كتاب شرح المنار للعلامة السيد

نقركار عفر الله له ولوالديه واحسن
اليهما واليه ولجميع المسلمين
آمين يارب العالمين آمين
امين امين

RAGIP P.
Ka. N.
423

T. C.
RAGIP
329

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور عنب
وكفى عبدا

٤٢٧

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي شرع شرائع الاسلام بنورات الاحكام وتعطف بابقائها بقاء الايام وتلطف اعلا اعلامها بمن الانام ذي الحجة البالغة والعزة القاهرة اتقن انشاء البرية فاحكمها بلطف التدبير وتعالى في ارتفاع شانه عن ان ينفذ فيه حكم التغيير الذي في كل صنف من اصناف غرايب فطرته دليل واضح يحكم له بالربوبية وعلى كل نوع من انواع غوامض صنعته شاهد عدل يقضي له بالوحدانية ليس بجنس فتعادله الاجناس ولا بشبح فيقاس بالجنه والناس حمدا يكون لحقه اداء ولشكره قضاء والصلوة والسلام على محمد عبده ورسوله الذي بعث من اشرف الاروماث مولدا واكرم الجدايم تحتدا بايهر المعجزات واظهر البينات منيرا منار الهدى بعد درور وناصح نهج التقى بعد طموسه مرسلا الابلاغ سنته ونهجه مبينا متشابه كلامه ومحكمه تاركا بالنص الصريح واخوى بالوداية والترجيح وعلى اله وصحبه الذين نورت قلوبهم بانوار التحقيق واطلق السنتهم ببيان الدين واصطفاهم لاستنباط احكام ناطها بدلايل وربطها بامارات ونحايل مع كثره فنونها ومشعبات غصونها ما سجع حمام وهمع غمام وبعد فهذا شرح وسيط بين الاكثار والاختصار لكتاب المنار في اصول الفقه للحنفيين رضي الله عنهم اجمعين يتحلى به الفاظه ومعانيه ويتخلص فيه مقاصده ومبانيه والله المستعان وعليه التكلان بسم الله الرحمن الرحيم الحمد وهو الثناء بالجميل على جهه التفضيل بصفاته الحسنى وافعاله العليا واللام للاستغراق عند اهل السنة وللجماعة لانه خالق الافعال والاعيان فهو مستحق لجميع المحامد لله وهو اسم لذاته وجامع لجميع صفاته فتخصه بالحمد للايذان بان الحمد بهذا الاسم حمد بجميع صفاته واسمايه الذي هدانا الى الصراط المستقم اصل هدى بالام او بالى كقوله تعالى ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم وانك لتهدي الى صراط مستقم قد عومل معه معاملة اختار في قوله تعالى واختار موسى قومه كقوله اهدنا الصراط المستقم والصراط المستقم طريق الحق وهو ملة الاسلام واصله الجادة من سرط الشيء اذا ابتلعه لان سرط السابلة اذا سلكوه وقلب سينه صادا في الصراط لاجل الطا بعده هاهنا مضبوط في مسيطر واما اختار وصفه بقوله الذي هدانا لانه لما شرع الاحكام للعباد مع كثرتها وقصور افهامهم عن ضبطها انا طها بدلايل وربطها بامارات ونحايل وهدى طايفة من اصطفاهم لاستنباطها ووفقهم على ماخذها ومناطها تخصه بتعالى بالحمد على تلك الهدايه لاشتمال هذا الكتاب عليها والصلوة وهي الرحمه من الله تعالى والاستغفار من الملايكه والدعاء من المومنين على من اختص بالخلق العظيم لقوله تعالى انك لعلى خلق عظيم فانه لا مدح فوقه لذكر الجلة الاسمية المؤكدة بان واللام

والاتيان بعلى وفيه اشارة الى تمكنه من ذلك واستيلايه عليه ووصفه بالعظيم وهو وصف الله عليه السلام بتخلصه عن كل عيب يكون في الاخلاق وتحليته بمحاسن اخلاقه ومكارمها وانما اختار هذا الوصف للتنبيه على ان تعظيمه التاسي بالنبي عليه السلام ينبغي ان يكون على ما يحمد لا على ما يذم من الخصلة والتعصب والتكبر وغير ذلك وعلى آله هم اهل الرجل وعياله واتباعه واصله اول قلبت الواو الفا واصلها اهل قلبت الهاء همزة ثم الهمزة الفا الذين فازوا بنصرة الدين الذي هو الطاعة يقال دان له اي اطاعه القويم اي المستقم من قوّمت الشيء فهو قويم اي مستقيم اعلم ان اصول الشرع ثلثه الاصل في اللغة ما ينبني عليه الشيء ويطلق في الاصطلاح على الراجح يقال الاصل الحقيقة وعلى المستصحب يقال عارض الاصل والظاهر وعلى القاعدة الكليه وعلى الدليل يقال الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة ويجوز ههنا حمله على معناه اللغوي ويكون معناه ما يستند اليه الشرع ويشمل الاقسام ولا حاجة الى النقل والشرع الاظهار قال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا اي اظهر وهو ههنا اما اسم مصدر بمعنى الشريعة يقال شرع محمد عليه السلام كما يقال شريعته او مصدر بمعنى الفاعل اي الادلة التي نصبها الشارع او بمعنى المفعول اي الادلة التي ثبت بها الاحكام المشروعة والاصل والفرع من الامور الاضافية وههنا كذلك لان الادلة الكليه كالكتاب والسنة والاجماع حجة تتوقف على معرفته الله تعالى لتمكن استناد خطاب التكليف اليه ويعلم حينيذ لزوم التكليف وتتوقف المعرفه على ادلة حدوث العالم وتتوقف ايضا على صدق المبلغ وهو يتوقف على دلالة المعجزه عليه ودلالتها تتوقف على امتناع تاثير القدرة القديمة في المعجزة فهي فروع بالنسبة الى علم الكلام واصول بالنسبة الى الفقه لان احكامه مستفادة منها وانما يقال اصول الفقه لان هذه الادلة الثلثه يتمسك بها في علم الكلام ايضا فيكون اضافتها الى الشرع اعم فايدة الكتاب تقدمه لانه اصل من كل وجه وهو ما فوز من الكتب لغلبة الجمع ومنه قيل للكتاب بالفتح كتابه لاجتماع الحروف والسنة اخرها عن الكتاب لتوقف حجيتها على الكتاب واجماع الامة اخره عنهما لتوقف حجيته على كل واحد منهما والاصل الرابع القياس فانه اصل بالنسبة الى الاحكام الفرعية المستندة اليه وفرع بالنسبة الى الادلة الثلثه لان حكمه مستفاد منها في كل حادثه بعد ما ثبت حجيته بالكتاب والسنة بخلاف الاجماع فانه لا توقف في كل حادثه على احد هما على الاصح ولان اثر الثلثه في اثبات اصل الحكم واثر القياس في تغيير وصفه من الخصوص الى العموم فكان اصلا لوصف الحكم والثلثة اصول لاصل الحكم فلذلك افرده بالذكر واما الاحكام الثابته بشرايع من قبلنا وتعامل الناس واستصحاب الحال والظاهر والاظهر والاخذ بالاحتياط والقرعة وشهادة القلب

والنحوى وغير ذلك على ما ذكر فى الجامع الكبير وغيره فتراجعة الى الاصول الاربعة فان شرايع من قبلنا راجعة الينا بالكتاب والسنة لما انها صارت شريعة لنا وآ لعرف والتعامل راجعان الى الاجماع العملى وآ لاستصحاب عمل بحكم ثبت بواحد من الادلة الاربعة فى حال فيخالف العلم المزيل وآ لعمل بالظاهر والاظهر عمل بالاستصحاب وآ لاخذ بالاحتياط عمل بالاقوى من الاربعة وآ لقرعة لتطييب القلوب عمل بالاجماع او السنة وشهادة القلب عمل بالسنة لانه عليه السلام قال لواصبة استفت قلبك والعمل بالتحرى عمل بواحد من الاربعة **اما الكتاب** الذى سبق ذكره وسواسم للقران غلب على القران من بين الكتب فى عرف الشرع **فالقران** هو مصدر كالقراءة والمراد به المقروء فيشمل جميع ما يقرأ من الكتب السماوية وغيرها واحترز به عن الكلام النفسى فان بحث الاصوليين عن الكلام الذى هو الحروف والاصوات وانما يبحث عن الاول المتكلم **المنزل** احترازا عن غير الكتب السماوية **على الرسول** اى رسولنا محمد عليه السلام احترازا عن المنزل على غيره مثل الانجيل والتوراة **المكتوب فى المصاحف** احترازا عن الوحى المنزل على الرسول غير المكتوب فى المصاحف كالوحى الذى نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموا البتة نكالا من الله وغيره **المنقول عنه نقلا متواترا** احترازا عما ثبت بالاحاد كقراءة ابى فعدة من ايام اخر متتابعات ولذا لم يشترط التتابع فى قضاء رمضان لادائه الى الزيادة على النص بخبر الواحد وانما لم يكن ما نقل احادا من القران لان القران مما يتوفر الدواعى على نقله لتضمنه التحدى والاعجاز ولانه اصل الاحكام والعادة فى مثله تقضى بالتواتر فى تفاصيله كما هو كذلك فما لم ينقل متواترا علم انه ليس من القران **بلا شبهة** احترازا عن المشهور كقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات ان قلنا انه متواتر لانا احاد الاصل متواترا الفرع ولذا تجوز الزيادة به على الكتاب او قيد للتاكيد ان قلنا انه ليس بمتواتر وذلك لقوة شبهه بالمتواتر فذكر هذا القيد لدفع دخوله فى المتواتر واعلم ان هذا التعريف للقران الذى هو حجة بعد زمان الرسول عليه السلام لان الذى فى زمانه قران بلا نقل متواتر بل ثبت فى حقه بدون التواتر وبثبت فى حق الصحابة بسماعهم منه عليه السلام وشامل لكل القران وكل بعض منه وهذا اقرب الى غرض الاصولى وهو تعريف القران الذى يعد دليلا فى الفقه فان قلت هذا تعريف دورى لان المصحف ليس الا ما كتب فيه القران فالعلم بان هذا مصحف يتوقف على تصور القران فلو عرف القران به لدار قلت ليس المراد من ذلك تعريفه وانما المراد تصور مفهوم لفظ القران وذلك لانا بعد علمنا ان هذا كتب فى المصحف ونقل نقلا متواترا وما لم ينقل كالمنسوخ تلاوته وما نقل ولم يتواتر ردنا تخصص اسم القران بالقسم الاول دون الاخيرين اعلم ان ذلك هو

قطعا و

الدليل

الدليل وعليه الاحكام من منع التلاوة والمس للمحدث وضابط معرفة التواتر فى متون المصاحف وصدور الحفاظ **وهو** اى القران **اسم للنظم** والمراد به هنا الالفاظ المركبة بعضها على بعض **والمعنى** المستفاد من ذلك النظم وانما ذكر النظم فى مقابلة المعنى دون اللفظ للايذان بان القران هو اللفظ المرتب فلو قدم منه ما هو موخر لم يكن قرانا وآلان النظم يدل على حسن الترتيب بخلاف اللفظ فانه يدل على المرمى فاختار النظم لرعاية الادب ولتعظيم عبارات القران ولانه قد يستفاد من النظم معنى مقصودا لا يستفاد من مجرد اللفظ **وانما نعرف احكام الشرع** الثابتة بالقران **بمعرفة اقسامها** اى اقسام النظم والمعنى لاشتمال الكتاب عليهما **وذلك** الذى يتعلق به معرفة احكام الشرع من اقسام النظم والمعنى **اربعة** باعتبار ما يتعلق به الاحكام والا فاقسامها اكثر من الاربعة لانه نحو عيني فيه علم التوحيد والقصص والامثال والمواعظ والحكم وآلاقسام للنظم من هذه الاربعة ثلثة هى الخاص والظاهر والحقيقة مع سايرها وللمعنى واحد الاسدلال بعبارة النص مع نظايرها قيل لان التصرف فى الكلام ان كان من جهة المتكلم بحسب الوضع فهو القسم الاول وان كان بحسب الاستعمال فهو القسم الثالث وان كان من جهة السامع فهو القسم الرابع وان كان التصرف فى المعنى فهو القسم الثانى وهذا الدليل لحصر غير تام والاولى فى بيانه التمسك بالاستقراء التام فان القران لما كان ضبط افراده باعتبار هذه التقسيمات فكون الاستقراء تاما **الاول** من الاقسام الاربعة **فى وجوه النظم لغة** اى مادة وذلك بان يكون اللفظ موضوعا لمعنى ولا مدخل لهيئة اللفظ فى معناه وهو الوضع السماعى ويحتاج فى معرفته الى علم اللغة **وصيغة** اى هيئة وذلك اذا كان لهيئة اللفظ دلالة على جزء معناه وهو الوضع القياسى كما وضع قوانين كلية تعرف منها المفردات كاسئلة الفعل والامر واسم الفاعل والمفعول وغير ذلك ويحتاج فى معرفته ذلك الى علم الصرف او وضع قوانين كلية تعرف منها المركبات كالمركب منه الفعل والفاعل والمضاف والمضاف اليه ويحتاج فى معرفته ذلك الى علم النحو **وهو** اى هذا القسم **اربعة** اقسام **خاص** ان وضع اللفظ لمعنى واحد **والعام** ان وضع لافراد متفقة الحدود وشمل الكل **والمشترك** ان وضع لافراد مختلفة الحدود ولم يشمل الكل ولم يترجح واحد بالراى **والمؤل** ان ترجح من المشترك بعض وجوهه **والثانى** من الاقسام **فى وجوه البيان بذلك النظم** باعتبار ظهور المعنى من النظم وخفائه **وهو اربعة ايضا** **الظاهر** ان كان ظاهر المراد ولم يكن مسوقا له هكذا شرط المصنف رحمه الله عدم السوق فى الظاهر وليس بشرط عند اكثرهم مثلا اذا قيل رايت فلانا حين جاءنى القوم كان قوله جاءنى القوم ظاهرا فى مجئ القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءنى القوم كان نصا

وجه النحوى طريقه يقال ما وجه هذا الامر اى بابه وطريقه تحقيق

قوله وهو اسم للنظم والمعنى اى يطلق لفظ القران على كل منهما اطلاق المشترك عليهما اطلاقا حقيقيا عند الصحيح لا اطلاق المشكك ولا المجاز خلافا لمن قال بكل منهما

قوله بكل ما يتعلق به فانه يطلق عليه القران بمعنى ان كل ما يتعلق بالقران يسمى قرانا

قوله ولا يخفى ان هذا لا يصح الا ان يراد بالقران المقروء لا القراءة

قوله ولانه قد يستفاد من النظم الخ اى ان النظم يدل على حسن الترتيب بالمطابقة وعلى المرمى بالتضمن وعلى المعنى المستفاد بالالتزام

قوله وانما نعرف احكام الشرع الخ اى ان الاحكام الشرعية لا تعرف الا بمعرفة اقسام النظم والمعنى

قوله وذلك الذى يتعلق به معرفة احكام الشرع الخ اى ان الذى يتعلق به معرفة احكام الشرع من اقسام النظم والمعنى اربعة باعتبار ما يتعلق به الاحكام

قوله والا فاقسامها اكثر من الاربعة الخ اى ان اقسام النظم والمعنى باعتبار ما يتعلق به الاحكام اربعة والا فاقسامها اكثر من الاربعة

قوله لانه نحو عيني فيه علم التوحيد الخ اى لان نحو عيني فيه علم التوحيد والقصص والامثال والمواعظ والحكم

قوله وآلاقسام للنظم من هذه الاربعة ثلثة هى الخ اى ان اقسام النظم من هذه الاربعة ثلثة هى الخاص والظاهر والحقيقة مع سايرها

قوله وللمعنى واحد الاسدلال بعبارة النص مع نظايرها اى ان للمعنى واحدا هو الاسدلال بعبارة النص مع نظايرها

قوله قيل لان التصرف فى الكلام الخ اى قيل ان التصرف فى الكلام ان كان من جهة المتكلم بحسب الوضع فهو القسم الاول وان كان بحسب الاستعمال فهو القسم الثالث وان كان من جهة السامع فهو القسم الرابع

قوله وان كان التصرف فى المعنى فهو القسم الثانى الخ اى ان كان التصرف فى المعنى فهو القسم الثانى

قوله وهذا الدليل لحصر غير تام الخ اى وهذا الدليل الذى ذكر لحصر الاقسام غير تام

قوله والاولى فى بيانه التمسك بالاستقراء التام الخ اى والاولى فى بيان ان الاقسام اربعة التمسك بالاستقراء التام

قوله فان القران لما كان ضبط افراده باعتبار هذه التقسيمات فكون الاستقراء تاما الخ اى فان القران لما كان ضبط افراده باعتبار هذه التقسيمات فكون الاستقراء تاما

قوله الاول من الاقسام الاربعة الخ اى ان القسم الاول من الاقسام الاربعة

قوله فى وجوه النظم لغة الخ اى فى وجوه النظم لغة اى مادة

قوله وذلك بان يكون اللفظ موضوعا لمعنى الخ اى وذلك بان يكون اللفظ موضوعا لمعنى ولا مدخل لهيئة اللفظ فى معناه

قوله وهو الوضع السماعى الخ اى وهو الوضع السماعى

قوله ويحتاج فى معرفته الى علم اللغة الخ اى ويحتاج فى معرفته الى علم اللغة

قوله وصيغة اى هيئة الخ اى وصيغة اى هيئة

قوله وذلك اذا كان لهيئة اللفظ دلالة على جزء معناه الخ اى وذلك اذا كان لهيئة اللفظ دلالة على جزء معناه

قوله وهو الوضع القياسى الخ اى وهو الوضع القياسى

قوله كما وضع قوانين كلية تعرف منها المفردات الخ اى كما وضع قوانين كلية تعرف منها المفردات

قوله كاسئلة الفعل والامر واسم الفاعل والمفعول الخ اى كاسئلة الفعل والامر واسم الفاعل والمفعول

قوله وغير ذلك ويحتاج فى معرفته ذلك الى علم الصرف الخ اى وغير ذلك ويحتاج فى معرفته ذلك الى علم الصرف

قوله او وضع قوانين كلية تعرف منها المركبات الخ اى او وضع قوانين كلية تعرف منها المركبات

قوله كالمركب منه الفعل والفاعل الخ اى كالمركب منه الفعل والفاعل والمضاف والمضاف اليه

قوله ويحتاج فى معرفته ذلك الى علم النحو الخ اى ويحتاج فى معرفته ذلك الى علم النحو

قوله وهو اى هذا القسم اربعة اقسام خاص الخ اى وهو اى هذا القسم اربعة اقسام خاص

قوله ان وضع اللفظ لمعنى واحد الخ اى ان وضع اللفظ لمعنى واحد

قوله والعام ان وضع لافراد الخ اى والعام ان وضع لافراد

قوله متفقة الحدود وشمل الكل الخ اى متفقة الحدود وشمل الكل

قوله والمشترك ان وضع لافراد الخ اى والمشترك ان وضع لافراد

قوله مختلفة الحدود ولم يشمل الكل الخ اى مختلفة الحدود ولم يشمل الكل

قوله ولم يترجح واحد بالراى الخ اى ولم يترجح واحد بالراى

قوله والمؤل ان ترجح من المشترك بعض وجوهه الخ اى والمؤل ان ترجح من المشترك بعض وجوهه

قوله والثانى من الاقسام فى وجوه البيان بذلك النظم الخ اى والثانى من الاقسام فى وجوه البيان بذلك النظم

قوله باعتبار ظهور المعنى من النظم وخفائه الخ اى باعتبار ظهور المعنى من النظم وخفائه

قوله وهو اربعة ايضا الخ اى وهو اربعة ايضا

قوله الظاهر ان كان ظاهر المراد ولم يكن مسوقا له الخ اى الظاهر ان كان ظاهر المراد ولم يكن مسوقا له

قوله هكذا شرط المصنف رحمه الله عدم السوق فى الظاهر وليس بشرط عند اكثرهم الخ اى هكذا شرط المصنف رحمه الله عدم السوق فى الظاهر وليس بشرط عند اكثرهم

قوله مثلا اذا قيل رايت فلانا حين جاءنى القوم كان قوله جاءنى القوم ظاهرا فى مجئ القوم الخ اى مثلا اذا قيل رايت فلانا حين جاءنى القوم كان قوله جاءنى القوم ظاهرا فى مجئ القوم

قوله لكونه غير مقصود بالسوق الخ اى لكونه غير مقصود بالسوق

قوله ولو قيل ابتداء جاءنى القوم كان نصا الخ اى ولو قيل ابتداء جاءنى القوم كان نصا

قوله قد ذكر فى وجوه البيان فى القنوى بان بيانا انتفى فهو بين والبيان الافصح مع ذكاء والبين انتفى فالمعنى الاول هو اد هنا بجواز ان يراد العموم سواء كان المعنى بين فى نفسه او بينه المجتهد

قوله والنص ما ازداد قوة على الظاهر الخ اى والنص ما ازداد قوة على الظاهر

قوله بان سيق الكلام لاجله الخ اى بان سيق الكلام لاجل ذلك المعنى

قوله او ذكر فى معرض بيان حكم آخر الخ اى او ذكر فى معرض بيان حكم آخر

قوله والمفسر ما ازداد قوة على النص الخ اى والمفسر ما ازداد قوة على النص

قوله بان اتصل به ما يرفع احتمال المجاز الخ اى بان اتصل به ما يرفع احتمال المجاز

قوله والمحكم ما ازداد قوة على المفسر الخ اى والمحكم ما ازداد قوة على المفسر

قوله بان لا يبقى احتمال النسخ والتبديل الخ اى بان لا يبقى احتمال النسخ والتبديل

قوله والظاهر والنص والمفسر والمحكم كلها الخ اى والظاهر والنص والمفسر والمحكم كلها

قوله من قبيل ما يفيد بنفسه الخ اى من قبيل ما يفيد بنفسه

قوله وهو ما يعرف المراد منه بمجرد سماع الصيغة الخ اى وهو ما يعرف المراد منه بمجرد سماع الصيغة

قوله من غير تامل الخ اى من غير تامل

قوله وهو ما يعرف المراد منه بتامل الخ اى وهو ما يعرف المراد منه بتامل

قوله والخفى ما ازداد خفاء على المشكل الخ اى والخفى ما ازداد خفاء على المشكل

قوله بان عرض الخفاء فى مفهومه الخ اى بان عرض الخفاء فى مفهومه

قوله لعارض غير صيغته الخ اى لعارض غير صيغته

قوله وهو ما لا يدرك المراد منه الا بالتامل الخ اى وهو ما لا يدرك المراد منه الا بالتامل

قوله والمشكل ما ازداد خفاء على الخفى الخ اى والمشكل ما ازداد خفاء على الخفى

قوله بان لم ينل المراد الا بالطلب من غيره الخ اى بان لم ينل المراد الا بالطلب من غيره

قوله والمجمل ما ازداد خفاء على المشكل الخ اى والمجمل ما ازداد خفاء على المشكل

قوله بان انسد باب الاطلاع على المراد الخ اى بان انسد باب الاطلاع على المراد

قوله والمتشابه ما استاثر الله بعلمه الخ اى والمتشابه ما استاثر الله بعلمه

قوله كالحروف المقطعة فى اوائل السور الخ اى كالحروف المقطعة فى اوائل السور

قوله وقيام الساعة الخ اى وقيام الساعة

قوله وخروج الدجال الخ اى وخروج الدجال

قوله ونحو ذلك الخ اى ونحو ذلك

قوله وهذه الاقسام الاربعة الخ اى وهذه الاقسام الاربعة

قوله وان كانت متداخلة الخ اى وان كانت متداخلة

قوله فان الظاهر يدخل فيه النص الخ اى فان الظاهر يدخل فيه النص

قوله والمفسر الخ اى والمفسر

قوله والمحكم الخ اى والمحكم

قوله والمجمل الخ اى والمجمل

قوله والمتشابه الخ اى والمتشابه

قوله لكن لكل منها الخ اى لكن لكل منها

قوله خصوصية الخ اى خصوصية

قوله بها يمتاز عن الآخر الخ اى بها يمتاز عن الآخر

قوله وهى الخ اى وهى

قوله ان الظاهر الخ اى ان الظاهر

قوله يحتمل التخصيص الخ اى يحتمل التخصيص

قوله والتاويل الخ اى والتاويل

قوله والنسخ الخ اى والنسخ

قوله والنص الخ اى والنص

قوله لا يحتمل التخصيص الخ اى لا يحتمل التخصيص

قوله والتاويل الخ اى والتاويل

قوله والنسخ الخ اى والنسخ

قوله والمفسر الخ اى والمفسر

قوله لا يحتمل التخصيص الخ اى لا يحتمل التخصيص

قوله والتاويل الخ اى والتاويل

قوله والنسخ الخ اى والنسخ

قوله والمحكم الخ اى والمحكم

قوله لا يحتمل التخصيص الخ اى لا يحتمل التخصيص

قوله والتاويل الخ اى والتاويل

قوله والنسخ الخ اى والنسخ

قوله والمجمل الخ اى والمجمل

قوله لا يحتمل التخصيص الخ اى لا يحتمل التخصيص

قوله والتاويل الخ اى والتاويل

قوله والنسخ الخ اى والنسخ

قوله والمتشابه الخ اى والمتشابه

قوله لا يحتمل التخصيص الخ اى لا يحتمل التخصيص

قوله والتاويل الخ اى والتاويل

قوله والنسخ الخ اى والنسخ

قوله وهذه الاقسام الاربعة الخ اى وهذه الاقسام الاربعة

قوله وان كانت متداخلة الخ اى وان كانت متداخلة

قوله فان الظاهر يدخل فيه النص الخ اى فان الظاهر يدخل فيه النص

قوله والمفسر الخ اى والمفسر

قوله والمحكم الخ اى والمحكم

قوله والمجمل الخ اى والمجمل

قوله والمتشابه الخ اى والمتشابه

قوله لكن لكل منها الخ اى لكن لكل منها

قوله خصوصية الخ اى خصوصية

قوله بها يمتاز عن الآخر الخ اى بها يمتاز عن الآخر

قوله وهى الخ اى وهى

قوله ان الظاهر الخ اى ان الظاهر

قوله يحتمل التخصيص الخ اى يحتمل التخصيص

قوله والتاويل الخ اى والتاويل

قوله والنسخ الخ اى والنسخ

قوله والنص الخ اى والنص

قوله لا يحتمل التخصيص الخ اى لا يحتمل التخصيص

قوله والتاويل الخ اى والتاويل

قوله والنسخ الخ اى والنسخ

قوله والمفسر الخ اى والمفسر

قوله لا يحتمل التخصيص الخ اى لا يحتمل التخصيص

قوله والتاويل الخ اى والتاويل

قوله والنسخ الخ اى والنسخ

قوله والمحكم الخ اى والمحكم

قوله لا يحتمل التخصيص الخ اى لا يحتمل التخصيص

قوله والتاويل الخ اى والتاويل

قوله والنسخ الخ اى والنسخ

قوله والمجمل الخ اى والمجمل

قوله لا يحتمل التخصيص الخ اى لا يحتمل التخصيص

قوله والتاويل الخ اى والتاويل

قوله والنسخ الخ اى والنسخ

قوله والمتشابه الخ اى والمتشابه

قوله لا يحتمل التخصيص الخ اى لا يحتمل التخصيص

قوله والتاويل الخ اى والتاويل

قوله والنسخ الخ اى والنسخ

عن المهمل فانه لا معنى له والمشترك فانه وضع لاكثر من معنى **معلوم** احتراز عن المجمل **على الانفراد** اى من حيث هو واحد مع قطع النظر عن ان يكون له افراد اولا واحترز به عن العام وآثر فيه في قوله تعالى فتحرير رقبة خاص عندهم وان كانت مبهمة لانها مع ذلك معلومة باعتبار الصفة لا باعتبار الذات اذ هي موضوعة لذات مرتوقة مملوكة **وهي** اى الخصوص **اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين كانسان** فان معناه واحد معلوم وهو الحيوان الناطق وهو جنس في اصطلاح الفقها ونوع الانواع في اصطلاح اهل المنطق **ورجل** فانه نوع عندهم وصنف عند اهل المنطق ومعناه واحد معلوم وهو انسان ذكر بالغ **وزيد** فان معناه واحد معلوم ودخل في خصوص الجنس الانواع وفي خصوص النوع الافراد ولا يدخل في خصوص العين لا معناه **وحكمه** اى اثره الثابت له عند اهل السنة والخصوص وهو مدلول الخاص **قطعا** اى تناولا قاطعا اراده غيره عنه عند مشايخ العراق فقوله قطعا صفة مصدر لا تمسكا كما ظن **ولا احتمال البيان لكونه بينا** وتبين المبين اثبات الثابت وعند اصحاب الشافعي لا تناول الحكم قطعا لاحتمال المجاز وفيه نظر لان الاحتمال لم يحصل من دليل فلا يقدح **فلا يجوز الحاق التعديل** اى تعديل اركان الصلوة كالطمانينة في الركوع والسجود والاستوآء في القيام والجلسة بين السجدتين **بامر الركوع والسجود** وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا **على سبيل الفرض** عندي خسفه ومحمد رحمهما الله اذ معناهما معلوم لا احتمال فيه لان الركوع هو الميلان عن الاستوآء والسجود هو وضع الجبهة على الارض فيكون التعديل زيادة على النص خبر الواحد وهو قوله عليه السلام للاعرابي قم فصل فانك لم تصل ولا يجوز الزيادة عليه خبر الواحد لانها نسخ معنا ولا يجوز نسخ الخاص بخبر الواحد لانه ظني **وبطل شرط الولاء** وهو التتابع في افعال الوضوء بخف الجرح المقدم مع اعتدال الهواء ولا يفرق بينهما بعمل اخر **ولو جاز تركه** لفعله مرة تعليما للجواز كما شرطه مالك لفعله عليه السلام فانه واظب على الموالاة ولو جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز **وبطل شرط الترتيب** وهو مراعاة النسق المذكور في قوله تعالى فاغسلوا وقال الشافعي هو فرض لان الفآء للاتصال فتقتضي غسل الوجه بالقيام الى الصلوة فيمتنع تخلل عضو اخر بينهما والجواب ان المامور به غسل هذه الاعضا لان بعضها مطوف على بعض بالواو وهو لمطلق الجمع فتقتضي تعقيبا بالجمع به كانه قيل فاغسلوا هذه هذه الاعضا مع ان المامور به الغسل وهو الاسالة والمسح وهو الاصابة وهما خاصان المعنى معلوم فاشتراط الترتيب

والمعنى م

نفراد اى من حيث هو واحد مع قطع النظر عن ان يكون له افراد اولا واحترز به عن العام وآثر فيه في قوله تعالى فتحرير رقبة خاص عندهم وان كانت مبهمة لانها مع ذلك معلومة باعتبار الصفة لا باعتبار الذات اذ هي موضوعة لذات مرتوقة مملوكة **وهي** اى الخصوص **اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين كانسان** فان معناه واحد معلوم وهو الحيوان الناطق وهو جنس في اصطلاح الفقها ونوع الانواع في اصطلاح اهل المنطق **ورجل** فانه نوع عندهم وصنف عند اهل المنطق ومعناه واحد معلوم وهو انسان ذكر بالغ **وزيد** فان معناه واحد معلوم ودخل في خصوص الجنس الانواع وفي خصوص النوع الافراد ولا يدخل في خصوص العين لا معناه **وحكمه** اى اثره الثابت له عند اهل السنة والخصوص وهو مدلول الخاص **قطعا** اى تناولا قاطعا اراده غيره عنه عند مشايخ العراق فقوله قطعا صفة مصدر لا تمسكا كما ظن **ولا احتمال البيان لكونه بينا** وتبين المبين اثبات الثابت وعند اصحاب الشافعي لا تناول الحكم قطعا لاحتمال المجاز وفيه نظر لان الاحتمال لم يحصل من دليل فلا يقدح **فلا يجوز الحاق التعديل** اى تعديل اركان الصلوة كالطمانينة في الركوع والسجود والاستوآء في القيام والجلسة بين السجدتين **بامر الركوع والسجود** وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا **على سبيل الفرض** عندي خسفه ومحمد رحمهما الله اذ معناهما معلوم لا احتمال فيه لان الركوع هو الميلان عن الاستوآء والسجود هو وضع الجبهة على الارض فيكون التعديل زيادة على النص خبر الواحد وهو قوله عليه السلام للاعرابي قم فصل فانك لم تصل ولا يجوز الزيادة عليه خبر الواحد لانها نسخ معنا ولا يجوز نسخ الخاص بخبر الواحد لانه ظني **وبطل شرط الولاء** وهو التتابع في افعال الوضوء بخف الجرح المقدم مع اعتدال الهواء ولا يفرق بينهما بعمل اخر **ولو جاز تركه** لفعله مرة تعليما للجواز كما شرطه مالك لفعله عليه السلام فانه واظب على الموالاة ولو جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز **وبطل شرط الترتيب** وهو مراعاة النسق المذكور في قوله تعالى فاغسلوا وقال الشافعي هو فرض لان الفآء للاتصال فتقتضي غسل الوجه بالقيام الى الصلوة فيمتنع تخلل عضو اخر بينهما والجواب ان المامور به غسل هذه الاعضا لان بعضها مطوف على بعض بالواو وهو لمطلق الجمع فتقتضي تعقيبا بالجمع به كانه قيل فاغسلوا هذه هذه الاعضا مع ان المامور به الغسل وهو الاسالة والمسح وهو الاصابة وهما خاصان المعنى معلوم فاشتراط الترتيب

لكونه مقصودا **والنص** ان كان مسوقا له ولكن احتمال التخصيص والتاويل فازداد وضوحا على الظاهر **والمفسر** ان لم يحتملهما وكان قابلا للنسخ فازداد وضوحه على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التاويل ان كان خاصا والتخصيص ان كان عاما وسمي مفسرا اى مكشوفا لاشتباهه فيما سوى الصبح اذ الاضا **والمحكم** ان لم يحتمل النسخ **ولهذه الاربعة اربعة تقابلها** وانما لم نعرد هذه الاربعة بالذكر ولم نقل ان وجوه قسم البيان ثمانيه ان كان داخلا فيه وان كان خارجا عنه لزم ان نقول واقسام النظم خمسة مع انه ذكرها اربعة لان المقصود من ذكر هذه الاقسام تتميم بيان الاقسام الاربعة المذكورة وذكر هذه الاقسام تبعا لها فهو داخل في قسم البيان **وهي الخفي** وهو الذي لم يظهر المراد بالنظم ولكن ينال المراد بمجرد الطلب **والمشكل** وهو ما ينال المراد منه بالتامل بعد الطلب من اشكل اذا دخل في اشكاله وامثاله **والمجمل** وهو مبهم لا يوقف عليه بنفس العبارة بل الرجوع الى الاستفسار ثم الطلب في ذلك التفسير ثم التامل في التفسير **والمتشابه** وهو في مقابلة المحكم ولما كان المحكم في غاية الظهور بحيث امن من النسخ كان المتشابه ابلغ في الخفا بحيث انقطع رجاء البيان عنه لتزاحم الاشتباه **والثالث** من الاقسام **في وجوه** اى كعنية **استعمال ذلك النظم** في باب البيان **وهو اربعة ايضا الحقيقة** ان كان اللفظ مستعملا في موضعه الاصلي **والمجاز** ان كان مستعملا في غيره **والصريح** ان كان اللفظ سوآء كان حقيقة او مجازا مستعملا في باب البيان مع وضوح معناه **والكنايه** ان كان مستعملا مع استتار معناه **والرابع** من الاقسام **في معرفه وجوه الوقوف على المراد والمعاني وهي اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص** ان استدل بمنظومه ويكون مسوقا **والاستدلال باشارته** ان استدل بمنظومه ولم يكن مسوقا **والاستدلال بدلالته** ان كان استدلال بمفهومه اللغوي لا بمنظومه **والاستدلال باقتضائه** اى باقتضآء النص ان استدل بما يفتقر اليه المنصوص عقلا او شرعا **وبعد معرفة هذه الاقسام الاربعة** المشتمل كل منها على اربعة اقسام **قسم خامس يشمل الكل** اى هذه الاقسام **وهو اربعة ايضا معرفه مواضعها** اى ما اخذ اشتقاقها وفي اى موضع تستعمل لغة وفي الشرع ما يراد به لوقوع التغيير او النقل في بعض الالفاظ بورود الشرع **ومعرفة ترتيبها** عند التعارض بان تعرف بها ما يرجح على ما يعارضه فتقدم عليه او مرجوح فتوخر عنه **ومعرفة معانيها** اللغوية والشرعية **ومعرفه احكامها** اى آثارها الثابتة بها من ثبوتها الحكم قطعا وظنا ووجوب التوقف وغيره لذلك فبلغت اقسام الكتاب ثمانين وكذلك السنة بلغت هذه الغاية ثم اراد تفصيل ما ذكره من الاقسام الثمانين على ترتيب ما ذكر فقال **اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى** احتراز

ذكر ظنية كل في التعريف وان كان مستكرا في اصطلاح اهل المنطق لانها لا حاظة الافراد والتعرف لتحقيقه الاستغراق لهذا كان من شرط الحد ان يستغرق كل افراد المحدود ولوجود ذلك فيه فانا اذا قلنا الانسان حيوان ناطق صدق على كل انسان وعلى كل حيوان ناطق ولو لم يكن كذلك لما كان حدا له

فان قلت لا نسلم ان لفظ الانسان يدل على كل فرد من افراده فانه ليس كل حيوان انسانا قلت لان الاطلاق في اصطلاح اهل المنطق يقتضي ذلك فانهم يقولون الانسان حيوان ناطق والحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة والجسم جوهر قابل للابعاد الثلثة والجوهر ماهية اذا وجدت وجدت لا في موضوع والماهية ما يقال في جواب ما هو

زيادة على النص **و** بطل شرط **النسية** كما شرط اصحاب الظواهر ان يقال في ابتداء الوضوء بسم الله والحمد لله على الاسلام لقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم الله لانها زيادة على النص **و** بطل شرط **النية** لانها زيادة على النص خلافا للشافعي فانه شرط النيه في الوضوء وهي ان ينوي في ابتداء غسل الوجه ازالة الحدث او استباحة الصلوة لقوله عليه السلام الاعمال بالنيات قلنا لم لم تجب النية في الوضوء بخبر الواحد كما وجب التعديل في الصلوة قلت لان ثبوت الحكم بقدر دليله والادله السمعية على اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المتواترة وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالايات المؤلة وبهذين النوعين يثبت الفرض وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها قطعي وبه يثبت الوجوب وظني الثبوت ظني الدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها ظني وبه تثبت السنة والاستحباب فخبر التعديل من القسم الثالث لانه عليه السلام امر الاعرابي بالاعادة ثلث كرات فيثبت به الوجوب واما قوله عليه السلام الاعمال بالنيات فمن القسم الرابع لاحتمال ان يكون معناه ثواب الاعمال واعتبارها وكذا خبر التسمية لانه قد يستعمل مثله في نفي الفضيلة ايضا فلا يكون قطعي الدلالة وكذا دليل الولاء ايضا لا يدل على الوجوب لانه عليه السلام كان يواظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان وقوله **في اية الوضوء** يتعلق بقوله بطل **و** بطل شرط **الطهارة في اية الطواف** (اي بالاتفاق) وهي قوله وليطوفوا بالبيت العتيق خلافا للشافعي فان الطواف لفظ خاص لمعنى معلوم وهو الدوران حول البيت وهو يتحقق من المحدث كما يتحقق من الطاهر فاشتراط الطهارة زيادة لا تعد الطواف بدونها فلا يكون عملا بهذا الخاص ولا بيانا لانه بين بل يكون نسخا ولا يجوز نسخه بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الا ان الله تعالى اباح فيه المنطق لكن بجعل الطهارة فيه واجبة لان خبر الواحد فيما من القسم الثالث من انواع الادلة واما الزيادة بسبعة اشواط فقد ثبت بالمتواتر وبجواز الزيادة به **و** بطل **التاويل** اي تاويل الخصم القرء **بالاطهار في اية التربص** وهو قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء لانه لو حمل القروء على الاطهار لنقص العدد عن الثلثة والثلثة لفظ خاص لمعنى معلوم لا يحتمل غيره لان الطلاق المسنون انما يكون في الطهر فاذا طلقها في الطهر تنقضي عدتها بباقي ذلك الطهر وبالطهرين الاخيرين فينقص ذلك الطهر لان المراد من الطهر الشرعي المتخلل بين دمي الحيض بالاتفاق بخلاف ما اذا حمل القروء على الحيض فانه حينئذ كان التربص ثلثة قروء تامة فان تخلل الثلثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة ولو حمل القروء على الحيض لزم ذلك لانه اذا طلقها في الحيض

لا تحسب تلك الحيضة بالاتفاق فيكون التربص بثلثة قروء وبعض الرابع قلت العدة تحتمل مثل هذه الزيادة للاحتراز عن النقصان ولوجوب التكميل فلا يعتد بها فان قلت كلمة حتى وضعت لمعنى خاص وهو الغاية وهي ما ينتهي به الشيء وليس لها في ذلك الشيء اثر غير ذلك فمن جعلها موجبا للحل الجديد في قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فقد ترك العمل بالخاص واما العمل بها في ان جعل غاية للحرمة الحاصلة في المحل ولا حرمة قبل الثلث فعلى هذا الوطاق الزوج امراته طلقة واحدة او طلقتين وانقضت عدتها فتزوجت بآخر وطلقها فانقضت عدتها ثم عادت الى الزوج الاول كانت عنده بما بقي من الطلاق ولا يهدم الزوج الثاني الطلقة والطلقتين عند محمد والشافعي فاجاب المصنف عنه بقوله **ومحللة الزوج الثاني لحديث العسيلة** وهو ما روي ان زينب امراة رفاعة وقد طلقها ثلثا ثم نكحت بعده عبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تشتكيه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبي فقال عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك العسيلة تصغير العسلة وهي القطعة من العسل كالتمرة والشربة للقطعة منها وقد ضرب ذوقها مثلا لاصابة حلاوة الجماع ولذته وفي قوله ان تعودي ولم يقل ان تنتهي جوابك اشارة الى التحليل لان ذوق العسيلة هي غاية العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى وهي كانت حلالا لا تزول الا بالطلقات الثلاث فاذا وجد الذوق ثبت العود ولم يكن العود ثابتا قبل ذلك فيكون حادثا بالذوق بخلاف اصل الحل فانه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة فثبت الحل ايما وجد الذوق ويهدم الزوج الثاني الطلقة والطلقتين كما يهدم الثلث وان كان حديث امراة رفاعة في الحرمة الغليظة لان ذلك محل والمحل لا يدخل في التعليل والا انسد باب القياس لان المحل الاصل غير معلل للفرع وهذا عند ابي حنيفه والي يوسف رحمهما الله **لا بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره** وذلك لان الغاية في الاية هو عقد الزوج الثاني لان النكاح وان كان حقيقة في الوطء الا انه قد يذكر ويراد به العقد وهو المراد في الاية بدليل اضافته الى الامراة لانها مباشرة للعقد واما الوطء فلا يضاف اليها لانها موطوءة لا واطئة فالنص ساكت عن كون الزوج الثاني محللا ام لا فثبت الوطء بوصف التحلل بزيادة خبر مشهور وتجوز الزيادة به على النص وهو ساكت عن اصل الدخول ووصفه وهو الحل فيثبت عمل بخاصين وفيما قال الشافعي ومحمد ترك العمل بالخاص لانهما جعلا الزوج الثاني غاية الحرمة الحاصلة بالطلقة والطلقتين فان قلت الحل فيما دون الثلث ثابت فاي شيء يثبته

(هامش) قوله بالاتفاق اي بالاتفاق الائمة الاربعة كما يعلم من قولهم بعد هذا بقليل وقال الشافعي الخ

الطلاق مرتان وقال الشافعي الطلاق مشروع لازالة الملك وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده
ولذلك **وجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة** بكسر الواو وفتحها والتفويض الصحيح
هو ان تأذن البالغة بكرا كان او ثيبا لوليها ان يزوجها بلا مهر او تقول زوجني ولا تذكر المهر
عملا بقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم فان الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الطلب
ويوقع بالعقد وابى للاصاق فمقتضى ان يكون المال ملصقا بالابتغاء فالقول ببتراخيه عن الابتغاء
الى وجود الوطء حتى لو مات هو او هي قبل الدخول لا مهر لها كما قاله الشافعي في المفوضة ترك
العمل بالخاص ولا يلزم النكاح الفاسد فانه لا يجب المهر فيه بنفس العقد اجماعا بل بالوطء لان
المراد به الطلب الصحيح وهو انما يكون بالنكاح الصحيح **ولذلك كان مهر المثل مقدرا شرعا**
ان مهور النساء مقورة معلومة عند الله تعالى **غير مضاف الى العبد** فاذا اصطلح الزوجان
على مقدار يظهر ما كان مقدرا معلوما عنده عملا بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم
فان الفرض لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو التقدير وكذا الضمير في فرضنا لفظ خاص يراد
به فان المتكلم فمقتضى ان يكون المهر مقدرا شرعا وان صاحب الشرع هو المتولي للايجاب
والتقدير الا انه في تعيين المقدار جعل بيّنته قوله عليه السلام لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوج
الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة دراهم فمن قال ان المهر غير مقدر شرعا فقد ترك العمل
بالخاص كالشافعي فانه قال بتقدير المهر مفوض الى راي الزوجين كما في البيع والاجارة فلو
تزوج امرأة بخمسة دراهم كانت الخمسة مهرها عنده وعند ابي حنيفة رحمه الله يجب عشرة وفيه
نظر لان الفرض يجيء بمعنى الايجاب واحمل عليه اولى لتعديته بعلى يقال فرض عليه اي
اوجب ولان معنى الايجاب شامل للامرين والازواج لا زمامه تواطؤهن من النفقة والكسوة
واجب عليهم كوجوب المهر فهذه المسائل الثلث الاخيرة بينها على التعقيب **عملا بقوله فان**
طلقوهن فلا تحل له كما في المسئلة الاولى وبقوله تعالى **ان تبتغوا باموالكم** كما في المسئلة الثانية
وبقوله تعالى **قد علمنا ما فرضنا عليهم** كما في المسئلة الثالثة **ومنه** اي من الخاص **الامر**
وهو قول القابل احتراز عن فعل النبي عليه السلام فانه ليس بامر **لغيره على سبيل الاستعلاء**
احتراز عن الدعاء والالتماس لان قوله **افعل** اذا كان على وجه التسفل وهو الدعاء او على وجه
التساوي وهو الالتماس لا يكون امرا وان كان القائل على مرتبة من المقول له افعل ولو قال
لغيره افعل على سبيل الاستعلاء يقال انه امره وان كان ادنى رتبة وآشترط المعتزلة العلو
والظاهر انه لا يشترط الاستعلاء لقوله تعالى حكاية عن فرعون ما ذا تأمرون وقوله افعل
احتراز عن قول مفترض الطاعة لغيره اوجبت عليك ان تفعل كذا او واجب عليك فعل كذا

الطلاق مرتان ... وقال الشافعي الطلاق مشروع لازالة الملك وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده ... وقال الشافعي هو انما هو سبب لازالة الملك ... وقال الشافعي الطلاق مشروع لازالة الملك ... وقال الشافعي الطلاق مشروع لازالة الملك ...

الزوج الثاني قلت سلمنا انه ثابت ولكنه ناقص لوجود سبب الزوال وهو الطلقة والطلقتان
ولهذا الا يملك تجديد العقد مرتين بعد الطلقتين ويملكه قبلها فالزوج الثاني متم للحل
الناقص فيكون هذا اثبات ما ليس بثابت لا اثبات ثابت فان قلت المامور به في قوله
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا هو القطع وهو لفظ خاص وضع لمعنى
معلوم وهو الابانة عن الشيء ولا نهي عن عصمة المال اي كونه ممنوع التعرض لاختلافهما حكما
وسببا ومحلا فان احدهما لحق العبد والاخر للزجر وسبب احدهما الجناية على حق الله وسبب
الاخر الجناية على حق العبد ومحل احدهما اليد ومحل الاخر الذمة قبل فيه اعتبار العصمة اذ القطع
كان بها فمن جعل القطع مبطلا للعصمة التي كانت ثابتة قبل القطع بخبر الواحد وهو قوله عليه
السلام لا غرم على سارق بعد ما قطعت يمينه فقد ترك العمل بالخاص وهو قوله تعالى فاقطعوا
وهذا عند الشافعي فانه قال القطع والضمان يجتمعان على السارق اذا هلك المسروق او استهلكه
فالقطع بقوله تعالى فاقطعوا والضمان بعموم قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فيجب
وقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى تؤدي وآجاب عنه بقوله **وبطلان العصمة**
عن المال المسروق بقوله تعالى جزاء وهو نص آخر مقرون به فان الجزاء المطلق ما يجب لله
تعالى في مقابلة فعل العبد لاشتماله على هتك حرمة الله تعالى خاصة والقطع حق الله تعالى
خالصا فيكون الجناية واقعة على حقه تعالى ولا مس ضرورة ذلك تحويل العصمة التي هي محل
الجناية الى الله تعالى عند فعل السرقة فيسمى الجزاء من الله تعالى والعصمة واحدة وقد
تحولت الى الله تعالى وقد استوفى بالقطع ما وجب بالهتك فلا يجب على العبد الضمان
لا بقوله فاقطعوا وقع بطلان العصمة حتى توجه السؤال المذكور فان قلت لو لم تبق
العصمة لما وجب الرد حال وجود المسروق قلت الرد للملك لا للعصمة كما ان الضمان للعصمة
لا للملك ولذا تسترد الحرة المغصوبة من المسلم وان لم تكن معصومة فان قلت لو انتقلت
العصمة الى الله تعالى كما في الخمر يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر قلت انما لم يقطع في الخمر لان
من شرطه ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد والخمر ليس كذلك **ولذلك**
اي لكون حكمه ان يتناول المخصوص قطعا **صح ايقاع الطلاق بعد الخلع** عملا بقوله تعالى
فان طلقها فلا تحل له بعد قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فان الفاء لفظ خاص وضع
لمعنى مخصوص وهو الوصل والتعقيب فيكون نصا على ايقاع الطلاق بعد الخلع فمن وصل
باول الاية وهو قوله الطلاق مرتان وابطل وقوعه بعد الخلع لا يكون ذلك الوصل عملا بالفاء
ولا بيانا لانه بين وفيه نظر لاتفاق اكثر المفسرين على ان قوله فان طلقها موصول بقوله

فان طلقها فلا تحل له بعد حتى تنكح زوجا غيره ... فان طلقها فلا تحل له بعد حتى تنكح زوجا غيره ...

لا طلب منك ان تفعل كذا فهذا كله طلب لتحصيل الفعل وليس بامر فيل يرد على طرد هذا التعريف
قول القابل افعل على سبيل الاستعلاء اذا صدر عن مبلغ لامر الغير او حاكيا له والجواب انه ليس قولا
لغيره افعل **وتختص مراده بصيغة** لازمة لغة اى يعرف المراد من الامر وهو الوجوب بهذه الصيغة
فقط ولا يعرف بدون هذه الصيغة **حتى لا يكون الفعل** اى فعل الرسول عليه السلام الذى ليس
سهوا ولا طبعا كالاكل والشرب ولا من خصائصه مثل وجوب الضحى ولا بيانا لمجمل الكتاب كقطعه
يد السارق من الكوع **موجبا** لوجوب اتباعه فى ذلك الفعل ولا يجوز لنا ان نقول امر النبى عليه السلام
بكذا **خلافا لبعض اصحاب الشافعى** ومالك فى احد روايتيه فانهم قالوا يجب الاتباع ويصح
اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة وليس المراد بالامر ههنا مسماه على ما هو المتعارف فى الاخبار عن
اللفظ ان يلفظ به ويراد مسماه وانما المراد به لفظة المركب من الهمزة والميم والراء فان الاختلاف
فيه وانه حقيقة فى القول المخصوص بالاتفاق لسبقه الى الفهم عند اطلاقه **للمنع عن الوصال**
فانه عليه السلام لما واصل فى الصوم ليلا ونهارا وواصل اصحابه انكر عليهم الموافقة فى وصال
الصوم وقال لا تصوموا صوم الوصال انى لست كاحدكم فانى ابيت عند ربى يطعمنى ويسقينى وللمنع
عن **خلع النعال** فانه عليه السلام لما خلع نعليه فى الصلوة خلع الناس نعالهم فقال عليه السلام
منكرا عليهم بعد نواغه مالكم خلعتم نعالكم ولو كان الفعل موجبا لصار كانه امر بالوصال
وخلع النعال ثم انكر عليهم الوصال والخلع وهو باطل **والوجوب** اى وجوب الاتباع **استفيد**
بقوله صلوا كما رايتمونى اصلى لانه استفيد الوجوب **بالفعل** فاذا لزم خلو هذا اللفظ عن الفائدة
وسمى الفعل به اى بالامر على سبيل المجاز **لانه** اى لان الامر **سببه** اذ الامر للوجوب وهو
يقتضى الفعل واطلاق اسم السبب على المسبب جائز مجازا وقيل انه مشترك بين القول المخصوص
والفعل وقيد نظر لسبق القول المخصوص الى الفهم عند اطلاقه فكان حقيقة فيه غير مشترك
وقيل متواطئ فيهما وهو القدر المشترك بينهما وهو تعلق احدهما وقيده نظر لانه ترجيح اعم من
القول المخصوص فلم يفهم منه لان الاعم لا يدل على الاخص **وموجبه الوجوب لا الندب** خلافا
لاكثر الاشعرية والمعتزلة فانهم قالوا موجبه الندب لان الامر لطلب وجود المامور به فلا
من اتيان ما يترجح به الفعل على الترك وهذا لا يكون الا بالملزوم ويكون بالندب وعوده فانه ثبت
لتيقنه حتى يثبت غيره **ولا الاباحة** كما قال اصحابنا مالك انه للاباحة لان الامر لطلب الفعل
ولا وجود له الا بايتمار وعوده فانه الاباحة **ولا التوقف** كما قال ابن سريج من اصحاب الشافعى انه بمجمل لا
يدرى ما هو للوجوب او الندب فيتوقف حتى يبين المراد منه بالدليل لان هذه الصيغة استعملت
لمعان كثيرة نحو الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة والندب نحو افعلوا الخير والاباحة فكلوا مما امسكن
عليكم والارشاد نحو اشهدوا اذا تبايعتم والسؤال نحو ربنا تقبل منا وغير ذلك وقيل انه مشترك
بين هذه المعانى الثلثة بالاشتراك اللفظى وقيل بالاشتراك المعنوى وعنوانه حقيقة فى الاذن
الشامل للثلثة **سواء كان الامر بعد الحظر او قبله** فان موجبه الوجوب خلافا لبعض اصحاب
الشافعى فانهم قالوا ان موجبه قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة ووجه هذا النوع من الامر
للاباحة فى اكثر الاستعمال كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا واذا قضيت الصلوة فانتشروا
وكقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها والجواب ان المقتضى للوجوب
وهو الصيغة قائم فى الحالين والحظر السابق لا يصلح ان يكون معارضا لانه كما جاز الانتقال من الحرمة
الى الاباحة جاز الانتقال منه الى الايجاب وقد جاء بعد الحظر الصيغة للوجوب ايضا كقوله تعالى
فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وتبين ظهور ان غلبته فى عرف الشارع فى الاباحة فى هذه
الصورة يدل على انه للاباحة كما ان غلبته فى الوجوب فى غير هذه الصورة يدل على انه للوجوب وانما
كان موجبه الوجوب **لانتفاء الخيرة عن المكلف المامور بالامر بالنص** وهو قوله تعالى وما كان
لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم والقضاء هو الحكم والندب
والاباحة لانتفاء الخيرة من امرهم **ولاجل استحقاق الوعيد لتاركه** لقوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الحق الوعيد لتاركه والوعيد لا يستحق الا
بترك الواجب **وكذا دلالة الاجماع و** دلالة **المعقول** يدلان عليه اى على الوجوب اما الاجماع
فلان من اراد ان يطلب فعلا من غيره على اكد الوجوه لا يجد لفظا موضوعا لاظهار مراده الا
قوله افعل فدل ان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى ولذلك كانت الائمة يستدلون بصيغة الامر
مطلقة مجردة عن القرائن على الوجوب وقد شاع ذلك منهم ولم ينكره عليهم احد فان قلت هذا
ظن فى الاصول فلا يجوز قلت يكفى الظهور فى نقل الاحاد فى مدلولات الالفاظ والا لتعذر
باكثر الظواهر اذ لا سبيل فيها الى القطع البتة واما الدليل المعقول فلان صيغ الافعال
وضعت لمعان على الخصوص لا زمة لها الا ان تقوم دليل على خلافه وطلب المامور به معنى مطلوب
مست الحاجة الى وضع صيغة له وهى صيغة افعل لا غير بالاجماع فوجب ان يكون لازما
لها على اصل الوضع ولان الامر لما كان لطلب المامور به فاطلاقه ينصرف الى الكامل من الطلب
لانه لا تصور فى الصيغة ولا فى ولاية الامر لانه مفترض الطاعة بملك الالزام والكامل
هو الوجوب لانه مطلوب من كل وجه بخلاف الندب فانه مطلوب من وجه دون وجه **واذا**
اريد به اى بالامر **الاباحة او الندب فقيل انه حقيقة** فى الندب والاباحة وهذا
قول بعض اصحاب الشافعى ونحو الاسلام **لانه** اى لان الاباحة او الندب **بعضه** اى بعض الوجوب

لاشتمال الوجوب على جواز الفعل كالاباحة وعلى رجحانه كالندب فكان كل واحد منهما قاصرا لا مغايرا
وقيل لا اى ليس بحقيقة بل بمجاز وهو مذهب اكثر الاصحاب **لانه** اى لان الامر **مجاز اصله** وهو
الوجوب لان فى الوجوب استحقاق العقاب بتركه وفى الاباحة والندب عدم استحقاقها غاية ذلك
ان كلا منهما بعض الوجوب واطلاق اسم الكل على البعض مجاز وهو اعم من ان يكون اذا اريد الاباحة فهو مجاز
عند الجمهور والا فانه تابع فى الاسلام وبين الخلاف بينهما على نمط واحد **ولا يقتضى** الامر **التكرار**
غاية ذلك اى تكرار المامور به **ولا يحتمله** لان مدلول صيغة الامر طلب حقيقة الفعل
والمرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقة امر خارجى فيجب ان يحصل لامتثال بالحقيقة مع ايهما
حصل ولا يتقيد باحدهما دون الاخر وكذلك تخرج عنه عهدة المامور به بالمرة الواحدة لا
لانها تدل على المرة بخصوصها بل لحصول الحقيقة **سواء كان معلقا بالشرط** نحو قوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا **او مخصوصا بالوصف** نحو قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا ونحو
اقم الصلوة لدلوك الشمس **ولم يكن** معلقا ولا مخصوصا وقال بعض مشايخنا لا يوجبه ولا
يحتمله الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف فانه يتكرر بتكرر ما قيدت به فان قلت
اذا كان الامر لا يحتمل التكرار والعدد ينبغى ان لا يصح بنيه الثلث فى قوله طلقى نفسك لانه
عدد كما لا يصح نيه الشمس عندكم لذلك فاجاب عنه بقوله **لكنه يقع على قل جنسه** وهو
المرة الواحدة لسقوط حصول الجنس به وهو الفرد الحقيقى **ويحتمل كله** اى كل الجنس باعتبار
معنى الفردية لا باعتبار معنى العدد فصار من حيث هو جنس واحدا وان كان له افراد وهو
الفرد الاعتبارى **حتى اذا قال لها طلقى نفسك انه يقع على الطلقة الواحدة** للتيقن
بالضرورة وجوده **الا ان ينوى الطلقات الثلث** فيقع الثلث باعتبار معنى الفردية لا باعتبار
معنى العدد لان الطلاق مع جميع افراده جنس واحد **ولا تحمل** فيه **نية الثنتين** لانه
عدد محض وليس بفرد حقيقة حتى يكون موجبا ولا بفرد حكما حتى يكون محتملا **الا ان تكون**
المراة امة لان ذلك كل طلاقها فصار الثنتان فى حق الامة كالثلث فى حق الحرة **لان صيغة**
الامر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر الذى هو فرد فقوله طلقى فى قوة اوقعى طلاقا
ومعنى التوحد مراعى فى الفاظ الوحدان وذلك التوحد يحصل **بالفردية** الحقيقة **او**
بالفردية **الجنسية والمثنى معزل عنهما** لانه عدد محض وبينه وبين الفرد تناف تكاملا يحمل
العدد الفرد لا يحتمل الفرد العدد فان قلت ما تقول فى العبادات المكررة فلو لم يتنض
الامر التكرار لما تكررت اجاب عنه بقوله **وما تكرر من العبادات** كالصلوة والصوم
فباسبابها فالصلوة تتكرر بتكرر وقتها الذى جعل سببا لها وكذا الصوم يتكرر بتكرر

وقته الذى جعل سببا له وهو شهر رمضان **لا بالامر** لانه لو كان التكرار بالامر لاستغرق
الاوقات بحيث لا خلل وقت عن وجوب المامور به لان لفظ الامر لا يدل على وقت معين وليس
بعض الاوقات اولى بالتعيين من بعض والثانى باطل بالاجماع وكذلك فى العقوبات يتكرر
لا باعتبار انه موجب اللغة ومقتضى الامر بل باعتبار تكرر الشرط الذى هو فى معنى العلة او الوصف
الذى هو علة كزان زنا فاجلدوه فانه يجب التكرار بتكرر العلة للاجماع على وجوب اعتبار العلة
واثبات الحكم بثبوتها فاذا تكررت تكرر اما اذا لم يكن الشرط فى معنى العلة فلا يفيد التكرار كقوله
اذا دخل الشهر فاعتق عبدا من عبيدى لانه اذا اعتق عبدا عند دخوله عد ممتثلا فان وقت
لو لم يكن صيغة الامر محتملة للتكرار لما اشكل على الراوى حيث سال النبى عليه السلام
عن الحج افى كل عام ام مرة لانه كان من اهل اللسان فقال عليه السلام بل مرة ولو قلت فى كل
عام لوجب ولو وجب لتركتموه لضلالتم ولو لم يكن محتملا لانكر عليه السلام عليه سوال
عما ليس من محتملات اللفظ فحين اشتغل ببيان معنى دفع الحرج فى الاكثار مرة دل ذلك على
ان موجبه التكرار قلت انما اشكل عليه لانه كان يجوز ان يكون سبب الحج متكررا وهو وقته
كالصوم او غير متكرر وهو البيت فبين عليه السلام بقوله ان السبب هو البيت **وعند**
الشافعى لما احتمل التكرار فانه قال لا يوجب التكرار ولكن يحتمله والفرق بينهما ان الموجب يثبت
من غير قرينة والمحتمل لا يثبت الا بقرينة **فلذا ان طلق نفسها ثلثا اذا نوى الزوج الثلث**
وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر وهو فرد **ولا تحمل العدد حتى لو اراد باية السرقة**
الا سرقة واحدة اذ لا يجوز ان يراد كل السرقات التى توجد من السارق بالاجماع ولانه لا
يعلم ذلك الا باخبار الغير فيلزم تفويت القطع **وبالفعل الواحد** وهو السرقة الواحدة
لا تقطع الايد واحدة وان كان ظاهر الاية يقتضى قطع اليدين بسرقة واحدة وهو غير
مراد بالاجماع وقد ثبت بالاجماع والسنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود وهى فاقطعوا
ايمانهما انهما اليمنى وانما يتكرر الجلد بتكرر الزنا من شخص واحد مع ان المصدر لا يحتمل
العدد لان المصدر فى مثل هذا الكلام علة للحكم فلو لم يتكرر الحكم بتكرر سببه لبقاء علة
وجوده بدون ولم يتكرر فى السرقة وان وجدت العلة لعدم بقاء محله ومواليد اليمنى هنا
عند الحنفية فانه لا يبقى القطع على اطراف السارق الا بعد عدمه **وعند الشافعى يحتمل التكرار**
ويبقى على اطرافه الاربعة ويقطع اليد اليسرى فى السرقة مرة ثالثة لان الايدى فى الاية
جمع مضاف يفيد الاستغراق ولا يحمل على تكرار اليمنى لان فيه ابطال الاطلاق وابطال صيغة
الجمع لان لها بمنبئ لا يمانها الا ان فى المرة الثانية تثبت المحلية للرجل بالسنة والاجماع

اعلم ان منشأ الاختلاف من التعريف من تظهر فيما ذكروا من المنذورات المقيدة كصم من نذر
ان يصوم يوم الجمعة شكرا ولم يصم فعند العامة يجب قضاؤها بالقياس على المنصوص عليه لكونه معقول المعنى
وعند الفريق الثاني لا يجب لعدم ورود نص مقصود فيه ولكون المنصوص عليه غير معقول المعنى ولكن ذكر
ابو اليسر رحمه الله ان القضاء في المسائل المذكورة واجب بالاجماع لكن على قول المحققين بالسبب الاول وهو
النذر وعلى قول الفريق الاخر بسبب اخر مقصود غير النذر وهو الفوت لان الفوت عندهم يتردد
نص مقصود فكانه اذا فوت فقد التزم المنذور ثانيا فعلى هذا اذا فات لا بالفوت بان مرض او
اغمي عليه يجب ان لا يقضي عندهم لعدم الفوت فتظهر ثمرة الاختلاف وكان ما ذكر ثمة للاية رحمه
الله ان وجوب القضاء بدليل آخر
وهو تفويت الواجب عن الوقت على
وجه معذور فيه او غير معذور
يشير الى ان القوات منزل الفوت
عندهم في ايجاب القضاء فحينئذ لا
تظهر فائدة الخلاف الا في التفريع كذا
قال البعض بخلاف ما ذكره الشراح

في نفسه اشعارا بما قد فات فلا يعلم انه مثل ما فات الا بالشرع بفضله وفيه نظر لانه لو وجب
باسم جديد لكان ادا لانه امر بالفعل بعد الوقت فيكون ما يأتي به في وقته اللهم الا ان يقال اما سمي
قضاء لان فيه استدراكا لمصلحة ما فات او لانخلاف الاداء فانه لا يشترط ذلك الاستدراك فيه فعلى
هذا الملازمة ممنوعة واعلم ان هذه المسئلة مبنية على ان المقيد هو المطلق والقيد وما شاء
كما في النقل والنطق او المقيد هو ما صدق المطلق والقيد عليه وهو شيء واحد يعبر عنه بالمركب من
متعدد فان قلت لو كان القضاء بالسبب الاول لزم ان لا يجب قضاء الاعتكاف فيما اذا نذر ان يعتكف
شهر رمضان فصامه ولم يعتكف لانه لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف في ايجاب الصوم لكونه
مضافا الى وقت لا اثر له في ايجاب الصوم بوجه ولا يمكن ايجاب القضاء الا بصوم اذ الاعتكاف
الا به فوجب ان يبطل ولا يجب القضاء كما قال ابو يوسف وحيث لم يبطل ووجب قضاؤه بصوم
مقصود علم دل ان وجوب القضاء بدليل اخر وهو الفوت ويوسف يلزم وجوب القضاء مطلقا عن
الوقت لا يعين ولا تأدون وقت فصار كالنذر بالاعتكاف مطلقا فان قال لله علي ان اعتكف شهرا
فلو اعتكف في رمضان لا يجزئه فكذا هنا فاجاب عنه بقوله وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان
فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء اي قضاء الاعتكاف بصوم مقصود وجوبه لوجوب الاعتكاف
لانه شرط الاعتكاف والتزام المشروط مستلزم للتزام الشرط وفي هذه الصورة منع
وجوبه لوجوب لمعارض وهو ايجابه بوقت لا يجوز ان يجب الصوم فيه بالجاب من العبد وهذا
لو قضى هذا الاعتكاف في الرمضان المقابل او في صوم واجب اخر لا يجوز وزال هذا العارض
بمضي الوقت قبل ان يعتكف وعاد شرط الاعتكاف الى الكمال وهو تحقق وجوب الصوم لوجوب الا
عتكاف وهذا معنى قوله لعود شرطه الى الكمال لزوال العارض فكان الصوم المقصود واجبا
بذلك السبب للان القضاء وجب بسبب اخر وهو التفويت كما بينت فان قلت لم لم يجب الصوم
قضاء في نذر اعتكاف رمضان قلت لان الوقت وقت الصوم فوجد شرطه فلا حاجة الى رعايته
قضاء كما لو دخل وقت الصلوة وهو متوضئ وذلك لان شرط الشروط مراعاة وجوده تبعا
لوجوده قضاء والادا انواع ثلثة كامل وهو الاداء المشروع بصفته كما امر به وقاصر وهو
ما يتمكن النقصان في صفته وما هو شبيه بالقضاء وهو الاداء الذي يتوازر كثيره ما فات عنه
كالصلوة التي تكون الجماعة فيها سنة بجماعة مرة واقلها الى اخرها الذي توتر عليها حتى مر الوا
والسنن والاداب فتكون كاملا واما الصلوة التي لا تكون الجماعة فيها سنة فالجماعة فيها صفة
قصور ومثل الصلوة منفردا فان هذا الاداء قاصر لنقصان في صفته اذ هو ما مور بالجماعة لا
انها سنة مؤكدة في قوة الواجب ومثل فعل المقتدي اللاحق وهو الذي ادرك اول الصلوة

جبات

وكذا فعل المسبوق فيما سبق فان فعله ادا فيه قصور
لانه وان كان مقتديا بخليفة حتى لا يصح اقتداء الغير
به لكنه منفرد في ادا ما سبق وفي لهوقه بلزمه
القراءة وسجود السهو بسهوه لكن فعله
في القعود دون فعل المنفرد لانه مقتد
محرمة وتبقى

وذلك لا يوجب انتفاء الجملة اثباته فلا يطلق الكتاب ولجواب ان النفي انما في الاطلاق فاثبت
في الايه لانه لا تقطع اليسرى في المرة الثانية وانما تقطع رجله اليسرى فيها لقوله عليه السلام
السارق اذا سرق في المرة الثانية قطعت رجله اليسرى وصيغة الجمع مجاز عن التثنية كما
في قوله فقد صغت قلوبكما وقد عرفت ان اليسار لم تدخل في النص وحكم الامر الثابت به
وهو الواجب نوعان ادآ وهو تسليم نفس الواجب بالامر اي عين الواجب بسبب
الامر الى مستحقه قال الله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وهو تسليم
اعيانها الى ربابها وقال عليه السلام اد الامانة الى من ائتمنك ولا تخن من خانك فرد الغاصب عين
ما غصب الى مستحقه ادآ ولا بد من هذا القيد لان التسليم الى غير المستحق لا يكون ادآء
وقضاء وهو تسليم مثل الواجب اي بالامر فرد الغاصب مثل ما غصب بعد هلاك العين
قضاء اذا كان المثل حقا له لانه لو قضى ما عليه من الدراهم ويستعمل احدهما مكان الاخر
كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا اي اديتم لان الجمعة لا تقضى ويستعمل الادآء
في القضاء مقيدا بتركه يقال ادى ما عليه من الدين والدين تقضى بمثله اذا ادا وتؤدى بنفسه
محال حتى يجوز الادا بنية القضاء وبالعكس في الاصح لوجود الواجب فيهما والقضاء
مثل معقول بخلاف القضاء بمثل غير معقول فانه تجب بسبب جديد بخلاف ما يجب به الادا سواء
كان الموجب نصا او غيره عند المحققين من اصحابنا رحمهم الله لان الزمان ظرف
من ضرورة المامور به غير داخل في المامور به فلا يوثر اختلاطه في سقوطه فوجب
عليه ما نذر عليه وهو اصل الواجب لان المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا باسقاط من
له الحق او تسلم المستحق او بالعجز وقد وجد واحد منهما فبقي اصل العبادة المنذور عليه
مضمونا عليه بعد خروج الوقت وسقط عنه ما لم يقدر عليه وهو وصف فضيلة الوقت
وفيه نظر لان تحتثا في الفعل المفيد بوقته بحيث لو قدم لم يعتد به كالصلوة والوقت
في مثله داخل في المامور به وقيد له وايضا لو وجب القضاء بالامر الاول لكان هو مقتضيا
للقضاء لان الوجوب خص عن الاقتضاء وليس كذلك لان قول القائل صم يوم الجمعة لا يقتضي
صوم يوم السبت بوجه من وجوه الاقتضاء وايضا لو اقتضاه لما انفك عنه كالجمعة
والاضحية خلافا للبعض وهم العراقيون فانهم قالوا بوجوب القضاء بنص مقصود غير
الامر الذي وجب به الادا لقوله تعالى في عدة من ايام اخر ولقوله عليه السلام من نام عن
صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها لانا لغايت عبادة فلا تقضى اقامة للظهر
الا بمثل هو عبادة ولا يصير المثل عبادة الا بالنص لا بالقياس لان فضيلة الوقت الذي
فيه مشروع للعبد
ان الظهر هو الاصح
الاصحية فلا يحتاج الى كون
المال هو الاصل لانه

قوله مقتضى اي يقتضي وجوب الصوم قصدا بوجوب الاعتكاف
عارض على شرف الزوال فهو شرف الوقت واضاد الوقت
شرف الاجل بالجاب الصوم مع جهة العبد كالوقت لاكمل
وصحيح ومباشرة الوقت بشروط الوقت وهو زيادة فضيلة
لهذا الاعتكاف قد فات بفوات الوقت اصلا لانه لا يتأدى
في كل السنة مثله الا بدل الايام التي هو مسنون الاعتكاف
المجبورة والليالي في مدة ثلاثين شهرا بطلان ما وجب
السابق والملتصل النذر لكان اعتكاف
العارض وجب الصوم المقصود لوجود شرطه الا ترى ان
الاصلي هو اداء عين الصوم المقصود لوجود شرطه الا ترى ان
الرمضان الذي كان وكان النذر مطلقا ابتداء في الذمة

اعلم ان منشأ الاختلاف من التعريف من تظهر فيما ذكروا من المنذورات المقيدة كصم من نذر
ان يصوم يوم الجمعة شكرا ولم يصم فعند العامة يجب قضاؤها بالقياس على المنصوص عليه لكونه معقول المعنى
وعند الفريق الثاني لا يجب لعدم ورود نص مقصود فيه ولكون المنصوص عليه غير معقول المعنى ولكن ذكر
ابو اليسر رحمه الله ان القضاء في المسائل المذكورة واجب بالاجماع لكن على قول المحققين بالسبب الاول وهو
النذر وعلى قول الفريق الاخر بسبب اخر مقصود غير النذر وهو الفوت لان الفوت عندهم يتردد
نص مقصود فكانه اذا فوت فقد التزم المنذور ثانيا فعلى هذا اذا فات لا بالفوت بان مرض او
اغمي عليه يجب ان لا يقضي عندهم لعدم الفوت فتظهر ثمرة الاختلاف وكان ما ذكر ثمة للاية رحمه
الله ان وجوب القضاء بدليل آخر
وهو تفويت الواجب عن الوقت على
وجه معذور فيه او غير معذور
يشير الى ان القوات منزل الفوت
عندهم في ايجاب القضاء فحينئذ لا
تظهر فائدة الخلاف الا في التفريع كذا
قال البعض بخلاف ما ذكره الشراح

في نفسه اشعارا بما قد فات فلا يعلم انه مثل ما فات الا بالشرع بفضله وفيه نظر لانه لو وجب
باسم جديد لكان ادا لانه امر بالفعل بعد الوقت فيكون ما يأتي به في وقته اللهم الا ان يقال اما سمي
قضاء لان فيه استدراكا لمصلحة ما فات او لانخلاف الاداء فانه لا يشترط ذلك الاستدراك فيه فعلى
هذا الملازمة ممنوعة واعلم ان هذه المسئلة مبنية على ان المقيد هو المطلق والقيد وما شاء
كما في النقل والنطق او المقيد هو ما صدق المطلق والقيد عليه وهو شيء واحد يعبر عنه بالمركب من
متعدد فان قلت لو كان القضاء بالسبب الاول لزم ان لا يجب قضاء الاعتكاف فيما اذا نذر ان يعتكف
شهر رمضان فصامه ولم يعتكف لانه لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف في ايجاب الصوم لكونه
مضافا الى وقت لا اثر له في ايجاب الصوم بوجه ولا يمكن ايجاب القضاء الا بصوم اذ الاعتكاف
الا به فوجب ان يبطل ولا يجب القضاء كما قال ابو يوسف وحيث لم يبطل ووجب قضاؤه بصوم
مقصود علم دل ان وجوب القضاء بدليل اخر وهو الفوت ويوسف يلزم وجوب القضاء مطلقا عن
الوقت لا يعين ولا تأدون وقت فصار كالنذر بالاعتكاف مطلقا فان قال لله علي ان اعتكف شهرا
فلو اعتكف في رمضان لا يجزئه فكذا هنا فاجاب عنه بقوله وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان
فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء اي قضاء الاعتكاف بصوم مقصود وجوبه لوجوب الا
عتكاف لانه شرط الاعتكاف والتزام المشروط مستلزم للتزام الشرط وفي هذه الصورة منع
وجوبه لوجوب لمعارض وهو ايجابه بوقت لا يجوز ان يجب الصوم فيه بالجاب من العبد وهذا
لو قضى هذا الاعتكاف في الرمضان المقابل او في صوم واجب اخر لا يجوز وزال هذا العارض
بمضي الوقت قبل ان يعتكف وعاد شرط الاعتكاف الى الكمال وهو تحقق وجوب الصوم لوجوب الا
عتكاف وهذا معنى قوله لعود شرطه الى الكمال لزوال العارض فكان الصوم المقصود واجبا
بذلك السبب للان القضاء وجب بسبب اخر وهو التفويت كما بينت فان قلت لم لم يجب الصوم
قضاء في نذر اعتكاف رمضان قلت لان الوقت وقت الصوم فوجد شرطه فلا حاجة الى رعايته
قضاء كما لو دخل وقت الصلوة وهو متوضئ وذلك لان شرط الشروط مراعاة وجوده تبعا
لوجوده قضاء والادا انواع ثلثة كامل وهو الاداء المشروع بصفته كما امر به وقاصر وهو
ما يتمكن النقصان في صفته وما هو شبيه بالقضاء وهو الاداء الذي يتوازر كثيره ما فات عنه
كالصلوة التي تكون الجماعة فيها سنة بجماعة مرة واقلها الى اخرها الذي توتر عليها حتى مر الوا
والسنن والاداب فتكون كاملا واما الصلوة التي لا تكون الجماعة فيها سنة فالجماعة فيها صفة
قصور ومثل الصلوة منفردا فان هذا الاداء قاصر لنقصان في صفته اذ هو ما مور بالجماعة لا
انها سنة مؤكدة في قوة الواجب ومثل فعل المقتدي اللاحق وهو الذي ادرك اول الصلوة

جبات

وكذا فعل المسبوق فيما سبق فان فعله ادا فيه قصور
لانه وان كان مقتديا بخليفة حتى لا يصح اقتداء الغير
به لكنه منفرد في ادا ما سبق وفي لهوقه بلزمه
القراءة وسجود السهو بسهوه لكن فعله
في القعود دون فعل المنفرد لانه مقتد
محرمة وتبقى

مع الامام ثم سبقه لحدث او نوم فذهب وتوضأ بعد فراغ الامام من الصلوة ففعله ٥
باعتبار الوقت ادا وباعتبار انه يتدارك ما فاته مع الامام قضاء فهو اداء آ شبيه بالقضاء
حتى لا يصير فرضه بنية الاقامة في هذه الحالة وهي بعد فراغ الامام متى اراده انه لو نوى
المسافر الاقامة في خلال صلوته يصير فرضه اربعا ولو نواها بعد ما صارت صلوته نفلا لا يصير
فرضه اربعا فعلى هذا لو كان هذا اللاحق مسافرا مع امامه لا يصير فرضه اربعا بنية الاقامة
في حالة اداء ما فاته كما لو صار قضاء، بعضا فعلم ان فعله قضاء حكما ومنها اي من انواع الاداء التي
في حقوق العباد والتي سبقت كانت في حقوق الله تعالى رد عين المغصوب على الوجه الذي عليه
الغصب فانه اداء كامل لانه اداء بصفته كما وجب عليه ورده مشغولا بالجناية التي كانت
عند الغاصب بان جنى العبد على انسان او اتلف في مال الغير فانه اداء قاصر لانه اداء لا على الصفة
التي يجب عليها اداؤه لانه ما حصل الرد كما غصب واما رد عبد غيره وتسليمه بعد الشراء
فانه اداء العين المستحق بسببه وهو التسمية في العقد شبيه بالقضاء لان العبد قبل تسليمه اليها
مملوك له حتى جبر على القبول ان امتنع منه لان كون المسمى مملوكا لغير الزوج لا يمنع صحة التسمية
ولذلك تلزمه القيمة اذا تعذر تسليم العبد وحتى سقط اعتاقه فيه لانه ملكه دون اعتاقها
فانه لا ينفذ قبل تسليمه اليها فهو اداء لان الزوج سلم اليها المسمى وشبيه بالقضاء لانه في معنى المثل
اذ تبدل الملك يوجب تبدلا في العين حكما كما في قضية بريرة رضي الله عنها فقالت هذا لحم تصدق علينا
يا رسول الله فقال عليه السلام هو لها صدقة ولنا هدية فعلم بهذا ان الاسباب توجب اختلاف
الاحكام وحكما والقضاء انواع ثلثة ايضا كالاداء اي قضاء بمثل معقول وقضاء بمثل غير
معقول اي المعقول بعجز عن ادراكه لانه مخالف للعقل والعقل حجة كالنقل وما هو في معنى الاداء
فهو شبيه بالقضاء كالصوم للصوم والصلوة للصلوة فانه قضاء بمثل معقول ومثل
الذوبة له اي للصوم عند العجز المستدام عن الصوم كما في حق الشيخ الفاني فانه لا مماثلة بين الصوم
والذوبة لان الاول وصف وهو وسيلة الى الجوع والثاني عين وهي وسيلة الى الشبع ومثل قضاء
تكبيرات العيد في الركوع وقد فاتت عنه في القيام بان ادرك الامام في الركوع فانه يكبر للافتتاح
وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير ان يرفع يديه
باعتبار انها اداء وهو مثال القضاء بمعنى الاداء وذلك لان التكبير قد فات عن موضعه وهو القيام
ومثل الغاية غير مشروع له تدبة في حالة الركوع ليصرفه الى ما عليه بطريق القضاء فينبغي ان يسقط
كما قالا ابو يوسف الا انهما قالا الركوع يشبه القيام حقيقة لاستوآء النصف الاسفل من الراكع كما
للقايم وحكما لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة فباعتبار هذا الشبه لا يتحقق

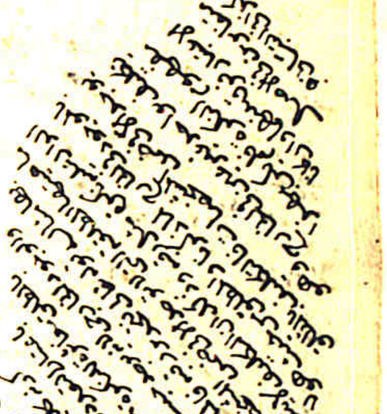
الفوات فيوتى بها في الركوع فان قلت الفدية في الصوم ثبتت بنص غير معقول فلزم ان لا يجب
الفدية في الصلوة بلا نص قياسا على الصوم وشرط صحة القياس كون الحكم في الاصل على وفاق
القياس فاجاب بقوله ووجوب الفدية في الصلوة للاحتياط لا للقياس وبيان ذلك ان
وجوب الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بعلة العجز لان الصوم عبارة بدنية مقصوده فاذا
عجز عن اداءه جعل الشرع الفدية خلفا عنه ليتلافى ما فات عنه لانه من الحسن الذي بنى الاسلام
عليه والصلوة اولى منه بذلك لانها حسنة في نفسها تنادي بافعال واقوال وضعت للتعظيم والصوم
عبادة لقهر النفس الامارة بالسوء ليصير صالحا لما دي تلك الافعال والاقوال فكون وسيلة
الى الصلوة ويحتمل ان لا يكون معلولا بل يكون امرا تعبديا لا ندرك له لا يلزمنا العمل به فلما احتمال
الوجهين امرنا بالفدية للاحتياط لان تاديه ما ليس على المكلف اولى من تركه عامنا بذلك الاحتمال
الفدية بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء كما في سايرالاحكام الثابتة بالقياس ولذا لا
نقول ان الفدية عن الصلوة جايزة قطعا كما في الصوم ولذا قال محمد رحمه الله في الزيادات
يجزيه ان شآء الله كالتصدق بالقيمة او بالعين عند فوات ايام التضحية فانه للاحتياط
وذلك لان التضحية ثبتت بالنص قربة في ايام النحر على خلاف القياس اذ لا تعقل وجه القربة
في الاراقة فينبغي ان تسقط بعد فوات وقتها الا في خلف لكن يحتمل ان يكون التصدق بها او
بقيمتها اصلا في التضحية لان شكر كل نعمة انما يجب بحسبها كشكر نعمة اللسان بالتسبيح وشكر سلامة
الاعضا بالحزمة وشكر المال بوضع بعضه الى الفقرا ان التصدق هو المشروع في باب المال كما في
سايرالعبادات المالية الا ان الشرع نقل القربة من التصدق الى الاراقة تطييبا لطعام
الضيافة لان المال بالتصدق يصير من الاوساخ والناس اضياف الله تعالى في تلك الايام ولذا
حرم الصوم فيها لما فيه من الاعراض عن الضيافة وكره الاكل قبل الصلوة ليكون اول ما يتناوله
من طعام الضيافة ولكن هذا الاحتمال وهو كون التصدق اصلا في ايام النحر ساقط في تلك الايام
لكون الاراقة منصوصا عليها فيها واذا فات المنصوص عليه بفوات وقته عملنا بذلك الاحتمال
احتياطا في بابالعبادة ووجب التصدق لهذا الاحتمال على اعتبار انه اصل الا ان يقوم ذلك
مقام الاراقة خلفا عنها ولذلك اذا جآء العام القابل لم تنتقل الى الاراقة وهو قادر على تسليم
المثل فلو كان التصدق بالقيمة خلفا عن الاراقة لعاد الحكم الى الاصل عند القدرة عليه كما اذا
قدر الشيخ الفاني على الصوم يبطل حكم الخلف وهو الفدية ومنها اي من انواع القضاء في حقوق
العباد وهو على اقسام الثلثة المذكورة ضمان المغصوب بالمثل صورة ومعنى كما في المثليات
وهو قضاء كامل وهو اصل في ضمان العدوان لتحقيق الجبر حتى كان بمنزلة الاصل من كل وجه لان

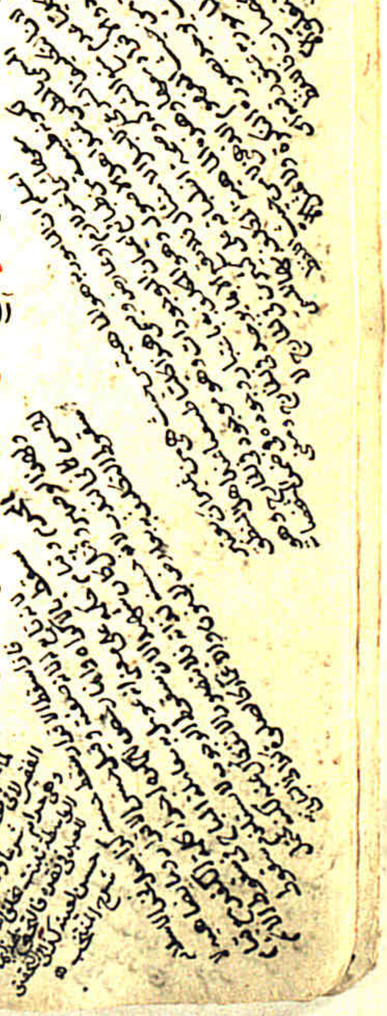
حق المالك في الصورة والمعنى والمقصود تجبر حتى فيراعى فيهما **وهو السابق** على المثل معنى لا صورة فلو اراد اداء القيمة مع وجود المثل في ايدي الناس كان للمغصوب منه ان يمتنع من قبوله **او** ضمان المغصوب **بالقيمة** والمثل معنى وهو عبارة عن قيمة الشيء قدر مالية وهو قضاء ناقص واما يعتبر المثل معنى فيما له مثل ومحذورة وانقطع وفيما لا مثل له فانه سقط اعتبار المثل صورة للعجز عن القضاء به فيعتبر المالية فتقوم القيمة مقام الغائب معنى لا صورة **وضمان النفس و** ضمان **الاطراف بالمال** في حالة الخطأ وهو قضاء مثل غير معقول لان الآدمي لا يتمالن والمال مملوك فلا تماثل بينهما لان المالكية سمة القدرة والمملوكية سمة العجز واما وجب ضمانها بالنفس بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر واذا لم يشرع المال عند هذا المال القود لانه مثل قتل العمد وان صورة ومعنى فلا يزاحمه ما لا يماثله بوجه والمثل الحيوة وهو في القود لا في المال **واداء القيمة فيما اذا تزوج** امرأة **على عبد بغير عينه** وهو قضاء في معنى الاداء **حتى يجبر على القبول** اي قبول القيمة **كما لو اتاها بالمسمى** وهو العبد فانها تجبر على قبول عبد وسط وذلك لان المسمى بمعلوم الجنس مجهول الوصف فباعتبار كونه معلوم الجنس اذا اتاها بالمسمى اجبرت على القبول لانه اداء وباعتبار كونه مجهول الوصف تتعذر عليها المطالبة بعين المسمى فتكون القيمة قضاء ولما كان المسمى لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم صارت القيمة اصلا من هذا الوجه فصارت مزاحمة للمسمى فتجبر على القبول بخلاف العبد المعين فانه معلوم بدون التقويم فكانت قيمته قضاء محضا ولا تجبر على القبول لانه عند العجز عن تسليم المسمى وقال الشافعي بفساد التسمية واوجب مهر المثل لان المسلة في قوة قوله تزوجها على عبد او قيمة وذلك يوجب فساد التسمية وفيه نظر لان التسمية انما تفسد في هذه الصورة لان القيمة فيها واجبة بالقيمة ابتداء وهي مجهولة لاختلافها باختلاف الطقومين فصار كانه قال على عبد او درام فيفسد للجهالة بخلاف مسئلتنا فان القيمة فيها مبنية على تسمية شيء معلوم ولم تجب بالعقد لانها سماها فيه لكنها اعتبرت بناء على وجوب تسليم المسمى ولا يمكن تسليمه الا بمعرفتها فصحت التسمية **وعن هذا** المذكور وهو ان المثل **الكامل سابق على القاصر** **قال ابو حنيفة رحمه الله في القطع ثم القتل قبل البرء** **للاولى فعلها** لان القطع ثم القتل مثل الاول صورة ومعنى فهو كالكامل والقتل بدون القطع مثل معنى وهو مثل قاصر والكامل سابق على القاصر **وقال ابو يوسف محمد رحمهما الله القتل بعد القطع قبل البرء يخفق لموجب القطع فكان القطع من الولي مثلا كاملا لان مالا من الجناية الى القتل فلا تصار الى القطع وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا اعتبار المعنى اما من حيث الصورة فالمماثلة انما تحصل بالقطع ثم القتل لان الفعل متعدد واما القتل بعد القطع فتارة يكون يخفقا لموجب لجواز

ان يسري الى القتل ويكون مقصوده القتل فهذا يوجب ان يقتل ولا يقطع وتارة يكون ما حيا اثر القطع حتى اذا كان القاتل غير القاطع يجب القصاص على القاتل خاصة وهذا يوجب ان يقطع ويقتل لانه كانه برى من القطع ثم وجد القتل والمماثلة موجبة في ضمان العدوان فتجب الولي من القطع والقتل وبين القتل فحسب **وعن هذا** ايضا **قال ابو حنيفة رحمه الله لا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل** عن ايدي الناس كما اذا غصب رجل من رجل عصيرا ثم انقطع او انه لان المثل الكامل قائم بالذمة حكما والمثل القاصر لم يشرع مع احتمال الاصل واذا المثل بصورته موهوم بان يتربص حتى يأتي او انه **الا يوم الخصومة** عند القاضي وقضاءه بدلانه انما يتحول الى القاصر للعجز وذلك وقت القضاء عند ابي حنيفة رحمه الله بخلاف ما اذا كان الواجب في الذمة مما لا مثل له فانه غير طالب بادائه الكامل بل بادائه القاصر وهو القيمة باصل السبب وهو الغصب فتعتبر قيمته عند ذلك السبب وقال ابو يوسف رحمه الله الموجب للضمان اصل الغصب فتعتبر قيمته وقت الغصب وقال محمد رحمه الله تعتبر قيمته في اخر اوقات وجوده لان الضرورة تتحقق عند انقطاعه عن ايدي الناس **وقلنا** اي قال ابو حنيفة وجميع اصحابه بناء على ان المثل الكامل وقاصر شرط في القضاء **المنافع لا تضمن بالاتلاف** بطريق التعدي لا بمثلها من المنافع بالاجماع فان الحجج المبينة على قطعيها واهدر وتوجوبا جوة واحدة لا تتضمن منفعة احدى الحجرين مع وجود المشابهة في الظاهر صورة ومعنى فلان لا يضمن المنفعة بالعين بالطريق الاولى والمضمونات تعتمد على المماثلات لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ولا مماثلة بينهما لا صورة ولا معنى لان المنافع اعراض لا تبقى وقتين فانها كما توجد تتلاشى وتقوم بغيرها والعين تبقى وتقوم بنفسه وعند الشافعي تضمن المنافع لانها اموال متقومة كالاعيان وذلك لان المال غير الادمي خلق للصلحة والمنافع بهذه الصفة اذ المصلحة في الحقيقة تقوم بمنافع الاعيان والاعيان تصير متقومة باعتبارها وتقبل ورود العقد عليها وهو دليل على مالتها وتقومها لان ما ليس بمال لا يصير مالا بورود العقد عليه كالدم والميتة واجاب اصحابنا ابي حنيفة رحمه الله بانه ليس لها لا بقي التقوم لان المالية لا تسبق الوجود لما ذكرنا وبعد الوجود التقوم لا يسبق الا حوازا لان ما ليس بمحوز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش والماء والمنافع لا تبقى لتحوز فلا تكون متقومة ووجود العقد انما يكون على العين لقيام العين مقام المنفعة بطريق الخلافة للحاجة ثم ينتقل الى المنفعة على حسب حدوثها شيئا فشيئا وللاول ان جزئ منافع هذه الدار شهرا لم يجز ولكن في القول بعدم وجوب الضمان فتح باب الظلم وتضييق الامر على الناس وابطال حق المالك بالكلية **والقصاص لا يضمن بقتل القاتل**

اعلم ان الفعل الحسن هو الذي يستحق فاعله المدح وقيل هو الفعل الذي
يكون عاقبته محمودة وقيل هو الفعل الذي لا يكون على فاعله حرج في الاتيان به
فالمامور به ان كان واجبا على ما هو المختار يكون حسنا بالمعاني الثلثة وكذا ان
كان مندوبا ثم الاصل في حسن المامور به ان يكون لعينه لان مطلق الامر يقتضي
الايجاب وهو اعلى انواع الطلب فينبغي ان تقتضي الكل انواع الحسن الشرعي وهو
كون المامور به حسنا لعينه الا بدليل وتواخيا رشمس الائمة السرخسي رحمه الله
تعالى

الذي عليه القصاص لمن له القصاص لا الغرم ولا الدية لانه ليس بمال متقوم فلا يماثله المال المتقوم
لا صورة ولا معنى وعند الشافعي رحمه الله يضمن قال لان القاتل اذا به لان القصاص ملك متقوم للمولى
ولذا اذا صالح القاتل في مرضه على الدية يعتبر ذلك من جميع ماله وقد اتلف عليه ذلك فلزمه
ضمن وأجابوا بان القصاص ليس بمال متقوم والقاتل انما يلتزم الدية في الصلح لمقابلة حاجة
ابقاء نفسه وحاجته مقدمة على حق الورثة ولذلك يعتبر من جميع المال واما شرعت الدية صيانة
للدم عن الهدر **وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول** وبعد حكم القاضي
بطلانها اذا رجع شهود الطلاق فانهم لم يضمنوا للزوج شيئا لان ملك النكاح ليس بمال متقوم فلا
يضمن بالمال بالاتلاف لان ضمان الاتلاف مقدر بالمثل ولا مماثلة بينها صورة ولا معنى لان
ملكه شرع للازدواج وابقاء النسل والمال خلق بذلة لاقامة المصالح وعند الشافعي رضي الله عنه يضمن بالمثل
المثل لان ملك النكاح متقوم على الزوج شيوعا فيكون متقوما عليه زوالا لان الزوال عين
الثابت ولذلك وجب المال في مقابلته وأجابوا بان ملك النكاح ليس بمال متقوم كما ذكرنا
وليس المال في مقابلته وانما يعود في مقابلة البضع تغليظا لخطره بخلاف ملك النكاح فانه لا خطر
له ولذا يصح زواله بالطلاق بغير شهود وبدل وعوض واما قبل الدخول فوجب على الشهود
ضمان ما اعطى للزوج الى العمارة وهو نصف المهر بجهة المنعة لانهم تسببوا في ايجاب نصف المهر
على الزوج فكانهم اتلفوا ذلك القدار من مال الزوج فوجب عليهم ضمانه لانه ضمان ملك
النكاح لانه زال بحكم القاضي والزائل لا يقبل الضمان **ولا بد للمامور به من صفة الحسن**
واما يعرف ذلك بكونه مامورا به لا بالعقل بنفسه لانه غير موجب عندنا **ضرورة انه اله**
مرحكيم لقوله تعالى ان الله عليم حكيم لا يامر بشيء الا الحسنة ولا ينهى عن شيء الا القبيح فالعقل منه
آلة لمعرفة الحسن لا موجب لهوالا لما ورد عليه النسخ لعدم ورود على الحسن العقلي كحسن العدل
وهو الحسن اما ان يكون حسنا لعينه اي بواسطة المامور به **وهو** اي الحسن لعينه **اما ان لا**
يقبل السقوط بحال سواء كان مكررها او غير مكرره **او يقبله** اي السقوط في بعض الاحوال **او**
يكون ملحقا بهذا القسم اي بما حسن لعينه **لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره كالتصديق**
بالله تعالى وصفاته فانه مامور به لقوله تعالى امنوا بالله وركنية التصديق وهو مثال لما حسن لعينه
ولا يقبل السقوط بحال لانه لو بدله بغيره يكفر على اي وجه بدله بخلاف الاقرار باللسان فانه
يقبل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اكره وحينئذ لا يكفر اذا كان مطمئن القلب بالايمان **ومثل**
الصلوة مثال لما يقبل السقوط وهي حسنة لعينها لانها تعظم الله تعالى قولا وفعلا بجميع
الجوارح ويحتمل السقوط في بعض الاحوال كالصلوة في الاوقات المكروهة وقبل الوقت وحالة النسيان





