مرآت حرفات فی اصول الفقه للاخسرو رحمه الله

الحمد لله رب العالمين
٢٧ ذي القعدة ١٢٢٠

دخل في نوبة الفقير اليه سبحانه وتعالى
عبد العزيز الش[illegible] وه مدرسا بمدرسة فيروز اغا

سرف مملكة العصر السيد
س المرحوم المبرور السيد
عبد الله
عفى عنهما

اصول الفقه ٣	الفقه ٤ الاصل ٥	موضوع العلم ٥ الكتاب ٧
الخاص الامر ١٠ ١٣	مطلق الامر لا يقتضي التكرار ١٦	الامر المطلق غير الفور ١٨
الامر المقيد بالوقت ١٨	سبب وجوب الاداء الخطاب ٢١	الاداء القضاء ٢٢
انواع الاداء انواع القضاء	المنافع لا تضمن لا بد في الماذون من تعدية الحسن ٢٥ ٣٠	تكليف ما لا يطاق ٣١
القدرة الممكنة القدرة الميسرة ٣١	الامر بالغير ليس امرا له الا بدليل ٣٣	يوجد الكفار بالامان والمعاملات ٣٤ النهي
النهي المطلق عن الافعال الحسية والشرعية ٣٥	الامر بالشيء يستلزم تحريم ضده ٣٧	والنهي عنه وجوب ضده ٣٧
في الخاص المطلق والمقيد ٣٨	العام العام المخصوص ٣٥	نسخ الخاص بالعام ٣٩
الفاظ العموم الجمع المعرف باللام ٤١	ما في معنى المفرد المعرف ٤٣	والنكرة المنفية المعرفة اذا اعيدت ٤٢
من ما الذي ابن حيث متى كل ٤٤	كل جمع العام اذا وقع في حكاية الفعل المتضمن للعموم ٤٤ فحج الجزاء او الجواب	حكاية الفعل المتضمن للعموم الجمع المذكور بعلامة الذكور ٤٥
المشترك الجمع المشترك الظاهر ٤٦	النص المفسر المحكم ٤٧ ٤٨ والخفي المشكل ٤٨ ٤٩	المجمل المتشابه ٤٩ ٥٠ الحقيقة المؤول ٥١

المنقول المجاز ٥٢	يقع الطلاق بلفظ العتق بالعكس ٥٤	ينعقد اجارة الحر بلفظ البيع بالعكس ٥٥
قد يتعذر الحقيقة والمجاز اذا كان الحكم ممتنعا ٥٧	ولا يجتمعان حاويين بلفظ واحد ٥٧	الاعمال بالنيات ٥٩
الدال المجاز حروف المعاني ٦٠	الواو الفاء ٦١ ٦٣	ثم بل لكن او ٦٢ ٦٤
هذا جرا وهذا وهذا ٦٤	يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها ٦٥	او للاباحة او بمعنى بل ٦٦
حروف الجر الباء ٦٦	على من حتى ٦٧ ٦٨ ٦٩	الى في مع قبل بعد عند ٧١
كلمات الشرط ان ولو لولا ٧١	اذا اذا ما متى مهما ٧٢	كيف كم غير ٧٢ ٧٣
الصريح الكناية ٧٤	الدال بعبارة النص ٧٥	الدال باشارة النص ٧٥
دلالة النص اقتضاء النص ٧٦	استدلال فحواه ٧٧	مفهوم المخالفة مفهوم اللقب ٨٢ ٨٣
مفهوم الصفة مفهوم الشرط ٨٣	مفهوم الغاية مفهوم الاستثناء ٨٣	مفهوم انما مفهوم العدد ٨
مفهوم الحصر ٨٣	العرف في النظر حجة المساواه في الحاكم ٨٤	تخصيص العام بعرف المتكلم ٨٤

حمل المطلق على المقيد مطلقا ٨٥	صاحب البيان ٨٦	بيان التقرير ٨٧ بيان التفسير ٨٧
بيان التغيير ٨٧	التخصيص وقصر العام بعض ما تناوله ٨٨	الاستثناء التعليق بمنع العلية ٩٠
اذا دخل الشرط على الشرط ٩٢	العزيمة والرخصة ٩٢ بيان التبديل ٩٣	الناسخ قد يكون اشق ٩٥
السنة الوحي ٩٨ ٩٨	المتواتر المشهور ٩٩ ٩٩	خبر الواحد شرائط الراوي ١٠٠ اربعة ١٠٠
حال الراوي ١٠١	بيان الانقطاع ١١٢	الحديث المرسل ١٠٢
في الطعن ١٠٢ في محل الخبر ١٠٣	حقوق الله ١٠٣	حقوق العباد ١٠٤
في نقل الخبر ١٠٤	في فعل الرسول عليه السلام ١٠٥	في تقرير الرسول عليه السلام ١٠٦
شرايع من قبلنا ١٠٧	الاجماع القياس ١٠٨	شرط القياس ١٠٩
ركن القياس اربعة ١١١	حكم القياس ١١٢	القياس الجلي ١١٣
القياس الخفي ١١٣ ١٢١	وقوع القياس انتقض ١٢١	المانعة المعارضة ١٢٣ ١٢٤

القول الموجب ١٢٥	استصحاب حال ١٢٦	استدلال لعدم المدارك ١٢٧
التقليد ١٢٧	باب المعارضة والترجيح ١٢٩	الترجيح اثبات فضل احد الدليلين المتعارضين وصفا ١٣٠
وقد يرجح بوجوه فاسدة فمنها غلبة الاشباه ١٣١	منها عموم الوصف ١٣١	منها قلة الاجزاء ١٣٢
منها كثرة الادلة ١٣٣	المقصد الثاني في الكتاب في الاحكام وما يتعلق بها ١٣٢	الحكم الفرض ١٣٤
الواجب ١٣٤	السنة ١٣٤ النفل ١٣٤	الحرام ١٣٥ المكروه ١٣٥
الرخصة ١٣٥	العزيمة الاصر ١٣٦	الاخلال الركن ١٣٧
العلة السبب ١٤٢	اعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا ١٤٢	الشرط ١٤٣
العلامة ١٤٣	الحاكم بالحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب من الشرع على الاشياء ١٤٧	في بيان المحكوم به ١٥١
حقوق الله ١٥١	في المحكوم عليه وهو المكلف ١٥٤ ١٥٤	التكليف موقوف على الاهلية الموقوفة على العقل الملكة ١٥٤
العقل ١٥٤	اهلية الوجوب ١٥٥	اهلية الاداء ١٥٥

T. C.
[illegible]
RAĞIP PAŞA KİTAPLIĞI
[illegible]
Sayı: 331

RAĞIP P.
Ka. N
425

سبحان الله وبحمده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الآء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابراهيم
١١٧٥ وكفى عبده

الذمة ١٥٥	البنية قاصره ١٥٦	البنية كاملة ١٥٧
العوارض سماوية ومكتسبة ١٥٨	الجنون ١٥٨	الصغير ١٥٩
العته ١٦٠	النسيان ١٦٠	النوم ١٦٠
الاغماء ١٦١	الرق ١٦١	الحيض والنفاس ١٦٤
المرض ١٦٤	الموت ١٦٥	العوارض المكتسبة
الجهل ١٦٨	السكر ١٧٠	الهزل ١٧٠
السفه ١٧٣	السفر ١٧٤	الخطاء ١٧٥
الاكراه ١٧٥	الحرمات ١٧٧	الخاتمة في الاجتهاد ١٧٨
	المجتهد يخطئ ويصيب ١٧٩	

الحمد لله الذي كرم بني آدم بالعقل القويم ۞ وهداهم بنور توفيقه الى الصراط المستقيم
شرع لهم الاحكام بعقول العليم ۞ ووفق بعضهم لاستنباطها بفضله الفخيم ۞ ليتخلوا
عن المرديات فينجوا عن عذاب الجحيم ۞ ويتحلوا بالمنجيات فيحلوا بالنعيم المقيم
واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة عن الضمير الصميم ۞ وتنفع يوم
لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم ۞ والصلوة والسلام على من ايد
من عنده بالكتاب الحكيم ۞ وسدد مناهج الحق بسنته الجسيم ۞ محمد وآله وصحبه
المجمعين على تتميم التعظيم ۞ والقاشعين بانوار الاثار ظلم الشبه كالغيوم
ما جاد الغمام بدمعه على الغيم ۞ ونبت القيصوم في رياض القصيم ۞ اما بعد
فان اولى ما تفرضه القرائح القوارح واعلى ما ينتج الخصب الجوارح ما يتوسل به
الى وسيلة الغفران ۞ ويتوصل به الى ذروة الرضوان ۞ وهو علم الاصول الذي به
يعتلى ذرى الحقائق الاسلامية ۞ ومنه يجتنى جنى الدقائق الاحكامية ۞ وقد صنف
فيه العلماء العظام ۞ والفضلاء الكرام ۞ بوأهم الله تعالى دار السلام ۞ كتبا غير
مطولة ومختصرة ۞ كل منها يشفي في العلة ۞ ويسقي في الغلة ۞ سيما اصول الامام
فخر الاسلام ۞ فانها فرع في ابتداء الاصول ۞ لا فرع هذا لمحصول ۞ شهدت
بجلالة قدره كلمة الكمل الفحول ۞ وزهدت في تنقيص شانه السنة الفضول
فالا قدم بعد ما علا التصنيف في الاصول ۞ وترصيف ابواب وفصول ۞ كالاغانة

