يعقل وهذا المبهم لا وجود له في الخارج واذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا اعتقوا اذا متفرع على كون من عامة فان قلت كلمة من عامة وكلمة من في قوله من عبيدي قرنه الخصوص لانه للتبعيض فكان ينبغي ان يعمل بهما كما عمل بهما ابو حنيفة في قوله من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه وقال لا يكون له ان يعتق الكل بل بعضهم الا واحدا قلت كلمة من في قوله من شاء من عبيدي للبيان دون التبعيض لانه لما اكد العموم باضافة المشيئة الى عام صار ذلك دليلا على انه لم يرد بهذه الكلمة التبعيض فحمل على البيان بخلاف قوله من شئت من عبيدي لان المشيئة اضيفت الى خاص فلا يدل على تاكد العموم فوجب العمل بهما كذا قاله الشراح لكنه ليس بصحيح لان قوله تعالى ومن يشاء الله يضلله عام مع ان المشيئة مسندة الى خاص وهو الله قيل الاولى ان يقال في الفرق ان من يحتمل التبعيض والبيان فالتبعيض متيقن على التقديرين فبقي من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من وبتبعيض من لانه لا تعلق عتق كل واحد بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي لان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية فان قلت هذا ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكل فقه واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد قلت تعلق المشيئة بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر انه تعلق المشيئة بالكل ولعامل ان يقول

البعضية

البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكل لا البعضية التي هي اعم من
ان يكون في ضمن الكل او بدونه وح لا نسلم ان التبعيض متيقن وان قال لامته
ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم يعتق لان الشرط ان
يكون جميع ما في البطن غلاما هذا متفرع على كون ما عامة فان قلت على هذا يفهم من قوله
تعالى فاقرؤا ما تيسر وجوب قراءة جميع ما تيسر وليس كذلك قلنا بناء الامر على التيسر
دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد لانه عند الاجتماع يتعذر قراءة ما تيسر
كما في قوله والسماء وما بناها اي ومن بناها مجازا اليه اشار صاحب التسهيل بقوله
وما في الغالب للا يعقل والغلبة علامة الحقيقة وكذا من بمعنى ما كما في قوله تعالى فمنهم من
يمشي على بطنه ويدخل ما في صفات من يعقل هذا بيان مواضع استعمال ما ايضا
اي كما استعماله في ذوات مالا يعقل تقول ما زيد فيقال في جوابه الكريم او العالم وكل
للاحاطة على سبيل الافراد كلمة كل عامة بمعناها دون صيغتها يعني يراد كل واحد من افراد
النكرة التي اضيفت اليها كل كانه ليس معه غيره فيتناول كل فرد على الاصالة وهي
تصحب الاسماء لانها لازمة الاضافة والمضاف اليه انما يكون اسما فتصحبها اي الاسماء ولهذا
ان قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق يعم الافراد وبحنث بتزوج كل امرأة ولا يعم الافعال
حتى لا يقع الطلاق في المرة الثانية على امرأة واحدة فان دخلت كلمة كل على النكرة
اوجبت عموم افراده كما قلنا وان دخلت على المعرف اوجبت عموم الاجزاء حتى
فرقوا بين قولهم كل زمان ماكول وكل الزمان ماكول بالصدق اي بصدق الاول
لان جميع افراده ماكول والكذب اي بكذب الثاني اذ فيه غير ماكول ولهذا قالوا
في الجامع الكبير لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث ولو قال كل التطليق يقع
واحدة فاذا وصلت با اي كل بكلمة ما اوجبت عموم الافعال لان كلا لازم الاضافة
والفعل لا يقع مضافا اليه فيدخل ما المصدرية ليصح ان يكون مضافا اليه ويكون المصدر

اجاب عنه الشريف في حواشيه حيث قال اي معنى قوله التبعيض متيقن ان يعلق الحكم بالاصدق عليه البعض متيقن على تقدير التبعيض والسلام وانما يقع التبعيض الذي يدعيه الخصم اذا كان البعض متيقنا وانى يصح ذلك فان التبعيض المتيقن هو البعض الغير المعين وحكمه لا متيقن وفيه كذا قرر العلامة محشيه البعض ع

وعكسه

كل

ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بما يراده كانه ليس معه غيره تقرير

كلما

فتصح كل رجل بشبعة بهار الرغيف بخلاف كل الرجال وتصح كل الرجال يحل بهار الخبز بخلاف كل رجل ع

ع ولا يرد عليك ان من عامة ليس ان العموم لا يجتمع مع الاضافة والى خاص حتى يرد عليه ان التبعيض مع اضافة المشيئة الى عام مخالف لما ذهبا الى خاص فتدبر ع

ع قوله ان يعلق بطلاقها الى آخره ع

ع قوله ان يعلق بطلاقها الى آخره ع

ع قوله ان يعلق بطلاقها الى آخره ع

بمعنى الوقت فمعنى قولنا كلما تزوجت امرأة فهي طالق كل وقت يقع منى التزوج مطلق
فى كل التزوج ولو بعد زوج آخر ويثبت عموم الاسماء فيه اى فى كلما ضما كعموم الافعال
فى كل اى كما يثبت عموم الافعال ضمنا فى كل من ضرورة عموم الاسماء قصدا او كلمة الجميع
وهذه من العام معنى توجب عموم الاجتماع اى توجب احاطة الافراد على سبيل الاجتماع
دون الانفراد حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فى المغرب
النفل بفتحتين ما ينفله الغازي اى يعطاه زايدا على سهمه فدخل عشرة ان لهم نفلا واحدا
بينهم جميعا اى يكونون مشتركين فيه فان دخلوه فرادى كان النفل للاول لان الجميع
يحتمل ان يستعار بمعنى الكل لان كلا منهما للاحاطة والشمول فيجعل بمعنى الكل عند تعذر
العمل بحقيقته فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اجل اعترض
عليه بان فى ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل علا بحقيقة
فلو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه واجيب عنه بانه ليس المراد كليهما بل
احدهما لان الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد الا فى واحد او اكثر فان وجد فى اكثر يعمل
بحقيقة الجميع وان وجد فى واحد يعمل بمجازه وانما يلزم الجمع ان لو تصور اجتماعهما ولقائل
ان يقول امتناع الجمع انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع فيصح الحمل تارة على حقيقة
الجمع واخرى على مجازه ولا معنى للجمع فى الارادة الا ان يثبت الحكم على تقدير وقوع
كل واحد وههنا كذلك فالاولى ان يقال الجميع ههنا ليس فى معناه الحقيقى للقرينة المانعة
عن ذلك وهو ان هذا الكلام ذكر للتشجيع على الدخول اولا وليس مستعارا بمعنى كل حتى
يستحق كل واحد كل النفل عند عدم الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز
عن السابق فى الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد علا
بعموم المجاز وفى كلمة كل يعنى اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا
فدخل عشرة يجب لكل رجل منهم النفل التام لانها للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر

وقد قام الدليل على ان الواحد يستحق النفل كالجميع
لان التنفيل للتشجيع والظاهر الجلادة فى اعمال العدد
بدليل قوله اولا فلما اقتحموه اه تقرير

جميع

قوله لان الجميع يحتمل ان يعنى ان المعنى فى الحكم بالاستحقاق ليس على الجميع
فى الوقوع حتى يصح ولكن بناء على عدم تحقق الجمع فى الوقوع
ههنا والكلام فيه جلس للتحصيل

قوله ولا معنى للجمع اى بحقيقته لان الارادة دفع الابهام ولا ابهام ليس ثمة مجال للارادة
لان ارادة فاعله ههنا حاله السكر كما فى ارادة الاحرام للاحرام الا ترى ان الارادة
غاية الارادة قالوا ان ثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد وههنا
كذلك فاجاب بفضل الشراح بان الارادة تتعلق بالكائن والكائن متحقق
مختلف من وجه فيصح ان تراد باعتبار حاله واصف

كل واحد من الداخلين كانه ليس معه غيره وهو اول فى حق من تخلف عن
الناس ولم يدخل فلو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول
من كل وجه فسقطت عن كلمة كل الاحاطة لانها تحتمل الخصوص وفى كلمة من يعنى
اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة يبطل النفل لان الاول
اسم لفرد سابق فلا قرن بمن سقط عموم من لان الاول محكم للفرد السابق فيحمل على
المحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد فيبطل فان قلت فى صورة كل من دخل
اعتبر كل من الداخلين اولا بالنسبة الى من تخلفه فلم لم يعتبر هكذا فى صورة من دخل قلت
لان فى قوله من دخل يمكن حمل الاول على معناه الحقيقى وفى صورة كل من دخل لم يمكن لان
لفظة كل دخل على من فاقتضى التعدد فى المضاف اليه والاول الحقيقى لا يكون متعددا
فيراد معناه المجازى وهو السابق بالنسبة الى المتخلف فان قلت هذا لا يقتضى انهم ان
دخلوا فرادى يستحق كل منهم النفل لدخوله تحت عموم هذا المجاز قلت قيد عدم المسبوقية
بالغير مراد فى دخولهم فرادى فلا يصدق الا على الاول خاصة والنكرة فى موضع النفى
نعم لما فرغ عن بيان العام وضعا شرع فى بيانه بدليل جارجى والعموم يكون تارة على
سبيل الوجوب وذلك اذا دخل النفى عليها وتضمن من الاستغراقية نحو لا رجل فى
الدار فانه للنفى الجنس وتارة على سبيل الجواز وذلك اذا لم يتضمن من الاستغراقية
ويكون لنفى واحد من الجنس وهذا القسم تارة يعم كقوله تعالى لا بيع فيه ولا خلة فيمن قرأه
بالرفع فانه عام وتارة لا يعم كما فى قولك ما رأيت رجلا بل رجلين والدليل عليه
الاجماع على ان كلمة لا اله الا الله كلمة التوحيد واما صح ذلك اذا كان نفى النكرة للعموم
ووقوع قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى رد لما قالت اليهود ما انزل
الله على بشر من شئ ولو لم يكن هذا الكلام مفيدا للعموم والسلب الكلى لما كان الايجاب
الجزئى ردا عليهم لان السلب الجزئى لا ينافض الايجاب الجزئى وفى الاثبات تحقق

كل واحد

لان النكرة تدل على فرد ولم يقترن بها ما يوجب العموم لكنها اى النكرة المثبتة مطلقة
قيل المطلق هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة والنكرة دالة على
الوحدة فلا تكون مطلقة قلنا لا فرق بين المطلق والنكرة في اصطلاح الاصوليين وتسليم
المطلق بالنكرة في كتبهم مشعر بعدم الفرق بينهما وعلى تقدير الفرق يمكن ان يقال لم يرد
المص بالمطلق ههنا ما هو المصطلح اذ لو اراده لقال لكنها مطلق لان التاء لا تدخل
على المطلق المصطلح لانه صار لقبا فخرج عن الوصفية بل اراد من المطلقة ما يرادف النكرة
وهو الدال على فرد غير معين وعند الشافعي نعم وللقائل ان يقول نقل عن الشافعي
في احتمال الامر التكرار انه مشتمل على المصدر وهو نكرة في موضع الاثبات وهي توجب
الخصوص على احتمال العموم ونقلوا عنه ههنا انها توجب العموم فان صح النقلان
تنافيا والاكذب احدهما تمسك بقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه فان الشيء
مثبت شامل لجميع الاشياء لشمول قدرة الله تعالى جميعها جوابه ان انما في قوة النفي
والاثبات معناه ليس قولنا لشيء اذا اردناه ايجاده الا قولنا كن وما قاله بعض
الشارحين سمى الشافعي المطلق عاما على اصطلاح المنطقيين فظن علماؤنا انه اراد به
اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه فلا يخفى ضعفه حتى قال بعوم الرقبة المذكورة
في الظهار اى في كفارة الظهار في قوله تعالى فتحرير رقبة خصت منها الزمنة والمجنونة
والعمياء والمدبرة بالاجماع ولولا انها عامة لما خصت فيخص الكافرة منها بالقياس
على كفارة القتل قلنا ان اردت من العموم انها صالحة على سبيل البدل فلا نزاع
فيه وان اردت التناول على سبيل الاجتماع فهو فاسد اذ لو كان كذلك لزم ان
يخرج عن العهدة الا باعتاق كل الرقاب واما عدم جواز الزمنة ونحوها فليس باعتبار
التخصيص بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية كما خلقها الله كذا في الصحاح ولم تتناول
الزمنة واما عدم جواز المدبرة فلان الملك فيها ناقص اعترض على مذهبنا الامام

التوالي

الغزالي بان اسم الرقبة ينطلق على المعيبة انطلاقه على السليمة ولو كان اسم الرقبة
للعيبة مجازا لكان تسميتها آدميا مجازا وبانهم اجازوا مقطوع اليد في التكفير ولم
يجوزوا الاخرس وكيف يرجو الخلاص من هذا الخبط ذو فهم الى ههنا كلامه ويمكن
ان يجاب عنه ليس مرادهم من ذلك انها حقيقة في الكامل مجاز في القاصر بل هي
حقيقة فيها الا انه يتناول الكامل مقتصرا عليه من جهة ان المطلق ينصرف الى الكامل
مجازا وعن الشافعي ان غاية جنس المنفعة معدوم من وجه فلا يتناوله المطلق ومقطوع
اليد ليس بغاية جنس المنفعة وهو البطش لوجود احديهما حتى لو قطعا لا يخرج بكلا
الاخرس فانه غاية جنس المنفعة وهو الكلام فلا يندرج تحت المطلق واذا وصفت
النكرة في موضع الاثبات بصفة عامة نعم فان قلت مقتضى الوصف التخصيص والتقييد
سواء كان في النفي والاثبات فان قولك رأيت رجلا عالما اخص من رأيت
رجلا فكيف عممت بالصفة قلت المراد العموم في الجملة وذلك لا ينافي الخصوص بوجه
فالنكرة الموصوفة خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في
افراد ما يوجد فيه ذلك القيد وعموم الصفة بانصاف كل فرد من افراد نوع الموصوف
به من غير ان يخص بواحد فان قلت لم جعل الموصوف عاما بعموم الصفة ولم
يجعل الصفة خاصة بخصوص الموصوف وكان هذا اولى لان الموصوف اصل والصفة
تابعة قلت الموصوف خاص لكنه قابل للعموم بعرضية وهو يحتمل له والصفة محكمة في كونها
عامة فحمل المحتمل على المحكم اولى وذكر في شرح المغني للهندي ان عموم النكرة الموصوفة
بصفة عامة على سبيل البدل دون الشمول الى ههنا كلامه وفيه نظر لان عموم البدل
للنكرة حاصل قبل الاتصاف بها فلو كانت بعده كذلك لكان الوصف لغوا ولكنه
عام بالاتفاق كقوله والله لا اكلم الا رجلا كوفيا فان له ان يتكلم بجميع رجال الكوفة
ولو قال الا رجلا بدون الصفة فله ان يتكلم بواحد سواء كان من الكوفة او غيرها

حتى لو تكلم باثنين يحنث **والله لا أقربكما الا يوما ما** بكافيه فانه لا يصير مؤليا لان المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكنه القربان في كل يوم ولو قال الا يوما بدون الصفة يصير مؤليا بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم قيد الصفة بكونها عامة لانها لو كانت خاصة كما اذا قال والله لا اضرب الا رجلا ولكن لا تقم اعلم ان هذا الاصل اكثري الوقوع بحسب اقتضاء المقام والا فالنكرة قد تعم بدون الصفة كما في قولنا تمرة خير من كثيرة وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لا تزوجن امرأة كوفية تزوج امرأة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما قيل هذا الحكم يختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اي دون ما عداهما وجه عمومها بعموم وصفها ان النكرة اذا كانت موصوفة فالاستثناء يكون بصفة النوع واذا كانت غير موصوفة فالاستثناء يكون باسمه فيتناول واحدا ولهذا اي ولكون النكرة تعم بالصفة العامة قال علماؤنا اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه معا او متفرقا انهم يعتقون عليه واذا قال اي عبيدي ضربته فهو حر وضرب المخاطب الجميع بمرتين عتق الاول لعدم المزاحم او دفعة عتق واحد منهم وخير المولى في تعيينه المراد من النكرة هنا مافيه ابهام اعم من النكرة الصناعية ومن المعرفة الغير المعينة كقولهم المرأة التي اتزوجها طالق وجه الفرق ان اياً وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الوصف انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي تناولها اي وهذا الفرق مشكل لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في الصورتين لان الجملة صلة او فعل شرط لاتفاق النحاة ان اياً هنا موصولة او شرطية وان أريد به الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم الا يرى ان يوما فيما اذا قال والله لا أقربكما الا يوما ما اقربكما فيه عام بعموم الوصف

مع انه مسند الى ضمير المتكلم دون يوم اجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف بشخصين والمفعول به فضلة يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع بيان الزمان والفعل من اللوازم ولقائل ان يقول الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضافين والمتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود والى المفعول فيه في الوجود واتصاله بالاول اشد والفاعل ايضا ضروري فينبغي ان يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها ويمكن ان يقال في الفرق ان ثبوت هذا العموم ليس بوضعي بل مستفاد من خارج ففي الصورة الاولى لما علق اي في عتق كل على ضربه تو فر الداعي لان الطبيعة مجبولة على الخلاص عن الرقية فاعتبر العموم وفي الصورة الثانية لما علق العتق بضرب المخاطب والانسان قلما يسعى في اذناب مال الغير على العموم بل يبقي واحدا للحاجة الاصلية الى ذلك والانسان مجبول على الامساك لان اصله التراب وفيه يبس وقبض لم يتوفر الداعي وكذا اي كما لو وصف العام في افادة العموم اذا دخلت لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم اي عموم الجنس وهو مختار صاحب التقويم وفخر الاسلام فيحتمل الكل والآحاد في بطريق الحقيقة لوجود الحقيقة فيها لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى لتيقنه ويحتمل الكل بدليله فاذا حلف لا يتزوج النساء حنث بتزوج امرأة اعترض عليه بانه يلزم ان لا يصح الاستثناء من الرجال واللازم منتف اجماعا وبان كلهم في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم يلزم ان يكون بيانا لاحد المحتملين وقد اجتمعت الامة انه تاكيد وبان المعرف باللام ان كان عاما فينبغي ان يتناول الكل عند الاطلاق محملا للمادة

كما هو موجب سائر الفاظ العموم وان لم يكن عاما لا يصح عدة من دلايل العموم قال
الشيخ عبد العزيز لم يتضح لي سر هذه المسئلة واختار قول جمهور الاصوليين وعامة اهل
اللغة وهو انها تفيد عموم الاستغراق سواء كانت داخلة على المفرد او الجمع لان اللفظ
الذي تدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فمحل اللام على الفايدة الجديدة
اولى من حمله على تعريف الجنس مع الفايدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس
فتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا
دخل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن واذا لم
يحتمل العهد فالاستغراق متعين ولهذا حمل اللام في قوله تعالى السارق والسارقة وقوله
ان الانسان لفي خسر على الاستغراق بالاجماع الا ان يدل القرينة على ان اللام
لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او على ان البعض مراد كما في قوله
لا اتزوج النساء لان الحال يدل على ان تزوج نساء العالم غير ممكن فصرف الحال
الى الاقل المتيقن حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت اللام على الجمع علما بالدليلين
يعني لو بقي الجمع على جمعيته يبطل معنى التعريف بالكلية اذ لا عهد في اقسام الجموع لتحمل اللام
عليه ولا يمكن حمله على تعريف الماهية لان الجمع وضع للافراد لا للماهية فيحمل على الجنس
مجازا لان اللام للتعريف والمحلى بلام الجنس لم يبطل معنى الجمعية بالكلية اذ في الجنس
معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا لان كل جنس له افراد خارجا او ذهنا فكان
اعتبار الجنس اولى لان فيه جمعا بين المعنيين فيحنث بتزوج امراة اذا حلف لا يتزوج
النساء فان قلت لم لم يجعل اللام لاستغراق الجمع قلت لو حمل عليه لكان اقل افراده ثلثة
ولا يتناول الواحد والاثنين وليس كذلك لان عدم الحل في قوله تعالى لا يحل لك النساء
لا يختص بالجمع بل يتناول الواحد فعلم ان عمومه عموم الجنس والنكرة اذا اعيدت لما ذكر
النكرة وافادتها العموم اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت

الثانية

الثانية عين الاولى كقوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول
واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو انصرفت الى الاولى لتعينت
نوع تعيين فلا يبقى نكرة والفرض خلافه كالعسر بين في قوله تعالى فان مع العسر يسرا
والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كالعسر بين فيه وهو معنى قول
ابن عباس لن يغلب عسر يسرين قال فخر الاسلام في جعل الآية من هذا القبيل
نظر لانها لا تحتمل هذا المعنى كما لا يحتمل قولنا ان مع الفارس رجلا ان مع الفارس
رجلا ان يكون معه رجلان بل هذا من باب التاكيد فان قلت اذا حمل على التاكيد
فما وجه قول ابن عباس قلت كانه قصد بالعسر بين ما في قوله يسرا من معنى التفخيم فيتناول
بيسر الدارين وذلك يسران في الحقيقة واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير
الاولى لما ذكرنا انها لو كانت عين الاولى لتعينت نوع تعين فلا يبقى نكرة والفرض
خلافه اعلم ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد
النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله
وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى هذا كتاب انزلناه مبارك الى قوله
انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله
تعالى وانزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب
وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الاله اله واحد ومنتهى اليه
الخصوص اى المقدار الذي يصح انتهاء التخصيص اليه نوعان احدهما الواحد فيما
هو فرد بصيغته اى ذلك في العام الذي يطلق على الواحد وما فوقه كالطائفة ومن
وما واسم الجنس المعرف باللام او ملحق به اى فيما هو ملحق بالعام الذي صيغته فرد
كالمراة والنساء والرجال وغيرها من الجموع المعرفة باللام الملحقة باسم الجنس المفرد
والثلثة اى النوع الثاني الثلثة فيما كان جمعا اى ذلك في العام الذي يكون جمعا

صيغة ومعنى كرجال وعبيد او معنى لا صيغة كقوم ورهط فانه يجوز تخصيصه الى ان
يبقى الثلثة لان ادنى الجمع ثلاثة باجماع اهل اللغة لانهم اجمعوا على ان الالفاظ ثلاثة
اقسام آحاد ومثنى ومجموع ولكل واحد صيغة على حدة وقال بعض اصحاب الشافعي
ومالك اقل الجمع اثنان لقوله تعالى هذان خصمان اختصموا جوابه ان يقال المراد طائفتان
خصمان وقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث هذا جواب عن
تمسكهم بهذا الحديث لان للبنتين الثلثين كالبنات ثبت هذا الحكم بقوله تعالى فان كانتا
اثنتين فلهما الثلثان وثبت بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين الآية ان ليس
بما فوق الاختين اكثر من الثلثين فعرفنا ان للاثنين حكم الجمع في الاخوات ولما كان
للاختين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة مجاورة فلان يكون للبنتين الثلثان مع ان
قرابتهما قرابة جزئية كان اولى والوصايا كما اذا اوصى بثوب على اخوة زيد وكان له
اخوان فهو لهما بالاجماع لان الارث فرض والوصية نافلة وهما بعد الموت فكانت
الوصية تبعا للارث كما كان النوافل تبعا للفرايض او على سنة تقدم الامام لان
الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلث لاحراز فضيلة الجماعة وانما حمل على ما
ذكر لانه عم مبعوث لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات والتقدم سنة كون المصليين
جماعة لا سنة كون المقتدين جماعة بخلاف الجمعة حيث شرطنا لصحة ادائها ثلاثة سوى
الامام بدليل قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله فلا بد من الذاكر وهو الخطيب وثلثة
سواه بقوله تعالى فاسعوا واما المشترك اي المشترك فيه لان المفهومات مشتركة
والصيغة مشترك فيها فما يتناول افرادا اراد منها فردين فصاعدا ليتناول القرء
فانه مشترك بين المعنيين مختلفة الحدود احترز بها عن العام على سبيل البدل احترز
به عن الشيء فانه يتناول افرادا مختلفة الحقيقة لكن على سبيل الشمول من حيث انها
مشتركة في معنى الشيئية وهو الثابت في الخارج ولا اعتبار ان من حيث الموجودية

واعتبار من حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار الاول مشترك معنوي وهو مختار
فخر الاسلام وبالاعتبار الثاني مشترك لفظي كالقرء وهو مختار صاحب التقويم
وكذا اللون والحيوان فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله في العام متفقة الحدود
احد الامرين اما ان يتناول اللفظ افرادا باعتبار معنى او لكن الافراد مختلفة الحقائق
كالقرء بضم القاف وفتحها الموضوع للحيض والطهر وحكمه التوقف فيه اي في
المشترك من غير اعتقاد حكم معلوم حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما بشرط التأمل
ليترجح بعض وجوهه للعمل به اي المشترك كما تأمل علماؤنا في لفظ القرء فوجدوا
دالا على الجمع كما يقال قرأت الشيء اي جمعته وعلى الانتقال ايضا كما يقال قرأ
النجم اذا انتقل وكلاهما موجود في الحيض لانه هو الدم المجتمع في الرحم وينتقل من الطهر
الى الحيض لانه هو الاصل والحيض عارض كذا قال الشراح ولقائل ان يقول هذا الاستدلال
انما يستقيم اذا كان القرء بمعنى المفعول اما اذا كان بمعنى الفاعل اي الجامع فالامر على
العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر احق به وكذا الانتقال كما يكون
من الطهر الى الحيض يكون من الحيض الى الطهر لا يقال الطهر اول المنتقل عنه فكان احق
بهذا الاسم لان المراد من الطهر الطهر الشرعي وهو لا يكون اول المنتقل عنه لتوقفه على
الحيض فان قلت اذا ثبت الرجحان من حيث اصل التركيب لا يكون مشتركا
لان المشترك ما لا يكون رجحان لاحد معنييه على الآخر لغة قلت القرء ههنا اسم جامد
ليس بمصدر ولا صفة لانه اسم للدم او الطهر واعتبار كونه في الاصل مصدرا ومستعملا
في اي معنى انما يكون بالتأمل وهو لا يمنع كون المشترك متساوي الدلالة والاولى ان
يستدل على كون القرء الحيض بقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض لانه تعرض
عند ذكر الخلف لليأس من الحيض دون الطهر فعلم ان المراد في الاصل هو الحيض
ولا عموم له اي المشترك عندنا يعني لا يستعمل المشترك في اكثر من معنى واحد وقال

الحقيقة وهو كل واحد منهما والمعنى المجازي وهو المجموع فان قلت معنى عموم المشترك
ان كل واحد من المعنيين مراد موضوع له لا انه جزء من المجموع فلا مجاز فيه قلت
الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد به غيره عند الاستعمال فاعتبار وضعه
لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة واعتبار وضعه للآخر يوجب عدم ارادته فيلزم
ان يكون كل واحد منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهو باطل فلا بد ان يكون
من المعنيين علاقة ويرادا احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر مما يناسبه فيكون
جمعا بين الحقيقة والمجاز ولقائل ان يقول الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند
القائلين بعموم المشترك فلا يكون حجة عليهم ويقول كل واحد من المعنيين موضوع
من غير اشتراط انفراد او اجتماع يستعمل تارة في هذا المعنى من غير استعمال
في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون
حقيقة ويقول معنى تخصيص اللفظ بالمعنى جعل اللفظ منفردا لذلك المعنى من بين
الالفاظ كما يقال اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة فلا يوجب ان لا يراد باللفظ
الا هذا المعنى واما الماول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي اعترض
عليه بان يعيد حد الماول بقوله من المشترك وبقوله بغالب الرأي ليس بصحيح
لانهما ليسا بلازمين للماول لوجوده بدونهما فان الخفي والمشكل والمجمل اذا زال
الخفاء عنها بدليل ظني كخبر الواحد والقياس يسمى ماولا وكذا الظاهر والنص
اذا حملا على بعض وجوههما يصيران ماولين بلا خلاف مع ان القيدين منتفيان
واجيب عنه بان المراد من المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء ومن قوله بغالب الرأي
ما يوجب الظن اعم من ان يكون رأيا او خبر الواحد فحينئذ يدخل جميع اقسامه فيه
ولقائل ان يقول المراد من المشترك الاصطلاحي لان المعرفة اذا اعيدت معرفة
كانت الثانية عين الاولى فيكون التعريف لنوع من الماول وهو الماول من المشترك

الشافعي يجوز ان يراد من المشترك كلا معنييه عند التجرد من القرائن ولا يحمل على احدهما
الا بقرينة والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة ومحل النزاع
ارادة كل واحد من معنييه على ان يكون مرادا ومناطا للحكم واما ارادة كليهما فغير
جائز اتفاقا والفرق بينهما ان في اعتبار المعية يصير كل واحد من معنييه جزء المعنى وفي
عدم اعتبارهما يصير كل واحد كانه هو المعنى تمامه مثاله قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل
من النعم فان المثل مشترك من المثل صورة ومن المثل معنى وهو المالية فرجح محمد
والشافعي المثل صورة لانه ابعد عن المخالفة التي هي ضد المماثلة وابو حنيفة وابو
يوسف رجحا المثل معنى لانه مراد فيما لا مثل له صورة بالاجماع فلو اريد المثل صورة
يلزم تعميم المشترك وهذا انما يلزم محمدا لان الشافعي يلتزمه متمسكا بقوله تعالى ان الله
وملائكته يصلون على النبي والصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار فتعين
ارادة المعنيين جوابه منع كون الصلوة مشتركة من الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت
من اهل اللغة بل حقيقة في الدعاء وهنا لم يمكن ان يحمل على الدعاء فحمل على الغاية
بشان النبي عم اظهارا لشرفه مجازا اطلاقا للملزوم على اللازم اذ الاستغفار والرحمة
يستلزم الاعتناء وما قاله قوام الدين الاتقاني في شرح المنار بان تقدير الآية
ان الله تعالى يصلي وملائكته يصلون فلا يعم المشترك فغير سديد لانه حذف بلا دليل
اذ يصلون لا يصلح ان يكون دليلا على يصلي لانه ليس بمعنى يصلون ولهذا لا يقال
زيد وعمرو يضرب على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب اذا كان المراد من احدهما
الضرب في الارض اي السفر ومن الآخر استعمال آلة الضرب ولنا ان المشترك
اما ان يستعمل في المجموع بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول غير جائز لانه غير
موضوع للمجموع باتفاق ائمة اللغة وكذا الثاني اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل
واحد من المعنيين قال صاحب التنقيح لانه يلزم ان يكون اللفظ مستعملا في المعنى

لا لمطلق المأول لانه في بيان اقسام النظم صيغه ولغه وما عدا المأول من المشترك ليس منها لانه يتغير دلالته الوضعيه بالتاويل فان قوله عليه السلام المستحاضة توضأي لكل صلوة يدل بالوضع على وجوب الوضوء لكل صلوة وبالتاويل والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة فلا يكون بعد التاويل من اقسام النظم بخلاف المأول من المشترك فان القرء بعد ان ترجح ارادة الحيض منه تكون دلالته على الحيض بالوضع كما كان قبله فان قلت في المأول يتبين المراد بالراي وكيف يدخل في اقسام النظم قلت اثر الراي في اظهار المراد من المشترك وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الراي اعلم ان ترجح بعض وجوه المشترك قد يكون بالتامل في صيغته كالقرء وجدناه دالا على معنى الجمع حملناه على الحيض وقد يكون بالنظر الى سياقه فانا اذا نظرنا الى لفظ ثلثة فوجدناه دالا على عدد معلوم حملناه على الحيض لئلا ينتقض عنها كما قررناه فيما سبق وقد يكون بالنظر الى سياقه وهو آخر الكلام كقوله تعالى احللنا دار المقامة من فضله وقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث فالاول من الحلول بدليل دار المقامة والثاني من الحل بدليل الرفث فان قلت في المأول لابد من اعتبار شيء آخر غير الوضع والنظم ما يكون دلالته على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر قلت لا نسلم فان وجوه النظم اي طرقه اعم من ان يكون باعتباره في نفسه او بالنظر الى غيره وحكمه العمل به اي حكم المأول وجوب العمل به على احتمال الغلط والسهو ان وجد ما يغلب على ظنه ظهارته يلزمه التوضي به على احتمال الغلط حتى لو تبين بعد ذلك نجاسته لزمه اعادة الصلوة لان التاويل ان ثبت بالراي فلا حظ له في اصابة الحق حقيقة وان ثبت بخبر الواحد فيكون الثابت به ظنيا لا قطعيا واما الظاهر فاسم لكلام وفيه اشارة الى ان الظاهر من اقسام النظم لكنه متعلق بالمركبات ظهر المراد به اي بالكلام اراد بالظهور الظهور اللغوي وهو

الوضوح لئلا يلزم تعريف الشيء بنفسه على ان الظاهر علم فلا يكون المعنى ملتفتا اليه

للسامع اذا كان من اهل اللسان بصيغته اي بسماعها احترز به عن الخفي والمشكل فان ظهور المراد فيهما بعد السماع موقوف على الطلب والتامل وعن النص ايضا فان الظهور فيه بمعنى في المتكلم لا بنفس الصيغة كقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا فهو ظاهر في الاحلال والتحريم فان قلت كان ينبغي ان يقول ويكون محتملا للتاويل والتخصيص حتى يخرج عنه المحكم قلت لم يذكره اكتفاء بذكره في تعريف المحكم وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل الظن عند بعض لانه يحتمل المجاز وعلى سبيل القطع عند عامة المتاخرين اذ لا اعتبار لاحتمال غير ناشئ من دليل حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بمعنى من المتكلم منه اي بان يكون المعنى الزايد غرض المتكلم والكلام مسوقا له بقرينة لا في نفس الصيغة يعني لا يكون في اللفظ ما يدل عليه وضعا مثاله قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فهم منه معنى اباحة النكاح وبيان العدد والكلام سيق للمعنى الثاني يدل عليه سياق الآية وهو قوله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة فالآية ظاهرة في الاباحة نص في العدد اعلم ان الشراح ذكروا ان السوق شرط في النص وعدمه شرط في الظاهر وقالوا في الفرق بينهما لو قيل رايت فلانا حين جاءني القوم كان قوله جاءني ظاهرا لكون مجيء القوم غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا لكونه مقصودا قال صاحب الكشف هذا الكلام حسن لكنه مخالف لعامة كتب الاصول لانهم ما فرقوا في امثله الظاهر بين السوق وغيره ولو كان عدم السوق شرطا في الظاهر لما غفل عنه الكل عادة ولقيد واحد منهم هذا القيد وقال ليس ازدياد النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا بل المراد بازدياد وضوحه

Uploaded by Tehqiqat Chishtia

ان يفهم منه معنىً لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية ينضم اليه سياقاً او سباقاً الى هنا
كلامه ولقائل ان يقول قوله لمعنىً من المتكلم اعم من كونه قرينة نطقية او سوق كلام
او غيره ولا دلالة للعام على الخاص وايضاً لو كان زيادة وضوح بانضمام قرينة
نطقية تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى لم يبق محتملا للتاويل هو في حيز المجاز لتعين
المراد حينئذ ولا نسلم انه غفل عنه الكل فان فخر الاسلام وصاحب المنتخب قالا في
الآية المذكورة نص في بيان العدد لانه سيق الكلام له وبذا يقتضي ان يكون عدم
السوق شرطاً في الظاهر والا لما صح تعليلها واما لم يذكروا عدم السوق في الظاهر
اعتماداً على كونه مفهوماً من تعريف النص وحكمه وجوب العمل بما وضح احتمال
تاويل وهو حمل الكلام على غير الظاهر هو اي ذلك التاويل في حيز المجاز وانما
قال في حيز اشارة الى عدم الانحصار في المجاز بل قد يكون بطريق التخصيص وغيره
والى ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعياً كما ان احتمال الحقيقة المجاز
لا يخرجها عن كونها قطعية وانما ذكر الاحتمال المذكور في النص دون الظاهر لان النص
لما احتمل ذلك وهو اوضح من الظاهر فلان يحتمل الظاهر اولى واما المفسر فلازدياده
وضوحاً على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل سواء كان ذلك
لمعنى في النص بان كان مجملاً فلحقه البيان القاطع حتى التحق به باب التاويل
ان كان خاصاً وهو المسمى ببيان التفسير او في غيره بان كان عاماً فلحقه ما التحق
به باب التخصيص وهو المسمى ببيان التقرير كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
فانه ظاهر في سجود الملائكة ولكنه يحتمل التخصيص واراده البعض فبقوله كلهم انقطع
ذلك الاحتمال وصار نصاً فان قلت اذا لم يحتمل التخصيص فكيف يجوز الاستثناء
بقوله الا ابليس قلت الاستثناء انما يفيد التخصيص لو كان متصلا واستثناء
ابليس منقطع لانه جني ولكنه يحتمل التاويل وهو الحمل على التغرق فبقوله اجمعون

بيان التفسير سال التقرير

انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسراً كذا قيل ولقائل ان يقول سوق الكلام لبيان
سجودهم فصار نصاً في ذلك لا ظاهراً وحكمه وجوب العمل به قطعاً لكنه على احتمال
النسخ فان قلت فنجد خبراً لا يحتمل النسخ لانه يفضي الى الكذب او الغلط فلا يكون
مفسراً قلت المفسر يحتمل النسخ من حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ انما نشا من حيث
هو خبر لا من حيث انه مفسر فلا يضرنا في التمثيل كذا قيل وفيه نظر لانه يدخل هذا
المثال في تعريف المحكم اعلم ان ظهور المراد على مراتب ظهور مع احتمال الغير احتمالاً
بعيداً وظهور معه احتمالاً ابعد وظهور لا احتمال للغير اصلاً فالظاهر في المرتبة
الاولى والنص في المرتبة الثانية والمفسر في المرتبة الثالثة والمرتبة فوقها في
والمحكم في هذه المرتبة الا انه اقوى من المفسر حيث لا يقبل النسخ والتبديل كما لا يقبل
التخصيص والتاويل واما المحكم فالمراد به عن احتمال النسخ والتبديل فضمن
احكم معنى منع فاستعمل بعن ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته كالاما
الدالة على وجود الصانع وصفاته ويسمى محكماً لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بالموت
بموت النبي عم ويسمى محكماً لغيره وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال لما فرغ من
بيان كل واحد من هذه الاقسام بين نظير كل واحد فقال كقوله تعالى احل الله
البيع وحرم الربوا هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر في الاحلال والتحريم نص
في بيان التفرقة بين البيع والربوا لان الكفار كانوا يدعون حل الربوا ويقولون انما
البيع مثل الربوا فرد الله ذلك وقال احل الله البيع وحرم الربوا فبينهما فرق فسجد الملائكة
كلهم اجمعون مثال للمفسر ان الله بكل شيء عليم نظير للمحكم وينظر يعني كل من هذه
الاربع موجب للحكم قطعاً لكن نظير التفاوت عند التعارض ليصير الادنى مترجحاً
بالاعلى يعني ليصير الظاهر مرجوحاً عند معارضة النص فيكون النص راجحاً وكلاهما
مترجحين عند معارضتهما المفسر والمفسر مرجوحاً عند معارضة المحكم فان قلت التعارض

انما يكون عند تساوي المجتهدين المتقابلين في القوة فعند رجحان احدهما كيف يتحقق
التعارض قلت التعارض الموجب للتساقط يكون كذلك لا مطلق التعارض
فانه عبارة عن تقابل حجتين بان يقتضي احدهما خلاف ما تقتضيه الاخرى سواء كانتا
متساويتين او لا مثال التعارض من الظاهر والنص قوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فالاول ظاهر
في اباحة النكاح ويقتضي حل الخامسة والثاني نص في بيان العدد وهذا يقتضي حرمة
الخامسة فلما تعارضا رجح النص لقوته فان قلت معنى مثنى اثنان اثنان وثلاث
ثلثة ثلثة فلم اختار لفظ مثنى وثلاث ولم يقل اثنين اثنين وثلثة ثلثة ولا يجوز للحر الا اثنتان او
ثلاث او اربع وكم ذكر بالواو ولم يذكر بالواو وتقتضي ان يكون له ولاية الجمع بين
هذه المذكورات وليس كذلك قلت الخطاب للجمع والمفهوم من هذا الترتيب ان
يكون لكل واحد ولاية الجمع بين اثنتين اثنتين او ثلثة ثلثة والمفهوم منه ان ياخذ كل
واحد درهمين او ثلثة ولو قال درهمين لم يفهم هذا المعنى مثنى نصب على الحال
يعني فانكحوا الطيبات لكم معدودات بهذا العدد والجواب عن الثاني انه لو ذكر
او لكان مفهومه ان يقتصر كل واحد من الناكحين على احد هذه الاعداد والمراد ان
يكون له ان ينكح ثنتين ان شاء وثلثا ان شاء ورباعا ان شاء بدون التجاوز
عنها وهذا المراد لم يفهم الا بالواو وما قاله المصنف في شرحه من ان الواو في مثنى
وثلاث ورباع بمعنى او فبعيد عن التحقيق لما سمعت من فايدة ذكر الواو وشال
التعارض بين النص والمفسر قوله عم المستحاضة توضاء لكل صلوة نص مفيد للاجزاء
الوضوء لكل صلوة وسوق الكلام له لكنه يحتمل التاويل بان يراد من الصلوة وقتها
كما يقال آتيك لصلوة الغداة اى لوقتها وقوله عم المستحاضة توضاء لوقت كل
صلوة مفسر لانه لا يحتمل التاويل فتعارضا فرجح المفسر على النص حتى قلنا انه اذا

تزوج امراة الى شهر انه متعة لانكاح هذا مثال لتعارضهما من المسائل لان قوله
تزوجت نص في النكاح ولكن احتمال المتعة قايم وقوله الى شهر مفسر في المتعة
اذ النكاح لا يقبل التوقيت فيرجح المفسر ولقائل ان يقول في التعارض بينهما نظر لانه
يقتضي كلامين مستقلين وهنا ليس كذلك بل معناه انه دائر بين ان يكون نكاحا
ومتعة قال بعض الشراح مثال التعارض بين المفسر والمحكم ما وجد في النصوص
ويمكن ان يمثل ذلك بقوله عم اقيموا الصلوة فانه ظاهر في معناه بالنظر الى عارف
اللسان من غير تامل نص من حيث ان الغرض من سوق الكلام الجاب
الصلوة مفسر من حيث انها كانت مجملة فسرها النبي عم بقوله وفعله ثم هي
كانت تحتمل ان لا تتكرر وجوبها لان الامر لا يقتضي التكرار وقوله تعالى ان الصلوة
كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اى فرضا موقتا يقتضي التكرار وهذه محكم في التوقيت
رجحت على تلك واما الخفي اعلم ان هذه الاقسام اضداد تقابل الاقسام
المذكورة فالخفي ضد الظاهر والمشكل ضد النص والمجمل ضد المفسر والمتشابه ضد المحكم
والغرض من ذكر هذه الاقسام توضيح الاقسام المذكورة ولهذا قال فيما سبق القسم
الثاني في وجوه البيان وهي اربعة فالخفي مراده بعارض يعني صيغة الكلام تكون
ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها اللغوي لكن خفي بسبب عارض نذكره انشاء الله
غير الصيغة بالجر لا يصلح ان يكون صفة لعارض لانه احترازه عن المشكل والمجمل
والمتشابه فيفهم منه ان الخفاء في هذه الثلثة بعارض هو الصيغة وهو فاسد بل هو
بدل من قوله بعارض اى بسبب غير الصيغة وعبارة شمس الايمة وهي ما خفي مراده
بعارض في غير الصيغة اظهر ومعنى الاحتراز فيها ابين وهو ان الخفاء في هذه الثلث
بعارض في الصيغة وهو دقة المعاني او الاستعارة البديعة في المشكل او ازدحام
المعاني وتواردها على لفظ من غير رجحان في المجمل وكذلك المتشابه ونظير الخفي المختفي

في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير زي وهيئة لا ينال الا بالطلب ليس من
من تتمة الحد بل هو علامة للخفي وتاكيد للخفاء اذ لولا الخفاء لما احتيج الى الطلب
قيل الظاهر والخفي وجودان متعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف
فيكون التضاد منهما حقيقيا وفيه نظر لان اجتماع الضدين على موضوع واحد
محال وههنا قد اجتمعا فان لفظ السارق ظاهر فيما وضع له خفي في حق الطرار
والنباش كالسنبين قيل بينهما تضايف لان الظهور لا يعقل الا بالنسبة الى الخفاء
وكذا عكسه وحكمه اي حكم الخفي النظر فيه ليعلم ان خفاءه لمزية اي لزيادة المعنى
فيه او لنقصان فيظهر بالنصب عطف على ليعلم المراد كآية السرقة وهي قوله تعالى
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما السرقة اخذ مال معتبر شرعا من حرز اخفى
لا شبهة فيه خفية وهو قاصد للحفظ في نومه او غيبته واحترزنا بالقيد الاول عما
دون نصاب السرقة وبالقيد الثاني عن الاخذ من غير حرز وبالقيد الثالث عن
ذي الرحم المحرم وبالرابع عما يكون فيه شبهة كما في السرقة للسارق وبالخامس عن
الانتهاب والغصب وبالسادس عن النباش وبالسابع عن الطرار فانها خفية
في حق الطرار الطر اخذ مال الغير وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بضرب غفلة
منه والنباش النبش اخذ كفن الميت بعد الدفن وهذا يقتضي ان يكون فعل الطرار
والنباش غير فعل السرقة واختفى حكم السارق في حقهما بعارض فيهما وهو اختصاصهما
باسم آخر يعرفان به فطلبنا فوجدنا معنى السرقة كاملا في الطرار ناقصا في النباش فاثبتنا
حكم السرقة في الاول دون الثاني لان الحكم اذا ثبت في الادنى يثبت في الاعلى
بالطريق الاولى ونقصان فعل السرقة في النبش صار شبهة والحد يسقط بالشبهة
ولو كان القبر في بيت مقفل اختلف فيه المشايخ والاصح انه لا يقطع سواء نبش
الكفن فيه او سرق مالا آخر لان بوضع القبر في البيت اختلت صفة الحرز فيه

اعلم ان النباش يقطع عند ابي يوسف والشافعي لقوله ﷺ من نبش قطعناه
ولنا ما روي عن النبي ﷺ قال لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة المدينة وما
رويناه محمول على السياسة توفيقا بين الحديثين واما المشكل فهو الداخل اي الكلام
الذي دخل المراد منه في اشكاله بفتح الهمزة اي امثاله حذف المصنف الكلام
ههنا وفي سائر اقسام البيان غير الظاهر اختصارا لدلالة القرينة عليه لانه هو المقسم
وذكره في تعريف الظاهر يدل عليه وهذا التعريف يقتضي ان يكون الكلام محتملا لثلثة
معان وليس كذلك فيكون صيغة الجمع مستعملة فيما فوق الواحد وفيه اشارة
الى ما خذ اشتقاقه يقال اشكل علي كذا اي دخل في اشكاله يعني اشكل على
السامع طريق الوصول الى معناه لدقة المعنى في نفسه لا بعارض فكان خفاؤه
فوق الذي كان بعارض ثم الاشكال قد يكون لدقة في المعنى مثاله قوله تعالى
ليلة القدر خير من الف شهر لان ليلة القدر توجد في كل اثنى عشر شهرا فيودي
الى تفضيل الشيء على نفسه بثلث وثمانين مرة فبعد التامل عرف ان المراد
الف شهر ليس فيها ليلة القدر كذا قال بعض الشراح ولقائل ان يقول ان له
مفهوما واحدا محتملا لصفتين متوالية وغير متوالية فيكون مطلقا اذ لا اشتباه
في نفسه وانما الاشتباه بعارض فيكون خفيا والاولى ان يمثل بقوله تعالى
فاتوا حرثكم اني شئتم كلمة اني مشتركة بمعنى متى وبمعنى كيف كقوله تعالى اني لك هذا
المعنى يقتضي ان يحل اتيان دبر الزوجة وبمعنى كيف كقوله تعالى اني يحيي هذه الله
بعد موتها وهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل امر الاتيان في دبرها فتاملنا فيه وظهر انه بمعنى
كيف بقرينة الحرث والدبر موضع القذر لا موضع الحرث بذا قاله الشراح ولقائل
ان يقول على هذا يكون اني من قبيل المشترك قبل التامل وظهور المراد من قبيل
المؤول والمغير بعدهما فلا يكون قسما آخر وقد يكون الاشكال لاستعارة بديعية

كقوله تعالى قوارير من فضة فانه اشكل على السامع لان القارورة لا تكون من الفضة
فبعد التامل عرفنا ان تلك الاواني لا تكون من الزجاج ولا من الفضة بل يكون في
صفاء الزجاج وبياض الفضة وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب
وهو ان ينظر السامع اولا في مفهومات اللفظ فيضبطها والتامل فيه الى ان يتبين
المراد كما تاملنا في معنى اني فوجدناها بمعنى كيف اي كيف شئتم سواء كانت مضطجعة
او قاعدة او على الجنب بعد ان يكون المعاني واحدا ونظير المشكل غريب اختلط
بساير الناس فيطلب موضعه ويتامل فيه ليتميز عن الاشكال واما المجمل فما ازدحمت
فيه المعاني اي تواردت على اللفظ من غير رجحان لاحدها وذلك التوارد قد
يكون بالوضع كما في المشترك اذا انسد فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار ابهام
المتكلم الكلام كالصلوة والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع المذكور
في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا قبل التفسير فان قلت ازدحمت فيه
المعاني زايدا ذيكفيه ان يقول ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة
كما قال صاحب التقويم وغيره قلت ذكره لبيان سبب الاشتباه ولاضرر
فيه فهم المعنى لانه تعريف لفظي اعلم ان قيد المعاني اتفاقي لان ازدحام معنيين
كاف في المجمل واشتباه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى
الاستفسار من المجمل ثم الطلب ثم التامل كبيان النبي عم الربوا في الاشياء
الستة من غير قصر عليها فبقي وراءها مجملا غير معلوم كما كان قبل البيان الا انه
لما احتمل ان يوقف عليه بالتامل في هذا البيان صار مشكلا فيه وبعد الادراك
والتامل فيه والوقوف على المعنى صار ماولا في الكل هذا ما قالوا ولقائل ان يقول
كلام المصنف لا يخلو عن اشتباه لان المراد من الطلب والتامل ان كان هو
الطلب والتامل في اللفظ لازالة الخفاء فانما احتيج اليهما اذا لم يكن البيان شافيا

المجمل

كما في الربا واما فيما هو شافٍ فلا كافي الصلوة ولم يتوقف له وان اريد بالطلب
المعنى المؤثر وبالتامل التامل في صلاحيته للتعدية فغير صحيح ايضا لانهما بهذا المعنى لا
يختصان بالمجمل بل يكونان في النص والمفسر ايضا قوله ازدحمت جنس وقوله اشتبه
فصل خرج به المشترك والخفي والمشكل لان المراد يدرك في الخفي بمجرد الطلب وفي المشترك
والمشكل بالتامل بعد الطلب ونظير المجمل الغريب الواقع في جملة من الناس لا يوقف
عليه الا بالاستفسار ولقائل ان يقول تعريف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه
وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل بيانا
شافيا كالصلوة فانها في اللغة الدعاء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عم بفعله وقوله
والزكوة وهو في اللغة النماء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عم بقوله ما تواربع عشر
اموالكم ولو ذكر المصنف في التمثيل الربوا مقدما على الصلوة والزكوة لكان اولى واما
المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه فان قلت نحن في بيان اقسام ما يعرف
به احكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لانقطاع رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم ايراده
هنا قلت يثبت به معرفة ان لله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرهما وان لم يعرف
ما اريد منها ومعرفة هذا المقدار ووجوب اعتقاده من احكام الشرع وحكمه اعتقاد الحقية
قبل الاصابة اي قبل يوم القيمة لانه يصير معلوما ومنكشفا في الآخرة لان اثر ال المتشابه
للابتلاء ولا ابتلاء في الآخرة قال فخر الاسلام هذا في حقنا لان المتشابهات كانت
معلومة للنبي عم اعلم ان انقطاع رجاء بيانه مذهب عامة الصحابة واهل السنة والوقوف
عندهم واجب على الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله بدليل قراءة ابن مسعود ان
تاويله الا عند الله ولا يمكن عطف والراسخون عليه لانه مجرور لفظا ومحلا وبان الله
ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة ومدح الراسخين بقولهم
كل من عند ربنا وقال اكثر المتاخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم تاويله والوقف

المتشابه

غير واجب على الله لان الراسخ لو لم يعلم تاويل المتشابه لم يكن لهم فضل على الجهال ولم يزل المفسرون الى يومنا يفسرون المتشابه ولان انزال القرآن لانتفاع العباد فلو لم يعلم غير الله لطعن فيه الطاعنون قيل لا اختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال بان الراسخ في العلم يعلم تاويله اراد به انه يعلم ظاهره ومن قال انه لا يعلم اراد انه لا يعلم حقيقته وانما ذلك الى الله وهذا كالمقطعات في اوايل السور وهي الحروف التي يقطع في التكلم بعضها عن بعض كقوله قاف نون الف لام ميم هذا متشابه في الافصل وقد يكون تشابه في الوصف كرؤية الله تعالى في الآخرة اعلم انا ذكرنا فيما سبق من ان الظهور على مراتب فاعرف ان الخفاء ايضا على مراتب المراد لا بحسب الصيغة بل في بعض الموارد ثم خفاء المراد من اللفظ بالدخول في الكلام ثم يزداد الخفاء الى ان لا يدرك الا بالاستفسار من المتكلم وهو المجمل ثم الى ان لا يدرك المراد وهو المتشابه واما الحقيقة فهذا هو القسم الثالث باعتبار اصل التقسيم وهو في وجوه استعمال ذلك اللفظ فاسم لكل لفظ فيه اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ لا المعاني وهو كالجنس يتناول المحدود وغيره وقوله اريد به ما وضع له كالفصل يخرج به المهمل والمجاز وفيه اشارة الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان بارادة المتكلم فقبل الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص والا فوضع عام عرفي فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة ولقائل ان يقول انما اريد به ما وضع له ولم يقل المستعمل فيما وضع له ويلزمه ان يكون اللفظ في ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك فان اراد بالارادة الاستعمال فهو بعيد وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان او عاما كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا

القسم الثالث

مبحث الحقيقة

وقوله ولا تقربوا الزنا وكل واحد من النصين خاص في المامور به والمنهي عنه عام في المامور والمنهي واما المجاز فاسم لما اي لكل لفظ اريد به غير ما وضع له فان قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف زايدة والزايد لا معنى له قلت له معنى وهو تاكيد التشبيه وهو معنى غير موضوع له لانه موضوع للتناسب لمناسبة بينهما اي بين ما وضع له اللفظ وبين غيره الذي اريد به احترز به عما لا مناسبة بينهما كاستعمال الارض في السماء لا يقال المناسبة بينهما هي التقابل فان الارض ثقيل والسماء ليس بثقيل لان ذلك غير مشهور وعن الهزلي ايضا لان ارادة عدم الدلالة على شيء وكونه لغوا ارادة ايضا وهو غير موضوع له لكنه ليس بمجاز لعدم المناسبة وما قيل في بعض الشروح انه ليس باحتراز عن الهزل لعدم دخوله في التعريف ليس بقوي لما ذكرنا من وجه دخوله فانه اريد به غير ما وضع له ولا مناسبة بينه وبين ما وضع له فان قلت لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه يستعمل في ما وضع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة فانتقض التعريفان قلنا قيد الحيثية موجود في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه يحذف من اللفظ كثيرا لوضوحه والمراد الحقيقة لفظ مستعمل في ما وضع له من حيث انه غير موضوع له وحينئذ لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير موضوع له اعلم ان لفظ الحقيقة والمجاز مجازان في معناهما اما لفظ الحقيقة فلان معناه الثابتة ثم نقل منه الى اللفظ المذكور لكونه ثابتا في معناه الوضعي واما المجاز فلان الجواز هو العبور وهو حقيقة في الاجسام واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل الى آخر وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان كقوله تعالى اولامستم النساء فان المراد منه الجماع وهو خاص او عاما كالقصاع

المجاز

عموم المجاز

ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال فالمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي
ليس بموضوع قلت المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية
ونحوها والمجاز موضوع بالنوع والحقيقة لاتسقط عن المسمى اى لايصح نفيه عما وضع
له بخلاف المجاز فان نفيه عنه صحيح كما سمى الجدار أبا ويصح ان يقال الجدار ليس باب
ومتى امكن العمل بها اى بالحقيقة سقط المجاز لانه خلف عن الحقيقة والخلف
لايعارض الاصل فيكون العقد في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
فكفارته الآية لما ينعقد اى يرتبط وهو ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم كربط لفظ
القسم بالمقسم عليه لاثبات البر وربط لفظ البيع بالشراء لاثبات الملك وهذا
اقرب الى الحقيقة لان اصل العقد عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض ثم استعير
للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط
وهو عزم القلب وكان العمل على ربط اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة
وهذا انما يوجد فيما يتصور فيه البر وهو اليمين المنعقدة في المستقبل وفي الغموس
لم يتصور ذلك فلا يجب فيها الكفارة دون العزم وهو قصد القلب كما ذهب
اليه الشافعي واوجب الكفارة في اليمين الغموس وهي الحلف على اثم ماض يتعمد
الكذب فيه لان القصد موجود فيه الا يرى ان اليمين التي جرى على اللسان
من غير قصد يسمى لغوا والنكاح للوطئ دون العقد يعني حمل النكاح المذكور في
قوله تعالى ولاتنكحوا ما نكح آباؤكم على الوطئ اولى من حمله على العقد كما ذهب اليه
الشافعي لان النكاح مستعمل في الوطئ كما قال عم ناكح اليد ملعون وفي العقد
ايضا كما قال الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الا ان استعماله في الوطئ حقيقة لانه موضوع
للضم وهو موجود في الوطئ دون العقد بدا اختار المض متابعا لغر الاسلام لكن عامة
المشايخ وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور في الآية هو العقد ويستحيل اجتماعها

في حديث ابن عمر كما سيجئ وقال الشافعي لاعموم للمجاز لانه ضروري لان الاصل
في الكلام الحقيقة وانما ثبت المجاز لضرورة التوسعة في الكلام والثابت بالضرورة
يتقدر بقدرها فلا يصار الى العموم فيه كما في المقتضى عندكم نسبه الى الشافعي وهو منسوب
الى بعض اصحابه وتخصيص الضاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عنده من غلبة العلم
في باب الربوا على عدم عموم المجاز وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة
والا لما وجدت حقيقة الا وان تكون عامة والامر بخلافه بل لدلالة زايدة على ذلك
كالواو والنون في مسلمين والالف والتاء في مسلمات او اللام فيما لامعهود فيه
واذا وجد ذلك في الحقيقة وجب القول بعمومه في المجاز ايضا وكيف يقال انه ضروري
وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى والله منزه عن الضرورة فان قلت
المقتضى ضروري عندكم ومع ذلك موجود في القرآن كقوله تعالى فتحرير رقبة اي رقبة
مملوكة قلت ذلك من قسم الاستدلال والضرورة الواقعة ترجع الى المستدل لا
المتكلم بخلاف المجاز فانه من قسم اللفظ ولو كان ضروريا لوقعت الضرورة في المتكلم
واللازم منتف فينتفي الملزوم وبهذا ظهر ان استدلال الخصم ليس بصحيح لان العموم
من عوارض الالفاظ والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه
واما المقتضى فغير ملفوظ لغة لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا وما ذكره الخصم
انه ضروري باطل لانا نجد الفصيح القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها
الى المجاز لا للضرورة ولهذا اي لان العموم يجري في المجاز جعلنا لفظ الضاع في
حديث ابن عمر وهو قوله عم لاتبيعوا الذرهم بالذرهمين ولا الضاع بالضاعين
عاما في مايحله اذ لا خلاف ان حقيقة الضاع ليست بمرادة فان بيع نفس الضاع
بالضاعين جايز بالاجماع وانما المراد مايحله بطريق اطلاق اسم المحل على الحال
ثم انه جنس محلى باللام فيستغرق جميع مايحله من المطعوم وغيره فان قلت سبق

الجمع بينهما كما في قولك لا تقتل اسدا وتريد سبعا او رجلا شجاعا واذا لم يصح لا يجوز
كالامر في الوجوب والاباحة فان العمل بهما مستحيل لامتناع الجمع بينهما ويدل
على جوازه قوله تعالى اهبطوا احدا بالآدم وحوا وابليس مع ان الصيغة حقيقة
للمذكر مجاز للمؤنث والمصنف تمسك بما سمعت ولقائل ان يقول ان اراد
المصنف من هذا الكلام اثبات الحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع
في المقيس عليه ثابت شرعا فمن اين يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ واراده المعنى
الحقيقي والمجازي لغة وان اراد تمثيل المعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على
على استحالته على ان ما ذكر في وجه الشبه من ان استعمال اللفظ بطريق الحقيقة
والمجاز محال غير مثبت للمدعى لان امتناعه اتفاقي وليس الكلام فيه كما عرفت
وعلى انا لا نجعل اللفظ عند اراده المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما كاستعمال
الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي
هو غير الموضوع له فان قلت اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة
عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا او غير مراد هذا محال قلنا الموضوع
له هو المعنى الحقيقي وحده فنجعل قرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه
داخلا تحت المراد والتحقيق فيه ان الجمع بينهما فرع استعمال المشترك فمن جوز
ذلك جوز هذا ومن لا فلا حتى ان الوصية للموالي هذه احدى المسائل الاربعة المتفرعة
على ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز عبر عن ترتبها عليه بحتى لان ترتبها عليه ثمرة
وثمرة الشئ غايته يعني اذا اوصى من لا يكون عليه ولاء ثلث ماله للموالي وله موال
اعتقهم وللموالي موال اعتقوهم ان الثلث للذين اعتقهم لا يتناول موالي الموالي
واذا كان له معتق بفتح التاء واحد يستحق النصف اي نصف الثلث ولو كان
له معتقان استحقا جميع الثلث لان للاثنين حكم الجمع في الوصية والنصف الباقي

في معنيه فان اللفظ موضوع لكل من المجازي بالنوع فهو باللفظ الى الموضوعين له مستعمل صح

اي الحقيقة والمجاز مرادين احترز به عن اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما بمعنى صلاحيته
لان يستعمل في كل منهما او عن اجتماعهما من حيث التناول الظاهري تبعا من غير
ان يرادا كما سيأتي في الاستعمال بلفظ واحد في وقت واحد بان يكون كل
واحد منهما متعلق الحكم نحو لا تقتل الاسد وتريد الاسد والرجل الشجاع لان اللفظ
للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك
فكما استحال اجتماعهما كذا استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا و
عارية في زمان واحد فان قلت المفهوم من المتن ان استحالة بالنسبة الى شخص
واحد لكن المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجازي
لفظ في حالة واحدة باعتبار معنيين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلت
المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد
في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد
بطريق الحقيقة والمجاز محال فان قلت لا استحالة كان الراهن اذا استعار
الثوب المرهون ولبسه قلنا لبسه ليس بطريق العارية لان الاعارة تمليك
المنافع بغير عوض والمرتهن لا يملكها فكيف يملكها بل بطريق الملك وحق المرتهن كان
مانعا عن الانتفاع به فلما اذن له زال المانع اعلم انه لا نزاع في جواز استعمال
اللفظ في المعنى المجازي الذي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال وضع القدم
في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى المجازي والحقيقي بحيث يكون اللفظ
بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال يكون مجازا
لانه غير موضوع له وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه
الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل واحد منهما متعلق الحكم وان كان اللفظ
بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا كذا في التلويح ذهب الشافعي الى جوازه اذا صح

لان الشرط اذا اخذ على الشئ يكون الشئ مشروطا به والشرط هو الجمع بين الحقيقة والمجاز فيكون الجمع مشروطا بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له

اجماع الكعبة والكعبة

مطلب

قوله ليس بطريق العارية لانه لا يكون للمرتهن ولاية استيفاء المنافع على الوجه الذي تقتضيه صفة العارية فتأمل عاجلا

يرد الى الورثة لان معتق الانسان حقيقة لمن باشر عتقه ولموالي الموالي مجاز لعدم
مباشرته اعتاقهم ولكنه صار سببا له وقد اريد منه الحقيقة فلا يراد المجاز ولا يعطى
لموالي الموالي شئ من الثلث لان اسم الموالي مجاز فيه ولو لم يكن له معتق واحد ولا
اولاده لان الموالي حقيقة فيهم ايضا كان الثلث لموالي معتقه قيدت الموصى بمن
لا يكون عليه ولاء لانه لو كان له معتق بكسر التاء ومعتق بفتحها يبطل الوصية الا
ان يبين الموصي ذلك في حينه لان اسم المولى مشترك بين الاعلى والاسفل فلا عموم له
فان قلت كيف يبطل الوصية مع امكان ترجيح احدهما باعتبار ان الوصية الى الاعلى
مجازاة الانعام ونكره واجب والى الاسفل زيادة انعام وهو مندوب والصرف
الى الواجب اولى قلت لا يمكن الترجيح بهذا المعنى لان مقاصد الناس مختلفة منهم من
يقصد الى الاسفل تتميما للاحسان فوجب التوقف على البيان فاذا انقطع رجاؤه
بالموت تعين البطلان او يقال الترجيح بالوجوب غير صالح لان ذلك الوجوب
لا يدخل تحت الحكم اذ القاضي لا يجبره على الشكر بالايصاء فكان وجوده كعدمه فلم
يعتبر ولا يلحق غير الخمر كالمنصف والمثلث من الاشربة اذا شرب منه في اباحة
الحد بالخمر هذه هي المسئلة الثانية لان الخمر حقيقة في التي من ماء العنب اذا غلا
واشتد وقذف بالزبد واطلاقه على غيره مجاز واذا ثبت الحقيقة مرادة بالنص
يخرج المجاز لامتناع الاجتماع بينهما وقال الشافعي يلحق في ايجاب الحد لمخامرته
العقل فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت ايجاب الحد
في الجميع بعموم المجاز قلت انه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي
وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث لا يقال قد اختتم بالخمر غيره عند السكر
لان ايجاب الحد فيه ثبت بالاجماع لا بالالحاق ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه
اي لابناء فلان لان اسم الابن حقيقة في الصلبي ومجاز في بني بنيه والمجاز لا يزاحم

الحقيقة وهذا قول ابي حنيفة وقالا يدخل بنو بنيه في الوصية لان اسم البنين يتناول
الفريقين عرفا فيتناولهم عموم المجاز ولا يراد المس باليد في قوله تعالى او لامستم
النساء لان الحقيقة فيما سوى الاخير مرادة هذا تعليل للمسائل الاربع وهو
قوله تعالى او لامستم النساء وما سواه المسائل الثلثة الاول وهي الوصية للموالي
والخمر والوصية لابنائه والمجاز فيه اي الجماع في الاخير مراد باجماع الائمة الاربعة
حتى احلوا للمحدث التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله الا ههنا فلم يبق الا خر
وهو المجاز في المسائل السابقة والحقيقة في قوله تعالى او لامستم النساء مرادا لئلا
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان الزيادة على النص بخبر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز
نقل القرافي عن الشافعي انه قال احمل آية اللمس على المس باليد والوطي جميعا وفي
الاستيعاب على الابناء والموالي يدخل الفروع هذا سؤال يرد على اصلنا من ان
الحقيقة والمجاز لا يجتمعان بان يقال وقعتم فيما ابيتم فيما اذا قال الكفار للمسلمين
آمنونا على ابنائنا وموالينا حيث ابيتم الامان لابناء الابناء وموالي موالي الهم وفيه
جمع بين الحقيقة والمجاز واشار الى جوابه بقوله لان ظاهر الاسم اي ظاهر اسم الابناء
والموالي صار شبهة في حقن الدم اي في منعه من ان يسفك والشبهة ما يشبه الثابت
وليس بثابت والامان يثبت بادنى شبهة كما اذا ادعى الكافر الى النزول باشارة
مع انها تحتمل المحاربة والمصالحة لصيرورة صورة المسالمة شبهة فكذا فيما نحن فيه
فان قلت المجاز منتف غير ظاهر وما يكون كذلك لا يشبه الثابت قلت انتفاؤه
بجهة لا ينافي شبهة بالثابت بجهة اخرى فان امان الفروع منتف باعتبار ارادة
الحقيقة وشبه الثابت باعتبار صلاحية اللفظ تناولها وكونه متعارفا فيها
فصار كانه متناول لها بخلاف الاستيعاب على الآباء والامهات حيث لا يدخل
الاجداد والجدات هذا اشارة الى اشكال يرد على الجواب المذكور وهو ان يقال

لو كان تناول الاسم ظاهرا شبهة في اثبات الامان لثبت الامان للاجداد
والجدات فيما اذا قال الكفار آمنونا على آبائنا وامهاتنا ولكنه لم يثبت فاشار
الى جوابه بقوله لان ذا اي التناول الصوري معتبر بطريق التبعية يعني لا ندعي اعتبار
الصورة مطلقا بل ندعيه في محل صالح للتبعية فيلتحق بالفروع دون الاصول
يعني الاجداد والجدات اصول الآباء والامهات فلا يكونون ابناء لهم فان قلت
يجوز ان يكون الجد اصلا باعتبار الخلقة وتبعا باعتبار التناول الظاهري ولا منافاة
في ثبوت وصفين لشخص باعتبار وصفين قلت هذا انما يصح اذا لم يعارضه
معارض كما في الفروع وفي الآباء وجهة كونهم اصولا مانعة للامان وجهة كونهم تبعا
مشتبهة له فلا يثبت مع المعارض لضعفه فان قلت اذا اشترى المكاتب اباه يصير
مكاتبا عليه تبعا وهذا حكم على الاصول بالتبعية قلت هذا الدخول ليس بالتبعية
بل لتحقيق الاحسان والانسان مأمور لوالديه بالاحسان فلو كان المكاتب من
اهل الاعتاق لعتق ابوه بشرائه وهو من اهل الكتابة فيكاتب عليه لتحقيق البر ولو
لم يكاتب عليه يلزم ان يكون الاب مملوكا لابنه وهو شنيع هذا ما قيل ولكن يقابل
ان يقول ينبغي ان يثبت الامان في الاجداد والجدات بطريق الاصالة بل على
طريق ثبوت حرمة الجدات في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم بان يجعل الامهات
عبارة عن الاصول لغة وتجعل كانه قال آمنونا على اصولي ولو كانت التبعية
مانعة عن اثبات الامان لهم لكانت مانعة عن اثبات الحرمة ايضا وكل جواب لكم
فهو جواب فيه وانما يقع الحلف على الملك والاجارة هذا اشارة الى ما يرد نقضا على
الاصول المذكورة وجه الورود ان من حلف ان لا يدخل دار فلان ودارة المملوكة
داره حقيقة والمستأجرة داره مجازا لصحة النفي بحنث الحالف اذا دخل دارة
مملوكة او غير مملوكة وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز والدخول حافيا ومتنعلا هذا

سؤال آخر وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافي مجاز في المتنعل فيما اذا حلف لا يضع
قدمه في دار فلان ولم يكن له نية يحنث الحالف كيف ما دخل فيكون جمعا بين الحقيقة
والمجاز فان قلت الدخول غير معتبر في وضع القدم فكيف قلت الدخول حافيا
معناه الحقيقي قلت اراد انه من افراد معناه الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان
يقال انه وضع القدم في الدار حقيقة بخلاف الدخول متنعلا فيدنا بقولنا ولم يكن له
نية لانه لو نوى ان لا يضع قدمه حافيا فدخلها متنعلا او ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث
ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه وهي مستعملة ولو نوى فيه وضع القدم
من غير دخول لا يصدق قضاء لانه مهجور غير مستعمل باعتبار عموم المجاز وهو الدخول
هذا اشارة الى جواب السؤال الثاني بيانه ان وضع القدم سبب الدخول فذكر
السبب واراد المسبب والدخول يشمل الحافي وغيره وترك العمل بالحقيقة
بدلالة غرض الحالف لان غرضه منع نفسه عن الدخول لا عن وضع القدم فعلمنا
بعموم المجاز وبنسبة التسكن هذا اشارة الى جواب السؤال الاول بيانه ان الحامل
على هذه اليمين المعادات والدار ليس بصالحة لها واريد بدار فلان دار يسكنها فلان
والدار المسكونة لفلان اعم من ان تكون مملوكة او غيرها فان قلت ذكر في الخانية
والظهيرية لو دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا فكيف يستقيم
الجواب على هذه الرواية قلنا دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا
فيدخل في عمومه الدار المضاف اليه بالتسكنا او الملك فان قلت الاضافة المطلقة
حقيقة في الملك ومجاز في غيره فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت معنى الاضافة المطلقة
كون الدار منسوبة اليه بوجه فعلى هذا لو قال المصنف وكونها منسوبة
اليه بوجه مكان قوله وبنسبة التسكن لكان اظهر وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا
في قوله عبده حر يوم يقدم فلان هذا اشارة الى سؤال وهو ان اليوم حقيقة في بياض

النهار ومجاز في الليل كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره وعتق عبده اذا قدم فلان ليلا او نهارا فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فاشار الى الجواب بقوله لان المراد باليوم الوقت مجازا وهو عام شامل لليل والنهار وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبياض النهار والاول هو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك اذا كان دائرا بينهما لان الاحتياج في الاول الى قرينة وفي الثاني الى قرينتين وعلى التقديرين لا يخلو من الظرفية فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجازي وهو ان المظروف اذا كان ممتدا بان يصح فيه ضرب المدة كاللبس يحمل على بياض النهار وان كان غير ممتد كالدخول يحمل على مطلق الوقت هذا ما قالوا وفيه نظر لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة وهذا فاسد والاولى ان يقال مظروف اليوم اذا كان غير ممتد يكون قرينة لصرف اليوم عن الحقيقة فان قلت اعتبر بعض المشايخ في ذلك ما اضيف اليه اليوم وكذا صاحب الهداية قال في اصل اضافة الطلاق الى الزمان اذا قال لمن اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان التزوج حالا يمتد فما التوفيق قلت اعتبر والمضاف اليه فيما اذا كان المظروف والمضاف اليه حالا يمتدان نظرا الى حصول المقصود واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو المظروف لا ما اضيف اليه اليوم حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان الامر باليد فما يمتد قال الفاضل الستر قدي الوجه انهم جعلوا قولهم امرك بيدك فما يمتد وليس كذلك لان التفويض يحصل في آن وانما الامتداد لكونها مفوضة ولا فرق بينه وبين العتق قلنا الممتد عندهم ما صح فيه ضرب المدة والتفويض كذلك لا يصح ان يقال جعلت امرك بيدك شهرا او العتق ليس كذلك حتى لو قال اعتقتك شهرا يعتق العبد به ويكون ذكر الشهر لغوا فان قلت

كان اليوم

كان اليوم ظرف للفعل المتعلق كذلك ظرف للفعل المضاف اليه فلم رجحوا الاول قلنا ظرفيته للعامل قصدية بتقدير في حاصله لفظا ومعنى وللمضاف اليه ضمنية مقتصرة على المعنى فاعتبار العامل اولى فان قلت فقد يكون الفعل ممتدا مع كون اليوم لمطلق الوقت نحو احسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع وانما اريد النذر واليمين اذا قال لله علي صوم رجب يحمل ان يكون غير منون للعلمية والعدل فيكون المراد به رجبا معينا وهو الذي يعقب اليمين وان يكون منونا فيراد به رجب من عمره ونوى به اليمين هذا اشارة الى سؤال وهو اذا قال انسان لله علي صوم رجب ونوى النذر واليمين معا او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد حتى لو حنث يلزمه القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته على القرينة ولليمين مجاز لتوقفه على القرينة وهي النية اعلم ان هذا الاشكال قوي اجاب العلامة عنه باجوبة وليس فيها جواب شاف فنحن نذكرها مع ما يرد عليها ثم نشير الى ارجحها احدها ما ذكره المصنف وهو جواب الاكثرين لانه نذر بصيغة يمين بموجبه اي باثره الثابت وهو لزوم المنذور لانه هو المقصود بصيغة النذر ولا بد ان يكون المنذور قبل النذر مباحا الترك اذ لا نذر في الواجب فصار النذر تحريما للمباح وتحريم المباح يمين لان النبي حرم مارية القبطية على نفسه فسمى الله ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع الله لكم تحليلها بالكفارة كذا في الشروح ولكن في الاستدلال بالآية على ان تحريم المباح يمين نظر لان النبي عم حلف صريحا باين قال والله لا اقربها على ما ذكر في الكشاف فيكون تسمية اليمين بصريح اليمين والاولى ان يستدل بما روي مسلم في صحيحه وهو

٥٩

قوله ام كفارة النذر كفارة اليمين معناه والله اعلم كفارة اليمين الثابتة بصيغة
النذر كفارة اليمين الصريحة ولقائل ان يقول لانسلم ان تحريم المباح ان كان
موجبة يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون كذلك لو كان كل تحريم المباح
يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه ان تحريم المباح يمينا انما عرف بالنص في موضع كان
ذلك التحريم مقصودا لا ضمنيا فيقتصر عليه فاذا نوى يكون التحريم الثابت به يمينا
لوجود شرطه او يقال المدعى ان ايجاب المباح يصلح ان يكون يمينا فلا يعتبر
مالم يوجد النية فهو كشراء القريب تملك بصيغة يعني صيغة مثبتة للملك تحرير
موجبه وهو الملك اذ يستحيل ان يكون مثبتا للملك مزيلا له والملك في القريب
يوجب العتق بالنص فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه لا بصيغته فان قلت
لو كان اليمين ثابتا بموجبه لما توقف على النية كالعتق يثبت بشراء القريب بدون
النية قلت استعمال هذه الصيغة غلب في النذر فصارت اليمين كالحقيقة
المهجورة فيتوقف على النية ولقائل ان يقول ثبوت ما توقف على ارادة
فقد اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبادة المسماة وغير موضوعه
وهو اليمين ولا للجمع سوى هذا بخلاف شراء القريب فان ثبوت العتق فيه
لا يتوقف على الارادة فلا يكون هذا نظيره والثاني ما ذكره شمس الائمة ان هذا
مثل لفظه والله قال ابن عباس دخل آدم الجنة فلقد ما غابت الشمس حتى خرج وكلمة
على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق على النذر عادة فاذا نواهما جميعا فقد
نوى بكل لفظ ما هو من معناه فيثبت نيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة
فعلى هذا قوله علي ان اصوم سادس جواب القسم كما يقال اكرمتك في قولنا
بالله ان اكرمتني اكرمتك جواب الشرط سادس جواب القسم ولقائل ان يقول اللام
انما يجيء للقسم اذا كان الموضع صالحا كما مر من قول ابن عباس وقد نص على ذلك

وراء اقال نذرت ان اصوم رجب وسوى النذر
والعين لا يكون الا مرا للعدم العهد الذي
صح سه الهيان فسم كلامه ما اراد اظاهر به على
ان اصوم رجب ط ع

٦٠

في كتب النحو والثالث ما ذكر صاحب التنقيح بالمنع والتسليم فان المراد بالموجب
اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازم المعنى لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد
به الهيكل المقرس يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا
يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له من غير ارادة الموضوع
له ولئن سلمنا ان اليمين هو المعنى المجازي ولكن لا نسلم الجمع بينهما في الارادة لانه
نوى اليمين ولم ينو النذر وله لقائل ان يقول بهذا الجواب انما يصح اذا نوى اليمين
فقط واما اذا نواهما فقد تحقق ارادة المجاز والحقيقة فان قلت لا عبرة بارادة
النذر لانه ثابت بنفس الصيغة قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور اذا لم يعتبر
ارادة المعنى الحقيقي والاقرب ان يقال كلمة على حقيقة في ايجاب المباح وايجاب
المباح لازم مساو لتحريم المباح وتحريم المباح يمين لما مر فيفهم من الايجاب بطريق الكناية
والكناية يحتاج الى النية ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان التحريم انما صار مرادا
بطريق الكناية من لازمه لا من اللفظ بخلاف شراء القريب فانه ليس بلازم مساو
لاعتاقه لوجوده بالارث والهبة وانما ثبت العتق حكما شرعيا باشارة النص وهم
بقوله لن يجزي ولد والدا الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه لا بطريق الكناية
فلا يحتاج الى نيته **وطريق الاستعارة** اي المجاز **الاتصال بين الشيئين صورة**
او معنى اراد به المعنى الخاص المشهور حتى لا يصح تسمية الرجل اسدا باعتبار معنى
الحيوانية ولا تسمية الانجر والحموم اسد العدم شهرة الاسد بها كما في تسمية الشجاع اسدا
لتشابههما في معنى الشجاعة **والمطر سماء** لتشابههما في الصورة هذا في الحسيات **وفي**
الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل اي الاتصال بين السبب
والمسبب والعلة والمعلول **نظير الصورة** اي نظير الاتصال الصوري في المحسوس
او معنى السبب كونه طريقا الى المسبب ومعنى العلة كونه مثبتة والمعنيان لا يوجدان

طريق الاستعارة يعني المجاز

في المسبب والمعلول فيكونان متجاورين صورة كما بين المطر والسماء والاتصال
في المعنى المشروع كيف شرع في محل النصب على الحال متعلق بمحذوف والمعنى
اتصال عقد مشروع بعقد مشروع في المعنى المشروع مقولا لاي معنى شرع ذلك
العقد المشروع نظير المعنى وهو خبر لقوله والاتصال اي اتصال المعنى كما في الهبة
والصدقة فان كل واحد منهما تمليك بغير بدل فيجوز استعارة احدهما للآخر فيستعار
لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب للفقير شيأ لم يكن له الرجوع ويستعار لفظة الصدقة
للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى صح الرجوع والاول اي الاتصال من حيث
السببية والتعليل على نوعين اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه
يوجب الاستعارة من الطرفين لان الغرض من العلة هو المعلول فكون العلة
مفتقرة الى الحكم من حيث الشرعية والمقصود والحكم لا يثبت بدون العلة فيكون
مفتقرا اليها في الوجود ولما كان جهة الافتقار مختلفة لم يلزم الدور فلما ثبت الاتصال
من الجانبين عمت الاستعارة فان قلت هذا تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره
لان السبب في الشريعة ما يكون طريقا الى شئ من غير ان يضاف اليه وجود ولا
وجوب وهذا هو المراد من النوع الثاني والعلة ما يضاف اليه الوجوب والوجود
فيكون غيره قلنا ليس المراد بالسبب ههنا المعنى الشرعي بل المعنى اللغوي وهو ما يكون
طريقا ومفضيا الى الشئ مطلقا وهذا المعنى يشمل العلة والسبب فيصح ان يكون منقسما اليهما
حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى
النصف الآخر ونوى به الملك اي قال عنيت بالشراء الملك هذه استعارة العلة
للحكم او قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي
ونوى به اي بالملك الشراء يصدق فيهما ديانة هذا تفريع على جواز الاستعارة
من الطرفين وبيانه مسبوق بمعرفة حكم المسألتين وهو ان نصف العبد يعتق