بقي من الوقت لتقوم الاداء في الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمان عليه السلام فانه قدفاته وقت صلوة يوم عرض النجائب فدعا الوجوه الشمس بامر الله تعالى الى مكانها فثبت وجوب الاداء به ثم بالعجز عن الاداء فيه ظاهرا انتقل الحكم الى ما هو خلف عن الاداء وهو القضاء وقال زفر لا يلزمه الصلوة قياسا لفوات القدرة بناء على فوات الوقت الذي هو من ضرورة القدرة ولا اعتبار باحتمال حدوث القدرة بامتداد الوقت لانه احتمال بعيد فلا يعتبر كاحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض بزوال المرض مع انه لم يصلح شرطا للتكليف وفيه نظر لان تمام القدرة لا يصلح شرطا للتكليف فيما اذا كان المطلوب شيئا عين ما كلف به لا فيما اذا كان غيره وهو خلف ونوع كامل وهو القدرة الميسرة للاداء سميت بذلك لحصول اليسر في الاداء بسببها وهي زائدة على الاولى بدرجة رحمة وكرامة من الله تعالى ولذا شرطت هذه القدرة في اكثر الواجبات المالية لانها ادناها اشق على النفس من البدنية ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب لا باعتبار انها شرط له اذ عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم بل باعتبار انها تغير صفة الواجب فتجعله سمحا سهلا ومتى وجب الاداء بصفة لا يبقى واجبا الا بتلك الصفة ولا يكون الاداء بهذه الصفة بعد فوات القدرة الميسرة للاداء حتى تبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال لان الشرع اوجب الاداء بصفة اليسر فلو بقي الواجب بعد الهلاك لم يكن المؤدى بصفته بل بصفة الخدم فلا يكون الذي ثبت هو الذي وجب فلا يجب الا بسبب جديد بخلاف القدرة الاولى فانها لا تغير صفة الواجب لانها للتمكن من الفعل وكانت شرطا محضا فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال لانهما وجبا بقدرة ممكنة لا بقدرة ميسرة اما الحج فلان الشرط فيه نفس الاستطاعة لقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا ولا تتحقق الاستطاعة للبناني من البيت الا بالزاد والراحلة على ما هو عليه العامة فان اشتراطهما لبيان ادنى التمكن من هذا العبد السفر من حيث العادة لا لليسر اذ اليسر لا يقع الا بخدم ومراكب واعوان وليست هذه الاشياء شرطا بالاتفاق وكذا صدقة الفطر لا تجب بصفة اليسر بل بقدرة ممكنة ولهذا لو ملك من ثياب البذلة فاضلا عن حاجته ما يساوي نصابا تجب عليه صدقة الفطر ولا يقع بها اليسر لانها ليست بنامية وصفة اليسر تختص بالمال النامي ليكون الاداء من فضل المال وهذا ليس بشرط ههنا وانما اشترط الغنا بالنصاب فيها لا لليسر بل لتعيير الموصوف بالغنى اهلا للاغنا لان هذه الصفة وجبت اغناء للفقير لقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة والاغنا من تعيير الغنى لا يتحقق وهل يثبت صفة الجواز وهو الاجزاء وسقوط القضاء للمأمور به اذا اتى به على وجهه اي كما امر به الشارع قال بعض المتكلمين من المعتزلة لا يثبت لجواز ان يكون زايدا ورد الامر لان النهي لا يدل على الفساد بحرده ولنا

بجواز الصلوة في الدار المغصوبة فكذا الامر لا يدل على الجواز وتبعه نظر لانه قياس في اللغة والاثبات صلى اخر الوقت لظن انه على طهارة ما مورا بالصلوة ولم يجز صلوته حتى يجب عليه القضا اذا ظهر ان الماء نجس وفيه نظر لان المأمور به في تلك الصورة صلوة ظن الطهارة واذا تبين خلافه وجب عليه مثله بامر اخر فهذا واجب مستانف والاول قد سقط عنه فلا يقضي بتسمية الثاني قضا مجازا لانه مثل الاول ولذا لو مات قبل ان يتبين فساد ظنه لقي الله تعالى ولا شئ عليه لانه معذور والصحيح عند الفقها انه يثبت به اي بالاتيان بالمأمور به صفة الجواز اي سقوط القضا لانه لو لم يستلزم الاتيان به سقوط القضا لم يعلم امتثالا ابدا وذلك لانه حينئذ يجوز ان يأتي بالمأمور به ولا يسقط عنه بل يجب عليه فعله مرة اخرى قضا وكذلك القضا اذا فعله لم يسقط كذلك واما انتفاء اللازم فمعلوم قطعا واتفاقا وثبت به انتفا الكراهة لان الامر استعباد ولا كراهة في عبادة العبد ربه واسقاط الكراهة ثابت بمجرد الاذن الشرعي فلا يثبت بالامر الذي هو طلب ايجاد المأمور به اولى وقال ابو بكر الرازي صفة الجواز تثبت بمطلق الامر شرعا ولكن سنا ول الامر المكروه شرعا كطواف الحدث فانه جائز ومكروه والجواب ان الكراهة ليست في الطواف الذي فيه تعظيم بيت الله تعالى بل في صفة الطائف وهو الحدث وليس ذلك من الطواف في شئ واذا عدم صفة الوجوب للمأمور به بان لا يبقى واجبا القيام دليل على ذلك لا يبقى صفة الجواز عندنا لان وجوب الامر اذا تعين على وجه لا تخير العبد بين الفعل وتركه شرعا والجواز يقتضي التخيير فبينهما منافاة واذا لم يبق موجب الامر لا يجوز اضافة غير موجبه اليه ولانه للامر بورود الناسخ عليه لا يبقى امرا شرعا فلا يجوز اسناد حكم شرعي اليه خلافا للشافعي رحمه الله فانه يقول تبقى صفة الجواز لان من ضرورة وجوب الاداء جواز الاداء لان الجواز جزء الوجوب ولا يلزم من انتفا الوجوب انتفاؤه لجواز انتفائه بانتفا المنع من الترك ولهذا نسخ وجوب اداء صوم عاشوراء ولم ينسخ جواز الاداء فيه اجابوا بانه كما لا يلزم من انتفاء الوجوب انتفا الجواز كذلك لا يلزم من انتفائه انتفاء المنع من الترك حتى يلزم الجواز وليس جواز صوم عاشوراء موجب الامر بصومه بل موجب كون الصوم مشروعا فيه للعبد كما في سايرالايام وقد كان ذلك ثابتا فيه قبل ايجاب الصوم فيه بالامر شرعا فبقي على ما كان وفيه نظر لان النسخ الوارد على الواجب لا يبقي الجواز واما بقاء المنع من الترك فيرتفع الواجب بارتفاعه والامر نوعان لامر مطلق عن الوقت بان لا يذكر له وقت محدود على وجه يفوت الاداء بفواته كالزكوة اي كالامر بالزكوة وصدقة الفطر وسواء الامر المطلق عن الوقت على التراخي عند اكثر الاصحاب خلافا للكرخي فانه قال انه للفور وكذا عند من قال

لجواز

انه للتكرار والدوام وهو باطل ليلا يعود الامر المطلق على موضوعه بالنقض وذلك لان قوله
افعل الساعة يقتضي الفور وموقت فلو اقتضى الفور قوله افعل وهو مطلق لصار حكم المطلق والمقيد
سواء لان الامر المطلق يقتضي التخصيص على المكلف وفي وجوبه على الفور تغليظ عليه فيعود الامر على
موضوعه بالنقض ولكن لا يلزم من بطلان انه للفور اثبات انه للتراخي ويرد ايضا على من قال
انه للتراخي النقض المذكور الا ان يقال معنى التراخي جواز التاخير لا وجوبه والحق ان صيغة الامر
بمجردها لا تدل على الفور ولا على التراخي لانها بالنسبة الى حقيقتهما امر خارجي فيجب ان تحصل
الامتثال بالحقيقة مع اتيانها حاصلة ولا يتقيد باحدهما دون الاخر ولانها من صفات الفعل فلا دلالة
في شيء من صفاته المتقابلة ونصح مقيد به اي بالوقت بحيث يفوت الاداء بفواته فيكون الوقت
حينئذ شرطا للاداء كل جزء من وقت وهو اي المقيد على ثلثة اقسام اما ان يكون الوقت
ظرفا للمؤدى لا معيارا بمعنى انه يصح الاداء في اي جزء من اجزاء الوقت وشرطا للاداء بمعنى ان
الاداء انما تحقق في الوقت والتاخير عنه تفويت للاداء والمراد بالمؤدى تمام الواجب وبالاداء
اخراجه من العدم الى الوجود وسببا للوجوب بمعنى ان لا يكون تحصيل المؤدى قبله ولهذا يختلف
الواجب باختلاف الاوقات فان كان الوقت كاملا يجب في الذمة كاملا وان كان ناقصا يجب
في الذمة ناقصا ويتادى بصفة النقصان وانما جعل الوقت سببا مع انه لا مناسبة بينه وبين
العبادة ولا بد من المناسبة بين السبب والمسبب كما في العقوبات واسبابها لان السبب في الحقيقة
تتابع النعم على العباد فجعل الوقت سببا لانه محل حدوثها تيسيرا لهم كوقت الصلوة اليومية
فان وقتها ظرف وشرط وسبب لها وهو اي كون الوقت سببا اما ان يضاف الى الجزء الاول
الذي لا يتجزى من الوقت وهو اولى لعدم ما يزاحمه وصحة الاداء بعده لكنه لا يوجب الاداء الا ان وجوب
الاداء بالخطاب كان وجوده بالاستطاعة فالجزء الاول سبب لنفس الوجوب ولوجوب الاداء متوسعا
ان لم يتصل به الاداء وان اتصل به يكون سببا لوجوب الاداء ايضا لان القدرة انما احتيج اليها
لتحصيل الفعل اختيارا فشرطت عند الفعل لا عند وجوب الاداء ولا عند نفس الاداء لان كل واحد
منهما يثبت جبرا من الله تعالى فلا اختيار للعبد فيه ولا صنع منه او يضاف كون الوقت سببا الى ما يلي
هذا الشروع ان انقضى الجزء الاول ولم يود فتنتقل السببية منه اليه لانه اولى بالسببية من غيره
لانه اقرب الى المقصود ولان الاصل ان يتصل المسبب بالسبب ولهذا تجب الصلوة على من صار اهلا
بعد الجزء الاول ولو لم تنتقل السببية لما وجبت كما لم تجب لو صار اهلا بعد ذهاب جميع الوقت او
يضاف كونه الوقت سببا الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وشروعه في الصلوة كصلوة العصر
في وقت الاحمرار فاذا غربت وهو في الصلوة لم تفسد لثبوت الوجوب مع النقصان بسبب النهي

الشمس

عن الصلوة فيه وذلك لان الجزء الذي تعين للسببية من الوقت ان كان كاملا تجب الاداء كاملا بحيث
لا يتادى بصفة النقصان كما في الفجر فلو اعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض لان الجزء الذي
يتصل به طلوع الشمس من الوقت سبب كامل فيثبت به الوجوب بوصف الكمال فلا يتادى بالنقصان
وفيه نظر لان الكامل قد يتاتى بالناقص كما لو ترك بعض واجبات الصلوة او ركنا ما ولكنا نقول
الاركان فانه تخرج عن العهدة وان تحقق فيه النقصان فان قلت هذا مخالف لقوله عليه السلام
من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر
قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر قلت ورد الخبر كان قبل نهيه عليه السلام عن الصلاة في
وقات الثلثة او يضاف كونه سببا الى جملة الوقت ان لم يود في الوقت ولم يتصل الاداء بالجزء الاخير
فان قلت لم لم يضف كون الوقت سببا الى جملة الوقت اذا شرع في الصلاة في وقته ويضاف
اليها في هذه الصورة قلت لان الوقت لما جعل سببا للوجوب وظرفا للاداء لم يمكن ان يجعل
كل الوقت سببا لانه ان اعتبر السببية بتاخير الاداء عن وقته وبنوا الظرفية لان تحقق سببية
الوقت لا تكون الا بعد مضي الوقت وان اعتبر الظرفية حتى يتم الاداء في الوقت حصل الاداء قبل
السبب لان كل الوقت سبب وفي هذه الصورة زالت تلك الضرورة الداعية عن الكل الى الجزء
فنقل السببية الى ما هو الاصل وهو ان يكون كل الوقت سببا فلهذا اي لاضافة كون الوقت
سببا الى جملة الوقت اذا لم يود في وقته لا يتادى عصر يومه في الوقت الناقص وذلك لان
الاداء صار دينا في الذمة كاملا فلا يتادى بالناقص وانما يثبت في الذمة كاملا مع ان بعض وقته
ناقص وهو العصر لان النقصان فيه لم يكن لمعنى فيه لانه كسائر الاوقات وانما كان لمعنى في غيره
وهو الفعل لان فيه تشبيها بعبادة الكفار في هذا الوقت فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان
فصار كسائر الاوقات في حق الاجحاب وهذا تبين جواب سوال من قال اذا اضيف الوجوب الى
جميع الوقت بعد خروجه وبعضه ناقص كالعصر ينبغي ان يجوز قضاؤه في وقت مثله وعلى تقدير
تسليم النقصان نقول الكامل اكثر من الناقص وللاكثر حكم الكل بخلاف عصر يومه لان
الاداء انما صار دينا في الذمة واتصل بالجزء الاخير وهو سبب ناقص ومن حكمه اي من حكم هذا
النوع الذي جعل الوقت ظرفا وشرطا وسببا اشتراط نية التعيين لما اشتراط اصل النية
فليصير ما هو مصروف الى ما عليه واما اشتراط التعيين بان يقول نويت ان اصلي فرض الوقت او
فرض هذا الظهر فلان المشروع لما تعدد لم يتعين فرض الوقت بمطلق الاسم الا بتعيين الوصف
فان قلت التعيين شرط باعتبار ان الوقت ظرف يسع فيه غير الواجب فاذا ضاق الوقت ولا يسع
فيه غير الواجب ينبغي ان يسقط التعيين فاجاب بقوله ولا يسقط اشتراط التعيين بضيق الوقت

بالنظر دفعا للمشقة فاذا ترك الترخص كان صوما لمقيم سواء ينتفع صومه عن فرض الوقت بكل حال بخلاف
المريض فانه اذا نوى نفلا واجب اخر اوعن النفل يقع عن صوم رمضان لان رخصته متعلقة بحقيقة
العجز فاذا صام تفوتت سبب الرخصة في حقه فالتحق بالصحيح واما الرخصة في حق المسافر فتعلقه
بعجز مقدر وباعتبار سبب ظاهر قام مقام العجز وهو السفر فلا يظهر بفعل الصوم فوات سبب
الرخصة فتبقى له الرخصة وعند صاحب الهداية واكثر المشايخ انه اذا نوى المريض عن واجب اخر
او نفل يقع عما نوى عنه لان رخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز وكالمسافر
وفي النفل عنه اي عن ابي حنيفة رحمه الله روايتان وعلى انه اذا نوى النفل يكون صياما عن الفرض
او يكون صياما عن النفل او يكون الوقت معيارا لان مقداره يعرف به لا سببا كفضاء رمضان
لان سببه سبب الاداء وصوم الكفارة فان سببه ما يضاف اليه من ظهار او قتل وصوم النذر
فان سببه النذر لا سببا كفضاء رمضان لان مقداره يعرف به واما جعله من المقدر بالوقت لان
وقته متعين وهو النهار دون الليل ويشترط فيه اي فيما هو معيار لا سبب نية التعيين
لان هذا الصوم ليس بوظيفة الوقت ولا هو متعين في الوقت فيصير حينئذ له مزاحم واذا ازدحمت
العبادات في وقت واحد لابد له من التعيين والتعيين انما يحصل بنيته ويشترط التبييت لانها
غير متعينة فلم يتوقف الامساك في اول اليوم الا على صوم الوقت وهو النفل الاعلى واجب اخر لانه
محتمل الوقت والتوقف على الموضوعات الاصلية لا على محتمل الوقت فاشترط التبييت ليقع الامساك
في الاول من الجائز الذي هو محتمل الوقت ولا محتمل هذا الوقت الذي يكون معيارا لا سببا
الفوات اي فوات الواجب بالمباشرة لان الوقت غير معين الا ان عوت بخلاف الوقتين الاولين
كوقت الصلوة وصوم رمضان فانهما يفوتان بالتاخير عن وقتهما فالتحق فيهما الوقت بما يكون
الوقت مشكلا يشبه المعيار باعتبار انه لا يتصور في سنة واحدة الا مرة كالصوم ويشبه الظرف
باعتبار انه لا يستغرق جميع الوقت كالصلوة كالحج فانه يشبههما وتتعين للاداء اشهر الحج من السنة
الاول عند ابي يوسف ويجوز عليه التاخير لان وقت الاداء في حقه اشهر الحج من عمره لانها جميع
الدهر وهي ما كان متصلا بعمره يقينا بخلاف الاشهر التي لم يحج بعد فان اتصالها بعمره مشكوك فيه
لان الموت في السنة غير نادر وانفصالها ثابت في الحال فتتعين الاشهر من العام الاول احترازا
من الفوات فلو ادرك العام الثاني وادى كان اداء وسقط عنه اثم التاخير لان الوجوب بطريق
التضييق في العام الاول للشك في ادراك العام الثاني وقد زال الشك فيرتفع الاثم ويكون اداء
لاتصاله بعمره خلافا لمحمد رحمه الله فالحج عنده واجب موسع يباح له التاخير عن العام الاول
ولا يأثم بتاخيره الا اذا لم يؤد في مدة عمره ولا تتعين اشهر الحج للاستحقاق بطريق الاداء

لان التوسعة افادت شرط ازدواجها وهو التعين فلا يسقط بالعوارض من النوم والاغماء ونقصير
العبد لان العوارض لا تعارض الاصل ولا تتعين وقت الاداء بالتعيين اي تعيين العبد قصدا او
نصا كما لو قال عينت هذا الجزء ليصير سببا بوضيفة الوقت ولم يشتغل بالاداء فيه ولذا له ان يشتغل الآخر
بعد تعيينه غيره الا بالاداء وذلك لان تعيين الشرع او السبب ضرب تصرف من حيث ان الشارع لم
يجعل المعين سببا بل خيره وليس للعبد ولاية وضع الاسباب والشروط فصار اثبات التعيين قصدا
مفضيا الى الشرك في وضع المشروعات وانما للعبد رعاية مصلحته كما اذا كان له شغل في اخر
الوقت فيصلي في اوله ويتعين بالسببية حكما ضمنا بفعله وطلب مصلحته كالحانث فانه تخير بين الاطعام
والكسوة والتحرير ولو قال عينت الطعام للتكفير به لم يتعين ما لم يكفر به او يكون اي الوقت عطف على
قوله اما ان يكون معيارا اي للموذى بان يكون الوقت بقدر الفعل كالصوم فانه مقدر بالبوم شرعا
يزيد بزيادته وينقص بنقصانه ولا يفضل الوقت عنه وسببا لوجوبه لانه اضيف اليه وهي تدل
على السببية كشهر رمضان فيصير غير مفتقر (نسخة كونه معيارا) لكونه معيارا لا يسع فيه الا صوم واحد كالكيل
في معياره يوتيده قوله عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا صوم رمضان فانتفى غيره
لكونه غير مشروع ولا يشترط فيه نية التعيين اي تعيين صوم رمضان لانتفاء غيره ويصاب
بمطلق الاسم اي بنادى من الصحيح المقيم بنية مطلق الصوم بان يقول نويت ان اصوم ويصاب مع
الخطا في الوصف اي وصف الصوم بان ينوي صوم القضاء او النذر او النفل لان الوقت لا يقبل
الوصف فلغت نيته فبقيت نية الاصل لانه لا يلزم من بطلان الوصف بطلان الاصل وقال الشافعي
رحمه الله لا يتادى الصوم الواجب الا بنية فرض رمضان لان صرف الامساك الذي ينصور منه في
نهار رمضان الى صوم الفرض مستحق عليه من اول النهار الى آخره ولا يتحقق هذا الصرف الا بعزيمة
فاذا انعدمت العزيمة في اول النهار لم يكن ذلك الجزء مصروفا الى الصوم ولا صحة لما بقي بدون ما
مضى فيرجح المفسد على المصلح للاحتياط في العبادة واجابوا بان تعيين المستحق لا بد منه ولكن هذا
التعيين يحصل بنية مطلق الصوم لتعين المشروع من الصوم في هذا الوقت فاصيب مطلق الاسم
ومع الخطا في الوصف وانما لم يتادى بنية مطلق الصوم من الصحيح المقيم كما قال زفر رحمه الله لا بد من النية ليكون
صائرا فاما له الى ما عليه لتمتاز العبادة من العادة ولا تحصل ذلك بعدم النية لان العدم ليس بشيء الا
في المسافر ينوي واجبا اخر عند ابي حنيفة رحمه الله فان هذا الصوم لا يصاب في حق المسافر قوله مع
الخطا في الوصف بل يقع عما نوى واجبا آخر لان الاداء غير مطلوب من المسافر فهو مخير بين
الاداء والتاخير الى عدة من ايام اخر فصار هذا الوقت في حقه كشعبان من حيث انه لا يخاطب بالاداء فيه فيقبل
فيه غير صوم رمضان من الصيام وعنده كالمقيم في هذا الحكم لان الشرع اثبت له الترخص

هذا الكتاب وقف لله تعالى

ولو تعين الاشهر من العام الاول لصار باالتاخير مفوتا والمأتي به بعده يكون قضاء وليس كذلك وايضا فان
النبي عليه السلام حج سنة عشر من الهجرة وقد نزلت فرضيته سنة ست منها **ويتادى** اداء الحج **مطلق**
النية لا باعتبار انه يسقط اشتراط النية النصيب لان الوقت قابل للفرض والنفل فلا بد من تعيين الفرض
لكن التعيين حيث يدلالة العرف لان ظاهر حال المسلم الذي عليه الحج ان لا يحتمل المشاق الكثيرة الا لاداء
ما فرض عليه فانصرف مطلق تسمية الحج اليه لا **بنية النفل** لان وقته ليس بمعيار ولذا يفضل
وقته عن ادائه فصار كفرض الظهر فلا يدفع غيره من جنسه كما نفل عليه الظهر ولانه اذا نوى
النفل فقد نوى شيأ خير منه فرفع به ما تعين بدلالة العرف لان الدلالة لا تعارض الصريح بخلاف شهر
رمضان فانه متعين في ذاته لامر اخر له في وقته لا مر لا بمعنى في المؤدى فيتادى بجميع النيات **والكفار**
مخاطبون بالامر بالايمان بلا خلاف لانه عليه السلام بعث الى الجن والانس كافة ليدعوهم الى الايمان
لقوله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الى قوله فامنوا بالله ورسوله وهذا الخطاب
يتناولهم بلا شك **ومخاطبون بالمشروع من العقوبات** بلا خلاف كحد القذف وحد الزنا وحد
السرقة وغيرذلك لانها انما تقام بطريق الجزاء والعقوبة لتكون زاجرة عن الاقدام على اسبابها والكفار
ليتوبوا ذلك من المؤمنين **ومخاطبون بالمعاملات** بلا خلاف كالبيع والاجارة والوديعة لان المطلوب
بها معنى دنيوي وذلك بهم ليتوا لانهم آثروا الدنيا على الآخرة **ومخاطبون بالشرايع في حكم المؤاخذة**
في الاخرة لان الكافر بترك الطاعات مستحقا ويترك اعتقاد فرضية الشرايع لان اعتقادها واجب
عليه كما يجب عليه الايمان فيكون ذلك كفرا على كفره فيعاقب عليه في الاخرة كما يعاقب على اصل الكفر قوله
بلا خلاف يتعلق بقوله يخاطبون **فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك مخاطبون**
عند البعض وهم العراقيون من المشايخ فانهم قالوا ان الكفار يخاطبون بجميع اوامر الله تعالى ونواهيه
من العبادات والعقوبات والمعاملات والايمان من حيث الاعتقاد والاداء لقوله تعالى ما سلككم في
سقر قالوا لم نك من المصلين اخبروا انهم استحقوا النار بترك الصلوة ولم يرد عليهم اعتقادهم في ذلك
ولا يعاقبون بترك الاداء اذ لم يجب الاداء عليهم ولان المقتضي لوجوبها قايم لقوله تعالى يا ايها الناس
اعبدوا ربكم وقوله ولله على الناس حج البيت والكفر لا يصلح ان يكون مانعا لتمكنه من رفعه كتمكن
المحدث من حدثه **والصحيح** عند مشايخ ما وراء النهر **انهم لا يخاطبون بادآء ما لحق السقوط من**
العبادات كالصلوة والصوم والزكوة والحج لان الكافر ليس باهل لاداء العبادة لان اداءها لا
يتحقق الا بالايمان وهو ليس باهل الثواب لان ثوابه جنة واذا لم يكن اهلا للاداء لم يخاطب بالاداء ان
الخطاب بالفعل اما اذا لم يحتمل السقوط كالايمان فانهم مخاطبون به لانهم بالاداء يصيرون اهلا لما
وعد الله المؤمنين فيكون اهلا للاداء **ومنه** اي من الخاص **النهي** وهو في اللغة المنع ومنه النهية للعقل

لانه مانع عن القبيح **وهو** في الاصطلاح **قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء** احتراز عن الدعاء لقول
الداعي لا تكلني الى نفسي وعن الالتماس **لا تفعل** احتراز عن قول مفترض الطاعة نهيتك ان تفعل وخالف
فالمهم الامر في ان حكمه الاقتضاء على جميع الزمان والفور فيجب الانتهاء في الحال والاختلاف المذكور في
الامر ان موجبه الوجوب او الندب او الاباحة او التوقف باقي في النهي وهو وجوب الانتهاء او
ندبه او اباحته او التوقف **وانه** اي النهي **يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي** لان صاحب
الشرع جاء لتتميم المحاسن ونفي القبايح فكان نهيه موجبا لقبح المنهي عنه كما ان امره موجبا لحسن المامور
به **وهو** اي **المنهي عنه اما ان يكون قبيحا لعينه** وحكم اي المنهي عنه غير مشروع اصلا **وذلك نوعان**
ما قبح لعينه **وصفا** اي اللفظ وضع بازاء شئ قبح لعينه **وما قبح لعينه شرعا** اي علم شرعا قبحه بدلالة
اللفظ **او** يكون قبيحا **لغيره** اي لمعنى في غيره وحكمه ان المنهي عنه بعد النهي مشروع باصله ولم يكن
مشروعا بوصفه **وذلك نوعان** ما قبح لغيره **وصفا و** ما قبح لغيره **مجاورا** كالكفر والكذب
والعبث لان واضع اللغة وضع هذه الاسماء لافعال عرفت قبحة في ذواتها **وبيع الحر** فانه قبح
شرعا لعينه لان البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال **وصوم يوم النحر** فانه قبح لغيره وصفا
وسببه انه يوم عيد وضيافة والصوم يلزم الاعراض عنها **والبيع وقت النداء** فانه قبح لمعنى في غيره
مجاورا فان النهي ورد لمعنى في الاشتغال بالبيع عن الصلوة وذلك مجاور للبيع لا متصل به وصفا ولو تلا
كان البيع مع السعي غير منهي عنه **والنهي عن الافعال الحسية** التي تعرف بالحس ولا يتوقف وجودها
على الشرع كالزنا والقتل وشرب الخمر **يقع على القسم الاول** وهو القبيح لعينه وضعا بلا خلاف لان
الناهي كامل الولاية وله القدرة التامة والحكمة البالغة فيقتضي النهي القبح في اعيانها لا في
غيرها لانها توجد مع القبح في اعيانها حسا فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة الا اذا قام
الدليل على خلافه فحينئذ يصير قبيحا لمعنى في غيره كما في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فقد علم
ان النهي عن الوطي في حالة الحيض لمعنى مجاور في المحل وهو استعمال الاذى **والنهي عن الامور الشرعية**
التي يتوقف تحققها على الشرع كالصلوة والصوم والبيع والاجارة يقع **على القسم الذي اتصل به وصفا**
الذي قبح لغيره لمعنى في وصفه حتى بقي المنهي عنه بعد النهي مشروعا باصله كما كان قبل النهي عند الحنفية
ولم يكن مشروعا بوصفه **لان القبح يثبت اقتضاء** لان حكم الناهي يقتضي قبحه ولان صحة المذكور
موقوف عليه لانه غير مذكور في اللفظ **فلا يتحقق القبح على وجه يبطل به المقتضى** للفهم وهو
النهي وذلك الوجه ان يثبت القبح لمعنى في عينه كما قال الشافعي لانه حينئذ لا يبقى مشروعا فيبطل المقتضى
لانه يصير نسخا وهو غير النهي حقيقة لان النهي وهو ابتلاء العبد كالامر يقتضي تصور وجود
المنهي عنه شرعا كما يقتضي قبحه لانه يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العبد حتى يثاب اذا امتنع عنه

ويعاقب اذا ارتكبه وانما تحقق الابتلاء اذا بقي الاختيار ليتمكن العبد من الانتهاء عنه بخلاف الناهي وهذا بخلاف النسخ فانه يقتضي ان لا وجود له شرعا وكان امتناع العبد في النسخ بناء على عدمه في نفسه ولا تعلق له باختياره ولهذا لا يثاب على الامتناع من المنسوخ وفي النهي عدمه بناء على توطين النفس على امتناعه فكانا في طرفي نقيض فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا وهذا بخلاف الافعال الحسية لان وجودها لا يمتنع بسبب القبح في احيانها فيمكن الجمع بين تصور المنهي عنه والقبح فيها بخلاف الافعال الشرعية فانه لا يمكن الجمع بينهما لانها لا تتحقق شرعا مع القبح وذلك لان الصوم مثلا اسم لفعل معلوم معتبر شرعا فيدون اعتبار الشرع لا يسمى بالاسم الشرعي حقيقة فالمنهي عنه هو الصوم الشرعي لا اللغوي ولذا لو امسك لعدم اشتهائه او لعدم الطعام لا يكون مرتكبا للنهي عنه بالاتفاق واذا لم يمكن الجمع بينهما يرجح جانب التصور على جانب القبح لان رعاية جانب القبح تؤدي الى بطال حقيقة النهي لانه حينئذ يصير نسخا ومن ابطاله يلزم ابطال القبح الذي هو مقتضاه لان ابطال المقتضي مستلزم لابطال مقتضاه فيعود على موضوعه بالنقض وفي رعاية جانب التصور لتحقق النهي مع رعاية مقتضاه. ولكن قولهم المراد الصوم المعتبر شرعا نظر لان الحكم الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا وانما معناه ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة سواء كانت صحيحة ام لا ولذا يقال صوم صحيح وصوم فاسد وصلوة صحيحة وصلوة فاسدة وليقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك وصلوة الحائض غير صحيحة بالاتفاق ولانه لو كان المراد الصلوة المعتبرة شرعا لزم ان يكون شرائطها داخلة في مفهومها لان الصلوة المعتبرة هي المقرونة بالشرائط وذلك باطل للاتفاق على انها شرائطها لا اركانها ولهذا اي لاجل ان النهي عن الامور الشرعية يقع على الذي قبحه لغيره لمعنى في وصفه ويكون المنهي عنه مشروعا باصله كان الربا وسائر البيوع الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعا باصله حتى لو قبض المبيع في هذه البيوع ثبت الملك للمشتري غير مشروع بوصفه لان هذه الاشياء من الامور الشرعية فيقع النهي في عين محل مشروعيته على اوصافها فان الربوا الاخلال فيه في ركن البيع واصله وعلته لانه مبادلة المال بالمال بالتراضي فلا يعدم اصل المشروع وانما الفساد باعتبار الفضل الذي يعدم المساواة بالحديث والشرط الفاسد في معنى الربا في فساد البيع وعدم المنع من الانعقاد وملك اليمين يحتمل صفة الفساد والطرمة كصيد الحرم فانه مملوك للمالك وكذا الخمر وجلد الميتة وحرمة الانتفاع بها لان الفساد شرط لا يقتضيه العقد وينتفع به احد المتعاقدين او المعقود اذا كان من اهل الاستحقاق وهذا قالوا في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان النهي يعدم صفة شهادة القاذف وهو الاداء ولا يعدم اصل الشهادة ولهذا ينعقد النكاح بشهادته وكذا صوم يوم النحر مشروع باصله وبدؤ الامساك

الواجبة

الموضوعة في هذا اليوم فالصوم يقوم بالصوم ولا يقبح فيه والنهي يتعلق بوصفه والنهي عن بيع الحر وعن بيع المضامين هو ما في اصلاب الآباء والملاقيح هي ما في ارحام الامهات بان يقول بعتك المولود الذي يحصل من هذا الفحل او الناقة ونكاح المحارم مجاز عن النفي لشابهة بينهما صورة بوجود حرف النفي فيهما ومعنى لان الاعدام مطلوب فيهما فكان نسخا لان النفي يقتضي النسخ لان النفي دائم في الاصل لعدم محله وذلك لان محل البيع المال المملوك المتقوم والحر ليس بمال وكذا ما في الاصلاب والارحام ليس بمال وكذا النكاح محل النكاح ليس المحارم فصار هذا البيع والنكاح عبثا لخلوه في غير محله فيكون غير مشروع باصله ووصفه فالنهي في هذه الاشياء مع كونها من الامور الشرعية لا يقتضي كونها مشروعة بالاصل ولذا لا ينعقد هذه العقود ولا يفيد الملك بالقبض لان النهي ما بقي على حقيقته حتى يقتضي ذلك وقال الشافعي في الباب ين اي في النهي عن الافعال الحسية والنهي عن الامور الشرعية ينصرف الى القسم الاول وهو ان يكون المنهي عنه قبيحا لعينه وحينئذ لم يبق المنهي عنه مشروعا اصلا بعد النهي سواء كان حسيا او شرعيا قولا بكمال القبح اذ الاصل في المطلق ان ينصرف الى الكامل الخالي عن شبهة العدم كما قلنا في الحسن في الامر لان النهي يقتضي القبح حقيقة لانه لا يصح نفيه فلا يقال عن الشارع لا يقتضي القبح كالامر في اقتضاء الحسن فانه لا يقال ان الشارع لا يقتضي الحسن لان الامر المطلق يقتضي الحسن لعينه كذلك النهي يقتضي القبح لعين المنهي عنه الا ان يدل الدليل على ان يصير قبيحا لغيره كالبيع وقت النداء والوطي حالة الحيض ولان النهي عنه معصية فلا يكون المنهي عنه مشروعا لما عرفنا من التضاد لان كونه معصية يقتضي ان يكون مباشرته حراما وكونه مشروعا يقتضي ان لا يكون حراما وهما متضادان وقد ثبت القبح بالاجماع فثبت المشروعية فالحاصل ان القبح عنده يثبت في اصله حتى لا يبقى مشروعا الا اذا قام دليل على ان القبح لغيره وعندنا القبح في وصفه الا اذا قام دليل على انه في اصله فيصير مجازا حينئذ عن النسخ كالنهي عن نكاح المحارم فصوم يوم النحر والربوا والبيوع الفاسدة مشروعة عندنا لاحكامها مع فسادها وعنده باطلة منسوخة لاحكم لها ولا ثناء في شيء منها لعدم اتحاد الجهة لانه مشروع باصله منهي بوصفه ولهذا اي ولاجل عدم مشروعية المنهي عنه اصلا قال الشافعي لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها شرعت نعمة وكرامة لاتحاد امتهاتها وبناتها بامتهاته وبناته في المحرمية فيستدعي سببا مشروعا تحقيقا للملائمة بين السبب والمسبب والزنا حرام محض غير مشروع اصلا فلا يصلح سببا لهذه الكرامة وتبنيه نظرا للاسلم ان الزنا سبب لحرمة المصاهرة بل الولد سببها غايته ان الزنا سبب المآء والمآء سبب لوجود الولد

وسلم اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا فهذا حديث خاص نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول والبول لفظ عام لانه اسم جنس محلى باللام فتناول ابوال الابل وغيرها ولو لم يكن العام مثل الخاص في التناول قطعا لما نسخ الخاص به اذ من شرطه المماثلة والتقدم وقد ثبت الخاص متقدما لاشتماله على المثلة وقد نسخت بالاتفاق وهي كانت في ابتداء الاسلام ولانه لو كان المحرم مقدما لزم تكرر النسخ وهو لا يجوز واذا اوصى بالجائم لانسان ثم اوصى بعود لذلك بكلام مفصول بالفصل منه لآخر ان الحلقة للاول والفص بينهما نصفان لانه اجتمع فيه وصيتان احديهما باجاب عام اذ الخاتم يتناوله بعمومه والاخرى باجاب خاص فاثبت المساواة بينهما في الحكم ولم يجعل الخاص اولى اما لو كانت الوصيتان بكلام موصول لكان الفص للموصى له بالحلقة للاخر لان الخاص اذا قرن بالعام صار بيانا قطعا ان مراده بالاجاب العام الحلقة لا الفص وان تاخر لم يصر بيانا ويكون معارضا هذا عند محمد رحمه الله وقال ابو يوسف رحمه الله المفصول كالموصول لان الفص دخل تحت الوصية الثانية قصدا وفي الاولى تبعا واعتبار القصدا ولى وفي ذكر هذا المثال نظر لان الخاتم اذا يكون عاما باعتبار شموله لجميع افراده وجزئياته لا باعتبار شموله لاجزائه والجواب معلوم ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه و قوله تعالى ومن دخله كان آمنا بالقياس وخبر الواحد لانهما ليسا بخصوصين بل باقيان على العموم والعام الباقي على العموم قطعي الدلالة والقياس وخبر الواحد ظنيا الدلالة والظني لا يعارض القطعي والنهي في الآية الاولى يقتضي التحريم وتاكده بلفظ من لانه في موضع النهي للمبالغة فيقتضي جزمه وتاكد ايضا بقوله انه فسق لانه ان كان الضمير عائدا الى الاكل فالفسق اكل الحرام وان كان عائدا الى المذبوح يكون حراما لقوله تعالى او فسقا اهل لغير الله ومن في الآية الثانية من صيغ العموم دال على ان كل سباع الدم بردة اوزنا او قطع طريق او قصاص اذ الجاء الى الحوم لا يحل فيه عند الحنفية ولا يوذى ليخرج ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم وقال الشافعي في الآية الاولى متروك التسمية عامدا اكل كله بالقياس على الناسي فان الناسي قد خص بالاجماع من الآية وبما روي انه عليه السلام سيل عن ترك التسمية ناسيا فقال كلوه فان تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم والعلة المنصوصة من الحديث وهو كون التسمية في قلب المسلم شاملة للعامد والناسي فيخص العامد بالقياس عليه او بحديث ابن عازب انه عليه السلام قال للمسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم والجواب لا نسلم ان الناسي خص من الآية فان الناسي فاكل لان الشرع اقام نسيانه مقام الذكر تخفيفا عليه للجزء كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك في الصوم مع انه لا يجوز الحاق العامد بالناسي لانه عاجز والعامد جان مستحق للتغليظ ولانه لو الحق العامد بالناسي لم يبق النص معمولا به فيكون القياس وخبر الواحد معطلا للنص

وهو لا يوصف بالحرام ولهذا قال الشافعي لا يفيد الغصب الملك عند تقرر الضمان لان الملك نعمة والغصب حرام محض فلا يصلح ان يكون سببا له وقد نظر لان الملك بالغصب لا يثبت مقصودا به لان الغصب سبب للضمان والضمان على الغاصب مع بقاء الاصل على ملك المغصوب منه لا يمكن لان الضمان جبر وانما يجبر الفائت لا القائم فصار عدم ملكه في العين شرطا لسلامة الضمان له وشرط الشيء تابع له فصار زواله عن ملكه وثبوته للغاصب حسنا لحسن مشروطه وهو الضمان وانما يقبح لو ثبت مقصودا به ولهذا قال الشافعي لا يكون سفر المعصية مثل الخروج لقصد قطع الطريق سببا للرخصة لانها نعمة وهي تستدعي مشروعا وما يكون العبد به عاصيا لا يكون مشروعا وقد نظر لان سفر المعصية غير منهي عنه لمعنى فيه لانه صار سبب الرخصة باعتبار انه سير مديد ومن حيث انه سير مديد مباح وانما المعصية لمعنى يجاوره وهو قصد قطع الطريق ولهذا اذا نزل قصده بقصد البغي زال المعصية عنه والفتح المجاور لا ينافي الحكم الشرعي كالبيع وقت النداء ولهذا قال الشافعي لا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء لان استيلاءه على مال المسلم حرام محض فلا يصلح ان يكون سببا لما هو نعمة وهو الملك وقد نظر لان المال في الاصل مباح التملك بالاستيلاء عليه وانما صار استيلاء الكافر على مال المسلم منهيا عنه بواسطة العصمة الثابتة بالاحراز بدار الاسلام وقد انتهت هذه العصمة بانها سببها حين احرز وها بدارهم وولاية الالزام منقطعة لانقطاع ولايتنا عنهم في دار الحرب فصار الاستيلاء مباحا ولذلك لا يملك الكافر المسلم وان احرزه لان العصمة عن الاسترقاق بالحرية الموكوة بالاسلام ولم يثبت باحراز المسلم واما العام والكلام فيه في اربعة مواضع في حده وفي حكمه قبل الخصوص وفي حكمه بعده وفي الفاظ اما حده فما يتناول من الالفاظ افرادا احتراز عن الخاص متفقة الحدود احتراز عن المشترك فانه يتناول افرادا لاختلاف الحدود على سبيل الشمول لا على سبيل البدل احتراز به عن اسم الجنس نحو رجل فانه يتناول افرادا على سبيل البدل وانه اي انا العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما تناوله قطعا اي تناولا قاطعا ارادة غيره عند الحنفية لان صيغة العموم موضوعة له وحقيقة فيه فكان ثابتا فيها قطعا حتى يقوم دليل على خلافه وعند الاكثر تناوله ليس قطعيا ابتدا فيجوز عندهم تخصيصه بخبر الواحد والقياس لاحتمال ارادة الخصوص والمجاز ومع احتمال المراد لا يبقى قاطعا وقد نظر لان الاحتمال لا يحصل عن دليل فلا يعتبر ولهذا يجب العمل بظاهره مع ذلك الاحتمال فالاولى ان يقال ان الخاص عندهم تخصيصه بخبر الواحد والقياس ابتداء حتى يجوز نسخ الخاص به كحديث العرنيين وهو ما روي ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصرفت الوانهم واسقمت بطونهم فشكوا ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فامرهم عليه السلام بان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من ابوالها والبانها ففعلوا واصحوا اشحم ما كانوا وارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث عليه السلام في اثرهم فوما فاخذوهم فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا فهذا حديث خاص نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول والبول لفظ عام لانه اسم جنس محلى باللام فتناول ابوال الابل وغيرها ولو لم يكن العام مثل الخاص في التناول قطعا لما نسخ الخاص به اذ من شرطه المماثلة والتقدم وقد ثبت الخاص متقدما لاشتماله على المثلة وقد نسخت بالاتفاق وهي كانت في ابتداء الاسلام ولانه لو كان المحرم مقدما لزم تكرر النسخ وهو لا يجوز واذا اوصى بالجائم لانسان ثم اوصى بعود لذلك بكلام مفصول بالفصل منه لآخر ان الحلقة للاول والفص بينهما نصفان لانه اجتمع فيه وصيتان احديهما باجاب عام اذ الخاتم يتناوله بعمومه والاخرى باجاب خاص فاثبت المساواة بينهما في الحكم ولم يجعل الخاص اولى اما لو كانت الوصيتان بكلام موصول لكان الفص للموصى له بالحلقة للاخر لان الخاص اذا قرن بالعام صار بيانا قطعا ان مراده بالاجاب العام الحلقة لا الفص وان تاخر لم يصر بيانا ويكون معارضا هذا عند محمد رحمه الله وقال ابو يوسف رحمه الله المفصول كالموصول لان الفص دخل تحت الوصية الثانية قصدا وفي الاولى تبعا واعتبار القصدا ولى وفي ذكر هذا المثال نظر لان الخاتم اذا يكون عاما باعتبار شموله لجميع افراده وجزئياته لا باعتبار شموله لاجزائه والجواب معلوم ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه و قوله تعالى ومن دخله كان آمنا بالقياس وخبر الواحد لانهما ليسا بخصوصين بل باقيان على العموم والعام الباقي على العموم قطعي الدلالة والقياس وخبر الواحد ظنيا الدلالة والظني لا يعارض القطعي والنهي في الآية الاولى يقتضي التحريم وتاكده بلفظ من لانه في موضع النهي للمبالغة فيقتضي جزمه وتاكد ايضا بقوله انه فسق لانه ان كان الضمير عائدا الى الاكل فالفسق اكل الحرام وان كان عائدا الى المذبوح يكون حراما لقوله تعالى او فسقا اهل لغير الله ومن في الآية الثانية من صيغ العموم دال على ان كل سباع الدم بردة او زنا او قطع طريق او قصاص اذ الجاء الى الحوم لا يحل فيه عند الحنفية ولا يوذى ليخرج ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم وقال الشافعي في الآية الاولى متروك التسمية عامدا اكل كله بالقياس على الناسي فان الناسي قد خص بالاجماع من الآية وبما روي انه عليه السلام سيل عن ترك التسمية ناسيا فقال كلوه فان تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم والعلة المنصوصة من الحديث وهو كون التسمية في قلب المسلم شاملة للعامد والناسي فيخص العامد بالقياس عليه او بحديث ابن عازب انه عليه السلام قال للمسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم والجواب لا نسلم ان الناسي خص من الآية فان الناسي فاكل لان الشرع اقام نسيانه مقام الذكر تخفيفا عليه للجزء كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك في الصوم مع انه لا يجوز الحاق العامد بالناسي لانه عاجز والعامد جان مستحق للتغليظ ولانه لو الحق العامد بالناسي لم يبق النص معمولا به فيكون القياس وخبر الواحد معطلا للنص

وانه لا يجوز وفيه نظر لبقاء النص معمولا لجواز ان يراد ما ذبح لغير الله او ذبح المشركين للاوثان واما حديث
يراد المحمول على حالة النسيان بدليل انه ذكر في بعض الروايات وان تعمده لم يحل اكله هكذا في المبسوط فان قلت
الذكر كما يكون باللسان يكون بالقلب ايضا في اللغة قلت المراد في الاية الذكر باللسان بدليل صلة
عليه والذكر عليه باللسان هكذا في المحيط ولان المراد من الذكر عليه ان يقصد ايقاع الذكر عليه وهذا
انما يتصور في الذكر باللسان لا في الذكر بالقلب لانه متى خطر بالبال صار معلوما فصار موجودا فلا يتصور
القصد الى ايقاعه وقال في الاية الثانية تقتل مباح الدم في الحرم اذا التجأ اليه بالقياس على الطرف
فانه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفى في الحرم فلان يبطل ادنى الحقين فاعلاهما اولى وبالقياس على
من قتل في الحرم فانه يقتل بالاتفاق وبما روي انه عليه السلام لما دخل مكة يوم الفتح امر بقتل نفر
منهم والجواب ان الآية متناولة النفس للاطرف لانه في حكم المال لكونه مخلوقا لوقاية النفس كالمال
وكذا الاية تتناول الملجئ الى الحرم الجاني فيه بناء على ان الملجئ يعظم حرمته بالالتجاء اليه فاستحق
به الامن بخلاف الجاني فيه فانه هاتك حرمته فلا يستحق الامن واما انه عليه السلام امر بقتل
نفر فقد كان ذلك في ساعة احلت له عليه السلام مكة كما روي في الخبر فان قلت الضمير في قوله
وخله راجع الى البيت فلا يجوز التمسك بها في حق الداخل في الحرم قلت لا قائل بالفصل مع ان صفة
الامن شاملة للبيت والحرم جميعا لقوله تعالى انا جعلنا حرما آمنا وقوله تعالى رب اجعل هذا
البلد امنا فلما كان الحرم في حكم البيت صار بمنزلة شيء واحد فجاز عود الضمير الى البيت منفردا والحرم
ولذا قال تعالى فيه ايات بينات ولم يقل في حرمه مع ان مقام ابراهيم في الحرم لا في البيت فان لحقه اى
العام خصوص معلوم كما يقال قتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او خصوص مجهول كما يقال اقتلوا
المشركين ولا تقتلوا بعضهم لا يبقى قطعيا لاجماعهم على جواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد فكان دون
خبر الواحد لان القياس لا يعارض خبر الواحد ويعارض هذا العام الخصوص لكنه اى لكن هذا العام الخصوص
سواء كان خصوصه معلوما او مجهولا لا يسقط الاحتجاج به عملا بشبه الاستثناء والنسخ فان دليل
الخصوص يشبه الاستثناء لكنه باعتبار ان قدر الخصوص لم يدخل تحت العموم كالاستثناء ويشبه الناسخ
بصيغته لانه كلام مفيد بنفسه فلم تجز الحاقه باحد ما بعينه ليلا يلزم احد الشبهين بل يعتبر في كل باب
بنظيره رعاية لهما فاذا كان الخصوص مجهولا باعتبار جانب حكمه وهو انه بمنزلة الاستثناء يمنع ثبوت الحكم
فيما ورد الخصوص لان جهالة المستثنى توجب جهالة المستثنى منه وباعتبار صيغته يسقط دليل الخصوص
ويبقى حكم العام في جميع ما يتناوله قطعا لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم لانه لا يصلح معارضا فكيف
يصلح ناسخا فلا يسقط دليل الخصوص لكونه مجهولا بالشك لانه باعتبار شبه الناسخ يسقط وباعتبار شبه
الاستثناء لا يسقط واذا كان كذلك فنقول لا يخرج العام من ان يكون حجة فيما ورآء الخصوص عملا بشبه

الناسخ ولم يبق قطعيا عملا بشبه الاستثناء وكذلك اذا كان دليل الخصوص معلوما فانه باعتبار الصيغة
يقبل التعليل لان الاصل في النصوص التعليل عند الحنفية والتعليل لا يدري ما يتعدى اليه حكم
الخصوص فيما يتناوله العام فصار قدر ما يتناوله العام مجهولا وباعتبار الاستثناء لا يقبل التعليل
لانه تكلم بالباقي بعد الثنيا فصار قدر المستثنى كانه لم يتكلم به فكان عدما والعدم لا يطلل الا التعليل
لتعدية الحكم الثابت في الاصل الى الفرع فليس بثابت لا يتصور تعليله وحينئذ وقع الشك في ان
العام هل بقي حجة فيما وراء الخصوص ام لا وقد كان حجة فلا يبطل بالشك ولا يبقى قطعيا فيصلح الشك
وانما يقبل دليل الخصوص المعلوم التعليل مع ان دليل الناسخ لا يقبله لما نبين فيه لم يكن في دليل الخصوص
وهو معنى المعارضة فانه لو عمل صار القياس معارضا للنص وبطل الاله فصار دليل الخصوص نظير هذه
المسئلة وهي قوله كما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه لنفسه او للمشتري وسمى ثمنه
فانه جاز البيع في العبد الاخر الذي ليس فيه الخيار لان الخيار لا يمنع الدخول في الايجاب ويمنع الدخول في الحكم
ويلزم البيع فيه لتعين المبيع والثمن فصار الخيار في السبب نظير دليل الخصوص لانه منعقد صحيحا
فنزله ما لم يكن فيه خيار وفي حق الحكم كانه غير منعقد على معنى ان الحكم متعلق بسقوط الخيار فيجب
اعتباره من كل جانب بنظيره فباعتبار السبب اذا سقط الخيار استحق المشتري المبيع بزوائده
المتصلة والمنفصلة وباعتبار الحكم اذا اعتق المشتري والخيار للبائع ثم سقط الخيار لم ينفذ عتقه
كان دليل الخصوص منع حكم العام في الذي خص ولا منع فيما بقي من افراد العام وقيل انما قال الكرخي
انه اى ان العام الذي لحقه خصوص معلوم او مجهول يسقط الاحتجاج به ولا يبقى حجة بل يجب التوقف
فيه الى البيان كالاستثناء المجهول لان كل واحد منهما اى من الاستثناء ودليل الخصوص لبيان انه
لم يدخل فيه بعض ما يتناوله اللفظ فاذا كان دليل الخصوص مجهولا لزم جهالة فيما بقي كما استثنى بعض
مجهول واذا كان معلوما يكون الخصوص معلوما ظاهرا لانه نص قائم بنفسه قابل للتقابل و
بالتعليل لا يدري ان حكم الخصوص الى اى مقدار يتعدى فبقي ما وراءه مجهولا ايضا فصار دليل
الخصوص عنده كالبيع المضاف الى حر وعبد مملوك واحد فانه لم يجز البيع اصلا لان الحر لم
يدخل تحت العقد اصلا فيكون بائعا لما هو محل له حصته ابتداء والبيع بالحصة لا ينعقد صحيحا ابتداء
كما لو قال بعت منك هذين العبدين بالف او هذا الحصة من الالف وهذا المذهب خلاف مذهب
السلف لانهم احتجوا بالعمومات المخصوصة وتكرر ذلك منهم وشاع ولم ينكر فكان اجماعا وقيل انه اى
العام الذي لحقه خصوص معلوم او مجهول بقي كما كان اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما اى من
دليل الخصوص والناسخ مستقل بنفسه ولذلك لو كان متراخيا كان ناسخا فاذا كان معلوما بقي العام
فيما وراءه موجبا قطعا كما في النسخ واذا كان مجهولا سقط دليل الخصوص لان الجهول لا يعارض المعلوم

نبقي العام على ما كان في جميع ما سنا وله **بخلاف الاسم** فانه تنزلة الوصف غير مستقل بنفسه فلا يصلح قياسا دليل الخصوص بالاسم فصار دليل الخصوص **كما اذا باع عبدين وسلم احدهما قبل التسليم** فان العقد وقع صحيحا لانهما دخلا تحت العقد ثم خرج احدهما لتعذر التسليم بهلاكه فبقي العقد في الآخر صحيحا بحصته واعتبر في حق الانعقاد جملة الثمن وهي معلومة فالبيع ينفسخ في حق الهالك ولا ينفسخ في حق الباقي فكذا هنا لا سبيل الى كون العام المخصوص حجة في حق الباقي بعد الخصوص **والعموم اما ان يكون العموم بالصيغة والمعنى لا غير** اي لا بالصيغة **كرجال** لان الواضع وضع هذه الصيغة للجمع فانك تقول رجل ورجال وتقول عام بصيغته ومعناه قال المعنى لانه شامل لكل ما يتناوله عند الاطلاق ولهذا جوز نعته بالجمع نحو رجال علماء وثلثة وارجعة وخمسة وغير ذلك من اسماء المراتب للجموع فاذا حملنا على الجميع فقد حملناه على جميع ما تحته فكان اولى لنا وله بالحقائق الا ان الثلثة ادنى ما ينطلق عليه الجمع فتحمل عليها عند عموم القرينة حتى لو قال ان اشتريت عبيدا فقع على الثلثة الا ان سنن اكثرهم الا ان اللفظ محتمله وقيه نظر لان قوله لانه شامل لكل ما سنا وله ان اراد به انه حقيقة في كل مرسمه فهو ممنوع وان اراد به انه للقدر المشترك فهو مسلم ولكن لا دلالة له على خصوصا صلا وقيل الجمع المنكر ليس بعام قال الحنفية في الجواب عام لكل قسم تناوله نحو الثلثة والاربعة غير انه عند الاطلاق يقع على الثلثة عندهم **ومثل قوم** فان عمومه بالمعنى لا بالصيغة لانه ما وضع جمعا لواحد لختفا او تقدير الان نحوه لما كان فردا صيغة وجمعا معنى كان للسلمة فصاعدا نرجحنا المعنى واما الطائفة فتنا ولا لواحد فصاعدا كذا قال ابن عباس وجماعة من الصحابة رضي الله عنهم في قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وذلك لانها نعت فرد صارت جنسا بعلامة الجماعة وهي التاء اعتبارا للدليل **ومن وما يحتملان العموم** كقوله عليه السلام من دخل دار ابي سفيان فهو امن وكقوله تعالى له ما في السموات وما في الارض **ويحتملان الخصوص** كقوله تعالى فمن يخلق كمن لا يخلق **والاصل فيهما العموم** لكثرة الاستعمال فيه **ومن في ذوات من يعقل** ولذا قبل من في الدار استفهام الجواب ممن يعقل ولا يستفهم بالثوب والشاة **كما في ذوات ما لا يعقل** ولذا اذا قبل ما في الدار استفهام الجواب بنحو ثوب او شاة ولا يستفهم بنحو زيد وعمرو **واذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاء اعتقوا** لان من تقتضي العموم وقال ابو حنيفة رحمه الله في قوله من شئت من عبيدي فاعتقه فله ان يعتق الواحد لان كلمة من للعموم وكلمة من للتبعيض فتجر عاريتها ولكن يجوز ان يكون للبيان فله ان يعتقهم جميعا كما هو عنده **وان قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق** لان الشرط ان يكون جميع ما في بطنها غلاما ولم يوجد **وما جئ لمعنى من مجازا كقوله تعالى والسماء وما بناها والباني هو الله ويدخل ما في صفات**

من يعقل ايضا تقول ما زيد وجواب عاقل او عالم **وكل للاحاطة** بافراد شئ يفيد العموم بالمعنى لا بالصيغة كانه ما خوذ من الاكليل الذي هو يحيط بجوانب الراس **على سبيل الافراد** تمعنى ان يعتبر كل مسمى بانفراده كان ليس معه غيره ولذا اذا قال لكل امراة لي تدخل الدار فهي طالق وله نسوة اربع فدخلت واحدة طلقت ولا ينتظر لوقوع الطلاق عليها دخول الباقيات بل يقع طلاق كل واحدة منهن بدخولها الدار واذا قال لرجلين لكما علي الف يجب عليه الف لهما ولو قال لكل منهما يلزمه عليه لكل منهما الف **وهي** اي لفظة كل **تصحب الاسماء تتبعها فان دخلت على المنكر اوجبت عموم افراده** لا عموم اجزائه لوجود افراده حينئذ **وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه** لعدم الافراد له **حتى فرقوا بين قولهم كل رمان ماكول بين قولهم كل الرمان ماكول بالصدق** كما في المثال الاول لان كل واحد من افراده ماكول **والكذب** كما في المثال الثاني لان كل واحد من اجزائه غير ماكول كالقشر ولذا قال في الجامع الكبير لو قال لامراته انت طالق كل تطليقة تقع الثلث ولو قال كل التطليقة تقع واحدة **فاذا وصلت** لفظة كل **بما اوجبت عموم الافعال** كقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وذلك لان ما مصدرية والمصدر يذكر ويراد به الوقت كخفوق النجم فمعنى قولك كلما دخلت الدار فانت طالق كل وقت تدخلين فيها وقيل ما الكذا ضمت الى كل فصارت اداة لتكرار الفعل **وبثبت عموم الاسماء فيه** اي في عموم الافعال **ضمنا كعموم الافعال في كل** بدون ما فان عموم الافعال فيه يثبت ضمنا وعموم الاسماء قصدا فاذا قال كلما تزوجت امراة فهي طالق فتزوج امراة مرارا تطلق في كل مرة لان كلما تقتضي عموم التزوج قصدا والدخول فيها في الفعل ضمنا كعموم الاعيان والافعال ولو قال لكل امراة اتزوجها فهي طالق تطلق كل امراة يتزوجها على العموم عموم الاعيان لا عموم الافعال ولو تزوج امراة مرتين لم تطلق في المرة الثانية **وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن ولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا** بالشركة لان العشرة اول من دخله **وفي كلمة كل اذا وضعت موضع جميع في هذا المثال يجب لكل رجل منهم** اي من العشرة **النفل** المعهود لهم تاما اذا دخل عشرة معا لان كلمة كل توجب الاحاطة على الانفراد فاعتبر كل واحد من الداخلين بانفراده كان ليس معه غيره وهو اول بالنسبة الى من تخلف ولم يدخل **وفي كلمة من يبطل النفل** اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا لان الاول اسم لفرد سابق فاذا فرقنا من سقط احتمال العموم وتعين احتمال الخصوص حملا للمحتمل على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد المتقدم ولم يوجد فبطل النفل بخلاف كل وجميع فانهما لا يحتملان الخصوص **والنكرة في موضع النفي** سواء كان النفي داخلا عليها او على

واذا اي ان ما مصدرية فالجملة بعدها صلة لها ويجوز ان تكون اسما نكرة بمعنى وقت كذا في شرح الكنز للاسم العيني

كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اى ذلك الرسول الذى تقدم ذكره **واذا اعيدت نكرة كانت الثانيه غير الاولى** لانها لو كانت عين الاول صارت معرفة كالضمير فى قولك رجل ضربته فلا يبقى نكرة مطلقة **والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانيه عين الاولى** دلالة للعهد كقوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا قال ابن عباس رضى الله عنهما لن يغلب عسر يسرين لان اليسر كرر منكرا والعسر كرر معرفا **واذا اعيدت المعرفة نكرة كانت الثانيه غير الاولى** لان فى صرفها الى الاولى نوع تعسف فلا تكون نكرة ولذا قال ابو حنيفه رحمه الله اذا قال رجل لزيد على الف فى مكان ثم قال فى مكان اخر لزيد على الف لزمه الفان وهذا الاصل لا يترك الا اذا تعذر العمل به كقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب فان الكتاب الثانى غير الاول وان كانا معرفتين لانه بيان لما بين يديه وكقوله تعالى الذى خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة فان القوة الثانيه عين الاولى وان كانتا نكرتين لانه لا يمكن صرفها الا الى الاولى لانه لم يكن بعد قوة الشباب قوة اخرى بخلاف الضعف فانه يمكن صرفه الى غير الاول ولذا قال المفسرون الضعف الاول النطفة والثانى الطفولة **وما ينتهى اليه الخصوص نوعان الواحد فما هو فرد بصيغته او ملحق به** اى بالفرد بصيغته **كالمراة** فانه مفرد بصيغته **والنساء** فانه ملحق به وان كان جمعا لانه بسبب دخول اللام عليه صار جنسا **والنوع الثانى الثلثة فيما كان جمعا بصيغته ومعنى نحو نسا وكذلك اذا كان جمعا معنى لا صيغة كقوم لان ادنى الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة** على ان الكلام ثلثة اقسام وحدان وتثنية وجمع وللوحدان ابنية تختلفه وكذا الجمع ولو كان للتثنية حكم الجمع لما اختص بصيغة على حدة ولان الجمع بنعت بثلثة فانى فهما يقال رجال ثلثة ولا يقال رجال اثنان فان قلت لا خلاف ان الامام يتقدم اذا كان خلفه اثنان والتقدم سنة الجماعة فعلم ان الاثنين جماعة وانه صريح فى اطلاق لفظ الجمع عليهما لكونه مشتقا من الجماعة وهما ها فاجاب بقوله **وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة** محمول على المواريث و الوصايا فان للتثنية ثلثان كالثلاث وليس استحقاق الابنين للثلثين بالنص الوارد بصيغة الجمع وهو قوله تعالى فلهن ثلثا ما ترك بل بقوله فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان **او محمول على سنة يوم الامام** فان الامام يتقدم على الاثنين سنة كما يتقدم على الثلثة لاحراز فضيلة الجماعة فانه عليه السلام مبعوث لبيان الاحكام للعباد اللغات واعلم ان هذا السؤال غير وارد اصلا لان النزاع ليس فى لفظ الجمع المركب من الجيم والميم والعين وانما النزاع فى صيغ الجموع نحو رجال ومسلمين وضربوا وكذا ليس النزاع فى نحو من فعلنا ولا فى نحو صغت قلوبكما **ولما المشترك** اى المشترك فيه فان المفهومات

غيرها **نعم** ضرورة لا باعتبار الصيغة وذلك لانك اذا قلت ما رايت رجلا فقد اخبرت عن انتفاء رجل واحد منكر ومن ضرورته انتفاء كل رجل اذ لو رأى واحدا لكان كاذبا فى خبره لان النفى بدل على انتفاء كل واحد واحد **تم** فان اليهود لما قالوا ما انزل الله على بشر من شئ رد الله تعالى قولهم بقوله قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى نورا فلو لم يفد الكلام العموم لما كان هذا ردا له ولاجماعهم على ان كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد **وفى الاثبات** تخص النكرة **لانها فرد فى ذاتها** ويصح اطلاقه على كل واحد على البدل لانها اسم وضع لفرد من افراد الجملة خاصة **لكنها مطلقة** متناولة لفرد غير معين وغير مقيدة بصفة من الصفات **وعند الشافعى رحمه الله تعم** النكرة فى الاثبات **حتى قال** فى التقرير **الرقبة المذكورة فى الظهار** فى قوله تعالى فتحرير رقبة فانها متناول الصغيرة والكبيرة والبيضاء والسوداء وغير ذلك وفيه نظر لانها لو كانت عامة لما خرج عن العهدة بتحرير رقبة واحدة **واذا وصفت** النكرة **بصفة عامة تعم** كقوله **والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا** فان المستثنى هنا عام بعموم صفته وكان له ان يتكلم لجميع رجال الكوفة بخلاف ما اذا قال الا رجلا بغير صفة فانه ليس له ان يكلم واحدا فقط حتى لو كلم اثنين تحنث **ووالله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه** فانه لم يصر موليا فى مسئلة الايلاء بقربان المرأتين فى يوم لانه يمكنه القربان فى كل يوم فعدمت علامة الايلاء فلم يكن موليا وفيه نظر فانه لو قال لاكلمن رجلا كوفيا وصفت النكرة بصفة عامة مع انها غير عامة ولذا قال محمد رحمه الله فى الجامع الكبير فلو انه حلف لا يكلم رجلا الا بالكلام مع رجل واحد **ولهذا** اى ولاجل ان النكرة تعم بالصفة العامة **اذا قال اى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون** فان كلمة اى اذا اضيفت الى المعرفة تكون فى حكم النكرة لتناولها كل واحد من آحاد ما اضيفا اليه ولذا صح الاستفهام بها بعد الاضافة وقد وصفت بصفة عامة وهى الضرب فعمت بعمومها **وكذا اذا دخلت لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف** معنى العهد من النكرات لانه لو احتمله لا يفيد العموم **او وجبت اللام العموم** عند الاكثر لانها لام التعريف واذا لم يكن فى الكلام نكرة سابقة يحكم تعريفها باللام حمل على الجنس ليكون تعريفا فانه لو لم يحمل عليه يلزم الغاؤها من كل وجه كقوله تعالى والعصر ان الانسان لفى خسر اى هذا الجنس والدليل على عمومه الا ترى حسنا فانه معيار العموم **حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع علا بالدليل** واللام المعرفة للجمعية ولو بقيت الجمعية لزم الغاء حرف العهد وهو اللام واذا جعل الجمعية جنسا جاز اكان حرف العهد معتبرا لانه يعرف هذا الجنس المذكور والجنس يتناول الافراد فيكون معنى الجمع فيه مراعى فيحنث بتزوج امراة اذا حلف لا يتزوج النسا فان النسا صارت عبارة عن الجنس بسبب اللام ولو لم تسقط الجمعية لما حنث ولا تحنث بتزوج امراة اذا حلف لا يتزوج نسا لان الجمع بان على جمعيته **والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى** لدلالة العهد على ذلك كقوله تعالى

مشترکة واللفظ مشترکة فيه فحذف الجار وهو في واستند الضمير في المشترک فما يتناول افراده اختلفه
الحدود احترازا عن العام وقوله على سبيل البدل تفسير للمتناول كالقرء اذا كان اسما للصدر والحيض
والطهر والكعب فانه اسم للناظر وعين الشمس والميزان وعين الماء والنقد من المال والشيء المتعين في
نفسه وسببه ان كانت اللغات اصطلاحية غفلة الواضع او اختلاف الواضعين او القصد الى تعريف
الشيء مجملا وان كانت توقيفية كالمتشابه كما في المتشابه وحكمه التوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم
منه سوى ان المراد حق الى ان تظهر المراد لان كلامه تعالى لا يخلو عن فائدة بشرط التامل ليترجح
بعض وجوهه للعمل به والتامل في صيغة ليتبين المراد به او طلب دليل اخر يعرف به المراد كما تقدم
في لفظ القرء فوجد اصل هذا التركيب دال على الجمع ينقال قرات الشيء فروانا اي جمعته وعلى الانتقال
ايضا ينقال قرء الرجل اذا انتقل حقيقة الاجتماع في الدم لانه المجتمع في الرحم وكذا الانتقال في الحيض لان
الطهر اصل والحيض عارض والانتقال انما تحقق من الاصل الى العارض فكان هذا الاسم ايا القرء اولى
بالحيض وفيه نظر لان هذا انما تم اذا كان القرء بمعنى المفعول اي المجتمع اما اذا كان بمعنى الفاعل اي الجامع
فالقرء بالطهر اولى لان زمان الطهر مجتمع للدم واما الانتقال فكما يكون من الطهر الى الحيض يكون
من الحيض الى الطهر لان المراد بالطهر الطهر الشرعي واستدل ايضا بالاشتراك بقوله عليه السلام طلاق
الامة تطليقتان وعدتها حيضتان على ان المراد من القرء الحيض لان ثبوت الرق في تنصيف ما ثبت في
حق الحدود دون التبديل فعلم ان الثابت في حق الحرات الحيض لا الطهر ولا عموم له اي للمشترک عند الشافعي
لعدم تناوله افراده لاستحقاقه الحدود ولان السبب لما كثر في وقوع المشترک وضع القبيلتان فاستحاله
عمومه لان كل واضع لم يضعه الا لمعنى واحد وعند جماعة من المعتزلة لجواز استعمال المشترک في معنييه
او معانيه معا لوقوعه والوقوع يدل على الجواز كما في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان اريد
بالصلوة ههنا معنييه وهما الرحمة من الله والاستغفار من الملائكة وفيه نظر لان المراد بالصلوة المعنى
المشترک بينهما وهو العناية بحال النبي صلى الله عليه وسلم اظهارا للشرفه والعناية من الله تعالى المغفرة ومن
الملائكة الاستغفار وتقول لعقد ان الله يصلي وملائكته يصلون والدليل عليه القراءة برفع
وملائكته واما الاول فما ترجح من المشترک بعض وجوهه بغالب الرای وهذا ما خوذ من اول
يؤل اذا رجع واولته اي رجعته وصرفته فان اذا تاملت في موضع اللفظ وصرفته عا يحتمله الى
وجه معين فقد اولته اليه وليس كونه من المشترک بلازم لجواز ان يكون من المجمل والمشکل كقوله
تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم فان المثل مشترک بين المثل من حيث الصورة والمثل من حيث المعنى
فمال الشافعي الى رجحان الصورة لانه ابعد من المخالفة التي هي فداء المماثلة وابو حنيفة رجحه الله مال
الى رجحان المعنى لانه مراد فيما لا مثل له من حيث الصورة فكل منهما يميل الى ترجح ما يدانه من الدليل وكذا

قوله بقاء الرای ليس بلازم لانه ذكر في الميزان والتحقيق ان الخفي والمشكل والمجمل اذا زال الخفاء عنها
بخبر الواحد ليس ما وله فان قلت جعل المصنف في صدر الكتاب المؤول من اقسام النظم صيغة مع ان المراد
من المشترک اذا تبين بالرای يلزم ان يضاف الحكم الى الرای قلت قيل في الجواب بعد ما ظهر المراد بالرای
ينسب الحكم الى نفس الصيغة كانه كان في الاول لهذا المعنى كالنص المجمل اذا الحقه البيان بخبر الواحد
يضاف الحكم الى النص لا الى الخبر وفيه نظر لان هذا القسم الاول في صدر الكتاب في بيان دلالة اللفظ
على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر اخر بخلاف الاقسام الثلثة الباقية فان فيها النظر الى دلالة الصيغة
معنى اخر يتصل به كل قسم من غيره فلا يستقيم جعل المؤول من هذا القسم وحكمه العمل به لانه دليل ظني وجب
العمل بالظن على احتمال الغلط لانه ثابت بالرای او بخبر الواحد وهو لا ينقل عن احتماله واما الظاهر هو
قاسم الكلام ظهور المراد به بالظهور اللغوي وهو الوضوح فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه المراد به للسامع
بصيغته اذا كان من اهل اللسان من غير تامل لظهوره ووضوحه نحو قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا فانه
ظاهر يعرف المراد منه بسماع الصيغة اذا كان من اهل اللسان وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه
ولا خلاف في ذلك انما الخلاف في انه يوجب الحكم قطعا او ظاهرا واما النص فما ازداد وضوحا
على الظاهر بمعنى في المتكلم بقرينة تنضم اليه تدل على ذلك المعنى الذي ازداد وضوح النص به على الظاهر
وانه قصد المتكلم بالسوق لا في نفس الصيغة اي ليس في الصيغة ما يوجب ذلك المعنى بدون تلك القرينة
كبيان العدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان العدد لم يفهم بدون اقتران
مثنى وثلاث ورباع فالآية به ظاهرة في اباحة النكاح ونص في بيان العدد لا بسوق الكلام لبيان ذلك وحكمه
وجوب العمل قطعا بما وضح سواء كان عاما او خاصا على احتمال تاويل هو في حيز المجاز ولكن لا عبرة
بهذا الاحتمال البعيد اذ لا قرينة تدل عليه وانما هو تاش عن ارادة المتكلم وهي امر باطن لا يوقف عليه
ولا يلزم التكليف بما ليس في الوسع واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص اي كشفا لا تبقى فيه
شبهة لانه عرف بدليل قاطع لا يتطرق على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل المذكور في النص كقوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة عام فيه احتمال الخصوص وزال ذلك الاحتمال بقوله
كلهم وبقي احتمال الجمع والتفريق وزال بقوله اجمعون احتمال تاويل الافتراق وحكمه وجوب العمل به
قطعا على احتمال النسخ والابدة المذكورة لا تحتمل النسخ باعتبار انها اخبار لا باعتبار انها مفسر واما
المحكم فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل من قولك بنا محكم اي ماموون عن الانتقاض فانقطاع
احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل والنسخ عقلا كالايات الدالة على وجود الصانع
وصفاته وبسببه ذلك محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بوفاة الرسول عليه السلام وبسببه محكما لغيره فهو
وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال للنسخ ولا للتبديل والتاويل كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم

الربا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر في تحليل البيع وتحريم الربوا لانه بنهم بسماع الصيغة من غير فرينة ونص في التفرقة بين البيع والربوا لانه سيق لذلك لانهم كانوا يدعون المماثلة بينهما لقوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا فقال تعالى ذلك رد اعليهم اى الحل والحرام ضدان نكيف يتماثلان فسجد الملائكة كلهم اجمعون مثال للمشترك بينا ان الله بكل شئ عليم مثال للمحكم ويظهر التفاوت عند التعارض بين هذه الاربعة ولا تفاوت بينهن في ايجاب الحكم قطعا ولذا صح ايمان الحدود والكفارات بالظاهر وبغيره بخصوص الادنى متروكا بالاعلى بالنص يرجح على الظاهر والمفسر يرجح عليهما والمحكم يرجح على الكل حتى قلنا انه اذا تزوج امراة الى شهر انه متعة لانكاح لان قوله تزوجت نص في النكاح ولكن يحتمل المتعة وقوله الى شهر ظهر في المتعة وليس فيه احتمال النكاح لانه لا يحتمل التوقيت فيرجح المفسر ويعمل النص عليه فكان متعة لا نكاحا وكقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانه ظاهر عام في اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضي بعمومه جواز نكاح ما وراء الاربع وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الاية نص يقتضي اقتصار الجواز على الاربع فيتعارضان فيما وراء الاربع فيرجح النص ويعمل الظاهر عليه واما الخفي فما خفي مراده ٥ بعارض غير الصيغة فان صيغة الكلام ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعه اللغوي لكن خفي بالنسبة الى المحل بسبب عارض في ذلك المحل لا ينال ذلك المراد الا بالطلب لبيانه بقال اختفى فلان اى استتر في قصره بعارض حجبه من غير تبديل في نفسه واختلاط بين اشكاله فيوجد بمجرد الطلب وحكمه النظر فيه اى في ذلك المراد من الكلام ليعلم ان اختفاؤه لمرتبة على المراد او نقصان منه فيظهر المراد بعد الطلب كاية السرقة فانها ظاهرة في ايجاب القطع في حق كل سارق لم يعرف باسم اخر كمن خفيه في حق الطرار والنباش لاختصاصها بهذين الاسمين وتغاير الاسماء يدل على تغاير المسميات فاشتبه الامر ان اختصاصهما بهما للزيادة في معنى السرقة او نقصان فوجدنا الاختصاص بالطرار للزيادة فقلنا انه داخل تحت الاية وبالنباش للنقصان فقلنا انه غير داخل تحتهما وذلك لان الطرار اسم لمن اخذ مالا عن يقظة بضرب غفلة اعتبرته وهذه سرقة في غاية الكمال لان السرقة اخذ المال على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي قصده حفظه لكن انقطع حفظه بعارض نوم او غيره فتعدية الحدود تمثله في نهاية السداد لانه اثبات حكم النص بالطريق الاولى بخلاف النباش فانه يسارق عين من يعلم يقظته عليه وهو غير حافظ للكفن ولا قاصد لها اخذ واما المشكل فهو الداخل في اشكاله على وجه لا يعرف المراد الا بدليل يتميز به من بين امثاله يقال اشكل اى دخل في اشكاله كما يقال اصبح واحرم اى دخل في الصبح والحرم وحكمه اعتقاد الحقية فيما فيه هو المراد ثم الاقبال على الطلب بان ينظر في معلوماته بالحفظ بضبط والتامل فيه الى ان ينكشف المراد للعمل به فالخفي ينال بمجرد الطلب والمشكل لا ينال بمجرده كقوله حرمت عليكم امهاتكم شيئ فكلمة اى شيئ مشكلة لاستعماله لمعنيين كقوله تعالى ذلك هذا اى من بين وهذا يوجب الاطلاق في جميع المواضع ولمعنى كيف كقوله

كقوله تعالى نكون لي غلام وهذا يقتضي الاطلاق في الاوصاف لا في المواضع اى كيف شئتم سواء كانت قاعدة او مضطجعة او على الجنب بعد ان كون المأتى واحدا وزال الاشكال بالتامل في السياق حيث سماهن حرثا لقوله نساؤكم حرث لكم اى مواضع حرثكم فشبههن بالحارث شيئا ما لما يلقى في ارحامهن من النطف التي منها النسل بالبذر اى الغرض الاصلي هو طلب النسل لا قضاء الشهوة فاتوهن من المأتى الذي تتعلق به هذا الغرض وهو مكان الحرث باى جهة شئتم واما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني او ضمنيا بان تواردت على اللفظ من غير ترجيح لاحدها او التواردة فقد يكون باعتبار الوضع كما في المشترك اذا استوى فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار ايهام المتكلم الكلام كالربوا فانه في اللغة بمعنى الفضل وهو غير مراد لان الربح حلال اذ البيع شرع للاسترباح وانما المراد منه فضل خال عن العوض مشروط في العقد وهذا غير معلوم بالتامل في صيغة النص بل باستفسار من الشارع بالطلب في التفسير بالتامل ايضا وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا قبل التفسير واشتبه المراد اذ لم يستبهما لا يدرك المراد بنفس العبارة بل ما يدرك بالرجوع الى الاستفسار عن المراد ثم الطلب له التفسير ثم التامل في التفسير كمن هرب ولا يعلم له موضع نيستفسر موضعه اولا ثم يطلب فيه ثم يتامل في اماراته ليوقع عليه وحكمه اعتقاد الحقيه فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يسأل سؤال المجمل كالصلوة فانها مجمل لانها في اصل الوضع الدعاء وتزيد في الشرع عليه اوصاف وتفسيرها عرف بفعله عليه السلام لانه صلى وداوم الفرايض والواجبات والسنن فلابد من التامل ليميز بعضها عن بعض ولذا وقع الاختلاف فيها فجعل بعضهم بعضها فريضة وغيره جعله واجبا الى غير ذلك من الاختلافات ومثل الزكوة فانها مجمل لانها في اصل الوضع النماء ولا يدرك معناه والبيان ورد بقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر الذي لاجله وجب الزكوة او هو مال النصاب مطلقا ام نصاب فارغ عن الدين وهل يشترط وصف السائمة في زكوة السوايم اولا وغير ذلك مما يعسر تعداده واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لتزاحم الاشتباه فيه وتراكم الخفا على وجه لا طريق لدركه اصلا وحكمه اعتقاد الحقية اى يعتقد فيه على الابهام ان ما اراد الله تعالى منه حق قبل الاصابه اى قبل يوم القيمة فانه يتوقف على المراد منه في الاخرة فيكون العبد مبتلى فيه بنفس الاعتقاد لغير وسقط عنه طلبه لغاية ابهامه بخلاف المجمل فان طريق بيانه منوط بواسطة البيان من المجمل وطريق الدرك في المشكل قايم فانه يدرك بالتامل بعد الطلب والخفي يدرك بنفس الطلب وهذا مذهب عامة الصحابه واهل السنة بناء على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله واجب وعند اكثر المعتزلة ان الراسخ في العلم يعلم تاويل المتشابه بناء على ان الوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم وهذا كالمقطعات من الحروف في اوايل السور فانه يجب ان يقطع في التكلم كل حرف منها عن الاخر مثل الم وغيرها كما قال ابو بكر الصديق رضي الله عنه في كل كتاب

سرو سره في القدان هذه الحروف وقبل انها ليست متشابهة لان هي من جنس الكلام بالرمز ويحتمل التاويل
بحسب لا يرده العقل والشرع بدليل تاويل بعض الصحابة مثل ابن عباس من غير رد وانكار عليه مثل الباقين
واما الحقيقة وهي فعيلة بمعنى فاعل من حق الشيء اي ثبت او بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا اثبته و
يكون معناها الثابته او المثبته في موضعها الاصلي والتاء للتانيث اذا كانت بمعنى الفاعل وللنقل اللغة
من الوصفية الى الاسمية اذا كانت بالمعنى الثاني فاسم لكل لفظ اريد به ما وضع له باعتبار وضع
اول ولابد من هذا القيد لان بعضهم المجاز ايضا بالوضع ويشترط في احد اقسامه المجازات المنقولة اعيانها
من اصل اللغة وقيل لا يشترط ويكفي العلاقة فلو كان المخاطب باصطلاح واستعمل اللفظ في معنى يضع
له اولا في اصطلاح اخر لمناسبة بينه وبين ما وضع له في اصطلاح المخاطب كان مجازا مع انه لفظ
اريد به ما وضع له لكن لم يرد باعتبار وضع اول بل اما بلا وضع لمناسبة او بوضع ثان ملحوظ فيه
وضع سابق سواء كان الوضع وضع لغة او عرف وحكمها وحورما وضع الحقيقة له خاصا كان الموضوع
له او عاما امرا او نهيا واما المجاز وهو فعل بمعنى فاعل من جاز يجوز اذا تعدى كالمولى بمعنى الوالي
اي متعد عن محل الحقيقة او مصدر ميمي بمعنى الجواز فاسم لما اريد به غير ما وضع له اول لمناسبة
بينهما اي بين المعنى المجازي والحقيقي واحترز به عن الغلط فانه اريد به غير ما وضع له لكن لا مناسبة
بينهما وذكر العلاقة اولى من ذكر المناسبة لتتم جميع اقسامه وهي انفصال بين معنييها وبتصور
من وجوه خمسة احدها الاشتراك في شكل كالانسان للصورة المنقوشة على الجدار فانها بينها
الاشتراك في صفة ظاهرة كاطلاق الاسد على الشجاع بخلافه اطلاقه على الابخر فانها انه كان عليها
مثل العبد المعتق لانه كان عبدا رآيها انه ايل اليها كالنخل للعصير لانه في المآل يصير خمرا خامسها المجاورة
كاكان احدهما في الاخر كالجزء في كله او الحال في محله او المظروف في ظرفه او يكونان في محل واحد او
في محلين او جزيين متقاربين او يكونان متلازمين في الوجود كالسبب والمسبب او في الجنان كالعندين
وحكمه وجود ما استعير له حاصا كان او عاما لانه احد انواع الكلام فكان مثل الحقيقة في العموم وغيره
وقال الشافعي لا عموم للمجاز بان يصير اللفظ مجازا عن شيء عام لانه ضرورة تصار اليه ضرورة توسعة
الكلام عند عدم امكان المصير الى الحقيقة وهي تندفع بدون اثبات العموم له ولهذا قال اصحابنا ان قوله
عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لا يعارضه حديث ابن عمر رضي الله عنهما لا تبيعوا
الدرهم بالدرهمين والصاع بالصاعين لان المراد بالصاع ما يكيل به اجماعا من باب اطلاق اسم المحل على
الحال وليس المراد حقيقة الصاع وهي الخشبة المعينة لذلك الفعل الخاص لجواز بيع بنفس الصاع بالصاع
بالاجماع فحينئذ ثبت ان المطعوم مراد بذلك القول اجماعا فلم يكن غيره مرادا وهو الحنطة والشعير ليلا
يعم المجاز وبيان المعارضة ان الحديث الاول يقتضي حرمة القليل والكثير الا حالة المساواة وعلة

(اي بيان المعارضة على اصل الشافعي)

الطعم لان الحكم يترتب على اسم مشتق فكان ماخذ الاشتقاق علة كما في السارق والحديث الثاني يقتضي اباحة
القليل لان التخصيص بالذكر يدل على نفوذه عند الشافعي ويقتضي ايضا علية القدر والجنس في تحقق
التعارض في غير المطعوم والقليل ضرورة فترجح الاول وهو حنيفة على الثاني لانه مجاز وانا نقول
ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة والا لزم ان يكون كل حقيقة عامة وليس كذلك بل لدلالة لفظ الحنطة
على ذلك كالفاظ العموم فاذا وجد ذلك الدليل في المجاز وجب القول بعمومه اذا كان المجاز بالكلية في الحقيقة
وكيف نقول انه اي المجاز ضروري وقد كثر ذلك المجاز في كتاب الله تعالى كقوله تعالى فوجدا فيها
جدارا يريد ان ينقض وهذا مجاز لصحة نفي الارادة عن الجدار وكقوله تعالى واخفض لهما جناح الذل
من الرحمة ولم يكن للذل جناح وغير ذلك مما لا يحصى والله تعالى متعال عن العجز والضرورة فثبت انه ليس
بضروري للمتكلم بخلاف الاقتضاء فانه وان كان ضروريا لصحة المنطوق به في كتاب الله فعالي لانه
يتعلق بالمستدل لا بالمتكلم ولهذا المذكور من جواز العموم في المجاز جعلنا لفظ الصاع في حديث
ابن عمر رضي الله عنهما عاما فيما يحله من المطعوم وغيره لانه اسم جنس يحلى بلام التعريف فعمل هذا
الحديث بعبارته على حرمة الربا في غير المطعوم وباشارته على ان الكيل هو العلة اذ المعنى ولا ما
يحال بالصاع بما كان الصاعي والحقيقة لا تسقط عن المسمى اي لا يصح نفيه عنه فاسم الاب عن الوالد
لا يسقط بحال بخلاف المجاز فانه يسقط عن مسماه فانه يسمى الجدابا ويصح نفيه عنه في نفس الامر وهذا القيد
للاحتراز عن قولك للانسان ليس فيه المروه والكرم ما انت بانسان فانه يصح لغة وان لم يصح لحقة
في نفس الامر ومتى امكن العمل بها اي بالحقيقة سقط المجاز لان الحقيقة اصل والمجاز خلف ولا يجوز العدول
مع وجود الاصل وقيل اذا امكن العمل بهما يصير اللفظ مجملا لتساويهما في الاستعمال وامكان الارادة
ح وفيه نظر لان مجرد الاستعمال للحقيقة والمجاز لا يفهم الا بقرينة فيكون العقد لما ينعقد لان
العقد في الاصل الشد والربط ثم يستعار للبيع وغيره لما فيه من ربط الايجاب بالقبول على وجه
ينعقد احدهما بالاخر وهذا انما يتحقق في اليمين المنعقدة لانه ربط الجزآ بالشرط او القسم بالقسم عليه
لا يحاب الصدق وتحقيقه وهو البر في حمل العقد المذكور في قوله تعالى ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان
على اليمين لان العقد لما ينعقد باليمين اقرب الى الحقيقة لما ذكرنا بخلاف حله على ما هو سبب
لهذا الربط وهو عزيمة القلب لانه بعيد عن الحقيقة فلا يجب الكفارة في يمين الغموس وهي الحلف
على امر ماض سعمدا لكذب فيه لانها لم تنعقد لما شرع له اليمين دون العزم خلافا للشافعي
فانه قال الكفارة وجبت في المعقودة بالنص وبين الغموس معقودة لانه يقال عقدت على قلبي
اي قصدت وعزمت قال الشاعر عقدت على قلبي بانا تركك الهوى فكان معنى قوله تعالى عقدتم
الايمان عزمتم وقصدتم فوجب الكفارة في الغموس لوجود العزم ويكون النكاح في قوله تعالى ولا

(فتفكر)

(سميت سيله الى السقوط بارادة السقوط التي هي من صفات الحي دون الجدار والجماد المبني على التشبيه بيني استعارة تحقيقية على ما سنشير اليه ان شاء الله تعالى فيما بعده)

(بالمطعوم ينتفي ان يكون الطعام مختصا بغير ربوي الفضل فيكون الحديث معارضا لما سبق ان الطعام مختص بالربوي الفضل في غير المطعوم فيتعارضان في المطعوم ويتساقطان فيرجع الى حديث عبادة الا ترى ان الاسلام لا يجري في الثياب ويجري في الحيوان مع ان كلا منهما مطعوم فكذا هذا)

(على ما هو مذهب اصحابنا ان الاسلام لا يجري في المطعوم وعند الشافعي يجري فيه)

(ان قيما يحل فيه)

تنكحوا ما نكح اباؤكم **للوطئ** عند الحنفية لان النكاح في اصل الوضع الضم والوطئ لما يحصل من معنى الاتحاد
منهما عند ذلك الفعل ولهذا سمي جماعا فكون للوطئ حقيقة وللعقد مجازا لانه سبب للضم ولكن جمهور
المفسرين واكثر المشايخ على ان النكاح في الاية هو العقد فح بالزنا تثبت حرمة المصاهرة عندهم وكما
قاله لزوجته ان نكحتك فانت طالق ثم ابانها ثم تزوجها لم يحنث ما لم يطأها ولو قال لاجنبية ذلك يضرف
الى العقد لا الوطئ لان الوطئ حرام في حالة البين **دون العقد** خلافا للشافعي فانه حمل النكاح على
العقد وسمى العقد بالنكاح لانه سبب يتوصل به الى ذلك الضم فعنده لا يثبت بالزنا حرمة المصاهرة
لعدم العقد **ويستحيل اجتماعهما** اى اجتماع الحقيقة والمجاز **مرادين** احترازا عن اجتماعهما في احتمال
اللفظ اياما **بلفظ واحد** لان الحقيقة غير مستغل عن محل الاصلي والمجاز مستغل عنه ومن المحال ان يكون
الواحد مستقلا غير مستقل كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعاريه في زمان
واحد فان الالفاظ للمعاني بمنزلة الاشخاص والمجاز من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك فكما يستحيل
اجتماعهما في الثوب الواحد في استعمال واحد لا بالنسبة الى شخص واحد ولا بالنسبة الى شخصين
فكذلك استحال ان يجتمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد لا بالنسبة الى مسمى
واحد ولا بالنسبة الى اكثر من مسمى واحد وفيه نظر لجواز ان يتلفظ بلفظ ويريد به موضوعه وغير
موضوعه ولا استحالة في ذلك عقلا والجواب عدم الجواز من جهة اللغة لا من جهة العقل وقال بعض المحققين
انهما يجتمعان في لفظ واحد باعتبار مجلسين حتى قالوا لو نكح حرمة الجدات وبنات الاولاد بقوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم الاية مع ان اسم الام والبنت للجدة وبنت الولد مجاز وفيه نظر لثبوت حرمتهن
بالاجماع فكذلك استحال ان يجتمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد لا بالنسبة الى شخص
واحد ولا بالنسبة الى شخصين **حتى ان الوصية** من حد الاصل بثلث ماله **للموالي الا بنا ول موالي الموالي**
واذا كان له معتق واحد يستحق المعتق النصف اى نصف الثلث والنصف الآخر يرد الى الورثة ولا
يكون لموالي موالاه لان الحقيقة وهي معتقه اريدت بهذا اللفظ فلا يدخل موالي الموالي لانه مجاز لان
الاسفل مضاف اليه بالسبب والاعلى مضاف اليه باعتاقه اياه حقيقة فلم يثبت مع الحقيقة لامتناع
الجمع ولذا لو لم يكن له معتق كانت الوصية لموالي معتقه لتعين المجاز واما يستحق نصف الثلث لان بطلان الوصية
فيما سمى لا يوجب بطلانها فيما لم يسم كمن حلف في الجمع ان لا يشرب فطرة ولا يحد بسائر المسكرات ما لم يسكر لان الحقيقة وهي التي تمنع
في الحد حتى تحد في الخمر بشرب فطرة ولا تحد بسائر المسكرات ما لم يسكر لان الحقيقة وهي التي تمنع
اذا غلا واشتد اريدت بالنص وموقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه فيبطل غيرها وهو سائر
المسكرات لكونه مجازا لاتصاله منها من حيث مخامرة العقل فان قلت فقد الحق سائر الاشربة بالخمر
في ايجاب الحد عند حصول السكر فلم لم يلحق القليل منها ايضا قلت ثبوت الحكم في الكثير بالاجماع وبقوله

اللام والسكر من كل شراب لا بالحاق وقال الشافعي يجب الحد بشرب القليل من سائر الاشربة المسكرة
لان سائر الاشربة تسمى خمرا باعتبار مخامرة العقل فيدخل تحت عموم النص المذكور **ولا يراد بنوا بنيه**
بالوصية لابنائه وله بنون وبنوا بنين عندابي حنيفة رحمه الله لان اسم الابن لاولاد الصلب حقيقة ولبني
بنيه مجاز بدليل نفيه عنهم والمجاز لا يزاحم الحقيقة وعندهما الكل سواء لان اسم البنين يطلق في العرف
على الفريقين فينا ولهم عموم المجاز **ولا يراد المس باليد في قوله او لامستم النساء** لان المجاز وهو
الجماع مراد بالاجماع بهذا النص لا الحقيقة حتى جاز التيمم للجنب بهذا النص ولاذكر له في كتاب الله صه
الا محضا ونقل الفزالي عن الشافعي انه قال احمل اية اللمس على المس والوطئ جميعا حتى يكون مس المرأة
حدثا وهو خلاف قول السلف لان جماعة منهم علي وابن عباس رضي الله عنهم حملوها على الجماع وجماعة
اخرى منهم عبد بن مسعود رضي الله عنهم على المس باليد وبغيرها بما دون الجماع فالقول بالحمل على المس
باليد والوطئ جميعا خارج عن اجماع السلف فان قلت فرب الاية لامستم من الملامسة وهي من
اللمس فيحمل القراءة الاولى على الوطئ والاخرى على اللمس قلت لا نزاع فيه انما النزاع في حمل كل واحدة
من القراءتين على المعنيين **لان الحقيقة مرادة فيما سوى الاخير** من الثلثة وهي الوصية للموالي
والخمر والوصية لابنائه **والمجاز فيه** اى في الاخير وهو المس باليد **مراد فلم يبق الا خر** وهو
المجاز في الامثلة الثلثة والحقيقة في الاخير **مراد** لاستحالة اجتماعهما بلفظ واحد فان قلت الكافر
اذا استامن على بنيه وعلى ما اليه يدخل في الامان بنوه وبنو بنيه وفي رواية منقوله عن محمد رحمه الله في
السير الكبير ويدخل موالي موالي موالي اسحسانا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز فاجاب
بقوله **وفي الاستيمان على الابناء والموالي يدخل الفروع لان ظاهر الاسم** اى اسم الابناء و
الموالي **صار شبهة** بالنسبة الى الفروع لان الحقيقة مقدمة في كونها ثابته ومرادة فيبقى ظاهر
تناول الاسم للفروع شبهة لان الشبهة ما تشبه الثابت وليس بثابت وههنا كذلك لانه غير
مراد والامان مما يثبت بالشبهات لان فيه حقن الدماء والاصل فيهما ان تكون محقونة ولهذا
ثبت الامان بالمجرد الاشارة مع انها صورة المصالحة لا حقيقتها ولم يعتبر هذه الشبهة في الوصية
لانها لا تسقط بالشبهة فان قلت يلزم من ذلك ان يكون امان الكفار على الاباء والامهات امانا
للاجداد والجدات لان الاسم يتناولهم صورة وليس كذلك فاجاب عنه بقوله **بخلاف الاستيمان**
على الاباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات ولم يعتبر ذلك الشبهة الناشئة من
التناول ظاهرا في اثبات الامان **لان ذلك** اى اعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل اخر اما **يكون**
بطريق التبعية للحقيقة لانها صارت مرادة **فيلحق** ذلك الاعتبار **بالفروع** وهم بنو البنين و
موالي الموالي **دون الاصول** وهم الاجداد والجدات لان فيه جعل الاصل تبعا والتبع اصلا فان قلت