ثم بالوقوف حين الاستغاثة بالمبهم ۞ والاغاثة بالفطرة عند الاستغاثة بالادب
ثم ان قصد احد تهذيب الكلام ۞ وتقريبه الى الافهام ۞ واستطلاع رأي رئيس
قمقام ۞ والذب عنه بكشف المرام ۞ وتحقيق المقام ۞ لساغ له اللوم والاقدام
وان لم يحجب لحدة الايام ۞ ومن يقف اثار الدهر بنيله طرائح حمر الوحش
ازهو التعالي ۞ ثم اني مع اني بالقصور معترف ۞ ومن بحور النحارير مغترف
قد استهواني الشعور بمكنونات ضمائر الاخبار ۞ واستهداني العثور على مخزونات
سرائر الاخيار ۞ ولم ار اليه سبيلا غير الجمع والترتيب ۞ ولم اجد عليه دليلا سوى
النقد والتهذيب ۞ فرتبت اولا مجالة انيق النظام ۞ بل مجلة رئيق الانتظام
منطوية على زبدة افكار المتقدمين ۞ ومحتوية على عمدة انظار المتاخرين ۞ مع زوائد
من فوائد اقتضها سهام النظر الصائب ۞ وقلائد من فرائد نظمها ايدي الفكر الثاقب
ثم العثير بها في زوايا الهجران ۞ ونسجت عليها عناكب النسيان ۞ لما انه في زمان غلب
فيه على الطباع الجحود والعناد ۞ وظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت ايدي العباد
افضل ... بدا لهم الجور عن سبل السداد ۞ ومنهج الرشاد ۞ واشل محترابهم ... الادم
بالسنة شداد ۞ والسنة حداد ۞ قد سلكوا ترهات الضلال من غير ان يجدوا الحق
... وسبيلا ۞ ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون ان هم الا كالانعام بل هم اضل
سبيلا ۞ حتى اوتيت بلسان الالهام ۞ لا كواهم من الاوهام ۞ ان اميط
عن وجوهها اللثام ۞ واظهرها بين ظهراني الانام ۞ فشمرت عن ساق الجد في الانتقاد
وامسيت ساهرا في الاجتهاد ۞ وسهرو في الارتياد ۞ شوانحات بحمد الله ذي الفضل
والندى ۞ وتوفيقه كالبدر من مشرق بدا ۞ اغصانا بها سبل الفروع قويمة
واسمى بها نهج الاصول مسددا ۞ بها الاغصان الفروع نضارة ۞ بها صار بنيان
الاصول مشيدا ۞ اذا رنت الحذاق غرة وجهها ۞ تجلت لهم عقدا وترا
منضلا ۞ لئن نظروا فيها بعقل مؤيد ۞ يروا كل ما فيها بنقل مؤكدا ۞ ومن جد في تحصيلها
نجح جهده ۞ ولو كان عون الحكيم سيفا مهندا ۞ الهي كما وفقت للجمع اعطها
قبولا لدى الاصحاب دهرا مخلدا ۞ لعل لسانا صانه الله عن اذى ۞ يقول ... عولى
الهام جدا ۞ هدى الله غرا وله خير اساعي ۞ واولاه في افواه ... وغدا

ثم لما احسنت فيها الايجاز وان لم يبلغ مرتبة الاعجاز وانت فيها الاتكال
وان لم يصل حد الاهمال شرحتها شرحا يتضمن بسط ايجازها بكشف نكتها
وابرازها ويشتمل على حل اتكالها باماطة اعضالها وتفصيل اجمالها
مع تحقيق للمرام وفق ما يراد وتدقيق في المقام فوق ما يعتاد بمعان يلتذ بدركها
القلوب وينشرح الصدور والفاظ تتلالا احلال السطور كانها نور على نور
كان الثريا علقت في جبينه وفي انفه الشعرى وفي حده القمر ويمينه مراة الاصول
في شرح مرقاة الوصول متضرعا الى الله تعالى ان ينفع به المحصلين ويجعله سببا
لنجاتنا في يوم الدين ثم المامول من المامون عن الاعتساف والمرجو من المجبول
على الانصاف ان لا يبادر الى الرد والانكار ويتميل على اعمال الروية والافكار
لعله يونس من جانب الطور حدوة نار وفي ظلمة الليل البهيم غدوة نهار
وان وقع فيه عثرة وزلل او وجد فيه هفوة وخلل فعلى الوقاف ذي المروة
ان يصلح ما يرى من الخلل او يصفح عما يشينه من اللوم والعذل فان ترك الاساءة
من اجوان الزمان نهاية ما يتمنى عندهم من الاحسان لئن ادركت في نظمي
فتورا ووهنا في بياني للمعاني فلا عجب بمقتضى ان فرسي على مقدار تشيط
الزمان وانا اشرع في شرح الكتاب مستعينا بالملك الوهاب
وهو الملجا في كل باب واليه المرجع والماب بسم الله الرحمن الرحيم حامدا الباء
للملابسة والظرف حال من ضمير ابتدا، وحامدا حال اخرى اما عن ذي الحال او ضميرا
على الترادف او التداخل والاول اوفق والمعنى متبركا باسم الله ابتدا، الكتاب
حامدا آثر هذه الطريقة على الطرق المتعارفة اشعارا بالتوفيق بين ما اوجبه ابو حنيفة
وابن جبايره كل امر ذي بال لا يبدا فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو اجذم وما اوجبه
النسائي وابو داود وكل كلام لا يبدا فيه بحمد الله فهو اجذم ووجهه ان ابتدا الكتاب
يعتبر في العرف ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث فبعارة البتر
والقطع بالتسمية والحمد والصلوة فلما قيده بالاحوال علم انه اراد ابتداء ممتدا
لا يوجد بدون شيء منها اولا وجود للمقيد بدون القيد لكنه قدم التسمية صورة لان التعارض
الظاهري بين النصين انما هو على احتمال الابتداء على الاتي باقي بعد والجمع ممكن بان يحمل

اشوى نام پستان است كه بنى فواكه آرا پرستيده خوانند ترجمان زبان

يعنى العبور وهى شد فضاء الفضا عندا كذا في تفسير القاضي

يعنى الاحال عن ضمير ابتدا، وهو ذي الحال الاول او عن ضمير حال الاولى وهو الضمير الذي في متبركا وهو الحال الاول منه

اى لا تحقيق ولا تتميم بحيث ينقطع وينتهي وهو لا ينافي ان يحصل الابتدا، بجعل واحد من التسمية والحمد فما في الرضي وغيره انه كيف يتصور ابتداء متعددين الى منتهى متعين فانها لا يوجد ولا يتم قبل الوصول الى المنتهى ثم يثبت الحمد والتسمية في كل جزء فراجع الشرح

اولان ذاته تعالى مبهم لا يدرك كنهه واثره الموصول المبهم يناسب اللفظ معناه منه

يدخل فيها اصول الفقه ايضا لان الفروع وقعت في مقابلة اصول الدين منه

بجعل احدهما على الحقيقي والاخر على الاضافي فتاسي بالكتاب الوارد بتقديم التسمية
وعمل بالاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لانبائه عن التبعية المخلة بالتسوية بين
يعني الله تعالى اثر الموصول المبهم الذي هو شيء اي احكم من الشيد وهو الجص وفي الاساس
شاد القصر واشاده وشيده رفعه اصول الدين الاصل كما سياتي ما يبتنى
عليه غيره والدين لغة الطاعة وعرفا وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم
المحمود الى ما هو خير بالذات والمراد باصول الدين العقايد الكلامية وابد اي قوي
فروعه اي الدين والمراد ما يبتنى عليه تلك العقايد من الاحكام الفرعية القولية
بالكتاب متعلق بابد المبين اي الكاشف للباغي على الناس من الحق او الواضح
الاعجاز ومقصيا عطف على حامدا على مقوم اي مسدد سنن اليقين بضم السين
جمع سنة بمعنى الطريقة والمراد بالمقوم سيدنا محمد عليه السلام ابهم للتعظيم قال تعالى
ورفع بعضهم درجات والمجمعين اي المتفقين على استحسان اصحابه اي عدة
ايثار صحبته حسنا اجمعين حال عن مجموع المعطوف والمعطوف عليه فذكر الاصول
والفروع والكتاب والسنة والاجماع والاستحسان والاصحاب على الترتيب
لبراعة الاستهلال وذكر ثلثة في الادلة المتفق عليها صريحا لانها مثبتة للاحكام واصول
مطلقة وواحدا منها اعني القياس في ضمن الاستحسان الذي هو قياس خفي لانه يظهر
لامثبت ولانه فرع للثلثة الاول وذكر اثنين من المختلف فيهما بيننا وبين
الشافعية اعني الاستحسان والاصحاب لان النفي اما منا او منهم فلا بد من احدين
وقدم الاستحسان لشهرته عندنا ولتضمنه القياس المتفق عليه لا يقال ما ذكرته
مبني على ان يكون المراد بما ذكر معانيها الوضعية وليس كذلك لانا نقول يكفي ذكر
الالفاظ المستعملة في الاصطلاح ولو بمعنى اخر كما تحقق في موضعه وبعد اي بعد الحمدلة
تعالى والصلوة على النبي وآله فهذه التاء اما عوض عن واو مهما اما او على تقدير با في نظم الكلام
والنائب باعتبار الخبر مجملة بفتح الميم والجيم وتشديد اللام صحيفة فيها الحكمة
مشتملة على غرر مسايل الاصول الغرر جمع غرة يقال فلان غرة قوم اي سيدهم
وغرة كل شيء اوله واكرمه ودرر بحار المعقول والمنقول الدرر جمع درة والمعقول القياس
والمنقول بما في الادلة فالمراد بالدرر خيار المسايل المتعلقة بالموعين حالية من الغرر العبارات