في صورة الشراء الصحيح قيدنا به لان العبد لا يعتق اذا اشتراه فاسدا لان شرط
الحنث وجد في الفاسد قبل القبض ولا ملك له فيه قبله فيحنث اليمين ولم يقع الجزاء
لعدم المحل وفي صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه لان المقصود من الشراء
ليس العتق لانه لا يستلزم الملك ولهذا يتحقق من الوكيل ولا ملك له ويحنث
شراءه وكيلا في قوله ان اشتريت عبدا فامرأتي طالق فصار مقصوده مطلق
الشراء فيحنث على اي وجه كان مجتمعا او متفرقا وفي قوله ان ملكت عبدا
مقصوده في العرف الاستغناء بملك العبد وذا انما يكون بصفة الاجتماع
حكي ان اما بكر الاسكاف كان من كبار ائمة بلخ وكان يقول لخادمه وقت
درس هذه المسئلة هل ملكت مائتي درهم وكان يقول لانم يقول هل اشتريت
بمائتي درهم يقول نعم فيوضح على اصحابه العرف واذا نوى من الشراء الملك
او من الملك الشراء يصدق فيهما ديانة قيد بهما لان في الصورة الاولى لا يصدق
قضاء لكونه متهما بالتخفيف عليه وفي الصورة الثانية يصدق قضاء وديانة لان
في هذه الارادة تشديدا عليه حيث يعتق عبده والمراد بالديانة اذا استفتى
فقيها يجيبه على ما نوى ولكن القاضي لا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيفا عليه
هذا اذا لم يشر الى عبد بعينه ولو اشار اليه بحنث كقوله ان اشتريت هذا ونوى به
الملك او ان ملكت هذا العبد ونوى به الشراء فاشترى نصفه ثم اشترى النصف
الآخر يعتق النصف في الفصلين لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين
ولا يعتبر في المعين لان الصفة في الحاضر لغو كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر
فيها صفة الهوان ويعتبر في غير المعين فان قلت الملك فيما اذا قال ان ملكت
ونوى به الشراء مطلق غير مختص بالملك الحاصل بالشراء والشراء علة للملك ثبت به
فلا يكون بينهما اتصال بالعلية والمعلولية فلا يجوز الاستعارة قلت كون الحكم

مختصًا بعلة غير مشروط في هذا الباب والشرط افتقاره الى ما يصلح علة للحكم في نفس الامر الا يرى انهم استعاروا الاثم للخمر في قوله شربت الاثم حتى ضل عقلي اي الخمر والاثم غير مختص بالخمر والثاني اي النوع الثاني من الاتصال الصوري في المشروحات اتصال المسبب بالسبب وهو ما يفضي الى الحكم ولا يكون الحكم مضافًا اليه وجودًا او وجوبًا والمراد به هنا السبب الذي ليس بعلة بان لا يكون الحكم مضافًا اليه بلا واسطة اعم من ان يكون سببًا محضًا كالتقدم او سببًا في معنى العلة وهو ما يكون علة الحكم مضافة اليه دون الحكم كملك الرقبة فانه علة لملك المتعة وملك الرقبة مضاف الى السبب وهو البيع ولم يضف اليه الحكم وهو ملك المتعة كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فاذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة تبعًا ولا يحل الاستمتاع الا بالنكاح وكان قوله انت حرة سببًا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيًا لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة لو قال المصنف كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق كان اولى ويمكن تقدير المضاف بان يقال كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ زوال ملك الرقبة وكاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة فيجوز استعارة اللفظ الموضوع لملك الرقبة لثبوت ملك المتعة استشكل شارح المغني في هذا الموضع بقوله البيع والهبة والتمليك ليس سببًا لملك المتعة الذي يثبت بالنكاح وكذا العتق ليس سببًا لزوال ملك المتعة الذي يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال باعتبار السببية فلا يصح الاستعارة جوابه يعرف مما ذكرنا قريبًا من ان الشرط في جواز الاستعارة الافتقار الى ما يصلح علة للحكم لان الحكم قبل وجوبه يفتقر الى جميع العلل على وجه البدل فيصح استعارة السبب للحكم كاستعارة الفاظ العتق للطلاق حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق يقع بائنًا وانما احتج

الى النية لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل محل بحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى التعيين المجاز دون ملكه اي لا يجوز استعارة الحكم للسبب كاستعارة الفاظ الطلاق للعتاق حتى لو قال لامته انت طالق ونوى الحرية لا يعتق عندنا وقال الشافعي يعتق لتشابه الطلاق والعتاق لغة وشرعًا اما لغة فلان كلا منهما للتخلية والارسال واما شرعًا فلان كلا منهما لازالة الملك فيجوز استعارة كل منهما للآخر وانما قلنا العكس لا يجوز لان شرط جواز الاستعارة الاتصال وهو انما يتحقق بالافتقار والمسبب مفتقر الى السبب لانه فرعه والسبب مستغن عنه في ذاته لقيامه بنفسه وثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه فان من اشترى جارية مجوسية يحصل ملك الرقبة دون المتعة الا اذا كان المسبب مختصًا بالسبب فيجوز الاستعارة من الجانبين لكونه بمنزلة العلة كقوله تعالى اخبارًا انى اراني اعصر خمرًا اي عنبًا استعير المسبب وهو الخمر للسبب وهو العنب لاختصاص الخمر بالعنب فالحاصل ان استعارة الملزوم للازم يجوز كيف كان وانما استعارة اللازم للملزوم فانما يجوز اذا كان مساويًا له واذا كان المسبب مختصا به يوجد شرط الافتقار من اللازم الى الملزوم فيجوز واما اذا كان اعم منه فلا يصح الاستعارة وفيه نظر لانه ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة وان كان اعم منها فان قلت ورد في القرآن ذكر الحكم وارادة السبب كقوله تعالى اذا نكحتم المؤمنات اي عقدتم والوطئ غير مختص بالعقد قلت الوطئ الذي يعقبه الطلاق مختص بالعقد واذا كان الحقيقة متعذرة وهي ما لا يصل اليه الا بمشقة او مهجورة وهي ما يمكن وصوله الا ان الناس هجروه وتركوه صير الى المجاز كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة هذا مثال للمتعذرة والمجاز فيه ان لا ياكل ثمرها وان لم يكن لها ثمر فمنها ولو تكلف واكل من عين النخلة لا يحنث في الصحيح ولا يضع قدمه في دار فلان هذا مثال للمهجور فان حقيقته وهو وضع القدم

حافيًا ممكن لكن الناس يهجرونه والمجاز فيه الدخول فان قلت المحلوف عليه
في المثال الاول عدم اكلها وهو غير متعذر بل المتعذر اكلها قلت اليمين اذا دخلت
في النفي كانت للمنع فوجب اليمين ان يصير ممنوعًا باليمين وما لا يكون ماكولًا لا
يكون ممنوعًا باليمين والمهجور شرعًا كالمهجور عادةً حتى ينصرف التوكيل بالخصومة
الى الجواب مطلقًا اي شمل اولًا مجازًا بطريق اطلاق اسم الخاص وهو الخصومة على العام
وهو الجواب لانه يتناول الاقرار والانكار والخصومة مهجور شرعًا لقوله تعالى ولا
تنازعوا فتكون حرامًا فلا يأتيه المسلم بنفيه فيصار الى المجاز وهو الجواب حتى اذا
ادعى رجل على آخر الفا فوكل المدعى عليه رجلًا بالخصومة ليخاصم المدعي فاقر الوكيل
عند القاضي بان موكله اخذ الالف جاز وعند زفر والشافعي لا يجوز لانه مأمور
بالخصومة والاقرار مسالمة واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم تقيد حلفه بزمان صباه كانه
قال لا اكلم هذا الذات ولو كلمه بعد ما كبر يحنث لان حجران الصبي مسلمًا كان او كافرًا يمنع
الكلام عنه حرام لان الصبا مظنة المرحمة ولهذا لم يجر عليه قلم التكليف ولم يقتل الصبي الكافر
قصاصًا ولا يلزم جواز سبيه لانه مرحمة لثبوت الاسلام بالسبي وبدار الاسلام والمهجور
شرعًا كالمهجور عادة فان قلت لو حمل على الذات يلزم ترك الترحم ايضًا ما دام صبيًا
وترك المواصلة مع وجوب المواصلة دائمًا ومهاجرة المؤمن حرام فوق ثلثة ايام والتزام
المجاز لاجل الاحتراز عن واحد منها الزم الثلثة قلت الالتفات في امثاله الى مباشرة
المحظور قصدًا وما يثبت بطريق ضمني فليس بمعتبر الا ترى انه لو قال لا اكلم هذا الذات لا يكون
مرتكبًا للمنهي عنه وان لزم منه الهجران على ان ترك التوقير ينفك عن الذات بان
لا يعيش الى الكبر فلا يكون لازمًا فيد بقوله هذا الصبي لانه لو قال صبيًا يتقيد اليمين
بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحلف لكونها معرفة للمحلوف عليه كمن حلف
لا شربن الخمر ينعقد اليمين وان كان حرامًا شرعًا لصيرورة الشرب مقصودًا باليمين

فيحنث

فيحنث ان لم يشرب والاصل فيه ان اليمين اذا انعقدت على صفة موصوف بتقيد
بصفة متوقعًا كان او منكرًا ان صلح الوصف ان يكون داعيًا الى اليمين كما اذا حلف
لا ياكل رطبًا او هذا الرطب فاكل بعدما صار تمرًا لا يحنث لان الرطوبة مضرة وان
لم يصلح كما اذا حلف لا ياكل من لحم هذا الحمل يحنث اذا اكل من لحمه كبشًا لان لحم الحمل انفع
منه فلم يصلح ان يتقيد به اذا عرف هذا فنقول كان الواجب ان يتقيد فيما نحن فيه
بوصف الصبا لان الصبا مظنة السفه فيصلح ان يكون داعيًا الى اليمين لكنه لم يتقيد
لحرمة هجران الصبي شرعًا واذا كانت الحقيقة مستعملة اي ليست مهجورة شرعًا وعادةً
لكن ذكر لفظة مستعملة للمشاكلة التقديرية لان قوله الحقيقة يتضمن الاستعمال والمجاز
متعارفًا اي متبادرًا الى الفهم في العرف او معناه يكون استعماله اكثر في عرف الناس
من استعمال الحقيقة فهي اولى عند ابي حنيفة لان المتعارف يزاحم الاصل خلافًا لهما
يعني عندهما المجاز اولى بدلالة العرف وعلى هذا من الاصليين اختلف ابو حنيفة وصاحباه
في قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن فان له حقيقة مستعملة وهو ما يطلق عليه اسم القرآن
ومجازًا متعارفًا وهو ما يسمى قراءة عرفًا فجوز ابو حنيفة القراءة في الصلوة بآية قصيرة
وجوزاها بآية طويلة والقابل ان يقول ينبغي على اصله ان يجوز بما دون الآية واصلهما
منقوض بما اذا حلف لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة آية قصيرة اجماعًا كما اذا حلف
لا ياكل من هذه الحنطة ولا يشرب من هذا الفرات فعنده يحنث باكل عين الحنطة
والكرع من الفرات قال صاحب الكشاف في قوله تعالى فشربوا منه اي كرعوا فلا يحنث
باكل الخبز والشرب من الاواني المتخذة من الفرات وعندهما يحنث باكل ما يتخذ منها كما
يحنث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع لانه مجاز عن اكل ما تحويه
الحنطة وشرب ما يجاور الفرات وهو يعمه يتناول كليهما فان قلت فعلى هذا يلزم ان
يحنث باكل السويق عندهما لوجود اكل ما تحويه الحنطة قلت السويق جنس آخر غير

فمخز

جنس الدقيق عندهما ولهذا اجوز ابيع الدقيق بالسويق متفاضلا فلا يحنث كذا ذكره شمس الائمة ومن هذا عرف ان ما قاله بعض الشراح وعندهما يحنث بكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز والسويق ونحوهما ليس بصحيح ولو شرب من نهر منشعب من الفرات لا يحنث لان ماء الفرات انقطع منه بالنهر ولو قال من ماء الفرات فشرب من نهر آخر يوخذ من الفرات بكرع او باناء يحنث بالاتفاق لانه عقد يمينه على ماء الفرات وهذا الماء ماؤه وان تحول الى نهر آخر هذا الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا فان نوى الحقيقة او المجاز يقع ما نوى اتفاقا هذا اى الاختلاف المذكور بناء على اصل آخر مختلف فيه وهو ان الخلفية اى كون المجاز خلفا عن الحقيقة في المتكلم عنده اى بان صار المتكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به المجاز وهو الحرية خلفا عن المتكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به الحقيقة وهو البنوة لان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فجعل الخلفية في المتكلم اولى وعندهما في الحكم يعني هذا ابني مجازا خلف عن هذا ابني حقيقة في الحكم اى في ان حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي لان الحكم هو المقصود فجعله خلفا في المقصود اولى وبعض الشراح فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر اي قايم مقامه وهذا التفسير صحيح في المعنى لكن التفسير الاول اليق بهذا المقام لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فعندهما من حيث الحكم وعندهم من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية قال شارح المغني المنصور القاساني هذا غير صحيح لان حكم الاصل وهو الحرية التي تثبت بهذا حر ليس بممتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصل سلمنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور الاصل والامر بخلافه ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو اي العبد اكبر سنا منه اي من المولى هذا ابني فعنده يعتق لان شرط الخلفية تصور الحقيقة والحقيقة متصورة من حيث التكلم

لان قوله

هذا ابني من حيث التكلم صحيح لانه مبتدأ وخبر ولما تعذر موجبه الحقيقي تعين المجاز ذكر الملزوم واراده اللازم وهو الحرية وعندهما لا يعتق لانه لا بد ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم وهذا الكلام غير منعقد لايجاب الحكم اصلا فيلغو كالنوم لما لم ينعقد للحكم الاصلي وهو البر لاستحالته لم ينعقد للحكم الخلفي وهو الكفارة ولقائل ان يقول ينتقض هذا الاصل على قول ابي يوسف بمسئلة الكوز وهو ما اذا حلف ليشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فانه قال بانعقاد اليمين ثم ليظهر اثره في حق الخلف وهو الكفارة مع ان الاصل وهو البر مستحيل فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث امتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجازي وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية وجه بناء ما سبق على هذا الاصل ان الخلفية لما كانت في المتكلم عنده اعتبر لفظ الحقيقة لان المجاز لا يزاحم الحقيقة فالحقيقة المستعملة صارت اولى من المجاز المتعارف وعندهما لما كانت الخلفية في الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لانه اكثر استعمالا فان قلت يرد على قول ابي حنيفة قوله لعبده هذا ابني لا يعتق عنده مع ان العمل بالمجاز ممكن اذ البنية سبب للحرية كالبنوة قلت انه على الخلاف فلو كان على الوفاق فقوله هذا ابني حكمه الحرية بجهة البنية وهذه الذات ليست بمحل لتلك الحرية فاضافتها اليه كاضافة العتق الى الحمار فيلغو لعدم المحل وان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى يتعلق الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى ولا عبرة للمشار اليه كما لو باع فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد المسمى والذكر والانثى جنسان فيتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي مولودة النسب وتولد لمثله او اكبر سنا منه حتى لا يقع الحرمة بذلك ابدا اي سواء اضر

على هذا القول او الكذب نفسه الا انه اذا اقر على ذلك يفرق القاضي بينهما
لان الحرمة ثبتت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما بمنع حقها في الجماع فيجب
التفريق كما في الجب والعنة اما تعذر الحقيقة وهو النسب في الاكبر سنا منه فظاهر
واما في التي تولد لمثله فلان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير واما تعذر المعنى المجازي
فلان التحريم الذي يثبت بهذه بنتي التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح لان البنتية
اذا ثبتت تظهر الحرمة من الاصل وليس في وسعه اثباته والذي في وسعه اثبات
تحريم يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوقه كالطلاق فاللفظ غير صالح
له قيد بقوله معروفة النسب لانها لو كانت مجهولة النسب فرق بينهما وثبت
النسب كذا في المحيط وقيل الحكم في مجهولة النسب كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع
عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه ولا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار
قبل تاكده بالقبول وانما وضع المسئلة في معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة
فيها اظهر والحقيقة تترك لما فرغ من بيان الحقيقة والمجاز شرع فيما تترك به الحقيقة
وذلك خمسة بالاستقراء بدلالة العادة على تركها كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة
لغة الدعاء كما في قوله عم واذا كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان
المعهودة واستعملت فيها وترك معناها لغة فلو نذر ان يصلي تحمل على الاركان وكذا
الحج لغة القصد ثم نقل الى القصد الى مكة للنسك المعروف وبدلالة اللفظ في نفسه
كما اذا حلف لا ياكل لحما لم يحنث باكل لحم السمك وعندمالك يحنث لانه لحم حقيقة
ولهذا لا يصح نفيه عنه والعلماء تمسكوا في ذلك بالعرف لان لحم السمك لم يستعمل
استعمال اللحوم في المباحات وبابه لا يسمى لحما فلا يدخل في اللحم والعرف معتبر
في اليمين وذهب فخر الاسلام ومتابعوه الى النظر الى اخذ الاشتقاق ولحم السمك
مخصوص من اللحم بدلالة اشتقاق اللفظ فان اصل تركيبه يدل على الشدة والقوة

[illegible] الحرمة [illegible] وسعه وهو التحريم القاطع للحل
الباب ما تكاح او يصح اللفظ له والا يصح اللفظ له
وهو التحريم المبني على النكاح ليس في وسعه اذ ليس له
سبب قبل هذا الحل فلا يصح هذا سبب التحريم بهذا اللفظ
اذ التحريم لا يكون

يترك الحقيقة بحرمة شتى

قوله وترك بعضها لغة
ارجاء المذكور شرعا وعادة
حتى لم يعرف بها الا الاركان
المعلومة وكذلك الحج ع

حالف
لا ياكل لحما فاكل
لحم السمك

وهي الوان لا تطعم جمع ماكة تعرب باكة ع

النسك شاة
وتقييد العادة
وكل حي يبعد عروجل
ناقوس

بقال

مقصودة والتفكه امر زائد غير مقصود فيكون متغير المعنى التبعية وعندهما بحنث باكلها لان الفاكهة ما يؤكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء كذلك وان نوانا عند الحلف يحنث اتفاقا وبدلالة السياق النظم اى سوق الكلام يعني يترك الحقيقة بقرينة لفظية التحقت به سابقه او متاخرة الا ان السياق بالياء المنقوطة تثنتين من تحت اكثر استعمالا في المتاخرة لقوله طلق امراتي فانه يدل على التوكيل حقيقة لكن تركت هنا بقرينة قوله ان كنت رجلا لان هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم الى حاله كما في يمين الفور كالو قال لامراته حين قامت لتخرج ان خرجت فانت طالق انه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت لا تطلق الفور ماخوذ من فوران القدر سميت بهذا الاسم باعتبار فوران الغضب نظيره قوله والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى الغداء وهو بفتح الغين طعام يوكل في الغداة والتغدي عبارة عن اكل مترادف يقصد به الشبع ولهذا لا يحنث بيمينه لا يتغدى حتى ياكل اكثر من نصف شبعة فان حقيقة قوله لا اتغدى العموم الا انها تركت بدلالة حال المتكلم لانه اخرج الكلام مخرج جواب الداعي فانه دعاه الى الغداء الذي بين يديه فيتقيد به وبدلالة في محل الكلام كقوله عم انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان هذا هو النوع الخامس من انواع ما يترك به الحقيقة فان هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد عمل بلا نية وان لا يوجد خطاء ونسيان وقد نرى العمل بلا نية والخطاء والنسيان واقعين في الامة كثيرا فعلم ان حقيقته غير مرادة فيحمل على المجاز فيراد به حكم الاعمال وحكم الخطاء والحكم نوعان حكم الدنيا وهو الجواز والفساد وحكم الآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الاعمال المحرمة والنوعان مختلفان اذ مبنى الصحة وجود الركن والشرائط ومبنى الفساد عدمها ومبنى الثواب خلوص النية والاثم عدمه الا ترى ان

قوله الا ان السياق بالياء المنقوطة تثنتين بمعنى اكثر استعمالا في المتاخرة بدا اذا ذكر في مقابلة السياق بالباء الموحدة والا فالكلام في عموم السابق واللاحق ع

فار الماء جاوز الحد المعتاد فورانا تبع وخرج وقول الفقهاء الامر على الفور لا على التراخي اي على الحال وهو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سمي به الحال الى لا ريب فيها والاثبات قليل جاؤني وخرج مرفوره اي مسرعا منه

لان اللام للعهد منكر واقع في موضع النفي اذ التقدير لا اتغدى تغديا كذا في الكشف ع

من صلى وفي ثوبه نجس لا يجوز صلوته لفقد شرطها ولكن له ثواب لخلوص نيته ولو صلى رياء جازت صلوته وليس له ثواب لفساد اعتقاده فيكون مشتركا بينهما فلا يصح احتجاج الشافعي به علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطاء لان ارادة المعنيين جميعا غير جايزة اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فحمل ابو حنيفة على الثواب لكونه باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح وحمل الشافعي على الصحة والفساد لان النبي عم بعث لبيان الحل والحرمة ولقائل ان يقول لا نسلم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي كالشيء لان حكم العمل هو الاثر الثابت به فيتناول كليهما وعدم عموم المجاز لم يثبت عن الشافعي على ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز وان يقول عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فيخصص عنده بغير البيع والنكاح مما لا يفتقر الى النية بالاجماع فان قلت لو كان المراد حكم الآخرة لا يبقى لقوله عن امتي فايدة اذ عدم المؤاخذة في الآخرة نعم جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة المؤاخذة بهما قلت ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جايزة في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا عن ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فلو لم يجز في الحكمة المؤاخذة بهما لكان معنى الدعاء ربنا لا تجر علينا اي لا تظلم بالمؤاخذة فيهما وفساده ظاهر على ان تقديم قوله عن امتي يقتضي الاختصاص فلو لم تجز المؤاخذة مطلقا في الآخرة لما قدمه من بحر البلاغة رشحة من امواج صلوات الله عليه وعلى آله وازواجه والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله عم حرمت الخمر بعينها حقيقة عندنا كالتحريم المضاف الى الفعل فيوصف المحل اولا بالحرمة ثم يثبت حرمة الفعل بناء عليه خلافا للبعض وهم اصحابنا

ع اب حصر ما نار كره متنوع على كون اكراه ملجئا وما لا وهو ضعيف لان الاكراه الملجئ يسلب الاهلية والاكراه غير الملجئ لا يسلبها ولا يعدم الرضا الا ان الاكراه الملجئ يعدم الرضا والاكراه غير الملجئ لا يعدمه ولكن يوجد الكره والاكراه غير الملجئ يوجد الكره ايضا ولكن الكره الناشئ من الاكراه غير الملجئ لا يعدم الرضا والكره الناشئ من الاكراه الملجئ يعدم الرضا فالاكراه الملجئ يعدم الرضا لوجود الكره والاكراه غير الملجئ لا يعدم الرضا لوجود الرضا ع

ع قوله اي عند الصلوة ليس بمعتبر لان الثواب لا يكون الا مع الصلوة ع

ع قوله لان اللام للعهد منكر واقع في موضع النفي اذ التقدير لا اتغدى تغديا كذا في الكشف ع

ع قوله لان اللام للعهد منكر واقع في موضع النفي اذ التقدير لا اتغدى تغديا كذا في الكشف ع

ع قوله لان اللام للعهد منكر واقع في موضع النفي اذ التقدير لا اتغدى تغديا كذا في الكشف ع

ع قوله لان اللام للعهد منكر واقع في موضع النفي اذ التقدير لا اتغدى تغديا كذا في الكشف ع

العراقيون والمعتزلة فانهم قالوا المراد منه تحريم الفعل لاغير وقال قوم من المعتزلة انه مجمل لا يصح الاحتجاج به لان التحريم هو المنع والمكلف انما صار ممنوعا عما هو مقدوره ولا قدرة لنا على الاعيان فلا بد من اضمار فعل حذرا من محال الخطاب واضمار جميع الافعال مستحيل وليس اضمار بعضها اولى من الآخر فبقي مجملا احتج الفريق الثاني العرف قالوا من عرف عرف اللغة يتبادر فهمه عند سماع قولنا حرمت عليكم النساء او الطعام الى ان المراد منه تحريم الفعل المقصود منه وهو الوطي في الاول والاكل في الثاني ولكنا نقول التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة على انه خرج عن ان يكون محلا للفعل وهذا كالنسخ والمنع نوعان منع الرجل عن الشي كمنع الغلام عن اكل الخبز ومنع الشي عن الرجل بان رفع الخبز من بين يديه فاضافة التحريم الى العين من النوع الثاني ولا معنى للتوقف فيه مع هذا التوجيه الصحيح ويتصل بما ذكر اي بالحقيقة والمجاز

بحث حروف المعاني

حروف المعاني اي الحروف التي لها معان واطلاق الحروف على المذكور في هذا الفصل بطريق التغليب لان بعضها اسماء مثل اذا ومتى وغيرهما وحروف العطف اكثرها وقوعا ذكرها لاسماء فيما بين الحروف استطرادا للمناسبة حكمها حكم الحروف وجه اتصالها بما ذكرنا انها تارة تستعمل فيما وضعت له فتكون حقيقة وتارة في غير ذلك فتكون مجازا

الواو

قالوا ولمطلق العطف اي مطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعم بعض اصحابنا انها للمقارنة على قول ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعم بعض اصحاب الشافعي محتجين بقوله تعالى واركعوا واسجدوا والركوع مقدم على السجود بلا خلاف افاده حرف الواو فنقول الواو لو كان مفيدا للترتيب لما صح ان يقال جاني زيد وعمر قبله ولان الفاء للترتيب ولو كان الواو ايضا له يحصل التكرار وهذا خلاف الاصل وما ذكره معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدة اذا وقع الشرط

عند ابي حنيفة

عند ابي حنيفة هذا اشارة الى رد ما زعم بعض اصحابنا من ان الواو للترتيب عنده وللمقارنة عندهما بدليل هذه المسئلة المذكورة في الكتاب لانها لو لم تكن للترتيب عنده لو قعن جملة كما تعلقن ولو لم تكن للمقارنة عندهما لوقع الاول ولغا الثاني والثالث لان موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو يعني الترتيب لم ينشأ من الواو بل ينشأ من ذكر الطلقات متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة لان قوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة الى الكاملة فيتعلق الثاني بعد تعلق الاول والثالث بواسطتين فاذا تعلقن بهذا الترتيب نزلن كذلك عند وجود الشرط فلما نزل الاول قبل الثاني والثالث لم يبق للثاني والثالث محل وقالا موجبه الاجتماع اي الاشتراك من المعطوف والمعطوف عليه متعلقين بالشرط بلا واسطة وذلك لان قوله وطالق جملة ناقصة جزاء بغير شرط فيصير ما يتم به الاولى وهو الشرط شرطا للثانية ولما تساوت الثانية والثالثة في التعليق بالشرط يقعن جملة اذ ليس من الاجزية ما يوجب صفة الترتيب فلا يتغير بالواو هذا اذا قدم الشرط اما اذا اخره يقع الثلاث اتفاقا لان الشرط مغير فاذا وجد في آخر الكلام مغير متوقف اوله على آخره كما في الاستثناء فيتعلق الاجزية المتوقفة دفعة مال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى قولهما ورد على قوله اشكالا بانه انما يثبت التعاقب في ازمنة التعليق وذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع وانما الترتيب في الوقوع بلفظ يوجب تفرق ازمنة الوقوع كثم ولم يوجد وبان المعلق ليس بطلاق في الحال بل له صلاحيته ان يقع طلاقا عند وجود الشرط فما لم يكن طلاقا في الحال لا يقبل وصف الترتيب لان الوصف لا يسبق الموصوف فكان العبرة بحال الوقوع ولم يوجد فيه ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة هذه المسئلة ايضا توهم ان الواو للترتيب

عند علمائنا والاوقع الثالث كما ذهب اليه الشافعي في القديم لان الجمع بحرف للجمع كالجمع بلفظ الجمع فازال الوهم بقوله لان الاول وقع قبل التكلم اي قبل الفراغ عن التكلم بالثاني فسقطت ولايته لفوات محل التصرف لانها غير موطوءة فلغا الثاني و والثالث لهذا الا ان الواو للترتيب لا يقال قد يغير هنا صدر الكلام بآخره لانه يثبت الحرمة الغليظة وكان ينبغي ان لا يقع الطلاق بأوله لانا نقول آخره ليس بمغير بل مقرر لان حكم اوله الحرمة الخفيفة وحكم اخره الحرمة الغليظة وكلاهما رافع للقيد فيكون مؤكدا واذا زوج فضولي امتين من رجل بعقدا وبعقدين بغير اذن موليهما وبغير اذن الزوج وقبل الفضولي الآخر صار النكاح موقوفا على اجازة كل واحد منهما فان نقض احدهما انتقض وان اجاز توقف على اجازة الآخر فيدت بقول وقبل الآخر لان الفضولي الواحد لا يجوز ان يتولى طرفي النكاح كما اذا قال زوجت فلانة من فلان بغير امرهما خلافا لابي يوسف وفي النهاية هذا اذا تكلم الفضولي بكلام واحد وان تكلم بكلامين كما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه يتوقف اتفاقا ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا بطل نكاح الثانية وهذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب اذ لو كان الواو لمطلق الجمع لصار كانه قال اعتقتهما ويصح نكاحهما فازال بقوله انما بطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية حتى لا يلحقه الاجازة لانه لا حق للامة في مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا بطل نكاح الامة لان التوقف يعتبر بابتدائه النكاح لان ما كان راجعا الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء والامة ليست بمحل النكاح منضمة الى الحرة فكذا حال التوقف ولزم العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق ولقائل ان يقول ينبغي ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة على الحرة لانه ليس بنكاح حقيقة لانه لا يثبت به الحل ولا يراد بقوله عدم لا تنكح الامة على الحرة

الا النكاح التام اذ لو اريد به التام والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا تقضي عن هذا الاشكال الا ان يلتزم ان الجمع بينهما في مقام النفي جائز كما جاز الجمع بين معنى المشترك فيه ولو اعتق احديهما بعينها ثم بلغ المولى النكاح فاجاز نكاح الامة لم يجز لان المولى لان المولى باعتاق احديهما نقض نكاح الاخرى ولو اعتقهما بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او واحدة منهما جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة واما اذا كانا في عقدين فان كان مولى الامة واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما لو انشا العقد واحد بهما حرة والاخرى امة توقفا لانه لا تضايق في التوقف واحدهما لا يملك الاجازة في ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رادا نكاح الثانية وانه بسبيل منه وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى ولو اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة ولقائل ان يقول قوله متصلا زائد لان الحكم كذلك لو اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى وقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به ولهذا وضع شمس الائمة المسئلة ولم يقيدها فيبطل الثاني اي نكاح الامة الثانية قبل التكلم بعتقها واذا زوج رجل اختين في عقدين قيد به لانه لو زوجهما في عقدة واحدة لا ينعقد بحال بغير اذن الزوج فبلغه اي خبر النكاح الزوج فقال اجزت هذه وهذه بطلا اي بطل العقدان كما اذا اجازهما معا بان قال اجزت نكاحهما وان اجازهما متفرقا بان قال اجزت نكاح هذه ثم قال بعد زمان اجزت نكاح هذه بطل نكاح الثاني هذه المسئلة موهمة ان الواو للمقارنة فازال هذه الوهم بقوله لان صدر الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره ما يغير اوله هذا علة لقوله

بطلا يعني صدر الكلام مقتضى جواز النكاح وفي آخره ما يغيره لان جواز النكاح الثاني
ينافي جواز النكاح في الاول للزوم الجمع بين الاختين وبطل النكاحان جميعا وانما
صح النكاح الاول اذا اجازهما معا فالعدم توقف ضد الكلام على آخره كما في
الشرط والاستثناء اي كما ان الكلام موقوف على آخره اذا وجد الشرط او الاستثناء
بعده وبطلانهما من هذا القبيل لان الواو يقتضي المقارنة وقد يكون الواو للحال
كقوله لعبده انت حر والله انت حر لم يحنث العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية
انشائية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع واذا كان الواو للحال و
الاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء حتى لا يعتق العبد
الا بالاداء فان قلت اذا كان الحال شرطا ينبغي ان يتقدم مضمونه على العامل فلا
يكون معلقا وحينئذ يلزم الحرية قبل الاداء قلت انه من باب القلب اي كن
حرا وانت تؤدي الى الفا اعترض عليه بان القلب لا يقع الا في كلام المهرة المتقنين
وهذا الكلام يصدر من غيرهم او هي حال مقدرة اي ادي الى الفا مقدرا الحرية في
حال الاداء والجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اي ادي الى الفا تصر حرا اعترض
عليه بان كونها قائمة مقام الامر مجرد اصطلاح من عنده فلا يلتفت اليه فلو كان
معنى الكلام ادي الى الفا تصر حرا لم يبق واو الحال وكلامنا فيها او يقال الحرية حال
الاداء والحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية تتاخر عن الاداء
وقد يكون الواو لعطف الجملة ولا يجب به المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلثا
وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة لان الشركة في الخبر انما كانت للاقتران واذا كانت
فقد ذهب دليل الشركة وكذا في قولها طلقني وذلك الف وهذه الواو لعطف الجملة
حتى لا يجب شيء اذا طلقها عند ابي حنيفة لان الواو للعطف حقيقة والحمل عليها متعين
حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يكون دليلا لان معنى المعاوضة

كون الواو للحال

مورد ان يقال اه السؤال اورده صاحب الكشف واجاب
بالحوار بان يكون ولانه يجب عليك ان تتاه او التنزل
على تقدير عدمهم مراده بمعنى كون الحال قيدا للعامل
ان يكون حصول مضمون الفعل مقارنا لحصول مضمون الحال
وغير الازم حصول مضمون سابقا على حصول مضمون
العامل كقطع نار لا دلالة لها حتى راك
الا على كونه راكبا حاله الاتيان كذا في التلويح
كون الحال شرطا اركا لشرط في المنع من التحرير واعتبار
قيدا في الكلام ولا يعتضد ذلك تقدمه على ذي الحال
كما تقدم الشرط على المشروط كما زعمه صاحب الكشف

كون الواو لعطف الجملة

في الطلاق زايد حتى ان الكرام يمتنعون عن العوض في الطلاق واذا دخل العوض
في الطلاق صار يمينا من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان
معنى المعاوضة اصليا لما صار يمينا ولصح رجوعه واذا كان عارضا لا يصلح ان يكون
معارضا للاصلي ولا يصلح ان يكون مغيرة لحقيقة العطف ذكر في شرح المعنى فيه
بحث لانا سلمنا ان المعاوضة في الطلاق عارض ولكن تعين ارادتها بقرينة
ذكر الالف بمقابلة الطلاق ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين فالحمل على المجاز
اولى من الالغاء الى ههنا كلامه ويمكن ان يقال العطف صحيح لان اتحاد الجملتين ليس
بشرط عند كثير من النحويين حتى قال سيبويه اذا كان الكلام مرتبطا من حيث المعنى
يصح العطف وههنا كذلك لان قولها ولك الف وعد منها اياه بالمال ووعد المال
في مقابلة الطلاق مناسب مشروع فيصح العطف وان اختلفا لفظا وقالا انها
اي الواو للحال فيصير شرطا وبدلا يعني يصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا
عنه بدلالة حال المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة فصارت كانها قالت طلقني في
حال كون الالف علي فلما قال طلقت كان تقديره طلقت بذلك الشرط فيجب
الالف حينئذ والفاء للوصل والتعقيب فيتراخي المعطوف عن المعطوف عليه بزمان
وان لطف اي قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان بمقارنا واذا
قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد
الاولى بلا تراخ ولو دخلت الثانية بعد الاولى بزمان فيه تراخ لم تطلق ويستعمل الفاء
في احكام العلل لان الاحكام مترتبة على العلل فاذا قال بعت منك هذا العبد بكذا
وقال الآخر فهو حر انه قبول للبيع فيعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب
وهي للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء
ولو قال وهو حر لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيكون قوله وهو حر محتملا

قبل قبولها قيد به لانه لا يكون عدم صحة الرجوع مترتبا
على كونه يمينا اذا لم يقبل قبولها فتنافيا
الى يكتفي العقد بينهما لانه لا يتم الحكم ولكن ع
ح الهداية الهندية

ع قيد به لانه لا يكون الالف مقابلة الطلاق
ممنوع عند الخصم لجواز ان يكون الالف بمقابلة الطلاق
عما سياتي في باب الخلع لكن يتعين ارادتها بقرينة
تعرضه طلب ازالة الطلاق ولا يذهب عليك ما في
من عموم الطلب انتهى ولا يذهب عليك ما في
من الايراد قيد به ع

ع قيد به لان الالف لا يكون مقابلة الطلاق
صريح في ان ارادة عدم المناسبة من الجملتين عدم
المناسبة المعنوية او اللفظية بان لم تكن واو العطف او ذكر
والالتفات شيء حسب قال ادلا مناسبة بينهما واو العطف
لا يكون الا لجمع بينهما ولهذا المنع ان يقال سوية
الاجلين ثبت القران وعدم وصل الكيفية السوء صحيح
ان نقل الاجماع على خصوصه سابقه لا عليه قال صوب ان
معتصر في الجواب على تقدير عدم المناسبة محل الوعد

ع الفاء

والاقتران ليس بموجب بطلانه ع

ع ذكر اذا دخلت الثانية اولا وذلك ان الشرط
شيئان ان تدخل على البيت ولم تخلل بينهما
تراخ والحنث يتحقق باستمرار الحرج وكان ع

الفاء تستعمل في احكام العلل لانها تفيد ترتب العلة
او ما يجري مجراها على ما عرف في العلوم ربما
وحال حر فاوجح ان يراد بالحر الشاة فتاخر
ان يراد بالحر الطعام وعدم حمله على الظاهر
والمراد به ما يجري
الشراء لا بسبب ما دل على ان العوض هو السواد
الملك فيقتضيه ان يكون الا عتاق معللا بما ذكر
من كونه مقابلا بالعوض

الحديث اتفق
عفيف صرح به ابن الهمام في فتح القدير
كما نقله الشارح في الطلاق
والاصح صرح به ابن الهمام في فتح القدير
في الطلاق

لان يجعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول بالشك ويدخل الفاء على العلل اذا كانت قليلة دوما لانها لو كانت دائمة لكانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث اي المغيث باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الابشار باق فان قلت اثبات الغوث قديم دوما وقد لا يدوم فلا يجوز بناء الحكم على الاحتمال قلت لا نسلم هذا بل هو بناء الحكم على الغالب لان الاصل في كل ثابت دوامه لان العدم عارض ولقائل ان يقول كلامنا في الفاء الداخل على العلة والغوث الدايم ليس بعلة للابشار بل الغوث في ابتداء وجوده علة للابشار لا الغوث الدايم لان الابشار لا يدوم لان البشارة اسم لايراد خبر سار حق ليس عند المخبر به خبر فان قلت لم لا يجوز ان يكون من الغالب فيكون المعنى اتاك الغوث فابشر فلا يحتاج اذن الى هذا التكلف قلت لانه لا يعد من الامن الفصيح كقوله ادالى الفا فانت حر اي ادالى الفا لانك حر فيتعلق للحال فان قلت لم لم يجعل الفاء داخلة في جواب الامر على معنى ان ادیت الي الفا فانت حر قلت لان فيه اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل اذا صح الكلام بدونه فان قلت دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل قلت العلة اذا استدامت يحصل الترتيب فيكون محلا للفاء من كل وجه ولقائل ان يقول الاضمار وان كان خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى والوجه ان يقال لا يصلح ان يكون فانت حر جواب الامر لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل اذا كانت ملفوظة واما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتني اكرمتك ولا تقول ائتني اكرمتك فكذا الجملة الاسمية تقول ان تأتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم ويستعار الفاء بمعنى الواو في قوله علي درهم فدرهم حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب

دخول الفاء على العلل

وفي المعنى الاشارة الى ان الغوث اي كذا في الملوح وفيه اشكال لان نفس الغوث عبر عنه في المقام وليس الكلام الا في دخول الفاء على العلة اذا كانت دائمة وهو هنا في المثال المذكور انما هو على اسباب الغوث لا على الغوث نفسه وما ذكره الشارح في قوله اي المغيث لا يدفع الاشكال وقد يقال ان تعال ان الكلام على حذف مضاف او على التسامح والمراد باتاك الغوث وصول اسبابه وهي سماء الابشار بمنزلة اشره وهو الغاية

والاظهر في العلل ما يتكرر بتكرر اشاراته عبر عنه بكلمة ربما لان منها ما لا يتكرر والوجوب في بعض ما يتكرر كما في بعض افراد الندور والوجوب في بعض افراد الكثير ولو لم ما قلنا ان عبارة المثال لا تحقق وفي شرح اللب ابشر فقد اتاك الغوث وقد يكون ع

وذلك لان الامر سبب لكنه يضعف في دخولها على العلة اعتباري ع

استعار الفاء بمعنى الواو

ولا ترتيب في العين والدراهم في الذمة في حكم العين فتجعل الفاء عبارة عن الواو مجازا للمشاركة بينهما في نفس العطف او يصرف الترتيب الى الوجوب فكانه قال وجب درهم وبعده آخر وقال الشافعي لزمه درهم واحد لانه لما تعذر الحقيقة ولم يمكن صرفه الى الترتيب في الوجوب لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور اذ لا بد من مباشرة سبب آخر بعد وجوب الاول فينفصل لا محالة حمل على ان يكون الثاني كلاما مبتدأ للتاكيد كانه قال درهم فهو درهم فمقبول فيما قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه وهو اولى من الالغاء وثم للتراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة بمنزلة ما لو سكت ثم استانف بعني بمنزلة الاستيناف بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف عليه عند ابي حنيفة ليحصل كمال التراخي لانه حينئذ يصير التراخي من حيث الكلم والحكم لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممتنع في الانشاء فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم لمراعاة معنى العطف لان العطف لا يصح مع الانفصال في التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا فيبقى الاتصال لفظا مراعاة لحق العطف حتى اذا قال نتيجة الخلاف لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت ثم قال انت طالق لان التراخي عنده في الكلم ويلغو ما بعده لعدم المحل فان قلت الا توقف صدر الكلام على آخره لوجود المغير قلت شرط التوقف اتصال الكلام اوله بآخره ولم يوجد بسبب ثم ولو قدم الشرط وقال ان دخلت فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول ووقع الثاني في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق ولغا الثالث لعدم المحل وفايدة تعلق الاول انه ان نكحها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق فان قلت ينبغي ان لا يقع الطلقة الثانية

ثم

ودلك لانها وضعت لمطلق الجمع والمطلق يصرف الى الكامل ع

بقي ان التراخي اي التعليل المذكور يخص الاشارة وذكر عنزة ان لها مطلق التراخي فتصرف الى الكامل وهو التراخي في النطق والحكم جميعا بخلاف الواو والاشارة كذا في الملوح وفي المتصل صح كلام الشارح ع لحفظ احد التعليلين على الآخر

والثالثة سواء كانت مدخولا بها أولا لان ثم بمنزلة سكتة على قوله انت طالق فيكون
كقول الرجل لامرأته انت طالق ثم قال بعد سكتة طالق فهناك يكون لغوا لعدم المبتدا
قلت يضمر المبتدا بدلالة العطف لتصحيح كلامه فيصير كانه قال ثم انت طالق فان قلت
طالق كما هو يحتاج الى المبتدا يحتاج الى الشرط قلت احتياجه الى المبتدا ليس كاحتياجه
الى الشرط لانه لو لم يضمر المبتدا لكان لغوا ولا كذلك الشرط وقالا يتعلقن جميعا
يعني يتعلق الكل في المدخول بها وفي غير المدخول بها وفيما اذا قدم الشرط او اخر
وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط لوجود معنى التراخي الا انه اذا كانت مدخولا
بها تطلق ثلثا والا تطلق واحدة فيقيد بقوله لغير المدخول بها لانه لو قال للمدخول بها
وقدم الجزاء فعنده يقع الاول والثاني في الحال لعدم تعلقها بالشرط كانه سكت
ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فيقع الطلقتان ويتعلق الثالث لقربه من
الشرط وان قدم الشرط تعلق الاول لقربه وقع الثاني والثالث وفي قوله عليه
السلام من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو
خير اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي يجوز محتجا
بهذا الحديث ولكنا نقول اليس بغير ثم بمعنى الواو في هذا الحديث عملا بالرواية
الاخرى وهي قوله عليه السلام فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه واجراء للامر على
الحقيقة يعني الامر بالتكفير يبقى على الحقيقة في هذا الحديث اذ الكفارة واجبة بعد
الحنث بالاجماع فان قلت فيما ذكرتم عمل بحقيقة الامر وترك بحقيقة ثم وفيما ذكرنا
عمل بحقيقة ثم وترك بحقيقة الامر فلم يرجح ما ذكرتم قلت لان ما ذكرنا من الرواية مشهورة
فالمشهور قرأ ولي كذا في جامع الاسرار ولئن سلم ففيما ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد
وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة
وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع فان قلت

لم جعل ثم مجازا عن الواو دون الفاء وهو اقرب اليه قلت لان الفاء يوجب الترتيب
فلا يحصل الغرض فان قلت لما صار ثم بمعنى الواو ينبغي ان يجوز كيف ما كان عملا
بمطلق العطف قلت لو قلنا بالجواز كيف ما كان لا يبقى الامر على حقيقته ففات
المقصود وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله الضميران المجرور ان راجعان
الى بل على سبيل التدارك للغلط تقول جاءني زيد بل عمرو اثبت المجيء اولا
لزيد ثم اعرضت عنه واثبته لعمرو وقد يدخل عليه كلمة لا تاكيدا للنفي الذي يضمنه
بل تقول جاءني زيد لا بل عمرو وانما يصح الاضراب اذا كان الصدر يحتمله واذا كان
لا يحتمله صار للعطف المحض اشار اليه بقوله فتطلق ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة
انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يمكن ابطال الاول وهو الطلقة الواحدة
فيقعان اي الثنتان ايضا بخلاف قوله له علي الف درهم بل الفان فانه يلزمه
الفان استحسانا عند علمائنا الثلثة وعند زفر يلزمه ثلاثة آلاف قياسا على الطلاق
وجه الاستحسان ان الطلاق انشاء لا يحتمل التدارك والاقرار اخبار يحتمله فقيد
المرأة بالموطوءة لانه لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين يقع واحدة
لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة هذا اذا تجزأ اما اذا طلق وقال ان دخلت الدار
فانت طالق واحدة بل ثنتين يقع الثلث عند الدخول فلو قال وثنتين يقع واحدة
الفرق ان الواو للعطف على وجه التقرير فلما وقع الاول وبانت انتفى المحلية وبل
للعطف على وجه الابطال وكان من مقتضيه اتصال الثاني بذلك الشرط بلا واسطة
لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ذلك ولكن في وسعه اثبات الثاني
بشرط على حدة لانه لم ينتف المحل بعد فيثبت ما في وسعه فصار كانه قال بل انت طالق
ثنتين ان دخلت الدار فصار كلاما بمنزلة يمينين وليت احديهما اولى من الاخرى
فوقعتا جميعا عند الشرط ولكن للاستدراك اي لازالة الوهم الناشئ من الكلام

بل

لكن

السابق كقولك ما رأيت زيدًا لكن عمرًا فلما قلت ما رأيت زيدًا او هم واحد ان عمرًا
غير مرئي فازلت بلكن هذا الوهم بعد النفي خاصة هذا اذا عطف مفرد على مفرد اما
اذا عطف جملة على جملة يقع لكن بعد النفي والاثبات كبل غير ان العطف هذا استثناء
منقطع بمعنى لكن من قوله ولكن للاستدراك تقديره لكن للعطف بطريق الاستدراك
بعد النفي لكن العطف بهذا الطريق انما يقع عند انساق الكلام اي انتظامه وذلك انما
يتحقق بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلًا بعضه ببعض غير منفصل لتحقق العطف
والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام
اوله والا فهو مستأنف اي وان لم يثبت الانساق لا يقع الاستدراك فيكون كلامًا
مستأنفًا منقطعًا عن الاول مثال فوات المعنى الاول رجل قال هذا العبد الذي
في يدي لفلان فقال فلان ما كان لي قط لكنه لفلانٍ آخر فان وصل قوله لكنه لفلان
بقوله ما كان لي قط يكون الكلام متسقًا فيجعل النفي متعلقًا بالاثبات على معنى تحويل
الملك من المقر له الاول الى المقر له الثاني ويكون العبد للمقر له الثاني ويكون قوله
لكنه بيانًا بانه نفى العبد عن نفسه الى الثاني لانه نفى نفيًا مطلقًا وان فصل قوله
لكنه لفلانٍ كان ذلك ردًا للاقرار ونفيًا للملك عن نفسه مطلقًا من غير تحويل الى
الثاني فلا يتسق الكلام فيرجع العبد الى المقر ولا ينفع قوله بعد ذلك لكنه لفلانٍ لانه
حينئذ يكون شهادة فرد بشهادة الفرد لا يثبت الملك فان قلت متى نفى الملك
عن نفسه من الاصل كان قوله لفلانٍ اقرارًا بملك الغير لآخر فينبغي ان يكون مردودًا
وان كان متصلًا قلت لكن لفلانٍ بيان تغيير لذلك النفي لان ظاهر كلامه ان النفي
تكذيب لاقراره ورد للملك الى المقر وان كان محتملًا لان يكون نفيًا للملك عن نفسه
الى فلانٍ او يجوز ان يكون العبد معروفًا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لربد
فقال ما العبد وان كان معروفًا بكونه لي لكنه ليس في الحقيقة لعمرٍو فيكون قوله لكن

قوله ورد للملك الى المقر اقتط منه ان يكون راجع
العبد الى المقر الصامد بقول كلامه وليس كذلك
فتفيد ت مح والا وكان يقول فيرجع الملك
الى المقر كما في اصح الاكملي ع

هو سؤال جواب المعنى الاول اي كونه مثالا لذلك
انما هو في صورة الوصل فيكون ذكر صورة الوصل
ههنا استطرادا ع

لعمرٍو بيان تغيير وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت
حكمها لانه يثبت الحكم في الصدر ثم حكم الآخر اعلم ان مسئلة الاقرار لا تصلح مثالًا
لان بحثنا في لكن المخففة والمذكور في هذه المسئلة لكن المشددة التي هي من الحروف
المشبهة الا انه لما كانا متشاركين في الاستدراك ومتساويين في الحكم اوردوها
في هذا البحث ومثال فوات المعنى الثاني ما ذكر في المتن كالاتة اذا تزوجت بغير
اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائة وخمسين ان هذا فسخ
النكاح ويكون باطلًا وجعل لكن مبتدأ يعني جعل لكن لابتداء النكاح بعد الانفساخ
لان هذا نفي فعل اي نفي الاجازة بقوله لا اجيز واثباته بعينه فيكونان متضادين
والتضاد مبطل للاتساق فلا يتحقق فيه معنى العطف فان قلت لا نم انه نفي فعل
واثباته لان النكاح بمائة غير النكاح بمائة وخمسين قلت لا نسلم المغايرة لان المال
تبع في النكاح الا يرى انه جاز بنفي المال وفساده ولو قال المولى للزوج اجرت
النكاح ان زدت خمسين درهمًا جاز النكاح الاول دا ولا حد المذكورين فان
كانا مفردين تفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جمعين تفيد حصول مضمون احدهما
اعلم ان كون او موضوعة لاحد المذكورين مختار شمس الائمة وفخر الاسلام واليه ذهب
عامة اهل اللغة وذكر صاحب التقويم وجماعة من النحويين انها موضوعة في الخبر للشك
فاذا قلت رأيت زيدًا او عمرًا اخبرت عن رؤية كل منهما على سبيل الشك
وانك لم تر هما جميعًا وانما رأيت احدهما ولكن شككت في معرفة ذلك حتى احتمل
كل واحدٍ منهما ان يكون هو المرئي وان لا يكون وفي غير الخبر موضوعة للتخيير او
الاباحة لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشيء وذلك انما يكون في الاخبار
دون الانشاء لانه لاثبات الحكم ابتداء ووجه قول فخر الاسلام ان الشك ليس
معنى مقصودًا في المخاطبات حتى يوضع له كلمة توجب التشكيك لان الكلام وضع

او

اعلم ان بيان التغيير هو تعريف وجه الكلام كالتعليق
والاستثناء والتخصيص الفرق بينهما على ان
الاتصال شرط في التعليق والاستثناء لا التخصيص
كقطعه لتنفس او سعال او عطاس وعرائك
فافهم

هذه على ما ذكره في عامة كتب الاصول والدرس وقع
في نسخ متعددة الاسكتي والتنقيح لكن لفلان
بلفظ الواو فلو كان الراجح ايضا اورد
المسئلة بلفظ الواو فليتأمل ع

للافهام فان قلت التشكيك قد يكون مطلوبا بالغرض فيحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ
او قلت لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ آخر اذ الترادف خلاف
الاصل وقوله هذا خبرا وهذا كقوله احد كما خبر وكون او لاحد المذكورين اولى من كونها
للشك لان مواضع استعمالها لا تخلو عن المعنى الاول ولا يوجد المعنى الثاني الا في الخبر
وهذا الكلام انشاء اي انشاء للحرية يحتمل الخبر اي يصلح ان يكون خبرا عن حرية سابقة
فاذا لم تكن الحرية سابقة جعل انشاء احترازا عن الكذب فصار انشاء شرعا واخبارا
حقيقة فاوجب التخيير يعني من حيث انه انشاء شرعا اوجب اختيار العتق للمولى بان يكون
له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ومن حيث انه اخبار لغة اوجب الشك ويكون
اخبارا عن المجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع واليه اشار بقوله على احتمال انه اي اختيار
المولى ايقاع العتق في ايهما شاء بيان اي اظهار لما في الواقع يعني لا يكون له ان يعين
العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان يعين العتق في الذي اوقعه اذا تذكر وجعل
البيان اي اختيار المولى ايقاع العتق في ايهما شاء انشاء من وجه فشرطنا صلاحية
المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما قال اردت الميت لا يصدق ويتعين الحي للعتق
واظهار من وجه فيجبر على البيان ولو كان انشاء محضا لم يجبر اذ المرء لا يجبر على انشاء العتق
واذا اجتمع فيه جهتان عمل بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة فلم يسمع
بيانه في الميت وجهة الاظهار في غير موضع التهمة فاجبر عليه وعلى هذا لو قال ذلك لعبدين
قيمة احدهما الف وقيمة الآخر مائة ثم مرض وبين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال
فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة فلا يتعلق به حق الورثة كالمكاتب واذا دخلت كلمة او
في الوكالة بان قال وكلت فلانا او فلانا يصح التوكيل استحسانا كالو قال وكلت احدهما،
وايهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما لان او في موضع الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء
بخلاف البيع يعني اذا دخل في البيع او الثمن بان قال بعتك هذا او هذا او قال بعتك

هذا بعشرة او عشرين بعد البيع للجهالة والاجارة بان قال آجرت اليوم هذا العبد او هذا
او قال آجرت اليوم هذا بدرهم او بدرهمين بعد الاجارة لان كلمة او للتخيير ومن له
الخيار منهما غير معلوم فيبقى المعقود عليه او المعقود به مجهولا الا ان يكون من له الخيار باتيا
كان او مشتريا معلوما في اثنين او ثلثة استثناء تمامه من قوله بخلاف البيع والاجارة
يعني ان البيع والاجارة لا يجوز الا اذا كان من له خيار التعيين معلوما وكان عدد
المخير فيه من المبيع والمستاجر اثنين او ثلثة بان قال بعت هذا او هذا على انك بالخيار
تاخذ ايهما شئت فيصح استحسانا وعند زفر والشافعي لا يجوز العقد وهو القياس لجهالة
وجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعين من له الخيار لا تفضي الى المنازعة لان خيار
الشرط لما كان جائزا الى ثلثة ايام فقد الحق محل الخيار به ولم يجز اذا كان المبيع اكثر من ثلثة
اعتبارا للمحل بالزمان فان قلت المعلق فيما فيه شرط الخيار هو الحكم دون العقد
وههنا المعلق هو العقد والتاثير في العقد اقوى من التاثير في الحكم فكيف يجوز الالحاق
قلنا المقصود هو الحكم والعقد وسيلة فاستويا فجاز الالحاق فان قلت فعلى هذا كان
الواجب ان يجوز الخيار في المحل فوق الثلثة عندهما كما في شرط الخيار قلت الخيار فوق
الثلثة ثبت بالاثر غير معقول المعنى فلا يجوز الالحاق به وفي المهر كذلك عندهما يعني فلا
اذا تزوج رجل امراة على الف خالة او على الفين الى سنة يثبت الخيار للزوج ان صح
التخيير اي ان كان التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين وصفا كما ذكرنا او جنسا كما اذا
تزوجها على الف درهم او مائة دينار يعطي اي المهرين شاء وفي النقدين يجب الاقل
يعني اذا لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين والالف الحالة والالف المؤجلة
لزمه الاقل اذ لا فايدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد ولا وجه للرجوع الى مهر
المثل لانه موجب لنكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لم ينعدم التسمية ولهذا لو طلقها قبل الدخول
يجب نصف الاقل اتفاقا اعلم ان قيد النقدين لا يفيد لان الحكم في غير النقدين

وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض للتخيير عندنا لكن او للتخيير في اصل
الوضع فيخير الامام بين كل اجرة قطع الطريق وعندنا كلمة او للترتيب على حسب
اجرامهم فيكون بمعنى بل كما في قوله تعالى فهي كالحجارة او اشد قسوة اي بل يقتلوا
اذا اقتصرت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال
فقط ولم يقتلوا بل ينفوا من الارض اي يحبسوا حتى يتوبوا اذا خوفوا الطريق ولنا
اصل معلوم وهو ان الجملة اذا توبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض وانواع الجناية
متفاوتة في الغلظ والخفة وكذلك الاجزية ويستحيل ان يعاقب باخف انواع الاجزية
عند غلظ الجناية وبا غلظها عند خفتها وقد ورد بيان تقسيم الاجزية على احوال الجناية
كما روي عن ابن عباس ان النبي عليه السلام وادع ابا برزة ان لا يعينه ولا يعين عليه
فجاء ناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابي برزة عليهم الطريق فنزل جبرئيل
عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل
ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن افرد الاخافة نفي من الارض
فان قلت بنفس ارادة الاسلام لا يخرج الشخص عن كونه حربيا والحد لا يجب بقطع
الطريق عليه وان كان مستأمنا قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام فانهم كانوا
مسلمين او يقال جاؤا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اهل الذمة والحد واجب بالقطع على
اهل الذمة وقالا اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لانه بشيء لانه انعتق
لاحدهما غير عين يعني اوقع لاحد الشيئين وذلك الاحد اعم من كل منهما على
التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص وذلك اي وذلك الواحد الاعم غير محل
للعتق اي غير صالح له وانما يصلح له الواحد المعين وهو العبد ولنا ان يقول
ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ
الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد

كذلك فيما اذا تزوج على هذا العبد او على هذا العبد واحدهما او كس فانه يجب الاوكس
عندهما وعنده بحكم مهر المثل والمسئلة في المنظومة وعنده اي عند ابي حنيفة يجب مهر
المثل في هذه المسائل لانه هو الواجب الاصلي في النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت
التسمية معلومة ولم يوجد فصير اليه ثم عنده في مسئلة الالف الحالة والالفين الى سنة
ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان اقل من الف فالخيار للزوج
يعطيها ايهما شاء وفي الكفارات ككفارة اليمين وهو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة
مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكفارة الحلق الواجبة
بقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وكفارة جزاء الصيد كقوله تعالى ومن
قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم الآية يجب احد الاشياء عندنا فيكون الكلف
مخيرا باداء احد هذه الاشياء على احتمال الاباحة فلو اداى الكل لا يقع عن الكفارة
الا واحد وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب على واحد منها وهو ما كان ادنى
قيمة لان الفرض يسقط بالادنى والفرق بين التخيير والاباحة انها اخص من التخيير فاذا
قيل جالس الفقهاء او المحدثين يجوز اختيار احدهما والجمع بينهما بخلاف ما اذا قيل طلق
امرأتي فلانة او فلانة لا يجوز الجمع بين طلاقهما خلافا للبعض وهم العراقيون والمعتزلة
فان الكل واجب عليه عندهم على سبيل البدل واذا فعل احد ما سقط وجوب
باقيها واذا اداى الكل ينياب على كل واحد منها واذا ترك الكل يعاقب على كل واحد
منها لان التكليف بالمجهول تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل قلنا لانم انه تكليف
بما ليس في الوسع لانه ما اختيار المكلف وشروعه يصير ملزما فكذا اذا اعتق عبدا من عبيده
فاختيار المكلف كاف في صحة التكليف فلا يكون هذا تكليفا بما ليس في الوسع لان كلمة او
لايجاب واحد لا بعينه ولا يفهم منه ايجاب الجميع وفي قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون
الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم

خاصة لم يبق عندهما وفي المبسوط انه يتعين بالنية وعنده هو كذلك يعني اولا حد الشيئين
غير عين وغير العين ليس بمحل لكن على احتمال التعيين حتى لو كانا عبدين تساول
الايجاب احدهما على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين في مسئلة العبدين اي لو كان
المذكور ان عبدين اجبر عليه ولو لم يكن كلامه محتملا للتعيين لما اجبر والعمل بالمحتمل اولى من
الاهدار كما في قوله للاكبر منه ستأخذ ابني فجعل ما وضع لحقيقته وهو لاحدهما غير عين مجازا
كما تحتمله وهو احدهما على التعيين وان استحال حقيقة اي تعذر العمل بحقيقته فيلغو
ذكر ما ضم الى العبد وكانه قال هذا حر وسكت وهما ينكران الاستعارة عند استحالة
الحكم يعني يقولان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب المبهم هنا فيبطل
المجاز كما في الاكبر ستأمنه اعلم انه لو قال مجازا لما يحتمله لكان اولى لانه مجاز له لا مجاز
عنه ويمكن ان يقال ضمنه معنى التعبير فكانه قال نجعل اللفظ الموضوع لحقيقته معبرا عن
المعنى المجازي ونستعار كلمة او للعموم للمناسبة بين مفهومه وبين العموم في عدم التخصيص
بواحد معين فيصير بمعنى واو العطف من حيث ان المذكورين منفيان او مثبتان جميعا
كما في واو العطف لا عينه يعني لا يكون كاتيان الواو نفسه لان كل واحد منهما مرادا
بانفراده وذلك اي كونه مستعارا بمعنى واو العطف اذا كانت في موضع النفي او
موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما حنث لانهما كالتان
النكرة في موضع النفي تعم فيكون كل واحد منهما مقصودا بالنفي بخلاف الواو حيث لا
يحنث الا بكلمتهما لانه عطف على سبيل الجمع ولا يحنث الا بفعل المجموع الا ان يدل
الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الربا واكل مال اليتيم دل الدليل
على ان لا يفعل واحدا منهما لكون كل واحد منهما محرما شرعا ولا تاثير لاجتماعهما في المنع
ولو كلمهما لم يحنث الا مرة كالواو لان اليمين واحدة وكونه منعا عن كلام كل واحد
منهما لا يوجب كونه يمينين لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله ولم يوجد هنا

كون او بمعنى واو العطف

الا هتك واحد مثال النفي قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا فانهما اطاع يكون مرتكبا
للنهي ولو قال وكفورا لا يكون مرتكبا للنهي باطاعة احدهما قيل الآثم عتبة والكفور
الوليد لان عتبة كان مرتكبا للمآثم وشديد الشكيمة في العتو وكان الوليد غاليا
في الكفر ومتعاطيا لانواع السوء مثال الاباحة ولو حلف ان لا يكلم احدا الا فلانا او
فلانا قوله الا فلانا استثناء من الحظر والاستثناء من الحظر اباحة والاباحة اطلاق،
ورفع قيد وذلك من دلايل العموم ولهذا لو اذن لعبده في نوع يكون ماذونا في
الانواع كلها ولما ثبت ان الاباحة من دلايل العموم افاد كلمة او عموم الاجتماع فله
ان يكلمها من غير حنث بمنزلة واو العطف الا انها تفارق الواو في انه لو جالس
واحدا من الفريقين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين كان جانيا ولو قال جالس
الفقهاء او المحدثين لم يجز ان يجالس كل واحد من الفريقين فصار او تفيد اباحة الجمع
والواو توجبه فان قلت انما يصار الى المجاز اذا لم يمكن الاجراء على حقيقتها فالمانع
عن حمل او على حقيقتها وهي احد المذكورين قلت المانع خلو الاستثناء عن معناه لو حمل عليها
لان معناه لا يكلم احدا الا احد هذين الشخصين فايهما كلم يحنث لانه حرم على نفسه كلام
جميع الناس الا كلام شخص غير معين فايهما كلم فهو معين فيكون حراما فيلغو معنى الاستثناء
وستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون
احدهما اسما والآخر فعلا او احدهما ماضيا والآخر مستقبلا ويحمل الكلام ضرب الغاية
بان يجعل الاول ممتدا والفرق بين حتى والا ان ان حتى تجيء بمعنى العطف دون
كلمة الا ان وكون الثاني جزءا من الاول او عنده شرط في حتى دون الا ان كقوله تعالى
ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون او ههنا بمعنى حتى لانه
كان على حقيقته فاما ان يكون معطوفا على شيء او على ليس والاول عطف الفعل
على الاسم والثاني عطف المضارع على الماضي وهو ليس بحسن فلما سقطت حقيقة استعير

الفرق بين حتى والا ان

جزاء كافي قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق اي عند عدم انضمام القرينة فالاكثر
على ان ما بعدها داخل فيما قبلها كالي اي كاان الي للغاية وتستعمل للعطف لمناسبة
ان المعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب المغيا مع قيام معنى الغاية
كقولهم استنت الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة الاستنان ان يرفع يديه
ويطرحهما معا في حالة العدو حتى القرعى جمع قرع وهو الفصيل الذي لا بثر ابيض
ودواؤه الملح فان المعطوف ارذل لان القرعى لا يتوقع منها الاستنان لضعفها
فهذا مثل يضرب لمن ينبغي ان يتكلم من بدية لعلو قدره ومواضعها اي
مواضع كلمة حتى في الافعال ان تجعل غاية بمعنى الي كقولك سرت حتى ادخلها فان
قلت ان يجعل خبر مواضعها وهو غير صادق قلت اراد بالمواضع الاستعمالات
تسمية للحال باسم المحل او المضاف محذوف في مواضعها اي بيان مواضعها او في
الخبر تقديره مواضعها في الافعال موضع ان يجعل حتى كذا وكذا او غاية بالنصب
على معنى ان يجعل غاية وهي جملة مبتدأة ومعنى كونها جملة مبتدأة عدم كونها معمولة لما
قبلها كقولك خرجت النساء حتى خرجت هند وليس لها محل من الاعراب لانها جملة
مستأنفة بخلاف قولك سرت حتى ادخلها الجار والمجرور معمول لقولك سرت
وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء اي
انتهاء ما قبلها يعني علامة الغاية بوجود المعنيين احدهما ان يكون ما قبل حتى قابلا
الامتداد والآخر ان يكون ما بعد حتى دليلا صالحا لانتهاء ما قبلها فان لم يستقم معنى
الغاية بانعدام المعنيين او احدهما فللمجازاة بمعنى لام كي لمناسبة بين الغاية والمجازاة
لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي بوجود الغاية فان تعذر هذا اي ان تجعل بمعنى
لام كي جعل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية وعلى هذا اى على ما ذكرنا
من المعاني الثلثة مسائل الزيادات كان لم اضربك حتى تقيم فعبدي حر ثم ترك ضربه

قال الله وما جعله الله الا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم
ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم فينقلبوا خائبين ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم او يعذبهم

للغاية لان اولا حد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار الخبار قاطع لاحتمال الآخر كما ان
الوصول الي الغاية قاطع للفعل ونفي الامر ممتد يحتمل الغاية على معنى ليس لك من امرهم شئ
في عذابهم او استئصالهم او هدايتهم الى ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم وما عليك الا
البلاغ او الا ان يتوب عليهم يعني نفي الامر ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع
توبتهم فعنده ينقطع امتداده سبب نزول الآية ان النبي استأذن ان يدعو عليهم فنهى
عن ذلك وروي انه عليه السلام لما شج وجهه يوم احد سأله اصحابه ان يدعو عليهم فقال
عليه السلام ما بعثني الله لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فقرأت الآية
ونهي عليه السلام عن الدعاء عليهم او سؤال الهداية وفيه بحث لان او اذا كان بمعنى
حتى يكون للغاية تنتهي النهي عند التوبة كما في قولك لالزمنك او تقضيني حقي فان الملازمة
تنتهي عند القضاء فيصح الدعاء عليهم او سؤال الهداية والاول ممنوع والثاني تحصيل
الحاصل ولقائل ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها قانونه ذكر في الكشاف
ان قوله تعالى او يتوب عليهم عطف على ما قبله وهو يكبتهم وقوله تعالى ليس لك من الامر
شئ معترض والمعنى الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يخزيهم او يتوب عليهم او يعذبهم
او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شئ انما انت عبد مبعوث لانذارهم
وايضا اطلاق فساد العطف على ما ليس حسنا ليس حسنا وكان الاولى ان يطرح النص
قوله لاختلاف الكلام وتعذر العطف يكون باعتبار عدم فعل منصوب فيما قبله وهو ليس
لك من الامر شئ وعدم صلاحية المعنى للعطف وفيه نظر فان فقدان المنصوب في
الكلام السابق لا يمنع العطف لان العطف في الجمل لا يستلزم الاشتراك في الاعراب
الا يرى الى قوله لانه عن خلق وتاتي مثله فان تاتي منصوب باضمار ان بعد الواو
ولم يسبق مثله ولم يمنع عن الاجراء على الحقيقة وهي الجمعية وحتى للغاية اي للدلالة على
ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزاء منه كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير

حتى

قبل الصياح بحث لان الضرب يحتمل الامتداد فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع عن
الضرب قبل الغاية بحث ولو قال ان لم آتك حتى تعذبني فعبدي حر فاتاه فلم يعذبه
لم يحنث لان قوله حتى تعذبني لا يصلح دليلا على الانتهاء لان التعذيب احسان و
الاحسان داع لزيادة الاتيان وما كان داعيا لشئ لا يصلح ان يكون منتهيا له فلم
يمكن حملها على الغاية والاتيان يصلح سببا والتعذيب يصلح جزاء فحمل عليه فيكون المعنى
لكي تعذبني ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر فقال الشيخ قوام
الدين الاتقاني حتى اتغدى بدون الالف كذا السماع من مولانا حسام الدين
السغناقي ولكن السماع عن غيره من المشايخ بالالف وجه الاول ان حتى لما استعيرت
للعطف وما قبلها مجزوم حذف الالف فما بعدها علامة للجزم وعندي ثبوت الالف
اوجه لان ما قلناه من وجه الاستعارة تقدير المعنى لا تقدير الاعراب فلا حاجة اذن
للزوم الايراد الي قولهم في تقدير قولهم قدم الحاج حتى المشاة اي حتى انتهوا الى المشاة
ثم قالوا الجر بحتى لا بالى استعير حتى هنا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا
يصلح ان يكون غاية للاتيان بل هو داع اليه ولا يصلح ان يكون سببا لفعله ولا
فعله جزاء لاتيان نفسه لان الشخص الواحد لا يكون مجازيا ومجازيا فاذا لم يصلح
للمجازاة حمل على العطف بالفاء مجازا هذا ما قاله الشراح ولقائل ان يقول المذكور
سابقا ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير
لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر نحو اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة
على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا
للبعض ومفضيا اليه وانما لم يجعل بمعنى الواو كما ذهب اليه العتابي لان الترتيب انسب
بالفاء وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب وقال الشيخ قوام الدين
الاتقاني في شرحه للمنار كونه بمعنى الواو انسب عندي لان مجوز الاستعارة

للعطف

للعطف المناسبة بين العطف والغاية من حيث اتصال الغاية بالمغيا كاتصال المعطوف
بالمعطوف عليه والاتصال في الواو اكثر لانه لا يقيد بحال دون حال فكان اولى
وفائدته انه ان اتى وتغدى مع التراخي يحنث اما اذا اتى فتغدى من غير تراخ
بر في يمينه ومنها اي من حروف المعاني حروف الجر فالباء للالصاق فاذا
دخل عليه الباء الملصق به ونصب الاثمان حتى لو قال اشتريت منك هذا
العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا لان المقصود من الالصاق هو الملصق والملصق
به تبع بمنزلة الآلات فيفيد الاستبدال به اي بذلك الكر شيئا آخر قبل القبض ولو كان
مبيعا لما جاز الاستبدال قبل القبض بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت
منك كر حنطة جيدة بهذا العبد يكون سلما ولا يجوز الا مؤجلا لانه اضاف الشراء الى الكر
فيكون مبيعا والمبيع يشترط وجوده لصحة البيع فاذا لم يكن موجودا يكون دينا والمبيع
الدين يكون سلما ولو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق يعني
يكون اخباره ملصقا بالقدوم الصادق حتى لو اخبر كاذبا لا يعتق بخلاف ما اذا قال
ان اخبرتني ان فلانا قدم فهذا يقع على مطلق الخبر حتى اذا اخبره صادقا او كاذبا ان فلانا
قدم يعتق العبد لانه لم يوجد في كلامه ما يدل على الالصاق فان قلت ان مع اسمها وخبرها
قايم مقام المفعول الثاني فلا بد فيه من تقدير الباء لان المفعول الثاني لا يجئ بدونه
فلا يبقى الفرق قلت سلمنا انه بتقدير الباء ولكن لا نسلم عدم الفرق لان ان مع اسمها
وخبرها تضمن الاسناد وهو لا يقتضي التصديق ولو قال ان خرجت من الدار الا باذني
فانت طالق يشترط تكرار الاذن في كل خروج لان الباء للالصاق وهو يقتضي
ملصقا وملصقا به فيكون تقدير قوله الا باذني الاخروج ما ملصقا باذني فيكون المستثنى
منه نكرة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي تقديره لا تخرجي خروجا الا خروجا باذني
وصار كل الخروج بهذا الوصف فاذا خرجت بغير اذنه يحنث ويكون هذا من قبيل

لا آكل اكلا لان المقدر كالملفوظ لا من قبيل لا آكل لما يسبق من ان الاكل المدلول
عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز تخصيصه فظهر ان ما ذكره صاحب الكشف من ان
الفعل تتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي يعم ليس كما ينبغي بخلاف قوله
ان خرجت من الدار الا ان آذن لك فانت طالق فلا يحمل على الاستثناء لان
الاذن غير مجانس للخروج فيجعل مجازا للغاية لمناسبة ان الغاية قصر لامتداد المغيا
وبيان لانتهائه كان المستثنى قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه فيكون معناه الى
ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المانع
قال القرآ رحمه الله انه بمنزلة الاباذني وهذا اشبه لان الاستثناء يكاد يلحق
وان كان قليلا كما روي عن رؤبة اذا قيل له كيف اصبحت قال خير اي بخير وكما
قيل الله في موضع القسم واريد بالله اسمه من ارتكاب المجاز فان قلت حذف
حرف الجر مع ان شايع لم لا يكون ان الباء محذوفا فاهنا اي الا ان آذن فيصير بمنزلة الا
باذني قلت قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن
لك فانه محتمل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى
لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم مستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي
قوله ان ذلكم كان يؤذي النبي فان قلت ان مع المضارع بمعنى المصدر والمصدر
يقع حينا كما تقول آتيك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرجي وقتا
الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن قلت على هذا التقدير يحنث ان خرجت
مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك كذا قالوا لكن
لقائل ان يقول قوله الا وقت اذني ليس بعام حتى يتناول الجميع بخلاف قوله
الا خروجا لانه موصوف بصفة عامة ولو بدل قوله الا وقت اذني قولنا الا وقتا
اذنت لك فيه لصار عاما لكن الجواب فاسد لان عدم الحنث لكونه مجتهدا فيه ليس

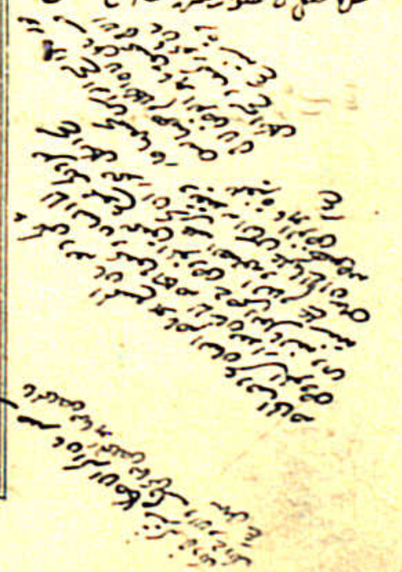
بيقين حتى لا يزول فيه بالشك فلئن سلم فالترجيح للحرم وفي قوله انت طالق بمشية
الله الباء بمعنى الشرط وفيه بحث لان معنى الشرط فيه ان قلت حقيقة فمنوع لان الباء
لم توضع بمعنى ان وان قلت مجاز فلم حمل على هذا المجاز دون مجاز آخر وهو معنى التبيين
ويكون معناه انت طالق بسبب مشية الله فيكون تنجيزا والاوجه ان يقال الباء
على حقيقتها فالمعنى انت طالق طلاقا ملصقا بالمشية فلا يقع قبلها اذ لا تحقق الملصق بدون
الملصق به كما لا تحقق المشروط بدون الشرط والطلاق الملصق به لا يطلع عليه فلا يقع
شئ كما لو قال انت طالق ان شاء الله ذكر في شرح المغني للسراج الهندي ولقائل ان
يقول يمكن الوقوف على مشية الله الطلاق اذ مشية العبد تابعة لمشية الله قال الله تعالى
وما تشاؤن الا ان يشاء الله فكان ينبغي ان يقع الطلاق اذا شاء العبد لوجود الشرط
الى ههنا كلامه اقول يمكن ان يجاب عنه بان الباء في قوله تعالى الا ان يشاء
محذوف معناه لا يصدر منكم فعل المشية الا بسبب مشية الله اياه ولا يفهم منه ان
ما يكون مراد العبد يكون مراد الله اذ لو كان كذلك لوقع كل مراد العبد او يقال معنى
قوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله لا يقع منكم المشية الا ان يشاء الله مشيتكم
ولو قال انت طالق بامر الله او بحكمه او بعلمه او باذنه او بقدرته يقع في الحال لان
استعمال الشرط في بعضها محال وهو العلم والقدرة وفي بعضها جايز لكنه مهجور فلم يجعل
للشرط وههنا نكتة وهي ان قوله انت طالق ان لم يشاء الله يقتضي وقوع الطلاق
البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية فلوجود
المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم
لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على
تقدير عدم مشية الله محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وقال
الشافعي الباء في قوله وامسحوا برؤسكم للتبعيض وقال مالك انها صلة اي زايدة

وليس كذلك لان الموضوع للتبعيض حرف من فلو كان الباء للتبعيض لتكرر الدلالة عليه وهو خلاف الاصل ولانه لو كان للتبعيض مع انه للالصاق لكان مشتركا والاصل عدمه واما الفضلة فلان فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة بل هي للالصاق وهي حقيقة فيه فيحمل عليه ولكن التبعيض ثبت في الراس بطريق آخر بينه بقوله لكنها اي لكن الباء اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله وهو الممسوح فيصير المحل مفعولا به فيتناول كله اي كل المحل كقولك مسحت الحائط بيدي والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب واذا دخلت في محل المسح كما في الآية بقي الفعل متعديا الى الآلة فصار المحل شبيها بالآلة فلا يقتضي استيعاب الراس بالمسح لان المسح مضاف الى اليد دون الراس وانما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة لان ما بين اثنى اليد يتعذر الصاقه فصار المراد اكثر اليد وهو الاصابع لانها الاصل في الاخذ والبطش ولهذا يجب بقطعها تمام دية اليد فاذا مسح الراس بجميعها جاز وكذا باكثرها وهو ثلث اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بحرف الباء كما زعم الشافعي واذا قد ظهر ان المراد التبعيض اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة وقال ابو حنيفة ذلك البعض مجمل غير معلوم الحكم من الآية فاحتيج الى البيان وقد بينه النبي عليه السلام بربع الرأس في حديث المغيرة ولقائل ان يقول القول باجمال الآية مشكل لانه مبني على ان يكون هذا اول وضوء رسول الله عليه السلام ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن كذلك يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وذلك غير جايز اتفاقا لانه لم يتبين ذلك قبله لا بالقول ولا بالفعل والانتقل البيان ولو سلم الاولية فلا نسلم انها تاخير بالنسبة الى الذين لم يحضروا وضوء رسول الله عليه السلم اذ الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا حضورا في تلك السباطة والانتقلة الصحابة واشتهر الروايات