لجد اصل خلقه لكنه تبع في اطلاق اسم الاب عليه فيجوز اثبات الامان في حقه بطريق التبعيه ولا يمنع ذلك كونه اصلا للاب خلقة فلم اثبات الامان بظاهر الاسم بعد ارادة الحقيقة منه اثبات بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يعارض كما في جانب الابناء بخلاف جانب الاب، فان كونه اصلا خلقة مانع من ذلك وليس استحقاق الجد الميراث واشغال نصيب الاب اليه عند عدمه بطريق التبعيه لان الشرع اقامه مقام الاب عند عدمه لان مبنى الميراث على القرب والاب اقرب الى الميت من الجد فان قلت لو حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية فانه تحنث اذا دخل دارا يسكنها سواء كان الساكن باجارة او عارية او ملك وسواء دخلها حافيا او منتعلا راكبا او ماشيا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ الا دار فلان حقيقة للملك لا للاجارة والعارية ولذا لا يصح النفي في الملك ويصح في غيره ووضع القدم مع كونه حافيا حقيقة لا مع كونه منتعلا او غيره فاجاب عنه بقوله **وانما يقع الحنث على الملك والاجارة والدخول حافيا ومنتعلا فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول** وذلك لان المقصود معتبر في الايمان فالمراد من وضع القدم في العرف الدخول مجازا لانه سبب الدخول فاذا دخل حافيا لا يحنث باعتبار حقيقة وضع القدم بل باعتبار الدخول الذي هو المقصود للحالف عرفا لان مقصوده منع نفسه عن الدخول لا عن مجرد وضع القدم ولذا لو وضع القدم ولم يدخل لم يحنث والدخول عام غير مقيد بالركوب والتنعل والحفا فيحنث بالكل **ونسبة السكنى** فان مقصوده من دار فلان نسبة السكنى وهي تعم السكنى بطريق الملك والاجارة والعارية ولذا لو كان الساكن فيها غير فلان لم يحنث بالدخول وان كانت مملوكة لفلان لعموم الشرط وهو النسبة الى فلان وهو السكنى فان قلت لو قال لعبده حر يوم قدم فلان فقدم فلان نهارا يعتق العبد واليوم للنهار حقيقة والليل مجازا فقد جمع بينهما فاجاب بقوله **انما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا** في قوله **عبده حر يوم يقدم فلان** لان المراد باليوم الوقت وذلك لان اليوم يستعمل لبياض النهار خاصة كقوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة والمطلق اوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان من فر من الزحف ليلا او نهارا لحقه هذا الوعيد **وهو** اي الوقت **عام يعم** الليل والنهار فلعموم الوقت يعتق لاعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز بخلاف قوله ليله يقدم فلان فانه لا يتناول النهار لانها اسم للسواد الخالص كما ان النهار اسم للبياض الخالص والضابط في تمييز احدهما عن الاخر ان اليوم اذا قرن بفعل يمتد بمعنى ان يتصور له ضرب امتداد حمل على بياض النهار كالركوب تقول ركب يوما لان الفعل الممتد يقتضي ظرفا ممتدا ليحصل معياريته واذا قرن اليوم بفعل لا يمتد حمل على مطلق الوقت لان الفعل حينئذ يحتاج الى نفس الظرف لا الى امتداده فتعين الامتداد يكون اشتغالا بما لا يفيد فاختير له مطلق الوقت والحديث لا تقبل الامتداد لا يقال اعتقنا يوم الجمعة بمعنى المدة

والوقت واعلم ان اليوم في المسئلة قرن بالحديث والقدوم وكل منهما غير ممتد لكن مرادهم الحدوث لا القدوم على ما قيل ولذا لو قال لامرأته امرك بيدك يوم تقدم زيد فقدم ولم تعلم بقدومه حتى جن الليل لا اختيار لها هكذا قال القاضي ظهير الدين لان الامر بيدك عبارة عن اختيارها وهو فعل ممتد فان قلت اذا قال لله علي صوم رجب ونوى به اليمين فان هذا الكلام للنذر حقيقة ولذا لا يتوقف على النية واليمين مجاز ولذا يتوقف على النية والفرق بينهما ان بالنذر يجب القضاء عند فوته لا الكفارة وباليمين تجب الكفارة عند الحنث لا القضاء واذا اريد به النذر واليمين كان جمعا بينهما وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وعند ابي يوسف رحمه الله هذا نذر لا يمين وهذه المسئلة على ستة اوجه احدها هذا ولو نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا عندهما وعنده يمين لا غير ولو نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا او نوى النذر ولم يخطر بباله اليمين او لم ينو شيئا كان نذرا في هذه الاوجه الثلثة بالاجماع ولو نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا بالاجماع في هذا الوجه فاجاب عنه بقوله **واما اذا اريد النذر واليمين اذا قال لله علي صوم رجب ونوى به اليمين لانه نذر بصيغته** لان على للايجاب وهو معنى النذر **يمين بموجبه** وهذا المعنى المقصود بصيغة النذر وهو ايجاب المنذور لان ايجاب المباح يمين كتحريم المباح فانه يمين لقوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي قد رد الله لكم ما تحللون به ايمانكم وهو الكفارة المقدرة وايجاب المباح يتضمن تحريم المباح لانه قبل الايجاب يباح مباشرته وتركه وبالايجاب يجب مباشرته ويحرم تركه فلا يكون فيه جمع بينهما في صيغة واحدة فعلى هذا لو لم ينو رجبا يجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين او نقول قوله لله يعين عند ارادته اليمين كقوله بالله بناء على ان اللام تستعمل بمعنى الباء وقوله على نذر لا عند الاطلاق غلب معنى النذر باعتبار العادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فتعمل به ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة **فهو كشيء قريب قلت بصيغة تحرير بموجبه** اي بموجب الشرع وهو الملك فالشرع علة الملك وملك القريب علة للعتق فكان الشرع اعتاقا بواسطة حكمه بصيغته لا يستحيل ان يكون اثبات الملك ازالة واما اثبت اليمين بهذه الصيغة بدون النية كما ثبت العتق بدونها لان ملك القريب علة للعتق والعلة توجب المعلول جبرا نوى او لم ينو بخلاف هذه الصيغة فانه يصلح ان يكون يمينا فلم يصر بها لم توجد النية قال المصنف رحمه الله وما ذكر فخر الاسلام يمين بموجبه وهو الايجاب مشكل لان موجبه الوجوب لا الايجاب اقول الحكم نفس الخطاب كما في حكم الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقة فان القول قد يتعلق بالمعدوم وليس منه صفة فالحكم اذا نسب الى الحاكم سمي ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل سمي وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار

تغيير الايجاب

فيجوزان يعبر باحدهما عن الاخر واعلم انهم اختلفوا في كون المجاز موضوعا ام لا قيل انه موضوع لانه من باب اللغة اذ هو احد نوعي الكلام فلو لم يكن بوضع الواضع لا يكون من اللغة غير ان الحقيقة بوضع اصلي وهذا بوضع طارئ وقيل ليس بموضوع والا لكان حقيقة وقال بعضهم طريقه وضع ارباب اللغة كالالفاظ

والموالاة اي وضع ان عند الاتصال بين شيئين يطلق اسم احدهما على الاخر وهو المختار عند المصنف واليه اشار بقوله **وطريق الاستعارة** وهي عبارة عن مطلق المجاز عند الفقها وعند علما المعاني عبارة عن نوع من المجاز **الاتصال بين الشيئين صورة او معنى** وهذا اضبطهما حصر والاتصال بناء على الاستقراء في خمسة وعشرين نوعا لان كل موجود من المحسوسات موجود بصورته ومعناه ولا ثالث لهما فلا يثبت الا عم من اتصال الزمن احد هذين الوجهين ويعرف انه دخل بعض هذه في بعض بالتامل **كما في تسمية الشجاع اسدا** الاتصال بينهما في المعنى اللازم المشهور وهو الشجاعة **وتسمية المطر سما** كقول العرب ما زلنا نطا السما حتى انتبذنا كم اي المطر لاتصال في الصورة اذ كل عال عند العرب سما والمطر ينزل من السحاب والسحاب عندهم سما فسموه باسمه مجازا **وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعلق نظير الصورة** وذلك لان الاحكام الشرعية قائمة بمعناها الذي شرعت لاجله ومتعلقة باسبابها فتكون موجودة حكما بمنزلة الموجود حسا ولا شابهة من المسبب والسبب والعلة والمعلول في المعنى اذ معنى السبب كونه طريقا الى المسبب وهو غير موجود في المسبب ومعنى العلة كونها موجبة والمعلول موجب فجعل الاتصال في المشروع مقام الاتصال في المحسوس فالمجاور والسبب والمسبب صورة ووجودا وكذا العلة والمعلول **والاتصال في معنى المشروع** ولاجل اي معنى شرع لينا مثل في مشروع اخر هل فيه ذلك المعنى ليستعار احدهما للاخر **نظير المعنى** كالصدقة والهبة فان كل واحد منهما تمليك بغير بدل فيجوز استعارة احدهما للاخر وقال بعضهم لا يجوز الاستعارة في الالفاظ الشرعية كالبيع والهبة لان هذه الالفاظ انشات في الشرع وانما فعال جارحة الكلام وهي اللسان فكانت بمنزلة افعال سائر الجوارح فكما لا يجوز ان فعل فعلا واراد انه فعل فعلا اخر كذلك لا يجوز هذا وفيه نظر لان الانسان قد يان الى بكلام ويوانشا الفعل وذلك الكلام شبيه بكلام اخر ويوانشا لفعل اخر من حيث المعنى الذي هو طريق الاستعارة هذا كلام المصنف ولا ضبط فيه ولا حصر فيه طريق الضبط ان يقال سائر الذاتين اتصال اولا والاول المجاورة سواء كان احدهما في الاخر كحلول الجزء في الكل او الحال في المحل او الظرف في الظرف او كونهما في محل واحد او في محلين متقاربين او متلازمين في الوجود كالسبب والمسبب او في الخيال كالضدين والثاني اما ان تحصل الذات اولا والاول وصفان منها تقدم او تاخر لان المفروض عدم الاتصال والمجاورة فان استعمل المتاخر للمتقدم فالكون عليها او بالعكس فالاول اليها والثاني مروان لا اتصال بينهما فان لم يكن لهما حال اشتراك فيها فلا علاقة قطعا وكذا

الحال اما صورة محسوسة وهو الشكل او غيرها وهو الصفة **والاول** وهو الاتصال الصوري في الشرعيات **على نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء** اي ان هذا الاتصال **يوجب الاستعارة من الطرفين** لان الاتصال في العلة باعتبار الافتقار وهو في العلة من الجانبين لان المعلول مفتقر الى العلة في وجوده كما ان العلة مفتقرة الى الحكم في اعتباره وذلك لان العلة غير مطلوبة لذاتها بل للثبوت الحكم بها ولذا يلغوا البيع المضاف الى الحر لعدم حكمه اذ المقصود من العلل احكامها فكانت العلة مفتقرة الى المعلول شرعا فلما عم الاتصال بين الطرفين عمت الاستعارة منهما **حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر ونوى به الملك او قال ان ملكت عبدا فهو حر ونوى به الشراء يصدق فيما ديانة** لاقضاء بمعنى انه اذا استفتى فيما بينه وبين ربه على وفق ما نوى ولكن القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف عليه ولو قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد ثم باعه ثم ملك النصف الباقي لم يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه ولو بدلا ان ملكت في المثال بادا شتريت يعتق النصف الباقي وذلك لان الاجتماع في الملك بصفة العبد به بعد الزوال لم يبق بخلاف الاجتماع في الاشتراء بعد الزوال فانه متحقق لان الاشتراء لا يوقف على الملكيه ولو قال ان اشتريت عبدا فامراته طالق فاشتراه لغيره تحنث في يمينه **والنوع الثاني اتصال المسبب بالسبب** والسبب في اللغة ما يتوصل به الى شئ ويفضي اليه وفي الاصطلاح ما يفضي الى الحكم وهو يطلق على العلة خواتيم للملك وقد يطلق على السبب المحض وهو ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا علته كولاية السارق على المال المسروق وقد يجئ بمعنى العلة وهو ان يكون علة الحكم مضافا اليه كما في شروي القريب اعتاق والمراد بالسبب ههنا هو الذي ليس بعلة سواء كان محضا او بمعنى العلة **كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة** فانه اذا قال لامته انت حره يزول به ملك الرقبة ويسبب زواله يزول ملك المتعة بزوال ملك المتعة حتى يحل الاستمتاع بها بعد الا بالنكاح فقوله انت حرة سبب لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا اليه لا علة لتخلل الواسطة وهو زوال ملك الرقبة **فصح استعارة السبب للحكم** وهو المسبب لاتصال المسبب بسببه لافتقاره اليه **دون عكسه** لعدم اتصال السبب به لاستغنائه عنه فلو جاز استعارة للسبب لزم جواز هما بدون الاتصال وانما يجوز ذلك في العلة ولم يجز هنا لان افتقار العلة الى معلوله باعتبار ان المعلول هو المقصود منه وان العلة موقوف في الاعتبار عليه بخلاف المسبب فانه ليس بمقصود من السبب المحض واعتباره في نفسه لا يتوقف على وجود المسبب مثلا ملك المتعة بواسطة ملك الرقبة في المحل الذي يتصور فيه ملك المتعة وملك الرقبة غير مفتقرة الى ملك المتعة كما في العبد والبهائم **واذا كانت الحقيقة متعذرة** وهو ما لا يتوصل اليه الا بمشقة **او مهجورة** وهو ما يتيسر الوصول اليه ولكنه متروك عند الناس **صير الى المجاز بالاجماع** للاحتراز عن الالغاز كما اذا

حلف لا ما كل من هذه النخلة فانه يحمل على المجاز من غرسية وموالتعذر الحقيقه فلو تكلف واكل
من النخلة لم يحنث لانصراف اليمين الى المجاز ولو كانت الشجرة مما يوكل كقصب السكر والبواسق يقع اليمين
على عينها بخلاف ما لو حلف لا ياكل من هذه الرطب فانه يقع على عينه لان الحقيقة غير متعذرة ولا المهجورة
او كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان مثال الحقيقة المهجورة والمراد الدخول والفرق بين
المتعذر والمهجور ان المتعذر غير مراد البته ولم يثبت به الحكم وان وجد والمهجورة يجوز ان يكون مرادا و
يثبت به الحكم باعتبار انه فرد من افراد المجاز لا باعتبار انه حقيقه كما في هذه المسئله السابقه والمهجور شرعا
كالمهجور عادة لان الظاهر انه انما لا يفعل لمنع الدين والعقل من الاقدام عليه فصار كانه مهجور
بين الناس حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب اى جواب الخصم مجازا استحسانا لانها سبب
الجواب ولكن الجواب المعتبر هو الجواب في مجلس القضا انصرافا مطلقا شاملا للاقرار والانكار باعتبار
عموم المجاز فان الخصومة المهجورة شرعا لانها منازعة وهي حرام لقوله تعالى ولا تنازعوا فانا نحمل على الجواز
وهو قد يكون تارة بلا وتارة بنعم فانا اقر على موكله فقد اتى بما امر به فيصح وقال الشافعي وابو يوسف
وزفر في قوله لا يصح قياسا لانه وكل بالخصومة وهي المنازعة والاقرار مسالمة وموافقة فكان ضد ما
امر به واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم تقيد اليمين بزمان صباه حتى لو كلمه بعد ما كبر يحنث والهاء للتركيز
الحقيقه وهو عدم تقييد اليمين بزمان الصبي لان هجرانه يمنع الكلام عنه حرام شرعا لان الصبي مظنة
الرحمة لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا ولم يجل عالمنا فليس منا فالوعيد متعلق بترك
الترحم وفي ترك التكلم ترك الترحم فيصير الى المجاز عند هجران الحقيقة شرعا فان قلت لم لم يتقيد اليمين بزمان
الصبا في المثال المذكور وسقط به اذا حلف لا قلت لان اليمين متى عقدت على شيء بوصف فان كان الوصف يصلح
ان يكون داعيا الى اليمين يتقيد اليمين به ويبقى ببقاء الصفة ويبطل ببطلانها سواء كان منكرا او معرفا للاحتراز
عن الالغاء كما لو حلف لا ياكل رطبا او هذا الرطب فان صفة الرطوبة داعية الى اليمين فان الانسان قد
يضره اكل الرطب وان لم يصلح لعلة فان كان منكرا يتقيد اليمين به ايضا لان الوصف حينئذ يصير مقصودا
باليمين فلا يجوز الغاؤه كما اذا حلف لا ياكل لحم حمل وان كان معرفا بالاشارة لا يتقيد به لان الوصف لا يصلح
ان يكون للتقيد لانه لا يصلح ان يكون داعيا الى اليمين ولا للتعريف لحصوله بمعرف اقوى كما اذا حلف لا
ياكل لحم هذا الحمل فاكل بعد ما صار كبشا حنث لان صفة الصغر في هذا ليست بداعيه الى اليمين فلا يمتنع
من اكل لحم الحمل اكثر انتناعا من لحم الكبش على هذا ينبغي ان يتقيد اليمين في المثال المذكور بوصف الصبا لانه يصلح
ان يكون داعيا اليها لان الصبا مظنة السفه وسوء الادب الا انها لم تقيد لما ذكرنا من ان هجران الصبي
يمنع الكلام عنه حرام شرعا وقد جعل الذات بلفظ الاشارة اليه داخلا في هذا اليمين بتقيين زوال الصفة
ان كان يوجب زوال اليمين فبقا الذات يوجب بقا اليمين واليمين كانت ثابته فلا تزول بالشك واذا كانت

الحقيقة مستعملة وكان المجاز متعارفا اى متبادرا الى الفهم في العرف فهي اولى من المجاز عند ابي حنيفه
رحمه الله لان الاستعارة لالتزام الحقيقه خلافا لهما فان المجاز عندهما اولى لدلالة العرف ولعمومه
كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطه فعنده يحنث باكل عين الحنطه ولا يحنث باكل الخبز لان الحقيقه
مستعمله لان عين الحنطه توكل عادة كما اذا تغدى او تعشى وقد توكل نيئا حبا حبا عند الضرورة و
عندهما يحنث باكل عينها واكل ما يتخذ منها نظرا على مضمونها على عموم المجاز لان المتعارف اكل
ما في طبعها اذ يفهم من قولهم اهل بلد كذا ياكلون الحنطه ان طعامهم منها جل الحنطه لا من الشعير
او كما اذا حلف لا يشرب من الفرات فانه يحنث عنده بالكرع ولا يحنث بالشرب من الاواني المتخذة
من الفرات لان الشرب من الفرات حقيقه ان يضع فاه عليه ويشرب لان من للابتداء فيقتضي
ان يكون ابتداء الشرب من الفرات وعندما يقع على شرب ما جاور الفرات ويحنث بالكرع وبالاغتراف
لانهم يقولون بنو فلان يشربون من الفرات والمراد ما ذكرنا ولا تنقطع هذه الاضافة بالاخذ بالاواني
فوجب حمل الكلام على المتعارف وهذا الخلاف فما اذا لم ينو شيئا من الحقيقه والمجاز اما اذا نوى فيقع
بلا نفاق على ما نوى وهذا الخلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه رحمهم الله بناء على ان الخلف
المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم اى التكلم بلفظ الحقيقة اذا اريد به الموضوع له اصلا والتكلم
بهذا اللفظ اذا اريد به المجاز خلف كما اذا تكلم بلفظ الاسد مقام التكلم بلفظ الشجاع الغرض في
الشجاعة عنده اى عند ابي حنيفه رحمه الله لان الحقيقه والمجاز من صفات اللفظ فكان اعتبار الخلفية
والاصالة في التكلم اولى لانه يصير خلفا فيما هو وصف له لا في غيره فعنده يحتاج الى صحة التكلم حتى يصير
غيره مجازا عنه عند التعذر سواء كان صالحا لحكم الاصل او لا ثم يثبت الحكم بناء على صحته بطريق الاستبداد
لا بطريق الخلف عن حكم الحقيقه وعندهما الخلفية في الحكم بمعنى انه اذا تعذر حكم الحقيقه بعارض يصار
الى المجاز لاثبات لازم الحقيقه خلفا عن الحقيقة في اثبات حكمها للاحتراز عن الالغاء وذلك لان المقصود
من الكلام هو الحكم لانه وضع له فاعتبار الخلفية والاصالة فيما هو المقصود اولى من اعتبارهما فيما
هو وسيلة وهو العبارة فمتى كان موضع انعقاد الكلام لايجاب الحكم الاصلي وامتنع وجوده لعارض ينعقد
لايجاب الحكم الخلفي وان لم ينعقد الحكم الاصلي لا ينعقد الحكم الخلفي وتظهر الخلافية في قوله لعبده وهو
اي العبد اكبر سنا منه هذا ابني فانه لم ينعقد الحكم الاصلي وهو البنوة لاستحالته فلا يجعل مجازا عن حكم
البنوة وهو الحرية عندهما وعند ابي حنيفه رحمه الله لما تعذر العمل بالحقيقه في المثال والتكلم صحيح فيه
لانه مبتدا وخبر موضوع للايجاب بصيغته وله مجاز متعين وهو العتق اذ البنوة في المملوك تستلزم
الحرية فصار مستعارا له بغير نية للاحتراز عن الغاء كلام العاقل بخلاف قوله يا ابني فانه لا يصار الى المجاز
للاحتراز لان المصير الى المجاز للاحتراز عن الغاء الكلام وهو هنا مضمون بدون المجاز لحصول المقصود

نسخة الصحة

منه وهو استحضار المنادى بصورة الاسم لا معناه ولابي حنيفه رحمه الله في تخريج هذا المجاز طريقان
احدهما ان قوله هذا ابني اقرار بعتقه من حين ملكه لان ما صرح به وهو البنوة سبب للحرية
والثاني انه انشاء عتق ابتداء وقد يعذر لحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا كما في قوله لا
مراته هذه بنتي وهي مجهولة النسب من غيره وتولد المراة لمثله او هي اكبر سنا منه حتى لا تقع
الحرمة والفرقة بذلك القول ابدا اي سواء اصر عليه او اكذب نفسه بان قال غلطت او وهمت
الا انه اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا باعتبار ان هذا القول يوجب الفرقة بل باعتبار انه
صار ظالما عليها بمنع حقها في الجماع لانه يمتنع عن وطيها وصارت كالمعلقة فيجب دفعه بالتفريق
بنفيا لهذا الظلم كما في الجب والعنة واما تعذر لحقيقه وهي حقيقة البنتية في المال ظاهرة في الاكبر
سنا وكذا في الاصغر سنا لثبوت النسب من الغير فلا يصدق في حق الغير لان اقرار المرء على غيره في ابطال
حقه غير معتبر ولا يثبت في حق الغير لانه لو ثبت موجب هذا القول وهو البنتية كان التحريم الثابت
به منافيا لملك النكاح وليس الى العبد اثبات ذلك لان فيه تبديل حال المحل والزوج لا يملك
اثباته والذي يملك اثباته هو تحريم قاطع لملك النكاح وكذلك العمل بالمجاز متعذر وهو ان
يجعل كنايه عن التحريم لما ذكرنا ان هذا التحريم منافٍ لملك النكاح فلم يصلح ان يكون دفعا من حقوقه
والحقيقه تترك وان كان الاصل ان لا تترك لان الثابت بطريق الحقيقة اسبق الى الفهم بالنسبة الى غيره
والظاهر من حال العاقل الاقدام الى ما هو اسرع افضا الى الفوض بدلالة العادة كالنذر بالصلوة
والحج فان حقيقتهما لغة الدعا والقصد ولكنها صارت مجهورة شرعا وعادة حيث لم يكن منها الا
ركنا المعلومه وزيادة بيت الله تعالى ومما يجاز ان يجب عليه بالنذر الاركان وزيادة بيت الله وبدلالة
اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا ياكل لحما فاكل لحم السمك لم يحنث بدوريته وان كان اللفظ متناولا له
لغة لان اللحم ينبئ عن الاشتداد يقال اللحم للحوت اذا اشتد واشتداده بالدم فالا دم له يكون قاصرا و
اللفظ اذا كان منبيا عن كمال في معناه لغة وفي بعض افراده نوع قصور لا يتناول القاصر عند الاطلاق وقوله
كل مملوك لي حر فلا يتناول المملوك المكاتب بلابنية لقصوره عن الملكية لانه مالك يدا حتى كان احق كما سبه
ولا يملك المولى استكسابه ولا وطي المكاتبه وعكسه اي عكس المذكور من المسالين فان الحقيقه تركت
فيهما باعتبار النقصان وبقيا تركت باعتبار الكمال لحلف باكل الفاكهة فانه لا يحنث باكل الرطب والعنب
والرمان عندابي حنيفه رحمه الله لان الفاكهة اسم للتوابع لانه من التفكه وهو التنعم لقوله تعالى انقلبوا
فاكهين اي متنعمين والتنعم انما يكون بامر زائد على ما يقع به القوام وهو انما الان ما تعلق به قوام البدن
لا سيما تنعما عرفا فوق الفاكهة بنبئ لغة عن القصور والتبعية فلا يتناول الكامل واما متناول الناقص الباقي
من كل وجه وبما قلنا لا يحنث باكل هذه الاشياء لانها من اعز الفواكه والتنعم بها فوق التنعم بغيرها

اللفظ عند الاطلاق وبدلالة سياق النظم كقوله لرجل طلق امراتي ان كنت رجلا فانه لم يكن امرا
لا يجاب التوكيل وانما هو مجاز عن الانكار والتهديد في طلاق امراته لانه ضد الامر اذ موضوع لوجود المامور
به وهذا لانعدامه علم ذلك من آخر كلامه وهو قوله ان كنت رجلا وكقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر فان حقيقة الامر والتخيير تركت فيه بقوله انا اعتدنا للظالمين نارا لان حقيقة الامر الايجاب
عند الاكثر او الندب والاباحة عند بعضهم والكفر غير واجب ولا مندوب ولا مباح اذ لو كان
كذلك لما استوجب وحيث يبين العقوبة علم ان حقيقة الامر متروك وكذلك حقيقة الخبر لانه
يقتضي ان يكون المخبر ما ذونا فيما خبر فيه ولا يكون مستوجبا للعقوبة وعلم بذكر العقوبة بعده ان حقيقته
غير مرادة وانما المراد الزجر والتوبيخ مجازا وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم كما في يمين الفور
وهو اذا قامت امراة لتخرج فقال لها ان خرجت فانت طالق فرجعت وجلست ساعة ثم خرجت بعد
ذلك لم تطلق لان غرض المتكلم من هذا الكلام نهي المراة عن هذه الخرجة فيقيد بها والفور مصدر
فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت بها الحالة التي لا ريث فيها ولا تفرغ على شيء من
صاحبها فصيل خرج من فوره كما تقول من ساعته وبدلالة محل الكلام كقوله عليه السلام انما
الاعمال بالنيات فانه سقطت حقيقته لان المحل لا يحتمله لان حقيقته ان لا يوجد العمل بدون
النية لاقتضاء كلمة انما الحصر والعمل متحقق بلا نية وكقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء
والنسيان فان حقيقته ارتفاع عينهما وهما بايان والنبي عليه السلام معصوم عن الكذب فصار ذكر
العمل الخطا والنسيان مجازا عن حكمه اي حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطا والنسيان بطريق اطلاق
اسم الشيء على موجبه او بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وحكم الشيء اثره الثابت
به وهو هنا الثواب والاثم والصحة والفساد والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم كقوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة ومثل الخمر كقوله عليه السلام حرمت الخمر حقيقة عندنا
لان التحريم اذا اضيف الى عين كان ذلك علامة لورومه وتحققه فلا يكون مجازا ومعنى تحريم العين منع
تصرفاته ومعنى تحريم الفعل منع تحصيله واكتسابه والتحريم نوعان تحريم يرجع الى نفس الفعل مع كون
المحل قابلا له كاكل مال الغير وتحريم يخرج المحل شرعا من ان يكون قابلا للفعل كالخمر فانه بالتحريم
المضاف اليها لم يبق محلا للشرب شرعا وهذا غاية لتوكيد النفي لان رفع الفعل باعتبار عدم محله اقوى
من رفعه مع بقاء المحل والاول يخرج المكلف اي منعه عن الشيء كقوله للغلام لا تاكل هذا الطعام وهو
موضوع من يديه والثاني تحريم الشيء عن المكلف بان يرفع الطعام من بين يديه خلافا للبعض من
المعتزلة والكوفي وعامة المعتزلة فانهم قالوا ان هذا التحريم مجاز بدلالة محل الكلام لان التحريم هو
المنع وبه يصير المكلف ممنوعا عما في مقدوره لا الاعيان فانها ليست بمقدورة له اذ كانت معدومة فضلا

والفعل مقدور له

عن ان يكون موجودة فعلنا ان المراد تحريم الفعل اى حرمت نكاح امهاتكم واكل الميتة وشرب الخمر واعلم
ان الخلاف بيننا وبين المعتزلة بناء على مسئلة خلق الافعال فان عندهم افعال العباد مخلوقة لهم لما ان بعضها
قبيح وخلق القبيح قبيح فيرد عليهم الاشياء القبيحة فعالوا الاقبح فيها فيرد عليهم الاعيان المحرمة لان التحريم يستدعى قبح
المحل المحرم فقالوا الاضافة التحريم الى الاعيان مجاز وانما التحريم صفة الفعل **ويتصل بما ذكرنا من الحقيقة و**
المجاز حروف المعانى لافادتها معان بخلاف حروف المبانى وهى حروف التهجى التى هى اصل تراكيب الكلمات **فالواو**
مطلق العطف من غير تعرض لمقارنة بين المعطوف والمعطوف عليه **ولا ترتيب** بينهما **وفى قوله لغير الموطؤة ان دخلت**
الدار فانت طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدة عند ابى حنيفة رحمه الله اذا دخلت الدار وتطلق
ثلثا عندهما لا باعتبار ان الواو للمقارنة عندهما ولا باعتبار انها للترتيب عنده كما زعم بعض مشايخ الحنفية
انها للمقارنة عندهما وللترتيب عنده بدليل هذه المسئلة **لان موجب هذا الكلام الافتراق** عنده وذلك
لان الاول تعلق بالشرط بلا واسطة والثانى بواسطة والثالث بواسطتين **فلا يتغير هذا الافتراق**
المرتب الثابت حسا **بالواو** لانها لا تتعرض للمقارنة فعند وجود الشرط ينزل ما علق كما علق وقد تعلقهن
مرتبا فينزلن كذلك لان الوقوع حكم التعلق والتعلق حكم التعليق ومن ضرورة الترتيب فى الوقوع ان
لا تقع الا واحدة لانها بانت بالاولى لا الى عدة وصار كالتنجيز كما قال ابتداء انت طالق وطالق وطالق
فانه لا تقع الا واحدة بالاتفاق **وقالا موجبه** اى موجب هذا الكلام **الاجتماع** لا بمقتضى الواو الاشتراك بين
المعطوف والمعطوف عليه فيما تم به المعطوف عليه اذا كان المعطوف ناقصا ومن ضرورته انه يتعلق كل طلاق
بالدخول بلا واسطة فالشرط فى الجملة الناقصة مذكور حكما كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت
الدار فانت طالق وعند الدخول نزلن جملة لان الترتيب انما حصل فى التكلم بالطلاق وبما سيصير طلاقا
عند وجود الشرط وذلك لا يوجب الترتيب فى الوقوع **فلا يتغير** الاجتماع الثابت بنفس الكلام **بالواو** لانها
لا تتعرض للترتيب فان قلت اذا قال لغير الموطؤة بتقديم الجزاء على الشرط انت طالق وطالق وطالق ان
دخلت الدار تطلق ثلثا عند الدخول وبتاخيره لا تطلق الا واحدة عند ابى حنيفة رحمه الله فما سبب ذلك
قلت لان الاصل انه متى ذكر فى اخر الكلام ما يغير اوله توقف اوله على آخره كما فى الاستثناء واذا توقف عليه
تعلق الكل بالشرط جملة فصار حال التعليق واحدا فاتحد حال الوقوع بخلاف ما اذا قدم الشرط فانه ليس فى
اخر الكلام ما يغير اوله بل تعلق كل طلاق به اولا وثانيا وثالثا فجاء الترتيب ضرورة **واذا قال لغير الموطؤة**
انت طالق وطالق وطالق بغير شرط **انما تبين** غير الموطؤة **بواحدة لان الطلاق الاول وقع قبل**
التكلم بالثانى لصدوره من الاهل فى المحل وليس فى الكلام ما يدل على المقارنة ولا فى اخره ما يغير اوله فلم يتوقف الاول
على الثانى والثالث فبانت بالاول ولغا الثانى والثالث **فسقطت ولايته لفوات محل التصرف** لا لفساد فى
التكلم ولا لان الواو للترتيب وعند مالك والشافعى واحمد رحمهم الله تطلق ثلثا لان الواو حرف للجمع كالجمع بلفظ الجمع

فصار

فصار كما قال انت طالق ثلثا وفيه نظر لان الواو ليس للقران **واذا زوج امتين فى عقدين من رجل بغير**
اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه حرة متصلا بوالعطف **انما يبطل**
نكاح الثانية لا نكاح الاولى كما لو اعتقهما بكلامين منفصلين ولو اعتقهما معا لا يبطل نكاح واحد
منهما وهذا يوهم ان الواو للترتيب فازال ذلك الايهام بقوله **لان عتق الاولى يبطل محلية التوقف والا**
جازة فى حق الثانية اى لا تبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف بعد عتق الاولى لان الاولى تعتق قبل التكلم
بالثانية لعدم توقف الاولى عليها لان صدر الكلام انما يتوقف على اخره اذا كان فى الاخر ما يغير
اوله ولم يوجد ذلك لان عتق الثانية انضم الى الاولى لا يغير نكاحها مع صدور التصرف بالاعتاق
من الاهل فى المحل وانما يبطل عتق الاولى المحلية لان الامة ليست من المحللات مضمومة الى الحرة
فبطل نكاح الثانية قبل التكلم بعتقها اى بعتق الثانية واذا بطل محلية التوقف لم يصح التدارك
لفوات المحل فى حكم التوقف **واذا زوج رجل اختين فى عقدين بغير اذن الزوج فبلغه** ذلك
فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا كما اذا اجازهما معا وان اجازهما متفرقا بطل الثانى
وهذا يوهم ان الواو للمقارنة وليس كذلك بل **لان اول الكلام يتوقف على اخره اذا كان فى اخره**
ما يغير اوله كما فى الشرط والاستثناء وههنا كذلك لان صدر الكلام وضع لجواز النكاح واذا
اتصل به اخره سلب عنه ذلك الجواز لان اخر الكلام جمع بين الاختين نكاحا واذا بطل نكاحهما
فتوقف على اخره بهذا لا بمقتضى الواو المقارنة بخلاف ما اذا اجاز متفرقا فانه يصح نكاح الاولى لان
صدر الكلام يتوقف على الاخر لو كان الاخر مغيرا بشرط الوصل اما اذا كان منفصلا عنه فلا يتوقف **وقد**
يكون الواو للحال على سبيل الاستعارة لان الحال صفة ذى الحال فيكون بمعناه فيناسب معنى الواو
لانه لمطلق الجمع **كقوله لعبده اد الى الفا وانت حر حتى لا يعتق الا بالاداء** لان واو الحال قد جعل
الحرية حال الاداء فلا تسبق الاداء لان الصفة لا تسبق الموصوف وكقوله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت
ابوابها **وقد يكون الواو لعطف الجملة** لا كما زعم انه لحسن نظم الكلام او للابتداء **فلا تجب به** اى بالعطف
المشاركة فى الخبر وانما تجب المشاركة باعتبار حاجة المعطوف اليه فلا حاجة اذا ذكر له خبر **كقوله**
هذه طالق ثلثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة لان الشركة فى الخبر انما كانت لحاجة الثانى
واذا كان تاما زال دليل الشركة وهو الحاجة **وكذا الواو لعطف الجملة فى قولها طلقنى ولك الف** درهم
حتى لا يجب للزوج **شىء** اذا طلقها عند ابى حنيفة رحمه الله لان الواو للعطف حقيقة وحملها عليها
واجب اذا لم يقم دليل يعارضها ولا معارض ههنا وفيه نظر لان عطف الخبر على الطلب لا يجوز عندهم
وقالا انها اى ان الواو **للحال** بدلالة حال المعاوضة **فيصير** قولها ولك الف **شرطا** لان الحال فى معنى
الشرط **وبدلا** من الطلاق لان الخلع عقد معاوضة **فيجب الالف** عليها اذا طلقها كما فى قوله احمل هذا

الترتب الى الوجوب لا الى الواجب اى يجب اولا درهم فدرهم ثانيا فحل وجوب الثانى متصلا بالاول لا بتصور ارادة بد من مباشرة سبب اخر بعد وجوب الاول فينفصل الحالة عن الاول وفيه نظر لان الفاء تفيد ان ابتداء مضمون الجملة التى بعد الفاء عقيب حصول مضمون الجملة الاولى بلا مهلة وان كان حصول مضمون الثانية بتمامه فى زمان طويل نحو قوله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة فان الاخضرار وان كان بتمامه متراخ عن الانزال بمهلة الا ان ابتداءه وهو استعداد الحبة للانبات بعد الانزال بلا مهلة ويجوز ان يكون من باب لقيته يوما فيوما او انظرته ساعة فساعة اى كل يوم وكل ساعة اى كل يوم وكل ساعة لان فاء التعقيب تفيد ان الثانى عقيب الاول بلا فصل الى ان ينتهى فيبقى الفاء على حقيقته ح وتم للتراخى منزله ما لو سكت ثم استانف قولا اخر بعد الاول عندى وعند ابى حنيفة رحمه الله وغايته الكمال معنى التراخى فى الوجود والتكلم ولدخول ثم على اللفظ فيجب اظهار اثر التراخى فيه تقديرا كما ظهر فى الحكم وعندما التراخى فى الحكم والوجود مع الوصل فى التكلم لرعاية معنى العطف فيه لان الكلام متصل حقيقة فلا معنى لانفصاله فى التكلم حتى اذا قال لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الطلاق الاول ويلغو ما بعده كانه سكت على الاول ولو سكت على الاول حقيقة يلغو ما بعده فكذا ههنا ولو قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الطلاق الاول بالشرط ويقع الدخول لانه جزاء ووقع الثانى منجزا لانه لم يكن مقيدا بالشرط لصحة الكلام بدونه على جعله مبتدأ كانه قال ثم انت طالق والفاء الثالث لبطلان المحلية عندابى حنيفة رحمه الله لعدم وجوب العدة عليها وقالا يتعلقن اى الطلقات الثلث جميعا بالشرط فى المسئلتين اى فى تاخير الشرط وتقديمه وينزل على العربية لان ثم للعطف مع التراخى فلاعتبار معنى العطف يتعلق الكل بالشرط ولاعتبار معنى التراخى يقع الكل مرتبا عند وجود الشرط اما لو كانت موطوءة وتاخر الشرط ينزل الاول والثانى فى الحال لوجود المحلية والحاق الثالث بالدخول وان قدم الشرط تعلق الاول ووقع الثانى والثالث وهذا عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما يتعلق الكل فى المسئلتين وتطلق الثالث عند الشرط وفى قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذى هو خير استحبر ثم على تقدير صحة هذه الرواية بمعنى الواو للجامع وتركه التى بينهما لان كل واحد منهما يجمع بين المعطوف والمعطوف عليه عملا بالرواية الاخرى وهو قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه فثم فيه محمول على حقيقته لوجوب التكفير بعد الحنث فكان العمل بحقيقة ثم وبموجب الامر ممكنا فيه بخلاف الرواية الاولى فانه لو عمل بحقيقة ثم لم يمكن العمل بموجب الامر وهو قوله فليكفر اذ التكفير قبل الحنث غير واجب بالاجماع وان جاز عند الشافعى رحمه الله تعجيل

قوله من حلف على يمين اى على شىء يمينا حلف عليه وسمى المحلوف عليه يمينا للتلبس به باليمين قاله صاحب الكشاف وتنبيه قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم من سورة البقرة ١٢ منه عفى عنه

الطعام ولان درهم وقبله نظر لان معنى المعاوضة لا يصلح معارضا لانه موجود فى الطلاق لانه قد ينفك عن المال اذ عادة الكرام الامتناع عن العوض فى الطلاق بخلاف الاجارة فانها لا تنفك عنه والفاء للوصل والتعقيب باجماع اهل اللغة ولذا استعملوا الفاء فى الجزاء لانه عقيب الشرط بلا فصل فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان لان من ضرورة التعقيب تراخى الثانى عن الاول وان لطف ذلك الزمان وقل بحيث لا يدرك لانه لو لم يكن كذلك كان الثانى مقارنا له والمقارنة ليست بموجبة له واذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط فى وقوع الطلاق ان تدخل المرأة الدار الثانية بعد دخول الدار الاولى بلا تراخ اى بحيث لا تشتغل بينهما بعمل اخر فلا منافاة بين نفى هذا التراخى واثبات الاول فى قوله فيتراخى المعطوف ويستعمل الفاء فى احكام العلل لانها مترتبة و الفاء للترتب كما يقال جاء الشتاء فتاهب فاذا قال لاخر بعتك هذا العبد بكذا وقال له خر فهو حر فيكون قوله فهو حر قبولا للبيع لانه ذكر الحرية بالفاء عقيب الايجاب ولا ترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيتضمن ذكر العتق بالفاء القبول بطريق الاقتضا بخلاف قوله وهو حر لانه لا يكون قبولا لعدم ما يوجب الترتب فيحتمل ان يكون انشاء للحرية فى الحال واخبارا عن الحرية الثابتة قبله فلا يثبت القبول بالشك فلم يجز البيع وتدخل الفاء على العلل فان كان الاصل ان لا تدخل عليها الا ان الفاء تقتضى تعقيب ما دخل الفاء عليها وتعقب العلة عن المعلول وهو الحكم محال اذ كان العلة حادثا دوم فانه حينئذ يكون العلة بعد الحكم وقبله فلا تلحقها الفاء ولا يلزم المحال من تعقب العلة لانها قبله ايضا كقوله اذا جاء الفانت حر وتمام هذه فاء التعليل لانها بمعنى لامه اى اذ الى الفا لان حر فيعتق للحال وان لم يوجد لان وصف الحرية تمتد فاشبه المرتب على العلة فان قلت لم لم يجعل بمعنى تعليق الحرية بالاتا كما هو حقيقة الفاء والاداة صالحة لاضافة الحرية اليه ويصير معناه كانه قال ان اديت الى الفانت حر قلت لان فيه اضمارا وهو خلاف الاصل فان قلت دخول الفاء على العلل خلاف الاصل ايضا كما عرفت قلت فى جعل الفا بمعنى التعليل عمل بحقيقة الفا من وجه لاستدعائها العلة فيحصل الترتب فكان اولى من الاضمار وفيه نظر لان الاضمار وان كان على خلاف الاصل الا ان فيه عملا بحقيقة الفا من كل وجه فكان اولى وجعل الفا بمعنى الواو فى قوله له على درهم فدرهم لانه تعذر اعتبار حقيقته وهو الترتب اذ لا ترتب فى الواجب فيجعل مجازا عن الواو كانه قال درهم ودرهم حتى لزمه درهمان وقال الشافعى رحمه الله يلزمه درهم واحد لان معنى الترتيب لغو فتعذر اعتبار موجبه فحمل على جملة مبتدأه ذكرت لتحقق مضمون الجملة الاولى ويقسم المبتدأ فى قوله درهم وفيه نظر الاضمار يقتضى ههنا ترك الحقيقة والغا الفا من كل وجه بخلاف جعل الفا بمعنى الواو لان فيه اعتبار الحقيقة بوجه لحصول معنى العطف الذى هو اصل فى الفا بصفة التعقيب او بصرف

الواو

الكفارة بالمال قبل الحنث للرواية الاولى والرواية الثانية محمولة على الوجوب فتعين المجاز في ثم ويتوان يكون للوجوب دون الاباحة
دون الامر **واجب الكلام على حقيقته** وتحقيقا ما هو المقصود وهو الامر بالتكفير لان
وجوب الكفارة هو المقصود من سوق الكلام لان المقصود الاصلي من اليمين هو البر والكفران خلفه
عند فجعل ما هو مقصود على الحقيقة وهو الامر اولى من جعل غيره وهو ثم مع ان فيه ترك العمل بالحقيقة
من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهب اليه الشافعي ترك العمل بالحقيقة من جهتين
وما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث غير جايز بالاجماع
والامر بالتكفير مطلق غير مقيد بالمال **وبل للاثبات ما بعده** بعد النفي فعمرو قايم في قولك
ما قام زيد بل عمرو وقال المبرد ان بل بعد النفي تحتمل الغلط في الاسم المعطوف عليه فقط فيبقى
الفعل المنفي مسندا الى الثاني كما كان في الاثبات فكانك تقول في ما قام زيد بل عمرو بل قام عمرو
والاعراض عما قبله سواء كان ما قبله موجبا او منفيا ومعنى الاعراض جعل الحكم الاول كالمسكوت
عنه بالنسبة الى ما عطف عليه فيكون الاخبار عن قيام زيد او عن عدم قيامه في قولك قام زيد بل
عمرو او ما قام زيد بل عمرو يحتمل ان يكون صحيحا او لا يكون وقال ابن مالك ان بل بمعنى بعد النفي
كلكن بعده **على سبيل التدارك** بافامة ما بعده مقام ما قبله وانما تصح الاعراض عن الاول
والتدارك له اذا كان الصدر يحتمل الرد والرجوع واما اذا لم يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض
فتعمل في اثبات الثاني مضموما الى الاول على سبيل الجمع لا التريب **فتطلق المراة ثلثا اذا قال لامراة**
الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يمكن ابطال الاول حتى رجع عنه فيقعان والاول
واقع ايضا فتطلق ثلثا **بخلاف قوله له علي الف ودرهم بل الف** فانه يلزمه الف لان الاخير لان هذا اخبار عن
وتدارك الغلط في الاخبار ممكن بالصدق وبتفي الكذب وقوله انت طالق واحدة بل ثنتين انشاء
وهو لا يحتمل تدارك الغلط لانه اخراج من العدم الى الوجود ولا يتصور فيه الغلط لانه بعد ثبوته
لا يمكن تقييده ولذا لو قال كنت طلقتك امس واحدة بل ثنتين لم يقع ثنتان لانه اخبار فيمكن الغلط
فيه **ولكن للاستدراك بعد النفي** في عطف المفرد على المفرد نحو ما رايت زيدا لكن عمرا فانه لا شك في
ثبات غير ان العطف بطريق الاستدراك انما يصح عند اتساق الكلام بان يكون بعضه متصلا
ببعضه غير منفصل عنه لتحقق العطف وان يكون محل الاثبات غير محل النفي لئلا يلزم الجمع بينهما ولا
يناقض اخر الكلام اوله **والا** بان لم يتحقق احد هذين الوجهين **فهو مستانف** لا مستدرك **كالامة اذا**
تزوجت بغير اذن مولاها بامانه دينم فقال مولاها لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بما به و
خمسين ان هذا اي قوله لا اجيز النكاح **فسخ للنكاح وجعل لكن اجيزه مبتدا مستانف** بعد انسلاخ

النكاح والمهر في النكاح من الزوايد ولذا يصح مع فساده وبقيه فلا يتغير العقد بتغيره **لان هذا**
القول **نفي فعل** وهو الاجازة **واثباته بعينه** فلا يكون محل النفي غير محل الاثبات بل عينه فلا
ينسق الكلام تنزيل العقد بقوله لا اجيزه وقوله لكن اجيزه ابتداء بعد الفسخ فلا يجوز الاجازة لانها
حصلت بعد الفسخ وكذلك اذا كان منفصلا عن الاول كما اذا قرر رجل في تصرفه عبدا لا خر فقال
ما كان لي لكنه لفلان فان فصل قوله لكنه لفلان كان هذا انشاء مطلقا عن نفسه لا الى احد فيكون
رد الاقرار ويرجع العبد الى المقر الاول وان وصله كان وصله بيانا انه نفى الملك عن نفسه
الى الثاني فيكون تحويلا للاقرار ويكون العبد لفلان **واولاحد المذكورين** الداخلة هي عليهما سواء
كانا اسمين او فعلين هذا باعتبار اصل الوضع **وقد يفيد الشك والتشكيك والتخيير والاباحة**
على حسب مقتضى المقام **وقوله هذا حر او هذا كقوله احد كما حر وهذا الكلام انشاء للحرية**
بمنزلة سائر الجوارح من البطش والمشي اذ لم يكن الحرية سابقة عليه تصحيحا للكلام ولذا الوجع بين
حر وعبد وقال احدكما حر لا يعتق العبد لانه امكن حمله على الخبر **يحتمل الخبر** ان كان له حرية سابقة
لان الخبر يقتضي تقدم المخبر عنه على ما عليه وضعه **فاوجب** التخيير من ان يوقع على هذا او على هذا
باعتبار الانشاء **على احتمال انه** اي ان اختياره العتق في احدهما بيان باعتبار الخبر **وجعل البيان** اي
تعيين احدهما بالعتق **انشاء من وجه** لانه لو كان انشاء من كل وجه لما اجبر على البيان لو كان حيين لان
المرء لا يجبر على البيان ولذا شرط قيام المحل حالة البيان لان قيامه شرط لانشاء العتق فانه لو مات
احدهما لا يملك تعيين الميت للعتق **واظهار امن وجه** لانه لو كان اظهارا من كل وجه لا يشترط قيامه
واذا اجتمعت فيه جهتا الانشاء والاظهار اعمل بهما في الاحكام فاعتبر الانشاء في موضع التهمة والا
ظهار في موضع غير التهمة فاعتبر الاظهار اذا طلق احدى نسائه ولم يكن دخل بهن فتزوج اخت
احديهن ثم بين الطلاق في اخت المتزوجة فجاز نكاح الاخت لانه كان انشاء الطلاق في التي بينها وتزوج
اختها واعتبر الانشاء اذا دخل بهن فلا يجوز نكاح الاخت لكان التهمة لانه لا يتمكن من النكاح بانشاء
الطلاق في الحال **واذا دخلت** او في الوكالة كما اذا قال وكلت فلانا او فلانا ببيع هذا العبد **تضمنت**
الوكالة استحسانا كما لو قال وكلت احدهما وايهما باع صح وكذا لو قال بع هذا العبد او هذا العبد صح
وله ان يبيع ايهما شاء كما لو قال بع احد هذين او في موضع الابتداء التخيير والتوكيل انشاء والتخيير لا
يمنع الامتثال لانه بايهما اتى يكون ممتثلا كما في التكفير باحد الاشياء الثلثة ولا يصح قياسا لجهالة
المامور به **بخلاف البيع** فانه اذا دخل او في البيع بان قال بعتك هذا العبد او هذا او في الثمن مثل
هذا العبد بعشرة او بعشرين فسد البيع للجهالة المودية الى المنازعة لان او للتخيير ومن له الخيار
منهما غير معلوم فيعود المبيع على موضوعه بالنقض لان شرعية المبايعات لقطع الخصومات

وبخلاف الاجارة فانها كالبيع في هذا الحكم لانها بيع المنفعة فكانت كبيع العين كما اذا قال اجرت
اليوم هذا العبد او هذا فادخل وفي المسنا جرا وقال اجرت اليوم هذا العبد بدرهم او بدرهمين فادخل او
في الاجرة فتعود الجهالة الى المعقود عليه او المعقود به كما في البيع الا ان يكون من له الخيار من البايع
والمشتري في البيع والاجارة معلوما بان قال البايع للمشتري بعت منك احد هذين او احد هذه الثلثة
على انك بالخيار في تعيين احدهما مع في الاثنين او الثلثة في اثنين او ثلثة فيصح البيع والاجارة استحسانا
لان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار غير مودية الى المنازعة وعند زفر والشافعي لا يجوز وهو القياس
لجهالة المبيع لكن هذا العقد يوجب خطر الاحتمال ان يختار هذا فيكون هو المبيع وان يختار ذلك فيكون
المبيع ذلك والاثباتات المحضة لا تحتمل التعليق بالخطر لانه يشبه القمار فكان القياس ان لا يجوز الا انه
يجوز في الثلثة استحسانا دفعا للحاجة كما في خيار الشرط لانه كما يحتاج فيه الى التامل في عين واحدة في
مدة هل يوافقه ام لا يحتاج الى التامل في عين من الاعيان ان هذا العين توافقه ام لا وتندفع الحاجة
بالثلثة لاشتمالها على الجيد والوسط والردي فبقي ما وراءه غير صحيح على قضية القياس وقيل يجوز ذلك
في حق البايع لان الصيد كان عنده قبل البيع فلا حاجة له الى الاختيار وفيه نظر واذا دخلت او في المهر
كذلك يصح المهر عندهما ان صح التخيير بان يكون مفيدا كما اذا قال لامراته تزوجتك على الف حالة او
على الفين الى سنة او تزوجتك على الف درهم او مائة دينار كان للزوج ان يعطي اي المهرين شاء وفي
التقدير يجب الاقل ولا يجب التخيير كما تقول تزوجتك على الف درهم او الفين فان التخيير غير صحيح
وغير مفيد اذ لا فايدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد فيثبت الاقل المتيقن به وذلك
لان صحة النكاح غير متوقفة على التسمية فكان وجوب المال عند التسمية في معنى الابتدا بمنزلة
الاقرار والوصية او بدل الخلع في هذه الصور يجب الاقل فكذلك ههنا وصار من استفاد من جهة
اولى بالبيان لانه الموجب لهذا المال وهو مجمل لانه ذكره بلفظة او وعنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله
يجب مهر المثل في هذه الصور كلها لان الموجب الاصلي في النكاح مهر المثل والعدول عنه الى المسمى اذا
كان معلوما قطعا ودخول او يمنع كون المسمى معلوما قطعا فعدل الى الموجب الاصلي وفرق بين
النكاح والصور المذكورة فان النكاح لا ينعقد الا ببدل وهو المهر بخلافها فانه ليس لها موجب
اصلي لجوازها بلا بدل فوجب البدل المتيقن وهو الاقل وبطل الزائد عليه لكونه مشكوكا فيه واذا
دخل او في الكفارات ككفارة اليمين وكفارة الحلق وجزاء الصيد يجب احد الاشيا عندنا والمامور
مخير في تعيين واحد منها ويتعين ذلك باختياره فعلا لا قولا وذلك لان لفظة او لاحد الاشيا والقول
بوجوب الكل او بوجوب معين غير مقتضاه وليس هذا تكليفا بما ليس في الوسع لقيام سبب حصول
العلم بالواجب عينا باختيار المكلف وشروعه في الفعل خلافا للبعض فان منهم من قال انه واجب عين
عند

عند الله تعالى وان كان مجهولا للعباد والله تعالى عالم بان من عليه يختار ما هو الواجب عنده وقيل انه في الحال
غير واجب عند الله تعالى وانما يصير واجبا عند اختيار العبد فعلا فكان الوجوب معلقا بشرط الاختيار
وقالت المعتزلة الكل واجب على طريق البدل على معنى انه لا يجب تحصيل الكل ولا يجوز تعطيل الكل وفي قوله
تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض لفظة او للتخيير
عند مالك واوجب القطع في كل نوع من انواع قطع الطريق من التخويف او القتل فحسب او اخذ المال
فحسب او القتل واخذ المال متمسكا بظاهرها وفانه للتخيير في الاصل وعندنا بمعنى بل وذلك
لان في الاية دليلا ان هذه العقوبات اجزية للمحاربة وهو قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله
ورسوله والمراد محاربة المؤمنين لان محاربتهم في حكم محاربة الله تعالى لان المسافرين في
امان الله وحفظه متوكلا عليه فالمتعرض لهم كالمحارب لله تعالى وانواع المحاربة اربعة على حسب العادة
تخويف او اخذ مال او قتل او قتل واخذ مال وانواع الجزاء مقابلة بانواع الجناية على حسب احوالها
اذ لا يعاقب باخف انواعها عند غلظ الجناية وبالعكس فيكون الاجزية ايضا اربعة اي بل يصلبوا
ان اتفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال ومعنى ان يقتلوا اي من غير صلب ان اتفقت المحاربة
بقتل النفس وحده بل يقطع ايديهم وارجلهم من خلاف قطع ايديهم لاجل اخذ المال وارجلهم للاخافة
ان اخذ والمال فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق فقط وفيه نظر لان ادنى الاية على
اصله ويكون معنى الاية وفحواه ان احد انواع هذه العقوبات في مقابلة احد انواع المحاربة و
قالا اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه اي ان هذا العتق باطل ولا يعتق العبد ولو نواه
ولغا كلامه لانه اي لان قوله هذا حر او هذا اسم لاحدهما غير عين لان او لاحد الشيئين وذلك اي غير
العين غير محل العتق لان احدهما يقع على كل واحد منهما على سبيل البدل واحد المحلين وهو الدابة ليست
محل العتق الرق لان الرق عجز حكمي شرع جزاء على الكفر والدابة لا تتصف بالكفر فلا تتصف بالرق فلا
تتصف بالعتق فلا يصلح لمحل الايجاب وبدون صلاحية المحل لا يصلح الايجاب اصلا وعنده هو اي غير محل
العتق المعين كذلك اي غير محل العتق لكن على احتمال التعيين بما نراه وبعدم المزاحم لو تعينا وعند
التعيين المعين مراد من الاصل لان نفع الايجاب على صاحب ولم ينقل اليه حتى لزمه التعيين واجبر عليه
كما في مسئلة العبدين اذا قال هذا حر او هذا فجعل العبد المعين بتعيينه مرادا مجازا والعمل بالمحتمل
اولى من الاهدار والابطال فجعل ابو حنيفة رحمه الله ما وضع لحقيقته وهو او فانه وضع للتخيير
مجازا في الكلم عما احتمله وهو التعيين وان استحالت حقيقته لان الكلام صحيح وله مجاز متعين بطريقه
وهو ذكر الكل وارادة البعض كما في مسئلة اكبر سنا منه ومما ينكر ان الاستعارة عند استحالة الحكم
لانهما جعلا المجاز خلفا من الحقيقة في الحكم ولم يتعلق الايجاب المبهم ههنا الحكم الاصلي وهو عتق احدهما

لا على النفس فتبطل المجاز كما في اكبر سنا منه لان حكم الحقيقة هنا غير متصور فلا يتعقد المجاز خلفا ويستعار
او العموم فتصير او بمعنى واو العطف من حيث ان المعطوف والمعطوف عليه منفيان لا بمعنى عنه اى عين الواو
لان في كل واحد منهما نفي على الانفراد وفي الواو كلاهما منفي على الاجتماع فهي شبيهة بالواو لا مترادفة لها
وذلك الاستعارة اذا كانت او في موضع النفي واو في موضع فيه الاباحة والفرق بين الاباحة والحظر
ان له الجمع بينهما في الاباحة لا في الحظر كقوله في موضع النفي والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم
احدهما حنث لان او للعموم الانفراد فتكون كل واحد منهما محكوما عليه منفردا ولو كلمهما لم يحنث
الا مرة واحدة لان اليمين واحدة فلا تحنث الا مرة واحدة كما في الواو ولا خيار له في تعيين احدهما لان
الكل صار منفيا ولو بقي او على حقيقته لوجب التخيير لانه يكون لاحدهما منفيا فتكون له ولاية تعيين احدهما
كما في الاثبات ويتبين بما ذكرنا وجه تأييده على حقيقته في النفي ايضا لانه انما يفيد الوحدة فقوله جاءني رجل او عمرو
في قوة جاءني احدهما واذا وقع في النفي يفيد ان الوحدة المستفادة منه عامة فيفيد الوحدة والنفي
يستفاد من حرفه بخلاف ما لو قال فلانا وفلانا فانه لا يحنث ما لم يكلمهما لان الواو للعطف على سبيل الجمع
ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان يكلمهما من غير حنث لانه موضع الاباحة لان الا
مستثنا من الحظر اباحة. واو في موضع الاباحة يفيد العموم لان الاباحة لدلالة لانها رفع القيد وذلك
في غير معين يوجب العموم ضرورة ليتمكن من الفعل فاذا قال جالس الحسن او ابن سيرين لفهم منه جالس
احدهما او كليهما ان شئت كما في الواو والا ان في الواو لا يجوز الا الجمع وفي او يجوز الجمع والانفراد ويستعار او بمعنى الى
حتى اذا فسد العطف لاختلاف الكلام وحمل الكلام ضرب الغاية بان يحمل الامتداد لقوله تعالى ليس
لك من الامر شيء او يتوب عليهم فان او ههنا لا يجوز ان يكون لعطف يتوب على شيء لانه لا يجوز عطف الفعل
على الاسم ولا لعطفه على ليس لعدم جواز عطف المضارع على الماضي هكذا قال الفراء فاستعير لما يحتمله وهو
الغاية لان او لما كان لاحد الشيئين كان احتمال كل منهما مساويا بتعيين صاحبه فشابه الغاية وفيه
نظر لان او في الآية على حقيقته ويكون عطفا على قوله تعالى ويكبتهم ويكون قوله تعالى ليس لك من الامر شيء
اعتراضا من المعطوف والمعطوف عليه والمعنى بان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يعذبهم او يتوب
عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء وانما انت عبد مبعوث لانذارهم
وحتى للغاية كالى في اصل الوضع والفرق بينهما ان مجرور حتى يجب ان يكون اخر جزء من الشيء او ما يلاقي
اخره نحو اكلت السمكة حتى راسها ولمت البارحة حتى الصباح فان الراس هو الغاية التي بها تنتهي السمكة
كما ان الصباح هو ما يلاقي اخر جزء من البارحة ولا تقل حتى نصفها لان النصف ليس بالغاية المضروبة
للسمكة في نفس الامر وقوله كالى اسما بين ان ما بعده غير داخل فيما قبله كالى وابه ذهب فخر الاسلام
وبعض النحاة وبعض اخر منهم ذهب الى ان ما بعدها داخل في حكم ما قبلها الا ان يكون مجرورها داخلا

في

في حكم ما قبلها بخلاف ما لو قال فانه ليس شيء من ذلك بشرط تأخير ورها ويستعمل حتى للعطف مع قيام معنى الغاية
فيها لمناسبة بين العطف والغاية وهي التعاقب فيفيد ان المعطوف بها هو الجزء الفائق في القوة او
الضعف من المعطوف عليه على ما في جزائه والمعتبر في الترتيب هو الترتيب الذهني من الاضعف الى الاقوى
او من الاقوى الى الاضعف ولا هو لا يعدو الترتيب الخارجي كقولهم في الترتيب من الاقوى الى الاضعف
استعنت الفصال حتى القرعى بقال استن الفرس اذا رفع يديه وطرحهما معا نشاطا والقرع جمع
قارح وهو من الفرس بمنزلة السن من الانسان حتى ان الفرس لا يقرح الا في السنة الخامسة وهو بين
ذلك لجلالة قدره وكقولك في الترتيب من الاضعف الى الاقوى مات الناس حتى الانبياء ومواضعها
اى مواضع حتى في الافعال ان تجعل غاية بمعنى الى من غير ان يكون جملة مبتدأة كقولك سرت حتى ادخلها اى
الى ان ادخلها او ان تجعل غاية هي جملة مبتدأة نحو خرجت فاذا السباع حتى خرجت هذه وذلك لانها في الاصل
للغاية فوجب العمل بها بحسب الامكان واعلم ان حتى اذا استؤنف بعدها الكلام تدخل على الفعل والاسم وفائدتها
التحقير كقوله فيا عجبا حتى كليب تسبني او التعظيم كقوله فما زالت القتلى تجر دماءها بدجلة حتى ماء
دجلة اشكل واذا دخلت حتى في الجملة الاسمية يلزم ان يكون الخبر فيها من جنس الفعل المتقدم ليفيد
التحقير او التعظيم نحو ركب القوم حتى الامير راكب واما قوله سرت بهم حتى بكل مطيهم وحتى الجياد ما
يقدن بارسان فان قوله يقدن بارسان موضع موضع لكل اى الجياد كل من يكلف السير حتى يقاد
بالارسان وعلامة الغاية ان يحتمل الصدور ولا يستفاد بان صلح فيه ضرب المدة وان يصلح الاخر
دلالة على الانتهاء فان لم يستقم ذلك بان لا يكون الصدر ممتدا ولا يكون الاخر دليلا على الانتهاء فللمجازاة
بمعنى لام كي لمناسبة بينهما وسنا لغاية لان الفعل الذي هو سبب منهي بوجود الجزاء عادة كما يتم بوجود
الغاية نحو قوله لعبدي حر ان لم اضربك حتى يضربك فهي للمجازاة لان الاخبار لا يحتمل الامتداد
فان اخره ولم يضربه بر في يمينه وكقولك لعبدي حر ان لم اضربك حتى بضربن فضربه ولم يضربه المضروب
بر ايضا لان الضرب وان كان ممتدا لكنه من المضروب لا يصلح دليلا على الانتهاء لانه داع الى زيادة الضرب
فان تعذر هذا اى ان تجعل بمعنى لام كي جعل مستعارا للعطف المحض بمعنى فاء العطف لمناسبة بين
الغاية والعطف بالفاء وهي التعاقب ويبطل معنى الغاية وعلى هذا المذكور من ان حتى للغاية والجزاء
والعطف المحض مسائل الزيادات لمحمد رحمه الله كان لم اضربك حتى تصبح اى اذا قال رجل لرجل
عبده حر ان لم اضربك حتى تصبح فترك ضربه قبل الصباح فانه يحنث لان الضرب يحتمل الامتداد بطريق
التكرار والكف عنه اولى بدليل الاحتمال لانه امتناع عنه والامتناع عن الشيء اكثر امتدادا من ذلك الشيء
والمذكور بعد حتى يصلح للانتهاء لان الصباح دليل الاقلاع عن الضرب فيجعل غاية حقيقة فاذا اقلع عن الضرب
قبل الغاية حنث لان شرط الحنث الكف عنه قبل الغاية الا في موضع يغلب على الخفيفة عروض فحينئذ

تترك الحقيقة ويعتبر العرف كما لو قال ان لم اضربك حتى اقتلن فانهم حملوا على الضرب الشديد باعتبار العرف بخلاف ما لو قال لاضربك حتى تبكي فانه على حقيقة الغاية لان الضرب الى هذه الغاية وهو البكاء معتاد ولو قال عبده حر ان لم اتك حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا على الانيان لانه داع الى زيادة الاتيان فلا يمكن حمله على حقيقة الغاية والاتيان يصلح سببا وتغدية المخاطب تصلح جزاء فحمل عليه فيكون المعنى لكي تغديني فصار شرط بره الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء بالغداء وقد وجد فلم يحنث ولو قال عبده حر ان لم اتك حتى اتغدى عندك فان حتى هنا ليست للغاية لان التغدي عنده احسان فلا يصلح ان يكون غاية للاتيان بل هو داع الى زيادته ولا يصلح اتيانه ان يكون سببا لفعله ولا فعله جزاء لاتيان نفسه لان المكاني غير المكاني فلا يصلح للجزاء فانه ايضا يحمل على ابتداء الخصم لتصحيح الكلام اي ان اتيتك فاتغدى عندك فكان شرط البر وجود الامرين فاذا لم يوجدا حنث حتى اذا اتاه فلم يتغد لم يحنث ولو تغدى من بعد غير متراخ بر ومنها اي من حروف المعاني حروف الجر سميت بها لانها تجر معنى الفعل الى الاسم فالباء للالصاق وهو تعلق احد المعنيين بالآخر بدلالة استعمال العرب فيه وهو اقوى دليل في اللغة كالنص في الاحكام الشرعية نحو بدرت اي لصقت به وخاصمه ونحو مررت بزيد وارد على الاستاع والمجاز والمعنى التصق مروري بمكان يقرب منه زيد وتصحب الباء الاثمان حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيده بكر بسمى ويشار ويدخل عليه الباء ويتعين بالتعيين ويثبت الخيار فيه بالشرط ويجوز الاستبدال به قبل القبض لانه من حصائص الثمن ولو كان مبيعا لما جاز الاستبدال به قبل القبض سواء كان عينا او دينا واما قال جيده لان كل واحد من الكيلي والموزون انما يصير ثمنا بوصفه بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة بهذا الصبعد فاد الحنطه يكون سلما حتى لا يجوز الا موجلا ولا يصلح الاستبدال به قبل القبض وذلك لان الباء اذا قرنت بالكر فقد التصق الكر بالعبد الذي هو اصل في البيع لان المبيع اصل فيه ولذا يشترط وجوده واذا قرنت بالعبد يكون المعنى على العكس وكل ذلك لان الباء للالصاق حريقع على الخبر الحق الصدق فلو اخبره ولم يقدم بعد لم يعتق بخلاف قوله ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي فانه يعتق العبد وذلك لان الاخبار هو الاعلام وفي العرف هو كلام يصلح دليلا على المعرفة فيتناول الصدق والكذب والفرق ان قوله بقدوم فلان لا يصلح ان يكون مفعول الخبر وانما مفعوله محذوف تقديره اني اخبرتني خبر الصقا بقدوم فلان فالعقد وقع هنا على حقيقته وهو الفعل فالم توجد حقيقته لا يحنث بخلاف قوله ان فلانا قدم فان مع الفعل في تقدير مصدر هو المفعول الثاني للاخبار ولا يصلح العقد وم ان يكون مفعوله لان مفعوله كلام لافعل فصار المفعول الثاني التكلم بقدومه وذلك دليل على العقد وم لا موجبه فيكون التكلم بالعقد وم شرط الحنث وقد وجد سواء كان الخبر صدقا او كذبا وفي الشرط يتوقف وجود الشرط على وجود المشروط بلا خلاف ويثبت الخيار فيه بالشرط ويجوز الاستبدال به قبل القبض لان الشرط يمنع انعقاد العقد ويجعله كالعدم فيكون المبيع على ملك البائع كما كان قبل العقد فيجوز الاستبدال به قبل القبض لانه ليس بمبيع ولا ثمن بخلاف الاصل اذا اضاف العقد الى الشرط فانه ينعقد سببا في الحال حتى يثبت الملك للمشتري عند وجود الشرط لكن لا يثبت الملك للبائع في الثمن ولا يجوز الاستبدال به قبل القبض لانه ثمن بوصفه كما هو حكم الانعقاد

فاذا كون ظرفا لان حذف الجار من ان وان جائز قياسا فيجوز ان يكون التقدير في ان فلانا قدم بان فلانا قدم اي بحقوق قدوم فلان وح لا فرق بين الصور من اللهم الا ان يقال الحذف على خلاف الاصل وهو وارد عليه ايضا لان ما ذكره فيه حذف ايضا ولو قال ان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق يشترط تكرار الاذن لان الباء تقتضي ملصقا به لغة وهو الخروج هنا فصار المستثنى خروجا ملصقا بالاذن والمستثنى منه نكرة في موضع النفي وهو الخروج الدال عليه خرجت لان الشرط في معنى النفي ومعناه لا تخرجي خروجا فصارت ما قال خرج كان بهذا الوصف صار مستثنى وبقي سائر انواع الخروج داخلا في الحظر العام فاذا خرجت فعوذن لحنث بخلاف قوله ان خرجت الا ان اذن لك فانه يقع على الاذن مرة واحدة لتعذر الحمل هنا على الاستثناء لعدم المجانسة بين الدخول والاذن فجعل مجازا عن الغاية بمعنى حتى للمناسبة لان ما بعد كل منهما مخالف لما قبله وما قبله منتهى بما بعده وفيه النظر المذكور يدل عليه قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فان تكرار الاذن شرط فيه ويكون التقدير الا بان يؤذن وفي قوله انت طالق بمشيئة الله تعالى الباء بمعنى الشرط كقوله ان شاء الله لان الباء للالصاق وفي الشرط الصاق الجزاء بوجود الشرط ولا وجود له بدون الشرط كالا وجود للالصاق بدون الملصق فلم تقع الطلاق اصلا لانه تعليق بالايقاع ولا يتوقف عليه وانما لم يجعل الباء للسببية كما في قوله تعالى جزاء بما كسبا نكالا بما عصوا وحينئذ يقع الطلاق في الحال كما لو قال انت طالق لمشيئة الله تعالى لان التعليل يدل على تحقق الايقاع لا على الايقاع ان الشرط اقرب الى الالصاق من السببية لانه يقتضي ملصقا به بخلاف ما اذا تقدم على الملصق زمانا ليمكن الالصاق كما في الشرط بخلاف السببية فان السببية تقتضي المقارنة بينه وبين المسبب في الزمان وقال الشافعي رحمه الله الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم للتبعيض فيلزم مسح بعض الراس وهو دون ما يتناوله اسم البعض وقال مالك انها اي الباء صلة اي زائدة زيدت للتاكيد لان المسح فعل متعد تاكد بالباء اي امسحوا رؤسكم فيلزمه مسح كل الراس وليس كذلك اي ليس كما قال الشافعي لان اهل اللغة ما قالوا انها للتبعيض كما قال ابن جني ولا كما قال مالك رحمه الله لان فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة والحمل على فائدة غير مقصودة وهو التاكيد لا ضرورة اليه بل هي للالصاق وهو حقيقتها لكنها اي لكن الباء اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى المحل ويصير المحل مفعولا به فصار والكل اي كل المحل لانه اضيف اليه كقولك مسحت الخائط بيدي لانه اضيف الى جملته واذا دخلت على محل المسح بقي الفعل متعديا الى الآلة ويصير تقديره وامسحوا ايديكم برؤوسكم اي الصقوها برؤوسكم فلا يقتضي الالصاق استيعاب الراس لانه غير مضاف اليه وانما تقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة لان اليد لا تستوعب الراس عادة فصار المراد به اكثر اليد والاصل في اليد الاصابع لما عرف في حكم الجناية والثلث اكثرها فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بحرف الباء كما زعم الشافعي واما قوله تعالى في التيمم وامسحوا بوجوهكم

قال الشارح التالي وهو ظاهر الرواية انتهى

فالاستيعاب انما عرف بالسنة المشهورة فالباء فيه زائدة **وعلى الالزام** باعتبار اصل الوضع لان حقيقتها الاستعلاء اما حقيقة كزيد على السطح او مجازا كحق عليه دين كانه يحمل ثقل الدين على عنقه او على ظهره ثم صار موضوعا للالزام لان ما يعلو شيأ يلازمه **فقوله له علي الف** يكون دينا لان حقيقة اللزوم في الدين لان الدين يجب عليه ويلزمه **الا ان يصل به الوديعة** بان يقول له علي الف وديعة لانه يحتمل الوديعة لانها يلزمه حفظها **فان دخلت على المعاوضات المحضة** كالبيع والاجارة نحو بعت منك هذا الشيء على الف درهم واجرتك هذه الدار على الف درهم **كانت بمعنى الباء** التي تصحب الاعواض مجازا لان من العوض والمعوض لزوما واتصالا فيناسب الالصاق فاستعيرله ولا يحمل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق بالخطر لما فيه من الغرر **وكذا اذا استعملت على في الطلاق عندنا** بمعنى الباء لانه معاوضة ايضا اذ الطلاق يصلح ان يكون معوضا والمال عوضه كما في المعاوضات المحضة **وعند ابي حنيفة رحمه الله للشرط** اذا استعملت في الطلاق فلو قالت المراة لزوجها طلقني تلقائي على الف درهم فطلقها واحدة لم يجب شيء من الالف فيكون الطلاق رجعيا لان الطلاق يحتمل التعليق بالشرط وان كان مع ذكر العوض والشرط يقابل المشروط جملة ولا توزع اجزاء المشروط على اجزاء فلا يسقط الا عند بلوغ كمال الشرط وهو البائن وعندهما يجب ثلث الالف ويكون الواقع بائنا كما لو قالت بالف درهم بناء على ان الخلع عقد معاوضة **ومن للتبعيض** عند بعض الفقهاء فانهم لما وجدوها اكثر استعمالا في التبعض جعلوها اصلا فيه وعند اهل اللغة لابتداء الغاية في المكان وكونها للتبعيض من التبيين والبدل والاستغراق والزيادة راجع الى ابتداء الغاية **فاذا قال من مات من عبيدي عتقه فاعتقه له ان يعمهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة رحمه الله** تمامه بكلمة العموم وهي من وكلمة التبعيض وهي من وقالا له ان يعتق جميعا لان من للبيان عند ما واذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا واعتقوا بالاتفاق **والى لانتهاء الغاية** المراد بالغاية جميع المسافة لا النهاية اذ لا معنى لانتهاء النهاية ومعنى الانتهاء ان يكون للفعل المتعدي بها امتداد يكون انتهاؤه لذلك الامتداد الى المحدود ولذلك يستعمل في آجال الديون لان آجالها غاياتها **فان كانت الغاية قائمة بنفسها** بان لم ينعقد في وجودها استحقاق اسمها الى محل يكون موجودة قبل التكلم **كقوله له من هذا الحائط الى هذا الحائط لا تدخل الغايتان** وهما الحائطان في الحكم لان الحد لا يدخل في المحدود **وان لم تكن الغاية قائمة بنفسها فان كان اصل الكلام** اي صدره **متناولا للغاية** وواقعا عليها **وعلى المجاز ان ذكرها لاخراج ما وراءها** اي ما وراء الغاية **فتدخل الغاية في الحكم** كما في المرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فان اسم اليد عند الاطلاق يتناول الجارحة الى الابط فكان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها **وان لم يتناولها** اصل الكلام وصدره **او كان فيه** اي في التناول **شك فذكرها**

اي فذكر الغاية **لمد الحكم اليها فلا تدخل الغاية في الحكم كالليل في الصوم** لان مطلق الصوم ينصرف الى الامساك ساعة فذكر الغاية لمد الصوم اليها وقالا ابو حنيفة رحمه الله في الاجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المعلول لا تعرض للتابيد وفي تاخير المطالبة وتعليل المنفعة في موضع الغاية شك وكقوله لزيد علي درهم الى عشرة ففي تناول اصل الكلام على الغاية شك فلا يلزم بالشك لان الاصل في الذمة البراءة **وفي الظرف** تحقيقا نحو المال في الكيس او تقديرا نحو ظرفت في الكتاب فان الكتاب مشتمل على النظر لاشتمال الظرف على المظروف وقيل انها بمعنى على في قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل والحقيقة انها على اصلها لتمكن المصلوب في الجذوع تمكن الكائن في الظرف فيه فاذا قال غصبتك ثوبا في منديل يلزمه كلاهما لانه اقر بغصب مظروف في ظرف **لكنهم اختلفوا في حذفه** اي حذف في **واثباته في ظروف الزمان فقالا هما** اي الحذف والاثبات **سواء** لا فرق بين قولك خرجت يوم الجمعة وخرجت في يوم الجمعة فلو قال انت طالق في غد او انت طالق غدا ونوى اخر النهار في قوله غدا لا يصدق قضاء عندهما لانه وصفها بالطلاق في الغد والغد اسم لكله وانما يتصف بالطلاق في كل الغد اذا وقع الطلاق في اول الغد الا ترى انه اذا لم يكن له نية يقع في اول النهار فاذا نوى اخر النهار فقد نوى بعض الغد فلا يصدق قضاء كما لا يصدق في قوله انت طالق غدا ونوى اخر النهار **وفرق ابو حنيفة رحمه الله بينهما** اي بين في غد وبين غدا **فيما اذا نوى اخر النهار** فانه اذا نوى اخر النهار في قوله غدا يصدق قضاء وديانة وفي قوله غدا يصدق ديانة لا قضاء وذلك لان حرف الظرف اذا سقط اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة واقتضى استيعابه لانه شابه المفعول به فيقع في اوله لتصف الطلاق في جميع الغد ويحصل الاستيعاب فلا يصدق في اتاخير قضاء لانه غير موجب كلامه الى هو يخفف عليه واذا لم يسقط حرف الظرف صار الطلاق مضافا الى جزء من الغد بهم فيكون نيته بيانا ملائما فيصدقه القاضي واذا لم ينو شيأ تعين الجزء الاول باعتبار السبق وعدم المزاحم **واذا اضيف الطلاق الى مكان نحو انت طالق في الدار يقع الطلاق للحال** عليها حيث ما يكون لان الطلاق انما توقف وقوعه على شيء اذا كان معلقا بذلك الشيء حقيقة نحو انت طالق ان دخلت الدار او معنى نحو انت طالق غدا فالطلاق يتوقف على مجيء الغد وان لم يكن معلقا لحرف التعليق لانه قرن الطلاق بالغد فيقتضي حدوثهما معا والغد معدوم في الحال فلا يقع الطلاق في الحال بل يتوقف وجوده على مجيء الغد وصير كانه قال انت طالق اذا جاء غد واما ان عدم التعليق حقيقة ومعنى فكان ارسالا للطلاق والطلاق المرسل لا يتوقف على شيء نحو قوله انت طالق في مكة فانه ما علق الطلاق بشيء لانه لم يذكر حرف التعليق ولا قرن بالطلاق ايضا معدوما لان مكة موجودة فعدم التعليق حقيقة ومعنى فكان الطلاق مرسلا **الا ان يضمر الفعل** بان يقال اسقدر في انت طالق في الدار انت طالق في دخول الدار **فيصير بمعنى الشرط**

بحال لان الدخول لا يصلح ظرفا للطلاق لانه عرض لا يبقى فتعذر العمل بحقيقته فيحمل مجازا على المعنى المقارن
لان في الظروف معناها وتعلق وقوع الطلاق مع وجود الدخول ولا يكون شرطا لحظ حتى يقع الطلاق بعد
الدخول وقال بعضهم يحمل مجازا على المعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث ان كلا منهما ليس بوجود يقع
الطلاق بعد الدخول لا معه كما هو في حكم الشرط المحض فيصدق ديانة فيما بينه وبين الله تعالى لان
اللفظ يحتمله ولكنه خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء ومع للمقارنة اما ذكر اسماء الظروف مع حروف
المعاني لما بينهما من المشابهة والمقارنة معنى اصلي لمع فلا ينفك عنه في اصل الوضع حتى لو قال
لامرأته انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تقع ثنتان سواء دخل بها او لا وقال
بعض النحاة ان مع اذا كان ساكن العين كان حرفا وان كان متحرك العين كان اسما وكلاما بمعنى
المصاحبة وقد تنون نحو جاءوا معا وانتصابه على الظرفية بتقدير في فيه فان معنى جاء زيد مع عمرو
اي في مصاحبته كما ان معنى زيد عندك اي في حضرتك وقبل للتقدم اي للسبق حتى لو قال لامرأته
انت طالق قبل دخول الدار طلقت للحال لان القبلية لا تقتضي وجود ما بعدها وبعد للتاخير
وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل واما حكمها في الاقرار فبخلاف ذلك فانه لو قال له علي درهم
بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان لان معناه بعد درهم قد وجب وبعده درهم قد وجب
فاذا قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة ولو قال قبلها واحدة تقع
ثنتان ولو قال بعدها واحدة وقعت واحدة واذا قيد بعد وكذا قبل بالكناية بان تصل به
ضمير الغيبة كان صفة لما بعده واذا لم يقيد بالكناية كان صفة لما قبله فاذا قلت جاءني زيد
قبله عمرو يقتضي سبق عمرو واذا قلت جاءني زيد قبل عمرو يقتضي سبق زيد واذا قلت جاءني زيد بعده عمرو
يقتضي تاخر عمرو واذا قلت بعد عمرو يقتضي تاخر زيد فالقبلية في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة
صفة للاولى فتبين بها فلا تقع الثانية لغوات المحلية وفي قوله قبلها واحدة صفة للثانية فاذا وقع احديهما
تقتضي ايقاعها في الماضي وايقاع الاولى في الحال والايقاع في الماضي يقع في الحال ايضا لكونه مالكا
للايقاع في الحال غير مالك للاسناد فيثبت ما في وسعه لا ما ليس في وسعه فيقترنان فيقعان و
البعدية في قوله بعد واحدة صفة للاولى فتقع الاولى في الحال والثانية لاقترانها وفي قوله
بعدها واحدة صفة للآخرة تنبيس بالاولى وتلغو الثانية لغوات المحلية وعند للحضرة والقرب
فاذا قال لغيره لك عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم
وهي تحتمل القرب من يده فيكون اقرارا بالامانة وتحتمل القرب من ذمته فيكون اقرارا بالدين
فلا يثبت له الا الاقل وهو الوديعة الا ان يقول الف درهم لان قوله عندي يحتمل احتمالين فيصح
تفسيره باحدهما وغير يستعمل صفة للنكرة نحو لا سعر فيه بالاضافة وان اضيف الى المعرفة

واما المعرفة وتستعمل استثناء للمناسبة بينه وبين الا في ان ما بعد كل منهما مغاير لما قبله الا ان المغايرة
في غير في الذات او الصفة وفي الا في النفي والاثبات فقوله له علي درهم غير دانق يلزمه
درهم ناقص لانه صفة للدرهم اي درهم مغاير للدانق ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم
الا دانقا اي ينقص من الدرهم دانق ومنها حروف الشرط اي الفاظ الشرط ونسبتها حروفا وان
كان اكثرها اسما لان الاصل فيها ان وهي حرف وان اصل فيها وغيرها ملحق بها لتضمنها معناها واما
تدخل ان على امر معدوم على خطر اي متردد بين ان يوجد وان لا يوجد ليس بكائن لا محالة لانه
وضع كذلك ولان الجزاء لما لم يكن واقعا وجب ان يكون الشرط كذلك لان الجزاء معلول الشرط وما
يذل عن المستحيل وعن المتحقق الوجود نحو ان زنيت اكرمك ولا تعالى ان جاء غد اكرمك لانه لا خطر في مجيء
الغد واما صح ان مات فلان مع ان الموت كائن لا محالة لان وقته غير معلوم واثره اي اثر
الشرط ان يمنع العلة عن الحكم اصلا اي لا ينعقد العلة في حق الحكم اصلا حتى بطل التعليق بوجود
الشرط لخلوه عقيب التعليق عن العلة فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق فلم اطلق حتى ماتت
احديهما لان الشرط المحض جعل عدم ايقاع الطلاق عليها شرطا ولا تتحقق لوجود الشرط ما بقيا حيين
فان مات الزوج تطلق قبل موته بساعة وهي الوقت الذي لا يسع فيه قوله انت طالق وان وسع
فيه بعض هذه الحروف لان الشرط عدم التطليق منه ولا تحقق الا باليأس عن الحياة فاذا قرب الموت علم
وجه لا يسع فيه انت طالق فقد فات البر وهو التطليق فوجد الشرط وهو عدمه فتطلق بلسانها فان لم
يدخل بها فلا ميراث لها لان امرأة الفار اذا ماتت ان كانت في العدة وان دخل بها فلها الميراث
لو وقوع الطلاق عليها قبل موته باختياره وهو ترك التطليق فصار فارا فيورث وكذلك ان ماتت
المرأة طلقت قبل موتها بساعة لطيفة لا تسع فيه لفظ التطليق في الصحيح لانها اذا اشرفت على الموت
فقد بقي من حيوتها ما لا يسع التكلم بالطلاق وذلك القدر من الزمان صالح لوقوع المعلق فوجد
الشرط والمحل باق فيقع واذا عند نحاة الكوفة تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها مرة
اي تستعمل للشرط ويثبت عليه الجزاء ويجزم بها كقوله اذا قصرت اسيافنا كان وصلها خطانا الى اعدا
فنضارب فانه عطف فنضارب على كان فلو لم يكن مجزوما لكان فلو لم يكن مجزوما لكان مجزوم المعطوف ولا تجازى بها اخرى كقوله
تعالى والليل اذا يغشى واذا جوزي بها سقط الوقت عنها كانها حرف الشرط فصار بمعنى ان وهو قول
ابي حنيفة رحمه الله وعند نحاة البصرة هي للوقت وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها
مثل متى فانها للوقت لا يسقط عنها ذل الوقت بحال مع ان المجازاة لازمة لها في غير موضع الاستفهام
والمجازاة في اذا غير لازمة فالاولى ان لا يسقط عنها معنى الوقت وهو اي قول نحاة البصرة قولها حتى اذا
قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق لا تقع الطلاق عنده ما لم يمت احدهما كما لا يقع بقوله

ان لم اطلقك **وقالا يقع** الطلاق **كما فرغ** من قوله اذا لم اطلقك فانت طالق ثم سكت زمانا يمكن ان
مطلق فيه ولم يطلق **مثل متى لم اطلقك** فانت طالق فان الطلاق يقع في الحال لان الطلاق صار مضافا الى
وقت حال عن ايقاع الطلاق عليها فيه وكما سكت فقد وجد ذلك الوقت فتطلق وهذا الخلاف فيما اذا لم ينو الزوج
شيئا اما اذا نوى فهو على ما نوى بالاتفاق **وروي عنهما اذا قال انت طالق لو دخلت الدار انه بمنزلة ان**
دخلت الدار فان الطلاق لا يقع حتى تدخل الدار وذلك لان لو لما بهتها كلمة ان في معنى الشرط يستعمل
في الاستقبال كان وهذا عند الفقيها والاف ان لو تقتضي ان لا يقع الطلاق لانه للماضي فيعني قوله لو دخلت لو
كنت في الزمان دخلت وليس في هذه المسئلة نص عن ابي حنيفة رحمه الله **وكيف سوال عن الحال** فكيف
زيد اصحيح ام سقيم **فان استقام** السوال عن الحال **والا يستقيم بطل ولذلك** اي لاجل بطلان كيف في عدم استقامة
السوال **قال** ابو حنيفه رحمه الله في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع للعتق ويلغو قوله كيف شئت
لانه لما حال للحرية فلا يعلق بمشيته وعند هما لا يصح بلا مشية وتكون المشية للعبد في المجلس **وفي الطلاق**
تقع الواحدة اذا قال انت طالق كيف شئت **وبقي الفضل في الوصف** وهو البينونة والرجعة **والعدد**
وهو زيادة العدد **مفوضا اليها بشرط بنية الزوج** ولا يلزم من التفويض اليها استقلالها بانبات
ما فوض اليها حتى لا يحتاج الى بنية الزوج كما في سائر التفويضات لان الطلاق احوال من البينونة الخفيفة
والغليظة والرجعة والزيادة على القدر فاحتيج الى بنية الزوج لتعيين احد المحتملات وهذا لان
عنده موقع الواحدة يملك ان يبتته وله ان يجعل الرجعي بائنا فلا تفويضه اليها **وقالا ما لا يقبل**
الاشارة اي الاسماني فيه الاشارة من الامور الشرعية كالطلاق والعتاق **فحاله ووصفه بمنزلة**
اصله فيتعلق الاصل بتعليقه يعني ترجع الكلمة هنا الى اصل الطلاق لتعذر حملها على السوال عن
الحال فلذلك لا يكون قبل وجود الاصل وهو الطلاق ولو حملها على الاصل لزم الغاؤها فلا يقع
شيء من الطلاق ما لم تشا في المجلس **وكم اسم للعدد الواقع فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما**
لم تشا ويتعلق اصل الطلاق بمشيتها لان المشية واقعة في الواقع لان العدد هو الواقع في الطلاق
اما بالاقتضاء كما في قوله انت طالق اذا تقديره انت طالق طلقة واحدة او بذكر كم انت طالق طلقة
او ثنتين فقد علق جميع الاعداد بمشيتها وانما يصير جميع الاعداد بمشيتها اذا تعلق اصل الطلاق بها
وتتوقف المشية بالمجلس لانه ليس فيها ما ينبئ عن الوقت فكان لها ان تطلق نفسها واحدة او ما
اوتلثا بشرط مطابقة ارادة الزوج **وحيث واين اسمان للمكان المبهم فاذا قال انت طالق حيث**
شئت او اين شئت انه لا يقع الطلاق ما لم تشا وتتوقف مشيتها على المجلس لانه ليس فيها معنى الوقت
حتى تقتضيه عموم الاوقات لانها من ظروف المكان وذكر المكان لغو في الطلاق فيبقى ذكر المشية فيقتصر على
المجلس فان قلت اذا الغا ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فيلزم ان يقع في الحال كما في قوله انت طالق

دخلت

دخلت الدار قلت لما تعذر العمل بالظرفية جعل مجازا لحرف الشرط الذي هو اصل في باب الشرط لمشاركتها
في الابهام والاستعارة اولى من الالغا بخلاف اذا شئت ومتى شئت فانها يعمان في الاوقات كلها فلها
ان تشا في المجلس وبعده **للجمع المذكور بعلامة الجمع المذكور عندنا** كما ذكره هنالان من اقسام حروف المعاني الحروف
الموضوعة لعلامة الذكور والاناث **يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط** لان من عادة
اهل اللسان تغليب الذكور على الاناث في الخطاب وادخال النساء تبعا للذكور **وقيل لا** يتناول لقوله
تعالى ان المسلمين والمسلمات ولانه لو تناولها لم يكن لسوالهن معنى وهو
ما بالنا لم نذكر في القرآن معنى انهن من اهل اللسان والجواب ان الفائدة تطييب قلوبهن وقد
عرف في خطوبهن وانما طلبهن التخصيص بالذكر فنزلت الاية لذلك **ولا يتناول الجمع المذكور بعلا** مة
الذكور **الاناث المفردات** بالاتفاق **وان ذكر بعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة**
ولا يتناول الذكور لان دخول الاناث في الذكر بالتبعية وذلك لا يليق بالاناث لا بالذكور حتى قال
محمد رحمه الله في السير الكبير اذا قال امنوني على بني وله بنون وبنات ان الامان يتناول
الفريقين الذكور والاناث المختلطة بالبنين **ولو قال امنوني على بناتي لا يتناول الذكور**
من اولاده ولو قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن لان الاسم لا يتناول
مفردات **واما الصريح فاظهر المراد به ظهورا بينا** اي انكشافا تاما احترازا عن الظاهر
فهو اظهر من الظاهر بانضمام كثرة الاستعمال اليه ولا حاجة الى قيد الاستعمال للاحتراز عن النص
والمفسر لدلالة مورد القسمة عليه لانه بصدد بيان وجوه الاستعمال والصريح الخالص من كل
شيء ويقال فلان صريح بكذا اي اظهر ما في قلبه بابلغ اظهار **حقيقته كان او مجازا** **كقوله انت**
حر وانت طالق وبعت واشتريت لظهور المراد بهذه الالفاظ بواسطة كثرة الاستعمال
وحكمه تعلق الحكم الشرعي بعين الكلام اي بنفسه **وقيامه** اي قيام الصريح **مقام معناه** الذي
دل عليه سواء كان حقيقته او مجازا **حتى استغنى عن العزيمة** اي لا يظهر الى ان المتكلم اراد ذلك
المعنى اولم يرد فاذا اضاف الطلاق او العتاق الى المحل فباي وجه اضافهما يثبت الحكم نوى او لم ينو
حتى لو قال ياحرة او يا طالق يقع الطلاق والعتاق وكذا لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق
يقع الطلاق اما اذا اراد ان يصرف الكلام بالنية عن موجبه الى محتمله فله ذلك ديانة لا قضاء **واما**
الكناية فاستتر المراد به بالاستعمال **ولا يفهم** المراد منه **الا بقرينة حقيقته كان الكنا**
او مجازا مثل الفاظ الضمير نحو هو وانت وانا لان الضمير عبارة عن الاسم المتضمن للاشارة
الى المتكلم او المخاطب او غيرهما بعد سبق ذكره فلا يفهم المراد منه الا بقرينه **وحكمها ان لا يجب**
العمل بها الا بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال المتردد في المراد بها فلا يجب الحكم

بها ما لم ينزل ذلك للتردد بدليل متصل بها **وكنايات الطلاق سميت بها** اى بالكنايه **مجازا** لا حقيقة لا بها معلومة المعانى غير مستترة المراد على السامع كالبائن والحرام فان كل واحد من اهل اللسان يعلم معناها ولكن باعتبار معنى التردد فيما يتصل به هذه الالفاظ لاحتمال ان يراد بالبائن البينونه من جهة الخيرات او جهة القرابة او من جهة النكاح شابهت الكنايات ولهذا الابهام احتيج الى النيه فاذا زال التردد بنية الطلاق وجب العمل بموجباتها وهى البينونه والحرمه من غير ان يجعل كناية عن صريح الطلاق ولذلك يقع بها الطلاق البائن كما يدل عليه معانيها لان لهذه الالفاظ تاثيرا فى انقطاع النكاح لان الزوج كما يملك الرجعى يملك البائن لان الابانه تصرف فى محل النكاح كايقاع اصل الطلاق ولانه لو كانت هذه الالفاظ كنايات حقيقة لزم ان يكون عملها كعمل ما جعلت كناية عنه وهو الطلاق وهو بنفسه لا البينونة وقال الشافعى يقع بها طلاق رجعى لان ما يملك الزوج ايقاعه نوع واحد عنده وهو الطلاق واما ايقاع البينونه فليس من ولايته وانما يقع حكما لسقوط الروية او لشوب الحرمة الظليلة او لوجوب العوض لان الله تعالى ذكر الطلاق بغير بدل وشرع بعده الرجعه وذكره ببدل ولم يذكر بعده الرجعه وذكر الثلث وبين انها لا تحل له بعده فاثبات الطلاق القاطع بغير بدل يكون على خلاف النص واذا لم يكن فى ولايته ايقاع البائن كانت هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق حقيقه فتكون الواقع بها رواجع **حتى كانت الطلقات الواقعة بها بوايس** بناء على ان الزوج يملك البائن كما عرفت فوجب جعل هذه الالفاظ عاملة بنفسها اذ لا ضرورة فى العدول عن حقايقها **الا قوله اشدى** فانه كناية حقيقة لاحتماله وجوها متغايرة فان حقيقة الاعتداد للحساب فيحتمل ان يراد نعم الله ونعم زوجه وغير ذلك ولا اثر لذلك فى قطع النكاح ويحتمل ان يراد به عدوا فاذا نوى الاقراء وهو الاعتداد من النكاح زال الابهام ووقع به الطلاق بعد الدخول اقتضاء لان مورد الاعتداد لا يصح بدون الطلاق فتقدم الطلاق عليه ضرورة صحة المرور الضرورة ترتفع باصل الطلاق فلا حاجة الى وصف زايد وهو البينونه فيكون الواقع بها رجعيا ولا يقع اكثر من واحدة وان نوى الرجعه وان كان قبل الدخول وقع به الطلاق عند النية باعتبار انه مستعار عنه لانه سبب للاعتداد فاستعير الحكم وهو الاعتداد به واما جاز استعارة المسبب للسبب ههنا مع انه لا يجوز ذلك كما فى عرفت قبل الا فى السبب ههنا مختص بالسبب اذ لا يتصور الاعتداد بدون الطلاق فجاز الاستعارة من الطرفين ولا يمكن اثباته هنا بطريق الاقتضاء لانه لا بد للمقتضى من ثبوت المقتضى وهو وجود له هنا وهو عدم الاقراء لانه غير ثابت قبل الدخول بالنص والاجماع **والا استبرئى رحمك** فانه كناية حقيقة لان معناه اطلبى براءة رحمك فجاز ان يكون البراءة للوطى او التزوج بزوج اخر فيثبت الطلاق عند النية بعد الدخول اقتضاء وقبل الدخول مستعارا **والا انت واحدة** فانه ايضا كناية لاحتمال ان يكون واحدة