المحول اى المعيبة والدخل العيب حالية اى متزينة بالاسارات الى الدقايق والاسرار
المقبولة عند اولى الابصار تقويم اى مقوم ومعدل للبرهان برهان الاصول نافع
صفة تقويم ولهذا ذكره في الوصول الى منتصفى حقايق المحصول المراد بالمحصول علم
الاصول وبالحقايق مسايله وبالمنتصفى المسايل الصافية عن شوايب الشكوك
والاوهام فكان هذا الكتاب وسيلا الى تلخيص البراهين والدلايل وتحقيق القواعد
والمسايل نظمها اى المجلة بهذيبه اى بسبب كون ذلك النظم مهذبا منقحا من الاخلال
اى مع كونها محكما متقنا معنى عن التنقيح والاختصار حتى لو اقدم احد على التنقيح والايجاز
لاداى على تعميه والغاز وتحواها بغاية تبيينه اى بسبب كمال توضيحه المرام اى المطلب
مناره وهو علم الطريق لتوضيح منهاج اى طريق كشف الاسرار يعنى ان تحواها بسبب
كمال توضيحه المطالب والمقاصد علامة منصوبة في طريق كشف اسرار الاصول وامارة
وقوفه لارشاد سالكى صراط العلم والوصول رتبتها اى المجلة معقولا اى معتمدا في
تقرير الكلام وتحقيقه على عنايته الملك العلام وتوفيقه العناية تخليص الشخص عن محنة
توجهت اليه والتوفيق تهيئة اسباب الخير وتحنيبه اسباب الشر وبينهما فرقا ما الوصول
الى علم الاصول لكونها وسيلة اليه فمن تتبع اسباب العلى فليصل بها فتلك الى نيل
العلى خير مسلم اسال الله تعالى حال من فاعل رتبتها كفاية من كنز الهداية حتى استغنى
في تقرير الكلام ولا احتاج الى احد من الانام واسال الله تعالى وقاية اى حفظا للاقدام
العقل والفهم عن الزلل العارض بمعارضة فن الوهم حتى اثبت في تحقيق المراد ولا
ازيغ عن منهج الرشاد في البداية والنهاية متعلق بالزلل او الوقاية على التنازع او
الاستقرار انه اى الله تعالى قريب تمثيل لتحقيق مجيب اى سميع لدعوات الداعين
الانبارتى في تفسير قوله تعالى واذا سالك عبادى عنى فانى قريب الاية فليرد
السوال المشهور عليه لا على غيره فتكلف وهو تفويض الاحوال الغير والبه لا الى غيره
اليب ارجع اذ غيره لا يصلح لهذين الامرين حقيقة وقد اورد في هذه الخطبة
اربعة عشر اسما من اسماء كتب الاصول وهو التقويم والبرهان والمحصول
والاحكام والمغنى والتنقيح والتبيين والمنار والتوضيح والمنهاج وكشف الاسرار
والتنوير والتحقيق واربعة عشر من كتب الفروع وهى الدرر والبحار والكافى و

---

١ تعيينه

٢ واذا البعدى يعلى بكون الطلبات كذا في الافعال متعدد

٣ بناء على ان كلا منهما اما متعلق بالبداية فيكون الظرف لغوا واما بمعنى كون كل واحد منهما متعلقا بمتعلق المحذوف وهو الحصول او الكاين فيكون مستقرا كما سبق مرارا المؤلف

٤ لا يخفى انه يقبل كل دعوة كل داع حتى يرد السوال بانه ليس كذلك لان بعض الداعى لا يقبل دعاؤه قطعا م

والمنتصفى والحقايق والتهذيب والغاية والعناية والكفاية والكنز والهداية
والوقاية والبداية والنهاية بحيث لا يشتبهها شابهة التكلف ولا يحوم حولها وصمة
التعسف مقدمة اى هذه مقدمة في تبيين حد العلم وتعيين موضوعه وغايته فان
طالب كل كثرة مضبوطة بجهة وحدة حقه ان يعرف بها لينال من فنون مالا يعنى وضياع
وقته فيما لا يعنى ولا شك ان انضباط مسايل العلم يحصل بتعريفه الذى يمتاز به عند
الطالب وموضوعه الذى يمتاز به في نفسه عن سايز المطالب والعوارض الذاتية
يجوز اسناد التميز اليها ايضا لكنه اختير عليها ههنا لانه المشهور عند الجمهور ولما
اختلف في فايدة بيان ما هو الحق واما تعيين الفايدة فليجزم بان سعيه ليس عبثا
ولما اقتضى المقام تقديم الاول قدمه فقال اصول الفقه وهو لقب لهذا العلم اشعر
بكونه مبنى الفقه الذى نيال السعادة الدينية والدنيوية منقول عن تركيب اضافى
فلذا بحل اعتبار تاليف قدم ابن الحاجب القبى على وجه لزم منه التكرار في تاليف
الفقه وقدم صاحب التنقيح الاضافى فلزم تقديم غير المعصر بالذات وقدم ههنا
المقصود على وجه لم يلزم منه التكرار باختيار تاليف راجح على المشهور حيث قيل
علم اى ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية حاصل من ادراك القواعد مرة بعد اخرى
فلا يدخل علم الله تعالى وعلم الرسول وجبريل عليهما السلام وان شمل الملكات كلها او
اصول وقواعدا وادراكها فيدخل العلوم المذكورة ويخرج بقوله يوقف به لان البواقى
تسبيبية احوال الادلة والاحكام الشرعيين اى المنسوبين الى شريعة محمد صلى الله
تعالى عليه وسلم اما انتساب الادلة فبمعنى كونها منصوبة فيها للدلالة على الاحكام
لا الموقوفة على الشرع لان القران الذى هو بعضها ابهر المعجزات التى يتوقف عليها
الشرع فلا يليق جعله موقوفا على الشرع واما انتساب الاحكام فبمعنى استفادتها
من تلك الادلة من حيث ان لها اى لتلك الاحوال وحلا في اثبات الثانية
اى الاحكام بالاولى اى الادلة قوله علم كالجنس والباقى كالفصل والمعرفة تطلق
على التصور وادراك الجزئى والبسيط تصورا او تصديقا والادراك السبوق
بالعدم والاخير من الادراكين اذا تخلل بينهما عدم والمراد ههنا ادراك الاحوال
الجزئية على وجه التصديق والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى

ومن الحكام الموضح الاول

لزوم التكرار على ما قال صاحب التنقيح وتبعه صاحب التلويح وتبعهما غيرهم ظهر انه لا تكرار لان ابن الحاجب قال في الاول واما حده اى العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية ولم يذكر فيه الكسب الى ان قال والفقه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالكسب لان واراد به الاخير وهو ان يكون الاصول وسيلة الى استخراج الاحكام الشرعية عن ادلتها قطعية كانت او ظنية ومراده في الثانى بيان المصطلح عند هم وهو كون الفقه عبارة عن العلم بالاحكام الظنية فقط

منه

وهو اعم من النظر فيه نفسه والنظر في احواله وصفاته فيتناول المقدمات التي هي
بحيث اذا رتبت ادت الى المطلب الخبري والمقود الذي من شانه انه اذا نظر في
احواله اوصل اليه كالعالم للصانع والثاني هو المراد ههنا او المراد بالادلة الشرعية
الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمراد باحوالها اعراضها الذاتية اللاحقة
بها باعتبار دلالة الادلة على الاحكام مطلقا او عند التعارض او باعتبار انتساب
الاحكام منها والحكم ما ثبت بخطاب الشارع المتعلق بافعال العباد كالفرضية
والوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة والصحة والفساد والبطلان
والانعقاد والنفاذ وعدمه والتزوم وعدمه وانواع الخطاب الوضعي كالركنية
والشرطية والعلية والسببية والمانعية وبعض الشافعية يتوقف الاحكام
بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير ولا يجعلون غير الوجوب
والندب والاباحة والكراهة والحرمة من الحكم وبعضهم زاد في التعريف قيد
او الوضع فادرج الخطاب الوضعي في الحكم وبعضهم جعل الاقتضاء اعم من الصريح فادرجه
بهذا الاعتبار ويدخل الاحوال في الاثبات كونها معتبرة في كبرى الاقتراني او ملازمة الاستثنائي
المنتجين للمطلوب سواء كانت محمولات ايجابية لها او اوصافا وقيودا فيها وسواء انتسابات
في الادلة لكونها مثبتة للاحكام وقطعية وظنية وخاصية وعامة ومشتركة ورجحة عند التعارض
الى غير ذلك ونشات من الاحكام كاحوال الحكم فانه يجب ان يعلم ان اي نوع من الاحكام
يثبت باي نوع من الادلة فان القياس مثلا لا يثبت الفرضية والعلية وكاحوال المحكوم
فان بعض الافعال كالعقوبة مثلا لا يثبت بالقياس وكاحوال المحكوم عليه فانها تختلف
باختلافه وبالنظر الى وجود العوارض على الاهلية وعدمها فالكبريات واللازمات والثابتات
المتعلقة بما فيها من القيود والصفات مسائل الاصول وهو المعنى بكونه موقوفا للاحوال
وتخصيصه ان المسائل الفقهية مستندة الى ادلة معينة يحتاج في استنباطها منها الى
موفة احوال الادلة والاحكام التي لا تنحصر في عدد يتمكن من ضبطها بتفاصيلها فاحتيج الى
موفتها على وجه كلي اجمالي يرجع اليه عند قصد الاستنباط ويسمى العلم المكتفى بتدوينها
على ذلك الوجه اصول الفقه هذا والمشهور في توليف العلم بالقواعد التي يتوصل بها
الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وعدلنا عنه ههنا لوجهين

ويعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام
منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها
مثبتة للاحكام ومنها ما ليس مبحوثا عنها لكن
لها مدخل في الحوق ما هي مبحوث عنها كلا كونها
عامة او مشتركة او خبر واحد ومثال
ذلك ومنها ما ليس كذلك
توضيح كلا كونها عامة او خاص
او غير ذلك

الفقهي

جهين الاول ان المتبادر من القواعد بناء على ما تقرر عندهم ان اسم العلم لا يطلق
حقيقة الا على القواعد اوادركها او الملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد اخرى انما هو
قواعد العلم على الاطلاق لكنه ليس بمستقيم ههنا اذ لا يتوصل بها مطلقا الى ما ذكر لان
المراد بالتوصل كما صرحوا به ضم القاعدة الكلية الى صغرى سهلة الحصول عند الاستدلال
على المطلوب الفقهي بالشكل الاول لينتج ذلك المطلوب من القوة الى الفعل وكثير من
قواعد الاصول كالقواعد المتعلقة بالقيود والشرائط لا يمكن وقوعها كبرى لان ينتج ذلك
المطلوب وان اريد بالقواعد ما يصح ان يقع كبرى خاصة ويدرج علم سائر الاحوال
تحت العلم بالقواعد بناء على ان تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال
الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة فخلاف المعهود
والمتعارف وكفى بهذا سببا للعدول الثاني ان مفسري التوصل بما ذكرنا صرحوا بان
المراد به التوصل القريب بقرينة الباء السببية الظاهرة في السبب القريب واطلاق
التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه وليس بمستقيم
لما تقرر في الكتب المنطقية ان الموصل القريب مجموع المقدمتين لا الكبرى وحدها والفقه
فرع على التوليف البتي فشرع في الاضافي ولما كان اصول الفقه باعتبار الاضافة
وكبا وتوليف المركب موقوف على توليف مفرداته الغير البينة عرف كلا من الفقه
والاصول وترك توليف الاضافة وان كانت بمنزلة الجزء الصوري لاشتهار
ان الاضافة اذا كانت مضافها مشتقة او في معناه يفيد الاختصاص باعتبار ذلك
المعنى وانما فيده مطلقا فالمراد باصول الفقه ادلة يختص دلالتها بالفقه ولما توقف
موفة المضاف من حيث هو مضاف على موفة المضاف اليه قدم توليف الفقه وان
افوه القوم نظرا الى الظاهر فقال موفة النفس مالها وما عليها عملا بهذا التوليف سوى
القيد الاخير منقول عن الامام ابي حنيفة رحمه الله وكانه اراد بالموفة سبب الموفة الحاصلة وهي
ادراك الجزئيات عن دليل اعني الملكة الحاصلة من تتبع القواعد بقرينة تعلقها بما علم
بعدها اعني مالها وما عليها فان العادة قاضية بامتناع موفة كل مالها وما عليها لان
دليل وقوة استنباط ولا يخفى ان ذلك عدم موفة من هو فقيه بالاجماع بعض الاحكام
كما لك سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري فالجواز ان يكون

توليف الفقه الاضافي

ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا او لاوآخر واراد
بالنفس النفس الانسانية مطلقا وبما لها وما عليها احكام ينتفع به او يتضرر دنيوية
كانت او اخروية كالصحة والفساد والوجوب والحرمة ونحوها لظهور ان الفقه
ليس عبارة عن تصور الصلوة ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها في الواقع وكما
قال الفقه ملكة يصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ما ينتفع به ويتضرر بقيد ما شانها
عن الدليل فخرج بقيد النفس علم الله تعالى ومعرفة جبرئيل وبارادة الملكة علم الرسول
والمقيد ومن ناخذ الحكم من النص بمجرد العلم باللغة بلا ملكة الاستنباط ثم لما كان
هذا التوليف منشا ولا لاعتقادات والوجدانيات وكان المقصود ههنا تدوين
الفقه المأخوذ في اصول الفقه زيد قيد عملا فخرج بعلما الكلام والتصوف اي علم
الكلام وعلم الاخلاق ومن لم يرده اي ذلك القيد كالامام رحمه اراد الشمول لها
لكونها من الفقه غنده حتى سمى الكلام فقها اكبر فان قيل المخرج الوجدانيات
بتقييد المعرفة بكونها عن دليل قلنا لا لان المراد بالوجدانيات كما اشرنا اليه الاحكام
ذو الوجوب ونحوه وهي تدرك بالدليل لا بثبوتها في الواقع حتى تحصل بالوجدان
ويستغني عن البرهان. فان قيل لا يبحث في الكلام عن الاحكام الا على الندرة مثل
ان معرفة الله تعالى واجبة والنظر فيها واجب لتكليف تحصيل التوليف قلنا المراد من
معرفة الله تعالى معرفة ذاته فرجيب وجوده ووحدانيته ومعرفة صفاته واحواله فانها واجبة
معرفتها هكذا وهذا الوجوب مطلق يتوقف على معرفة احوال العالم من الجواهر والاعراض
والامور المشتركة بينها على القانوني الاسلامي وما يتوقف عليه الوجوب المطلق
فهو واجب فيعتبر في جميع مسائل الالهيات والنبوات والاعراض والجواهر والامور
العامة وجوب الاعتقاد وان لم يصرح به وهذا هو السر في جعل مباحث العلم والنظر
من مسائل الكلام هكذا يجب ان يعلم هذا المقام وقيل قال الشافعية في توليف الفقه
العلم كالجنس للاحكام فرج به التصورات لان المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية
سواء كانت بين الاشياء الخمسة وافعال المكلفين او بين غيرها والعلم بها التصديق
بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل للظن والتصديق الشرعية اي الموقوفة على خطاب
الشارع فرج به الاحكام العقلية كالحكم بالتماثل والاختلاف والحسية كالحكم بحرارة

النار والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل العقلية اي المتعلقة بكيفية العمل
فرج به النظرية غير المتعلقة بها كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات كالاخلاق
فانها ملكات نفسانية لا تتعلق بالمباشرة حين ادلتها متعلق بالعلم دون الاحكام
بمعنى انه ينظر في الادلة فيعلم منها الاحكام فخرج علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرئيل
عليهما السلام وعلم المقلد وما علم ضرورة كونها من الدين فانه ليس من الفقه
عندهم التفصيلية فرج به الاصول كالعلم بوجوب المأمور به مثلا والخلاف
كالعلم عن المقتضي والمانع مثلا لما فرغ عن بيان الفقه شرع في بيان الاصول
فقال الاصل ههنا ما يبتنى على بنا المجهول يقال ابتنيت الدار بمعنى بنيتها على غير
ابتنا حسيا كابتنا البنا على الاساس او خفيا كابتنا المعلول على العلة والدليل
على الدليل ونحو ذلك قيل ما ذكرنا هو معناه اللغوي ونقل في الاصطلاح الى
الدليل كما نقل الى الراجح والقاعدة الكلية والمستصحب والمختار عند المحققين عدم
اي النقل لوجهين الاول اختلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتنا
كالشيء الحسي يشمل العقلي فيحمل على المعنى اللغوي الشامل ويقيد العقلي بالاضافة
الى الفقه الذي هو معنى عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ولا يعني بمبتنى العلم
الا الدليل وما يتوقف عليه دليله الثاني ان اصول الفقه اذا جعل لقبا يكون منقولا
فاذا حمل على الاول لا يكون فيه الا نقل واحد وهو النقل الى العلم واذا حمل على الثاني يكون
فيه نقلان نقل الى العلم ونقيض خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل ثم لما فرغ عن
توليف اصول الفقه شرع في تعيين موضوعه فقال وموضوعه اعلم ان موضوع كل علم
ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اي احواله التي يلحقه لذاته او بجزئه المساوي له او للخارج
المساوي له في الصدق او في الوجود فان المباين للشيء اذا قام به مساويا له في الوجود
ووجد له عارض فقد عرض له حقيقة لكن الموضوع يوصف به ايضا كما ان ذلك العارض
من الاحوال المطلوبة في ذلك العلم الاول كالمتكلم للانسان فان لكل من جزئيه وخلافه
والثاني كادراك الامور الغريبة بجزئيه الناطق والثالث كالضحك له بالنتج والرابع
كالمون للجسم بالسطح المباين له في الصدق والمساوي في الوجود وما سوى ذلك
من العوارض غريبة لا يبحث عنها في العلم والمراد بالبحث عنها حملها على موضوع العلم اما مطلقا

كما بحث الاستثناء والشرح والتخصيص والمعارضة
والترجيح ونحو ذلك فانها من مبتنيات الفقه ومبادئه
وفيه رد على صاحب التنقيح حيث ذهب الى ان الاصول
ههنا بمعنى الادلة فقط
منه

ما احتيج الى النقل لان المعنى لاصول الفقه وهو مبتنيات
تناول الادلة التفصيلية وفساده ظاهر فلا يعتبر
الى النقل لا فراجها وهو بعيد بل الغلبة او تصريح اهل
الاصطلاح بالوضع له فيه رد على المحقق عضد الملة
والدين حيث قال والاصل الاصول على معناه اللغوي
حتى يكون معناه ما يستند اليه الفقه شمل الاقسام
ثم يحتج الى النقل وقد حققناه في
منه