اذا تقدروا وسحوا ايديكم برؤسكم الى المرفقين بباء ع

الصواب ما في الصحاح كالكشف وغيره ع

ثار الصحاح والكفاية ودرر البحار ان الوضوء قدر ملء اصباع لان الباء اذا دخلت على المحل تستوعب الآلة وهي عشر مستوعبة عادة وحصة كل واحد الكرسوع والاصبع اليد الاصابع فمتى لو قطعها لا لكف نصف الحد كما لو قطعها مع الكف والعلة اذا كرها فيقام الكل مقام الكل التحقيق اهـ ونظر فيه بقوله ان الشيء اذا تعذر الاتيان به يسقط كل الصواب ما في غيره ملء اصباع ع



لان هذه حادثة تم به البلوي فلما لم يثبت ذلك علم ان لا اجمال في الآية فان قلت دخلت الباء في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم في التيمم مع ان الاستيعاب شرط فيه قلت ثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة وهو قوله عليه السلم لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين والزيادة عليها جايزة فجعل الباء زايدة فان قلت الحديث لا يقتضي الاستيعاب فلا يجعل الباء في الآية زايدة قلت الوجه اسم للكل فيفهم منه الاستيعاب وعلى للالزام فقوله له علي الف درهم يكون دينا لان على للاستعلاء والدين يستعلي من يلزمه الا ان يتصل به اي بقوله الوديعة فيقول له علي الف درهم وديعة فح لا يثبت به الدين لان على تحتمل معنى الوديعة من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه فان دخلت كلمة على في المعاوضات المحضة كالبيع والاجارة والنكاح مثل قولك بعت هذا على الف درهم كانت بمعنى الباء التي تصحب الاعواض لان اللزوم ينافي الاسقاط فان الشيء متى لزم الشيء كان ملصقا به لا محالة ولا يحمل الباء على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق لما فيه من الغرر وكذا اذا استعملت في الطلاق بان قالت لزوجها طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما وعند ابي حنيفة للشرط لان الطلاق يحتمل التعليق وكلمة على تدل على الشرط حقيقة لان فيه معنى اللزوم ووجود الجزاء يلازم وجود الشرط كما قال تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله اي بشرط ان لا يشركن فيحمل عليه اذا المكن والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط الا يرى انه لو قال لها ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثلثا فدخلت واحدة منهما لم يقع منه شيء فان قلت ان اراد من اللزوم اللزوم الذي يقابل الانفكاك فلا نسلم انه معنى على وان اراد به الوجوب فهو موجود في معنى المعاوضة لان العوض انما يجب في مقابلة المعوض قلت اللزوم بين الشرط والجزاء لذاتهما

وبين العوضين بعارض التضايف فكان الاول اقرب الى الحقيقة ومن للتبعيض
فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه له اي للمخاطب ان يعتقهم
الا واحدا منهم عند ابي حنيفة لانه جمع بين كلمة العموم وهي من وكلمة التبعيض وهي
من فوجب العمل بحقيقتهما ما امكن فصار الامر متناولا لا بعضا عاما واذا قصر عن
الكل بواحد كان عملا بهما وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من
للتبيين كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان تقدم الكلام عليه في العام والى
لانتهاء الغاية فان كانت الغاية هذا شروع في بيان الضابط في ان الغاية
متى تدخل في حكم المغيا لانها قد تدخل فيه كما في حفظت القرآن من اوله الى آخره
وقد لا تدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير
مفتقرة في الوجود الى المغيا نحو المسجد والحايط بخلاف الليل والغد قولنا موجودة
قبل الكلام احتراز عن الاجال المضروبة للثمن والاجارة كالليل والغد ورمضان
في اجرته او بعته الى رمضان او الى الليل او الى الغد فان هذه الاشياء توجد
في المستقبل بعد التكلم وقولنا غير مفتقرة احتراز عن الليل فانه يفتقر في استحقاق
اسمه الى محل آخر وهو النهار لانه لا يسمى ليلا الا باعتبار زوال النهار كقوله من هذه
الحايط الى هذه الحايط لا يدخل الغايتان اي الحايطان في حكم المغيا لانها اذا كانت
قائمة بنفسها لم يستتبعها المغيا ولا يلزم على هذا دخول المسجد الاقصى في حكم المغيا
مع انه قايم بنفسه في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام
الى المسجد الاقصى حيث دخل النبي عليه السلم في المسجد الاقصى لان ذلك ثبت
بالمشاهير لا بموجب الى قال بعض الشارحين اقول يجوز ان يكون المرافق
من هذا القبيل لانها قائمة بنفسها على التفسير المتقدم في القيام فدخولها يكون بفعل
النبي عليه السلم لانه حين توضأ ادار الماء على مرافقه الى هنا كلامه ولقائل ان يمنع

من

الى

كون المرافق

كون المرفقين من هذا القبيل لان المرفق وهو مجتمع عظم العضد وعظم الذراع مفتقر
الى اليد في الوجود فلا تكون قائمة بنفسها وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان اصل
الكلام اي صدره متناولا للغاية كان ذكرها اي ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فدخل
الغاية كالمرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد اسم للمجموع الى الابط و
وذكر الغاية لاسقاط ما وراءها فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية
له لكن لاجل اسقاط ما وراءها دخل المرافق عن حكم الغسل ولقائل ان يقول اذا قرن بالكلام
غاية او استثناء او شرط لا يعتبر المطلق ثم خرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد
جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب الى الغاية لا للاياب والاسقاط
لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والمغيا مع الغاية نص واحد وان هذه القاعدة
غير مطردة لان من قال قرات هذا الكتاب من اوله الى البسملة لا يدخل الغاية عرفا
قال صاحب الكشاف الى تفيد الغاية مطلقا دخولها في الحكم وخروجها منه امر زايد
يدور مع الدليل وان لم يتناولها الكلام الغاية او كان فيه اي في متناوله شك
كآجال الايمان مثل ان يحلف ان لا يكلم فلانا الى رجب فان الاجل يدخل عند
ابي حنيفة في رواية الحسن عنه لان صدر الكلام يقتضي التابيد فذكر الغاية لاخراج ما وراءها
وفي ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لا يدخل لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة في
موضع الغاية شكا فلا يدخل فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل في الصوم
في قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل وفي للظرف لكنهم اختلفوا في حذفه اي حذف
في واثباته في ظرف الزمان اعلم ان في الكلام اضمارا تقديره في للظرف ولم يختلف
اصحابنا في ذلك ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في قوله انت طالق غدا او
في غد فاذا قال انت طالق غدا ان لم يكن له نية يقع في اول النهار واذا نوى آخره
يصدق ديانة لا قضاء بالاتفاق وان قال في غد ولم يكن له نية في اول النهار

يقع هـ

هذا ما وجدته في نسختي من الحواشي ولله الحمد والمنة

واذا نوى آخره يصدق عند ابي حنيفة ديانة وقضاء وعندهما يصدق ديانة لا قضاء كما في المسئلة الاولى وهذا معنى قوله وقالا هما سواء لانه اضاف الطلاق الى العدد وهو جزء منه خلاف الظاهر لانه تخصيص العام فلا يصدق قضاء وفرق ابو حنيفة بينهما فيما اذا نوى آخر النهار بان في اذا حذف اتصل الطلاق بالعدد بلا واسطة فيقتضي استيعابه لانه شابه المفعول به فلابد ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء واذا ثبت في بعض الظرف جزءا مبهما من النهار فيكون نيته بيانا لما ابهمه لا تغييرا لحقيقة كلامه فيصدقه القاضي واذا اضيف الطلاق الى المكان بان قال انت طالق في الدار يقع الطلاق في الحال حيث ما كانت اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان الا ان يضمر الفعل بان اراد بقوله في الدار في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط لان الدخول لا يصلح ان يكون ظرفا للطلاق شاغلا له لانه عرض لا يبقى فصار بمعنى مع مجازا لان في الظرف معنى المقارنة فيتعلق بالدخول الا انه لا يكون شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه واعترض عليه بان الزمان عرض لا يبقى فيلزم ان لا يصح للظرفية والاولى فيه ان يقال يوضع المصدر موضع الزمان كثيرا والمراد وقت دخولك وفي قوله بمعنى الشرط دون ان يقول للشرط اشارة اليه وقال بعضهم انه مجاز للشرط فيقع الطلاق بعده لكن الاول اصح لانه لو قال لاجنبية انت طالق اذا تزوجتك او تزوجها لا تطلق كما لو قال مع تزوجك ولو كان للشرط لطلقت كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق كذا في الخانية ومع للمقارنة اي لمقارنة ما قبلها لما بعدها واذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تطلق ثنتين وقبل للتقديم اي لسبق ما وصف بها على ما اضيفت اليه حتى لو قال لها وقت الضحوة انت طالق قبل غروب الشمس طلقت

في الحال ولا يتوقف على وجود ما بعده وبعد للتاخير اي لتاخير ما وصف بها عما اضيفت اليه وحكمها اي حكم بعد في الطلاق ضد حكم قبل فيد بقوله في الطلاق احترازا عن الاقرار فان ضدادة حكم بعد بحكم قبل فيه ليست بمطردة فانه لو قال لفلان علي درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان في الصورتين لان معناه بعد درهم وجب علي او بعده درهم قد وجب علي فانه لا يفهم منه الا هذا ولو قال له علي درهم قبل درهم يجب عليه درهم واحد ولو قال قبله درهم يجب درهمان فكان حكمها في الصورة الاولى ضد حكم قبل لا في الصورة الثانية واذا قيد كل واحد من قبل وبعد بالكناية كان ضد ما بعده حتى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة يقع ثنتان لان الطلاق المذكور اولا وقع في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال طالق امس يقع في الحال فيقعان وفي قوله بعدها واحدة البعدية صفة للاخيرة فتبين بالاولى فيلغو الثانية لفوات المحلية وان لم يقيد بالكناية كان صفة لما قبله فلو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة لان القبلية تكون صفة للاولى فتبين بها فلا تقع الثانية لفوات المحلية ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لان البعدية تكون صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فيقترنان قيدنا مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع وعند للحضرة فاذا قال عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم لان عند عبارة عن القرب في اصل الوضع فيحتمل القرب من يده فيكون امانة والقرب من ذمته فيكون دينا فيثبت الاقل وهو الوديعة دون اللزوم لان اللزوم في الذمة لا يكون عند حضرته حقيقة الا اذا وصل الدين وقال لفلان عندي الف درهم دين فح يكون اقرارا بالدين لان الدين محتمل

غير

كلامه فيصلح ذكر الدين تفسيرا له وغير يستعمل صفة النكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة ويستعمل استثناء لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل منهما مغاير لما قبله في الحكم كقوله له علي درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم اي درهم مغاير للدانق وهو سدس درهم احترز عن الدرهم الذي هو دانق فانه كان في ذلك العهد درهم على وزن دانق ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا

دانق
سدس درهم

وسوى مثل غير في كونه صفة واستثناء ومنها اي من حروف المعاني حروف

سوى

الشرط اي كلماته وان اصل فيها اي كلة إن اصل في الفاظ الشرط لانها مختصة بمعنى

إن

الشرط وليس لها معنى آخر سواه بخلاف سائر الفاظ الشروط وكلة إن حرف فسمي الكل باسمها تغليبا لها لاصالتها وانما يدخل على امر معدوم على خطر اي محتمل للوجود والعدم الجازم والمجزوم وصفة امر ليس بكائن لا محالة الجملة صفة لخطر اي بها للتاكيد وانما تدخل عليه لان المقصود من دخولها هو الحمل على شئ او المنع عنه وذلك لا يجوز في الممتنع والمتحقق الوقوع فلا يقال ان جاء الغد فكذا لانه ان كان سيكون البتة عادة فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا لم تطلق حتى يموت احدهما لان في الشرط انما يتحقق بموت احدهما لانه مالم يمت احدهما يكون وقوع التطليق محتملا فاذا مات الزوج تحقق الشرط فلا ميراث لها ان لم يدخل بها لان لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت في العدة فان دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق قبيل موته وكذا اذا ماتت لان قبيل موتها يوجد وقت لا يسع فيه الكلم بالطلاق فيتحقق الشرط واذا عند

اذا

نحاة الكوفة يصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها اي بكلمة اذا يعني يستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء وعبر عن الاستعمال بالمجازات لان المقصود من الشرط والجزاء الجزاء والشرط وسيلة اليه فسمي استعمال الشرط باسم ما يقصد به مرة كقول الشاعر واذا تصبك خصاصة فتجمل معناه ان تصبك لدخول الفاء في تجمل وذا مخصوص

اول

واستغن ما اغناك ربك بالغنى

بان وقد لا يجازي بها اخر اي مرة اخرى كقول الشاعر واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب اذا هنا للوقت واذا جوزي بها سقط الوقت عنها كانها حرف شرط فصارت بمعنى ان وهو قول ابي حنيفة واذا يكون شرطين كائن بين الوقت والشرط فاذا استعمل في احد هما بقي الآخر مرادا عنده وهو مذهب الكوفيين وعند نحاة البصرة اي اذا موضوعة للوقت وقد يستعمل للشرط مجازا من غير سقوط الوقت مثل متى بل اذا اولى بعدم السقوط لان المجازاة لازمة في متى في غير موضع الاستفهام وفي اذا جائزة فمتى لم يسقط معنى الوقت عن متى مع لزوم المجازاة اياه فاولى ان لا يسقط عن اذا فانا اي متى موضوعة للوقت لا يسقط عنها ذلك اي عن متى معنى الوقت بحال وهو اي قول نحاة البصرة قولها اي قول ابي يوسف ومحمد فان قلت يلزم الجمع على قولهما بين الحقيقة والمجاز قلت لا منافاة بينهما في هذه الصورة لان الوقت يصلح للشرط وعدم جواز الجمع باعتبار التنافي هذا ما قيل في شروح هذا المختصر لكنه ضعيف لان ارادة معنى الحقيقة والمجاز من لفظ واحد ممنوعة سواء تنافى المعنيان اولا ويمكن ان يقال اذا موضوعة بازاء الوقت والشرط جميعا عند هما فان قلت قوله وقد يستعمل للشرط يدل على انه ليس بموضوع بازاء الكل قلت لا يدل لان اذا اذا استعمل للشرط يكون مستعملا في بعض ما وضع له فيكون حقيقة قاصرة عند البعض ولم يتعرض المصنف له لاختلاف فيه والاولى منه ان يقال هي لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جلة بمضمون جلة تنزيلا للمبتدا المتضمن معنى الشرط ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له وتمايدل على ما ذكرنا قول من قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس بالاتفاق كما لو قال انت طالق متى شئت فلو كان للشرط لبطلت المشية اذا قامت عن المجلس كما في كلة إن حتى اذا قال لامرأته هذا تفريع على اختلاف المذكور في اذا لم اطلقك

فانت طالق لا يقع الطلاق عنده اي عند ابي حنيفة ما لم يمت احدهما كما في
قولك ان لم اطلقك وقالا يقع كما فرغ اي مقارنا لفراغه عن كلامه مثل متى لم اطلقك
لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق وكما سكت يوجد ذلك الوقت
فتطلق والخلاف فيما لم ينو شيئا اذا ما نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى بالاتفاق
واذا ما مثل اذا الا ان دخول ما يحقق معنى المجازاة باتفاق النحاة ويسمى ما هذه المسلطة
لانها سلطت اذا على الجزم وروي عنهما اذا قال انت طالق لو دخلت الدار بمنزلة ان دخلت الدار
بجعله لو للاستقبال كان لمواخاة بينهما في ان كل واحد منهما تعليق احدى الجملتين
بالاخرى على ان يكون الثانية جوابا للاولى وكيف سوال عن الحال يعني كيف موضوع
للسوال عن الحال فاذا قلت كيف زيد معناه على اي حال اصحيح ام سقيم وقد يسلب
عن كيف معنى الاستفهام فيبقى دالا على الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى
كيف يصنع اي الى حال صنيعه فان استقام السوال عن الحال جواب ان محذوف اي
يحمل على السوال عن الحال والا اي ان لم يستقم السوال عن الحال بطل لفظ كيف ولذلك اي لبطلان
قال ابو حنيفة في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع لان العتق لا كيفية له فلا يستقيم
تعلق الكيفية بصدر الكلام خص ابا حنيفة به لان عند صاحبيه يتعلق الحرية بالمشية وفي
الطلاق يعني اذا قال انت طالق كيف شئت يقع الواحدة قبل المشية ثم ان كانت غير
موطوءة فقد بانت لا الى عدة ولا مشية لها لانه يلغو تفويض الصفة الى مشيتها لعدم
المحل بعد وقوع الاصل وان كانت موطوءة فالمحل باق بعد وجود الاصل فلها المشية
في الصفة ويبقى الفضل في الوصف اي الزائد على اصل الطلاق من كونه بائنا والقدر بالرفع
اي الثلث مفوضا اليها بشرط نية الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا
بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض النية اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل
في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فيبقى اصل الطلاق وهو الرجعي فان قلت

اذا ما

لو

كيف

لما فوض الزوج الامر اليها كان ينبغي ان تستقل باثبات ما فوض اليها ولا تحتاج الى نية
الزوج قلت انما فوض اليها حال الطلاق وهو مشترك بين البينونة والعدد فيحتاج الى النية
لتعيين احدهما كذا قاله صاحب الكشف لكنه ضعيف لانه ان اراد به الاشتراك اللفظي
فيحتاج الى النقل وهو غير ثابت وان اراد به الاشتراك المعنوي فهو غير محتاج الى
النية لانه لما قال لها كيف شئت اثبت لها ولاية اثبات اي وصف شاءت على
سبيل العموم قال صاحب النهاية ناقلا عن الفوايد الظهيرية رجعت الفحول في جواب هذا
الاشكال فما قرع سمعي جوابا شافيا فيجب ان يعتمد على ما ذكره الطحاوي وابو بكر الرازي
من ان نية الزوج ليست شرطا لها حتى ان تجعل الطلاق بائنا او ثلاثا في قول ابي
حنيفة فان قلت لو طلقت نفسها ثنتين ونواهما الزوج لا تطلق ثنتين وكان
ينبغي ان تطلق لان الثنتين حال مفوض اليها قلت المفوض اليها من جهة الزوج
ما يملك الزوج ايقاعه بقوله انت طالق وانه لا يملك بهذا اللفظ ارادة ثنتين فكذا
المفوض اليها لا يقال على هذا ينبغي ان لا يجوز نية الثلث في قوله انت طالق لانا نقول
وقوع الثلاث فيما نحن فيه ليس بمجرد قوله انت طالق وانما هو بواسطة كيف فافترقا
وانما صار الثلث حالا لقوله انت طالق دون الثنتين لان قوله انت طالق يدل
على الوحدة والثنتان عدد فبينهما منافاة بخلاف الثلاث فانه فرد اعتباري موافق لما
في الوحدة وما لا يقبل الاشارة اي ما لا يتاتى فيه الاشارة من الامور الشرعية كالطلاق
والعتاق فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل اي اصل الطلاق بالمشية
بتعلقه اي بتعلق الوصف قال بعض الشراح اظن ان هذا مبني على امتناع قيام
العرض بالعرض لان العرض الاول هو الطلاق ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما
حالان في الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والاخر بكونه فرعا وحالا بل هما
سواء في الاصلية والفرعية لعدم انفكاك احدهما عن الاخر اذ الطلاق لا يوجد الا بان

يكون رجعيًا او بائنًا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الآخر الى هنا كلامه ولقائل ان
يقول انه من بعض الظن لانه مخالف لما عليه سوق كلامهم فانهم قالوا احالوه وصفه
بمنزلة اصله وهذا صريح في اصالة احدهما وفرعية الآخر وكيف لا والاحكام الشرعية بمنزلة
الجواهر شرفًا حتى قبلت الفسخ والفسخ يكون بين الجوهرين ولذا وجد بين الايجاب و
القبول لكونها كالجوهرين على انه لو صح ذلك لارتفع الخلاف لان اتباع قيام العرض
بالعرض ملتزم الخصمين بل الخلاف مبني على عدم انفكاك الوصف عن الاصل لان ما
لا يكون محسوسًا يعرف وجوده بوصفه فالوصف مفتقر الى الاصل فاستويا فصار
تعليق الوصف تعليق الاصل اعلم ان في عبارة المصنف تسامحًا لانهم متفقون
على ان الوصف مفوض اليها وانما اختلفوا في تفويض الاصل فلو كان الكلام
مجرى على حقيقته يلزم الخلف لان الحال والوصف اذا كان مثل الاصل وهو
غير مفوض عند الخصم يلزم ان يكون الوصف ايضا كذلك وقد فرض مفوضًا
والاولى ان يحمل على القلب ثم قيل الحال والوصف مترادفان فعطف الوصف
على الحال بمنزلة التفسير وقيل حاله كالبينونة والرجعية ووصفه مثل كونه سُنيًا
وبدعيًا والاول اظهر لانتفاء المخصص وكم اسم للعدد الواقع في باب الطلاق اما
مذكورًا كقولك انت طالق واحدة او اثنتين او ثلثًا او مقتضى كقولك انت
طالق بتقدير طالق واحدة فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق بالم تشأ
لان كم شئت تفويض لما هو الواقع الى مشيتها وهو عام فلها ان تطلق ما شاءت
من العدد بشرط نية الزوج وتقييد بالمجلس لانه تمليك والتمليك يقتصر على المجلس
وكم هذه ليست باستفهامية ولا خبرية لانها للتكثير وهو ليس بمراد بل بمعنى الشرط
مجازًا فكانه قال انت طالق على اي عدد شئت فلو صرح بها كان للشرط فكذا
ما في معناها وحيث واين اسمان للمكان المبهم فاذا قال انت طالق حيث شئت واين

كذا في النسخ الا كلي وانت خبير بان نظيره سيجيء الاصالة
لاحد هما حيث كونه موصوفا والفرعية للاخر حيث كونه
وصفا له وهذا مما لا مجال للاشكاله وليس لمسلمي في كلام
بعض الشراح دفع كل من الاصالة والفرعية للثنين بما
باعتبار المحلية والحالية على ما نظر فيه كلامه ع

كذا في النسخ الا كلي والاظهر حذف عليك اذ ليس مراده بيان كون
الوصف بمنزلة الاصل انه بمنزلته من جميع الوجوه او في
التعويض كخصوصه حتى يرد عليه ذلك بل في كونه محلا
الله في الاصالة والمتبوعية كما صرح به في غاية الكشف
طلاب ح الكلام فضلا على القلب ع

قال شارح الصحاح كم اسم مبهم ناقص معنى على ان يكون
فاذا جعلته استفهاما استدعت تفصيلا مثل التمر
منه الكم والكمية
الى آخر كل الدنا

فكانه قال انت طالق اي عدد شئت والمكان للعدد
المبهم صارت غاية طلاقا ما. صاحب العدد والمكان
من كلامه دلالة على الوقت تقييد المشية بالمجلس
الى

حيث واين

شئت انه لا يقع بالم تشأ لانه لا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى
ذكر المشية في الطلاق ويتوقف مشيتها على المجلس فيقتصر عليه فان قلت
اذا الغا ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع في الحال كما في
قوله انت طالق ودخلت الدار قلت لما تعذر العمل بالظرفية جعلنا هما مجازًا لمعنى ان
المشار كتهما في الابهام فيصير بمنزلة قوله ان شئت والمجاز اولى من الالغاء بخلاف
اذا ومتى يعني اذا قال انت طالق اذا شئت او متى شئت لم يتوقف مشيتها
على المجلس فان قلت لم لم يجعل حيث مجازًا عن اذا ومتى حتى لا يتوقف على المجلس
فيكون معنى الظرفية فيه مرعيا قلت هذا انما يستقيم ان لو كان فيهما معنى ظرفية المكان
وردّ بان مطلق الظرفية ليس بموجود في الخارج فهو اما ان يوجد في ضمن ظرف المكان
فلا يكون مجازًا واما في ضمن ظرف الزمان فلا نسلم انه اقرب الى الحقيقة لانه مباين
له الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط و
لا يتناول الاناث المفرداتِ ذكر الجمع المذكور في بحث الحروف لان الكلام
فيه باعتبار علامته وهي حرف ذهب بعض اصحاب الشافعي الى ان الجمع المذكور
لا يتناول الاناث الا اذا دل عليه الدليل لان كل علامة تختص بفريق وضعًا
والكلام عند الاطلاق محمول على حقيقته ولو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز ولزم التكرار في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات فلنا تغليب الذكور على
الاناث واد خالهن في الحكم تبعًا للذكور من عادة اهل اللسان سبب نزول
الآية ان النساء شكون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قلن ما بالنا لم نذكر في القرآن
فطلبن التخصيص بالذكر مع غرفانهن الدخول في جمع الذكور واعتقادهن الوجوب
عليهن كما على الرجال فانزل الله هذه الآية لتطييب قلوبهن والجواب عن قولهم
الجمع انهم يجعلون المغلوب من افراد الغالب ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة

مجاز الجمع

هو عن سعد الدين ما لا يرد وقد كان عليه ايضا
ان المذكور عند الاختلاط كان الكلام متساويا
للمعلن وما ذكرتم ليس كذلك ع

قوله الى الخصم متعلق بقوله
ع

مسئلة
الامان
امنوني على بني

الصريح

عرفيه وهي راجحة على اللغوية فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فان ذكر الجمع بعلامة
الثاني يتناول الاناث خاصة حتى قال في البر الكبير محمد اذا قال المستامن
آمنوني على بني وله بنون وبنات ان الامان يتناول الفريقين ولو قال
على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده ولو قال علي بني وليس له سوى البنات
لا يثبت الامان لهن واما الصريح وهو في اللغة الظهور سمي القصر صريحا لظهوره
وارتفاعه على سائر الابنية وفي الاصطلاح فما ظهر اي لفظ ظهر المراد به ظهورا بينا
اي تاما احترز به عن الظاهر لان الظهور فيه ليس بتام لقيام الاحتمال قيل لا بد فيه
من قيد الاستعمال ليتميز به عن النص والمفسر لان ظهورهما بالبيان والقرائن لا بكثرة
الاستعمال ولكن لا حاجة الى هذا القيد لدلالة مورد القسمة عليه لان هذا القسم في بيان
وجوه الاستعمال حقيقة كان الصريح او مجازا لان المعتبر فيه ظهور المراد منه بكثرة
الاستعمال وذلك يتحقق فيهما اذا كانا متعارفين مثال المجاز منه كقوله لا آكل من
هذه الحنطة كقوله انت حرة وانت طالق مثال الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في
ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما ويجوز ان يكون كل واحد منهما مثالا للحقيقة
والمجاز ما عبارتين لانهما مجازان لغويان في ازالة الرق والنكاح لان وضعهما في
اللغة ليس لذلك وهما صريحان في ذلك المدلول المتعارف وهما حقيقتان شرعيتان
ايضا ويوجد بهذا القيد ذكر الحقيقة والمجاز وحكمه اي وحكم الصريح تعلق الحكم
بعين الكلام اي بنفس الكلام الصريح وقيامه مقام معناه المراد منه يعني لغاية وضوحه
وظهوره جعل كانه نفس معناه الحاصل في الذهن وليس فيه توسط اللفظ حتى
يحتمل شيئا آخر حتى استغنى عن العزيمة اي عن النية ولا ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك
المعنى او لم يرد كقولك بعت واشريت فان المقصود حاصل بهما نوى او لم ينو وكالطلاق
والعتاق حتى اذا اضافهما الى المحل فبأي وجه اضاف يعني بصيغة النداء كقوله يا حر

او بصيغة الاخبار كقوله انت حر او اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه
انت حر او انت طالق يطلق ويعتق نواه او لم ينو نعم لو اراد في انت طالق رفع
حقيقة القيد صدق ديانة لا قضاء وفي القنية امرأة كتبت انت طالق ثم قالت
لزوجها اقر علي فقرا لا تطلق اقول هذا مشكل لانه ينافي قوله حتى استغنى
عن العزيمة واما الكناية فما استتر المراد به اي بالاستعمال ولا يفهم الا بقرينة يعني
الكناية غير معلوم المراد ابتداء ما لم تنضم اليه قرينة بخلاف الخفي فانه معلوم المراد لكن
خفي مراده بعارض غير الصيغة حقيقة كان او مجازا مثل الفاظ الضمير كهاء الغايبة
وانا وانت فانها كنايات حقيقة لانها لا تميز من اسم واسم الا بقرينة تنضم اليها فان
قلت الفاظ الضمير كناية بالوضع لا بالاستعمال وقد شرط قيد الاستعمال في التعريف
قلنا انها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح
باسم زيد مثلا يكني عنه بهو كما يكني عنه بابن فلان لانها كنايات قبل الاستعمال فلا يكون
خارجة عن التعريف فان قلت الضمائر بعد الاستعمال تصير معارف ولهذا قيل الضمائر
اعرف المعارف فكيف يكون المراد منها مستترا بالاستعمال قلت حالة الاستعمال
مستترا ايضا لانه يكني باستعماله لعمرو وبكر بعد الاستعمال لزيد وفيه تامل وحكمها ان
لا يجب العمل اي حكم الكناية ان لا يثبت الحكم الشرعي بها الا بالنية اي نية المتكلم لكونها
مستترة المراد فلا يثبت الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار او ما يقوم مقامها من دلالة
الحال وكنايات الطلاق كبائن وحرام ونحوهما سميت بها اي بالكنايات مجازا
لانها جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الالفاظ كنايات والكناية ما استتر المراد
منه والمراد المستتر هنا هو الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعي والجواب ان اطلاق لفظ
الكناية عليها مجاز لان معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد لكن الابهام فيما يتصل به
كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة عن النكاح او غيره فالمستتر المراد لا في نفسه

٨٥

الكناية

بل باعتبار ابهام المحل فاستعير لها لفظ الكناية حتى كانت بوائن فصار الطلاق البائن
واقعا بموجب الكلام بنفسه من غير ان تجعل انت بائن كناية عن انت طالق ولقائل
ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية غير مستترة فهذا لا ينافي الكنائية لانها
باعتبار استتار المراد لا باعتبار المدلول الوضعي وان اريد ان مراد المتكلم بها
ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم
معترفون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفترقوا الكنايات الا بما استتر المراد به سواء
كان ذلك باعتبار المحل او غيره فيكون كناية حقيقة لصدق التعريف عليها فالحاصل انها
كنايات حقيقة وكنايات عن الطلاق مجازا لانها شابهت الكنايات من الطلاق فلا
تنافي فاذا زال الابهام بالنية او بدلالة الحال وجب العمل بموجبها التي هي البينونة وهذا
مبني على تفسير الكناية ولو فسروها بما فسرها علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف لان
الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل الى ملزومه كما
يراد بطويل النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ملزومه من طول القامة ويراد بالبائن هنا
معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو البينونة من وصلة النكاح
فتطلق المرأة على صفة البينونة وهنا بحث وهو ان الموضوع له غير مراد في الكناية
لان عند بعضهم مجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي في الكناية كاف ولو سلم انه مراد فلا
نسلم انه لا يكون مقصودا حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة يلزم
ثبوت طول النجاد له فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة والنسبة بين الكناية والمجاز
انها اعم منه من وجه لانهما يجتمعان في المجاز الغير المتعارف فيوجد الكناية في محل دون
المجاز كما في الضمائر فكذا العكس كما في المجاز المتعارف الا اعتدي واستبري رحمك
وانت واحدة هذا استثناء من قوله سميت مجازا يعني هذه الالفاظ الثلثة كنايات
عن الطلاق على سبيل الحقيقة حتى كان الواقع بها رجعيا والاظهر انه استثناء من قوله

حتى كانت بوائن اما في اعتدي فلان العدة يحتمل عدة الدراهم وعدة الاقراء والمراد مستتر
فاذا نوى الاقراء ثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عدة الاقراء
يقتضي سابقية الطلاق تصحيحا للامر والضرورة تندفع باثبات واحد رجعي فلا حاجة
الى اثبات وصف زايد وهو البينونة هذا اذا قال اعتدي بعد الدخول بها واما اذا
قال قبل الدخول بها فلا وجه للاقتضاء لانه لا عدة لها فيجعل قوله اعتدي مجازا عن
كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان قلت المسبب انما يطلق على السبب
اذا كان المسبب مقصودا من السبب ليصير غلبة غالبة فيتحقق اصالته والظاهر ان ليس
المقصود من الطلاق هو الاعتداد قلت الشرط في اطلاق اسم المسبب على السبب هو
اختصاصه بالسبب ليتحقق الاصالة من جهته ايضا والاعتداد شرعا بطريق الاصالة
يختص بالطلاق لا يوجد في غيره اذ بطريق الاصالة يختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا
بطريق التبع كالعدة يجب على ام الولد من غير طلاق لانها لما صارت فراشا اخذت حكم
المنكوحة واخذ زوال الفراش شبها بالطلاق واوجب العدة لانها تثبت بالشبهة
وقد يقال اعتدي من باب الاضمار اي اعتدي لاني طلقتك ففي المدخول بها يثبت
الطلاق ويجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق ولا تجب العدة واما في اسبري رحمك
فلان طلب البراءة يحتمل ان يكون للولد وان يكون لزوج آخر واذا نوى ذلك يثبت
الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي آتية ههنا واما قوله انت واحدة يحتمل
نعتا للطلقة المحذوفة وان يكون صفة للمرأة فاذا نوى الطلاق يكون رجعيا فان قلت
لم جعلتم موصوفها صريح الطلاق ولم تجعلوه بائنة قلت الاصل في الكلام الصريح وحمل
الكلام على الاكمل اولى اولانه اقل مؤنة قال الصدر الشهيد في الجامع قال بعض
اصحابنا اذا اعربت الواحدة بالرفع لم يقع شيئ الا ان نوى لانها صفة شخصها وان اعرب
بالنصب يقع من بينة لانه نعت مصدر محذوف وان لم يعرب يحتاج الى النية

حتى كان

وان نوى كان على الاختلاف يقع عندنا رجعية وعندك ان فى لا يقع شيئ وقال
عامة مشايخنا بل الكل على الاختلاف لان العامة لا يميزون بين وجوه الاعراب
فلا يقع بناء حكم يرجع الى العامة عليه بل واحدة بالنصب او الرفع او السكون يحتمل
بهذين الوجهين اما النصب فيحتمل نعتا للمطلقة بان يقال انت طالق طلقة واحدة
حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه ويحتمل ايضا صفة للمرأة تقديره انت كنت
واحدة فى الحال واما بالرفع فيحتمل ان يكون نعتا للمرأة بان يقال انت واحدة
فى كثرة المال ويحتمل ان يكون نعتا للمطلقة اى انت ذات طلقة واحدة ثم حذف ذات
واقيم المضاف اليه مقامه ثم حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه وعلى قول بعض
اصحابنا لا يكون انت واحدة من الكناية والاصل فى الكلام التصريح لان الكلام
موضوع للافهام والافادة والصريح هو التام فى هذا المعنى وفى الكناية قصور
عن البيان لانها توقف فى افادة المقصود على قرينة وظهر هذا التفاوت اى التفاوت
بين الصريح والكناية بحجب الظهور والخفاء فيما يندرئ بالشبهات مثل الحدود و
والكفارات حيث جاز اثباتها بالصريح لوضوحه دون الكناية لخفائها حتى من
قال جامعت فلانة او واقعتها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف
بالزنا وانما يجب اذا قال نكتها او زنيت بها فان قلت اليس انه لو قذف رجلا
بالزنا فقال له رجل آخر هو كما قلت فانه يحد هذا الرجل مع انه ليس بصريح قلت
كاف التشبيه يوجب العموم فى محل يقبله كما قال على رضه فى حق اهل الذمة دماؤهم
كدمائنا وهذا المحل غير قابل فيكون نسبته له الى الزنا بلا احتمال ولو قال صدقت
لا يحد لانه يحتمل ان يراد به صدقت فى قذفك بالزنا وان يراد صدقت فى قذفك
بالزنا وان يراد صدقت فيما مضى فلم تكلمت بهذه الكلمة واما الاستدلال فهو
انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار فاذا ادرك الدخان

ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من الكناية
بعيد على العيان وانما هو من قبيل الحذف والايصال
لكنه كناية باعتبار المراد به

هذا هو القسم الرابع
الاستدلال الوقوف وهو
ايراد

انتقل

انتقل منه الذهن الى النار وقيل بالعكس وهو المراد ههنا وفى عبارته تسامح لان الاستدلال
صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكن لما لم يفد الاقسام بدونه عده منها
بعبارة النص يقال عبرت الرؤيا اذا فسرتها سميت الالفاظ الدالة على المعانى
عبارات لانها تفسرها فى الضمير الذى هو مستور والنص يطلق على كل ملفوظ مفهوم
المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او خفيا او خاصا او عاما صريحا
او كناية فيكون اثبات الحكم بهذه الالفاظ استدلالا بعبارة النص وانما اطلق
النص على كل ما كان من الكتاب والسنة اعتبارا للغالب فان غالب ما ورد منهما
نص وهذا هو المراد ههنا لا النص المتقدم وهو ما ازداد وضوحا على الظاهر فهو
العمل اراد به عمل المجتهد وهو اثبات الحكم لا العمل بالجوارح بظاهر ما سيق الكلام له الضمير
المجرور راجع الى ما اراد بظاهر الكلام ان العمل بما سيق الكلام له عمل بشئ ظاهر حتى
لا يحتاج الى مزيد تأمل فرقا بينه وبين اشارة النص حيث انه عمل بما ليس بظاهر من
وجه والاكتفى ان يقال هو العمل بما سيق له الكلام وفى ذكر الكلام دون النص
اشارة الى ان المراد ليس ما تقدم ذكره والا لكان تعريفه بالكلام تعريفا بالاعم و
وذلك غير جايز فان قلت المحذور باق لان الكلام اعم من الكتاب والسنة قلت
المراد الكلام من الكتاب والسنة فلا يكون اعم فان قلت لو تمسك احد فى اباحة النكاح
بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى يقال انه استدلال بعبارة النص
كما صرحوا به مع ان الكلام ليس مسوقا لافلتنا الكلام وان لم يكن مسوقا الا ان
المسوق له يتوقف عليه والمراد من المسوق له ههنا اعم من ان يكون مسوقا له
بالذات او بالعرض بان يتوقف عليه المسوق له واما الاستدلال باشارة النص
فهو العمل بما ثبت بنظمه اى بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان خرج به الثابت بدلالة
النص لانه ثابت بمعنى فى النظم لغة احترز به عن الاقتضاء فانه لا يثبت لغة بل

الاستدلال بعبارة النص

الاستدلال باشارة النص

انما يدل عليه النص لتوقفه عليه شرعا فثبوته بالشرع لا باللغة **لكنه** اي ما ثبت بنظمه
غير مقصود ولا سيق النص له اعلم ان القصد يكون باعتبار المعنى والسوق
باعتبار اللفظ ولا شك ان احدهما كاف في التعريف الا انه جمع بينهما توخيا لمزيد
الكشف خرج بهذين القيدين الاستدلال بعبارة النص **وليس** بظاهر من كل
وجه ليس هذا من تمام التعريف بل ابتداء كلام يعني انه ظاهر من وجه دون وجه
ثم ان كان الغموض فيه بحيث يزول بادنى تامل يقال هذه اشارة ظاهرة وان
كان يحتاج الى زيادة فكر يقال هذه اشارة غامضة وانما سمي اشارة النص لانه
لما لم يكن الكلام مسوقا له لم يكن ظاهرا من كل وجه بل فيه خفاء ولا يدرك صريحا بل
اشارة كما اذا قصد بالنظر الى شيء يقابله فرآه ورأى مع ذلك غيره يمنة ويسرة
باطراف العين من غير قصد فما يقابله فهو المقصود بالنظر وما وقع عليه اطراف بصره
فهو مرأي بطريق الاشارة تبعا لا قصدا وبهذا **كقوله تعالى وعلى المولود له** اي وعلى الذي
ولد له وهو الاب **رزقهن** اي طعام الوالدات **وكسوتهن** اول الآية **والوالدات**
يرضعن اولادهن **حولين كاملين** لمن اراد ان يتم الرضاعة قيل المراد من الوالدات المطلقات
وهو الظاهر بدليل ما قبل الآية وما بعدها فانهما في ذكر المطلقات والمراد ايجاب اصل الرزق
والكسوة بطريق الاجرة وقيل المراد المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجرة
حيث لا يستوجب المنكوحة الاجرة على رضاع ولدها ويستوجب على الزوج الرزق والكسوة
فالمراد ايجاب فضل الطعام والكسوة التي تحتاج اليه في حاله الارضاع لا اصل النفقة
لان ذلك وجب بالنكاح **سيق الكلام لاثبات النفقة** اي لايجاب اصل النفقة
او فضلها على الاب على التقديرين فهو ثابت بعبارة النص **وفيه** اي في ذكر المولود
له دون الوالد **اشارة الى ان النسب الى الآباء** لان اللام للاختصاص ولا يصير الولد
مخصوصا من حيث الملك بالاجماع فدل على اختصاص الاب بالنسبة اليه حتى لو كان الاب

اقسام الاشارة

والغرض من هذا الكلام ان يقال تسمية هذا القسم اشارة كما في الكشف ع

كذا في عامة النسخ والصواب الذي في كثير من النسخ المعتمدة يكون رفعا للفظ المفضل ع

فقيرا والام غنية يعد الولد فقيرا وتأدى ان للاب حق التملك في مال الولد فيتملك عند
الحاجة بغير عوض وتأدى ان الاب لا يشاركه في نفقة ولده احد كما يشاركه احد في هذه النسبة
وهما اي العبارة والاشارة **سواء في ايجاب الحكم** اي في اثباته لان كلا منهما يفيد الحكم قطعا
وقيل اثبات الحكم اشارة الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت في القطعية لان العبارة
قطعية والاشارة قد تكون قطعية وغير قطعية **الا ان الاول** اي العبارة ولم يقل
الاولى باعتبار القسم **احق عند التعارض** من الاشارة لان الاول منظوم مسوق له
والثاني غير مسوق له فيكون ارجح لكونه مقصودا من الكلام مثال التعارض قوله عليه السلام
في النساء انهن ناقصات عقل ودين فقيل ما نقصان دينهن قال ترك احدهن
في قعر بيتها شطر عمرها اي حيضه لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لنقصان دينهن وفيه
اشارة الى ان اكثر الحيض عشرة ايام كما قاله الشافعي وهو معارض لما روي عن
النبي عليه السلام انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فيرجح
على الاشارة **وللاشارة عموم كالعبارة** يعني الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة
من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فيكون عاما قابلا للتخصيص ولهذا قلنا في اشارة
قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن خص منها اباحة وطء الاب جارية ولد ان
كان الكلام مسلزما ان يكون الولد واموالهم ملكا للاب ومختصا به **واما الثابت بدلالة**
النص فما ثبت بمعنى النص لغة نصب على التمييز من قوله بمعنى النص اي الحكم الذي
ثبت بسبب معنى لغوي المراد به المعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير استنباط
لا المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة والمعنى الاول الذي ادى
اليه الكلام كالايلام المفهوم من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لا شرعا فانه اذا قيل اضرب
فلانا يفهم منه لغة ايصال الذي يفضي اليه لا صورة الضرب وهي استعمال آلة التاديب
في محل صالح للايقاع عليه حتى لا يستحق بذلك بدون الايلام ضربا حتى لو حلف

وتوكان الظهور من وجه كما في الاساءة ثم ان الظاهر
ان المراد بالكلام ما ثبت بنظم الكلام كما في التحقيق
وشرح المنهاج ع

تفسير الكلام المذكور على الوجه المذكور هو الموافق لما
في المنقول وفي بعض نسخ الصحيح بعد ما فسر الكلام
بما ذكر وفي بعض النسخ الصحيحة بعد ما فسر الكلام
بما فسرنا وفي بعض النسخ الصحيحة بعد ما فسر الكلام
سواء ٢ الثبوت بالنظم و ٢ القطعية عند الاكثر
وقال في موضع آخر والحكم ان كلا منهما قد يعتبر بعد النظم
وهو الاصل وقد يعتبر بعد النظم اعني بوجه دون وجه
او قد يستدل بالعام المخصوص على ما عداه والاشارة
ع

الثابت بدلالة النص

المعنى من هذا المعنى الذي ادى اليه الكلام لغة حتى
يستوي فيه القصة وغيرها من اهل اللسان كالايلام
المفهوم من ايلام الضرب والايذاء المفهوم من القتل
لا ما توهمه
شرح

ان عرف بالنص فهو ما ذكرنا وان عرف بالاجتهاد
فان كان في المنصوص عليه فهو ايضا كذلك
والا فهو قياس

لا يضرب امرأته فضربها بعد الموت لا يحنث ولو مد شعرها او خنقها حنث لوجود
الايلام فان قلت ان اريد من الضرب معناه الحقيقي ومعنى المعنى يكون جمعا بين
الحقيقة والمجاز او العلم بعموم المجاز وهو الاول باطل والثاني يخرجه من الدلالة ويجعله
من قبيل العبارة قلنا لا نسلم انه اريد بالنظم معناه المعنى لغة بل فهم منه بطريق التنبيه
على الغرض المقصود فمن حيث ان الحكم ثبت لمعنى في النص باسمه عبارة النص ولا
اشارته ومن حيث ان المعنى فهم من النص لغة بسمناه دلالة لا قياسا خرج بقوله
بمعنى النص العبارة والاشارة وبقوله لغة الاقتضاء والمحذوف لان الاقتضاء
ثابت شرعا والمحذوف ثابت عقلا لا اجتهادا ماكيد لقوله لغة كالنهي عن التافيف
وهو لفظ كلمة اف والمستفاد من هذا المعنى اللغوي هو الاستخفاف والاذى يوقف به
اي بذلك النهي وهذه جملة حالية من النهي على حرمة الضرب بدون الاجتهاد لان
المقصود من الضرب لا بطريق الوضع هو الايلام ولهذا لو حلف لا يضرب فلانا فضربه
بعد موته لا يحنث ولو خنقه او مد شعره حيا يحنث لحصول الايلام قال بعض الشارحين
لو قال النص في التمثيل لحرمة الضرب الثابتة بمعنى النهي عن التافيف المعلوم منه
لغة دون اجتهاد لكان اولى ليكون مثالا لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص ويمكن
ان يقال ما قاله يؤدي المعنى المقصود مع الاختصار فكان اولى وفي قوله لا اجتهادا
رد لما قاله بعض الاصوليين من ان دلالة النص قياس جلي لوجوده اركان القياس
وهو الاصل كالتافيف والفرع كالضرب والعلة الجامعة كالاذى وانما سمي قياسا
جليا لظهور المعنى الجامع لان اهلية الاجتهاد للقياس شرط في القياس وليس بشرط
في دلالة النص اذ كل من عرف اللغة عرف حرمة الضرب من حرمة التافيف وهذا
النوع كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به من
نفاة القياس كذا قالوا ولقائل ان يقول الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون

مبنيا على علة في النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها
كوجوب الكفارة في الاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يخفى
فاد عاء فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له بل المعنى الموجب
يفهم رأيا وهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مبتنيا للحدود والقصاص
اذ عوا فيه دلالة ويمكن ان يجاب عنه بانا سلمنا ان وجوب الكفارة عليهما لا يعرف
كل احد ابتداء ولكن اذا سمع حديث الاعرابي الواقع في الجماع في الصوم يعرف
من اول الامر ان وجوب الكفارة لاجل فساد الصوم وهذا المعنى موجود في
الاكل في الصوم والثابت به كالثابت بالاشارة من حيث ان كلا منهما يوجب
الحكم قطعا الا عند التعارض فان الاشارة تقدم على الدلالة لان فيها وجد النظم
والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فيقابل المعنيان ويبقى النظم في
الاشارة سالما عن المعارضة فرجحت مثال تعارضهما ما قاله الشافعي تجب الكفارة
في القتل العمد لانها لما وجبت في القتل الخطأ مع قيام العذر فلان يجب في العمد كان
اولى لكن هذه الدلالة عارضتها اشارة قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة في العمد لان الجزاء اسم للكامل التام على ما سبق فلو
وجبنا الكفارة لكان جهنم بعض الجزاء لا كله فرجحنا الاشارة فان قلت المراد جزاء
الاخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من
وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص
وجب بعبارة النص الوارد فيه ولهذا اي لان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة
في كونه قطعيا مضافا الى النص صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص
دون القياس لان الثابت بالقياس يثبت بالرأي وفيه شبهة والحدود
تندرئ بالشبهات والثابت بالدلالة ثابت لغة ولا شبهة فيه اراد به القياس

على طريق الدلالة وكم من فرق
على حرمة الضرب رمزا واشارة

المذكور في الآية هو النهي عن التافيف لا عن الضرب
فليس هذا لعام بعام كعموم المقصود من الضرب
في المتن من التافيف وغلطه سهو تدبر ع

على ان دخول الكاف على ما ليس بمثال في الحصيرة
شائع كدخوله على ما ليس بمسه حصيرة كما في قوله تعالى
كما وانزلناه من السماء ع

لو قال من نفاه القياس
وهم كما في سائر الكتب
لكان اظهر ع

قائل ان يخصه بدلالة النص ورد في صحة
الاجماع في الصوم خلافا لمالك فمن يستحق
بمخصصة من الدلالة ع

لعل هذا الجواب مذكور في شرح اصول فخر الاسلام فارجع
ولكنه اهون من شيخ المكتوب لان ما منشأ ان
انما هو معرفة العلة عند سماع النص لا وجود الحكم عند
كما يعلم من كلامه الآتي الى قول ان علل كثيرا ما تكون
مسامحا عليه في معنى النظم لا يعلم كثير من الماهرين في
اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها تم ان قوله يعرف
من اول الامر اكاد عوى بلا دليل والظاهر خلافه
ع

هذا كالذي لا فرق بين ان يكون نهيا لا صيغة
سواء كان الحكم من قوله لان العبارة قطعية والاشارة
قد تكون غير قطعية بالنسبة الى بعض ما تحتها ان يقول وحيث انا
وجوه على آن وجود العطع في الام النص مطلقا لا
بكاد يصح تأمل صاحب الكشف ان كان النص المقصود
معلوما قطعا كما في كرم الفاسق فقطعية وان احتمل
ان يكون غيره هو المقصود كما في اخبار الكفارة على العظم
الاكل والشرب فقطعية
ع

هذا السؤال اورده الفاضل السرخسي وعبارته
وهذا كلف لان المراد حرمة الاخرة بدليل انه يعلم
قصاصا فلا يلزم عدم وجوب الكفارة وانا ألزم
لو كان المراد حرمة الدنيا والاخرة وهو ممنوع
لما يلزم على القصاص
رهاوي

الذي تدرك علته بالرأي لان الحدود والكفارات شرعت جزاء على الجنايات ماحية للسيئات ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الاجرام ومعرفة ما يحصل به ازالة الآثام فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأي واما اذا كانت العلة منصوصة يكون ذلك القياس بمنزلة النص وبهذا الفرق المذكور مذهب الفحول الثلثة القاضي ابو زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي ومن تبعهم وقال بعض اصحابنا والشافعي دلالة النص والقياس سواء وقال صاحب الكشف سمعت عن عيي فخر الدين الايمرغي وهو اعلى من ان يتكلم بغير تحقيق قال عندهم تثبت بمثل هذا القياس الحدود والكفارات وح لا يظهر فايدة الخلاف ويكون الخلاف لفظيا مثال اثبات الحد بالدلالة ايجاب الرجم على غير ماعز من زنى في حالة الاحصان فانه روي ان ماعزا وهو محصن زنى فرجم ومعلوم انه انما رجم لانه زنى وهو محصن لان الانه ماعز فثبت الحكم في حق غيره بالدلالة وجه نظر لان الحكم في غير ماعز ثابت بعبارة النص آخر وهو ما روي البخاري في صحيحه عن عمر رضه قال الا وان الرجم حق على من زنى وقد احصن فلا يحتاج الى هذا التكلف ومثال اثبات الكفارة على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابي الواقع على امرأته وهو صايم فاوجب النبي عليه الكفارة وذلك لم يكن لكونه اعرابيا بل لجنايته على صومه الحديث معروف فيجب على غيره اذا افسد صومه بالاكل والشرب للمشاركة في العلة وهي الافساد فان قلت لانم ان الكفارة تعلقت بالافساد على وجه الكمال ولا كمال في الافساد بالجماع لانه غير غذاء وقال الشافعي لا كفارة في الاكل والشرب لانها شرعت في الوقاع بخلاف القياس لان الرجل الواقع جاء الرسول الله عم تائبا والتوبة رافعة للذنب ومع هذا اوجب النبي عم عليه الكفارة غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره قلنا لانه غير معقول المعنى لان الشارع متى عين لرفع هذه الجناية الاعتاق بتعين ولم يكف

التوبة وحدها ولئن سلم انه غير معقول ولكن لا نشبهها بالقياس بل بالدلالة وبينهما فرق

والثابت به اي بقسم دلالة النص **لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له** لان العموم من اوصاف اللفظ كما مر ولا لفظ في الدلالة لان الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص اللغوي ولان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة وفي التخصيص ذلك بيانه ان الموجب لحرمة التأفيف في موضع النص هو الاذى والشرع جعله علة لحرمة ومتى وجد هذا الوصف ولا حكم له لم يكن علة لحرمة فكانه قال هو علة وغير علة وهذا تناقض **واما الثابت باقتضاء النص** اي بمقتضاه اعلم ان النص اذا كان بحيث لا يصح معناه الا بشرط فلا شك انه يقتضيه فهناك امور اربعة المقتضِي وهو النص والمقتضَى وهو ذلك الشرط والاقتضاء وهو نسبة بينهما وحكم المقتضى وهو المراد من الثابت هنا **فانما يعمل** اي حكم لم يعمل النص في اثباته **الا بشرط تقدم عليه** اي على النص **فان ذلك** اي الشرط **هذا التعليل** لثبوت الحكم بالنص او تعليل لاشتراط تقدمه عليه **اما اقتضاء النص** لصحة **ما تناوله** اي لصحة معنى يتناوله النص **فصار هذا** اي الثابت **مضافا الى النص بواسطة المقتضَى** بالفتح بمعنى المفعول اذ الحكم ثابت بالمقتضى والمقتضى ثابت بالنص والثابت بالثابت بالشيء ثابت بذلك الشيء فان قلت لم جعلت الثابت على الحكم لا على المقتضى كما جعل عليه الشارحين وصحح قوله بشرط تقدم على الاضافة والتنوين في تقدم عوض عن المضاف اليه اي بشرط تقدمه وضميره عايد الى ما وجعل ذلك وهذا اشارتين الى الثابت وقوله المقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام فيه بدل عن الاضافة والفاء في فان ذلك اشارة الى تعليل تسمية بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدم عليه والفاء في فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى ويكون بتقدير الكلام واما المقتضى فالشيء الذي لم يعمل النص اي لم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص قلت لان المقسم اليه الاقسام الاربعة الحكم فلو كان الثابت باقتضاء النص هو المقتضى لم يكن من اقسام

الحكم ولانه لو حلناه على توليف الحكم لحصل منه تعريف المقتضى وهو شرط يتقدم على النفس
بخلاف العكس فما ذكرناه هو افيد و علامته اى علامة المقتضى ان يصح به اى بالمقتضى
المذكور يعنى يصير مفيدًا او موجبًا للحكم ولا يلغى عند ظهوره اى ظهور المقتضى يعنى لا يتغير
ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله بخلاف المحذوف
فانه اذا قدر مذكورًا انقطع عنه ما اضيف الى المذكور وانتقل الى المقدر كما فى قوله
تعالى واسئل القرية فان السؤال مضاف الى القرية فاذا صرح بالاهل كان السؤال واقعا
عليه وتغير اعراب القرية من النصب الى الجر هذا مذهب المتاخرين لانهم لم يارا و فى بعض
افراد هذا النوع عمومًا مثل قوله طلقى نفسك جعلوا ما يقبل العموم من باب المحذوف
وفرقوا بينهما بذكر علامة لكن هذا الفرق غير صحيح لان الكلام قد يتغير بعد اظهار المقتضى
ويتقرر بعد اظهار المحذوف اما الاول فكقولك اعتق عبدك عنى بالف فان البيع لو قدر
مذكورًا يصير اعتق عبدى عنى وهو تغيير واما الثانى كقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك
الحجر فانفجرت اى فضرب فانشق الحجر فانفجرت والمنصوص تقرر على حاله بعد تصريح المحذوف
ولم يتغير وفرق بعض بان المقتضى شرعى كثبوت المصدر الذى هو التطليق فى قوله
انت طالق فانه يقتضى تطليقًا ضرورة ليصح وصفها بالطلاق والمحذوف لغوى كثبوت
المصدر فى قوله طلقى نفسك وهذا الفرق ضعيف لان المصدر فى قوله طلقى نفسك ليس
بمقدر ولا محذوف بل معناه افعلى فعل التطليق والكلامان مختلفان عن معنى واحد
لان احدهما او جز فصار المصدر مذكورًا لغة فيفتح فيه التعليم ولهذا صحت نية الثلث فيه
وفرق بعض بان المقتضى والمقتضى مرادان للمتكلم فى باب الاقتضاء كما فى قوله
اعتق عبدك عنى بالف والاعتاق والتمليك مرادان للآمر وفى باب حذف المراد هو
المحذوف لا المذكور كما فى واسئل القرية وهذا الفرق ايضا غير صحيح لان المحذوف قد
يكون مرادًا مع المذكور كما فى قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر والمتقدمون لم

يفرقوا بينهما فقالوا فى تعريف المقتضى جعل غير المنطوق منطوقا للتصحيح المنطوق وانه
شامل للمحذوف ومثاله المشهور الامر بالتحرير للتكفير كقولك اعتق عبدك عنى بالف
مقتضى خبر مبتدا محذوف اى هو مقتضى للملك ولم يذكره اى لم يذكر من امر
بالتحرير الملك فان العتق بالالف لا يصح الا بالبيع والبيع مقتضى وما ثبت به وهو
الملك حكم المقتضى فثبت البيع متقدمًا على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لصحته ولما كان
شرطا كان تبعًا للعتق اذ الشروط اتباع فثبت البيع بشروط المقتضى لا بشروط نفسه
اظهارًا للتبعية كالعبد يصير مقيما بنيه الاقامة من المولى حتى يسقط القبول الذى هو
ركن البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب ولا يشترط كونه مقدور التسليم حتى صح
الامر باعتاق الآبق ويعتبر فى الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيًا ماذونا لم يثبت
البيع بهذا الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق ولهذا قال ابو يوسف فيمن قال لغيره
اعتق عبدك عنى بغير شئ فاعتقه ان العتق يقع عن الآمر وتثبت الهبة اقتضاء فاكتفت
الهبة عن القبض كما استغنى عن القبول ولابى حنيفة ومحمد الفرق بين القبض والقبول
حيث يسقط احدهما دون الآخر بالاقتضاء لان المقتضى قول غير مذكور حقيقة جعل
كالمذكور شرعًا والقبول ايضا قول اعتبر شرعًا فيكون من جنسه فيصح ان يسقط شرعًا القبض
الكلام آخر فاما القبض ففعل حتى فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لان
المقتضى قول والقبض ليس من جنسه والقول دون الفعل فلا يجوز ان يعلل لاجله
بما هو اقوى منه فان قلت يشكل هذا بما اذا قال لغيره اطعم عينى كفارة يمينى فاطعم
المأمور حيث جاز وثبت الملك للآمر بالهبة وان لم يقبض قلت الفقير يقبض عين
الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للآمر ثم لنفسه بخلاف الاعتاق فانه اتلاف للمالية
ولا يتصور القبض فى العتق ومن شرط الاقتضاء ان لا يفرح الثابت به بل يذكر
المقتضى فجب لانه لو صرح به بان قال المأمور بهبة منك بالف واعتقه لم يجز عن الآمر

بل كان مبتدأ او وقع العتق عن نفسه ومعنى قوله اعتق عبدك عني اعتق العبد الذي
كان مملوكا لك ثم صار ملكي بالف عني وبه تبين ان الالف مرتبط بالتملك لا بالاعتاق
والثابت به اي ما اقتضاه النص كالثابت بدلالة النص في كونه مضافا الى النص
ومقدما على القياس الا عند التعارض فيكون الثابت بالدلالة اولى لانه ثابت
بالمعنى اللغوي بلا ضرورة والثابت بالمقتضى ضروري ثبت لتصحيح الكلام شرعا للحاجة
الى اثبات الحكم وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة فيكون الاول اقوى وبه وجد التعارض
المقتضى والدلالة مثال ولا حاجة اليه لان ايراد المثال للمبالغة في الايضاح كذا قاله
صاحب التحقيق وقد اورد بعض الشارحين لتعارضهما مثالا فقال اذا باع عبدا من آخر
بالف درهم وقبضه ولم ينقد الثمن ثم قال البائع للمشتري اعتق عبدك عني بالف درهم
فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم بفساد شراء ما باع
باقل مما باعه قبل نقد الثمن يوجب ان لا يجوز في غير زيد والاقتضاء يدل على الجواز
فيرجح الدلالة على الاقتضاء ولكن لقائل ان يقول لانسلم المعارضة اذ من شرطها تساوي
المجتهين ولا تساوي بينهما لان المقتضي مع المقتضى كلام الآمر والدلالة ثابتة بالاثر فاني
يتعارضان ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ليس لترجح الدلالة على المقتضى فانها
لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعت هذا العبد منك بالف درهم وقال البائع قبلت
لا يجوز البيع ايضا لان موجب ذلك عدم الجواز من غير معارضة نص فلا يكون هذا نظير
معارضتهما **ولا عموم له** اي للمقتضى **عندنا** لان العموم من اوصاف اللفظ والمقتضى ليس
بملفوظ فلا يثبت فيه العموم ولان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا حاجة الى
اثبات صفة العموم فان قوله اكلت يدل على المصدر والاكل لا يكون بدون المأكول
فيثبت المأكول ضرورة فيتقدر بقدرها فان قيل المقتضى يجوز ان يكون عاما كما في قوله
اعتق عبدك عني بكذا واجيب بان هذا ليس من عموم المقتضى لان المقتضى فيه

هو البيع المضاف الى العبد والبيع واحد ثابت بقدر ما يصح اعتاقه وغير ثابت بالنسبة
الى غيره من الاحكام من خيار الرؤية والعيب واشتراط القبول كاباحة اكل الميتة
للمضطر فانه يباح له مقدار ما يندفع به الهلاك وقال الشافعي المقتضى يقبل العموم كما
في النص قلنا لا نسلم انه بمنزلة النص من كل وجه وانما كان بمنزلته في تقدمه على القياس
ولا يلزم من هذا ان يكون في قبول العموم مثل النص حتى اذا قال ان اكلت فعبدي
حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق ديانة ولا قضاء اذ هذا نتيجة الخلاف بيننا وبين
الشافعي عنده يصدق بخلاف قوله ان اكلت طعاما حيث يصح نيته التخصيص فيه
لان النكرة وقعت في موضع النفي فعمت فان قلت المصدر المذكور لغة وهو نكرة
في موضع النفي فيصير عاما قلت المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد
والعموم للافراد دون الماهية بخلاف قوله لا آكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي فيعم
فيجوز تخصيصها بالنية اعلم ان ايراد مسئلة الاكل من قبيل المقتضى على قول من شرط
فيه ان يكون امرا شرعيا مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام لاستفادة من الشرع الا
ان يقال المقتضى هو الذي يثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا لكن يتعذر الفرق بينه وبين
المحذوف لان المقدر في المحذوف ثابت عقلا كما في قوله تعالى واسئل القرية **وكذا اذا**
قال انت طالق او طلقتك ونوى الثلث لا يصح هذا عطف على قوله حتى اذا وقال
الشافعي يقع ما نوى من الثلث او الثنتين لان طالقا يدل على طلاق فيتعلق بنيته كما لو صرح
به ولو لم يحمل العموم لما صح ايجاب الثلث ونحن نقول نعم ان طالقا يدل على المصدر
الا ان دلالته على مصدر قايم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه لا على مصدر قايم
بالواصف وهنا وصفت المرأة بالطالقية فيدل على طلاق قايم بها لا على طلاق
قايم بالزوج وهو بمعنى التطليق وانما التطليق امر شرعي ثبت ضرورة اذ اتصاف
المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء

فيقدر بقدر الضرورة فان قلت هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك قلنا
صريح في الدلالة على ثبوت التعليق من قبل الزوج قلنا دلالته بحسب اللغة انما هي
على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق
في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل
المتكلم في الحال فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف قوله طلقتك تفسك
وانت بائن حيث يقع به الثلث فيهما اتفاقا على اختلاف التخريج اما عند الشافعي
فلكونه قابلا لعموم المقتضى واما عندنا فلان طلقتي مختصر من افعلي فعل التعليق فيكون
الطلاق ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وهو الواحد
حقيقة و على الكل وهو الثلث مجازا لانه فرد اعتباري وان لم يكن عاما على ما عرف
من ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام فان قلت لم لم يجز نية الثلث في
المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى
ليس بلفظ واما في قوله انت باين فصحت نية الثلث لان البينونة على نوعين خفية
وغليظة فاذا نوى الثلث نوى ما يحتمل لفظه فصحت فصل التخصيص على الشيء
باسمه العلم والمراد به ما يدل على الذات لا على الصفة سواء كان اسم جنس او اسم علم
يدل على الخصوص عند البعض وهم الشافعي والاشعرية وبعض الحنابلة لانه لو لم يوجب
ذلك لم يظهر للتخصيص فايدة فيكون الحكم عما عداه منفيا ويقال له مفهوم المخالفة
وهو ان يكون حكم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق وله شرائط عند القائلين به وهي ان
لا يظهر اولوية المسكوت عنه عن المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته المنطوق
في الحكم حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته لا يثبت الحكم في المسكوت عنه
بدلالة النص ورد في المنطوق ولا يخرج المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم
اللاتي في حجوركم فان العادة جرت بكون الربائب في حجور هم فهو لا يدل على نفي

الحكم

الحكم عما عداه ولا يكون للكشف والمدح والذم ونحو ذلك ولا يكون المنطوق سؤال
او حادثة كما انه عليه السلام سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على السؤال ان
في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم
السوم كقوله ولم المآرب فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال
لعدم المآرب معنى الاكسال ان يجامع الرجل امرأته ولا ينزل المني وهم كانوا يبالون الغسل
فلو لم يدل على الخصوص لما فهموا ذلك وعندنا لا يدل عليه والا يلزم الكفر في قول من قال
محمد رسول الله لا يلزم منه ان غير محمد ليس برسول الله ولقائل ان يقول رسالة
محمد عم مستلزمة لصدقه وصدقه مستلزم لصحة بنوتهم لانه اخبر بها فيكون الملازمة المذكورة
ممنوعة سواء كان مقرونا بالعدد نحو قوله عم خمس من الفواسق يقتلن في الحل
والحرم فانه لا يدل على نفي الحكم عما عداه اولم يكن وفيه رد لقول عبد الله البلخي من
اصحابنا فانه قال اذا كان المنصوص مقرونا بالعدد يدل على الحصر فيه لان في اثبات
الحكم في غيره ابطالا للعدد المنصوص وذا لا يجوز وجوابه ان الحكم في غير المنصوص
انما ثبت بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطالا للعدد المنصوص وعلى هذا زاد
المشايخ العتاق والعفو عن القصاص والنذر على نوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد
النكاح والطلاق واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق لكونهما من الاسقاطات
والنذر كاليمين فان قلت استدل اهل السنة على رؤية الله تعالى بقوله تعالى كلا انهم عن
ربهم يومئذ لمحجوبون اذا الكفار خصوصا بالحجب فلا يكون المؤمنون محجوبين وهذا على مفهوم
اللقب قلت التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه عندنا وحيث دل انما دل لا بخارج
لا من قبل التخصيص فاستدلالهم بهذه الآية من حيث كونهم محجوبين عقوبة لهم فيكون
اهل الجنة بخلافه والا لا يكون الحجب في الكفار عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب كذا قاله
العلامة النسفي ويمكن ان يقال قول العلماء التخصيص في الرواية يوجب نفي الحكم

عما عداه كما قال صاحب الهداية وقوله في الكتاب جاز الوصف من الجانب الآخر اشارة
الى انه يتجس موضع الوقوع ممن يبدأ القبيل حيث يعلم انه لو لم يكن للنفي لما كان للتخصيص
فايدة اذ الكلام فيما اذا لم يدرك فايدة اخري بخلاف كلام الرسول عم فانه اوتي
جوامع الكلم فلعله قصد فايدة لم ندركها لان النص لم يتناوله اي ما ورآءَ المنصوص
عليه يوجب نفيًا او اثباتًا اي لا يمكن ان يثبت فيه الحكم بالنفي ولا بالاثبات
واما الجواب عن قولهم لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فايدة فيقول فايدته
ان يتامل المجتهد في علة النص فيثبت الحكم في غيره لينال درجة الاجتهاد والاستدلال منهم اي من الانصار بحرف الاستدراك هذا جواب عن كلام الخصم يعني ان
استدلالهم على الحصار الحكم على الماء بلام المعرفة المستغرقة للجنس عند عدم
المعهود لا بدلالة التخصيص وقد ورد في بعض الروايات انما الماء من الماء
فان ذلك يوجب الحصر اتفاقًا وعندنا هو كذلك اي هذا الكلام موجب للاستغراق
والانحصار على معنى جميع الاغتسالات من المني فيما يتعلق بعين الماء اي في
الغسل الذي يتعلق بالمني وقضاء الشهوة اذ لا يمكن القول بالحصار وجوب
الغسل في وجود الماء لاجماع المسلمين على وجوب الغسل على الحائض والنفساء
فعلى هذا معنى ان لا يجب الاغتسال بالاكسال غير ان الماء يثبت عيانًا مرة وطورًا
يعني مرة اخري دلالة يعني في صورة الاكسال الماء موجود تقديرًا لان التقاء
الختانين لما كان سببًا لنزول الماء كان دليلًا عليه فاقيم مقامه لوصف خاص
والحكم اذا اضيف الى مسمّى بوصف خاص اي الى موصوف بوصف خاص بعض افراده
بان يكون في نفسه عامًا فقيد بوصف مخصوص بعض الافراد او علق بشرط كان
دليلًا على نفيه اي نفي الحكم عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعي فانه جعل عدم
الحكم مضافًا الى عدم الشرط وعندنا عدمه هو العدم الاصلي الذي قبل التعليق

حتى لم يجز نكاح الامة عند طول الحرة هذا تفريع لقول الشافعي ونكاح الامة الكتابية
لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع
منكم طولًا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات
يعني من لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة فلينكح مملوكه من الاماء المؤمنات
فالله تعالى ما علق جواز نكاح الامة المؤمنة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات
اوجب عدم جواز نكاح الامة المؤمنة عند وجود طول الحرة ولا نكاح الامة الكتابية
لفوات الوصف وحاصله اي حاصل ما قال الشافعي انه الحق الوصف بالشرط في
كونه موجبًا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط
مثلًا قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق في الحال لو قوله ان دخلت الدار
فلما تعلق الحكم بالدخول كان الدخول شرطًا كذا قوله انت طالق ان دخلت
الدار راكبة مثبت للحكم عند الدخول لو لا قوله راكبة فظهر اثر المنع للوصف كما ظهر
للشرط واعتبر الشافعي التعليق بالشرط عاملًا في منع الحكم دون السبب فان قوله
ان دخلت الدار لا يؤثر في قوله انت طالق ولا يجعله معدومًا بعد ما صار موجودًا
وانما يؤثر في حكمه على معنى انه لولا التعليق لثبت حكمه في الحال كما ان شرط الخيار
اثر في حكم البيع وهو الملك دون انعقاد السبب فاعتبره بالتعليق الحسي فان
تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذي هو علة السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه
وهو السقوط حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا نتيجة ما قاله الشافعي
من ان التعليق عامل في منع الحكم دون السبب مثالهما لو قال لاجنبية ان تزوجتك
فانت طالق او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر لا يقع الطلاق والعتاق
عند التزوج والشراء لان قوله انت طالق سبب وحكمه متاخر ولا بد للسبب
من الملك في المحل واذا لم يوجد لغا كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت

طالق **وجوز** الشافعي هذا معطوف على قوله ابطل **التكفير بالمال** في كفارة اليمين
بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم **قبل الحنث** لان اليمين سبب
الكفارة ولهذا يقال كفارة اليمين فيكون بنفس وجوب الكفارة ثابتا قبل
الحنث لوجود سببه فيجوز اداؤها قياسا **التكفير بالمال** لان التكفير بالصوم قبل
الحنث لا يجوز عنده لان وجوب اداءه لا يغاير نفس وجوبه فاذا تاخر وجوب
الاداء الى زمان وجود الشرط علم ان الوجوب متخلف فلا يجوز الاداء قبل
الوجوب بخلاف المال فانه يجوز ان يتخلف بالوجوب ولا يثبت وجوب اداءه
كالثمن المؤجل ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول
فان قلت هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء قلنا اشار بهذا الى انه جار في
السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وادوات الشرط اولا
والجواب عن قياسه على خيار الشرط ان الشرط لم يدخل هناك على السبب بل
دخل على الحكم لان البيع لكونه من الاثبات لا يحتمل التعليق بالخطر لان تعليق التملك
بالخطر قمار لانه لا يدري ايكون اولا والقياس ان لا يجوز خيار الشرط لكن جوزه
الشرع بخلاف القياس نظرا لمن لا خبرة له في المعاملات فجعلنا الشرط محللا
الشرط داخلا في الحكم دون السبب تقليلا للخطر لانه لو دخل على السبب كان تعليق
السبب والحكم جميعا بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الاسقاط
يحتملان التعليق فجعلنا الشرط داخلا على السبب ليكون التعليق كاملا وعن
قياسه على تعليق القنديل ان التعليق لا يصح في الموجود وانما يتعلق بشيء معدوم
يتصور وجوده لان تعليق الشيء بالشيء يكون لابتداء وجوده عند وجود الشرط
وههنا القنديل موجود فلا يكون التعليق لابتداء وجوده بل يكون نقلا من مكان
الى مكان وفرقه بين المالي والبدني باطل فان الاداء جايز في البدني والمالي

جميعا وان تاخر وجوب الاداء كالمسافر اذا صام في شهر رمضان وفي حقوق
العباد الواجب للعبد مال لا فعل ولهذا الوظيفة بجنس حقه فاستوفى ثم الاستيفاء
وان لم يوجد الاداء آنفا ما حقوق الله تعالى فواجبه بطريق العبادة ونفس المال
ليس بعبادة وانما العبادة اسم لفعل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء رضا
الله وفي هذا المالي والبدني سواء كذا قاله شمس الائمة **وعندنا التعليق بالشرط**
لا ينعقد سببا لان الايجاب وهو قوله انت طالق **لا يوجد الا بركنه**
وهو ان يكون صادرا عن اهله **ولا يثبت الا في محله** وهو الملك **وههنا** اي
في تعليق الطلاق والعتاق بالملك **الشرط حائل بينه وبين المحل** لان الشرط تعرف
من المتكلم يوثر فيما فيه اختيار المتكلم وهو التطليق دون وقوع الطلاق لانه جبري
بعد التطليق ويجعل الشرط مانعا من وصول التطليق الى المحل **فبقي غير مضاف**
اليه وبدون الاتصال الى المحل لا ينعقد سببا فان قلت لما لم يصل الى المحل
كان ينبغي ان يلغو قوله ان تزوجتك فانت طالق كما اذا قال لاجنبية انت
طالق قلت لما كان الشرط مرجوا الوصول جعل كلاما صالحا لان يكون سببا
حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل ان طالق ان شاء
الله ولقائل ان يقول يشكل تعليق الطلاق والعتاق بالملك بما روي عن عبد
الله بن عمرو بن العاص انه خطب امراة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال
ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا بد ان يبين نسخه
او عدم صحته اعلم ان الشافعي خالفنا في اربعة مواضع في ان الوصف عنده
كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب وعنده في منع الحكم
وفي ان عدم الحكم مبني على العدم الاصلي لا اثر للشرط فيه عندنا وعنده عدم الشرط

موجب لعدم الحكم وثمرة الخلاف تظهر في ان هذا العدم لا يكون حكما شرعيا ولا يجوز نقديته بالقياس عندنا ويجوز عنده وفي ان السبب ينعقد سببا عند الشرط عندنا وعن هذا قيل المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده وعنده ينعقد في الحال فان قلت اذا علق العاقل طلاق امرأته بالدخول ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة لا يقع قلت انما لا يصح تنجيزه لعدم اعتبار كلامه وما قلنا انه ينجز يكون في كلام صحيح شرعا فيراعى وجود المحل عند وجود الشرط والمطلق وهو لم يكن موصوفا بصفة على حدة كرقبة يحمل على المقيد وان كانا في حادثتين او في حادثة واحدة كما حمل قوله عم في خمس من الابل زكوة على قوله عم في خمس من الابل السائمة زكوة عندك فهي لان المطلق سكت كالمجمل والمقيد ناطق كالمفسر فكان المقيد اولى اعلم انهما اما ان يردا في السبب والشرط او يردا في الحكم وح اما ان يتحد الحكم والحادثة او يتعددا او يتحد الحكم ويتعدد الحادثة او بالعكس فهذه خمسة اقسام قسم منها يجب الحمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم واحد في حادثة واحدة وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا كانا متعددين واما الثلثة الباقية فمختلف فيها ففي القسم الاول وهو ورودهما في غير الحكم ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الحمل وذهب اكثر اصحابنا الى امتناعه وهو مختار المص وفي القسم الاخير وهو ما يتعدد الحكم دون الحادثة ذهب بعض اصحاب الشافعي الى الحمل فيه ايضا وفي عكسه اتفقت الحنفية على امتناع الحمل والشافعية على وجوده فان قلت على ما ذكرت من المذاهب يلزم ان يكون في كلام المص تناقض لانه قال وان كانا في حادثتين وهو ليس على اطلاقه على ما ذكرت بل اذا لم يكن الحكم متعددا قلت تمثيله بقوله مثل كفارة القتل فانها مقيدة بالايمان بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وسائر الكفارات ككفارة الظهار واليمين

مان الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فصار كالمنجز

ترتبط بنود وهي ان السبب ينعقد سببا عند الشرط

المطلق يحمل على المقيد ام لا

مثال الاول ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد مسلمين كما سبق ومثال الثاني لا نكاح الا بشهود ولا نكاح الا بولي وشاهدي عدل واما نظمها في سلك واحد فلوجوعها في مسألة الحكم

لانه اذا تعدد الحكم وهي حادثة لا يحمل مان الاتفاق مع ان عبارة المص لا تشعر به لان قوله وان كانا في حادثتين صادق مع تعدد الحكم واتحاده

فان الرقبة فيها غير مقيدة بالايمان فقد يشير الى اتحاد الحكم لان قيد الايمان هذا تعليل من قال بالحمل في الحادثتين بالقياس زيادة وصف بجري مجري الشرط فيوجب النفي عند عدمه اي نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص اي في كفارة القتل لما مر من اصله وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد من حيث ان الكل تحرير في تكفير مشروع للستر والزجر كما جعل تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء تقييدا في التيمم لانهما نظيران في كونهما طهارة والطعام في اليمين لم يثبت في القتل هذا اشارة الى سؤال يرد على الشافعي وهو ان الطعام لم يثبت في كفارة القتل حملا لها على كفارة اليمين والكل جنس واحد فاجاب بقوله لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو عشرة مساكين وهو اي التنصيص باسم العلم لا يوجب الا الوجود اي وجود الطعام عند وجود عشرة مساكين ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه لان التنصيص باسم العلم ليس بقيد حتى يلزم من انتفائه انتفاء الحكم ويكون وجوده يوجب الحكم ولا يوجب له العدم عند العدم واذا لم يثبت العدم في المحل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال فخص الطعام باليمين لان طعام الظهار ثابت في القتل في احد قولي الشافعي وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة وهذا يشير الى انه لا يحمل في حادثتين بالطريق الاولى لامكان العمل بهما اذا كانا في حادثتين لجواز ان يكون التوسعة مقصودة في حادثة والتضييق في اخرى وكذا اذا كانا في حادثة بعد ان يكونا جكمين لجواز ان يكون التشديد مقصودا في حكم والتسهيل في آخر الا ان يكونا في حكم واحد استثناء من قوله لا يحمل المطلق يعني يحمل المطلق على المقيد عندنا اذا كانا في حكم واحد وحادثة واحدة لان العمل بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة مثل صوم كفارة اليمين ورد فيه فصيام ثلثة ايام وورد فيه بغير متتابعات وورد فيه بغير متتابعات وهو قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات لان الحكم

وذكر ان الحكم اذا اضيف الى وصف عام كالايمان دل على نفيه عند عدم الوصف

وذلك ان الله سبحانه وتعالى لما علم ان العباد اصلحوا احوالهم على وجه الكمال في هذه الصورة اصلحوا احوال معاشهم بالمجاري وجه الاصلح ومعاشرتهم الى الناس ودليل وجهلوه ومهما المحمود الذي يسبق معناه الى الفهم سعة زمان والدراري الله كثيرا والذاكرات وان الله يحسن ملكم الله تحمل على المصلحة لعباس صحيح لشرط وهو الصحيح عندهم كذا في الكشف والدار المصر الص على ذكره وهو ضعيف

للبزدوي

ارطعام اليمين كما في الثاني وهو ما يكون اطعام عشرة مساكين

ولان شرط الاطعام المسكنة ولا مسكنة في الغداء والعشاء

كما يشترط عدد العدد

وهو رواية عن ابي حنيفة وفي رواية اخرى عنه يجوز ويكون تخييرا كما في كفارة اليمين

وهذا يدل على ان التنصيص على اسم العلم يدل على عدم الوجوب وفي الحكم كما عداه فليس في ذلك ما يدل على عدم الوجوب بعض نسخ كما اشرنا اليه فتدبر

لان الاطعام واجب الوقاية

كما يصوم والاطعام ان كفارة الظهار مال الصوم مقيد بكونه قبل المسيس والاطعام مطلوب عن ذلك

حسبي الله وحسن
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بباقر
١٣٠٥ وكفى عبد