صفة مصدر محذوف اى انت ذات تطليقه واحدة فحذف المضاف وهو ذات ثم حذف الموصوف واوصفة للمراة اى انت واحدة عند قومك او منفرده عندى ليس لى غيرك او واحدة نسأ العالم فى الجمال والمال فاذا زال الابهام بنية الطلاق يقع طلقة واحدة لا اكثر وان نوى وقال الشافعى رحمه الله لا يقع شئ وان نوى لان واحدة صفة للمراة ولا يحتمل ان يكون صفة للطلاق فلغت نيته كما اذا قال انت طالق ونوى الطلاق **والاصل فى الكلام الصريح** لان الكلام وضع للافهام والصريح هو التام فى الافهام **ففى الكناية قصور** باعتبار الاشتباه **فيما هو المرام** ويتوقف العلم فيها على النية **وظهر هذا التفاوت** بين الصريح والكناية **فيما يندرئ بالشبهات** ولزانا ان ما يسقط بالشبهة لا يثبت بالكنايه ولزانا قوله على نفسه بعض الاسباب الموجبه للحد لا يستوجب العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح فلو قال جامعت فلانة لا يحد قصدا ما لم يذكر زنيت بها وكذا لو قال لامراته حامعت فلان جماعا حراما لا يجب عليه الحد لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وكذا لو قال لغيره لست بزان وبرئ التعريض بالمخاطب لم يحد لانه ليس بصريح وكذا فى كل تعريض لا يجب الحد واما ما يحد المصدق القاذف رجلا بالزنا وهو قوله هو كما قلت لان كان التشبيه توجب العموم فى المحل الذى يحتمله والمحل ههنا يحتمل العموم فكان ذلك تشبيها له الى الزنا قطعا بمنزله كلام القاذف بالزنا اما لو قال رجل زنيت فقال له اخر صدقت لا يحد المصدق لانه كما يحتمل التصديق فى الزنا يحتمل ان يريد صدقت قبل هذا فلم كذبت الان فى هذا **واما الاستدلال** وهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل على العكس وهو المراد ههنا **بعبارة النص** البعارة تعبير الرويا يقال عبرت الرويا اعبرها عبارة اى فسرتها فسميت الالفاظ الدالة عبارة لانها نفسرها فى الضمير او من العبور فان المتكلم يعبر من المعنى الى اللفظ كما ان السامع يعبر من اللفظ الى المعنى **والنص** يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او غيره عند الاصولى فهذا هو المراد من النص ههنا لا ما تقدم تقوم تفسيره فلو تمسك فى اثبات حكم بظاهر او مفسر او خاص او عام او غيرها كان ذلك استدلالا بعبارة النص **واما عده من اقسام الكتاب** مع انه صفة للمستدل لانه لما لم تعد اقسامه الاربعة بدون عده منها تسامحا **فهو العمل للمجتهد بظاهر ما سيق الكلام له** وهو الذى يدل الكلام على معناه سواء كان السوق اصليا وهو ما كان الكلام لاجله كالعود المفهوم من قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الاية او غير اصلى كالاباحة المفهومة من هذه الاية **واريد به قصدا** الضمير المستتر فى اريد والبارز فى قوله له راجع الى ما والضمير فى به راجع الى الكلام اى يكون السوق لاجله مقصودا ويعلم قبل التامل ان ظاهر النص يتناوله كما لو قيل الصلوة فريضة لقوله تعالى اقيموا الصلوة والزنا حرام لقوله تعالى ولا تقربوا الزنا **واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل للمجتهد بما ثبت بنظمه** اى تركيبه

لغة من غير زيادة ولا نقصان لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه لا
لافهم بنفس الكلام في اول السماع من غير تامل كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لاثبات
النفقة على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الاب لان نسب الولد الى الاب باللام المقتضية
للاختصاص فيكون دليلا على المختص بالنسبة هو الوالد وفي الامور التي يتميز بها بين نسب ونسب
كالامة الكبرى والكفاءة واعتبار مهر المثل فانه يعتبر فيها جانب الاب لا الام والا فالولد ينسب
الى الام كما ينسب الى الاب ويرث منها كما يرث منه وان له ولاية حق التملك في مال الابن فان
الاضافة تحرض اللام دليل الملك كما بضاف العبد الى سيده فيقال هذا العبد لزيد الآن بالاجماع لا
يصير الولد مملوكا لابيه والله اشار عليه السلام بقوله انت ومالك لابيك وانه لا عاتب بسببه
اي لا عقل قصاصا بقتله وهما اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم واثباته لان كلا منهما
ثابت بالنظم الا ان الاول احق عند التعارض لاختصاصه بالسوق لقوله عليه السلام في النسا
انهن ناقصات العقل والدين فقيل وما نقصان دينهن فقال عليه السلام تقعد احديهن
شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة
الى ان الحيض خمسة عشر وما كاذهب اليه الشافعي وهو معارض لما روي عنه عليه السلام اقل الحيض
ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فرجحت على الاشارة والمراد من الشطر البعض لا النصف و
للاشارة عموم كالعبارة لان كلا منهما ثابت بصيغة الكلام والعموم انما هو باعتبار
الصيغة وقيل الاشارة لاحتمال التخصيص لان معنى العموم فيما سيق الكلام لاجله وما كان بطريق
الاشارة كان زيادة على المطلوب بالنص فلا يكون فيه معنى العموم حتى يحتمل التخصيص واما
الثابت بدلالة النص فما ثبت من الحكم بمعنى النص لغة اي بمعناه اللغوي لا اجتهادا اي لا بمعناه
الشرعي المستخرج بالاستنباط اي بعرف السماع اللفظ من غير تامل حتى استوى فيه الفقيه وغيره من اهل اللغة
فمن حيث انه لم يثبت بمحض النظم بل بمعنى عبارة ولا اشارة ومن حيث انه ثبت بمعنى النص لغة لا رأيا ولا
اجتهادا بالوضوحه سمي دلالة لا قياسا وليس المراد ظاهر معنى اللغة وانما المراد ما يودي اليه معناها
كالضرب فانه لمعنى لغويا وهو استعمال اله التاديب في محل صالح له بلا يقاع عليه وهو مفض الى
معنى مقصود من الضرب وهو الايلام وهو مستفاد من المعنى اللغوي وليس بعين المعنى اللغوي
وهو من هذا المعنى لا يسمى فهما عرفا بل لغة كالنهي عن التافيف بقوله ولا تقل لهما اف وهو اظهار
الاستامة مذكور عند التضجر وله صورة معلومة ومعنى مقصود لاجله تثبت الحرمة وهو الاذى
وهذا معنى يوقف به على حرمة الضرب لغة بدون الاجتهاد لان الاذى الموجود في التافيف
موجود في الضرب وزيادة هذا دلالة اذ هو الجمع بين المنصوص عليه وغير المنصوص عليه بما ادنى

الى المعنى اللغوي ولذا يعرفه كل عارف باللغة سواء كان من اهل الاجتهاد اولا وليس بقياس هو
كما قلنا انه قياس جلي لان فيه اصلا وهو التافيف وفرعا وهو الضرب والشتم وعلة جامعة وهي الاذى
وانما لم يكن قياسا لان الجمع بين المنصوص عليه وغيره في القياس بالمعنى المستنبط شرعا لا اللغة والثابت
به اي بالمعنى اللغوي الذي هو الدلالة في انه قطعي كالثابت بالاشارة الا عند التعارض فانه يرجح الا
شارة عليها لان في الاشارة وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي مثال
التعارض ما قال الشافعي رحمه الله في الكفارة تجب بقتل العمد لانها لما وجبت بالقتل الخطاء
الجناية مع قيام العذر بالنص وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطا الاية فلان وجب في العمد
كان اولى ويعارض الدلالة اشارة قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو وجبت
الكفارة معه لما كان الجزاء تاما بل بعض الجزاء فلفظ الجزاء دل على ان موجب النص اعني الكفارة قد رجحت
الاشارة على الدلالة ولهذا اي لكون الثابت به كالثابت بالاشارة في انه قطعي صح اثبات الحدود
والكفارات بدلالة النص مثال اثبات الحدود ما روي ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم
فرجمه ثبت بالنص ورجم غيره ثبت بدلالة النص لانه معلوم بالاجماع ان السبب الموجب في حق
ماعز زناه في احصانه لا كونه ماعزا وهذا السبب يعم غيره فكذا حكمه ومثال اثبات الكفارات
انه كفارة الافطار يجب على الاعرابي الذي جامع امراته في نهار رمضان بالنص وعلى غيره وجب
بدلالة ان النبي صلى الله عليه وسلم انما اوجب الكفارة على الاعرابي لجنايته لا لكونه اعرابيا دون
القياس فانه لا يصح اثبات الحدود والكفارات لانه ثابت بمعنى مستنبط بالراي ظهر اثره في الحكم
شرعا واجتهادا لا لغة ولا مدخل له في اثبات الحدود بالاجماع والثابت به اي بمعنى النص
لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له لان المعنى واحد عند من يقول لا عموم للمعاني واما كثرت
محالة والتخصيص يستدعي سبق العموم واما من قال بان المعاني لها عموم وهو الخاص فغيره
فلان معنى النص اذا كان علة احتمل ان يكون غير علة وعلى تقدير التخصيص يلزم ذلك لانه اذا
كان موجب تحريم التافيف في موضع النص هو الاذى يكون موجبا له ايضا وجد حتى يمكن التعدية
فتى وجد هذا الوصف بدون الحكم فلم يكن الوصف علة للتحريم فكانه قيل هو علة غير علة وذا
تناقض واما الثابت من الحكم باقتضاء النص اي بطلب النص والشرع متى دل على زيادة شيء
في الكلام لصيانته عن اللغو ونحوه فالحامل على الزيادة وهو صيانته الكلام هو المقتضي والمزيد
هو المقتضى ودلالة الشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة هو الاقتضاء فالم يعمل النص
فيما لم يوجب فيه حكما الا بشرط تقدم عليه اي على النص لانه ركن لان الشرط تابع والركن ما
يقوم به الشيء فلا يكون تابعا والا لزم جعل ما هو داخل في الماهية خارجا عنها ولهذا لا يخاطب الكفار
بالشروط ما لم يعتقدوا الاسلام لانه لا اقتضاء ولا ضرورة

البه

بالشرايع بشرط تقديم الايمان لان الايمان يكون ثابتا اقتضاء فيكون الايمان تبعا للشرايع فيلزم
من جعل التابع متبوعا وهو باطل لان الشرايع ما بعد الايمان ولهذا اذا دفع المولى الى عبده د تبه
ليكفر عن كفارته فاعتق العبد لا يصح التكفير لان التكفير بالمال لا يصح الا بعد عتق العبد ولا يثبت
عتق العبد بطريق الاقتضاء لان الاهليه تكون بالحرية وهي اصل ولا سبب بالاقتضاء فان ذلك
الشرط اما اقتضاه النص لصحة ما سماه وله ان لولا ذلك الشرط لما صح تناوله لمعناه عقلا او
شرعا لانه لا صحه للمشروط بدون الشرط فصار هذا اى ما يتناوله النص مضافا الى النص بواسطة
المقتضَى بفتح الضاد اذ لولم يكن المقتضَى لما صح ما يتناوله النص الى النص بواسطة المقتضى
بفتح فكان المقتضى كالثابت بالنص اذ المقتضى مع حكمه حكما للنص كشرى الوالد ينسب به الملك
والعتق وان لم يوجب العتق بنفسه لكن الملك لما ثبت بالشرى صار حكمه وهو العتق مع الملك
حكمين للشرى ولما اضيف المقتضى مع حكمه الى النص صار بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس و
علامته اى علامة المقتضى ان يصح به المذكور وهو المقتضى اى يصير مفيدا او موجبا للحكم ولا
يلغى المقتضى المذكور عند ظهوره اى لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح
به بل يبقى على ما كان قبله بخلاف المحذوف فانه يصير المذكور عند التصريح بالمحذوف كما في قوله
تعالى واسئل القرية السوال مضاف الى القرية واذا صرح بالاهل الذى هو المحذوف فيصير
السوال عن الاهل ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر فالاهل بحذوف لا مقتضى لان
المقتضى لتحقق المقتضى لتحيله ولان المقتضى ثابت شرعا او عقلا ولا عموم له والمحذوف ثابت
لغة وله عموم ان كان من صيغه وهذا مذهب بعضهم فانهم فصلوا بين المقتضى والمحذوف
والمقتضى لا يقبل العموم والمحذوف يقبله ولهذا جعل المصنف رحمه الله اقسام هذا الفصل
اربعة وكان للمحذوف حكم العبارة لان المحذوف ثابت لغة فكان كالمذكور وبعضهم لم يفصلوا
بينهما وقالوا في تعريفه جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وبما ذكرنا من الفرق نظر لانه قد
لا يتغير ظاهر الكلام بعد اظهار المحذوف كما في قوله تعالى ضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى فضرب
فانشق الحجر فانفجرت ولا يمكن جعله من قبيل المقتضى لانه ليس من الامور الشرعية وايضا قد يتغير
الكلام بعد اظهار المقتضى كما في قوله اعتق عبدك عني فان البيع لو قدر تغير الكلام والفرق بينهما
انه لا صحة للمذكور بدون المحذوف بخلاف المقتضى فان للمذكور صحة بدون المدلول واما المحذوف
ثبت بالنص اللغة بخلاف المقتضى فانه ثبت بالشرع اقتضاء ولان المذكور والمقتضى سواء ان
بخلاف المحذوف فانه المراد لا المذكور ومثاله اى مثال المقتضى الامر بالتحرير للتكفير
مقتضى للملك ولم يذكره كما اذا قال اعتق عبدك عني بالف عن كفارة يميني فقال اعتقت وقع العتق

عن الامر وعليه الف لان الامر بالاعتاق عنه بالف يقتضي التمليك منه بالبيع ليتحقق الاعتاق عنه
اذ الاعتاق فعل لا يحل الا في الملك هنا زيادة ست شروط سابقا على الامر بالاعتاق عنه فكانه قال بع عبدك
بالف وكن وكيلا عني باعتاقه والثابت به اى بالاقتضاء كالثابت بدلالة النص الا عند
المعارضه فان الثابت بالدلالة ترجح على الثابت بالاقتضاء لانه ثابت بالمعنى اللغوى فكان ثابتا
من كل وجه وليس المقتضى من موجبات النص لغة وانما يثبت شرعا للحاجة الى اثبات الحكم به
فكان ضروريا ثابتا من وجه دون وجه لانه غير ثابت في غير موضع الضرورة ولا عموم له اى
للمقتضى عندنا لان العموم من صفات الحكم والمقتضى غير ملفوظ وانما جعل كالملفوظ ضرورة
والضرورة لتصحيح الكلام لا لتعميم الاحكام وقال الشافعي له عموم لانه كالمنصوص في ثبوت الحكم
به حتى كان الحكم الثابت به كالحكم الثابت بالنص لا بالقياس والحكم بالنص عموم فكذا الحكم الثابت
له عموم وتظهر ثمرة الخلاف في قوله حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون
طعام فعندنا لشافعي تعمل نيته لان الاكل يقتضي ما كولا كالمنصوص عليه فكانه قال ان اكلت
طعاما والمقتضى عموم عنده فتعمل نيته التخصيص لا يصدق ديانة ولا قضاء عندنا لان النية
انما تعمل في الملفوظ والطعام غير مذكور نصا ولو جعل مذكورا اقتضاء فالمقتضى لا عموم له فلغت
نية التخصيص فيه واما حنثه بكل طعام فلحصول المحلوف عليه لا لعموم المقتضى على انه ليس من
باب المقتضى على قول من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا لان افتقار الاكل الى الطعام لا يستفاد من
الشرع بل يعرفه من لم يعرف الشرع اصلا اما لو قال ان اكلت طعاما فيصدق ديانة لا قضاء
لانه نكره في موضع الشرط فيعم تعمل نية التخصيص فيه الا ان خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء
وكذا اذا قال لامراته انت طالق او طالق ونوى الثلث لا يصح عندنا اما في انت
طالق فلانه نعت فرد لان اسم الطلاق فلا يحتمل العدد فلا يكون اعم الا ان نيه العدد باعتبار الطلاق
الواقع مقدما عليه اقتضاء للضرورة صدقه والمقتضى لا عموم له كما عرفت قوله انت طالق
كذب وهدر لان الوصف بدون قيام الصفة بالمحل لغو كقوله للجالس انت قايم فكان ثبوته
شرعا لا لغة لانها تقضي ثبوتها بالموصوف او لا يصير الوصف من المتكلم بناء عليه فاما ثبوتها
فيه لسبب وصف الواصف فللضرورة تصحيح وصفه فامر شرعي اللغوى بقدر بقدر الضرورة
وهو تصحيح المنطوق ليلا يصير كاذبا لا غيا والضرورة تندفع بالواحدة اذ الثنث يصح بدون الثلث
فصار فحش نية الثلث كانه غير ثابت فيلغو فان قلت اسم الفاعل هو طالق يدل على المصدر
لغة لا اقتضاء فتجوز نية التعميم فيه قلت دلالته انما يكون على طلاق قايم بالمراة جبرا لا اختيارا للزوج
فيه لا على طلاق بمعنى التطليق قايم بالزوج والنية انما تعمل في الطلاق الذى هو تصرف الزوج وكذا طلقتك

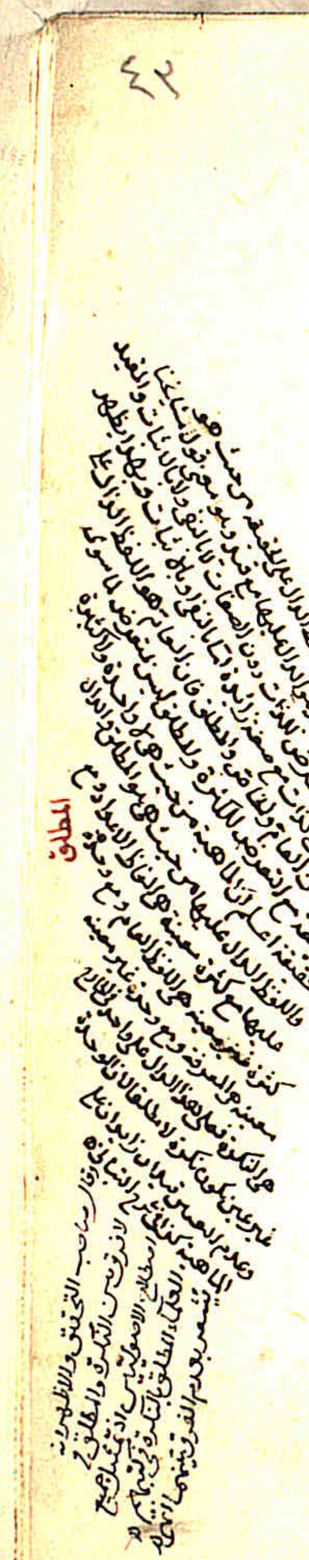
فانه في اللغة اخبار عن تطليق موجود ما صرا على تطليق في الحال وهو لم يطلق قبل فهو كذب هذا لغة
غير ان الطلاق يقع به شرعا اقتضاء لانه يجعل انشاء لتصحيح الكلام لم تعمل النية فيه لان المصدر الثابت
به شرعي لغوي فبقدر بقدر الضرورة في الثلث بخلاف قوله طلقي نفسك فانه يصح فيه نية
الثلث لان المصدر هناك ثابت لغة لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب فعل في المستقبل وهو
مختصر مطوله افعلي فعل التطليق فيما سواه والمصدر اسم جنس يقع على الاقل ويثبت عند عدم النية
لتيقنه ويحتمل الكل فصحت نيته الثلث وبخلاف قوله انت بائن فانه تصح فيه نية الثلث وان
كانت البينونة ثابتة اقتضاء لتصحيح الكلام لان البينونة خفيفة وغليظة اما الاول فيتيقن
الخفيفة لتيقنها فاذا نوى الثلث فقد نوى الغليظة فتضمن هذا وقوع الثلث لان وقوع الثلث
شرط لثبوت عذه البينونة والشيء يتضمن شرطه فكان هذا تعيينا لاحد المحتملين واذا نوى الزوج
سنين لا يصح لانه نية العدد باللفظ غير متعرض له وقوله على اختلاف التخريج اشارة الى ما
قلنا في تخريج كل من المثالين ولما فرغ من الاستدلالات الصحيحة الاربعة كالاستدلال بالعبارة
والاشارة والدلالة والاقتضاء شرع في الاستدلالات الفاسدة بقوله

فصل

التنصيص على الشيء باسم العلم وهو ما يدل على الذات لا على الصفة سواء كان اسم جنس او
اسم علم يدل على المنصوص وقطع الشركة بين المنصوص عليه وبين غيره في الحكم لانه لو لم يدل على ذلك لم
يظهر للتخصيص فائدة وتنبه نظرا لان فائدته تفصيل المذكور على غيره كقوله تعالى فلا تظلموا
فيهن انفسكم خص الاشهر الحرم بالذكر تفضيلا لها مع ان الظلم حرام في كل وقت وثواب الاجتهاد
فان المجتهد اذا اصاب في علة النص وسبر الحكم بها في غير المنصوص نال درجة الاجتهاد وحصل له
ثوابه عند البعض من الاشعرية والحنابلة كقوله الماء من الماء المراد بالماء الاول الماء المطلق
الطهور وبالثاني المني وهي للسببية اي استعمال الماء لاجل الاغتسال واجب بسبب المني فهم الا
نصار رضي الله عنهم عدم وجوب الاغتسال بالاكسال وهو الايلاج من غير انزال لعدم الماء وهم
كانوا من اهل اللسان فلو لم يكن ذلك موجبا النفي لما صح استدلالهم به وعندنا لا ينتصبه سواء كان
مقرونا بالعدد كقوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم بالاجزاء او لم يكن مقرونا خلافا
به لان النص لم يتناوله فكيف يوجب نفيا او اثباتا للحكم فيما لم يتناوله لان النص المثبت موجبه الا
بساط فلا يوجب النفي في غيره وموضوعه ولان التخصيص لو كان موجبا النفي الحكم عن غير المنصوص
عليه لزم بطلان التعليل بالمنصوص لانه يكون ذلك نسخا في مقابلة النص مع ان الفقهاء اجمعوا على
جواز هذا التعليل هذا على تقدير ارادة ان التخصيص بالاسم لا يثبت الحكم في غير المسمى لكون النص ما نعا
واما اذا اريد بان هذا الحكم غير ثابت بالنص في غير المسمى فعندنا كذلك لان حكم النص في غير ما يثبت

الشافعي رحمه الله ان الشافعي الحق الوصف بالشرط لان الحكم لا سبب بالنص بعد وجود المسمى بالم
يوجد الوصف ولولا ذكر الوصف لكان الحكم ثابتا قبل وجوده كما ان الشرط كذلك فان قوله انت طا لق
ان دخلت الدار ليس بموجب وقوع الطلاق ما لم تدخل وبدون هذا الشرط كان موجبا الطلا ق
قبل الدخول واعتبر الشافعي التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون منع السبب
فلو قال لعبده انت حر كان قوله موجبا الحكم وهو العتق في الحال لولا قوله ان دخلت الدار فان التعليق
بالدخول اخر العتق الى زمان الشرط ولا يمنع اصل السبب بعد وجوده حسا فكان المقتضى لوقوع
الطلاق ثابتا وانما امتنع الوقوع لوجود التعليق فكان العدم مضافا الى التعليق حتى ابطل
الشافعي رحمه الله تعليق الطلاق والعتاق بالملك لانه لما ثبت ان تاثير الشرط في تاخير الحكم
الى زمان وجوده بعد تقرر السبب عنده والسبب لا يتقرر بدون الملك فلو قال لاجنبيه ان
تزوجتك فانت طالق او قال لعبد ان اشتريتك فانت حر كان ذلك التعليق باطلا فيشترط
قيام الملك في المحل عند التعليق ليتقرر السبب وجوز الشافعي التكفير بالمال قبل الحنث
بعد اليمين كما في كفارة اليمين بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبله لان اليمين
هو سبب الكفارة ولهذا اضافها الكفارة اليها والاضافة علامة السببية فتكون نفس
وجوب الكفارة ما بعد قبل الحنث لوجود سببه واما الحنث فشرط وجوب الاداء لان تاثير
التعليق بالشرط في تاخير وجوب الاداء والتكفير المالي يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب اداءه
لان الواجب قبل الاداء مال معلوم كما في حقوق العباد فان الثمن يجب في ذمة المشتري بمجرد البيع
ولا يجب الاداء ما لم يطالب فالموجود هنا شيآن المال والفعل وينفك احدهما عن الآخر ولذا
لم يجز التكفير بالبدني كالصوم قبل الحنث لعدم احتماله الفصل بين وجوبه ووجوب
اداءه لان الواجب فعل يتادى بالبدن وهو عرض لا يبقى زمانين والوجوب يقتضي وجود شيء ولا
وجود للفعل قبل الاداء فلا يحتمل فصله عن الاداء لانه انما يتصور وجوده عند الاداء فلما اخر
وجوب الاداء الى ما بعد الحنث اخر تقرر السبب ونفس الوجوب ايضا فلو كفر قبل الحنث
يكون تكفيرا قبل تقرر السبب ونفس الوجوب وانه لا يجوز وفي التفريق بين المالي والبدني نظر لان
الواجب لله تعالى على العبد فعل هو عبادة الا ان في المالي محل فعل العبد المال وفي البدني محله بدنه
والواجب في الحالين فعل واجب في ذمته بايجاب الله تعالى بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد
مال لا فعل لان المقصود ما ينتفع به العبد بجلب نفع او دفع ضرر وذلك بالمال لا بالفعل وعندنا
المحل الملاقي بالشرط لا ينعقد سببا وبانعدام الشرط في منع السبب لا في اخر الحكم الى زمان الشرط
وعدم الحكم باق على ما كان قبل التعليق بالعدم الاصلي لان الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا

يثبت الايجاب الا في محله فلو لم يكن المتكلم اهلا بان كان صبيا او كان اهلا لكن اللفظ اضيف
الى غير محله بان كان بهيمة او مسه لا يصير سببا وههنا وان وجدت الاهلية والمحلية الشرط
حال بينه اي بين لفظ الايجاب وبين المحل فبقي غير مضاف اليه اي الى المحل لان التعلق بالشرط
منع وصوله الى المحل بالاتفاق لانه معلق بالدخول فلا يصل اليه قبل وجوده وبدون الاتصال
بالمحل لا ينعقد سببا وحينئذ يكون الشرط مانعا من الانعقاد ويكون عدم الحكم لعدم التسبب
لا لمنع الشرط الحكم بعد وجود السبب ولهذا جوز الحنفية رحمهم الله تعليق الطلاق والعتاق
بالملك لان المعلق قبل وجود الشرط ثمة وبمحل اليمين ذمة الحالف والحالف اهل وانما يصير
طلاقا وعتاقا عند الشرط فاعتبر الملك عنده ولم يجوزوا التكفير قبل الحنث لعدم السبب
قبله واذا ثبت ان الشرط لا يوجب العدم عند العدم فالملحق به وهو الوصف اولى بذلك
على ان غاية الوصف ان يكون علة للحكم ولكن لا يلزم من عدم علة معينه عدم الحكم لجواز ثبوته
بعلة اخرى والمطلق وهو الدال على الذات دون الصفات يحمل على المقيد وهو الدال على
الذات مع صفة زائدة بالنفي او بالاثبات ومعنى الحمل ان يكون المراد ما هو المراد من المقيد
وان كانا في حادثتين عند الشافعي رحمه الله مثل كفارة القتل وكسائر الكفارات فان
المنصوص عليه في كفارة القتل تحرير رقبة مؤمنة وفي كفارة الظهار واليمين رقبة مطلقة
فحمل المطلق في هاتين الكفارتين على المقيد في كفارة القتل فلا يجوز اعتاق رقبة كافرة فيهما
لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط كما عرفت فوجب النفي اي نفي الحكم عند
عدمه اي عدم الوصف في المنصوص عليه وهو كفارة القتل ووجب النفي عند عدمه
في نظيره من الكفارات ايضا لانها جنس واحد اذ الكل تحرير في تكفير مشروع للزجر والستر
والشرع قيد بصفة الايمان في كفارة القتل لحكمة حميدة وهي التقرب الى الله تعالى بخلاص العبد
المؤمن من ذل الرق وصار ذلك بيانا في سائر الكفارات وكذا اذا كانا في حادثة واحدة يحمل المطلق
على المقيد لان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا والمطلق ساكت والمقيد ناطق فكان
اولى ان يحمل عليه ويجعل اصلا كما في نصوص الزكوة فان المطلق عن صفة السوم يحمل على المقيد
بصفة السوم كما في قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة وقوله عليه السلام في خمس من الابل
السائمة شاة وكما في نصوص الشهادة فان المطلق من صفة العدالة محمول على المقيد بها في
اشتراط العدالة كما في قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله واشهدوا
ذوي عدل منكم فان قلت يرد النقض على الشافعي بان الطعام لم يثبت في كفارة القتل حملا لها على
كفارة اليمين مع ان الكل جنس واحد فاجاب بقوله والطعام في اليمين احتراز عن الطعام في



في الظهار فانه ثابت في احد قولي الشافعي لم يثبت في القتل لان التفاوت بين هذه الاشياء ثابت
باسم العلم وهو عشرة مسابكين وبنو التنصيص باسم العلم لا يوجب الا الوجود عند الوجود و
لا يوجب العدم عند العدم واذا لم يجب العدم في محل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لاستحالة التعدية
تعديه المعدوم وعند الاجمال التطابق على المقيد وان كانا في حادثة واحدة فضلا عن حادثين
لامكان العمل بهما فلا يجوز ناهما احدهما وذلك ان المطلق معنى حكما وهو الاطلاق وهو معنى
معلوم وله حكم معلوم ممكن العمل من الاتيان باي فرد شاء من افراد ذلك الحقيقة والفرض منه
التيسير والتوسعة والمقيد حكم وهو التقييد وهو معنى معلوم وله حكم والفرض منه التشديد
والتضييق ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنهما ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله وفي حمل المطلق
على المقيد لزم ترك الابهام فيما ابهم الله وفي الحادثين يمكن العمل بهما لجواز ان يكون التوسعة
مقصودة في حادثة والتضييق في اخرى وكذا في حادثة في حكمين لجواز قصد التشديد في احد
الحكمين في التسهيل في الاخرى الا ان يكونا في حادثة واحدة في حكم واحد فانه حينئذ يحمل المطلق
على المقيد مثل صوم كفارة اليمين وهو حادثة واحدة لان الحكم الواحد وهو الصوم مع ورود
الاطلاق في قوله تعالى فصيام بثلثة ايام والتقييد فيه في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام بثلثة
ايام متتابعات لا تقبل وصفين متضادين وهما التتابع والتفريق فاذا وجب تقييده بالتتابع
بقراءة ابن مسعود وقراءته كانت رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم مشهورة وجوز الزيادة على النص
بالخبر المشهور يبطل الاطلاقه للتضاد بينهما فلا يمكن العمل بهما وفي صدقة الفطر ورد النصان
المطلق والمقيد في السبب وهو قوله اد وا عن كل حر وعبد مطلق وقوله عليه السلام ادوا عن
كل حر وعبد من المسلمين ولا مزاحمة في الاسباب لجواز ان يثبت الحكم الواحد باسباب كثيرة على
البدل كالملك فانه يثبت بالبيع والهبة والموت فوجب الجمع بينهما والعمل بهما ولجب الصدقة عن العبد
الكافر بالنص المطلق وعن العبد المسلم بالنص المقيد ولا نسلم ان العبد بمعنى الشرط كما قال الشافعي
ولئن كان القيد بمعنى الشرط فلا نسلم انه اي ان الشرط يوجب النفي بناء على ما ذكر ان عدم الشرط لا
يوجب عدم الحكم ولئن كان القيد بمنزلة الشرط وانه يوجب النفي فانما يصح الاستدلال به على غيره
اي على غير محل المنصوص ان لو صحت المماثلة بينهما في المعنى الذي تعلق الحكم به وليس كذلك بل المغايرة
ثبت في السبب والحكم صورة ومعنى اما في السبب صورة فلان الظهار واليمين غير القتل صورة وهذا
ظاهر واما معنى فان القتل بغير حق اعظم الكبائر فلا يكون في كونه جناية كالظهار واليمين واما
في الحكم صورة فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على التعاقب مقتصرا عليهما وحكم الظهار وجوب
التحرير والصوم والاطعام وهذا مغاير لحكم القتل وكذا حكم اليمين على تقدير الحنث الكفارة باحد

والاشياء الثلثة ثم الصوم ثلثة ايام وبعدما مغاير فلحكم القتل ايضا واما معنى فلان في هذين الحكمين
ضرب تغيير لان الاطعام مدخلا في الظهار عند العجز والتخيير ثابت في الاشياء الثلثة في اليمين مع
العدول الى الصوم عند العجز وليس هذا النوع من التغيير في القتل وانما ثبت عدم المماثلة بينهما فلا يحمل
ما يدل على نفي الحكم في كفارة القتل دليلا على نفيه في كفارة اليمين والظهار فان قلت قيد الاسامة
في الزكوة مع الاطلاق كما في الحديث المذكورين وقيد العدالة في الشهادة مع الاطلاق كما في
الاسس يوجبان النفي في الاطلاق عند الحنفية فاجاب بقوله فاما قيد الاسامة والعدالة فلم
يوجب النفي اي نفي الاطلاق لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل
وهو قوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل صدقة اوجبت نسخ الاطلاق في الزكاة
والامر بالتثبت في نبا الفاسق وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا
اوجب نسخ الاطلاق في الشهادة وقيل القران اي الجمع في النظم بين كلامين لحرف الواو يوجب
القران في الحكم حتى ان العامل اذا عطف على معمول عامل آخر ذكر او حذف الواو وبين جملتين فاصلتين فالجملة المعطوفة
عليها في الحكم المتعلق بها فلا يجب الزكوة على الصبي لاقترانها بالصلوة وهي غير واجبة عليه في قوله
تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة تحقيقا للمساواة في الحكم واعتبروا بالجملة الناقصة فان
من قال لغيره جاز يد وعمرو ينفهم منه اشتراكهما في المجيء وكذا لو قال زينب طالق وهند شاركت هند
زينب في وقوع الطلاق فان مقتضى واو العطف المشاركة وقلنا كما قال عامة الفقهاء ان عطف
الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها
الى ما تتم الناقصة به فاذا تم المعطوف بنفسه لم تجب الشركة لان الاصل في كل كلام ان يستبد
بنفسه وينفرد بحكمه لان في اثبات الشركة جعل كلامين كلاما واحدا وهو خلاف الاصل فلا
يصار اليه الا عند الضرورة وهي في الجملة الناقصة لافتقارها الى الخبر الا فيما يفتقر اليه من
حيث التعليق فانه حينئذ يوجب الشركة وان تمت بنفسها كقوله ان دخلتما الدار فانت
طالق وعبده حر وامرأته طالق ان كلمت فلانا وقوله عبده حر وامرأته طالق ان كلمت
فلانا فان الشرط يلتحق بهما وان كان كل واحد منهما تاما من حيث الخبر والايقاع من حيث
التعليق لانه ناقص حينئذ لدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط والتعليق تصرف فاخر
غير الايقاع فيما يرجع الى غرضه وهو التعليق قاصر فاثبت المشاركة بينهما في حكم التعليق
بالواو حتى لو قال ان دخلت الدار فزينب طالق وعمرة طالق تطلق عمرة في الحال لان غرضه في حق
عمرة بخبر الطلاق دون التعليق اذ لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله عمرة وما افرده
بالخبر وهنا خبر احدى الجملتين لا يصلح خبرا للجملة الاخرى فلذا علق التعليق بالشرط والعام

في النظم القران

فانه تشارك المعطوف

اذا خرج مخرج الجزاء كما روى انه عليه السلام سهى فسجد وروى ان ماعزا زنا فرجم او اذا خرج مخرج الجواب لما تقدمه ولم يزد عليه اى على الجواب كما لو قيل لرجل انك لتغتسل هذه الليلة فى هذه الدار عن جنابة فقال ان اغتسلت فعبدى حر او لم يستقل الجواب بنفسه ولم يكن مفهوما بدون السبب كمن يقول لا ضحا ليس لى عليك كذا فيقول بلى او نعم يختص العام فى هذه الصور الثلث بسببه اما فى الصورة الاولى فلان الفاء لجزاء السهو معلق به كانه علة له وحكم العلة يخصوص بها واما فى الثانية فلان الجواب وهو قوله ان اغتسلت مخصوص بالاغتسال المذكور فى السؤال لان قوله وان كان مستقلا بنفسه الا انه لما خرج مخرج الجواب من غير زيادة على قدره تقيد به لانه بنى عليه بدلالة الحال كالشيء بالدراهم فانه ينصرف الى نقد البلد بها ولكنه لتحمل الابتداء اذا نواه يصدق ديانة وقضاء وكذا اذا اغتسل لا عن جنابة لا يعتق عبده واما الثالثة فلان قوله بلى لعدم استقلاله صار كبعض الكلام فلا بد من ان يرتبط بما قبله من السبب وبلى الجاب لما بعد النفى استفهاما كان او خبرا ونعم تصديق لما قبله ايجابا كان او نفيا فاذا قال لاخر ليس لى عليك الف فقال بلى يكون اقرارا ولو قال نعم ينفى ان لا يكون اقرارا ولو قال لى عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا ولو قال بلى ينفى ان لا يكون اقرارا لانه لا يستعمل الا فى النفى فهذا بحسب اللغة لكن بحسب العرف لا فرق بين نعم وبلى فى مثل هذه المسائل ويكون الكل اقرارا حتى لزمه القاضى المال وان زاد على قدر الجواب كان مستقلا بنفسه وتنعقد اليمين فى حق السائل وغيره كما اذا قال ان اغتسلت هذه الليلة فى هذه الدار لا تختص بالسبب ويعبر عموم الجواب ويصير كلاما مبتدا لا بتداء التعليق حتى لا تلحقه الزيادة ولو كان مختصا بالسبب لزم الغاؤها واعتبار الزيادة التى تكلم بها اولى من الغائها الا ان يقول نويت الجواب فحينئذ يقبل قوله ديانة لا قضاء لانه خلاف وفيه تخفيف عليه ويجعل تلك الزيادة للتاكيد فعلى هذا لو كان كلام النبى صلى الله عليه وسلم جوابا مستقلا يعتبر عمومه ولا يختص بالسائل ولو كانت حادثته فى زمنه عليه السلام فخول عام فى تلك الحادثة يتناول صاحب الحادثة وغيره ولان اية الظهار واللعان وحد القذف وغيرها نزلت عند وقوع الحوادث لاشخاص معلومين ولم تختص بهم ولان الموجب للحكم هو اللفظ وهو عام فيكون اعتباره اولى من اعتبار السبب الذى سكت النص عنه خلافا للبعض كالشافعى والمزنى فان عندهما يختص الحكم بالسائل وصاحب الحادثة ويراد باللفظ العام الواحد مجازا واما يثبت الحكم فى غيرهما بنص اخر او بالقياس عليهما واحتجا بقوله عليه السلام لا ربوا الا فى النسيئة والربوا يجرى فى النقد بالاجماع ولكم الحديث ورد فى حادثة خاصة فاختص بها فانه روى انه عليه السلام سئل عن الربوا فى مختلفى الجنس فقال عليه السلام لا ربوا الا فى النسيئة فكانه قال لا ربوا فى مختلفى الجنس الا فى النسيئة ولانه

لو لم يختص بالسائل وصاحب الحادثة لم يكن فى تاخير البيان الى وقت السؤال ونزول الحادثة فائدة توجب ان يختص وقيل الكلام المذكور للمدح والذم كقوله تعالى ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم لا عموم له لانا نعلم انه لم يكن غرض المتكلم به العموم وانما غرضه المدح والذم ولذا منعوا عموم قوله تعالى الذين يكنزون الذهب والفضة وابطلوا التعليق فى وجوب الزكوة فى الحلى لان القصد به الحاق الذم لمن يكنز الذهب والفضة لا العموم وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم ودلالته على المدح والذم غير مانعة لدلالته على العموم لعدم المنافاة بينهما وهذا بناء على انه هل يختص العام بغرض المتكلم ام لا وعندهم يختص وقيل لجمع المضاف الى الجماعة (ای المنصوب) حكم حقيقة الجماعة فى كل واحد لانه جمع قبل الاضافة فلا تبطل الجمعية بها وهذا عند زفر رحمه الله وعندنا يقتضى اضافة الجمع الى الجماعة مقابلة الاحاد بالاحاد لان المقابلة الجمع بكل فرد كقوله تعالى جعلوا اصابعهم فى اذانهم واستغشوا ثيابهم فان المراد ان كل واحد جعل اصبعه فى اذنه واستغشى ثوبه وهو المفهوم من مخاطبات كلامهم يقال لبس القوم ثيابهم وركبوا دوابهم فان المراد ان كل واحد لبس ثوبه وركب دابته حتى اذا قال لامرانيه اذا ولدتهما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا ولا يشترط ولادة كل واحدة منهما ولدين وعند زفر لا تطلقان حتى تلد كل واحدة منهما ولدين وقيل والقائل الخصاص الامر بالنهى يقتضى النهى عن ضده وبكون قوله تحرك فى المعنى مثابة قوله لا تسكن سواء كان له ضد واحد كالايمان مع الكفر او اضداد كالقيام فان ضده القعود والسجود والركوع والاضطجاع لان الامر طلب الجاد الماموربه على ابلغ الجهات والاشتغال بضده يعدم ما وجب بالامر فكان حراما منهيا عنه بمقتضى الامر الا ترى انه اذا قيل اخرج من هذا البيت فباى ضد اشتغل من القعود والقيام والاضطجاع يعدم ما هو المطلوب وهو الخروج وقيل والقائل ايضا الخصاص النهى عن الشيء يكون امرا بضده ان كان له ضد واحد نحو لا تتحرك فانه امر بضده وهو السكون اى اسكن لان موجب النهى اعدام المنهى عنه بابلغ الوجوه واذا كان له ضد واحد يلزم من ضرورة وجوب الاعدام الكف من الايجاد واما اذا كان له اضداد فلا موجب له فى شيء من اضداده واستدل بقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن فانه نهى عن الكتمان وهو موجب الامر بالاظهار ولهذا وجب قبول قولها فيما تخبر به من الولد والحيض لانها مامورة بالاظهار الذى هو ضد الكتمان وفيه نظر فان قوله لا يحل ليس بنهى وانما هو نفى منسوخ وانما كان ذلك امرا بالاظهار لسبب ان الكتمان لم يبق مشروعا وعندنا الامر بالشيء يقتضى كراهة ضده لا بان يكون موجبا له ودليلا عليه بل لان النهى الثابت بالامر انما يثبت بطريق الضرورة والاقتضاء والثابت

ضرورة انما يثبت بقدرها فترتفع به الضرورة والضرورة ترتفع بجعل ضد الامر مكروها و
النهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة اي في قوة الواجب على قياس ما بينا
في الامر من انه لا يكون موجبا له ولا دليلا عليه وفائدة هذا الاصل وهو ان الامر بالشيء يقتضي
كراهة ضده وان النهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة ان المحرم اذا لم يكن متصورا
بالامر لان الامر موضوع لايجاب الفعل والتحريم للضد لم يعتبر التحريم فلم يجعل مباشرة ضد
المامور به مفسدا للاداء المامور به الا حيث تفوت الامر اي المامور به بالمباشرة فان التفويت
حرام فاذا لم يفوته كان مكروها لا حراما كالامر بالقيام في الصلوة ليس بنهي عن القعود قصدا
حتى اذا قعد في الصلوة في حال القيام ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت
بهذا الضد ما هو الواجب بالامر وهو القيام لكنه اي القعود يكره لان الثابت بالاقتضاء
ثابت بطريق الضرورة ولا ضرورة في القول بالتحريم عند عدم التفويت ولهذا المذكور من
ان النهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة في قوة الواجب وانما يكون لان الامر بالقيام
يقتضي كراهته قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس الخيط بقوله عليه السلام لا يلبس القميص ولا
العمامة ولا السراويل كان من السنة لبس الازار والرداء لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن
لبس الخيط ولهذا المذكور من ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده قال ابو يوسف رحمه الله ان من
سجد في صلوته على مكان نجس لم تفسد صلوته لانه اي السجود على مكان نجس غير مقصود بالنهي
انما المامور به فعل السجود على مكان طاهر والنهي عنه ثابت بهذا الامر فاذا اعادها على
مكان طاهر جاز الصلوة عنده اي عند ابي يوسف رحمه الله لان مباشرة الضد بالسجود على مكان
نجس لا يفوت المامور به فيكون مكروها في نفسه وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله الساجد
على النجس بمنزلة الحامل له لان سجوده يحصل بوضع الجبهة على الارض فاذا سجد على النجس وقد تم
السجود بالوضع على النجس صار النجس بمنزلة ما كانت النجاسة بوجهه فصار مستعملا وحاملا
للنجس بحكم الفرضية بخلاف وضع اليد على النجس فانه لا يفسد الصلوة لانه ليس بفرض والتطهير
عن حمل النجاسة فرض دايم في جميع الصلوة فيصير ضده وهو السجود على النجس مفوتا للفرض
كما في الصوم فان الامساك عن الاكل لما كان ما موراً به في جميع وقت الصوم تحقق التفويت بالاكل في
جزء من وقته

فصل

للمشروعات وهي التي جعلها الله طرقا ومذاهب لعباده
يسلكونها على نوعين عزيمة وهي في اللغة القصد المؤكد وهو في الشرع اسم لما هو اصل منها
اي من المشروعات غير متعلق بالعوارض بيان لاحالتها الا فيه والمراد به ما ثبت ابتداء بانشاء
الشرع حقا له وانما سميت عزيمة لانها من حيث كانت مشروعة اصولا لاحكم ان تعالى انتهاها و

عبده كانت في نهاية التوكيد حتى لا يحتمل ان يقال له الامر يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وعلينا الانقياد ويدخل
فيه ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات وهو اي ما هو الاصل من المشروعات
اربعة انواع لان العزيمة ان يكفر جاحدها فهو الفرض والا فان استحق العقاب على تركه فهو الواجب
والا فان استحق تاركه الملامة فهو السنة والا فهو النفل ويدخل فيه المباح ان جعل من العزيمة
فريضة وهو في اللغة التقدير والقطع كقوله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي قدرناها
وقطعنا الاحكام فيها وهي ما لا يحتمل من المقدرات الشرعية زيادة ولا نقصانا ثبت بدليل
لا شبهة فيه من الكتاب والسنة المتواترة والاجماع كالايمان والاركان الاربعة هي الصلوة
والزكاة والصوم والحج وحكمه اي حكم الفرض اللزوم علما بثبوته وتصديقا بالقلب لانه
ثابت بدليل قطعي واللزوم عملا بالبدن اي لزم اداؤه حتى يكفر جاحده لان تصديق العبد
ربه بما جاء منه بقلبه ايمان فكان الترك كفرا ويفسق تاركه بلا عذر لانه بترك الاداء مبدل
للعمل الا للاعتقاد فلا يكفر بالترك الا اذا ترك على وجه الاستخفاف فانه حينئذ يكفر وانما هو
عاص فاسق لخروجه عن طاعة ربه والفسق الخروج والفاسق مومن لانه غير خارج من اصل الدين
وان كانه اعتقادا وان كان خارجا من الطاعة وواجب وهو ما خوذ من الوجوب لغة وهو
السقوط وهو في الشرع ما ثبت بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والعام المخصوص سمي به لانه
سقط عن العبد عمله من غير ان يكون دليله موجبا للعلم بوجوبه قطعا اولانه ساقط عملا وان كان
ثابتا علما اولانه ماخوذ من وجب القلب اي اضطرب وهو مضطرب لشبهة في دليله كصدقة الفطر
والاضحية فان ثبوتهما بخبر الواحد وكذا تعيين الفاتحة في الصلوة وتعديل الاركان والطمانينة
في الطواف وحكمه اللزوم عملا كالفرض لا علما على اليقين لشبهة في دليله حتى لا يكفر جاحده
لانه لا يجب تصديقه بالقلب لوجود الشبهة ويفسق تاركه اذا استخف باخباد الاحاد
بان لا يرى العمل واجبا بها ولا يفسق بمجرد تركه عملا فاما اذا تركها العمل به متاولا فلا يفسق لان
التاويل سبب السلف والخلف عذلا للتعارض وانكر الشافعي رحمه الله التفرقة بين الفرض والوا
وقال ما ترادفا فان ولكن لا مشاحة في الاصطلاحات بعد معرفة المعاني وسنة وهي في اللغة
الطريق سواء كانت حسنة او سيئة قال عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها
الى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة وهي في الشرع
الطريقة المسلوكة في الدين لا على وجه الفرض والوجوب وحكمها ان يطالب المرء باقامتها
من غير افتراض ولا وجوب لانها طريقة امرنا باحيائها ونهينا عن اماتتها واحيادها في الاتيان
بها الا ان السنة المطلقة قد تقع على طريقة النبي صلى الله عليه وسلم على طريقة غيره فلا يقتضي

مطلقها الاختصاص بسنته عليه السلام لان المراد بها في الشرع طريقة في الدين اما لرسول الله صلى الله عليه وسلم او لغيره ممن هو علم في الدين لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ولقوله من سن سنة حسنة الحديث **وقال الشافعي مطلقها** اي مطلق السنة **طريقة النبي عليه السلام** بناء على انه لا نعرف بتقليد الصحابي فاذا قال الراوي من السنة كذا فعند اصحاب الشافعي ولكن اصحاب ابي حنيفة واصحاب الحديث رحمهم الله يحمل على سنة الرسول عليه السلام حلافا للكرخي وبعض اصحاب الشافعي فانه لا يجب حمله على سنة الرسول عندهم الا بدليل وذلك لان الرسول عليه السلام هو المقتدى على الاطلاق فلا يحمل السنة عند الاطلاق الا على سنته كما لو قيل هذا الفعل طاعة لا يحمل الا على طاعة الله تعالى وطاعة رسوله واما اضافتها الى غيره عليه السلام فمجاز لا افتداء به فيها بسنته **وهي نوعان سنة الهدى** اي اخذها هدى وتركها ضلالة **وتاركها يستوجب اساءة** وملامة في الدنيا وحرمان شفاعته في العقبى **كالجماعة والاذان** والاقامة حتى لو تركها اهل بلدة واصروا على ذلك قوتلوا بالسلاح ليأتوا بها لان الاصرار على تركها هو من اعلام الدين المستخفين بالدين هذا عند محمد وقال ابو بكر المقاتل بالسلاح عند ترك الفرائض والواجبات لا عند ترك السنن فرقا بينهما وانما يؤدبون على تركها **والنوع الثاني زوائد وتاركها لا يستوجب الاساءة** ولكن اخذها حسن **كسنن النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده** قال عليه السلام البسوا الثياب البيض فانها اطهر واطيب وكان عليه السلام اذا جلس في المسجد احتبى بيديه **ونفل** وهو في اللغة الزيادة ومنه سميت الغنيمة نفلا لانها زيادة على ما هو المقصود من الجهاد وهو اعلاء كلمة الله تعالى وفي الشرع اعم من ان يكون من العبادات زوائد على الفرائض والواجبات **وهو** في الشريعة **ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه** وانما ذكره في الغرة لانه لم يتعلق بعذر وهو مشروع دائما **والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا** المذكور من انه ساء على فعله ولا يعاقب على تركه وهذا جائز النفل قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا بالايماء مع القدرة على النزول وان لم يكبر متوجها الى القبلة لانه لما شرع دائما وجعل من العزائم اذ لو كان رخصة لكان بعارض عذر ولم يكن مشروعا دائما وفي معاناه تمام الاركان والشرائط في جميع الاوقات حرج بين فجاز الاداء على الوجوه المذكورة دفعا للحرج وتحقيقا للتيسير **وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف** وهو التحريمة ان يشرع فيه وان لا يشرع **وجبا ان بقي كذلك** غير لازم بالشروع لان حقيقة الشيء لا يتغير بحال دون حال وهو نفل حقيقة بعد الشروع فكان مخيرا في اتمامه او قطعه من جنس ادائه فيبطل المؤدى ضمنا لغير المؤدى قصدا فبطلانه امر ضمني لا بصيغة فلا يلزم القضاء كمن شرع في صلوة او صوم مسنون فافسده فانه لا يجب عليه القضاء لان بطلانه ضمني **وقلنا**

ان ما اداه من النفل قبل تمامه **وجب صيانته** لانه صار لله تعالى مسلما اليه بالاداء ولهذا لو مات في تلك الحالة كان مثابا على ذلك فيجب الاحتراز عن ابطاله رعاية لحق صاحب الحق فلو ابطل يوافذ بالقضاء **ولا سبيل اليه** اي الى صيانته عن البطلان **الا بالزام الباقي** واتمامه لانه لا يتحرى عبادة فيجب الاتمام لهذا ضرورة وان كان في نفسه نفلا والمؤدى وغير المؤدى متعارضان لانا ان نظرنا الى المؤدى يجب اتمام الباقي على ما قررنا وان نظرنا الى غير المؤدى لا يجب كما قال الشافعي لانه نفل في نفسه فوجب الترجيح للمؤدى احتياطا للعبادة **وهو كالنذر** اي الشروع في النفل كالنذر في ان كلا منهما سوجبا لمعنى في غيره والجزء المؤدى كالمنذور من حيث ان كلا منهما صار حقا لله تعالى **صار المنذور لله تعالى تسمية لا فعلا** لانه تصور العبادة بنذره وتصور العبادة عبادة كما جاء في الحديث نية المؤمن خير من عمله **ثم وجب لصيانته** اي لصيانة نذره وهو قول **ابتدا الفعل** اي المنذور وهو الصوم او الصلوة **فلان يجب لصيانة ابتدا الفعل** بشروعه في الصوم والصلوة **بقاؤه اولى** لان معنى العبادة في الافعال اكثر بالنسبة الى الاقوال ولذا يجب الصلوة على العاجز عن الاقوال القادر على الافعال وبالعكس لا يجب ويجوز النيابة في الاقوال لا الافعال وقالوا ان الاقوال زين الافعال والبقاء اسهل من الابتداء ولذا اشترط النية في ابتداء الصلوة لا في بقائها ويشترط الشهود في ابتداء النكاح لا في بقائه فلما وجب لصيانة ادنى الامرين وهو النسبة ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة اقوى الامرين وهو الفعل ما هو ادنى الامرين وهو البقاء اولى **ورخصة** وهو ما تغير من عسر الى يسر بعارض عذر عرف بهذا التعريف ليشمل الاقسام الاربعة لها ولو عرف بالاستباح بعذر مع قيام السبب المحرم لما تناول مورد القسمة الرخصة المجازية بنوعيه **وهي اربعة انواع** بالاستقراء **نوعان من الحقيقة احدهما احق من الاخر** اي الكل في المعنى الذي وضع له الرخصة واحق على هذا افعل تفضيل من اخوله اي ان يفعل اي هو خليق به او يومن حق الشيء اذا اثبت ومعناه ان افوى الامرين في كونه حقيقة **ونوعان من المجاز احدهما اتم من الاخر** في كونه مجازا وذلك لانها اذا شرعت مع قيام السبب المحرم فهو الحقيقة ثم ان ترتب عليه حكمه وهو الحرمة فهو الاحق والا فهو النوع الاخر وان شرعت مع عدم السبب المحرم فهو المجاز ثم العمل ان لم يبق مشروعا في الجملة فهو الاتم والا فهو النوع الاخر **اما احق نوعي الحقيقة فالاستباح** اي اعطاء حكم الاباحة بعذر ومعاملة معه معاملة المباح الا انه يصير مباحا **مع قيام المحرم وقيام حكمه** وهو الحرمة **كالمكره على اجراء كلمة الكفر** فان حرمة الكفر ثابته لا تحل بحال ووجوب حق الله تعالى في الايمان به قائم ولكنه رخص بعذر الاكراه التام اذا خاف القتل على نفسه او على عضو منه اجراء هذه الكلمة لان في الامتناع عنه حتى يقتل تلف نفسه صورة ومعنى واجراءها لا يفوت حقه تعالى معنى لان الركن هو التصديق بالقلب وهو باق

لا يفوت صورة من كل وجه لان اداء الايمان قد صح واستدامة الاقرار في كل وقت ليس بركن **و** كالمكره
على افطاره في رمضان **و** على اتلاف مال الغير فانه رخص له ذلك لان حق الله تعالى لا يفوت معنى
لامكان تداركه بالقضاء وكذا حق الغير لا يفوت معنى لتداركه بادآء المثل الى الغرو قال محمد رحمه الله تعالى
في هذه المسئلة فان ابى ان يفعل حتى قتل كان ماجورا ان شاء الله تعالى قيده بالاستثناء دون ما
سواه من المسائل لانه لم يجد فيه نصا بعينه وانما قاسه على الاكراه على الافطار **و** مثل ترك الخائف على
نفسه الامر بالمعروف فانه رخص له في الترك رعاية لحقه **و** كالمكره للمحرم على جناية الاحرام
فانه رخص له في ذلك **و** مثل تناول المضطر مال الغير فانه **وحكمه** اى حكم كل واحد نوع من الحقيقة **ان الاخذ**
بالعزيمة في هذه الاشياء الخمسة **اولى** حتى لو صبر حتى قتل **كان شهيدا** ماجورا لان هذه الاشياء
حرمة في نفسها وان رخص له في ذلك اذا خاف الهلاك على نفسه نظرا او مرحمة فكان في الاخذ
بالعزيمة مطيعا لربه مقيما حقا من حقوقه معزا لدينه حافظا له عن التهمة فكان مجاهدا شهيدا **والثاني**
من نوع الحقيقة **ما استبيح** لعذر **مع قيام السبب المحرم** لكن الحكم **تراخى عنه** اى عن السبب المانع
اتصل بالسبب في حيث قيام السبب يكون نظير الاول في الرخصة حقيقة ومن حيث كون الحكم
متراخيا عنه يكون دون الاول لان كمال الرخصة مبني على كمال العزيمة **كالمسافر في رمضان** **ص**
رخص له الفطر فان السبب وهو شهود الشهر قائم ولذا لو ادى كان فرضا ولكن الحكم وهو وجوب
الاداء وحرمة الافطار متراخ الى ادراك عدة من ايام اخر ولذا لو مات قبل ادراك العدة لم يكن عليه
شئ كما لو مات قبل رمضان فان قلت شهود الشهر سبب لنفس الوجوب وهو غير متراخ عنه فلم
يتراخ الحكم عن سببه وانما المتراخي وجوب الاداء وسببه الخطاب قلت الخطاب وهو قوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه مقارن بشهود الشهر فكان وجوب الاداء متعلقا به **وحكمه ازالة**
خذ بالعزيمة وهي الصوم للمسافر **اولى لحال سببه** وهو شهود الشهر وتأخر الحكم غير مانع من
التعجيل كالدين المؤجل ولان المؤدى عامل لله تعالى في ادآء الفرض والمترخص بالفطر عامل لنفسه
للترفه **ولاجل تردد في الرخصة** لانه لم يتعين اليسر في الفطر لانه يتضمن عسرا من وجه وهو عسر الانفراد
في القضاء **فالعزيمة تؤدى معنى الرخصة من وجه** وهو يسر موافقة المسلمين في الصوم
لان البلية اذا عمت طابت ولقوله عليه السلام في المسافر يرخص له بالفطر وان صام فهو افضل
له ولانه عليه السلام بدأ بالصوم حين شكا الناس اليه فاطر فدل ذلك على ان الصوم افضل وقال
الشافعي الرخصة هنا وهو الفطر اولى من العزيمة وهو الصوم لتراخيها الى ادراك العدة وينبغي
ان لا يجوز الصوم قبلها الآن تترك في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة في الجواز فبقي معتبرا في فضيلة
الفطر **الا ان يضعفه الصوم** ويخاف الهلاك على نفسه فح لا تكون العزيمة اولى بل الرخصة واجبة

مما حفظ في الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء

فلو صام فمات كان قاتلا لنفسه ومغيرا للمشروع لانه يجب عليه الاحتراز عن قتل نفسه بخلاف ما لو اكره
ظالم على الفطر فلم يفطر حتى قتل فانه يثاب لان الفعل هنا مضاف الى الظالم فلم يكن هو بالصبر مغيرا
للمشروع بل مظهرا للطاعة من نفسه **واما انتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الاصر** اى الاعمال
الشاقة **والاغلال** وهو جمع الغل وما عبارتان عن الامور الشاقة التي كانت على الامم الماضية
كحرمة القضايا بالقصاص عمدا كان او خطأ من غير شرع الدية والعفو وقطع الاعضاء الخاطئة وقطع
الثوب اذا اصابه نجاسة وتحريم السبت وعدم جواز الصلوة الا في المسجد وغير ذلك فهذه الا
مور رفعت عن هذه الامة تكرمة له عليه السلام ورحمة عليهم **فسمي ذلك رخصة مجازا لان الاصل**
لم يبق مشروعا في حقنا ولكن النسخ لما كان للتخفيف عنا والتيسير سمي رخصة مجازا والا فالحقيقة الرخصة
الاستباحة مع قيام السبب المحرم **والنوع الرابع** من نوع المجاز **ما يسقط عن العباد مع كونه مشروعا**
في الجملة اى في جنس هذه الامة فمن حيث ان السبب لم يبق موجبا للحكم ويسقط الوجوب اصلا كان
مجازا ومن حيث انه بقي مشروعا في الجملة كان شبيها بالحقيقة الرخصة **كقصر الصلوة في السفر**
فانه اسقاط للواجب حقيقة ولم يبق حكمه بوجه فالقصر رخصة اسقاط فلا يجوز ان يصلي الظهر
اربعا ولو صلى اربعا كان كمن صلى الفجر اربعا واما مكان ذلك اسقاط لما روي ان عمر رضي الله عنه قال
ما لنا نصلي في السفر ركعتين ونحن امنون ووفد قال تعالى ان خفتم فقال عليه السلام ان هذه صدقة
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته اشارة الى الصلوة المقصورة اوالى القصر وانت لتأنيث الخبر
والمراد بالصدقة الاسقاط عنا كقوله تعالى فمن تصدق به فهو كفارة له فلا يحتمل الرد ولا يتوقف
على القبول ولذا قال ولي القصاص لمن عليه القصاص تصدقت به عليك بسقط القصاص من غير
قبول والصدقة من الله تعالى اولى بان لا تحتمل الرد لانه سقوط الطاعة وقال الشافعي رحمه الله لا
قصر الا ان يختار العبد كالافطار الا ان يختار الفطر لقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح
ان تقصروا فانه تعالى شرع القصر بلفظ الجناح وهو للاباحة لا للايجاب ولان الوقت سبب لا
ربع والسفر سبب للقصر لاعلى رفع الاول وتغيره ولذا لو اقتدى بمقيم يلزمه الاربع ولو ارتفع
ما التزمه كمصلي الفجر اذا اقتدى بمصلي الظهر فله ان يعمل بابتدائها شاء وفيه نظر لان النص ورد
في الفطر بالتاخير كقوله تعالى فعدة من ايام اخر وما ورد فيه بالصدقة بخلاف الصلوة ولانه لو
كان القصر باختيار العبد كما قال الشافعي لزم اضافة وضع الشريعة اليه وهو باطل لانه شكوك **و**
مثل سقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره فانه يجوز لكل واحد منهما تناول الميتة وشرب
الخمر لخوف الهلاك على نفسه ولا يجوز له الامتناع من ذلك لو صبر حتى مات او قتل كان اثما لان الحرمة
ساقطة عند اكثر الاصحاب للاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه فان حكم المستثنى

يضاد حكم المستثنى منه فمقتضى ثبوت ضد التحريم وهو الحل وهذا على مذهب من قال الحل والحرمة لا يعرفان الا بالشرع فقال الاستثناء من الخطر اباحة واما على مذهب من جعل الاصل في الاشياء الاباحة قبل الشرع فقال الكلام المقيد بالاستثناء عاد راسا الى نفس التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فيقيت على ما كانت في حالة الاضطرار ولا يلزم عليه قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه استثناء عن الغضب لا من الحظر فيدل على انتفائه عند الاكراه ولا يلزم من انتفائه ثبوت الحل فلو صبر هنا حتى قتل كان شهيدا لبقاء الحرمة وكان حرمة الخمر والميتة لحق العبد ليلا يزول عقله بشرب الخمر ولا يتعدى فساد الميتة الى طبعه وعند الخوف على نفوات النفس لا يجوز صيانة البعض لفوات الكل فسقطت الحرمة وصار ذلك شرعا له مطلقا وان كان حرمتها مشروعة في الجملة وفي رواية عن ابي يوسف رحمه الله وفي احد قولي الشافعي رحمه الله الحرمة غير ساقطة في اكل الميتة وشرب الخمر ولكن يرخص في حالة الاضطرار ابقاء للمهجة لقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم اي يغفر ما اكل من الحرام فدل الاطلاق المغفرة على وجود الحرمة والجواب ان من ابتلي بهذه الحالة يعسر عليه رعاية التناول بقدر الحاجة وهو سد الرمق فاطلاق اسم المغفرة مع الاباحة بان عتبار ان التناول ربما يقع زائدا عليه و فائدة الخلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات وفيما اذا حلف لا يأكل حراما فعند من سقطت الحرمة باثم بالصبر ولا يحنث بالاكل وعند من لا تسقط يأثم بالصبر ويحنث بالاكل ومثل سقوط غسل الرجل في مدة المسح وذلك لان الخف منع سراية الحدث الى القدم حكما ولا يجب غسل شيء من البدن بدون الحدث اصلا في الطهارة الحكمية فالشرع اخرج السبب الموجب للغسل بمان يكون على لا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وشرع المسح ابتداء ليس لان الحدث ثبت في الرجل ويجب الغسل ثم ينوب المسح عنه لكن اصل السبب بقي موجبا في الجملة كما في حالة عدم التخفف فكانت رخصة اسقاط

فصل

الامر والنهي باقسامها التي يذكرها الطلب اداء الاحكام المشروعة عنها اسباب تضاف تلك الاحكام اليها وسبب ذلك باشارة النص ولانا نبين لها في الوجوب لان الوجوب في الحقيقة بايجاب الله تعالى واما جعلها الله تعالى اسبابا له لكون الايجاب امرا غيبا عن العباد تيسيرا للامر عليهم حتى يتوصلوا الى معرفة الواجبات بمعرفة اسبابها الظاهرة الحاضرة ثم اصل الوجوب في المشروعات جزءا اختيارا والعبد فيه فلا يفتقر الى قدرته والعقل والتمييز والخطاب لاداء ما وجب بالسبب السابق ولا يكون الاداء الا عن اختيار بد وجوب الصلوة على من نام وقت الصلوة وعلى المجنون والمغمى عليه اذا لم يزد على يوم وليلة حتى يلزمهم القضاء والخطاب موضوع عنهم لعدم اهليته وهو العقل والتمييز وهذا عند اكثر

الاصحاب والمتكلمين وبعض اصحاب الشافعي رحمهم الله وانكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم في النصوص عليه سبب بالنص وفي غيره سبب بالوصف الذي جعل علة واما رتبة لثبوت الحكم في الفرع وقالت اكثر الشافعية للعقوبات وحقوق العباد اسباب لا للعبادات لانها لانضاف الا الى ايجاب تعالى وخطابه من حدث العالم فانه سبب لوجوب الايمان بالله تعالى وصفاته على من هو اهل له من الانسان والجن والملك وان كان وجوبه بايجاب الله تعالى الا انه جعله سببا لوجوبه لانه بدل على الصنع والحدوث ومما يدلان على الصانع والمحدث واليه اشار عمر رضي الله عنه بقوله ان البعرة تدل على البعير والاثار تدل على المسير فهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي أما يدلان على الصانع العليم الخبير وبعض مشايخ الحنفية رحمه الله قالوا سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل واحد منا فالايمان وجب شكرا لنعمة الوجود وقوة انضاء العقل والنطق والصلوة وجبت لنعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب لنعمة اقتضاء الشهوات والاستمتاع بها والزكوة وجبت لنعمة المال والحج لنعمة البيت فانه تعالى اضافة الى نفسه وجعله مأمنا لخلقه لحرمته فجعلت زيارته شكرا لهذه النعمة والوقت فانه سبب لوجوب الصلوة وهو ايجاب الله تعالى بدليل الاضافة الى الوقت بحرف اللام او بدونه يقال صلوة الظهر ولذا يتكرر الوجوب بتكرر الوقت ولا يجوز اداؤها قبل الوجوب وملك المال الذي هو النصاب فانه سبب لوجوب الزكوة وايام شهر رمضان لا الليالي فانها سبب لوجوب الصوم ولذا يضاف اليها ويتكرر بتكررها ولم يجز الاداء قبلها وصح بعدها من المسافر والحرم الذي لا يتجزى عن كل يوم سبب لصومه ولذا اذا بلغ الصبي في بعض الشهر يلزمه ما بقي لا ما مضى وهذا مذهب الشافعي رحمه الله لان الله تعالى جعل الوقت سببا لعباده لبيان شرفه فلم يصح الوقت المضاف الى الاداء شرعا وهو الليل سببا لوجوب وقال شمس الائمة استوى النهار والليل في السببية لان الشهر اسم لجزء من الوقت مشتمل على الايام والليالي وانما جعله الشرع سببا لاظهار فضيلة وهي ثابت للايام والليالي والجواب ان شرف الليالي باعتبار شرع الصوم في ايامها وكلامنا في شرف يحصل باعتبار السببية وانما يحصل ذلك بان يكون محلا لاداء مسببه والراس الذي مؤونته وعلى عليه اي يقوم بكفايته ويتحمل مؤونته لولايته عليه فالراس صفة المؤونة والولاية فان عدمت الولاية لم تجب الصدقة وان وجدت المؤونة كما في حق الزوجة فانها لم تجب الصدقة على الزوج وان عدمت المؤونة لم تجب وان وجدت الولاية كما في الصغير الذي لا مال فانه تجب نفقته منه ولم تجب صدقة على ابيه فانه سبب وجوب صدقة الفطر على كل مسلم غني عند الحنفية ولذا يضاف اليه فيقال صدقة فطر الراس ويقتضاء فالوجوب بتعدد الروس من الاولاد الصغار والمماليك ويدل عليه قوله عليه السلام اوداعن كل حر وعبد وقوله

عليه السلام ادوا عن غلمتكم فانه كلمة عن لانتزاع الشيء عن الشيء فدل ان ما دخلت عليه عن سبب ينتزع عند الحكم فقال اد الزكوة عن مماليكم اى لسببه واما وقت الفطر فشرط وجوب الاداء وتكرر الوجوب بتكرر الفطر في كل حول بمنزلة تكرر وجوب الزكوة بتكرر الحول لان الوصف الذي لاجله كان الراس سببا وهو المونة يتجدد بتجدد الزمان لان المونة ايوا سكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فاذا جاء يوم الفطر يحدث الحاجة فيتجدد الوجوب لاجله كما ان النماء الذي لاجله كان المال سببا للوجوب يتجدد بتجدد الحول وعند الشافعية السبب هو الوقت لاضافتها اليه بحرف الظرف ولتكررها بتكرره **والبيت** فانه سبب وجوب الحج دون الوقت ولهذا يضاف الحج اليه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ولا يتكرر بتكرر الوقت لان الوقت شرط جواز الاداء واما الاستطاعة فشرط لوجوب الاداء لا النفس لوجوب ولذا لا يضاف اليها ولا يتكرر بتكررها **والارض النامية بالخارج تحقيقا** هي سبب لوجوب العشر لان العشر يضاف اليها ويقال عشر الارض ولان العشر مونة الارض اى سبب بقائها لان مونة الشيء سبب بقائه لان العشر يصرف الى الفقراء او المقاتلة اذا كانوا فقراء او النصرة بالضعفاء لقوله عليه السلام انكم تنصرون بضعفائكم و بالمقاتلة لان الكفار لا يستولون بسببهم علينا فبقيت الارض في ايدي ملاكها المسلمين فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض ولنفاقا عليها **او** الارض النامية بالخارج **تقديرا** فانها سبب لوجوب الخارج وقال الشافعية سبب وجوب العشر الخارج وسبب وجوب الخارج الارض ولذا اجتمعا في ارض واحدة لان العشر تعلق بالخارج وبتكرر بتكرره ولو لا يجوز تعجيله ولو كان الارض سببا لجاز تعجيله كالخراج وفيه نظر لان تكرر العشر عند تكرر الخارج باعتبار تجدد الارض تقديرا لا باعتبار ان الخارج سبب كما في النصاب الواحد فانه يتكرر الوجوب بتكرر الحول وانما لم يجز تعجيله قبل الخارج لان الخارج لما جعل معنى السبب بوصف العبادة في العشر وهو الصرف الى الفقراء كان التعجيل قبله مفوتا لمعنى العبادة ومبطلا له لاستحالة حصول المسبب قبل السبب وصار تعجيله قبل الخارج كتعجيل الزكوة في الابل الحوامل قبل الاسامة بخلاف الخراج فان تعجيله يجوز لان النماء معتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة لا تحقيقا والواجب فيه من جنس الخارج فصار مونة باعتبار الاصل وهو الارض لان الخارج سبب بقاء الارض لان الخراج مصروف الى المقاتلة الذابين عن حريم دار الاسلام وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الاشتغال بالزراعة وعمارة الدنيا مع الاعراض عن الجهاد سبب للمذلة التي هي نوع عقوبة لما روي انه عليه السلام راى شيا من الات الزراعة في دار فقال ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا وفي العشر الارض النامية بحقيقة الخارج والزراعة فيه غير معتبرة حتى يجب العشر اذا خرج من غير ان يزرع وهو ليس بعمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد ولذا

لم يجتمعا عند الحنفية لان كل واحد منهما مونة وسببها الارض النامية وسبب واحد لا يجب حكمان مختلفان وان الخراج لا ينفك عن وصف العقوبة والعشر لا ينفك عن وصف العبادة وقد قال النبي عليه السلام لا يجتمع في ارض مسلم عشر وخراج **والصلوة** فانها سبب لوجوب الطهارة ولذا يضاف اليها فيقال طهارة الصلوة واما الحدث فشرط لوجوب اداء الطهارة لا النفس لوجوب لان رافع الشيء لا يصلح سببا لوجوبه وقبل سببها الحدث لقوله عليه السلام لا وضوء الا عن حدث وكله عن تدل على السببية ولانه يتكرر بتكرر الحدث ولا يتكرر بتكرر الصلوة قيل لا يجتمع مع الطهارة فكيف يكون سببا لها الجواب سواء قيل انه سبب لوجوب اداءها او يجتمع مع الوجوب والصحيح المذهب الاول لان الطهارة تضاف الى الصلوة شرعا وعرفا فيقال طهارة الصلوة ويجب بوجوب الصلوة وتسقط بسقوطها ولا نسلم ان وجوب الطهارة يتكرر بتكرر الحدث بل بتكرر الصلوة الا ان الحدث شرط وجوبها كالاستطاعة في الحج لان الغرض تحصيل صفة الطهارة لاجل الصلوة فاذا كان حاصلة لا يتوجب البيت في ايجابها **وتعلق البقاء المقدور بالتعاطي** اى بتناول المعاملات وباشرتها فانه سبب للمعاملات كالنكاح والبيع وغيرهما وذلك لان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى قيام الساعة ببقاء الجنس وبقاء النفس وبقاء الجنس بالتناسل وهو بالنكاح وبقاء النفس بالكفاية وما يحتاج كل واحد لكفايته لا يكون حاصلا في يده فقدر ما يحتاج الى غيره وشرع لكل طريقا مخصوصا بنادي به ما قدر الله من غير ان يتصل به فساد كالنكاح والبيع وانواع التجارات لقطع المنازعات قوله **للايمان والصلوة والزكوة والصوم وصدقة الفطر والحج والعشر والخراج والطهارة والمعاملات** هذه امور عشرة مستبيات عن الامور العشرة المذكورة قيل من قوله من حدث العالم الى قوله تعالى على الترتيب الاول للاول **واسباب العقوبات والحدود والكفارات ما ثبت** هذه الاشيا البه من قتل عمد للقصاص **وزنا** للرجم او الجلد **وسرقة** للقطع والراس الجزية لانها عقوبة وجبت على الكفر ولذا يضاف اليه يتحمل خراج الراس او جزية الراس **ومن امرد ابو بس الحظر والاباحة** فانه سبب للكفارات التي هي دايرة بين العبادة والعقوبة اما العبادة فلما ديها بما هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة ولذا شرط لها النيه وفوض ادا ها الى من وجبت عليه ليوديها باختياره واما العقوبة فلانها لم تجب الا جزيه على افعال توجد من العبد فيها معنى الحظر كالحدود ولم تجب مبتداه للتعظيم كسائر العبادات فكانت في معنى العقوبة لانها تجب جزاء على ارتكاب المحظور وعلى هذا وجب ان يكون اسبابها مشتملة على صفة الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة الى صفة الحظر لان الاثم انما يكون على وفق المحظور ولذا لا يصلح

ان يكون القتل العمد سببا للكفارة كالقتل خطاء فانه دائر بين الحظر والاباحة لانه من حيث
الصورة رمى الى الصيد والى كافر مباح واعتبار ترك الاحتياط واعتبار المحل محظور لانه اصاب ادميا
معصوما والافطار عمدا فانه من حيث انه تلاقى فعل نفسه الذى هو مملوك له مباح ومن حيث انه
جناية على الصوم محظور وانما يعرف السبب بنسبه الحكم اليه وتعلقه به بحرف اللام نحو اقم
الصلوة لدلوك الشمس او بدونه نحو صلوة الظهر لان الاصل فى اضافة الشئ الى الشئ ان يكون المضاف
اليه سببا له للمضاف وحادثا به كقولك كسب فلان اى حدث بفعله وذلك لان الاضافة بوضوعة
للتمتم فالاصل فيها الاضافة الى ما يحصل الشئ بتمامه الكامل واخص الاشياء بالحكم سببه لانه ثابت
به وانما يضاف الحكم الى الشرط مجازا لان تعلق الحكم بالسبب اقوى من تعلقه بالشرط لان تعلقه
بالسبب يعلق الثبوت والوجود فيكون هذا الاتصال حقيقة وتعلقه بالشرط يعلق المجاورة الا ان
الشرط يشابه السبب لان الحكم يوجد عنده كما يوجد عند السبب فيضاف الحكم اليه مجازا كصدقة الفطر
فان سبب وجوب صدقة الفطر الراس وانما اضيف الى الفطر لانه يجب فيه لا لانه سببه والفطر شرط لها
وصحة الاسلام فان سبب وجوب الحج البيت والاسلام شرط للوجوب

باب بيان اقسام السنة

اختار لفظ السنة على الخبر لانها تطلق على قوله عليه السلام
وفعله وعلى طريقة الصحابة والحق آخر هذا القسم فعله عليه السلام واقوال الصحابة والخبر لا يطلق
الا على قوله عليه السلام الاقسام التى سبق ذكرها فى الكتاب بما الخاص والعام والامر والنهى
والمشترك والمؤول وغير ذلك بابه فى السنة التى هى قول الرسول عليه السلام لان قوله عليه السلام
حجة كالكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه الفصاحة والبلاغة فتجرى هذه الاقسام فيه ايضا وهذا
الباب لبيان ما يختص به السنة وذلك اربعة اقسام الاول فى كيفية الاتصال بنا
من رسول الله عليه السلام والثانى فى الانقطاع والثالث فى بيان محل الخبر الذى جعل الخبر حجة فيه
والرابع فى بيان نفس الخبر وهو الاتصال على ثلث مراتب اما ان يكون ذلك مما لا يكون المتواتر منه تواطؤهم اى
تذكرهم شيئا بعين واحد بعد واحد وهو الخبر الذى رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطيهم اى
توافقهم على الكذب لكثرتهم وتباعد اماكنهم ويكون علمهم بما اخبروا مستندا الى الحس لا الى غيره حاجة
كدليل العقل فان اهل المصر لو اخبروا بحدوث العالم لا يحصل العلم بخبرهم ولا بد من هذا القيد و
يدوم هذا الحد الى ان يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون اخره كاوله واوله كاخره واوسطه
كطرفيه فى ذلك الاتصال فصار كالمسموع من النبى عليه السلام كنقل القرآن ونقل الصلوات الخمس وانه
اى المتواتر يوجب علم اليقين كالعيان على ما ضروريا كالعلم بالمحسوسات ويكفر جاحده لانا كما نقل الاذان
يودى الى تكذيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه كالمسموع منه وقال امام الحرمين والغزالى والكعبى العلم

اعلم ان اضافة العلم الا يقبل اضافة الشئ
الموجوده قال الخوارزمى اضافى الشئ الى مراده كما
يضاف الى بيانه تنزيلا لاختلاف الدليلين
منزلة اختلاف المعنيين كما فعلوا
ذلك فى المعطوف كذا فى التبيان

الحاصل بالمتواتر نظرى لوجود الاختلاف فيه ولو كان ضروريا لما كان فيه اختلاف وفيه نظر
لان هذا العلم يحصل لمن لا نظر له كالعوام والصبيان والاختلاف فيه انما نشا من قصور العقل
ووسواس يعترى بعض الناس وقيل المتواتر لا يفيد العلم ويلزم لهذا القائل ان لا يعرف نفسه
ولا دينه ولا اباه ولا امه ولا الرسل عليهم السلام لان هذه الامور انما تعرف بالخبر وقيل المتواتر
يوجب علم طمانينة لاعلم يقين وطمانينة القلب اليه لرجحان جانب الصدق مع احتمال
ان يخالجه شك واحيج بان المتواتر انما يكون باجتماع الاحاد وخبر كل واحد يحتمل غير موجب للعلم
وما لا يوجب العلم اذا انضم الى ما لا يوجب العلم لا يوجب العلم والاجتماع يحتمل التواطؤ على الكذب
كما يحتمل الاتفاق على الصدق وفيه نظر لانه قد يحدث بالاجتماع ما لا يكون عند الانفراد كقوى
الحبل وغيره او يكون الاتصال اتصالا فيه شبهة صورة لانه لم يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم
قطعا فيكون فيه شبه الانقطاع ولكن تلقته الامة بالقبول فلا يكون فيه الشبهة معنى
واتفاقهم عليه لا يكون الا بجامع جمعهم على ذلك وما ذلك الا بيقين جانب الصدق فى رواته
وبطلان توهم الاتفاق على الكذب فى الصدر الاول كالمشهور وهو ما كان من الاحاد فى الاصل
اى فى القرن الاول وهو قرن الصحابة ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطيهم على الكذب وهم
القرن الثانى بعد الصحابة ومن بعدهم وهم قوم ثقات لا يتهمون فصار شهادتهم بمنزلة المتواتر
حتى قال ابو بكر الرازى رحمه الله انه احد قسمى المتواتر على معنى انه سبب به علم اليقين لان العلم
الحاصل بالمتواتر ضرورى والحاصل بهذا نظرى وانه اى ان المشهور يوجب علم طمانينة لا علم يقين
لانه لما كان فى الاصل من الاحاد بقى فيه شبهة الانقطاع ولهذا لا يكفر جاحده كما يكفر جاحد المتواتر
وهو دون المتواتر وفوق الاحاد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى كالمسح بطريق الاستدلال
وقيل انه يوجب علما قطعا لانه لما اجمع اهل العصر الثانى على قبوله صار حكمه حكم الاجماع وهو موجب
للعلم قطعا فيكفر جاحده على هذا القول او يكون الاتصال اتصالا فيه شبهة صورة لانه لا يتصل
برسول الله صلى الله عليه وسلم قطعا ومعنى لعدم تلقيه الامة بقبول وهذه هى المرتبة الثالثة من
مراتب الاتصال كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا الا العبرة للعدد فيه
بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر بان يروى فى القرن الاول او الثانى من توهم تواطيهم على الكذب
فخرج ذلك الا يخرج عن حد الواحد وان كثر شاع او ذاع وانه اى خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين
بالكتاب وهو قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب ليبيننه للناس ولا يكتمونه وهذا
امر بالبيان ونهى عن الكتمان لكل واحد لما مر فى الجمع المضاف الى جماعة الا ترى الوعيد الشديد بالكتمان
وترك البيان وحقيقة هذا الكلام تتناول كل واحد من احاد الجمع وكل واحد انما يخاطب بما فى وسعه

وليس في وسع كل واحد منهم جمعهم حال البيان فيجب على كل واحد منهم البيان ضرورة ولما فوض البيان على
كل واحد دل على ان السامع مأمور بالقبول منه والعمل به اذ هو الشرع لا يخلو عن فائدة حميدة ولا فائدة
سوى هذا **والسنة** اى ان خبر الواحد موجب العمل بالسنة الدالة على ذلك فانه قد صح ان النبي عليه السلام
قبل خبر الواحد مثل خبر بريرة فيما يهدى اليه عليه السلام وخبر سلمان في الصدقة فردها وفي الهدية قبلها
وغير ذلك فلولم يكن خبر الواحد حجة للعمل به لما اعتمد عليه السلام على ذلك ولانه عليه السلام بعث افرادا
الى الافاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام فانه بعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية الى قيصر وعثمانا
الى مكة وعبد الله بن انيس الى كسرى ولولم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما اكتفى بعث الواحد ولان
الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالاحاد في وقايع لا تحصى من غير نكير منكر فكان ذلك منهم اجماعا على قبوله
ولان الصحابة **وقيل لا عمل الا عن علم** وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم واختلفوا فيما بينهم
بعد اتفاقهم على ثبوت هذه الملازمة بين العمل والعلم في قولهم لا عمل الا عن علم **فلا يوجب** خبر
الواحد **العمل** عند بعضهم **او يوجب** خبر الواحد **العلم** عند بعض اخر منهم كما هل الحديث **لانتفاء اللازم**
وهو العلم لما مر فينتفي الملزوم وهو العمل **او لثبوت الملزوم** وهو العمل لاجماع الصحابة على العمل باخبار
الاحاد واجماعهم موجب للعلم بثبوت اللازم وهو العلم لامتناع تخلف الملزوم بدون اللازم وفي الملازمة
نظر لوجوب العمل بالظن الغالب بالاجماع وبالقياس والشهادات وغير ذلك لان الحوادث غير محدودة
والنصوص بعدودة فاجتهاد الرأي والاية غير بجواة على عمومها لان المراد منها المنع عن اتباع الظن فيما
المطلوب منه علم اليقين كاصول الدين والشهادة فانه لا يجوز ادائها الا عن يقين **والراوي ان عرف**
بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلثة وهم ابن مسعود
وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم **كان حديثه حجة** سواء كان موافقا للقياس او بتاركا له لان القياس اذا
تخالفا يترك به القياس خلافا لمالك رحمه الله فانه يقدم القياس على خبر الواحد لان القياس حجة
باجماع الصحابة والاجماع اقوى من خبر الواحد فكذا الثابت بالاجماع وجه نظره ان خبر النبي صلى الله عليه وسلم
موجب للعلم باعتبار اصله وانما الشبهة في نقله الينا قلنا عنه بخلاف القياس فان الشبهة فيه في اصله
اذ لا يعلم ان الحكم في المنصوص عليه باعتبار هذا الوصف من بين سائر الاوصاف وما يكون الشبهة
في اصله يكون اضعف مما يكون الشبهة في طريقه بعد التيقن باصله ولا يعلم ان الوصف مناط الحكم يقينا
الا بالنص او الاجماع وح يكون المرجع الى النص او الاجماع لا الى القياس **وان عرف** الراوي **بالعدالة**
دون الفقه والاجتهاد كانس وابي هريرة رضي الله عنهما **ان وافق حديثه القياس عمل به**
وان خالفه حديثه لم يترك ان الفقه الامة بالقبول **الا بالضرورة** اى ضرورة انسداد باب الرأي
فان القياس الصحيح شرعا مقدم على رواية نبينا انسد باب الرأي لان القياس الصحيح محدد بالكتاب

والسنة على ان ضبط الحديث والوقوف على كل معنى اراده عليه السلام من كلامه امر عظيم فقد اولى
جوامع الكلم على ما قال صلى الله عليه وسلم اوتيت جوامع الكلم ونقل الحديث بالمعنى كان مستفيضا
فيهم على ما جاء في كثير من الاخبار امر عليه السلام بكذا او نهى عن كذا فاحتمل ما رواه الراوي اذا قصر
فهمه عن ادراكه ان يدخله شبهة زائدة تخلو عنها القياس الصحيح من كل وجه لان الشبهة في القياس
ليست الا شبهة واحدة في الوصف وفي هذا الخبر شبهتان شبهة في متنه وشبهة في اتصاله **كحديث**
المصراة فان ابا هريرة رضي الله عنه روى عنه عليه السلام لا تصروا الابل والبقر والغنم فمن ابتاعها
بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر
والتصرية تفعلة من الصرى وهو الحبس وذلك ان يربط البايع بيع الناقة او الشاة لحفل اللبن في
ضرعها اياما لا يحلبه ليريها انها كثيرة اللبن فقوله بخير النظرين اى نظره لنفسه بالاختيار والامساك
ونظره للبايع بالرد والفسخ والا مر بوجوب صاع من تمر مكان اللبن قل اللبن او كثر يخالف القياس
الصحيح من وجوه لان ضمان العدوان فيما له مثل يقدر بالمثل صورة ومعنى وفيما لا مثل له يقدر
بالقيمة بالاجماع والتمر ليس بمثل صورة ومعنى والقيمة لان القيمة الاصلية انما هي الدراهم والدنانير
ولان في الخبر تقويم القليل والكثير بقيمة واحدة وهي الصاع من التمر ولان ثمن الشاة ربما يزيد على صاع
من تمر وربما ينقص منه وح يجب عليه ان يرد الشاة الى البايع مع ثمنها او اكثر وكل ذلك باطل
واعلم ان عند الشافعي رحمه الله التصرية عيب وللمشتري الخيار في الرد بهذا الحديث وهو
حديث صحيح مخرج في الصحيحين ترك القياس به وعندنا بي حنيفة رحمه الله ليس للمشتري الخيار
في الرد بهذا الحديث لان البيع يقتضي سلامة المبيع واللبن ثمرة بعد مها لانفوت السلامة
فبقلتها اولى **وان كان** الراوي **مجهولا** لا يعرف بالفقه والتقدم ولا بالعدالة **بان لم يعرف**
الا حديث او حديثين كوابصة بن معبد فانه روى ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده
فامره عليه السلام ان يعيد ولم يعمل بهذا الحديث لان القياس الصحيح رده **فان روى عنه**
السلف وعملوا به وصححوه **او اختلفوا فيه او سكتوا عن الطعن** والرد بعد اشتهار رواية
عنهم **صار** الراوي المجهول **كالمعروف** عندهم بالعدالة في هذه الصور الثلاث اما في الاولى فلانهم
لما تلقوا الحديث دل على انه صحيح عندهم لانهم لم يتهموا بالتقصير في امور الدين واما في الثانية فلان
بعض السلف المشهورين لما قبله صار كانه روى ذلك بنفسه وذلك مثل حديث معقل بن سنان
ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى لبروع الاشجعية بمهر مثلها حين مات عنها زوجها ولم يدخل ولم يسم
لها صداقا فان ابن مسعود رضي الله عنه قبل روايته لانه موافق للقياس عنده اذ الموت موكد كالدخول
بدليل وجوب العدة وعلي رضي الله عنه رده وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث

لاسهو لها لانه تخالف للقياس الذى عنده وهو ان المعقود عليه وهو البضع عاد اليها سالما فلا تستوجب
مقابلة عوضا لان الفرقة وقعت قبل الدخول فصار كالو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا واما فى
الثالثة فلان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان فكانهم تلوه ورووا عنه وان لم يظهر من
السلف الا الرد لحديثه كان حديثه مستنكرا لان اهل الحديث والفقه لم يعرفوا صحته ولا
يجوز العمل به اذا خالف القياس فلا يقبل فى ذلك مثل حديث بنت قيس اخبرت ان زوجها طلقها ثلاثا
واسقطت النفقة فى العدة عن طلاق بائن ولم يقض النبى عليه السلام بنفقة ولا سكنى فرده عمر رضى الله عنه
وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندرى أصدقت ام كذبت أحفظت او نسيت قال
عيسى بن ابان اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس الصحيح فانه ثابت بهما اذ لو كان المراد عين
النص لقلاه ورد السنة والقياس هنا هو القياس على الحامل والمعتدة عن طلاق رجعى بجامع الاحتباس
والنفقة جزاء الاحتباس ولا يجوز ان يكون رد حديثها بتهمة الكذب والنسيان لانه مخالفة القياس
لانه لو اراد عمر رضى الله عنه ذلك لقال لا يقبل وما قال لا ندع كتاب ربنا فلما ذكر الكتاب والسنة واراد
به القياس علم انه رد لانه تخالف للقياس وان لم يظهر حديثه فى السلف فلم تقابل برد ولا قبول
يجوز العمل به اذا لم يخالف القياس لان من كان فى الصدر الاول فالعدالة ثابتة له ظاهرا الا ممن قرن
العدول للحديث نخرج جهة الصدق فى خبره ما عتبارهما الظاهر وبا تبارانه لم تشتهر روايته فى السلف
بتمكن التهمة فيه فيجوز العمل به ولم يترك به القياس ولا يجب العمل به لعدم ظهور عدالته حقيقة
وفائدة جواز العمل به ان وافق القياس والحكم ثابت بالقياس جوازا صيانة لحكم الله فلا يتمكن بانى القياس
من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث وجوز ابو حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة من غير
تعديل لانه كان فى القرن الثالث والغالب على اهله الصدق واما فى هذا الزمان فلا يجوز العمل بروايته
مثل هذا المجهول حتى يظهر عدالته لان الفسق غالب على اهل هذا الزمان ولذا لم يجوز ابو يوسف ومحمد رحمهما
الله القضاء بشهادة المستور قبل ظهور عدالته واما جعل الحجة بشرائط فى الراوى وهى اربعة
العقل وخلل الراس وقيل محله القلب وهو نور وسماه نورا لان النور هو الظاهر والمظهر والعقل كذلك
للبصيرة التى هى عين الباطن يعنى بها يزال النور طريق يجده به اى بلوغ ذلك الطريق من حيث
ينتهى اليه درك الحواس اى عند انتهاء درکها فسدى اى ظهر المطلوب للقلب فيدرك اى المطلوب
القلب بنائه اى بنائل القلب بتوفيق الله تعالى اى على القلب بنور العقل من حيث ينتهى اليه ادراك
الحواس ولذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات فالقلب يدرك ذلك اذا تفكر والعقل يدل على
معرفة ما غاب عن الحواس والحس العقل يوجب الدرك للقلب كالسراج فانه نور يبصر به العين عند النظر
والحس السراج يوجب زيادة ذلك ولا يعرف العقل فى البشر الا بدلالة اختباره ما يصلح له فى عاقبته من فعله

وتركه لانها قد تكون ان بعاقبة حميدة وقد لا تكون كما فى البهائم وبالعقل يوقف على العواقب الحميدة التى
لا تنال بالحواس والشرط فى كون الخبر حجة الكامل منه اى من العقل وهو عقل البالغ لان العقل
يحدث فى الانسان شيأ فشيأ وهو يتفاوت بحسب قسمة الله تعالى وتقديره تعلق الشرع الاحكام
بادنى درجات كماله وانما البلوغ الذى هو دليل عليه فى الغالب فقاصر فيسر علينا دون القاصر من
اى من العقل وهو عقل الصبى لان الشرع لما لم يجعله وليا فى ماله لنقصان عقله ففى امر الدين اولى
وسوء قبول روايته فى نقل الشريعة واما يقبل رواية العبد مع انه لم يفوض اليه امور كالصبى لان عدم
التفويض لحق المولى لا لنقصان والشرط الثانى الضبط وهو فى اللغة الحفظ بالجزم وهو فى اصطلاح
اهل الحديث سماع الكلام كما حق سماعه بان يصرف همته اليه ويقبل بكليته عليه ويدرك بمجلس السماع من
اوله الى اخره ثم فهمه بمعناه الذى اراد به لغة وشرعا ثم حفظه بذل المجهود والطاقة بان يكرره
الى ان يحفظه ثم الثبات عليه اى على الحفظ بمحافظة حدوده اى احكامه الشرعية بان يعمل بموجبه
ومراقبته بمذاكرته فان ترك العمل والمذاكرة سقصان النسيان على اساءة الظن بنفسه
بان لا يعتمد على نفسه انى لا انساه بل يقدر فى نفسه انى اذا تركت المذاكرة نسيته الى حين
اداية ينبغى ان يكون على هذه الحال وهو يتعلق بقوله ثم الثبات عليه والشرط الثالث العدالة
وهى الاستقامة فى الاصل يقال فلان عدل اذا كان مستقيم السيرة يميل عن سمت الانصاف والحق
وضده الجور والمعتبر هنا اى فى الرواية كمالها وهو رجحان جهة الدين والعقل على جهة الهوى
والشهوة فيكون متبعا بقوة دينه عما تعتقده محرما فيه من الشهوات وذلك لانه ليس لكمال الا
استقامة غاية لانها تتفاوت سقدير الله تعالى ومشيته فاعتبر فى ذلك ما لا يودى الحرج و
التضييع حدود الشريعة وهو اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر حتى اذا ارتكب كبيرة
او اصر على صغيرة سقطت عدالته اما اذا اصر على شئ من الصغائر بلا اصرار منه فهو عدل كامل
العدالة وخبره حجة فى اقامة الشريعة لان التحرز عن جميع الصغائر متعذر عادة وانما اشترطت
هذه العدالة لان الراوى غير معصوم فلا يثبت جهة الصدق فى خبره الا بالاستدلال وذلك بالعدالة
لان الكذب محظور فيستدل باجتنابه عن محظورات دينه على اجتنابه عن الكذب لانه محظور وفى
الكبائر خلاف روى عن ابن عمر رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال الكبائر تسع الاشراك بالله
تعالى وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصن والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق
الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم اى الظلم فى البيت الحرام وعن على رضى الله عنه انها الى ذلك
السرقة وشرب الخمر دون القاصر من العدالة وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ
لانها لما حملا انه على الاستقامة ويزجرانه عن غيرها ظاهرا الا ان هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر

بصده عن الاستقامة وهو هوى النفس فاذا اجتمعا فيه يكون عدلا من وجه دون وجه فلا يكون عدلا
مطلقا فيتردد الصدق في خبره بين الوجود والعدم من غير رجحان والشرط الرابع الاسلام لان الكافر
بعاديا في الدين ساع فيما يهدم الدين الحق بادخال ما ليس فيه فيثبت بالكفر تهمة الكذب وهو الضد بن
والانفراد بالله تعالى كما هو باسمائه الحسنى وصفاته العليا وقبول احكامه وشرايعه والشوط
فيه البيان اجمالا كما ذكرنا وان تجزم بيانه وتفسيره تفصيلا وقيل ذكر الوصف على سبيل الاجمال كيفي
ما لم يكن مما يحقق ما ذكر وفيه حرج وتعذر لعدم قدرة اكثر الناس على ذلك فلهذا المذكور من
الشرايط الاربعة لقبول الخبر لا يقبل خبر الكافر لعدم الاسلام ولا خبر الفاسق لعدم العدالة وبلحق
المستور وهو من لم تظهر عدالته ولا فسقه فلا يكون خبره حجة حتى تظهر عدالته ولا خبر الصبي والمعتوه
لعدم العقل الكامل والعته نقصان العقل وقيل المعتوه الذي اختلط كلامه بنكون بعض كلامه
ككلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وقيل هو قليل الفهم ولا خبر الذي اشتدت غفلته وغلبه النسيان
اما خلقه او مسامحة لعدم الضبط والقسم الثاني في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما
الظاهر فالمرسل من الاخبار وهو الذي انقطع اسناده بان يقول قال النبي عليه السلام من لم يسمع منه
السلام وهو اي للارسال على اربعة اوجه اشار اليها بقوله ان كان الارسال من الصحابي يقبل بالاجماع
لان من صحت صحبته مع الرسول عليه السلام لم يحدثه اذا الظاهر الرواية فقال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم الا على سماعه بنفسه منه عليه السلام واحتمال الرواية عن غيره والارسال من القرن الثاني
والثالث كذلك يقبل عندنا وعند مالك وجمهور المعتزلة بالاجماع قال الارسال قد ظهر
من الصحابة ظهورا لا يمكن انكاره ولان الكلام في ارسال من لو اسند عن غيره يقبل اسناده و
لا يظن به الكذب على ذلك الغير فلان لا يظن به الكذب على النبي عليه السلام اولى وقال الشافعي
لا يقبل المرسل الا ان يثبت اتصاله من وجه اخر ولذا قال قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني
تتبعتها فوجدتها مسانيد وحجته ان الجهل بالراوي جهل بصفاته التي تصح روايته بها فيمنع القبول
وارسال من دون هولاء المذكورين وهم الصحابي والقرن الثاني والثالث كذلك عند الكرخي
فانه لا يفرق بين مراسيل اهل الاعصار ويقول من تقبل روايته مسندا تقبل روايته مرسلا الما
ذكرنا آنفا خلافا لابن بان فانه قال لا يقبل رواية غير هولاء المذكورين لان الزمان زمان الفسق
وفشو الكذب بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم فلا بد من البيان والذي ارسل من وجه واسند من وجه
كحديث لا نكاح الا بولي رواه ابو اسرائيل بن يونس مسندا وسفيان الثوري مرسلا مقبول عند العامة
ممن يقبل المرسل واما غيرهم فقد اختلفوا فيه فقال اهل الحديث لا يقبل كالا يقبل المرسل احتياطا
لانه شبيه بالمرسل وعامتهم على انه يقبل لانه جامع بين المرسل والمسند والمرسل ساكت عن الراوي والمسند

ناطق والساكت لا يعارض الناطق واما الانقطاع الباطن فان كان الانقطاع لنقصان في الناقل
بفوات بعض شرايط الاربعة فهو كما ذكرنا من انه لا يقبل رواية الصبي وغير الضابط والفاسق والكافر
وان كان الانقطاع الباطن بالعرض وهو ان يعارض المجرد ليل اقوى منه يمنع ثبوت حكمه فينقطع
معنى ضرورة وهو على اربعة اوجه اشار اليها بقوله بان خالف الكتاب فان امكن تاويله من غير
تعسف يقبل على التاويل الصحيح والا لا يقبل لان ظني والكتاب قطعي ولا تعارض بين الظني والقطعي وكذا
ان خالف خبر الواحد عموم الكتاب او ظاهره لا يقبل عند الحنفية فلا يجوز عندهم تخصيص العموم
ولا حمل الظاهر على المجاز لان الشبهة في العام والظاهر من حيث المعنى فقط ومع احتمال ارادة
البعض في العام واحتمال المجاز في الظاهر بخلاف خبر الواحد فان احتمال الشبهة فيه في النظم والمعنى
جميعا لان المعنى تابع للفظ في الثبوت فلا يجوز تخصيص عموم الكتاب به ولا يجوز توجيهه على ظاهره
لان فيه ترك دليل الاقوى بالاضعف وعند الشافعية واكثر الاصوليين يجوز تخصيص الكتاب
بخبر الواحد وثبوت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب لان ظاهر الكتاب وعمومه لا يوجب اليقين
عندهم مثاله حديث متروك الذكر وهو ما روى انه عليه السلام قال من متروكه فليتوضا فانه يخالف
لقوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا امدح الله تعالى المتطهرين بالاستنجاء لانها نزلت في قوم
يستنجون بالماء بعد الحجر والاستنجاء لا بد فيه من مس الفرجين فلو جعل المس حدثا لا يكون الا
استنجاء تطهيرا لان التطهير انما يحصل بزوال الحدث لا الحدوث فان قلت المراد بالاستنجاء التطهير
عن النجاسة بمنزلة تطهير الثوب وباعتبار هذه الطهارة استحقوا المدح لا باعتبار الطهارة عن
الحدث فلا يكون المس ناقضا للتطهير قلت ان الله تعالى جعل الاستنجاء تطهيرا مطلقا فينبغي ان يكون
تطهيرا حقيقة وحكما فلو جعل المس حدثا لا يكون تطهيرا من كل وجه او خالف السنة المعروفة
المشهورة لان السنة المشهورة اقوى من خبر الواحد فلا يجوز ترك الاقوى بالاضعف ولذا جازت
الزيادة على كتاب الله تعالى بالمشهورة ولم تجز بخبر الواحد كما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قضى بشاهد ويمين وهو خالف المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر
اي على المدعى عليه فان الشرع جعل اليمين على كل منكر وكل منه على كل مدع لان اللام ومن يفيداه
الاستغراق فمن جعل يمين المدعي حجة موجبة فقد خالف النص المشهور ولم يعمل بموجبه وهو لا
يستغرق او خالف خبر الواحد الحادثة التي تعم بها البلوى فان شذوذ الحديث بما اشتهر من الحوادث
وعم به البلوى دليل انقطاعه لان شهرة الحادثة تقتضي شهرة ما ثبت به حكم الحادثة ولذا
كان عليه السلام لم يقتصر فيما عم به البلوى على مخاطبة الاحاد بل بلغه الى عدد يحصل به التواتر
او الشهرة لحاجة الخلق اليه ولم يشتهر علمنا انه سهو او منسوخ وهذا اختار الكرخي والمتاخرين

من الحنفية وعند اكثر الاصوليين والشافعية واهل الحديث يقبل اذا صح سنده مثاله حديث الجهر بالبسملة وخبر رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الراس منه وخبر الوضوء من حمل الجنازة لانه لم يشتهر النقل فيها مع احتياج الخواص والعوام الى معرفتها او اعرض عنه اى عن خبر الواحد الائمة من الصدر الاول اى الصحابة فانهم اذا تركوا الحاجة به مع وقوع الاختلاف بينهم في حادثة كان ذلك دليل انقطاعه لانهم الاصول في نقل الشريعة ولم تهموا بترك الاحتجاج بما هو حجة وبالاشتغال بما ليس بحجة فلو كان النص ثابتا من رسول الله عليه وسلم لما اختلفوا بارائهم بل يجري الحاجة منهم بذلك الحديث فكان مردودا عند الحنفية وقال اهل الحديث اذا صح سنده يقبل ويخالف الصحابة وترك الحاجة به لا يوجب رده لان الحجة هي كانة الامر والصحابي مجروح به كفيره مثاله ما روى عن زيد بن ثابت عنه عليه السلام انه قال الطلاق بالرجال واختلف الصحابة في هذه المسئلة فقال بعضهم ان الطلاق معتبر بحال الرجل من الرق والحرية وقال بعضهم انه معتبر بحال المراة ثم انهم تكلموا فيها بالراي واعترضوا على الاحتجاج بهذا الحديث فقول ذلك على انه غير ثابت او منسوخ وان ثبت فهو ما قلنا بان ايقاع الطلاق الى الرجال كان خبر الواحد في هذه الصور الاربع مردودا على ما فصلناه منقطعا كما بيناه والقسم الثالث من الاقسام الاربعة المختصة بالسنة وهو على اربعة اوجه في بيان ما جعل الخبر فيه حجة الاول في محل الخبر فان كان ما جعل فيه الخبر حجة من حقوق الله تعالى بكون خبر الواحد فيها حجة سواء كان من العبادات او المعاملات او من العقوبات خلافا لابي يوسف والجصاص رحمهما الله لانه يفيد الظن الغالب وهو كاف للعمل به في اقامة الحدود كما في الشهادات فان الزنا يثبت بشهادة اربعة والسرقة والقذف بشهادة اثنين ولا يثبت الشفعة بهما وكما يجوز اثباتها بدلالة النص فانا ابا يوسف ومحمد رحمهما الله اوجبا حد الزنا بالمواطئة بدلالة فحوى الزنا واما لا يجوز اثبات الحدود بالقياس مع انه يفيد الظن الغالب لجزالة الواحد لان العقوبة انما تجب بقدرة مكيفة لمحل كل جناية ولا مدخل في الاراء في معرفة ذلك بخلاف خبر الواحد فانه كلام صاحب الشرع واليه اثبات كل حكم فيجب قبوله خلافا للكرخي في العقوبات فان خبر الواحد لا يكون حجة فيها عنده لان ما يندرئ بالشبهات لا يجوز اثباتها بما فيه شبهة كما لا يجوز اثباتها بالقياس وانما جاز اثباتها بالشهادات بالنص لا لشبهة فيه وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن باربعة منكم وهو غير معقول المعنى وبخلاف القياس فلا يلحق به ما ليس في معناه من كل وجه وخبر الواحد ليس في معنى الشهادة من كل وجه لان الشهادة مظهرة وخبر الواحد مثبت ولان الشهادة توقف على ما يتوقف عليه خبر الواحد من العدد والذكورة والحرية فلا يلحق الحاقه بها بدلالة النص ولو الزم لوجب ابو حنيفة رحمه الله الحد في المواطئة بالقياس على الزنا وان كان كل واحد منهما تضاء الشهوة

في محل يحرم خال عن احد الملكين وعن شبهتهما ولا بالخبر الغريب وهو قوله عليه السلام اقتلوا الفاعل والمفعول به وان كان ما جعل الخبر فيه حجه من حقوق العباد مما فيه الزام محض كالبيع والشراء والشهادة بهلال الفطر لانهم متفعون بالفطر فيكون من حقوقهم ولكن يلزمهم الكف البتة فيكون الزاما محضا يشترط فيه سائر شرائط الاخبار وهي العقل الكامل والضبط والعدالة والاسلام اذا كان المشهود عليه مسلما مع العدد عند الامكان ولذا لم يقبل شهادة المراة الواحدة على الولادة والبكارة وعيوب النساء في موضع لا يطلع عليها الرجال للضرورة ومع اشتراط لفظ الشهادة ومع اشتراط الولاية وهي الحرية وذلك لان التزوير والتلبيس في الخصومات يكثر فشرط زيادة العدد ولفظة الشهادة والولاية تقليلا للحيل وصيانة للحقوق المعصومة بقدر الوسع والامكان ولان الشهادة شرعت حجة لفصل منازعة قائمة بين اثنين بخبر بين متعارضين وما الدعوى والانكار فلم يقطع الفصل بجنسه خبر المبنوع خبر ظهرت مزيته في التاكيد على غيره باليمين او الشهادة اذ طمانينة القلب الى الاثنين اكثر من قول واحد وان كان ما جعل الخبر فيه حجه وكان من حقوق العباد لا الزام فيه اصلا يثبت باخبار الاحاد بشرط التعبير للمخبر دون العدالة والبلوغ والاسلام مثل الوكالة والاذن في التجارة والرسالة في الهدية ولذا اذا اخبره صبي مميز او كافر او فاسق رسولا او وكيلا او ان مولاه اذن له في التجارة فوقع في قلبه انه صادق لجواز له ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره وايضا الرسول عليه السلام تقبل الهدية من بررة وغيرهم وكذا الاسواق من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى زماننا هذا فانهم بعدول وفساق والناس يشترون من الكل ويعتمدون خبر كل مميز ولان الضرورة هنا متناهية الى قبول خبر كل مميز لان الانسان قل ما يجد المستجمع لشرائط الشهادة ليبعثه الى وكيله او غلامه ولا دليل مع السامع غير هذا الخبر فيسقط اعتبارها للضرورة اذ لو شرط فيه سائر الشرائط لتعطلت المصالح وقد حرج عظيم ولان في هذا القسم ليس فيه شيء من معنى الالزام لانه يباح للعبد والوكيل الاقدام على التصرف من غير الزام بخلاف خبر الرسول عليه السلام فانه لا ضرورة الى قبول خبر الفاسق ثمة لان في العدول الى التوانة كثره وان كان ما جعل الخبر فيه حجة من حقوق العباد فيه الزام بوجه دون وجه مثل عزل الوكيل وحجر العبد الماذون فان في كل منهما شبهة الالزام بوجه وهو انه يلزمه الكف عن التصرف ويثبت غير الالزام بوجه وهو انه خبر عن تصرف المالك لحكم ملكه فان له الاطلاق والحجر والعزل يشترط فيه احد شطري الشهادة وهو اما العدد او العدالة توفيرا على الشبهين حظهما عند ابي حنيفة رحمه الله وهذا اذا اخبره فضولي من عند نفسه مبتديا اما اذا كان المخبر وكيلا بان يقول وكلك ان يخبر فلانا بالعزل او الحجر او رسولا بان يقول ارسلك الي فلان بكذا من قبل الموكل او المولى فلا يشترط العدالة لانه قائم مقامه فصار كانه حضر فقوله وحده يقبل وان كان فاسقا لان الموكل او الاذن له مبدوله في العزل

والجرح وقد لا يجد عدلا او انسب فلو لم يقبل رسالة الفاسق لضاق الامر على الناس بخلاف الفضولي لانه يخبر من نفسه وماله حتى يغرمه اذا كذب وعندهما يثبت في هذا القسم العزل والمحجور يقول لكل مميز والقسم الرابع في بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسول عليهم السلام لانه ثبت الدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه اعتقاد الحقية فيه والايمان به لقوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرون الربوبيه لقيام ايات الحدوث فيه وحكمه اعتقاد بطلانه والاشتغال برده باللسان او بما فوقه بحسب الامكان وقسم يحتملهما على السواء لجهل الفاسق فان خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار فسقه فنحتمل ان يكذبه لانه فسق ايضا وحكمه التوقف فيه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا وقسم يرجح احد احتماليه على الاخر كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية فانه يرجح صدقه على كذبه لكمال عقله ودينه الغالبين على هواه باتباعه فانه يوجب العمل وحكمه العمل به وهو المقصود ههنا ولهذا النوع الرابع اطراف فلنه طرق السماع وذلك اما ان يكون عزيمة وهو عبارة عن اصل الشيء وهو ما يكون من جنس الاسماع بان يقرا انت على المحدث من كتاب او حفظ او يسمع ثم تستفهمه وتقول له اهو كما قرات فيقول نعم او يقرا هو عليك وانت تسمع قال اكثر اهل الحديث هذا احق من الاول لانه طريقة الرسول عليه السلام فانه بلغ بنفسه ويقوا على الصحابة وكان مطلق قوله حدثني فلان او شافهني يدل على التكلم صدر منه وانت تسمع لا على العكس وقال ابو حنيفه رحمه الله قراءتك على المحدث اقوى من قراءته عليك لان رعاية الطالب اشد لان عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره واما كان ذلك لرسول عليه السلام لكونه مأمونا عن السهو ولانه عليه السلام لم يكن كاتبا ولا قارئا عن المكتوب واما يقراء عن حفظ وكانت قراءته اولى والقراءة على المحدث وقراءته سواء في معنى التحديث لان اللغة لا تفصل بين ان المتكلم بنفسه وبين ان يقراء عليه فيستفهم منه فيقول نعم واما كان ذلك لرسول الله عليه السلام لكونه مأمونا عن السهو والغلط او يكتب المحدث اليك كتابا على رسم المكتب الى من يكاتب من غائب او حاضر ويذكر فيه عنوانا ونوعا يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدا بالتسمية ثم بالثناء وذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى اخره اي الى ان قال عن النبي صلى الله عليه وسلم ويذكر الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا او فهمته فحدث به عني بهذا الاسناد فهذا الكتاب من الجانب كالخطاب من الحاضر لانه اذا ثبت عنده انه كتابه جازت له الرواية وكذا الرسالة على هذا الوجه المذكور في الكتابة بان يرسل اليك رسولا ويقول للرسول حدثني فلان عن فلان الى اخره ثم يقول اذا بلغك رسولي وفهمت رسالته فحدث به عني فيكونان اي ما في الكتاب والرسالة حجتين اذا ثبتا بالحجة اي بالبينة على انه كتاب ذلك المحدث وان هذا رسوله وعلى هذا عامة الرسول عليه السلام كان مأمورا بتبليغ الرسالة الى الناس كافة وبلغهم مرة بالخطاب وطورا بالكتاب وأخرى بالرسالة والمختار في الوجهين الاولين ان

يقول السامع حدثني فلان لان ذلك يستعمل في المسافهة كما عرفت ان العقة لا يفصل بينهما وفي الوجهين الاخيرين اخبر بان الاخبار والاعلام وهو اخبر بالكتاب والرسالة هذان القسمان يختلفان في القسمين الاولين وهما من باب العزيمة لكن على سبيل الخلافة او يكون السماع رخصة وهو الذي لا سماع فيه حقيقة كالاجازة بان يقول اخبرني فلان عن فلان ما في هذا الكتاب فاخبرت لك ان تروي عني ومثل المناولة بان يقول اخبرني فلان عن فلان ما في هذا الكتاب فناولنك هذا الكتاب لتروي عني او يناول الكتاب ويقول له خذ هذا الكتاب واحدث عني ما فيه من الاحاديث باسانيدها والمناولة لتاكيد الاجازة فيستوي الحكم فيما اذا وجدا جميعا او وجدت الاجازة وحدها ويجوز المناوله بدون الاجازة غير معتبر فالمجاز له ان كان عالما به اي بما في الكتاب وقد فهم ما فيه تصح الاجازة اذ كان المستجيز مأمونا بالضبط والفهم لان الشهادة تصح بهذه الصفة فان الشاهد اذا وقف على جميع ما في الصك وكان ذلك معلوما من عليه الحق فقال اجزت لك ان تشهد بجميع ما في هذا الصك كان صحيحا فكذا رواية الخبر والا يكن المجاز له عالما بما في الكتاب فلا تصح الاجازة كما في الشهادة فان الشاهد اذا لم يكن واقفا على ما في الصك لا تصح له الشهادة وطرق الحفظ والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع من وقت السماع والفهم الى وقت الاداء وهذا مذهب ابي حنيفه رحمه الله في الاخبار والشهادات ولهذا قلت روايته والرخصة ان يجد الكتاب فان تظر فيه وتذكر به ما كان مسموعا له يكون حجة ويحل له ان يروي سواء كان خطه او خط رجل معروفا او مجهول لان المقصود انما هو السماع فاذا تذكر انه مسموعه صار كانه حفظ من وقت السماع الى وقت التبليغ ولانه اذا تفكر وتذكر حل له ان يروي فكذا اذا نظر في الكتاب وتذكر ما كان عليه من الحفظ وذلك لانه لا يمكن اشتراط عدم النسيان لانه جبل عليه الانسان والا يتذكر بعد النظر فيه فلا يكون حجة عند ابي حنيفه رحمه الله لان الخط وضع للتذكر فلا اعتبار بالكتاب اذا لم يتذكر القلب وانما يكون الاعتماد وعدمه على الخط في ثلث صور فيما يجد القاضي في خريطة مختوما مكتوبا بخطه من غير ان يتذكر الحادثة وفي رواية الحديث وفي الصك بان يرى الشاهد خطه في الصك ولا يتذكر الحادثة فابو حنيفه رحمه الله اخذ في هذه الصور الثلث بالعزيمة ولا يجوز ان يعتمد على الكتابة ما لم يتذكر لان الرواية والشهادة وتنفيذ القضاء لا يكون الا عن علم والخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط بلا تذكر وعند ابي يوسف رحمه الله يجوز ان يعتمد على الخط في العمل اذا كان في بيوته او بيد امينه للامن عن التزوير وكذا في رواية الحديث اذا كان في بيوته او بيد امين اخر لان التبديل فيه غير متعارف وشرط التذكر بصحة الرواية موقوفة الى تطهير الاحاديث وان لم يتذكر ولا يجوز ذلك في الصك من غير تذكر لان الصك في بعض الخصم فلا يحصل الامن به عن التغيير والتزوير وعند محمد رحمه الله يجوز ان يعتمد على الخط في الصور الثلث اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم توفيه

استحسانا توسعة للامر على الناس وهذا ذهبا اليه رخصة تيسيرا على الناس **وظروف الاداء والعذر فيه** ان **يؤدي اللفظ المسموع على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقله بمعناه** وهذا جائز عند اكثر العلماء لقوله عليه السلام اذا اصبتم المعنى فلا باس ولاتفاق الصحابة على قولهم امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا ونهانا عن كذا ولم ينقلوا لفظ امره عليه السلام ونهيه وقال بعض اهل الحديث لا يجوز نقله بالمعنى لقوله عليه السلام نضر الله وجه امرء سمع منا مقالة فوعاها ثم ادّاها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه فانه رغب في مراعاة اللفظ المسموع لانه الاداء كما سمع هو اداء اللفظ المسموع وبنى عليه السلام على المعنى وهو تفاوت الناس في معرفة معنى اللفظ والسنة في هذا الباب على خمسة اوجه اشار اليها بقوله **فان كان الحديث محكما لا يحتمل غيره** اي غير معناه الذي وضع اللفظ له **يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر في وجوه اللغة** لانه لما لم يشتبه معناه لا يتمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى العارف بوجوه اللغة فيجوز نقله بالمعنى رخصة **وان كان ظاهرا** معلوما معناه **يحتمل غيره** اي غير الظاهر كعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز **فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد** لانه يقف على ما هو المراد منه فيقع الامن عن الخلل في معناه اذا نقله بعبارة أخرى بخلاف غير المجتهد فانه ربما ينقله بلفظ لا يحتمل ما يحتمله لفظ النبي عليه السلام من الخصوص او المجاز ويكون المراد هو المحتمل فيفوت الفائدة وربما نقله بلفظ اعم من لفظ عليه السلام فيحتمل المعنى **وما كان من جوامع الكلم** بان يكون لفظا وجيزا وتحته معان كثيرة كقوله عليه السلام الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام **او من المشكل او المشترك او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل** اي لكل هذه الصور الخمس اما في جوامع الكلم فلما حاطها بمعان تقصر عنها عقولنا لانه عليه السلام خصوص بجوامع الكلم حيث قال اوتيت جوامع الكلم اي خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان بخصوصا به واما المشكل والمشترك فلان المراد منهما لا يعرف الا بتاويل وتاويل الراوي لا يكون حجة على غيره لانه يصدر عن رايه واما المجمل والخفي فلانه لا يوقف على معناهما فلا يمكن نقلهما بالمعنى **والمروي عنه اذا انكر الرواية** انكارا جاحدا مكذبا بان قال كذبت علي وما رويت لك **او عمل وافتى بخلافه** اي بخلاف ما روى **بعد الرواية مما هو خلاف بيقين** اي لاحتمال ان يكون عمله مرادا من الحديث بوجه **يسقط العمل به** في هاتين الصورتين اما في الصورة الاولى فلان كل واحد منهما مكذب للاخر فلا بد من كذب واحد غير معين وهو موجب القدح في الحديث ولكن لا تسقط عدالتهما بذلك بسبب وقوع الشك في زوالها لتيقنها وتظهر الفائدة في قبول روايتهما في غير ذلك الحديث واما في الصورة الثانية فلان خلافه ان كان حقا بان خالف لوقوفه على نسخة او على انه ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد سقط العمل به وان كان خلافه باطلا بان خالف لقلة

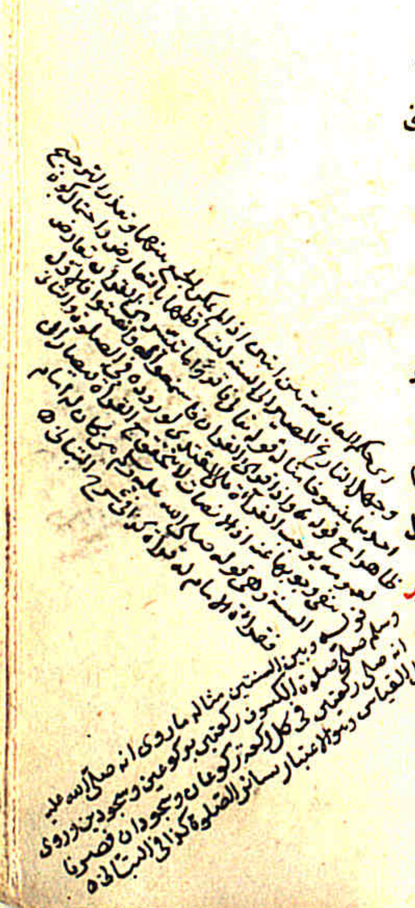
مبالاته بالحديث او لغفلته او نسيانه فكذلك سقطت روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا او كان مغفلا وكل ذلك مانع من قبول الرواية اما اذا انكر وتوقف بان قال لا اذكر اني روبت لان هذا الحديث او لا اعرفه فذهب الكرخي والقاضي ابو زيد واحمد بن حنبل انه يسقط العمل به لان الخبر انما يصير حجة بالاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم وبانكار الراوي الاصل فقد انقطع الاتصال لان انكاره جحد في حقه فسقطت روايته ويصير مناقضا بانكاره ولا يثبت الرواية مع التناقض ولان عمار حين قال لعمر رضي الله عنهما اما تذكر يا امير المؤمنين حيث كنا في الجنابة فتمعكت في التراب ثم سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما كان يكفيك ضربتان فلم يتذكر عمر رضي الله عنه ولم يقبل روايته مع عدالة عمار وفضله وكان عمار يرى التيمم للجنب وقال الشافعي ومالك وبعض المتكلمين لا يسقط العمل به لان حال كل منهما يحتمل لحال المدعي يحتمل السهو والغلط وحال المنكر يحتمل النسيان والغفلة وكل منهما عدول فلا نطرح جهة الصدق بذلك الاحتمال ولما روي ان النبي عليه السلام صلى العصر فسلم في ركعتين وقام الى خشبة معروضة في المسجد فاتكا عليها كانه غضبان وفي القوم ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فهابا ان يكلماه وفي القوم رجل في يديه طول يقال له ذو اليدين قال يا رسول الله اقصرت الصلوة ام نسيت فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال ذو اليدين بعض ذلك قد كان فاقبل عليه السلام على القوم فقال الصدق ذو اليدين فقالوا نعم فتقدم فصلى ما ترك فقبل شهادتهم على نفسه وهو عليه السلام منكر ولان الراوي انما يروي الحديث باعتبار سماع صحيح له من المروي عنه ولا يبطل ذلك بانكاره بناء على نسيانه ومثال الحديث الذي انكره المروي عنه متونا ما روى ربيعه عن سهيل بن ابي صالح عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين فقيل لسهيل ان ربيعه يروي عنك هذا الحديث فلم يذكره وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعه عني ومثال الحديث الذي افتى بخلافه حديث ابي هريرة ان النبي عليه السلام قال اذا شرب الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا ثم قد صح من فتواه انه يطهر بالغسل ثلثا فحمل قوله على انه عرف نسخه او علم ان مراد النبي عليه السلام الندب فما روى الثلث **وان كان عمله بخلافه قبل الرواية او لم يعرف تاريخه لم يكن ذلك جرحا** للخبر في الصورتين اما في الصورة الاولى فلانه يحمل على انه كان ذلك مذهبه قبل ان يسمع الخبر فلما بلغه الخبر تركه واما في الصورة الثانية فيحمل على انه كان ذلك قبل ان يسمع الخبر حملا للحال على الصلاح ما امكن **وتعيين بعض محتملاته** اي تعيين الراوي بعض ما احتمله الحديث تاويلا او تخصيصا بان كان اللفظ مشتركا فحمل باحد وجوهه او كان عاما فحمل لخصوصه **لا يمنع العمل به** اي بالحديث لانه انما فعل ذلك بتاويله وتاويله لا يكون حجة على غيره اذ الحجة هو الحديث وتاويله لا يغير ظاهره فبقي معمولا به على ظاهره مثاله حديث ابي عمر رضي الله عنه قال الشافعي بالخيار ما لم يتفرقا والحديث يحتمل التفرق بالابدان والتفرق بالاقوال بان يوجب

احدهما البيع ثم افترقا قبل قبول الآخر لانه يقال تفرقت كلمتهم وحمله ابن عمر على التفرق بالابدان ولم يعمل بتاويله لان الحديث في احتمال كل منهما كالمشترك والاشتراك لغة لا يسقط بتاويله كرواية ابن عباس رضي الله عنهما بدل دينه فاقتلوه وكلمة من عام يتناول الرجال والنساء وروى ابو حنيفة رضي الله عنه باسناده عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال لا تقتل المرتدة ولم يعمل الشافعي بتخصيصه لان تخصيصه ليس بحجة على غيره **والامتناع عن العمل به** بان لا يشتغل بالعمل بما يوجبه الحديث ولا بما يخالفه من الانعقاد الظاهر كما اذا لم يشتغل بالصلوة في وقتها ولا بشئ خرج مضى الوقت كان ذلك امتناعا عن الخلاف ولو اكل في وقت الصوم كان هذا عملا بالخلاف **مثل العمل بخلافه** فانه بسقوطه بالاجماع تؤكل العمل بالحديث الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه حرام وفي التحقيق كلاهما واجب لان الترك فعل كالاشتغال بفعل آخر مثاله حديث ابن عثمان البتي عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس منه وقد صح عن جماعة انه قال صحبت ابن عمر رضي الله عنهما عشر سنين فلم ار يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فتركه دليل على انه عرف انتساخه **وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن** في الحديث اذا كان للحديث ظاهر لا يحتمل الخفاء عليهم كما روى ان النبي عليه السلام قال لبكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وقد صح ان عمر رضي الله عنه نفى رجلا الى الروم وارتد لحق لا ينفي احدا بعد ذلك ولولا ان النفي جائز لما جاز الخلف لان الحد لا يترك بالارتداد ومعلوم ان الحديث لا يخفى عليه لان اقامة الحد مفوضة الى الائمة ومبنى الحد على التشهير وعمر رضي الله عنه من ائمة الهدى فيبعد ان يخفى عليه الحديث فدل عمله بخلافه على انه منسوخ **والطعن المبهم** بان يقول فلان مجروح ولم يبين سبب الجرح او هذا الحديث غير ثابت **من ائمة الحديث لا يقبل الجرح** الراوي لان الولاية باعتبار ظاهر الاسلام ثابتة لكل مؤمن خصوصا في القرون الثلثة فلا تزل العدالة الظاهرة بالطعن المبهم لان الجارح رتما اعتمد ما لا يصلح جرحا جرحا بان يرتكب صغيرة من غير اصرار وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني وبعض ائمة الحديث الى انه مقبول لان الجارح ان لم يكن بصيرا بالجرح فلا يصلح للتزكية وان كان بصيرا بها فلا معنى لاشتراط بيان السبب لان الغالب مع عدالته وبصيرته انه ما اخبر الا وهو صادق فيه ولو اقبل منه التعويل المطلق **الا اذا وقع الطعن مفسرا بما هو جرح متفق عليه ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب** والعداوة لان الظاهر ان التعصب حمله عليه حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاحهم كتمان انقطاع او خلل في الاسناد بايراد لفظ يوهم الاتصال بان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني ونحوه عنعنة لان هذا يوهم شبهة الارسال بان يكون راويا عنهما اما اذا قال حدثنا فلم يبق الوهم لان حدثنا يستعمل في المشافهة وحقيقة الارسال ليس بجرح كما يجئ فشبهته اولى بذلك **والابهام** التلبيس وهو ان يذكر الراوي باسم غير مشهور مثل ما ابن سفيان الثوري بقوله حدثنا ابو سعيد

من غير بيان بعلم به انه ثقة او غير ثقة لانه لا باس بالكناية عن الراوي صيانة عن الطعن الباطل فيه او صيانة للطاعن من ان يسئل بالطعن فيه على ان من يكون مطعونا في روايته بسبب لا يمنع قبول روايته فيما سوى ذلك **والابهام** بسبب **الارسال** لانه دليل تاكيد الخبر وانقان الراوي في السماع من غير واحد **والابهام** بسبب **ركض الدابة** وموجبها على العدو لان السباق بالخيل والاقدام عليه مشروع ليتقوى به المرء على الجهاد **والابهام** بسبب **المزاح** فانه مباح شرعا اذا تكلم لحق ولم يكن مختطبا مجازفا فقد روي انه كان يمازح ولا يقول الا حقا روي انه عليه السلام قال للعجوز ان الجنة لا يدخلها العجوز فولت تبكي قال عليه السلام اخبروها انها لا تدخلها وهي عجوز ان الله تعالى يقول انا انشاناهن انشاء فجعلناهن ابكارا **والابهام** بسبب **حداثة السن** فان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم منهم ابن عباس وابن عمر **والابهام** بسبب **عدم الاعتياد بالرواية** لانه يجوز ان يكون انقان من لم يكن عنا د الرواية اكثر من انقان من عنا د الرواية والصديق رضي الله عنه ما كان عنا د الرواية ولا طعن في حديثه وقبل النبي صلى الله عليه وسلم خبر الواحد الاعرابي برؤية هلال رمضان ولم يكن عنا د الرواية **والابهام** بسبب **استكثار مسائل الفقه** كما ذكر بعض المحدثين في حق ابي يوسف رحمه الله انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه ولما اشتغل به وصرف همته اليه لا يجوز ان يقع خلل في حفظه للحديث وليس كذلك لانه دليل الاجتهاد وقوة الذهن فيستدل به على حسن الضبط والانقان لا على الطعن في الرواية

فصل

وقد يقع التعارض بين الحجج التي سبق ذكرها من الكتاب والسنة فيما بيننا لجهلنا بالناسخ من المنسوخ بسبب جهلنا بالتاريخ ولذا اذا علم التاريخ لا يقع التعارض وليس بين الكتاب والسنة تعارض وتناقض حقيقة لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عنه **فلا بد من بيانه** والمعارضة في اللغة المقابلة على سبيل الممانعة يقال عرض لي امران استقبلني فمنعني ومنه سميت الموانع عوارض والسحاب عارضا لمنعه ضوء الشمس وحرها **فركن المعارضة** في الشريعة **تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحديهما على الاخرى في حكمين متضادين** على وجه لا يمكن الجمع بينهما وانما قال فركن المعارضة لان ركن الشئ ما يقوم به ذلك الشئ وبالحجتين المذكورتين تقوم المقابلة اذ الضعيف لا يقابل القوي ويندرج بما ذكرنا فيما شرط في التناقض من وحدة المكان والاضافة والقوة والفعل والشرط **وشرطها اتحاد المحل** لان الضدين انما يستحيل ثبوتهما في محل واحد لا في محلين **وشرطها اتحاد الوقت** لجواز ان يجتمع الضدين في محل واحد في وقتين كالحيوة والموت في شخص واحد **مع تضاد الحكم** كالتحريم والتحليل والاثبات والنفي **وحكمها** اي حكم المعارضة حال كونها واقعة **بين آيتين المصير الى السنة** لانه اذا تعارض اسقطا لاستناع العمل بهما فتنافيهما وامتناع العمل باحدهما معينا لعدم الاولوية فوجب المصير الى دليل اخر بعدهما وهو السنة **وحكمها بين السنتين المصير الى قول الصحابة** عند من جوز تقليد الصحابي مطلقا مما يدرك بالقياس ومما لا يدرك به مثل الاثر فيما ان



عنده وجب المصير الى قولهم فان لم يوجد فالى القياس وعندنا لا يجوز تقليد الصحابي مطلقا مثل الكرخي
فانه وجب المصير الى ما يترجح عنده من القياس وقول الصحابي وقول المصنف رحمه الله او الى القياس
لمحتمل للعينين وعند العجز عن الدليل بان لا يوجد بعد المتعارضين دليل اخر يعمل به يجب تقرير الاصول اي وجب العمل بالاصل وهو بقاء ما كان على ما كان كما في سور الحمار لما تعارضت الدلايل
لانه روى انه عليه السلام نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية وروى انه عليه السلام قال لكل من سمين مالك
لما قال له لم يبق من مالي الا الحميرات وعن ابن عمر رضي الله عنه انه نجس وعن ابن عباس انه طاهر لا باس
بالتوضي به ولم يصح القياس شاهد الانه لا يمكن الحاقه بسور الكلب في النجاسة بعلة حرمة اللحم
لوجود اصل البلوى والضرورة في الحمار الموجب للطهارة سوره فانه يربط في الدور والافنية و
يشرب من الاواني بخلاف الكلب ولا يمكن الحاقه بسور الهرة بعلة الطوف لان الضرورة في الهرة
لا في الحمار لانه لا يوجد الحضانون التي يدخلها الهرة فلو اسا النجاسة او الطهارة في سور الحمار كان
اثباتا من غير علة جامعة بين الاصل والفرع فكان ذلك نصا لحكم ابتداء وذلك لا يجوز وجب تقرير
الاصول وهو ابقاء ما كان على ما كان فلا يتنجس ما كان طاهرا ولا يتطهر ما كان نجسا فقبل بناء
على هذا ان الماء نزل طاهرا في الاصل فلا يتنجس بالتعارض فعلى هذا سور الحمار طاهر كعرقه ولبنه
ولم يزل به الحدث للتعارض لان الحدث كان ثابتا قبل استعماله فلا يزول بالاستعمال بسبب
تعارض الادلة في سوره فان قلت الماطاهر وطهور ولما وجب تقرير الاصول لزم ان يبقى سور الحمار
كذلك ولا يزول الطهورية عنه بالشك قلت من وجوب تقرير الاصول لزم زوالها لانها لو بقيت
بزوال الحدث والنجاسة به ولو زال لا يكون هذا تقرير الاصول وانما يكون عملا بادلة الاصلين واحدا
للاخر فوجب العمل بزوال الطهورية بعني وقوع الشك فيها لانها زالت بالكلية ووجب ضم التيمم
اليه احتياطا لتحصل الطهارة قطعا وسمي هذا مشكلا لانه دخل في اشكاله لهذا المذكور من انه
طاهر ولم يزل به الحدث فانه يشبه الماء المطلق من وجه لوجوب استعماله وما ورد من وجه لانه يجب
على المتوضي به التيمم لا ان يعني به اي باشكاله الجهل به كما في المشكل فلم يشرع مشكلا حقيقة لان حكمه
معلوم وهو وجوب استعماله وعدم ضم التيمم اليه واما اذا وقع التعارض بين
القياسين ولم يمكن ترجيح احدهما على الاخر فلم يسقطا اي القياسان بالتعارض لانه ليس بعد
القياس حجة يصار اليها يجب العمل بالحال وهو بقاء ما كان على ما كان لانه عدم الدليل وعدمه لا
يكون دليلا شرعيا يعمل المجتهد بايهما شاء من القياسين لان احدهما حجة وحق يقين عند الله وكل
واحد حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطأ بشهادة قلبه ونور فراسته وهو القوى وقد جاء في
الحديث اتقوا فراسة المومن فانه ينظر بنور الله وفراسة المومن لا تخطئ وكان العمل باحدهما وهو حجة الطان

الغلب ايهما اولى من العمل بلا دليل وهو الحال بخلاف وقوع التعارض بين نصين من الكتاب او السنة فانه لا
تخيير في العمل بايهما ساء لان احدهما لم يتوجه اصلا وهو المنسوخ لانه يترتب عليهما دليل شرعي يرجع اليه
في حكم الحادثة وهو القياس سئل انه اذا كان مع المسافر اناءان في احدهما ماء طاهر وفي الاخر نجس
غير متميز احدهما عن الآخر فانه يتحرى للشرب لا للوضوء بل يتيمم لان التراب طهور مطلق عند العجز عن
استعمال الطاهر وقد تحقق العجز بالتعارض فيصار الى بدله بخلاف الشرب فانه لا بدل له في تحصيل مقصوده
يصار اليه فلذا التخير لتعيين ايهما شاء والتخلص عن المعارضة بجهة اوجب الاستعمال اما ان يكون من
قبل الحجة بان لا يعتدله وهو انتفاء الركن وهو الاعتدال والمساواة بينهما فلا تتحقق المعارضة حقيقة
وان كانت موجودة ظاهرا مثل الحكم والحال فلو استدل مستدل على جواز بيع ثوب بثوبين بحكم قوله تعالى
احل الله البيع لا يجوز المعارضة أن يعارضه بحكم قوله وحرم الربا لانتفاء ركن المعارضة وهو المساواة او
مثل ان يكون احدهما من الكتاب والسنة المشهورة والاخر خبر الواحد او يكون احدهما محتملا للتخصيص
دون الاخر او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والاخر حكم العقبى وذلك لان التعارض انما
يكون بتدافع الحكمين ولا تدافع هنا فلا تناقض وهذا راجع الى انتفاء الشرط في الحقيقة لان الاختلاف
في الحكم يوجب الاختلاف في المحل كايتي اليمين في سورة البقرة وهي قوله تعالى لا يواخذكم الله باللغو في
ايمانكم ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم في سورة المايدة وهي قوله تعالى لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فان التعارض ثابت بين الايتين ظاهرا في يمين الغموس لان الغموس من
كسب القلب فاية البقرة مثبتة للمواخذة بكل يمين مكسوبة بالقلب فتحقق المواخذة في الغموس واية
المايدة نافية لها لانها غير معقودة لانها تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق
لان العقد عبارة عن عقد اللسان على القلب فكان الغموس داخلة في عموم قوله تعالى لا يواخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن التعارض منتف بانتفاء تدافع الحكمين فان المواخذة المثبتة في البقرة مطلقة
والمطلق ينصرف الى الكامل فيكون المراد المواخذة في الاخرة لانها هي الكاملة لانها خلقت للجزاء
واما الدنيا فقد يواخذ بها ليكون ذلك تمحيصا للمكلف عن المعصية وقد لا يواخذ استدراجا والمواخذة
المثبتة في المايدة مواخذة بالكفارة في الدنيا بدليل قوله تعالى فكفارته وكذا المواخذة المنفية في المايدة
في الدنيا ايضا فيكون الحكم الثابت باحد النصين غير الحكم الذي ينفيه الاخر فلم يتحد محل الاثبات و
النفي فيبطل التدافع فلا يصح ان يحمل البعض على البعض كما حمل الشافعي رحمه الله فانه حمل العقد على عقد
القلب وهو القصد كقوله عقدت على قلبي بان توكل الهوى لمطابقة قوله بما كسبت قلوبكم وحمل المواخذة
المبهمة في البقرة على المواخذة المخسوسة في المايدة فيكون الغموس داخلة في العقد لا في اللغو فيجب فيه
الكفارة وفيه نظر لان فيه تقليل فائدة النص لان في حمل احدهما على الاخر تكرارا وحمل كلام الشارع على

الفائدة اولى من حمله على الاعادة وفيه عدول عن الحقيقة الى المجاز لان حقيقة العقد ربط احد طرفي الحبل بالاخر والعقد الشرعي فيه ارتباط عقد احد الكلامين بالاخر او ارتباط الكلام بمحل الحكم ان كان الكلام واحدا وعزيمة القلب لا تربط بشيء لانها لا توجب حكما فاطلاق لفظ العقد عليه مجاز لانها سبب العقد او يكون من قبيل الحال بان يحمل احدهما على حالة والاخر على حالة وهذا راجع الى انتفاء الشرط كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف من الطهر وهو انقطاع الدم والتشديد من التطهر وهو الاغتسال وبينهما تعارض ظاهر لان حتى للغاية فالتشديد يقتضي حرمة القربان الى الاغتسال لان التطهر هو الاغتسال والتخفيف يقتضي حرمته الى غاية الطهر وهو انقطاع الدم يقال طهرت المرأة اذا خرجت عن حيضها وبين امتداد حرمته الى الاغتسال وبين ثبوت حله عند انقطاع الدم قبل الاغتسال منافاة لكن ينتفي باختلاف المحالين فنحمل القراءة بالتخفيف على ما اذا كانت ايامها عشرة فهو انقطاع الدم التام الذي لا ترد فيه لان الحيض لا يزيد على العشرة والقراءة بالتشديد محمول على ما اذا كانت ايامها اقل من عشرة ايام لانه المنتظر الى الاغتسال لاحتمال عود الدم فيكون ذلك حيضا فاحتيج الى الاغتسال ليترجح جانب الانقطاع او يكون من قبيل اختلاف الزمان صريحا وهذا يرجع الى اشتراط الشرط ايضا كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت هذه الاية بعد التي في سورة البقرة وهو قوله تعالى والذين يتوفون منكم الاية وهي قوله ويذرون ازواجا يتربصن باشهر اربعة اشهر وعشرا فقد وقع التعارض ظاهرا في الحامل المتوفى عنها زوجها فقيل انها تعتد بابعد الاجلين اي باطول العدتين لان كل اية توجب عدة فيجمع بينهما للاحتياط وقال ابن مسعود تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى بعد التي في سورة البقرة والمتاخر ناسخ للمتقدم فلا معنى للجمع او من قبيل اختلاف الزمان دلالة لا صريحا كالحاظر والمبيح اذا اجتمعا فان الحاظر يجعل ناسخا دلالة لانهما غير موجودين في زمان واحد والا لكانا متناقضين ولا يجوز نسبة التناقض الى الشارع فيكون احدهما متاخرا ناسخا بيقين ثم الحاظر لو كان اولا لكان ناسخا للمبيح ثم يكون المبيح ناسخا له فيتكرر النسخ بنسخ الاباحة الثابتة ابتداء بالحاظر ثم نسخ الحاظر بالمبيح ولو كان المبيح اولا لا يتكرر النسخ فكان الاخذ بعدم التكرار اولى لان الاصل عدمه ولكونه متيقنا ولكون الاخر محتملا وقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال قيل نظرا للمجتهد يرجع الى غير الادلة وكذلك مثل ما روي انه عليه السلام حرم الضب وروي انه عليه السلام اباح الضب وروي عنه انه عليه السلام نهى عن اكل الضب فانه لجعل الحاظر ناسخا هنا والمثبت لامر عارض اولى من النافي اي النفي لامر كان ثابتا عند الكرخي لانه اقرب الى الصدق من النافي لانه يعتمد الحقيقة والنافي شيئا على الظاهر وعند ابن ابان يتعارضان فيطلب الترجيح بوجه اخر لان المثبت معمول به كالنافي ولان ما يستدل

على صدق الراوي في المثبت من العدالة وغيرها موجود في النافي والاصل فيه اي في هذا التعارض ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل او كان النفي مما يشتبه حاله لاحتمال ان يكون مبنيا على دليل وان لا يكون مبنيا لكن لما عرف ان الراوي اعتمد على دليل للمعرفة كان النفي في هاتين الصورتين مثل الاثبات فيتعارضان اما في الصورة الاولى فلان الدليل هو المعتبر لا صورة النفي واما في الثانية فلان رواته معروف بالاعتماد على الدليل والا يكون النفي من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على الاستصحاب الذي هو ليس بدليل او يكون مما يشتبه حاله ولكن لم يعرف الراوي باعتماده على الدليل فلا يكون النفي مثل الاثبات في هاتين الصورتين اما في الاولى فلان ما الدليل عليه لا يعارض ما عليه دليل واما في الثانية فلانه اعتمد على ما ليس بحجة فالنفي في حديث بريرة وهو ما روي انها اعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال لانه لا خلاف ان زوجها كان عبدا في الاصل فهو الامر الاول باستصحاب الحال ولم يعلم بالدليل المثبت للحرية فلم يعارض النفي في هذه الصورة الاثبات وهو ما روي انها اي ان بريرة اعتقت وزوجها حر حين الاعتاق فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم في فسخ النكاح والنفي في حديث ميمونة وهو ما روي انه عليه السلام تزوجها وهو محرم وهو رواية يزيد بن الاصم مما يعرف بدليله وبوهنية المحرم من احوال ظاهرة محسوسة فعارض النفي الاثبات وهو ما روي انه تزوجها وهو حلال اي خارج عن احرامه وهو رواية ابن عباس رضي الله عنهما فوقع التعارض بينهما بعد اتفاق الروايات ان النكاح لم يكن في الحال الاصلي وانما اختلف في الحال المعترض على الاحرام فوجب المصير الى ما هو من اسباب الترجيح في الرواة وجعل رواية ابن عباس اولى لفقاهته وضبطه واتقانه من رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعدله في الضبط والاتقان وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله لان الانسان اذا اخذ الماء من نهر جار في اناء طاهر وكان عارفا بطهارته بدليل يوجب العلم وكذا حكم الطعام كالنجاسة للماء والحرمة للطعام فانها ايضا من جنس ما يعرف بدليله فوقع التعارض بين الخبرين وهو خبر المثبت للنجاسة والحرمة وخبر النافي لهما وخبر المخبر بالطهارة والحل اذا ثبت انه اخبر عن معرفة لا عن ظاهر الحال وهو ان الاصل في الماء الطهارة وفي الطعام الحل فوجب العمل بالاصل وهو الطهارة والحل لان استصحاب الحال وان لم يكن دليلا فهو مرجح له اما ان ثبت انه اخبر بناء على ظاهر الحال فلم يقبل خبره ولا يعارض المثبت والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة وبالذكورة والحرية لان السلف لم يرجحوا بهذه الاشياء وخبر الرجل والمرأة والحر والعبد سواء عندهم فان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا هذا ولم يرو في شيء منها اشتغالهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا

بالذكورة والحرية ولو كان صحيحا لاشتغلوا بذلك وقال بعضهم الترجيح بهذه الاشياء ان الترجيح انما يحصل بقوة احد الخبرين لا توجب في الاخر وكثرة الرواة نوع قوة لان قول الجماعة اقوى في الظن والاحفظ من السهو من قول الواحد فلو روى احد الخبرين اثنان وروى الاخر واحد كان الاول اولى وكذا اذا روى احد الخبرين حران والاخر عبدان وكذا في المرأتين اما اذا كان عبدا واحدا او حرا واحدا او امرأة واحدة فلا يثبت الرجحان بالاتفاق واذا كان في احد الخبرين زيادة لم تكن في الاخر فان كان الراوي للاصل وهو سامع الخبر من رسول الله صلى الله عليه وسلم واحدا يوخذ بالمثبت للزيادة ويحمل ترك تلك الزيادة في الخبر الثاني مضافا الى قلة ضبط الراوي او غفلته عن السماع كما في الخبر المروي في التحالف فانه روى ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا وفي رواية اخرى لم يذكر هذه الزيادة وهي قوله عليه السلام والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة وقال الشافعي رحمه الله يعمل بالحديثين لامكان العمل بهما فلا يشتغل بترجيح احدهما في العمل به وفيه نظر لان اصل الخبر واحد فلا يسعه كونهما خبرين بالاحتمال ويكون حينئذ حذف الزيادة من بعض الرواية لقلة الضبط او الغفلة فاما اذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين لانه علم انه عليه السلام افاد كلا واحد منهما في وقت آخر ويعمل بهما بحسب الامكان كما هو مذهبنا على ما مر فان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين مثاله ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الطعام قبل القبض وقال عليه السلام لعتاب بن اسيد اينقص الرطب اذا يبس قالوا نعم فنهى عن بيع الرطب بالتمر نسيئة ولا نحمل المطلق منهما على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض

فصل في البيان

وهذه الوجوه المذكورة بجميع اقسامها تحتمل البيان وهو في اللغة الاظهار يقول الله تعالى علمه البيان وقوله تعالى هذا بيان للناس وقد يستعمل بمعنى اظهار المراد للمخاطب الظهور لانه يجيء متعديا ولازما يقال بان لي معنى هذا الكلام بيانا اي ظهر وفي الاصطلاح اظهار المراد للمخاطب في الاصح وعند بعضهم ظهور المراد للمخاطب ولكن اكثر استعماله بمعنى الاظهار في القرآن والحديث وقد يكون بالفعل كما ان قوله عليه السلام بين الصلوة والحج بالفعل يقال عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وقد يكون بالقول وهو خمسة انواع اشار اليها بقوله وهو اما ان يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص وسمي بذلك لانه يقرر ما اقتضاه ظاهر الكلام كقوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطيران يحتمل الاستعمال في غير حقيقته يقال فلان يطير بهمته قوله يطير بجناحيه يقطع احتمال المجاز وكقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة اسم الجنس الملائكة مع احتمال البعض وبقوله كلهم تقرر معنى العموم وقطع معنى الخصوص او يكون بيان تفسير

كبيان المجمل كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان السرقة مجملة في حق النصاب والقطع ولحقه البيان بالسنة وكبيان المشترك كقوله تعالى ثلثة قروء فان القرء مشترك بين الطهر والحيض ولحقه البيان وانها اي بيان التقرير وبيان التغيير يصحان كل منهما موصولا بالبيان ومفصولا عنه الى وقت الحاجة الى الفعل اما الاول فلانه تقرر الحكم الثابت بظاهر الكلام فيصح ايصاله وانفصاله واما الثاني فكذلك عند الجمهور يصح اتصاله وبموظاهره ويصح انفصاله لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي والمراد بيان القرآن لتقدم ذكره وفيه المجمل والمشترك فينصرف الى الكل ويجوز بيان الكل منفصلا وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا لانه لا يمكن العمل بالخطاب بدون البيان والمفصول لم يفهم والعمل به فلو جاز تاخير البيان لافضى الى تكليف مالا يسع وفيه نظر لانا انما يلزم ذلك ان لو لزم العمل به عند الخطاب وليس كذلك لورود العام غير مبين للابتلاء بالجواز ان يعتقد فيه ان ما اراد الله تعالى فهو حق مع انتظار البيان او يكون بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء فانه سمي بذلك لظهوره اثر كل واحد من البيان والتغيير وذلك لان مقتضى قوله انت حر لعبده نزول العتق في الحال واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فاذا ذكر الشرط تغير لانه تبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط وانه ليس بموجب للعتق الا عند وجود الشرط ودلالة الحال ولا يصلح الى العود الا بعد خروجه من ان يكون سببا بوجود الشرط بان يكون الشرط متغيرا له من هذا الوجه وبيان ايضا ان البيان اظهار حكم الحادثة عند ابتداء وجوده والتعليق بالشرط في ابتداء وجوده غير موجب للحكم وانما يتعقب موجبه عند وجود الشرط وكذلك الاستثناء فانه مشتمل على البيان والتغيير فان مقتضى قوله له علي الف درهم وجوب هذا العدد وتغيير ذلك بقوله الا مائة وصار الحاصل من مجموع كلامه وتبين ان المراد من صدر الكلام هذا القدر ابتداء وانما يصح ذلك المذكور من بيان التغيير موصولا بالبيان فقط اي لا يجوز ان يكون مفصولا بالاتفاق من الفقهاء لانه لو صح منفصلا لم يثبت شيء من الاقرارات والطلاق والعتاق وغيرها من العقود ويودي ذلك الى بطلان التصرفات الشرعية والى التلاعب مع ان الشرع حكم بثبوتها وما روي عن ابن عباس انه يجوز الاستثناء المنفصل فلو صحت هذه الرواية عنه فالمراد منه ما نوى الاستثناء اولا عند التلفظ ثم اظهر نيته بعد مدة من غير ديانة فيما بينه وبين الله وروي عنه انه قدر زمان الجواز بسنة فان استثنى بعدها بطل وعن ابي العالية انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بايلاء واختلف في خصوص العموم الذي لم يخص منه شيء فعندنا لا يقع الدليل المخصص متراخيا على انه اذا ورد دليل الخصوص متراخيا لا يكون بيانا بان المراد من العام بعضه ابتداء وانما يكون نسخا للحكم مقتصرا على الحال وفائدته ان العام لا يصير به ظنيا الا ان ضرورة ظنيا باعتبار احتمال الخروج

وذكر صدر الاسلام رحمه الله ان تسمية الاستثناء والتعليق بيانا مجاز فان الاستثناء في قوله لفلان علي الف الا مائة يبطل الكلام فيحتاج الى الاستثناء والكلام لغير مبين بين حقيقته ولذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا ويصيره يمينا الا ان في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله فلا بطال لا يكون بيانا حقيقة ولكنه بيان مجازا سمي حيث انه يتبين ان عليه شيئا ما لا الفا وانه يخالف ولا يطلق كذا في التبيان

افراد اخر منه بالتعليل دليل النسخ لا يقبل التعليل وعند الشافعي رحمه الله يجوز ذلك التراخي وهذا الاختلاف بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا قبل التخصيص ولو احتمل الخصوص متراخيا لما وجب الحكم قطعا كالعام المخصوص فانه لا يبقى قطعا بعد الخصوص وبعد الخصوص لا يبقى القطع بل يصير ظنيا باعتبار احتمال خروج بعض افراده اخر بالتعليل وكان التخصيص تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل كالتعليق بالشرط والاستثناء وعنده اى عند الشافعي ليس التخصيص بتغيير لان موجبه ظني عنده قبل التخصيص كما كان بعد التخصيص بل هو تقرير لانه باق على اصله ظنيا كما كان فيصح موصولا ومفصولا فان قيل لو لم يجز تخصيص العام متراخيا لما وقع لكنه واقع فان الله تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة مطلقة ليظهر امر القتيل بينهم والمطلق عام عندهم جوز تراخيه وقد نا نجيبنا ذه الى ان سالوه كما نطق به القرآن الكريم فاجاب بقوله وبيان بقوة بني اسرائيل من قبيل تقييد المطلق والزيادة على النص من قبيل تخصيص العموم لان النكرة في سياق الاثبات خاصة لا تحتمل التخصيص فكان تقييد المطلق والزيادة على النص نسخا عند الحنفية فيصح النسخ متراخيا سوال آخر وهو ان الاهل في قوله تعالى فاسلكوا فيها من كل زوجين اثنين واهلك عام يتناول جميع بنيه ثم لحقه الخصوص متراخيا بقوله انه ليس من اهلك فاجاب بقوله والاهل لم يتناول الابن وهو كنعان لان اهل الرسل ابن تبعهم وامن بهم فكنعان اهل دينه لا اهل نسبه فعلى هذا الاهل مشترك باعتبار النسب وباعتبار الدين نبي الله تعالى ان المراد اهله من حيث المتابعة في الدين وان ابنه الكافر ليس من اهله وتاخير البيان في المشترك جائز لانه اى ان الاهل عام يتناول جميع بنيه خص بقوله تعالى انه ليس من اهلك وانما قال ابن نوح عليه السلام ان ابني من اهلي لظنه انه يومن عند نزول الاية الكبرى وهو الطوفان فلما وضح له امره بقوله تعالى انه ليس من اهلك اعرض عنه وسلبه للعذاب وقال رب اني اعوذ بك ان اسالك ما ليس لي به علم ومثل هذا جائز في معاملات الرسل بناء على العلم البشري الى ان ينزل الوحي سوال اخر وهو ان تخصيص العام متراخ في قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فانه نزل بعد ما عارض ابن الزبعرى بعيسى والملائكة عليهم السلام وقال ان النصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فنرجو ان يعذبوا في النار فاجاب بقوله وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى والملائكة لان لفظة ما لذوات غير العقلاء ولا يدخل تحتها من يعقل الا بجاز على ان الخطاب كان لاهل مكة وانهم كانوا يعبدون الاوثان وما كان فيهم من يعبد عيسى والملائكة فلم يكن الكلام متناولا لهم غير ان الكفرة تجادلوا بالباطل بعد ما تبين لهم الحق ويتكلمون بلبس وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسكت عن جوابهم اعراضا عن اللغو لقوله تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه كلا انه اى ان قوله انكم وما تعبدون عام خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فانه بيان زايد لازالة لبسهم على وجه التقرير وانه يصح

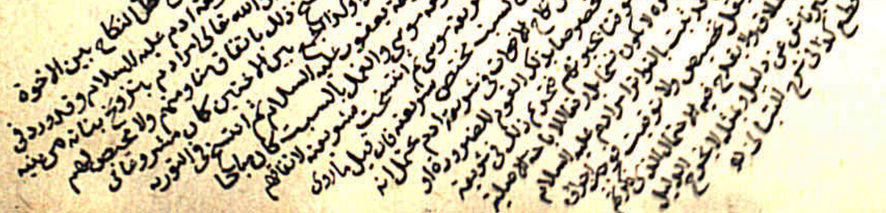
موصولا ومفصولا والاستثناء يمنع التكلم بحكمه اى مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعده اى بعد الاستثناء وكانه لم يتكلم في حق الحكم بقدر المستثنى وعند الشافعي الاستثناء يمنع الحكم اى حكم صدور الكلام بطريق المعارضة اى معارضة نفس الاستثناء نفس المستثنى منه فصدور الكلام يوجب الحكم والاستثناء ينفيه فتعارضا فتساقطا فلم يثبت الحكم وفيه نظر لانه لو كان بطريق المعارضة لزم ان يستوي فيه البعض والكل كما في النسخ وليس كذلك لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا وفي استثناء الكل لا شيء يجعل الكلام عبارة عنه فعنده يمنع الموجب وعندنا يعدمها والحاصل ان قدر المستثنى لا يثبت فيه حكم الصدر بالاجماع الا ان عندنا انما يثبت لتلك المعارضة فصار عندنا تقدير قوله لفلان علي الف درهم الا مائة لفلان على تسعمائة لانه تكلما وحكما وعنده الاباية فانها ليست على تقدير سقوطها تكلما واستدل الشافعي بقوله لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فيكون حينئذ الاستثناء حكم يعارض به حكم المستثنى منه لان الاثبات يعارض النفي وكذا عكسه ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد ومعناه النفي اى نفي الوهية غيره والاثبات اى اثبات الوهية تعالى اى الا الله فانه الاله فلو كان الاستثناء تكلما بالباقي بعد الاستثناء لكان قوله لا اله الا الله نفيا للغيرية لا اثباتا له تعالى ولنا الدليل على ان الاستثناء يمنع التكلم مع الحكم قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون لا في الاخبار لان ذلك فيه يوهم الكذب باعتبار صدور الكلام عن صدور الكلام نفي موجبا عنده في القدر المستثنى بعد الثنيا، والاخبار اظهار امر قد كان فلو انعقد في حق الحكم كما اخبارا عن بقية السنة اذ وجود المخبر عنه شرط للخبر الصدق ثم الاستثناء يتبين انه ليس بثابت بخلاف الانجاب فانه اثبات شيء في الحال فجاز ان يعارضه شيء يمنع من ثبوته ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج ظاهرا وتكلم بالباقي بعد الثنيا حقيقة اى موجب الاستثناء ان الكلام يصير عبارة عما وراء المستثنى فنقول انه اى ان الاستثناء تكلم بالباقي بوضعه ونفي بعد الاثبات واثبات بعد النفي باشارته لان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه الشيء ينتهي بضده جمعا بين قولي اهل اللغة وهما ان الاستثناء اخراج وتكلم بالباقي فانه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي لانهما غير مذكورين في المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه على خلاف حكم المستثنى منه ثبت ذلك بضرورة الاستثناء، وعلى هذا كلمة التوحيد فانه لما كان من الناس من يثبت الالوهية لغير الله تعالى احتيج الى النفي قصدا فقالوا لهم واما اولوهية تعالى فثابتة بلا خلاف فاحتيج في بيانه بالاشارة وهو اى الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل اى الحقيقة وهو ما كان من جنس الاول ودا خلا فيه لولا الاستثناء ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر لان الصدر لم يتناوله فجعل كلاما مبتدا، حكمه بخلاف الاول فلا يتغير به اصل الثبوت بالاول قال تعالى

ويكون الحق غير الله ليس بالله والله تعالى منزه عنه فافهم

اى حكم

افرايتم ما كنتم تعبدون انتم وابآؤكم الاقدمون فانهم عدو لى الا رب العالمين اى لكن رب العالمين
ليس بعدو لى وقال الزجاج يجوز ان يكون المعنى تعبدون الاصنام مع الله فقال انى جميع من تعبدون عدو لى الا رب
العالمين ويكون الاستثناء متصلا على هذا وقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا الا قيلا سلاما اى لكن سلاما
والسلام لاشتماله على الفائدة غير اللغو لعدم اشتماله عليها والاستثناء متى تعقب كلمات اى جملا
معطوفة بعضها على بعض ينصرف الاستثناء الى الجميع كالشرط فانه ينصرف الى الجميع بالاتفاق عند الشافعى
بناء على اصله وهو انه معارض مانع للحكم وعندنا ينصرف الى ما يليه لان الاصل عدم اعتباره لانه يخرج صدور
الكلام من ان يكون عاملا فى جميعه وانما تركنا العمل به فى الجملة الاخيرة لصحة ضرورة عدم استقلاله بنفسه
وما ثبت للضرورة فانما يثبت بقدرها بخلاف الشرط لانه مبدل وذلك لان مقتضى قوله لعبده انت حر
نزول العتق فى الحال واستقراره فيه وبذكر الشرط يتبدل ذلك لانه بين به انه ليس بعلة للحكم فمنع وجوبه والنزول
وانما هو علامة على حلة الذمة ومطلق العطف يقتضى الاشتراك فى كل فاثبت التبديل فى الشرط فى جميع ما سبق ذكره
او بيان ضرورى عطف على قوله او بيان تغيير وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له اى البيان لان الموضوع له
هو المظهر للسكوت وهو على اربعة اوجه اما ان يكون البيان فى حكم المنطوق اى الملفوظ به لا فى السكوت
كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الكلام اوجب الشركة فى الارث بين الابوين لانه
اضيف اليهما ثم خص الام بالثلث فكان ذلك بيانا ان للاب ما بقى وكان بيانا بصدر الكلام الموجب
للشركة لا بجرد السكوت لان نصيب الام من غير اثبات الشركة لم يعرف نصيب الاب بالسكوت
بوجه او يثبت البيان بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول
او فعل ولم يسبقه تحريم عن التغيير مثل ما شاهد عليه السلام من مآكل ومشارب كانوا يديمون مباشرتها
فاقرهم عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح اذ لا يجوز ان النبى صلى الله عليه وسلم ان يقر الناس
على محظور لانه تعالى وصفه عليه السلام بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر ولقوله عليه السلام الساكت عن
الحق شيطان اخرس او يثبت البيان ضرورة دفع الضرر عن الناس كسكوت المولى حين راى
عبده يبيع ويشترى فانه يجعل سكوته اذنا له فى التجارة فانه لو لم يجعل اذنا له لكان غرور الناس
وهو اضرار بهم وقد قال عليه السلام لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام لانهم يستدلون بسكوته على اذنه
فيعاملونه ولولا الاذن فاذا لحقه ديون ويقول المولى كان عبدى يجنى ويتاخر الديون الى وقت
عتقه ولا يدرى بعتقه ام لا فيلحقهم الضرر ويصير المولى غارا وعند الشافعى لا يكون سكوته اذنا
لاحتمال ان يكون سكوته للرضا بتصرفه وقد يكون لغرض الغيظ وغلبة الاشتغال الى تصرفه والحمل
لا يكون بجهة ونبه نظرا لان باب الرضا مسدود بدليل العرف لان العادة ان المرء من يتصرف عبده
يظهر النهى اذا راه يتصرف ويودبه على ذلك ويدفع الضرر عن الناس او يثبت البيان ضرورة طول

الكلام فانه يذكر التفسير فى المعطوف فانه يقال مائة وعشرة دراهم يريدون بان الكل دراهم طلبا
للتخفيف عند طول الكلام فما يكرر استعماله فان قوله دراهم بيان عادة ودلالة لان حذف تفسير المعطوف
عليه متعارف اذا كان فى المعطوف دليل عليه وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وذلك فيما ثبت
فى الذمة كالمعاملات كالمكيل والموزون كقوله له على مائة ودرهم او مائة ودينار او مائة
وتفيز حنطة فان العطف جعل بانا للمائة لانه من جنس المعطوف عليه وما كثر واصر والمعطوف
صالح للتفسير والبيان بخلاف قوله مائة وثوب فانه لا يكثر استعماله ولا يثبت فى الذمة
الا سلما فلا يلحقه وجوبه وغير صالح للتعريف لان الثوب مجهول فى ذاته فكيف يعرف غيره بخلاف
الدرهم فانه معلوم فى ذاته فصلح للتعريف وقال الشافعى يلزمه المعطوف والقول قوله
فى بيان الماته لانها مجملة والعطف لم يوضع للتفسير لانه يقتضى المغايرة بين المعطوف والمعطوف
عليه وشرط صحة التفسير عدم المغايرة واتفقوا فى قوله لفلان على احد وعشرون درهما
ان الكل دراهم وكذا فى قوله احد وعشرون شاة او ثوبا وكذا فى قوله مائة وثلثة دراهم لانه فى هذه
الصور ذكر عددين بينهما واعقبهما تفسيرا فانصرفا اليهما احتياجا الى التفسير او بيان
تبديل وهو النسخ وهو فى اللغة الازالة يقال نسخت الريح اثار الا تقدم اى ازالته والنقل يقال
نسخت الكتاب اى نقلت ما فيه الى آخر وهو بيان لمدة الحكم اى لانتهاء المطلق احترازا عن
الوقت الذى كان معلوما عند الله تعالى لانه اطلقه فصار ظاهره البقاء فى حق البشر
فكان تبديلا فى حقنا بالنسبة الى ظاهر الاستمرار بيانا محضا فى حق صاحب الشرع لانه معلوم
عنده انه ينتهى فى وقت كذا كالقتل فانه بيان محض للاجل فى حق كلام الغيوب لا للمقتول حيث ما جعله
فى حق القاتل تغيير وتبديل ولذا يجب به القصاص فان قلت الحكم كلامه تعالى وهو قديم وما
ثبت قدمه امتنع عدمه فيمتنع انتهاؤه قلت المراد بالحكم ههنا ما ثبت على المكلف بعد ان لم يكن
ما بانا فانا نقطع بانا لوجوب المشروط بالعقل لم يكن قبل العقل ثم ثبت بعده وذلك ليس بقديم فلا يمتنع
انتهاؤه وهو اى النسخ جائز عندنا بالنص وهو قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات
بخير منها او مثلها وجه الاستدلال به ان جواز التمسك بالقرآن متوقف على صحة النسخ فيعود
الامر الى ان نبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصح الا مع القول بالنسخ وقد ثبت نبوته عليه السلام
فثبت صحة النسخ وان لم يتوقف عليها لكنه يصح الاستدلال بهذه الآية على جواز النسخ وفيه
نظر لان الملازمة لا تدل على وجود اللزوم خلافا لليهود لعنهم الله تعالى فان منهم من باباه بالسمع
لما وجد فى التوراة تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وبالتواتر عن موسى عليه السلام
انه قال لا نسخ لشريعته والجواب انه ثبت بكتاب الله تعالى ان حروفا مما فى التوراة وزادوا ونقصوا



فلم يبق تقلهم في هذا الزمان نجمه ومنع التواتر فانه لم يبق عدد التواتر من اليهود في زمان نحت
نصر ومنهم من باباه بالعقل لان الامر يدل على حسن المامور به والنهي على قبح المنهي عنه والفعل
الواحد لا يكون قبيحا وحسنا والجواب ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت ومفسدة في اخر فيامر
به في ذلك الوقت وينهى عنه في الاخر وهو كتبديل الصحة بالمرض وعكسه وتبديل الغنى بالفقر وعكسه
قال المصنف رحمه الله ورد قول القاضي والغزالي انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب
متقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه لانه حد للناسخ لا للنسخ والجواب ان الحكم يدوم
بدوام وجود شرطه وليس شرطه الا عدم قول الله تعالى الدال على انتفائه لان الحكم كان دايما عن علم الله
دواما مشروطا بشرط لا يعلمه الا الله تعالى واجل الدوام ان يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فينقطع
الحكم وما ذلك الا بتوقيفه تعالى اياه فاذا قال تعالى قولا دالا عليه فذلك القول هو النسخ كما ان الحكم ليس
الا قوله افعل **ومحله** اي محل النسخ **حكم يحتمل الوجود والعدم** اي لا يكون واجبا كوجود الله تعالى
وصفاته فانه لا يحتمل العدم فلا يحتمل النسخ ولا ممتنعا كالشريك له تعالى والولد والصاحبة والمكان
وغيره للذاته لا يحتمل الوجود فلا يحتمل النسخ وكذا ينبغي ان يحتمل مشروعيته لانه لو لم يحتمل المشروعية
كالكفر لاستمر عدم مشروعيته فلا يجوز فيه النسخ **في نفسه** اي يحتملها باعتبار نفسه وذاته
ثم يلحقه ما ينافي النسخ من توقيت ثبت نصا او دلالة كما يقال حرمت كذا سنة ثم بعا تبه الا
مر قبل مضي تلك السنة فلا يجوز لانه بداء او جهل بعاقبة الامر وليس له مثال في المنصوصات **او من**
تابيد ثبت نصا كقوله تعالى خالدين فيها ابدا فانه وصف اهل الجنة بالاقامة وهي تحتمل الزوال
فلما اقترن بها الابد صارت بحال لا تقبل الزوال وهذه الاية نظير النسخ في الاخبار والكلام في الاحكام
ولكن يجوز النسخ في الاخبار عند بعضهم اذا كانت في المستقبل لا في الماضي لان الوجود المستحيل في الماضي
لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل فانه يمكن منعه من الثبوت وانما لم يلحقه هذا به لان التوقيت بعد التنصيص
على التابيد لا يكون الا على وجه البداء وظهور الغلط والله تعالى متعال عن ذلك ولكن الاختلاف فيما يلحقه
توقيت او تابيد عند الاصوليين فقال بعض اصحابنا الحنفية والشافعي رحمهم الله تعالى لا يجوز النسخ
فيه لان الخطاب المقيد بالتابيد او التوقيت يدل على الاستغراق والبداء وصاحب الشرع منزه
عن ذلك وقال بعضهم يجوز لان الخطاب الوارد بلفظ التابيد غايته ان يدل على ثبوت الحكم في جميع
الازمان ولا يمتنع ان يراد مع ذلك ثبوته في بعضها وتبينه نظرا لانه ان لم يكن معه قرينة حالية او مقالية
تدل على معناه الحقيقي وهذا التابيد او ثبت تابيده **دلالة** كشرايع نبينا عليه السلام التي قبض على
قرارها فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ لانه ثبت بالنص انه خاتم النبيين ولا نسخ الا بوحي على لسان
نبي ولا نبي بعده **وشرطه** اي شرط النسخ **التمكن من عقد القلب** وعزيمته عليه **عندنا دون**

التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة لما ان حكم بيان لمدة الفعل القلب عندنا اصلا والفعل
تبعا للحديث المشهور المذكور في الصحيحين وغيرهما وهو ان الله تعالى فرض على عباده خمسين صلاة
في ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس بسوال النبي صلى الله عليه وسلم ان نسخ قبل التمكن من الفعل لان التمكن
منه انما يكون في يوم وليلة والنسخ كان في ليلة وكذا بعد عفو القلب عليه وذلك لانه عليه السلام رسول
الامة ومقتداهم فكان عفوه عفو حكم ولان الفعل لا يصير توبة الا بعزيمة القلب فقد وعزيمة
القلب قد تصير توبة بلا فعل قال عليه السلام نية المؤمن خير من عمله فالعمل بالبدن من الزوايد
ولذلك سقطت الصلوة عن الحايض فعلا لا اعتقادا **وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن** وانما يكون
ذلك بعد العمل او التمكن منه بان يمضي بعد ما وصل الامر الى المكلف زمان يسع فيه الفعل المامور به
لان المتوقع بعد التمكن من الفعل تفريط من العبد فالتمكن من الفعل شرط وذلك لان العمل بالبدن
هو المقصود بالامر والنهي او الابتلاء في الفعل فحينيذ يكون النسخ قبل التمكن بداء **والقياس لا يصلح**
ناسخا لان النسخ بيان مدة بقاء الحكم وكونه حسنا في ذلك الوقت ولا مجال للراي في ذلك لانه لا يعلم
الا الله تعالى **وكذا الاجماع** لا يصلح ناسخا **عند الجمهور** في المسلمين لانه عبارة عن اجتماع الآراء
على شيء واحد وقد عرفت انه لا مجال للراي فيه **وعند بعض اصحاب الشافعي** يجوز النسخ به لان النسخ بيان
كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به وعن عيسى بن ابان يجوز النسخ بالاجماع لانه يوجب
العلم كالنص وفيه نظر لان التخصيص بيان والنسخ رفع وابطال والاجماع في حال حياته عليه السلام
لم ينعقد بدون قوله عليه السلام فالموجب للعلم هو قوله عليه السلام لا الاجماع وانما يوجب الا
جماع العلم بعد حيوته ولا نسخ بعدها ولان الاجماع لا ينعقد على خلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون
ناسخا لهما **وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة** نسخا **متفقا** بان ينسخ الكتاب بالكتاب كقوله تعالى
فاعفوا عنهم واصفحوا نسخ بقوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم والسنة بالسنة كقوله عليه
السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها **ونسخا مختلفا** بان نسخ الكتاب بالسنة والسنة
بالكتاب فهذه اربعة اقسام لا خلاف في تقسيمين الاولين وانما الخلاف في الاخيرين كما اشار اليه
بقوله **خلافا للشافعي رحمه الله في المختلف** فانه قال لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة قولا واحدا وله في
نسخ السنة بالكتاب قولان اظهرهما عدم الجواز حجة الجمهور انه عليه السلام كان يتوجه الى الكعبة
في الصلوة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ستة عشر شهرا
ثم نسخ بالتوجه الى الكعبة فان كان التوجه الى الكعبة في مكة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه
الى بيت المقدس فانه ثابت بالسنة اجماعا لانه ليس في الكتاب ما يوهم دليلا عليه وقوله تعالى فثم وجه
الله لا يدل عليه لانه يقتضي التخيير بين الجهات وان لم يثبت به فالتوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة

قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فولّ وجهك الآية ولان النسخ احدهما بالاخر لم يمتنع عقلا لانه يجوز ان يتبين
عليه السلام موته بقائه بوحي غير متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وتحمد اصحاب الشافعي رحمه بقوله
تعالى قل ما يكون لي ان ابدّله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي والنسخ تبديل وفيه نظر لان نسخ الكتاب
بالسنة ليس بتبديل من تلقاء نفسه عليه السلام بل بوحي من الله تعالى لانه غير متلو وتحمد ايضا بقوله
عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه
والناسخ مخالف وفيه نظر لانه قيل انه غير صحيح لانه معين مخالف للكتاب بانه في الكتاب وجوب اتباعه مطلقا
وفي هذا الحديث وجوب اتباعه مقيدا وهو ان لا يكون مخالفا للكتاب وان سلم صحته فالمراد به اخبار
الاحاد ولا يجوز نسخ الكتاب به عندنا لان المسموع من فيه عليه السلام او المنقول عنه نقلا متواترا وفي النقد
اشارة اليه حيث قال اذا روي لكم وليس بمقبول اذا سمعتم او المراد به ما خالف عند التعارض والجهل بالتاريخ فانه يعمل
بما في الكتاب حينئذ والمنسوخ انواع اربعة على ما ذكره التلاوة والحكم منسوخان كصحف ابراهيم عليه
السلام التي اخبر الله تعالى بزوالها وما بقي منها انما زال تلاوة لا حكما وذلك اما بصرف الله تعالى القلوب
عن حفظها ورفع ذكرها عن القلوب او موت من يحفظها من العلماء بلا خلف ومثل هذا الشيء كان رجالنا
في القرآن في حيوته عليه السلام لقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله اي الا ما شاء الله تعالى ان
ينسخه فنسيه روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة فنسخ بالانسآء واما بعد وفاته
فممتنع هنا النسخ لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اي لحفظ منزلا لا يلحقه تبديل صيانة
للدين الى اخر الدهر ولا يجوز ان يراد حفظه لديه عليه السلام لانه يتعالى عن النسيان والغفلة وانما يراد
حفظه لدينا بعد وفاته عليه السلام لانه لم يحمل ضياعه بتبديل منا قصدا كما فعل اهل الكتاب او نسيان
وتجوز التبديل في حيوته والحكم منسوخ دون التلاوة كتقديم الصدقة بين يدي النجوى نسخ مع بقاء
التلاوة والتلاوة منسوخة دون الحكم كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات
نسخت تلاوتها وبقي حكمها لان التلاوة اذا نسخت بقيت وحيا غير متلو وتجب العمل بالوحي غير المتلو ونفس
التلاوة حكم مقصود تجوز ثبوتها بنفسها ونسخها كذلك وعبد الله كان يقرأها وهو عدل فلم يسق تصديقه
وجه الا ان يقال انها كانت ثابتة غير ان الله تعالى لما نسخها دون حكمها رفع ذكرها عن القلوب الا عن قلب
عبد الله ليبقى الحكم بقراءته ولا تثبت التلاوة برواية الواحد لتواتر الذي بثبت القرآن وهذان الوجهان صحيحان
عند الجمهور لان النوع يدل على الجواز ولان النظم حكمي بحكم بنفي نظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرا
وحكم يتعلق بالمعنى وهو ما يترتب عليه من الوجوب والحرمة وغيرهما وكل واحد منهما مقصود بنفسه فجاز ان يكون
احدهما مصلحة في وقت دون الاخر فينسخ الاخر وانكر بعض المعتزلة جواز ذلك لان المقصود من النص حكمه المتعلق
بمعناه لان الابتلاء لا يحصل الا به فلا يبقى النص الذي هو وسيلة الى الحكم بدونه وعورضت فساده ونسخ وصف

في الحكم وذلك مثل الزيادة التي لم تكن عبارة مستقلة وتكون متأخرة عن المزيد عليه على النص فانها نسخ
بمعنى عندنا مثل زيادة ثبات الايمان على النص في رتبة كفارة اليمين والظهار ومثل زيادة النفي على الجلد فانه
وان كان بيانا صورة نسخ معنى لان انتهاء الحكم الاول بابتداء حكم اخر وهو موجود في الزيادة فيكون نسخا وذلك لان الاطلاق بمعنى
مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بالاتيان بكل واحد بما يتناوله اسم المطلق
والتقييد بمعنى اخر يقصد من الكلام وله حكم وهو الخروج عن العهدة بالاتيان بالمقيد لا غير وذلك النفي
يقتضي ان يكون الجلد وحده حدا ومنتهى التحتم المنفي به لا يبقى الجلد وحده حدا حتى لا يخرج الحمام عن عهدة اقامة الحد
بالجلد وحده لانه صار بعض الحد وبعض الحد ليس بحد فكان نسخا اما اذا كانت الزيادة عبارة مستقلة كزيادة
وجوب الصوم بعد وجوب الصلوة فلا يكون نسخا بالاتفاق وكذا اذا كانت الزيادة مقارنة للمزيد عليه لا يكون
نسخا كورود رد الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد وعند الشافعي رحمه الله بيان وتخصيص وليس
بنسخ ولذا جوز الزيادة على النص بخبر الواحد والقياس وذلك لان النسخ رفع الحكم المشروع فيه وفي الزيادة
تقريره والحاق شيء خوبه والرقبة عامة تتناول المؤمنة والكافرة فاخراج الكافرة منها تخصيص بمنزلة اخراج
بعض الاعيان من اسم العام حتى اجزنا زيادة النفي في زنا البكر وهو تغريب عام على الجلد الثابت بقوله
تعالى الزانية والزاني الاية بخبر الواحد وهو الزنا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وزيادة قيد الايمان في
كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل قال الشافعي الايمان شرط في كفارة القتل الخطأ فيشترط
في سائر الكفارات لانها اجناس واحدة واما ابو حنيفة رحمه الله فذلك لان الحكم الثابت بالنص لا يجوز
نسخه بواحد من خبر الواحد والقياس

فصل

افعال النبي صلى الله عليه وسلم التي تقع عن
قصد اما وقع لا عن قصد مثل ما يحصل في حالة النوم والاغماء والسهو والاجبلية كالنوم والاكل وغيرذلك
فانها لا تصلح للاقتداء سوى الزلة فانها تصلح للاقتداء وهي اسم لفعل حرام غير مقصود في عينه لكنه
اتصل الفاعل به عن غير اختيار فصده نزل بشغله عنه الى ما هو حرام لم يقصده اصلا كمن زل في الطين وقصده
الشيء في الطريق فقصده الفعل العصيان واما يعاقب للتقصير فيه كما يعاقب من زل في الطين وهي لا تخلو
عن بيان مغفور بها من جهة الفاعل كقول موسى عليه السلام حين قتل القبطي بوكزته هذا من عمل الشيطان
وموسى عليه السلام كان مستأمنا فيهم ولا يباح للمستأمن المسلم ان يقتل كافرا حربيا وان كان مباح الدم
او من جهة الله تعالى كما في قوله تعالى في ادم عليه السلام وعصى آدم ربه فغوى والمراد هنا الزلة لانه لم يقصد
العصيان واذا لم تحل الزلة عن البيان فلم تصلح للاقتداء بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود لعينه
ولكن الشرع اطلق اسم المعصية على الزلة مجازا وعند ابي حنيفة رحمه الله الانبياء معصومون عن المعصية
لا عن الزلة وقيل ليس معنى الزلة في الانبياء انهم زلوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية وانما
معناها الزلال عن الافضل الى الفاضل وعن الاصوب الى الصواب وكانوا يعاتبون على ذلك لجلالة قدرهم

حد الزلة

والیه الاشارة بقوله حسنات الابرار سيئات المقربين اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض تبع
للصنف رحمه الله فخر الاسلام في هذه القسمة وقسمها بعضهم الى ثلثة اقسام واجب ومستحب ومباح واراد
بالواجب الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا تصور
ذلك في حقه عليه السلام لان الدلائل كلها قطعية في حقه اللهم الا ان تحمل على ان المراد تقسيم افعاله
بالنسبة الينا وحينئذ يتحقق فيه الواجب الاصطلاحي والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله عليه
السلام وافعا على جهة من الواجب والاستحباب والاباحة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة
اذا لم يكن مختصا به عليه السلام فان المختص به عليه السلام لا يصلح للاقتداء كوجوب التهجد واباحة الزيادة
على الاربع في النكاح وما لم يعلم على اي وجه فعله فنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة
لانها هي المتيقن بها على تفاوت فيها على ما لم الدليل وقيل بالتوقف حتى يقوم دليل على تعيين الوصف وفيه نظر
اذ لا معنى للتوقف لان هذا القائل ان منع الامة من الاقتداء تماثل فعله عليه السلام فهو حرام عنده والا
فهو اباحة والوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر وهو ما ظهر له عليه السلام ثم من الله وهو على ثلثة
اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه اي سمع النبي عليه السلام بعد علمه بالملك بآية قاطعة
بان تكلم الله تعالى فيه علما ضروريا وهو الذي انزل عليه عليه السلام بلسان الروح الامين وهو المراد
من قوله تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق او ما ثبت عنده باشارة الملك من غير لسان بالكلام
واليه اشار عليه السلام بقوله ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله
اجملوا في الطلب او تبدي وظهر لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالى بغير واسطة ملك بان اراه بنور
من عنده واليه اشار الله تعالى بقوله لتحكم بين الناس بما اراك الله والوحي الباطن ما ينال بالاجتهاد والتامل
في الاحكام المنصوصة فابى بعضهم ان يكون هذا من حظه عليه السلام واحاله الوحي الظاهر لا غير واما الا
جتهاد فلانه لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولان الاجتهاد يحتمل الخطا فيجوز مخالفته
ولا يجوز مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاجماع فما بين من الاحكام وقبه نظر لان الاية نازلة في بيان القرآن
رقد الزم الكفار من انه افتراه من عنده فلا تعلق له موضع النزاع ولان المراد بالهوى هوى النفس الامارة
بالسوء ولا يجوز عليه السلام اتباع هوى النفس بخلاف الاجتهاد فانه عمل بغلبة الظن العقل انه هو النفس ولئن سلمنا
عمومه فلا نسلم ان اجتهاده مع التقرير عليه ليس بوحي بل هو وحي ناطق اجتهاده عليه وعندنا هو مامور بانتظار
الوحي فما لم يوح اليه لانه عليه السلام حاكم مأمور بالوحي الذي يفتيه على الراي وفي غالب احواله عليه السلام لا يخلو
منه والصير الى الراي للضرورة فيقدم انتظار الوحي على العمل بالراي وهذا معنى قوله ثم العمل بالراي بعد انقضا
مدة الانتظار وهو ما يروى عنه عليه السلام بعد نزوله الا ان خان الفوت في الحادثة وقيل مدة الانتظار مقدرة بثلاثة ايام
فان لم ينزل الوحي بعد مدة الانتظار كان ذلك دلالة الاذن لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه امر عام للاولى

الابصار بالاعتبار وهو عليه السلام اعظمهم بصيرة واخلصهم سريرة والحوادث الخصمية فانه عليه السلام اعتبر
فيه ذين العبدو ذلك بيان الطريق القياس ولانه عليه السلام اكمل الناس في العلم بمعاني النصوص والوقوف
على طريق استعمال والاجتهاد مبني على ذلك وقد انعقد الاجماع بانه عمل بالراي في باب الحروب وغيرها الا انه عليه
السلام معصوم عن القرار على الخطا لان الله تعالى متى قرره على الاجتهاد دل على انه مصيب بيقين وكان
ذلك حجة قاطعة كما تنزله الثابت بالوحي وحينئذ لا يجوز مخالفته في ذلك بخلاف ما يكون من غيره من البيان
بالراي لان غيره غير معصوم عن القرار على الخطا وهذا العمل بالراي له عليه السلام كالالهام وهو القاء
في القلب من غير نظر واستدلال فانه حجة قاطعة في حقه حتى لم تجز مخالفته بوجه للتيقن بانه من جناب الله
بخلاف الهام غيره فانه ليس بحجة وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة وهي كونه حجة قاطعة فلا تجوز مخالفة
اجتهاده وتجوز مخالفة اجتهاد غيره وشرايع من قبلنا تلزمنا اذا قص الله لنا او رسوله عليه السلام
لما ثبت بقوله اهل الكتاب لانهم متهمون في ذلك لظهور الحسد والعناد منهم ولما ثبت بخلافهم لانهم
حرفوا كتبهم فيجوز ان يكون ذلك من جملة ما حرفوه ولما ثبت بقول من اسلم منهم لانه تلقن ذلك من كتبهم
او من جاء منهم من غير انكار من الله تعالى ومن رسوله عليه السلام على انه شريعة لرسولنا لا على انه شريعة
من قبلنا لان الرسالة سفارة العبد بين الله وبين ذوي الالباب من عباده ليثبت لهم ما قصرت عقولهم عنه في
مصالح دارينهم فلو لزمنا شريعة من قبلنا لكان رسولنا رسولا من قبلنا سفيرا بينه وبين امته لا رسولا
من الله تعالى الى هؤلاء فاسدوا علم انهم اختلفوا في ان النبي عليه السلام هل كان متعبدا بشريعة من قبله قبل نزول
الوحي عليه قبل الا ذم يشتهر بدعوته الى عامة شريعة ولا افتخار باهل شريعة به فلا يلزمنا حتى يقوم الدليل القوله
تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنها جا وروي انه عليه السلام راى في يد عمر صحيفة فقال ما هي فقال التورية فغضب
وقال انتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى لو كان موسى عليه السلام حيا لما وسعه الا اتباعي فهو عليه
السلام سيتوجع لاتباعه وقيل نعم لان دعوة من تقدمه كانت عامة فوجب دخوله فيها وتوقف قوم للتعارض
وغاية اهل الاصول على انه كان متعبدا بشريعة ابراهيم عليه السلام لقوله تعالى فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا وكان
عليه السلام على احكام شريعة نبينا بعثه في امور المناسك وغيرها وكان يفعل جميع ما ثبت له بقول الثقات
من شريعته وقيل متعبد بشريعة نوح وقيل بشريعة موسى وقيل بشريعة عيسى وقبل ما ثبت انه شرع **وتقليد**
الصحابي والتقليد اتباع الرجل غيره فيما سمعه منه على انه محق بلا نظر ولا تامل في الدليل كانه جعل قوله قلادة
في عنقه **واجب** عند البردعي **يترك به القياس لاحتمال السماع** في قوله بل هو الاصل فكان تقديم قوله من هذا
الوجه على القياس كتقديم خبر الواحد عليه وان كان قوله صادرا عن الراي فهو ايه اقوى من راي غيره لانه شاهد
طريق الرسول عليه السلام في بيان الاحكام والاحوال التي نزلت النصوص فيها وله زيادة احتياط في حفظ
الاحاديث وضبط معانيها ولقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايتهم اقتديتم اهتديتم فصار قول الصحابي

قوله وتوقف قوم للتعارض كالقول الذي ذهب اليه عبد الجبار الرازي وهذا اقل رتبة الذي ذهب اليه عيسى بن ابان
وقيل هذا الاختلاف في قبيل ما لا مجال للراي فيه اما ما للراي فيه مجال فهو حجة بالاتفاق كذا في التحقيق
السلام وامته متعبد بما بعد ذكر فيها كان يلزمه ام لا الصحيح ما ذكرناه وهو مذهب اكثر اصحاب الشافعي رحمه الله
ابو منصور والدقاق من اصحابنا رحمهم الله وفخر الاسلام والشيخ ابو المعين النسفي رحمه الله في الاصل
وفخر الاسلام البزدوي والشيخ ابو الحسن الكرخي رحمه الله في الاصل وهو مذهب الائمة الاربعة رضي الله عنهم
وهو المختار عند المحققين كذا في التحقيق شرح المنتخب للشيخ الامام عبد العزيز البخاري رحمه الله

حجة كرامة له لصحبته رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الكرخي رحمه الله لا يجب تقليده فيما يدرك بالقياس
لان الصحابي وغيره في القياس سواء كما يحتمل اجتهاد غيره الخطأ يحتمل اجتهاده ايضا لفظا لا فيما لا يدرك
ولا يعرف بالقياس لانه لا يظن به القول جزافا وقد بطل الرأي بالقياس فلم يبق الا السماع وفيه نظر
لان الدلائل المحتملة ليست على نمط واحد بل الجواز لبعضها ترجح على بعض وقول الصحابي يرجح لكونه
اقرب الى الصواب لما ذكرنا وقال الشافعي في الجديد لا يقلد واحد منهم اي من الصحابة وان كان فيما
لا يدرك بالقياس لان قوله ليس بحجة والا لزم ان يكون قوله كقول الرسول عليه السلام في كونه حجة
وقد اتفق عمل اصحابنا وهم ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد رحمهم الله بالتقليد فيما لا
يعقل بالقياس مثل المقادير كما في اقل الحيض بثلثة ايام وليالها اخذوا بقول عمر وعلي وابن مسعود
رضي الله عنهم وكما في فساد شراء ما باع بأقل مما باع قبل قبض الثمن عملا بقول عائشة رضي الله عنها وهو
ما روي ان امراة جاءت الى عائشة وقالت لها انى بعت من زيد بن ارقم خادما بثمان مائة درهم فاحتجت
الى ثمنها قبل محل الاجل فاشتريت بستمائة درهم فقالت عائشة رضي الله عنها بئس ما اشتريت ابلغي زيد
بن ارقم ان الله تعالى ابطل حجه وجهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لولم يتب فانها هازيد معتذرا فان
القياس يحالف قولها فتعين جهة السماع بدليل انها جعلت جزاء مباشرة هذا العقد بطلان
الحج والجهاد واجزية الجرائم لا تعرف بالرأي وقال الشافعي رحمه الله القياس يقتضي جوازه لان للمشتري
قدم بالقبض للمشتري فيجوز بيعه من البايع كالبيع من غيره واختلف عملهم اي عمل اصحابنا في غيره
اي في غير ما لا يعقل بالقياس وهو ما يدرك به في تقليد الصحابة اي لم يستقر مذهبهم في هذه المسئلة
ولم يثبت عنهم رواية ظاهرة فيها كما في اعلام قدر راس المال اوصفته مقداره فقال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله الاعلام ليس بشرط في السلم فما اذا كان راس المال مشارا اليه لان الاشارة ابلغ في
التعريف من التسمية والاعلام يصح بالاجماع فكذا الاشارة فعملا بالقياس مع انه روي عن ابن عمر رضي الله
عنه خلافه وابو حنيفة رحمه الله شرط الاعلام فما ذكر لجواز السلم وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضي
الله عنه وكما في الاجير المشترك كالصباغ والقصار فان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله قالا انه ضامن
لما ضاع في يده اذا كان الهلاك بسبب لكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها صيانة لاموال الناس
بخلاف ما لم يمكن الاحتراز عنه كالحرق الغالب والغارة الغالبة فلا ضمان فيه بالاتفاق ورويا
وجوب الضمان عن عمر وعلي رضي الله عنهما وقالوا ابو حنيفة رحمه الله المروي عنهما وقال انه
امين فلا ضمان عليه كالاجير الوحد وهذا الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي وهذا بيان محل
النزاع في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم وذلك بان ينقل الحكم عن البعض ولم ينقل من غيره
من الصحابة خلافه فان درجة الاجماع اذا كانت الحادثة مما يحتمل الاشتهار بين الصحابة بان كانت