نحو الدليل السمعي يثبت الحكم الشرعي او يفيد ابوض ذاتي نحو الدليل الاول يفيد الظن او على نوع الموضوع اما مطلقا نحو الامر يفيد الوجوب او يفيد الخواص المقارن بقرينة الاباحة يفيد الاباحة او على عرض ذاتي له اما مطلقا نحو الخاص يوجب الحكم مطلقا او يفيد الخواص الاول يفيد الظن او على نوعه اما مطلقا نحو المطلق يوجب الحكم مطلقا او يفيد الخواص المطلق المقارن بما يوجب حمله على المقيد يوجب الحكم مقيدا وعلى هذا القياس في السنة والاجماع والقياس اذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف في موضوع الاصول فقيل انه الادلة والاجتهاد والترجيح وقال الامام حجة الاسلام في معيار العلم موضوعه الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة وقال صاحب الاحكام انه الادلة من حيث تستنبط عنها الاحكام واخباره المتأخرون لان بعضهم جوز وا فيه تعدد الا ان تعدد الموضوع منعه بعض الائمة وعند المجوزين الاصل عدمه والقليل خلاف الاصل تقدير الامكان هو الاصل كما سبق وقد امكن لان احوال الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة فمن حيث الاثبات ولم يكن لان الادلة هي السابقة في الاعتبار والحق انه الادلة السمعية لا مطلقا بل من حيث تثبت بها الاحكام الشرعية والاحكام الشرعية لا مطلقا بل من حيث تثبت بالادلة السمعية لا ما اختاره صاحب الاحكام خصصه بالرد لكونه اقوى الوجوه المذكورة واما قلنا ان الحق ذلك لان موضوع العلم انما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه اي مرجع محمولات المسائل والوضع الذاتي في الحقيقة اضافة مخصوصة بان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه ورجعه في الحقيقة اليه بعضها ناشئا عن احد المضافين وبعضها عن الاخر فموضوعه كلا المضافين وذلك لان حقيقة العلم انما هي المسائل بالحمل العلم واختلافه انما هو بالحاد وا واختلافها ثم انها لما تركب من جزئين موضوعات وجوهها موضوع العلم ومحمولات وجوهها الوضع الذاتي للموضوع كان المعتبر في اتحادها اتحاد كل من الجزئين بمعنى تناسبه التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده وفي اختلافها اختلاف واحد منهما لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوته وذلك مما لا يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة المخصوصة تتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والا فلا تتعدد الموضوع وان تعدد فلا يتحد العلم

فيه اشارة الى ان نوع النوع في حكم النوع فان الامر نوع من الكتاب ومن السنة ايضا وهما نوعان من الدليل السمعي منه

الى يبحث عن احوال انواعها وانواع انواعها وعن احوال اعراضها وانواع اعراضها وان كان كل منها نوعا من الدليل السمعي منه

موضوع الاصول

العلم اما انها اذا رجعت الى تلك الاضافة يتعدد الموضوع فلان الاعراض الذاتية لاحد المضافين لما غايرت الاعراض الذاتية للمضاف الاخر بالنوع تغاير اللزومان بالضرورة ولا وجه لرجوع احديهما الى الاقوى بالتأويل كما قيل في احوال الاحكام انها راجعة الى احوال الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح وما سبق من سبق الادلة في الاعتبار يرد عليه ان الاحكام لكونها مقصودة بالاثبات سابقة في الاعتبار فلا ترجيح واما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان ماخذ الفصل الداخل في حقيقة المسائل وهو المبحوث عنه لما اتحد بالجنس وكان جامعا بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد كل من الجزئين واما المحمول فقط واما الموضوع فلان المراد بالاتحاد التناسب التام وبالاختلاف عدمه لا مجرد تعدده ولا شك ان الاضافة الحقة بينهما توجب تناسبهما المنافي للاختلاف فاذا اتحدا اتحدت المسائل فيتحد العلم ضرورة واما عدم تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلانه لو تعدد عليه فاما ان يتعدد بلا اشتراك في جامع او باشتراكها في جامع ذاتي او عرضي قيل الاول باطل بالاجماع وكذا الثاني والثالث عند المحققين واما الثاني فلان الامور المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينا في الشفاء ان التشكيلات المبحوث عنها في الهندسة من التثليث والتربيع والتدوير ونحوها لما كانت امورا تخيلية والمقدار المطلق الذي هو موضوع الهندسة معنى حسي بعيد عن الخيال وادراك البرهان على الحق الامور التخيلية للمعنى الحسي البعيد عن الخيال في غاية الاشكال وعلى الحق فيها للتشكيلات بناء على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال واسهل على البال اقاموا انواع موضوع الهندسة مقام موضوعها وقالوا موضوعها الخط والسطح والجسم التعليمي تسهيلا لاجرا الاستدلال واما الثالث فلان الاشتراك في الوضع المطلق لا يكفي في الاتحاد والا لاتحد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعهما فعل المكلف والمقدار المشتركين في العرضية والاشتراك في الوضع الخاص بنوع كالصحة الخاص ببدن الانسان مثلا لا شرط والا لوقع البحث في الطب عن احوال الادوية والاغذية ونحو ذلك لانها لا تشارك البدن فيها بل في الانتساب اليها واعتبار ما سواها لا يفيد الانضباط لافضائه الى ان يتحد جميع

العلوم التوبية الباحثة عن احوال الالفاظ باعتبار اشتراك تلك الالفاظ في كون البحث
عن احوالها والنظر فيها لاحتراز عن الخطاء في اللفظ واما عدم الخاء العلم ان تعدد
الموضوع على انفراده وذلك التقدير فلان تعدده حينئذ يوجب اختلاف
المسائل الموجب لاختلاف العلم ولان تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع الاغراض
الذاتية وقد تقرر في موضوعه ان مجرد تنوعها اذا لم يرجع الى الامر الواحد يكون سببا
لتعدد العلم وان الحد الموضوع فكيف اذا تعددها هذا تحقيق كلام صاحب التنقيح
بحيث يندفع عنه اعتراضات الشارح كما لا يخفى على متامل منصف وبالتنبيه على
منصف ثم لما فرغ عن تعيين الموضوع شرع في تعيين الفائدة فقال وفائدته
كل حكم ومصلحة ترتب على فعل سمي غاية فرجحت انها على طرف الفعل ونهايته وفائدة
فرجحت ترتبها عليه واما الغرض ويسمى علة غائية ايضا فهو ما لاجله اقدام الفاعل
على فعله والعلة لعلتيه فلا يوجد في افعال الله تعالى لاستلزامه استكمالا بالغير لان غائية
تعالى كون معلوله لذلك الغرض اذا عرف هذا فاعلم ان فائدة الاصول في غاية
معرفة الاحكام الربانية بحسب الطاقة الانسانية ليتوصل بالجريان على موجبها السعادة
الدينية والدنيوية وذلك لان هذا العلم هو المتكفل ببيان جهات دلالة الادلة
على الاحكام اعني ما به يستلزم الدليل للفظ كالحدوث او الامكان للعالم وبيان
شرائط افادتها لها والامور المعتبرة في تلك الافادة ولو اجمالا ولهذا احتيج الى
علم اخر يباحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة من الادلة التفصيلية فالحصر
اي اذا كان بحث الاصولي عن احوال الادلة والاحكام الحاصر المقصور اي في الفن
او في الكتاب لا المقصور في الفن او في الكتاب لان الاول هو الغاية ولا وجه
لانحصارها فيما ذكر والثاني تناول المقدمة في مقصدين لبيان احوال الادلة
والاحكام وخاتمة لبيان احوال الاستنباط وما يتعلق به المقصد الاول في بيان
احوال الادلة الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وجه الضبط ان
الدليل اما وحي او غيره والوحي اما متلو فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان
قول كل مجتهد في عصر فالاجماع والا فالقياس واما شرايع من قبلنا فملحقة بالكتاب
او السنة والعرف والتعامل بالاجماع والاستصحاب والتحري بعمل باحدى الاربعة

اطلاق الكتاب والقرآن على الاصوليين

ربعة والعمل بالظاهر والاظهر عمل بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط بقوله عليه السلام
دع ما يريبك الى ما لا يريبك والقرعة لتطييب القلب بالسنة او الاجماع وآثار
الصحابة وكبار التابعين بشهادة الحديث او بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم وقوله عليه السلام خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم
الحديث وهو اي المقصد الاول الذي في الادلة مرتب على اربعة اركان كما بين
احوال الادلة الاربعة الركن الاول في بيان حال الكتاب قدمه لشرفه وافتقار الباقي
اليه اعلم ان كلام في الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على الكل والكلي
المشترك بينه وبين كل جزء منه بدل على المعنى لان كلا منهم عند فرجحت كونه دليلا وهو
الجزء فاحتيج الى تخصيص صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما فاعتبر بعضهم الاعجاز
والانزال على الرسول والكتابة في المصاحف والنقل بالتواتر فصدا الى زيادة
التخصيص وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتبة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق
القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الانزال والكتبة والنقل لان الحصر
بتوبعه لمن لم يدرك زمن النبي والكتبة والنقل بالنسبة اليهم من ابين اللوازم
بخلاف الاعجاز فانه يكون غير بين لبعض الناس فلا الكل جزاء او المعجز هو السورة او مقدارها
كما بين في موضعه واقتصر بعضهم على النقل في المصاحف تواترا لانه تميز القرآن عن
جميع ما عداه واورد انه ان اختص بالكل لا يوافق غرض الاصولي وان ابقي على عمومه
يدخل فيه الحرف والكلمة ولا يتمشى قرآنا في الوف وان اختص بالكلام التام يخرج عنه
مركب ليس بتام مع انه قرآن شرعا حتى يجري عليه احكام القرآن واقول ربما بعض
منه دال على المعنى فيخرج حروف المباني ويدخل الكلمة ولا بد من دخولها لان بحث
الاصولي عن احوال الكتاب والسنة وغيرها ليس الا من حيث كونها دليلا شرعيا
والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وبالجملة هو ما يشتمل
على وجه الدلالة كالعالم للصانع وهو هنا قد يكون كلمة او كلمتين فصاعدا ولهذا
يجتزأ باحوال الخاص والعام والمشترك والمؤول والحقيقة والمجاز والامر والنهي
والمطلق والمقيد وحروف المعاني وغير ذلك من المفردات وجعلوها من اقسام النظم الذي
هو عبارة عن الكلمات ولان بعض الاسماء في كلمات القرآن انه كذا بامتثال وكذا