وهو العموم لا يقبل وصفين متضادين التابع وعدمه فاذا ثبت تقييده بطل
اطلاقه حملا على المقيد وقراءة ابن مسعود مشهورة حتى جازت الزيادة بها على
كتاب الله فان قلت كيف قال المص متضادين والمتضاد ان الامران
الوجوديان المتعاقبان على موضع واحد قلت اراد من المتضادين المتعاقبين
مجازا من قبيل ذكر الخاص واراده العام فان قلت كيف قيل انه قراءة ابن
مسعود وقد شرط في القرآن التواتر قلت يحتمل انه كان قرآنا فانساه الله على
القلوب نسخا لتلاوته وابقاء لحكمه سوي قلب ابن مسعود وفي صدقه نظر ورد
النصان وهو قوله عليه السلام أدّوا عن كل حرّ وعبد وقوله عم أدّوا عن
كل حرّ وعبد مسلمين في السبب ولا مزاحمة في الاسباب اذ يجوز ان يكون للشيئ
الواحد اسباب متعددة كالملك فانه يثبت بالبيع والهبة وغيرهما فوجب الجمع
بين النصين والعمل بكل منهما من غير حمل فان قلت اذا لم يحمل المطلق على المقيد
ادي الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق فما الفايدة في ايراده قلت
الفايدة فيه ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب ولقايل ان يقول
فعلى هذا ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لان العمل
بهما ممكن وفايدة القيد اظهار كون التتابع مستحبا ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط
هذا جواب عن الشافعي يعني قوله التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط غير
مسلم على الاطلاق لان الصفة قد تكون علة وقد تكون اتفاقية فلا بد من اقامة
الدليل على ان القيد المتنازع فيه بمعنى الشرط ولئن كان اي لئن سلمنا ان هذا
القيد بمعنى الشرط فلا نسلم انه يوجب النفي اي يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط
لان محل النزاع الشرط النحوي وهو ما دخل عليه شيئ من الادوات المخصوصة
الدالة على سببيته الاول للثاني لا الشرط العرفي وهو ما يتوقف عليه وجود

الشيئ سواء كان داخلا او خارجا ولا الشرط على ما اصطلح المتكلمون وهو ما يتوقف
عليه الشيئ ولا يكون داخلا فيه ولا مؤثرا وظاهر ان الشرط النحوي لا يلزم ان يكون
موقوفا عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع
الطلاق ولان اعلى درجات الوصف ان يكون علة وهي اعلى من الشرط لان و
وجوب الحكم مضاف الى العلة دون الشرط ولا تاثير للعلة في عدم الحكم فكيف
للشرط ولان العدم ليس بحكم شرعي لان الحكم الشرعي ما يكون ثبوته بورود الشرع
والعدم محقق قبل الشرع فلا يكون حكما شرعيا فلا يمكن تعديته الى غيره فيقتضر عدم
الحكم لعدم القيد على مورد النص في مثل كفارة القتل ولئن كان اي لئن سلمنا
انه يمكن تعديته فلا نسلم الاستدلال به وانما يصح الاستدلال به على غيره ان لو
صحت المماثلة بين الاصل والفرع وليس كذلك اي لا مماثلة بين المطلق والمقيد
في السبب والحكم اما الاول فلان السبب في المقيس عليه هو القتل فان القتل
اعظم الكباير وليس كذلك اليمين والظهار فان قلت لا نسلم ان القتل الخطاء
اعظم من الظهار واليمين قلنا الكفارة تجب بالقتل العمد واليمين الغموس وهي
عندك والقتل العمد اعظم منهما ولما ثبت التفاوت بينهما ثبت بين القتل الخطاء واليمين
المعقودة ولقائل ان يقول لا نسلم ان القتل العمد اعظم من الغموس وان
سلم فلا نسلم من لزوم التفاوت بينهما التفاوت بين القتل الخطاء واليمين
المعقودة على ان قوله عم خمس من الكباير وعد منها القتل من غير فصل
يدل على انه ليس باعظم واما الثاني فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم
على الترتيب معتبرا عليهما وحكم اليمين التخيير في الاشياء الثلثة مع النقل الى
الصوم عند العجز وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام ومع وجود
الفارق يبطل القياس واما قيد الاسامة فجواب عما ورد نقضا علينا

وهو انكم جعلتم قيد الاسامة نافيًا لوجوب الزكوة في غير السائمة وجعلتم المطلق
وهو قوله ﷺ في خمس من الابل زكوة على المقيد وهو قوله ﷺ في خمس من
الابل السائمة زكوة والعدالة في قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم جعلتم
نافيًا لاطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فلم يوجب النفي اي
نفي الجواز بدون القيد لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل
وهو قوله ﷺ ليس في العوامل ولا في الحوامل ولا في البقر المثيرة صدقة اي زكوة
اوجب نسخ الاطلاق اى اطلاق قوله ﷺ في خمس من الابل شاة والامر
بالتبيّن اى بالتوقف في نبأ الفاسق اى خبره وهو قوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا اى اطلبوا ابيان الامر وانكشاف الحقيقة
فلا تعتمدوا على قوله اوجب نسخ الاطلاق اى اطلاق قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم فان قلت ان اردت من النسخ ما هو المصطلح فذلك يقتضي
تاخر الناسخ وهو غير معلوم وان اراد غيره فليس بمعهود قلت ان اردت
انه غير معلوم لك فسلم وجهلك لا يضرنا وان اردت انه غير معلوم مطلقًا فممنوع
لان علمنا ذكروا قاطبة في كتبهم انه منسوخ فدل ذلك على انهم عرفوا تاخره او
نقول المراد من النسخ ههنا غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين على الآخر فان
المطلق والمقيد لما تعارضا رجح المقيد بالسنة المعروفة وقيل ان القران
في النظم اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران في الحكم لان
رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لا يقال زيد منطلق وكم الخليفة في غاية
الطول فلا يجب الزكوة على الصبي لاقترانها بالصلوة في قوله تعالى اقيموا الصلوة
وآتوا الزكوة تحقيقًا للمساواة في الحكم لان الواو للعطف وموجبه الاشتراك
وانه يقتضي التسوية واعتبروا اي قاسوا الجملة التامة بالجملة الناقصة نحو ان دخلت

الدار فانت طالق وزينب فانه يشارك المعطوف عليه في الخبر والحكم وقلنا
ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجب في الجملة الناقصة
لافتقارها اى الناقصة الى ما يتم به وهو الخبر لا بنفس العطف قوله لان تعليل
لمقدر تقديره ولا يشكل ما قلنا بالجملة الناقصة لان الشركة فيها باعتبار الافتقار
فاذا تم المعطوف بنفسه لم يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه نحو قوله ان دخلت
الدار فانت طالق وعبدي حر وهذه الجملة وان كانت تامة ايقاعًا لكنها ناقصة
تعليقًا لانه عُرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطًا على حدة
فصار ناقصًا من حيث الغرض بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب
طالق طلقت زينب في الحال لانه كلام تام لا يحتاج الى الاشتراك في التعليق اذ لو كان
غرضه الشركة لاقتصر على قوله وزينب فاذا افرد بالخبر دل على ان مراده التنجيز والعام
اذا خرج مخرج الجزاء يعني العام اذا نقل في النص مع سببه يكون جزاءً لسبب منقول
معه كما روي ان ماعزًا زنى فرجم ورسول الله صلى الله عليه وسلم سهى فسجد او مخرج
الجواب كقول من دُعي الى الغداء فقال ان تغديت فعبدي حر ولم يُرَدّ عليه
اى على قدر الجواب او لم يستقل بنفسه اي لم يفد منفردًا هذا معطوف على مقدر
تقدير الكلام او خرج العام مخرج الجواب و استقل ذلك الجواب بنفسه او لم
يستقل كما اذا قال لآخر اليس لي عليك الف فقال بلى يختص العام بسببه اتفاقًا
اما في الصورة الاولى فلان المتقدم سبب وجوبه فيتعلق به ضرورة تعذر الاثر بلا
مؤثر واما في الثانية فلان كلامه مبني على كلام الداعي فكانه قال ان تغديت
الغداء الذي دعوتني اليه فيختص به واما في الثالثة فلانه لما لم يفد ما لم يرتبط بما
قبله من السبب صار كبعض الكلام وان زاد اي المتكلم الكلام على قدر الجواب
لا يختص بالسبب ويصير مبتدءًا بكسر الدال اي مبتدئًا كلامًا آخر غير متعلق بما قبله

للاصل حمل المطلق على المقيد اذا تنافيا تقيد المطلق و يقيد
المطلق بسبب عيدنا فالوجه ما ذكرناه دون الاول لانا لا نقول بتقيد المطلق في صورة الحكم اذا كان
بالمفهوم وقد عرف ان المفهوم ليس بحجة عندنا فهذا هو
المذهب في ذلك ع

ذهب بعض اهل النظر وقيل هو مذهب بعض الفقهاء
الى ان القران في النظم في اللفظ يوجب القران في
الحكم يعني ان الواو اذا دخلت على الجملتين ما شيئين
اوجبت شركتهما في الحكم فيكون الجملة المعطوفة تشارك
المعطوف عليها في الحكم المنوط بها عندهم حتى قالوا
لا تجب الزكوة على الصبي اه
الكل
القران في النظم يوجب القران في الحكم ام لا

الدار

كما اذا قال في جواب الداعي الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدي حر فان العام لا يختص بالسبب بل يتناوله وغيره يعني اذا تغدى في ذلك اليوم في اي وقت كان يحنث ولو نوى به الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف حتى لا يلغى الزيادة وهو ذكر اليوم وفي الغاية كلامه فساد لا يخفى فان قلت في رعاية الزيادة الغاء دلالة الحال وهي كون الجواب مختصا بالسؤال وفي رعاية دلالة الحال الغاء الزيادة فلم رجحتم رعاية الزيادة قلت رعاية المنطوق اولى من رعاية الدلالة لانه اقوى خلافا للبعض وهو مالك والشافعي وزفر فعندهم يتقيد بالغداء المدعو اليه كما اذا لم يزد لان الجواب ان جعل عاما لا يطابق السؤال قلنا لا نسلم وقد زاد النبي عليه السلام حين سئل عن التوضي بماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته اعلم ان اطلاق المصنف لفظ العام على الاقسام الاربعة مشكل لان نحو رجم ليس بعام لكونه نكرة في سياق الاثبات وكذا نحو بلى وما قيل انه عام من حيث الاسباب لان قوله فرجم لو لم ينقل لسببه لاحتمل انه رجم لردة او قتل لغير حق وكذا قوله نعم وبلى يحتمل ان يكون جوابا لانواع الكلام فمردود لان دلالته عليها بالاقتضاء ولا عموم له وح لا يصح تخصيص بعض الاسباب والاشبه في الجواب ان يقال انه من باب التغليب لان الاختلاف في العام والمطلق لما كان واحدا اطلق لفظ العام تغليبا على ان المطلق عام عند الخصم او اراد بالعام المعنى الذي يشملهما وهو عدم التعيين مجازا وقيل الكلام المذكور للمدح كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم او الذم كقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة لا عموم له وان كان اللفظ عاما فلا يستدل به على وجوب الزكوة في الحلي وقالوا القصد في ذلك المدح او الذم لا العموم وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال

العموم كخصوص اللفظ ان

المشهور ان العموم للفظ لا لخصوص السبب عندنا ان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يعتبر بخصوص السبب عند بعضهم ولان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة فكان اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب

وذا موسى على سيدنا وعليه الصلوة والسلام حين سأله الله تعالى بقوله وما تلك بيمينك يا موسى فقال هي عصاي اتوكأ عليها واهش بها على غنمي

لا يكون المراد بالعام على ذلك ما هو المصطلح كما لا يخفى بل يصح ان يكون لفظ جزاء الاسباب متعددة او حوابا لانواع الكلام

من الاكل والبيع وامثالهما ونحوها

قال في الشرح الاكلي واما عموم المعرف اللام فليس بظاهر فان المصدر الذي دخل عليه الكلام نكرة في سياق النفي لان الشرط في نحو النفي اعني ما ذكر صحيح مع العموم في المعرف باللام دون المعرف لاسباب غير التغليب ان الخلاف العام على الاقسام الاربعة اللهم الا ان يدعى كثرة وقوع العام في الكلام او اصالته نواحه ما ع

الكلام المذكور للمدح او الذم

على العموم

على العموم وليست دلالته على المدح والذم مانعة عن دلالته على العموم اذ لا منافاة بينهما وقيل الجمع المضاف اي المنسوب الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد وهذا منقول عن زفر فانه زعم ان حقيقة الكلام هذا لان المضاف الى جماعة مضاف الى كل واحد منهم كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فان الصدقة يوخذ بوخذ من اموال كل واحد منهم اذا وجد شرايطها وعندنا يقتضي مقابلة الاحاد بالاحاد كما قال تعالى جعلوا اصابعهم في اذانهم والمراد ان كل واحد جعل اصبعه في اذنه لا في آذان الجماعة حتى اذا قال لامرأته ان ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا ولا يشترط ولادة كل واحدة منهما ولدين وعند زفر لا يطلقان حتى تلد كل واحدة منهما ولدين وقيل الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده واحدا كان او غيره لان الامر بالشئ لطلب وجود ذلك الشئ ولا وجود لذلك مع الاشتغال بضده فيكون الامر بالشئ نهيا عن الاضداد لوقوع النكرة في موضع النفي فصار كون الامر نهيا عن ضده من ضرورات حكم وجود المامور به والنهي عن الشئ يكون امرا بضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون فان الامتناع عن الحركة لا يتاتى الا باتيان السكون فيكون امرا به واذا كان له اضداد لا يكون امرا بالاضداد لوقوع النكرة في موضع الاثبات ويمكن ان يجعل امرا باحد منها غير عين والامر قد يثبت في المجهول كما في احد انواع الكفارات وقال بعض الشافعية لا حكم له في ضده وعندنا الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشئ يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة اي موكدة قريبة الى الواجب ليس المراد من الاقتضاء في الموضعين جعل غير المنطوق منطوقا لصحة المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه اذ يصح الامر بدون ادراج معنى الامر في الضد ولما كان الثبوت في الضد

بجمع المنسوب الى جماعة

وهذا المعلوم ايضا مما خاطبنا الناس فان الرجل يقول لبس القوم ثيابهم وركبوا دوابهم يعلم من ذلك ان كل واحد لبس ثوبه وركب دابته

الاول كالامر بالايمان فانه نهي عن الكفر والثاني كالامر بالقيام فان ضده القعود والركوع والسجود والاضطجاع ونحوها

الظاهر ان المراد هو ان يكون النهي الوارد على الامر بمعنى لا تفعل شيئا عوضه وهذا يعسف لانه لا يخفى ولم كنه هذا التعليل فما رايناه في العبارات على ان التعليل المذكور قبله يغني عن هذا فتدبر ع

اثر الشئ معناه كما هو مذهب الخصاص وعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي يكون امرا بالاضداد كلها كما هو مذهب الكرخي وجماعة من اصحابنا وعند اصحاب الحديث يكون امرا بواحد لا بعينه من الاضداد عند عدم الكل كما في العام المخصوص منه البعض وقد اشرت الى ذكره السابق ويكفيك ان تعلم ان الحق ما ذكره البزدوي فافهم

الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده ع

معنى النهي في الضد وكذا يصح النهي بدون ادراج معنى الامر في الضد ص

ضرورة لا مقصودا سمي اقتضاء وشبهه بالاقتضاء المصطلح في نفس الثبوت ضرورة
حيث ادنى درجات النهي وهو الكراهة اعترض عليه صاحب الميزان بان ترك
الصلوة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشئ مقتضيا
كراهة ضده اجاب عنه المص بقوله وفايدة هذا الاصل وهو ان الامر بالشئ يقتضي
كراهة ضده ان التحريم الثابت في ضد المأمور به اذا لم يكن مقصودا بالامر لا يعتبر
الا من حيث يفوت الامر اي المأمور به بسبب الاشتغال بالضد المأمور به كان
الاشتغال بالضد مكروها ولا يحرم كالامر بالقيام الى الركعة الثانية ليس بنهي
عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم يفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت به
المأمور به وهو القيام لكنه يكره القعود لاستلزامه تاخير الواجب فاذا فات القيام
المأمور به يكون القعود حراما فعلى مذهب الجصاص يجب ان يكون القعود حراما
مطلقا سواء اتى بالقيام بعد القعود او لم يات فيندفع قول صاحب الميزان لان الصلوة
مفوتة للمأمور به فيكون حراما واذا لم يفوته يكون مكروها والمعاقبة ههنا ليس
باعتبار فعل العبد الذي هو مكروه بل باعتبار ترك المأمور به الذي هو حرام فان الشئ
قد يكون مكروها باعتبار ويعاقب عليه باعتبار آخر فانه اذا ضاق وقت العصر
فتركها المكلف وعقد صلوة اخرى ففعل هذه الصلوة مكروهة والمصلي يعاقب على
ترك الفرض لا على فعل هذه الصلوة اعلم ان الامر اما مطلق عن الوقت او مقيد به
وهو اما مضيق او موسع والمضيق يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في آخر الوقت
والموسع لا يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في اول وقتها لكن التحريم في المضيق ليس
بمضاف الى الامر عند فخر الاسلام بل هو مضاف الى التفويت لان الامر لما لم يكن
موضوعا له لا يكون مقصودا به فلا يفيده بخلاف التفويت لانه لكونه مخالفا للشرع
حرام فيصح اثبات التحريم به وبهذا تبين الفرق بين قول الجصاص ومختار فخر الاسلام

فانه

فانه يجعل التحريم مضافا الى التفويت فلم يكن تفويتا لا يفيده وانما يقتضي الكراهة
والجصاص يجعله الى نفس الامر وهو لا يصلح لذلك واما الامر المطلق فلما كان على الفور
عند الجصاص جعل ضده منهيا لان الاشتغال بالضد يفوت المأمور به لا محالة وعندنا
لما كان على التراخي لم يجعل لذلك فلهذا اي لان النهي يقتضي سنية الضد قلنا
ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط بقوله ﷺ لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل
الحديث كان من السنة لبس الازار والرداء لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مأمورا
بلبس غير المخيط فثبت به سنية لبسها لانها ادنى ما يقع به الكفاية عن لبس المخيط
فان قلت السنة لا تثبت الا بالنقل لا ببيان كون الشئ ادنى قلت ليس المراد
من كون الضد سنة ان يكون قولا او فعلا مرويا عن النبي ﷺ بل المراد به ان يفعل
بلا ترك كالسنة المؤكدة نظرا الى كونه ضد المنهي عنه ومحصلا للمطلوب ولهذا اي ولان
الامر بالشئ يوجب كراهة ضده اذا لم يكن مفوتا لا تحريمه قال ابو يوسف ان من سجد
على مكان نجس لم يفسد صلوته لانه اي السجود على مكان نجس غير مقصود بالنهي لان
النهي عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تعالى فاسجدوا والمراد منه
السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا معنى قوله انما المأمور به فعل السجود على مكان
طاهر والسجود على مكان نجس لا يوجب فوات المأمور به فاذا اعادها على مكان
طاهر جاز عنده فيكون مكروها لا مفسدا وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له
اي للنجس لانه اذا سجد على النجس صار ما كان صفة صفة لوجهه فيكون بمنزلة الحامل
والتطهر عن حمل النجاسة فرض دايم في جميع اجزاء الصلوة بدلالة قوله وثيابك فطهر
اي للصلوة فيصير ضده مفوتا للفرض اي كما ان الكف عن قضاء الشهوة
فرض في الصوم والصوم يفوت بالاكل في جزء من وقته وكذلك الكف عن حمل
النجاسة فيصير فاتنا بالسجدة على مكان نجس فيفسد صلوته فصل المشروعات

لما فرغ عن بيان الادلة شرع في بيان سر عينية المشروعات
لتربتها عليها ترتب المعلول على علته

على نوعين المشروع ما جعله الله شريعة لعباده اى طريقة يسلكونها عزيمة بالجر بدل الكل من الكل وبالرفع خبر مبتدا محذوف وهو اسم لما هو اصل منها اى المشروعات المراد به ما ثبت ابتداء بايجاب الشارع حقا له غير متعلق بالعوارض بذا بيان لاصالتها لا انه قيد ويدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات اعلم ان الحصر منا على نوعين مذهب فخر الاسلام ونابعه المصنف ومن الاصوليين من لم يجعلها منحصرة فيهما وقالوا العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات والرخصة ما وسع على المكلف فعله لعذر مع قيام السبب المحرم فخرج الندب والكراهة عن العزيمة من غير دخولهما في الرخصة وهي اى العزيمة اربعة انواع وجه الحصر ان العزيمة لا يخلو من ان يكفر جاحده اولا والاول هو الفرض والثاني لا يخلو من ان يستحق تاركه الملامة اولا والاول هو السنة والثاني النفل فان قلت يخرج عن هذا الحرام والمكروه والمباح قلت الحرام داخل في الفرض او في الواجب لان الحرام ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض كشرب الخمر او ظني فهو واجب كترك اللعب بالشطرنج والمكروه داخل تحت السنة لان تركه سنة والمباح داخل في النفل فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ على وجه لا يحتمل التغيير الى زيادة ونقصان ثبت بدليل لا شبهة فيه اى دليل قطعي ما بمعنى شيء والجملتان صفتان لما وهذا التعريف ليس بمانع لشموله بعض المباحات والنوافل الثابتين بدليل لا شبهة فيه كقوله تعالى فاكتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا واذا حللتم فاصطادوا والمختار في تعريفه انه الحكم الذي ثبت بدليل قطعي استحق تاركه تركا كليا بلا عذر العقاب كالايمان وهو الاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه اي

حكم الفرض اللزوم علما اى حصول العلم القطعي بثبوته وتصديقا بالقلب اى يجب اعتقاد حقيته وهذا ليس بتفسير لقوله علما اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم وعملا بالبدن اى يجب عليه بالبدن حتى يكفر بسكون الكاف اى ينسب الى الكفر من اكفره اذا دعاه كافرا جاحده ويفسق تاركه بلا عذر احترز به عن الاكراه الا ان يكون تركا على وجه الاستخفاف فح يكفر لان الاستخفاف بالشرايع كفر واجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية وتعيين الفاتحة فان كلا منها ثبت بخبر الواحد وحكمه اللزوم علما اى يجب اقامته كاقامة الفرض لا علما على اليقين اى لا يجب اعتقاد لزومه قطعا حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا واما متاولا فلا يعني اذا تركه لمعنى ادى اجتهاده اليه بان قال هذا الخبر غريب او ضعيف او مستنكر او مخالف الكتاب لا يفسق تاركه لان التاويل من سيرة السلف والمصنف لم يتعرض بما اذا تركه تهاونا بلا استخفاف ولا تاويل ذكر في الكشف الصحيح انه يفسق تاركه لا مستخفا ولا متاولا لان الادلة القطعية دلت على وجوب العمل بخبر الواحد فان قلت الواجب كما يثبت بخبر الواحد يثبت بالمشهور وبالكتاب المؤول فما وجه تخصيصه بخبر الواحد قلت هذا حكم على الغالب فان عامة الواجبات تثبت به جعل الشافعي الفرض والواجب مترادفين لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا به او مظنونا جوابه معلوم مما ذكر وسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين التي يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب احترز بقوله يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الواجب والفرض اهمل المصنف هذه القيود اعتمادا على فهمها في حكمها وهو قوله وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب الا ان السنة هذا استثناء

منقطع بمعنى لكن من قوله وحكمها ان يطالب المرء يعني لكن لفظ السنة عند
الاطلاق قد يقع على سنة رسول الله ﷺ وغيره من الصحابة رضي الله عنهم
لانهم اعلام في الدين وطريقهم يكون طريقة مسلوكة في الدين وقد قال عليه
السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين وقال الشافعي مطلقها طريقة
النبي عليه السلام لانه هو المتبع على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لا يحمل الا
على سنته وما ذكرنا من الحديث لا يدفعنا لانا لا ننكر جواز اطلاقها مع التقييد
وكلامنا في لفظ السنة مطلقا رجح صاحب الميزان هذا القول وهي اي السنة
نوعان سنة الهدى وهي التي اخذها لتكميل الدين وتاركها يستوجب اساءة
اي جزاء اساءة وهو اللوم والعتاب او سمي جزاء الاساءة اساءة لقوله تعالى
وجزاء سيئة سيئة مثلها كالجماعة والاذان والاقامة حتى قال محمد اذا اقر
اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امرناهم وان ابوا قاتلوهم بالسلاح
لان ترك ما هو من اعلام الدين استخفاف بالدين وزوايد اي النوع الثاني
من السنن الزوايد وهي التي اخذها حسن وتاركها لا يستوجب اساءة وكراهة
كسنن النبي ﷺ في لباسه وقيامه وقعوده وتطويل الركوع والسجود ونحوها
ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله من غير ايجاب ولا يعاقب على تركه وههنا
كلام من وجهين احدهما انه كان ينبغي ان يعرف النفل اولا ثم يذكر حكمه وانت ترى
انه عرفه بحكمه وقد عرفه بعضهم بانه هو العبادة المشروعة لنا لا علينا وبالقيد الاخير
خرج السنة لانها طريقة النبي عليه السلام وسبيلها الاحياء فكان حقا علينا فعوتبنا على
تركها ثم قال وحكمه ان يثاب على فعله ولا يذم على تركه وثانيهما كان ينبغي ان يقول
ولا يعاقب بالتاء او يقول ولا يذم على تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم
من نفي العقاب نفي الذم ولا نفي العقاب والزايد على الركعتين للمسافر نفل لهذا

اي لاجل انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فان قلت صوم المسافر حيث يصدق
عليه حكم النفل ولو اداه يقع فرضا قلت المراد من الترك الترك مطلقا وصوم المسافر
ليس كذلك لانه لو ادرك عدة من ايام اخر ولم يقضه يعاقب عليه فلم يكن نفلا فان
قلت الزيادة على الآيات الثلث في القراءة في الصلوة تقع فرضا مع ان حد النفل
صادق عليه قلت لانسلم انها قبل التحقق تقع فرضا بل هي نفل ولكنها تنقلب فرضا
بعد تحققها لدخولها تحت الامر وهو قوله تعالى فاقرؤا كما تقلب النافلة بعد الشروع وقال
الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف وجب ان يبقى كذلك
فلا يلزم بالشروع وحل له تركه لان حقيقة الشيء لا يتغير بالشروع ولو اتمه صار مؤديا
لنفل لا مسقطا للواجب وقلنا ان بما اداه وجب صيانته وحفظه من الابطال
لان العمل صار حقا لله تعالى ولهذا لو مات كان مثابا عليه ولا سبيل اليه اي الى حفظه
الا بالزام الباقي فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانة حق الغير ولان المؤدي لو نظر
اليه يلزم الباقي ولو نظر الى غير المؤدي لا يلزم لانه نفل كما قال الشافعي فرجح
المؤدي لانه موجود والباقي معدوم فان قلت اذا كان للمؤدي عبادة فلا حاجة
الى الزام الباقي وان لم يكن عبادة فلا وجه لكونه حقا لله تعالى ومسلما قلت انه عبادة
لما تقدم ولئلا يلزم تركب الشيء من منافيه وانما الزم الباقي لكونه شرطا لبقائه عبادة
لا لكونه عبادة وقال الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وعدم ابطاله بالزام الباقي لان المؤدي
فعل من الصلوة على معنى انه يعتبر مع غيره صلوة فيكون عبادة من هذا الوجه ولكن
باعتبار انه جزء مما لا يتجزي لا حكم له بدون الاجزاء الباقية وكل جزء عبادة متعلقة بما
قبله وبما بعده ضرورة الاتحاد وجعل كل جزء متقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة ووجود
الباقي شرطا لبقائه عبادة فان قلت الامتناع عن ادآء الباقي لا يكون ابطالا لان
الابطال فيما مضى من الافعال محال لانه عرض فحا وجد انقضى فلا يتصور فيه التغيير بعد

ملك

الاقدام ولكنه اذا امتنع فات عنه وصف العبادة فلا يكون مضافا الى فعله كسافر
صلى الظهر لا يحل له ابطالها بل يحل له افامة الجمعة وبطلان الظهر يكون ضمنيا فلا يعتبر
قلت الامتناع عنه ابطال لانه لما اتى بما ينافي قضى العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة
وابطال الظهر المؤدى غير منهي عنه لانه ابطله ليؤدي احسن منه كهادم المسجد ليبني
بناء احسن منه والاعمال المتقدمة اعطى لها حكم الجواهر ولهذا يبطلها الردة بالاجماع
وهو اي الشروع في النفل كالنذر في كونه موجبا لمعنى في غيره او الجزء المؤدى بمنزلة
المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار لله تعالى اما المؤدي فلما ذكرنا واما المنذور
فلانه صار لله تسمية لا فعلا وما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لان ما صار له
فعلا صار موجودا مسلما الى صاحب الحق وما صار له تعالى تسمية لم يوجد بعد لان ايجابه
بمنزلة الوعد ثم لما وجب لصيانة اي لصيانة المنذور ابتداء الفعل الذي هو اقوى
الامرين في الايجاب فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل وهو الشروع فيه الذي هو
اقوى الامرين في الصيرورة لله بقاؤه اي بقاء الفعل الذي هو ادنى الامرين اولى
لان البقاء اسهل من الابتداء حتى يملكوه اشترط الشهود في ابتداء النكاح دون بقائه
ورخصة وهي اربعة انواع عرف ذلك بالاستقراء او يقال اطلاق اسم الرخصة انما
ان يكون بطريق الحقيقة او المجاز وكل واحد منهما اما ان يكون له صفة الاولوية في اسم
الرخصة او لا فانقسم على اربعة بالضرورة نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر يجوز
ان يكون احق افعل تفضيل من حق الشيء اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من
الآخر كذا قاله شارح ولقائل ان يقول كون الشيء حقيقة في معنى لا يقبل التشكيك
حتى يكون اقوى ولا اولى ان يجعل من حق لك ان تفعل كذا اي انت خليق به يعني اطلاق
اسم الرخصة على احدهما انسب من الآخر والنسبة توصف بالمناسبة وانما كان انسب
لان الرخصة بمقابلة العزيمة فمهما كانت العزيمة اقوى كان الرخصة اقوى ونوعان من

تقسيم الرخصة

المجاز احدهما اتم من الآخر اي الكل في كونه مجازا فان قلت التقسيم الى التقسيم الكلي الى
جزئياته او الكل الى اجزائه وظاهر ان هذا التقسيم ليس من القسم الثاني ولا من القسم
الاول ايضا لان شرط الكلي صدقه على جزئياته بالحقيقة والرخصة ليست كذلك
لانها صادقة على القسمين الآخرين مجازا قلت المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة واما
احق نوعي الحقيقة فالاستيعاب كان المناسب ان يعرف اولا ثم يقسم ولكن جمعهما
في تعريف واحد غير ممكن لانهما بين مجاز وحقيقة المراد من الاستباحة ان يعامل بمعاملة
المباح في سقوط المؤاخذة لا ان يصير مباحا مع قيام المحرم اي السبب المحرم احترز به
عن مثل الصيام في الظهار عند فقد الرقبة فانه استيعاب لعذر وهو فقد الرقبة ولكن لا
مع محرمه ويكون في الرخصة من القسم الرابع وقيام حكمه وهو الحرمة فلا يلزم من سقوط
المؤاخذة ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت عن مرتكبها لا تصير مباحة مع عدم
المؤاخذة عليها ولما كانت الحرمة مع سببها قائمين مع هذا القسم كانت الرخصة اكمل كالمكره
اي مثل ترخص من اكره بما يخاف على نفسه او على عضو منه على اجراء كلمة الكفر فانه رخص
له الاجراء على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان لان حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة
ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق الروح وفي الاقدام عليها لا يفوت
حق الله معنى لان الركن الاصلي وهو التصديق قايم وافطاره في رمضان يعني اذا
اكره الصايم على الافطار لانه اذا امتنع تفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم على
الفطر يفوت حق الله تعالى صورة لا معنى لانه يفوت الى بدل وهو القضاء فكان له
رخصة في الفطر لرجحان حقه واتلافه مال الغير اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له
ذلك لرجحان حقه في نفسه وحق الغير لا يفوت معنى لانجباره بالضمان وترك الخايف
على نفسه الامر بالمعروف وترك عطف على المكره في قوله كالمكره وقوله الامر مفعول
للترك يعني اذا خاف التلف على نفسه رخص له ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

لانه لو اقدم يفوت حقه صورةً ومعنىً ولو ترك يفوت حق الله صورةً لا معنىً لان اعتماد حرمة الترك باقٍ **وجنايته على الاحرام** اي كجناية المكره المحرم **وتناول المضطر مال الغير** اي وكتناول الشخص المضطر بان اصابته مخمصة حيث رخص له تناول طعام الغير بالضمان لما قدمنا من ان حقه فايت صورة ومعنىً اذا لم يتناول وحق الغير فايت معنىً **وحكمه** اي حكم هذا النوع من الرخصة **ان الاخذ بالعزيمة اولى** لبقاء الحرم والحرمة جميعاً **حتى لو صبر** يعني لو تحمل ما اكره به وامتنع عما هو الرخصة وقتل **كان شهيداً** اي مثابا ثواب الشهيد لكونه باذلاً نفسه لاقامة حق الله ذكر محمد في مسئلة اتلاف مال الغير لو ابى عن اطاعة المكره وقتل كان ماجوراً ان شاء الله تعالى وانما استثنى لانه لم يجد فيها نقضا بل قال له بالقياس على الاكراه على الافطار وليس هذا كالاكراه على الافطار لان الامتناع من الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين ولقائل ان يقول فيه احتراز عن هتك حرمة من محارم الله فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة فالحق ان الاستثناء لكونها ثابتة بالقياس لا لكونها ليست كالاكراه من كل وجه لان ذلك ليس بلازم في القياس كما سيجيء **والثاني** اي النوع الثاني من الرخصة **ما سبيحه مع قيام السبب** اي السبب المحرم الموجب لحكمه **لكن الحكم تراخى عنه** اي عن السبب الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب قايم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول **كالمسافر** اي كافطار المسافر مع قيام السبب وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وحكمه وهو وجوب اداء الصوم تراخى الى عدة من ايام اخر **وحكمه** اي حكم هذا النوع **الاخذ بالعزيمة** اي العمل بها **اولى لكمال سببه** وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي **وترد في الرخصة** بالجر دليل ثان على اولوية العزيمة اي في معنى اليسر من حيث انه لم يتعين كونه في الفطر لان الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه معنى العسر

وهو انه ينفرد بالصوم في القضاء ويأكل سايرالناس **فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه** لان صوم المسافر وان كان عسرا لكون السفر قطعة من النار ولكن فيه يسر من حيث شركته سايرالناس في الصوم فان البلية اذا عمت طابت واذا تحققت المعارضة بينهما يرجح جانب اداء الصوم لكونه عاملا لله تعالى والمترخص بالفطر عامل لنفسه فكان الاول اولى **الا ان يضعفه الصوم** استثنا من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني اذا اضعفه كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان آثما لانه لو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا نفسه من غير تحصيل المقصود وهو الارتياض بخدمة المولى **واما النوع المجاز فهو ما وضع عنا** اي الذي سقط عنا ولم يشرع في حقنا **من الاصر** وهو الاعمال الشاقة كقتل النفس في التوبة وقتل الاعضاء الخاطئة وعدم جواز صلوتهم في غير المسجد وعدم التطهير بغير الماء وحرمة اكل الصائم بعد النوم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة ربع اموالهم وكتابة ذنب الليل على الباب بالصبح **والاغلال** وهي المواثيق اللازمة لزوم الغل كما روي ان بني اسرائيل اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما يثقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه الى العبادة فهذه الامور رفعت عن هذه الامة تكريما للنبي عليه السلام فسمي ذلك اي ما حط عنا من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا **رخصة مجازا لان الاصل** وهو العزيمة وهي الاصر والاغلال **لم يبق مشروعا** اي لم يجب علينا وسقط عنا تخفيفا بالنظر الى عزيمتنا **والنوع الرابع** من انواع الرخص **ما سقط عن العباد باخراج سببه من ان يكون موجبا** للحكم في محل الرخصة **مع كونه** اي مع كون ذلك الساقط **مشروعا في الجملة** اي في بعض الاوقات فمن حيث انه سقط في محل الرخصة كان نظير القسم الثالث وكان مجازا اذ ليس في مقابلة عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة ولكن جهة المجاز غالبة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة

وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى كقصر الصلوة في السفر
بهذا مثال ولكنه غير مناسب لان القصر في السفر ليس مما يسقط عن العباد مع كونه
مشروعا في الجملة فكان المناسب ان يقول كاتمام الصلوة في السفر لان الاتمام سقط
عن العباد لا القصر ويمكن ان يوجه الكلام بتقدير مضاف تقديره اسقاط ما سقط
لان ترك ما اسقطه الشرع هو الشبيه بالرخصة المسمى بها مجازا لانه هو المستباح لا نفس
ما سقط وقوله كالقصر مثال لترك ما سقط اعلم ان قصر الصلوة في السفر رخصة اسقاط
عندنا وقال الشافعي رخصة حقيقة والعزيمة هي الاربع لقوله تعالى واذا ضربتم
في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا وهذا يفيد الاباحة لا الايجاب ولنا ما روي
انه عليه السلام قال هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته هذه اشارة الى
الصلوة المقصورة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض فيتم بغير قبول ولهذا لو عفا
ولي القصاص لمن عليه القصاص تصدقت به عليك سقط القصاص من غير قبول
والجواب عنه ان نفي الجناح عنهم لتطييب انفسهم لانهم كانوا في مظنة ان يخطروا ببالهم
ان عليهم نقصانا في القصر وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره بقوله تعالى
وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة التضرر من الخطاب فاذا اباحه
كانه قال انها محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار فان قلت يشكل هذا بقوله
تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه استثنا من الخطر مع انه لا يفيد الاباحة قلت
انه استثنا من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره
فانتفاء الغضب لا يدل على ثبوت الحل ولهذا لو صبر يكون شهيدا وقال بعض
العلماء وهو رواية عن ابي يوسف والشافعي لا يسقط ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه
على الكفر متمسكين بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم
دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذة عليه وفايدة الخلاف تظهر

فيما اذا حلف لا ياكل حراما وشرب خمرا حال الاضطرار فعندهم يحنث وعندنا لا يحنث
والجواب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة باعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول
يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول زايدا على قدر الحاجة لان من ابتلي بهذه المخمصة يعسر
عليه رعاية قدر الحاجة وسقوط غسل الرجل في مدة المسح لان استتار القدم بالخف
يمنع سراية الحدث الى القدم واذا لم يحل الحدث لا يجب الغسل والمسح شرع للتيسير ابتداء
لان الواجب من غسل الرجل يتأدى به ولهذا شرط ان تكون الرجل طاهرة وقت اللبس
ولو كان الغسل يتأدى بالمسح لما شرط ذلك فصل الامر والنهي باقسامهما
من الامر الموقت والمطلق وكونه واجبا موسعا او مضيقا وغير ذلك والنهي عن الامور
الشرعية والحسية وكونه قبيحا لعينه ولغيره ونحو ذلك لطلب الاحكام المراد بها الامور
المحكوم بها وهي العبادات وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به
ويمكن ان يقال الحكم صار علما للمحكوم به عرفا المشروعة ولها اي للاحكام اسباب
والمراد بها العلل الشرعية مجازا لان الاسباب الحقيقة التي لا يضاف اليها وجود الاحكام
تضاف اليها اي الاحكام الى الاسباب من حدوث العالم بيان للاسباب
والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والرأس الذي يمونه ويلي عليه وجوب البيت
والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة وتعلق بقاء المقدور بالتعاطي
الى هنا اشارة الى الاسباب للايمان هذا شروع الى عد المسببات الى قوله والمعاملات
على طريقة اللف والنشر يعني سبب وجوب الايمان بالله حدوث العالم لانه يدل
على الصنعة وهي تدل على الصانع كما قال عمر رضه البعرة تدل على البعير وآثار المشي
تدل على المسير فهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي مما يدل لان على الصانع العليم الخبير و
والصلوة هذا متعلق لقوله والوقت يعني سبب وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى
في حقنا الوقت ولهذا يضاف الصلوة اليه ويقال صلوة الفجر ونحوها والزكوة يعني

سبب وجوب الزكوة ملك المال وهو النصاب المغني النامي الزايد على قدر الحاجة
والصوم يعني سبب وجوب الصوم شهر رمضان بدليل الاضافة اليه وتكرره
بتكرره الا ان الله تعالى لما اخرج الليل عن محلية الصوم بقوله الآن باشروهن وكلوا
واشربوا بقي الايام محال الصوم وصدقة الفطر اي سبب وجوبها على المسلم الرأس
الذي يمونه اي يقوم بكفايته ويلي عليه واضافتها الى الفطر مجاز لانه شرط والحج يعني
سبب وجوب الحج البيت بدليل اضافته اليه والعشر يعني سبب وجوب العشر
الارض بالخارج تحقيقا اي الارض التي فيها شيء من الزرع حقيقة حتى لا يجب اذا
اصطلم الزرع آفة ولهذا يضاف اليه يقال عشر الارض فيتكرر الوجوب بتكرر النماء و
والخراج اي سبب وجوب الخارج الارض النامية بالنماء التقديري بالتمكن من الزراعة
وعدم زرعها والطهارة اي سبب وجوب الطهارة الصلوة حتى تقال طهارة الصلوة
غيرانها لا يجب الا عن المحدث والمعاملات اي سبب مشروعية المعاملات تتعلق ببقاء
المقدور اي سببها توقف بقاء العالم المقدر بتقدير الله تعالى الى يوم القيمة على تعاطي الناس
بعضهم لبعض الاشياء التي يحتاجون اليها لان بقاء العالم ببقاء الانسان وبقاؤه
يكون بالتناسل بالازدواج وهو يحصل بالمال والمال بالمعاملات والاسباب
العقوبات والحدود قيل هذا عطف بيان لان العقوبات هي الحدود ولكن الاول
ان يقال هو من قبيل قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لان العقوبات اعم من الحدود
فان القصاص والجزية وغيرهما عقوبات وليست بحدود والكفارات ما شرعت العقوبات
والكفارات اليه من قتل بالخطا سان لما هو سبب القصاص وزنا اي سبب الرجم
زنا المحصن وسبب جلد المائة زنا غير محصن وسرقة اي سبب قطع اليد السرقة
وامر دايربين الحظر والاباحة اي يكون مباحا من وجه محظورا من وجه آخر يعني الكفارات
دايرة بين العبادة والعقوبة اما معنى العبادة فلانها تؤدي بالصوم ويشترط فيها

ونقض اداؤها الى من وجبت عليه واما معنى العقوبة فلانها لما لم تجب ابتداء بل وجبت
جزاء على ارتكاب المحظور فوجب ان يكون سببها دايرا بين الحظر والاباحة ليكون معنى
العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر كالقتل خطأ فانه
من حيث الصورة رمي الى صيد وهو مباح وباعتبار ترك التثبت هو محظور لانه اصاب
آدميا والافطار عمدا في رمضان ثم انه مباح من حيث انه يلاقي ما هو مملوك له ومحظور
من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه
اي باضافة الحكم الى السبب وتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب لان الاصل في اضافة
الشيء الى الشيء ان يكون اي الشيء المضاف اليه سببا له اي للمضاف وحادثا به
كما يقال كسب فلان لان الاضافة للتمييز وهو يحصل باخص الاشياء بالحكم وهو سببه
وانما يضاف الى الشرط مجازا لان اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله بالشرط
اتصال مجاور فلا شك ان اتصاله بالسبب يكون حقيقة واتصاله بالشرط يكون مجازا
كصدقة الفطر وجبة الاسلام سبب الاول الرأس وسبب الثاني البيت والفطر و
والاسلام شرطان للوجوب هذا الذي ذكر من بيان الاسباب طريقة المتاخرين واما
المتقدمون من مشايخنا قالوا سبب وجوب العبادة نعم الله علينا شكرا لها فالايمان
وجب شكرا لنعمة الوجود في النطق وكمال العقل والصلوة وجبت شكرا لنعمة الاعضاء
السليمة والصوم وجب شكرا لنعمة افتضاء الشهوات والزكوة وجبت شكرا لنعمة المال
والحج وجب شكرا لنعمة البيت

باب بيان اقسام السنة

لما فرغ من بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام السنة لانها تاليته وهي تطلق على قول الرسول
عم وفعله وسكوته عند امر يعاينه وطريقة الصحابة والحديث والخبر مختصان بالقول
فلهذا قال اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث والاقسام التي سبق ذكرها من الخاص
والعام وغيرهما الى قوله واما الثابت باقتضاء النص ثابتة في السنة وهذا الباب لبيان

مايخص بالسنن فاجواب عن سوال مقدر وهو ان يقال اذا كانت الاقسام المذكورة
موجودة في السنة فلا حاجة الى اعادتها فلم ذكرت السنة في باب على حدة فاجاب
بان هذا الباب ليس لبيان ملك الاقسام بل لبيان اقسام خاصة بالسنن وذلك
اى مايخص به السنن وعقد الباب لبيانه اربعة اقسام عرف ذلك بالاستقراء الاول في
كيفية الاتصال بنا من رسول الله صلى الله وسلم وهو اى الاتصال اما ان يكون
كاملا بلاشبهة كالمتواتر وهو الخبر الذي رواه قوم لايحصى عددهم ولا يتوهم تواطئهم
على الكذب وهذا شرط متفق عليه وكون عددهم غير محصى شرط عند قوم والجمهور على انه
ليس بشرط فان اهل الجامع لو اخبروا بواقعة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصين ويدوم
هذا الحد في الاتصال في كل وقت وهذا الشرط ايضا متفق عليه وخالفه الجصاص لان
المشهور عنده من المتواتر فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه يعني
يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوين في الكثرة وهنا شرط آخر وهو ان يكونوا
عالمين بما اخبروا عالما يستند الى الحس لا الى دليل عقلي فان اهل مصر لو اخبروا عن حدوث
العالم لايكون متواترا وشرط فخر الاسلام العدالة والاسلام لكون الكفر والفسق مظنة
الكذب وعند العامة ليس بشرط لان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم
بخبرهم وان كانوا كفارا اعلم ان المفيد عرف المتواتر بما هو شرط المخبرين وهو تسامح
ولعله انما رضي بذلك لان غرضه تمييزه وهذا المقدار كاف في ذلك عرفه المحققون بانه
خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه قولنا بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزائدة
عن الخبر كشق الجيوب والتفجع في الخبر بموت والده فان قلت ان العدول الى لفظ
السنة انما كان ليشمل الافعال فح لايصح اثبات الاقسام الاربعة فيها قلت يمكن ان
يقال المراد من السنة في قوله مايخص به السنن الحديث بطريق ذكر الكل واراده الجزء
كنقل القرآن والصلوات الخمس وما قاله بعض الشراح لو قال كالقرآن لكان اولى

لانه تمثيل للمتواتر والمتواتر هو القرآن لا نقله فضعيف لان اتصاف القرآن بالمتواتر
بواسطة تواتر نقله فانه يوجب علم اليقين كالعيان اى كما يوجبه الحس وقال قوم
من المعتزلة انه يوجب علم طمانينة يعني علما يرجح جانب الصدق وتطمئن اليه القلوب
ولكن لاينفي توهم الكذب وهذا القول باطل لان الانبياء ومعجزاتهم لايثبت الا بالمتواتر
فح لاتثبت العلم بنبوتهم وهذا كفر عن جامع الاسرار علما ضروريا قال فخر الدين
الرازي في هذه المسئلة اعتراضات واجوبة بتدقيقات ومن البين لكل عاقل ان
علمه بوجود مكة ومحمد عليه السلام اظهر من علمه بصحة تلك الاستدلالات والتشكك
بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر غير جايز فتبين ان حصول العلم به ضروري
والتشكيكات في الضروريات باطلة اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشيء
الى مرادفه كما فعلوا مثل ذلك في العطف او يكون اتصالا فيه شبهة صورة اى
من حيث الخارج لا من حيث الاعتقاد كالمشهور وهو اى ذلك الخبر المشهور ما كان
من الآحاد في الاصل اى في القرن الاول وهو قرن الصحابة ثم انتشر حتى نقله قوم لا
يتوهم تواطئهم على الكذب وهم اى ذلك القوم القرن الثاني ومن بعدهم اى
القرن الثالث والاعتبار والاشتهار يكون في القرن الثاني والثالث لا القرون
التي بعدهم فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة وانه
يوجب علم الطمانينة وانه دون المتواتر فوق الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب
الله تعالى قال الجصاص وجماعة من اصحابنا انه يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده عندهم
لان الامة لما تلقته بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان كالمتواتر والصحيح انه
يضلل جاحده ولا يكفر لان المتواتر بخروج رواته عن العد ابتداء وانتهاء صار بمنزلة المسموع
من رسول الله عم وتكذيب الرسول كفر بخلاف المشهور لان تكذيبه تخطئة جماعة العلماء
وهي ليست بكفر او يكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى اما الصورة فلان اتصاله

بالرسول ﷺ لم يثبت قطعًا وانما عنى فلان الامة ما تلقته بالقبول **كخبر الواحد وهو** **كل خبر يرويه الواحد او الاثنان** فصاعدًا **الاعبرة للعدد فيه** اى فى خبر الواحد **بعد** **ان يكون دون المشهور والمتواتر** وانما خصص الواحد والاثنين بالذكر مع ان ما بعده كان مغنيًا عنه ردًا للقول من فرق وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد لما روى ان النبى ﷺ لم يعمل بخبر ذي اليدين وحده حتى سأل ابا بكر وعمر فقالا مثل ما قال ذو اليدين فقبل واجيب بان خبر ذي اليدين خبر واحد فيما عم به البلوى وغيره من الصحابة كان اولى بالتذكير للنبى فتفطن النبى ﷺ انه غلط وخبر الواحد مثل هذا لا يقبل **وانه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب** وهو قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم والثلاثة فرقة والطائفة منها اما واحد او اثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد والاثنين واذا وجب بهما وجب مطلقًا اذ لا قائل بالفصل **والسنة** وهو ما روي ان النبى ﷺ عم قبل خبر بريرة فى الصدقة فقال لنا هدية ولها صدقة وبعث عليا ومعاذًا الى اليمن ودحية الكلبى الى قيصر بكتابه يدعوا الى الاسلام ولو لم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما بعثهم فان قلت هذا الذي رويت فى تثبيت قبول اخبار الآحاد من اخبار الآحاد فكيف جعلته اصلًا فى الاحتجاج به على خصمك قلت ظهر ما رويته فى الامة وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج به فى تثبيت قبول خبر الواحد **والاجماع** وهو ان الصحابة عملوا بالآحاد وحاجوا بها منها ما احتج ابو بكر على قبول خبر الواحد فى امور الدين مثل الاخبار بطهارة الماء ونجاسته **والمعقول** وهو ان للتواتر لا يوجد فى كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت الاحكام **وقيل لا عمل الا عن علم** وهو مذهب اهل الحديث منهم احمد بن حنبل **بالنص** وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اى لا تتبع ما لا علم لك

فلا يوجب خبر الواحد العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم لانتفاء اللازم بهذا التعليل لقوله لا عمل الا عن علم يعنى اذا انتفى اللازم وهو العلم ينتفى الملزوم وهو العمل **او** **لثبوت الملزوم** بهذا تعليل لقوله او يوجب العلم يعنى لما ثبت الملزوم وهو العمل باجماع الصحابة ثبت اللازم وهو العلم لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم **و** **الجواب** عن الآية لا نسلم ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقًا بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم اليقينى من اصول الدين وفروعه **والراوي** **ان عرف بالفقه والتقدم فى الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة** جمع عبدل لان من العرب من يقول فى عبد عبدل وفى زيد زيدل او جمع عبد وضعًا كالذكر للمرأة كذا فى القاموس وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وابى بن كعب ومعاذ بن جبل وعايشة وغيرهم كابى موسى الاشعرى ممن اشتهر بالفقه **كان حديثه حجة يترك به القياس** خلافًا لمالك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد لما روي ان ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروي من حمل جنازة فليتوضأ قال ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ولنا ان الخبر يقين باصله لانه قول الرسول وانما الشبهة فى طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعًا والقياس محتمل باصله ووصفه اذ كل وصف يحتمل ان يكون علة فكان الاخذ بما ليس فى اصله شبهة اولى وروي ان عمر ترك رأيه فى الجنين بحديث الغرة فى الجنين قال صاحب القواطع انا فعى حكى عن مالك ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطلاقه قبيح وانا اجل منزلته عن مثل هذا القول وليس يدري ثبوته منه **وان عرف** اى الراوي **بالعدالة دون الفقه** اى يكون قليل الفقه **كانس وابي هريرة** رضى الله عنهما **وسلمان وبلال** وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله ولم يكن من اهل الاجتهاد **وان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه**

لم يترك الحديث الا بالضرورة يعني الا بسبب ضرورة انسداد باب الراي فح يترك
ويعمل بالقياس بيانه ان ضبط حديث النبي ع م عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى
مستفيضا فيهم والناقل انما ينقل بقدر فهمه من العبارة فاذا قصر فهمه لا يؤمن
عليه ان يفوته بعض المراد فيدخله شبهة زايدة يخلو القياس عنها فيحتاط في مثله ويترك
الحديث لضرورة انسداد باب الراي لانه اذا انسد باب الراي من كل وجه صار
ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه يقتضي وجوب العمل
بالقياس والحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره كما سيجئ ومعارضا للاجماع
فان الامة اجمعت على حجيته كحديث المصراة وهو ما روي ابو هريرة ان النبي ع م
قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها
امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر التصرية الجمع والمراد منها في الحديث جمع اللبن
فانه مخالف للقياس من حيث ان الضمان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر
بالقيمة فايجاب التمر مكان اللبن ليس منهما ومن حيث ان المصراة كان في ضمان المشتري
فوجب ان يكون النفع له ولا يرد عوضه ومن حيث انه قوم القليل والكثير بقمة واحدة
اختلف الناس في حكم المصراة فذهب مالك والشافعي الى انه يردها ويرد معها صاعا
ان كان اللبن باقيا عملا بهذا الحديث وذهب ابن ابي ليلى وابو يوسف الى انه يرد
قيمة اللبن وذهب ابو حنيفة الى انه ليس له ان يردها ولكن يرجع على البايع بارشها
وعيسها كذا في شرح السنة اعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقدم الخبر على القياس
مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه
اكثر المتاخرين واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي بشرط للتقديم
بل خبر كل عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة لان
تغيير الراوي بعد ما ثبت عدالته موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير لغير على وجه

لا يفهم

لا يتغير المعنى واليه مال اكثر العلماء فلا يعتبر ولهذا قبل عمر رضي الله عنه حديث حمل بن مالك
مع انه لم يكن فقيها في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان
حيا وجبت الدية وان كان ميتا لا يجب فيه شيء واجابوا عن حديث المصراة بانه
انما لم يعملوا به لمخالفة الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
ويمنع ان ابا هريرة لم يكن فقيها لانه كان يفتي في زمان الصحابة وما كان يفتي في
ذلك الزمان الا فقيه مجتهد فان قلت قد علم بخبر الفقهة على خلاف القياس
مع ان راويه معيد الجهني وانه غير معروف بالفقه قلت روي خبر الفقهة غيره
مثل جابر وانس وغيرهما وعمل به كثير من الصحابة والتابعين ولهذا قدم على
القياس وان كان الراوي مجهولا في رواية الحديث بان لم يعرف الا بحديث
او حديثين ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله ع م كوابصة
بن معبد فان روي عنه السلف وشهد والصحة وعملوا به او اختلفوا فيه اي في قبول
حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث معقل بن سنان فيما رواه ان ابن مسعود سئل
عن من تزوج امراة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فاجتهد شهرا فقال اري لها مهر مثل
نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان رسول الله
ع م قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك ففرح ابن مسعود سرورا لم ير مثله قط
لموافقة قضائه قضاء رسول الله ع م ورده علي رضي الله عنه فقال ما نصنع بقول
اعرابي بوال على عقبيه وقال حسبها الميراث ولا مهر لها لمخالفته رايه وهو ان المعقود
عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها
مهرا وجعل علي رضي الله عنه القياس اولى من رواية هذا المجهول على هذا الحديث
علما وانا لان الثقات من الفقهاء المشهورين كعلقمة ومسروق والحسن لما رووا عنه
صار كالعدل لانا لا نعرف عدالة من لم نشاهده الا بنقل الثقات عنه وهو موافق

مطلب

للقياس لان مهر المثل لما كان واجبا بالعقد وجب ان يؤكده الموت كالمسمى
اوسكتوا عن الطعن بعدما بلغهم روايته لان سكوتهم بمنزلة ما قبلوه صار
كالمعروف يعني صار حديثه كالحديث المعروف وان لم يظهر من السلف الا الرد بعد
ما ظهر حديثه كان مستنكرا لان اهل الحديث والفقه لم يرفوا صحته فلا يقبل خبره
ولا يعمل به مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها طلقها ثلثا ولم يقض
لها النبي عليه السلام النفقة والسكنى فرده عمر رضه وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة
نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت قال عيسى بن ابان اراد بقوله
كتاب ربنا وسنة نبينا القياس لانه ثابت بهما ولو كان المراد عين النص لتلى النص
وروي السنة وهو القياس على الحامل المتوفة عنها زوجها فان لها النفقة اتفاقا وكذا الحائل
والمعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس ولقائل ان يقول
انقطعت الزوجية في المبتوتة ولا يجب لها نفقة وليس كذلك المعتدة عن طلاق
رجعي فلا يصح القياس وذكر الطحاوي اراد بالكتاب قوله تعالى ولا تخرجوهن
من بيوتهن ومن السنة ما قال عمر رضه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
لها النفقة والسكنى ورد عمر رضه كان بحضرة من الصحابة ولم ينكر ذلك احد فثبت
ان هذا الحديث منكر عندهم وان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد وقبول
يجوز العمل به اذا لم يخالف القياس ولا يجب لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل
هذا الطريق الضعيف فان قلت اذا وافقه القياس ولم يجب العمل به كان الحكم
ثابتا بالقياس فما فايدة جواز العمل به قلت فايدته جواز اضافة الحكم اليه فلا يمكن
نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث وانما جعل الخبر حجة بشرايط في
الراوي وهي اربعة العقل وهو نور في بدن الآدمي وقيل في الرأس وقيل في
القلب يضيء به اي بذلك النور طريق يبتدا به الجائز والمجرور قايم مقام الفاعل وضمير

راجع الى الطريق والجملة صفة طريق من حيث ينتهي اليه ضميره راجع الى حيث وهو بمعنى
المكان درك الحواس يعني ابتدآء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس
وعن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات فيبتدي اي يظهر المطلوب
للقلب فيدركه اي المطلوب القلب بتاييد بتوفيق الله مثلا اذا نظر الانسان الى
بناء رفيع يدرك بنور عقله ان له بانيا لا محالة ذا قدرة وحيوة وعلم من الاوصاف
التي لا بد للبناء منه فان قلت التعريف غير جامع لانه قد يكون الطلب بعد بداية
المعقولات كما اذا استدل للناس من وجود العالم ان له صانعا عالما فقد تطلب بعد ذلك
ان علمه غير ذاته او غيره او لا هو ولا اذاك قلت الطلب بعد بداية المعقولات بمرتبة
او بمراتب لا يمنع كون البداية من انتهاء الحس وان كان في اثنائه مستغنيا عن الحس
وفيه نظر لانه لا يصدق قوله من حيث ينتهي اليه درك الحواس لانه على ذلك التقدير
يكون من حيث ينتهي ابتداء المعقولات والحق ان هذا انما يتاتى فيما له صورة محسوسة
واما فيما ليس بمحسوس فانما يبتدا طريق العلم به من حيث يوجد واما تعريفه على الاطلاق
فان يقال العقل قوة نفسانية يدرك بها الانسان حقايق الامور والشرط الكامل
منه اي من العقل وهو عقل البالغ ولما كان الكمال امرا خفيا اقيم السبب الظاهر وهو
البلوغ من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا للعباد دون القاصر منه وهو عقل الصبي
والمعتوه والمجنون وانما شرط كمال العقل لقبول الخبر لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا في التصرف
في امور انفسهم لنقصان عقلهم ففي امر الدين اولى هذا اذا كان السماع والرواية قبل
البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده يقبل قول الصبي اذا لا خلل في
تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاقلا فان قلت العبد يقبل روايته وان لم يفوض
اموره اليه قلت ذلك لحق المولى لا لنقصان في العقل والضبط وهو في اللغة الاخذ
بالحزم وفي اصطلاح اهل الشرع ما ذكره المصنف وهو سماع الكلام كما يحق سماعه الكافي

بمعنى المثل وما بمعنى شيئ وهو في محل النصب على انه مفعول مطلق والتقدير وهو سماع
الكلام سماعا مثل سماع شيئ يجب ضبطه ورعايته ثم فهمه بمعناه الذي اريد به لغويا
كان او شرعيا كأن يعلم جرية القضاء في قوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان لشغل
القلب لانه اذا لم يفهم معناه لم يكن سماعا مطلقا بل سماع صوت والبائي بمعناه بمعنى
ببذل المجهود له المجهود مصدر كالميسور بمعنى اليسر والمعنى ببذل قدرته ويجوز ان يكون
بمعنى المفعول على معنى ببذل المقدور من السعي في الضبط والضمير في له للسامع او للسموع
ثم الثبات عليه اي على الحفظ بمحافظة حدوده اي احكامه بان يعمل بموجبه ببدنه ومراقبة
بمذاكرته والباء فيه بمعنى مع على اساءة الظن متعلق بمحذوف حال اي مستعينا اثباتا
على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه اني لا انسى بل يعتقد اني اذا تركته نسيت
اذا الجزم سوء الظن الى حين اداته متعلق بقوله ثم الثبات عليه روي ان ابن مسعود
كان اذا روى حديثا جعل فرائصه ترتعد اعتبار سوء الظن بنفسه مع انه كان في اعلا
درجات الزهد فان قلت اذا كان الضبط شرطا في النقل فكيف صح نقل القرآن
ممن لا يفهم معناه قلت نقل القرآن لم يثبت في الاصل الا بآية الهدى خبر الوري بهم
نقله بعد الضبط التام ونظم القرآن معجز يتعلق به احكام مثل جواز الصلوة وغيره
فاعتبر في نقله نظمه ومعناه بني عليه فاما السنة فان المعنى اصلها والنظم غير لازم فيها
او يقال القرآن مأمون عن التحريف لان الله تعالى وعد حفظه عن تحريف المبطلين بقوله
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فجاز النقل فيه ممن كان ضابطا له ظاهرا
وان كان لا يعرف معناه والعدالة وهي الاستقامة في السيرة والدين وضدها الفسق
والمعتبر ههنا كماله اي كمال العدل وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى
والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته قيد بالاصرار
لانه لو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا تبطل عدالته لان التحرز عن جميع الصغائر متعذر

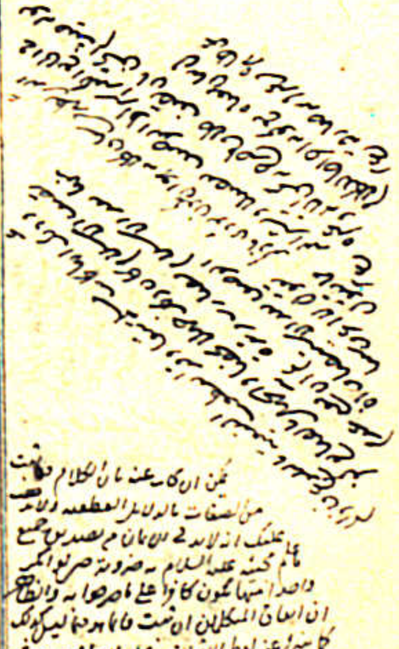
عادة واشتراط التحرز عن جميعها سد لباب الرواية وروي ابن عمر عن ابيه عن النبي
عليه السلام انه قال الكبائر سبع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة
والفرار عن الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اي
الظلم في البيت الحرام وروي ابو هريرة مع ذلك اكل الربوا وعن علي رضه اضاف
الى ذلك السرقة وشرب الخمر دون القاصر وهو ما يثبت بظاهر الاسلام واعتدال
العقل بالبلوغ لانهما يحلانه على الاستقامة ويزجرانه عن غيرها ظاهرا وبهذه العدالة
لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل
قبل العقل وانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجه دون وجه
فيتردد الصدق في خبره من غير رجحان فشرطنا كمال العدالة والاسلام انما شرط
لان الباب باب الدين والكافر يسعى في هدمه فلا يقبل قوله والاسلام نوعان اسلام
ثابت بنشوة بين المسلمين وبثبوت حكم الاسلام على والديه من غير ان يوجد منه الاقرار
وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية والثاني ثابت بالبيان وهذا النوع مشروط وهو
التصديق اختلف في ان المعتبر في الايمان هو التصديق المنطقي الذي هو الاذعان او
غيره ذهب صاحب التنقيح الى الاول وقال هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا
لان الاذعان في قلب الكافر بالضرورة عند رؤية المعجزة مع انه لا يكون مؤمنا حتى
ينسبه الى الصدق فيما اخبر به وقد قال الله تعالى في حق بعض الكفرة يعرفونه كما يعرفون
ابناءهم فنقول حصول الاذعان لبعض الكفار ممنوع ولو سلم يكون كفره باعتبار جحوده
باللسان وغير ذلك من امارات الانكار فانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا
يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان بان قلت فح يكون التصديق
من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلت باعتبار
اشتماله على الاقرار وعلى صرف الفكر في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب المقدمات

كما يقع الامر بالعلم واليقين والاقرار بالله كما هو واقع باسمائه المراد من الاسم ما
يدل على الذات مع الصفة كالرحمن والرحيم وصفاته من العلم والقدرة وساير
صفات الكمال وقبول احكامه اي الاعتقاد بها وشرايعه وهي اعم من الاحكام
فيكون تعميما بعد التخصيص والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا يعني الذي هو شرط
في قبول روايته وهو ان يقر بهذه الاشياء ويثبتها على وجه الاجمال بان يقر بان الله
واحد عالم قادر حي وفيه رد لما قال بعض المشايخ من ان توصيف الله باسمائه على
الاجمال لا يكفي ما لم يكن عالما بحقيقة ما يذكر لان حفظ اللغة غير معرفة المعنى بل لا بد من
الوصف على التفصيل وهو ان يبين حقيقة العلم والقدرة والحيوة قال في الجامع
الكبير اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وقد
كنا حكمنا بصحة النكاح بظاهر اسلامها ثم حكم بفساد النكاح حيث لم تحسن بان تصف
وجعل ذلك ردة منها وقلنا هذا الاشتراط يؤدي الى الحرج لان اكثر الخلايق
لا يقدرون على توصيفها على التفصيل وقد اكتفى النبي عم بذكر المجمل حيث جاء اعرابي
الى النبي فقال اني رايت الهلال فقال اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قال
نعم قال يا بلال اذن في الناس بان يصوموا غدا وبين الايمان على الاجمال حين سأله
جبرئيل عم قال منصور الفاخاني شارح المغني قلت فيه نظر لاتفاق المتكلمين على ان اثبات
الصفات مما لا يتعلق به ايمان وكفر وقوله وباسمائه بناء في ذلك الاتفاق وحديث
الاعرابي ولهذا اي ولاجل ان الشروط المذكورة شرط في الراوي لا يقبل خبر الكافر و
الفاسق لعدم العدالة والصبي والمعتوه لعدم كمال العقل والذي اشتدت غفلته
لعدم الضبط وآن وافق القياس وقبل خبر الاعمى والمحدود في القذف والمراة و
العبد لوجود الشرايط الاربعة ولكن لم تقبل شهادتهم لان الشهادة توقفت على معاين
واخرا الاعمى فلان الشرط في الشهادة الاشارة والتمييز الى المشهود به وذا لا يحصل

قال بعض المشايخ وانا ما قال به
اقرارا عن ايمان الجمهور فانهم يصفون الله
بالاوصاف الغير اللائقة ولا يصفونه كما هو حقه
كما لا يخفى ان يحمل قوله باسمائه وصفاته على ما لا يليق به

وتضم الى ذلك التصديق والاقرار بالملائكة ورسله
وكتبه واليوم الاخر وان القدر خيره وشره من
الله تعالى تقرر

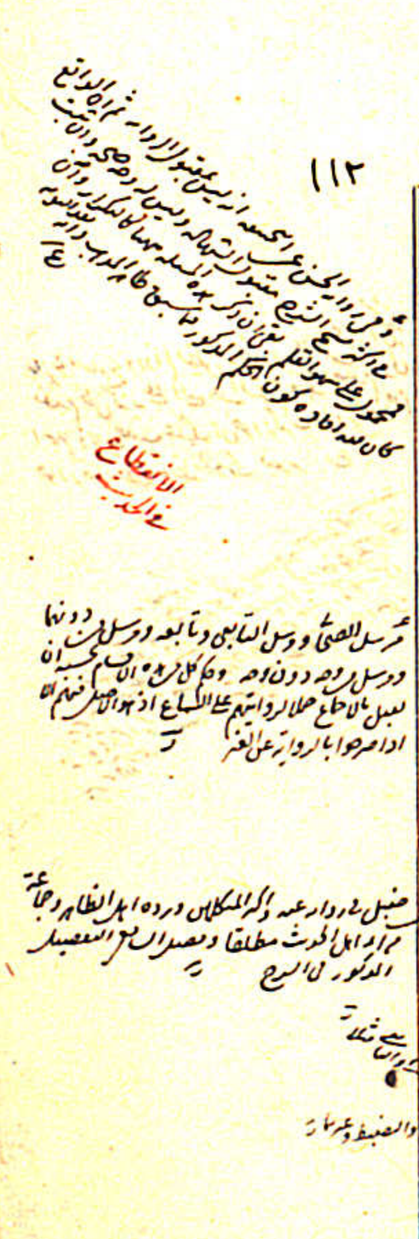
ولهذا اردنا ان الايمان ثبت بالسان اجمالا قلنا
ان الواجب ان يستوصف المؤمن فيقال اتؤمن بالله
وصفاته وان ما جاء به محمد صح
فاذا اقر بهم كما سلف فقد وان كان عاجزا عن
ظهر كان اسلامه تقرر بيانا وتفصيلا

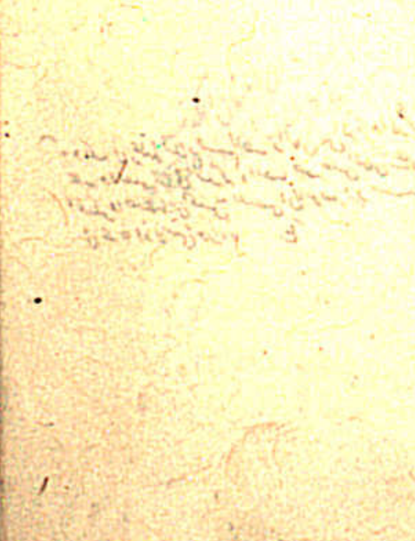


بالعمى

١١٢

بالعمى والعبد والمرأة فلان الشرط في الشهادة الولاية الكاملة وبالرق ينعدم الولاية
وبالانوثة تنتقص واما المحدود في قذف فلان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك
بالنص وفي ظاهر المذهب المحدود في قذف مقبول الرواية بعد التوبة وكذا التائب
من الفسق والكذب يقبل روايته عن الكذب متعمدا في حديث رسول الله فانه لا
لا يقبل روايته ابدا كذا ذكر في كتاب معرفة انواع الحديث والثاني اي القسم
الثاني من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن في الانقطاع هو نوعان ظاهر وباطن
اما الظاهر فالمرسل من الاخبار وهو ان يترك الواسطة التي بينه وبين الرسول ويقول
قال رسول الله كذا وهو اي المرسل اربعة اقسام الاول انه ان كان من الصحابي
يعني لو كان المرسل صحابيا فمقبول بالاجماع لاجماعهم على عدالتهم فان قلت الصحابة
ظاهر ارهم السماع من النبي عم من اين يعلم انه مرسل قلت باخبارهم انهم لم يسمعوه
من النبي وكيف وبينه رجل ومن القرن الثاني والثالث هذا هو القسم الثاني من اقسام
الاربعة يعني اذا ارسله القرن الثاني والثالث كذلك يعني حجة عندنا ومالك واحمد
وقال الشافعي لا يقبل الا اذا تاييد بآية او سنة مشهورة او موافقة قياس صحيح
او قول صحابي او لفقهة الامة او اشترك في ارساله عدلان بشرط ان يكون شيخا هما مختلفين
او ثبت اتصاله بوجه آخر محتجا بان الجهل بذات الراوي يستلزم الجهل بصفته والجهل
بالصفة وحدها مانع فكيف لا يكون الجهل بالذات والصفات مانعا ولنا الاجماع وهو
ان الصحابة اتفقت على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم
من احاديث الصحابة مع انهم لم يسمعوا اكثر حديث من النبي عم قال الغزالي ما سمع
ابن عباس الا اربعة احاديث ولم يرو عن احد انكار وتخصص بانهم رووا بواسطة اولا
فان قلت لا خلاف في مراسيل الصحابة وليس كلامنا الا فيما بعد الصحابة قلت
لا فرق بين ارسال الصحابة والتابعي لان عدالتهم ثبتت بشهادة النبي عم فان قلت





لانسلم الاجماع فان المسئلة اجتهادية لان المخالف الذي لم يقبل المرسل لا يأثم ولا اجماع
في المسائل الاجتهادية قلت لا اجماع قطعي في المسائل الاجتهادية وهذا اجماع ظني و
واما الدليل المعقول وهو ان كلامنا في ارسال من لو اسنده الى غيره قبل اسناده ولا
يظن به الكذب عليه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله عم اولي والراوي اذا عرفت
عدالته سقط عن السامع النظر في عدالة من اخبر عنه وانما عليه التقليد لان العدل مالم
يتبين له الاسناد لا يرسل قال الحسن متى قلت قال رسول الله عم سمعته
من سبعين او اكثر والجهل بعين الراوي لا يكون جهلا بصفته مطلقا فان ارسال العدل من
الائمة دليل تعديله وارسال من دون هؤلاء يعني ارسال العدل في كل عصر غير القرون
الثاني والثالث كذلك عند الكرخي يعني حجة لانه علة القبول في القرون الثلثة هي العدالة
والضبط فيها وجدناهما قبلنا خلافا لابن ابان لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب
فلابد من البيان والذي ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة يعني
عند الاكثر هذا هو القسم الرابع لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت
لا يعارض الناطق مثل حديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا
وشعبة مرسلا وقال بعض لا يقبل لان سكوت الراوي عن ذكر المروي عنه بمنزلة
الجرح فيه واسناد الآخر بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح واما
الباطن فان كان الانقطاع لنقصان في الناقل لفوات بعض شرائطه من العدالة
والاسلام والضبط والعقل فهو على ما ذكرنا يعني لا يقبل خبره وان كان بالعرض على
الاصول بان خالف الكتاب كقوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فانه مخالف
لعموم قوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن او السنة المعروفة اي المشهورة مثل ما روي
ابن عباس عن رسول الله عم قضى بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو
قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر او الحادثة اي خالف الحادثة بان ورد

فيما اشتهر

فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوي كما روي ابو هريرة رضه ان رسول الله عم
كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به
لان شهرة الحادثة يقتضي شهرة ما به يثبت حكم الحادثة فاذا لم يشتهر النقل عنهم
والاحتجاج به دل على انه منقطع او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول اي الصحابة
رضه مثاله ما روي ان النبي عليه السلام قال ابتغوا في مال اليتامى خيرا كيلا يأكلها الصدقة
فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكوة في مال الصبي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا
الحديث فدل على انه غير ثابت او ما ول تاويله ان المراد بالصدقة النفقة كما قال
عم نفقة المرء على نفسه صدقة كان مردودا منقطعا ايضا اي كالذي كان الانقطاع
لنقصان في الناقل والثالث اي القسم الثالث من الاقسام المخصصة بالسنن
في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة الموصول صفة محل فان كان المحل من
حقوق الله تعالى وهي ما تخلص حق الله تعالى من شرايعه وهو نوعان الاول ما ليس
بعقوبة كالصلوة وغيرها يكون خبر الواحد فيه حجة بلا شرط عدد لان الصحابة عملوا باخبار
الآحاد وعملوا بخبر عايشة رضه في التقاء الختانين وشرط بعضهم العدد استدلالا
بان النبي عم لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له غيره قلنا عدم اعتباره لقيام
التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم ولم يصدر من غيره كلام خلافا للكرخي في
العقوبات يعني ما هو عقوبة لا يجوز اثباته بخبر الواحد عنده هذا هو القسم الثاني
من حقوق الله تعالى قال ابو يوسف في الاملاء وهو مختار الجصاص يجوز لان جانب
الصدق مرجح في رواية العدل فيثبت به الحدود بالبينات ولا يلتفت الى احتمال
الكذب فيها وجه قول الكرخي ان خبر الواحد في اقصاله الرسول عم شبهة والحدود
تندري بالشبهات واما اثباتها بالبينات تجوز بالنص على خلاف القياس وهو
قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وان كان المحل من حقوق العباد هذا هو

ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيها كما يثبت الحدود بالبينات

لا يحلب

القسم الثالث من اقسام محل الخبر ما فيه الزام محض كالبيوع والاشربة والاملاك
المرسلة يشترط سايرشروط الاخبار من العقل والبلوغ والاسلام اذا كان المشهود
عليه مسلما وكونه غير محدود في قذف ولا يجر بشهادته مغنما ولا يدفع بها مغرما وغيرها
مع العدد في موضع يطلع عليه الرجال بخلاف موضع لا يطلع عليه الرجال فان العدد
والذكورة ليس بشرط فيه كالبكارة وعيوب النساء ولفظ الشهادة والولاية اي
الحرية وان كان المحل لا الزام فيه اصلا هذا هو القسم الرابع وهو من حقوق العباد كالوكالات
والمضاربات والرسالات في الهدايا والشركات يثبت باخبار الآحاد بشرط
التميز دون العدالة يعني بشرط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما
حتى اذا اخبر صبي او كافر ان فلانا وكله فوقع في قلبه صدقه يجوز ان يشتغل بالتصرف
بناء على خبره لعموم الضرورة لان الانسان لا يجد العدل الحر البالغ في كل زمان
او مكان ليبعثه الى وكيله ولو شرط فيه سايرالشرايط لتعطلت المعالم ولان الخبر غير
ملزم لان الوكيل مختار في قبول الوكالة ولا الزام عليه في ذلك فاذا لم يوجد الالزام
في هذا الخبر لم يشترط بشرط الالزام من العدد والعدالة ولان النبي عم كان يقبل خبر الهدية
من البر والفاجر وان كان فيه الزام بوجه دون وجه هذا هو القسم الخامس وهو من حقوق
العباد كعزل الوكيل وحجر المأذون وفيه الزام من وجه لان الوكيل اذا عزل يقصر الشرى
عليه ويلزم العهدة واذا حجر العبد يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد ومن وجه لا الزام
فيه لانه يشبه سايرالمعاملات لان كلا من الموكل والمولى يتصرف في حقه بالعزل والحجر
كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن يشترط فيه احد شطريها اي شطري الشهادة من
العدد والعدالة عند ابي حنيفة ثم شبه الالزام يوجب اشتراط العدد والعدالة وشبه
المعاملات يوجب سقوطها فشرطنا احدهما واسقطنا الآخر توفيرا للشبهين حفظها
وعندهما لا يشترط بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز لان هذا القسم من باب المعاملات

رابع

ما خلا الاخبار بالشرايع فوجب ان لا يتوقف على شرايط الشهادة لان للناس
في باب المعاملات ضرورة توكيلا او عزلا فلو شرطت العدالة لضاق الامر على
الناس واما الاخبار بالشرايع وان لم يكن من المعاملات فقد لحق بها لان الضرورة
قد تحققت في حقه اذا كان المخبر فضوليا وان كان وكيلا او رسولا من الموكل
فالمولى بان قال وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل والحجر او ارسلتك الى فلان لتبلغ عني
هذا الخبر لم يشترط العدالة اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل
والرابع اي القسم الرابع من الاقسام المختصة بالسنن في بيان نفس الخبر وهو اربعة
اقسام قسم يحيط العلم بصدقه اي بصدق المخبر كخبر الرسول عليهم السلام لانه ثبت
بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه وجوب الاعتقاد به لقوله تعالى وما اتيكم
الرسول فخذوه وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام آيات الحدوث
فيه وقسم يحتملها على السواء كخبر الفاسق فان خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله
ويحتمل الكذب باعتبار فسقه وحكمه التوقف فيه لاستواء الجانبين فيه وقد قال
تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا وقسم يترجح احد احتماليه على الآخر كخبر العادل المستجمع
لشرايط الرواية والمقصود هنا هذا النوع ولهذا النوع اطراف ثلثة طرف السماع وذلك
اما ان يكون عزيمة اي اصلا وهو على اربعة اقسام قسمان منها في نهاية العزيمة وهو ما يكون
من جهة السماع بان يقرأ على المحدث من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم تقول مستفتيا
اهو كما قرأت عليك فهو يقول نعم او يقرأ المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت
تسمعه قال فخر الاسلام قال ابو حنيفة الوجهان سواء بل الاول احوط لان السامع
اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره او
يكتب المحدث اليك كتابا على رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم معروف معنونا
يعني يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء

وذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى آخره الى ان قال عن النبي ﷺ ويذكر متن الحديث
ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا او مهما فحدث به عني بهذا الاسناد فهذا اي الكتاب
من الغايب كالخطاب وكذلك الرسالة على هذا الوجه اي الرسالة الى الغايب كالكتاب
في جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني فلان بن
فلان ويذكر اسناده فاذا بلغ رسالتي فاروِ عني بهذا الاسناد فيكونان حجتين اذا
ثبتا بالحجة اي بالبينة انه رسول فلان او كتاب فلان على ما عُرف في كتاب القاضي
هذا اشارة الى القسمين الآخرين وهما من باب العزيمة ايضا ولكن على سبيل الخلافة فصار
لهما شبه الرخصة وهما الكتاب والرسالة او يكون رخصة هذا هو القسم الثاني من
قسمي طرف السماع وهو الذي لا استماع فيه كالاجازة وهي ان يقول المحدث لغيره اجزت
لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان او جميع مسموعاتي ان كان عندك
وبين اسناده والمناولة وهي ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول
هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي عني هذا والمناولة تاكيد
للاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة
وتجوز الاجازة لمعدوم كقوله اجزت لفلان ولمن يولد له ما تناسلوا والمجازله ان كان
عالما به اي بما في الكتاب الذي اجازة برواية يصح الاجازة والا اي وان لم يكن المجازله
عالما بما في الكتاب فلا اي لا يصح الاجازة بالاتفاق ولو اجاز المجازله بان يقول
اجزت لك مجازا في الصحيح انه جايز والاحوط انه يقول المجازله اخبرني او اجازلي ولا
يقول حدثني لان ذلك مختص بالاستماع ولم يوجد وطرف الحفظ اي الطرف الثاني من
الاطراف الثلثة المتعلقة بالخبر طرف الحفظ وهو نوعان والعزيمة فيه حفظ المسموع من وقت
السماع الى وقت الاداء والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر ما كان مسموعا
صار كانه حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء لان التذكر بمنزلة الحفظ فيكون حجة سواء

كان خطه او خط غيره والا اي وان لم يذكره الخط شيئا فلا اي لا يحل له الرواية
لان الخط وضع للتذكرة للقلب كالمرآة للعين فلا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي وجهه
فكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب به علما لان الخط يشبه الخط وعندهما و
الشافعي يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة كانوا يعملون على كتب النبي ﷺ
من غير ان راويا روى ذلك الكتاب وعند ابي يوسف يجوز الاعتماد على الخط ان
كان في يده او في يد امينه ولا يجوز ان كان في يد غيره لانه لا يومن من التغيير وعند
محمد يجوز العمل بالخط وان لم يكن في يده لان التغيير غير متعارف وما ذهب محمد
رخصة تيسيرا للناس وطرف الاداء هذا هو الطرف الثالث والعزيمة فيه ان يودي
على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقل بمعناه يعني يرويه بلفظ آخر
يؤدي مع الحديث قال بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث بمعناه لانه ﷺ مخصوص
بجوامع الكلم سابق في الفصاحة وفي النقل بالمعنى لا يومن عن الزيادة والنقصان
وحجة العامة ما روي ان الصحابة قالوا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر
على تاديته كما سمعنا قال اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا
باس روي ان ابن مسعود وانسا وغيرهما كانوا يقولون بالرواية قال ﷺ هم
كذا او قريبا منه او نحوا منه ولم ينكر عليهم منكر فكان اجماعا على الجواز فان كان
الحديث محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر اي معرفة في وجوه اللغة
لانه لما يشتبه معناه لا يتمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى وان
كان ظاهرا معلوما يحتمل غيره اي غير معناه بان كان عاما محتملا للخصوص او حقيقة
يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على ما هو المراد فيقع الامن
عن الخلل بمعناه وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظه وجيزا وتحته معان كثيرة
او المشكل او المشترك او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل اي للمجتهد وغيره اما جوامع

الكلم فلما روي انه ﷺ قال خصصت بجوامع الكلم فلا يقدر احد بعده على ما كان
مخصوصا به واما المشكل والمشترك فلان المراد منهما لا يعرف الا بتاويل وتاويل
الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس واما المجمل فلانه لا يوقف على معناه والمروي
عنه هذا اشارة الى الطعن الذي يلحق الحديث وبيان ما يوجب منه سقوط العمل
بالحديث وما لا يوجبه والطعن الذي يلحقه اما ان يكون من قبل الراوي او من قبل
غيره والذي يكون من قبل الراوي او من قبل غيره والذي يكون من قبل الراوي
اذا انكر الرواية انكارا جاحدا بان قال كذبت علي او ما رويت لك او انكارا
موقوفا بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه فعلى الوجه الاول
يسقط العمل بلا خلاف لان كل واحد منهما مكذب للآخر فلا بد من كذب واحد غير
معين ولكن لا يسقط بذلك عدالتهما للتيقن في عدالتهما ووقوع الشك في زوالها واما
في الوجه الثاني فذهب الكرخي واحمد بن حنبل الى انه يسقط العمل به لانه انما يكون حجة
بانضمامه الى الرسول وبانكار الراوي انقطع الاتصال وذهب الشافعي ومالك الى انه
لا يسقط العمل او عمل بخلافه بعد الرواية كما روت عايشة ان النبي عم قال ايما امراة
نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم ان عايشة زوجت بنت اخيها بلا اذن وليها ثم
عفا الرحمن وهو تعالى
هو خلاف يقين اي لا يحتمل ان يكون مرادا من الخبر بوجه يسقط العمل به لان خلافه ان
كان حقا بان خالفه للوقوف على نسخه او انه ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد
بطل الاحتجاج به وان كان خلافه بان خالف لقلة المبالات والتهاون بالحديث
او لغفلة او نسيان فقد سقطت عدالته لانه لم يكن عدلا فاذا كان العمل بخلافه قبل
الرواية او لم يعرف تاريخه اي تاريخ انه عمل قبل الرواية او بعدها لم يكن جرحا لان
الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك بالحديث وكذلك ان لم يعرف التاريخ
لان الحديث حجة في الاصل ووقع الشك في سقوطه فيحمل على انه كان قبل الرواية

وتعيين الراوي لبعض محتملاته بان كان اللفظ عاما فيحمله على معنى خاص او مشتركا
فيحمله على احد معنييه لا يمنع العمل به اي بظاهر الحديث لانه ليس بخلاف فيقين مثل حديث
ابن عمر ان النبي ﷺ قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وهو محتمل للتفرق بالابدان
والتفرق بالاقوال فحمله ابن عمر رضه على التفرق بالابدان ولم يعمل بتاويله فبقي مشتركا
فعملنا بما روي عن النبي ﷺ انه قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا عن بيعهما والامتناع
عن العمل به اي امتناع الراوي عن العمل بالحديث مثل العمل بخلافه اي عمل الراوي
بخلاف ما رواه فيخرج الحديث عن الحجية لان ترك العمل بالحديث حرام مثاله حديث
ابن عمر انه ﷺ كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع وقد صح عن مجاهد
قال صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فترك
العمل به دليل على انتساخه وعمل الصحابي بخلافه يوجب التطرق اذا كان الحديث ظاهرا
لا يحتمل الخفاء عليهم مثل حديث عبادة بن الصامت رضه قال البكر بالبكر جلد
مائة وتغريب عام تمسك به الشافعي وجعل النفي الى مدة موضع التغريب من تمام الحد ولم
يعمل عملا ونا به لان عمر رضه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو
كان النفي حدا لما ترك فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة وعلمنا ان الحديث لا يخفى
عليهم لان اقامة الحد مفوضة الى الائمة ومبني على الشهرة ومثال الذي من جنس ما يحتمل
الخفاء حديث القهقهة في الصلوة رواه زيد بن خالد الجهني وروي ان ابا موسى الاشعري
لم يعمل بحديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحا لانه من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء
على ابي موسى والطعن المبهم مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح ونحوهما من
ائمة الحديث لا يخرج الراوي لان الجارح ربما يعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جارحا
بان رؤاه ارتكب صغيرة من غير اصرار فلا يترك به العدالة الثابتة قال بعض
العلماء الطعن المبهم يكون جرحا لان التعديل المطلق مقبول فكذا الجرح المطلق قلنا

اسباب التعديل غير منضبطة فلا معنى للتكليف لذكرها والجرح ليس كذلك الا اذا
وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه قيد به لانه لو كان مجتهدا فيه لا يقبل كالطعن بانه
حديث مرسل وبشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته ممن اشتهر بالفصيح دون التعصب
قيد به لان الطاعن لو كان معروفا بالعداوة والتعصب لا يقبل ايضا لان الظاهر
ان التعصب حمله حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان عيب السلعة
عن المشتري وفي اصطلاح اهل الحديث كتمان انقطاع في الحديث مثل ان يقول
حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان او قال اخبرني فلان ولم
يقل عن فلان عن فلان الصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يوهم شبهة الارسال وحقيقة
الارسال ليس بجرح فشبهته اولى والتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية
حتى لا يعرف حسبانه له عن الطعن الباطل فيه وفي هذه الكنية بشركه غيره او يذكره بصفة
ليست بمشهورة وذلك مثل ان يقول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية
الحسن البصري ودحية الكلبي وقد روي عنهما جميعا هذا الذي سماه الشيخ تلبيسا
نوع التدليس عند اهل الحديث ويسمى ذلك عندهم تدليس الشيوخ والنوع الآخر
تدليس الاسناد وركض الدابة وهو حثها على العدو وهو لا يصلح جرحا لان ذلك
من اسباب الجهاد والمزاح لانه امر ورد به الشرع لان النبي عليه السلام كان يمازح ولا
يمازح الا حقا وحداثة السن وهي عند النحل لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون
في حداثة سنهم بشرط الايقان عند النحل في الصغر والعدالة عند الاداء بعد البلوغ
وعدم الاعتبار بالرواية وهذا لا يوجب جرحا لان المعتبر هو الايقان وربما يكون
ايقان من لم يكن اعتماده بالرواية اكثر من الذي اعتماده كابي بكر فانه لم يكن معتادا
بالرواية واستكثار مسائل الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حق ابي يوسف انه كان
اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه وهذا لا يصلح جرحا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوته

الذهن

فصل فيقع التعارض بين الجرح فيما بيناه قيد
به لان التعارض بينهما حقيقة غير واقع لان ذلك من امارات الجرح تعالى الله عن ذلك
لجهلنا بالناسخ والمنسوخ اذ الابد ان يكون الناسخ متاخرا فاذا لم نعرف التاريخ
من المتقدم والمتاخر يقع التعارض بينهما ظاهرا فلا بد من بيانه اي بيان التعارض
فركن المعارضة المراد بالركن ما يقوم به المعارضة وهو مجموع اجزائها يتعابل الحجتين
على السواء لان التقابل لا يقع بين القوي والضعيف لامزية لاحدهما تاكيد لقوله
على السواء ويمكن ان يكون تاسيسا لا تاكيدا اذ المراد عدم المزية في الوصف
كخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع الذي يرويه عدل غير فقيه فانهما متساويان
بالذات لكن يرجح احدهما بقوة وضعف في حكمين متضادين لان التقابل بين
الحجتين لا يتصور الا بتقابل حكمهما وشرطها اي شرط المعارضة اتحاد المحل لانه لو
اختلف جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها والوقت
لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين كحرمة الخمر بعد حلها مع تضاد الحكمة من جهة النفي
والاثبات فان قلت ان كان المراد به ما ذكر في الركن فهو تكرار فاسد وان اراد
غير ذلك فلم لم يبينه قلت اراد به ذلك لكنه لم يذكر هناك ركنا بل ركن المعارضة
هو تقابل الحجتين على السواء وتضاد الحكمين شرطها وانما ذكره هناك بطريق التبع لان
الحجة لا بد وان يكون في شيء فذكر هناك بالالتزام وههنا بالمطابقة ولا بد من شرط
اتحاد النسبة ايضا لجواز اجتماع الضدين في محل واحد في وقت واحد بالنسبة
الى شخصين كالحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة فيها بالنسبة الى غيره
قال شمس الائمة ومن الشرط ان يكون كل واحد موجبا على وجه يجوز ان يكون
ناسخا للآخر اذا عرف التاريخ فيجري التعارض بين الآيتين والسنتين دون
القياسين وحكمها اي حكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة ان وجدت

لانهما تساقطا لامتناع العمل باحدهما لعدم الاولوية فيصار الى ما بعدهما من السنة
وهي السنة فان قلت ينافيه منظور فيه لجواز المصير عند تعارض الآيتين الى آية اخرى
قلت كلام المصنف مبني على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة فلا يتوجه عليه
الاعتراض مثاله قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فا
فاستمعوا والاول بعمومه يوجب القرآءة على المقتدي والثاني ينفي وجوبها اذ كلاهما
ورد في الصلوة عند عامة اهل التفسير فيصار الى الحديث وهو قوله ع من كان له امام
فقراءة الامام له قراءة وبين السنتين المصير الى قول الصحابة عند من يوجب تقليد
الصحابي او القياس يعني ان لم يوجد قول الصحابي فالمصير الى القياس ولا يفهم
صريحا من كلام فخر الاسلام وشمس الائمة ان ايهما يصار اليه اولا بعد السنة اقوال
الصحابة او القياس لانهما عطفا بأو وهو لاحد المذكورين وكلام صاحب التقويم يعرف
بان المصير الى اقوال الصحابي مقدم على القياس مثاله ما روي ان النبي ع صلى صلوة
الكسوف ركعتين بركوعين وسجودين وروت عايشة رضي الله عنها انه صلاها ركعتين
باربع ركوعات واربع سجدات فيتعارضان فيصار الى القياس وهو الاعتبار
بساير الصلوات وفي شرح الاكملي اذا تعارضا السنتان فعند ابي سعيد البردعي يصار
الى اقوال الصحابة مطلقا اي فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك وعند الكرخي
القياس مطلقا وعند الكرخي انما يقدم قول الصحابي اذا ورد فيما لا يدرك بالقياس
واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابي وعند البعض عن المصير الى دليل آخر بان
لم يوجدا او وجد ولم يصلح شاهدا بان كان التعارض بين القياسين او اقوال الصحابة
ايضا يجب تقرير الاصول اي العمل بالاصل كما في سور الحمار لما تعارضت الدلايل
فيه اما تعارض الدلايل فكما روي جابر انه ع سئل انتوضاء بما افضلت الحمر قال
نعم وروي انس انه ع نهى عن لحوم الحمر الاهلية وقال انه رجس وهذا يدل على نجاسة

سؤره اما تعارض اقوال الصحابة فكما قال ابن عمر سور الحمار نجس وكان ابن عباس
يقول الحمار الذي يعلف بالبقت والتبن فسؤره طاهر واما تعارض الادلة فيه فانه
لم يمكن الحاقه بالغرق لعلة الضرورة حتى يكون طاهرا لان الضرورة في الغرق اكثر ولم يمكن
الحاقه بالتبن بجامع التولد من اللحم ليكون نجسا لوجود اصل الضرورة دون التبن وكذا
لا يمكن الحاقه بسور الكلب بجامع حرمة اللحم ليكون نجسا لوجود الضرورة في الحمار بكونه
مربوطا في الدور والكلب ليس كذلك ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة بجامع الطواف
ليكون طاهرا لان الضرورة في الهرة اكثر لدخولها المضايق التي لا يدخلها الحمار وجب
تقرير الاصول وهو ابقاء ما كان على ما كان فقيل ان الماء المعرف طاهر في الاصل
فلا تنجس به ما كان طاهرا ولم يزل به الحدث للتعارض اي لا يظهر به ما كان نجسا
لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا تزول بالشك فوجب ضم التيمم
اليه فان قلت لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا لزم ان
يبقى كذلك قلت لو بقيت فيه صفة الطهورية لزال الحدث والنجاسة به ولا
يكون هذا تقريرا للاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدار الآخر فاوجب وقوع
الشك في طهوريته ليكون عملا بالاصلين وسمي سور الحمار مشكلا لهذا اي لتعارض
الدليلين فان قلت لا نسلم التعارض اذ الحرم مرجح في حرمة فكذا في سؤره ولا تعارض
مع امكان الترجيح فلا يثبت الشك قلت ترجيح المحرم في حرمة اللحم كان للاحتياط
والاحتياط في السور في جعله مشكوكا يجب استعماله وضم التيمم اليه فلو رجحنا نجاسة
لوجب التيمم لا غير ولزم ترك العمل بالاحتياط لاحتمال كون السؤر مطهرا دون
التراب لا ان يعني به الجهل يعني لا يعني بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان الشك
ليس من احكام الشرع بل حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة
وضم التيمم واما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل

بالحال يعني لم يسقط القياسان بالتعارض اذ ليس بعد القياس دليل شرعي يرجع
اليه فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل بل يعمل المجتهد بايتهما
شاء لان احد القياسين حق عند الله يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب
المجتهد او اخطأ بشهادة قلبه فان قلت لما كان كل واحد من القياسين حجة وجب
ان يخير ايتهما شاء من غير شرط تحكما في اجناس ما يقع به التكفير قلت كل واحد حجة في
حق العمل لكن كلاهما ليس بحجة في اصابة الحق لان الحق عند الله واحد والقياس
لا يدل عليه وتقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطل بلا دليل عليه فالى عدم التقوا
فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وعند الشافعي يعمل بايهما شاء ولهذا صار له في مسئلة
قولان او اقوال واما الروايتان اللتان رويتا عن ابي حنيفة في مسئلة واحدة فانما كانتا
في وقتين فاحديهما صحيح والاخرى فاسدة ولكن لم يعرف الاخيرة منهما والتخلص
عن المعارضة على خمسة اوجه بالاستقراء اما ان يكون قبل من الحجة بان لا يعد لا ايا
يستويا لقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر لا يعارضه حديث قضاء النبي صلعم
بشاهد ويمين لانتفاء المساواة لان الاول مشهور والثاني خبر الواحد او من قبل
الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى فيكون الثابت باحدهما غير الثابت
بالآخر ومن شرط المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما فلا تعارض
كايتي اليمين في سورة البقرة والمائدة الآية التي في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو
في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانها توجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة بالقلب
اي مقصودة فتحقق المؤاخذة في الغموس والآية التي في سورة المائدة لا يؤاخذكم باللغو
في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان يقتضي ان لا تتحقق المؤاخذة في الغموس لان
الايمان على نوعين منعقدة فيها مواخذة ولغو لا مواخذة فيها والغموس ليست بمنعقدة
فكانت لغوا واللغو اسم للكلام لا فايدة فيه وليس في الغموس فايدة اليمين المشروعة

لانها شرعت لتحقق البر ولا يتصور ذلك في الغموس فكانت لغوا فتحقق المعارضة
بين الآيتين في حق الغموس فيتخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة
في آية البقرة مطلقة والمطلق منصرف الى الكامل فيكون المراد بها المؤاخذة في الآخرة
والمؤاخذة المنفية في المائدة هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا او من قبل الحال بان يحمل
احديهما على حاله والآخر على حاله كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد القراءة
بالتخفيف يقتضي حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او اقلها
والقراءة بالتشديد يقتضي ان لا يحل القربان قبل الاغتسال فيقع التعارض ظاهرا
لكنه يرتفع باختلاف الحالين بان تحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة
لانه انقطاع بيقين والقراءة بالتشديد على اقل المدة لان الانقطاع لا يثبت فيه بيقين
ولا بد من مؤكد يجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضي وقت صلوة
فان قلت قوله تعالى فاذا تطهرن في القرائتين يابى هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال
في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم ينبغي ان يقرا في قراءة التخفيف فاذا طهرن فلت
ظاهر ان تاخير حق الزوج الى الاغتسال في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد
فحمل قوله يطهرن في قراءة التخفيف على طهرن لان تفعل بمعنى فعل من غير ان يدل
على صنع كتبين بمعنى بان او من قبل اختلاف الزمان صريحا كقوله تعالى واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن فانها نزلت بعد التي في سورة البقرة وهو قوله تعالى والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن انفسهن اربعة اشهر وعشرا فقد وقع التعارض
بينهما في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فقال علي رضه عنه يعتد بابعد الاجلين اي باطول
العدتين لان كل آية توجب عدة على وجه فيجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود يعتد
بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى وفيها قوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد التي في سورة البقرة محتجا بها على علي رضه

ولم ينكره علي فثبت انه كان معروفا بينهم ان المتاخر ناسخ فيكون عدة المتوفى عنها زوجها
اذا كانت حاملا بوضع الحمل ولا معنى للجمع او دلالة اى الخامس من الامور التى يتخلص
بها عن المعارضة اختلاف زمان الحكمين دلالة صريحا كالحاظر والمبيح اذا اجتمعا نحو ما
روى ان النبى عم نهى عن اكل الضب وروى انه رخص فيه فانا نعلم انهما قد وجدا فى
زمانين فالحاظر جعل اخرا ناسخا للمبيح تقليلا للنسخ لان الاصل فى الاشياء الاباحة
فلو جعلنا المبيح متاخرا يلزم تكرار النسخ لان الحاظر يكون ناسخا للاباحة الاصلية ثم
المبيح يكون ناسخا للحظر فيلزم التكرار ولو جعلنا الحاظر متاخرا لا يلزم الا نسخ واحد فجعل
الحاظر آخرا اولى وفيه بحث اذ الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون رفعها
نسخا اذ النسخ عبارة عن انتهاء حكم شرعى الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامر الاصلى فحينئذ
فيتكرر النسخ بهذا المعنى لا المعنى الحقيقى للنسخ وههنا ثلثة مذاهب الاول الاصل فى الاشياء
الاباحة لقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا والثانى ان الاصل فيها الحظر لانها مملوكة لله
تعالى وان التصرف فى ملك الغير لا يجوز الا باذنه والثالث التوقف لان العقل لا حظ له فى
معرفة الاحكام فيتوقف فيه الى ان يرد الشرع بالاباحة او الحرمة وفخر الاسلام اختار
القول الاول لا على معنى ان الاشياء مخلوقة مباحة ثم بعث الانبياء بالحظر لان البشر
لم يتركوا سدى بلا شرع فى زمان فالله تعالى ان من رحمته الاخلاء فيها نذيرا وانما قلنا
انها مباحة بناء على زمان الفترة الذى بين عيسى ومحمد عليهما السلام فان الاباحة كانت
ظاهرة فى ذلك الزمان بوقوع التحريفات فى الانجيل والتوريه ولم يبق الاعتماد على شىء
من الشرائع وظهرت الاباحة على معنى عدم العقاب والمثبت وهو الذى يثبت امرا عارضا
هو الاولى من النافى الذى ينفى العارض ويبقى الامر الاول عند الكرخى ولد سنة سبعين و
ومائتين ومات سنة اربعين وثلثمائة لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافى فى اعتقد الظاهر كما
فى الجرح والتعديل يرجح قول الخارج لانه يخبر عن حقيقة وعند عيسى بن ابان كان

من الخبر

من اصحاب الحديث ثم غلب عليه الراى تفقه على محمد بن الحسن وكان موته سنة احدى
وعشرين ومائتين يتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوى فى المثبت من العدالة
موجود فى النافى فيتعارضان ويطلب الترجيح بوجه آخر والاصل فيه اى فى ترجيح المثبت
والنافى ففى بعض الصور علوا بالمثبت وفى بعضها بالنافى احتيج الى ضابط يتفرع على ذلك
اختلافهم اشار اليه المصنف بقوله والاصل فيه ان النفى ان كان من جنس ما يعرف بدليله
بان كان مبنيا على دليل بان يكون له علامة ظاهرة او من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون
مبنيا على دليل بل يكون مبنيا على الاستصحاب الذى ليس بحجة او كان مما يشتبه حاله
اى يحتمل ان يكون مستفادا عن دليل دال عليه ويحتمل ان يكون مبنيا على الاستصحاب
والاول مثل الاثبات لان الدليل هو المعبر لا صورة النفى فيقع التعارض والثانى
لا يعارض الاثبات لانه لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل وفى الثالث وجب التفحص
عن حال المخبرات ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وان
ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات وهذا معنى قوله لكن لما عرف ان الراوى
اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات الحاصل ان النفى على اربعة اقسام الاول
ما يكون من جنس ما يعرف بدليل والثانى ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص انه بنى الاخبار به
على دليل دال عليه والثالث ما لا يكون من جنس ما يعرف بدليله والرابع ما يكون
محتملا وقد علم بالتفحص من حال المخبر انه بنى الاخبار به على ظاهر الحال فالقسم الاول
والثانى مثل الاثبات فى القوة والى هذين القسمين اشار المصنف بقوله ان كان من
جنس ما يعرف بدليله الى آخره والقسم الثالث والرابع لا يكونان مثل الاثبات
بل يكون الاثبات راجحا واليهما اشار بقوله وإلا فلا يعنى ان لم يكن مما يعرف بدليله
ولا مما يعرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات والنفى فى
حديث بريرة لما قرر الاصل ذكر مسائل اجتمع فيها المثبت والنافى وهى ثلث مسائل

اجتمع فيها المثبت والنافي الاولى مسئلة خيار العتاقة وهي اذا اعتقت الامة المنكوحة
وزوجها حر ثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي وهو
ماروي انها اعتقت وزوجها عبد تما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو ان العبودية
كانت ثابتة قبل العتق فلم يعارض الاثبات وهو اي الاثبات ماروي انها
اعتقت وزوجها حر اخذا بمتا بالمثبت وفي حديث ميمونة يعني الثابتة مسئلة نكاح
المحرم فانه يجوز عندنا خلافا للشافعي وهو ماروي ابن عباس ان النبي عم تزوجها
وهو محرم وهذا نافٍ لانه مبني على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج
مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ماروي يزيد بن الاصم
انه اي النبي عم تزوجها وهو حلال اي خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل على
امر عارض على الاحرام وجعل رواية ابن عباس اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه
اي يزيد لا يعد له اي ابن عباس في الضبط والاتقان ايما علو في هذه المسئلة بالنسبة
لان النافي هنا تما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فيتعارض الاثبات ولما عارضه رجحوا
النافي بفقه الراوي وضبطه وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله
كالنجاسة والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل هذه هي المسئلة
الثالثة يعني اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء والاخر بطهارته او اخبر مخبر بحل الطعام والاخر
بحرمته فالخبر بالطعام والحل نافٍ لانه ينفي العارض ويبقى الامر الاصلي والمخبر بالنجاسة
والحرمة مثبت لانه يثبت امرا عارضا والنفي هنا مما يحتمل ان يكون مبنيا على دليل بان
ياخذ الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم يغب عن ذلك الاناء فانه يكون عارفا بطهارته
بدليل موجب ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر الحال فان عرف انه اخبر بناء على ظاهر
الحال لم يعارض قوله قول المثبت فيرجح المثبت لما عرف في الاصل المتقدم واذا
علم انه اخبر بدليل عارض قوله قول المثبت لكون كل واحد منهما مخبرا عن دليل

فاذا

فاذا تحقق التعارض بينهما يعمل بما هو الاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام
لان الاستصحاب وان لم يصلح ان يكون حجة يصلح ان يكون مرجحا فيترجح النافي بهذا
قرره صاحب الكشف وظاهر قول المصنف يدل على انه جعل الطهارة والحل من جنس
ما يعرف بدليله لانما يحتمل وجعل الخبر النافي فيهما معارضا للخبر المثبت مطلقا والظاهر
هو الاول والترجيح لا يقع بفضل العدد اي بكثرة عدد الرواة والذكورة والحرية
اي بذكورة الراوي وحريته عند العامة وقيل يقع الترجيح بكثرة الراوي لان الجماعة
اقوى في الظن من قول الواحد وللعامة ان كثرة الرواة لا يكون دليل القوة فلم يخرج
عن خبر الآحاد الا ترى ان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا باخبار الآحاد
ولم يرو استغنائهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة ولو كان ذلك صحيحا
لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط قال شمس الائمة السرخسي والذي
يصح عندي ان هذا القول من الترجيح بكثرة الرواة قول محمد فقد ذكر في السير الكبير
اهل العلم ثلث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق الفريقان على قول
اخذت بذلك وتركت ما تفرد به فريق آخر والصحيح قول العامة لان الحق يحتمل ان يكون
مع القليل قال تعالى وما يعلمهم الا قليل وقال الحاسي فعرفنا انا قليل عديدنا فقلت
لها ان الكرام قليل ولا يلزم علينا المتواتر والمشهور لانا لا نرجحها بزيادة العدد بل
بدخولها في حد العيان ولهذا لا ترجيح متواتر على آخر فان قلت قد ثبت الترجيح لما روي
ان النبي عم توقف في خبر ذي اليدين حتى اخبره ابو بكر وعمر رضي الله عنهما قلت الترجيح انما
يكون بعد معارضة حجتين وما ذكرت ليس كذلك بل هو توقف في قبول خبر الواحد
لتجويز الغلط عليه والتردد في صدقه ببعض الاسباب واذا كان في احد الخبرين زيادة
لم يكن في الآخر فان كان الراوي واحدا يوجد بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في
الخلائف وهو ماروي ابن مسعود انه قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا

وترادا وفي رواية اخري عنه لم يذكر قوله والسلعة قايمة فاخذنا بالمثبت للزيادة
ولعلنا لايجري التحالف الا عند قيام السلعة وح يكون حذف الزيادة من بعض الرواة
لعله ضبطه واذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما لان الظاهر انه ع م قالهما
في وقتين فيجب العمل بهما بحسب الامكان كما هو مذهبنا في ان المطلق لايحمل على المقيد
في حكمين نظيره ما روي انه ع م نهى عن بيع الطعام قبل القبض وجاء في رواية اخرى
عنه ع م النهي عن بيع ما لم يقبض فانا نعمل بهما ولا يحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا
يجوز بيع سايرالعروض قبل القبض كما لايجوز بيع الطعام قبل القبض فصل
وهذه الحجج اى الحجج التي مر ذكرها من الكتاب والسنة وانما سميها بحمل البيان اي الكشف
عن المقصود وهو اى البيان على خمسة اوجه بالاستقراء اما ان يكون بيان تقرير وهو
تاكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز مثل قوله تعالى ولا طايرٍ يطير بجناحيه فان الطير يحتمل
ان يستعمل في غير حقيقته كما يقال للبريد طاير فيكون قوله يطير بجناحيه تقريرا للموجب
الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز او الخصوص مثل قوله تعالى فسجد الملايكة كلهم اجمعون
فان اسم الجمع شامل لجميع الملايكة على احتمال البعض وبقوله كلهم قرر مع العموم او
بيان تفسير وهو بيان ما فيه خفاء كبيان المجمل لقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه مجمل
لحقه بيان بالسنة والمشترك وانما يصحان موصولا ومفصولا وعند بعض المتكلمين
لايصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا احتجوا بان المقصود من الخطاب ايجاب العمل
وهو المقصود الاصلي وذا يكون بالفهم والفهم انما يحصل بالبيان ولو جوزنا تاخير البيان
لادي الى تكليف المحال احتج من جوزه مفصولا بان الخطاب بالمجمل قبل البيان يفيد ابتلاء
باعتقاد الحقية في المحال مع انتظار البيان للعمل به وليس فيه تكليف المحال لان
العمل لايجب قبل البيان او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء تسميتها بيانا
مجازا لان الاستثناء في قوله لفلان علي الف الا مايه يبطل الكلام في حق المايه

وكذلك

وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا ويصيره يمينا الا ان في الاستثناء يبطل بعض
الكلام وفي التعليق كله فالابطال لايكون بيانا حقيقة ولكنه بيان مجازا من حيث انه
يتبين ان عليه لمسماه الا الف او انه يحلف لايطلق في التعليق وانما يصح ذلك موصولا
فقط باجماع الفقهاء وعن ابن عباس انه يصح مفصولا لما روي انه ع م قال
لاغزون قريشا ثم قال بعد ستة اشهر ان شاء الله واحتج الفقهاء بان النبي ع م
قال من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليكفر الحديث عين التكفير لتخليص
الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن وليات بالذي هو خير منها
والحديث الذي رواه غير صحيح نقله كذا ذكره الغزالي واختلف في خصوص العموم
اى تخصيص العام الذي لم يخص منه شيئ فعندنا لايقع متراخيا وعند الشافعي يجوز
ذلك قيدنا بقولنا لم يخص منه شيئ لانه اذا خص منه شيئ بدليل مقارن يجوز تخصيصه
بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا هذا اى الاختلاف بناء على ان العموم مثل الخصوص من
عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لايبقى القطع فكان تخصيص العام تغييرا
عن القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل كالاستثناء والتعليق وعنده ليس
بتغيير لان موجبه ظني قبل التخصيص بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا وبيان
بقرة بني اسرايل هذا اشارة الى جواب عمن استدل على جواز تخصيص العام متراخيا
بنصوص منها قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة والله تعالى امر بني اسرايل بذبح
بقرة مطلقة ليظهر امر القتيل عندهم والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة
باوصاف كما نطق به التنزيل من قبيل تقييد المطلق يعني ليس هذا من قبيل تخصيص العام
لان النكرة في موضع الاثبات يخص فلا يحتمل التخصيص فكان تقييد المطلق نسخا فلذلك
صح متراخيا ومنها قوله تعالى واسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل
في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى واثنين تاكيد للزوجين واهلك

عطف على زوجين اى ادخل اهلك فقال الاهل عام يتناول جميع بنيه ثم لحقه الخصوص
مزاحيا بقوله ليس من اهلك اجاب عنه بقوله والاهل لم يتناول الابن لان المراد
باهل دينه لا نسبه فعلى هذا يكون الاهل مشتركا لانه احتمل الاهل من حيث النسب
والاهل من حيث الدين فبين الله تعالى ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة وان
الابن الكافر ليس من اهله وتاخير البيان في المشترك جايز الا انه خص بقوله ليس
من اهلك ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اى حطبها
هذا عام لحقه خصوص مزاحم فانه لما نزل جاء عبد الله بن الزبعرى الى رسول الله فقال
يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله افترا هم يعذبون في
النار فانزل الله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية اجاب عنه بقوله وقوله
انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى لان ما مختص بما لا يعقل ولا يكون
متناولا لهم لانه خص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى واما سوال ابن
الزبعرى كان بناء على ظنه ان ما ظاهرة فيمن يعقل ولهذا روي انه قال عم ما اجهلك
بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل كذا في شرح اصول ابن الحاجب
والاستثناء يمنع التكلم بحكمه اى مع حكمه بقدر المستثنى اى يمنع الحكم في المستثنى نظرا
الى الظاهر لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم بقدر المستثنى فيصير التكلم به عبارة
عما وراء المستثنى فيكون الاستثناء مانعا للوجب والموجب جميعا بقدر المستثنى فيعدم
الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم به فيجعل الاستثناء تكلما
بالباقي بعده اى بعد المستثنى وعند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة يعني الموجب
لا الموجب كما في التعليق وعندنا يمنع كليهما كما في التعليق فصار تقدير قول الرجل لفلان
علي الف الا مائة عندنا لفلان علي تسعمائة والمتكلم بالالف في حق لزوم المائة و
عنده الا مائة فانها ليست علي فان صدر الكلام يوجبه والاستثناء ينفيه فتعارضا

فتساقطا

فتساقطا بقدر المستثنى وفي شرح المنار للمصنف فايدة الخلاف تظهر فيما اذا استثنى
خلاف الجنس كما اذا قال لفلان علي الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء
لانه لا يصلح بيانا وعنده يصح فينقص من الالف قدر قيمة الثوب لان موجب الاستثناء
نفي الحكم في المستثنى بالدليل المعارض والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الامكان
والامكان ههنا في ان يجعل موجبه نفي مقدار قيمة الثوب لا نفي عين الثوب وفيه نظر
لان عمل الاستثناء بالمعارضة عند الشافعي انما هو في المتصل وهذا من قبيل المنقطع ولو
قدر متصلا بالادراج لا يمكن الاستخراج فلا يظهر الثمرة في هذه المسئلة لاجماع اهل اللغة
ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاستثناء نفي وهذا دليل على ان حكمه يعارض
حكم المستثنى منه ولان قول لا اله الا الله للتوحيد اي وضع لافادته ومعناه النفي
والاثبات فلو كان كلاما بالباقي لكان نفيا لغيره اى نفيا لما سوى الله تعالى لانه هو
الباقي بعد الاستثناء لا اثباتا له اى لا اثباتا للالوهية لله تعالى فيصح من كونها كلمة التوحيد
بالاجماع ان معنى قولنا لا اله الا الله انه لا اله بطريق المعارضة ولنا قوله تعالى فلبث
فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون
في الانشاء وثبت لا في الاخبار لانه لو ثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء
لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب في احد الامرين تعالى الله عن ذلك ولان اهل
اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اى المستثنى كما قالوا انه
من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل
فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه اى بحقيقته وعبارته لانه هو المقصود الذي سيق الكلام
لاجله واثبات ونفي باشارته لانهما مهما من الصيغة من غير ان يكون سوق الكلام لاجلهما
لانهما غير مذكورين في المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه خلاف حكم المستثنى منه ثبت
النفي والاثبات ضرورة لان حكمه يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يسق

بعد الاستثناء بظهر النفي لعدم علة الاثبات فسمي نفيا مجازا لتحقيق ذلك ان الاستثناء
بمنزلة الغاية من المستثنى منه لكون الاستثناء بيانا انه ليس مرادا من الصدر كما ان
الغاية بيان انها ليست بمراده من المغيا فكما ان الاستثناء يدخل على النفي فينتهي بالوجود
وعلى الاثبات فينتهي بالنفي فكذلك الغاية ينتهي بها الحكم الثابت الى خلافه وهذا النوع
ثابت بحسب اللغة لكن لما كان الصدر مقصودا جعلناه عبارة والثاني لما لم يذكر
مقصودا بل ليتم به الصدر جعلناه اشارة وكذلك اختير في كلمة التوحيد لا اله الا الله
ليكون اثبات الالوهية لله تعالى اشارة ونفيها مقصدا لان المهم في كلمة التوحيد نفي
الشريك مع الله تعالى لان المشركين اشركوا معه غيره فيحتاج الى النفي قصدا واما اثباتها
لله تعالى فمفروغ عنه غير محتاج الى اثباته بالقصد لان كل عاقل يعترف به قال الله
تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فيكفي في اثبات ذلك الاشارة
وهذا الحصر من قبيل قصر الافراد ولقائل ان يقول الاستثناء نص في خروج حكم المستثنى
من حكم المستثنى منه حتى لا يصح اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية فانه ليس كذلك حتى
يصح سرت الى البصرة وجاوزتها ولا يجوز ان يقول جاءني القوم الا زيدا فانه جاء الجواب
عن الشافعي ان ما يكون بطريق المعارضة يستوي فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ
الكل جايز كبعضه ولم تستو البعض والكل في الاستثناء فان استثناء الكل باطل
اتفاقا لا يقال انما لم يجز استثناء الكل لانه رجوع بعد الاقرار لانا نقول لا يصح
استثناء الكل فيما يصح الرجوع فيه كالوصية فانه يصح الرجوع عنها ومع هذا لا يصح استثناء
الكل ولو قال اوصيت بثلث مالي الا ثلث مالي فالاستثناء باطل لانه لم يبق بعد
الاستثناء شيء يكون الكلام عبارة عنه لقائل ان يقول انما لم يجز استثناء الكل
لتأديته الى التناقض وهو غير معقول بخلاف نسخ الكل فانه لا يؤدي اليه لاختلاف
الزمان وهو اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل اي الحقيقة

ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر اي صدر الكلام بان لا يكون المستثنى
من جنس الاول واطلاق لفظ الاستثناء عليه مجاز فجعل مبتدا حكمه بخلاف الحكم الاول
قال الله تعالى افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم وآباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا
رب العالمين اي لكن رب العالمين فاني اعبده او عظمه والاستثناء منقطع العدد
يقع على الجمع قال الزجاج يحتمل ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله فقال
جميع ما عبدتم عدو لي الا رب العالمين فاني لم ابرأ من عبادته وابرأ مما تعبدون
من دونه فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا والاستثناء متى يعقب كلمات اي جملا معطوفة
صفة كلمات او حال بعضها على بعض ينصرف الى الجميع اي ما تقدم ذكره لقوله
لزيد على الف درهم ولبكر على الف درهم ولخالد على الف درهم الا ثلثمائة كالشرط
اي كما ان الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به كما لو قال عبدي حر وامرأتي
طالق وعلي حج ان لم ادخل هذه الدار عند الشافعي بناء على اصله انه معارض مانع
للحكم المتقدم كالشرط والجامع كون كل واحد منهما مانعا للحكم وعندنا الى ما قبله
لان الاصل عدم الاستثناء لانه يخرج اصل الكلام من ان يكون عاملا في جميعه وانما
وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت
الضرورة بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط لانه مبدل فلا يخرج به اصل الكلام من ان يكون
عاملا وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى قوله انت حر ان دخول الدار في محله وتذكر الشرط
يتبدل ذلك لانه تبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط ومطلق العطف يقتضي الاشتراك
فلهذا اثبتنا حكم التبديل بالشرط في جميع ما سبق ذكره او بيان ضرورة اي القسم
من اقسام البيان بيان الضرورة اي بيان حاصل لاجل الضرورة وهو نوع بيان لم يقع
بما لم يوضع له اي البيان اذا الموضوع للبيان هو النطق وهذا لم يقع البيان به بل
بالسكوت عنه فوقع البيان اذن بما لم يوضع للبيان وهو اي بيان الضرورة على

اربعة اقسام بالاستقراء اما ان يكون في حكم المنطوق اى في حكم النطق بذا على تقدير
ان يكون البيان فعل المبين فانه حينئذ يكون هو النطق لا المنطوق وعلى هذا يكون المعنى
ان يجعل البيان الضروري في حكم ما هو بيان غير ضروري وهو النطق وان جعل البيان
عبارة عن الام الذي يحصل به الاظهار كما قال به بعضهم يكون المنطوق بمعناه الحقيقي
لا المصدر لانه حينئذ يكون البيان هو الكلام الدال على المقصود لا فعل المتكلم وهو تكلمه به
وعلى هذا يصح جعل البيان الضروري الذي ليس بمنطوق في حكم البيان الذي هو منطوق
كقوله تعالى ورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة المطلقة من جهة ان
الميراث اضيف اليهما من غير بيان نصيب كل منهما ثم تخصيص الامام بالثلث صار بيانا
لكون الاب مستحق الباقي ضرورة او ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب
الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل عن التغيير فذلك يدل على حقية ذلك الامر
لقوله عم السكات عن الحق شيطان اخرس وكذلك سكوت الصحابة وذلك مشروط
بشرطين القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما لانه لو كان غير مسلم كالسكوت عند
مضي اليهود الى الكنيسة لا يكون بيانا لشرعية مثاله ما روي ان بقت ابته واتت بعض
القبايل فتزوجها رجل من بني عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضه
فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا
عن ضمان منافعها ومنفعة ولد المغرور فخل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا يضمن بالاتلاف
المجرد او ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس كسكوت المولى حين راى عبده يبيع
ويشتري فانه يجعل اذنا له في التجارة عندنا دفعا للغرور عمن يعامل العبد وقال
الشافعي لا يكون اذنا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا بتقرفه وان يكون لغرط الغيظ
والمحتمل لا يكون حجة او ثبت اى القسم الرابع من بيان الضرورة ما يثبت ضرورة
طول الكلام كقولهم لعلى مائة ودرهم جعل العطف بيانا ان المائة من جنس المعطوف وعند

الشافعي يلزمه المعطوف والاصل قوله في بيان المائة لانها مبهمة والعطف لم يوضع
للتفسير لغة اذ من شرط صحة العطف المغايرة ولنا ان قوله ودرهم جعل بيانا عادة
فان الناس اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه في العدد اذا كان المعطوف مفسرا
بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه في قولهم مائة وعشرة دراهم يريدون
بذلك ان الكل درهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند
كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت في الذمة في المعاملات كالمكيل والموزون
بخلاف قوله له علي مائة وثوب فان الثوب لا يثبت في الذمة الدين فلا يكثر وجوبها
فلا يتحقق الضرورة ولم يجعل الثوب بيانا للمائة او بيان تبديل هذا معطوف على
خبر كان في قوله وهو اما ان يكون بيان تقرير هذا هو القسم الخامس وهو النسخ اى التبديل
هو النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية واهل التفسير فسروا التبديل
بالنسخ فسمى النسخ تبديلا ومعناه ان يزول شيء فيخلفه غيره ومعناه الشرعي ما عرفه المصنف
وهو بيان لمدة الحكم المطلق اى بيان الحكم الشرعي احترز بقوله المطلق عن حكم مقيد بتابيد
او توقيت فانه لا يصح نسخه الذي كان معلوما عند الله انه ينتهي في وقت كذا الا انه
اطلقه اى لم يبين توقيت الحكم المنسوخ فصار ظاهره اى ظاهر الحكم المنسوخ البقاء في حق
البشر فكان النسخ تبديلا في حقنا ورفعا بالنسبة الى ظاهر الاستمرار بيانا محضا في حق
صاحب الشرع الحاصل ان النسخ فيه جهتان ففي حق الله بيان محض لانتهاء الحكم الاول
وليس فيه معنى التبديل لانه كان معلوما عند الله انه ينتهي في وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ
بالنسبة الى علمه تعالى مبينا لمدة لا رافعا لان الرفع يقتضي الثبوت والبقاء اولا وههنا
البقاء بالنسبة الى علمه تعالى محال لانه خلاف معلومه وفي حق البشر تبديل لانه زال ما كان ظاهر
الثبوت وخلفه شيء آخر وهذا على مثال الاصل لانه بيان انتهاء اجل المقتول عند الله لان
المقتول ميت بانقضاء اجله عند اهل السنة والجماعة اذ لا اجل له سواه وفي حق العباد

بيان تبديل
النسخ

بتبديل وتغيير وقطع للحيوة المظنون استمرارها لولا الفعل فلهذا يترتب عليه القصاص وسائر
الاحكام لانا امرنا بادارة الاحكام على الظواهر وجايز عندنا بالنقل وموان نكاح الاخوات
كان مشروعا في شريعة آدم عليه السلام ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرايع فان قلت يحتمل
ان يكون هذا الحكم مخصوصا بذلك القوم او موقتا بحيوتهم فتحريم ذلك شريعة من بعده
لا يكون نسخا قلت ثبت بالتواتر انه ادم ولم ينقل تخصيص ولا توقيت فوجب اجراوه على
الاطلاق وما ذكرت من الاحتمال غير ناشئ عن دليل فلا يعتبر خلافا لليهود لعنهم الله
وبعض الروافض متمسكين بان الامر يدل على حسن المامور به والنهي على ضده وذلك
يوجب الجهل بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت
دون وقت كشرب الادوية فلا يلزم الجهل قلت لاخفاء ان هذا الجواب انما يستقيم
على قول من يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب المعتزلة لانه يجوز
النسخ قبل التمكن منه فيلزم اجتماع الحسن والقبح في وقت واحد على مذهبه ومحله حكم يحتمل
الوجود والعدم اى كونه مشروعا او ان لا يكون في نفسه قيد به لانه لو لم يحتمل كونه مشروعا
كالكفر وان لا يكون مشروعا كالايمان بالله لا يجري فيه النسخ لم يلحق به ما يفاني النسخ من توقيت
كما يقال حرمت كذا سنة او تابيدا نصا لقوله تعالى خالدين فيها ابدا لا يقال هذا
خبر وهو ليس بمحل النسخ لان مقصودنا ايراد النظير للتابيد او دلالة كالشرايع التي نص
عليها رسول الله فانها مؤبدة لا يحتمل النسخ لانه خاتم النبيين ولا نسخ الا بلسان نبي ولا
نبي بعده قال الجمهور لا نسخ في الاخبار لانه يلزم منه البدا او الجهل بعواقب الامور
ولقائل ان يقول لفظ التابيد قد يراد به المبالغة في العرف لا الدوام كما يقال لازم
الغريم ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع فتبين
بورود النسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام على انه منقوض بالمنصوص التي تدل على خلود
الفساق في النار الى هنا كلام شارح المغني منصور القاغاني ويمكن ان يجاب عنه

بان

بان حقيقة التابيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة واما ارادة البعض منها مجاز لا مساغ له
بدون القرينة وقال بعض النسخ يجوز في الاخبار التي يكون في المستقبل لقوله تعالى لآدم
ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعري فنسخ بقوله تعالى فبدت لهما سوآتهما وجوابه ان قوله ان لا
تجوع فيها ولا تعري من باب القيد والاطلاق لا من باب النسخ ولقائل ان يقول
يعتبر المطلق نسخ عندنا فلم يتم هذا الجواب اعلم ان هذا الخلاف اذا كان الخبر في غير احكام
الشرع اما لو كان فيها فهو كالامر والنهي يجري فيه النسخ لقوله تعالى والذين يتوفون منكم
الى قوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا نسخ بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن وشرطه اي شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن
من الفعل والمراد به ان يمضي بعد ما وصل الامر الى المكلف زمان يسع فيه الفعل المامور به
خلافا للمعتزلة لما ان حكمه اى حكم النسخ بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن
تبعا لان عقد القلب مقصود وبه يتحقق الابتلآء الا يرى ان الايمان راس الطاعات فيسبقي
العبد بقبوله وان العمل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب والعزيمة قد تصير قربة بلا فعل قال
عزيمة المؤمن خير من عمله فجاز ان يكون العقد مقصودا الا الفعل وروي انه عز امر بخمسين
صلوة ليلة المعراج ثم نسخ الزايد على الخمس وكان نسخا قبل التمكن عن الفعل الا انه كان بعد
عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز والحديث مذكور في الصحيحين وتلقته الامة بالقبول
فان قلت هذا الحديث يقتضي نسخ الشئ قبل التمكن من الاعتقاد والعلم وانتم لا تقولون
به قلنا ان رسول الله عز احد المكلفين وقد علم واعتقد غاية الامر انه كان قبل علمه
جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن لان العمل هو المقصود
من الامر والنهي لا الاعتقاد فكان النسخ قبل التمكن مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح في شئ
واحد في زمان لتعلق النهي بعين ما تعلق به الامر مثلا اذا قال الله تعالى صلوا عند غروب
الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل الغروب لا تصلوا عند الغروب من هذا اليوم

فيتلى بيان

والنسخ مع اتحاد هذه الاشياء يؤدي الى الفساد لا يصلح ناسخا للكتاب والسنة
والاجماع والقياس لان الصحابة اجمعوا على ترك الراي بالكتاب والسنة حتى قال
علي رضه لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى من ظاهره ولكني رايت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان الراي لا مجال له في معرفة
انتهاء وقت الحسن وكان ابن شريح من اصحاب الشافعي يجوز ذلك لان النسخ بيان كالتخصيص
فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا قلنا اعتباره بالتخصيص باطل لان التخصيص
بالدليل العقلي جايز دون النسخ فلا يتساويان والا فاقلي منهم كان يقول لا يجوز نسخ الكتاب
بالسنة ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب وكذا الاجماع عند الجمهور لان الاجماع عبارة
عن اجتماع الاراء ولا يعرف بالراي انتهاء الحسن قال نحن الاسلام جاز نسخ الاجماع
بالاجماع كانه اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد
اجماع ناسخ قيل وجه عدم الجواز ان الاجماع الثاني ان وجد تستند خفي عليهم وظهر بعد
النتيجة يلزم اجماعهم على الخطاء اولا مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد قلنا
قلتم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلنا شرط صحة القياس عدم
مخالفة الاجماع ولقائل ان يقول لانا نمنع ان المجموع المخالف خطاء وانما يكون كذلك لو لم
يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول الذي يجعله منسوخا به لا يقال لم لا يكون
الناسخ هو النص لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا نعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا
بخلاف الاجماع فانه يكون ناسخا متراخيا كذا في التلويح وفيه نظر لان النص اذا لم يعرف
كونه متراخيا لا يكون مبتنيا لانتهاء الحسن الاجماع لا يصح ان يكون مبتنيا لما ذكرنا ان الراي
لا حظ له في معرفة انتهاء الحسن قال بعض المعتزلة يجوز لان المولفة قلوبهم سقط نصيبهم
من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رضه قلنا هذا ضعيف لانه لم ينسخ الاجماع
بل سقوط نصيبهم لانتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ بحديث رواه عمر رضه واجمعوا على صحته

وانما

وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا اي نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ومختلفا
اي نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس خلافا للشافعي في المختلف واما عدم جواز نسخ الكتاب
بالسنة فبقوله عم اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه
وما خالف فردوه والناسخ مخالف فوجب رده وجوابه ان المراد من المخالفة عند التعارض
اذ الجهل التاريخ ونحن نقول كذا وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما واما عدم
جواز نسخ السنة بالكتاب فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قول الرسول مبينا
للمنزل فلو نسخت السنة به لخرجت عن ان تكون بيانا لانها يكون معدومة وجوابه ان المراد من
قوله لتبين لتبلغ ولنا ان النسخ بيان مدة الحكم فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمنع ان يبين رسول
الله مدة بقائه بوحي غير متلو كما لم يمنع ان يبينها بوحي متلو فكما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبارة
لم يمتنع ان يبين مدة الحكم بعبارة مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات المسالمة بآيات
القتال ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ومثال
نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه عم كان متوجها الى الكعبة ثم تحول
الى بيت المقدس بالمدينة بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت
التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالكتاب فانه شريعة من قبلنا وهي يلزمنا حتى يقوم
الدليل على انتساخه وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى اولئك الذين هداهم الله فبهداهم
اقتده قلت ترك التوجه مدة الاقامة في مكة نسخ له على ان شريعة من قبلنا انما يلزمنا بطريق
انها شريعة لنا سنة لنبينا فلا تخرج من كونه نسخ السنة بالكتاب ومثال نسخ الكتاب
بالسنة ما روت عايشة رضه ان النبي عم اخبر آيا با بان الله تعالى اباح له من النساء ما شاء
نسخ بها قوله تعالى لا تحل لك النساء من بعد فان قلت حرمة ما زاد على التسع محكم لا يحتمل
النسخ بدليل قوله من بعد فانه بمنزلة التابيد قلت التابيد اما ان يكون صريحا او دلالة
ولفظ البعد ليس منهما فان قلت ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع به فكيف

يترك بخبر الواحد قلت ما الذي ما تعنون بقولكم انه مقطوع به اتعنون ان اصل الحكم
مقطوع به ام دوام فان قلتم بالاول فمسلم والنسخ ليس بوارد عليه وانما يقطع دوامه
ويبين انتهاؤه وان قلتم بالثاني فممنوع لان بقاء الحكم حال حيوة النبي عم ظني لان احتمال
النسخ قايم في كل حال فاما بعد وفاته عم وجب الحكم بالبقاء قطعا لتيقننا بان لا نسخ
بعد انقطاع الوحي ولا بد ان يكون ما ثبت به النسخ مسندا الى حال حيوة النبي عم بطريق
لا شبهة فيه قال القاضي ابو زيد لم يوجد في كتاب الله ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة
على النص وفي ميزان الاصول الوصية المفروضة في قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت
ان ترك خيرا الي مالا الوصية للوالدين والاقربين انتسخت بقوله عم ان الله تعالى
قد اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث فانه وان كان خبر واحد لكن الامة تلقته
بالقبول فالحق المتواتر والمنسوخ انواع التلاوة والحكم وهو ما نسخ من القرآن في حيوة
الرسول بالانساء حتى روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة والحكم
دون التلاوة مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين والتلاوة دون الحكم مثل قرآءة ابن
مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات ومثل قراءة من قرا فاقطعوا ايمانهما
وهو ابن عباس نسخت تلاوتها في حيوة النبي عم بصرف القلوب عن حفظها الا قلوب
ذينك الرواتين او بالانساء كذا قاله الامام فخر الاسلام ولقائل ان يقول النسخ رفع حكم شرعي
بدليل شرعي والانساء والامانة ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك نسخا وبقي حكمها فان
قلت القرآن ثبت بالتواتر ولم يثبت فيما رووا قلت ذلك شرط فيما بقي بين الخلق
لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه الى القطع فان قلت النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليس
بحكم حتى يجوز نسخه قلت يريد بنسخ التلاوة انه نسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز
الصلوة ونحوه وذلك حكم شرعي ولقائل ان يقول ان قرائنه لما لم تواتر لم يثبت
قرآنيته فلا يكون نسخ التلاوة ونسخ وصف في الحكم مع بقاء اصل الحكم وذلك مثل

الزيادة

الزيادة على النص فانها نسخ عندنا لان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وحكمه الخروج
عن العهدة بابتيان المطلق والمقيد والتقييد اثبات القيد وحكمه الخروج عن العهدة بابتيان
المقيد لا غير ومن ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الاطلاق وذلك انما يكون بعد
انتهاء مدة حكم الاطلاق فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد به القيد يستلزم عدم الجواز
بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم اللغة وان اراد بحسب العدم الاصلي
فهو لا يكون حكما شرعيا وعند الشافعي تخصيص لان النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير للحكم
وضم حكم آخر اليه وذلك ليس بنسخ قلت التخصيص لا يوجب حكما فيما يتناوله العام
غير الحكم الاول ولكن يتبين ان العام لم يكن متناولا لما صار مخصوصا منه ولهذا لا يكون
التخصيص الا مقارنا وحاصله ان التقييد للاثبات والتخصيص للاخراج واي مشابهة بين
الاخراج من الحكم وبين اثبات الحكم فلا يصح جعله تخصيصا فان قلت التخصيص احون من
النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه قلت قد دل الدليل على ان خصوص العموم
لا يجوز ان يكون متراخيا وجب المصير الى النسخ وان كان خلاف الاصل حتى ابنينا فرع
لهذا الخلاف زيادة النفي جلدا على الجلد بخبر الواحد وهو قوله عم البكر بالبكر جلد مائة
وتغريب عام لان الزيادة نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد غير جايز وعنده تخصيص
فيجوز قيدنا بقولنا حدا لان النفي سياسة جايز اذا راي الامام المصلحة فيه وزيادة
قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل لاستلزام هذا القياس
الزيادة على النص لان الرقبة في قوله تعالى في كفارة الظهار واليمين مطلقة وبالقياس لا يجوز
نسخ الاطلاق والشافعي قاس كفارة الظهار واليمين على كفارة القتل وشرط فيها رقبة
مؤمنة لان الكفارات جنس واحد فصل افعال النبي عليه السلام المراد منها
افعاله اختيارية صالحة للاقتداء لان الباب لبيان حكم الاقتداء في افعاله سوى الزلة وانما
تعرض للزلة دون غيرها مما لا يصلح للاقتداء البيان انها ليست بمعصية ممن صدرت عنه

لانها اسم لفعل حرام غير مقصود في نفسه للفاعل ولكن وقع من فعل مباح قصده والمعصية
فعل محرم وقع عن قصد اليه فاطلاق اسم المعصية على الزلة في قوله تعالى فعصى آدم ربه مجاز
لان الانبياء معصومون عن الكبائر والصغائر لا عن الزلات عندنا وعند بعض الاشعرية
لم يعصموا عن الصغائر وذكر في عصمة الانبياء ليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل
ولكن معناه انهم زلوا عن الافضل الى الفاضل وانهم يعاتبون به لجلال قدرهم ومكانتهم
من الله تعالى اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض قسم المصنف افعاله عم الى اربعة
متابعة لفخر الاسلام وسائر الاصوليين قسموا الى ثلثة اقسام وادخلوا الواجب في الفرض
وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا
يتصور ذلك في حقه عليه السلام لان الدلايل كلها قطعية في حقه عم والجواب عليهم ان المراد
تقسيم افعاله بالنسبة الينا وحينئذ يتصور فيه الواجب الاصطلاحي لثبوت بعض افعاله في
حقنا بدليل ظني والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله واقعا على جهة اي صفة يقتدي به
في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص وما لا يعلم على اي جهة فعله النبي عليه السلام
قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لما فرغ من بيان افعاله شرع في بيان حكمه
بالنسبة الينا وفيه اقوال لم يتعرض المصنف لتفصيلها واكتفى بما هو المختار وفيه اشارة الى
وقوع الاختلاف في فعل النبي عم ان عرف انه كان سهوا كالتسليم على ركعتي العصر او طبعا
كالاكل والشرب والقيام وغيرها او مخصوصا به كوجوب التهجد والضحى والزيادة على الاربع
في النكاح وغيرها لا يلزمنا الاتباع اياه وان كان غيرها قال بعضهم يجب الوقف فيه
حتى يظهر ان النبي عم على اي وجه فعله من الاباحة والندب والوجوب لان المتابعة لا تتحقق
قبل معرفة صفة الفعل اعترض عليه بان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل
فعله فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم فقد اثبت صفة الاباحة وفيه نظر
لان القسمة غير حاصرة لجواز ان لا يمنع ولا يخير فيتوقف والحق ان يقال التوقف يوجب

الشك ولا شك في ثبوت الاباحة في حقه فيقتدي بتلك الجهة حتى يقوم المنع وقال
بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال الكرخي
يعتقد فيه الاباحة ليتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب او الندب وجه القول المختار
ان في قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تنصيصا على جواز التاسي به في
افعاله حتى يقوم الدليل المانع وهو الموجب للاختصاص به عليه السلام والوحي نوعان
لما فرغ من تقسيم السنن في حقنا شرع في تقسيم السنة في حق النبي عم وفي بيان طريقته
في اظهار احكام الشرع اهو بالوحي ام بغيره من الالهام والاجتهاد دفعا لشبهة الجاهل بان
قال كيف ساغ للنبي عم الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين ظاهر وباطن فالظاهر
ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه اي سمع النبي عم بعد علمه
بالمبلغ وهو الملك بآية قاطعة المراد منها العلم الضروري المنافي للشك بان المبلغ
ملك نازل بالوحي من الله والقرآن من هذا القبيل قال الله تعالى قل نزله روح
القدس من ربك بالحق وهو اي ما ثبت الذي انزل عليه بلسان الروح الامين والنوع
الثاني في قوله او ثبت عنده باشارة الملك من غير بيان بالكلام واليه اشار النبي
عم بروح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والنوع الثالث
قوله او تبدي لقلبه اي ظهر بلا شبهة بالهام من الله بان اراده الله بنور من عنده اي
بسبب نور في قلبه من عند الله كما قال الله تعالى ليحكم بين الناس بما اراك الله والباطن
من الوحي ما نيل بالاجتهاد بالتامل في الاحكام المنصوصة جعل الاجتهاد منه عم وحيا
باعتبار المآل فان تقريره عم على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي
ابتداء فابى بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون هذا من حظه اي ان
يكون الاجتهاد من حظ النبي عم في احكام الشرع محتجين بقوله وما ينطق عن الهوى ان هو
الا وحي يوحى بانه لا ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا وجوابهم ان قوله تعالى

وما ينطق نزل في شان القرآن معناه وما ينطق بهذا القرآن بهوى نفسه والعرب يجعل
عن مكان الباء تقول رميت عن القوس اي بالقوس اي ليس معناه ان ما ينطق
به انما هو عن الوحي ولئن سلمنا انه نفى النطق عنه بغير الوحي على سبيل التعميم فلا نسلم ان
الحكم اذا ثبت بالاجتهاد لا يكون وحيا فان الاجتهاد منه ﷺ وحي باطن باعتبار المآل
لانه لا يقر على الخطاء وعندنا هو مامور باستظار الوحي فيما لم يوح اليه لاحتمال اصابة النص
بنزول الوحي كما وجب على المتيمم طلب الماء في موضع يرجى وجوده ثم العمل بالرأي بعد
انقضاء مدة الاستظار وهي مقدرة بثلاثة ايام وقيل بخوف فوت الفرض وذلك
يختلف باختلاف الحوادث كاستظار المولي الاقرب في النكاح فانه مقدر بخوف فوت
الخاطب الكفو ولا فرق بين الاجتهاد في امر الحرب وبينه في حوادث الاحكام الا انه معصوم
عن القرار على الخطاء هذا جواب عما يقال لا يجوز له الاجتهاد لانه لو جاز كان ينبغي ان يكون
متراتبة دون منزلة النص فيكون ظنيا فيجوز مخالفته اعلم ان قوله يشتمل على امرين
احدهما انه يجوز عليه الخطاء في الجملة لان قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم يدل على الخطأ
في الاذن والا لما يعاتب عليه والثاني انه لا يحتمل القرار على الخطاء لانه يؤدي الى الامر
باتباع الخطاء وهو باطل بخلاف ما يكون من غيره اي يكون الاجتهاد من غير النبي عليه السلام
من البيان بالرأي حيث يجوز مخالفته لمجتهد آخر لاحتمال الخطاء والقرار عليه ثم ذكر المصنف
نظير الماذكر من الفرق بين الاجتهادين وهو قوله وهذا اي اجتهاد النبي ﷺ كالالهام وهو
القذف في القلب من غير نظر واستدلال فانه حجة قاطعة في حقه اي في حق النبي ﷺ
حتى لم يجز مخالفته لكونه متيقنا انه من عند الله وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة فانه
ليس بحجة وشرائع من قبلنا يلزمنا اذا قص الله ورسوله علينا حتى احتج ابو يوسف
في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس
مع ان ذلك كان فيمن تقدم قيد بقوله قص الله او رسوله لان ما قص علينا اهل

الكتاب

الكتاب او نبهم المسلمون من كتبهم فانه لا يجب علينا اتباعه لما انهم حرفوا الكتاب من غير
انكار على انه شريعة لرسولنا ﷺ لما تحققت شبهة السماع في اقوال الصحابي ناسب
ان يلحق باقسام السنة فقال وتقليد الصحابي واجب وهو عبارة عن اتباعه في قوله
او فعله معتقدا للحقية من غير تامل في الدليل بترك القياس به اي في قياس التابعين
ومن بعدهم قيدنا به لان مذهب الصحابي اما ما كان او متقيا ليس بحجة على صحابي آخر اتفاقا
لاحتمال السماع من النبي ﷺ بل الظاهر من حاله انه يفتي بالخبر فكان قوله مقدما على الراي و
لئن سلمنا ان قوله صادر عن الراي فراي الصحابي اقوى من راي غيرهم لانهم شاهدوا
الرسول والاحوال التي تتغير بها الاحكام ولهم مزية في الضبط فكان راياهم مرجحا فوجب
تقليدهم وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لان فيما لا يدرك
بالقياس تعين جهة السماع اذ لا نظن بهم المجازفة والكذب لان الدين ثابت بنقلهم
وان كان مدركا بالقياس فرأيه محتمل الخطاء فلا يكون حجة لغيره وقال الشافعي
لا يقلد احد منهم اي من الصحابة سواء كان فيما يدرك بالقياس او لا لان مذهبهم لو
كان حجة تناقض الحجج لان الصحابة يخالف بعضهم بعضا وليس قول بعضهم اولى من قول
الآخر فيلزم التناقض وهو باطل وقد اتفق علماء اصحابنا وهم ابو حنيفة وابو يوسف
ومحمد ومن تابعهم بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس مثل المقادير كما في اقل الحيض يعني
كما قال عمر رضي الله عنه اقل الحيض ثلثة وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن مع ان
القياس يقتضي جوازه عملا بقول عايشة رضه لتلك المراة القائلة اني بعت خادما من
زيد بن ارقم بثمان مائة درهم الى العطاء فاحتجت الى ثمنه فاشتريت منه بستمائة قالت
بئسما شريت واشتريت ابلغي زيد ابن ارقم ان الله تعالى ابطل حجه وجهاده مع رسول
الله ﷺ ان لم يتب واختلف علماء في غيره اي على اصحابنا فيما يدرك بالقياس يعني لم يستقر
مذهبهم في هذه المسئلة بل مسائلهم مختلفة الدلالة في تقليد الصحابي بعضها يدل على

تقديم قول الصحابي على القياس وبعضها يدل على تقديم القياس كما في اعلام قدر
رأس المال قال محمد وابو يوسف تسمية قدر راس المال ليس بشرط في السلم
فيما اذا كان رأس المال مشارًا اليه لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام
بالتسمية يصح بالاجماع فكذا بالاشارة علمًا بالقياس مع انه روي عن ابن عمر خلافه
وابو حنيفة شرط الاعلام لجواز السلم فيما اذا كان رأس المال مشارًا اليه وقال بلغنا
ذلك عن ابن عمر رضه والاجير المشترك كالقصار قالا انه ضامن لما ضاع في يده مما يمكن
الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاذا لم يمكن الاحتراز عنه كالحريق الغالب فلا ضمان بالاتفاق
وروي وجوب الضمان عن علي رضه الله عنه فانه كان يضمن الخياط صيانة لاموال الناس
وخالف ابو حنيفة المروي عن علي رضه فقال انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص وبهذا
الاختلاف اي الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي لما فرغ عن تحرير الاقوال اشار الى
محل النزاع وكان المناسب ان يذكر اولا لان تخليص محل النزاع يجب ان يقدم على الاقوال
والبرهان في ما ثبت منهم اي من الصحابة من غير خلاف بينهم اذ لو كان فيهم خلاف لا يجوز
تقليد الصحابي وكان ذلك اختلافًا بالراي لانهم لما اختلفوا ولم يحاجوا بالسماع من
النبي عم تعين وجه الاجتهاد فدخل محل القياس ولا نسخ في القياس بل يجب الترجيح
ان امكن والا يعمل بايهما شاء بشهادة قبله ومن غير ان يثبت ان ذلك بلغ غيرنا فانه سكت
مسلمًا له لانه لو نقل من غير تسليم كان احتجاجًا فلا يجوز خلافه واما السابقي فان ظهرت
فتواه في زمن الصحابي كشريح والحسن البصري وعلقمة والنخعي وغيرهم كان مثلهم عند
البعض وفي النوادر كذا روي عن ابي حنيفة لانه لما راجعهم في الفتوى علم ان رايه في القوة
والضعف مثل رايهم ويجب تقليده كتقليدهم وقد صح ان عليًا رضه تحاكم الى شريح في درع
وقال درعي سقطت فهامع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي
فطلب شاهدين من علي فشهد له قنبر والحسن بن علي فقال شريح اما شهادة مولاك

فقد اجزتها واما شهادة ابنك فلا اجيزها وكان من رأي علي جواز شهادة
الابن لابيه فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى
عليه فرضي به قال صدقت والله انها لدرعك ثم اسلم اليهودي وهو الصحيح وفخر الاسلام
اختار رواية النوادر وتابعه المصنف وعن ابي حنيفة انه قال لا اقلدهم هم رجال
ونحن رجال لان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع واصابة رأيهم ببركة صحبة
النبي عم ومشاهدتهم احوال التنزيل وذلك مفقود في التابعين وكان شمس الايمة يختار
هذه الرواية ولم يعتبر رواية النوادر وان لم يظهر فتواه ولم يزاحمهم في الراي كان مثل سائر
ايمة الفتوى لا يصح تقليده شريح عاش مائة وعشرين سنة واستقضاه عمر رضه للكوفة
ولم يزل بعد ذلك قاضيًا خمسًا وسبعين سنة لم يتعطل فيها الا ثلث سنين امتنع من القضاء
في فتنة ابن الزبير واستعفى شريح الحجاج عن القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين حتى مات
سنة تسع وسبعين كذا قاله العتبي باب الاجماع وهو في اللغة الاتفاق
وفي الشريعة اتفاق مجتهدي امة محمد عم في عصر على امر فقيد الامة تخرج الامم السابقة قيد
في عصر لتفي توهم جميع الاعصار وقوله على امر تناول القول والفعل وهذا التعريف انما يصح
على قول من لم يعتبر موافقة العوام واما من اعتبرها فيما لا يحتاج فيه الى الراي فهو اتفاق
اهل عصر من هذه الامة على امر ركن الاجماع وهو ما يقوم به الاجماع نوعان عزيمة وهو
تكلم منهم بما يوجب الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم او شروعهم في الفعل ان كان
من بابه اي من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعًا في المزارعة او الشركة كان ذلك
اجماعًا منهم على مشروعيته ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض اي
يتفق بعض المجتهدين على قول او فعل وانتشر ذلك في اهل عصره وسكت الباقون منهم
ولا يردوا عليهم بعد مضي مدة التامل وهي ثلثة ايام او مجلس العلم وسمي هذا اجماعًا سكوتيًا
وانما كان رخصة لانه جعل اجماعًا ضرورة نفي نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر الدين

استثناء مسالة الاضعاف اعني من الرجوع الى الاجماع

شريح

باب الاجماع

فان الساكت عن الحق سيطان اخرس في موضع الحاجة ولو شرط لانعقاد الاجماع
التنصيص من الكل لادي ذلك الى تعذر انعقاده لان الوقوف على قول كل واحد منهم
في علم حادثة حرج بين فينبغي ان يجعل اشتهار الفتوى والسكوت من الباقين كافيا
في انعقاد الاجماع وفيه خلاف الشافعي قال انه ليس باجماع لان السكوت كما يكون
للموافقة يكون للهابة ولعدم تادي تأملهم الى الجواب فلا يدل على الرضا كما روي عن
عن ابن عباس انه خالف عمر رضه في العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر رضه فقال
كان رجلا مهيبا فهبته وقيل صح عن الشافعي انه قال الساكتون لو كانوا نفرا يسيرا
ينعقد الاجماع عنده ويمكن الزام الشافعي بهذا لانه اذا كان سكوت القليل دليل
الرضا والوفاق مع عدم تمكنهم من اظهار الخلاف لقلتهم فلان يجعل سكوت الاكثر
مع تمكنهم من اظهار الخلاف يكون دليلا على الرضا اولى وتقاس ان يقول انما
لم يعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدي الى تعذر انعقاده فلا يلزم من عدم اعتبار الاقل
عدم اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس غير صحيح لان عمر كان اشد انقيادا للاستماع
الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير في ما لم اسمع وانما لم نتعرض المصنف
لتعريف الاجماع لكونه معلوما من بيان ركنه واهله وشرطه واهل الاجماع من كان مجتهدا
والمجتهد يأتي في باب القياس الا فيما يستغني فيه عن الاجتهاد كنقل القرآن و
واعداد الركعات ومقادير الزكوات واستقراض الخبز والاستحمام فان اجماع العوام
فيه كاجماع المجتهدين ليس فيه هوى اي اتباع البدعة ولا فسق لانه يورث التهمة
ويسقط العدالة والاهلية انما يثبت بالعدالة وذهب ابو بكر الباقلاني الى ان الاجتهاد
ليس بشرط واعتبر قول العامي في انعقاد الاجماع لان قول الامة انما يكون حجة لعصمتهم
عن الخطاء ولا يلزم ان يكون العصمة ثابتة للمجموع ثابتا للبعض والجواب عنه
ان العوام كالانعام وكان عليهم ان يقلدوا المجتهدين فلا يعتبر خلافهم فما يجب عليهم

الادنون ؛

فيه التقليد وكونه من الصحابة او من العترة وفي الصحاح عترة الرجل نسله ورهطه الادنون
لا بشرط وقيل هو شرط لان النبي عم مدح اصحابه واثنى عليهم وهم في الامر بالمعروف
هم الاصول فقال عم اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي فلنا
ما ذكر نم يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة يعني كون
اهل الاجماع من اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك شرط لقوله عم ان المدينة تنفي
خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطا خبث فيكون منفيا عن اهلها فيكون قولهم
صوابا واجيب عنه ان المراد من الخبث خبث من كره الاقامة في المدينة وبانه محمول
على نفي الخبث في زمن الرسول عم وانقراض العصر يعني موت جميع المجتهدين بعد
اتفاقهم على حكم ليس بشرط لانعقاده عندنا وعند الشافعي شرط لان الاجماع انما
يثبت باستقرار الاراء واستقرارها لا يثبت الا بالانقراض لانه قبله الرجوع محتمل
ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار ولنا ان الادلة الدالة على حجية الاجماع لم يفصل
بين الانقراض وعدمه وشرط الانقراض زيادة على النص والزيادة نسخ فلا يجوز بثمرة
الخلاف يظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد فعندنا لا يصح وعند الشافعي يصح وقيل
يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة يعني اذا اختلف اهل
عصر في مسئلة وماتوا على ذلك الخلاف وذهب اصحاب الشافعي الى ان ذلك الخلاف
يمنع انعقاد الاجماع في العصر الثاني وقال اكثر مشايخنا لا يمنع فينعقد الاجماع ويرتفع
الخلاف السابق عند علمائنا الثلثة وهو مختار فخر الاسلام وتبعه المصنف واليه اشار
بقوله وليس كذلك في الصحيح قال بعضهم فيه اختلاف بين ايمتنا فعند ابي حنيفة
يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في رواية مع محمد وفي رواية مع ابي
حنيفة مستدلين بمسئلة ام الولد وهي اذا قضى القاضي ببيعها لا ينفذ قضاؤه عند
محمد لانه وقع مخالفا للاجماع وينفذ عند ابي حنيفة في رواية الكرخي عنه لانه لم يقع مخالفا

للاجماع وقد اختلف العنابة في بيع ام الولد فعند عمر لا يجوز وعند علي يجوز ويمكن
ان يجاب عنهم بان الاختلاف في المسئلة ثبار على ان الاجماع المتاخر اجماع مختلف
فيه اذ عند اكثر العلماء هو ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا حتى لا يكفر جاحده
فصادف قضي القاضي ببيع ام الولد مجتهدا فيه غير مخالف للاجماع القطعي فينفذ
قضاؤه لانا نشترط على انه لا يشترط عدم الاختلاف السابق لانعقاد الاجماع اللاحق والشرط
اجماع الكل وخلاف الواحد الصالح للاجتهاد مانع كخلاف الاكثر قال بعض
المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله صلى الله عليه وسلم
يد الله مع الجماعة ومن شذ شذ في النار ولو لم ينعقد الاجماع باجماع الاكثر لما استحق
المخالف الوعيد ولنا ان لفظ الامة في قوله ع لا يجمع امتي على الضلالة يتناول الكل
ولان كل مجتهد يحتمل الصواب والخطاء فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف والمراد
من قوله شذ وشذ بعد ان كان موافقا للجماعة حتى تحقق الاجماع وذهب قوم
الى اشتراط عدم التواتر في الاجماع لئلا يتصور تواطؤهم على الخطاء وذهب الجمهور الى عدم
اشتراطه لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تخص بعدد دون عدد وقيل لو لم
يبق من المجتهدين الا واحد يكون قوله اجماعا لان عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة
كما قال الله تعالى ان ابراهيم كان امة فانه يدخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطاء
وقيل اقل ما ينعقد به ثلثة وابه مال السرخسي لانه اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجماع
لا يتحقق بدون ذلك وحكمه في الاصل ان يثبت المراد به اي بالاجماع شرعا على سبيل
اليقين اي بالاجماع والقطع كرامة لهذه الامة قيد بالاصل لان الاجماع ربما لا يكون
موجبا للحكم قطعا بسبب العارض كما اذا ثبت الاجماع ببعض البعض وسكوت الآخرين
وانما قيد بالحكم الشرعي لانه هو محل الانعقاد لا امر الدنيا كامر الحرب وغيره فانهم اذا اجمعوا
على الحرب في موضع معين قيل لا ينعقد اجماعا وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة

لان كل

لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فلا يكون قول الجميع صوابا البتة ولنا قوله
تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين اراد به الصادقين في كل
الامور الذي يجب متابعتهم وهم مجموع الامة لا بعضهم لانا لا نعرف بعضا باعيانهم
فنتبعهم وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والله وصفهم
بالعدالة لان الوسط بمعنى العدل فيكون اجماعهم حجة فان قلت لا يلزم من قبول
شهادتهم صدقهم حقيقة فان الشاهدين منهم يقبل شهادتهم مع ان صدقهم مظنون قلت
الله لم يحكم لها باعيانها بالعدالة ولو حكم لجزمنا بصدقها وحكم للامة فلا بد من صدقهم
والداعي اي مستند الاجماع قد يكون من اخبار الاحاد كاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام
قبل القبض والقياس كاجماعهم على جريان الربوا في الارز وسببه القياس وقد
يكون من الكتاب كاجماعهم على حرمة الجدات بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتهم وبناتكم
قال بعض لا ينعقد الاجماع الا عن خبر الواحد او القياس اذ عند وجود الكتاب
والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع وقال بعض لا ينعقد الا بدليل قطعي لان غيره لا يوجب
القطع وقيل ينعقد لا عن دليل بل بالهام وتوفيق بان يخلق الله فيهم علما ضروريا او توفقهم
لاختيار الصواب كبيع التعاطي واجرة الحمام ولكنا نقول ذلك فاسد لان العدول لا يتصور
منهم الاجماع على حكم من احكام الله تعالى جزافا بل بناء على حديث او معنى من النصوص رواه
موثرا او ما ذكروا عن بيع التعاطي واجرة الحمام فالاجماع فيها واقع عن دليل الا انه لم ينقل
الينا استغناء بالاجماع عنه كذا في جامع الاسرار واذا انتقل الينا اجماع السلف اي
الصحابة باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فانه موجب العلم والعمل
قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله وفرضية الصلوة وغيرها واذا انتقل الينا
بالافراد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان كنقل السنة بالاحاد فانه يوجب
العمل دون العلم كخبر الواحد كقول عبيدة السلماني اجتمعت الصحابة على محافظة الاربع قبل

الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة وقال بعض
اصحاب الشافعي الاجماع المنقول بالاحاد لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي وقول الواحد لا
يوجب القطع قلنا الاجماع القطعي لا يثبت بنقل الواحد بل الاجماع الظني ثم هو على مراتب
لما ذكر مراتب الاجماع باعتبار النقل من كونه متواترا او غيره ذكر مراتبه باعتبار المجمعين وكيفية
اتفاقهم فالاقوى اجماع الصحابة نفسا اي مقدما من الكل لا خلاف في حجيته فانه مثل الآية
والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده ثم الذي يعني ثم بعد هذا الاجماع الذي نقل البعض اي
بعض الصحابة وسكت الباقون لان السكوت في الدلالة على الاتفاق دون النص وفي التلويح
لا يكفر جاحد الاجماع السكوتي وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص ثم اجماع
من بعدهم اي اجماع كل عصر بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فانه بمنزلة
الخبر المشهور ظاهر كلامه يشير الى ان اجماع غير الصحابة محط الدرجة عن الاجماع السكوتي من
الصحابة رض ولقائل ان يقول السكوت في الدلالة دون النص فكيف يكون السكوت
اعلى درجة من التنصيص لا يقال انما انحطت درجته عن الاجماع السكوتي لامكان الاختلاف
فيه لانا نقول المخالف للاجماع السكوتي اكثر كالشافعي والباقلاني وابن ابان وبعض
المعتزلة ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف فانه بمنزلة اخبار الاحاد يوجب العمل دون العلم
يكون مقدما على القياس كخبر الواحد والآحاد في عصر من الاعصار اذا اختلفوا في مسئلة
على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عدا ها اي ما عدا تلك الاقوال باطل ولا يجوز
لمن بعدهم احداث قول آخر مثاله جارية اشتراها رجل ووطئها ثم وجد بها عيبا فقيل ان
يمنع الرد وقيل لا يمنع وله الرجوع بالارش فالرد خالفا يكون خارجا عن هذين القولين
فلا يجوز وقيل هذا في الصحابة خاصة اي ذهب بعضهم الى ان كون الاختلاف على قولين
اجماعا على البطلان ما عداها مخصوص بالصحابة والحق ان هذا غير مخصوص بهم بل هو مطلق
يجري في اختلاف كل عصر كذا قيل **باب القياس القياس في اللغة**