مما تعم بها البلوى ولم يكن من باب ما اشتهر عادة اما اذا كان القول في حادثة من جنسها الاشتهار بان
كانت البلوى تعم العامة فاشتهر فيما بين الخواص ولم يظهر خلافه من غيره فهذا اجماع يجب العمل به اما اذا
نقل بخلافه فالحكم فيه ان الحق لا يعدو اقوالهم حتى لا يجوز لاحد ان يقول قولا خارجا عن اقوالهم لانه اجماع
منهم على انحصار الاقوال فيما قالوا وقول لا يسقط بقول البعض الاخر لانهم لما اختلفوا ولم تحاج بعضهم
بعضا بالحديث المرفوع سقط احتمال السماع ونحيس وجه الرأي والاجتهاد فصار متعارضا قوالهم
كتعارض وجوه القياس وذلك يوجب الترجيح فان تعذر الترجيح يعمل المجتهد بايتهما شاء بشهادة
قلبه وهذا الاختلاف في كل ما يثبت عنهم ايضا من غير ان يثبت ان ذلك القول من بعض الصحابة بلغ
غير قائله منهم فسكت مسلالة فانه يوخذ بقول الصحابي في هذه الصورة ايضا لانه اجماع واما
التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح فاستابعي كان مثلهم عند البعض وهو الاصح
من القولين لانه لما زاحمهم في الفتوى وحكم بخلاف رايهم وسوغوا له الاجتهاد صاروا كواحد منهم في حكم
يبتنى على الرأي وقد صح ان عليا رضي الله عنه تحاكم الى شريح في درع قال درعي عرفتها مع هذا اليهودي
فقال شريح لليهودي ما تقول قال درع وفي يدي وطلب شاهدين من علي رضي الله عنه يشهدان فشهد
له قنبر والحسن بن علي رضي الله عنهما فقال شريح اما شهادة مولاك فنقبلها جزئها لك واما شهادة ابنك
فلا اجيزها لك وكان من راى علي رضي الله عنه جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع لليهودي فقال اليهودي
امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها الدرع عك ثم قال اشهد ان لا اله
الا الله وان محمدا رسول الله وقال على هذه الدرع لك ولهذا الفرس وكان معه حتى قتل يوم صفين
والقول الاخر انه لا يقبل قول التابعي المذكور ولا يصح تقليده لعدم احتمال السماع في حقه ولعدم شاهدة
احوال التنزيل واذا لم يظهر فتواه في زمن الصحابة ولم تبلغ درجة الفتوى فلا يصح تقليد قوله
بالاتفاق وقال شمس الايمة لا خلاف ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس ولذا كان ابو حنيفة
رحمه الله يفتي بخلاف رايهم وانما الخلاف في ان قوله هل ينعقد به الاجماع بعد انعقاد اجماع الصحابة حتى يتم اجماعهم
مع خلافه فعندنا يعتد به خلافا للشافعي

باب الاجماع

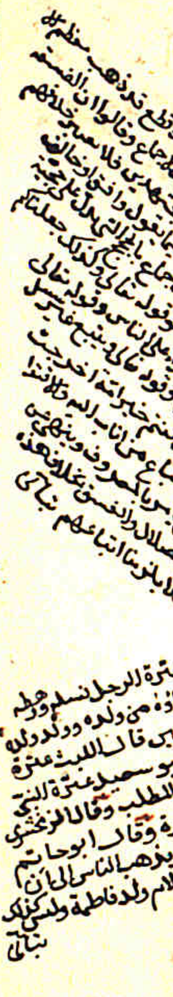
وهو في اللغة العزم يقال اجمع على السير اي عزم عليه وحقيقته جمع رايه عليه والاتفاق يقال اجمعوا
عليه اي اتفقوا وفي الاصطلاح هو اتفاق علماء كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد على حكم هذا التعريف
انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام وخالفهم فيه اصلا انما على قول من اعتبر قولهم فيما
يحتاج الى الرأي بشرط اجماع الكل فالاجماع عنده هو الاتفاق في كل عصر على امر من جميع من هو
اهل من هذه الامة ركن الاجماع نوعان عزمي وهو التكلم منهم اي من اهل العدالة والاجتهاد
بما يوجب الاتفاق منهم على حكم او شروعهم في الفعل ان كان من باب اي من باب الفعل الذي ركن

باب الاجماع قال الشهيد رحمه الله في شرح ادب القاضي للخصاف
في تقليد الصحابي عن ابي حنيفة رحمه الله روايتان روى في رواية قال
لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال يجتهد ونجتهد وهو
الظاهر هو من المذهب وروى في رواية اخرى قال
كان من ابناء التابعين وفي زمن الصحابة ولم تكن في الفتوى
والمروي عن ابي يوسف قول الاجتهاد قال الشهيد
وعليه الفتوى كذا في شرح التابارتي

كل شئ يقوم به ذلك الشئ والاجماع يقوم بالقول والفعل وكما ان للاجماع ركنا يكون له شروط وهو ما يتوقف الاجماع عليه وحكم وهو الاثر الثابت به وسبب وهو المعنى الداعي اليه وهو المسمى بمستند الاجماع ويذكر الجميع **ورخصة وهو ان يتكلم** البعض منهم دون البعض **ويفعل البعض دون البعض** الذي لم يتكلم ولم يفعل بعد بلوغ القضية واشتهارها بين اهل عصرها وبعد مضي مدة التامل والنظر في الحادثة ولم يظهر له خالف لانه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من كل واحد منهم لادى الى ان لا ينعقد الاجماع ابدا لتعذر اجتماع اهل العصر على قول يسمع منهم والمتعذر يسقط بالنص وهو له تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج بل المعتاد في كل عصر ان يتولى الاكابر الفتوى ويسلم سائرهم وقيل الاجماع انما يثبت بهذا الطريق اذا كان تركه الرد والانكار في حالة التقية لان تركها في حالة التقية امر معتاد مشروع **وفيه** خلاف الشافعي رحمه الله فانه قال الاجماع لا ينعقد الا بتنصيص الكل لان السكوت يحتمل ان يكون عن خوف او تفكر والمحتمل لا يكون حجة فان ابن عباس خالف عمر رضي الله عنهما في مسئلة العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر فقال مهابة منه وقد شاور عمر الصحابة في مال فضل عنه المسلمين فاشاروا اليه بالمسائل الى وقت الحاجة وعلي رضي الله عنه كان ساكتا فقال له ما تقول يا ابا الحسن فامر بالقسمة وروي فيها حديثا عنه عليه السلام فلم يجعل عمر رضي الله عنه سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه وعلى رضي الله عنه اجاز السكوت مع ان الحكم عنده بخلاف ما افتوا به وفيه نظر لان حديث ابن عباس غير صحيح لان عمر رضي الله عنه كان يقدمه على كثير من الصحابة ويسأله ويعتمد قوله ولان الاختلاف والمناظرة بينهم اشهر من ان يخفى وكان عمر ابن الخطاب واشد نكيرا له وعلى تقدير صحته فتاويله انه لم يظهر حجتا علم ان عمر رضي الله عنه افقه منه فلا يظهر رايه في مقابلة رايه واما حديث القسمة فانما سكت علي رضي الله عنه لان الذين افتوا بامساك المال الى وقت الحاجة نائبة كان حسنا فان للامام ان يؤخر القسمة فما يفضل عن بيت المال ليكون معدا لنائبة تنوب المسلمين ولكن القسمة كانت احسن عند علي رضي الله عنه لانها اقوى لاداء الامانة وفي مثل هذه الصورة لا يجب اظهار الخلاف ولكن اذا سئل يجب على الاحسن ان السكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز تعظيما للجواز الذي يريد اظهاره باجتهاد غيره

واهل الاجماع من كان مجتهدا فيما يختص بالرأي من الاحكام وذلك لان صفة الاجتهاد تختلف ففي اصول الدين كتفاصيل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوات العامي كالمجتهد في ذلك الاجماع واما فيما يختص بالرأي فلا عبرة لخالفة العامي ولا لمن ليس من اهل الاجتهاد من العلماء كالمتكلم الذي لا يعرف الا الكلام والمفسر الذي لا معرفة له بطريق الاجتهاد والمحدث الذي لا بصيرة له في طرق المقايس والنحوي الذي لا علم له بالادلة الشرعية واختلف فيمن يحفظ احكام الفروع ولا معرفة له باصول الفقه وفيمن تفرد باصول الفقه فقيل اعتبر الاصولي الا الفروعي لكونه اقرب الى المقصود والا

اجتهاد وقيل اعتبر الفروعي لا الاصولي لعلمه بتفاصيل الاحكام وقيل بهما اعتبارها **ليس فيه هوى** فانه ان غلا في هواه حتى يكفر لا يعتبر قوله كالمجسمة فانهم غلوا في التشبيه والرافضة فانهم غلوا في امر علي رضي الله عنه حتى قالوا غلط جبريل في تبليغ الوحي الى محمد عليه السلام وهذا كفر فلم يعتبر خلافهم في امامة ابي بكر ولا خلاف الخوارج في خلافة علي رضي الله عنه **ولا به فسق** لان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وامر الدين فوق امر الدنيا فكل تهمة اوجبت رد شهادته في باب الدنيا اوجبت ردها في باب الدين ولانه يورث التهمة لانه لما لم يحترز عن اظهار فعل معتقده باطلا لا يحترز عن اظهار قول معتقده باطلا ايضا **وكونه** اي كون اهل الاجماع **من الصحابة** لا يشترط خلافا لاهل الظاهر واحمد بن حنبل في احد الروايتين عنه فانهم قالوا الاجماع الا للصحابة لانه عليه السلام مدحهم واثنى عليهم في آثار معروفة **او من العترة** اي العترة **لا يشترط** خلافا للزيدية لقوله عليه السلام اني تارك فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لم تضلوا كتاب الله تعالى وعترتي خص التمسك بهما **وكذا كونه من اهل المدينة** لا يشترط خلافا لبعضهم وتقول للاشعري ما لان رحمه الله لقوله عليه السلام ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والظاهر من الخبث فكان نفيا شهم فوجب متابعتهم ولان المدينة دار هجرة ومهبط الوحي ويجتمع الصحابة وفيها ظهور العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن اقوالها وكل هذه المذاهب ممنوعة لان الدلائل التي جعلت الاجماع حجة كقوله تعالى كنتم خير امة وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وغير ذلك لا يخص نسبا ولا مكانا او نريد انه اهلية الاجماع انما ثبت بصفة العدالة والاجتهاد فحيث حصلت حصل الاجماع وما تمسكوا به ممنوع لا يدل على مدعاهم **وكذا انقراض العصر لا يشترط** لان الاجماع لما انعقد بشرائطه صار كالثابت بالنص فلا يجوز مخالفته كما لا يجوز مخالفة النص ولانه حينئذ صار دليلا قطعيا فلا يجوز مخالفته اصلا خلافا لابي جهل رحمه الله وروي عن الشافعي انه قال مات جميع اهل الاجتهاد الذين كانوا في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها شرط لانعقاد اجماعهم لان الاجماع انما صار حجة بوصف الاجتماع ولا ثبت الاجتماع الا باستقرار الآراء وانما يثبت الاستقرار بانقراض عصرهم لاحتمال رجوع بعضهم عن الحكم قبله وفيه نظر لانه لو توقف على الانقراض لجاز ان تكون الامة حين اتفقت اجتمعت على الخطأ وانه غير جائز وقولهم ان الاستقرار لا يعلم الا بالانقراض ممنوع ايضا لم لا يثبت بغلبة الاتفاق ولان ما ظهر له في الانتهاء كان موجودا في الابتداء ولو كان موجودا في الابتداء لانعقد اجماعهم بدون قوله فكذا اذا اعترض له ذلك وفيه نظر لانه انما يعتبر خلافه في منع انعقاد الاجماع والذي يصلح مانعا لا يصلح رافعا لان المنع اسهل وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد وعند الحنفية رحمهم الله لا يصح وعند الشافعي يصح **وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق** وذلك كما اذا اختلف



اهل عصر فى مسئلة على قولين فذلك الاختلاف يمنع انعقاد الاجماع فى العصر الذى بعده على احد القولين فى تلك المسئلة وبقى المسئلة اجتهادية كما كانت عند ابى حنيفة رحمه الله ولهذا اذا قضى القاضى ببيع ام الولد ينفذ قضاؤه عنده وفوقه كان هذا مختلفا فيه بين الصحابة ثم اتفق من بعدهم على عدم جواز بيعها فدل ذلك على انه جعل الاختلاف السابق مانعا من الاجماع اللاحق وفيه نظر لانه لا دلالة على ان الاختلاف السابق مانع من الاجماع اللاحق لان نفاذ قضاء القاضى لكون هذا الاجماع وهو الاجماع المتقدم خلافا اجماع يختلق فيه عند بعضهم ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا ولذا لا يكفر جاحده فقضاء القاضى ليس بخلاف الاجماع القطعى حتى لا ينفذ قضاؤه والا يكون الاجماع السابق مانعا من انعقاد الاجماع اللاحق ولما سبق فيه ووجه من قال بعدم الانعقاد هو ان الحجة اجماع الامة وهم تعم الحى والميت والمخالف موته لا يبطل قوله والا لزم عدم بقاء المذاهب عموما لصحابها فلا يثبت الاجماع بدونه وذلك لان عدم انعقاد الاجماع فى حياته لحجته لا لحجته وحجته باقية بعد وفاته وفيه نظر لان الادلة المذكورة على حجية الاجماع انما تتناول الحى لا الميت وهم كل الامة فى ذلك الوقت وقوله حجته باقية بعده ممنوع لانها نسخت لانعقاد الاجماع على خلافها كنص يخالف القياس فانه ينسخ ذلك القياس والشرط فى انعقاد الاجماع اجماع الكل اى كل اهل الاجتهاد وخلاف المجتهد الواحد مانع من انعقاد الاجماع لخلاف الاكثر لان المعتبر اجماع الامة فما بقى واحد منهم لم يكن اجماعا لاحتمال ان يكون الحق معه وقيل لا اعتبار بخالفة الواحد لان الحق مع الجماعة لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم يعنى ما عليه عامة المسلمين وفيه اشارة الى ان قول الواحد لا يعارض قول الجماعة ولقوله عليه السلام يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ فى النار وفيه دليل على انعقاد الاجماع باجماع الاكثر والا لما استحق المخالف الوعيد لمخالفته اياهم وفيه نظر لان المراد بالسواد الاعظم كل الامة ذو والاجتهاد والمراد بمن شذ من خالف بعد انعقاد الاجماع باجماع الكل بقال شذ البعير اذا توحش بعد ما كان اهليا وقيل الاكثران سوغ الاجتهاد للاقل المخالف فيما ذهب اليه كان خلافه معتدا به كخلاف ابى بكر فى قتال مانعى الزكوة والا فلا يعتد به وقيل قول الاكثر حجة ولا يكون اجماعا وحكمه اى حكم الاجماع

جماع فى الاصل اى فى اصل الاجماع انما يتحقق وان لم يثبت اليقين فى بعض المواضع بالنظر الى عارضان يثبت المراد به شرعا اى حكما شرعيا واصولا دينيا سواء كان من الاصول كنفى الشريك او من الفروع كحرمة الربا فى الارز وسببه القياس وكالاجماع على خلافة ابى بكر رضى الله عنه وسببه القياس على امامته فى الصلوة وقد يكون من الكتاب كالاجماع على حرمة الامهات والبنات وسببه قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وقيل لا ينعقد الا عن خبر الواحد او القياس لان الاحتياج الى الاجماع عند وجود الكتاب والسنة المتواترة لثبوت الحكم بهما وقيل لا ينعقد الا بدليل موجب للعلم ولا ينعقد بخبر الواحد والقياس لانهما لا يوجبان العلم فما يصدر عنهما اولى ان لا يوجب وفيه نظر لانا انما يوجب الاجماع العلم اذا كان الداعى اليه غير خبر الواحد والقياس وهما غير موجبين للعلم لان اتصالهما بالاجماع بمنزلة الانصال بحضرة رسول الله لعصمة الكل عن الخطأ واذا انقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر وذلك كالاجماع على خلافة الصديق رضى الله عنه فيكفر جاحده عند من جعل انكار الاجماع كفرا واذا انقل الاجماع البتا بالآحاد كان كنقل السنة بالآحاد كقول عبيدة السلمانى اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شئ كاجماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت فى عدة الاخت يوجب العمل دون العلم تقدم على القياس حتى كان يجوز ان يثبت قوله عليه السلام بطريق التواتر وبطريق الآحاد كذلك الاجماع ثم هو اى الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة رضى الله عنهم نصا فانه مثل الآية والخبر المتواتر فى انه لا خلاف فيه اذ فيهم عشرة الرسول عليه السلام واهل المدينة فيكفر جاحده كما يكفر جاحد ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة ثم الاجماع الذى نقل البعض بالقول والبعض بالعمل عليه وسكت الباقون لان السكوت فى الدلالة دون النص ثم اجماع من بعدهم على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم وهو منزلة الحديث المشهور ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه تخالف فانه بمنزلة خبر الواحد فى كونه موجب العمل دون العلم والامة اذا اختلفوا على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها من الاقوال باطل لان الحق لا يعدوهم فاقوالهم لاجماعهم على حصر الاقوال فى الحادثة لانه لا يجوز ان يظن بهم الجهل كاختلاف الصحابة فى مسئلة الجد مع الاخوة منهم من حرم الاخوة

اجمعت الامة محمولة على الكفر لعمومها وشمولها جميع وجوه الضلالة اى فى الايمان والشرايع فكلا يجوز اجماعهم على الضلالة فى الايمان فكذلك لا يجوز فى الشرايع وقال النظام من المعتزلة الاجماع ليس بحجة موجب للعلم بل يوجبه فى حق العمل لان كل واحد منهم اعتقد ما لا يوجب العلم على الانفراد لكونه غير معصوم عن الخطأ فكذا عند الاجتماع لان ما لا يوجب العلم اذا انضم الى ما لا يوجب العلم لا يوجب العلم وفيه نظر لجواز ان لا يصيب الواحد الصواب برأيه ويصيبه اذا انضم اليه الآخر كما انه لا يقدر على حمل شئ بنفسه ويقدر عليه مع غيره والداعى الى الاجماع وسببه قد يكون من اخبار الآحاد كالاجماع على عدم جواز بيع الطعام المشترى قبل القبض وسببه السنة المروية فيه ومن القياس كالاجماع على جريان الربا فى الارز وسببه القياس وكالاجماع على خلافة ابى بكر رضى الله عنه وسببه القياس على امامته فى الصلوة وقد يكون من الكتاب كالاجماع على حرمة الامهات والبنات وسببه قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وقيل لا ينعقد الا عن خبر الواحد او القياس لان الاحتياج الى الاجماع عند وجود الكتاب والسنة المتواترة لثبوت الحكم بهما وقيل لا ينعقد الا بدليل موجب للعلم ولا ينعقد بخبر الواحد والقياس لانهما لا يوجبان العلم فما يصدر عنهما اولى ان لا يوجب وفيه نظر لانا انما يوجب الاجماع العلم اذا كان الداعى اليه غير خبر الواحد والقياس وهما غير موجبين للعلم لان اتصالهما بالاجماع بمنزلة الاتصال بحضرة رسول الله لعصمة الكل عن الخطأ واذا انقل الينا اجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر وذلك كالاجماع على خلافة الصديق رضى الله عنه فيكفر جاحده عند من جعل انكار الاجماع كفرا واذا انقل الاجماع البتا بالآحاد كان كنقل السنة بالآحاد كقول عبيدة السلمانى اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شئ كاجماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت فى عدة الاخت يوجب العمل دون العلم تقدم على القياس حتى كان يجوز ان يثبت قوله عليه السلام بطريق التواتر وبطريق الآحاد كذلك الاجماع ثم هو اى الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة رضى الله عنهم نصا فانه مثل الآية والخبر المتواتر فى انه لا خلاف فيه اذ فيهم عشرة الرسول عليه السلام واهل المدينة فيكفر جاحده كما يكفر جاحد ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة ثم الاجماع الذى نقل البعض بالقول والبعض بالعمل عليه وسكت الباقون لان السكوت فى الدلالة دون النص ثم اجماع من بعدهم على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم وهو منزلة الحديث المشهور ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه تخالف فانه بمنزلة خبر الواحد فى كونه موجب العمل دون العلم والامة اذا اختلفوا على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها من الاقوال باطل لان الحق لا يعدوهم فاقوالهم لاجماعهم على حصر الاقوال فى الحادثة لانه لا يجوز ان يظن بهم الجهل كاختلاف الصحابة فى مسئلة الجد مع الاخوة منهم من حرم الاخوة

اصلا ومنهم من شركهم مع الجد وثم نقل احد منهم حرمان الجد فمن حرم الجد فقد احدث قولا ثالثا فيكون باطلا وقيل يجوز اختراع قول اخر لان السكوت عن قول لا يدل على نفيه وقيل هذا الاجماع على ما عدا الاقوال في الصحابة رضي الله عنهم خاصة لما لهم من الفضل والسابقة

باب القياس

القياس في اللغة هو التقدير يقال قاس النعل بالنعل اي قدره ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولهذا سمي الميل مقياسا وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة وذلك لانه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثبات الحكم في محل اخر بقياسه عليه فكان هذا فرعا وذلك اصلا لحاجته اليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم وهو علة الحكم ولا بد ان يعلم علة الحكم في الاصل ويعلم ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها مما لا يتصور لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن الحكم في الفرع وهو المطلوب كربوية الذرة قياسا على ربوية البر بعلة الطعم او القوت او الكيل وفي هذا التعريف نظر لان التقدير فعل القائس وهو غير القياس لان القياس دليل من الادلة الا انه منصوص من جهة الشارع سواء نظر فيه القائس اولا ولان الفرع والاصل انما يكونان في الموجودين والقياس يجري في المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب بالعجز عن الفهم وانه حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار رد الشيء الى نظيره كذا حكي عن ثعلب والاصل الذي يرد اليه النظائر يسمى عبرة وقيل العبرة البيان لقوله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون اي تبينون وهو اعمال الراي في المعنى المنصوص عليه ليتبين به الحكم في نظيره وقيل الاعتبار هو الانتقال من العبور يقال عبرت النهر اي جاوزته وفي القياس عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع وحديث معاذ رضي الله عنه معروف لما قال عليه السلام له حين وجهه الى اليمن بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال في كتاب الله تعالى قال بسنة رسوله قال فان لم تجد قال اجتهد برايي فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسوله ولا يقال قوله عليه السلام فان لم تجد في كتاب الله مناف لقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين حتى يلزم رد هذا الخبر لعدم شرط صحته وهو مخالفة الكتاب لانه انما يكون منافيا لو كانت الرواية فان لم يكن في كتاب الله لا فان لم تجد واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب بالنص وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو التامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات اي العقوبات باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء اذ الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول ومعنى الاية على هذا فتاملوا فيما نزل بهم وفي السبب الذي استحقوا به ذلك فاحذروا ان تفعلوا مثل فعلهم فتعاقبوا مثل عقوبتهم فعلى هذا المعنى الاية تدل على ان القياس حجة بدلالته واما اذا اريد بالاعتبار معناه العام الشامل للمثلات

وغيرها فتدل على حجيته بعبارته وانما سماه معقولا لان الوقوف عليه يحصل بالتامل في معنى اللغة لا بالنظر في النص وصيغته وكذلك التامل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها اي لاستعارة غير الفاظها الدالة عليها بالوضع او لاستعارة تلك الالفاظ لغير موضوعاتها وذلك لم يكن اقتراحا على اللسان ولا وضعا من عند نفسه سائغ كما يتامل في الانسان والاسد وكل منهما حقيقة فان وجد معنى مشهور بينهما استعار اسم الاسد من محل الحقيقة الى محل المجاز والقياس نظيره لان الشارع شرع الاحكام بمعان اشار اليها في النص ثم دعانا الى التامل والاعتبار بها فلا يكون هذا ايضا وضعا من عند نفسه فيها واحد لا ان المصير في احدهما السماع من صاحب الشرع وفي الاخر من اهل اللغة وبيانه اي بيان التامل في النص لاستخراج المعنى الذي هو مناط الحكم في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة بنصب الحنطة اي بيعوا الحنطة والدليل على تعيين هذا الفعل قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء اي بيعوا سواء بسواء وروي برفع الحنطة بحذف مضاف اي بيع الحنطة بالحنطة والخبر من الشارع كالامر منه والحنطة مكيل اي اسم لشيء يصح ان يكال قوبل بجنسه حيث قال عليه السلام الحنطة بالحنطة وقوله عليه السلام مثلا بمثل حال لما سبق وهو الحنطة والاحوال شروط فان الطلاق يتعلق بالركوب كما يتعلق بالدخول في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق اي بيعوا الحنطة بالحنطة بهذا الوصف والامر للايجاب كما مر والبيع مباح فصرف الامر الى الحال التي هي شرط لا الى نفس البيع ويجوز ان يكون شيء مباحا وشرطه واجب عند الاقدام عليه كالنكاح فانه مباح ويجب الاشهاد عند الاقدام عليه والمراد بالمثل القدر وهو المماثلة في الكيل في الكيلات والوزن في الموزونات لا المماثلة في جميع الصفات والحبات بالاجماع بدليل ما ذكر في حديث اخر كيلا بكيل والمراد بالفضل الفضل على القدر لان الفضل لا يتصور قبل المماثلة وقد عرفت ان المماثلة هي المماثلة في القدر فكذا الفضل هو الزيادة على القدر والربوا اسم لزيادة هي حرام وهي فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة مال بمال فصار حكم النص باشارته وجوب التسوية بينهما اي بين الحنطتين في القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم الامر لفوات المماثلة هذا حكم النص ونحن عرفناه بالتامل في صيغته والداعي اليه اي الى حكم النص اذ لا بد له من سبب داع اليه ثابت بهذا النص القدر والجنس لان ايجاب التسوية بين هذه الاشياء والاموال يقتضي ان تكون هذه الاموال امثالا متساوية لئلا يفضي الى تكليف ما ليس في الوسع ولن تكون هذه الاموال كذلك اي متساوية الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى لان كل موجود من المحدثات موجود بصورته ومعناه وذلك اي قيام المماثلة بالصورة والمعنى بالقدر والجنس لان القدر عبارة عن التساوي في المعيار به تحصل المماثلة صورة واليه اشار

بقوله عليه السلام مثلا بمثل والجنس عبارة عن المتشاكل في المعاني وفيه تنبيه المماثلة معنى والباء اشار النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة فان قلت لا يثبت المماثلة مجردا لمماثلة في القدر والجنس لبقاء التفاوت بين المكيلين في الوصف مع استوائهما في القدر والجنس فاجاب عنه بقوله **وسقطت قيمة الجودة بالنص** وهو قوله عليه السلام جيدها ورديئها سواء فلو باع قفيز برّ جيد بقفيزين رديئين ورديء على ان يكون الرديء بمقابلة الجودة لا يجوز ولو كانت الجودة متقومة لجاز ذلك كما جاز في غير مال الربا بان باع ثوبا جيدا بثوب رديء ورديء بمقابلة الجودة فانه جائز ولان مالا ينتفع به الا باهلاكه فمنفعته في ذاته ولا شيء الستة المذكورة في الحديث كذلك فكان منفعتها في ذواتها لا في صفاتها فلم تكن اوصافها متقومة لان التقوم بالانتفاع **هذا حكم النص** وقد عرفناه بان المثل فيه وليس بثابت بالرأي **بل ثابت بالنص وجدنا الارز وغيره من المكيلات امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته** اي الفضل **على طريق الاعتبار والقياس وهو** اي هذا الاعتبار **نظير المثلات قال الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل** قال الله تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم فان التخيير بين الاخراج عن الديار والقتل يدل على ان الاخراج بمنزلته **والكفر يصلح داعيا اليه** اي الى القتل وسببا له فيصلح ان يكون الكفر داعيا وسببا للاخراج لانه بمنزلته **واول الحشر دل على تكرار هذه العقوبة** لان الاول يدل على ان بعده لهم اولى اخرج من جزيرة العرب الى الشام والحشر الثاني اجلاء عمر رضي الله عنه اياهم من خيبر الى الشام **ثم دعانا الله تعالى الى الاعتبار بالتامل في معاني النص** بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار **للعمل به** اي لنعمل بما وضح لنا من المعنى **فما النص فيه فنعتبر احوالنا باحوالهم ونحترز عن مثل ما فعلوا احترازا عن مثل ما نزل بهم فكذلك هنا** اي في الشرعيات والقياس بالرأي مذهب الصحابة والتابعين خلافا للنظام وداود والشيعة فانهم قالوا انه ليس بحجة والعمل بالباطل في احكام الشرع لقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ولقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء فاخبر ان كل شيء مبين في كتابه عبارة واشارة ودلالة واقتضاء ومن شرط صحة القياس عندكم خلو الفرع عن حكم ثابت بالكتاب او السنة ولان في اصل القياس شبهة لان الوصف الذي هو مناط الحكم لا بد ان يدل عليه النص باحد الوجوه الاربعة فتعيينه من بين سائر الاوصاف بالرأي لا يخلو عن شبهة والحكم الثابت به حق الله تعالى فلا يجوز اثبات حق الله تعالى مما فيه شبهة في الاصل بخلاف خبر الواحد فان اصله كلامه عليه السلام وانه يوجب العلم يقينا وانما دخلت الشبهة في طريق الانتقال الينا والجواب عن الاساس ان ما ثبت بالقياس مضاف الى

الكتاب لذكر القياس في الكتاب وعن الثاني بان الوصف الذي هو علة عندنا هو موجب للعلم كالخبر اصله موجب العلم فالوصف كالخبر والتعليل من المجتهد كالرواية من الراوي فكما احتمال الرواية الغلط احتمال التعليل الغلط **والاصول** وهو الاصل الكتاب والسنة والاجماع وهي **معلولة** باوصاف صالحة للتعليل لان الدلائل التي جعلت القياس حجة جعلت النص معلولا في اصل القياس اذ القياس **الا العلة** وهي في اصطلاح الفقهاء المعنى الذي تعلق به حكم النص **الا انه لا بد في ذلك من دلالة التمييز** للوصف الذي هو علة من غيره لان الاوصاف متعارضة والتعليل فيها ممكن فيجعل الكل علة لا يوجد الا في المنصوص عليه فيسد باب القياس **ولا بد قبل ذلك** اي قبل دلالة التمييز والشروع في التعليل **من قيام الدليل على انه** اي على ان النص الذي يراد تعليله **للحال شاهد** على انه معلول متعد حكمه الى غيره غير مقصور على مورده لان الاصل في المنصوص وان كان هو التعليل الا انه ثابت من طريق الظاهر بوجود بعض المنصوص غير معلولة بالاتفاق وهذا النص يحتمل ان يكون منه فلا يصح التمسك به والالزام به على الغير مع هذا الاحتمال لان الظاهر يصلح حجة للدفع لا للالزام حتى صار التعليل قبل قيام الدليل على كونه معلولا في الحال صالحا للحمل للالزام على الغير كجايعلل النص الوارد في الذهب والفضة بالوزن والجنس وانكر الشافعي هذا التعليل قال انه ليس بمعلول فان استدل بان هذا النص معلول لان الاصل في المنصوص التعليل لا يصح هذا الاستدلال حتى يبين بالدليل ان النص الوارد فيها معلول في الحال **وتعليل النص قد يكون بالنص** كقوله تعالى كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم وقد يكون بنحوي النص كقوله عليه السلام في السمن الذي وقعت فيه فارة ان كان جامدا فالقوها وما حولها وكلوا ما بقي وان كان مائعا فاريقوه ففيه اشارة الى انه معلول بعلة مجاورة النجاسة اياه **وقبل الاصول غير معلولة** في الاصل الا بدليل في البعض يدل على كونه معلولا لان الحكم قبل التعليل يضاف الى النص لغة ولا يدل على المعنى الذي هو علة لغة ولذا اختص به الفقها دون اهل اللغة وبالتعليل ينتقل البه وذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة ولا يعدل عن الحقيقة الى المجاز الا بدليل **وتبين** نظرا لان الحكم في المنصوص عليه بعد التعليل ثابت بالنص كما كان قبل التعليل والتعليل لاثبات حكم الفرع **ثم للقياس تفسير لغة وشريعة** كما ذكرنا **وشرط وركن وحكم ودفع** وذلك لان اللفظ لا يصح الا بتفسيره لانه انما وضع للافهام فما لا يفيد يكون لغوا ولا يوجد الا عند شرط ولا يقوم الا بركنه ولا يشرع الا لحكمه وهو اثره الثابت به المقصود منه **فشرطه** تقدم الشرط وان كان خارجيا على الركن وان كان ذاتيا لتقدمه عليه طبعا فقدم عليه وضعا واعلم ان الاصل في القياس هو ان الحكم المنصوص عليه عند اكثر الاصوليين كما اذا قيس الارز بالبر في تحريم بيعه متفاضلا كان الاصل هو البر وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص واجماع وقبل هو الحكم

في محل المنصوص عليه والكل ممكن لامكان اطلاق الاصل على كل منهما لبناء حكم الفرع عليه والفرع هو المحل الشبيه
عند الاكثرين كالارز في المثال المذكور وقيل هو الحكم الثابت فيه بالقياس فان كان المذهب الاول يكون
معنى قوله ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر اى لا يكون محل الحكم متفردا الحكم بسبب نص اخر
فالخصوص بمعنى التفرد والباء في بحكمه صلته وفي بنص للسببية ويجوز ان يكون المراد خصوص العموم فخصوص
كرامة حتى منع عن القياس لان في الحاق غير خزيمة به ابطال كرامته بخلاف مطلق الخصوص فانه لا يمنع عن
القياس اى شرط ان لا يكون محل الحكم مع حكمه مخصوصا عن نصوص عامة وان كان المراد الثاني يكون
معنى قوله شرط ان لا يكون الفرع المشبه للحكم متفردا مع حكمه بذلك المحل بسبب نص اخر دليل على اختصا
به فالباء في بحكمه بمعنى مع وفي بنص للسببيه والمخصوص بمعنى التفرد ولا يحمل كلامه المذهب الثالث
لان قوله بحكمه يدفعه وانما شرط هذا الشرط لان التعليل مستلزم لعدم الاختصاص الثابت بالنص
فلزم ان يكون التعليل في معارضة النص وانه مردود كشهادة خزيمة فان الله تعالى شرط العدد
في الشهادات بقوله تعالى واشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا ذوى عدل منكم ثم خص النبي صلى الله
عليه وسلم خزيمة بقبول شهادته وحده وجعل شهادته كشهادة رجلين بقوله عليه السلام من شهد
له خزيمة فهو حسبه وسماه ذا الشهادتين كرامة له فلا يجوز اثبات هذا الحكم في شهادة غيره ممن هو مثله
او فوقه في العدالة والفضيلة وكذا اباح النكاح وتصوره على اربع لنسوه حيث قال مثنى وثلاث ورباع
لان الزيد على الاربع لو جاز لبينه لان المقام مقام الحاجة الى البيان وخص النبي صلى الله عليه وسلم بتسع
لنسوه اكراما له فلم يجز تعديته الى غيره بالتعليل وشرط الثاني ان لا يكون الاصل اى حكمه معدولا به
الباء للتعدية لان العدول وهو الميل لازم اى عادلا وجائرا عن القياس لان الحاجة الى اثبات الحكم
بالقياس فان ثبت حكم النص على وجه يرده القياس الشرعي لم يجز اثباته في الفرع بالقياس كبقاء الصوم
مع الاكل ناسيا فانه معدول به عن القياس بالنص لان ركن الصوم فات بالاكل ناسيا وهو الكف عن قضا
شهوتي البطن والفرج بالقياس وادآء العبادة بعد فوت ركنها لا يتحقق لكن ترك ركنا من الصلوة ناسيا
فانه لا تفسد صلوته ولكن اتلف مال غيره فانه يضمن وانما بقي الصوم في حق الناسي بالنص وهو قوله عليه
السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك فلم يصح التعليل به لتعدى الحكم الى المخطئ والمكره لانه
يصير التعليل بضد ما وضع له التعليل اذ القياس يقتضي ثبوت النظير فالتعليل ببقاء الصوم يكون
لصدق ما وضع له التعليل لان بقآء الصوم مع نواقه ضدان فان قلت قد ثبت القياس هنا
مواقعة الناسي على الاكل قلت انما يثبت الحكم في مواقعته بدلالة النص لا بالتعليل وذلك لان الا
كل والمواقعة سواء في تمام الصوم بالكف عنهما لدخولهما تحت امر واحد وهو قوله تعالى ثم اتموا
الصيام الى الليل اى الكف عن هذه الاشياء الثلثة المذكورة قبله فكان ورود النص في احدهما واردا

او الشرب:

في الاخر بدلالة النص ولذلك لم يكن الصايم هاتكا حرمة الصوم بالاكل ناسيا حتى يصير جانيا عليه ولا
على الطعام لانه ليس بمحل للجناية وانما يفهم عدم جنايته من قوله عليه السلام فانما اطعمك الله
وسقاك حيث اضاف الله الفعل الى ذاته ولم يضفه الى الناسي فلم يكن هو ناركا للكف بالاكل بل
هو كاف كما كان والجماع نسيانا مثل الاكل فان الجامع غير جان على الصوم لانه غير قاصد ولا على المراه
فان قلت لم لم يكن ورود النص في النسيان ورودا على الخطا والاكراه كما في المواقعة قلت لان النسيا
لا يمكن الاحتراز عنه لانه امر جبلي وهو من قبل من له الحق بلا اختيار من العبد فصار عفوا بخلاف
الخطا فانه يمكن الاحتراز عنه وانما يقع العبد فيه بضرب من التقصير وترك المبالغة في الاحتراز اذ
لو لا تقصيره في المضمضة لما سبق الماء الى حلقه ولذا يجب الدية والكفارة بقتل الخطا وهو ذاكر
للصوم وبخلاف الاكراه فانه ليس من قبل من له الحق والمكره في الاقدام على ما اكره عليه مختار
وذاكر للصوم وشرط الثالث ان يتعدى من الاصل الحكم الشرعي لان الكلام في القياس على الا
صول الثابته شرعا ومثل هذا القياس لا يعرف الاحكم شرعي لا حكم ظني وغيره الثابت بالنص
بعينه اى بعين ذلك الحكم فيه نظر لان عينه لا تعدى وانما يتعدى مثله والجواب ان المراد من
قوله بعينه اى بغير تغيير الحكم في الفرع بزيادة وصف او احد فه الى الفرع هو نظيره اى نظير الاصل
ولا نص فيه لانه لو كان في الفرع نص كان حكمه بنصه لا بالقياس وهذه الشروط وهي كون الحكم شرعيا
وعدم نقضه ومماثلة الفرع الاصل وعدم وجود النص في الفرع راجعة الى حقيقة التعدية
فانها تتم بالجمع فجعل الكل شرطا واحدا وانما اشترط التعدي لان التعليل بعلة قاصرة لا يجوز
وشرط التعدي الى فرع هو نظير الاصل لان القياس هو المساواة بين امرين فلا يتحقق الا في محل قابل
له ولا يتصور في شيء واحد وانما شرط بعينه لان المساواة بين الاصل والفرع لا تتحقق مع التغيير فانه
اثبات حكم اخر في الفرع غير حكم الاصل فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة بان يقال
الزنا اسم لجماع حرام تقصد باللذة وسفح الماء دون الولد واللواطة مثله في هذا المعنى فكان زنا لانه اى
لان اثبات هذا الاسم ليس بحكم شرعي وعند بعض الشافعية يجوز اثبات الاسامي بالقياس الشرعي
ثم تترتب الاحكام الشرعية عليها لانه كما يجوز اثبات الاحكام بطريق الاجتهاد يجوز مثله في الاسماء
وفيه نظر لان الاسماء كلها توقيفية او اصطلاحية فلا يمكن اثباتها بالقياس لان النص موجود
في جميعها وتباين المنصوص على المنصوص باطل لان فيه ابطال النص ان خالفه ولا يفيد ان وافقه
بخلاف الاحكام فانه لا نص في الفروع منها ولان الاسماء وضعت للدلالة على المسميات فالمقصود
بتعريف المسمى تحقيق وصف فيه ولذا سمي الزجاج الذي تغرفيه المائعات قارورة اخذا من القرار

كان ومنه سمي الماء الذي يكون في الانهار والعيون قارورا لاستقراره فيها ثلاثي
وسمي الزجاج قارورة لما فيه من الماء فعلى هذا يكون اسما مشتقا ومنهم من جعل القارورة اسما
وهو قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فمنع ان يثبت بالقياس
جامع الاسرار

ولا يسع الكوز قارورة وان قوبه الماء ولا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمي لكونه اي لكون هذا التعليل بتغيير المحرمة المتساهية بالكفارة في الاصل وهو المسلم الى اطلاقها اي اطلاق الحرمة في الفرع وهو الذمي عن الغاية وهي الكفارة لان الذمي ليس من اهل الكفارة لانها من الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة ولان المقصود من الكفارة التطهير ولذا ترجح فيها معنى العبادة حتى تتأتى بالصوم وليس الكافر باهل للتطهير ولا لاداء العبادة فلوضح ظهاره لثبت له حرمة مطلقة غير متساهيه فيكون ذلك تغييرا للحرمة المتساهية بها فلا يثبت به حكم الاصل بعينه وهو الحرمة المتساهية بالكفارة بخلاف العبد فانه اهل للتطهير ولاداء العبادة الا انه عاجز عن التكفير بالمال كالفقير حتى لو اعتق واصاب مالا كانت كفارته بالمال ولا يستقيم التعليل لتعدية الحكم وهو عدم الفطر من الناسي في الفطر الى المكره والخاطئ كما فعله الشافعي رحمه الله حيث قال ان الناسي لما لم يقصد الفطر جعل فعله فطرا فكذا الخاطئ لم يقصد الفطر ولا الفعل لكان اولى ان لا يكون فطرا ولكذا الحكم على الفطر فان الاكراه اذا كان بغير حق ينقل فعله الى المحامل عليه واذا انتقل لم يبق له فعل كالناسي فانه لما انتفى فعله الى صاحب الشرع لم يبق له فعل لان عذرهما دون عذره ولا مساواة بين الناسي وبينهما في العذر وعدم القصد كما بينا قبل ذلك فتعدية الحكم من الناسي اليهما تعدية الى ما ليس بنظير له فيكون فاسدا ولا يستقيم التعليل لشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل كما فعله الشافعي رحمه الله تعالى لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره بالتقييد كما مر والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل في النص على ما كان قبل التعليل لان تغيير حكم النص في نفسه بالرأي باطل لان الرأي لا يعارضه فلا يصلح مغيرا لحكمه سواء كان في الاصل او الفرع نحو اشتراط التعليل في الطعام في الكفارات فانه تغيير لحكم النص لان الاطعام اسم لفعل لازم طعم وهو الاكل وهو تحقق بالاباحة فكان اشتراط التمليك تبعا على الكسوة تغيير لحكم النص فان قلت يلزم عليكم ايضا تغيير حكم النص بالتعليل في مسائل منها ان قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء يتناول القليل والكثير وانتم خصصتم القليل بالتعليل فلم تعملوا بعموم النص القليل لانه ليس بمكيل ومنها ان النص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها والفقهاء بقوله عليه السلام في خمس من الابل شاة وقد ابطلتم حق الفقير عن الصورة بالتعليل بالمالية حيث جوزتم دفع القيمة في الزكوة وحق المستحق مراعى بصورته ومعناه كما في حقوق العباد فكان هذا تغييرا الموجبه لا تعدية لحكمه فاجاب عن الاول بقوله واما خصصنا القليل من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء بدلالة الاستثناء بالتعليل لان استثناء حالة التساوي دل على عموم حد في الاحوال وهي المساواة والمفاضلة والمجازفة اذ لا حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه لانه حذف

متعلق بالعموم

المستثنى منه لجواز حذفه من غير الموجب وهو اعم الاحوال لان المستثنى يجب ان يكون من جنس المستثنى منه في الاستثناء المتصل فاستثنا الحال وهو التساوي يدل على ان المستثنى منه احوال الاعيان فلا يجوز ان يكون الطعام مستثنى منه لانه عين واستثناء الحال من العين لا يجوز بطريق الحقيقة وان جاز بطريق المجاز بان يجعل مسقطها وهو خلاف الظاهر قال محمد رحمه الله في الجامع ان قال ان كان في الدار الا زيد فعبده حر يحنث لو كان فيها صبي او امرأة لان المستثنى منه فيه بنو آدم ولو كان فيها ثوب او دابة لا يحنث ولو قال الا ثوب كان المستثنى منه كل شيء فلو كان فيها شيء سوى الثوب تم هو مقصود بالامساك يحنث ولن يثبت ذلك الا في الكثير لان التساوي انما يعتبر بالكيل الاجماع وبالنص الوارد على الربوا والتفاضل انما يكون عند وجود الفضل على احد المتساويين كيلا والمجازفة هي عدم العلم بالمفاضلة والمساواة كيلا والكيل لا يتأتى الا في الكثير فكان اخراج الكلام دليلا على اوله فلم يتناول القليل فصار التغيير وهو اختصاص القليل بالنص مصاحبا للتعليل لا به اي لانه حصل بالتعليل يعني حصل التغيير وهو اختصاص القليل ليس بمراد بدلالة النص لا بالتعليل والتعليل بالكيل دال عليه ايضا ومصاحب وموافقه واجاب عن الثاني بقوله واما سقط حق الفقير في الصورة وهي الشاة بالنص لا بالتعليل وذلك لان الزكوة ليس فيها حق ثابت للفقير بالنص حتى تغير بالتعليل لانه لو كان له حق فيها لما حل وطي الجارية المشتراة للتجارة بعد الحول قبل اداء الزكوة كالجارية المشتركة ولما حل اكل طعام وجبت فيه الزكاة قبل اداء بها وانما هي محض حق الله لانها عبادة محضة لانها من ارکان الدين كما ورد في الحديث وسائر الاركان حق لله تعالى كالصلوة والصوم والحج فكذا هذا الركن فثبت ان الواجب لله تعالى وانما سقط حقه باذنه بالنص لا بالتعليل لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ثم اوجب ما الامس على الاغنياء لنفسه وهو الشاة والابل والبقر ثم امر نبيه عليه السلام باخذ المواعيد من ذلك المسمى وهو قوله عليه السلام خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم وذلك المال المسمى لا يحتمل اخذ المواعيد مع اختلاف المواعيد لاحتياج بعض الفقراء الى كذا وبعضهم الى اكثر او ذا لا يوجد في عين الشاة فكان ذلك اذنا بالاستبدال ضرورة ليكون المصروف الى كل واحد منهم عين الموعود له فيكون حقه تعالى ساقطا بانتضاء النص لا بالتعليل وانما جوز ادا عين الشاة بالاجماع باعتبار انها مال متقوم لا باعتبار انها مال معين مسمى فان قلت ما ثبت ان جواز الاستبدال بالنص فما فائدة التعليل قلت الفائدة انه انما ثبت جواز الاستبدال مجملا وبالتعليل ثبت الحكم في الافراد تفصيلا كما هو الحكم في جميع التعليلات ويعرف ان الشاة صالحة للتسليم الى الفقير وركنه اي ركن القياس الذي قياسه به ما جعل علما اي علامة يعرف بها الشيء على حكم النص

حال الاكل طعام وجبت فيه الزكوة قبل اداءها

لتعليل

على دليل وجود حكم النص في الفرع لان الاصل عند مشايخنا العراقيين والقاضي الامام ابي زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي ومتابعيهم رحمهم الله هو المعنى المنصوص عليه لان المعنى هو المقصود والنص وسيلة اليه والمقصود اقوى من الوسيلة والعلة اثر في الحقيقة

فى الفرع لا فى الاصل عند الاكثر لانه مضاف اليه وقيل هو علم على الحكم فيهما لان الحكم فيهما مضاف اليه عند هذا
القائل وانما سماه علما لان الموجب فى الحقيقة هو الله تعالى والعلل امارات على الاحكام مما اشتمل
عليه النص من الاوصاف المناسبة للحكم سواء كان بصيغة مشتملا عليه كاشتمال نص الربوا على الكيل
والجنس او بغير صيغة كاشتمال النص النهى عن بيع الابق على العجز عن التسليم وانما يجب اشتمال النص عليه لان
الوصف لما كان مستنبطا من النص يجب ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة وجعل عطف على جعل ليكون
من تمام التعريف الفرع نظيرا له اى للاصل وللنص فى حكمه اى حكم الاصل بوجوده فيه اى بسبب وجود
ذلك الوصف فى الفرع ضمير بوجوده راجع الى ما الموصولة فى قوله مما اشتمل وقيل ركن القياس الا
صل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه والمصنف اكتفى
بذكر الجامع لان بحصوله تحصل الثلثة وهو اى ذلك المعنى الجامع جائز ان يكون وصفا لازما كالثمنية
فانها جعلت علة للزكوة فى الحلى وهى صفة لازمة للذهب والفضة لانهما خلقتا للثمنية لا تفارقهما فتجب
الزكوة فيهما عند الحنفية سواء صاغت صياغة تحل او تحرم كما تجب فى غير المصوغ لانها انما تجب فى غير المصوغ
باصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليا وكالطعم فان الشافعية جعلته علة للربوا وهو
وصف لازم للحنطة بخلاف تعليل الحنفية بالكيل فانه وصف عارض غير لازم لاختلاف الكيل باختلاف عادات
الناس فى الاماكن والاوقات ووصفا عارضا كقوله عليه السلام للمستحاضة توضئى وصلى وان قطر
الدم على الحصير انه دم عرق انفجر فالانفجار صفة عارضة غير لازمة لان الدم موجود فى العروق بدون صفة
الانفجار وان يكون المعنى الجامع اسما فانه عليه السلام علل الدم بوصف الانفجار والدم اسم لا صفة فعلل
لانتقاض الطهارة بالدم ليدل على الخروج لتعلق الانتقاض بهذين الوصفين وجليا كالطواف فانه جعل
علة لسقوط النجاسة فى الهرة وسواكن البيوت فى قوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم وخفيا
كالقدر والجنس فى الاشياء الستة والمراد من الجلى المعنى القياسى ومن الخفى المعنى الاستحسانى وحكما
من احكام الشرع فانه عليه السلام علل قضاء دين الله تعالى بقضاء دين العباد فى حديث الخثعمية ارايت لو كان
على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك قالت نعم قال عليه السلام فدين الله احق فجعل الحكم الشرعى وهو
الدين لانه وصف فى الذمة علة لحكم شرعى وهو القبول وقيل لا يجوز التعليل بالحكم الشرعى لانه لا يجوز ان يكون
متقدما والا لزم تخلف حكم العلة عنها ولا يجوز ان يكون متاخرا لان المتاخر لا يكون علة للمتقدم ولا
مقارنا اذ ليس احدهما علة فى الاخر اولى من العكس وفردا غير متعدد كتعليل ربا النسيئة بالجنس او
الكيل وعددا كتعليل حرمة التفاضل بالقدر والجنس وكتعليله عليه السلام فى المستحاضة حيث اعتبر
شيئين اسم الدم ووصف الانفجار ويجوز ان يكون ذلك المعنى فى النص المعلل به كالطواف والطعم فانهما
مذكوران فى الحديث وفى غيره اذا كان غيره ثابتا به اى بالنص نحو ما روى انه عليه السلام نهى عن بيع

ما ليس عند الانسان ورخص فى السلم فالرخصة معلولة باعدام العاقد وافلاسه وذلك غير مذكور فى
النص لان الاعدام معنى فى العاقد لا فى السلم لكنه ثابت بضرورة النص لان السلم يفتقر الى العاقد ولا
عدام صفته فكان ثابتا باقتضاء النص وهذا التعليل يصح على مذهب الشافعى حتى يعديه من المؤجل الى
الحال وعند ابى حنيفة رحمه الله لا يجوز لثبوت القياس وكذلك النهى عن بيع الابق معلول بعجز المبيع فى
نفسه على وجه يفضى الى المنازعة او لعجز البائع عن تسليم المبيع لا ذكر لهما فى النص لكنهما ثبتا بالنص ضرورة
وانما استوت هذه المعانى المذكورة فى كونها ركنا لان العلة انما صارت علة باثرها وذا لا يوجب الفصل
بين هذه المعانى حتى ثبت هذا التاثير لنوع منها كان علة يجب العمل بها ودلالة كون الوصف علة
بعد اتفاقهم على عدم جواز ان يكون جميع اوصاف النص علة لان جميعها لا توجد الا فى المنصوص عليه فيؤدى
الى سد باب القياس وعلى عدم جواز التعليل بكل واحد منها لانه لا تاثير لجميعها فى الحكم وعلى عدم جواز
التعليل باى وصف شاء من غير دليل لما فيه من رفع الابتلاء وعلى ان النص يصلح ان يكون دليلا على العلة
سواء دل بطريق التصريح كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس او بطريق الاشارة كقوله عليه السلام
من بدل دينه فاقتلوه وعلى ان الاجماع يصلح ان يكون دليلا على العلة واختلفوا عند عدم النص
والاجماع على ما اشار المصنف رحمه الله اليه صلاحه وعدالته بظهور اثره فى جنس الحكم المعلل به
بان يكون لجنس ذلك الوصف تاثير فى جنس ذلك الحكم فى موضع اخر نصا او اجماعا ويعنى بصلاح
الوصف ملائمته اى موافقته ومناسبته للحكم وهو ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف غير نابٍ عن طريقهم فى التعليل لان الكلام فى العلة
الشرعية والمقصود منها اثبات حكم شرعى بها فلا بد ان يكون موافقه لما نقل عنهم كاضافة الفرقة
فى اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر لانه يناسبه لا الى الاسلام لانه ناب عنه اذ الاسلام عاصم للحقوق
لا قاطع وقال بعض اصحاب الشافعى عدالة الوصف بكونه مخيلا اى موقعا فى القلب خيال القبول
والظن معتبر فى الشرع كخبر الواحد والقياس وفيه نظر لان الاخالة مجرد الظن والظن المعتبر فى الشرع
هو الظن الذى قام الدليل على اعتباره فى وجوب العمل لا مطلق الظن كتعليلنا بالصغر فى ولاية
المناكح جمع منكح بمعنى النكاح فانه تعليل بوصف ملائم مؤثر فى ولاية النكاح للنساء بدون رضى المولى
عليها لما يتصل به اى بالصغر من العجز عن مباشرة النكاح بنفسها لان الولاية شرعت نظرا للمولى
عليه لعجزه عن مباشرة ما يدفع حاجته الى مقصوده كالنفقة وغيرها والشافعى يعلل ولاية النكاح
بالبكارة فعنده للاب ان يزوج البكر البالغة كرها لوجود البكارة كالبكر الصغيرة بدون
رضاها وعند ابى حنيفة رحمه الله ليس له ذلك لفوات وصف الصغر والتعليل بالصغر اولى
لانه ظهر اثر الصغر فى ولاية المال بالاجماع بخلاف البكارة فانه لا تاثير لها فيها كتاثير الطواف

اى مثل نائم الطوان فى الحكم المعلل به وهو سقوط نجاسة سور الهرة بعلة الطوف فى قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة للحديث لما يتصل به اى بالطواف من الضرورة وهى تعذر الاحتراز وصون الاوانى عنها والضرورة تناسب فى اسقاط حكم الحرمة والنجاسة قال تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ولذا اسقط اعتبار نجاسة الميتة والدم حتى لا يجب غسل الفم واليد لكان الضرورة دون الاطراد فقط من غير معنى معقول وجودا اى وجود الحكم عند وجود الوصف فان الاطراد مفسر بهذا عند بعضهم او وجودا وعدما اى وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه عند عدمه عند بعض اخر فان اكثر الاصوليين قالوا ان الوصف لا يصير حجة لمجرد الاطراد لان الوجود اى وجود الحكم عند وجود الوصف قد يكون اتفاقا ولان الاطراد كما يوجد بين الحكم والعلة يوجد بين الشرط والحكم فلا بد مع ذلك من معنى معقول ويكون الوصف صالحا للحكم ثم يكون معرفا لاحاجة الى الاطراد بل دلائل صحة القياس لا تخص وصفا دون وصف لان النص لم يدل على ان العلة هذا الوصف دون غيره بل الاوصاف فكل وصف وجد الحكم عنده بمنزلة نص من النصوص صالح لان يكون علة فان وصف النص تابع للنص فجاز تعليق الحكم به اذا كان مطردا وان لم يعقل له معنى كما فى النص الا انه اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع اياه لان تخلف الحكم عن العلة امارة النص وهو غير جائز على صاحب الشرع ولان العلل الشرعية امارات على الاحكام لا موجبات كما فى العقليات فلا حاجة الى معنى معقول وشرط صحة الامارة الاطراد لان من الجائز ان حصل الظن بان المدار علة للدائر والجواب ان الحكم لا يتعلق بكل وصف حتى يلزم ما قلتم مع ان الاطراد كما يوجد بين الحكم والعلة يوجد بين الشرط والحكم فلا بد من معنى معقول وسلمنا ان الامارات غير موجبة بذواتها لكنها موجبة فى حقنا بحمل الشارع ومثله اى مثل الاطراد فى انه احتجاج بما لا يصلح دليلا التعليل بالنفى لان استصحاب العدم اى عدم العلة لا يمنع الوجود اى وجود علة اخرى يثبت به الحكم ولا ينافيه من وجه آخر لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى ولان العدم لا يكون اعلى حالا من الوجود ووجود الوصف لا يمنع وجود وصف آخر يثبت به الحكم كقول الشافعى فى النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه اى النكاح ليس بمال فاشبه الحدود فلا ينعقد بشهادة النساء كالحدود وهذا استدلال بعدم الوصف ولا يمنع قيام وصف اخر له اثر فى صحة النكاح بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات بل هو من جنس ما يثبت مع الشبهات فكان هذا نوعا من الاموال بوجه ولذا يثبت مع الهزل الذى لا يثبت به المال فلان يثبت به المال اولى الا ان يكون السبب معينا فانه حينئذ يصح التعليل بالنفى كقول محمد رحمه الله فى ولد الغصب انه لم يضمن لانه اى لان الولد لم يغصب فان ضمان الغصب سببه واحد معين وهو الغصب فيصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم الضمان ومثله الاحتجاج باستصحاب الحال فى انه ليس بحجة وهو

فى اللغة طلب الصحبة فالمستدل يجعل الحكم الثابت فى الماضى مصاحبا له ما لم يوجد المغير وفى الشريعة هو الحكم بثبوت امر فى الزمان الثانى بناء على انه كان ثابتا فى الزمان الاول ولا خلاف فى عدم جواز العمل بالاستصحاب اذا كان قبل التأمل والاجتهاد فى طلب الدليل المغير وكذا لا خلاف فى وجوب العمل به اذا ثبت العلم يقينا بعدم الدليل المغير بطريق الخبر عن صاحب الوحى او بطريق الجنس فيما يعرف به الحصول العلم حينئذ بالبقاء لان الدليل المثبت للحكم ليس بمبق لان حكم الدليل هو الثبوت لا البقاء فلم يكن للبقاء دليل يعقل على ثبوت الحكم فى موضع الخلاف لان العقل لا يدل على بقاء الحكم الشرعى بعد ثبوته ولا شرع لان الفرض ان البقاء لا يضاف الى موجب له ولان المثبت لو كان موجبا للبقاء لما تصور الانتساخ بعد الاثبات لاستحالة اجتماع المثبت فيكون ذلك قولا بوجود الحكم فى حالة البقاء بلا دليل وذلك الاحتجاج فى كل حكم عرف وجوبه بدليل ثم وقع الشك فى زواله لعدم دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد بقدر الوسع مع احتمال قيام دليل من حيث لا يشعر به كان استصحاب حال البقاء على ذلك الحكم المذكور موجبا له عند الشافعى رحمه الله وحجة للالزام على الغير وبه قال بعض اصحابنا ومشايخ سمرقند ودليلهم الاجماع على انا اذا تيقن الوضوء ثم شك فى الحدث جاز له ادآء الصلوة بذلك الوضوء وكذا اذا تيقن الحدث وشك فى الوضوء بقى على الحدث وكذا اذا تيقن بالنكاح ثم شك فى الطلاق بقى على النكاح وهذا كله استصحاب الحال والمعقول وسوآن الحكم متى ثبت بدليل ولم يثبت له معارض قطعا ينفى ذلك الدليل ايضا لان المجتهد طلب الدليل ولم يظفر به فالظاهر عدمه وهذا نوع من الاجتهاد لا يترك باجتهاد اخر مثله بلا ترجيح فيكون حجة على الخصم والجواب عن هذه المسائل ان الوضوء والحدث والنكاح ليس بما يثبت بالاستصحاب وانما هى مما يثبت بالدليل وذلك لان حكم الوضوء طهارة موقتة وكذا حكم النكاح ولذا لا يصح الوقت بنهما فانه لو قال تزوجتك على ان يثبت الحل الى مدة كذا او وضعت على ان يثبت الطهارة الى وقت كذا لا يصح بل يفسد العقد والشرط ولو لم تكن هذه الاحكام موبدة لجاز توقيتها الا انها مع كونها موبدة تحتمل السقوط بالمعارض كالطلاق للنكاح والحدث للطهارة فتقبل وجود المعارض كان لها حكم التابيد وعندنا لا يكون الاستصحاب حجة موجبة للالزام على الخصم ولا حجة عليه لكنها حجة دافعة كظاهر اليد فانه حجة دافعة فيجب العمل به فى حق نفسه لانه بذل جهده فى طلب المزيل ولم يظفر به اذ ليس فى وسعه وراء ذلك فجاز له العمل لنفسه كما جاز له العمل بالتحرى حتى قلنا فى الشفص الشائع ذكر الشفص لان الشفعة عند الشافعى لا تثبت بالجوار وانما تثبت بالشفص وهو الجزء والنصيب اذا بيع الشفص من الدار فطلب الشريك الشفعة فانكر المشترى ملك الطالب للشفعة فبما فى يده اى فى يد الشريك من الدار ان القول قوله اى قول المشترى ولا تجب الشفعة للطالب الا ببينة على ان ما فى يده ملكه لان اليد دليل الملك فى الظاهر لان الاصل ان يكون الانسان ملاك

في يد المالك ولا تصح حجة للالزام عند اصحاب ابي حنيفه رحمه الله و قال الشافعي تجب الشفعة بغير سنة
على انه ملك لان التمسك بالاصل حجة للدفع وللالزام عنده و مثله انه ليس بحجة الاحتجاج بتعارض الاشباه
وبقاء الحكم المتنازع فيه بناء على تعارض الاصلين اللذين يملك الخاتمة بكل واحد منهما وهو فاسد ايضا لانه
في الحقيقة احتجاج بلا دليل كقول زفر رحمه الله في المتروك ان عند ان ما
الغايات ما يدخل في الغيا كقوله تعالى من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى ومنها ما لا يدخل كقولهم
اتموا الصيام الى الليل فلا ندخل هذه الغاية وهي قوله تعالى الى المرافق في الغيا بالشك لاحتمال ان يكون
من القسم الاول او من القسم الثاني فيحصل الشك وهذا عمل بلا دليل لان ما ادعى من ثبوت الشك غير مسلم
لانه امر حادث لا بد له من دليل فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا انا امر حادث ايضا لا بد له من
دليل فان قال دليله دخول بعضها في الغيا وعدم دخول بعضها فيه فيقال لمن اعلم ان هذا التنازع
فيه بنى اي قسم من القسمين ام لا فان قال اعلم قلنا فلا شك حينئذ فالحقها بنظيرها وان قال لا اعلم
فقد اعترف بالجهل ولا دليل معه وقيل ان تعارض الاشباه تحدث الشك ولكن اثر الشك التوقف
وترك العمل الى احد هما ما لم يقم دليل الترجيح فلا يحكم بعدم فرض الغسل وفيه نظر لانه قام دليل يرجح عدم
الدخول ههنا وهو ان الاصل عدم الفرض و مثله في كونه ليس بحجة الاحتجاج بما لا يستقل من الا
وصاف بنفسه الا بوصف اخر ينضم اليه ينبغ به الفرق بين الاصل والفرع وبه يثبت الحكم في الاصل وقد
عدم في الفرع فيسقط اعتبار في ايجاب الحكم في الفرع كقولهم في مس الذكر انه مس فرج فحان ان
حدثا ناقضا للوضوء كما اذا مسه وهو بول فهذا القياس لا يستقيم الا بشهادة وصف في الاصل
وهو بول وهو معدوم في الفرع وبه يثبت الحكم في الاصل ولم يعتبر انضمامه اليه لم يسق القياس من
الذكر على مس الذكر وهو باطل لعدم الاصل و مثله في كونه ليس بحجة الاحتجاج بالوصف المختلف وهو
رد فرع الى اصل بوصف اختلف في كونه علة لقولهم في الكتابة انه عقد لا يمنع من التكفير
فوان فاسدا كالكتابة بالخمر فان الاختلاف بيننا وبين الشافعي ظاهر في الكتابة الصحيحة فانها
تمنع جواز الاعتاق عن الكفارة عندنا حالة كانت او موجلة وتمنع عنده فلم يصر عدم المنع من الكفارة
دليلا على الفساد الا اذا قام الدليل على ان الكتابة الصحيحة تمنع جواز الاعتاق عن الكفارة ليصح الاستدلال
لجواز الاعتاق عن الكفارة على فساد الكتابة فالاستدلال به قبل اقامة الدليل والالزام على الخصم
فاسد و مثله الاحتجاج بما لا يشك في فساده كقولهم النث من الاباث ناقض العدد عن
سبعة فلا تنادى به الصلوة كما دون الآية فانه لا يتادى به الصلوة ولان الصلوة عبادة لها تحريم
وتحليل فوجب ان يكون من اركانها ما له عدد سبع قياسا على الحج فانه عبادة لها تحريم وتحليل ومن اركانه ما له
عدد سبع وهو الطواف فانه سبع اشواط وهذا تعليل فاسد لانه تعليل بوصف لا اثر له في الجاب حكم الفرع

وعدمه و مثله في انه ليس بحجة الاحتجاج بلا دليل لان قولهم لا دليل بمنزلة لا رجل في انه لنفي الجنس فلا
يمكن ادعاء انه حجة وقيل هو حجة للنافي على الخصم لان الدليل انما يحتاج اليه لاذا ادعى حكما شرعيا والنفي
ليس بحكم شرعي لانه عبارة عن العدم والعدم ليس بشيء ولان الثبوت امر عارض فالمثبت يحتاج الى الدليل
لا النافي لانه متمسك بالاصل وهذا باطل لقوله تعالى لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك
اما نيتهم قل هاتوا برهانكم فانه تعالى امر نبيه عليه السلام بطلب الحجة والبرهان على عدم دخول
المسلمين الجنة على اثبات دخول اليهود والنصارى جميعا الجنة ولان حكم الشرع يجوز ان يكون اثباتا
ونفيا وقد ورد الشرع بنفي الحكم نصا كقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ولا صدقة
الا عن ظهر غنا ولا زكوة في الابل المعلوفة واذا كان للنفي حكم الله تعالى فلا يجوز اعتقاد حكم الله من غير
دليل فان قلت المراد من قولهم لا دليل نفي لا دليل المثبت وانتفاؤه دليل على النفي لا واسطة بين
النفي والاثبات قلت اما يكون ذلك دليلا اذا كان الناني عالما بجميع الادلة فان من لا علم له بذلك
فهو جاهل بالدليل لا علم بانتفائه ولذا يصح هذا النوع من الاحتجاج من صاحب الشرع بقوله تعالى قل
لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية لان الشارع لا يجوز عليه السهو فشهادته لعدم الدليل الموجب للحرمة على
من اثبتها في الثانية وغيرها دليل قاطع على عدم الحرمة وجملة ما يعلل به اي جميع ما يقع التعليل
لاجله اربعة اثبات الموجب اي السبب للحكم او وصفه او اثبات الشرط للحكم او وصفه او اثبات
الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة النساء اي الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للبيع فنسيئة ام
لا وهذا اختلاف وقع في الموجب للحكم فلا يجوز اثبات كون الجنس موجبا للحكم بالرأي لا نجد اصلا
نقيسه عليه ولا نشبهه بالرأي بل يجب على مدعيها اقامة الدلالة على صحة ما ادعاه من الاستدلال بالنص
نص او اشارته او دلالته او اقتضائه على كون الجنس بانفراده يحرم النسيئة فان الثابت باحدها
ثابت بالنص لا بالقياس وبيان ذلك ان فضل المال الذي لا يخلو عوض في عقد المعاوضة يجنسه
محرم اذا كان مشروطا في العقد وفي اشتراط الاجل يثبت فضل مال خال عن العوض باعتبار صفة الحلول
في احد الجانبين لان التقديم خير من التأخير ونسبة حكم المال ولهذا يجوز للمال بمقابلته ولم يسقط اعتبار
كونه بجعل العباد بخلاف صفة الجودة فانها خلقية ففي النسيئة شبهة الفضل والشبهة تعمل عمل
الحقيقة في هذا الباب وهنا شبهة العلة موجودة لان العلة هي القدر والجنس فالجنس بعض العلة
فجعل علة شبهة فثبت شبهة الربا بشبهة العلة احتياطا ومثل صفة السوم في زكاة الانعام
مثال اثبات صفة الموجب ابتداء فانه لا يجوز اثباتها بالقياس ابتداء بل بالنص وصفة السوم و
هو الرعي شرط لوجوب الزكاة عندنا لقوله عليه السلام ليس في الابل العوامل صدقة ليس في المثيرة صدقة
في خمس من الابل السائمة شاة فصار النص شرطا بهذه الاخبار خلافا لمالك رحمه الله فانه احتج باطلاق

قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وقوله عليه السلام في خمس من الابل شاة من غير تقييد بوصف و
مثل الشهود في النكاح مثال الشرط فان الشهادة شرط لانعقاد النكاح عند اكثر العلماء فلا
يجوز اثباته بالقياس ابتداء وانما ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود خلافا لمالك
فان الشرط عنده الاعلان لان النكاح عقد معاملة وقد وجد اصل الاشتراط فيه الشهود كالبيع
والجواب انه انما اشترط فيه الشهود باعتبار انه عقد مشروع للتناسل وارد على محل ذي خطر مصون
عن الابتذال فيختص بالشهود اظهارا لكرامة بني آدم ولا عقد مع هذا الوصف بدون الشهود
لتعدي ذلك الحكم منه الى حكم هذه المسئلة ومثل شرط العدالة والذكورة فيها اى في الشهادة
مثال صفة الشرط فان العدالة والذكورة ليستا بشرط عندنا لاطلاق قوله تعالى فان لم يكونا رجلين
فرجل وامرأتان ولاطلاق قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود وكلتاهما شرط عند الشافعي فلا
ينعقد عقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين ولا بشهادة الفساق لقوله عليه السلام لا نكاح
الا بولي وشاهدي عدل ومثل البتيرا مثال الحكم فان الركعة الواحدة غير مشروعة صلوة
عندنا لانه اشتهر انه عليه السلام كان يوتر بثلث لا يسلم الا في اخره ولما روي عن محمد بن كعب
انه عليه السلام نهى عن البتيرا خلافا للشافعي فانه جوز الوتر بركعة واحدة لا بالقياس بل بقوله
عليه السلام صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشيت الصبح اوتر بركعة وصفة الوتر مثال صفة
للحكم فانهم اختلفوا في صفته من انه واجب او سنة بعد الاتفاق على انه مشروع ولا مدخل
للقياس فيه فعند ابي حنيفة رحمة الله انه واجب بقوله عليه السلام الوتر حق واجب فمن لم يوتر ليس
منا وقال الشافعي وابو يوسف ومحمد رحمهم الله انه سنة لقوله عليه السلام نفل كتبت على وهي لكم
سنة الوتر والضحى والاضحية (وهو رواية عن ابي حنيفة ايضا وروي انه فرض وهي اخذا وقيل)
الرابع من الوجوه الاربعة تعدية حكم النص الى مسألة النص
فيه ليثبت الحكم فيه بغالب الراي مع احتمال الخطأ فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا وبطل
التعليل عندهما فلا يجوز التعليل بالعلة القاصرة لان فائدة التوسل به الى معرفة الحكم وهي تعدية
في القاصرة لانه لا يتوسل به الى معرفة الحكم في المنصوص عليه لان النص اقوى فاضافة الحكم اليه اولى
فلا يجوز قطع الحكم عن النص باضافته الى التعليل ولا في غيره لعدم ذلك الوصف فيه لان الغرض
ان العلة قاصرة فكان القياس والتعليل واحدا عندنا والتعدية حكم جائز عند الشافعي نفقده
التعليل اعم من القياس لانه لجوزنا التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالشبه لان صحة تعدية
العلة الى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع
لزم الدور وفيه نظر لان صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في غير الاصل فلا دور
وان دار فدور معية وقبل معنى قول الشافعي حكم الاصل ثابت بالعلة انما هي الباعثة عليه وقول اصحابنا

ابي حنيفة رحمه الله انه ثبت بالنص لا بالعلة لان النص اصل حرمة الحكم فلا خلاف بينهما في المعنى والتعليل
ابتداء من غير اصل يرد عليه للاقسام الثلثة الاول ونفيها اى لنفي الاقسام الثلثة بالقياس باطل
بالخلاف لان العلل الشرعية لا تكون موجبة بذواتها وانما تكون معرفات للاحكام بجعل الشارع ذلك
فطريق معرفتها ليس الا السماع من صاحب الوحي وصفة الشيء معتبرة باصلها وكذا شرطه وصفة شرطه
فلا مدخل للراي في معرفة اصله لا مدخل للراي في هذه الامور ولان في اثبات الشرط والوصف
ابتداء ابطال الحكم ورفعه لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط والوصف وبعد ما شرط له وصف كان معلقا
به وبعدوم ما قبله فكان في اثباته رفع الحكم وكذا نصب الاحكام الى الشرع لا يهتدى اليها بالراي
وكذا رفعها ولان القياس هو الاعتبار بامر مشروع وليس بثبت ابتداء فبطل التعليل لهذه الاقسام
اثباتا ونفيا بالقياس بالخلاف واختلفوا في اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية بان
علم سبب او شرط لحكم بنص او اجماع ويتعدى الى محل آخر لمعنى جامع فقيل يجوز لان القياس
ليس الا اثبات حكم ثبت في الاصل بالمعنى الذي ثبت فيه في فرع هو نظيره وهذا يتحقق في الاسباب
والشروط ايضا وقيل لا يجوز لانه اذا قيس اللواطة على الزنا في كونها سببا للحد لا بد ان يقال الزنا سبب
للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة وحينئذ يكون الموجب للحد ذلك المعنى فيخرج الزنا واللواطة
عن كونهما موجبين لاستناد الحكم الى ذلك المعنى وفيه نظر لان ذلك المعنى موجب لسببية الزنا وليس
بموجب للحد حتى يلزم ذلك فلم يبق للتعليل الا القسم الرابع فانه يصح التعليل لاجله وهو تعدية
حكم النص الى ما لا نص فيه وسوغ لي وجهين لانه ان كان التعدية لعلة ظاهرة فهو القياس وان كانت
لعلة باطنة فهو الاستحسان والاستحسان في اللغة اعتقاد شيء انه حسن وفي الاصطلاح اسم لوجه
يعارض القياس الجلي فكانهم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم ترك القياس بدليل اخر نوفه يكون الا
استحسان باربعة اشياء بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي كالسلم مثال الاثر فان القياس
يابى جواز السلم لان المعقود عليه معدوم عند العقد وانما تركناه بالاثر وهو قوله عليه السلام
من اسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم والنص فوق الراي فاستحسن تركه به ومثل
الاستصناع فيما فيه تعامل الناس مثال الاجماع فان القياس يابى جوازه لانه بيع عين بعمله وهو معدوم
في الحال والقياس الظاهر ان لا يجوز بيع الشيء الا بعد تعيينه حقيقة وانما تركوه بالاجماع وهو تعامل
الامة من غير نكير والاجماع فوق القياس وظهر الاواني والابار والحياض مثال الضرورة فان
القياس يابى طهارتها لان الدلو تنجس بملاقاة الماء فلا يزال يعود وهو نجس وكذا الماء ينجس بملاقاة
الاينة النجسة والنجس لا يفيد الطهارة فاستحسن ترك العمل بالقياس للضرورة فان الحرج مدفوع
بالنص وفي موضع الضرورة تحقق الحرج لو عملنا بالقياس ومثل طهارة سور سباع الطير مثال

الاستحسان
هكذا ذكره المصنف رحمه الله وهو مخالف لما ذكره في اصوله وما ذكره هناك اولى لان ما ذكره هناك
اقسامه وما ذكره ههنا ليس كذلك فانه جعل الاستحسان قسما من العدول عن موجب قياس الى قياس
اقوى منه وليس بقياس اصلا بل هو اما ترك القياس بالاثر او الاجماع او الضرورة او
نحو ان الثابت بالاثر او الاجماع او الضرورة

القياس الخفي فانه بالقياس نجس لانه سور وما هو سبع فكان كسور سباع البهائم لاسوابها في حرمة الاكل
فاستويا في نجاسة السور وفي الاستحسان هو طاهر لان السبع ليس بنجس العين وانما كان سور سباع
البهائم نجسا لحرمة الاكل لانها تشرب بلسانها ويتولد من لعابها ولعابها يتولد من لحمها بخلاف سباع
الطير فانها تأخذ الماء بمنقارها فتبلعه وهو عظم وعظم الميت طاهر فعظم الحي اولى فلا اختلاط لعابها بالماء
فلا ينجس الماء ولما صارت العلة عندنا علة بائرها قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس
الخفي اي انه نوع من القياس لا انه نوع خامس وهذا اشارة الى رد قول من قال الاستحسان قسم خامس فرجح
الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس فالقول بالاستحسان كما قال ابو حنيفة رحمه الله قول بالتشهي
ورد قول هذا القائل اذا قوي اثره مثال تقديمه على القياس سور سباع الطير كما مر وقدمنا القياس
لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده لانه لا رجحان للظاهر لظهوره
ولا للباطن لبطونه انما الترجحان بقوة الاثر في مضمونه فيسقط ضعيف الاثر في مقابلة قوي الاثر ظاهرا كان
ذلك الاثر او باطنا كما اذا قلنا بابة السجدة في صلوته فانه يركع ركوعا بسبب التلاوة و
يسوي سجدة التلاوة ثم يعود الى القيام وان شاء سجد الان الركوع يحتاج الى النية لانه السجود وهذا اذا كانت
اية السجدة في اخر السورة قياسا للسجود على الركوع لما بينهما من التشابه في معنى الخضوع ولهذا اطلق
اسم الركوع على السجود كقوله تعالى وخر راكعا اي ساجدا الان الخرور هو السقوط وهو انما يكون في السجود
لا الركوع فناب الركوع مناب السجود وهذا قياس ظاهر لا حاجة فيه الى زيادة تأمل الا ان نقيس
احد الركنين على الاخر وقد ابدينا له علته لكن هذا من حيث الظاهر مجاز محض اما ان كانت
اية السجدة في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي وان ركع في موضع السجدة اجزاه
وان ختم السورة ثم ركع لم يجزه نواها او لم ينوها لانها صارت درسا فلا تتادى بالركوع ولا بسجدة
الصلوة وفي الاستحسان لا يجزيه لان المأمور به السجود والركوع غير السجود حقيقة ولهذا الركوع
في الصلوة لا ينوب عن سجدة الصلوة فلا ينوب عن سجدة التلاوة بالطريق الاولى لان المناسبة بين
ركوع الصلوة وسجودها اظهر من المناسبة من الركوع وسجدة التلاوة فوجه الاستحسان ان
حيث الظاهر صحيح ولكن قوة الاثر للقياس باطن ومتضمن لفساد الاستحسان ووجه الفساد في الاستحسان
خفي وبيان ذلك ان المقصود من السجدة الواجبة عند التلاوة ليس عين السجدة فربما مقصودة
بطريق الاستبداد بنفسه ولهذا لا يلتزم بالنذر وانما المقصود اظهار التواضع عند هذه التلاوة
مخالفة للمستكبرين عن السجود استكبارا وانفة بالمغويين المتباعدين الى السجود تقربا وافتخارا
ومعنى التواضع تحصل بالركوع ولكن يشترط ان يكون بطريق العبادة وانما يوجد ذلك في الصلوة
لان الركوع فيها عبارة كالسجود ولا يوجد خارج الصلوة بخلاف القيام لانه ليس بواضع في ذاته

فلا يتادى به سجدة التلاوة بخلاف سجود الصلوة فانه لا يجوز اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لان كلا
منهما مقصود بنفسه لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا ولقوله عليه السلام مكن
وجهك على الارض فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر
وهو اعتبار نفس الشبه والعمل بالمجاز مع امكان العمل بالحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان
وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود ثم المستحسن بالقياس
الخفي تصلح تقديمه لان حكم القياس التقديم وهذا القسم قياس وان اختص باسم الاستحسان
فيصح تقديمه بخلاف الاقسام الاخر من الاستحسان كالمخصص بالاثر وبالاجماع وبالضرورة
لانها غير معللة بل هي معدول بها عن القياس فلا تقبل التقديم الا ترى ان الاختلاف بين البايع
والمشتري في مقدار الثمن قبل قبض المبيع والثمن لا يوجب تحالف البايع قياسا لانهما لما اتفقا
على ان المبيع قد انتقل الى ملك المشتري والمشتري لا يدعي شيئا في الظاهر على البائع و
انما البائع يدعي زيادة الثمن فكان القياس ان يسلم المبيع الى المشتري ويأخذ منه ما اقر به ويحلفه
على الباقي لان منكر الزيادة كمنكر غيره من الدعاوى وبوجبه اي يوجب الاختلاف بين البائع ايضا
استحسانا لان المشتري يدعي على البائع وجوب تسليم المبيع عند احضار الثمن الذي اقر به والبائع ينكر
الوجوب عليه بذلك المقدار وهذا باطل لا يعرف الا بالتأمل والاول يعرف ببديهة الحال والاستحسن
العمل بالانكارين جميعا فيتحالفان وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين
اي وارث البائع ووارث المشتري فانه اذا اختلف الوارثان في مقدار الثمن قبل القبض يتحالفان لان
الوارث قائم مقام المورث في حقوق العباد وتعدى هذا الحكم الى الاجارة فانه ان اختلف الغاصب
وصاحب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان يأخذ الغاصب في العمل يتحالفان لان التحالف لدفع الضرر عن كل
واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه راس ماله وعقد الاجارة يحتمل الفسخ قبل اقامة العمل كالبيع وبكل
جعل كل منهما منكرا ومدعيا على الوجه المذكور فيجري التحالف فيهما فاما الاختلاف البايع والمشتري
في مقدار الثمن بعد القبض اي قبض المبيع فلم يجب بين البائع لان المشتري لا يدعي على البائع شيئا لان
البيع مسلم اليه الا بالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها
تحالفا وترادا فكان ثبوت التحالف على خلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فيقتصر على
مورد النص فلم تصح تعديته الى الوارثين والى الاجانب بالقياس وبالاستحسان وعند محمد رحمه الله
يجري التحالف بين الوارثين لان التحالف عنده انما يكون باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا والاخر
ينكره لان البيع بالوفاء غير البيع بالوفاء وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وفيه نظر لان العقد
لا يختلف باختلاف الثمن فالبيع بالوفاء قد يصير بالوفاء بزيادة الثمن والبيع بالوفاء يصير بالوفاء عند حط

الفن ولما فرغ من بيان القياس وركنه وشرطه وحكمه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لابد للقياس من القايس وهو المجتهد فقال **وشرط الاجتهاد** وهو في اللغة بذل المجهود لنيل المقصود وفي الاصطلاح بذل المجهود في استخراج الاحكام من شواهدها الدالة عليها **ان يحوي** وجمع القايس **علم الكتاب** معانيه لغة وشرعا **ووجوهه التي قلنا** في صدر الكتاب من العام والخاص وغيرهما **وان يحوي علم السنة** بطرقها من التواتر والشهرة والاحاد ووجوهها وان يعرف نفس الخبر انه بلفظ الرسول ام لا ولا يشترط معرفة جميع الكتاب بل معرفة ما يتعلق به الاحكام وذلك مقدار خمسمايه اية ولا يشترط حفظها بل يكفي ان يكون عالما بمواقعها يطلبها وقت الحاجة وقيل يشترط لان الحافظ اضبط لمعانيها من الناظر فيه وفيه نظر وكذا لا يشترط معرفة جميع السنة بل ما يتعلق به الاحكام لا المواعظ واحكام الآخرة واما الاجماع فينبغي ان يميز مواقع الاجماع حتى لا يفتي بخلافه كما يجب معرفة النصوص لئلا يلزمه ان يحفظ جميع مواقع الاجماع ه والخلاف بل ينبغي في كل مسئلة يفتي فيها ان يعلم ان فتواه ليست بخلاف الاجماع فيها **وان يعرف وجوه القياس** اي طرقه وشرايطه قال الغزالي حاصله يشترط ان يعرف ثلثة فنون علم الحديث وعلم اصول الفقه وعلم اللغة واما علم الكلام فليس بشرط وفيه نظر لان من اعتقد الاسلام تقليدا لم يمكنه الاستدلال بالدلايل الشرعية على الاحكام وكذا ليس يشترط معرفة الفروع التي استخرجها المجتهدون بارائهم **وحكمه** اي حكم الاجتهاد **الاصابة بغالب الراي** فيكون حكمه ظنيا لا قطعيا **حتى قلنا المجتهد يخطي ويصيب والحق في موضع الخلاف** اي في المسائل التي اختلفوا فيها وحكم الاجتهاد **واحد** بأثر ابن مسعود رضي الله عنه **في المفوضة** وقد مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا اجتهد فيها برايه فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمن ابن ام عبد وبقوله عليه السلام للمجتهد ان اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر وبقوله عليه السلام اذا حاصرتم حصنا فارادوكم ان تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلوهم على حكم الله فانكم لا تدرون ما حكم الله فيهم وهذا دليل على احتماله الخطا اذ لا ينزال يكون عن اجتهاد ولو لم يحتمل الخطا لكان الانزال باي جهة وجد حتما فيكون حكم الله وانما نهاهم عنه علم انه يحتمل الخطا ولان الصحابة اطلقوا الخطا في الاجتهاد كثيرا وشاع ولم ينكر بعضهم على بعض في الجملة فكان ذلك اجماعا منهم على ان الحق من اقاويلهم واحد **وقال المعتزلة كل مجتهد مصيب** لان المجتهد كلف بالفتوى بغالب الراي بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وكان ذلك تكليفا باصابة الحق اذ لين يعد الحق الا الضلال ولما توجه التكليف عليه باصابته يلزم ان يكون كل مجتهد مصيبا والا لزم من التكليف بالاصابة تكليف بما ليس في الوسع وجاز تعدد الحقوق في ناس مختلفين في حق بعضهم

خطأ وفي حق الخوارج ايضا والجواب انهم ما كلفوا باصابة ما عند الله من الحق وانما كلفوا بالاجتهاد للاصابة فان اصابوا ما عند الله فلهم اجران وان اخطأوا فلهم اجر على الطلب فكان كل واحد منهم مصيبا في الطلب ممتثلا للامر **والحق على قولهم في موضع الخلاف متعدد** لانهم لما كلفوا اصابة الحق ولا يتحقق ذلك على ما في وسعهم الا ان يجعل الحق متعددا لوجوب القول بتعدده تحقيقا لشرط التكليف وقد عرفت ما فيه **وهذا الخلاف** في ان المجتهد يخطي ويصيب او كل مجتهد يصيب **في العقليات لا في العقليات الا على قول بعضهم** كابي الحسن البصري والجاحظ من المعتزلة فانهما قالا كل مجتهد مصيب في مسايل الكلام التي لا يلزم منها كفر كمسئلة خلق القرآن واراد به نفي الاثم والخروج عن العهدة لان اجتهاد كل مطلوب الحق لان الحق في العقليات احد النقيضين **ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء** اي في ابتداء اجتهاده **وانتهاء** اي فيما ادى اليه اجتهاده **عند البعض** وهو ابو بكر الاصم وهو اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي حتى لا يصح عمله به وينقض قضاء القاضي فيه وكذا يخطأ عند الاثم واحتج بان اطلاق الخطأ في الحديث هو الخطأ ابتداء وانتهاء لان المطلق ينصرف الى الكامل **والمختار انه** اي ان المخطئ **مصيب ابتداء** اي في ابتداء اجتهاده حتى ان عمله يقع صحيحا شرعيا كانه اصاب الحق **مخطئ انتهاء** اي في اصابة المطلوب لقوله عليه السلام لعمرو بن العاص احكم على رايك ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة والثواب لا يترتب على الخطأ فعلم انه كان مصيبا ابتداء لينال الثواب به **ولهذا** اي لان المختار ان المجتهد مصيب ابتداء **اخطئ انتهاء قلنا لا يجوز تخصيص العلة** المستنبطة وهو عبارة عن تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى انه علة لمانع **لانه يودي الى تصويب كل مجتهد** لان صحة الاجتهاد انما ثبت بعد تاثيره وسلامته عن المناقضة فلو جاز تخصيص العلة لامكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض في علته ان يقول خصصت علتي لمانع ويتخلص عن النقض فيسلم اجتهاده عن الخطأ والمناقضة فيكون اجتهاد كل مجتهد صوابا وقد نظر لانه انما يلزم من التخصيص تصويب كل مجتهد لو قبل منه مجرد قوله خصصت علتي لمانع اما اذا اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم ذلك اذ لا يتسد لكل مجتهد ان يستن عند ورود النقض على علته مانعا صالحا له وايضا يلزم على من لم يجوز التخصيص تصويب كل مجتهد لانه يمكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول عدمت علتي في صورة النقض لزيادة وصف او نقصانه ويتخلص بذلك عن النقض كما يتخلص بالتخصيص لان عدم الحكم لعدم العلة باعتبار فوات وصف عند من لم يجوز تخصيص العلة ولانه لو جاز تخصيص العلة لزم التناقض في الشرع لان من قال ان المؤثر في استدعاء الحكم هذا الوصف فقد قال ان الشرع جعله دليلا وامارة على الحكم اينما وجد حتى يمكنه التعدية فمتى وجد ذلك

تحرير تخصيص العلة

قوله تصويب كل مجتهد اي قيل على فرض هذا الدليل على فاسد وهو ان يقال ما ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم في صورة النقض الى عدم العلة يستلزم تصويب كل مجتهد ايضا لان كل علة مؤثرة ثبت تخصيصها به ليلتفي عدم الحكم صحيحة غير منتقضة ايضا لانكم تنسبون عدم الحكم الى عدم العلة باعتبار فوات وصف كما تنسب الى المانع واذا كان كذلك لم يمكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول فرغت علتي في صورة النقض لزيادة الوصف او نقصانه ويتخلص عن النقض بذلك كما يتخلص بالتخصيص وينتفي تصويب كل مجتهد مصيبا كذا في شرح التبان ١٢

الوصف والحكم له سمي انه لم يكن امارة على الحكم شرعا فكانه قال هو دليل وامارة وليس بدليل وامارة
بخلاف النص العام فانه بالتخصيص يتبين ان المخصوص غير مراد بالعام خلافا للبعض اى بعض مشايخ
العراق كالكرخي والجصاص وسيوافق المعتزلة فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة لانها العلة
امارة على الحكم بجعل الشارع فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون البعض لان التخلف لا يخرجها
عن كونها امارة لانها لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع وانما الشرط فيها غلبة وجود الحكم وقد وجد
لان العلة امارة بشرط ان لا ينقض كما انها امارة بشرط ان لا يعارضها نص وهذه المسئلة بناء
على ان العام هل له عموم ام لا فعندهم لا عموم للعام فجاز تخصيص العلة وعندنا العام يفيد العموم
لان المعنى واحد والمتعدد محاله وهو اى تخصيص العلة ان جعل كانت علة تؤجب ذلك الحكم
لكنه لا يجب مع قيامها لمانع فصار مخصوصا من العلة بهذا الدليل اى المانع فصار باعتبار هذا
الدليل بمنزلة العام الذي خص بالدليل المخصص وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة بايراد علمها
وصفا اخر او بنقض ليتغير حينئذ فيصير ما هو علة للحكم بعده وما حكما وعدم الحكم لعدم العلة لا
يكون تخصيصا للعلة وبيان ذلك المذكور من ان عدم الحكم لمانع عندهم وبناء الحكم على عدم العلة عندنا
في الصائم الناسي اذا صب الماء في حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه اى ركن الصوم لان
العبادة لا تتادى بدون ركنها ويلزم عليه الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات ركنه فان اجاز
التخصيص اى تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل ثمة اى في الناسي لمانع وهو الاثر
وهو قوله عليه السلام «تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك» فكان مخصوصا من هذه بهذا الطريق
مع بقاء العلة وقلنا عدم الحكم في الناسي لعدم العلة لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع
حيث قال انما اطعمك الله وسقاك فسقط عنه معنى الجناية فصار فعله كلا فعل حكما وبقي الصوم
لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه فالخلاف الذي يفوت به ركن الصوم مضاف الى
غير من له الحق فبقي معتبرا فيفوت به ركن الصوم وبني على هذا اى على جواز تخصيص العلة تقسيم الموانع
وهي خمسة بالاستقراء مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر لانه ليس بمال والبيع مبادلة المال
بالمال فلم ينعقد لعدم المحل ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير فان اضافة البيع الى مال
الغير يمنع تمام العلة في حق المالك لعدم ولاية العاقد عليه وان انعقد تاما في حقه ولهذا لو اجازه
المالك جاز ولو ابطله بطل ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط فان الخيار اذا كان للبائع يمنع ثبوت
الملك في المبيع للمشتري ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية حتى لا تتم الصفقة بالقبض معه ويتمكن
من له الخيار من الفسخ بدون قضاء ورضى ولهذا لو اشترى من اخر عدلا رطبا ولم يره فقبضه وحدث
من عيب فليس له ان يرد شيئا منه بخيار الرؤية لانه عجز عن رد ما تعيب في يده فلو رد شيئا من اجزائه

تفرق الصفقة على البائع قبل التمام وانه لا يجوز ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه يثبت
الملك معه تاما ولهذا لا يتمكن من الفسخ بعد القبض بدون الرضا والقضاء بخلاف خيار الرؤية
فانه ينفرد بالرد ثمة بلا قضاء ولا رضا والصفقة تتم مع خيار العيب بعد القبض وان كانت
لا تتم قبله لكن البيع على شرف الانفساخ فيكون مانعا من لزوم الحكم ثم العلل نوعان علل طردية
وانما اوردهما وان كان الاحتجاج بالطرد باطلا لبيان الاعتراضات الواردة عليه وعلل مؤثرة
وعلى كل قسم ضروب اى انواع من الدفع اى الاعتراض وهذا شروع في بيان دفع القياس بعد
الفراغ من شروطه وركنه وحكمه وذلك لان القياس لما يتم اذا خلا عن الدفع اما الطردية فوجوه
دفعها اربعة بالاستقراء القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله
اى قبول السائل ما يثبته المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وانما قيد به على ما ذكر الاربعة
لانه يرفع الخلاف وانما يصير المناظرة عند عدم امكان الموافقة لا مع امكانها وذلك لان القول
بموجبها يلجئ صاحب الطرد الى القول بالتأثير لانه لما سلم موجب علته في المتنازع فيه مع بقاء الخلاف
احتاج الى معنى مؤثر ضرورة كقولهم اى كقول اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم
فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كالصلوة فنقول عندنا لا نسلم الا بالتعيين وانما يكون
باطلاق النية على انه اى ان الاطلاق ينصرف من الشارع لكون الوقت لا يحتمل غيره لا على ان التعيين
موضوع عنه فيصاب مطلق الاسم والثاني من الاربعة الممانعة وهي امتناع السائل عن قبول
ما اوجبه المجيب من غير دليل وهي اصل المناظرة لانها وضعت على مثال الخصومات في
الدعاوى الواقعة في حقوق العباد فان المعلل يدعي ليزوم الحكم الذي طلب اثباته على السائل
وهو ابدى عليه فكان وظيفته الانكار فلا ينبغي له ان يتجاوز الى غيرها الا عند الضرورة وهي
على وجوه اربعة اما ان تكون الممانعة في نفس الوصف بان يقول لا نسلم ان الوصف الذي تدعيه
علة موجودة في المتنازع فيه مثاله قول اصحاب الشافعي في كفارة الافطار في رمضان بالاكل
والشرب انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره كالاكل والشرب لحد الزنا ونحن لا نسلم ان الحكم
وهو وجوب الكفارة في الفرع وهو الافطار متعلق بالجماع ونسلم ان الحكم في الاصل وهو وجوب
الحد متعلق بالجماع وانما الكفارة متعلقة بالافطار اذ الكل جناية لا بالجماع بدليل انه لو جامع
ناسيا لا يفسد صومه او في صلاحه اى صلاح الوصف للحكم مع وجوده بان يقول بعد تسليم
وجود الوصف لا نسلم انه صالح للعلية مثاله قول اصحاب الشافعي رحمه الله لا ثبات ولاية الاب
بوصف الكبار باعتبار انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال ونحن نقول لا نسلم
ان هذا الوصف صالح لهذا الحكم وهو اثبات الولاية لانه لم يظهر له اثر فيما تأثير في موضع اخر سوى

قوله التنزيل ما هو من اضافة المصدر الى المفعول والفاعل محذوف اي بتنزيل المعلل والضمير في تعليله يعود الى المعلل والى ما قبله ولا يرجع الى السائل لانه في موضع الاضافة المصدر الى الفاعل والثاني في موضع اضافة المصدر الى المفعول يتبع

قوله فكان وظيفته الانكار اي فكان سبيله الانكار ورفع الدعوى عن نفسه والاصل في الانكار والممانعة قلنا اذا كانت هذا سبيل المناظرة فلا ينبغي للسائل ان يتعدى فيها الى غيرها الا عند الضرورة قال ما صح التخلص عنه الا