اقول قد سبق انهم حيثما جوا الى صفة مخصوصة بالكل والجزء من جنسها الاعجاز ولا يخفى انه لا يوجد الا في مقدار سورة لا في كلمة او كلمتين كما سبق

بعض الحروف عند البعض نحو ق وص ون كما صرح به في كتب الفقه وان كان
في كونها حروفا مناقشة لانها وان كانت حروفا في الكتابة اسماء في العبارة كما
صرح به صاحب الكشاف فلو لم يحمل على ما ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم ولا عدد الكلمة
انه نعم لا يعطى حكم القرآن كل كلمة او كلمتين فصاعدا ما لم يبلغ حد الاية عند
اكثر الفقهاء فرعه مسه على المحدث وقراءته على الجنب وان دلت على حكم
شرعي لكن ذلك اخر متعلق بنظر الفقيه لا الاصولي وقد يدل على صحة ما قررنا
ان الامام شمس الائمة السرخسي بعدما وافق الفقهاء في كتبهم الفقهية قال في اصوله
ان ما دون الاية والاية القصيرة ليست بمعجز وهو قرآن يثبت به العلم قطعا فان
ما دون الاية والاية القصيرة يشملان الكلمة وتخليص المقام ان كل كلمة من القرآن
قرآن حقيقة لا حكما ولا عرفا وكل اية قصيرة قرآن حقيقة وحكما لا عرفا وكل ثلاث
ايات فصاعدا ومقدارها قرآن حقيقة وحكما وعرفا فما عبر الاصوليون الاول
والامام الثاني في المشهور والامامان الثالث بذا فاية تحقيق المقام بعون الله
الملك العلام بذا وقد اخترنا ههنا توفيق يوافق العرف ويخرج عنه الحروف ويدخل
الكلمة فنقول وهو اي الكتاب المرادف للقرآن في العرف النظم وهو اللفظ الموضوع
لمعنى اخر مفردا كان او مركبا فان ترتيب الحروف او الكلمات المغير فيه الاستعارة
اللطيفة كيف لا يكون لمعنى واما ما هو على حرف واحد فمكثور ومغلوب والعبرة
في التسمية لكثير الغالب المنزل خرج به النظم الغير المنزل كالاحاديث الالهية
والنبوية لان المراد بالمنزل المنزل بالانزال جامله وهو جبريل عليه السلام على
رسولنا صلى الله عليه وسلم خرج به النظم المنزل على غيره المنقول عنه تواترا فخرج
به جميع ما سوى القرآن فمنسوخ التلاوة والقراءات الشاذة سواء نقلت بطريق
الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضي الله عنه نحو فصيام ثلثة ايام متتابعات او الاحاد
كما اختص بمصحف ابي نحو فعدة من ايام اخر متتابعات وله اي للكتاب مباحث حافته
غير مشتركة بينه وبين ما عداه ومباحث مشتركة بينه وبين السنة اما المباحث
الخاصة بالكتاب فهي ان المنقول بالتواتر سواء نقل بطريق الشهرة او الاحاد
ليس بقرآن لانه قد ما يتوقف الدواعي على نقله لتضمنه التحدي والاعجاز ولكونه اصل

وبعض من فقهاء الحنفية
من خروج الصدقة

خرج صاحب الكافي في شرح الوجيز الكلي ان قيد النزول
على الرسول عليه السلام نبأ وال الوحي المتلو وغير
المتلو من السنن لانها وحي كالقرآن الا انه غير
متلو في الصلوة فالاحاديث خرج بقولنا
المكتوب في المصاحف لا بقولنا المنزل على
الرسول لانه منزل على الرسول ايضا
ولا يخفى انه تحكم لا قائل
بهذا التقسيم رحمه الله
تعالى

اصل سائر الادلة والعادة تقضي تواتر ما هو كذلك فلم ينقل متواترا علم انه ليس
قرانا قطعا فهو اذا لم يكن المنقول بلا تواتر قرانا ظهر ان النقل بالتواتر شرط
لكون المنقول قرانا لكنهم اختلفوا قيل يشترط التواتر مطلقا سواء كان في
جوهر اللفظ او في هيئة وقيل يشترط في الجوهر لا الهيئة اعلم ان القراءات
السبع منها ما يختلف به خطوط المصاحف وهو المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك وملك
ومنها ما لا يختلف به وهو المسمى بالهيئة وقيل الاداء كالامالة وتخفيف الهمزة
والتفخيم ونحوها فقيل كلها متواترة لانها لو لم يكن متواترة لزم ان يكون بعض القرآن
غير متواتر واللازم بطل وقيل كلها مشهورة واختاره صاحب البدايع وظاهره
مشكل وفصل بعضهم فقال ما هو من الجوهر متواتر وما هو من قبيل الاداء لا يشترط
فيه التواتر لانه انما يشترط فيما لا يبعد كونه بعض القرآن كالحرف والكلمة
واما الهيئة المحضة فليست كذلك فلا يشترط تواترها واختاره ابن الحاجب
واكثر المحققين قال شارحوا اي اذا كان النقل بالتواتر شرطا في كون المنقول قرانا
ظهر ان الشاذ سواء نقل بطريق الشهرة او الاحاد لا يعطى حكم القرآن من الكفر بجاحده وجواز قراءته في الصلوة وعدم جواز مس المحدث
والجنب وافادة الحكم القطعي ونحو ذلك وان جاز العمل بالمشهور اي نقل عنه
بطريق الشهرة من الشاذ لا بالاحاد لانه لا يخلو من ان يكون قرانا او خبرا وديانا
والحق به فان عبر الخبر الوارد كذلك لا يحتمله وعلى التقدير ين يجب العمل به فان قيل
وجوب العمل بالخبر لا يتوقف على شهرته فما وجه اشتراطها ههنا وايضا الدعوى
جواز العمل والدليل افاد الوجوب فلا مطابقة بينهما قلنا عن الاول المراد بالعمل
ههنا ما يؤدي الى الزيادة على النص وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد وعن الثاني ان
الوجوب مستلزم للجواز وافادة الملزوم افادة اللازم ولما كان نزاع الخصم في الجواز
عبر به وقال مالك والشافعي رحمهما لا يجوز العمل به مطلقا لانه ليس بقرآن لعدم
تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل متواترا وهو شرط صحة العمل حق قال الآمدي اجمع
المسلمون على ان كل خبر لم يصرح بكونه خبر الله او النبي صلى الله عليه وسلم ليس بحجة
ولا عبرة بكلام هو غيرها واجيب بمنع اشتراط ذلك النقل ومنع انعقاد الاجماع

يفيد شيئا ثم قيل بذا ولكن كلام الشارح صريح في انه قد قوى عند كل فرقة
الشبهة من الطرف الاخر واما المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة فهي انه
اي الكتاب ههنا اسم للنظم المجرد عن اعتبار المعنى وللمعنى المجرد عن اعتبار
اللفظ ولا للكلام بمعنى الصفة القديمة المنافية للسكوت والآفة لان شيئا منها
لا يلايم غرض الاصولي وللمجموع النظم والمعنى لان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف
منقولا بالتواتر ليس صفة للمجموع وايضا الاعجاز يتعلق بالبلاغة ولا يوصف
بها الا اللفظ باعتبار افادته المعنى فظهر انه اسم للنظم الدال على المعنى واما
قول المشايخ انه اسم للنظم والمعنى جميعا فلدفع التوهم الناشئ من قول ابي حنيفة
رحمه الله تعالى يجوز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم
لمعنى خاصة فان قيل القول بانه اسم للنظم الدال على المعنى يدفعه ايضا قلنا
نعم الا انه شرط بعدم كون المعنى ركنا اصليا فلا يلايم غرض ابي حنيفة رحمه والمقصود
توجيه كلامه فان قيل ان كان المعنى قرانا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن
وهو عينه على التحقيق او جزؤه على المسامحة وعدم صدق الكل على النظم المنزل
المنقول عليه مع كونه جامعا كما عرفت والا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في
الصلوة اذ النظم غير لازم عنده قلنا نختار الاول واما يلزم الالتزام اذا
لم يعتبر للنظم خلف وليس كذلك فان الامام اقام العبارة الفارسية مقام
النظم المنقول فجعل النظم مرعيا تقديرا وان لم يكن تحقيقا او الثاني نقوله يلزم
عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا لانم ان جواز متعلق بقراءة القرآن
المحدود بل هو متعلق بمعناه والامام حمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على
وجوب رعاية المعنى دون اللفظ الدليل لاجله قال الامام فخر الاسلام
في شرح المبسوط ان نوح بن مريم روى رجوع ابي حنيفة الى قولهما رحمهم الله تعالى
قال وهو الاصح وله اي للنظم الدال على المعنى اربعة اقسام باربع اعتبارات
فان علما ما اختبارا وان النظم تقسيما يعم بنظره ويجمع ثمرة اما الاول فلهو المفرد
والمركب كما سياتي واما الثاني فلاحاطته الاعتبارات فمن اول وضع الواضع
الاخر فيه السامع فان اداء المعنى باللفظ الجاري على قانون الوضع يسمى وضع