التقدير وفي الشريعة تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة اعترض على هذا التعريف
بانه غير جامع اذ يخرج عنه القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون
على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب بالعجز عن فهم الخطاب ولان الاصل
سابق والفرع لاحق ووصف المعدوم بالسبق والتاخير لا يصح لان المعدوم ليس بشيء
وقائل ان يقول لا نسلم جريان القياس بين المعدومين وما ذكرت من المثال غير مستقيم
لانه قياس المجنون على الصغير في سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم الخطاب غاية الامر
ان يكونا عدمين ولا يلزم منه ان يكونا معدومين والشيء ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما
فسره سيبويه والشيء بهذا المعنى يطلق على المعدوم والحد الصحيح ما ذكره صاحب الميزان
وهو ابانه مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر اختار لفظ الابانة دون الاثبات
لان القياس مظهر لا مثبت لان المثبت هو الله وانما قال مثل حكم لانه لو قال
ابانه حكم لقيل لزم منه انتقال العرض وهو فاسد احتج من ابطل القياس بالكتاب
والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء اي بيانا
لكل امر من امور الشرع وفيه بيان ان الاحكام كلها في الكتاب بعبارته او اشارته او دلالته
او اقتضائه فان لم يوجد فالبقاء على الاصل من وجود او عدم واما السنة فقوله
عم لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما
كان فضلوا واضلوا واما المعقول فهو ان في القياس شبهة في اصله لان الوصف الذي
هو علة غير منصوص عليه ولا وجه لاثبات ما هو حق الله بطريق فيه شبهة ولا يلزم على هذا
اخبار الاحاد فان اصله قول الرسول وهو موجب للعلم قطعا وانما تمكن الشبهة في
طريق الانتقال وانه حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره كذا قاله ثعلب من كبار ائمة اللغة وهذا هو القياس
وحديث معاذ معروف وهو روي ان النبي عم حين بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي

قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله فان قلت لانسلم صحة الحديث لان قوله فان لم تجد في كتاب الله ينافض قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيئ ولانه ذم سأله عنه بمقتضى بعد ان نصبه قاضيا وذلك لايجوز لان جواز نصبه مشروط بصلاحيته للقضاء قلت قول الرسول دل على ان القياس حجة والكتاب دل على وجوب اتباع قوله عليه السلام فكان كتاب الله دالا على الاحكام الثابتة بالقياس فلا يكون في كتاب الله تفريط والمراد من قوله بعث معاذا عزم ان يبعث واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب بقوله تعالى فاعتبروا وهو التأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلات

اي العبوبات جمع مثلة بفتح الميم وضم الباء فسر الاعتبار بالتأمل وان كان المراد منه والله اعلم ردانفسنا الى انفسهم في استحقاق تلك العقوبات عند مباشرة تلك الاسباب لان هذا الرد انما يتحقق بالتأمل في احوالهم ولما كان التأمل هو المؤدي الى هذا الرد جعل التأمل نفس الرد اقامة للسبب مقام المسبب وجعله دليلا معقولا ما بسباب نقلت عنهم لتكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء فالتأمل يكون في الحكم والسبب والقياس نظيره لان النظر فيه ايضا في الحكم والعلة والشرع كما جعل المثلات متعلقة باسباب فقسها كذلك جعل الاحكام الشرعية متعلقة بمعان اشار اليها فكما ان مباشرة اسباب تلك المثلات يوجب المثلات فكذلك وجود مثل معنى الحكم المنصوص في غيره يوجب مثل الحكم المنصوص عليه في غيره فدل الاعتبار المذكور على صحة القياس ومن هذا يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال بدلالته لانه ثابت بمعناه اللغوي الا انه سماه دليلا معقولا لان الوقوف بحصيل بالتأمل لا بظاهر النص فان قلت الاعتبار المأمور انما هو فيما ذكر من المثلات خاصة فلا يكون دلالة على كون القياس الشرعي

حجة مأمورا به قلت ان اريد به الاعتبار عاما في المثلات وغيرها فهو دليل بعبارته على ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار في المثلات فحسب فهو ايضا دليل على ان القياس حجة بدلالته وكذلك التأمل هذا استدلال ثان بالمعقول ووجهه ان التأمل في حقايق اللغة لاستعارة غيرها اي غير الفاظ الحقايق لها سايغ اي جايز كالتأمل في الانسان معنى الشجاعة لاستعارة اسم الاسد والقياس نظيره اي نظير كل واحد من التأملين ثابت من حيث انه تأمل معان النص لاثبات حكم في كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه فان قيل هذا اثبات الشئ بنفسه لانه قاس جواز القياس على جواز الاستعارة على الوجه الذي ذكر قلت لانسلم ان هذا قياس بل هو اثبات لجواز القياس بدلالة الاجماع على جواز الاستعارة بحكم العقل فان العقل يحكم انه اذا جازت الاستعارة مع كونها غير ضرورية كان القياس الذي هو ضروري جايزا بالطريق الاولى فان قلت هذا يدل على جوازه والمقصود وجوب متابعته وهذا لا يفيده قلت اذا جاز وجب العمل به والا يلزم العمل بما ليس بدليل اذ ليس بعد القياس دليل آخر سوى اعمال الحادثة وكلاهما منتفيان

وبيانه اي بيان ان القياس نظير الاعتبار المذكور والاستعارة من حيث ان النظر في كل واحد منها نظر في الحكم والسبب ثابت في قوله نعم الخطة بالخطة بالنصب اي بيعوا الخطة بالخطة بدلالة الباء فانها تقتضي فعلا يلتصق بواسطتها ما دخلت فيه وههنا ذكرت في المبادلة فناسب تقدير بيعوا وجاز الرفع ايضا تقديره بيع الخطة بالخطة على حذف المضاف والخطة مكيل اي الخطة شئ من شأنه الكيل عند اراده معرفة مقداره وقوبل بجنسه وقوله مثلا بمثل حال لما سبق يعني بيعوا الخطة بخطة اخرى فيما تماثلتا والاحوال شروط اي بيعوا بهذا الوصف وهو التسوية بين البدلين والامر للايجاب والبيع مباح فيصرف الامر الى المحال التي هي شرط واراد بالمثل القدر وهو الكيل في المكيل والوزن في الموزون دون غيره بدليل ما ذكر في حديث

آخر كيلًا بكيل ووزنا بوزن فكان قوله مثلا بمثل واراد بالفضل في قوله عليه السلام والفضل ربوا الفضل على القدر اي القدر الشرعي الذي ذكرناه حتى لا يجري الربوا في بيع ذرة من الذهب بذرتين ولا في حفنة بحفنتين ولا في بيع خمس حفنات بست حفنات اذا لم يبلغ نصف صاع فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما اي بين البدلين في القدر مع حرمة الفضل ثبت بناء على فوات حكم الامر وهو وجوب التسوية فيكون الحرمة ثابتة باشارة الامر عرف ذلك بالتامل في صيغة النص وبقوله عم الفضل ربا لان الربا اسم لكل زيادة في احد البدلين هذا اي الذي ذكرناه وهو وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية في القدر بين مدة الاموال اذا بيعت بجنسها يقتضي ان تكون امثالا متساوية ولن يكون كذلك اي لن يكون امثالا متساوية الا بالقدر والجنس والى الجنس اشار عم لانه لو لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير لا يتحقق التساوي فكذا ان لم يوجد القدر كما في العدديات لا يحصل المساواة في المقدار على سبيل الحقيقة لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والى الجنس اشار عم بقوله الحنطة بالحنطة والى الصورة اشار بقوله مثلا بمثل فيكون القدر والجنس علة العلة والحكم يضاف الى علة العلة ايضا وسقطت قيمة الجودة في الربويات بهذا جواب عما يرد سؤال مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان المماثلة حقيقة تثبت بما ذكرتم فان التفاوت بينهما قد يبقى في الوصف مع استوائهما قدرا وجنسا فان المالية تزداد بالجودة فان من باع ثوبا جيدا بثوب ردي ودرهم في مقابلة الجودة يجوز ولو باع قفيزا جيدا بقفيز ردي ودرهم لا يجوز بالنص وهو عم جيدنا ورديها سواء هذا حكم النص اي كون الداعي الى وجوب التسوية القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الرأي ووجدنا الارز هذا شروع في بيان ما لم يوجد فيه نص يعني وجدنا مقادير الارز وغيرها كالجص والدخن امثالا متساوية وكان الفضل

اي العلة الداعية الى وجوب التسوية هي حرمة الفضل حكم النص والداعي اليه

على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته اي اثبات حكم النص وهو كون العقد خاليا عن العوض وكونه حراما على طريق الاعتبار المامور به وهو اي القياس المتنازع فيه بيننا وبين نفاة بعلل المثلات اي العقوبات النازلة بالامم السالفة فيكون كل واحد ثابتا بالنص في محل معتد بعلة اشير اليها فيه فيكون الاعتبار بالتامل في الحكم الشرعي وهو قياس غير المنصوص كالاعتبار فيما ذكرنا فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار الآية نزلت في يهود بني النضير حيث صالحوا رسول الله حين قدم المدينة فاستمهلوا عشرة ايام فحكم المنافقون اليهم ان لا تخرجوا من الحصن فان قاتلوكم فنحن معكم وان خرجتم لنخرجن معكم فلما ايسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابى عليهم الا الجلاء اول الحشر متعلق باخرج اي وقت اول الحشر وهو حشرهم الى الشام وظن الناس ان لا يخرجوا من ديارهم لغيرهم وظنوا النضير ان حصونهم مانعتهم من الله فاتى امر الله ومعنى تخريب بيوتهم انهم خربوا ما حاجتهم الى الحث والحجارة فسروا افواه الازقة وان لا يبقى للمسلمين بعد جلائهم مساكن ومعنى تخريبهم بايدي المؤمنين بسببهم في ذلك فانهم امروهم وكلفوهم عليه فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل كقوله تعالى ولو انا كتبنا عليهم اي على بني اسرائيل ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم جعل الخروج عديل قتل النفس فاثر بنو اسرائيل القتل على الخروج والكفر يصلح داعيا اليه اي الى الاخراج كما يصلح للقتل فيكون الذين كفروا بيانا للجناية وقوله من اهل الكتاب بيان لفظ الجناية وقوله تعالى من ديارهم بيان لفظ العقوبة واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة لان الاول من الامور الاضافية يدل على الحشر الثاني بعده وهو اجلاء عمر رضه اياهم من خيبر الى الشام ثم دعانا اي الله تعالى بقوله

فاعتبروا الى الاعتبار بالتامل في معاني النص للعمل به اي بما وضع لنا من المعنى فيما لا نص
فيه فمعتبر احوالنا باحوالهم فخبر زعن مثل ما فعلوا توفيقا عن مثل ما نزل بهم اي وكذلك
في الشرعيات لاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب الشرع ليعمل به فيما لا نص فيه والجواب
عن نفاه القياس اما عن الآية فالقرآن نزل تبيانا لكل شيء والقياس شيء من تلك
الاشياء المبينة في الكتاب وكل شيء في الكتاب لا يكون باسمه الموضوع له لغة فيكون تبيانا
لمعناه واما عن السنة فالمراد به الراي الفاسد بدليل قوله قاسوا ما لم يكن بما قد كان فان
قياس المعدوم بالموجود فاسد لانه لا مماثلة بينهما على ان اسناد الحديث ضعيف ضعفه
البخاري والنسائي وعن المعقول فهو ان تعلق الحكم بمعنى من معاني المنصوص وان ثبت بدليل
فيه شبهة لكن وضع الشرع الاسباب على وجه يكون فيه شبهة لاجل العمل كالآيات المؤولة
والعام الذي خص منه البعض فكذا هذا والاصول في الاصل معلولة اي الاصل في النصوص
من الكتاب والسنة واجماع الامة ان يكون ذات علة وهي وصف يكون متعلقا بهذه
ثلثة احكام الاول ان الاصل في النصوص ان يكون معلولة والثاني انها معلولة باحد
اوصافها لا بكلها ولا بكل واحد منها واليه اشار بقوله الا انه لا بد فيه لك من دلالة التمييز
اي دليل يميز ما هو العلة من غيرها والثالث بقوله ولا بد قبل ذلك اي قبل التعليل
من قيام الدليل على انه للحال شاهد اي ان النص معلول في حال القياس واللام يكون
بمعنى في كقولهم كتبته لخمس يعين من رجب اي في خمس ولا يكفي كون الاصل في النصوص
التعليل عبر عن المعلول بالشاهد لان اشتمال النص على العلة الجامعة بين محل المنصوص
عليه والفرع شهادة منه على حكم الفرع فيكون مشاهدا على ثبوت الحكم في الفرع ثم للقياس
تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع فهذه الامور
الخمسة يجب معرفتها في القياس فشرطه ان لا يكون الاصل وهو محل حكم المنصوص عليه عند
اكثر الفقهاء كالبر اذا قيس عليه من نص او اجماع والفرع هو فتح بيع الارز متفاضلا

١ الارز والفرع هو الارز وعند المتكلمين هو النص الدال على الحكم والقياس عليه ٤

والاشبه هو الاول لان الاصل يطلق على ما ينبى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره وليستقيم
اطلاقه على المحل بالمعنيين وقيل الاشبه هو الثاني لان الذي يبتنى على الغير هو الحكم
دون المحل واذا عرف هذا فقوله ان كان المراد من الاصل النص فمعناه شرطه ان لا
يكون النص المثبت للحكم مخصوصا بحكم اي منفردا مع حكمه بذلك المحل الباء بمعنى مع
وضميره راجع الى الاصل والفرق بين استعمال الباء بمعنى مع وبين مع ان مع للابتداء
المصاحبة والباء للاستدامتها بنص آخر الباء للاستعانة كما في قولك كتبت بالقلم
اي بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين
وان كان المراد من الاصل محل الحكم فالباء في بحكمه تكون صلة للمخصوص وهي تدخل على
كثير افيحمل على القلب كشهادة خزيمة اي قبول شهادته بهذا هو الحكم خصت شهادته
من عموم سائر الشهادات المشروطة بالعدد ليس المراد من الخصوص المفني للخصوص
من صيغة عامة فانه غير مانع من القياس الا ترى ان اهل الذمة خصوا عن آية القتال
الحق بهم الشيوخ والصبيان بالقياس فضته ما روي ان النبي عم اشترى ناقة من
الاعرابي واخفاه الثمن فانكر الاسيفاء وجعل يقول هلم شهيدا فقال عم من يشهد لي
فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عم
كيف تشهد لي ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما ياتينا عن خبر السماء
افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمنها فقال عم من شهد له خزيمة فحسبه فجعل شهادته
كشهادة رجلين كرامة له وتفضيلا على غيره حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غيره وان
كان فوقه في الفضيلة كالخلفاء الراشدين مع ان المنصوص وجب اشتراط العدد
في حق العامة فلا يجوز تعليله لانا متى عدينا الحكم الى غيره ابطلنا الخصوصية الثابتة
بالنص وانما خص بهذه الكرامة من بين سائر الحاضرين لفهم جواز الشهادة لرسول
الله عم بناء على اخباره بجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قوله عم في افادة

العلم كالعيان وان لا يكون معدولا به الباء فيه للتعدية لان العدول لازم فلا يتاتى المجهول منه الا بالصلة والضمير راجع الى الاصل يعني ان لا يكون الاصل عادلا عن سنن القياس اى مائلا كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا ثبت هذا بالنص وهو قوله ع تم صومك فانما اطعمك الله وسقاك فانه مخالف للقياس فلا يجوز قياس المحتلم عليه وان تعدي الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا شرط ثالث للقياس تسمية ولكنه في الحقيقة ستة شروط وانما جعل الكل شرطا واحدا لان الكل راجع الى تحقق التعدي فانه لا يتم الا بالجمع بخلاف الشرطين الاولين لانهما ليسا من التعدي بل من شروط الشرط الاول كون وصف الاصل متعديا وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة وهو لا يجوز عندنا خلافا للشافعي كما سنذكره ان شاء الله اعترض هنا بان تعدي الحكم هو انتقاله من محل الى آخر وهو محال لانه عرض لا يقبل الانتقال وبان التعدي حكم القياس فلا يجوز ان يكون شرطا له واجيب بان المراد من تعدي الحكم تعدي مثل حكم الاصل في الفرع مجازا وعن الثاني بان المراد ان تصور وقوعه شرط له لا نفسه ولا بعد في ان يكون تصور وقوعه متقدما ووجوده متاخرا او الثاني ان يكون المتعدي حكما شرعيا لان القياس لا يجري في اللغة لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها لا يقال الآية تدل على ان الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف والخلاف جار في الكل لان المراد من الاسماء الكلمات وقال ابو بكر الباقلاني القياس يجري في الاسماء ايضا لانا رأينا عصير العنب لا يسمى خمرا قبل اشتداده فاذا زالت الشدة زال الاسم كالو تخلل والدوران يفيد غلبة الظن والشدة حاصلة في النبيذ فيسمى خمرا فيكون حراما الا يرى ان كتب النحو والصرف مملوة بالاقيسة قلنا الدوران لا يقبل التعليل عندنا وانما المعتبر هو الاثر فلا يكون حجة علينا ولانسلم ان الاسم اللغوي يثبت قياسا لوجود معنى الشيء في شيء آخر بل بوجود صورته الا يرى ان الياقوت قايم بالذات

والحاوي

والخزف قايم بالذات مع هذا لا يسمى الخزف ياقوتا وما ذكروا في الاقيسة في الكتب ثابت بالتوقيف والشرط الثالث ان يكون الحكم ثابتا بالنص اذ لو كان فرعا لآخر لا يجوز القياس عليه كما فعل بعض الشافعية قاس السفرجل على التفاح في كونه ربويا بعلة الطعم ثم قاس التفاح على البر بعلة الطعم ايضا فانه يمكن قياس السفرجل على البر بعلة الطعم فلا يحتاج الى القياس الآخر والرابع ان يكون المتعدي بعينه من غير تغيير اذ لو وقع في ذلك الحكم تغير في الفرع لا يكون الثابت في الفرع مثل الثابت في الاصل فلا يجوز القياس والخامس كون الفرع نظير الاصل في العلة والحكم اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم في الفرع بالراي من غير الحاق بما سبق وهو باطل والشرط السادس ان لا يكون في الفرع نص اذ لو كان نصا فان كان حكم القياس موافقا لحكم النص لم يكن للقياس فايدة وان كان مخالفا كان باطلا لان القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم النص وقال الشافعي ان كان حكمه موافقا لحكم القياس كان القياس صحيحا وكان مؤكدا للنص فلا يستقيم التعليل لما بين المصنف الشروط فرع عليها احكامها وهذا متفرع على الشرط الثاني من الشروط الستة يعني لا يجوز التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة بان يقال الزنا سفح ما محرم على محل محرم وهذا المعنى موجود في اللواطة فيكون اللواطة زنا فيجري عليه حكم الزنا لانه ليس بحكم شرعي ولا لصحة ظهار الذمي لكونه اى لكون التعليل تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى اطلاقها في الفرع عن الغاية هذا متفرع على الشرط الرابع بيانه ان ظهار الذمي لا يصح عندنا حتى انه لا يحرم الوطي وعند الشافعي يصح ظهاره فيحرمه وعلل بان حكمه حرمة الوطي والكافر اهل لها فيصح ظهاره كما يصح طلاقه قياسا على المسلم قلنا هذا تغيير لحكم الاصل وهو ظهار المسلم في الفرع وهو ظهار الذمي وانما قلنا انه تغيير لان حكم الاصل ثبوت الحرمة موجبة للكفارة متناهية بها وحكم الفرع ثبوت الحرمة مؤبدة غير متناهية بالكفارة لان الكافر ليس اهلا لها لان فيها معنى العبادة والواجب على

المظاهر اذا لم يقدر على الاعتاق هو الصوم والصوم لا يصح من الكافر والواجب بالنص
تحرير تخلفه الصوم والكافر ليس بأهل له وان كان للتحرير المطلق اهلا ولان التعدية الحكم من النبأ
في الفطر إلى المكره والخاطئ هذا متفرع على الشرط الخامس قال الشافعي لما صار الناسي
معذورا مع انه عامد في نفس الفعل فلا يعذر المكره والخاطئ وهما يعاملان في
الفعل اولى اما الخاطئ فظاهر واما المكره فلان فعله منتقل إلى المكره فلا يبقى للمكره فعل اصلا
لان عذر هما دون عذره اى عذر الناسي لان النسيان يقع من الانسان بلا اختياره منه
فيكون منسوبا الى صاحب الحق لانه هو الذي اوجده الا يرى الى قوله عم فانما اطعمه الله
وسقاه بخلاف الفرع وهو فعل الخاطئ والمكره لانه وجد ممن عليه الحق من وجه لانه حصل
بكسبه وان كان هو يخلق الله ايضا على مذهب اهل السنة فلم يجعل ساقطا لوجود كسب
العبد فتعديه عدم الفطر من الناسي إلى الخاطئ والمكره يكون فاسدة لعدم المماثلة بين
الفرع والاصل لان عذرهما ليس من قبل من له الحق ولهذا اوجب الشرع الكفارة على
الخاطئ فان قلت اتم عدتيم حرمة المصاهرة من الحلال إلى الحرام وليس بنظيره في
اثبات الكرامة قلت الاصل في ثبوت الحرمة هو المستحق لكرامات البشر ثم يتعدى
ذلك الى ابويه كانهما صارا شخصا واحدا ثم افيم ما هو سببه وهو الوطء مقامه ويستوي
في ذلك الوطء الحلال والحرام ولا الشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار هذا
فرع على الشرط السادس اشترط الشافعي الايمان في كفارة اليمين والظهار للجواز و
علل وقال هو تحرير في تكفير فيشترط فيه الايمان كما يشترط في كفارة القتل
وانما لم نجر بهذا التعليل عندنا لانه تعديه الى شيء فيه نقص تغيير وذلك الشيء هو كفارة
اليمين والظهار فان النص الوارد فيهما مطلق وبهذا التعليل صار مقيدا او تقييد
المطلق تغيير له والشرط الرابع اى الشرط الرابع للقياس من الشروط الاربعة وانما
صرح به ليمتاز من الشروط المتضمنة في ضمن الشرط الثالث ان يبقى حكم النص بعد التعليل

على ما كان قبله فان قلت لا يصح القياس لا بتغيير حكم النص لانه قبل التعليل خاص
وبعده يعم فكيف صح اشتراطه قلت معناه لا يتغير ما هو المفهوم من النص قبل التعليل
به كتعليل الشافعي في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه علل الاطعام
بالتمليك والاطعام لغة جعل الغير طاعما وكان هذا مفهوم النص قبل التعليل وبهذا قد
يحصل بالاباحة فلما علله بالتمليك قياسا على الكسوة تغير بعد التعليل ما هو المفهوم
من النص قبله حيث لا يخرج المكفر عن عهدة الكفارة بالاباحة وهو باطل لانه لا يجوز
التعليل على وجه يتغير حكم الاصل في الفرع كما ذكرنا في ظهار الذمي فلان لا يجوز
على وجه يتغير حكم النص في غير المنصوص عليه اولى وانما خصصنا القليل من قوله
عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان الاستثناء حال الشاوي دل
على عموم صدره من الاحوال هذا جواب بعض يرد على ما ذكرنا وهو انكم غيرتم حكم النص
في الربا بالتعليل لان قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء يعم القليل
والكثير فخصصتم الذي لم يدخل تحت الكيل بالتعليل نقرر الجواب انه عم استثنى الحال
بقوله عم الا سواء بسواء اذ المراد حال التساوي في الكيل والمذكور في صدر الكلام
وهو الطعام عين والاستثناء الحال من العين لا يستقيم اذ الاصل في الاستثناء الا
الاتصال فعلم انه مستثنى من احوال البيع وهو حال التساوي والتفاضل والمجازفة
ولن يثبت ذلك اى التساوي الا في الكثير لان المراد منه التساوي في الكيل بالاجماع
فكان آخر الكلام دليلا على اوله لم يتناول القليل فصار التغيير بالنص اى بدلالته
مصاحبا حال من النص للتعليل لا به اى لا بالتعليل وانما يسقط حق الفقير في الصورة
هذا جواب نقض آخر وهو ان الله اوجب الزكوة وضرما النبي عم في الابل بقوله في خمس
من الابل شاة فصار حق الفقير في صورة الشاة ومعناها وانتم ابطلتم بالتعليل
بالمالية صورة الشاة حيث قلتم يجوز قيمتها وهذا تغيير لحكم النص وقد وقعتم فيما ابيتم

تقرير الجواب ان حق الفقير في الصورة سقط بالنص اى بالاذن الثابت بالنص وهو
قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها لا بالتعليل لانه وعد ارزاق الفقراء
اى وعد الله للفقراء ارزاقهم ثم اوجب ما المسمّى على الاغنياء لنفسه كالشاة
والبقر ونحوها ثم امر الله الاغنياء بانجاز المواعيد اى بقضاء ما وعد الله للفقراء
بقوله انما الصدقات للفقراء من ذلك المسمّى وهو عين الشاة او البقر او عين
النقدين وذلك لا يحتمل اى ذلك المسمّى لا يحتمل انجاز ما وعد الله الفقراء من عينه
مع اختلاف المواعيد لكثرة حاجاتهم فلا يكون حقهم متعلقا بعين المنصوص بل بمطلق
المال فكان الامر بانجاز المواعيد اذنا بالاستبدال ليقضي حاجاتهم فيحصل الوفاء
بالوعد فثبت ان استبدال المسمّى بالنص المصاحب للتعليل لا بمجرد التعليل وركنه
اى ركن القياس ما جعل علما اى وصف جعل علامة انما قال ركنه هذا لان ركن
الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ولا قيام للقياس الا به لانه ما لم يكن اشتراك الاصل والفرع
في الوصف لا يثبت الاشتراك بينهما في الحكم فلا يثبت القياس وانما جعل علامة لان علل
الشرع امارات ودلالات على الاحكام لا موجبة لذاتها لان الموجب هو الله ثم الحكم
في المنصوص ان كان مضافا الى النص في الاصل والى العلة في الفرع كما هو مذهب بعض
مشايخ العراق يكون ذلك علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا
الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب بعض مشايخنا يكون ذلك الوصف علما
فيها وجه قول مشايخ العراق ان النص دليل قطعي والعلة دليل فيه شبهة واحالة الحكم
الى القطعي اولى من احالته الى المظنون واضيف الحكم في الفرع الى العلة لانه لا دليل
فيه فوقها فان قلت اذا لم يثبت الحكم في الاصل بالعلة فمن اين يتأتى التعدية الى الفرع
قلت المعنى في الاصل صار لاضافة الحكم اليه مؤثرا لكن لم يظهر اثره في المنصوص
لكون النص اقوى منه وانعدم النص في الفرع فاضيف الحكم الى المعنى فظهر اثره في الفرع

لان

لانه لا دليل فيه اقوى منه وجه قول بعض المشايخ ان العلة اذا لم يكن لها اثر في الحكم في
الاصل ولا نص في الفرع لا يثبت الحكم في الفرع لان القياس لا يكون الا بانه حكم الا
الاصل في الفرع بعلة مثل علة الاصل ولا مماثلة بينهما لان علة الفرع موثرة وعلة الاصل
غير موثرة ويمكن ان يقال في هذا المقام المراد من قوله ما جعل علما على حكم النص
انما كان اعم من ان يكون في الاصل او الفرع وهو الظاهر فيرفع الخلاف على حكم النص
بما اى من الاوصاف التي اشتمل عليه النص اى ثبت حكمه به عدي بعلى لتضمنه معنى البناء
اما بصيغته كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن
بيع الآبق على العجز من التسليم الا ان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص لا بد ان يكون
ثابتا به صيغة او ضرورة اقتضائه والا لم يكن متعلقا بالنص فلا يمكن جعله علما على حكمه و
وجعل الفرع نظيرا له في حكمه اى للنص في حكم النص احترز به عما غير العلة القاصرة اذ ليست
بركن للقياس بوجوده اى بوجود ذلك الوصف في الفرع والباء فيه للسببية وهذا
اشارة الى ان اركان القياس اربعة وهي الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع
واما حكم الفرع فثمرة القياس ونتيجته ولا يجوز ان يكون ركنا له وموقوفا عليه كذا قال
ابن الحاجب وكلام المص وان لم يكن صريحا في كون الثلثة اركانا للقياس لكنه مستفاد
من توقفه عليها لانه موقوف على المعنى المذكور والمعنى المذكور موقوف على الثلثة الباقية
وهو اى ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص جاز ان يكون وصفا لازما للمنصوص
عليه كالثمنية فانها لازمة للذهب والفضة علمنا بها في وجوب الزكوة في حلي النساء
وعلمنا بوجوب الزكوة في المصنوع منهما كما يجب في غير المصنوع بعلة الثمنية باصل الخلقة
وهذه الصفة لا تبطل بصرورته حليا والخصم علل بها في باب الربا وهو مردود عندنا
لانه تعليل بالعلة القاصرة بخلاف تعليلنا بالثمنية في باب الزكوة لانها متعدية الى الحلي
والمراد بالثمنية ان يكون الذهب والفضة بحال يقدر به مالية الاشياء وعارضا كالانتجار

في قوله عم فانه دم عرق انفجر والتعليل به يدل على اعتبار صفة الخروج وهو عارض
لان الدم الذي في العرق ليس بمنفجر واسما اي جايز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم في
قوله عم للمستحاضة توضأي وصلي فان قطر الدم على الحصير فانه دم عرق انفجر فان الدم
اسم علم اي موضع غير مشتق عن معنى والتعليل به يدل على اعتبار صفة النجاسة فان قلت
ما الفرق بين جواز التعليل باسم الدم وعدم جوازه باسم الخمر اجيب بان التعليل هناك
لتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم يترتب الحرمة على الاسم فيكون قياسا في اللغة فلم يخرج وهنا
بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا بالاسم فيكون تعليلا بالوصف حقيقة فيصح وجليا
بحيث لايحتاج الى النظر الكثير كوصف الطواف في الهرة في قوله عم الهرة ليست بنجسة
فانها من الطوافين وخفيا مثل علة الربوا وهي القدر والجنس عندنا والطعم في المطعومات
والثمنية في الذهب والفضة عند الشافعي والاقيات والادخار عند مالك وحكما
اي يجوز ان يكون ذلك الوصف حكما شرعيا كالتعليل بالدينية الثابتة في الذمة في جواز ادا
الدين عن الميت قال النبي عم للمراة التي سالته عن الحج عن ابيها ارايت لو كان على ابيك
دين فقضيته اما كان يجزيك فقالت نعم فقال دين الله احق لان قوله عم دين عبارة
عن حق ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وانه حكمه ووفردا كعلة تحريم النساء وهو الجنس
وحده او الكيل وحده او الوزن وحده وعددا مثل القدر مع الجنس في علة تحريم
التفاضل ويجوز ان يكون الوصف الذي جعل علة في النص كقوله عم انها من
الطوافين وقوله عم كيلا بكيل وغيره اذا كان ثابتا به اي النص كتعليل جواز السلم
بفقر العاقد وذلك ليس بالنص لانه معنى في العاقد لكنه ثابت بالنص باعتبار ان وجود
السلم المنصوص عليه بما روي انه عم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في
السلم يقتضي عاقدا والاعدام صفة فيكون ثابتا باقتضائه فيكون كالثابت بعينه ودلالة
اي دليل اطلق المصدر على الفاعل كون الوصف علة لما ذكران ركن القياس هو

الوصف

الوصف اشار الى الدليل الذي يعلم به كون الوصف علة صلاحه وعدالته بظهور اثره
في جنس الحكم المعلل به قبل القياس كما ان شهادة الشاهدين بعد صلاحهما للشهادة
بان يكون حرا عاقلا بالغا مسلما لايقبل ما لم يثبت عدالته والمؤثر باعتبار النظر الى غير
العلة وجنسها وغير الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عن ذلك الوصف
في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذي لاينكره احد والثاني ان يظهر اثر عين الوصف
في جنس ذلك الحكم وهو المذكور في الكتاب كتاثير الاخوة لاب وام في التقديم في الميراث
فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية غير الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة و
والثالث ان يؤثر جنسه القريب في غير ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات الكثيرة
بعذر الاغماء فان تاثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر في عينه باعتبار لزوم
الحرج والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة عن الحايض فانه ظهر
تاثير جنسه وهو مشقة السفر في ذلك الحكم وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام حجة
ويعني بصلاح الوصف ملايمته وهو اي الملايمة مذكر الضمير باعتبار كونها مصدرا
ان يكون موافقة العلل المنقولة عن رسول الله عم وعن السلف اي الصحابة و
والتابعين بان لايكون باينا عن طريقهم في التعليل لان الكلام في العلة الشرعية
والمقصود بها اثبات الحكم الشرعي فلا يصح العمل بها الا ان تكون موافقة لما نقل عن الذين
بيانهم عرف احكام الشرع قال الغزالي المراد بالسلف انه اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا
حرمت الخمر لانها تزيل العقل لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وقولنا اذا اسلم
احد الزوجين اضيفت الفرقة الى اباء الآخر لانه ينابسه لا الى الاسلام لانه عرف عاصما
لا قاطعا للحقوق كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح جمع منكح بفتح الميم بمعنى النكاح وتعليل
ان يقول المصدر لايجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع وما قيل انه جمع
منكوحة ففيه شذوذ وذا ان احدهما حذف الياء بعد الكاف والثاني جمع المفعول

على مفاعيل مقصور على السماع وقولهم ملاعين ومكاسير شاذ وكذا في الشافية لما يتصل
به من العجز اللام متعلق بالتعليل والضمير في به راجع الى الصغر اعلم ان ولاية النكاح
الصغار معلولة بالصغر اتفاقا وكذا في نكاح الصغار عندنا وبالبكارة عند الشافعي
وفايدة الخلاف يظهر فيما اذا زوج الاب البالغة من غير كفو من غير رضاها لا ينفذ عندنا
خلافا له وفيما ان الاب يملك اجبار الثيب الصغيرة عندنا خلافا له فانه اي الصغير مؤثر
في اثبات الولاية في مال الصغير فان العصابة مظنة العجز دون البكارة تاثير الطواف
مفعول مطلق لما يتصل به من الضرورة يعني التعليل بالصغر موافق للعلل المنقولة لانه
مثل الطواف الذي علل به النبي عم سقوط النجاسة عن الهرة في قوله الهرة ليست
بنجسة لانها من الطوافين فالطواف منشأ للضرورة وهي تعذر صون الاواني عن
الهرة والضرورة مؤثرة في اسقاط النجاسة فكذا الصغر منشأ للعجز والعجز مؤثر في
اثبات الولاية وكان التعليل بالصغر موافقا لتعليل رسول الله عم دون الاطراد
يعني الدليل الدال على علية الوصف صلاحه وعدالته لاطراد وجودا وعدما يعني وجود
الحكم عند وجود الوصف وعدمه عند عدمه لقوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان
فانه معلول بشغل القلب وجودا وعدما فانه اذا وجد شغل القلب بشيء او غضب لم يحل
له القضاء واذا لم يوجد شغل القلب بشيء او غضب يحل له القضاء احتج اهل الاطراد
بان العلل الشرعية امارات على الاحكام لا موجبة لان الموجب هو الله فاذا اطرد
الحكم مع الوصف وجد كون الوصف امارة للحكم فلا حاجة بعد ذلك الى معنى يعقل
لان امارة الشيء ما يكون علامة على وجود ذلك الشيء والجواب عنهم ان قولهم
العلل امارات مسلم في حق الله تعالى جعلها امارات لا يجابه تعالى واما في حقنا فليست
كذلك بل هي موجبة لانا متعبدون بنسبة الاحكام الى العلل فاذا وجدت العلة الشرعية
وجد حكمها بالامحالة كما نسبت الاجزية الى افعالنا ونسب حل البضع الى النكاح

وان كان من الله تعالى والقصاص الى القتل وان كان المقتول مستاجله واذا كان
كذلك لم يكن بد من التمييز لان الوجود قد يكون اتفاقا ومجرد الاطراد لا يميز بين الشرط
والعلة الا ترى ان من قال لعبده ان حرك كلمت زيدا دار وجود العتق مع
الكلام كما دار مع ان تحرك وهو علة فلا بد من ان يكون مؤثرا او من جنسه اي من جنس
الاطراد التعليل بالنفي من حيث ان كلا منهما لا يصلح دليلا لان استقصاء العدم اي
عدم العلة اضافة الاستقصاء الى العدم بادنى ملابسة يعني طلب العلة فانتهى الى
عدمها لا يمنع الموجود اي وجود علة اخرى من وجه آخر لان العدم لا يكون اعلى حالا
من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود وصف آخر يثبت الحكم به لما ثبت ان
الحكم قد يثبت بعلل شتى فكيف يمنع العدم والتقابل بالنفي كقول الشافعي في النكاح
اي في انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال اذ ليس بمال وكونه غير مال لا يمنع قيام
وصف آخر له اثر في اثباته بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس ما
لا يسقط بالشبهات لانه لا يبطل برجوع الشهود بعد القضاء ولو كان مما يسقط
بالشبهة لبطل كما في الحدود ويثبت بالهزل والاكراه فيكون النكاح اسهل ثبوتا
من المال فلما ثبت النكاح بما لم يثبت به المال فلان يثبت بما يثبت به المال اولى الا ان
يكون السبب معينا استثناء عن اعم الاحوال تقديره ومن جنس الاطراد التعليل
بالنفي في جميع الاحوال الا في حال كون سبب الحكم المتنازع فيه معينا لا يكون سبب
آخر غيره فيصح الاستدلال وهو في الحقيقة جواب عما يقال انتم قد علمتم بالنفي في
مواضع كقول محمد في ولد الغصب انه لم يضمن لانه لم يغصب بيانه ان سبب وجوب
الضمان هو الغصب فيصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم وجوب الضمان لان
ضمان الغصب لا يكون بلا غصب ومنها قول محمد ايضا في المستخرج من البحر كاللؤلؤ
والعنبر انه لا خمس في ذلك لانه لم يوجف عليه المسلمون يعني انما يجب الخمس فيما اذا كان

في ايدي الكفار وانتقل الى المسلمين بايجاف الخيل والمستخرج من قعر البحر لم يكن في ايدي
الكفار لان قعر الماء يمنع ايديهم فلا يكون من الغنيمة فلا يكون فيه الخمس والاحتجاج اي من
جنس الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال وقيل هو الحكم بالثبوت في الزمان الثاني
بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول وفي هذا التعريف بحث لان الحكم بالثبوت في الزمان
الثاني وهو فعل المجتهد وهو علة بموجب الاستصحاب لا نفس الاستصحاب لان الاستصحاب
هو الدليل الذي يثبت به الحكم وقيل هو ابقاء ما كان على ما كان وانما سمي هذا النوع استصحابا
لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا للحكم فاضافه
الى الحال اضافة المصدر الى المفعول وهو ليس بحجة عندنا استدل الشافعي على حجيته
بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت به معارض قطعا يبقى الحكم بذلك الدليل كما ثبت
الشرايع بعد وفاته عليه السلام اجاب المصنف بقوله لان المثبت ليس بمبقٍ يعني
الدليل الموجب لوجود حكم في الشرع ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض آخر مفتقر الى
علة اخرى ولو كان البقاء عين الوجود لما انفك البقاء عنه والجواب عن الشرايع ان البقاء
فيها بعد الرسول عليه السلام لتقرر الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال النسخ فيها لكون
الرسول عليه السلام خاتم النبيين بنص القرآن وذلك اي الاستدلال بالاستصحاب
انما يتحقق في كل حكم عرف وجوبه اي ثبوته بدليله ثم وقع الشك في زواله اي زوال
الحكم لعدم وجدان المزيل اعلم انه لا خلاف في عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل
التامل والاجتهاد في المزيل وانما الخلاف في استصحاب حكم الحال بعدم دليل مغير
بطريق النظر والاجتهاد كان استصحاب المستدل اي جعله حال البقاء على ذلك اي على
الثبوت مصاحبا للحكم موجبا اي دليلا ملزما عند الشافعي وعندنا لا يكون حجة موجبة اي
ملزمة على الخصم ولكنها حجة دافعة لالزام الخصم عليه وفايدة الخلاف يظهر في مسائل
منها ما ذكره المصنف بقوله حتى قلنا في الشفص اذا بيع من الدار وطلب الشريك

الشفعة

الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب فيما اي السهم الذي في يده وقال ليس لك فيه
ملك وانما هو في يدك بالاعارة ان القول قوله يعني القول للمشتري ولا يجب اي لا يثبت
للشفيع الشفعة الا ببينة اي باقامة البينة على ملك ما في يده لان الشفيع يتمسك بالاصل
وان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر للدفع لا الالزام وقال الشافعي يجب بغير
بينة لانه يصلح للدفع والالزام عنده وضع الشيخ المسئلة في بيع الشفص ليتحقق خلاف
الشافعي في استصحاب الحال لانه لا يقول بالشفعة في الجوار ومنها رجل قال لعبده
ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ثم اختلفا فالقول قول المولى عندنا والابق
العبد لان العبد متمسك باستصحاب الحال لان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة
للالزام على المولى وعند الشافعي القول قول العبد لانه يصلح للالزام فان قلت اذا
طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به بحصل غلبة الظن بالاجتهاد والدليل الظني حجة يصلح للالزام
قلت لا نسلم ان كل ظن معتبر وانما المعتبر ما قام الدليل القطعي على اعتباره ولم يوجد هنا
دليل قطعي والظني على اعتباره فلا يكون ملزما على الغير كالظن الحاصل بالتحري والاحتجاج
بتعارض الاشباه وهو عبارة عن تنافي امرين كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق المتنازع
فيه كقول زفر في غسل المرافق انه ليس بفرض ان من الغايات ما يدخل في المغيا
كقولهم حفظت القرآن من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة
فلا يدخل المرافق في وجوب الغسل بالشك وهذا عمل بغير دليل يعني هذا الاحتجاج فاسد
لانه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث بين العلم والجهل فبانتفاء دليل يثبت هذا الحادث
فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا هو امر حادث ايضا فلا بد له من مثبت
فان قال هو دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا هل نعلم المتنازع
فيه من اي قبيل فان قال اعلم نفي الشك لانه مع العلم لا يجتمع وان قال لا اعلم فقد اقر
بالجهل وعدم الدليل معه وفي بعض الشروح ما دخل دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل

فلا يكون تعارضا في الفرق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول ومن شرط التعارض
الخلاف المحل كما في سور الحمار لان تعارض الدليلين في نفس السور وفيه نظر لان المراد
من التعارض ليس هو التعارض المصطلح وان غاية ما في الباب ان تعارض الاشباه
يحدث الشك لكن اثره في الوقف لا الميل الى احدهما بلا ترجيح والقائل ان يقول ان عمل
بالاصل لا ميل الى احدهما لان وجوب الغسل قطعا مع وجود الشك لا يصور فينتفي وجوب
الغسل قطعا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف اي من جنس الاطراد الاحتجاج بالوصف
الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف آخر اليه يقع به اي بذلك
الوصف الفرق بين الاصل والفرع يعني لا يوجد ذلك الوصف الفرع كقولهم اي كقول
بعض اصحاب الشافعي في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو بول
وهذا فاسد لانه قياس بلا مقيس عليه لانه ان جعل نفس المس مقيسا عليه لزم قياس
المس على المس وان جعل مع وصف آخر وهو قوله ببول لا يوجد ذلك في الفرع والا
والاحتجاج بالوصف المختلف فيه وهو ان يقيس صورة على اخرى ويجعل الجامع وصفا
اختلف في كونه علة للحكم كقولهم في الكتابة الحالة في انها باطلة انه عقد لا يمنع من التكفير
اي من جواز التكفير بالاعتاق فكان فاسدا كالكتابة بالخمر وهذا فاسد لانه تعليل بوصف
مختلف فيه احتلافا ظاهرا لان الكتابة لا يمنع جواز الاعتاق عن التكفير عندنا حالة كانت
او مؤجلة فلم يكن عدم المنع عن التكفير دليلا على فساد الكتابة فيلزم عليه افادة الدليل
على ان التصحيح منها مانع عن جواز الاعتاق ليصح الاستدلال بجواز الاعتاق على فساد
الكتابة فقبل افادة الدليل كان فاسدا والاحتجاج بما لا شك في فساده بحيث لا يخفى
على احد من اهل الفطانة كقولهم اي بعض اصحاب الشافعي في منع جواز الصلوة بثلث
آيات الثلث ناقص العدد عن سبعة يريد بها الفاتحة فلا يتادي الصلوة كالدون
الآية اي كما لا يجوز بما دون الآية وهذا ظاهر الفساد اذ لا اثر للنقصان من السبعة

بلا عدم

في عدم جواز الصلوة عنها ذكر في الملخص ان قراءة الفاتحة ركن حتى ان من عجز عنها
يقرأ سبع آيات من القرآن متفرقة او متوالية فان عجز عنها يسبح ويهلل بقدر الفاتحة
قال صاحب القواطع مثل هذه التعليلات ضلال وزلة في الدين ومنع سبيل
الرشاد للمستدين وهذا غير منقول من السلف بل احدث من كان عن طريق الفقهاء
بعيدين والاحتجاج بلا دليل لا خلاف في انه يطلب الدليل ممن قال حكم الله في هذه
الحادثة كذا ولا يطلب ممن قال لا اعلم حكم الله في هذه الحادثة واما الثاني فالحكم
كمن قال ليس على الصبي والمجنون زكوة فهل عليه دليل ام لا قال اصحاب
الظواهر لا دليل عليه معتقد النفي بل يكفي التمسك بلا دليل وهو المراد من قوله والاحتجاج
بلا دليل وقال بعضهم يجب على النافي في العقليات فقط وعند الجمهور ليس
بحجة اصلا لا في الاثبات ولا في النفي تمسك اصحاب الظواهر بقوله تعالى قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما الآية فانه تعالى علم نبيه عم الاحتجاج بلا دليل واحتج من خصص
العقليات بان مدعي النفي والاثبات في العقليات يدعي حقيقة الوجود والعدم
كقوله زيد في الدار زيد ليس في الدار واما في الشرعيات فمدعي الاثبات كوجوب
شيء وندبه مدع حكما شرعيا واما النافي فينكر وجود الواجب ويدعي انتفاءه وذلك
ليس بحكم شرعي فكيف يطالب بالدليل واحتج الجمهور بقوله تعالى وقالوا لن يدخل
الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر
النبي عم بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا فان قلت لا دليل نفي
للدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة اذ لا واسطة من الاثبات
والنفي قلت قوله لا دليل انما يكون دليلا اذا كان النافي عالما بجميع الادلة فاما
من لا علم له بذلك فهو جهل بالدليل لا علم بانتفاء الدليل فان قلت قال ابو حنيفة
لا خمس في العنبر لانه لم يرد به الاثر قلت لم يكتف بقوله لا اثر فيه بل ذكر انه بمنزلة

السمك حيث قال محمد حاكيا عن ابي حنيفه لاخمس في العنبر قلت لم قال لانه بمنزله السمك
قلت وما بال السمك لايجب فيه الخمس قال لانه بمنزله الماء ولاخمس في الماء هذا اشاره
الى معنى مؤثر يعني القياس ان لايجب الخمس فيه لانه انما يجب فيما كان اصله في يد العدو
وخوّنه ايدينا قهرا او غلبة وانما وجب في بعض الاموال بالاثر ولم يرد فيه اثر بخلاف
القياس فنزك على اصل القياس وجمله ما يعلل له اي جميع ما يقع التعليل لاجله اربعة
اقسام لما فرغ عن بيان شرط القياس وركنه شرع في بيان حكمه الاول اثبات
الموجب بكسر الجيم اي العلة او وصفه والثاني اثبات الشرط اي شرط الحكم او وصفه
والثالث اثبات الحكم او وصفه كالجنسيه لحرمة النساء هذا مثال لاثبات الموجب
يعني الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للبيع نسيئة ام لا فعندنا يحرم وعند الشافعي لايحرم
وهذا اختلاف وقع في موجب الحكم فلم يصح اثباته بالرأي وانما يجب على المدعي الدليل
من نص او دلالته او اشارته او اقتضائه لان الثابت بها ثابت بالنص فقلنا الجنس
بانفراده يحرم النسيئة باشارة النص لان علة الربوا القدر والجنس على ما مر ووجدنا
في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول في احد الجانبين لان النقد خير من النسيئة فالجنس
من حيث انه بعض العلة اخذ شبهه العلة فاثبتنا له شبهه الربوا لان الشبهه كالحقيقة
في هذا الباب حتى فسد البيع بمجارفة لشبهه الربوا وصفه السوم في زكوة الانعام
هذا مثال لاثبات وصف الموجب وهذه الصفه هل هي شرط الزكوة ام لا فعند العامة
شرط وعند مالك لا وهذا نظير الاول لايجوز التكلم فيه بالرأي بل بالنص وهو قوله
ع م في خمس من الابل السايمه شاة وله اطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم
من غير اشتراط السوم والشهود في النكاح هذا مثال لاثبات الشرط للحكم اختلف
في اشتراط الشهود في النكاح وهي شرط عندنا خلافا لمالك فلا يجوز اثباته ولا نفيه
بالقياس بل بالنص وهو قوله لانكاح الا بشهود وهو تمسك بقوله ع م اعلنو ا

النكاح وشرط العدالة والذكورة فيها اي في الشهود هذا مثال لاثبات صفة الشرط
والاختلاف فيها وهو ان الشهود شرط لانعقاد النكاح باتفاق بيننا وبين الشافعي
ولكن اختلف في صفة الشهود وهي الذكورة والعدالة عندنا لا بشرط ذلك لقوله ع م
لانكاح الا بشهود من غير شرط العدالة والذكورة وهو تمسك بقوله ع م لانكاح
الا بولي وشاهدي عدل قلنا لم يصح قوله وشاهدي عدل في كتب الحديث وانما
الرواية لانكاح الا بولي والبتيرا هذا مثال لاثبات الحكم اختلفوا في الركعة الواحدة
هل هي صلوة مشروعة ام لا فعندنا ليست بصلوة خلافا للشافعي هو تمسك بما روي
ان النبي عليه السلام قال اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة ولنا ما روي انه ع م
نهى عن البتيرا اي الركعة الواحدة وصفه الوتر هذا مثال لاثبات صفة الحكم اختلفوا
في صفة الوتر وهي واجبة عند ابي حنيفه لقوله ع م ان الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر
والمزيد لابد ان يكون من جنس المزيد عليه وعند صاحبيه والشافعي سنة لقوله ع م
لاحين سأل الاعرابي بقوله هل علي غيرهن والرابع تعدية حكم النص الى اي الى محل لانص
فيه ليثبت فيه اي حكم النص فيما لانص فيه بغالب الراي والتعدية حكم لازم للتعليل عندنا
حتى يبطل التعليل عند عدمها فيكون بين القياس والتعليل مساواة عندنا جايز عند
الشافعي لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة فعنده التعليل اعم من القياس لانه يوجد
التعليل بدون القياس في العلة القاصرة كالتعليل بالثمنيه لانه اعتبر العلة المستنبطة
بالعلة المنصوص عليها وكما ان الحكم لايعلق بالعلة في النص فكون صحيحة بدون التعدية
فكذا هذا ولان صحة تعدية العلة موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها
على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل ولنا ان دليل الشرع لابد وان يكون
موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم بالاتفاق ولا عمل له في المنصوص عليه لان الحكم
ثابت بالنص وهو فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النص فلم يبق للتعليل حكم سوى

التعدية فان قلت التعليل بالعلة القاصرة يفيد اختصاص حكم النص به قلت
انه يحصل بترك التعليل لان غيره انما يلحق بالتعليل واذا لم يعلل تحصل هذه الفايدة
على ان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز ان يكون معلولا
بعلتين وهذا لان العلل الشرعية امارات فلا يمنع نصب علامتين على شيء واحد
قيل هذا الخلاف فرع اصل آخر وهو ان الحكم في المقيس عليه يضاف الى النص
عندنا فلا فايدة في العلة القاصرة وعند الشافعي الحكم مضاف الى العلة في الاصل
والفرع وهو قول بعض مشايخنا فيجوز التعليل بعلة قاصرة وجد ليس بشيء فان اضافة
الحكم الى العلة في محل النص ابطال عمل النص بالتعليل او اسناد الحكم الى الاضعف
مع وجود الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل بالتعدية والجواب عن الدور
انا نقول لم لا يجوز ان يقال صحتها في نفسها لا يتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها
في الفرع فينقطع الدور على انه دور معية فلا يضر انما الممتنع اذا كان باشتراط سبق
كل واحد منهما على الآخر والتعليل للاقسام الثلثة الاول ونفيها باطل لاخلاف في ان
اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالراي لا بطريق التعدية باطل لان التعليل شرع
لادراك احكام الشرع وفي اثبات الموجب وصفاته اثبات الشرع وليس للعبد ولاية ذلك
وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم وهذا نسخ لانه لو لم يكن شرطا وجد الحكم بدونه فكان
رفعا للحكم وليس للعبد ولاية ذلك ولاخلاف ايضا ان اثبات بطريق التعدية جايز وانما
الخلاف في اثباتها بطريق التعدية في الاصل بان يثبت سبب او شرط لحكم بنص او اجماع
فيعلل ويتعدي الى محل آخر فقال عامة اصحابنا لا يجوز وقال اكثر الاصوليين يجوز
وهو اختيار صاحب الميزان وفخر الاسلام احتج المنكرون بانه لابد للقياس من معنى
جامع فاذا قلنا القواطة على الزنا مثلا في كونه سببا للحد لابد من ان نقول ان الزنا
سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين القواطة ليكن جعل القواطة سببا له ايضا ويكون

الموجب

الموجب للحد المعنى المشترك فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استند
الى المعنى المشترك استحال مع ذلك اسناده الى خصوصية كل واحد منهما فيلزم منه
بطلان القياس لان شرطه بقاء الاصل ولم يبق في الزنا الذي هو اصل حكمه وهو
ان يكون سببا للحد واحتج المجوزون بان القياس رد الشيء الى نظيره وذا يتحقق
في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام ولا معنى لقولهم فيخرج الزنا واللواطة
عن كونهما موجبين للحد لان الوصف الذي يوجب سببية الزنا للحد اذا كان مشتركا
لا يخرج الزنا من ان يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب للحد بسببية الزنا
فالمراد من قول المصنف والتعليل للاقسام باطل اثباتها ابتداء لا بطريق التعدية
ان تابع فخر الاسلام والا فالمراد منه التعليل مطلقا فلم يبق الا الرابع اي لم يبق
استعمال القياس الا في القسم الرابع وهو تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ولما كان
الرابع على وجهين بان يكون التعدية بناء على العلة الظاهرة وهو القياس او على
العلة الباطلة وهو الاستحسان شرع في بيان الاستحسان فقال هو عدول عن
قياس الى قياس اقوى منه لكنه ليس بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر
والاولى ما ذكر المصنف في شرحه وهو يعارض القياس الجلي فقوله دليل يشمل انواع
الاستحسان وقوله يقابل القياس الجلي يخرج القياس الذي ترك به الاستحسان
والاستحسان انواع فيكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي كالسلم
فان القياس يأبى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص وهو
قوله ع من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث والاستصناع فيما فيه تعامل الناس
مثل ان يأمر انسانا بان يحرز له خفا بكذا ويبين وصفه ومقداره ولم يذكر له اجلا
والقياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس
فيه فان قلت الاجماع وقع معارضا بالنص وهو قوله ع لم تبع ما ليس عندك وايضا

بان النص صار مخصوصا في حق هذا الحكم بالاجماع وفيه نظر لان القرآن شرط الخصوص
عندنا والاجماع ليس بمقارن ويمكن ان يجاب عنه بان القرآن شرط في التخصيص
الاول والنص مخصوص قبل الاجماع بالسلم فجوز بعده بالاجماع وتطهير الاواني
مثال للضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن صب
الماء عليها حتى يطهر وتركوا العمل بالقياس لضرورة عامة الناس وطهارة سور
سباع الطير مثال للقياس الخفي فان القياس الظاهر يقتضي نجاسته لان
لحمه حرام كسور سباع البهايم وفي الاستحسان طاهر لان سباع البهايم ليس بنجس العين
ونجاسة سورها باعتبار انها تاكل بلسانها فيختلط لعابها النجس بالماء وسباع الطير
ياخذ بمقارها وهو عظم وهو ليس بنجس من الميت فعظم الحي اولى ولما صارت
العلة هذا شروع في بيان ترجيح الاستحسان على القياس بعد بيان انواع الاستحسان
عندنا علة مؤثرة خلافا لاهل الظرد كما مر بيانه قدمنا على القياس الاستحسان الذي
هو القياس الخفي فيه طعن على ابي حنيفة واصحابه بان حجج الشرع اربعة والاستحسان
قسم خامس تفرد به ابو حنيفة وهذا قول بالتشهي لانهم ان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في
الاصطلاحات وان انكروا من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة
المتفق عليها في مقابلة القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس ونقل عن
الشافعي انه قال من استحسن فقد شرع يريد ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده
من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم اذا قوي اثره مثاله سور سباع الطير
فانه نجس بالقياس على سور سباع البهايم وهذا معنى ظاهر الاثر وفي الاستحسان طاهر لان
نجاسة السبع ليست لعينه بدليل جواز الانتفاع بجلده وهذا الاستحسان قوي اثره
الباطن فرجح على القياس لان الاعتبار للاثر الا يرى ان الدنيا ظاهرة والعقبى
باطنة فرجح العقبى لقوة اثرها من حيث الدوام والصفا على الدنيا لضعف اثرها

رد لمن سه

في خبر

من حيث الكدورة والفناء وقدمنا القياس لضعف اثره الباطن على الاستحسان
الذي ظهر اثره وخفي فساده كما اذا تلا آية السجدة في صلوته فانه يركع بها ان شاء
ان كانت الآية في آخر السورة فان شاء سجد الا ان الركوع محتاج الى النية دون
السجدة وان كانت في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي فان
ركع في موضع السجدة اجزاه فان ختم السورة ثم ركع لم يجزه نواها او لم ينوها لانها صارت
دينا في الذمة لا يتادى بالركوع ولا بالسجدة الصلوتية كذا في الذخيرة وذكر الناطفي
شيخ الغدوزي في الاجناس ولو ركع في وسط السورة بنوي السجدة عن التلاوة
والركوع جميعا جاز عنهما وبه اخذ قياسا يعني يقيم الركوع مقام سجدة التلاوة فانها
يجزيها في القياس لان الركوع والسجود متشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق الركوع
على السجود في قوله تعالى فخر راكعا مجازا فان الخرور وهو السقوط موجود في السجود دون
الركوع فهذا قياس ظاهر وفي الاستحسان لا يجزيه لانا امرنا بالسجود والركوع غيره
حقيقة الا يرى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن السجدة فلان لا ينوب عن سجدة
التلاوة كان اولى وهذا اثره الظاهر لان المامور به لا يتادى بغيره فيفسد به وجه
القياس لكن القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن الا يرى ان السجود عند
التلاوة لا يشرع قربة مقصودة ولم يصح نذره وانما المقصود به التواضع والركوع
في الصلوة يعمل ما هو المقصود من السجود لان الركوع فيها عبادة كالسجود فيسقط عنه
السجود بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه لان كل واحد منهما مقصود
بنفسه فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر
وهو اعتبار الشبهة والعلل بالمجاز مع امكان الحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان
وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود ثم تبين
لهم الفرق المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة

نفس ٤

فقال ثم المسحن بالقياس الخفي يصح تعديته بخلاف الاقسام الاخر لانها غير معلولة بل
هي معدول بها عن القياس فلا يقبل ثم بين مثالا لما ذكر فقال الا يرى ان الاختلاف
في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البايع قياسا لانهما لما اتفقا على ان المبيع ملك المشتري والمشتري
لا يدعي شيئا في الظاهر على البايع وانما البايع يدعي زيادة الثمن وكان القياس ان
يسلم المبيع الى المشتري ويأخذ منه ما اقر به ويحلف على الباقي كما في سائر الخصومات
ووجبه اي يمين البايع كما يجب على المشتري فيتحالفا استحسانا لان المشتري يدعي تسليم
المبيع عند احضار ما اقر به والبايع ينكره وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض حكم
تعديه الى الوارثين اي وارث البايع والمشتري حتى لو وقع الاختلاف بينهما بعد
موت المتعاقدين في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث
قايم مقام المورث في حقوق العباد والاجارة اي تعدي وجوب التحالف من البيع
الى الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان يأخذ
القصار في العمل تحالفا لان التحالف لدفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ
ليعود اليه راس ماله وعقد الاجارة محتمل للفسخ فاما بعد القبض اي الاختلاف
في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يجب يمين البايع الا بالاثر وهو قوله
ثم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قايمة تحالفا وترادا لان المشتري لا يدعي على
البايع شيئا اذ المبيع مسلم اليه وكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند
ابي حنيفة وابي يوسف فيقتصر على مورد النص فلا يصح تعديته الى الوارثين ولا يتحالف
الموجر والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه وعند محمد يجري التحالف
من الوارثين لان عنده انما يصار الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا
ينكره الآخر وبهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وجوابه لا نسلم ان كل واحد منهما
يدعي عقدا فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن لان البيع بالف قد يصير بالفين

بزيادة الثمن فلا يصح تعديته وشرط الاجتهاد لما فرغ عن بيان القياس وركنه
وشرطه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لا بد للقياس من القياس وانما لم
يبين نفس الاجتهاد لشهرته وهو عند الاصوليين بذل المجهود في استخراج الاحكام
من الادلة الشرعية اي بحوي علم الكتاب بمعانيه اي مع معانيه لغة وشرعا ووجوهه
التي قلنا مثل الخاص والعام وكسائر الاقسام ولا يشترط ضبطها بل يكفي ان يكون
عالما بمواقعها ويرجع اليها وقت الحاجة قيل المراد به ما يتعلق به الاحكام وذلك
مقدار خمسمائة آية وعلم السنة بطرقها والمراد به ايضا ما يتعلق به الاحكام وان يعرف
وجوه القياس اي طرايقه وشرايطه وحكمه الاصابة بغالب الراي حتى قلنا
ان المجتهد يخطي ويصيب والحق في موضع الخلاف اي في المسايل الفقهية واحد
اثر ابن مسعود في المفوضة التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا
قال ابن مسعود فيها اجتهد برايي وان يكن فيها صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني
ومن الشيطان وشاع هذا بينهم ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا منهم على ان الاجتهاد يحتمل
الخطاء وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب لانه تعالى كلف المجتهد باصابة الحق فيكون كل
مجتهد مصيبا والا يلزم من التكليف بتكليف ليس في الوسع كاستقبال القبلة فانها جهة
واحدة وعند الاشتباه يصير الجهات كلها قبلة والحق في موضع الخلاف متعدد الا على
قول بعضهم هذا في العقليات لانها العقليات التي هي من اصول الدين والحق فيها
واحد بالاجماع والمخطي فيها كافر ان خالف ملة الاسلام كاليهود والنصاري والجواب
عنهم انهم ما كلفوا باصابة ما عند الله من الحق بل كلفوا بالاجتهاد للاصابة وكانوا معذورين
في الاجتهاد وان اخطا بعضهم الحق كمن ارجاه بطلب قبلة فرس فصلى فرخ كل الى جانب
وكل واحد منهم مصيب في الطلب ولكن من وجد القرس مصيب ابتداء وانتهاء و
والباقون مصيبون ابتداء ولا نسلم ان المجتهد في القبلة مصيب لمحالة فان اصحاب

ابی حنیفه قالوا فی قوم متحرین فی القبله مختلفین من علم امامه فسد صلوته لان امامه
مخطی عنده فی القبله ثم المجتهد اذا اخطاء کان مخطئا ابتداء ای فی اجتهاده
وانتهاء ای فیما ادی الیه اجتهاده عند البعض والیه مال الشیخ ابو منصور لقوله
علم ان اخطأت فلک حسنة اطلق الخطاء فانصرف الی الکامل وهو ما یکون ابتداء
وانتهاء ودل علی ان المجتهد اذا اخطاء یکون مخطئا ابتداء وانتهاء والمختار انه مصیب
ابتداء ای فی نفس اجتهاده بمعنی ان یکون فعله فعلا شرعیا فیکون ماجورا او مخطی انتهاء
ای فی اصابة المطلوب والجواب عنهم ان الخطاء المطلق لا یوجب الاجر فقوله فلک حسنة
یدل علی ان خطاه لیس الخطاء الکامل فتعین ان یکون الخطا فیما هو الحق لا فی نفس
الاجتهاد ولهذا ای لاجل ان کل مجتهد یخطی ویصیب قلنا لا یجوز تخصیص العلة
وهو تخلف الحکم فی بعض الصور من الوصف المدعی علیته وانما سمی بهذا المعنی تخصیصا
لان العلة باعتبار حلولها فی محال متعددة یوصف بالعموم وان لم یکن لها عموم حقیقة
واذا وصفت بالعموم یکون اخراج بعض المحال عن تاثیرها تخصیصا لانه یؤدی الی
تصویب کل مجتهد خلافا للبعض کمشایخ العراق والکرخی فانهم جوزوا التخصیص العلة
المستنبطة محتجین بان العلة امارة علی الحکم بجعل الشارع فجاز ان یجعل امارة فی بعض المواضع
دون بعض فالتخلیف لا یخرجها عن کونها امارة لان الامارة لا تستلزم وجود الحکم
فی کل المواضع قیدنا بالمستنبطة لان تخصیص العلة المنصوصة تجوزه بعض من لم یجوز
تخصیص المستنبطة لان الله تعالی جعل السرقة والزنا علتین للجلد والقطع وقد یوجد زان
وسارق لا یجلد ولا یقطع وذلک ای بیان التخصیص ان یقول المعلل کانت علتی
یوجب ذلک ای الحکم لکنه لم یجب ای لکن الحکم لم یثبت بتلک العلة فی بعض الصورة
مع قیامها ای قیام تلک العلة لمانع قام ای المحل الذی لم یثبت حکم العلة فیه مع
وجودها مخصوصا من العلة ای مخرجا من کونه محل تاثیر العلة بهذا الدلیل وهو المانع

انا ذکر

وانما ذکر هذا لان مجرد قوله لکنه لم یثبت لا یسمع منه بل یجب علیه اظهار مانع صالح للتخصیص
ولقائل ان یقول اذا شرط بیان مانع صالح للتخصیص فلا یلزم تصویب کل مجتهد
اذ لا یتیسر لکل مجتهد ان یبین عند ورود النقض علی علة ما مانعا صالحا للمنع وعندنا
عدم الحکم بناء علی عدم العلة فان قلت ما ذهبتم الیه من اضافة عدم الحکم الی عدم
العلة یستلزم تصویب کل مجتهد ایضا لان کل مجتهد اذا ورد علیه نقض یمکنه ان
یقول عدمت علتی فی صورة النقض قلت التخصیص بالمانع یستلزم التناقض
بخلاف الاضافة الی العدم لان کون الوصف علة شرعیة یقتضی لزوم الحکم مطلقا
لکون العلة الشرعیة علة تامة فاستحال تخلف الحکم عنها مع وجودها واذا انتفی جزؤها
او زاد علیه وصف لم تبق تلک العلة علة فتخلف الحکم حینئذ لانتفاء العلة واما
التخصیص بالمانع فان العلة فیه موجودة بتمامها وتخلف عنها الحکم فیلزم ان یکون علته
غیر علة وهو تناقض ظاهر وذلک ای بیان کون عدم الحکم مضافا الی المانع عند
الخصم والی عدم العلة عندنا فی الصائم النائم اذا صب الماء فی حلقه انه یفسد
الصوم لفوات رکنه ویلزم علیه الناسی فان صومه لا یفسد مع فوات الرکن حقیقة
فمن اجاز الخصوص ای تخصیص العلة قال امتنع حکم هذا التعلیل ثمة لمانع وهو الاثر
وهو قوله ﷺ تم علی صومک فانما اطعمک الله وسقاک مع بقاء العلة وقلنا امتنع
ای امتنع الحکم فی الناسی لعدم العلة حکما لان فعل الناسی منسوب الی صاحب
الشرع حیث قال انما اطعمک الله فسقط عنه معنی الجنایة فصار اکله کلا اکل حکما
وبقاء الصوم لبقاء رکنه لا للمانع مع فوات رکنه والنائم لیس فی معناه لان الفعل
الذی یفوت رکن الصوم مضاف الی غیر من له الحق فیبقی معتبرا وجعلنا ما جعل الخصم
مانعا للحکم وهو الحدیث دلیلا علی عدم العلة حکما وبنی علی هذا ای بنی من اجاز تخصیص
العلة علی جوازه تقسیم الموانع کذا فی جامع الاسرار شرح المنار والاولی ان یقرا وبنی

على صيغة المجهول اى وبنى على بحث التخصيص التقسيم المذكور لان القسمين الاولين
ليسا بما تعين للحكم مع وجود علته وانما يمنعان نفس العلة وعدم الحكم انما هو باعتبار
عدم العلة لا المانع مع وجود العلة فلا يكونان من اقسام تخصيص العلة وهي اى الموانع
ستة عرفت بالاستقراء مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر ومانع يمنع تمام العلة كبيع
عبد الغير ومانع يمنع استدآء الحكم كخيار الشرط اى كالخيار الثابت بالشرط فانه يمنع
ثبوت الحكم وهو الملك ولا يمنع من انعقاد العلة وهو الايجاب والقبول ومانع
يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا يتم الصفقة بالقبض
معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون قضآء او رضآء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار
العيب فانه لا يمنع من ثبوت الملك ولا من تمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع
ولا يتمكن من الفسخ بدون الرضا والقضا ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو الملك لان له ولاية
الرد وفسخ البيع فلا يكون الحكم لازما لكونه قابلا للزوال ثم العلل لما بين الشيخ شرط القياس
وركنه وحكمه شرع في دفعه لتم بيانه اذ القياس انما تم اذا خلى من الدفع فاقول ثم العلل
نوعان على زعم القايسين وانما قيدنا به لان العلل الطردية ليست بعلل شرعا لما
قربناه وانما قدمها على المؤثرة لان المؤثرة لا تجري فيها المناقضة وفساد الوضع فاحتيج
الى معرفتها ليحكم عليها بالانتفآء في المؤثرة فقدم الطردية وبينها فيها طردية ومؤثرة و
والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا الا انه مال اليها اهل النظر فلذلك ذكر العلل الطردية
ليبين الاعتراضات الواردة عليه فقال اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول
بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل اي قبول السائل ما يثبته المعلل بتعليله مع
بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه وهذا القيد اهمله المصنف وهو محتاج اليه ومذكور
في عبارة غيره وهذا القول يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير لانه اذا تسلم موجب علته
في المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثر ضرورة كقولهم اى قول

اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يادى الا بتعيين النية كصوم
القضآء والكفارة وهذه علة طردية لان وصف الفرضية في الصوم يوجب تعيين
النية اين ما كان فكان وجوب التعيين حكما دايرا مع وصف الفرضية فنقول عندنا لا
يصح الا بتعيين النية وهو واجب وانما يجوز باطلاق النية على انه يتعين يعني سلمنا
ان التعيين واجب لكن لا يلزم من ثبوت ما تنازعنا فيه وانما النزاع في ان اطلاق النية
هل هو تعيين ام لا فعندهم ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف وعندنا هو
تعيين بتعيين الشرع لان هذا الصوم تفرد بالمشروعية في هذا الوقت فليس له مزاحم
فصار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين فيصاب بمطلق الاسم كالمتوحد في الدار فان قلت
ان الخصم يقول التعيين بطريق القصد الى الفرضية شرط كما في القضآء والكفارة فان
سلمت هذا لم يبق الخلاف قلت هذا القيد غير مذكور في كلامهم ولم يقولوا الا بتعيين
قصدا فان زاد وا هذا القيد في اسندلالهم ندفعه بالممانعة بان نقول لا نسلم ان كون
الصوم صوم فرض يوجب تعيين النية قصدا ولا نسلم ان عليه وجوب تعيين النية
قصدا في القضآء والكفارة وهو مجرد كونه صوم فرض فان قلت القول بالموجب
يؤدي الى القول بتخصيص العلة لان السائل يقول ان علة المعلل يوجب الحكم لكن تخلف
عنه بمانع ثبت عنده فيكون تخصيصا فمن انكر التخصيص لا يستقيم له القول بالموجب
والمصنف ممن انكره فينبغي ان لا يصح عنده قلت القول بالموجب طاهره التخصيص
وليس بتخصيص لان المقصود منه رفع النقض عن العلة ببيان المانع وليس فيما نحن
بصدده مقصود السائل تخصيص علة المعلل وانما مقصوده افحامه وابطال كلامه معنى
فلهذا صح عنده والممانعة وهي عدم قبول المسائل ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل
كلها او بعضها من غير اقامة الدليل عليه وهي اربعة اقسام بالاستقراء اما ان يكون
في نفس الوصف بان يقول لا نسلم ان الوصف الذي يدعيه علة موجود في المتنازع

فيه مع تسليمه تعلقه في الاصل مثاله قول الشافعي في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة
بالجماع فلا يجب لغيره من الاكل والشرب كحد الزنا قلنا لا نسلم ان الكفارة متعلقة بالجماع
مع تسليمنا ان وجوب الحد في الاصل متعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار
بدليل انه لو جامع ناسيًا لا يفسد صومه لعدم الفطر **وفي صلاحه** اي صلاح الوصف
للحكم مع وجوده بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم انه صالح للعلية مثاله
قول الشافعي في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة
بالرجال فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير في
موضع آخر سوى محل النزاع **او في نفس الحكم** مثل قولهم في مسح الراس انه ركن في الوضوء
فيتسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان الثليث مسنون في الغسل بل المسنون
هو الاكمال بعد تمام الغرض والتكرار صير اليه في الغسل لضرورة ان الفرض مستقر
محله وهذا المعنى معدوم في المسح وهو يحصل بالاستيعاب **او في نسبته الى الوصف** بان
تمنع اضافة الحكم الى الوصف الذي جعله المعلل علة مثل ان يقول في المسئلة لا نسلم ان
التثليث في الغسل مضاف الى الركنية الا يرى ان الركنية لا اثر لها في التثليث وجودًا
كما في القيام والقراءة وعدمًا كما في المضمضة والاستنشاق حيث يسن التثليث ولا ركنية
وفساد الوضع وهو حال قياس موضع على خلاف مقتضى ترتيب الادلة والمراد من المخالفة
وقوعه مغايرًا للكتاب والسنة او الاجماع هذا قسم ثالث من اقسام الاعتراض على العلل
الطردية **كتعليلهم** اي تعليل اصحاب الشافعي **لايجاب الفرقة** اي لاثباتها **باسلام احد**
الزوجين هم قالوا اذا اسلم احدهما فان كانت مدخوله يقع الفرقة بعد انقضاء ثلاث
حيض لتاكيد النكاح وان كانت غير مدخوله يقع باسلام احدهما من غير عرض الاسلام على الآخر
وقالوا الحادث بينهما اختلاف الدين فلا يتوقف الفرقة على قضاء القاضي كالفرقة بردة
احد الزوجين قلنا هذا الوضع في الفرع فاسد وان كان صحيحًا في الاصل من حيث ان

الاختلاف

الاختلاف هناك حادث بالردة وهي سبب لزوال الملك والعصمة وفي الفرع حدث
باسلام المسلم وهو عهد حاصلًا لا قاطعًا فصار الوصف نائبًا عن الحكم اعلم ان فساد الوضع
فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم في الدفع على المناقضة لان الاظهر اداء انما يطلب بعد
صحة العلة كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه واما مع فساد
الاداء لا يصار الى التعديل لانه غير مفيد وتاثير فساد الوضع اكثر من النقض لانه بعد ظهور
فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى فاما النقض فيمكن الاحتراز عنه في مجلس
اخر بالجواب عن النقض بان يزاد وصف آخر ان كانت العلة طردية وان كانت مؤثرة
فذلك ليس بنقض في الحقيقة كما سيجيء **والمناقضة** وهي تخلف الحكم عن الوصف المدعى
كقول الشافعي رح في الوضوء **والتيمم انهما طهارتان للصلوة فكيف افترقا في النية** هذا
استفهام على سبيل الانكار اي لا فرقان في وجوب النية **فانه ينتقض بغسل الثوب**
والبدن عن النجاسة الحقيقية فان كل واحد منهما طهارة للصلوة والنية ليست بفرض
فيهما فيضطر الى الرجوع بان يقول كل واحد منهما طهارة حكمية غير معقولة المعنى بل ثابتة
بطريق التعبد اذ ليس على الاعضاء شيء يزول بهذه الطهارة والعبادة لا تاتي
بدون النية بخلاف غسل النجاسة لانه معقول لما فيه من ازالة النجاسة عن المحل ونحن
نقول لا نسلم ان غسل الاعضاء المفروضة في الوضوء غير معقول المعنى فان القياس
غسل كل البدن لان مخرج النجاسة غير موصوف وحده بالحدث بل كل البدن موصوف
بناء على ان الصفة اذا ثبت في ذات كان المتصف بها جميع الذات الا ان الشرع اقتصر
على بعض الاعضاء التي هي حدود البدن فان بالراس والرجل ينتهي طرف الطول
وبالبدين طرفا العرض تيسيرًا ودفعا للحرج في الحدث لكثرة وقوعه واقر على القياس
فيما لا حرج فيه وهي المني والحيض فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة غير معقول المعنى
بل تغير وصف محل الغسل في الطهارة الى غيرها لان الحدث لم يكن في الاعضاء محسوسًا

المحل ٣

بل ثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له من خبث في المحل ليكون الغسل ازالة فيهما
امران كون الماء طهورا و وصف بالخبث فالبنية لا تصلح ان تكون مشروطة للاول
لانه عامل بطبعه سواء كان الحدث معقولا او غير معقول ولا للثاني لان الخبث في المحل
ثابت قبل البنية وكان غسل هذه الاعضاء كغسل الثوب النجس في عدم افتقاره الى
البنية بخلاف التراب لانه ملوث محتاج الى البنية وللخصم ان يمنع كونه مزيلا حقيقة وانما كان
كذلك ان لو كان المراد نجاسة حقيقة فاما لو كان حكمية فازالته امر حكمي ايضا فيفتقر الى البنية
واما الموثرة اى العلل الموثرة فليس للسائل فيها بعد المنافعة التي هي اساس المناظرة
اي المعارضة يعني للسائل ان يعترض عليها بالمنافعة وبعدها ليس للسائل ان يعترض عليها
الا المعارضة لانها لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثره بالكتاب والسنة
واجماع الامة وهذه الادلة لا يحتمل التناقض فكذا التاثير الثابت بها لان مع مناقضته
مناقضة هذه الادلة وكذا فساد الوضع لان التاثير الثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون
فاسدا امثال ما ظهر اثره بالكتاب ما علمنا في الخارج من غير السبيلين وقلنا انه حدث
كالخارج من السبيلين لانه خارج نجس فان طولب ببيان الاثر قلنا ان هذا وصف
ثبت اثره بالكتاب في غير صورة النزاع فثبت في صورة النزاع قياسا عليه قال الله
تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما علمنا في سور سواكن البيوت
فازليس نجس قياسا على سور الهرة لانها من الطوافين قال عليه السلام الهرة
ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما علمنا في نفي
قطع اليد في المرة الثالثة والرابعة لانه لو وجب القطع لكان فيه تفويت جنس منفعة
على الكمال فلا يجب في الثالثة لانه تفويت فان طولب بالاثر قلنا ان حد السرقة شرع
زاجرا لا متلفا وفي تفويت المنفعة على الكمال اتلاف من وجه فلا يجوز لكنه اى لكن الشان
اذا تصور مناقضه اى ورد نقض صوري على الموثر يجب دفعه اى دفع ذلك النقض

بطرق اربعة وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف وهو الاثم ثم بالحكم
ثم بالغرض على ما تذكر ان شاء الله كما يقول في الخارج اى التعليل بالعلة الموثرة واراد
النقض الصوري عليها ودفعه مثل قولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج
من البدن فكان حدثا كالبول فيرد عليه اى على هذا التعليل ما اذا لم يسل الخارج
اى الخارج النجس الذي لم يسل يرد نقضا فانه ليس بحدث ومثله حدث في السبيلين
بالاتفاق فمدفعه اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج لان الخروج هو الانتقال من
باطن الى ظاهر وحيث لم ينتقل من مكانه لا يصير خارجا فلا يرد نقضا علينا لعدم وجود
العلة فيه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اى المعنى الذي صار علة لاجله وهو بالنسبة
الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص وهو وجوب غسل ذلك
الموضع فان الخارج النجس لما صار حدثا باعتبار انه موثر في تنجس ذلك الموضع صار
الوصف حجة اى وصف الخروج حجة في انتقاض الطهارة فيصير الدفع صحيحا من حيث ان وجوب
التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه اى بسبب ما يخرج من البدن لا بنجزي فلما لم يكن منجزا وقد
وجب غسل ذلك الموضع اى موضع السيلان وجب غسل اعضاء الوضوء وانما قيد بقوله
باعتبار ما يكون منه احترازا عما يصيبه من النجاسة من الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك
الموضع ولا يسري الى غيره وهناك اى فيما لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم وهو
انتقاض الطهارة لعدم العلة وهي الخروج ويرد عليه صاحب الجرح السائل فان ما
يخرج منه خارج نجس وليس بحدث حيث لم ينتقض طهارته ما دام الوقت باقيا فدفعه
بالحكم اى بدفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض ببيان انه حدث موجب
للتطهير بعد خروج الوقت يعني بان نقول لانسلم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن
تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا لم يجز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذ البهما
بعد السيلان وبالغرض معطوف على قوله بالحكم اى بدفعه بحصول الغرض من التعليل