محل النزاع او تكون الممانعة في نفس الحكم بان يقول بعد تسليم صلاحه للعلية لانسلم انّ الحكم ثابت
مثاله قولهم في تعليل مسح الراس بانه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه ونحن نقول
لانسلم ان السنن سنة في الغسل بل السنة فيه التكميل بعد اتمام الفرض لان السنة هو اكمال الفرض
في محله من جنسه كاركان الصلوة الان فرض الغسل لما استغرق محله صيرا الى التكرار بخلاف فرض
المسح فانه لم يستغرق محله ناقص تكميله بالاستيعاب الذي هو سنة فيه لانه زيادة على نور الفروض
من جنسه في محله فلا يصار الى التكرار او تكون الممانعة في نسبته اي نسبة الحكم الى الوصف بان
نقول بعد تسليم وجود الحكم لانسلم ان الحكم ثابت بهذا الوصف لجواز ان يكون ثابتا بوصف اخر
فهي منع تعليق الحكم بالوصف في الاصل بخلاف الممانعة في نفس الوصف فانها منع تعلق الحكم بهذا الفرع للوجود
مع تسليم تعلقه في الاصل ومثاله قولهم في تعليل عدم عتق الاخ على اخيه عند دخوله في ملكه
بعدم البعضية كابن العم ونحن نقول لانسلم ان حكم الاصل وهو عدم العتق في ابن العم لعدم البعضية
اذ العدم لا يصلح موجبا للشيء بل لبعد القرابة وعدم المحرمية والثالث فساد الوضع وهو عبارة
عن كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتبار بنص او اجماع في نقيض الحكم كتعليلهم اي تعليل
اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة من الزوجين باسلام احد الزوجين قالوا اسلام احدهما
موجب لاختلاف الدينين فوجب الفرقة بينهما في غير المدخول بها من غير توقف على القضاء
وعلى انقضاء العدة كردة احدهما وفي المدخول بها موقوف على الانقضاء وهذا التعليل فاسد في وضعه
لان الاختلاف انما ثبت بالاسلام لانه لحادث والحكم مضاف الى الحادث والاسلام جعل
في الشرع عاصما للاملاك والحقوق لا مبطلا لها فتكون الوصف ناشئا عن الحكم والرابع المناقضة
وهي تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليه سواء كان لمانع او لا كقول الشافعي في الوضوء والتيمم
انهما طهارتان فكيف افترقا في النية اي لا يفترقان فيجب اشتراط النية في الوضوء كما يجب في
التيمم فانه اي فان هذا التعليل ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية
فانه طهارة مشروطة للصلوة ولا تشترط فيه النية والجيب عند ذلك يضطر الى بيان المعنى
الفقهي لمندفع به النقض وهو ان الوضوء تطهير حكمي اي عرف حصوله حكما وشرعا بطريق التعبد
كما ان التيمم تطهير حكمي لانه ليس على الاعضاء نجاسة تزول بهذه الطهارة والعبادة لا تتادى بدون
النية كالتيمم بخلاف غسل الثوب لانه معقول المعنى لان المقصود منه ازالة عين النجاسة عن المحل
لا معنى التعبد فلا يتوقف على النية وانما ثبت ان الوضوء تطهير حكمي وكان مثل التيمم الا ان معنى
التعبد في التيمم في الالة وفي الوضوء في المحل فيشترط فيه النية كما اشترط في التيمم ويقول الحنفية الماء
مطهر منزل بطبعه فيعمل في التطهير من غير قصد ونية بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه مع كونه

وجود الوصف وعدمه

وذلك كما ان الماء مزيل بطبعه للنجاسة طهورا في الاصل اقامه الله تعالى وانزل
في نفسه المطهر لغيره كذا فسره بعضهم والطهور هو الطاهر
كي الة الذي هو سبب الطهارة
وذلك بان يكون طهورا في نفسه
كذا في التحقيق وغيره ٥

النجاسة في المحل غير معقول المعنى فيحتاج الى النية ليظهر فعله على خلاف طبعه ويصير مطهرا وقد
نظر لانه انما يكون الماء مزيلا حقيقة اذا كان المزال نجاسة حقيقية والمزال ههنا حكم فازالته
ايضا تكون امرا حكميا فيفتقر الى النية واما العلل الموثرة فليس للسائل فيها بعد
الممانعة بوجوهه الاربعة الا المعارضة فانها لا تبطل الدليل بل تقرره والمناقضة تبطله
وقد تعرض بين النصوص للجهل بالناسخ من المنسوخ فكذا يقع من العلل للجهل بما هو علة في
الواقع لانها اي لان العلل الموثرة لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها
بالكتاب والسنة والاجماع لانها انما ثبت تاثيرها بهذه الادلة وهي لا تحتمل التناقض فكذا
التاثير الثابت بها لا تحتمله لان في مناقضته مناقضة هذه الادلة وكذا فساد الوضع لان
التاثير الثابت بها لا تحتمل ان يكون فاسدا في وضعه وفيه نظر لانها لا يرد ان على علة الشرع
بل على علة ما يدعيه المجيب علة موثرة بغلبة الظن والظن قد يخطئ لكنه اي لكن السائل اذا تصور
مناقضة اي اذا ورد نقض صورة على العلل الموثرة يجب دفعه بطرق اربعة وهي المنع بالوصف
الذي جعله علة بان يمنع وجوده لغة وبالمعنى الذي صار به الوصف علة وهو دلالة الاثر
وبالحكم المطلوب بزوال الوصف وبالغرض المطلوب بزوال الحكم كما تقول في الخارج من غير السبيلين
انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فيورد عليه ما اذا لم يسل نقضا فانه خارج
نجس وليس بحدث ومثله حدث في السبيلين بالاخلاف فنمنع وجوده اولا بالوصف اي بصفة الوصف
لانها تدل على لغة وهو انه ليس بخارج لان الخروج هو الانتقال من باطن الى ظاهر ولم يوجد
هذا فيما اذا لم يسل لان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دم والجلدة ساترة لها فاذا زالت الجلدة
صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا ثم نمنعه بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وهو التاثير وهو
وجوب غسل ذلك الموضع فان الخارج النجس لما صار حدثا باعتبار انه موثر في نجس ذلك
الموضع واوجب تطهيره حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير فيه اي فبسبب هذا المعنى صار
الوصف حجة لان التعليل بصون الوصف لا يصح وانما يصح بمعناه الذي جعل به كان الدفع
بالمعنى الذي جعل الوصف علة اولى من الدفع بنفس الوصف وانما بدا اولا بنفس الوصف لانه اظهر
من حيث ان وجوب التطهر في البدن باعتبار ما يكون منه اي بسبب ما يخرج من البدن وهذا
احتراز عن اصابة النجاسة من الخارج فانه يوجب غسل ذلك الموضع فقط لا يتجزى اي لا يحتمل التجزي
فاذا وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل الكل لان الانتقاض على الاعضاء الاربعة كما في البول
باعتبار دفع الحرج لانه يتكرر كثيرا وهنا اي فيما اذا لم يسل لم يجب غسل الموضع بالاجماع فلم يكن
كالبول في ايجاب الطهارة في محلها وفي غيره فانعدم الحكم وهو عدم غسل ذلك الموضع لعدم العلة

وهو الانتقاض كما في نقض الوضوء بالنوم ونحوه فقول بعضهم الخارج النجس ليس بحدث كما في نقض الوضوء بالنوم ونحوه فقول بعضهم الخارج النجس ليس بحدث

معنى وان وجد صورة **ويورد عليه** اى على التعليل المذكور نقضا **صاحب الجرح السائل** فانه خارج من جرحه خارج نجس وليس بحدث ولذا لم ينقض طهارته ما دام الوقت باقيا **فدفعه بالحكم** اى بدفع النقض بمنع عدم الحكم فى صورة النقض **بيان ان حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت** اى تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت لمانع وهو ضرورة تعذر المكلف على الخروج عن عهدة التكليف ولذا لم يجز المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان ولذا وجب عليه الطهارة بعد خروجه وان لم يكن خروجه حدثا **وندفعه بالفرض فان فرضنا** من التعليل **التسوية بين الدم والبول** فى المعنى الموجب للحكم **وذلك** البول **حدث فاذا لزم البول ودام صار عفوا لقيام الوقت** اى لاجل قيام وقت الصلوة فانه يخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث فى حقه لانه كذا **ههنا** اى فى الفرع وهو الخارج من غير السبيلين فى انه اذا دام يصير عفوا فانه لو لم يجعل عفوا فى الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل فلا يكون بينهما التسوية المقصودة من التعليل **واما المعارضة** وهى منع الحكم مع تسليم دليل المستدل بان يقول ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندى ما يدل على خلافه فيقبل لان السائل ليس له الا الاعتراض فاذا شرع فى دليل اخر كان باسا لها دما والاولى ان يقبل لان العلة لا تتم حجة ما لم يتسلم عن المعارضة بدليل الغراب الكريم فانه انما صار حجة عند السلامة عن المعارضة ولان المحتمل فى القياس قوة الظن وبالمعارضة يفوت ترجح احدهما على الاخر **فهى نوعان معارضة فيهما منافضة وهى القلب** وهو فى اللغة جعل اسفل الشئ اعلاه واعلاه اسفله كقلب القصعة او جعل باطن الشئ ظاهرا وظاهرا لها كقلب الجراب **وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة** وهذا النوع من القلب انما يصح فيما اذا علل المستدل بالحكم بان يجعل جعل حكما فى الاصل علة لحكم اخر فيه ثم عداه الى الفرع اما اذا علل بالوصف المحض فلا يرد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما ولا الحكم الثابت به علة **كقولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مأيه فرجم ثيبهم كالمسلمين فنقول نحن المسلمون انما جلد بكرنا لانه يورث ثيبهم** فكان هذا معارضة حيث ابدوا علة اخرى فى الاصل فيها مناقضة لانه يبطل علة الخصم حيث جعل العلة حكما وفيه نظر اذ لا مساواة بين الجلد والرجم لان الرجم مهلك بخلاف الجلد ولان الثيابة شرط الرجم لا الجلد والبكر والثيب يقعان على الذكر والانثى **والخاص منه** اى من هذا النوع من القلب **بمعنى انه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب لا بد ان يزيد فى علته لهذا الطريق بعد ورود ان يخرج الكلام مخرج الاسدلال لا مخرج التعليل فانه يمكن ان يكون الشئ دليلا على شئ وذلك الشئ المدلول يكون دليلا عليه** اى على الشئ الاول لا دليل ظهر فجاز ان يكون كل واحد منهما دليلا للاخر كالنار مع الدخان بخلاف العلة

فانها مؤسسة فلو جاز ان يكون كل واحد منهما علة للاخر لزم ان يكون كل منهما سابقا على الاخر فى الرتبة وانما يصح هذا الخلص اذا ثبت ان الشبان مثلان متساويان كالتوءمين فانه تثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها فى الاخر وكذا حكم الرق والنسب نحو قولنا فى الابن الصغير انه يولى عليها فى ماليها فيولى عليها فى نفسها كالبكر الصغيرة فقال اصحاب الشافعى انما يولى على البكر فى مالها لانه يولى عليها فى نفسها ويقول اصحاب ابى حنيفة رحمه الله المثبت للولاية انما هو العجز والحاجة وهذا المعنى شامل للنفس والمال والثيب الصغيرة والبكر الصغيرة فجاز ان يستدل بثبوت الولاية فى احد العضوين على ثبوتها فى الاخرى لانهما معلولان لعلة واحدة وهو العجز والحاجة **والنوع الثانى قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان يكون شاهدا له** وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيه مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذى يشهد بصوبه من وجه وبانفائه من اخر متناقض فى نفسه وحقيقة هذا القلب ان يأتى السائل بعلة المجيب بعينها ويقيس على الاصل الذى قاس عليه ولكن يختلف الحكم **كقولهم** اى كقول اصحاب الشافعى **فى صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء قلنا لما كان** صوم رمضان **صوما مفروضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء** فانه بعد ما عين مرة بالنية لا يجب تعيين ثانيا **لكنه** اى لكن صوم القضاء **انما يتعين بالشروع وهذا** اى صوم رمضان **يتعين قبله** اى قبل الشروع فصار صوم القضاء حجة لنا بعد ان كان حجة علينا وقولنا بعد تعينه زيادة على ما قال الخصم وفيها تفسير للبدء لانه قال صوم فرض ولم يسم التلبيس فان قلت هذا معارضة لا قلب لان بالزيادة على الوصف يصير وصفا اخر قلت هذه الزيادة تفسير للحكم على وجه العود له لا على وجه التغيير **وفى قلب العلة من وجه اخر وهو ضعيف** اى فاسد **كقولهم** فى ان الشروع فى صوم النفل لا يوجب المضى فيه حتى لا يجب القضاء بافساده **هذه عبادة كالصوم والصلوة لا يمضى فى فاسدها** اى انه افسدها لا يجب ولا يجوز اتمامها والمضى فيها احترز به عن الحج فانه وجب بالشروع لانه يجب المضى فيه بعد الفساد **فلا تلزم بالشروع كالوضوء** فانه لما لم يمض فى فاسده لم يلزم بالشروع **فيقال لهم لما كان صوم النفل كذلك** اى كالوضوء فى انه لا يلزم بالشروع **وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشروع** كما استوى عملهما فى الوضوء وانما لا يلزم الوضوء بهما باعتبار انه لا يمضى فى فاسده وهذا المعنى موجود فى المتنازع فيه فوجب استواهما فيه والنذر ملتزم فيه بالاجماع فكذا الشروع يكون ملتزما عملا بمقتضى الاستواء وانه ضعيف فاسد لان السائل جاء بحكم اخر ليس بناقض لحكم المستدل لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها مناقضا لما ادعاه فلا يكون قلبا وقيل انه صحيح يوجب حدا القلب فيه

لان السائل قد جعل الوصف المذكور بعد ان كان شاهدا عليه شاهدا على نفسه **ويسمى هذا** النوع من القلب **عكسا** وان لم يكن عكسا حقيقة الا انه يشبه العكس من حيث انه رد الحكم الذي اطرد وان كان على خلاف سنه والعكس في اللغة رد الشيء على سننه ماخوذ من عكس المرآة فان نورها يرد نظر الناظر فيما وراءها على سنة حتى يرى وجهه كان في المراة وجها **والنوع الثاني** من المعارضة **المعارضة المناقضة** التي لا مناقضة فيها **وهو نوعان احدهما المعارضة في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه بضد** ذلك الحكم **بلا زيادة** وحينئذ يقع ذلك مقابلة محضة ويشترط توجيه الوصول الى المدعى **الا بترجيح احد** العلتين على الاخرى كقولهم مسح الراس ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل وقلنا مسح الراس فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف فهذا نفي لما اثبته الاول بعينه في محله وفي ايراده هذا النوع من المعارضة الخالصة نظر لانه معارضة فيها مناقضة لا معارضة خالصة **او عارضه بضده** لان الحكم **بزيادة هي تغيير** للاول وتقريره كقولنا المسح ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل فالزيادة وهي قولنا بعد اكماله تغيير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث بعد اكماله الفرض في محل الفرض وهو الاستيعاب **او بزيادة هي تغيير** كقولنا في اليتيمة وهي الصغيرة التي لا اب لها غير الاب والجد ولاية النكاح لانها صغيرة فيولى عليها كما حها كالتي لها اب وقالوا هي صغيرة فلا يثبت للاخ عليها ولاية النكاح كالمال فانه لا ولاية للاخ على المال بالاجماع فهذه معارضة بتغيير لان النزاع في اثبات اصل الولاية على اليتيمة لا في تعيين الولي وحين اثبتنا اصل الولاية وانهم نفوا الولاية بسبب خاص فلم يعارض المجموع ولكن قد عارض البعض فان الخلاف ثابت في ولاية الاخ وغيره فلما بطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غيره بالاجماع لا بترتب الناس اليه بعد الاب والجد وبهذا يظهر معنى الصحة في هذه المعارضة **او فيه نفي لما** لم يثبته الاول واثبات لما لم ينفه الاول لكن **تحته معارضة للاول** كقولنا الكافر يملك بيع العبد المسلم فيملك شراءه كالمسلم فقالوا المالك يبيعه وجب ان يستوي حكم الشراء والتقرير عليه قياسا على المسلم ثم هذا يقرر على المالك بل يرد عليه فكذلك يرد شراؤه بجامع الاستواء بينهما كما في حق المسلم وهذه معارضة فاسدة ظاهرا لانا نعلل للتفرقة بينهما التنكيل بالمسلم بالنسوية معارضة بحكم علمنا جواز الشراء والنسوية بين الشري والاراءة حكم اخر لم تتعرض له غير ان تحت هذه النسوية دفع الحكم الاول لانه ان اسند المساواة بين الابتداء والبقاء لا يصح الشري ليظهر فيها معنى الصحة عند اثبات النسوية بينها **او المعارضة في حكم غير الحكم الاول صورة لكن فيه نفي للحكم الاول** من حيث المعنى مثل قول ابي حنيفة رحمه الله في المراة التي نعى اليها زوجها فنكحت زوجا وولدت ثم جاء الزوج الاول فالولد للزوج الاول لان فراشه صحيح وقد ولدت على فراشه فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد يستوجب به نسب الولد كالو تزوج امراة بغير شهود فولدت يثبت النسب سنة وان

كان الفراش فاسدا كما زعمتم فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لانها سبب حكما في غير المحل الذي وقع فيه التعليل لان المعلل لم يتعرض لثبوت النسب من الثاني ولا ثبوت له وانما اثبت النسب للاول بحسب الاولى ان فيها صحة من وجه باعتبار ان ثبوت النسب من الثاني مستلزم لعدم ثبوته من الاول لامتناع ثبوت النسب من شخصين فيحتاج الى الترجيح فيقال للاول فراش صحيح وللثاني فاسد والترجيحان للصحيح فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه فكان الولد ولده كما لو كان كل من الفراشين فاسدا واحدهما غائب والآخر حاضر فان الولد للحاضر فيظهر فقه المسئلة وهو ان الصحة والملك احق بالاعتبار من الحضرة والماء **والنوع الثاني** من المعارضة **في علة الاصل** وهو ان يذكر السائل علة اخرى في المقيس عليه تنعدم في الفرع ويسند الحكم اليه معارضا للمجيب وذلك باطل لان مآل هذه الوجوه الاربعة يرجع الى الفرق بين الاصل والفرع لان الحكم قد يثبت بعلل شتى وقد عرفت بطلانه **سواء كانت العلة** بمعنى **لا يتعدى** كما قلنا في الذهب والفضة انه معلل بالقدر والجنس وقال الخصم انه معلل بالثمنية وهو فاسد لان حكم التعليل التعدية فما لا يفيد التعدية يكون فاسدا واذا بطل التعليل بطلت المعارضة **او** بمعنى **يتعدى الى مجمع عليه** كما قلنا علة الربا في الحنطة الكيل مع الجنس وقال مالك بل هي الاقتيات والادخار فهذا الوصف يتعدى الى محل مجمع عليه نحو الارز والذرة فان الحكم فيه ثابت بتعليل القدر والجنس والاقتيات والادخار فلا يجدي نفعا الا ان مع النزاع في الجص والنورة **او** بمعنى **يتعدى الى مختلف فيه** كقولنا فيمن باع قفيز جص بقفيزي جص انه باع مكيلا بجنسه متفاضلا فلا يجوز قياسا على الحنطة فالخصم يقول المعنى في الاصل انه باع مطعوما بجنسه متفاضلا **وكل كلام صحيح في الاصل** اي في نفسه واصل وضعه **بذكر** والذاكر هو السائل **على سبيل المفارقة** ولا يقبل منه **فنذكره على سبيل الممانعة** ليكون مفارقته صحيحة على حد الاكار فيقبل كقول اصحاب الشافعي في اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن بلا اذن حق المرتهن بالابطال فكان باطلا كالبيع فقال السائل من اهل الطرد الفرق بينه وبين البيع ظاهر لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيملك القول بانعقاده على وجه يتمكن المرتهن من فسخه والعتق لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه في محله فلا يظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فنقول لا نسلم هذا الفرق فهو صحيح ولكنه لا يقبل لانه صدر من الاولياء له على الفور وهو السائل فالوجه ان يرد على وجه الممانعة ليقبل بان يقول ان القياس لتعدية حكم الاصل الى فرعه وهذا الشرط وهو التعدية بلا تغيير موجود في المتنازع فيه لان حكم الاصل هو البيع يتوقف ما يحتمل الرد في ابتدائه والفسخ بعد وقوعه لان حق المرتهن لا يمنع انعقاد البيع عليه من الراهن بالايجاب ولذا لو ترتب على اذنه ذهب حق المرتهن او اجاز المرتهن تم البيع وانت في الفرع

وسواء عناق سطلا صلا ما يحتمل النسخ بعد ثبوته حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه ولو اراد سود الراس
ان يفسخه لا ينفسخ بوجه وهذا لغير الحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير الامتناع على وجه التوقف
واذا قامت المعارضة وتحققت كان السبيل فيه اى فى دفعها الترجيح فان لم يتأت للمجيب الترجيح
صار منقطعا وان رجح علته فللسائل ان يعارضه بترجيح علته فان لم يمكنه لزمه ما ادعاه للمجيب وانما يقع الترجيح
فى الدلائل الظنية لا القطعية فان المتأخر هو الناسخ ان عرف التاخير والا وجب المصير الى دليل آخر والتوقف
وهو الترجيح عبارة عن فضل اى اظهار زيادة فالمضاف محذوف لان ما ذكره معنى الرجحان احد المثلين
على الآخر وصفا لا اصلا اى الترجيح انما يقع بالشئ الذى لا يكون دليلا بنفسه لان الشئ انما يتقوى بصفة
توجد فى ذاته لا بانضمام مثله اليه ولذا جاز الفضل فى قضاء الدين قال النبى صلى الله عليه وسلم للوزان
زن وارجح فانا معشر الانبياء هكذا نزن ولم يثبت حكم الطيبة فى مقدار الرجحان لانه زيادة تقوم وصفا
لا مقصودا بخلاف زيادة درهم على عشرة فانه اكثر مما يقع به الترجيح فيصير هبة ولذا يقع الترجيح بما
يصلح ان يكون علة بانفراده لان ما يكون علة بانفراده لا يصلح وصفا لغيره حتى لو اقام رجل شاهدين
على عين واقام اخر اربعة لم يترجح صاحب الاربعة لان زيادة شاهدين فى حقه علة تامة للحكم فلم
يصلح وصفا مرجحا وانما يقع الترجيح بوصف هو كذلك حتى لو اقام احد المدعيين شاهدين مستورين والآخر
عدلين يترجح العدلان بالعدالة لانها تؤكد معنى الصدق فى الشهادة وقيل يصح الترجيح بكثرة الادلة
لان الدليل الواحد يعارضه دليل واحد من جنسه ويبقى الآخر سالما عن المعارض ولان المقصود من
الترجيح غلبة الظن وقد حصلت بكثرة الادلة حتى لا يترجح القياس بقياس اخر وكذا الحديث
لا يترجح بحديث اخر وكذا الكتاب لان كل واحد منها مستقل بانفراده فلا يصير وصفا وتبعا وانما يترجح
احد المعارضين على الآخر بقوة فيه كما يترجح القياس بقوة الاثر فى عدله والخبر بقوة فقه الراوى و
عدالته وضبطه واتقانه والنص بكونه محكما او مفسرا او صريحا او حقيقة ولذا صار المشهور
اولى من الغريب والمتواتر اولى من الاحاد لان الخبر انما صار حجة بالاتصال برسول الله صلى الله
عليه وسلم فما كان الاتصال اقوى كان اولى وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحه
واحدة حتى تكون الدية نصفين اذا جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل خطأ
وجرحه اخر جراحات عشرة كذلك ومات من الجميع فان الدية عليهما نصفين وتحمل عنهما العاقلة
لان كل واحد من الجراحات علة تامة تصلح معارضا لجراحة صاحب الواحدة فلم يصلح وصفا فلا
يقع به الترجيح ولو قطع احد يديه وحز الآخر رقبته فالقاتل هو الذى حز رقبته لزيادة قوة فيما هو علة
القتل من فعله وهو انه لا يتوهم حيوته بعد فعله بخلاف القطع وكذا الشفيعان فى الشقص الشائع
المبيع بشهرين متفاوتين سواء فى استحقاق الشفعة كما اذا كان اربعين ثلثه لاحدهم نصفها

وللاخر ثلثاها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الاخران الشفعة لم يترجح
صاحب الثلث على صاحب السدس فى استحقاق الشفعة لان الشركة بكل جزء ان قل علة تامة لا
استحقاق جميع المبيع بالشفعة والترجيح انما يقع بالوصف لا بما يصلح ان يكون علة لجعل المبيع
بينهما على قدر رؤسهما لا على قدر نصيبهما وكذا قال الشافعى ان صاحب الكثير لا يترجح على صاحب القليل
لكنه جعل الشفعة من جملة مرافق الملك فيكون منسوبا على قدر الملك كالولد والثمرة من الشجرة المشتركة
والام وجعل حكم العلة وهو الاستحقاق مولدا من العلة وهى الملك حيث الحقها بالولد والثمرة وهما
متولدان من الشجرة والام وفيه نظر لان الحكم يثبت بالعلة باجراء الله تعالى اياه مقارنا لها ولا
يتولد منها كالملك يثبت بالبيع ولا يتولد منه لان العلة ما لم تتحقق بجميع اجزائها لا يثبت الحكم بها
ولا ينقسم على اجزاء والا لزم ان يكون كل جزء من العلة علة لجزء من الحكم والشرع جعل الجميع علة
لجميع الحكم فالقول بالانقسام يكون نصبا للشرع بالرأى وما يقع به الترجيح على وجه الصحة فى القياس
اربعة بقوة الاثر كالاستحسان فى معارضة القياس لان المعنى الذى صار الوصف به حجة هو الاثر
ثم فيما كان اقوى كان الاحتجاج به اولى والاثر فى الاستحسان اقوى فرجح على القياس كما فى مسئلة
سور سباع الطير والترجيح بقوة ثباته على الحكم المشهود به اى معنى ان يكون وصف احد القياسين
الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر لان الوصف المؤثر انما صار حجة باثره ومرجح
اثره الكتاب والسنة او الاجماع لثبوته باحدهما فاذا ازداد الوصف ثباتا على الحكم ازداد قوة
بفضل معناه الذى صار به حجة ويعود رجوع اثره الى هذه الادلة لان الوصف انما جعل علة للايجاب به
الحكم فكان زياده وجوب الحكم به رجحانا من حيث العلة كقولنا فى صوم رمضان انه متعين
او لى من قولهم صوم فرض لان هذا مخصوص فى الصوم بخلاف التعيين فقد تعرى الى
الودائع والغصوب ورد المبيع الفاسد فان سقوط التعيين فيما هو متعين حكم لازم موجود
فى المعاملات وسائر الفرائض فانه انما رد الوديعة الى الحالة التى خرج عن العهدة بأى وجه رده ولا
بشرط تعيين الدفع للوديعة وكذا الغصب فانه يخرج عن العهدة بأى وجه رده حتى اذا باعه من
المالك او وهب له او تصدق عليه وسلمه اليه يقع عن الواجب المستحق سواء علم به صاحب الحق او لا وكذا
اذا تصدق بالنصاب على الفقير ولم ينو الزكوة تخرج عن العهدة والترجيح بكثرة الاصول فانه اذا
شهد لاحد الوصفين اصلان او اصول ترجح على الوصف الذى لم يشهد له الا اصل واحد كقولنا فى مسح
الراس فى الوضوء انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف والجبيرة وهذا اولى من قولهم انه ركن فلا يسن
تكراره كالغسل فانه شهد لوصف المسح التيمم ومسح الخف والجبيرة وغيرها ولم يشهد لوصف الحتم وهو
الركنية الا الغسل فرجح عليه فان قلت كثرة الاصول فى القياس بمنزلة كثرة الرواة فى الخبر والخبر لا يترجح

بكثرة الرواة كما مرّ ولانه من جنس المرجح بكثرة العلة لان شهادة كل اصل بمنزلة علة على حدة ولذا عدّ
بعضهم لجواز الترجح بكثرة الاصول قلت الترجح بها صحيح عند الجمهور لان الحجة هي الوصف المؤثر لا
الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول توجب زيادة تاكيد ولزوم للحكم بزوال الوصف والسنن كذلك
فان كثرة الرواية ليست بحجة بل الحجة هو الخبر وكل حديث بكثرة الرواة نوه وزيادة اتصال في نفس الخبر صير
مشهورا او متواترا فيترجح على ما ليس كذلك والترجح بالعدم عند العدم وهو العكس فانّ الوصف
اذا كان مطردا منعكسا بان وجد الحكم عند وجوده وعدم عند عدمه كان راجحا على الذي اطّرد ولم ينعكس
عند اكثر الاصوليين لان العدم دليل على اختصاص الحكم به وكادة تعلقه به فصلح مرجحا وعند بعضهم
لا عبرة به لان العدم لا ينعكس بحكم لانه ليس بشيء فاذا عارضه ترجح آخر من الانواع الثلثة كان ذلك الترجح
مؤكدا عليه كقولنا في مسح الراس في الوضوء انه مسح فلا يسن تكراره فانه مرجح على قولهم انه ركن فيسن
ثلثيه لان ما قلنا ينعكس بالمسح فصل الوجه واليد والرجل فانه يسن فيها التكرار لانها ليست
بمسح وما قالوا لا ينعكس لان الخصصة متكرر وليست بركن واذا تعارض ضربا ترجح ونوعاه احدهما
المعنى في الذات والثاني المعنى في الحال على ما لفه الاول كان الرجحان في الذات احق منه
في الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة له فلو اعتبر الحال على ضارة الاول كان التبع مبطلا للاصل
ناسخاله ولان الذات اسبق وجودا من الحال زمانا او رتبة وبيانه فيما اتفقوا علته ابن الاخ لاب وام
اولاب احق بالعصوبة من العم لان المرجح فيه معنى في ذات القرابة وهي الاخوة التي هي متقدمة على البنوة
والمرجح في العم للحال وهي زيادة القرب والى بيان فيما اختلفوا فيه بقوله فينقطع حق المالك عن العين
الى القيمة لانه انقطع اصلا بالطبخ والنسج وذلك اذا غصب لحما فنشواه لان الصنعة قائمة بذاتها
من كل وجه اي ثابتة موجودة من كل وجه لبقائها على الوجه الذي حدث من غير تغيير ولا يضاف حدوثها
الى صاحب العين والعين هالكة من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى وذلك لان بالطبخ تصير
العين مستهلكة من وجه اما صورة فظاهر واما معنى فلانه كان صالحا لوجوه من الاغذية والادوية ولان لم يصلح
الا لما آل اليه وهي من ذلك تضاف الى صنعة الغاصب لان الهلاك بفعله فصار غاصبا مناقضا بدليها فصار الوصف
الحادث بعمل الغاصب قائما من كل وجه وهو حق الغاصب وما هو حق المغصوب منه قائم من وجه فكيف
من وجه فيترجح ما هو قائم من كل وجه على ما هو قائم من وجه فيكون حقّ الغاصب اولى بالاعتبار وقال
الشافعي صاحب الاصل احق لان الصنعة قائمة بالصنوع تابعة له لانها لا تقوم بنفسها لكونها
عرضا والاعراض اتباع وفيه نظر لان ما ذكره يرجع الى الحال والرجحان بحسب الوجود احق من الرجحان بحسب
الحال والترجح بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الآخر
الذي يخالف الاول شبه باكثر من وجه واحد كقولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد بوجه وهو الحرية وشبه

ابن العم بوجوده لجواز وضع الزكوة لكل واحد منهما في صاحبه وحل حليلة كل واحد منهما الصاحبه وقبول
الشهادة من الطرفين وجريان القصاص من الطرفين بخلاف الولد مع الوالد فانه لا يجب القصاص للابن على
الوالد وكان اولى بالاعتبار والترجح بالعموم كترجيح اصحابنا الشافعي بوصف الطعم في الاشياء الاربعة
على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة مثلا والكثير وهو الكيل والتعليل
بالكيل لا يتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص فكونه اعم كان
اوفق للمقصود والترجح بسبب قلة الاوصاف مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي رحمه الله وصف
الطعم في باب الربا على الكيل والجنس لانه علة ذات وصف واحد فكان اقرب الى الضبط وابعد من
الخلاف واكثر فائدة من ذات وصفين فكان اولى بقوله فاسد جر لقوله والترجح اي الترجح بهذه الوجوه
الثلثة فاسد اما الاول فلان كل شبه يصلح قياسا فيصير ترجيح القياس بقياس اخر وذا فاسد وهذا بخلاف الترجيح بكثرة الاصول فان الوصف هناك واحد والاصول كثيرة وهنا الاصل واحد والاوصاف كثيرة واما الثاني فلان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه والنص لا يترجح بعمومه فكيف يترجح فرعه واما الثالث فلان العلة خلف النص والنصان اذا تعارضا لا يترجح احدهما بكونه
اوجز عبارة من الطول لان الاعتبار للمعاني لا للعبارة والكثرة واذا ثبت رفع العلل بما ذكرنا
من وجه الدفع كانت غايته ان يجري الى الانتقال وهو اربعة اما ان ينتقل من علة الى علة
اخرى لاثبات العلة الاولى او ينتقل من حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى او ينتقل الى حكم اخر
وعلة اخرى او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لاثبات العلة الاولى
وهذه الاربعة صحيحة الا الرابع اما الاول فلانه ما ضم العلة ابتداء الا ليصح الحكم بها فما دام
يسعى في تصحيح تلك العلة فهو ساع في ابقاء ما ضمه كما اذا قال في الصبي الموضح انه لا يضمن اذا استهلك
الوديعة لانه مسلط على استهلاكها فلما انكر الخصم احتاج الى اثبات كونه مسلطا فكان حسنا ثم ان
اثبات الحكم بعلة ولا يقدر على ان الاثبات تلك العلة فتكون له اثبات تلك العلة حتى يقدر على اثبات
الحكم واما الثاني فلان مقصوده اثبات ما ادعاه فاذا انتقل بعده الى حكم اخر ليثبته بالعلة الاولى
كان ذلك ابه كما لا يفهم حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم آخر تلك العلة وذلك مثل قولنا ان الكتابة
عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبائع فان قال
الخصم عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة ولكن نقصان تكمن في الرق بسبب هذا العقد يمنع لان
العتق مستحق العبد لنقول بهذه العلة وجب ان لا يتكمن نقصان في الرق مانع من الصرف الى الكفارة
لان ما تكمن نقصانا فيه لا يحتمل الفسخ بوجه لان نقصان الرق بسبب الحرية من كل وجه لا يحتمل الفسخ
فكذا لا يحتمل ثبوتها من وجه فهذا اثبات حكم اخر بالعلة الاولى واما الثالث فلان ما ادّعاه صار مسلما

ولكن مثل هذا لا يخلو عن نوع غفلة حيث لم يعلل على وجه لا يحتاج الى الانتقال الى علة أخرى وحكم آخر
وأما الرابع فالصحيح ان هذا انقطاع لان مجالس النظر لم تعقد الا لابانة الحق ولما يحصل الابانة اذا كان
الدليل متناهيا فلو جاز هذا الانتقال ولم يجعل انقطاعا طال مجلس المناظرة من غير حصول المقصود
وقيل باستحسانه ولا يكون ذلك الانتقال انقطاعا واحتج بقصة ابراهيم عليه السلام في محاجة اللعين فانه
عليه السلام لما قال ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت قال عليه السلام
فان الله يأتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فانتقل الى حجة أخرى لاثبات ذلك الحكم
بعينه فاجاب المصنف عن هذا بقوله ومحاجة الخليل عليه السلام مع اللعين 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 المحبوسين وقتل الآخر وليس من الاحياء والاماتة
في شيء الا بطريق السبب والمجاز لان عليه السلام انتقل الى حجة أخرى دفعا للاشتباه فان
القوم لما كانوا من اصحاب الظواهر وكانوا لا يتأملون في حقايق المعاني وخاف عليه السلام الاشتباه
والالتباس عليهم ضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا تكاد يقع فيها اشتباه

فصل

جملة ما يثبت بالحج التي سبق ذكرها على باب القياس من الكتاب والسنة والاجماع بيان الاحكام المشروعة
كالحل والحرمة والجواز والفساد وما يتعلق به الاحكام كالاسباب والعلل والشروط وانما يصح التعليل
للقياس بعد معرفة هذه الجملة اما العلة والشرط ظاهر وكذا السبب لان من الاسباب ما هو في معنى
العلة فلذا احتيج الى ذكرها اما الاحكام فاربعة حقوق لله تعالى خالصة وحقوق للعباد خالصة
(اي الاحكام التي سبق ذكرها واللام للعهد والمار ذهني وانما نصب على التنزل واتبود الظاهر هنا عند
الحال)
الحق الموجود من كل وجه ولا ريب في وجوده ومن قوله عليه السلام السحر حق والعين حق اي موجود اثره
(كما قال السيد الامام ابو القاسم في اصول الفقه)
والمراد من حقوق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعالم ولا يختص به احد كحرمة الزنا ما يتعلق به
من عموم النفع في سلامة الانساب وصيانة الفراش وارتفاع السيف من العشائر بسبب التنازع
بين الزناة وانما ينسب الحق الى الله تعالى للتعظيم في ذلك والا فانه تعالى يتعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان
يكون حقا له بهذا الوجه ولا بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة
كحرمة مال الغير فانه حق العبد لتعلق صيانة ماله بها ولذا ساح مال الغير باباحة المالك ولا ساح
الزنا باباحة المرأة او اهلها وما اجتمعا فيه اي الذي اجتمع حق الله تعالى وحق العبد وحق الله تعالى
غالب كحد القذف فانه مشتمل على حق الله تعالى لانه شرع زاجرا ولذا سمي حدا والحدود شرعت زواجر
خوفا للعالم عن الفساد وليستوفيه الامام دون المقذوف وعلى حق العبد لانه شرع لصيانة عرض العبد
وغرضه حقه ولدفع العار عن المقذوف وهو منتفع به على الخصوص وانما كان حق الله تعالى غالبا عند
اصحاب ابي حنيفة رحمه الله حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا في رواية عن ابي يوسف رحمه الله

ويجري فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة في كلمة او في كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد
وعند الشافعي رحمه الله حق العبد غالب في القذف لاجل سبب تناول عرضه ومرض حقه وكذا القصود
منه دفع عار الزنا عنه وذلك حقه واذا كان سببه الجناية على العبد وشفعة تعود اليه علم انه حقه
وتقول اصحابنا ابي حنيفة رحمه الله تعالى حرمة الزنا خالصة لله تعالى فكان الحد الواجب عليه خالصا له تعالى
ولكن هتك بهذه التهمة عرض المقذوف لله تعالى في عرضه حق وله ايضا حق فثبت للعبد ضرب حق
لكن معظم الحق لله تعالى وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص فانه مشتمل على حق الله ولذا
يسقط بالشبهات كالحدود لخالصة وانه وجب جزاء الفعل حتى يقتل الجماعة بالواحد واجرى هذه الافعال
عجب حق الله تعالى ومشتمل على حق العبد فانه شرع لصيانة النفس ولكن حق العبد غالب لان وجوبه
بطريق الماثلة والجبران والباء اشارة بقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ولهذا يستوفيه الولي ويجري فيه
الارث ويصح الاعتياض بطريق الصلح بالمال والعفو عنه كما في سائر حقوق العباد ولذا اذا قتل السلطان
انسانا يواخذه كما لو اتلف مال انسان بخلاف ما اذا قذف انسانا لا يواخذ به كالا يواخذ بحد الزنا وحقوق
الله تعالى ثمانية فان كل واحد من الايمان وفروعه عبادات خالصة كالايمان وفروعه وهي الى العبادات
انواع ثلثة اصول ولواحق اما الايمان فالتصديق فيه اصل لا يحتمل السقوط بعذر ما ولا يبقى
مع التبديل بحال والاقرار لاحق به وهو في الاصل دليل الايمان لان اللسان معبر عما في الضمير واما في فروعه
فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين بالحديث ما خلت عنها شريعة المرسلين وهي تشتمل على الخدمة
بظاهر البدن كالقيام والركوع والسجود وغيرها وباطنه كالنية والخضوع ولكنها لما صارت قربة
بواسطة السبب الذي عظمه الله تعالى بالاضافة الى ذاته بقوله ان ظهرا سي كانت دون الايمان
الذي صار قربة بلا واسطة فلذا صارت من فروع الايمان والصوم لاحق بالصلوة لانه وسيلة
الى الاصل اذ به يتم الخضوع وهو رياضة والصلوة خدمة ومناجاة مع الرب جلت عظمته وزوائد
كنوافل العبادات وسننها وادابها لانها ليست بواجبة بل شرعت محللات للفرائض زيادة عليها
وعقوبات كاملة اي محضة لا يشوبها معنى اخر كالحدود مثل حد الزنا وحد شرب الخمر وحد
السرقة فانها شرعت لصيانة الانساب والعقول والاموال وانما كانت كاملة لانها وجبت لجنايات
كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة وعقوبات قاصرة كحرمان
الميراث وحرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارة لقصور معنى العقوبة فيها ومعنى القصور فيه
انه عقوبة مالية لاصل بسبب الم بظاهر بدنه وكذا لا يلحقه نقصان في ماله بل يمنع ثبوت ملكه
في تركة المقتول فمن حيث ان العقوبة لا يثبت في حق الصبي لكونه من اهلية العقوبة لانتسبق الخطاب ويثبت في
الخاطئ لانه مما لا عائل يوصف بالتقصير وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات فان فيها

معنى العبادة في الاداء لانه يودى بما هو محض العبادة كالصوم والتحرير والطعام المساكين ويشترط فيها النية وفيها معنى العقوبة لانها لم تجب الا جزية والعقوبة هي التي تجب جزاء للفعل المحظور الذي يوجب من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارة للذنوب **وعبادة فيها معنى المؤنة** اى الثقل من ما نت القوم اثنانهم اذا احملت مؤنتهم اى ثقلهم **كصدقة الفطر** فانها مشتملة على العبادة لاشتراط النية في ادائها ولعدم صحة ادائها من غير المالك حتى لو ادى المكاتب صدقة الفطر عن نفسه لا يكون كالزكاة لتعلق وجوبه الى الوقت ووجوب صرفه الى مصارف الصدقات وعلى المؤنة لوجوبها على الانسان بسبب راس الغير وكون الراس سببا لها والبداءة عليه السلام بقوله ادوا عمن تمونون ولكن لما لم تكن عبادة خالصة لم يشترط لها كمال الاهلية كما يشترط لسائر العبادات الخالصة ولذا وجبت على الصبي والمجنون الخ عنيتين وفي قولها عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى وقال محمد وزفر رحمهما الله لا تجب عليهما لان معنى العبادة فيها راجح ولا تجب عليهما لسقوط الخطاب عنهما **ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر** فان سبب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج فباعتبار تعلقه بالنماء وهو الخارج كتعلق الزكوة او باعتبار ان مصرفه الفقراء كالزكوة تحقق فيه معنى العبادة وباعتبار تعلقه بالارض مؤنة وذلك لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى حين الموعود وبسبب بقاءه الارض لان القوت يخرج منها فوجب العشر عمارة لها كما وجب على الملاك مؤنة عبيدهم ودوابهم لان مؤنة الشيء تكون بسبب بقاءه وعمارة الارض بحماعة المسلمين لانهم يدفعون عن دار الاسلام فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة والعشر للمحتاجين كفاية لهم لانهم الذابون معنى عن حريم الاسلام كما قال عليه السلام يوم بدر انكم تنصرون بضعفائكم فكان الصرف اليهم مرفا الى الارض واتفاقا عليها معنى لان الارض هو الاصل والنماء وصف تابع وكذا المحل شرط تابع فكان معنى المؤنة فيها اصلا ومعنى العبادة تبعا **ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج** فان في الخراج معنى العقوبة لانه يتعلق بالارض بصفة التمكن من الزراعة والاشتغال بها عمارة للدنيا والاعراض عن الجهاد وهو سبب الذل في الشريعة ولهذا قال عليه السلام حين راى آلة الزراعة في دار قوم ما دخل هذا دار قوم الا ذلوا فكان الخراج باعتبار تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار اشتغاله بالزراعة عقوبة لان الارض والتمكن من الزراعة وصف فكان معنى المؤنة فيه اصلا **وحق قائم بنفسه** اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد ومن غير ان يكون له سبب يجب باعتبار على العباد في بطريق الطاعة او بغيرها **كخمس الغنائم والمعادن** فان الخمس حق ثبت لله بحكم انه مالك للاشياء لا يتعلق بذمة العبد ولا مدخل لفعله فيه اصلا بخلاف الصلوة والزكوة فان لفعل العبد فيه مدخلا قال الله تعالى قل الانفال لله ولانها حاصلة

بالجهاد وهو حق الله تعالى فما يحصل منه كذا لكي يكون حقه تعالى كما اربعة اخماس الخمس ابتنها للغانمين منة منه تعالى عليهم وجزاء معجلا من غير ان يستوجبها بالجهاد لان العبد بعمله لمولاه لا يستحق عليه شيأ فلم يكن الخمس خالصا لله تعالى اذ اوه بطريق الطاعة بل هو حق استبقاه لنفسه من خالص حقه وامر بصرفه الى من سماهم في كتابه ولهذا يتولى السلطان اخذه وقسمته لانه نائب الشرع في اقامة حقوقه وكذا حكم المعادن **وحقوق العباد الخالصة كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرها** كالدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق **وهذه الحقوق** كلها سواء كانت لله تعالى او للعباد **تنقسم** الى اصل وخلف **فالايمان اصله التصديق** كما عرفت **والاقرار** عند الفقها حتى لو صدق بالقلب ووجد زمانا يقدر فيه على الاقرار ولم يقر باللسان لا يكون مومنا عندهم **ثم صار الاقرار** اى المعنى ان حقيقته هو عند البعض عند الكل **اصلا مسقطا** خلفا عن التصديق في احكام الدنيا لا في احكام الاخرة حتى اذا اكره الكافر على الايمان صح اسلامه فيما بينه وبين الله تعالى وجود احد الركنين وهو الاقرار وان كان نيام السيف على راسه امارة بينة على انه غير مصدق بقلبه لكن الاسلام يعلو ولا يعلى **ثم صار اداء احد الابوين** للاسلام **في حق الصغير خلفا عن اداية** اى ثبت الايمان في حق الولد الصغير بسبب التصديق والاقرار من احد ابويه لعجزه عن ذلك وتصور عقله **ثم صار تبعية اهل الدار** اى دار الاسلام **خلفا عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام** في حق الذي سبي صغيرا وانفرج الى دار الاسلام وحده ثم تبعيته السابي حتى ان الصبي اذا وقع بالغنمة في سهم رجل من الجند في دار الحرب وما فيها يصلى عليه لثبوت حكم الايمان له بالتبعية وليس ذلك خلفا عن خلف بل ذلك خلف عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض وذلك كالوارث فانه خلف عن المورث وان كان الاقرب مقدما فان الابن مقدم على ابن الابن ولا يكون ابن الابن عند عدم الابن خلفا عن الابن بل هو خلف عن الميت ولا بحيث اداء احد الابوين مع اداء الصغير بنفسه لانه لا عبرة للخلف مع وجود الاصل **وكذلك** اى كان الايمان التصديق والاقرار اصلا **والبواقي** خلف عنه كذلك **الطهارة بالماء** كالوضوء والغسل **اصل والتيمم خلف عنه** بلا خلاف **ثم هذا الخلف عندنا مطلق** عند العجز عن الاصل لان الخلف يودي حكم الاصل فثبت الحكم به على الوجه الذي ثبت بالاصل ما بقي العجز او يرتفع الحدث بالتيمم الى غاية وجود الماء ولهذا جاز ان يؤم متيمم متوضئا ومتيمم مثله ولا يجوز ان يؤم متوضئ لان التراب طهور مطلق عند العجز وقد ثبت العجز بالتعارض لانها اذا تعارضا تساقطا فصار كان لم يكونا والاصل فيه قوله عليه السلام التراب طهور المسلم وله الى عشر حجج ما لم يجد الماء **وعند الشافعي هذا الخلف ضروري** فيكون التيمم عنده خلفا عن الوضوء لاباحة الصلوة مع قيام الحدث حقيقة كطهارة المستحاضة فلم يجز ادا الفريضتين بتيمم واحد لانه خلف ضروري فيشترط تحقق الضرورة وباعتبار كل فريضة تتجدد ضرورة اخرى وجوز

التحري في الاواني لان الضرورة لا تتحقق مع وجود الماء الطاهر والوصول اليه ممكن بالتحري فلا يصار الى التيمم وكذا لم يعتبر قبل دخول الوقت لانه لا ضرورة قبل دخوله لكن الخلافة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وعند محمد وزفر رحمهما الله الخلافة بين الوضوء والتيمم ويبتني عليه اي على هذا الخلاف مسئلة امامة المتيمم للمتوضئين عند محمد وزفر لا يجوز امامة المتيمم لهم لان التيمم لما كان خلفا عن الوضوء كان المقتدي صاحب الاصل القوي والامام صاحب الخلف الضعيف وليس لصاحب الاصل القوي ان يبني صلوته على صلوة صاحب الخلف الضعيف لان بناء القوي على الضعيف لا يجوز كما لا يجوز اقتداء الراكع بالمومي وعندهما لما كان التراب خلفا عن الماء في حصول الطهارة كان شرط الصلوة بعد حصول الطهارة موجودا في حق كل واحد منهما بكماله فيجوز اقتداء احدهما بالآخر كالماسح مع الغاسل والخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالته ولا تثبت بالرأي كما لا يثبت الاصل الا بالنص او دلالته او اشارته او اقتضائه وشرطه اي شرط كونه خلفا عدم الاصل في الحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الحكم عنه الى الخلف فيصح الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا يصح الخلف لانه لم ينعقد السبب موجبا للخلف وظهر هذا في يمين الغموس فانها لما لم تنعقد موجبة للاصل وهو البر لم تنعقد موجبة لما هو خلف عنها وهو الكفارة وكذلك الخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع والعرق لم يكن موجبا للتيمم وفي الحلف على مس السماء ونحوه فانها لما احتمل البر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة واما القسم الثاني وهو ما يتعلق به الاحكام المشروعة فاربعة بالاستقراء الاول السبب وهو في اللغة الطريق الموصل الى الشيء قال الله تعالى واتيناه من كل شيء سببا اي طريقا موصولا اليه وهو انواع سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم احترازا عن العلامة من غير ان يضاف اليه وجوب احترازا عن العلة ولا وجود احترازا عن الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل اي لا يوجد له تاثير في الحكم بوجه بواسطة او بغير واسطة واحترز به عن السبب الذي يشبه العلة وعن السبب الذي هو في معنى العلة لكن يتخلل بينه اي بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف تلك العلة الى السبب ويضاف الحكم الى تلك العلة كمن دل انسانا على مال انسان ليسرقه او ليقتله فقتل المدلول فانه لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض وقد تخلل بينها وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي باشره المدلول باختياره فلا يمكن اضافته الى السبب بخلاف دلالة المحرم على الصيد فانه يوجب الضمان عليه مع انها سبب محض لان الدلالة في ازالة الامن من الصيد مباشرة فانه امن بجده عن اعين الناس وقد زال ذلك بالدلالة كالمودع اذا دل السارق على الوديعة فانه يضمن لانه جان بتركه ما التزمه من الحفظ فان اضيف العلة اليه اي الى السبب صار للسبب حكم العلل كسوق الدابة وقودها فان كل واحد من السوق والقود طريق الوصول الى الاتلاف لان كلا منهما يحمل الدابة على الذهاب كرها وليس بموضوع له ليكون علة فعلة التلف وطء الدابة لكنه بمعنى العلة من حيث ان الاتلاف مضاف الى سائقها وقائدها ولهذا مشي الدابة على طبع السائق والقائد فاضيف التلف الحاصل بوطء الدابة اليهما وهذا فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يضاف اليهما حتى لا يحرم عن الميراث ولا تجب الكفارة والقصاص عليهما وهذا القسم سبب في معنى العلة وهو القسم الثاني من الاقسام الاربعة واليمين بالله تعالى او بالطلاق او بالعتاق تسمى اليمين في هذه الصور الثلث سببا للكفارة والطلاق والعتاق مجازا اما في اليمين بالله فلان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا للوصول الى المقصود واليمين مشروعة للبر وهو ليس بطريق للكفارة اذ الكفارة انما تجب بعد الحنث واليمين مانعة من الحنث لانها موجبة لضده وهو البر لكنه لما كان بعرضية ان يزول المانع ويصير طريقا للوصول الى وجوب الكفارة بعد الحنث سمي سببا مجازا تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه واما في اليمين بالطلاق والعتاق فلان قوله ان دخلت الدار فانت طالق او انت حر ان دخلت الدار سمي سببا لهما مجازا لان هذا في الحال عقد اليمين وهو مانع عن شرط الحنث لانه يمنع بالتعليق نفسه عما يقع الطلاق والعتاق عند وجوده وعند الشافعي اليمين بالله والمعلق بالشرط هو سبب بمعنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط فكان كل منهما سببا في الحال لا علة لتأخر الحكم عنه لا انه سمي سببا مجازا فلهذا ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك لانه لا بد للعلة من المحل ولا محل قبل الملك لان المرأة الاجنبية والعبد الذي ليس في ملكه ليسا بمحلين للطلاق والعتاق وعندنا يجوز هذا التعليق لانه ليس بطلاق ولا سبب له فلا تشترط الصحة انعقاده شرط الطلاق وهو ملك النكاح وانما هو تصرف يمين يعتبر لها الكون المتصرف من اهل اليمين وقد وجد لكن له اي لهذا المجاز شبهة الحقيقة اي شبهة السبب للحكم خلافا لزفر حتى يبطل التنجيز اي تنجيز الثلث وهو تفصيل من اجزاء نقد واحد التنجيز التعليق كما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم طلقها ثلثا لان ذلك ما وجد من الشبهة اي شبهة هذا المجاز الحقيقة لا يبقى الا في محله كالحقيقة لا تستغني عن المحل فاذا فات المحل بتنجيز الثلث بطل التعليق فلو تزوجها بعد الزوج الثاني ودخلت الدار لا تطلق وعند زفر تطلق لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده لان التعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية فلا يحتاج الى المحل وهو في الحال يمين ومحلها ذمة الحالف فتبقى ببقائها بخلاف تعليق الطلاق بالملك اي ملك النكاح في المطلقة ثلثا فانه يصح مع ان صفة المحل معدومة اي في الحال لان ذلك الشرط وهو النكاح الذي يتعلق به الطلاق في حكم العلل لان النكاح علة لملك الطلاق لا يستفاد منه فكان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق فكان له شبهة العلة فصار كونه معلقا بها

هذا هو القسم الثالث من الاقسام الاربعة

هو علة معنى معارضا لهذه الشبهة اى شبهة التطليق السابقة عليه اى على وجود ذلك الشرط وذكر
لان تعليق الحكم بما هو علة لا يصح كما لو قال ان اعتقتك فانت حر فى الحال فلم يشترط قيام المحل لانا انما اشترط
لشبهة التطليق وهذه الشبهة قد بطلت فبقى قيامه وعدمه سواء فلهذا قلنا ان التعليق يمين واليمين شرعت
للبر فاذا وجد الشرط انحل الجزاء وبيان المعارضة ان شبهة التطليق فى الحال تقتضى المحلية فى الحال
وكونه محلا بما هو علة ملك النكاح يمنع من اقتضائه ذلك لانه يقتضى بطلانه فصار اقتضاء المحلية فى الحال
فلا يحتاج الى المحل والايجاب المضاف الى وقت بان يقول لله على ان اتصدق بدرهم غدا سبب للحال
ولكن حكمه يتأخر وهو من اقسام العلل فانه سيبين فى تقسيم العلة انه علة اسما ومعنى لا حكما ولهذا
ان صام المتمتع الايام الثلثة قبل الرجوع من منى لم يجز لان الله تعالى قال وسبعة اذا رجعتم علق
بشرط الرجوع فلم يجز التعجيل قبله لان المعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط بخلاف المسافر فانه يتعجل
وصام قبل الاقامة يجوز لان قوله تعالى بعده من ايام اخر غير متعلق بشرط فلا يعدم السببية معنى قبل
وجود الوقت ولهذا قلنا لو قال لله على ان اتصدق بدرهم يوم الجمعة فتصدق بعد قبل يحسبه صح عن المنذور والثانى
من الاربعة العلة وهى فى اللغة عبارة عن المغير ومنه سمى المرض علة لان المريض يحول العلة فيه تغير
حاله من القوة الى الضعف وهى فى الشريعة ما يضاف اليه وجوب الحكم اى ثبوته واحترز به عن الشرط
ابتداء احترز عن علة العلة وعن السبب والعلامة وهو سبعة اقسام علة اسما بان يكون فى الشرع
موضوعة لوجوبها ويضاف ذلك الموجب اليها لا بواسطة وحكما بان يثبت الحكم بوجودها متصلا بها
من غير تراخ ومعنى بان تكون مؤثرة فى اثبات ذلك الحكم كالبيع المطلق اى بلا شرط الخيار للملك
فانه علة اسما لانه موضوع للملك والملك مضاف اليه لا بواسطة ومعنى لانه مؤثر فيه اذ هو مشروع
لاجله وحكما لانه سبب حكم الملك عند وجوده ولا يتراخى عنه ومثل النكاح للحل والقتل للقصاص والاعتاق
لزوال الرق والعتاق بالشرط واليمين قبل الحنث فانها علة اسما لان الحكم وهو الكفارة يضاف اليها بقال كفارة اليمين
ولكن الحكم لم يثبت به فى الحال فلم يكن علة حكما وهو غير مؤثر فى ذلك الحكم قبل الشرط بل هو مانع من
ثبوته لما مر فلم يكن علة معنى وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار واما اسما فلان البيع
لغة وشرعا وضع لحكمه واما معنى فلانه مؤثر فى الجملة فى الحكم لا حكما لان الملك يتراخى لمانع ولهذا
اذا زال المانع ثبت الحكم به من حين الايجاب وبالك بزوائده المتصلة والمنفصلة فهو علة لا
سبب والا لم يكن كذلك ومثل البيع الموقوف فانه علة اسما لوجود الايجاب والقبول الموضوعين
لهذا الموجب ومعنى لانه مؤثر فى ايجاب الحكم فى الجملة لانه منعقد شرعا بين المتعاقدين لافادة حكمه
لا حكما لان حكمه وهو الملك لا يثبت تراخى لمانع وهو عدم رضا المالك ومثل الايجاب المضاف

الى وقت كما لو قال لله على ان اتصدق بدرهم غدا فانه علة اسما ومعنى ولهذا لو تصدق به اليوم جاز
عن المنذور لا حكما لانه لم يلزمه التصدق فى الحال ومثل نصاب الزكوة قبل مضى الحول فانه علة اسما لانه
وضع له ومعنى لانه موثر فى ايجاب الزكوة اذ الغنى يوجب المواساة لا حكما لان الزكوة لا تجب الا بعد الحول
فلما تراخى حكمه الى ما هو شبيه بالعدم وهو النماء الذى اقيم الحول مقامه لكونه ممكنا من الاستنماء لا
شتماله على الفضول الا ربعة اشبه الاسباب ومثل عقد الاجارة فانه علة لملك المنفعة والاجرة اسما
لانه وضع لهما ولحكمه ايضا اليه ومعنى لانه موثر فى اثبات الحكم ولهذا صح تعجيل الاجرة لوجود العلة
لا حكما لان المنفعة معدومة ولم يثبت الملك فيها فى الحال وكذا لم يسلم الملك فى الاجرة فى الحال
لاستوائهما فى الثبوت كالثمن والمثمن فى هذا العقد وان صح فى الحال باضافته الى العين التى هى محل المنفعة
لكنه فى حق ملك المنفعة ينزل المضاف الى زمان وجودها كانه ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن
الانعقاد بالاستيفاء واذا تحقق معنى الاضافة فى الحال سلم فيه شبهة السبب تقديرا لان اضافة
الانعقاد الى زمان سيوجد يوجب عدم العلية فى الحال ولكن ما وجد من الايجاب مفض الى الحكم عند
وجود المنفعة فكان له شبه بالاسباب من هذا الوجه وعلة فى حيز الاسباب لها شبه بالاسبا
كشرى القريب فانه علة للملك والملك فى القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة
من حيث انه وجد بواسطة كان الشراء سببا ومن حيث ان الواسطة من موجباته وكان العتق
مع علته وهى الملك مضافا اليه كان علة يشبه الاسباب ومثل مرض الموت فانه علة للحجر عن
التبرعات فيما هو حق الوارث حتى يبطل تبرعه بما زاد على الثلث اذا مات ولكنه يشبه الاسباب من حيث
ان الحكم يسند به اذا اتصل به الموت لانه العلة الخارجة مرض تمت لانفس المرض فى حسبان
الحكم تراخى الى اتصال الموت اشبه الاسباب ولكن لما كان وصف الموت معدوما فى الحال لم يسلم الحكم
تاما ولذا لو وهب ماله كله وسلمه يصير ملكا للموهوب له فى الحال ومثل التزكية اى تعديل الشهود
بالزنا على المحصن فانها علة فى حيز الاسباب عند ابى حنيفة رحمه الله لان علة طهور الرجم شهادة
الشهود وعلة صيرورة الشهادة موجبة له التزكية لان الشهادة بدون التزكية لا توجب الرجم
فكان الحكم وهو الرجم مضافا الى التزكية من هذا الوجه فلهذا لو رجع المزكون بان قالوا تعمدنا
الكذب ضمنوا الدية عنده ولكن من حيث ان التزكية صفة الشهادة بقى الحكم مضافا الى الشهادة فضمن
الشهود عند الرجوع وعند ابى يوسف لا ضمان عليهم لانهم اثنوا على الشهود خيرا والثناء انما يضاف الى
سبب موجب لا الى ما هو حسن وخير وكذا كل ما هو علة العلة فانه علة فى حيز الاسباب وذلك
لان العلة لما كانت مضافة الى علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية فكانت العلة
الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف قائم بالعلة فكما ان الحكم هناك مضاف الى العلة دون الوصف

كذلك ههنا يضاف الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة تحكمها تضاف الى العلة الاول
كانت الاولى علة ومن حيث انها لاتوجب الحكم الا بواسطتها تشبه السبب وهذا هو السبب في معنى
العلة بعينه واورده المصنف في المرضعين منتابعا للخبز الاسلام فانه اورده في باب تقسيم السبب وبا
تقسيم العلة باعتبار الشبهين **ووصوله شبه بالعلل كاحد وصفي العلة** فان المجموع لما كان علة لم
يكن احدهما علة ولكنه يشبه العلة لوجود ركن العلة وتأثير كل واحد منهما في الحكم ولم يكن احدهما سببا لعدم
وجود معنى السبب فيه لان الوجوب مضاف اليه ومعقل فيه معاني العلل ولم يخل بينه وبين الحكم علة
لان العلة المجموع وقال القاضي اذا تقدم احدهما كان سببا محضا لان الحكم لا يثبت ما لم تتم العلة فكان
المتقدم معتبرا بتمام العلة وكان كالطريق الى المقصود ولهذا جعل الجنس او القدر محرما للتفاضل
لوجود شبهة الفضل بواسطة التقديم فان للمتقدم مزية على المتأخر من حيث الحرمة فثبت ١٣٤
شبهة العلة وهو احد الوصفين لان الشبهة في باب المحرمات ملحقة بالحقيقة **وعلة معنى وحكما لا اسما كاخر وصفي العلة** وجودا فانه علة معنى لانه مؤثر فيه وحكما لان الحكم
يثبت عنده فيترجح الاخر على الاول لوجود الحكم عنده ويشاركه في الوجود لا اسما لان الحكم يضاف ١٣٥
اليهما فلم يتم بواحد منهما وذلك مثل القرابة المحرمة للنكاح مع الملك فانهما وصفان مؤثران
في العتق اما الملك فلانه مؤثر في وجوب العتق اذ الملكية من الصلة به واما القرابة فلان
في بقائه رفيقا قطع الصلة ثم الملك اذا تأخر اضيف العتق اليه حتى يصير المشتري معتقا
وتصح نية التكفير عند الشراء واذا تأخر القرابة اضيف العتق اليها حتى لو ورث اثنان
عبدا ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه واضيف العتق الى القرابة لانه لو لم يضف اليها
لما غرم لعدم الصنع منه وهذا بخلاف شهادة الشاهدين فان اخرهما شهادة لا يضاف الحكم
اليه ان كان استحقاق الحكم عنده لان الاستحقاق لا يثبت بالشهادة وانما يثبت بقضاء القاضي
والقضاء وقع بالجملة وعند ذلك لا ترجيح للبعض على البعض **وعلة اسما وحكما لا معنى كالسفر**
والنوم للرخص والحدث فان الرخص اضيفت الى السفر بقال رخصة السفر وكان السفر علة
اسما ولذا لو اصبح مقيما صائما ثم سافر لم يحل له الفطر ومع هذا اذا افطر لم تلزمه الكفارة لوجود العلة
اسما وكان علة حكما لانه يثبت الرخص بالفطر والقصر عند وجوده ولم يكن علة معنى لان المعنى المؤثر
في هذه الرخص المشقة التي تلحقه بالصوم الا ان الشرع اقام السفر مقام المشقة لانها امر باطن
تتفاوت احوال الناس فيها فلا يمكن الوقوف على حقيقتها وكذا الحدث فان النوم علة له اسما
لاضافته اليه وحكما لانه يثبت الحدث عنده لا معنى لان المعنى المؤثر في الحدث خروج نجس من
البدن عندنا او من احد السبيلين عند غيرنا لكن النوم بصفة مخصوصة وهي ان يكون مضطجعا

او متكيا او مستندا سبب لاسترخاء المفاصل الذي هو سبب لخروج شيء نجس فاقامة الشرع مقام
خروج شيء مما لبدن تيسيرا **وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم** المعلول بالزمان وان
كان معدوما عليه بالذات **بل الواجب اقترانهما معا** لانه ثبت بالدليل بقارنة العلة العقلية معلولها
كالاستطاعة مع الفعل فانها تقارن الفعل فوجب ان يكون العلة الشرعية كذلك لان الاصل
اتفاق الشرع والعقل وقيل يجوز تراخي الحكم عن العلة الشرعية لان العلة لما لم توجد بنفسها لا يتصور
ان تكون موجبة حكمها لان العدم لا يؤثر في شيء فحينئذ سمي الحكم عقيبها ضرورة تخلل الاستطا
فانها عرض لا يبقى زمانين فيلزم القول بمقارنتها الفعل ليلا يلزم المعلول بلا علة او خلو العلة
من المعلول بخلاف العلل الشرعية فانها موصوفة بالبقا لانها في حكم الجواهر والاعيان ولذا
جاز فسخ العقود الشرعية بعد ازمنة ولو لم يكن لها بقا لما تصور فسخها بعد مدة وفيه نظر لانا لا نسلم
ان العقود موضوعة للبقاء لذهاب كثير من الفقهاء الى انه لا بقا للعقود الشرعية والفسخ انما
يرد على الحكم لا على العقد وان سلم البقاء فانما هو ضروري دفعا للحاجة الى الفسخ وفسخ الحكم لا يمكن
الا بفسخ العقد لان الحكم ليس بمنعقد حتى يمكن نسخه حكم بثبت البقاء فيما وراء الضرورة **وقد**
يقام السبب الداعي وهو المؤثر في حصول المسبب ومفضى اليه **والدليل** وهو غير مؤثر ولا
مفض **مقام المدعو** نحو السفر والمرض اقيما مقام المشقة وبما مفضيان اليها **ومقام المدلول**
مثل الخبر عن الحبر اقيم مقام الحبر في قوله لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق فانه دليل لا سبب لانه
غير مفض الى حقيقة الحبر **وذلك** المذكور من اقامتها **اما لدفع الضرورة والعجز** عن الوقوف على
حقيقة العلة **كما في الاستبراء** لان الوقوف على الشغل متعذر لكونه باطنا فاقيم السبب الظاهر مقامه
تيسيرا **او غيره** كما في اقامة النكاح مقام المآل في اثبات النسب والمعنى المؤثر في ثبوت النسب
كون الولد مخلوقا من مائه ولكنه لما كان باطنا اقيم النكاح الذي هو ظاهر مقامه تيسيرا **او لا**
حتياط كما في تحريم الدواعي في المحرمات فان الزنا حرام صونا للفراش عن الفساد وحفظا للنسل
من الضياع ثم اقيمت الدواعي من المس والقبلة والنظر مقامه ليلا يقع فيه **او لدفع الحرج** اي الضيق
والمشقة والفرق بينه وبين دفع الضرورة والعجز ان فيهما لا يمكن الوقوف على الحقيقة بخلاف دفع
الحرج فانه يمكن الوقوف عليها ولكن مع نوع مشقة **كما في السفر والطهر** الخالي عن الجماع فانه اقيم
مقام الحاجة في اباحة الطلاق والتقاء الختانين في كونه موجبا للاغتسال لانه دليل خروج المني
عن شهوة **والثالث** من الاقسام الاربعة للقسم الثاني **الشرط** وهو في اللغة العلامة اللازمة
ومنه اشراط الساعة اي علاماتها اللازمة لكون الساعة اتية لا محالة **وهو** في الشرع **ما يتعلق**
به الوجود اي يتوقف عليه وجود الشيء ويوجد عنده **دون الوجوب** اي لا يتعلق به وجوبه ولا ينبئ

٩٠

وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم المعلول بالزمان وان كان معدوما عليه بالذات بل الواجب اقترانهما معا لانه ثبت بالدليل مقارنة العلة العقلية معلولها كالاستطاعة مع الفعل فانها تقارن الفعل فوجب ان يكون العلة الشرعية كذلك لان الاصل اتفاق الشرع والعقل وقيل يجوز تراخي الحكم عن العلة الشرعية لان العلة لما لم توجد بنفسها لا يتصور ان تكون موجبة حكمها لان العدم لا يؤثر في شيء فحينئذ سمي الحكم عقيبها ضرورة تخلل الاستطا فانها عرض لا يبقى زمانين فيلزم القول بمقارنتها الفعل ليلا يلزم المعلول بلا علة او خلو العلة من المعلول بخلاف العلل الشرعية فانها موصوفة بالبقا لانها في حكم الجواهر والاعيان ولذا جاز فسخ العقود الشرعية بعد ازمنة ولو لم يكن لها بقا لما تصور فسخها بعد مدة وفيه نظر لانا لا نسلم ان العقود موضوعة للبقاء لذهاب كثير من الفقهاء الى انه لا بقا للعقود الشرعية والفسخ انما يرد على الحكم لا على العقد وان سلم البقاء فانما هو ضروري دفعا للحاجة الى الفسخ وفسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد لان الحكم ليس بمنعقد حتى يمكن نسخه حكم بثبت البقاء فيما وراء الضرورة **وقد يقام السبب الداعي** وهو المؤثر في حصول المسبب ومفضى اليه **والدليل** وهو غير مؤثر ولا مفض **مقام المدعو** نحو السفر والمرض اقيما مقام المشقة وبما مفضيان اليها **ومقام المدلول** مثل الخبر عن الحبر اقيم مقام الحبر في قوله لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق فانه دليل لا سبب لانه غير مفض الى حقيقة الحبر **وذلك** المذكور من اقامتها **اما لدفع الضرورة والعجز** عن الوقوف على حقيقة العلة **كما في الاستبراء** لان الوقوف على الشغل متعذر لكونه باطنا فاقيم السبب الظاهر مقامه **تيسيرا او غيره** كما في اقامة النكاح مقام المآل في اثبات النسب والمعنى المؤثر في ثبوت النسب كون الولد مخلوقا من مائه ولكنه لما كان باطنا اقيم النكاح الذي هو ظاهر مقامه تيسيرا **او لا حتياط كما في تحريم الدواعي** في المحرمات فان الزنا حرام صونا للفراش عن الفساد وحفظا للنسل من الضياع ثم اقيمت الدواعي من المس والقبلة والنظر مقامه ليلا يقع فيه **او لدفع الحرج** اي الضيق والمشقة والفرق بينه وبين دفع الضرورة والعجز ان فيهما لا يمكن الوقوف على الحقيقة بخلاف دفع الحرج فانه يمكن الوقوف عليها ولكن مع نوع مشقة **كما في السفر والطهر** الخالي عن الجماع فانه اقيم مقام الحاجة في اباحة الطلاق والتقاء الختانين في كونه موجبا للاغتسال لانه دليل خروج المني عن شهوة **والثالث** من الاقسام الاربعة للقسم الثاني **الشرط** وهو في اللغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة اي علاماتها اللازمة لكون الساعة اتية لا محالة **وهو** في الشرع **ما يتعلق به الوجود** اي يتوقف عليه وجود الشيء ويوجد عنده **دون الوجوب** اي لا يتعلق به وجوبه ولا ينبئ

به وهو خمسة بحسب الاستقراء شرط محض وهو ما يتوقف وجود العلة على وجوده ويمتنع وجود العلة حقيقة بعد وجوده صرون حتى يوجد ذلك الشرط فتصير موجودة عنده حقيقة كدخول الدار للطلاق المعلق به في قوله ان طالق ان دخلت الدار فانه يتوقف وجود العلة وهو التطليق على وجود الشرط وهو الدخول ويثبت به حكمه وهو الطلاق وشرط هو في حكم العلل وذلك ان كل شرط لم تعارضه العلة صلح ذلك الشرط ان يقوم مقام العلة ويضاف الحكم اليه لان الشرط لما تعلق به الوجود اشبه العلل والعلل وان كانت اصولا في ثبات الحكم لكنها لم تكن علل لابد وانها انما هي امارات في الحقيقة فصح ان تتخلفها الشروط لانها علامات ايضا واما ان عارضه العلة فلم يصلح ان يقوم مقام العلة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافة كشق الزق للخيز حتى سال ما فيه يضمن الشاق لان علة الهلاك السيلان وهو غير صالح لاضافة الحكم اليه لانه امر طبيعي لا تعدي فيه والشق شرط السيلان لان الزق كان ما نعا منه وبالشق زال المانع فيضاف الضمان اليه لانه صالح للاضافة وهو تعد في حق الغير ومثل حفر البير في الطريق حتى وقع فيه شئ وهلك بضم الحافر لانه علة الهلاك الثقل وهو امر طبيعي لا تعدي فيه لانه خلق الله تعالى والمشي سبب محض لا تعدي فيه ايضا والارض مانعة عمل الثقل والحفر ازالة المانع فيكون شرطا فيضاف اليه التلف اذ هو موصوف بالتعدي حتى ان حفر بئرا في ارض نفسه لا يضمن لخلو الحافر اذ هو غير موصوف بالتعدي فعلم بهذا ان خلافة الشرط عند عدم صلاحية العلة والسبب لاضافة الحكم اليهما وشرط له حكم الاسباب اي شرط يعترض على فعل فاعل مختار صالح لاضافة الحكم اليه وذلك الفعل غير منسوب الى الشرط والشرط سابق عليه كما اذا حلف بعتق عبد غيره حتى ابق فانه لا يضاف الحال قيمة العبد لمالكه بالاتفاق عند اصحابنا الثلثة رحمه الله اذا كان العبد عاقلا ولو كان مجنونا فالحال ضامن عند محمد رحمه الله كما في فتح باب القفص عند الاوجلد شرط فانه ازالة المانع من الاباق كالحفر وقد اعترض عليه بفعل الاباق الذي هو علة التلف وهو فعل فاعل مختار صالح لاضافة الحكم اليه فيمنع اضافته الى الشرط اما اذا امر العبد بالاباق فيصير غاصبا له بالاستعمال لان الامر بالاباق استعمال له فيضمن لامر واحترزنا بفعل فاعل مختار عن الفعل الطبيعي كسيلان المائع وبانه غير منسوب الى الشرط عن فعل فاعل مختار منسوب الى الشرط كفتح باب القفص على قول محمد فان فعل الطير ان وان كان من اختيار الا انه منسوب الى الفتح عنده وسابق عليه عن تعليق الطلاق بدخول الدار فانه فعل فاعل مختار غير منسوب الى الشرط ولكن وجود الشرط متاخر عن صورة العلة فلذا كان شرطا محظا خاليا عن معنى السببية بخلاف حل القيد فانه مقدم على الاباق فلهذا نزل منزلة الاسباب لان السبب يتقدم والشرط المحض يتاخر وشرط اسما لاحكما كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق

فالدخول في الدار الاولى شرط اسما لصورة من حيث انه مضاف اليه الحكم في الحالة الحكما لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الى الاخر ما والطهارة في باب الصلوة شرط اسما لاحكما لان الصلوة متعلقة بشروط منها النية وشرط هو كالعلامة الخالصة وسيجي بيانه ان شاء الله تعالى كالاحصان في الزنا وسيجي بيانه ان شاء الله تعالى وانما يعرف الشرط بصيغة كحروف الشرط ولا تتفكك كلمة الشرط عن معناه وقيل تتفكك عنه وكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا اي قدرين على الكسب او امانة وديانة فانه مذكور على وفاق العادة اي لعادة جرت بان المولى اما يكاتب عبده اذا رأى فيه خيرا لا انه شرط حقيقي بدليل جواز كتابة العبد الذي لا يعلم فيه خيرا فاك المصنف رحمه الله وليس كذلك لانه يودي الى انه لا فائدة في ذكر هذا الشرط وكلام الباري تعالى منزه عن مثل ذلك وفيه نظر واما قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فالمراد بالامر الندب لا الايجاب بدليل السياق وهو قوله تعالى واتوهم من مال الله الذي اتاكم فانه للندب دون الايجاب والكتابة انما تصير مندوبا اذا علم فيهم خيرا والندب متعلق بهذا الشرط متوقف عليه او يعرف الشرط بسبب دلالته فانها لا تتفكك عن معنى الشرط كالصيغة كقوله المراة التي اتزوج طالق ثلثا فانه بمعنى الشرط دلالة لتوقع الوصف في النكرة الغائبة لان التزوج دخل على امراة غير معينة فكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر لتعريفها به فصار دلالة على الشرط وصار كانه قال ان تزوجت امراة فهي طالق فلو تزوج امراة تطلق ثلثا لان الشرط ملكون ملفوظا على خطر الوجود يتوقف نزول الجزاء عليه وقد وجد هذا المعنى فيما نحن فيه ولو وضع وصف التزوج في العين بالاتفاق بان قال لهذه المراة التي اتزوجها طالق لما صلح الوصف دلالة على الشرط لان الوصف في العين لا يشان لغو لانه انما يذكر بالتعريف والعين معروف بالاشارة وهي بابلغ اسباب التعريف وحينئذ يبقى اتفاقا في الحال فيلغو الا ان صدق لا يقاع المراة الاجنبية ونص الشرط بان ان يصرح الشرط بجمع الوجهين اي تعلق الحكم في العين وغير العين مثل ان يقول ان تزوجت امراة او هذه المراة فهي طالق فانه يتعلق الطلاق بالشرط في الوجهين جميعا والرابع من اقسام الثاني العلامة وهو في اللغة الامارة كالمنارة للمسجد وهو في الشريعة ما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجود او وجوب فهي دليل على ظهور الحكم عند وجودها كالتكبيرات في الصلوة فانها اعلام على الانتقالات من ركن الى ركن كالاحصان قيل هو عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به والاسلام وكون كل من الزوجين مثل الاخر في صفة الاحصان والاولى ان شرط الاحصان على الخصوص شيآن الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح واما البلوغ والعقل فهما شرطا الاهلية للعقوبة لا شرطا الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل

العقوبة فانه علامة وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث
بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا سبب بوجوب الرجم وليس بعلة وهو ظاهر ولا سبب لانه ليس
بطريق مفض اليه نعم فيما ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حالة
في الزاني ويصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا وقال ابو مطيع من اصحاب ابي حنيفة
رحمه الله ان الاحصان شرط لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف على وجوده الحكم والاحصان بهذه الثابة
وكونه سابقا على الزنا لا يخل بشرطيته كالطهارة وستر العورة والنية فانها سابقة على الصلوة مع انها
شروط بلا خلاف وقوله لم يتعلق به وجوب غير مسلم لان الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة فانها لا
توجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة فكذا الاحصان حتى لا نضمن بشهوده اي شهود على
احصان دية المرجوم اذا رجعوا مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم لانه علامة والعلامة لا تتعلق بها
وجوب ولا جوده فلا تجوز اضافة الحكم اليها بوجه

فصل

بعد الفراغ عن بيان الحج التي
هي خطاب الشرع التي تتعلق بها الاحكام شرع في بيان الاهلية الخطاب اذ الخطاب لا يثبت في غير
اهل العقل معتبر لاثبات الاهلية اذ الخطاب لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح وانه خلق
منافوظا فكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا
اي لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها دون السمع ولا اثر له في ايجاب شيء وتحريمه بحال حتى ابطلوا
ايمان الصبي لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل
لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي التعذيب قبل البعثة ولما انتفى العذاب عنهم انتفى حكم
الكفر وبقوا على الفطرة وقالت المعتزلة انه اي ان العقل علة موجبه لما استحسنه العقل لحجة
لما استقبحه فوق العلل الشرعية لانها امارات ليست موجبة بذواتها بخلاف العلل العقلية
فلم يثبتوا بدليل الشرع ما ادركه العقول وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقوف عن الطلب
وترك الايمان اي انا عقل يجب عليه طلب الحق والصبي العاقل مكلف بالايمان ومن لم تبلغه الدعوة
اصلا ونشأ على شاهق جبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك كان من اهل النار لوجوب
الايمان بمجرد العقل وتمسكوا بان العجز بعد الدعوة لا يعرف الا بدليل عقلي وبان حدوث العالم على
الحدوث ادل من علامات المعجزة فلما كان بالعقل كفاية معرفة المعجزة والرسالة كان به كفاية معرفة
الله تعالى بالطريق الاولى فكان بنفسه حجة بدون الشرع ولزم العمل به ونحن نقول في الذي لم تبلغه
الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة
يتمكن فيها من التامل والاستدلال بان بلغ في شاهق الجبل ومات من ساعته واذا اعانه الله تعالى
بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة لان الامهال وادراك

مدة التامل بمنزلة دعوة الرسل عليهم السلام في حق تنبيه القلب عن الغفلة فلا عذر وليس لحد الا
مهال ولا لتقدير زمان التجربة فيما لم تبلغه الدعوة دليل يعتمد عليه وقيل انه مقدر بثلثة ايام
اعتبارا بالمرتد وليس بقوي لان مدة التجربة تختلف باختلاف عقول الاشخاص لانها استفاوتة
فرب عاقل يهتدي في زمان قليل بما لا يهتدي اليه غيره في زمان طويل فيفوض تقديرها الى الله تعالى الذي
العالم بمقاديرها في حق كل شخص فيعفو عنه قبل ادراكها ويعاقبه بعد استيفائها وعند الاشعرية
ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا لعدم
ورود خطاب الشرع في حقه والصحيح ايمان الصبي العاقل عندهم لعدم ورود الشرع بد ولعدم
اعتبار عقله وعندنا يصح ايمان الصبي العاقل لاعتبار عقله وان لم يكن الصبي العاقل مكلفا به لان
الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عنه بالنص والاهلية اي اهلية الانسان التي هي صلاحيته لصدور
ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله اياه وفي الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة عليه
نوعان اهلية وجوب وهي بناء على قيام الذمة اي اهلية الوجوب لا سبب الا بعد وجود ذمة صالحة
لان الذمة هي محل الوجوب ولذا يضاف اليها الوجوب فيقال وجبت في ذمته وهي في اللغة العهد
لان نقضه يوجب الذم والمراد بها في الشرع نفس قابلة لها اذ ذمة وعهد سابق اي وصف يصير الشخص به
اهلا للايجاب والاستيجاب بناء على العهد الماضي الذي جرى بين العبد وربه يوم الميثاق والباشار
الله تعالى في قوله واذا خذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم
قالوا بلى وجمهور المفسرين على ان الله تعالى اخرج ذرية آدم مثل الذر واخذ عليهم الميثاق انه ربهم
بقوله الست بربكم فاجابوا بلى هكذا روى سعيد بن جبير عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم والا
يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه اجماع الفقهاء حتى ثبت له ملك الوقبة وملك النكاح بشرى
الولي وتزويجه اياه ويجب عليه المهر والثمن بعقد الولي ويلزمه عشر ارضه وخراجها وهذا بخلاف
الجنين قبل انفصاله فانه ليس له ذمة صالحة كاملة لانه جزء من الام حسا وحكما اما حسا فلانه كيدها
ورجلها ولهذا يفرض بالقراض عنها واما حكما فلانه يعتق بعتقها ويرق برقها ويدخل في البيع تبعا لها
ولم يكن جزءا منها من وجه لانه منفرد بالحياة معد للانفصال ولصيرورته نفسا بانفراده فالنظر الى الوجه
الثاني يكون اهلا لوجوب الحق له من عتق وارث ونسب ووصية وبالنظر الى الوجه الاول لا يكون اهلا
لوجوب الحق عليه حتى لو اشترى له الولي شيئا لا يجب عليه الثمن ولا تجب نفقة الاقارب غير ان الوجوب غير
مقصود بنفسه واما المقصود حكمه وهو الادآء عن اختيار لتحقق الاختيار والابتلاء ولم يتصور ذلك
في حق الصبي العاجز فجاز ان يبطل الوجوب اي لا يثبت لعدم حكمه وهو المطالبة بالادآء وعدم عوضه
وهو الابتلاء كما لا يثبت الوجوب اذا وجد السبب بدون المحل كبيع الحر ونكاح الامة اذا وجد السبب

والخطاب بدون الحكم لان الوجوب بدون الحكم لا يفيد في الدنيا ولا في الاخرة لان فائدته في الدنيا الابتلاء وفي
الاخرة الجزاء فيصير هذا القسم اي اهلية الوجوب منقسما انقسام الاحكام كما مر في قوله جلة ما ثبت بالحج
الى الاخره شرع في بيانها بقوله فاكان من حقوق العباد من الغرم والعوض كبدل اتلاف مال الغير
ونفقة الزوجات لزمه ووجب عليه وان لم يكن عاقلا لوجود سببه وثبوت حكمه وهو وجود الاداء
اما الغرم والعوض فلان حكمه وهو اداء المال يحتمل النيابة لان المال مقصود للاداء واداء الولي كاداء
فوجب القول بالوجوب عليه واما نفقة الزوجات فلانها شبيهة بالاعواض لانها تجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس تجب عوضه وهو النفقه واما نفقة الاقارب فمؤنة متعلقة باليسار وفي
هذا الاجب على المعسر والمقصود انا لحاجة القريب بوصول كفايته اليه وذلك بالمال ايضا وما
كان عقوبة او جزاء من حقوق العباد كالقصاص وحرمان الميراث لم يجب عليه لعدم حكمه وهو
المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل وحقوق الله تعالى يجب عليه متى صح القول بحكمه كالحدود والخراج
فانها في الاصل من المؤن على ما مر بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيها ليستا بمقصودتين والمقصود
منها المال واداء الولي في ذلك كاداته ومتى بطل القول بحكمه لا يجب حقوق الله تعالى عليه كالعبادات
الخالصة المتعلقة بالقلب كالايمان فانه لا يجب على الصبي قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء فاذا عقل
واحتمل الاداء وجب اصل الايمان دون ادائه حتى يصح الاداء ويقع فرضا ولا يجب عليه تجديد الايمان بعد
البلوغ لانه ليس في نفس الوجوب تكليف وخطاب وانما يكون ذلك في وجوب الاداء وذلك موضوع
عنه حتى بلغ وصحة الاداء تبتني على كون الشئ مشروعا وعلى قدرة الاداء على الخطاب فان المسافر اذا
ادى صوم رمضان وقع عن فرضه وان لم يكن مخاطبا به والمتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او
بالمال كالزكوة او بهما فانها لا تجب عليه ايضا وان وجد سببها ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها
وهو الاداء لان المقصود من حقوق الله تعالى هو الاداء لان العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل
التعظيم لله تخفيفا للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي الذي لا يعقل ولا يحصل ذلك باداء وليه لان
ثبوت الولاية عليه بطريق الجبر لا بطريق الاختيار فلا يصلح طاعة فلو جعل اداء وليه كاداءه فيما هو
مالي ظهر ان المقصود هو المال لا الفعل وهو باطل في جنس القربة لان حق الله تعالى في المال ليس
عين المال وانما المال الذي وانما يقصد عين المال في حقوق العباد لانهم ينتفعون به لطلب نفع او لدفع
ضرر والله تعالى منزه عن ذلك فلم يجب على الصبي الزكوة كما قال ابن عباس رضي الله عنهما وروي عن
عمر رضي الله عنه انه قال ابوجوبه عليه واهلية الاداء وهي نوعان بالاستقراء فاصرة تبتني على القدرة
على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر فان الاداء متعلق بقدرتين قدرة فهم
الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن والادنى في اول احواله عديم القدرتين كمن فيه

استعداد ان يوجد فيه كل واحد منهما شيئا فشيئا خلق الله الى ان بلغ كل واحدة منهما درجة الكمال
فقبل البلوغ درجة الكمال كانت كل واحدة قاصرة او احداهما كالصبي العاقل فان كل واحدة فيه قاصرة
والمعتوه البالغ فانه قاصر العقل مثل الصبي فوى البدن وبنى في الشرع عليها اي على الاهلية
القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة لان في الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا لانه يخرج بالفهم
باذى عقله وشغل عليه الاداء باذى قدرته والحرج منفي بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج
فلم يخاطب شرعا الا ان يعتدل عقله وقدرته بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت اعتدال العقل
متفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر الوقوف عليه فاقام الشارع البلوغ الذي يعتدل عنده العقل
في الاغلب مقام اعتدال العقل فيسرا واهلية كاملة مبنية على القدرة الكاملة من العقل
الكامل والبدن الكامل كالبالغ الكامل العقل ومبنى عليها وجوب الاداء وتوجيه الخطاب
والحرج فيه لانه يفهم بكامل عقله ويعمل بقوة بدنه والاحكام منقسمة في هذا الباب لاهلية الاداء
القاصرة فحق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره لكونه حسنا لعينه كالايمان وجب القول
بصحته من الصبي العاقل في احكام الدنيا والاخرة لوجود حقيقته وهو التصديق بالجنان واقراره
باللسان بعد وجود اهليه اداءه وبعد وجود حقيقة الشئ لا منع حكما لان الحجر شرعي وذا لا يليق بالايمان
اصلا لان الحجر عنه كفر لانه حسن لعينه فلو صار محجورا عنه لكان قبيحا لعين ذلك الوجود وقد سبق بقوله
تعالى واتيناه الحكم صبيا اى النبوة انه من اهل الهداية فيكون بالطريق الاولى من اهل الاهتداء به
بلا لزوم اداء قبل البلوغ وكذا ذكر في الجامع انه اذا استوصف فلم يصف الاسلام بعد ما عقل لم
تبن منه امرانه ولو لزمه الاداء لكان الامتناع كفرا فتبين منه امرانه كما بعد البلوغ وقال الشافعي
لا يصح ايمانه في حق احكام الدنيا قبل البلوغ فيورث اباه الكافر ولا يرث منه امرانه المشركة
لانه مولى عليه في الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه وامه فلا يصلح وليا فيه بنفسه كالصبي
الذي لا يعقل الا ان الشخص انما يصير مولى عليه من جهة غيره حال عجزه عن التصرف لنفسه
بنفسه ومن كان قادرا لا يجعل مولى عليه فدل ثبوت الولاية عليه على العجز واما في احكام الاخرة
فنفع عظيم فوجب القول بصحته ولا يلزم من ثبوت الاسلام في احكام الاخرة ثبوته في احكام
الدنيا لان احدهما ينفصل عن الاخر فان من انتقل لسانه في مرض موته فاسلم في تلك الحالة قبل
ان يعاين الاحوال صح اسلامه في حق احكام الاخرة ولا يصح في حق احكام الدنيا ولذا لا يصلى عليه
ويدفن في مقابر المشركين ومن اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر في احكام الاخرة مومن في احكام
الدنيا ولذا تجري احكام المسلمين على المنافقين في زمن النبي صلى الله عليه وسلم والجواب لا نسلم انه
مولى عليه في الاسلام لان تقسيم الولاية ان تقدر الرجل على مباشرة التصرف على غيره والاسلام

قوله والاحكام منقسمة في هذا الباب اي الاحكام المتعلقة بالاداء على اهلية القاصرة فانها تنقسم
في اربعة اقسام والمصنف رحمه الله اخذ الحكم الواحد
الى قسمين على الترتيب فقوله فحق الله تعالى فان كان حسنا لعينه
الى القسم الاول وهو الايمان وقوله وجب القول بصحته
القبح ولا الفتح والتبديل اصلا وحكم هذا القسم
ان يصح اداؤه من الصبي العاقل ويجب فيه كذا
في التبيان

بعقد عقد الاسلام على ولده بل بعقده لنفسه ثم يثبت الحكم في ولده تبعا ولذا لا يصير مسلما بإسلام الجد عند عدم الأب وبصير مسلما بإسلام الأم مع وجود الأب ولا ولاية للام مع وجود الأب فيكون حكم السلام فيه تبعا لا بطريق الولاية على ان الصبي يكون ان يكون مولى عليه وليا بنفسه اذ كان النفع تبعا محضا كقبول الهبة فان الأب يقبل عليه وتقبل هو بنفسه وان كان حق الله فيحال لا يحتمل غيره بحال لكونه فيحا لعينه كالكفر اي الردة لا يجعل عفوا بل كانت ردته صحيحة حتى قالا ابو حنيفه ومحمد رحمهما الله تعالى يصح ردته في حق احكام الدنيا والآخرة استحسانا ولذا تبين امرأته منه ولا يرث من قاريه المسلم لانه كان توجد منه حقيقة الايمان توجد منه حقيقة الردة فلا تمنع ثبوتها بعد وجودها منه حقيقة وقال الشافعي وابو يوسف رحمهما الله لا تصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانا حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض وهو القياس وما هو من حقوق الله تعالى بين الامرين بان يحتمل ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات وللحالات دون البعض كالصلوة ونحوها كالصوم والحج لانها تحتمل النسخ والتبديل بصح الاداء منه قبل البلوغ بناء على اهليه القاصر لان في صحة الاداء نفع محض لانه عهد اداءها فلا شئ عليه ذلك بعد البلوغ من غير عهده والزام وجوب لان في ذلك ضررا ولذا اذا احرم الصبي صح بلا عهده حتى لو ارتكب محظورا لم تلزمه الكفارة وكذا اذا ارتد الصبي لا يقتل وان صحت ردته عندنا لان القتل ليس من حكم غير الردة وانما هو من حكم الحرابة ولم توجد منه قبل البلوغ ولذا لا يثبت القتل على الصبي ما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا خالصا يصح كقبول الهبة والصدقة نصح مباشرته من الصبي لانه نفع محض فثبت في حقه بناء على الاهلية القاصرة وكذلك قبول بدل الخلع من العبد المحجور بان خالع امرأته على مال وقبضه فانه يصح بخلاف ان مولاه ولذا يصح عبارة الصبي في بيع مال الغير وطلاق امرأته وعتاق عبد غيره اذا كان وكيلا لانه نفع محض في حقه لانه يصير به مهتديا في التجارات عارفا بمواضع الغبن والخسران وفي الضار المحض حتى لا يشوبه نفع في العاجل كالطلاق والوصية والعتاق والهبة والصدقة والقرض تبطل مباشرته فيه اصلا لان الاهلية القاصرة انما تكون لتوفير المنفعة وذا لا يتحقق فيما هو ضرر محض ولان فيها ازالة ملك من غير نفع يعود اليه والصبي مظنة المرحمة والاشفاق في حق نفسه لا مظنة الاضرار والله تعالى ارحم الراحمين فلم تشرع في حقه المضار والمراد من عديم شرعيه الطلاق الكائنة والعتاق في حقه عدمها عند عدم الضرر والحاجة اما عند تحقق الحاجة اليه فهو مشروع هكذا قال شمس الائمة رحمه الله في اصوله ولكن كلام المصنف مشعر بان هذا الكلام غير مشروع اصلا وفي الحق الذي بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع فانه ان كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا وخلوه كالاجارة والنكاح يملكه بنفسه لان امتناع الصحة له لمعنى الضرر واذا

ان رفع توهم الضرر يرى الولي التحق هذا بما يتمحض نفعا فيصح مباشرته ولان في تصحيح عبارته نوع نفع لا يحصل ذلك بمباشرة الولي وفيه توسعة طريق الاصابة لان المنفعة مرة تحصل بمباشرة الولي ومرة بمباشرته وذلك انفع من تحصيل احدهما وقال الشافعي رحمه الله كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته فيه كالاسلام فانه يثبت بطريق التبعية للابوين فلا تعتبر عبارته فيه والبيع فانه يحصل بمباشرة الولي وما لا يمكن تحصيله له بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية فانه لا يمكن تحصيله له بمباشرة وليه فلا تعتبر عبارته فيه كالوصية فانه لا يمكن تحصيله له بمباشرة الولي ومثل اختيار احد الابوين فيما اذا وقعت الفرقة بينهما ولهما ولد فعقل حق الحضانة للام الى سبع سنين او ثمان ثم يخير الولد بينهما فايهما اختار يكون عنده لما روي عن ابي هريرة رضي الله عنه ان صلى الله عليه وسلم خير غلاما بين ابويه وعندنا لا يجوز وجوابه ما روي انه عليه السلام دعا لذلك الغلام فبركة دعائه اختار ما هو الانفع له ولم يوجد مثله في حق غيره كذا في المبسوط ومبنى كلام الشافعي ان من كان مولى عليه لا يصلح ان يكون وليا لان كونه مولى عليه سمة العجز وكونه وليا آية القدرة وكونه قادرا على شئ عاجزا عنه متضادان لاجتماعهما وفيه نظر لانه لا منافاة بين تحصيل منفعة له بواسطة الولي في حالة ومن تحصيل تلك المنفعة بمباشرته بنفسه في حالة اخرى