عليه ثم لا يرد ههنا اشكال وهو ان القرآن لو وجب تواتره وقطع بكون غير
المتواتر خبر قرآن لاكفر احدى الطائفتين من المالكية والشافعية الاخرى
في بسم الله الرحمن الرحيم الواقع في اوايل السور والازم منتف اما الملازمة
فلانه ان تواتر فانكار نفي لقرآنيته ما كونه قرانا ضروري والا فالقول به اثبات لقرآنيته
ما عدم كونه قرانا ضروري وكلاهما منطنة الانكار واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع
لنقل والاجماع على عدم الانكار اراد ان يدفعه فقال وقوله الشبهة اراد بالشبهة
ما يشبه الدليل وليس به ولو في اخفاء الخصم ويقوتها خفاء فسادا بحيث
لا يطلع عليه الا بامعان النظر حتى يعد به صاحبها مأولا في البسملة اي قوة الشبه
الحاصلة في بسم الله الرحمن الرحيم الواقع في اوايل السور احترازا عن البسملة الواقعة
في اثناء سورة النمل اعني قوله تعالى حكاية انه من سليمان وانه بسم الرحمن الرحيم
فانه لبعض ائمتنا بالاتفاق حتى يكفر جاحده يمنع الانكار المشهور التكفير والانكار
قبح وافصح من الطرفين اي طرفي الشافعية والمالكية فان الفرقة الاولى قائلون
بقرآنيته والثانية تنفونها واما الحنفية فالمشهور من مذاهبهم انه ليس بقرآن
الا ان منا فريقهم ذهبوا الى ان الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه اية فذة
من القرآن انزلت للفصل والتبرك بين السور وتخليص الجواب ان الانكار انما يقبح
لو لم يقل في كل من الطرفين شبهة قوية بالمعنى المذكور بحيث يخرج ذلك الطرف
من حد الوضوح الى حد الاشكال حتى يعد صاحب كل منهما مأولا عند الاخر وقد
قامت ههنا في الاشكال وتمام توضيحه انا قد اكفرنا المجسمة المصرحين بكونه تعالى جسما
متصفا بصفات الاجسام دون المتسترين بالبلكفة لان شبه الاولى من الضعف
بحيث لا تخفى فسادها على من له ادنى مسكة بخلاف الثانية وهذا تحقيق ما قال المحقق
عضد الملة والدين في شرح مختصر ابن الحاجب الجواب لانم الملازمة وانما يقبح لو كان
كل من الطرفين لا يقوم فيه شبهة قوية يخرجه عن حد الوضوح الى حد الاشكال واما
اذا قوي عند كل فرقة الشبهة في الطرف الاخر فلا يلزم التكفير وبه يندفع
ما قيل ادنى درجات الشبهة القوية ان تورث شكا او وهما فلا يبقى الطرف الاخر
قطعيا فلتنا هي قوية عند من تمسك بها واما عند الخصم فمن الضعف بحيث لا يعبد

قائله المحاشي المحقق الدواني في حواشيه على شرح مختصر ابن الحاجب

الواضع ثم دلالته اى كونه بحيث يفهم منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى فلفظ
بتلك الاعتبارات الاربع اقسام بحسب احوال يرجع الى معرفة الاحكام
الشرعية فان الاصولى لا يبحث عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال افادته الى
ما هو داخل فى افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية وتلك الاحوال تنحصر بحكم الاستقراء
كما عرفت فى احوال اربعة اقسام وبهذا هو مراد فخر الاسلام بقوله فيما يرجع الى معرفة
احكام الشرع لما قال الشراح انه احترز عما يتعلق به معرفة الاحكام من القصص
والامثال والحكم وغيرها لان فيه التعرض لما يجب تركه وترك التعرض لما يجب درك
اما الاول فلوجود اقسام التقسيمات فى القصص وغيرها واما الثانى فلان فى ذكر
مجرد الاقسام تعرضا لموضوع وهو لا يكفى بل يجب التعرض لعوارضه الذاتية ايضا
لان النافع فى معرفة احكام الشرع علم الاصول وهو انما يختص بها لا بالموضوع فقط
ولا تعرض لها الا لما ذكرنا ثم ان كلا من تلك الاقسام الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام
باربع تقسيمات الاثنان فانه منقسم كما سيأتى التقسيم الاول حاصل باعتبار وضعه
اى اللفظ له اى للمعنى قدمه لان السابق فى الاعتبار انما هو الوضع والبحث متفرع
عليه وهو اى الاول والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم اربعة لان اللفظ
ان كان موضوعا لواحد حقيقى او اعتبارى على الانفراد فهو الخاص وان كان
موضوعا لواحد مشترك بين افراد غير محصورة مستغرق لها فهو العام وان كان
موضوعا لكثير بوضع كثير فهو المشترك وان كان موضوعا لكثير غير محصور
بوضع واحد بلا استغراق فهو الجمع المنكر اورده بدل الاول لان اطلاق الاول
ليس باعتبار الوضع وان بقى تناوله الوضعى واضيف الحكم الى الصيغة لان
المعدود من اقسام الوضع ليس مطلق التناول بل التناول من المشترك الذى يرجح
بعض معانيه بالتأمل فى نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما اذا قيل القرء فى قوله
تعالى ثلثة قروء بمعنى الحيض لا الاطهار لان هذه الصيغة تدل بالوضع على الجمع
وهو يناسب الحيض لا الطهر بل التكلف فيه وضرورة فى اعتبار الجمع المنكر لا استقلاله
بالوضع وعدم اندراجه فى سائر الاقسام ثم المراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى
فيدخل فى العام النكرة المنفية لان لها وضعا نوعيا وكون عمومها عقليا ضروريا

ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا بناء فى ذلك وبالنكرة
مقابل الوحدة فيشمل المعنيين فصاعدا او يكون الافراد غير محصورة ان لا يكون
فى اللفظ دلالة على الانحصار فى عدد معين فيدخل فى العام السموات ونحوها والتقسيم
الثانى حاصل باعتبار دلالته اى اللفظ عليه اى المعنى قدمه على التقسيم الحاصل باعتبار
الاستعمال لان كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى مقدم على الاستعمال فانه يتعلق به
يجب ان يتقدم على ما يتعلق بالاستعمال وضوحا وخفاء اى من جهتها وهو اى الثانى فى الاقسام
الحاصلة من هذا التقسيم ثمانية اربعة باعتبار الوضوح واربعة باعتبار الخفاء
وقد يظن ان ذكر الاربعة الاخيرة لبيان الاولى اذ بضدها تتبين الاشياء وليس
كذلك بل لان لها احكاما خاصة بها كما ستبين فى موضعها ان شاء الله تعالى ثم
فى عد المتشابه من هذه الاقسام كلام يأتى فى موضعه ان شاء ووجه الضبط ان اللفظ
ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل والتخصيص او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه
لمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان
لم يقبل فهو المحكم وان خفى معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفى واما لنفسها
فان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان بيانه مرجوا فهو المجمل والا فهو
المتشابه التقسيم الثالث حاصل باعتبار استعماله اى اللفظ فيه اى المعنى وهو اى
اى الثالث والمراد اقسامه اربعة كالاول لان اللفظ ان استعمل فيما وضع له فهو الحقيقة
والا فهو المجاز وكل منهما ان ظهر مراده فهو الصريح وان استتر فهو الكناية التقسيم
الرابع حاصل باعتبار الموقوف به اى اللفظ عليه اى المعنى وهو ايضا اربعة لان
اللفظ ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فهو الدال بعبارته والا فهو الدال
باشارته وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدال بدلالته والا
فهو الدال باقتضائه والعدة فى جميع ذلك الاستقراء وما ذكر وجه ضبط تقلل الانتشار
ويسهل الاستقراء فان قيل من حق الاقسام التباين والاختلاف وبعض هذه الاقسام
يصدق على بعض قلنا لا يلزم من نفى كل تقسيم التباين الحقيقى بين الاقسام بل يكفى التقابل
بينها ولو بالجهات والاعتبارات كما فى التقسيمات المتعددة بالاعتبارات
المختلفة كما فى هذا النظم وتقسيم الكلام تارة الى المطلوب والمبنى واخرى الى المعرفة والنكرة

مع الداخل تحتها وبعدها اى بعد هذه الاقسام امور لم يقل اقسام لانها لا تصلح للاقسامية
للفظ كما لا يخفى تشمل الكل اى يعتبر فى كل واحد من الاقسام السابقة وهى اربعة الاولى
موقوفة ما خوذة اى معانيها الوضعية التى اخذت هى منها كالخاص مثلا فانه ماخوذ
من قولهم اختص فلان بكذا اى انفرد ولم يتعرض لهذا الامر فى المتن لقلة جدواه فى نظر
الاصولى مع كونه مستقصى فى المطولات والثانى موقوفة معانيها اى حقايقها
الشرعية وحدودها الاصطلاحية والثالث موقوفة ترتيبها اى تقديم بعضها على البعض
عند التعارض والرابع موقوفة احكامها اى الاثار الثابتة بها من اثبات الحكم
قطعا او ظنا او نحو ذلك فاذا ضربت هذه الاربعة الى الاقسام العشرين تبلغ
الاعتبارات الى ثمانين وبعضهم قد امعن النظر فادعى انها تبلغ الى سبعمائة وثمانين
وستين ذلك لان اقسام النظم اربعة منها مختصة بالمفرد وهى اقسام الوضع
وثمانية منها مختصة بالمركب وهى اقسام الظهور والخفاء واربعة مشتركة بينهما
وهى اقسام الاستعمال فاشتراكها بينهما تعتبر فى الاقسام الاثنى عشر فيصير الاقسام
ثمانية واربعين ثم استفادة الاحكام الشرعية من كل واحد اما بالعبارة او الاشارة
او الدلالة او الاقتضاء فهذه معتبرة فى كل واحد من الثمانية والاربعين فيصير المبلغ
مائة واثنين وستين فسماوى فى كل واحد منها الاعتبارات الاربع الاخيرة فيصير
المبلغ سبعمائة وثمانية وستين اما الخاص فهو شروع فى تفصيل الاقسام فلفظ
وضع فرج به الالفاظ الغير الموضوعة وان دلت خصلا لمعنى واحد حقيقى او
اعتبارى فيدخل فيه اسماء العدد ويخرج به المشترك دون العام على الانفراد اى عدم
المشاركة بين الافراد المتحدة نوعا او جنسا فيدخل التثنية ومثل الفعل والحرف عالم
يشترك لفظا ويخرج العام والجمع المنكر فينطبق الحد على المحدود وهو اى ذلك المعنى
فى الاسم قيد به لان التعين والنوعية والجنسية لا تبتنى فى الفعل والحرف على
اى معين مشخص لا يقبل الاشتراك اصلا كريد فان معناه جزئى حقيقى او ذلك المعنى
نوع ان اشترك بين الافراد فى الجملة كرجل ومائة او ردمنا لين اشارة الى ان
اسماء العدد فى الواحد بالنوع او ذلك المعنى جنس ان كثر شيوعه بالنسبة الى الوضع
كانسان فانه اكثر شيوعا فى الرجل وهذه الاطلاقات على اصطلاح اهل الشرع