وهو القسم الرابع فان عرضنا التسويه بين الدم والبول في المعنى الموجب للحكم وقد حصل
وذلك حدث فاذا لزم اي دام صار عفوًا القيام الوقت اى لاجل قيام وقت الصلوة
فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرًا عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في هذه
الحالة فكذا هذا اى في صورة الدم فانه اذا دام صار عفوًا القيام وقت الصلوة ولو لم
يجعل عفوا في الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفًا للاصل وذلك لا يجوز فثبت ان
التسويه التي هي المقصودة من التعليل في جعله عفوًا كالاصل فلا يرد نقضًا واما المعارضة
وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام المعلل عليه الدليل بان يقول ما ذكرت من الوصف
وان دل على الحكم لكن عندي ما يدل على خلافه زعم بعض الجدليين ان المعارضة غير مقبولة
لان السائل منتهض مستدلًا وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض فاذا شرع في دليل
آخر وسلم دليل المجيب كان بانيًا لا هادمًا ولكنا نقول هي مقبولة لان العلة لا تتم حجة ما لم
نسلم على المعارضة الا يرى ان القرآن انما صار حجة عند السلامة عن المعارضة فكانت الاعتراض
صحيحًا وهي نوعان معارضة فيها مناقضة اعلم ان في هذا القول امرين احدهما كونه معارضة
فيها مناقضة والثاني تقديم المعارضة وجعله اصلًا اما الاول فلانه دو خطر من كل واحد
منهما فان فيه ابداء علة اخرى وهذه خاصية المعارضة وفيه ابطال دليل المعلل ايضًا وهذا
خاصية المناقضة واما الثاني وهو جعل المعارضة اصلًا فلان المعارضة مقصدية لان المصنف
رد نفي المناقضة على العلل المؤثرة بقوله لانها لا تحتمل المناقضة فصار الكلام في المعارضة
مقصدا وفي المناقضة ضمنًا فان قلت هذا النوع من المعارضة باطل لانسداده اجماع
النقيضين وهما تسليم الدليل وعدم تسليمه قلت لانسلم ان المعارضة تسليم الدليل مطلقا
ولهذا يقول السائل في المناظرة دليلك وان دل على المدعى ولم ينقل دليلك وان صح
فيكون تسليم الدليل مهما باعتبار الظاهر لا حقيقة ولان الجهة مختلفة لان المعارضة بجهة ابداء
علة السائل والمناقضة بجهة ابطال علة المعلل وفي هذا الجواب جواب عما يقال ان المصنف

نفى المناقضة اولا عن العلة المؤثرة ثم اثبتها بقوله معارضة فيها مناقضة لان المناقضة
المنفية هي المناقضة من كل وجه والمثبتة ليست كذلك لانها ضمنية وهي القلب وهو
في اللغة على معنيين احدهما جعل اعلا الشيئ اسفله كقلب القصعة والثاني جعل ظاهر
الشيئ باطنا كقلب الجراب وهو نوعان احدهما قلب العلة حكمًا والحكم علة وهذا ماخوذ
من المعنى الاول لان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلًا والحكم اسفل لكونه تبعًا وهذا القلب انما
يصح اذا علل المستدل بالحكم بان جعل حكمًا في الاصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه الى الفرع
فاما اذا علل بالوصف المحض لا يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون حكمًا
شرعيًا كقولهم اى قول اصحاب الشافعي في ان الاسلام ليس من شرايط الاحصان
لان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم
غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غاية وجب في الثيب غاية لان النعمة كلما كانت اكمل
كانت الجناية عليها افحش فاذا وجب في البكر المائة وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا
الا ان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم صول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه لا يرجم
ثيبهم يعني لانسلم ان جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم الثيب علة لجلد البكر فنبطل قياسهم لانه
انما يصح اذا كان مثل علة الاصل موجودًا في الفرع وبعد الانقلاب لم يبق علة المجيب في الاصل
علة فهذه معارضة صورة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة حكمًا والمخلص منه اي
من هذا القلب ليس المراد انه اذا ورد بدفعه بهذا الطريق بل معناه اذا اراد ان لا يرد
عليه هذا القلب طريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال يعني يذكر بطريق الاستدلال لا
بطريق التعليل فانه يمكن ان يكون الشيئ دليلًا على شيئ وذلك الشيئ يكون دليلًا
عليه كالنار مع الدخان لان الدليل ليس بمثبت بل هو مظهر فجاز ان يكون كل منهما مظهرا
للآخر كقولنا الصوم عبادة يلزم بالنذر فيلزم بالشروع وانما يستدل بثبوت احد
الحكمين على الآخر لمساواة بينهما بحيث ان كلًا منهما تحصيل قربة على وجه يكون المعنى فيهما

لازما بخلاف ما علل به الشافعي فانه لا مساواة بين الجلد والرجم لان الرجم عقوبة غليظة والجلد لا والرجم له شروط ليست للجلد وهذا الخلص انما يقع اذا ثبت ان الشيئين متساويان كالنوعين فانه ثبت حرمة الاصل لاحدهما يثبوتها في الآخر وكذا الرق والنسب

والثاني اي النوع الثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم يعني جعل السائل وصف العلل شاهدا له بعد ان يكون شاهدا له اي للخصم مأخوذ من قلب الجراب فان ظهر الوصف اليك حين كان شاهدا عليك ووجهه الى خصمك صار وجهه اليك حيث صار شاهدا لك وظهره الى خصمك حيث صار شاهدا على خصمك وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه آخر يكون مناقضا في نفسه كالشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين على الآخر في حادثة ثم يشهد للخصم الآخر عليه في ذلك الحادثة فانه يتناقض كلامه كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء وقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء لكنه اي صوم القضاء انما يتعين بالشروع وهذا تعين قبله هذا استدراك لبيان الفرق بين التعيين في صوم رمضان والتعيين في صوم القضاء لان المصنف لما قال استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء ربما وقع في قلب السامع انه لا فرق بينهما فاستدرك بهذا فقال لكن بينهما فرق حاصله انه صار حال ما قبل الشروع في صوم رمضان وحال ما بعد الشروع في صوم القضاء سواء من حيث ان التعيين حاصل في الحالين فبعد التعيين في المقيس عليه وهو صوم القضاء لا يحتاج الى التعيين مرة اخرى هكذا في المقيس وهو صوم رمضان لا يحتاج الى النية بعد تعيينه اعلم ان تجويز الاعتراض على المعلل المؤثرة ممن يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تأثيره بدليل مجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع ولو ورد صورة القلب بدفع

بيان التأثير كما يدفع المناقضة وانما يرد القلب على العلل الطردية حقيقة بوجيه ما ذكر صدر الاسلام ان القلب الاول يرد على كل طرد وجعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يجري على كل طرد ما لم يظهر التأثير وقد تعلب العلة من وجه آخر غير الوجهين المذكورين وهو ضعيف اي فاسد كقولهم اي قول اصحاب الشافعي وهو ان الشروع في النوافل لا يوجب اتمام ما شرع ولا قضاءه لو افسده بذه اي الناطقة عبادة لا يمضي في فاسدها اي لا يجب اتمامها اذا فسدت احترز بهذا القيد عن الحج اذا فسد يجب فيه المضي فلا يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك اي النفل كالوضوء في عدم الامضاء وجب ان يستوي فيه اي في النفل على النذر والشروع كما استوى عليهما في الوضوء بمضي لا يلزم الوضوء بهما باعتبار انه لا يمضي في فاسده حاصله لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في الصلوة ولكن الصلوة تلزم بالنذر فينبغي ان يلزم بالشروع عملا بمقتضى الاستواء وقد اختلف في هذا النوع من القلب فقيل انه صحيح لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع ملزما كالنذر وقيل هو فاسد لان السائل لما جاء بحكم آخر ليس بمناقض بحكم المستدل وهو المساواة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها مناقضا لمدعاه بطلت المناقضة التي هي شرط القلب فلا يكون قلبا ولان الاستواء بين النذر والشروع في الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم اللزوم بهما وفي الفرع وهو الصوم والصلوة باعتبار اللزوم بهما فيتخالفان والحكم هو المقصود من الاستواء لا نفس الاستواء ومتى ما اختلف الاستواء بالنسبة الى الفرع والاصل بطل القياس لان شرطه ان يتعدى حكم الاصل بعينه الى فرع هو نظيره ولم يوجد ويسمى اي النوع من القلب عكسا وهو رد الشيء وراءه على ادباره

الاول مثاله قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكس الحكم في الاول كان في اللزوم وفي هذا في عدم اللزوم لاجل قلب الوصف الذي جعله علة في الطرد وهذا النوع من العكس يصلح للترجيح فان ما ينعكس ويطرد يكون راجحا على ما يطرد ولا ينعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون اتفاقيا وبالعكس قوي ظن كون الوصف علة فيصلح للترجيح والنوع الثاني من العكس ان يرد على خلاف سنته فاذا عرفت هذا عرفت ان القلب المذكور ليس بمنعكس حقيقة اذ لا يصدق حد العكس عليه بل هو من اقسام القلب ولهذا ذكره عامة الاصوليين ولكنه لما كان شبيها بالعكس من حيث انه رد الحكم الذي ذكره المعلل وان كان على خلاف سنته اورده في هذا القسم اتباعا لفخر الاسلام **والثاني** اي النوع الثاني **المعارضة الخالصة** اي المحضة التي ليس فيها منع المناقضة **وهي نوعان احدهما المعارضة في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه بعينه ذلك الحكم بلا زيادة** هذا النوع خمسة اقسام القسم الاول ما ذكره وهو ان يعارض السائل ما يخالف حكم المعلل بان يذكر علة اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيه فيقع باراد الضد مقابلة محضة بلا تعرض ابطال علة الخصم وهذه المعارضة يجري على كل علة وهي ان يقول السائل للمعلل دليلك وان دل على مدعاك لكن عندي ما ينفيه مثاله ما اذا قال الشافعي المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه قياسا على المغسولات فنقول سلمنا ان القياس على المغسولات يقتضي ذلك ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان مسح الرأس مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه كالممسوحات **او بزيادة هي تغيير** هذا هو القسم الثاني مثاله قولنا ان ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل في مقابلة قولهم المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل وهذه المعارضة صحيحة لان الزيادة تغيير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث بعد اكمال الفرض في محل الفرض وهو الاستيعاب وهذا النوع من المعارضة وهو النوع الثاني من نوعي القلب وهي معارضة صحيحة ايضا حتى وجب المصير فيها الى الترجيح لكنها دون الاولى لانها تقع بلا زيادة

وهذه لا تقع بدونها لكن اراد فخر الاسلام ومن تبعه بهذا النوع من المعارضة الخالصة مشكل لان هذا النوع معارضة فيها مناقضة وما ذكره في بعض الشروح انها اورد بها لانها معارضة قصدا وذاتا ومناقضة ضمنا لا يدفع هذه الاشكال لانه قيد المعارضة بالخالصة ولم اره جوابا شافيا **او تغيير** هذا هو القسم الثالث وهو ان يعارضه بعد ذلك الحكم ولكن بضرب تغيير مثاله قولنا في البيعة لغير الاب والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة فتولى عنها كالاب والجد فقال اصحاب الشافعي هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق وفي تعيين الاخ زيادة توجب تغيير الحكم الاول الذي وقع لان النزاع في اثبات اصل الولاية على البيعة لا في تعيين الولي فمن اثبتنا اصل الولاية والخصم بهذه المعارضة نفى ولاية الاخ على التعيين وليس في ذلك نفيا لما هو المتنازع فيه فهذا الحكم غير الحكم الاول اذ المعين غير المطلق فهذا التغيير تقتضي الخلل في المعارضة لكنها مستلزمة لنفي الحكم الاول وهو عدم اثبات الولاية لغير الاب والجد من الاولياء لانه اذا بطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب والجد وبهذا صح هذه المعارضة او فيه نفي لما لم ينبه الاول او اثبات لما لم ينفه الاول **هذا هو القسم الرابع وهو ان يعارضه** في المحل المتنازع فيه لما لم يكن نفيا لما اثبته المعلل او اثباتا لما نفاه بل يكون نفيا لما لم ينبه المعلل او اثباتا لما لم ينفه **لكن** يكون **تحته معارضة الاول** بحكم المعلل بان يكون الحكم الثابت بها مستلزما لانتفاء الحكم الذي اثبته المعلل فمن هذا الوجه يظهر وجه الصحة فيها مثاله قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فانه لما ملك بيعه وجب ان يستوي ابتداء الملك وبقاءه كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه عن ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه هذه المعارضة اثبات لما ينفيه المعلل لانه لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما يثبت التسوية بين البيع والشراء فلا تتصل بموضع النزاع فيكون فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة من حيث انه ان لم يثبت حكمها وهو استواء البقاء والابتداء ظهرت

المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع
التراع من هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت الا بعد البناء باثبات التسوية من الابتداء
والبقاء وليس للسائل الينا فرجحت جهة الفساد او في حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول
هذا هو القسم الخامس وهو الذي لا يتعرض السائل لنفس الحكم الذي اثبته المعلل او اثبات
مانعاه بل يعلل بحكم آخر في محل آخر بعلة اخرى لكن يكون في اثباته نفي الحكم الاول بان يكون
ثبوته مستلزما لانتفائه نحو نفي من حيث المعنى مثاله قول ابي حنيفة رح في المراة التي نفى اليها
زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول
ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان
الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به النسب كما لو تزوج امرأة بغير شهود فولدت
ثبت النسب منه فان كان الفراشان فاسدا كذا هذا فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف
الحكم لان المستدل علل لاثبات النسب من الاول والسائل علل لانتفائه من الثاني فكان ينبغي
ان يعلل لنفيه عن الاول ليتوارد النفي والاثبات على حكم واحد الا ان فيها صحة من وجه لانه لو
ثبت من الحاضر لانتفى من الغايب لعدم تصور النسب من شخصين فيحتاج الى الترجيح فيقال
ان للاول فراشا صحيحا وللثاني فاسدا والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر
والماء ماؤه كما لو كان كل واحد من الفراشين فاسدا يرجح الحاضر كذا ههنا فيظهر به قعة المسئلة
وهو ان الملك والعقد احق بالاعتبار من الحضرة والماء كما في فصل الزنا فان الملك للاول والحضرة
والماء للثاني ولان العاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكانت اولى بالاعتبار
من الشبهة فلا يعارض الشبهة الحقيقة والثاني اي النوع الثاني من المعارضة الحالصة المعارضة
في علة الاصل اي المقيس عليه وهو ان يذكر السايل في المقيس علة اخرى لا يكون موجودة
في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمعلل في علته وذلك باطل سواء كان بمعنى لا يتعدى
بعني هذا النوع من المعارضة ثلثة اقسام الاول ان يبادي السائل بعلة لا يتعدى عن المقيس عليه

مجمع عليه مثاله ما اذا علل المحيب في بيع الحديد بالحديد بانه موزون فوجب كونه ربويا
متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة في الاصل الثمنية وانما عدمت
في الفرع وهو الحديد فلا يثبت فيه الحرمة ويتعدى الى مجمع علة هذا هو القسم الثاني مثاله ما لو
علل في حرمة بيع الحنطة بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس بالحنطة او الشعير ويعارض السائل
بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرت بل المعنى هو الاقتيات والادخار وقد فقدا في الفرع
فهذا معنى يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والدخن والسمسم والعدس ويختلف فيه
وهو المعارضة بعلة يتعدى الى فرع مختلف فيه هذا هو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل
في هذه المسئلة ايضا بان يقول المعنى في الاصل هو الطعم لان ما ذكرت ولم يوجد في الفرع
وهذا معنى يتعدى في فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل وبهذه الاقسام باطلة لان
الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه المحيب
لان الحكم ثبت بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا فساده ظاهر لان المقصود
من التعليل هو التعدية واذا بطل التعليل بطلت المعارضة وان كان متعديا كانت المعارضة
فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع
التراع الا من حيث انه ينعدم تلك العلة في هذه المواضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب
عدم الحكم لان الحكم يثبت بعلل شتى ولا يصلح دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا
عند مقابلة حجة وكل كلام صحيح في نفسه واصل وضعه بان يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة
يذكر على سبيل المفارقة اي يذكره اهل الطرد على وجه الفرق ولا يقبل منهم لان الجدلي يمنع
توجيهه فتذكره على سبيل الممانعة فيقبل منا لان الجدلي لا يتمكن من رده فيكون مقبولا لان
الممانعة اساس المناظرة اذا السائل منكر فسبيله الانكار دون الدعوى اعلم ان المعارضة
في علة المقيس عليه يسمى بالمفارقة لانه فرق بين الاصل والفرع فيما هو مناط الحكم وهو من
الاسولة الفاسدة وعند البعض يكون صحيحا لكن الاولى ان يذكر السائل كلامه بطريق المنع

لانه اذا شرع في الفرق يلزم الدليل عليه فربما يكون ملزمًا بالفح عن اقامة الدليل اما اذا منع
يكون العهدة على المجيب ويكون السائل في اسراحة كقول الشافعي في اعتاق الراهن
العبد المرهون لانه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن فكان
باطلًا كالبيع وقال السائل من اهل الطرد ليس الاعتاق كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق
لا يحتمله فلا يصح القياس وهذا الفرق في الحقيقة هو المعارضة في علة الاصل لان حاصله
ان علة عدم النفاذ في البيع هو كونه محتملًا للفسخ بعد وقوعه وهذا الفرق صحيح في نفسه لكنه
غير مسموع لكونه واردًا على سبيل الفرق وهو غير مقبول منه لانه لا ولاية للسائل في الفرق
وطريق ايراده على سبيل الممانعة ان يقول لا نسلم وجود العلة فيه بلا تغيير في المشارع فيه لان
حكم الاصل وهو البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه لا الابطال وانت في المقيس
وهو الاعتاق تبطل اصلًا فلا يجوز فسخه بعد ثبوته فان العبد والمولى لو اراد افسخ الاعتاق
بعد وقوعه لا يفسخ حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه فكيف يقع قياسك وهذا تغيير الاصل
لان الابطال من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف **واذا قامت المعارضة** هذا شروع
في بيان دفع المعارضة بعد تحققها يعني اذا تحققت المعارضة بان لم يدفع بشيء من الاعتراضات
المذكورة من الممانعة والقلب وغيرهما **كان السبيل فيه** اي في دفعها **الترجيح** لان الجمع بين الاثبات
والنفي في حالة واحدة في محل واحد محال فاذا لم يمكن للمجيب الترجيح صار منقطعًا وان
رجح علته فللسائل ان يعارضه بترجيح علته اعلم ان الترجيح انما يقع في الدلائل الظنية واما في الدلائل
القطعية فلا سبيل الى الترجيح بل المتأخر ناسخ حتى ان لم يوقف تاريخه وجب المصير الى دليل آخر او التوقف
وهو عبارة عن فضل احد المثلين قيل في هذه العبارة تسامح لان ما ذكره معنى الرجحان لا
الترجيح واجيب عنه بان المضاف محذوف تقديره وهو عبارة عن بيان فضل احد المثلين
على الآخر ويمكن ان يقال وهو عبارة عن جعله التعريف ومعنى العبارة الكشف والاظهار فيكون
معنى الترجيح اظهار فضل احد المثلين على الآخر **وصفًا** يعني لا يكون ذلك الشيء الذي وقع به الترجيح

حكم هو

دليلًا بنفسه بل يكون وصفًا للذات غير قايم بنفسه لان الشيء انما يقوى بصفة توجد في ذاته
كما اذا كان احد النصين ظاهرًا والآخر نصًا واما انضمام الشيء المستبد الى مثله لا يفيد في ذاته
حالًا ولا مآلًا لم يكن فيه يؤيده عدم ترجيح شهادة اربعة على شهادة شاهدين وقال بعض اصحاب
الشافعي يترجح بكثرة الادلة لان الدليلين تعارضا فبقي الآخر سالمًا عن المعارض فيصح الاحتجاج
به والمختار انه لا يترجح لان كل واحد معارض الدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيتساقط
الكل بالتعارض **حتى لا يترجح** يعني لا يكون ذلك الشيء نتيجة قوله **وصفًا القياس** على قياس
آخر يعارضه **بقياس آخر ينضم اليه وكذا الحديث** يعني لا يترجح بانضمام حديث آخر ينضم اليه
ولا بالقياس **والكتاب** يعني لا يترجح آية منه بانضمام آية اخرى اليها ولا بالحديث والقياس
وانما يترجح بقوة فيه وكذا اصحاب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة حتى ان جرح رجلٌ
رجلًا جراحة واحدة صالحة للقتل وجرحه آخر جراحات خطأ كل واحدة منها صالحة للقتل
فمات المجروح لا يترجح صاحب الجراحات حتى يكون الدية على عاقلتها **نصفين** لان كل جراحة منها
في معارضة جراحة صاحب الواحدة فلا يكون جراحة صفة لجراحة اخرى لتقويتها بخلاف ما اذا
كان جراحة احدهما اقوى في التاثير كما اذا قطع احدهما يد رجل والآخر حز رقبته فمات فالقاتل
هو الحاز لكون فعله اقوى في التاثير لان الجرحة غير متصورة مع حز الرقبة كذا قيل وفيه بحث
لانه ذكر في فصل المعارضة ان حكم التعارض بين الآيتين العدول الى السنة وبين السنتين
العدول الى قول الصحابي وعلى هذا اذا تعارض آيتان ثم عدل الى السنة ووجد فيها حديث
يوافق احدى الآيتين وعمل به يكون ترجيحًا للآية التي يوافقها اذ لا وجه لجواز العمل به الا هذا
ولان الآية كما تعارض الآية الى يوافق الحديث تعارض الحديث وكذا اذا تعارض سنتان
ثم عدل الى القياس ووجد قياس آخر موافق لاحد الحديثين وعمل به يكون ترجيحًا للحديث
الذي وافق القياس وهذا يدل على ترجيح الكتاب بالحديث وهو مناف لما ذكر ان الكتاب
لا يترجح بالحديث ولا الحديث بالقياس **وكذا** اي كما قلنا بمساواة صاحب الجراحة

صاحب الجراحات قلنا الشفيعان في الشقص اي في الجزء الشايع المبيع بسببين اي بسبب ملك سببين متفاوتين سواء اي متساويان في استحقاق الشفعه ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه الذي به شفيعا صورتها دار مشتركة بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه فطلب الآخر ان الشفعه بكون المبيع بينهما نصفين بالشفعه وعند الشافعي يقضى بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعه من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدر الملك وانما وضع في الشقيص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك بساتي خلاف الشافعي وما يقع به الترجيح اربعه بقوة الاثر لان المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الاثر فيها كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى كالاستحسان في معارضة القياس والاثر في الاستحسان اقوى كما بينا في مسئلة سور سباع الطير فرجح على القياس فان قلت لو صح الترجيح بقوة الاثر لزم ان يرجح الشهادة بزيادة العدالة بان يكون بعض الشهود اعدل من بعض عند التعارض قلنا العدالة ليست بعلة بل شرط للترجح جانب الصدق ولئن سلمنا انها علة فلا نسلم انها تختلف بالزيادة والنقصان لانها عبارة عن الانزجار عن المحرمات ولئن سلم انها تختلف باختلاف الاشخاص لكن الاطلاع على حقيقة الفضل متعذر فربما نظن انسان انه اعدل وهو في الحقيقة اوني من الذي نظن انه دونه فلا يمكن الترجيح به وتاثير الوصف ليس كذلك لانه امر ظاهر ثابت بالدليل فيمكن الاطلاع على زيادة التاثير باعتبار قوة دليله وبقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به اي الحكم الذي يشهد الوصف بثبوته وانما جعل مشهودا به لان الوصف في الحقيقة شاهد بثبوته لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان اي في الاستدلال على عدم وجوب تعيين النيه صوم رمضان انه متعين فلا يجب تعيينه اول من قولهم صوم فرض يعني انه صوم فرض فيجب تعيين النيه كما قضا لان هذا اي التعليل بوصف الفرضيه لا يجاب التعيين مخصوص في الصوم دون سايرالمواضع بخلاف التعيين المراد منه التعيين اطلاقا

صار ثم

لاسم السبب على المتسبب فقد تعدى الى الودايع يعني اذا ادى الوديعة الى الملك يخرج عن العهدة باي جهة ردت ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة والمغصوب اي في رد المغصوبات ورد البيع الفاسد حتى لو وهبه او باع من الملك او تصدق عليه وسلم وقع عن الجهة المستحقة بتعيين الشارع سواء علم به صاحب الحق او لم يعلم ولا تحل الرد بجهة اخرى لانه غير قابل لها فثبت ان التعليل بوصف ليس بمخصوص بالصوم اولى فيكون شبانه على الحكم اقوى واكثر من صفة الفرضيه على وجوب التعيين فان قلت انهم جعلوا العلة الصوم الفرض لا مطلق الفرضية فلا يرد سايرالفرايض من رد الودايع وغيرها نقضا عليهم اجيب بان رد الوديعة وغيره ليس بابراء ونقض عليهم ولكنه بيان ان الفرضية ان سلم انها مؤثرة في وجوب التعيين في الصوم فليست بمؤثرة في غيره ووصف التعيين موثر في عدم وجوب التعيين على الاطلاق فيكون اثبت والزم للحكم فيكون اعتباره اولى وفيه بحث لانه على تقدير ان يكون علة الحكم الصوم الفرض لا مطلق الفرضيه لا يناسب ايراده في هذا المقام لان المقصود بيان ان علتنا اثبت والزم من علة الخصم ومتى كان علة الحكم الصوم الفرض لا يحصل هذا المقصود بيان ان علتنا وهو التعيين اثبت والزم من مطلق الفرضية وبكثرة اصوله يعني ان يشهد لاحد الوصفين اصلان واصول فرجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد كقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح الجبيرة وهو اولى من قول اصحاب الشافعي انه ركن فيسن تكراره كالغسل ولا يشهد بوصف الخصم وهو الركنية اصل وهو الغسل ويشهد لصحة وصفنا اصول فيرجح وصفنا زعم بعض اصحاب الشافعي ان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة على ما قرر بانه فكذا هذا وعند الجمهور هو الصحيح لان الحجة هي الوصف المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصول يوجب زيادة تاكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر فيحدث بها قوة في

لام التبيين

في نفس الوصف فيصلح للترجيح وهو من جنس الاشتهار في السنن فان كثرة الرواة
ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس
الخبر فيصير مشهورا او متواترا والحاصل ان الاقسام الثلثة راجعة الى معنى واحد وهو
الترجيح بقوة التاثير الا ان الجهات مختلفة والترجيح بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف
والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وبالعدم
عند العدم وهو العكس هذا هو القسم الرابع من اقسام ما يقع به الترجيح يعني ان الوصف
اذا كان مطردا ومنعكسا بحيث اذا وجد الوصف وجد الحكم واذا عدم عدم الحكم كان
راجحا على الذي اطرد ولم ينعكس قيل لا يصلح ان يكون هذا مرجحا لان عدم العلة لا يوجب
عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشئ والمختار انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم
الوصف الذي جعل علة يدل على اختصاص الحكم وتاكد تعلقه به يصلح مرجحا لكنه ترجيح ضعيف
لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم
يثبت بعلل شتى فيظهر ثمرته عند المعارضة مثاله قولنا في مسح الراس انه مسح في الوضوء
فلا يسن تكراره فانه ترجيح على قولهم انه ركن فيه فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس
بما ليس بمسح كغسل الوجه واليد يسن تكراره وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة تتكرر
وليست بركن اعلم ان المصنف لو قال قوة الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول
والعدم عند العدم بدون الباء لكان اولى لانه جعل المقسم ما يقع به الترجيح وما يتبع
الترجيح به هذه الامور وعلى ما ذكره يصير التعذير الترجيح بكذا وذلك ليس من اقسام ما به
يقع الترجيح بل من اقسام الترجيح ولكنه يعلم منه المقصود ولهذا لم ينل به واذا تعارض
ضربا الترجيح هذا بيان المخلص عن تعارض نوعين من الترجيح كان الرجحان الحاصل
بالذات اي بما هو في الذات احق منه في الحال اي اولى بالاعتبار من الرجحان الحاصل
بما هو في الحال لان الحال قايمة بالذات تابعة له في الوجود يعني الذات اسبق

زمانا

زمانا او رتبة من الحال لان الحال قايمة بها فله حكم العدم في حق نفسه فينقطع حق المالك
بالبطح والشئ هذا تفريع لما ذكر من الاصل لان الصنعة قايمة بذاتها من كل وجه ينفعها
على الوجه الذي حدث من غير تغيير والعين هالكة من وجه وحق الملك في العين ثابت
من وجه دون وجه لانه هالك من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل
المسمى لانه بالبطح والشئ تصير العين مستهلكة فرجحنا الصنعة لكونها موجودة من كل وجه
قال الشافعي صاحب الاصل اي المالك احق لان الصنعة قايمة بالمصنوع لانها
لا تقوم بنفسها لكونها عرضا تابعة له والجواب ان ما ذكره يرجع الى الحال والرجحان من
حيث الوجود اولى والترجيح بغلبة الاشباه لما ذكر المصنف المعاني التي يقع بها الترجيح
اشار الى معان رجح بها بعضهم وهي اربعة الاول الترجيح بما يصلح علة بانفراده كما ذكرنا في
اول فصل الترجيح الثاني الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه
من وجه وبالاصل الآخر الذي يخالف الاصل الاول شبه من وجهين وهو صحيح عند
الشافعي وباطل عندنا لان كل وصف على حدة علة صالحة للجمع من الفرع والاصل
فيتحقق اقيسة متعددة فيكون الترجيح بها ترجيح القياس بالقياس وقد عرف بطلانه
عند بيان بطلان الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من حيث
المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه وهي جواز اعطاء زكوته وجواز نكاح حليلته وقبول الشهادة
له فيكون الحاقه بابن العم اولى فلا يعتق اذا ملكه وبالعموم اي الثالث الترجيح بعموم الوصف
بان يكون اشمل مثل ترجيح اصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة
على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل
والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لان التعليل بعلة قاصرة جايز عنده
فبطل الترجيح بالعموم الذي هو زيادة التعدي ولو كان العموم مقصودا لترجحت المتعدية
بعمومها على القاصرة ولم يترجح عندهم ولان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه

والنص الخاص والعام سواء عندنا وعنده الخاص مرجح على العام فكيف صار العام احق
من الخاص وقلة الاوصاف فاسد هذا هو القسم الرابع مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي
وصف الطعم على الكيل والجنس بوحدته لان علة ذات وصف لكونها مضبوطة اكثر
تاثيرا من ذات وصفين وهذا فاسد عندنا لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص
والنص المؤخر لا يترجح على المطول فكذا العلة بل الاعتبار فيه للتاثير لا للعلة والكثرة اعلم
ان الاصوليين ذكروا في التراجيح الصحيحة والفاسدة وجوها كثيرة الا ان المصنف اقتصر على
الاربعة في الصحيحة بشرط والفاسدة ايضا لانها هي المتداولة بين اهل الفقه ولان ما سواها من الوجوه
الصحيحة يندرج فيها اذا امعن النظر اليها فكذا الفاسدة اذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا
اي بنوع من انواع الدفع كانت غايته اي ثمرته ان يلجئ المعلل الى الانتقال وهو على
اربعة اقسام اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى وهذا القسم من
الانتقال انما يتحقق اذا كان الدفع بالممانعة بان يعلل المعلل بوصف غير مسلم عليه
عند السائل كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على
الاستهلاك فقال السائل لا نسلم انه سلطه فانتقل المعلل الى علة اخرى يثبت بها كون ايداعه
عند الصبي تسليطا له على الاستهلاك او ينتقل الى حكم آخر بالعلة الاولى مثاله
ما اذا علل جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين
بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع التصرف
الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع التصرف الى الكفارة بالاجماع فان قال
الخصم انا قائل بموجبه فعندي عقد الكتابة لا يمنع التصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان
تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة قيل له هذا
العقد لا يوجب نقصانا ما فانعدم التصرف اذ لو تمكن النقصان لما جاز فسخه لان نقصانه انما
يثبت بثبوت الحرية بوجه الحرية الثابتة بوجه لا يحتمل الفسخ فهذا اثبات الحكم الثاني

بالعلة

بالعلة الاولى ايضا فكان هذا آية كمال فقه المعلل حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم
آخر بتلك العلة المسلمة بالاجماع فان قال الخصم مسلم انه لا يوجب نقصانا في الرق
ولكن فيه مانع آخر وهو صيرورته كالزايل عن ملك المولى قلنا البيع بشرط الخيار زايل
عن ملكه بوجه ولهذا لو مات من له الخيار لزم البيع ثم انه لا يمنع التصرف الى الكفارة لكونه
محتملا للفسخ فكذا الكتابة او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى بان تعذر اثبات الحكم بالعلة
الاولى فاراد اثباته بعلة اخرى كما في الصورة المذكورة لما قال السائل عندي هذا العقد
لا يمنع ولكن المانع نقصان الرق علل بوصف آخر فقال هذا عقد معاوضة يحتمل الفسخ
فوجب ان لا يوجب نقصانا في الرق وهذا جايز لانه انما يضمن بتعليله اثبات حكم الذي
زعم ان خصمه ينازعه فيه فاذا اظهر الخصم فيه الموافقة واراد ان يثبت حكما آخر مساويا
للحكم الاول جاز له ان يثبته بعلة اخرى ولكن مثل هذا التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال
الى علة اخرى او حكم اخرى لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يعرف المعلل موضع الخلاف
في استداء تعليله او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة
الاولى وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع لان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا لان مجلس
المناظرة لم يعقد الا لابانة الحق وانما تحصل الابانة اذا كان الدليل متساويا ولو جوزنا
هذا الانتقال ولم يجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة من غير حصول المقصود الا ترى
انه اذا لزمه النقض فانه يعد انقطاعا ولا يصح من المعلل ادراج وصف زايد يحصل به
الاحتراز عن النقض فلان لا يصح هذا التعليل المبتدا كان اولى ومحاجة الخليل عليه
السلام مع النمرود بن كنعان يقول ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين
بقوله انا احيي واميت انتقل الى حجة اخرى لاثبات الحكم الاول ليست من هذا القبيل
لان الحجة الاولى التي ذكرها كانت لازمة على اللعين لانه عليه السلام اراد بقوله يحيي ويميت
حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل

الآخر وذلك ليس من الاحياء والامانة في شيء فكان اللعين محجوجا بتلك الحجة الا ان اللوم
لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا لا يتأملون في حقايق المعاني فخاف الخليل عليه السلام
الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا
معنى قوله الا انه انتقل دفعا للاشتباه **فصل** جملة ما يثبت بالحج الى ستين كرها
شيآن الاحكام من الحل والحرمة والوجوب والفرض وغيرها **وما يتعلق به الاحكام**
من السبب والعلة وغيرها فان تحقق الاحكام يتعلق بها الحق هذا الفصل بباب
القياس لان القياس لا يعرف الا به وكان القياس ان يقدمه على القياس لانه
وسيلة والوسيلة مقدمة على المقاصد الا ان القياس اصل من اصول الشرع فوجب
وصله بالحجج المتقدمة **اما الاحكام فاربعة حقوق خالصة** قيل انه تمييز والظاهر انه حال
لان التمييز في المشتق ضعيف والمراد من حقوق الله ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت
فان نفعه عام وهو اتحادهم اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم وانما
نسب الى الله تعالى تعظيما لانه تعالى يتعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقا
له لهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التكليف لان الكل سواء في ذلك **وحقوق**
العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا اباح ماله باباحة المالك
فلا يباح الزنا باباحة المرأة **وما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف** وفيه حق
الله لانه شرع زجرا وحق العبد لان فيه دفعا لعار الزنا عن المقذوف وحق الله تعالى
غالب حتى لا يجري فيه ارث واسقاط بالعفو **وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب**
كالقصاص فان فيه حق الله وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية
على نفسه وهو غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض بالمال بالصلح وصحة العفو
وحقوق الله ثمانية **انواع** تثبت بالاستقراء **عبادات خالصة كالايمان ونوافله**
كالصلوة والزكوة وغيرها من الفرايض وانما كانت مرادا للايمان لانها لا تصح بدونه

التحليق

وهو صحيح بدونها **او هي** اي العبادات الخالصة **انواع ثلثة اصول ولواحق وزوايد**
اما الايمان والتصديق اصل محكم لا يقبل السقوط والاقرار ملحق بالتصديق لانه يعبر عما في الضمير
والزوايد في الايمان تكرار الشهادة مرة بعد اخرى والاصل في الفروع الصلوة وهي
عماد الدين ثم الزكوة المترتبة لنعمة المال ونعمة البدن اصل لان المال وقاية له ثم الصوم
لانه شرع لقهر النفس فلا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون واسطة في الزكوة
لان النفس يميل الى الشهوات وهي صفة قبيح فيها ولا قبح في صفة الفقر وكانت اقوى في
كونها واسطة ثم بعده الحج وهو عبادة هجرة من الاوطان والخلان وفيه تقطع مادة
الشهوات وضعف نفسه فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم وبعد هذه الجملة الجهاد
لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان واما الزوايد فما سوى ما من نوافل
العبادات وسننها لانها شرعت مكملات للفرايض وزيادة عليها **وعقوبات كاملة**
والمراد بكاملها ان تكون عقوبة محضة **كالحدود** وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف
وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث بالقتل اما انه عقوبة فلانه غرم مالي لحق القاتل
بواسطة القتل واما انه قاصرة فلانها عقوبة مالية ولا شك انها قاصرة بالنسبة الى البدنية
وحقوق دايرة بين العبادة والعقوبة **كالكفارات** واما ان فيها معنى العبادة فلانها تؤدى
بما هو عبادة محضة كالصوم والاعتاق واما ان فيها معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء
بل وجبت اجرته على افعال توجد من العباد ويكون فيها معنى الخطر **وعبادة فيها معنى المؤنة**
وهي الثقل والكلفة **كصدقة الفطر** فان فيها جهة العبادة وهي كونها صدقة وشرط لايجابها
صفة الغنا وشرط النية فيها وجهة المؤنة وهي انها تجب على الانسان بسبب راس يمونه
ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر اما جهة المؤنة فيها فلان العشر سبب حفظ الاراضي لانه
يصرف الى مصارف الزكوة والفقرآء الغازين الذين هم دافعون شر الكفرة والضعفآء الذين
لهم بالنصرة كما قال عليه السلام انكم تنصرون بضعفائكم فيكون الاراضي محفوظة بالعشر

لهذا ؛

واما جهة العبادة فلان مصرفه مصرف الزكوة واما جهة غلبة المؤنة فلانها باعتبار الاصل
وهو الارض النامية وجهة العبادة باعتبار ما هو تابع وهو محل الصرف والثابت
باعتبار الاصل راجح ومؤنته فيها معنى العقوبة كالخراج فانه باعتبار تعلقه بالارض
مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة وهي سبب الذل في الشريعة لكونها اغراضا
عن الجهاد عقوبة الا ان الارض اصل والتمكن من الزراعة وصف فكان معنى المؤنة فيها
اصلا وحق اى الثابت من حقوق الله تعالى حق قايم بنفسه اى ثابت بذاته من غير
ان يتعلق بذمة العبد شيئ ومن غير ان يكون له سبب مقصود يجب على العباد اداؤه
فان قلت لم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له قلت لان الجهاد وما
شرع الا لاعلاء كلمة الله ودفع شوكة المشركين كقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة
ويكون الدين كله لله ولهذا جاز الخمس لبني هاشم لانه لما لم يلزم اداؤه للعبد طاعة لله
تعالى لم يكن من غنائم الناس واوساخهم فتولى اخذه وقسمته من كان خليفة الله
في ارضه وهو السلطان لانه نايب الشرع كخمس الغنايم فان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه
فصار المصاب بالجهاد كله لله تعالى كما قال تعالى قل الانفال لله ورسوله لكن اوجب اربعة
اخماسه للغانمين منة منه عليهم لان العبد لا يستحق لعمله لمولاه شيئا والمعادن والمعدن
اسم لما خلقه في الارض من الذهب والفضة وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات
وغيرهما كالدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح وغيرها وهذه الحقوق كلها سواء كانت
حقا لله او للعباد تنقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار كما هو
مذهب الفقهاء ثم صار الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق اى عن الايمان الذي
هو التصديق والاقرار في احكام الدنيا بان يقوم مقامه ويترتب عليه حكمه كما في المكره
على الاسلام فان اقراره قام مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق منه
ثم صار اداء احد الابوين الايمان في حق الصغير خلفا عن اداه اى اداء الصغير الايمان

حتى يحكم بسلما باسلام احد الابوين لعجزه عن ذلك ثم صار تبعيه اهل الدار خلفا عن
تبعيه الابوين اى احدهما في اثبات الاسلام في الذي سبي صغيرا واخرج الى دار الاسلام
وحده ثم بيعته السابي حتى ان الصبي اذا وقع في الغنيمة في سهم رجل من الجند في دار
الحرب فمات هناك يصلى عليه لسبق حكم الايمان له بالبيعة وليس هذا خلفا عن خلف
لانه لا يكون للخلف خلف بل كل ذلك خلفا عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض
وكذلك اى كالتصديق والاقرار في انهما اصلان والبواقي خلف عنهما الطهارة بالماء
اصل والتيمم خلف عنه بلا خلاف ثم هذا الخلف عندنا مطلق يعني الحدث يرتفع بالتيمم
الى غاية وجود الماء فيثبت به اباحة الصلوة وعند الشافعي ضروري يعني يثبت خلفيته
لضرورة الاحتياج الى الصلوة لانه رافعا للحدث فيكون خلفيته مقيدة بوقت قيام
الضرورة حتى لم يجز اداء الفروض بتيمم واحد لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها
لكن الخلافة بالاصالة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف استدراك
من قوله ثم الخلف عندنا مطلق لان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم
بقوله ولم تجدوا ماء فدل ان الخلفية بين الماء والتراب كالنص على الحيض في قوله
واللائي يئسن من المحيض الآية اعلم ان الاشهر خلف عن الحيض لا عن التربص وعند
محمد وزفر الخلافة بين الوضوء والتيمم لان الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا
ثم امر بالتيمم عند العجز بقوله فتيمموا فكانت الخلافة بينهما لا بين الماء والتراب ويبتنى عليه
اى على الاختلاف المذكور مسئلة امامة المتيمم المتوضئين فانها يجوز عندهما لانه لما كان
التراب خلفا عن الماء لم يكن خلفه بين الطهارتين فلم يكن طهارة المتيمم اضعف من طهارة
المتوضئ بل يكون مثلها وعند محمد وزفر لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان المتيمم صاحب
خلف فيكون طهارته اضعف والخلافة لا تثبت الا بالنص اى بعبارته او دلالته اراد
انتفاء ثبوت الخلافة بالرأي لا الحصر فيها كما ان الاصل لا يثبت بالرأي بل بالنص

تبعه ٤

وشرطه اى شرط كونه خلفا عن الاصل عدم الاصل للحال على احتمال الوجود ليصير السبب
منعقدا ثم بالعجز عنه يتحول الى الخلف فيصح الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا
اى فلا يكون موجبا للخلف لانه لم ينعقد السبب موجبا للاصل حتى ان الخارج من البدن
اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع والعرق لم يكن موجبا للتيمم ويظهر هذا فى يمين الغموس
فانها لم ينعقد موجبا للاصل وهو البر لم يكن موجبا لما هو خلف عنه وهو الكفارة والخلف
على مس السماء فانها انعقدت موجبة للبر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة واما
القسم الثانى من التقسيم المذكور فى اول الفصل فاربعة الاول السبب وهو فى اللغة
ما يتوصل به الى المقصود وفى الشريعة ما عرفه المصنف وهو اقسام سبب حقيقى وهو
ما يكون طريقا الى الحكم خرج بهذا القيد العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هى دالة
على طريق الحكم من غير ان يضاف اليه وجوبه خرج به العلة ولا وجود خرج به الشرط
ولا يعقل فيه معانى العلل اى لا يكون له تاثير فى وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير
واسطة خرج به السبب الذى له شبهة العلل والسبب الذى فيه معنى العلة لكن
يتخلل بينه وبين الحكم اى بين وجود السبب ووجود الحكم علة لا تضاف الى السبب
اى لا يكون مستفادا منه كدلالة يعنى اذا دل انسان انسانا يسرق مال انسان او
ليقتله وفعل المدلول لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض وقد تخلل بينه
وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضاف الى السبب وهو الفعل الذى يباشره
المدلول باختياره فلم يمكن اضافته الى السبب فان قلت هذا منقوض بما قالوا
اذا سعى انسان الى ظالم فى حق آخر بغير حق حتى غرمه ما لا يجب الضمان على الساعى و
بدلالة المحرم انسانا على صيد فقتله يجب على الدال ضمان الصيد قلت ذاك
قول بعض مشايخنا لكثرة السعاة فقصدوا زجرهم عن ذلك بتلك الفتوى دون
قول المتقدمين ودلالة المحرم جناية لانه التزم بعقد الاحرام امن الصيد عنه فيكون

الدلالة

الدلالة مزيلة الامن عنه فيكون جنايته موجب الضمان عليه كالمودع اذا دل السارق
على الوديعة يضمن لكونه تاركا ما التزمه من الحفظ فان اضيفت العلة اليه هذا هو القسم
الثانى اى لو كانت العلة المتخللة بين السبب والحكم مضافة اليه صار للسبب حكم
العلل حتى صار الحكم مضافا اليه كسوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب
لتلف ما يتلف بوطئها حالة السوق والقود وقد تخلل منه وبين التلف ما هو علة
وهو فعل الدابة لكن هذه العلة مضافة الى السوق والقود لانها اكرهت الدابة على الذهاب
فيكون لهذا السبب حكم العلة لكونه علة العلة فى الحقيقة والحكم يضاف الى علة العلة اذا لم
تكن العلة صالحة لاضافة الحكم اليها وههنا العلة غير صالحة لان فعل البعير بدر فيكون فعل
الدابة مضافا الى السابق والقايد فيكون التلف مضافا اليه فيما يرجع الى بدل المحل
وهو الضمان واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليه حتى لا يحرم عن الميراث
ولا يجب عليه الكفارة والقصاص فان قلت اكرهها على السير لا على الاتلاف
وهو انما لزم ضمنا فكان ينبغى ان لا يجب الضمان قلت القود والسوق مشروط بالسلامة
لا على الاطلاق والقصد ليس بشرط فى الضمان فى حقوق العباد واليمين بالله تعالى قبل
الحنث او بالطلاق او بالعتاق والمراد من اليمين بالطلاق والعتاق تعليقها بالشرط
كقولك ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت حر والمراد بالتعليق الذى
هو عين المعلق به وهو قولك انت طالق سمى سببا مجازا هذا هو القسم الثالث لان اليمين
شرعت للبر سواء كانت بالله او بغيره والبر فقط لا يكون طريقا الى الكفارة فى اليمين بالله
ولا الجزاء فى اليمين بغير الله لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا يجب الكفارة
ولا يترتب الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشئ سببا لثبوته وطريقا اليه فلما كان اليمين
او المعلق بالشرط يحتمل ان يفضى الى الحكم عند زوال المانع سمى سببا للكفارة والجزاء
مجازا باعتبار ما يئول وهذا عندنا والشافعى جعل اليمين والمعلق بالشرط سببا هو بمعنى

العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء
عند وجود الشرط وكان كل واحد منهما سببا في الحال لاعلة باعتبار تاخر الحكم ولكن في
معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط واذا كان في الحال سببا بمعنى العلة
لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله ولكن له اي للمعلق
الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم وعند
زفر هو خال عن شبهة العلية كما هو خال عن حقيقة العلية حتى بطل التنجيز التعليق فهذه ثمرة
الخلاف فعندنا يبطله وعنده لا وصورة النزاع ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار
فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا فتزوجت بزوج آخر ودخل بها ثم عادت الى الاول
بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند زفر تطلق وذلك لانه ليس للمعلق شبهة
السببية عنده بوجه اذ لابد للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه والتعليق بالشرط حابل من
المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية واذا لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل
واحتمال صيرورته سببا في الزمان الآتي لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث
المحلية وهو قايم لاحتمال عوده اليه بعد زوج آخر وهو في الحال يمين ومحلها ذمة الحالف فيبقى
ببقائها ولا يبطل بالتنجيز ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحل في
الحال وعندنا التنجيز يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج آخر اليه ثم وجد الشرط
لا يقع شيء لان التعليق عمل له اليمين واليمين شرعت للبر والبر لا يحصل غالبا الا بان تكون
معصوما بالجزاء على معنى انه يحب الجزاء بترك البر لتحقق معنى الحمل او المنع فلما كان البر معصوما
بالجزاء صار الجزاء في الحال شبهة الثبوت ليكون اليمين مخيفا كالمغصوب فانه معصوم
بالقيمة فيكون للغصب حال قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة
والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام
لان قدر ما وجد من شبهة لا يبقى الا في محله يعني لابد لشبهة السبب من محل يبقى فيه كالحقيقة

اي كحقيقة السبب لا يستغني عن المحل اذ شبهة الشيء لا يثبت الا فيما تثبت حقيقته الا
ترى ان شبهة البيع لا يثبت في حق الحرمان حقيقته لا تثبت فيه فاذا فات المحل بطل
يعني تخير الثلث خدمات المحل فيبطل شبهة الثبوت فيبطل التعليق لان التعليق يثبت
بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط والشيء متى ثبت بصفة
في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا
بهذه اشارة الى جواب ما قال زفر ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل صحة تعليق
الطلاق في المطلقة ملكا بالملك ابتداء بدون المحل فلان يبقى بدونه كان اولى لان ذلك
الشرط في حكم العلل من حيث ان النكاح ثبت به ملكية الاستمتاع فصار النكاح بمعنى علة
العلة للطلاق فيثبت له شبهة العلة وتعلق الحكم بحقيقة العلة لا يصح كما لو قال ان اعتقك
فانت حر كان باطلا فالتعليق لشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة
ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار التعليق شرطا هو في حكم العلل
معارضا اي مانعا لهذه الشبهة وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل
تحقق الشرط السابقة عليه اي على الشرط توضيحه ان شبهة التطليق في الحال تقتضي المحلية
يعني التعليق باعتبار كونه سببا مجازا تقتضي المحلية في الحال وثبوت شبهة وقوع الجزاء
قبل وجود الشرط وكونه معلقا لما هو علة ملك تقتضي بطلانه فصارا معارضين فتساقطا فلا يحتاج
المحل والايجاب المضاف كقولك انت طالق غدا سبب للحال الا ان حكمه تاخر بواسطة
الاضافة ويؤيد ذلك ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا يخرج شهورا
الشهر من ان يكون سببا في حقه مثله في حق المقيم حتى صح الاداء منه وهو من اقسام العلل
على ما يجيء في اقسامها انشاء الله تعالى وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا في اليمين بالطلاق
والعتاق ومن هذا عرف ان اقسام السبب ثلاثة سبب حقيقي وسبب مجازي وسبب
في معنى العلة والسبب الذي له شبهة العلة هو السبب المجازي ووجه الحصر ان المفضي الى الحكم

اما ان يكون للحال او في المآل والثاني هو السبب المجازي والاول اما ان يكون له تاثير
او لا فالاول السبب الذي في معنى العلة والثاني السبب الحقيقي **والكل** اي الثاني من اقسام
ما يتعلق به الحكم **العلة** وهو ماخوذ من العلل وهي الشربة بعد الشربة وسمي الامر المثبت للحكم
في الشرع به لتكرر الحكم بتكررها وفي الشريعة ما عرفه المصنف **وهو ما يضاف اليه وجود الحكم**
اي ثبوته احترز عن الشرط **ابتداء** اي بلا واسطة احترز عن السبب والعلامة وعلة العلة
والتعليقات وبذا التعريف يشمل العلل الموضوعة كالبيع والنكاح وغيرهما والعلل المستنبطة
بالاجتهاد كالعلل المؤثرة في القياسات **وهو سبعة اقسام** اعلم ان العلة الشرعية الحقيقية
تتم باوصاف بلثة احدها ان يكون علة اسما بان يكون في الشرع موضوعة لموجبها وذلك الحكم يضاف
اليها بلا واسطة والثاني ان يكون علة معنى بان يكون مؤثرة في ذلك الحكم وثالثها ان يكون
علة حكم بان يكون بحيث يثبت الحكم عند وجودها من غير تراخ وهي باعتبار استكمال هذه الاوصاف
وعدم استكمالها منقسمة الى السبعة اقسام الاول **علة اسما** اي صورة **وحكما ومعنى كالبيع**
المطلق فانه موضوع للملك والملك مضاف اليه لا بواسطة **وعلة معنى** لانها تؤثر فيه اذ هو
مشروع لاجله **وعلة حكما** لانه يثبت الملك عند وجوده ولا يتراخى عنه **وعلة اسما لا حكما ولا**
معنى كالايجاب المعلق بالشرط فان هذه الايجاب علة اسما لانه موضوع في الشرع لحكمه ويضاف
الحكم اليه عند وجود الشرط فيقال هذا الطلاق واقع بالتطليق السابق وليس علة حكما اذ الحكم
يتاخر عنه الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تاثير له فيه قبل وجود الشرط واليمين بالله بالنسبة الى
الكفارة من هذا القبيل لان الكفارة يضاف اليها فيقال كفارة اليمين كذا في جامع الاسرار
ولقائل ان يقول انهم فسروا العلة اسما بانها التي يكون موضوعة في الشرع لحكمها واليمين
بالله ليس بموضوع بالكفارة بل للبر فلا يكون من هذا القبيل هذا التفسير **وعلة اسما ومعنى**
لا حكما كالبيع بشرط الخيار فان البيع علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر
في ثبوت الملك لكن الحكم وهو ثبوت الملك متراخ فلا يكون علة حكما اورد المصنف لهذا القسم

حسنة امثلة احدها ما ذكره والثاني قوله **والبيع الموقوف** بان بيع انسان مال غيره بغير
اجازته فانه علة اسما ومعنى للملك وليس بعلة حكما لتراخي الملك الباته الى زمان اجازة
المالك **والايجاب المضاف الى وقت** كالطلاق المضاف الى وقت فانه علة اسما ومعنى
لا حكما لتاخره الى زمان ما اضيف اليه **ونصاب الزكوة قبل مضي الحول** فانه علة اسما
ومعنى لانه وضع لوجوب الزكوة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة لانه موثر في وجوب
الزكوة لان الغنا يوجب الاحسان الى الفقرآء والغنا يحصل بالنصاب لا حكما لتاثر وجوب
الاداء الى حولان الحول **وعقد الاجارة** بذا هو المثال الخامس فانه علة للملك المنفعة اسما لانه
وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه موثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لان حكمه ملك المنافع
التي توجد في مدة الاجارة وهي معدومة والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا للملك فلا يكون
علة حكما **وعلة** يعني الرابع علة **في غير الاسباب** اي في مكانها والمراد به مشابهتها **اياها شبهة**
بالاسباب تفسير له **كشراء القريب** فانه علة للملك والملك في القريب علة للعتق فيكون
العتق مضافا الى الاول بواسطة من حيث انه لم يوجد الا بواسطة العلة كان الشراء سببا
ومن حيث ان الواسطة من احكامه وكان العتق مع علته وهي الملك مضافا اليه كان علة شبيه
الاسباب **ومرض الموت** وهو علة اسما لحجر المريض عن التبرعات فيما هو حق الوارث لاضافة
الحكم اليه يقال انه محجور عن التصرف الفلاني لكونه في مرض الموت ومعنى لانه موثر في الحجر وليس
بعلة حكما لتراخي حكمه الى اتصاله بالموت لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض بل اذا اتصل الموت
به يثبت الحجر مستندا ولكنه يشبه الاسباب من حيث ان الحكم يثبت به **والتركية عند**
ابي حنيفة يعني تعديل الشهود عند ابي حنيفة علة للحكم الثابت بالشهادة وشبيهة بالسبب
اما انها علة فلانها في معنى العلة للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنا على محصن فان الشهادة يتوقف
التركية لا وجوب الرجم فكانت التركية علة العلة وعلة العلة مع حكمها مضافة الى علة الحكم فاذا رجع
المزكون ضمنوا الدية عنده ولا يضمنون عندهما لانهم اثنوا على الشهود خيرا وكان بمنزلة ما لو

اشتو على المشهود عليه خبرا بان قالوا هو محصن واما انها شبيهة بالسبب فلوجود الواسطة
بينها وبين الحكم وهو شهادة الشهود وكذا اى كما ذكر من الامثلة كل ما هو علة العلة
فانها علة تشبه الاسباب وكانت العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قايم
بالعلة كما ان الحكم يضاف الى العلة هناك دون الصفة فهنا يضاف الى العلة دون
ممن حيث ان العلة الاخيرة تضاف الى الاول كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب
الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب وهذا هو السبب فى معنى العلة بعينه اورده الشيخ
فى الموضعين متابعا لفخر الاسلام فانه اورده فى باب تقسيم السبب وفى باب تقسيم العلة
باعتبار الشبهين اعلم ان هذا القسم اما عايد الى العلة اسما او معنى لا حكما كالمرض واما الى العلة
معنى لا حكما ولا اسما كالتركيبة وما يشبهها فى كونها علة العلة مثل شراء القريب وغيره فيكون
الاقسام ستة لكن لما امكن وجوده بدون كل واحد منهما وكذا امكن وجود كل واحد
منهما بدونها جعله قسما آخر ووصف له شبه العلل اى الخامس وصف لا يكون علة
حقيقية ولا سببا حقيقيا ولكن يكون له شبه العلل كاحد وصفى العلة التى هى ذات
وصفين فان كل واحد من وصفيها له شبهة العلة حتى لو وجدا احدهما قبل الآخر لا يكون
سببا محضا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو موثر فى اثبات الحكم اذ لو لم
يكن له دخل فى التاثير لكان الآخر وحده هو العلة ولم يكن العلة ذات وصفين والتقدير
بخلافه فلا يكون سببا محضا بل يكون له شبهة العلة ولم يكن علة لان العلة ايضا هى المجموع لا هو
وحده ولهذا جعلنا الجنس والقدر محرمة للنسيئة لان فى النسيئة شبهة الفضل فان للنقد
مزية على النسيئة واذا كان فيه شبهة الفضل يثبت شبهة العلة ولا يثبت به حرمة الفضل
لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة فلا يثبت بما هو دونها فى الدرجة وعلة معنى وحكما لا اسما
كاخر وصفى العلة فان الوصف الذى يوجد اخر علة معنى لانه موثر فى الحكم وحكما لان الحكم
يوجد عنده لا اسما لانه وحده ليس بموضوع للحكم لان الموضوع له هو المجموع فلا يكون

اخرى

احدهما علة حقيقة وانما اضيف الحكم الى الوصف الاخر دون الاول لانه يرجح على الاول
فى التاثير لوجود الحكم عنده كما لو قال لامرته ان دخلت هاتين الدارين فانت طالق
فان وجد دخولها فى الملك تطلق وان وجدا فى غيره لا تطلق ولو وجد الاول فى الملك
والثانى فى غير الملك لا تطلق اتفاقا ولو وجد الاول فى غير الملك والثانى فى الملك
تطلق عند علمائنا خلافا لزفر فعنده لا تطلق فى العودة الاخيرة كما فى الثانية والثالثة
وعلة اسما وحكما لا معنى هذا هو القسم السابع كالسفر والنوم للترخص والحدث فان
السفر علة للترخص اسما لانها تضاف اليه فى الشرع يقال رخصة السفر الافطار والقصر
وحكما لانها ثبت بنفس السفر وحكما متصلة بلا معنى لان الموثر فى ثبوتها ليس نفس السفر
بل المشقة لانها هى الموثرة فى اثبات الرخصة والنوم المخصوص بالحدث بالنسبة الى الحدث
فانه علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لانه يثبت عنده وليس بعلة بمعنى
لانه ليس بموثر فيه وانما الموثر فيه خروج النجس لكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا
وكان النوم المخصوص سببا ظاهرا لخروج النجس اقيم مقامه وكان الحكم علة معه اعلم ان
هذه الاقسام التى ذكرها المصنف هى ستة اقسام من الاقسام السبعة التى خرجت من التقسيم
على الوجه الذى ذكرنا لان القسم الرابع وهو ما عبر عنه بقوله علة فى حيز الاسباب عايدا ما
الى العلة اسما ومعنى واما الى العلة معنى لا حكما ولا اسما ولكن المصنف لشبهه بالاسباب
جعله قسما آخر كما ذكرنا والقسم الخامس الذى عبر عنه بقوله ووصف له شبهة العلل
هو علة معنى لا حكما ولا اسما وبقى من تلك الاقسام قسم آخر لم يذكر المصنف وهو العلة
حكما لا اسما ولا معنى وذلك كالشرط الذى سلم عن معارضة العلة مثل حفر البير فقصير الاقسام
ثمانية وليس من صفة العلة الحقيقة تقدمها على الحكم قيد بالحقيقة لان العلة العقلية
مقارنة مع معلولها زمانا اتفاقا كحركة الاصبع مع الخاتم واختلفوا فى جواز تقدم العلة
الحقيقة الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون الى وجوب مقارنتها مع المعلول

للرخص ؛

وهو مختار المصنف واليه اشار بقوله بل الواجب اقترانها معًا كالاستطاعة مع
الفعل وذهب بعض الى وجوب تعقبها بحسب الزمان لان العلل الشرعية موصوفة
بالبقاء ولها حكم الجواهر ولهذا يفسخ بعد مدة فلابد ان يثبت الحكم عقيب العلة ضرورة
بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين قلنا ان الفسخ ورد على الحكم لا على العقد
ولئن سلمنا انه باق فذلك ضروري ثبت دفعًا لحاجة الناس الى الفسخ ولا يثبت
البقاء فيما وراء موضع الضرورة وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول
كالسفر اقيم مقام المشقة ومثال اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام
المحبة في قول الرجل لامراته ان كنت تحبيني فانت طالق واذا اخبرت عن المحبة طلقت
ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت خارج المجلس عن المحبة لا تطلق لان التعليق بمحبتها
يشبه تخييرها من حيث ان فيه جعل الامر الى اختيارها والتخيير مقتصر على المحل والفرق بين
السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تاثير له في المسبب والدليل يخلو عن ذلك
وانما يحصل به العلم بالمدلول لا غير وذلك اما لدفع الضرورة والحرج كما في الاسبتراء فان
الموجب له هو استغال رحم الامة بماء الغير فالاحتراز عن قربانها واجب لقوله عم من
كان يومن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره ولكن لما كان اشتغال رحمها
بماء الغير امرًا مخفيًا اقيم الدليل عليه وهو حدوث الملك فيها مقامه دفعًا لضرورة احتياج
الناس الى معرفته ولعجزهم عن معرفته لانه بحدوث الملك يتمكن من وطئه ووطوه سبب
لاشتغال رحمها بمائه وغيره اي غير الاسبتراء كالخلوة الصحيحة فانها اقيمت مقام الدخول
وكذا النكاح اقيم مقام العلوق في ثبوت النسب او للاحتياط اي يكون اقامة السبب
مقام المسبب والدليل مقام المدلول في ثبوت النسب لاجل الاحتياط كما في تحريم الدواعي
اي دواعي الوطي من النظر وغيره اقيمت مقام الوطي في الحرمة لاجل الاحتياط او لدفع
الحرج كما في السفر والطهر الخالي عن الجماع فانهما اقيما مقام المشقة والحاجة الى الطلاق

والفرق

وقوع ؛ الشرط

والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة
اصلًا وفي دفع الحرج يمكن مع نوع مشقة كالسفر اقيم مقام المشقة بحسب الاشخاص ولكن
فيه حرج والثالث من اقسام ما يتعلق به الاحكام الشرط وهو في اللغة العلامة وفي الشريعة
ما ذكر المصنف وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب اي دون ان يكون مؤثرًا
في وجوده احترز به عن العلة ولا بد ان يزيد قيدًا آخر وهو ان يكون خارجًا عن ماهية ذلك
الشيء يخرج به جزؤه فانه ايضًا مما يتوقف عليه وجود الشيء وليس بمؤثر فيه وهو اي
ما يطلق عليه اسم الشرط خمسة بالاستقراء شرط محض وهو الذي يتوقف انعقاد العلة
للعلية على وجوده مثل دخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق به في قوله ان دخلت
الدار فانت طالق فان انعقاد قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق موقوف على وجوده
وليس له تاثير فيه وشرط هو حكم العلل يعني يقوم مقام العلل في اضافة الحكم اليه كحفر
البير في الطريق فانه شرط لتلف ما تلف بالسقوط وذلك لان علته هو السقوط وعلة
السقوط الثقل والمشي سبب محض للسقوط لانه مفض اليه في الجملة وليس بعلة لانه قد يوجد
المشي فيه بلا وقوع ولكن الارض كانت مانعة من تاثير العلة وهي الثقل وكان تاثيره موقوفا
على زوال المانع وكان حفر البير ازالة للمانع وايجادًا للشرط وشق الزق الذي فيه مائع
فانه شرط السيلان لان علته هي ميعانه ولكن الزق كان مانعًا وكان تاثيره موقوفا على
زوال ذلك المانع وكان الشق ازالة للمانع وايجادًا للشرط فثبت انهما شرطان لاعلتان
لكن العلة ليست صالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل والسيلان امران جبليان مخلوقان
عليهما من غير اختيار منهما فلم يكن اضافة الحكم اليهما اضيف الى الشرط وشرط له حكم
الاسباب وهو الشرط الذي تخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك
الفعل منسوبًا الى ذلك الشرط ويكون سابقًا على ذلك الفعل الاختياري قيدناه بفعل
فاعل مختار احترازًا عما يتخلل بينه وبين مشروط فعل طبعي كحفر البير وبقولنا لا يكون

ذلك احترازا عما كان منسوبا الى الشرط لانه يكون فيه معنى العلية كما في فتح باب تفض عند
محمد وبقولنا ويكون سابقا احترازا عما كان وجوده متاخرا عن صورة العلة كدخول الدار
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود الدخول ههنا متاخر عن صورة العلة وهي
قولنا انت طالق لانه وجد التكلم به سابقا على وجود الدخول وان كان وجود الدخول
متقدما على انعقاده علة وهو شرط محض وانما كان هذا الشرط في حكم الاسباب باعتبار
تقدمه على العلة فمتى كان الشرط متقدما على العلة كان مشابها للسبب في التقدم وفي كونه مفضيا
الى ذلك الشيء فلا يكون شرطا محضا لا يقال الشرط قد يتقدم على صورة العلة كالاشهاد
في النكاح وهو متقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول لا ننكر
تقدم الشرط على صورة العلة وانه لا يخرج به عن الشرطية ولكنا نقول اذا تقدم لم يخصر شرطا
بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن معنى الافضاء الى الحكم
بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي كما اذا حل قيد عبد حتى ابق فان حله شرط لتلف
العبد باباقه لان علته فعل الاباق ولكنه مشروط بزوال المانع الذي هو القيد وكان الحل
ازالة للمانع وايجادا للشرط وكان شرطا ايضا وهو متقدم على فعل الاباق الذي هو العلة
صورة ومعنى فيكون شبيها بالسبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي
فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة وحادثة كعقود الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو
الاباق غير حادث بالشرط بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع نسبته عن الشرط من كل وجه
وكان التلف مضافا الى العلة لا الى ما سبق من الشرط فلا يضمن الحامل قيمة العبد ولا يلزم عليه
ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الآمر وان اعترض فعل مختار على الامر لان
الامر بالاباق استعمال له فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا له بالاستعمال وعلى هذا قال
ابو حنيفة وابو يوسف فيمن فتح باب قفص فطار الطير لا يضمن الفاتح لانه اعترض عليه
فعل مختار وقال محمد والشافعي يضمن لان الطيران كان عادة للطير والعادة اذا اتكدت

يتخص بح

صار طبيعة فصارت بمنزلة سيلان الدهن وشرط اسما لا حكما وهو ما يفتقر الحكم الى
وجوده ولا يوجد عند وجوده فمن حيث انه يتوقف الحكم عليه سمي شرطا ومن حيث انه
لا يوجد الحكم عنده لا يكون شرطا حكما وذلك كاول الشرطين في حكم يتعلق بهما كقوله
لامرته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فان دخول الذي يوجد
اولا يكون شرطا اسما اي صورة من حيث انه يفتقر الحكم اليه في الجملة لا حكما لان حكم الشرط
ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الى آخرهما ويكون الاول شرطا اسما لا حكما لو
دخلت المرأة في المثال المذكور بعد ان ابانها الزوج احدى الدارين حالة البينونة ثم نكحها
الزوج فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر وجه قوله ان حظ الشرطين من الحكم
على السواء لانه صيرهما شيئا واحدا في وجود الجزاء وفي احدهما شرط الملك فكذلك في الآخر
ولنا ان الشرط الاول لما لم يكن شرطا حكما لم يحج الى وجود الملك عند وجوده لان الملك
انما شرط لنزول الجزاء وعند وجود الشرط الاول لا ينزل الجزاء فان قلت لا نسلم ان
الاول سمي شرطا بل الشرط هو المجموع قلت اجمع الائمة على تسميته شرطا والمنع من تسميته
شرطا يكون مخالفا للاجماع وشرط هو كالعلامة يعني القسم الخامس من اقسام الشرط شرط
هو مثل العلامة الخالصة كالاحصان في الزنا على ما يجيء تقريره في العلامة وانما يعرف الشرط
بصيغته اي لا ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط وفيه رد لمن قال صيغة الشرط قد يخلوا
عن معنى الشرط كقوله لكافر تبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب اذ الغالب
ان الانسان يكاتب عبيده اذا راى فيهم خيرا الا انه شرط حقيقي اذ الكتابة يجوز اذا لم يعلم
فيه خيرا علمنا ان هذا الكلام يؤدي الى الغاية وكلام الله منزه عن ذلك والمراد بالامر الندب
لا الايجاب والكتابة انما يصير مندوبا اذا علم فيه خيرا كر والشرط ودلالته اي دلالة
الشرط لا ينفك عن معنى الشرط كالصيغة كقوله المرأة التي اتزوج طالق لما فانه بمعنى
الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة لان التزوج داخل على امرأة غير معينة فكانت

نكرة والوصف في النكرة معتبر لتعرفها به فصلح دلاله على الشرط فصار كانه قال ان تزوجت
امراة فهي طالق ولو وقع اى وصف التزوج في المعين بان اشار الى المعينة وقال هذه
المراة التي اتزوجها طالق وقال هذه المراة طالق لما صلح دلالة اي لا يصلح الوصف
دلاله على الشرط لان الوصف في المعين لغو لانه للتعريف ومتى حصل التعريف بالاشارة
لا يحتاج الى تعريف آخر لان الاشارة ابلغ في التعريف فيبقى قوله هذه المراة فيلغو اما في الاجنبية
ويتنجز في امرأته ونص الشرط يعني صرح الشرط بجمع الوجهين اي المعين وغير المعين حتى
لو قال ان تزوجت امراة فهي كذا وقال ان تزوجت هذه المراة فهي كذا يقع الطلاق في
الصورتين بالتزوج الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في اول الفصل العلامة وهي في اللغة
الامارة كالمنارة للمسجد وفي الشريعة ما ذكره المصنف وهو ما يعرف الوجود اي وجود
الحكم من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود كالاحصان وهو عبارة عن اجتماع سبعة اشياء
العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل
الآخر في صفة الاحصان والاسلام فان قلت اذا كان الاحصان عبارة عن اجتماع
سبعة اشياء ومن جملتها كون كل من الزوجين مثل الآخر والاحصان يلزم الدور قلت
المراد من الاحصان في التعريف اجزاؤه الستة المذكورة مجازا والاحصان المصطلح انما
يكون اذا كان متماثلين فيها قال شمس الائمة شرط الاحصان على الخصوص شيئان
الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح واما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة لا شرطا
الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة وانما قلنا الاحصان علامة وليس
بشرط لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده فان
الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولا سبب ايضا
لانه ليس بطريق مفض اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا به ولا وجودا عنده
ولكنه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا

العلامة

حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا هذا هو مختار بعض المتاخرين واما مختار
المتقدمين واكثر المتاخرين ان الاحصان شرط لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه
وجود الحكم فالاحصان بهذه المثابة وقوله لم يتعلق به وجود غير مسلم لان الزنا لا يوجب
الرجم بدونه كالسرقة لا يوجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة فكذا الاحصان
حتى لا يضمن شهوده اى شهود الاحصان اذا رجعوا بحال هذه نتيجة كون الاحصان
علامة وليس بشرط حقيقي بل هو شرط مجازا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم
مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة
غير صالحة لمخالفة العلة لما ذكرنا انها لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليها
بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند
بعض المشايخ لان الشرط صالح لمخالفة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها للتعلق الوجود به وثبوت
التعدي منهم وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم يضمنون دية المرجوم والجواب
ان الاحصان علامة فلا يصلح للمخالفة ولئن سلمنا انه شرط عند بعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه
ايضا لان شروط الشرط ايضا لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة وههنا شهود العلة
وهي الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبارا اذ لا اعتبار للتخلف عند امكان العمل بالاصل
ولهذا لا يضاف الحكم الى شهود الشرط اذا رجع شهود الشرط واليمين بل الضمان على شهود
اليمين خاصة لان شهود التعليق شهود العلة باعتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى القاضي
بشهادتهم فقد ثبت للمعلق اتصال للمحل لوجود الشرط فصح تسميتهم شهود العلة اما اذا رجع شهود
الشرط خاصة قال شمس الائمة لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان اذا رجعوا خاصة وقال
فخر الاسلام يجب الضمان عليهم كما ذكرنا في تعليل بعض المشايخ على ان هذا شرط وهو الاحصان
يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة والاحصان خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة في
الشرع الى الخصال الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه فصل في بيان

الاهلية لفارغ من بيان الحجج وما يتعلق بها شرع في بيان الاهلية اذا الخطاب لا يثبت
في غير الاهلية العقل معتبر لاثبات الاهلية اى اهلية الخطاب اذا الخطاب لا يفهم بدونه
وخطاب من لا يفهم قبيح فكان معتبرا له وقال الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا يعنى لا
مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها ولا في ايجاب شئ وتحريمه دون السمع واذا جاء
السمع فله العبرة دون العقل وهو قول اصحاب الشافعي حتى ابطلوا ايمان صبي عاقل لعدم
ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله وقال المعتزلة انه اى العقل علة موجبة لما استحسنه
على سبيل القطع مثل معرفة الوحدة الصانع فحرمته لما استقبحه على القطع فوق العلل الشرعية
لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها بخلاف العلل العقلية انها موجبة بذاتها
وغير قابلة للنسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل فان قلت اتفق
اهل القبلة على ان في الشرع ما لا يدركه العقل كاعداد الركعات ومقادير الزكوات وغيرها
قلت اراد وبه ما لا يدرك العقل بحقيقة في نفسه لاستدلاله نوع استحالة مثل رؤية الله تعالى
في الاخرة بلا كيف ولا جهة ومثل ان يكون الكفر والمعاصي داخلا ارادة الله تعالى لان كلا منهما
مما يستقبحه العقل وما ذكروا من الامثلة ليست كذلك اذ يدرك العقل جواز تحققها من غير
استحالة غاية ان يكون وجه حكمتها غير مدرك بالعقل تمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم عليه
السلام لانه قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحي فانه
قال اراك ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا معذورين لما كانوا في
ضلال مبين وقالوا لا عذر لمن عقل في الوقف اى التوقف عن الطلب اى طلب
الايمان وترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان ومن لم تبلغه الدعوة اصلا ونشأ
على شاهق الجبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد
العقل واما في الشرايع فمعذور حتى يقوم عليه الحجة وهكذا روي عن ابي حنيفة وعليه مشايخنا
من اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله وعملوا

وقد

قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث الحدث على الشرايع لكن هذا القول موافق لقول
المعتزلة من حيث الظاهر الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهو لا يقولون الموجب هو
الله تعالى والعقل معرف لايجابه والصحيح الموافق لظاهر النص وظاهر الرواية ما قاله صاحب
التقويم وفخر الاسلام وذكره المص بقوله ونحن نقول في الذي لم يبلغه الدعوة
انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يضاف
مدة يمكن فيها من التامل والاستدلال بان بلغ في شاهق الجبل ومات من ساعته واذا
اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا لان الامهال وادراك
مدة التامل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الايات الظاهرة
واذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان لاستحقاق الحجة فلا يكون معذورا وان لم تبلغه
الدعوة ان هذه للوصل وليس على حد الامهال دليل يعتمد عليه وما قيل انه مقدر بثلاثة
ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلثة ايام ليس بقوي لان مدة التجربة تختلف باختلاف الاشخاص
لان العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدي في زمان قليل ما لا يهتدي غيره فيفوض تقديره
الى الله تعالى اذ هو العالم بمقدار ما في حق كل شخص فيعفو عنه قبل ادراكها ويعاقبه بعد استيفائها
وعند الاشعرية غفل من الاعتقاد وحتى هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان
معذورا لان العبرة عندهم السمع دون العقل ومن قتل من لم تبلغه الدعوة ضمن لان كفرهم
معفو عندهم لحصار وكالمسلمين في الضمان وعندنا لم يضمن وان كان قتله حراما قبل
الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة التامل لا يكون عفوا وكان قتلهم مثل نساء
اهل الحرب فلا يضمن ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم لعدم ورود الشرع به تمسكين
بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب
انتفى حكم الكفر وبقوا على الفطرة وعندنا يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يكن مكلفا
به اى بالايمان لان وجوبه بالخطاب وهو ساقط عنه بقوله وم رفع القلم عن ثلث عن صبي

الاهلية

الذمة

حتى يحتلم الحديث والجواب عنهم يحتمل ان يراد من العذاب المنفي العذاب الدنيوي فلا
ينتفض حجة والاهلية نوعان اهلية وجوب وهي صلاحية لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه
وهي بناء على قيام الذمة اي اهلية نفس الوجوب لا يثبت الا بعد وجود ذمة صحيحة وهي
محل الوجوب والذمة في اللغة العهد وفي الشرع نفس لها عهد سابق والمراد بالنفس ما يشير
اليه كل احد بقوله انا وبالعهد السابق العهد الذي عاهد الانسان ربه يوم الميثاق والآدمي
بولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه بالاجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة بشراء
الولي ويجب عليه الثمن فلو انقلب طفل على مال انسان فاتلفه يضمن والجنين قبل انفصاله
عن الام جزء لها من وجه ولهذا يعتق بعتقها ويدخل في البيع تبعا لها ولكنه لما كان منفردا
بالحيوة ومعدا للانفصال لم يكن جزأ لها مطلقا فلم يكن له ذمة كاملة حتى صح لان يجب له الحق
من العتق والارث والوصية والنسب ولم يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي شيئا له لا يجب
عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب فاذا انفصل عنها ظهر له ذمة كاملة فصار اهلا للوجوب
الحقوق عليه كالبالغ غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء عن
اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب ولا ثبت
لعدم حكمه كما يعدم الحكم لعدم محله كبيع الحر فما كان من حقوق العباد من الزم كضمان
الاتلاف والعوض كثمن البيع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه اي الصبي اما نفقة
الزوجات فلانها صلة شبهة بالعوض اذ يجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس
حصل عوضه واما نفقة الاقارب فمؤنة متعلقة باليسار ولهذا لا يجب على المعسر والمقصود
ازالة حاجة القريب بوصول كفايته اليه وذلك بالمال يكون واداء وليه كاداءه وكان
الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة كالقصاص وجزاء كرمان الميراث لم يجب عليه
اي على الصبي لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل ولا يلزم عليه جواز ضربه
عند اساءة الادب مع انه نوع جزاء لانه من باب التاديب وليس بجزاء على الفعل

لم يز

كضرب الدواب وحقوق الله تعالى يجب على الصبي متى صح العقل بحكمه اي بحكم
وجوب الحق لله كالعسر والخراج فانهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة
فيهما ليسا بمقصودين والمقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كاداءه ومتى بطل الاصل
بحكمه لا يجب كالعبادات الخالصة كالصلوة والصوم والحج وغيرها اذ العبادة فعل يحصل
عن اختيار على سبيل التعظيم ولا يتصور ذلك من الصبي والعقوبات كالحدود والقصاص
لانعدام حكمه وهو المواخذة بالفعل واهلية اي النوع الثاني من نوعي الاهلية اهلية اداء
وهي نوعان بالاستقراء قاصرة مبتنية على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن
القاصر ولا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة
العمل به وهي البدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكمالها وقصورها بقصورهما
ثم الانسان في اول احواله عدم القدرتين ولكن فيه استعداد ان يوجد كل منهما بخلق
الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغها يكون قاصرة كالصبي العاقل فان كل واحدة
من القدرتين قاصرة فيه والمعتوه البالغ وانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن
ومبتنى عليها اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو وقع الاداء يكون صحيحا ولا
يجب وكاملة مبتنى على القدرة الكاملة من العقل الكامل الغير الموصوف بالقصور والبدن
الكامل ومبتنى عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال
يكون حرجا والحرج منفي فلما لم يكن ادراك كمال العقل الا بعد تجربة وتكلف عظيم اقام الشرع
البلوغ الذي يعتدل الدية العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا بدليل قوله
عم رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنايم حتى يستيقظ والمراد بالقلم
الحساب وانما يكون بعد لزوم الاداء والاحكام منقسمة في هذا الباب اي باب ابتناء
صحة الاداء على الاهلية القاصرة الى ستة اقسام اشار الخصم الى احكام هذه الاقسام على الترتيب
فحق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره اي غير الحسن هذا اشارة الى القسم الاول كالايمان