فصل في العوارض

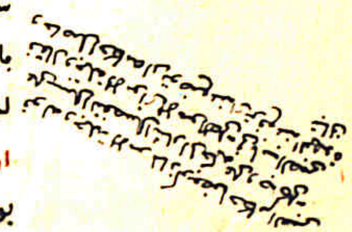
والامور المعترضة على الاهلية ومنع عن بقائها على حالها فبعضها تزيل اهلية الوجوب كالموت وبعضها يزيل اهلية الاداء كالنوم والاغماء وبعضها يوجب تغييرا في بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية الوجوب في الاداء كالسفر وسميت هذه الامور عوارض لانها تطرأ على الاهلية ولذا سمي السحاب عارضا لمنعه اثر الشمس وشعاعها واغمام يوم الغيم للهلال والارضاع والشيخوخة القريبة الى الفناء دخولها في المرض وانما ذكر الجنون والاغماء مع دخولها في المرض لاختصاصها باحكام كثيرة نوعان سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار للعبد ونسبه الى السماء لانه خارج عن قدرة العبد نازل من السماء وانما قدمه على المكتسب لانه اظهر العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لكل انسان لان الانسان قد يخلو عنه كالنوم وحوادثها على السلام لما كانا من غير تقدم صغر ولعدم دخول الصغر في ماهيه الانسان فكان من العوارض السماوية وهو اي الصغر في اول احواله كالجنون لعدم العقل والتمييز لكنه اذا عقل فقد اصاب ضربا اي نوعا من اهلية الاداء فكان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء بحسب ذلك لكن الصبا عذر مع ذلك لانه لم يبلغ عقله غاية الاعتدال فسقط به اي بالصغر ما يحتمل السقوط عن البالغ بالعذر من حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم وسائر العبادات وكالحدود والكفارات لا حتمالها السقوط

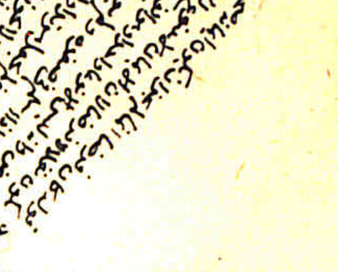
لما فرغ المصنف رحمه الله عن احكام الصبي على مذهبنا شرع في احكامه على مذهب الشافعي

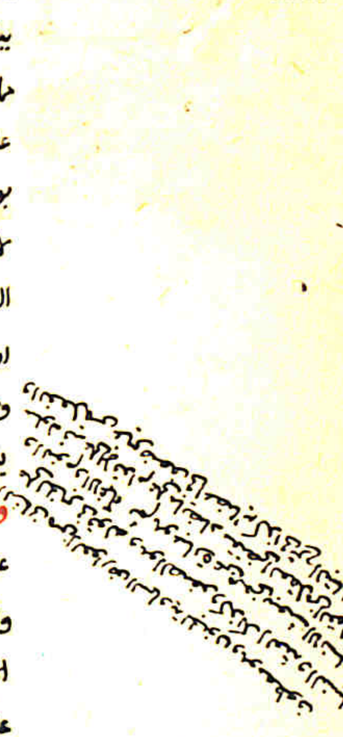
قاله الله تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون فكون الخوادث السماوية نازلة من السماء

وانما قدم الصغر على سائر انواع السماوي وذكر الموت آخرا وان كان حال الانسان في الموت اولا وحال الجنون والموت متناسب لان ذكر الاول اولا والثاني آخرا والمتوسط متوسطا وانما قدم الصغر لكونه اصلا في الانسان لتولده تعالى في الكتب الخ

عنه بالجنون وغيره فلا يسقط عنه فريضة الاداء حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا ولو كان الفريضة ساقطة عنه لكان نفلا لا فرضا كما في الصلوة والزكوة ووضع عنه الزام الاداء والتكليف بالايمان لانه ليس باهل للزوم العهدة لجواز ان يكون الاداء فرضا مع عدم لزوم الاداء كالمسافر اذا صام سقط فرضا وان كان لزوم الاداء متاخرا الى ادراك عدة من ايام اخر وجملة الامر في الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان توضع عنه اي عن الصبي العهدة ان يسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو والمراد بالعهدة هنا لزوم ما بوجب التبعة والمواخذة وقيل العهدة ما حصل بالعهد الماضي هو الوجوب ويصح منه اي من الصبي بان يباشر بنفسه وله اي للصبي بان باشر غيره لاجله ما لا عهدة فيه اي لا ضرر فيه كقبول الهبة وغيرها وهو نفع محض لان الصبي مظنه المرحمة طبعا فان كل طبع سليم يميل الى الترحم عليه وشرعا القول صلى الله عليه وسلم من لم يرحم صغيرنا الحديث فجعل الصبي سببا لاسقاط كل تبعة وضمان يحتمل السقوط عن البالغ بوجه فلا يحرم الصبي عن الميراث بالقتل اي بقتله مورثه عندنا عمدا كان او خطا ويستحق ميراثه لان موجب العمد يحتمل السقوط بالعفو وبغيره فيسقط بعذر الصبا ولان الحرمان ثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية في فعله بخلاف الكفر فان الصبي اذا ارتد لا يستحق الميراث لان الكفر بنافي اهلية الولاية على المسلم بقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية لقوله تعالى اخبارا عن زكريا عليه السلام فهب لي من لدنك وليا يرثني فانه يشير الى ان الارث مبني على الولاية وخلاف الرق لان الرقيق اهل للاموال والمال ليس باهل للارث والجنون وتسقط به كل العبادات لان العبادة لا تكون الا عن عقل وقصد ليلا يتوجه به القدرة على الاداء ولذا يسقط عند الحدود والكفارات والطلاق والعتاق وكل ما يحتمل السقوط واما الذي لا يحتمل السقوط الا بالاداء او ابرائه من له الحق كضمان المتلفات ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب فانها لا تسقط بالجنون كالا تسقط بالصبا لكنه اي لكن الجنون اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلثة استحسانا لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا حرجا على المكلف في ايجاب العبادة بعد زواله كالنوم فانه لا يمنع الوجوب لاحتمال الاداء لتوقع الانتباه عن النوم في كل ساعة واما اذا امتد فلا يلزم الاداء دفعا للحرج وهو الحرج في القضاء ولدخوله في حد التكرار وهذا القياس والاستحسان في الجنون العارضي ان بلغ عاقلا ثم جن بلا خلاف بين اصحابنا واما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند ابي يوسف رحمه الله حتى لو افاق قبل مضي حد الامتداد لم يلزمه قضاء ما مضى وعند محمد رحمه الله هو بمنزله العارضي ووجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ لانه الفة مانعة له عن قبول الكمال فكان امرا اصليا لا يمكن الحاقه بالعدم بخلاف الحاصل بعد البلوغ فانه حصل بعد كمال الاهلية فكان معترضا على محل كامل الى آخره عارضة فيمكن الحاقه بالعدم







وحد الامتداد وهو مختلف باختلاف الطاعات في الصلوة ان يزيد ونقصانه امتداد الجنون على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد اي مالم تصر الصلوات سنا لا يسقط عنه القضاء وان كانت من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة 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 مالم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوات سنا فيدخل في حد التكرار وذلك لان وقت الصلوة وقت قصير فوكلت كثرتها بدخولها في حد التكرار وحد الامتداد في الصوم باستغراق الشهر اي شهر رمضان وفيه اشارة الى انه لو كان افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا اجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وفي الكامل عن شمس الائمة الحلواني رحمه الله تعالى انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه وهو الصحيح لان لليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء فيه وحد الامتداد في الزكوة باستغراق الحول من وقت الافاقة عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفه وهو الاصح لان الزكوة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وابو يوسف رحمه الله اقام اكثر الحول مقام الكل اي كل الحول على الخلاف ونصف الحول ملحق بالكل لان وقتها كل الحول الا انه مديد فقدر باكثره لان اعتبار الاكثر ايسر واخف على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط والعته وهو آفة توجب خللا في العقل ويشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وكذا سائر اموره فكان الجنون يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العته آخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع نقص خلل فيه فالحق الجنون باوله والعته بآخره وهو كالصبا مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع صحة القول والفعل كالا يمنعها الصبا مع العقل فاو اسلم المعتوه صح اسلامه ولو اتلف مال الغير ضمن ولو وكل ببيع مال الغير وطلاق منكوحة الغير واعتاق عبد الغير صح ولكنه اي لكن العته يمنع العهدة اي الزام شيء فيه مضرة كالصبا نظرا له وجه عليه فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع والشراء وقبض الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده باذن الولي وبغير اذنه ولا بيعه ولا شراؤه لنفسه بدون اذن الولي لان كل ذلك من العهدة والمضار فان فقت العهدة ساقطة عن الصبي والمعتوه فينبغي ان لا يجب ضمان ما يستهلك لانه من العهدة وقد سبق وجوبه في حقهما فاجاب بقوله ولما ضمان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة منفية عنهما لان المنفيه عنهما عهدة يحتمل العفو في الشرع وضمان المتلف لا يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد والضمان شرع جبرا لما استهلك من المحل المعصوم وكونه اي كون المستهلك صبيا مأذونا او معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العباد اليه لتعلق بقائه به وقوام مصالحه به وبالصبا والعته لا تزول حاجة بقي

معصوما فيجب عليها الضمان **ويوضع عنه** اى يسقط عن المعتوه **الخطاب** دفعا للحرج **كالصبى** حتى لا يجب عليه
العبادات **ويولى عليه** اى على المعتوه لان نقوب الولاية عليه من باب النظر ونقصان عقله منظن المرحمة
له **ولا يلى المعتوه على غيره** لانه عاجز بنفسه فلا تثبت له قدرة التصرف على غيره **والنسيان**
وهو معنى يعترى الانسان بدون اختياره يوجب الغفلة عما يعلمه لا بانمحاء علمه بامور كثيرة **وهو**
لا ينافى الوجوب نفسه ولا وجوب الاداء **فى حق الله تعالى** لانه لا بعدم العقل ولا الذمة وايجاب
الحقوق عليه لا تؤدى الى الحرج ليمتنع الوجوب بسببه اذ الانسان لا ينفى عبادات متواليه تدخل
فى حد التكرار غالبا **لكن اذا كان** النسيان **غالبا** فى جنس حقوق صاحب الشرع بحيث لا يخلو عنه غالبا
كما فى الصوم فان النفس مائلة طبعا الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيان الصوم **وفى التسمية**
فى الذبيحة فان ذبح الحيوان موجب هيبة للذباح لنفور الطبع منه ويتغير منه حاله فتكثر الغفلة
عن التسمية فى تلك الحالة **وفى سلام الناسى** بان سلم فى القعدة الاولى فانها محل السلام وليس للمصلى
هيبة مذكرة انها القعدة الاولى بخلاف نسيان المحرم والمعتكف لمباشرة ما يفسد احرامه
واعتكافه ناسيا فانه لا يكون عذرا لان لهما احوالا مذكرة من هيبة وقلب المعتكف فى المسجد **يكون**
النسيان فى هذه المواضع عفوا فكان الفطر لم يوجد فبقى الصوم وكان التسمية قد وجدت
فحل الذبيحة وكان السلام لم يوجد فلا تفسد الصلوة لان النسيان انما يكون من جهة صاحب
الحق لان اختيار العبد فيصلح سببا للعفو فى حقه **ولا يجعل النسيان عذرا فى حقوق العباد**
بوجه فلو اتلف مال الانسان ناسيا يجب عليه الضمان لان حقوق العباد تحترم لحاجتهم اليها ابتلاء فبعد
لا تسقط الحرمة بخلاف حقوق الله تعالى فانها للابتلاء وهو لا يتحقق مع العجز لعدم العلم فيجوز
ان يجعل عذرا اذا دل الدليل عليه **والنوم وهو عجز عن استعمال القدرة** وهو فترة عارضة
طبيعية تحدث فى الانسان بلا اختيار منه وقوله وهو عجز ليس بتعريف للنوم لدخول الاغماء ونحوه
فيه وانما هو بيان اثر النوم **فاوجب** ذلك العجز **تاخير الخطاب** فى حق العمل **ولم يمنع الوجوب**
لاحتمال الاداء حقيقة بالانتباه او لاحتمال خلفه وهو القضاء على تقدير عدم الانتباه فى الوقت وذلك
لان مجرد العجز لا يسقط الوجوب وانما يسقط وجوب العمل الى حين القدرة فان النوم لما تعادة
بحيث يحصل الحرج فى القضاء ينافى النوم الاختيار اصلا لان الاختيار انما يكون بالتمييز ولا تمييز
للنائم فلا يقدر على الادراكات الحسية ليدرك المحسوسات ولا على استعمال نور العقل ليدرك
المعقولات ولعلى الافعال الاختيارية التى فى حواله كالقيام والقعود والركوع والسجود **حتى بطلت**
عباراته بسبب عدم الاختيار **فى الطلاق والعتاق والاسلام والردة** والبيع والشراء وصار
كلامه لعدم التمييز كصوت الطيور **ولم يسقط بعوارضه وكلامه وقهقهته فى الصلوة حكم حتى**

والنسيان

والنوم

لا تفسد صلوته والمختار ان المصلى اذا نام فى صلوته قائما او هو نائم لم تنقض قراءته واذا تكلم فى الصلوة لم تفسد
صلوته لانه ليس بكلام لصدوره بلا اختيار وقيل تفسد صلوته **ولا تكون قهقهته حدثا** لان القهقهة انما
جعلت حدثا لتحقها فى موضع المناجاة اذ المصلى يناجى ربه وللمنام كل حدثا خارج الصلوة ويسقط
ذلك القبح بالنوم ولا تفسد الصلوة لسقوط معنى الحدث عنها وقيل تفسد صلوته لان الشارع لما جعلها
حدثا فى الصلوة كانت حدثا فى احوال الصلوة كلها اذ لا فرق فى الاحداث بين النوم واليقظة وقيل
تفسد الصلوة ولا تكون حدثا لقصورها عن التى فى اليقظة **والاغماء** وهو ضرب **مرض** وفتور قوة
بضعف القوى ولا بزيل الجاى العقل **بخلاف الجنون** فانه يزيله **وهو كالنوم** فى فوت الاختيار
وفوت استعمال القدرة **حتى بطلت عباراته** فى الاشياء المذكورة **بل الاغماء اشد منه** اى من النوم فى فوت
الاختيار لان النوم فترة اصليه لا تخلو الانسان عنه واذا نبه انتبه **بخلاف المغمى عليه فكان**
الاغماء حدثا بكل حال مضطجعا كان او قائما او راكعا او ساجدا بخلاف النوم فانه ليس بحدث فى بعض
الاحوال **وقد يحتمل الاغماء الامتداد فيسقط به الاداء** دفعا للحرج واذا بطل الاداء بطل الوجوب
كما فى الصلوة اذا زاد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله وباعسار الساعات
عندهما وامتداده اى امتداد الاغماء **فى الصوم نادر** لانه مانع من الاكل والشرب وجبلة الانسان تنفر
بدونهما لا تحقق الا ندرة **فلا يعتبر** لان الاحكام تبتنى على ما كثر وغلب لا على ما شذ وندر فلو صام مغمى
عليه فى جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء **وقيل لا يلزمه** لان وجوب الاداء لم يتحقق فى حقه
لزوال عقله بالاغماء **وفيه** نظر لان اثر الاغماء تاخير الصوم الى زواله لا فى اسقاطه لان سقوطه بزوال
الاهلية او الحرج والاهلية ثابتة ولا حرج هنا وكذا فى الزكوة واما فى الصلوة فامتداده غير نادر
فعمار كان عمار بن ياسر رضى الله عنه اغمى عليه اربع صلوات فقضاهن وعبد الله بن عمر رضى الله عنهما
اغمى عليه ثلثة ايام ولياليها فلم افاق لم يقض **والرق** وهو فى اللغة الضعف يقال ثوب رقيق اى ضعيف
النسج ومنه رقة القلب وفى الشريعة **وهو عجز حكمى** يتبعا الشخص به لقبول ملك الغير عليه فيملك
بالاستيلاء عليه كاستيلاء الصيد وسائر المباحات لانه قد يكون عبدا قد ر من حر حسا لكنه عاجز
عما يقدر عليه الحر من الاحكام شرعا كالشهادة والقضاء والولاية وما لكية المال **شرع الرق جزاء**
على الكفر فى الاصل اى فى اصل وضعه وابتداء ثبوته وذلك لان الكافر لما استكف ان يكون عبدا لله
جازاه الله تعالى بان جعله عبد عبده **لكنه** اى لكن الرق **فى حالة البقاء صار من الامور الحكمية** اى صار فى
حالة البقاء بما يتبع حكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى يسقط العبد رقبقا وان اسلم
ويكون المولود من العبد المسلم رقيقا وان لم يوجد منه سبب يستحق به الرق **به** اى بسبب الرق **صير المرء**
عرضة اى معرضا ومنصوبا **للتملك والابتذال** اى الامتهان كانه تعالى جعله ملحقا بالبهائم حتى لم تقطع

والاغماء

والرق

ما يوجد من معروضة القصاب
وغيرها الى التصحيح لفساد سوء قبيره

بعقله وسمعه وبصره بالتامل فى ايات الله تعالى والنظر فى دلايل وحدانيته **وهو** اى الرق **وصف لا يجزى** اى لا يقبل التجزى ثبوتا ولا زوالا لاستحالة ان يكون بعضه قويا متصفا بالمالكية واهلية الشهادة والولاية وبعضه ضعيفا زايل المالكية والولاية والشهادة ولان سببه وهو القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر نصف الشخص سابقا دون النصف ولانه اثر الكفر وهو لا يتجزى وقيل يتجزى ثبوتا حتى لو فتح الامام بلدة وراى الصواب انه يسترق انصافهم نفوذ منه ذلك **كالعتق الذى هو ضده** فانه لا يتجزى ايضا بالاتفاق والا لزم من تجزيه تجزى الرق فانه لو ثبت العتق فى بعض المحل فالبعض الاخر ان كان رقيقا فهو المطلوب وان كان رقيقا فقد ثبت تجزيها ولانه قوة حكمية يصير الشخص به اهلا للمالكية والشهادة والولاية ويمتنع عن يد المستولى وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور فى بعض الشايع دون البعض واعلم انه لا خلاف على ان الملك يتجزى ثبوتا وزوالا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز الايجاب ولو باع نصفه شايعا فى الملك له فى النصف الاخر **وكذا الاعتاق لا يتجزى عندهما** حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله **لبلا يلزم** على تقدير تجزيه احد الامور الثلثة المنتفية **الا توبيد دون الموثر والموثر بدون الاثر او يتجزى العتق** وذلك لانه اذا اعتق البعض فان لم يثبت العتق فى المحل اصلا لزم الموثر بدون الاثر وان ثبت العتق فى المحل فان ثبت فى كله لزم الاثر بدون الموثر وان ثبت فى بعضه فان لم يزل الرق عنه لزم اجتماع الضدين وان زال فان زال البعض لزم تجزى الرق وان زال الكل لزم تجزى العتق **وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى** انه اى ان الاعتاق **ازاله ملك متجزء** ثبوتا وزوالا **لا اسقاط الرق ولا اثبات العتق قصدا حتى يجب** عليه **ما قيمته** كما فى بيع النصف وشرى النصف الكل تعلق بالاعتاق ملك يتجزى وهو العتق وذلك لان الاصل ان التطوع قول او فعل يلاقى حق المتصرف لا حق غيره والملك حق اليد لانه منتفع به على الخصوص واما الرق فحق الله تعالى لانه جزاء الكفر والاستكاف كما عرفت والجزاء فى مقابلة فعل العبد حقه تعالى وكذا العتق الذى هو قوة حكمية حقه فلو كان الاعتاق اسقاط الرق او اثبات العتق قصدا كان متصرفا فى حق الغير قصدا ولو جعل الاعتاق ازالة الملك قصدا ومثبتا فى ضمن زوال الملك زوال الرق وثبوت العتق كان فيه ابطال حق الغير ضمنا وذا جوز كما فى العبد المشترك اذا اعتق احد الشريكين نصيب صاحبه لم يجز ولو اعتق نصيبه جاز ويتعدى الى نصيب صاحبه ضمنا بالعتق عندهما وبالفساد عنده واذا ثبت انه لا يملكه الا بالمال كان الاعتاق منه تصرفا فى ازالة ملك المال فيقبل التجزى لان العبد من حيث انه مال يتجزى **والرق بنا فى مالكية المال لقيام المملوكية به مالا** اى من حيث هو مال حتى فلا يكون مالكا للمال لمنافاته من المالكية والمملوكية لان احدهما سمة التجزء والاخرى سمة القدرة وفيه نظر لانه يجوز ان يكون مالكا من حيث انه ادمى ومملوكا من حيث انه مال حتى يملك العبد والمكاتب التسرى لان سببه وهو ملك الرقبة لا يثبت فى حقه وكذا قول حكمه **ولا يبقى منهما** اى من العبد والمكاتب **حجة الاسلام** حتى لو تجارا يقع تجارتهما لاولاهما كما فى بيع النصف وشرى النصف الكل تعلق بالاعتاق ملك يتجزى وهو العتق وذلك لان الاصل ان التطوع قول او فعل يلاقى حق المتصرف لا حق غيره والملك حق اليد لانه منتفع به على الخصوص واما الرق فحق الله تعالى لانه جزاء الكفر والاستكاف كما عرفت والجزاء فى مقابلة فعل العبد حقه تعالى وكذا العتق الذى هو قوة حكمية حقه فلو كان الاعتاق اسقاط الرق او اثبات العتق قصدا كان متصرفا فى حق الغير قصدا ولو جعل الاعتاق ازالة الملك قصدا ومثبتا فى ضمن زوال الملك زوال الرق وثبوت العتق كان فيه ابطال حق الغير ضمنا وذا جوز كما فى العبد المشترك اذا اعتق احد الشريكين نصيب صاحبه لم يجز ولو اعتق نصيبه جاز ويتعدى الى نصيب صاحبه ضمنا بالعتق عندهما وبالفساد عنده واذا ثبت انه لا يملكه الا بالمال كان الاعتاق منه تصرفا فى ازالة ملك المال فيقبل التجزى لان العبد من حيث انه مال يتجزى **والرق بنا فى مالكية المال لقيام المملوكية به مالا** اى من حيث هو مال حتى فلا يكون مالكا للمال لمنافاته من المالكية والمملوكية لان احدهما سمة التجزء والاخرى سمة القدرة وفيه نظر لانه يجوز ان يكون مالكا من حيث انه ادمى ومملوكا من حيث انه مال حتى يملك العبد والمكاتب التسرى لان سببه وهو ملك الرقبة لا يثبت فى حقه وكذا قول حكمه **ولا يبقى منهما** اى من العبد والمكاتب **حجة الاسلام** حتى لو تجارا يقع تجارتهما لاولاهما

لعدم اصل القدرة التى هى من شرايط وجوب الحج وهى البدنية لانها للمولى لان ذاته ملكه و ملك الذات على الملك الصفات القايمة بها تبعا فكانت القدرة التى تحصل بها الفعل ملكا للمولى والعبادة لا تتادى بملك الغير الا ما استثنى على المولى فى باقى القربة مثل الصلوة والصوم الفرضيين فان القدرة التى تحصل بها الصلوة والصوم الفرض ليست للمولى لان الاجماع والعبد فيها مبقى على اصل الحرية وهذا بخلاف الجمعة اذا اذاها باذن المولى حيث تقع عن الفرض لان الجمعة تخلف عن الظهر وما فعله لا تاثير له فى الظهر مستثنى من حق المولى **ولا بنا فى الرق مالكيته غير المال كالنكاح** فانه مال لان له من خواص الادمية فهو مبقى على اصل الحرية لانه ليس له الا انتفاع بامة المولى وطيا عند الحاجة كالا بملك الانتفاع بمال مولاه اكلا ولبسا عند الحاجة وليست له ولاية ملك يمين فانه لا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح وانما يتوقف نفاذه على اذن المولى دفعا للضرر عنه فان النكاح مستلزم للمهر فى الجانبين بدون رضى المولى اضرار له لان المال يتعلق برقبته فيصح اقراره بالقصاص لانه اقرار بالدم وهو فى ذلك مثل الحر فكان اقراره على نفسه لا على حق المولى وكون المولى مالكا للاجبار له على النكاح لا يدل على انه ليس بمال للنكاح لانه انما يملك الاجبار تحصينا لملكه عن الزنا الذى هو سبب الهلاك والنقصان **ومثل الدم** فان المولى لا يملك اتلافه لان فيه تفويت حيوته اى فى الدنيا **وبنا فى الرق كمال الحال فى اهلية الكرامات** الموضوعة للبشر اذ المراد بوجود مال اخر يتعلق به وما لبنتها حق المولى فلا بد من اجازته **كالذمة** لان الانسان يصير بها ممتازا عن الحيوانات اهلا للتوجه خطاب الله تعالى فيكون فيها شرفه والعبد من حيث انه مال صار كانه لا ذمة له ومن حيث انه انسان مكلف لا بد له من ذمة فقالوا بوجود اصل الذمة مع وصف الضعف **ومثل الولاية** فانه يصير بها نافذ القول على غيره شاء غيره اوم يشا **ومثل الحل** فان حل النساء لتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يستلزم لحوق اثم من كرامات البشر ولذا حل لرسول الله صلى الله عليه وسلم التسع اوالى ما لا يتناهى لفضله على غيره فيتسع بالحرية وينتقض بالرق الى النصف لان الحرية سبب لاستجلاب الكرامات فلا ينكح العبد الا مرأتين **وانه** اى ان الرق **لا يوثر فى عصمة الدم** تنقيصا واهدارا سواء كانت العصمة موثمة اومقومة **لان العصمة الموثمة تثبت بالايمان** والمراد بالعصمة حرمة التعرض بالاتلاف حقا له و لصاحبه والموثمة هى التى توجب الاثم على تقدير التعرض للدم ولا توجب الضمان اصلا **والمقومة تثبت بداره** اى بدار الايمان اى الاحراز بداره والمقومة هى التى توجب الاثم والضمان جميعا على تقدير التعرض والضمان للقصاص ان كان التعرض عمدا والدية ان كان خطاحتى لو اسلم الكافر فى دار الحرب ثبت له العصمة المقومة ولذا لو قتله قاتل ياثم ولم يجب عليه الدية ولا القصاص **والعبد فيه** اى فى كل واحد من الامرين وهما الايمان والاحراز بداره **كالحر** فى كونه معصوما امانى

الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار فلان الانسان بالرق يصير تبعا للمولى فاذا كان المولى محرزا بدار الاسلام يصير العبد ايضا محرزا بها كسايرامواله وانما يؤثر الرق في قيمته حتى اذا قتل العبد خطا ففيه قيمة مثل الديه او اكثر بسقض عن قيمه عشرة دراهم ولهذا اى لكون العبد مثل الحر في العصمه يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا ولذا وجب القصاص اذا قتله شبه ولو اختل العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحه ولا يجب القصاص مع الشبهة وعند الشافعي لا يقتل لانكم معنى المالية التي تختل بها الكرامات البشرية فاختلت التسويه لمجاورته فكان العبد نفسا من وجه دون وجه والحر نفس من كل وجه فامتنع القصاص لعدم المساواه وفيه نظر لان مجاورة المالية لا تخل بالنسبة والعصمة لان الوصف الذي بني عليه القصاص وسبب لاجله العصمة وهو كونه متمولا لاجابة الله تعالى اياه للتمول والاجابة لا تمكن الا بالبقاء والبقاء لا تحقق بدون العصمة وهو وصف اصلي لا ينفك عنه وما عداه من الحرية والمالكية والعقل والعلم والشرف صفات لا يتعلق بها القصاص والمساواه في ذلك المعنى الاصلي ثابت بين العبد والحر فان قلت الرق مناف للولاية فينبغي ان لا يصح امان العبد الماذون في قتال الكافر للحربي لان الامان ولايه لانه تصرف على الغير والزام عليه كالشهادة فاجاب بقوله وصح امان العبد الماذون في القتال للكافر الحربي لان الامان من باب الولاية ولا ولايه له على الغير بل لان الامان بالاذن في القتال خرج من باب الولايه لانه لما صار ماذونا في القتال صار شريكا للغزاة في الغنيمة من حيث انه يستحق رضخا منها وبالامان يسقط حقه في الغنيمة فيلزمه حكم الامان ثم تتعدى الى غيره من الغانمين لعدم تجزيء كشهادته في هلال رمضان فانها تقبل لان الصوم يلزمه اداء ولا ثم بتعدى الى غيره من المسلمين وصح اقراره بالحدود والقصاص اى بما يوجبها سواء كان ماذونا او لا كما عرفت انه مبقى على اصل الحريه في حق العدم حتى لا يملك مولاه ارافه دمه ولم يصح اقرار المولى عليه بها فكان اقراره ملاقيا حق نفسه فصدا فصح كما يصح من الحر ولا يمنع صحته لزوم اتلاف ماليته التي هي حق المولى لانه بطريق التبع والسرقة المستهلكه سواء كان ماذونا او مجورا حتى وجب القطع باعتبار انه ادمي ومخاطب لا باعتبار انه مال ولم يجب الضمان لان القطع والضمان لا يجتمعان وقال زفر رحمه الله تعالى لا يقطع ويضمن المال في الحال ان كان ماذونا وبعد العتق ان كان مجورا لان اقراره بالمال لصح وبما يوجب استحقاق نفسه او جزء منه لا يصح كالو اقر بان نفسه لفلان وجوابه معلوم مما ذكرنا وصح اقراره بالسرقه القائمة من الماذون في حق المال بالاجماع حتى يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال لا في حق نفسه وهو الكسب لانه ينفك الحر منه وفي القطع صح ايضا خلافا لزفر وفي اقرار المجور بالسرقة القائمة اختلاف بين العلماء الثلثه فعند ابي حنيفه رحمه الله يصح مطلقا ويقطع ويرد المال على المسروق منه

والمرض

لان اقراره في حق القطع يصح لما ذكرنا والقطع هو الاصل ومتى ثبت ثبت كون المال لغير مولاه اذ لا قطع في مال مولاه كذا في المبسوط وعند محمد رحمه الله لا يصح مطلقا لان اقرار المجور باطل في حق المال فلم يصح في حق القطع ايضا لانه لما بقي المال على ملك المولى لا يمكن القطع فيه وعند ابي يوسف رحمه الله يصح في حق القطع دون المال لانه اقر بشيئين القطع والمال واقراره حجة في حق القطع فيثبت القطع ولا يصح في حق المال لانه حق المولى ويكون المال لمولاه ان اكذبه وقال المال لي اما ان اصدقه فانه يقطع ويرد المال بالاخلاف اما في السرقه المستهلكه فيقطع ولم يضمن كونه مولاه او صدقه والمرض وهو حاله للبدن خارجة عن المجرى الطبيعي وانه لا بناء في اهليه وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى او من حقوق العباد ولا اهليه العباده لانه لا خلل للمريض في الذمة والعقل والنطق حتى صح نكاح المريض وطلاقه وسائر ما سيلحق بالبيان ولكنه اى المرض لما كان سبب الموت بتراديف الايام وانه اى الموت عجز خالص كان من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر المكنة حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة للخلافة اى خلافة الوارث والغرماء في المال لان اهليه المالك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس منه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله في الحال لان الحكم يضاف بقدر الدليل فيكون المرض من اسباب تعلق الحجر على المريض بقدر ما يتعلق بصيانة الحق ايضا في حق الغريم في الكل اذا كان الدين مستغرقا واما في حق الوارث ففي الثلثين والقياس ان لا يملك المريض الا بصا لوجوب الحجر وتعلق حق الورثه الا ان الشرع جوز له ذلك بقدر الثلث نظرا له لان الانسان مضرور بامله مقصر في عمله فيحتاج عند حلول انا ر المنية الى تلافي ما فرط فيه ونظر الشارع له بابقاء ثلث ماله تحت تصرفه ليدارك بعض ما قصر فيه قال عليه السلام ان الله تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوه حيث شئتم اذا اتصل المرض بالموت مستندا الى اوله لان عله الحجر مرض مخ لانفس المرض فقبل وجود الوصف لاسبب الحجر واذا اتصل بالموت صار اصل المرض موصوفا بالامانة والسراية الى الموت من اوله لان الموت يحصل بضعف القوى وتزايد الالام فيكون المرض على الحجر باتصاله بالموت من حين اصل المرض الذي اصفناه حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق الغريم والوارث كالنكاح نفس المثل فانه صحيح فيه لانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق بما يفضل عن حاجته الاصلية وقد صار ركن التصرف من اهله مضافا الى محله فينفذ فيصح في الحال كالتصرف في محل الفسخ لانه لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا لم يكن اثبات الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق لحكم بصحة هذا التصرف المذكور منه كالهبة وبيع المحابات ثم ينقض هذا التصرف ان احتيج اليه عند الاتصال بالموت وما لا يحتمل النقض والفسخ جعل كالمعلق بالموت

كالاعتاق اذا وقع على حق غريم بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق وارث بان اعتق
عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكمه حكم المدبر قبل الموت حتى كان عبدا في سائر الاحكام واما اذا لم يقع الاعتاق
على حق احدهما بان كان في المال وفاء بالدين او الاعتاق يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم
تعلق حق به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك البدون الرقبة وحق
الغريم او الوارث في الرقبة وصحة الاعتاق تبتني على ملك الرقبة لا ملك التبديل بدليل صحة
اعتاق الآبق والحيض والنفاس وما نوع واحد وما لا بعد مان اهلية بوجه لا اهلية الوجوب
ولا اهلية الاداء لانه لا خلل في قدرة البدن ولا في العقل والفهم فكان ينبغي ان لا تسقط بهما الصلوة
كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة عنهما للصلوة شرط وفي فوت الشرط فوت الاداء فلا يمكن القول
بوجوب الاداء ضرورة والصلوة شرعت بصفة اليسر ولذا اسقط القيام مع العجز فلو وجب
القضاء على الحائض والنفساء لوقعنا في الحرج وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم
نصا وقوله عليه السلام دع لها ايام اقرائها الصوم والصلوة ايام اقرائها بخلاف القياس اذ القياس
ان يتادى الصوم بها كما يتادى بالحدث والجنابة فلم يتعد الى القضاء مع انه لا حرج في قضائه اى
قضاء الصوم لان في قضاء عشرة ايام في احر عشر من شهر ايسر بخلاف الصلوة فان في قضاء خمس صلوة
في عشر بوما مع احتياجها في ادآء الصلوات الوقتية عجزا جدا والموت قائم بنافي احكام الدنيا
وما فيه تكليف لانه بعدم القدرة والموت بنافيهما لانه عجز خالص ليس فيه جهة قدرة بوجه حتى بطلت
الزكوة حتى لا يجب اداؤها من التركة وسائر القرب عنه كالعبادات كلها واما بقي بعد الماثم مما صار
عنه المعاصي فان الاثم من احكام الاخرة وما شرع عليه من الاحكام لحاجة غيره فان كان المشروع عبد
حقا متعلقا بالعين بقي بقاءها كالامانات والودايع والغصوب لان فعل العبد فيها غير مقصود
وانما المقصود سلامة العين لصاحبه فبقي حق العبد في العين بعد موت من كان العين في يده ولا
لو ظفر عليه لمكان ياخذه بنفسه بخلاف العبادات لان فعل من عليه الواجبات مقصود فلذا اذا
ظفر الفقير بمال الزكوة ليس له ان ياخذه عندنا بناء على ان الفعل هو المقصود في حقوق الله تعالى
خلافا للشافعي فان المقصود عنده هو المال لا الفعل ولذا لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان
ياخذه مقدار الزكوة عنده كما في دين العباد وان كان المشروع عليه دينا لم يبق بمجرد الذمة لان
الذمة بواسطة الرق تضعف لانها انما الكفر وهو موت حكما مع انه يرجى زواله غالبا فلان
تضعف بالموت الحقيقي وهو لا يرجى زواله غالبا اولى فكما لا يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام
ماليه الرقبة او الكسب لا يحتمله ذمة الميت بالطريق الاولى حتى يضم اليه مال او ما تركه به
الذمم وهو وفاء الكفيل وكذا لا يحتمل الذمة الدين بنفسها بدون الموكد حتى اذا لزم الدين

مضافا الى سبب صحيح في حيوته بان حفر بيرا على الطريق ثم مات ووقع فيها دابة انسان وهلكت يلزم
ضمانها عليه حتى يصح الكفالة عنه بذلك الدين ولهذا اى لكون الذمة لا تحتمل الدين بنفسها قال
ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح لان صحتها يعتمد ثبوت الدين
والذمة بنفسها قاصرا لدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله والكفالة انما تكون بالدين وهو
وصف شرعي ظهر اثره بوجه المطالبة وقد سقطت المطالبة بموته مفلسا لامتناع مطالبة الميت
بالدين وعدم جواز مطالبة غيره لانه لم يبق له مال يومد الوارث او الوصي بالاداء ولا كفيل بطالب
به والكفالة شرعت لالتزام المطالبة ولم يبق فلا تصح الكفالة بخلاف العبد المجور يتعلق بالدين
فانه اذا تكفل عنه رجل صح وان لم يكن العبد مطالبا به لان ذمته في حقه كاملة لكونه حيا
مكلفا والمطالبة ثابتة لانه يتصور ان يصدقه مولاه او عتقه فيطالب في الحال فان قلت اذا كانت
ذمته كاملة لزم ان لا يجب ضم ماليه الرقبة اليها لاحتمال الدين قلنا انما ضمت في حق المولى لتمكن
استيفاء الدين من الماليه التي هي حق المولى نظرا للغرماء وما شرع عليه صلة كنفقة المحارم بطل الا
ان يوصي فيصح من الثلث وان كان المشروع حقا له بقوله حقا له اى لاجله ما تقضي به الحاجة لان
مرافق العباد انما شرعت لهم لحاجتهم لان العبودية لازمة لهم لا تنفك عنهم لا في الدنيا ولا في
العقبى لانها انما تنقلب فيهم لكونهم مخلوقين محدثين خلق الله تعالى واحداثه وهي مستلزمة للحاجة
لانها تنبئ عن العجز والافتقار والموت لا ينافي الحاجة لانها تنشاء عن العجز لا عجز فوت والموت ولهذا
قدم جهازه على الدين لحاجته الى الكفن وحاجته الى اللباس مقدمة في حال الحيوة على الدين فكذا
بعد الممات اذ لم يكن حق الغرماء متعلقا بالعين اما لو كان متعلقا بها كما في المشتري والمرهون
والمشتري قبل القبض فصاحب الحق احق بالعين من صرفها الى التجهيز ثم قدم دينه على الوصية
لان الحاجة الى قضائها امس لانه واجب والوصية متبرع فكان اسقاط الواجب اهم من التبرع
لان الدين حايل بينه وبين ربه ثم قدم وصاياه من ثلثه على الميراث لان الشرع نظر له وقطع
حق الوارث عن الثلث لحاجته الى تدارك ما قصر وهذه الحاجة اقوى من الحاجة الى خلافة الوارث
وقد نص تعالى عليه بقوله من بعد وصية يوصي بها او دين سواء كانت الوصية واقعة بان قال اوصيت لفلان
بكذا او قال اعتقت هذا العبد او مفوضة بان يوصي باعتاق عبده بعد موته او قال اعطوا فلان كذا
بعد موتي ثم وجبنا المواريث بعد قضاء الحاجة عنه اى عن الميت نظرا له لان ماله اذا انتقل الى من
يتصل به وخلفه كان انظر له فيصرف الى من يتصل به نسبا اى قرابة او سببا كالزوجية او ولاء
بالاعتاق وسبب بان يوضع في بيت المال فضلا لحاجة المسلمين وابدا اى ولبقاء ما تقضي به الحاجة
اى بعد الموت بقيت الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف لوجود الحاجة وسواء ترك وفاء رقبة

كما قال عليه السلام من اعتق رقبة اعتق الله تعالى بكل عضو منه عضوا منه من النار وبقيت بعد موت
العبد المكاتب عن وفاء باداء المال الحاجة الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي منه ميراثا لورثته وبعتق
اولاده المولودون المشتركون في حالة كتابته والرق اثر الكفر ودفع اثر الكفر من اقوى الحوائج فيعتق
في اخر جزء من اجزاء حيونه وعند الشافعي ينفسخ الكتابة بموت المكاتب لانها انما بقي بعتق المكاتب
لان المقصود من العقد في جانبه تحصيل الحرية والميت ليس بمحل العتق ابتداء ولا يجوز ان يستدام الى
حال حيوته لان المعلق بالشرط وهو العتق لا يسبق الشرط وهو اداء بدل الكتابة بخلاف ما اذا
مات المولى لان محل العقد قائم قابل للعتق والمولى ما يصير معتقا عند اداء البدل بالكلام السابق و
ذلك قد صح ولزم في حال حيوته فموته لا يبطل الكتابة وفيه نظر لانه لما جاز بقاء مالكيه المولى بعد
موته لحاجة فبقاء مالكية المكاتب وهي انه يملك بالكتابة يده من حيث الاكساب ومكاسبه من
حيث اليد لحاجته اولى لان حاجته اقوى الحوائج لان الحرية راس مال الحي في احكام الدنيا لان الرقيق
في حكم الميت وكذا في احكام الاخرة فانه يتاذى في قبره بتاذي ولده بتحسر الناس اياه برقابيه قال
عليه السلام يوذى الميت في قبره ما يوذى اهله فان قلت لو صح مالكية المكاتب لصحت ملوكيته
لانه عبد ما بقي عليه درهم والثاني باطل لان بقاء المالكية بمعنى الكرامة ولا كرامة في بقاء المملوكية
لانها ذل واهانة قلت بقاء المملوكية غير مقصوده بنفسها وانما هي بشرط التحفق بقاء المالكية
اذ لا يمكن بقاؤها الا ببقاء المملوكية الى وقت الاداء ولهذا قلنا تغسل المراة زوجها في عدتها بقاء
ملك الزوج في العدة لانه مالك لها لان النكاح في حكم القائم للحاجة فيبقى ملكه فيها الى انقضاء
العدة خلاف ما اذا ماتت المراة فانه لا يغسلها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المالكية بالموت
لان الكل في الادمي شرع لقضاء حاجة المالك بخلاف القياس الى زمان الموت وهو حق عليها فلا يبقى
بعد موتها لانه لا يقدر على قضاء الحاجة من المملوك بعد موته ولذا لا عدة عليه بعدها حتى يجوز
له ان يتزوج اختها بلا توقف وقال الشافعي يجوز له ان يغسلها لقوله صلى الله عليه وسلم لعايشة
رضي الله عنها لو متِ غسلتكِ وكفنتكِ وصليتُ عليكِ وقد غسل علي رضي الله عنه فاطمة رضي الله
عنها وما يصلح لحاجته كالقصاص لانه شرع عقوبة لدرك النار اي للقود ونشفي الصدور
وقد وجب بعد انقضاء حيوة المقتول وعند انقضائها لا يجب للميت شيء الا ما يضطر اليه لحاجة
كالتجهيز والتكفين وقضاء الدين وتنفيذ الوصية اذ الاصل ان لا يجب له شيء اصلا لبطلان اهلية
الملك وما ثبت انما ثبت للضرورة ولا ضرورة هنا لانه شرع لدرك النار ولا نار بعد الموت
وقد وقعت الجناية على اولياءه من وجه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء
لا بطريق الخلافة عن الميت بان يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم بحيث يجري فيه سهام الورثة وقوله

تغسل المراة زوجها

تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا نص ان ابتداء ثبوت القصاص للولي لان الجناية
وقعت على حقهم من وجه ودرك النار يحصل بهم والسبب انعقد للميت لان المتلف حيوته و
انتفاعه لحيانه اكثر من انتفاع اوليائه فيصح عفو المجروح احسانا باعتبار انعقاد السبب له
ويصح عفو الوارث قبل موته باعتبار ان القصاص ثبت للورثة فانه لا يصح وقال ابو حنيفه رحمه
الله انه اي القصاص غير موروث بحيث يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء لما قلنا
من ان الغرض منه درك النار ولا نار بعد الموت واذا انقلب القصاص بالصلح او بعفو البعض
او بشبهة مال وصار خلفا عنه لضرورة عدم امكان رعاية المثل لان موجب القتل في الاصل
القصاص لانه المثل من كل وجه صار المال موروثا فيقضي منه ديونه وتنفذ وصاياه كانه هو
الواجب في الاصل بهذا القتل كالدية في الخطا لان المتلف انما ثبت بالسبب الذي يثبت به
الاصل والسبب هو القتل فيتقرر وجوب المتلف ليكون موروثا والدليل على انه يجب في الاصل
وانه مورث ان حق الموصى له يتعلق بالدية لا بالعفو وان سهام الورثة تعتبر في المتلف دون
الاصل اي باخذ كل منهم من الدية بقدر حقه لانه يتحمل خلاف القصاص فانه لا يتحمل وان كان الاصل
هو في القصاص ان يجب للميت ابتداء لانه واجب في مقابلة فوات حيوته ودمه الا انه يثبت للورثة
ابتداء لمانع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته بخلاف الخلف فانه لا مانع فيه فجعل
موروثا لانه يصلح لدفع حاجة الميت ويثبت مع الشبهة ووجب القصاص للزوجين لان
الزوجية تصلح سببا لدرك النار لشيوع الاخلاق بينهما بل المحبة الثابتة بينهما فوق المحبة الثابتة
بالقرابة فتصلح سببا لدرك النار والتشفي كما وجب بالزوجية نصيب في الدية لان الزوجية
سبب الخلافة واحد مما يتصرف في مال الاخر فوق ما يتصرف الاقارب فصار كالنسب وقال
مالك رحمه الله لا يرث الزوج والزوجة شيئا من الدية لان الزوجية تنقطع بالموت وفيه نظر
لان الدية مال الميت فيرث منها جميع الورثة كسائر امواله وقوله ان الزوجية تنقطع بالموت مسلم
لكن سبب الخلافة زوجية قائمة الى وقت الموت منتهية به لا زوجية قائمة في الحال وله اي للميت حكم
الاحياء في احكام الاخرة الاربعة ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب لغيره عليه
منها وما يبقاء من الثواب والعقاب فان الصبي والميت في حكم الاخرة كالرجل المكلف والمعهود للطفل انه
يوضع في القبر للخروج والحيوة بعد الفناء ومكتسب وهو من جهة العبد عطف على قوله سماوي
وهو ما كان لاختيار العبد فيه مدخل وهو انواع سبعة الا وقال الجهل وهو صفة تضاد العلم عند احتماله
وقصوره واحترز به عن الاشياء التي لا علم لها فانها لا توصف بالجهل لعدم تصور العلم بها واما جعله
مكتسبا لان العبد قادر على ازالته بتحصيل العلم ونحو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الاخرة لا في حكم

الدنيا فان قبول الذمة من الكافر يرفع عقاب القتل في الدنيا ولا يرفع عذاب الآخرة **كجهل الكافر** فانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل فان الآيات الدالة على وحدانية الله تعالى لا تعد ولا تحصى عند ذي لب كما قيل وفي كل شيء له آية دليل على أنه واحد وكذلك الدلائل على صحة رسالة الرسول صلى الله عليه وسلم من المعجزات ظاهرة محسوسة في زمانهم فكان انكارها بمنزلة انكار المحسوس ومثل **جهل صاحب الهوى** في صفات الله تعالى فان الفلاسفة امتنعوا عن اطلاق العالم والقدير والسميع والبصير على الله تعالى فارين عن التشبيه لان واحدا لا يسمى عالما والمعتزلة امتنعوا عن اثبات معاني هذه الاسماء له تعالى والمشبهة اثبتوا هذه المعاني على وجه يفضي الى التشبيه وجعلوها من جنس صفات البشر فيحدون حدودها ويزاولونها **وفي احكام الآخرة** مثل جهل المعتزلة بسؤال منكر ونكير وعذاب القبر والميزان والشفاعة لاهل الكبائر وجواز العفو عما دون الشرك وغيره لان من اعتقادهم الباطلة **ومثل جهل الباغي** ومن والى الذي خرج عن طاعة الامام الحق فانا ان علمنا ان الحق والامام على الباطل بيانا وان الباغي فاسد وان ما يكون له تاويل لحكم الخصوص فان جهله لا يعد عذرا لانه يخالف الدليل الواضح فان الدليل على كون الامام عادلا على الحق مثل الخلفاء الراشدين ومن سلك طريقهم لا يحتاج على وجه يعد جاحده مكابرا معاندا ولا يصلح جهله عذرا في الآخرة **حتى يضمن الباغي مال العادل اذا اتلفه** ولا منعة له كما لو اتلفه غيره لبقاء ولاية الالزام فاذا صار للباغي منعة تسقط عنه ولاية الالزام بالدليل حسا وحقيقة فوجب العمل بتاويله الفاسد فلم يؤخذ بضمان في نفس ولا مال بعد التوبة كما لا يؤخذ به اهل الحرب بعد الاسلام بخلاف الاثم فان الباغي يأثم وان كان له منعة لان المنعة لا تظهر في حق الشارع والحاصل ان المغير للحكم احد التاويل والمنعة حتى لو تجرد احدهما عن الآخر لا يتغير الحكم في الضمان حتى لو ان قوما غير متاولين غلبوا على مدينة فقتلوا الانفس واستهلكوا الاموال ثم ظهر عليهم اهل العدل اخذوا جميع ذلك لتجرد المنعة عن التاويل وقال الشافعي يجب على الباغي الضمان وان كان له منعة لانه مسلم ملتزم احكام الاسلام وقد اتلف بغير حق فيجب عليه الضمان لانه من احكام الاسلام بخلاف الحربي لانه غير ملتزم احكام الاسلام اصلا **ومثل جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة كالفتوى ببيع امهات الاولاد** ونحوه كما افتى به بشر المريسي وداود الاصفاني بمتمسكين بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولان المالية وتحلية البيع قبل الولادة معلومة بيقين فلا تزول بعد الولادة بالشك وعند الجمهور لا يجوز بيعها بدلالة الآثار المشهورة عليه مثل قوله عليه السلام اعتقها ولدها ولدها وقوله صلى الله عليه وسلم ايما امة ولدت من مولاها فهي معتقة وانعقد الاجماع على عدم الجواز فالقول بالجواز مخالف للآثار المشهورة والاجماع فكان مردودا **ومثل الفتوى على** متروك التسمية عامدا بقوله صلى الله عليه وسلم تسمية الله تعالى في قلب كل مؤمن وبالقياس على المتروك

منعة ح

عذرا و

والعزل

النسمة ناسيا فانه يخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه **والنوع الثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح** اي في موضع تحقق فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة كمن صلى الظهر على غير وضوء ثم صلى العصر بوضوء وعنده ان الظهر جائز فالعصر فاسد عندنا لان هذا جهل على خلاف الاجماع لان اداء الصلوة بغير وضوء لا يجوز اجماعا فلا يصلح شبهة وعذرا وان قضى الظهر ثم صلى المغرب على ظنه ان العصر جائز جاز المغرب لان هذا جهل في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت فان من العلماء من لا يقول بوجوب الترتيب فيصلح **او في موضع الشبهة** اي لا بوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه **وانه** اي ان هذا الجهل **يصلح عذرا وشبهة كالمحتجم اذا افطر على ظن انها** اي ان الحجامة **فطرته** او ظن انه على تقدير الاكل بعده لا يلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله يكون عذرا مسقطا للكفارة لانه ظن في موضع الاجتهاد فان عند الاوزاعي يفسد صومه لقوله صلى الله عليه وسلم افطر الحاجم والمحجوم وكفارة الافطار مما تسقط بالشبهة هكذا قال المصنف رحمه الله **وكمن زنا بجارية والده على ظن انها تحل له** فان الحد لا يلزمه لان هذا جهل حصل في موضع الشبهة فان وطء الاب جارية ابنه لا يوجب الحد والقرابة واحدة وهذا القرب لما اوجب تاويلا في احد الطرفين استتبع على الولد ظن انه يوجب التاويل في الطرف الآخر فيصير هذا الجهل شبهة في سقوط الحد بخلاف جارية اخيه واخته فانه لو زنى وقال ظننت انها تحل لم يصر شبهة في سقوط الحد لان سماع الاباحة عادة فلا يكون محلا للاشتباه فلا يصير الجهل شبهة **والنوع الثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر** الى دار الاسلام والفرق بين هذا القسم وبين القسم الثاني ان هذا القسم بناء على عدم الدليل والقسم الثاني بناء على اشتباه ما ليس بدليل بالدليل **وانه** اي ان هذا الجهل **يكون عذرا** في الشرائع حتى لو مكث فيها مدة ولم يصل ولم يصم فيها ولم يعلم ان عليه الصلوة والصوم لا يكون عليه قضاؤها وعند زفر رحمه الله يجب القضاء لان بقبول الاسلام صار ملتزما احكامه ولكن قصر في الخطاب وذلك لا يسقط القضاء بعد تقرر السبب الموجب كالنائم اذا انتبه بعد مضي وقت الصلوة والجواب ان الخطاب خفي في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع ولا نقدر بالشهرة لان دار الحرب ليس محل الشهرة احكام الاسلام فيصير جهله بالخطاب عذرا لانه غير مقصر في طلب الدليل بخلاف الكافر اذا اسلم في دار الاسلام ولم يصل مدة ولم يعلم بوجوبها فانه يجب عليه القضاء لانه في دار شروع الاحكام وتمكنه للسؤال فترك السؤال تقصير منه بلا عذر **ويلحق به** اي بالجهل من اسلم في دار الحرب **جهل الشفيع** لانه زمان يقع البيع ولا يشتهر حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت له الشفعة لان دليل العلم خفي في حقه لان صاحب الدار ينفرد ببيعها

ويلحق به جهل الامة المنكوحة بالاعتاق او بالخيار فان الامة المنكوحة اذا اعتقت ثبت لها الخيار ان شاءت فامت مع زوجها وان شاءت فارقته لقوله عليه السلام لبريرة ملكت بضعك فاختاري فان لم تعلم بالاعتاق او تعلم لكن لم تعلم بثبوت الخيار لها شرعا كان الجهل بهما عذرا لان دليل العلم بكل واحد منهما خفي في حقها اما الاعتاق فلان المولى مستبد به فلا يكنها الوقوف عليه قبل الاخبار واما الخيار فلانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع فلا يقوم اشتهار الدليل في دار الاسلام مقام العلم بخلاف الصغيرة والصغيرة اذا زوجها غير الاب والجد من الاولياء فانه ثبت لها الخيار فان علما بالنكاح ولم يعلما بالخيار لم يعذرا لان دليل العلم بالخيار في حقهما مشهور لاشتهار الاحكام وعدم المانع من التعلم وهو الاشتغال بالخدمة في الامة ويلحق به جهل البكر البالغة بالنكاح الى ان حتى لو لم يعلم بالنكاح لا تكون سكوتها رضى ويكون لها الخيار اذا علمت لخفاء دليل العلم في حقها لان المولى ينفرد بالنكاح وبه الزام النكاح عليها فيشترط العدد او العدالة عندا لحنيفه رحمه الله وعندهما لا يشترط ويلحق به جهل الوكيل بالوكالة وجهل المأذون بالاذن بالاطلاق في الوكالة والاذن حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما بالوكالة وبالاذن لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى وضده اي الجهل بضد الاطلاق فيهما وهو الهزل والجحر حتى لو تصرفا قبل العلم بهما ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى لان جهلهما عذر لخفاء الدليل لانهما مستبدان بالتوكيل والاذن والهزل والجحر والسكر وهو سرور يغلب على العقل فيزيل به بعض افعاله فيمنع عن العمل لوجوب عقله من غير ان يزيله وهو على الصحيح ان السكران كان من مباح كشرب الدواء مثل الافيون وشرب المكره على شرب الخمر وشرب المضطر للعطش فشرب من الخمر ما يرد عطشه فسكر فهو كالاغماء فمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات لان هذا ليس من جنس اللهو فيعار من اقسام المرض وان كان السكر من محظور كالسكر الحاصل بشرب كل محرم من غير ضرورة فلا يناني هذا السكر الخطاب بالاجماع لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا الخطاب ان كان في حالة السكر لم يكن التكرم منافيا له وان كان في حالة الصحو فكذلك لانه لو كان منافيا له لصار كانه قيل اذا سكرتم وخرجتم من اهلية الخطاب فلا تصلوا بصير كقولك للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وذلك ظاهر الفساد لانه اضاف الخطاب الى حالة هو منافيه له ويلزمه لعدم منافاته الخطاب فلا يبطل شيا من الاهلية لان الخطاب بناء عليها احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرها ونصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير وغيرها لان الردة فانها اذا تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم تبن امراته استحسانا لان الردة تبنى على القصد والاعتقاد ونحن نعلم ان السكران غير معتقد لما يقول بدليل انه لا يذكره بعد الصحو وما كان من عقد القلب لا ينبئ خصوصا المذاهب فكان ذلك عمل اللسان بدون القلب فلا يكون اللسان معبرا عما في الضمير فجعل كانه لم ينطق

والسكر

وهو الذي يغلب

وهو الذي لا

بد حكما كما لو جرى على لسانه الصاحي كلمة الكفر خطا وقال ابو يوسف رحمه الله تبين منه امراته لانه تخالف كالصاحي وهو القياس والاقرار بالحدود والخالصة لله تعالى مثل حد الزنا وشرب الخمر والسرقة لان الرجوع عن الاقرار بهذه الحدود يصح وقد قارنه دليل الرجوع وهو السكر لان السكران لا يثبت على شيء ما يقول ولذا اتفق العلماء على ان السكر لا يتحقق بدون اختلاط الكلام وعدم الثبات على القول فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يندرئ بالشبهات فلا يصح اقراره بمباشرة اسباب هذه الحدود ويصير السكر شبهة دارئة للحد بخلاف مباشرته سبب الحد كما لو زنى في سكره فانه يحد اذا صحا لانه حصل بسبب هو معصية فلا يصلح سببا للتخفيف واما اذا لم يكن الحد وخالصه له تعالى كحد القذف والقصاص فان السكر لا يمنع صحته لانه يصرح الرجوع لا يبطل اقراره لانهما من حقوق العباد فيبطل به وهو السكر اولى ان لا يبطل والهزل وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما يصلح له اللفظ استعارة وليس المراد هنا وضع اللغة لانه لا يختص به المعنى المعلوم وانما المراد هنا وضع العقل والشرع فان الكلام موضوع عقلا لافادة معناه حقيقة كان او مجازا والتصرف الشرعي موضوع لافادة حكم فاذا اريد به الكلام غير ذلك كان هزلا وهو اعم من الهزل ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما يصلح له اللفظ استعارة فهو اعم من الحقيقة لانه قد يكون حقيقة وقد يكون مجازا وانه اي ان الهزل يناني اختيار الحكم فيما هزل به ويناني الرضا به ولا يناني الرضا بالمباشرة لنفس التصرف ولا اختيار المباشرة لان الهازل سكلم بما هزل به عن اختيار صحيح ورضا تام ولهذا كفر بالردة هازلا لان المتكلم بكلمة الكفر هازلا مستخف بالدين وهو كفر فيصير مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل فصار الهزل في جميع تصرفاته بمعنى خيار الشرط في البيع ابدا اي متى وجد افاده بعدم الرضا والاختيار في حق الحكم دون مباشرة السبب لان قوله بعت واشتريت يوجدان برضى العاقد واختياره ولكن ليست الحكم لعدم الرضا به فكذا في الهزل الا ان الهزل في البيع يفسده بخلاف شرط الخيار فانه لا يفسده فوتر الهزل فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة ولا يوثر فيما لا يحتمله كالطلاق والعتاق واما جمع بين الاختيار والرضى لان الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في المكره وشرطه اي وشرط الهزل ان يكون صريحا مشروطا باللسان بان يذكر العاقد ان باللسان انهما هازلان في العقد ولا يثبت الهزل بدلالة الحال الا انه لا يشترط ذكره في العقد لانه لو شرط ذلك لما حصل مقصود بما لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد بخلاف خيار الشرط فانه يشترط ذكره في العقد والتلجئة كالهزل قال القاضي ظهير الدين التلجئة هي العقد الذي ينشئه

بكفر بالردة هازلا

والتلجئة

بين الصحيح والبطل والصحيح راجع لما ذكرنا من ان عقلها ودينها مانعان من صحة البيع فيبطل الهزل وصح البيع بالدنانير ولما فرغ من الهزل الذي يحتمل النقض شرع فيما لا يحتمل النقض وهو ثلثة انواع ما لا مال فيه اصلا كالطلاق والعتاق وما كان المال فيه تبعا كالنكاح وما كان المال فيه مقصودا كالخلع على مال يقوله وان كان الهزل في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق بان تواضع الزوج والمرأة او المولى والعبد (اي في الكلام الذي لا مال فيه) بان يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما ومثل اليمين بان يتواضع الرجل مع امرأته او مع عبده بان يعلق طلاقها او عتقه بدخول الدار ولم يكن في ذلك هازلا فذلك كله صحيح لقوله من اهزله والهزل باطل بالحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات ذكر العتاق مقام اليمين ففي المنصوص علة الحكم ثابتة بالنص وفي غيره بدلالة النص لا بالقياس وان كان المال فيه تبعا كالنكاح فان هزلا باصله (اي وذلك الحكم الذي وقع فيه الهزل) بان يقول لامرأة اني اريد ان اتزوج بك بالف نزوجا بالهزل وواعتقه المرأة او وليها على ذلك وحضر الشهود هذه المقالة ثم تزوجها فالعقد لازم والهزل باطل بالحديث وان هزلا بالقدر اي بقدر البدل بان تواضعا في الدنانير على ان المهر الف وانهما في العلانية الفين فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة فالمهر الفان لبطلان المواضعة وان اتفقا على البناء على المواضعة فالمهر الف بالاتفاق لان المال لا يجب بالهزل بخلاف مسئلة البيع عند ابي حنيفه رحمه الله حيث يجب تمام الالفين لان ذكر احد الالفين على وجه الهزل بمنزلة شرط فاسد والشرط الفاسد يؤثر في البيع ولا يؤثر في النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق كذا في المبسوط وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف لان المهر تابع ولذا يصح النكاح بدونه ومع جهالته فلا يجعل مقصودا بالصحة بخلاف الثمن فانه مقصود ولذا يفسد البيع لجهالة الثمن وعدم ذكره وغيرها فيجب العمل بالهزل ولا يجب الا الف كذا ذكره محمد عن ابي حنيفه رحمهما الله وقيل النكاح جائز بالفين في رواية ابي يوسف عن ابي حنيفه في هذين الوجهين كما في البيع لان التسمية في الصحة مثل ابتداء البيع اي لا يجب الا فصدا او نصا كالبيع وفي اصل البيع اذا هزلا واتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا جعل ابو حنيفه رحمه الله العمل بصحة الايجاب اولى من العمل بالمواضعة ترجيحا للصحة فكذا هذا وان كان ذلك الهزل في الجنس بان تواضعا في الدنانير وعلى ان المهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء وجب مهر المثل بالاجماع بخلاف البيع فانه لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح بلا تسمية المهر والعمل بالمواضعة بجعل النكاح بلا تسمية لان ما هو مسمى ليس بمهر وما هو مهر ليس بمسمى في العقد والنكاح صحيح بدونه فيجب مهر المثل وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب مهر المثل على رواية محمد عن ابي حنيفه رحمهما الله لان المهر تابع فيجب العمل بالهزل ليلا

بصير المهر مقصودا بالصحة اذ لا حاجة لانعقاده الى صحة المهر واذا وجب العمل بالهزل بطلت التسمية فبقي النكاح بلا تسمية فيجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف عنه يجب المسمى وبطلت المواضعة كما في البيع وان كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال فان المال لا يجب فيه بدون الذكر فاشتراط المال فيه علم ان المال مقصود فان هزلا باصله بان طلق امرأته على مال او خالعها بطريق الهزل او اعتق عبده على مال على وجه الهزل فالطلاق واقع وكذا العتق والمال لا يلزم عندهما لان الهزل لا يؤثر في الخلع اصلا عندهما لانه بمنزلة خيار الشرط والخلع لا يحتمل شرط الخيار عندهما لانه تصرف يمين من جانب الزوج كانه قال لها ان قبلت المسمى فانت طالق ولزوال المال الراجع قبل القبول وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل الخيار لم يحتمل الهزل ولا يختلف الحال عندهما بالبناء على المواضعة والاعراض عنها او بالاختلاف لما مر وعنده اي عند ابي حنيفه رحمه الله لا يقع الطلاق لانه بمنزلة خيار الشرط و المنصوص عنه في خيار الشرط في الخلع في جانب المرأة لان الطلاق لا يقع والمال لا يجب حتى تشاء المرأة فيقع الطلاق ويجب المال اذا شاءه وانما يصح خيار الشرط في الخلع عنده من جانبها لانه يشبه البيع لانه تمليك بعوض ولذا لو كانت البداءة من جانبها فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت عن مجلسها قبل قبوله بطل كما في البيع وان اعرضا عن المواضعة بعد ما هزلا باصل الخلع واصل البدل لانهما اذا كانا هازلين باصل الخلع كانا هازلين ببدله ضرورة وقع الطلاق ووجب المال بالاجماع اما عنده فلابطال المواضعة بالاعراض عنها واما عندهما فلان الهزل لا يمنع وقوع الطلاق ووجب المال وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض اما عنده فلانه جعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق في الخلع ولكنه عند الاختلاف جعل القول لمدعي الاعراض في جميع الصور لما مر واما عندهما فلان الهزل لا يؤثر في الخلع اصلا ويقع الطلاق ويجب المال اذا اتفقا على البناء وكذا اذا اختلفا بالاولى وان سكتا فهو اي فالخلع جائز والمال لازم لهما وبيانه معلوم مما ذكرنا وان كان الهزل في القدر وبان سميا الفين وقد تواضعا على الف فان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق واقع والمال لازم لانهما جعلا المال كلا نظرا بالتبعية للطلاق فان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما ويقع الخلع ويجب المال كله وان كان الهزل يؤثر فيه لانه يثبت في ضمن الخلع ولا عبرة للمتضمن لا بما في الضمن فان قلت المال هنا مقصود بها فلا يجوز ان يجعل تابعا قلت المال مقصود بالنظر الى العاقد تابع بالنظر الى الثبوت فانه تابع للطلاق والعتاق في الذي هو مقصود للعقد لانه بمنزلة الشرط فيه والشرط تابع بخلاف مال النكاح فانه تابع بالنظر الى العاقد في الذي هو مقصود لان مقصودهما الاستمتاع لا المال وعنده يجب ان تعلق الطلاق باختيارها الى باختيار المرأة

جميع المسمى في الخلع لان الطلاق يتعلق بكل البدل المذكور في الخلع والخلع من جانبه تعليق الطلاق بقبولها وفي علقه بكل البدل وهو الظاهر والمراة ما قبلت بعضه جدا لكونها هازلين في الاباء فكان بعض البدل معلقا بالشرط وهو اختيارها فلا بد من وجوده ليقع الطلاق وان اتفقا على انه لم يحضر ما سمي وقع الطلاق ووجب المال كله عنده لانه حمل ذلك على البدء وجعل ذلك اولى من المواضعة كما بينا وعندهما كذلك يقع الطلاق ويجب المال كله لما قلنا من ان الهزل لا يؤثر عندهما في الخلع والمال لازم بطريق التسمية وكذلك ان اختلفا فعنده القول لمن يدعي الاعراض لما مر من اصله وان كان ذلك الهزل في الجنس بان يذكر الدنانير وغرضهما الدراهم يجب المسمى عندهما بكل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او اختلفا او اتفقا انه لم يحضر ما سمي لما مر من ان الهزل لا يؤثر فيه فيقع الطلاق في الحال ويجب المال بطريق التسمية له وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى وان اتفقا على البناء لم يقع الطلاق على قبول المراة وان اتفقا انهما لم يحضر ما سمي وجب المسمى ووقع الطلاق وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض وهذا كله معلوم مما سبق وان كان ذلك الهزل في لفظ قد لا يحتمل الفسخ او لا يحتمله فالهزل يبطله كما لو تواضعا على ان بخبرانها متبايعا هذا الصبرة من الف درهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البائع للمشتري فوكلت بعتك عبدي هذا اليوم كذا وقال لا غرض له فيه فليس هذا بيع في الحقيقة لان الاقرار خبر يحتمل بين الصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فالاخبار عنه لا يصير حقا والمخبر عنه هنا كذب بسبب المواضعة السابقة فلا يصير حقا بالاقرار وكذا لو اتفقا على اجازة البيع لم يكن له بيعا لان الاجازة انما تلحق العقد المنعقد فان قلت مبنى الرد على ابطال الاعتاق ولم يوجد من الهازل بالكفر ذلك لوجود الهزل فانه ينافي الرضا بالحكم فينبغي ان لا يكون الهزل بالردة كفرا كما في حالة الاكراه والجواب بقوله والهزل بالردة كما اذا قال الهازل الصنم الله ليلا كفر لانه هزل به لكنه يجعل الهزل كلا هزل اي لكون عين الهزل بالردة استخفافا بالدين لان الهازل جاد في نفس الهزل مختار للسبب وهو التكلم بكلمة الكفر وان هو ان كان غير معتقد لما يدل عليه كلامه وهو استخفافا بالدين وهو كفر لقوله تعالى قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم بخلاف المكره والسكران فانهما غير راضيين بالسبب والحكم جميعا وهذا بخلاف الكافر اذا هزل بالاسلام وتبرأ مما عليه هازلا فانه يحكم باسلامه في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق والاقرار وقد صدر عنه احدهما لركنين وهو الاقرار على سبيل الرضى وهو الاصل في احكام الدنيا فيجب الحكم بايمانه كالمكره على الاسلام اذا اسلم حكم باسلامه بناء على وجود احد الركنين طوعا وانه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام والسفه وهو في اللغة الخفة والحركة وهو في الاصطلاح خفة تعتري الانسان تبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع والعقل مع

فعل و

وجود العقل حقيقة وهذا التعريف يتناول جميع ارتكاب جميع المحظورات الا ان السفه الذي يتكلم فيه الفقهاء ويتعلق به الاحكام من منع المال ووجوب الحجر هو تبذير المال واسرافه على خلاف مقتضى الشرع والعقل وان كان اصله اي اصل السفه مشروعا لان اصل البر والاحسان مشروع لانه تصرف في ملكه والملك هو الاطلاق للتصرف وقد قال تعالى وتعاونوا على البر والتقوى واحسنوا ان الله يحب المحسنين الا ان الاسراف حرام كالاسراف في الطعام والشراب لقوله تعالى ولا تسرفوا وهو اي السفه السرف وهو المجاوزة عن الحد والتبذير وهو تفريق المال اسرافا فما ذكرها بعد تمام التعريف ليلا يفهم بالاطلاق ارتكاب المعصية وان كان سفها حقيقة وذلك السفه لا يوجب خللا في الاهلية لانه لا يخل بالتصرف ظاهرا وهو السلامة بدنه ولا باطنا لبقاء كمال عقله ولا لمنع السفه شيئا من احكام الشرع لبقاء الاهلية للمال السفيه كما بعد عقله في عامة فيبقى اهلا لوجوب حقوق الله تعالى في الدنيا والآخرة فيكون اهلا لحقوق العباد وهي التصرفات بالطريق الاولى لان حقوقه اعظم فلا يجب الا على من هو كامل المال ولذا يكون الصبي اهلا للتصرف مع انه ليس باهل لخطاب حقوقه تعالى ومنع ماله اي مال السفيه عنه في اول ما يبلغ احتياطا للتحرز عن ضياع المال (وقوله الضمير الى السفه باعتبار ولاية السفيه عليه منه) وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين اموالكم التي يقوم بها امر معاشكم بل اجعلوها في يد من يحسن حفظها وانما اضاف اموال السفهاء اليهم لانهم يقومون بها وقد يضاف الشيء الى ما يلابسه بينهما نوع علاقة لانبتابينا س الترشد فقال فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فقال ابو حنيفة رحمه الله اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار ان الصبا قد تطاول الزمان به لا بد من ان يشتغل برشد ما بطريق التجربة فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع ماله اليه وان لم يونس منه رشد ظاهرا لان خمسة وعشرين سنة مدة يصير الانسان فيها جدا لولد ولد لان ادنى مدة ان يحتلم فيه اثنا عشر سنة ثم يولد له ولد في سنة اشهر ثم يبلغ ابنه في اثنتي عشرة سنة ويولد لابن بعد سنة اشهر فيصير هو جدا في هذه المدة فاستحال ان يصير فرعه وليا وهو مولى عليه وشرط الدفع رشد نكرة فسقط المنع لانه اما عقوبة به زجرا له عن التبذير ومكابرة العقل واتباع الهوى وحكم لا يعقل معناه لان منع المال عن مالكه مع وجود الطلق والطلاق غيره بالتصرف فيه بدون رضاه غير معقول فيتعلق الحكم بالمنصوص عليه وهو ما اذا لم يوجد منه رشد بخفة او تقدير الان ما كان عقوبة او غير معقول لا يكون تعديته فاذا دخل في منع المال بطريق العقوبة شبهه لحصول الشرط من وجه وهو مصاحبة نوع رشد يحدث التجربة بتطاول الزمان يسقط المنع لان العقوبة تسقط بالشبهة او يصار الى الشرط في حكم الوجود بوجود باعتبار وجود دليله وهو استيفاء مدة التجربة على ان كونه غير معقول فوجب جزاؤه وهو

قول و

والسفه

دفع المال اليه وعندهما لا يدفع المال اليه ما لم يوجد منه الرشد لانه تعالى علق الايتاء بايناس الرشد
اى بايصاله فلا يجوز قبله لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده ولان السفه قد يستحكم بطول
المدة ولانه في حكم المنع كالجنون والعته وبما يمنعان دفع المال بعد خمس وعشرين سنة ايضا وانه
اى ان السفه لا يوجب الحجر اصلا سواء كان من تصرف لا تحتمل الفسخ ولا يبطله الهزل كالنكاح والطلاق
والعتاق بالاتفاق او من تصرف تحتمله كالبيع والاجارة واثبات الولاية للغير على ماله صونا له عن
الضياع عند ابي حنيفة رحمه الله لانه حر مخاطب فيكون مطلق التصرف في ماله كالرشيد فيكون حرا
تثبت له المالكية ويكون المال مملوكه تثبت الاهلية ويكونه مخاطبا تثبت اهليه التصرف فالمنع
تفويت تصرفه لصدوره من اهله في محله الا لمانع والسفه لا يصلح مانعا لان السفه لا يوجب
انتفاء العقل ولكن السفيه مكابر بعقله في التدبير لغلبة هواه مع علمه بقبحه وفساد عاقبته
فكان الحجر لجلافه قبيحا فلم يجز ان يكون سببا للنظر لكونه معصيته ومنفعة لا تبطل عبارته حتى
صح طلاقه وعتاقه واقراره باسباب الحدود تجري عليه الحدود اذا باشر اسبابها ولو جاز الحجر
عليه نظرا له لكان اولى ان يحجر عليه بعض لا فرارا باسباب الحدود لان الضرر في هذا بالحجر
والمال يمنع للنفس ولكرامتها السفه لا يوجب الحجر فما لا يبطله الهزل كالنكاح اما الذي يبطله
الهزل كالبيع والاجارة فيحجر عليه على سبيل النظر له لقوله تعالى فان كان الذي عليه الحق
سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل نص على اثبات الولاية على السفيه
وذلك لا يتصور الا بعد الحجر عليه ولان السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي بل اولى من
الصبي بالحجر لان الصبي انما حجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا وقالا النظر بالحجر واجب حفظا للمسلمين
كالفرما واولاده الصغار وزوجاته وسائر الناس فانهم اذا اتلفوا ماله كله يصير كلا على المسلمين
لوجوب نفقتهم عليه من بيت المال والحجر على الحر لدفع الضرر عن العامة مشروع وفائدة المنع
صيانة المال ولا تحصل بالمنع متى بقي مطلق التصرف لانه يتلف بلسانه ما منع من يده بان يقر
ليغيبه او يبيعه بغبن فاحش والجواب ان النظر من هذا الوجه جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة
لجواز العفو ولا يجب والنظر من هذا الوجه انما يحسن اذا لم يتضمن ضررا فوق هذا النظر وههنا
يتضمن لان في ابطال الحجر عليه ابطال ولايته والحاقه البهائم وهي نعمة اهلية لان الانسان يمتاز
عن الحيوان بالبيان فلا يجوز ابطال هذه النعمة لصيانة المال بخلاف منع المال لانه ثبت على خلاف
القياس فلا يقاس عليه او ثبت بطريق العقوبة فلا يمكن تعديته الى منع اللسان وقصر العبارة
لان القياس لا يجري في العقوبات فان قلت لو كان منع المال عقوبة لزم ان يفوض الى الامام لا
الى الاولياء قلت ليس بعقوبة حتى يفوض الى الامام وانما هو عقوبة تعزير وتاديب فيجوز

ان نفوض اليهم والجواب عن الاية ان المراد من السفه هو الصبي الذي يغلب ذهاب بعض تصرفاته خروجا
عن نهج الاستقامة ومن الضعيف الصبي الصغير ومن لا يستطيع المجنون والسفر وهو الخروج
المديد وادناه لغة ايام ولياليها وانه اى ان السفر لا بناء في الاهلية والاحكام لبقاء الفدن
الظاهرة والباطنة بحالها لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا اى سواء كان موجبا للمشقة
او غير موجب لها لكونه من اسباب المشقة لقوله عليه السلام السفر قطعة من العذاب بخلاف
المرض حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه فانه ممنوع في نفسه الى ما يضربه الصوم والى ما لا يضربه
بل نفعه بنفعه فلذلك تعلق الرخصة بالمرض الذي يوجب المشقة بازدياده فيؤثر السفر
في قصر ذوات الاربع من الصلوات حتى لم يبق الاكمال مشروعا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر
وفجره سواء ويؤثر السفر في تاخير وجوب اداء الصوم الى عدة من ايام اخر لانه في استقامته نبقي فرضا
حتى صح ادائي بخلاف الصلوة فان الرخصة فيها رخصة اسقاط ونسخ فلم يصح ادائي وقال الشافعي
رحمه الله ان السفر سبب رخصة فلا تبطل العزيمة كما في الصوم واذا فاتت لزمه قضاء الاربع و
قد عرف الفرق بينهما لكنه اى لكن السفر من الامور المختارة اى الحاصلة باختيار العبد وكسبه
ولم يكن موجبا ضرورة لازمة اى بحيث يتحقق لا بوجب ضرورة الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها
لان المسافر قادر على الصوم من غير تكلف ومن غير ان يلحقه فيه ولانه على تقدير لزوم الضرورة
بتقدير تحقق السفر يمكن دفعها بالامتناع عن السفر بخلاف المرض فانه امر سماوي لا يمكن دفعه
وهذا التفاوت بين السفر والمرض يؤثر في الاحكام سيما فقيل انه اى ان المكلف اذا اصبح صائما
اى نوى الصوم وشرع فيه وهو مسافر او المكلف مقيم فسافر لا يباح له الفطر لعدم الضرورة
الداعية اليه ولتقرر الوجوب بالشروع وانشاء السفر باختياره فلا يسقط بما تقرر وجوبه
بخلاف المرض اذا تكلف الصوم وتحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض
المقيم حل له الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة للمشقة بحيث لا يمكن دفعها فيؤثر في اباحة الافطار
ولو افطر المسافر المذكور في حالة السفر مع انه لم يحل له الفطر كان قيام السفر المبيح شبهة
فان السفر مبيح للفطر في الجملة فتصور تمكن شبهه فلا تجب الكفارة وقال الشافعي رحمه الله تجب
الكفارة اعتبارا لآخر النهار باوله وفيه نظر لان ما بعد السفر يصير شبهة بخلاف اوله فان
الفطر فيه مجرد عن الشبهة ولو افطر المقيم العازم على الصوم ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة
بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر متعمدا مبيحا للافطار حيث تسقط عنه الكفارة لما مر ان السفر
امر اختياري والمرض سماوي فاذا وجد المرض في اخر النهار يزيل استحقاق الصوم لانه يبيح له
الافطار وزوال الاستحقاق لا يتجزى فيصير زائلا من اوله كالحيض فيصير شبهة في سقوط الكفا

والسفر

نقل عن المصنف رحمه الله هو انه ذكر في الاسرار ان الاصح ما ذكره في الكشف من ان قصد الاستمرار
على قصد السير الموصل ليس بشرط وانما الشرط ان لا يقطع السير بما يقطع السفر عادة
كالمقام بالمفازة ونحوه وان لم يقصد الاستمرار وهذا هو الصحيح ويدل عليه ما ذكره
المصنف تركه لظهوره وانما ذكر الاستمرار في الكتاب لكونه مذكورا في الجامع الصغير
وكان المراد من قوله ان لا يقطع السير الموصل ان لا يقطع بما يقطع السفر عادة
وعلى هذا يندفع ما قيل ان ما ذكره المصنف من قوله ان لا يقطع السير الموصل
تفسير لما ذكره في الكتاب

حتى لو صار السفر خارجا عن اختيار بان اكرهه السلطان على السفر في يوم فافطر تسقط عنه الكفارة
ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله **واحكام السفر** كالرخصة في قصر الصلوة والافطار
تثبت بنفس الخروج من عمران البلد **بالسنة** فانه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم الترخص باحكام السفر
حين جاوز عمران البلد وعلي رضي الله عنه حين خرج من البصرة صلى الظهر اربعا ثم نظر الى خص
انامه وقال لو جاوزنا ذلك الخص صلينا ركعتين **وان لم يتم السفر علة** بعد اي بعد الخروج لان تمام
السفر انما يكون بالمسيرة ثلثة ايام والعلة تتم به وحكم العلة لا يثبت قبل تمامها فكان الثابت
ان لا تثبت الاحكام الا بعد تمامه لكن ترك القياس بالسنة **تخفيفا للرخصة** ونعيما للحكم
في حق الجميع و **ثبات** للمترفه في جميع مدة السفر وذلك لان شرعية رخصة السفر للمترفه
فلو توقف الترخص على تمام العلة بتمام ثلثة ايام لتعطلت الرخصة في حق من لم يكن مقصده
الا مسيرة ثلثة ايام فلم تعد فائدتها في حقه **والخطأ** قبل هو امر يصدر عن الانسان بغير
قصده بسبب ترك التثبت منه عند مباشرة امر مقصود غير مفيه فيه عامدا في الفعل الا في المقصود
كمن رمى الى انسان على ظن انه صيد **وهو عذر** لاني حقوق العباد فانه ليس بعذر فيها **صالح للسقوط**
حق الله تعالى جائز المواخذة عند اهل السنة لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا
فانه تعالى امر ان يسال منه عدم المواخذة بالخطا ولو كانت المواخذة لا تجوز عقلا لكانت المواخذة
جورا وصار الدعاء للتقرير ربنا لا تجر علينا ولكن سقطت المواخذة بدعائه عليه السلام لكنه
عليه السلام قال ربنا لا تؤاخذنا الاية خلافا للمعتزلة فانهم قالوا لا تجوز المواخذة عليه لان الجناية
لا تتحقق بدون القصد **اذا حصل الخطأ عن اجتهاد** حتى لو اخطأ في القبلة بعد ما اجتهد جاز ت صلوته
وللاثم ولو اخطأ في الفتوى بعد ما اجتهد لا اثم ويسقط اجرا واحدا **وبصير الخطأ شبهة في**
العقوبة حتى لا اثم **لخاطئ** حتى لو رمى الى انسان على ظن انه صيد فقتله لا اثم اثم ولا فعل العمد
وان كان اثم اثم ترك التثبت **ويواخذ بحد** و **لا قصاص** لانه عقوبة كاملة فلا تجب على المعذور
لقوله تعالى ليس عليكم جناح فيما اخطاتم به ولكنه لا ينفك عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والا
حتياط بل يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة فانها تشبه العبادة
والعقوبة تستند الى سبب متردد بين الحظر والاباحة وهو الخطأ لان اصل الفعل وهو الذي الى
الصيد مباح وترك التثبت فيه محظور **ولم يجعل الخطأ عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان**
العدوان لانه ضمان مال لا جزاء فعل فيستوي وجوبه عصمة المحل وكونه خاطئا معذورا لا ينافي
عصمته ولذا لو اتلف رجلان عينا لا خر وجب عليهما ضمان واحد ولو كان جزاء الفعل لوجب على
كل واحد منهما ضمان كامل **ووجب به** اي بالخطأ **الدية** على العاقلة لانها من حقوق العباد **وصح**

طلاقه اي طلاق الخاطئ عندنا بان اراد ان يقول اسقني فجرى على لسانه انت طالق فان الطلاق يتعلق
بالسبب الظاهر الدال عليه وهو اهليته القصد بالعقل والبلوغ نفيا للحرج كما في السفر
مع المشقة وعند الشافعي رحمه الله لا يقع طلاقه لان الطلاق يقع بالكلام والكلام انما يصح اذا
صدر عن قصد صحيح كالنائم فانه لا يقع طلاقه وفيه نظر لان القصد امر باطن لا يوقف عليه فلا
يتعلق الحكم بوجوده حقيقة وانما يتعلق بالسبب الظاهر كما بينا **ويجب ان يتعقل بعده** باذا راد
تسبيحا لجرى على لسانه بعد هذا التعيين بكذا **اذا صدقه خصمه** على الخطأ وقال قبلت **ويكون بعه**
كبيع المكره في انه جرى بان هذا الكلام في اصل وضعه اختيارا ولكن يطيب لمجريان النفس فيفسد
البيع لوجود اصل الاختيار ويفسد لفوات الرضا فكذا ينعقد بيع الخاطئ فاسدا ولا رواية فيه
عن اصحابنا **والاكراه** قبل هو حمل الغير على امر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد
على تركه **وهو** على ثلثة انواع **اما ان يعدم الرضا ويفسد الاختيار** وهو القصد الى امر
يحتمل الوجود والعدم داخل تحت قدرة الفاعل يترجح احدهما على الاخر والصحيح من الاختيار
ان يكون الفاعل فيه مستبدا والفاسد ان يكون اختياره مبنيا على اختيار غيره فيكون
فاسدا لابتنائه على اختيار المكره وان لم يعدم اصلا ولانه بالنظر الى اصل الاختيار اختيار
صحيح وبالنظر الى انه لو خلي ونفسه لا يختار ليس بصحيح فكان فاسدا **وهو الملجئ** اي يوجب الجا
والاضطرار وهو الاكراه بالقتل او بقطع عضو من اعضائه لان حرمة العضو كحرمة النفس
او يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار كالاكراه بالحبس فانه لا يفسد الاختيار بعدم الاضطرار
الى مباشرة ما اكره اليه لتمكنه من الصبر على الحبس **او لا يعدم الرضا** وانما يلزم منه عدم فساد
الاختيار ضرورة لان الرضا مستلزم لصحة الاختيار **وهو ان يلجئ** ويجوز **بحبس ابيه**
وابنه وكذا كل ذي رحم محرم منه فانه لا يعدم الرضا حتى لو اكره بحبس احدهما ليبيع عبده
فباع ففي القياس البيع جائز لان هذا ليس باكراه حقيقة لانه لم يهدد بشيء في نفسه وبحبس احدهما
لا يلحق به ضرر وفي الاستحسان ان ذلك اكراه ولا ينفذ بيعه ولا شيء من تصرفاته لان حبس احدهما
يلحق به الهم والحزن كما يلحق بحبس نفسه او اكثر فان الولد الصالح يختار الحبس لخلاصه منه
والاكراه في جميع الصور انما تحقق اذا تيقن او غلب على ظنه انه لو لم يفعل ما امر به لا جرى عليه
ما هدده وان غلب على ظنه انه تخويف وتهديد لا يكون ذلك اكراها وكذا اذا لم يكن المكره ممكنا من
ايقاع ما هدد به لا يكون ذلك اكراها **والاكراه بجملته** اي بجملة اقسامه الثلثة **لا ينافي الخطأ**
والاهلية اي اهلية الوجوب واهلية الاداء لانهما ثابتان بالذمة والعقل والبلوغ و
العدة والاكراه لا خلل فيها **لانه** اي لان الاكراه **متردد بين فرض وخطر واباحة ورخصة**

فوله كالنائم الخ لا يصح طلاق الخاطئ عند الشافعي رحمه الله فيما على لسانه ما يوجب طلاق عند الشافعي رحمه الله
رفع الاطلاق الصحة والجنون وفيما سبق ضعف لان
رفع عنه اثم الخطأ بنقصه بخلاف الخاطئ فانه لم يكن ما منه
رفع الحكم عنه لان الاثم لا حقيقة الخطأ والنسيان وما استكره عليه
اريد الحكم وهو نوعان مختلفان فلا يلزم من ارتفاع احدهما ارتفاع الاخر
الا ترى ان المشترك لا عموم له والقاطع للشفعة ان اراد
من رفع الخطأ الخ ممنوع بل يجب ان يكون حكم الدنيا
بالدية والكفارة على الخاطئ كحكمها على العامد
كذا في شرح جلال الدين

وهو مبتلى بين هذه الافعال وهذا دليل على تحقق الخطاب في حقه في حالة الاكراه لما انه مبتلى في حالة
الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب فانه اذا اكره على اكل الميتة بالقتل وجب عليه اكله ولا يحل له الامتناع
عنه ولو امتنع يصير آثما كما هو موجب الفرض واذا اكره على قتل مسلم فانه يحرم عليه ذلك لان
قتل المسلم لا يحل بالضرورة واذا اكره على الافطار في صوم رمضان بالقتل فانه يباح له الفطر
واذا اكره على اجراء كلمة الكفر بالقتل فانه يرخص له ذلك لان الافطار في رمضان مباح في الجملة
واما اجراء كلمة الكفر فلا توصف بالاباحة قط لكنه يرخص له لان الاقدام عليه عند طمأنينة القلب
على الايمان فتحقق هذه الامور في حقه علامة بقاء الخطاب في حقه لانها لا تثبت بدون الخطاب
ولا بناء في الاكراه الاختيار لانه لو سقط الخيار بطل الاكراه اذ الاكراه على ما لا اختيار له محال
فلا يكره الرجل على ان لا يكون رجلا فاذا عارضه اي الاختيار الفاسد اختيار صحيح وهو اختيار
المكره وجب ترجيح الصحيح على الفاسد لان الفاسد كالمعدوم في مقابلة الصحيح ان امكن
الترجيح وجعل الاختيار الفاسد معدوما في مقابلته لان الساقط بطريق التعارض كالساقط
في الحقيقه وحينئذ يصير آلة للمكره فيما يحتمل ان يكون آلة له والا يمكن ولا يصح نسبته الى المكره فلا
تقع المعارضة في استحقاق الحكم فيبقى الحكم منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح لذلك لما مر
ان الابتلاء وصارت التصرفات للصادر من المكره كلها في هذا الباب منقسمة الى هذين
القسمين ما يمكن نسبته الى المكره وما لا يمكن نشرع في بيانها بقوله ففي الافوال كلها لا يصح
آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يصح لانه لا يصلح ان يتكلم المرء بلسان غيره حساً على وجه
لا يبقى للسان المتكلم اختيار فاقتصرت الاقوال باحكامها عليه اي على المتكلم فان كان القول
مما لا يفسخ ولا يتوقف على الرضا والاختيار لم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه هو العتاق والنكاح
لان هذه التصرفات لا تبطل بالهزل والهزل ينافي الرضا والاختيار بالحكم ولا تبطل بشرط الخيار
وهو ينافي الاختيار اصلا فلان لا يبطل بما يفسد الاختيار وهو الاكراه اولى وان كان القول
يحتمله اي الفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه اي الاجارة يقتصر على المباشر كالذي لا يحتمل
الفسخ الا انه يفسد لعدم الرضا لان الاكراه لا يمنع انعقاد السبب لصدوره من اهله في محله
ولكنه يمنع نفاذه لفوات شرطه وهو الرضا بالاكراه فينعقد فاسدا فلو اجاز التصرف بعد زوال
الاكراه صريحا او دلالة صح لوجود الشرط كالبيع بشرط اجل فاسد فاذا اسقط من له الاجل
شرطه قبل تقرر كان البيع جائزا فكذا هذا ولا تصح الاقارير كلها سواء كانت مما يحتمل الفسخ
او لا لان مقتضاها يعتمد قيام المخبر به لان الاقرار خبر يحتمل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحق باعتبار
رجحان جانب الصدق ودلالته على وجود المخبر به وذلك بثبوت الاكراه وقد قامت دلالة عدمه

اي عدم ثبوت المخبر به لهذا الاقرار لان قيام السيف على راسه دليل على ان اقراره لا يصلح دليلا
على وجوده لانه تكلم به دفعا للسيف عن نفسه والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح المكره
فيه آلة لغيره كالاكل والوطء فيقتصر الفعل على المكره لان الاكل بفم غيره لا يتصور حتى
لو اكره على الاكل وهو صائم يفسد صومه ولا يفسد صوم المكره لو كان صائما بالاتفاق لانه لا يصلح
المكره آلة في نفس الاكل اما في نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فيقبل الضمان على المكره على
اكل مال الغير دون الامرلان منفعة الاكل حصلت له وقيل بالعكس والقسم الثاني ما يصلح فيه
المكره آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للمكره ان يأخذ المكره آلة ويضرب به نفسا
او مالا فيتلفه ويضاف الفعل الى المكره فيجب القصاص على المكره دون المكره وكذا الدية كما لو
اكرهه على الرمي الى صيد فرمى اليه فاصاب انسانا فقتله تجب الدية على عاقلة المكره كما لو باشره
بنفسه لانه لما اكرهه بالقتل اقدم عليه وان كان حراما طلبا لخلاص نفسه فيفسد اختيار
ويصير كالمجنون على هذا الفعل بقضية الطبع اذ الانسان مجبول على حبوته فاذا عارض هذا
الاختيار اختيار صحيح رجح الصحيح على الفاسد كما عرف وينسب الفعل الى المكره وجعل
المكره آلة له سيف او عصا هذا في الاكراه الكامل الذي يوجب الالجاء واما في القاصر الذي
لا يوجب الالجاء كالاكراه بحبس او قيد فلا يوجب نقل الفعل الى المكره حتى تجب الضمان والحدود
على الفاعل لانه انما يصير كالة تامة بالالجاء لفساد الاختيار باعتبار خوف التلف على نفسه
وليس في اكراه القاصر ذلك والمحرمات انواع اربعة هذا بيان انواع الكره في المحرمات فالساقط
وعدمه حرمة لا تنكشف اي لا تسقط ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة اي زنى الرجل
بامرأة فان فيه فساد الفراش ان كانت منكوحة الغير وضياع النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة
القتل لان نسب الولد لما انقطع عن الزاني لا يمكن ايجاب النفقة عليه وبقي صاحب الفراش مثل
هذا الولد عن نفسه عادة ولم يكن المرأة قوة الانفاق على الولد لعجزها عن الكسب فيهلك الولد
فكان الزنا بمنزلة الاهلال حكما فلا يثبت الترخص فيه بالاكراه واما زنا المرأة بالرجل فيحتمل
الترخص حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا رخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل
الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولذا يسقط الاثم والحد
عنها ومثل قتل المسلم فانه لا يرخص فيه لان دليل الرخصة خوف التلف والمكره عليه في ذلك
سواء لانه كما يتلف المكره لو لم يقدم على قتله يتلف المكره عليه اذا اقدم على قتله ولا يجوز له ان
يتلف نفس غيره لصيانة نفسه فسقط الكره في حق تناول دم المكره عليه للتعارض بينهما في استحقاق
الصيانة فاذا قتله فكان قتله بلا اكراه فيجوم وحرمة تحتمل السقوط اصلا كحرمة الخمر والميتة

ولحم الخنزير فان الاكراه الكامل بان خاف على نفسه او عضوه يوجب اباحة هذه الاشياء لان حرمتها لم تثبت بالنص الا عند الاختيار لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم ثم استثنى حالة الضرورة والاستثناء من التحريم اباحة وقد كان مباحا قبل التحريم فيبقى على ما كان عليه في حالة الضرورة وهذا اكثر خطورا الى ذلك يجوع او عطش فانه يصير مباحا في حقه اما اذا تصور الاكراه بان اكره على ذلك بالحبس او القيد فلم يحل له تناول هذه الاشياء لعدم الضرورة الا انه اذا فعل لم يحنث لانه اذا تم الاكراه اوجب الحل فاذا تصور ورث شبهة مسقطة للحنث وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فان اجراءها حرام بلا شبهة لانه كفر صورة ولا يحتمل السقوط لان التوحيد واجب على العباد الى الابد والكفر بالله حرام الى الابد فلا يسقط حرمته بالاكراه الا انه رخص للعبد اجراءها بشرط اطمينان القلب بالنص في قصة عمار لما روى ان المشركين اخذوا عمارا رضي الله عنه ولم يتركوه حتى سب رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر الهتهم بخير فلما اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما وراءك فقال شر ما تركوني حتى نلت منك وذكرت الهتهم بخير فقال كيف وجدت قلبك قال مطمئنا بالايمان قال عليه السلام فان عادوا فعد معناه الى الاطمينانه وفيه نزل قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان ولان في اجراء كلمة الكفر فوات التوحيد صورة لا معنى لان قلبه مطمئن ولو امتنع بفوت حقه في النفس صورة ومعنى فاجتمع حقان حق العبد في النفس وحق الله في الايمان فيرجح حق العبد لحاجته وغنى الله تعالى وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الكره لان عذره لا تسقط عصمته بل باباحة ماله واحتملت الرخصة ايضا بالاكراه التام لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال وقاية لها كتناول مال الغير فان تناوله حرام لقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولان حرمته وعصمته لحق صاحبه ولهذا بقيت نسبتي حراما للفساد لبقاء الحرمة ولهذا اذا صبر في هذين الفصلين الاخيرين حتى قتل صار شهيدا اما الاول فلانه اذا صبر فقد بذل نفسه لاعزاز دين الله تعالى فكان شهيدا واما الثاني فقد رخص بالاكراه دون صيانة للاعلى وكذلك هذا في سائر حقوق الله تعالى مثل افساد الصوم والصلوة واما قتلان عصمة المال حقا لصاحبه خاصة فلم يبق حراما لبقاء دليله فاذا صبر حتى قتل فقد بذل نفسه لدفع الظلم وهو اقامة حق محترم فيكون باذلا مهجته في رضا الله تعالى والحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وآله الطاهرين واصحابه اجمعين وكان الفراغ من كتابة هذا الكتاب في يوم الاربعا سادس عشر شهر رجب الفرد الحرام سنه ستين وسبعمايه

احسن الله عاقبتها بخير. محمد واله

وحسبنا الله ونعم الوكيل

من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد بن عبد الله الصنعاني
وفقه الله