وجب القول بصحته من الصبي لانه نفع محض وان عليا رضي الله عنه اقتخر بذلك وقال
سبقتكم الى الاسلام طرا صبيا ما بلغت اوان حلمي واما حرمان الارث من دار الكفار
ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته المشركة فمضافة الى كفر الباقي على كفره لا الى اسلامه لانه شرع
عاصما بلا لزوم اداء والدليل عليه انه اذا استوصف الصبي ولم يصف الاسلام بعد ما
عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا وقال الشافعي لا يصح ايمانه قبل
البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر ولا يتبين منه امرأته المشركة لانه ضرر واما في حق
احكام الآخرة فالقول بصحته واجب لانه نفع محض وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في
احكام الآخرة ثبوته في احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الآخر فان من اسلم بلسانه دون
قلبه فهو كافر في احكام الآخرة مؤمن في احكام الدنيا ولهذا يجري احكام المسلمين على المنافقين
في زمن النبي وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر اي الردة لا يجعل عفوا حتى حكم ابو حنيفة ومحمد
بصحة ردته في حق احكام الدنيا والآخرة ولهذا تبين منه امرأته ولا يرث من اقاربه المسلمين
ولكن لا يقتل لان القتل ليس من احكام عين الردة بل هو من حكم المحاربة ولم توجد منه
قبل البلوغ بل يجبر على الاسلام ولكن دمه هدر لو قتله احد قبل البلوغ او بعده لا يجب عليه
شيء كالمرتدة لا تقتل ولو قتلها احد لا يجب عليه شيء وقال ابو يوسف والشافعي لا يصح
ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض فان قيل
الصبي كان مرفوع القلم فكيف اعتبرنا ردته قلت انه مرفوع القلم فيما يمكن ان يهدر ويجعل
عفوا والردة ليست كذلك وما هو من الامرين اي من ان يكون حسنا وان يكون
قبيحا كالصلوة ونحوها كالصوم والحج فانها يحتمل ان يكون مشروعة في بعض الاوقات
دون بعض يصح الاداء من غير لزوم عهدة اي ضمانه يعني اذا شرع فيه لا يجب اتمامه
والمضي فيه حتى اذا فسده لا يجب عليه القضاء وفي صحة الاداء بلا لزوم نفع محض لانه يعتاد
اداءها فلا يشق ذلك بعد البلوغ وما كان من غير حقوق الله ان كان نفعا محضا كقبول

الهبة

الهبة والصدقة وقبضها يصح مباشرته اي مباشرة الصبي هذا هو القسم الرابع وفي الضرار
المحض وهو ما لا يشوبه نفع في العاجل كالطلاق والعتاق والصدقة والقرض والوصية
يبطل اصلا فان فيها ازالة ملك من غير نفع يعود اليه قال الامام شمس الائمة في اصوله زعم
بعض مشايخنا ان طلاق الصبي غير واقع وهذا وهم عندي لانه اذا تحقق الحاجة الى صحة
ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا والطلاق واقع في حقه عند الحاجة حتى
اذا اسلمت امرأته عرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول
ابي حنيفة ومحمد واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان ذلك طلاقا عند محمد
واذا وجدته امرأته مجبوبا فخاصمته فرق بينهما كان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ
فرقنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة وفي الدارين بينهما اي بين النفع والضرر هذا اشارة الى
حكم القسم السادس من غير حقوق الله كالبيع فانه اذا كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا
كان ضررا ونحوه كالاجارة والنكاح بملكه برأي الولي لان جواز هذه التصرفات منه عند
انعدام راي الولي برأيه باعتبار ان قصور رأيه لما اندفع برأي الولي الحق هو بالبالغ حتى ينفذ
تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة وعندهما نفوذ تصرفاته
باعتبار انعدام راي الولي لا باعتبار انه صار كالبالغ فكأنه لا ينفذ التصرف من الولي
بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولي له ولو باشر البيع بغبن فاحش
من وليه فعن ابي حنيفة روايتان في رواية لا يجوز لانه يشبه تصرفه تصرف الوكلاء من
حيث انه يتوقف على راي الولي فثبت شبه النيابة في تصرفه فاعتبرت تلك الشبهة
في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي لاحتمال ان الولي انما اذن له في البيع ليحصل مقصوده
للنظر للصبي وسقطت هذه الشبهة مع الاجنبي وفي رواية يجوز لما قلنا انه كالبالغ
بالاذن وقال الشافعي كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته اي عبارة
الصبي كالاسلام والبيع فانه مولى عليه فيها لانه يصير مسلما باسلام احد ابويه وكذا ينفذ

عليه سع الولي ماله فلا يكون له ولاية فيها فلا يصح اسلامه وبيعه **وما لا يمكن تحصيله بمباشرة**
وليه يعتبر عبارته فيه كالوصية فان وصيته باعمال البر صحيحة عنده لانها نفع محض يحصل
بها ثواب الآخرة بعد ان يكون استغنى بنفسه عن المال لانها انما تكون بعد الموت ولا حاجة له
حينئذ الى المال وعندنا وصيته باطلة سواء كانت بالبر او غيره وسواء مات قبل البلوغ
او بعده لانه ضرر محض لكونها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت وهو لا يقدر
على ذلك **واختيار احد الابوين** صورته اذا وقعت الفرقة بين الابوين ومنهما ولد فحق الحضانة
للام الى سبع سنين او ثمان سنين ثم يخير الولد بينهما عنده فايهما اختار يكون عنده ومنفعة
هذا الاختيار لا تحصل بمباشرة الولي فيعتبر عبارته فيه لما روي ان النبي عليه السلام خير غلاما
بين الابوين والجواب عنه انه عليه السلام دعا لذلك الغلام فبركه دعائه له اختار ما
هو انفع له ولم يوجد مثله في حق غيره كذا في المبسوط **والامور المعترضة على الاهلية نوعان**
سماوي وهو ما يثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار للعبد فيه ولهذا نسبه الى السماء
لانه خارج عن قدرة العبد قدم السماوي على المكتسب لانه اظهر في العارضية لخروجه عن اختيار
العبد **وهو الصغر** ذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لان الصغر لا يدخل
في ماهية الانسان فكان امرا عارضا **وهو** اي الصغر **في اول احواله كالجنون** لانه عديم العقل
كالمجنون بل ادنى حالا منه لانه قد يكون للمجنون تمييز وفرق آخر ان الجنون ليس له حد
والصغر له حد حتى اذا اسلمت امرأة الصبي يؤخر العرض الى ان يعقل لانه اذا لم يؤخر يعرض
على ابويه فابيا يقع الفرقة ويطالب بالمهر في الحال والفرقة والمطالبة عهدة وهو ليس من
اهلها واذا اسلمت امرأة المجنون فعرض الاسلام على ابويه فاذا اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون
تبعا وان ابيا يفرق بين المجنون وامرأته ولا فايدة في تاخير العرض لان الجنون لا نهاية له
ويلزم الاضرار الكلي بالمرأة وهو كونها تحت كافر وذا لا يجوز **لكنه** اي الصغير **اذا عقل** اي
اذا ظهر شيء من آثار العقل **فقد اصاب نقصا** اي نوعا **من اهلية الاداء** لان الاهلية الكاملة لبقاء

الصغر

صغره وهو عذر فيسقط به اي بذلك العذر **ما يحتمل السقوط عن البالغ** من حقوق الله كالعشر
والصوم والزكوة وسائر العبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط باعذار
وتحتمل الفسخ في انفسها **فلا يسقط عنه فرضية الايمان** لانه لا يحتمل السقوط لان الله تعالى
دائم منزه عن الزوال فيكون وجوب توحيده دائما **حتى اذا اداه** اي آمن الصبي **كان**
فرضا لا نفلا الا يرى انه اذا آمن في صغره لزمته الاحكام التي ترتب على صحة الايمان من حرمة
الميراث ووقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة واستحقاقه الميراث من المسلمين وغيرها
لا يقال لم لا يجوز ان يكون ايمانه صحيحا ويكون نفلا لا فرضا لان الايمان لا يتنوع الى نفل
وفرض وانما هو نوع واحد وهو الفرض **ووضع عنه** اي ترك **الزام الاداء** يعني لو اسلم
في صغره ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يحل مرتدا ولو كان ذلك نفلا لوجب الاداء
ثانيا **وجملة الامر** لما ذكر بعض احكام الصبي على التفصيل اشار الى حكمه على وجه كلي يعني جملة الامر
الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه **ان يوضع عنه العهدة** اي تسقط عن الصبي عهدة ما يحتمل
العفو فيدنا به احترازا عن الردة فانها لا يحتمل العفو بعذر من الاعذار المراد بالعهدة هنا لزوم
ما يوجب التبعية والمؤاخذة **ويصح منه** اي من الصبي بان يباشر بنفسه **وله** اي للصبي بان
بان يباشر غيره لاجله **لا عهدة فيه** اي لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض لان
الصبي مظنة المرحمة طبعا لان كل طبع سليم يميل الى الترحم عليه وشرعا لقوله عم من لم يرحم
صغيرنا الحديث **فلا يحرم الصبي عن الميراث بالقتل** اي قتل مورثه عمدا او خطاء هذا تفريع
على قوله يوضع عنه ويستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو والاعتياض فيسقط
بعذر الصبا ايضا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة
لقصور الجناية في فعله **عندنا بخلاف الكفر والرق** هذا جواب سوال يرد على قوله فلا يحرم
عن الميراث وهو ما ذكرتم ان العهدة موضوعة عن الصبي منقوض بحرمانه عن الميراث بالكفر
والرق فانه يحرم بهما عن الميراث وهو سعه وعهده وجوابه ان ذلك ليس بطريق العقوبة جزاء

على الجناية كما في الحرمان عن الميراث بل هو لعدم اهليه الارث لان الرق والكفر نيا في اهليته
الارث عن المسلم اما الرق فلان الوراثة خلافة الملك والرق نيا في الملك واما الكفر فلقوله
تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية والجنون وهو
آفة تخل الدماغ سعف على الاقدام على ما يضاد مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه يسقط
به كل العبادات المحضة للسقوط كالصلوة والصوم ولا يسقط عنه ضمان المتلفات
ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب كما لا يسقط عن الصبي وكذا الطلاق و
العتاق والهبة وما اشبهها من العقار غير مشروع في حقه لكنه اي الجنون اذا لم يمتد الحق
بالنوم عند علمائنا الثلاثة استحسانا لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا للحرج عن المكلف في الجاب
القضاء بعد زواله كالنوم والاغماء واما اذا امتد صار لزوم الاداء موديا الى الحرج في القضاء
لدخوله في حد التكرار وهذا الاستحسان في الجنون العارض بان بلغ عاقلا ثم جن واما الجنون
الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند ابي يوسف حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا
او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى وعند محمد وهو ظاهر الرواية
هو بمنزلة العارض وقيل الاختلاف على العكس وجه الفرق ان الجنون قبل البلوغ حصل في
وقت نقصان الدماغ على ما خلق عليه من الضعف الاصلي فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه
بالعدم كالصبا واما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان معترضا على
المحل الكامل بلحوق آفة عارضية فيمكن الحاقه بالعدم عند استغراق الحرج كالنوم والاغماء وحد
الامتداد في الصلوات ان يزيد على يوم وليلة لكن باعتبار الصلوة عند محمد يعني ما لم يصر
الصلوات ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال
ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر
من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوات ستا فيدخل
في حد التكرار وفي الصوم باستغراق الشهر اعلم ان الامتداد يحصل بالكثرة ولما لم يكن لها

نهاية يمكن ضبطها اعتبر اداء ما وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت الآن وقت الصلوة
يوم وليلة فوكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار ووقت القوم وقت مديد فاعتبر نفس
الاستيعاب فيه وفي قوله باستغراق الشهر اشارة الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا
او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في
اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب في الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح
لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان في
وقت النية لزمه القضاء ولو افاق بعده فالصحيح انه لا يلزم القضاء وفي الزكوة اي الامتداد
في حق الزكوة باستغراق الحول وهو الاصح لان الزكوة لا تدخل في حد التكرار لا بدخول
السنة الثانية وابو يوسف اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا فان اعتبار الاكثر اليسر
واخف على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط والعته وهو آفة يوجب خللا
في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين
هكذا سائر اموره فكان الجنون يشبه باول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العته باخر احوال
الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه ولهذا قال المص وهو كالصبي مع العقل في كل
الاحكام حتى لا يمنع العته صحة القول والفعل فيصح عباداته وان لم يجب عليه واسلامه
وتوكيله بيع مال غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه اي العته
يمنع العهدة اي الزام شيء فيه مضرة فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع بتسليم المبيع ولا يرد
عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح طلاق امراته ولا اعتاق عبده ولو باذن الولي ولا
بيعه ولا شراءه بدون اذن الولي واما ضمان ما استهلك من الاموال فليس بعهدة هذا
جواب عن سوال مقدر وهو ان العهدة ساقط عن المعتوه فينبغي ان لا يجب ضمان ما استهلك
فانه من العهدة فاجاب بانه ليس من من العهدة المنفية لان المنفية عنه عهدة يحتمل العفو
في الشرع وضمان المستهلك ليس محتمل للعفو شرعا لانه حق العبد والضمان شرع جبرا للمستهلك

النسيان

من المحل المعصوم وكونه اي والحال ان كون المستهلك صبيًا او معتوهًا لانيا عصمة المحل
لاغيا ثابته بحاجة العبد اليه واذا بقي المحل معصومًا يجب الضمان على المستهلك بخلاف حقوق
الله تعالى فانها يجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل وبوضع عنه اي يسقط
عن المعتوه الخطاب كالصبي حتى لايجب عليه العبادات ولايثبت في حقه العقوبات
ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه كما يثبت على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر
ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة لانه دليل العجز ولايلي على غيره اي لايلي المعتوه على غيره
لانه عاجز منفه ولايثبت به قدرة التصرف على غيره والنسيان وهو بديهي فان كل
عاقل يفرق بينه وبين غيره ولايحتاج الى التعريف وقيل هو معنى يعتري الانسان بدون
اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ لكن هذا التعريف غير مطرد لصدقه على النوم والاغماء وقيل
هو جهل ضروري بما كان يعلمه مع علمه بامور كثيرة لاباقة احترز بقوله مع علمه عن النوم والاغماء
وبقوله لاباقة عن الجنون وهو لاينافي الوجوب في حق الله تعالى فان فات صلوة عن
المكلف بالنسيان لايسقط الوجوب عنه ويلزمه القضاء لكن النسيان اذا كان غالبًا
كما في الصوم فانه غالب فيه لان النفس مايل طبعًا الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيان
الصوم والتسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب ميتة وخوفًا لنفور الطبع منه وتغير حال
البشر فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قبله بالجوف وسلام الناسي في القعدة
الاولى لانها محل السلام وليس للمصلي هيئة مذكرة انها القعدة الاولى فيكثر النسيان فيه يكون
عفوا لان النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار للعبد فيه ولا يجعل اي النسيان عذرا
في حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان ناسيًا يجب عليه الضمان والنوم وهو فترة
طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وهو عجز عن استعمال القدرة هذا ليس تعريفًا
للنوم اذ الاغماء يدخل فيه بل هو بيان اثر النوم فاوجب تاخير الخطاب في حق العمل
هذا نتيجة قوله وهو العجز ولم يمنع النوم الوجوب لاحتمال الاداء بالانتباه او القضاء على

النوم

بتقدير عدم الانتباه وينافي النوم الاختيار اصلًا لانه بالتمييز ولم يسبق للنايم التمييز حتى
بطلت عبارته في الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والردة ولم يتعلق
بقراءته اي قراءة النايم وكلامه وفهمه في الصلوة حكم يعني اذا قرا المصلي في صلوته
قائمًا وهو نايم لم يصح قراءته وكذا لايعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدورها لاعن اختيار
وكذا اذا تكلم النايم في الصلوة لم يفسد صلوته لانه ليس بكلام واذا فهمه النايم لايكون
حدثًا وفي الخانية والخلاصة والنوادر يفسد صلوة النايم كلامه واذا فهمه النايم في الصلوة
ذكر الحاكم انه يفسد صلوته والاغماء وهو ضرب مرض اي نوعه يضعف القوي والبرسام
الحمى اي العقل بخلاف الجنون فانه يزيله اي الجنون يزيل العقل وهو اي الاغماء كالنوم
حتى بطلت عبارته بل اشد منه اي الاغماء اشد من النوم في فوت الاختيار لان النوم
يمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء فكان اي الاغماء حدثًا بكل حال اي مضطجعًا كان او قائمًا
او ساجدًا او النوم ليس بحدث في بعض الاحوال وقد تحمل الامتداد فيسقط به الاداء
يعني الاغماء قد يقصر وقد يطول فاذا قصر يعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء
واذا طال اعتبر بما يطول وهو الجنون فيسقط القضاء كما في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة
يعني امتداده في حق الصلوة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار
الساعات عندهما كما بينا في الجنون وعند الشافعي من اغمي عليه في وقت صلوة كامل
لايجب عليه القضاء لان وجوب القضاء مبني على وجوب الاداء ولكنا استحسنا بحديث علي
رضي الله عنه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر اغمي عليه يومًا وليلة فقضى الصلوة
وابن عمر اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوة فعرفنا ان امتداده في حق الصلوة خمسة
وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر يعني لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه
يلزمه القضاء في الصلوة امتداده غير نادر فيوجب حرجًا فيجب اعتباره والرق وهو عجز
حكمي حيث لايقدر على ما يقدر الحر من الاحكام كالشهادة والولاية والقضاء وملكية المال

الرق

بحديث علي ابن عمار بن ياسر

وغيرها شرع جزاء على الكفر لان الكفار لما استكفوا عن عبادة الله ولم يتأملوا في آياته الدالة
وعلى وحدانيته جازاهم الله بالرق وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهايم في الملك في الاصل
اي في اصل وضعه وابتداء ثبوته لكنه اي الرق في البقاء صار من الامور الحكمية اي
صار في حال البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى
العبد رقيقا وان اسلم كالخراج فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبدأ على المسلم
لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشتري المسلم ارض خراج لزم عليه الخراج به
يصير المرء عرضة للملك اي محله ماخوذ من عرضة القصاب وهي حرقته التي يمسح وسوقه يده
بها والابتذال اي التصرف وهو وصف لا يتجزى اي لا يقبل التجزي ثبوتا ورزوالا
كالعتق الذي هو ضده فانه قوة حكمية يصير الشخص به اهلا للملكية والشهادة وثبوت
مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشايع دون البعض واما الملك فقابل للتجزي ثبوتا وزوالا
فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع وهو مثبت الملك لكل واحد في النصف ولو
باع نصف عبده بقي الملك له في النصف الآخر بالاجماع وكذا الاعتاق عندنا لا يتجزى
حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد عتق كله
لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر لان الاعتاق اذا كان متجزيا فالعتق ان ثبت في الكل يلزم
الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر ان لم يكن ثابتا في الكل او يتجزى العتق اي يثبت
في البعض دون الآخر وقال ابو حنيفة انه ازالة ملك متجزء بالقول لاسقاط الرق
واثبات العتق حتى يتوجه ما قلتم لان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه دون الرق اذ الرق
شرع عقوبة بالجناية على حق الله وهو شرط لبقاء كالحيوة فانها شرط للملك ثبوتا وزوالا
والحيوة غير مملوكة فكان الاعتاق تصرفا في ازالة ملك المالك والعبد من حيث انه مال
متجزء وازالة المالية يكون اسقاطا لها واسقاطها يوجب زوال الرق فيعقبه العتق لا ان
يكون فعل المزيل ملاقيا للرق فيسعى العبد عنده في باقي قيمته كشراء القريب يكون اعتاقا

بواسطة الملك لا بدون الواسطة والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مالا فلا تصور
ان يكون مالكا للمال لان المملوكية سمة النجز والمالكية سمة القدرة ولا يجتمعان في شخص
واحد فان قلت لم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث انه ادمي
فلا تنافيان لاختلاف الجهة قلنا لو قبل المكنية من انه ادمي يلزم ان يكون المال مالكا
للمال وذا لا يجوز لان المالك مبتذل والمال مبتذل فلا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا
في حالة واحدة وهذا الجواب ضعيف لانا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون ما هو مال مالكا للمال
وانما لم يجز لو لم يكن له جهة اخرى غير المالية واما اذا كانت فيجوز وههنا كذلك لان العبد
كما ان له جهة المالية جهة الآدمية وهي صالحة لمالكية المال والاول ان يستدل عليه بالاجماع
حتى لا يملك العبد والمكاتب السري اي الاخذ بالسرية وهي الامة التي يوأتها واعدوها
للوطي او اذن لها المولى بذلك كما لا يملكان الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق
خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر كذلك لانه صار احق بمكاسبه بخرية يدا فيوهم ذلك
جواز السري فازال الوهم بذكره ولا يقع منهما اي من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى
لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة من شرايط وجوب الحج ولا قدرة للعبد
اصلا لان منافعه للمولى وباذنه لا يخرج عن ملكه فكان اداؤه حاصلا بما هو ملك غيره ولا يقع
عن الفرض بخلاف ساير القرب من الصلوة والصوم لان القدرة التي بها يحصل الصوم
او صلوة الفرض ليست للمولى بالاجماع وبخلاف الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع
ما ادى عن الفرض لان ملك المالك ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن عن الفرض ولا ينافي
مالكية غير المال كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح لحاجته اليه لانه لا يملك الانتفاع بامة
المولى وطئا عند الحاجة كما لا يملك الانتفاع بمال مولاه اكلا ولبسا فليس له اهلية تملك
يمين فلا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح وانما نفاذه على اذن المولى لان النكاح
مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضا المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبته اذا لم يوجد

السري ع

توقف ع

مال آخر يتعلق به ومالية تحق المولى ولهذا لو اسقط حقه عن ماليته بالاعتاق نفذ هذا
النكاح العاري من العبد بدون اجازته فعرفنا ان العبد مالك للنكاح فان قلت لو كان
مالكا للنكاح لما يملك المولى جبره على النكاح قلت انما يملك الاجبار تحصينا للملكه عن الزنا الذي هو
سبب للنقصان وكذا الدم والحيوة لانه يحتاج الى البقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى
اتلاف دمه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار للدم وهو في ذلك مثل الحر ودنيا في الرق
كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا احتراز بالقيد الاخير عن الكرامات
الموضوعة في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد
فيه وانما نيا فيه لان كمال الحال مبني على العز والشرف والرق مبتنى على الذل والهوان وبينهما
تناف كالذمة اي صلاحية الايجاب والاستيجاب وتمتاز بها عن سائر الحيوان فيكون كرامة
والولاية فانها تتفيذ القول على الغير شاء او ابى وانما كرامة لانه من باب السلطنة والحل اي
حل النساء فان استفراش الحرائر وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يلحقه ملامة كرامة
بلا شبهة فانه انتقض حتى لا ينكح العبد الا امرأتين انه اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم سواء
كانت العصمة موثرة وهي التي توجب الاثم بالتعرض للدم لا الضمان ومقومة وهي التي توجب
الضمان والاثم بالتعرض للدم لان العصمة الموثمة بالايمان بالله والمقومة بداره بدار الايمان
حتى لو اسلم كافر في دار الحرب يثبت له العصمة الموثمة لا المقومة حتى لو قتله قاتل يأثم ولم
يوجب عليه الدية والقصاص والعبد فيه اي في كل واحد من الامرين كالحر اما في الايمان
فظاهر واما في الاحراز بالدار فلانه يتم بما يوجب القرار في هذه الدار بان اسلم او التزم عقد
الذمة وكل واحد منهما يثبت في حق العبد ايضا لان العبد تبع لمولاه فما يثبت في حق المولى
يثبت في حق العبد فمتى ما صار المولى محرزا بدار الاسلام صار العبد محرزا بها وانما يؤثر في قيمته
يعني الرق بوجب تنقيص قيمة الدم فيما اذا قتل عبد خطأ او وصل قيمته عشر آلاف درهم
ينقص منها عشرة دراهم لان خطر الحر اكمل من خطر العبد لان كمال خطر الانسان بكمال الكاية

وكذا الرق مالك لدمه
لانه محتاج الخ

في الرق

وهي تحقق بالحرية والذكورة لان مالكية المال بالحرية ومالكية النكاح بالذكورة فالاول
منتفيه في العبد فيكون ناقصا عن الحر فيجب ان ينتقص عن الحر في قيمته ولهذا اي ولكون العبد
مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا ولا يقتل عند الشافعي لان الحر تفوق
من كل وجه والعبد ينقص من وجه لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص
لعدم المساواة ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انهما دونه في كرامات البشر ولهذا ينتقص
بدل دمها عن بدل دم الذكر لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس وانا نقول ان
العبد معصوم على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا او انثى لان
العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة والقصاص لا يجب مع الشبهة
والكرامات صفة زايدة لا يتعلق القصاص بها وقد وجدت المساواة في المعنى الاصلي الذي
يبتنى عليه القصاص وصح امان المأذون هذا اشارة الى جواب اشكال وهو ان يقال
لانسلم ان الولايات منقطعة بالرق بدليل صحة امان المأذون في القتال وهي ولاية وجوابه
ان يقال انما صح امانه لانه باذن مولاه صار شريكا في الغنيمة على حسب ما يراه الامام ويرضاه
فالامان يصرف في حق نفسه اسقاطا فيلزم حكم امانه قصدا ثم في حق غيره ضمنا لعدم تحزيه
ولا يسعى هذا ولاية كشهادته بهلال رمضان فانه يصح في حق نفسه قصدا ثم في حق غيره ضمنا
قيد بالمأذون لان في امان المحجور عن القتال اختلافا عند ابي حنيفة لا يصح لانه لا حق له في
الجهاد حتى يكون مسقطا حق نفسه وعند محمد والشافعي يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة
الدين والامان نصرة لانه قد يكون فيه مصلحة للمسلمين والفاظ الامان للحربي قوله لا تخف
ذلك عهد الله او تعال فامنع الكلام او تعال ذكره في السير الكبير واقراره اي صح اقرار
العبد مأذونا كان او محجورا بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص للحر
ان العبد كالحر في حق دمه فاقراره صار ملاقيا حق نفسه فكان صحيحا كاقرار الحر واتلاف
ماليته التي هي حق المولى بطريق الضمن والسرقة المستهلكة اي صح اقرار المأذون بالسرقة حتى

ثم لزم على غيره نح

وجب القطع لانه في الاقرار على نفسه كالحر ولا ضمان عليه لان القطع مع الضمان لا يجتمعان
اراد بالسرقة المسروقة مجازا والقايمة حتى يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال
لا في حق نفسه وهو الكسب فيقبح وفي المحجور اختلاف يعني اذا اقر المحجور بالسرقة فان كان
المال قايما قطع ولا ضمان وان كان قايما ان صدقه المولى فقطع ويرد واما اذا كذبه ففيه
اختلاف قال ابو حنيفة يقطع ويرد لان اقراره لما ثبت في حق نفسه وهو القطع صح في حق
مولاه بقاء وقال ابو يوسف يقطع ولا يرد ويضمن مثله بعد العتق لان اقراره تضمن شيئين
حقه وحق المولى فصح الاول لعدم التهمة ولم يصح الثاني للتهمة وقال محمد لا يقطع ولا يرد
بل يضمن بعد العتاق لان اقراره بالمال باطل في حق المولى لان ما في يده لمولاه ولا قطع
في مال المولى والمرض وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وانه اي المرض لا
ينافي اهلية الحكم اي اهلية وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله او العباد والعبارة اي لا
ينافي اهلية العبارة لان المرض لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض و
طلاقه وسايرما يتعلق بالعبارة ولكنه اي لكن المرض لما كان سبب الموت تبرادف الآلام
وانه اي الموت عجز خالص كان المرض من اسباب الحجر فشرعت العبادات عليه بقدر
الممكنة حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت
علة الخلاف اي خلافة الوارث او الغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فتخلفه اقرب
الناس اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين
كان المرض من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اي حق الوارث
وهو الثلثان وحق الغريم وهو قدر الدين اذا اتصل المرض بالموت مستندا الى اوله اي
اول المرض لان علة الحجر مرض ميت واذا اتصل به الموت صار المرض من اوله موصوفا
بالامانة لان الموت يحصل بترادف الآلام وكل جزء من المرض موجب للالم كالجراحات
المتفرقة اذا سرت الى الموت فالموت مضاف الى كلها دون الآخرة حتى لا يورث المرض

فيما لا يتعلق

فيما لا يتعلق به حق غريم او وارث كالنكاح بهر المثل انه صحيح منه لانه من الحوايج الاصلية
وحقهم يتعلق فيما يفضل للمريض عن حاجته الاصلية فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ
كالهبة والمحاباة ثم ينقض ان احتيج اليه اي الى النقض عند تحقق الحاجة بالاتصال بالموت
هذا متفرع على قوله اذا اتصل بالموت يعني لما كان سببية المرض للحجر عند اتصاله بالموت
صح من المريض في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة لان سببية المرض الحجر فعند
اتصاله بالموت مشكوك فيها فيكون الحجر ايضا مشكوكا فيه فلا يثبت الحجر فوجب القول بصحة كل تصرف
يحتمل الفسخ في الحال عملا بما هو الظاهر في الحال وليس فيه فوات حق الغريم والوارث على
تقدير تبين كونه محجورا عليه لامكان النقض وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت اي
كالمدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث
بان اعتق عبدا قيمته يزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا في
جميع الاحكام المتعلقة بالجزية من الكرامات واما اذا لم يقع العتق على حق غريم او وارث بان
كان في المال وفاء بالدين وهو يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق احد به
بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ حق المرتهن في اليد اي في ملك السيد دون الرقبة هذا اشارة
الى جواب نقض وهو ان يقال ما ذكرتم في عدم نفاذ اعتاق المريض اذا كان واقعا على حق الغريم
او الوارث موجود في اعتاق الراهن فانه اعتاق عبد تعلق به حق المرتهن فلو كان ما ذكرتم
صحيحا لما نفذ اعتاقه والجواب ان يقال لا نسلم وجود ما ذكرنا في اعتاق الراهن وذلك
لان المانع في اعتاق المريض تعلق حق الغريم او الوارث بملك الرقبة وتعلق حق المرتهن بملك اليد
وصحة الاعتاق مبنية على ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتاق الآبق والحيض والنفاس

الحيض والنفاس

وهما لا يمنعان الاهلية اي لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة
كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفي فوت الشرط فوت الاداء وقد جعلت
الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس اذ الصوم تيادي بالحدث والجنابة

لولا النص وهو قوله عليه السلام تدع الحائض الصوم والصلوة ايام اقرائها فان قيل ينبغي ان يكون النفاس مسقطا للقضاء الصوم اذا استوعب الشهر كما في الصلوة قلنا وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا يبتنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر فان قيل الجنون مسقط للقضاء وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر قلنا الجنون معدم الاهلية اصلا فكان الفياس ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركنا بالاستحسان اذا لم يستوعب واما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء فلم يتعد الى القضاء مع انه لا حرج في قضائه اي الصوم بخلاف الصلوة ففي قضائها حرج والموت فانه ينافي احكام الدنيا منافيه بكليف حتى تطلب الزكوة وسائر الحقوق عنه اي عن الميت لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار فلا يجب اداؤها من التركه خلافا للشافعي بناء على ان الفعل هو المقصود عندنا في حقوق الله وعنده هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان ياخذ مقدار الزكوة عنده كما هو دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ وانما يبقى عليه الاثم لا غير لان الاثم من احكام الاخرة وهو ملحق بالاحياء في تلك الاحكام اذا عرفت هذا فاعلم ان الاحكام على نوعين احكام الدنيا واحكام الاخرة والاول على اربعة اقسام احدها الذي هو من باب التكليف كوجوب الصلوة وغيرها والثاني ما شرع على العبد لحاجة غيره والثالث ما شرع له لحاجته والرابع ما شرع لحاجته لكن لا يصلح لحاجة الميت والموت ينافي القسم الاول من احكام الدنيا لان التكليف من باب القدرة وهي منفيه عنه والى هذا القسم اشار بقوله منافيه بكليف الى قوله الاثم والى الثاني اشار بقوله وما شرع عليه اي على الميت من الاحكام لحاجة غيره وهذا على نوعين الاول ما يكون متعلقا بعين من الاعيان والثاني ما يكون متعلقا بذمته ان كان حقا متعلقا بالعين كالمرهون والمستاجر والمبيع والوديعة فان حق الراهن متعلق بالمرهون وحق المستاجر بالمستاجر وكذا في غيرها ومقصود صاحب الحق هو ذلك العين لان حوائجه تتقضي بالمال والفعل تبع يبقى ببقائه اي ببقاء ذلك العين بعد موت من كان العين في يده ولهذا لو ظفر به

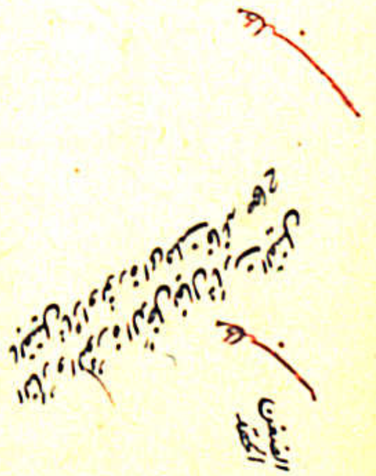
الموت

المال ٣

كان له

كان له ان ياخذه وان كان الامر المشروع عليه لحاجة غيره دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال اي الى الذمة على ما دل المذكور او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله والموت لا يرجى زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام ماليه الرقبة او الكسب فلان لا يحتمل ذمة الميت بالطريق الاولى ولهذا اي لاجل ان ذمة الميت لا يحتمل الدين بنفسها وقال ابو حنيفة ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت لم تحتمل الدين بنفسها فصار الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله وقد سقطت المطالبة هنا لامتناع المطالبة بالدين اذا لم يبق له مال ولا كفيل يطالب به بخلاف العبد المحجور يقر بدين ثم يكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به فانتقض على التعليل المذكور وهو ان ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الكفالة عن الميت المفلس موجود في العبد المحجور المقر بالدين لانه ضعيف الذمة وغير مطالب بالدين بالدين الذي اقر به فيكون في حكم الساقط وقد صحت الكفالة عنه فلا يكون ما ذكرتم صحيحا اشار الى جوابه بقوله لان ذمته في حقه كاملة بحيوته وعقله والمطالبة ثابتة ايضا في الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال ولما تصورت المطالبة في الحال صح التزامها بالكفالة ثم اذا صحت الكفالة يوجد الكفيل به في الحال وان كان الاصل وهو العبد المحجور غير مطالب في الحال لان تاخر المطالبة عن الاصل لكونه مملوكا للغير وهو غير مالك لشيء وهذا المعنى معدوم في الكفيل فيطالب به في الحال وقالا تصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبريا عن الدين ولو برئ لما حل الاخذ من المتبرع ولهذا يطالب به في الاخرة اتفاقا الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن حي مفلس قال بعض الشارحين هنا قسم آخر وهو ان يكون ما شرع عليه لحاجة غيره بطريق الصلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر والزكوة ونحوها سقط بالموت ولقائل ان يقول لا فايدة فيما ذكره سوى التكرار لانه

بين المصنف حكم بطلان الزكوة وسايرالقربان بالموت قبيل هذا وان كان حقاله اي
المشروع حقاللميت بقي له اي لاجله ماينقضي به الحاجة ولذلك اى لاجل بقآء مايقضي
به حاجته بعد موته قدم بجهيزه لان حاجته الى التجهيز اقوى من قضآء الدين ثم ديونه قدم
قضاء الدين على الوصية لان الحاجة اليه امس لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب
اهم ثم وصاياه من ثلثه لان حاجته اليه اقوى من حاجته الى الميراث ثم وجب بطريق
الخلافة عنه نظرًا له بقوله عليه السلام ان تدع ورثتك اغنيآء خير من ان تدعهم عالة يتكففون
الناس فيصرف الى من يتصل به نسبًا اى قرابة اوسببًا اى زوجية اودينًا بلاسبب ولا
نسب كعامة المسلمين فيوضع في بيت المال ليقضي به حوايج المسلمين ولهذا اي ولاجل
ان الموت لاينافي الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى لحاجته اليها ليحصل له الولاء و
وبدل الكتابة وهي بعد موته باقية وبعد موت المكاتب عن وفاء اى بقيت الكتابة بعد
موت المكاتب عن وفاء وهو ان يترك مالاً وافيًا لبدل الكتابة لحاجته الى تحصيل الحرية حتى
يكون مابقي عنه ميراثًا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال كتابته فيعتق
في آخر جزء من حياته ولاينافي في القبر تباذي ولده بتغيير الناس اياه برق ابيه قال
عليه السلام يوذي الميت في قبره مايوذيه في اهله وقلنا هذا معطوف على قوله بقيت
تغسل المراة زوجها في عدتها لبقآء ملك الزوج في العدة لان المالكية شرعت لدفع حاجة
المالك والمالك ههنا وهو الزوج يحتاج الى الغسل بخلاف مااذا مات المرأة حيث لاغسل لها
زوجها لانها مملوكة قد بطلت اهليته المملوكية بالموت لما قلنا انها شرعت لقضآء حاجة المالك
ولايقدر على قضآء حوايجه من المملوك بعد الموت فلايبقى بعده الا يرى انه لاعدة عليه بعدها
وقال الشافعي يغسلها زوجها كما تغسله زوجها لقوله عليه السلام لعايشة لو مُتِّ لغسلتك
جوابه معنى غسلتك قمت باسباب غسلك وما لايصلح لحاجة اى لحاجة الميت كالقصاص
لانه شرع عقوبة لدرك الثار وهو الضغن وتشفي الصدور لابقاء الحيوة على الاولياء



بدفع شر القاتل فالميت لم يبق اهلا لهذه الاشيآء فوقعت الجناية على الاولياء اي
اولياء الميت من وجه لانتفاعهم بحياته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء يعني لاثبت
للميت اولا ثم ينتقل اليهم كسايرالحقوق بل يثبت لهم ابتداء لحصول التشفي لهم دون الميت
والسبب انعقد للميت لان المتلف حيوته فكان ينتفع بحياته اكثر من انتفاع اولياءه فكانت
الجناية واقعة في حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكن الميت لما خرج عن اهلية
الوجوب له وجب ابتداء للولي القايم مقامه على سبيل الخلافة يؤيده قوله تعالى ومن قتل
مظلومًا فقد جعلنا لوليه سلطانًا فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للوارث
وعفو الوارث قبل موت المجروح لان الحق باعتبار الواجب للوارث وقال ابو حنيفة
ان القصاص غير موروث اى لايثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء
للورثة لما قلنا وهو ان العرض درك الثار وذلك يرجع الى الورثة فان قلت على هذا
ينبغي ان لايجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل وليس كذلك ولو عفى احدهم بطل قلنا
القصاص واحد لايحتمل التجزي فيثبت لكل واحد كملا كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر احدهم
واستوفى احدهم لايضمن شيئا للآخرين لانه تصرف في خالص حقه وقال ابو حنيفة للكبير
ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير وانما لايملك الكبير اذا كان فيهم كبير غايب لاحتمال العفو عن الغايب
ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب ولاعبرة بتوهم العفو بعد البلوغ لان فيه ابطال
حق الكبير بالاحتمال وقالا القصاص موروث ثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان بعض الورثة
غايبًا واقام الحاضر البينة عليه فعنده لما لم يكن موروثا كلف الغايب ان يعيد البينة عند
حضوره ولايقضي بالقصاص قبل الاعادة فيحبس القاتل حين اقام الحاضر البينة الى ان
يحضر الغايب فيعيد البينة وعندهما لما كان موروثا لايحتاج الى اعادة البينة عند حضور
الغايب لان احد الورثة انتصب خصمًا عن الميت ومتى اقام خصم بينة لم يجب اعادتها
واذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض صار موروثًا حتى يقضي ديونه منه وتنفذ

وصاياه لان موجب القتل هو القصاص لانه المثل من كل وجه وكان الاصل ان يجب للميت
لانه مقابل لتفويت حيوته الا انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته فاثبتناه للورثة
ابتداء لهذا المانع والدية خلف عن القصاص الا انه صالح لدفع حاجة الميت فاثبتناه
للميت لعدم المانع والخلف حكما فارق الاغسل كالتيمم فارق الوضوء في اشتراط النية
ووجب القصاص للزوجين كما في الدية لما كان القصاص ثابتا للورثة ابتداء عنده
ومنتقلا اليهم من الميت عندهما وجب القصاص للزوجين عندهم بناء على الاصلين لان
الزوجية تصلح سببا لدرك الثار لان المحبة بالزوجية يكون مثل المحبة بالقرابة فثبت لها
استحقاق القصاص كما ثبت لها استحقاق الارث في الدية عندهم وقال مالك
لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع بالموت قلنا
روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ام الضحاك بان يورث امراة اشيم من عقل زوجها
اشيم وهو مذهب عامة الصحابة وله حكم الاحياء في احكام الآخرة على اربعة انواع ما يجب له
على الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب
بواسطة الطاعات وما يلقاه من عقاب بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات
فله في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم الآخرة كالمهل للطفل من حيث
انه موضع للخروج وكتب هذا معطوف على قوله سماوي اي العوارض سماوية ومكتسبة
وهو ما يكون لاختيار العبد في حصوله مدخل وهو على ما ذكره المصنف انواع سبعة الاول
الجهل وهو معنى بضياد العلم عند احتماله عادة قيدنا بقولنا عادة لان الدابة لا يوصف
بالجهل لعدم احتمال العلم منه عادة وان كان يجوز المعلق وانما جعل عارضا مع ان الصبي قال
الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون لكونه خارجا عن حقيقة الانسان اولا لانه
لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم جعل تركه اكتسابا للجهل واختيارا له وهو انواع
جهل لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله والمعجزات

الجهل

بر ارسال

على ارسال الرسل عليهم فان الكفار بمنزلة المحسوس فلذلك لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه
قيد بقوله في الآخرة لانه يجعل عذرا في احكام الدنيا فان الكافر الذي لما التزم عقد
الذمة دفع جهله عنه عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب الآخرة وجهل صاحب
الهوى اي صاحب البدعة بصفات الله تعالى كجهل من انكر حشر الاجساد وانكر كونه تعالى
عالما بالاختيار واحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة بعذاب القبر والشفاعة لاهل الكبائر وهذا
نوع من الجهل دون جهل الكافر ولكنه لا يكون عذرا في الآخرة لانه مخالف للادلة القطعية
وجهل الباغي وهو الذي يخرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل
متمسكا بدليل فاسد وان لم يكن له تاويل فحكمه حكم المنصوص وهذا لا يكون عذرا في الآخرة
لان الدلايل واضحة على كون العادل على الحق حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا تلفه
اذا لم يكن له منعة لانه حينئذ يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان واذا كان له منعة لا يؤخذ
ما اتلفه بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب به بعد الاسلام وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب
كجهل متروك التسمية عمدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه والسنة كالقوي ببيع امهات الاولاد فان داود الاصفهاني ومن
ومن تابعه ذهبوا الى جواز بيعها بحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله
وهذا مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم ايما امراة ولدت من سيدها فهي معتقة عن
دبر منه ونحوه مثل جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله
عليه السلام البينة للمدعي واليمين على من انكر للثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي
في موضع تحقق فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة وفي موضع الشبهة
اي موضع يكون فيه اشتباه على وفق تصور الجاهل وان لم يكن فيه اجتهاد صحيح اي المنوع
الثاني يسمى عذرا والشبهة دارية للحد والكفارة كالمحتجم اي كجهل المحتجم اذا افطر على ظن
انها اي الحجامة فعلت به وظن انه على الاكل بعده لا يلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله عذر

اولاد ج

مطلب وضع امهات الاولاد

نابل

لانه ظن في موضع الاجتهاد لانه عند الاوزاعي الحجامة يفطر الصوم فلا يلزمه الكفارة بهذه الشبهة كذا ذكره المصنف في شرحه ولكن قال شيخ الاسلام ولم يستفت فيها ولم يبلغه الحديث وهو قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم او بلغه وعرف تاويله وجب عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان اقدام الصوم لوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد واما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعده عمدا لا يجب الكفارة لان على العامي التقليد بالمفتي وان كان مخطئا وكمن زنا بذا مثال لموضع الشبهة اي كجهل من زنا بجارية والده على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لان الاطاك بين الاباء والابناء متصلة ينتفع احدهما بمال الآخر فصار شبهة في سقوط الحد بخلاف جاريه اخيه فانه لو زنا بها وقال ظننت انها تحل لي لا يسقط الحد لان منافع الاملاك متباينة عادة الثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا وانه اي جهله بالشرايع يكون عذرا حتى لو لم يعتقل ولم يعلم مدة ولم تبلغ اليه الدعوة لا يجب عليه قضاءها لان دار الحرب ليس بمحل الشهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام يجب عليه قضاء الصلوات وان لم يعلم بوجوبها لانه متمكن من السؤال عن احكام الاسلام وترك السؤال تقصير منه فلا يكون عذرا ويلحق به اي بجهل من اسلم في دار الحرب جهل الشفيع في ان دليل العلم خفي في حقه لانه ربما يقع البيع ولم يشتهر حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة وجهل الامة بالاعتاق يعني الامة المنكوحة اذا عتقت ثبت لها الخيار وان لم تعلم بالاعتاق لان المولى قد يستبد به ولا يتوقف عليه قبل الاخبار او بالخيار يعني اذا علمت بالاعتاق ولم تعلم ان لها الخيار شرعا كان الجهل عذرا لانها مشغولة بخدمة المولى فلا يتفرغ لمعرفة احكام الشرع وجهل البكر بانكاح المولى يعني اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب والجد يصح النكاح ويثبت لها الخيار بالبلوغ كان الجهل منهما عذرا لما قلنا والدليل اذا المولى قد يستبد بالانكاح وان علما النكاح ولم يعلما بان لهما الخيار لم يعذرا حتى لو سكتا يكون ذلك رضاء بالانكاح

لان ثبوت الخيار معلوم والمانع من التعلم معدوم وجهل الوكيل والمأذون بالطلاق اي يلحق جهلهما بجهل من اسلم في دار الحرب يعني اذا لم يعلما بالوكالة والاذن وتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى وضده يعني وجهلهما بالعزل والحجر كذا حتى لو تصرفا قبل العلم بالحجر والعزل ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى لان جهلهما عذر لخفاء الدليل اذ الموكل والمولي قد يستبدان في التصرف فلا يعلم الوكيل والمأذون السكر اي الثاني من العوارض المكتسبة السكر وهو ان كان مباحا يعني حصل السكر من شرب شيء مباح كشرب الدواء مثل النبيذ والافيون للتداوي وشرب المكره الخمر بالقتل وتقطع العضو والمضطر اي كشرب المضطر الخمر للعطش فهو كالاغماء يعني لما كان السكر في هذه الصورة بطريق مباح نزلناه منزلة الاغماء فجعلناه مانعا صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات اعلم ان فخر الاسلام والمصنف وكثير من العلماء ذكروا النبيذ من امثلة المباح مطلقا وذكر قاضي خان في شرحه الجامع نقلا عن ابي حنيفة ان الرجل اذا كان عالما بتاثير النبيذ في العقل فاكل فسكر يصح طلاقه وعتاقه وهذا يدل على انه حرام وان كان السكر من محظور اي من شرب شيء حرام كالخمر والمطبوخ ادنى طبخة ونحوها خلافا في الخطاب بالاجماع يدل عليه قوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا الخطاب ان كان في حال السكر فهو المطلوب وهو ان لا يكون منافيا له وان كان في حال الصحو يكون المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة لان الحال شرط فيصير كقوله للعاقل اذا جئت فلا تفعل كذا وهو فاسد لان اضافة الخطاب الى حال منافٍ له لا يجوز ويلزمه احكام الشرع وضع عبارته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقاريز لا الردة عطف على قوله في الطلاق يعني ان يتكلم السكران بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة مبتنى على تبدل الاعتقاد والسكران غير معتقد لما يقوله والاقرار بالحدود الخالصة يعني لو اقر بشرب الخمر او بالزنا لا يحد لان الرجوع عن الاقرار بالحدود الخالصة لله تعالى جايز اذ لا مكذب له وقد وجد دليل الرجوع وهو السكر

السكر

في النبيذ

لان السكران لا يثبت على ما قال فاقيم السكر مقام الرجوع وانما قيدنا الاقرار بالجحود لانه لو اقر بما في سكره يحد اذا صحا اذا السكران يواخذ بافعاله وقيد الحدود بالخالصة لانه لو اقر بالقذف او القصاص يواخذ بالحد والقصاص والعود لان الرجوع لا يصح فيهما لوجود الكذب والهزل

الهزل

اي الثالث من العوارض المكتسبة للهزل وهو في اللغة اللعب وفي الاصطلاح ما عرفه المص وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة يعني الهزل عبارة عن ان يراد باللفظ معنى لا يكون اللفظ موضوعا له ولا يكون صالحا لان يراد به ذلك المعنى على سبيل الاستيفاء اعلم ان في هذا التعريف تطويلا اذ لا حصر منه ان يقال وهو ان يراد الشيء غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما والقيد الاخير احتراز عن المجاز وخللا ايضا لان قوله ولا ما صلح له وان كان معطوفا على قوله لم يوضع كان ان يقول ولا ما صلح له وان كان معطوفا على لا يوضع كان ينبغي ان يقول ولا صلح فان قلت التعريف صادق على اطلاق لفظ المسبب على السبب فانه ليس بموضوع له ولا يصلح له استعارة ايضا مع انه ليس بهزل قلت لا نسلم انه ليس بهزل لانه اراد به معنى لا يفيد وخلى عن المقصود وهذا هو المراد من الهزل وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة وانه ينافي اختيار الحكم اي حكم ما هزل به والرضا به ولا ينافي الرضا بالمباشرة اي بمباشرة ما هزل به واختيار المباشرة لان تلفظ الهازل انما هو عن رضا واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض بحكمه فصار الهزل في جميع التصرفات بمعنى خيار الشرط وفي البيع من حيث ان خيار الشرط في البيع لعدم الرضا بحكم البيع لا بعدم الرضا بنفس البيع ولكن بينهما فرقا من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرطه اي شرط الهزل ان يكون صريحا مشروطا بالبناء بان يذكر العاقدان انهما هازلان في العقد ولا يثبت بدلالة الحال الا انه لم يشترط ذكره في العقد بخلاف الشرط لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك وليس ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد واللجئة وهي ان يلجئ كالى ان تاتي امرا

باطنه بخلاف ظاهره والهزل اعم منها لان التلجئة انما يكون عن اضطرار والاظهر انهما سواء في الاصطلاح ولهذا قال فخر الاسلام التلجئة هي الهزل كالهزل في ان كلا منهما ينافي الرضا بالحكم لا ينافي الاهلية اي اهلية صحة العبارة ولو كان منافيا لها لما صح النكاح معه وقد قال عليه السلام ثلث هزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فان تواضعا على الهزل باصل البيع اي اتفق العاقدان في السر بان يظهر العقد بين الناس ولا يكون بينهما عقد واتفقا البناء اي اتفقا على ان يبنيا العقد على تلك المواضعة يفيد البيع غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد قبضه لا ينفذ لعدم الرضا بخلاف سائر البيوع الفاسدة فان الرضا موجود فيها بشرط الخيار ابدا يعني صار اتفاقهما على الهزل كشرط الخيار لهما ابدا وهو يمنع ثبوت الملك في البيع الصحيح ففي الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض عن المواضعة المتقدمة وعقد البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انهما لم يحضر هما شيء عند البيع من البناء على المواضعة والاعراض عنها واختلفا في البناء والاعراض اي قال احدهما بنينا العقد على المواضعة المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة لان الصحة هو الاصل في العقود فحمل عليها ما لم يوجد مغير ولم يوجد اذا اتفقا على انه لم يحضر هما شيء واما اذا اختلفا فمدعي الاعراض متمسك بالاصل فيكون القول قوله خلافا لهما اي لصاحبيه فجعل ابو حنيفة صحة الايجاب اولى لما ذكرنا ان الصحة هو الاصل وبما اعتبر المواضعة المتقدمة الا ان يوجد ما ناقضها لان البناء عليها هو الظاهر لئلا يكون اشتغالهما بالمواضعة عبثا فان عورض بان الاصل هو الصحة يرجح ما قلنا لسبق الهزل قلنا لا نسلم انه عبث اذ يحتمل ان يوجد حالة العقد مصلحة اخرى على ان الاصل في العقد الجد شرعا وعقلا وان كان ذلك اي المواضعة في القدر اي قدر البدل هذا هو القسم الثاني من المواضعة صورته ان يتواضع العاقدان على ان يكون البيع في الظاهر بالف ومائتين ويكون الثمن في الباطن الفا وهذا القسم ايضا على اربعة

اقسام فان اتفقا في صورة المواضعة في القدر على انه لم يحضر شيئ من البناء والاعراض
او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب
والالف الذي هزلا به باطل وهذا بناء على ما تقدم من اصلهما وان اتفقا على البناء
على المواضعة السابقة فالثمن الفان عنده اي عند ابي حنيفة في اصح الروايتين عنه لانا لو عملنا بموافقتهما حتى يكون الثمن الفا كما قالا يفسد العقد لان الالف الذي هو غير داخل
في العقد يكون قبوله شرطا في البيع فيفسد كما لو جمع بين حر وعبد فوجب العمل بالجد في
اصل العقد ويكون الثمن الفين صحيحا للعقد ولهما ان غرضهما من ذكر الالف الذي هزلا به
اسمعه لاجعله مقابلا بالبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح وقولهما رواية
عنه وان كان ذلك اي الهزل واقعا في الجنس اي جنس العوض بان تواضعا على
على البيع بمائة دينار ويكون الثمن في الواقع مائة درهم فالبيع جائز على كل حال اي سواء
اتفقا على الاعراض او على البناء او على ان لم يحضر شيئ او اختلفا في الاعراض والبناء
استحسانا والقياس ان يكون البيع باطلا لان هذا بيع بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع
لا يصح بلا تسمة البدل وهما جدا في اصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالاتفاق وبالتسمي
والفرق لهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبر التسمية في الاول وجعلا
البيع منعقدا بالف والمواضعة في الثاني وجعلا البيع منعقدا بمائة دينار لانه امكن العمل بثمنه
بالمواضعة مع الجد في اصل العقد في الفصل الاول لان اعتبار المواضعة ثمة يبقي من المسمي
ما يصلح ثمنا وهو الالف فينعقد به وان كان المسمى العين اذ الالف موجود في الالفين
واشتراط قبول الالف الآخر شرط لا طالب له من جهة العباد لاتفاق المتعاقدين على
ان الثمن الف واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد البيع كما لو اشتري حمارا على ان يعلفه
شعيرا بخلاف ما لو كان بخلاف ما لو كان الهزل في جنس البدل حيث لا يمكن العمل
بالمواضعة مع الجد في اصل العقد لان اعتبار المواضعة فيه بعدم المسمي ويوجب خلو العقد

عن الثمن

عن الثمن في البيع وهو لا يصح بدون الثمن فيفسد المواضعة مع الجد في الاصل ووجب
العمل بالجد وهو ان ينعقد صحيحا ولا يمكن العمل بالجد الا باعتبار التسمية فلذلك ينعقد البيع
على ما سميناه في الذخائر فان كان اي الهزل في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق
واليمين والعفو عن القصاص والنذر فذلك صحيح والهزل باطل يعني لو دخل الهزل
في هذه الامور يكون لازمة والهزل باطلا بالحديث وهو قوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن
جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين وفي هذه الامور
الاربعة يثبت الحكم بعبارة هذا النص وفي البواقي وهو العفو والنذر ونحوه بدلالته لا بالقياس
وصورة الهزل في الطلاق ان يتواضع الرجل والمراة على ان يطلقها علانيه ويكون ذلك
هزلا وكذلك في النكاح والعتاق وفي اليمين ان يتواضع الرجل مع امرأته او مع عبده على
ان يعلق طلاقها او عتاقها في العلانيه ويكون ذلك هزلا وان كان المال فيه اي فيما لا يحتمل
الفسخ تبعا لا مقصودا بالذات كالنكاح فان هزلا باصله اي اصل النكاح بان تزوج
امراة بالف ولا يكون بينهما نكاح والعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا على البناء
او الاعراض او عدم حضور شيئ او اختلفا وان هزلا بالقدر اي قدر المهر بان تزوجها
بالفين علانيه ويكون المهر في الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة وعقد
النكاح بالفين على سبيل الجد فالمهر الفان بالاتفاق لان لها ولاية الاعراض عن الهزل
وان اتفقا على البناء اي اتفقا على العقد على المواضعة السابقة فالمهر الف بالاتفاق لان
ذكر احد الالفين يكون على سبيل الهزل فلا يثبت المال مع الهزل والفرق لابي حنيفة
بين البيع والنكاح في هذه الصورة حيث عمل بالجد في البيع وجعل الالفين هو الثمن وعمل
ههنا بالمواضعة وابطل الالف الذي هزلا به وجعل المهر الفا ان الشرط الفاسد يؤثر في
البيع ويوجب فساده ولا يؤثر في النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق وان اتفقا
على انه لم يحضر شيئ او اختلفا فالنكاح جائز بالالف عند ابي حنيفة في رواية محمد

عنه وقيل بالعين يعني في رواية ابي يوسف عنه المهر الفان في هذين الوجهين وجه الرواية
الاول ان المهر في النكاح تابع ولهذا يصح بدون ذكره ولا يجوز رجوع جانب الجد لتصحيح تسميته
على الهزل لانه حينئذ يكون المهر مقصودا بالذات وذلك خلاف الاصل بخلاف البيع لان
الثمن مقصود فيه ولهذا يفسد البيع بجهالته فيكون تصحيحه ايضا مقصودا فيجب ترجيح الجد
لتصحيحه وجه الرواية الثانية قياس النكاح بالبيع وان كان ذلك في الجنس اي الهزل
في جنس البدل بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاداء
فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضر ما شيء او اختلفا يجب
مهر المثل اما فيما اتفقا على البناء يجب مهر المثل بالاجماع دون المسمى لانها قصد الهزل
بالمسمى والمال لا يجب بالهزل وما تواضعا كونه مهرا لم يذكرا في العقد فلا يجب بدون
التسمية فكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع حيث يجب فيه العمل بالتسمية
لانه لا صحة له بدون التسمية فيجب الاعراض عن المواضعة واما في الصورتين الاخيرتين ففي
رواية محمد عن ابي حنيفة يجب مهر المثل لان المهر تابع فوجب العمل بالهزل لئلا يصير المهر
مقصودا فبطلت التسمية فبقي النكاح بلا تسمية فوجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف
يجب المسمى مرجحا لجانب الجد وان كان المال فيما وقع فيه الهزل مقصودا كالخلع
والعتق على مال والصلح عن دم العمد وانما كان المال مقصودا في هذه الامور لانه لا يجب
فيها بدون التسمية فان هزلا باصله بان اتفق الزوجان على انهما تخالعا بكذا عند الناس
ويكون ذلك هزلا واشهدا عليه واتفقا بعد العقد على البناء على انهما بنيا العقد
على المواضعة فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما
لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط حتى لو شرطا في الخلع الخيار لها وقع الطلاق ووجب المال
وبطل الخيار لان الخلع لا يحتمل الخيار لان الخلع تصرف يمين من جانب الزوج فلهذا لا يملك
الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل

الخيار لا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط ولا يختلف الحال عندهما بالبناء
او بالاعراض او بالاختلاف وعنده لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء
هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه وقد نص عن ابي حنيفة في الجامع الصغير في خيار
الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المرأة فيقع الطلاق ويجب
المال عليها للزوج وكذا الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط لكن جوازه في الخلع غير مقدر
بالثلث حتى لو شرط الخيار اكثر من ثلثة ايام جاز لان تقدير الخيار بالثلث ورد في البيع
على خلاف القياس فيجب العمل فيما وراءه بالقياس والخلع ليس في معنى البيع لانه من
قبيل الاسقاطات والبيع من الاثبانات وان اعرضا اي الزوجان في الخلع عن
المواضعة واتفقا على ان العقد كان جدا وقع الطلاق ووجب المال عليها اتفاقا
اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل واما عنده فلان الهزل بطل باتفاقهما على
الاعراض وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض عند ابي حنيفة لانه يجعل الهزل موثرا في اصل
الطلاق من حيث انه لا يقع وقد قرر ان عند الاختلاف هو معتبر جانب الايجاب فيكون
القول لمن يدعي الاعراض وعندهما الخلع جايز والاختلاف غير مفيد وان سكتا فهو جايز
والمال لازم اجماعا اما عندهما فلبطلان الهزل واما عنده فلرجحان الجد وان كان
الهزل في القدر بان سميا الفين والبدل في الواقع الف فان اتفقا بعد المخالفة على
البناء اي بنائها على المواضعة فعندهما الطلاق واقع والمال لازم لما مر ان الهزل لا يوثر
في الخلع عندهما وان كان موثرا في المال فالمال تابع للخلع وثابت في ضمنه فلا يوثر
الهزل فيه فان قلت لا نسلم انه تابع لانه مما يكون المال فيه مقصودا ولئن سلمنا
ولكن لا نسلم انه يلزم منه ان يكون حكمه حكم المتبوع فانه منقوض بالنكاح فان المال فيه تبع
لكون المقصود منه حل الاستمتاع ومع هذا يوثر الهزل فيه وان لم يوثر في اصل النكاح
حتى اذا هزلا بقدر المهر واتفقا على البناء كان ما تواضعا عليه لا المسمى اجيب عن الاول

بان المال ههنا وان كان مقصودًا بالنسبة الى العاقد لكنه فى حق الثبوت تابع للطلاق
والطلاق هو المقصود والمال هو بمنزلة الشرط لو قوعه فيكون تبعًا وعن الثانى ان
المال فى النكاح وان كان تبعًا بالنسبة الى العاقدين بحسب مقصودهما وهو حل
الاستمتاع لكنه فى حق الثبوت اصل لانه يثبت بدون الذكر وعنده يجب ان
يتعلق الطلاق باختيارهما ولما لم يقبل جميع المذكور فى العقد لا يقع وعند اتفاقهما على
الهزل لا يكون المرأة قابلة لجميع المال فلا يقع الطلاق وان اتفقا على انه لم يحضرهما
شيئًا وقع الطلاق ووجب المال اى المسمى فى العقد اتفاقًا اما عندهما فلبطلان
الهزل من الاصل فكذا فى المال تبعًا حتى وجب المال فيما اذا اتفقا على البناء ولم يؤثر الهزل
فيه فكذا اذا اتفقا على انه لم يحضرهما بالطريق الاولى واما عنده فلرجحان جانب الجد على ما
تقدم وكذا اذا اختلفا يكون القول قول من يدعى الاعراض اما عنده فلما تقدم واما
عندهما فلبطلانه وان كان الهزل فى الجنس بان تواضعا على ان يذكرا فى العقد مائة
دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل حال اى سواء اتفقا
على الاعراض او على البناء او على انهما لم يحضرهما شيئًا او اختلف البطلان الهزل فى
الخلع عندهما هكذا فى المال وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لصيرورة
الهزل باطلًا بالاعراض وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبول المرأة المسمى
لانها اذا اتفقا على البناء لا يتحقق المسمى والشرط قبول المسمى فى العقد وان اتفقا على
انه لم يحضرهما شيئًا وجب المسمى وهو الدنانير وقد وقع الطلاق لرجحان الجد وان اختلفا
فالقول للمدعى الاعراض لكونه هو الاصل وان كان ذلك اى الهزل فى الاقرار بما يحتمل
الفسخ كالبيع بان يتواضعا على ان يقرا بالبيع ولم يكن بينهما بيع فى الحقيقة او مما لا يحتمله كما
النكاح والطلاق فالهزل يبطله لان الاقرار محتمل للصدق والكذب والمخبر عنه
اذا كان باطلًا فبالاخبار به لا يصير حقًا والهزل فى الردة كفر لان التلفظ به هزلًا استخفاف

بالدين

بالدين الحق وهو كفر لا بما هزل به هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لا يجوز
ان يكون كفرًا الان الكفر انما يتحقق بالاعتقاد فاجاب بان الهزل فى الردة كفر لا بما
هزل به اى لا بواسطة اعتقاد ما هزل به لكن بعين الهزل يعنى لكنه كفر بعين تلفظه بكلمة الكفر
وان يعتقد مدلولها لكونه استخفافًا بالدين والسفه يعنى الرابع من العوارض المكتسبة
السفه وهو فى اللغة الخفة وفى اصطلاح الفقهاء عبارة عن التصرف فى المال بخلاف مقتضى
الشرع والعقل بالتبذير فيه والاسراف مع قيام حقيقة العقل وعرفه المصنف بقوله
وهو خفة تعتري الانسان فيبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع وان كان اصله
مشروعًا كالتربح هذا معطوف على محذوف تقديره ان كان غير مشروع باصله كاللواط
فيفيد التعريف بان مباشرة المحرم مطلقًا اى محرم كان سفه وهو اى ذلك العمل السرف
وهو مجاوزة الحد والتبذير وهو تفريق المال اسرافًا وفى هذا القول اشارة الى الاصطلاح
وذلك لا يوجب خللًا فى الاهلية اى اهلية الخطاب ولا يمنع شيئًا من احكام الشرع
من الوجوب عليه وله فيكون مطالبًا بالاحكام كلها ويمنع ماله اى مال السفيه عنه
والضميران راجعان الى السفيه باعتبار دلالة السفه عليه فى اول ما يبلغ اجمالًا يعنى
اذا بلغ الانسان سفيهًا يمنع ماله عنه باجماع العلماء ويترك فى يد من كان فى يده بالفعل
وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التى جعل الله لكم اى لا تعطوا الذين يبذرون
اموالهم اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقدمون بها ويتصرفون فيها والشيء
قد يضاف الى الشيء بادنى ملابسة ثم علق دفع المال اليهم بايناس الرشد بقوله تعالى
فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم قال ابو حنيفة اول احوال البلوغ قد لا يفارقه
السفه باعتبار اثر الصبا فاذا بلغ خمسًا وعشرين سنة يدفع اليه ماله وان لم يونس منه
الرشد لكونها مدة يصير انسان فيها جدًا الان الخطاب لم يوضع عنه ولهذا يقام عليه الحدود
ويجب القصاص مع هذه العقوبات تدرأ بالشبهات فاذا لم نتيقن له فى دفع الضرر

السفه

عن التفسخ فعن المال اولى لان المال تابع لها وعندهما لايدفع اليه ماله مالم يوجد منه
الرشد لانه تعالى علق الايناس بالرشد فلا يجوز قبله وانه لايوجب الحجر اصلا يعني
في تصرف لايبطله الهزل كالنكاح والعتاق وفي تصرف لايبطله الهزل كالبيع والاجارة
عند ابي حنيفه لان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده وكذلك عندهما فيما
لايبطله الهزل وفيما يبطله يحجر عليه لان السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي والمجنون
لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا فلان يكون محجورا عليه كان اولى
وفي هذا الحجر نفع العامة لانه اذا افنى ماله بالتبذير يصير عيالا على المسلمين ومستحقا النفقة
من بيت المال والسفر وهو الخروج المديد وادناه ثلثة ايام المراد من الخروج الخروج
عن موضع الاقامة على قصد السير تركه لشهرته وانه لاينافي الاهلية لانه لايخل بشئ تمامها
الاهليه وهو العقل والقدرة البدنيه لكنه اي السفر من اسباب المشقة فاعتبر
نفس السفر سببا للترخص واقيم مقام المشقة بخلاف المرض حيث لم يتعلق الرخصة
بنفسه وانه متنوع الى مايضر به الصوم والى مالا يضر فتعلق الرخصة مايضر به الصوم
فيؤثر في قصر ذوات الاربع بحيث لايبقى الاكمال مشروعا وفي تاخير وجوب الصوم
الى عدة من ايام اخر لانفي اسقاطه فيبقى فرضا حتى صح اداؤه لكنه اي لكن السفر لما
كان من الامور المختارة الحاصلة باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة
يعني لم يوجب ضرورة مستدعيه الى الافطار بحيث يكون المشقة ملجئة اليه لامكان الصوم
مع السفر قيل جواب لما انه اذا اصبح صائما وهو مسافرا ومقيما فسافر لايباح له الفطر
لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع فلا ضرورة له تدعوه الى الافطار لعذرته على الصوم
بخلاف المريض فانه لو نوى الصوم وتحمل مشقة زيادة المرض ثم اراد ان يفطر له
ذلك وكذا اذا كان صحيحا من اول النهار ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر لان المرض
امر سماوي لااختيار للعبد فيه والمرخص منه للفطر مايكون الغالب فيه لحوق المشقة

السفر

بواسطة صومه فصار عذرا مبيحا للفطر ولو افطر المسافر في الصورتين المذكورتين وهما
نيه الصوم في السفر وسفره بعد ان نوى الصوم كان قيام السفر للبيح الافطار شبهة
فلا يجب الكفارة وان افطر المقيم الذي نوى الصوم ثم سافر بعد الافطار لايسقط
عنه الكفارة لان وجوب الكفارة تقرر عليه بالافطار بخلاف ما اذا مرض بعد ان
افطر مرضا مبيحا للافطار يسقط الكفارة لان المرض امر سماوي كالحيض واحكام السفر
اي الرخصة التي تتعلق بها احكام السفر يثبت بنفس الخروج من عمران المصر بالسنة
المشهورة عن النبي عليه السلام فانه كان يترخص برخص المسافرين حين يخرج الى السفر
وان لم يتم السفر علة بعد يعني كان القياس ان لايثبت الاحكام الا بعد تمام السفر
مسيرة ثلثة ايام لان العلة يتم به والحكم لايثبت قبل تمام العلة لكنه ترك بالسنة تخفيفا
للرخصة في حق الجميع فلو توقف ثبوت الرخص على تمام العلة لم يثبت للمسافر حق الترفيه
في جميع مدة السفر وهو خلاف المفروض والخطاء اي السادس من العوارض المكتسبة الخطاء
وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشئ على خلاف ما اريد وهو عذر صالح
لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد لعدم القصد فلو اخطاء المجتهد في الفتوى بعد
استفراغ وسعه لايكون آثما ويستحق اجرا واحدا ويصير شبهة في العقوبة حتى لا يأثم الخاطي
ولا يؤاخذ بحد كما اذا زفت اليه غير امرأته فظنها امرأته فوطئها لايحد ولا يصير اثما اثم الزنا
وقصاص كما اذا راى شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمى اليه وقتله وكان انسانا لايكون
آثما اثم القتل العمد ولا يجب عليه القصاص ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب
عليه ضمان العدوان اذا اتلف مال انسان خطاء بان راى شبحا من بعيد فظنه صيدا
فرمى فقتله وكان شاة لانسان ووجب به اي بالخطاء الدية لانها من حقوق العباد
وبدل المحل لاجزاء الفعل وصح طلاقه اي طلاق الخاطي كما اذا اراد ان يقول اقعدي فجرى
على لسانه انت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعي لايقع طلاقه قياسا على النايم

وهذا القياس ضعيف لان النايم عديم الاختيار والخاطي عالم بكلامه غير انه واقع بتقصيره
والمراد من قوله عليه السلام رفع من امتي الخطاء والنسيان حكم الآخرة لا حكم الدنيا الا
ترى انه يواخذ بالدية والكفارة ويجب ان ينعقد بيعه اى بيع الخاطي كما اذا اراد ان
يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك بكذا فقال المخاطب قبلت اذا صدقه خصمه
اى قال صدور الايجاب منك كان خطاء ويكون بيعه كبيع المكره يعني ينعقد فاسدا
لان جريان الكلام على لسانه اختياري لاطبعي كجريان الماء ولما وجد الاختيار ينعقد ولكنه
يفسد لعدم وجود الرضا فيه والاكراه وهو آخر العوارض المكتسبة وهو حمل الانسان على
ما يكرهه ولا يريده مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد وهو اى الاكراه على ثلثة اقسام اما ان
يعدم الرضا اى رضا المكره ويفسد الاختيار وهو الملجى اى الاكراه الملجى وهو الاكراه بالتهديد
باتلاف نفسه او عضو من اعضائه وهو الاكراه الكامل او يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار
وهذا هو القسم الثاني مثل الاكراه بالحبس مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف به على
نفسه التلف او لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم اى يغم المكره بحبس ابيه
او ابنه او زوجته او اخته وهو القسم الثالث والاكراه بجملته اى بجميع اقسامه لا ينافي
الخطاب والاهلية اى كون المكره مخاطبا وكونه اهلا للاحكام لان ما به الاهلية متحققة معه
عنه كونه مكرها وانه اى المكره عليه مترددبين فرض كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب
الحد فانه يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى قتل عوقب عليه لكونه مباحا لقوله تعالى
الا ما اضطررتم اليه ولو امتنع عنه القى نفسه الى الهلاك من غير فايدة اذ ليس فيه قضاء حق
الشرع وخطر كالزنا وقتل النفس المعصوم فانه يحرم فعلها عند الاكراه واباحة كالافطار
في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر ورخصه كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره
عليه يترخص له ذلك مع اطمينان القلب بالتصديق اذا كان الاكراه ملجيا اعلم انه لا حاجة
الى ذكر الاباحة لدخولها في الفرض او الرخصة لان المراد بها ان كان اباحة فعل المكره عليه

الاكراه

بالاكراه

بالاكراه وعدم الاثم في الصبر على الامتناع عنه فهي الرخصة وان كان اباحة فعله بالاكراه
وصيرورته آثما في الصبر فهي الفرض وافطار الصايم بالاكراه لا يخلو منهما لانه ان كان مسافرا
كان افطاره عند الاكراه فرضا وان كان مقيما كان مرخصا فيه ولم يوجد في الاكراه ما
يساوي الاقدام عليه والامتناع عنه عند الاكراه في الاثم والثواب وعدمها بمعنى انه
لا يترتب على شيء منهما ثواب ولا عقاب اعلم ان ما قلنا من الفرض والاباحة والرخصة
فيما اذا كان اكثر راي المكره اي الحامل لو قع ما توعد به واعلم ايضا ان الاثم انما يكون اذا
علم انه مباح ولم يفعل واما اذا لم يعلم فلا اثم بالامتناع لان الموضع موضع الشبهة والخفاء ولا
ينافي الاختيار اي الاكراه اختيار المكره يعني لا يبطل به اختيار المكره لانه لو بطل اختياره لبطل
الاكراه لان اكراه الانسان على ما لا يكون باختياره لا يتصور فان الشيخ لا يكره على ان يكون شابا
فاذا عارضه اي اختيار المكره اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الاختيار الصحيح
على الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره وحينئذ يصير اختيار المكره كالعدم فيضاف الفعل
الى المكره حتى يلزمه حكمه ان امكن اي ان امكن نسبة الفعل الى المكره كما في الاكراه على القتل واتلاف
المال والمكره يصلح ان يكون آلة للمكره بان ياخذه ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه والا
اي وان لم يكن كالاكراه على الوطي والاكل بقي منسوبا الى الاختيار الفاسد وجعل المكره
مواخذا بفعله فعلى الاقوال هذا تفريع على الاصل المذكور يعني في مثل الطلاق والعتاق
ونحوهما لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يصح فاقتصر عليه اي حكم
الفعل على المكره فان كان القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالكره
وينفذ على المكره كالطلاق ونحوه مثل العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن
دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء والاسلام فان هذه التصرفات
لا تحتمل الفسخ ويتوقف على القصد والاختيار دون الرضا بدليل انها لا تبطل بالهزل
وان كان يحتمله اى العفو والفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه يقتصر على المباشرة

الاختيار

لا يصح

بالكره

كالذي لايحتمل الفسخ الا انه يفسد لعدم الرضا يعني ينعقد فاسدًا فلو اجاز التصرف بعد
زوال الاكراه صريحًا او دلالة صح لان المفسد زوال بالاجارة ولا يصح الاقرار كلها
لان صحتها يعتمد على قيام المخبر به وقد قامت دلالة على عدمه اي عدم ثبوت المخبر به
لانه يتكلم دفعًا للسيف من نفسه لا لوجود المخبر به فان قلت اذا قال الرجل لعبده الذي
هو اكبر سنا منه هذا ابني يعتق عند ابي حنيفة مع ان كذبه متيقن فكان ينبغي ان يعتق العبد
اذا اقر بعتقه بالاكراه قلت ابو حنيفة اثبت العتق فيه باعتبار جعل كلامه مجازًا
عن الاقرار وههنا لا يحتمل كلامه ان يكون مجازًا في شيء لانه اكره على يتكلم بالحقيقة لا
بالمجاز وكذبه راجح لقيام دليله وهو الاكراه والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح
فيه آلة لغيره يعني مثل الاقوال في ان الفاعل لا يصلح ان يكون آلة لغيره كالاكل والوطي
فان الانسان في الاكل والوطي لا يتصوران يكون آلة لغيره فيقتصر الفعل على المكره
ولا ينسب الى المكره حتى اذا اكل في الاكراه على الاكل يفسد صومه لو كان صائمًا ولا يفسد
صوم المكره لو كان صائمًا بالاتفاق لان الاكل بفم الغير لا يتصور واما في نسبته الى المكره
من حيث انه اتلاف فقد اختلف فيه ذكر في الخلاصة وشرح الطحاوي انه لو اكره على
اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة له من حيث
الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق حتى رجع بقيمة العبد على المكره لان منفعة الاكل حصلت
للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به
على المكره لان منفعة الوطي حصلت له بخلاف الاعتاق لان مالية العبد تلفت من غير
منفعة المكره وفي المحيط لو اكره انسان على اكل مال نفسه فاكل فان كان جائعًا لا يجب
على المكره شيء لان منفعة الاكل رجعت اليه وان كان شبعان يجب على المكره قيمة لان
منفعة الاكل لم يرجع اليه ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان
المكره جائعًا او شبعانا لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القيض

اذ بدونه لا يمكنه الاكل غالبًا وكقبض المكره الطعام صار قبضه منقولًا الى المكره فصار كان
المكره قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبًا ثم مالكًا للطعام بالضمان ثم
آذنًا له بالاكل وهناك لا يضمن الآكل شيئًا لانه اكل طعام الغاصب وفي طعام نفسه لم يصر
آكلًا طعام المكره لانه لا يمكن جعل المكره غاصبًا للطعام قبل الاكل فصار آكلًا طعام نفسه
لا طعام المكره الا ان المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراهًا على
اتلاف ماله فيجب الضمان عليه والثاني اي القسم الثاني من الافعال ما يصلح المكره فيه ان
يكون آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان يأخذ ويلقيه على مال
فيتلفه او على نفس فيقتل فيجب القصاص على المكره دون المكرَه ان كان القتل عمدًا بالسيف
وكذا الدية على عاقلة المكره ان كان خطأ ووجبت الكفارة ايضًا على المكره والحرمات
انواع حرمة لا ينكشف ولا يد خلها رخصة كالزنا بالمرأة وفيه فساد الفراش وضياع
النسل لان ولد الزنا كان مالكًا حكمًا اذ لا يجب على الام نفقته لانها عاجزة عن الكسب
فكان الزنا كالقتل فان قلت هذا مسلم في غير المنكوحة واما اذا كانت منكوحة الغير
يكون الولد للفراش فلا يكون مالكًا قلت الاصل ان نسب الولد الى من خلق من مائه
ويجب النفقة عليه لانه جزؤه فيكون مالكًا بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش
مثل هذا الولد عن نفسه عادةً فيفضي الى هلاكه فيد الزنا بالمرأة اراد به زنا الرجل بالمرأة
لان زنا المرأة يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها في ذلك
لانه ليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد
عنها لا ينقطع ولهذا سقط الاثم والحد عنها وقتل المسلم فان حرمته لا ينكشف لان دليل
الرخصة خوف تلف النفس والعفو والمكره عليه وهو المقصود بالقتل يعني القاتل
والمقتول في استحقاق العصمة وخوف التلف سواء فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره
لتخليص نفسه فصار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة قتل المكره عليه للتعارض بينهما في استحقاق

القصيانه فاذا قتله فكانه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمة تحمل السقوط اصلا يعني ترتفع الحرمة
بالكلية ويصير حلال الاستعمال بالاكراه كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء
يثبت بالنص حاله الاختيار الى الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
اليه وان كان الاكراه ناقصا كالاكراه بالقيد والحبس لا يرتفع الحرمة عن هذه الاشياء
وحرمة لا يحتمل السقوط لكنها يحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة
وحرمة يحتمل السقوط في الجملة لانها تسقط باذن صاحبه بالتصرف فيه لكنها لم تسقط بعذر
الاكراه واحتملت الرخصة ايضا كتناول مال الغير فانه حرام قال الله تعالى ولا تاكلوا
اموالكم بينكم بالباطل واذا اكره عليه اكراها كاملا جاز له ان يفعل ذلك لان حرمة النفس
فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال وقاية للنفس فاذا استوفاه ضمنه لبقاء عصمة
ولهذا اذا صبر في هذين القسمين وهما الثالث والرابع حتى قتل صار شهيدا لانه
بذل نفسه لاعزاز دين الله ولاقامة حق الشرع والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب
واليه المرجع والمآب * وحسبنا الله ونعم الوكيل * الحمد لله على التمام * والصلوة
والسلام على خير الانام * وعلى آله الكرام * واصحابه العظام * فرغ
من كتابة هذه النسخة الشريفة العبد الفقير الى عفو الملك
الودود * محمد بن محمد بن القاضي محمود * عفي عنهم
القادر المعبود بعد الظهر من يوم الاثنين
السادس من شهر شوال المكرم
المنتظم في سلك سنة سبع
وسبعين وتسعماية
الهجرية