فان معنى اللفظ ما وضع له فوحدته وكثرته انما يكون بوحدة الوضع
وكثرته او ليس المراد بالواحد ما لا يجوز له وذلك ظاهر والف
ان العام من حيث انه عام متحد الوضع فيجب ان يكون معناه واحدا
فان قيل قد صرح صاحب التنقيح بان كلا من العام واسماء العدد
والمشترك موضوع للكثير فما معنى كون موضوعا للكثير كونه موضوعا
لا مشتركا فيه بوجدان الكثير ومعنى كون اسماء العدد موضوعا
كونه موضوعا للمجموع واحدان الكثير من حيث هو المجموع ومعنى كون
المشترك موضوعا لكل واحد من واحدان الكثير فيكون
كل من الوحدان جزئيا من جزئيات الموضوع له
فى العام وجزاء من اجزاء المعنى فى اسماء
العدد وتقسيم المشترك
ظاهر
بقسميه
ظاهر

الشرع دون الفلاسفة وانما اختار هذا الترتيب مخالفا للعموم لانه المناسب للخاص
كما لا يخفى وحكمه اى اثر الخاص الثابت به انه اى الخاص من حيث هو هو مع قطع
النظر عن الامور الخارجية فانه قد يكون بالعوارض خفيا يوجب التثبت بقيد
بدلوله قطعا اى على وجه تقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل وسيأتى تمام توضيحه
او المحتمل وهو ارادة الغير لا الاحتمال بمعنى صلاحية هذا اللفظ لان يراد به الغير لانه بهذا
حتى لو انقطع ايضا يصير اللفظ مفسرا فالقطع يجتمع مع هذا الاحتمال لا المحتمل او بيان
تفسير لانه اما لاثبات الظهور وهو حقيقته او لازالة الخفاء وهو لازمه وكلاهما باطل
لان الخاص بين فيودى الى اثبات الثابت او ازالة المزال فان قيل الخاص قد يكون
مبهما يحتاج الى تبيين المراد منه قلنا الخاص من حيث هو خاص لا يكون مبهما وانما الابهام
يجب العوارض فنشأ الشبهة الغفلة عن قيد الخصوصية ثم لما ذكر قطعية الخاص اراد
ان يفرع عليه فروعا فقال ولذا اى لافادة الخاص بدلوله قطعا جعل الخلع طلاقا
لانه فسخ فانك ستعرف ان المذكور فى اية الخلع لفظ الطلاق وان علم اعتباره فى
ذكر افتدت بها بطريق بيان الضرورة فبعد ما اخبر بای طريق كان يفيد بدلوله مطلقا
لكونه خاصا فلا يكون بمعنى الفسخ كما روى عن الشافعى لان فيه ابطالا للعمل الخاص
فاذا ظهر كونه من هذا الباب ليس بظاهر عن كونه بان كونه من هذا الباب ليس بظاهر
ولذا ايضا صح طلاق الخلية اى ايقاع صريح الطلاق على المراة بعد الخلع وذلك ان
الله تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان ثم ذكر افتداء المراة بقوله
فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اى لا اثم على الرجل فيما اخذ
ولا على المراة فيما افتدت به نفسها وفى تخصيص فعلهما فى الافتداء بعد جمعهما فى ان لا
يقيما تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانها لا تتخلص بالافتداء الا بذلك
الفعل فكان هذا بيانا للنوعية اخذ بحال وبدونه ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين سواء
كانت بحال او لا فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كملتا بهما او احديهما
خلع فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب العام وباول الكلام بجعل الخلع
فسخا وذكره اعتراضا كما ذهب اليه الشافعى رحمه الله تعالى ترك العمل بموجب العام
وهو التعقيب وكذا ايضا وجب على الزوج مهر المثل بالعقد الصحيح بالتسمية المهر

ع المفوضة بكسر الواو وهي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على
ان المهر لها لا التي زوجت نفسها بلا مهر لانها لا يكون محللا للخلاف لفسادنكاحها
عند الشافعي بخلاف الاولى فان نكاحها صحيح بالاتفاق واما الخلاف في موجب المهر
وهو الدخول عنده ومجرد العقد عندنا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا
باموالكم فان الباء خاص معناه الالصاق فيدل قطعا على امتناع انفكاك الابتغاء
وهو العقد الصحيح عن المال فالقول بالانفكاك كما ذهب اليه الشافعي ابطال العمل الخاص
واما عدل عن نوتر فخر الاسلام ومن تبعه ان الابتغاء لفظ خاص لان الذي يبطل في
المفوضة ليس هو الابتغاء بل اقتران المال والمضاف به وههنا بحث الاول ان الابتغاء
ورد مطلقا عن الالصاق بالمال في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا لا يحمل
على المقيد الثاني في ابطال موجب الخاص بزعمكم ايضا لانكم قيدتم وجوب مهر المثل
بالدخول والموت فلم يصدق وجوب المال بالعقد الثالث ان محصل الكلام لا هو
ان الله تعالى احل الابتغاء الصحيح مطلقا بالمال فمقتضى هذا ان لا يكون الابتغاء المنفك عن المال
صحيحا لا ان يكون صحيحا ومستوجبا للثبوت ما انتفى او سكت عنه والجواب عن الاول
ان المطلق يحمل على المقيد عندنا ايضا اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل المطلق والمقيد على الحكم
المثبت كما سيأتي وههنا كذلك وعن الثاني انا لم نقيد وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب
متحقق قبله بالعقد وانما المقيد به تقرره في الذمة وهو غير الوجوب وعن الثالث ان
قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة دل
على تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو انما يترتب على النكاح الشرعي فاذا صح
النكاح بدون تسمية المهر وجب ان يحمل الاية التي نحن فيها على ما حملناها عليه ولذا
ايضا بطل تاويل القروء جمع قرء بفتح القاف وضمها والاول افصح بالاطهار دون
الحيض في اية التربص وهي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الاية
وقد اولها الشافعي رحمه بالاطهار فابطل موجب خاص هو الثلثة بالراي وذلك لان
الطلاق المسنون ما يكون في الطهر والطهر الواقع فيه الطلاق محسوب عنده فمقتضى
العدة بباقي ذلك وطهرين بعده فينتقص العدد عن الثلثة لان بعض الطهر ليس
بطهر لغة لانه اسم للخلل بين الدمين لخلاف ما لو اديت بالحيض او يجب عليها التربص

بعض ثلاث حيض كوامل فان قيل قد اوجبتم ثلاث حيض وبعضا فيما اذا طلقت
في الحيض وموجب العدد كما يبطل بالنقصان يبطل بالزيادة قلنا لما وجب تكميل
الحيضة الاولى بشيء من الرابعة جبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تتجزى
حكما على ان الكلام في الطلاق المسنون وهو الواقع في الطهر كما اشرنا اليه فان قيل
الثاني ثلثة تدل على ذكر المضاف اليه فيحمل على الطهر لان الحيض مؤنث قلنا ذلك
بالنظر الى لفظ القرء فانه مذكر ثم لما فرغ عما قرع اراد ان يرفع بعضا ما اورد على الاصل
فقال وعدتهن الزوج الثاني اعلم ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
اختلفوا في ان الزوج الثاني هل يهدم حكم ما مضى من الطلاق واحدا كان او اكثر حتى
او ملكها الزوج الاول ملكها بحل لا يزول الا بثلاث تطليقات او لا فذهب بعضهم
الى الاول واختاره الامام وابو يوسف وبعضهم الى الثاني واختاره محمد والشافعي
وتوجه الثاني انه لو لم يهدم لاثبت حلا جديدا والازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلان حكم الحرمة وهدمها لا يكون الا باثبات الحل واما بطلان الازم فلانه لو اثبته
لزم ترك العمل لقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره الا ان حتى خاص في الغاية واثر الغاية
في انتهاء ما قبلها لا في اثبات حكم لما بعدها فالزوج الثاني يكون غاية للحرمة الثابتة
لا مثبتا لحل جديد واما ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات بني ادم
حالية عن المحرمات ولو سلم انها تثبته لكنه بعد وجود المغيا وهو الثلاث لا قبله
فلا يكون هادما لما دونها والمطلوب ذلك لما لو حلف لا يكلمه رجب حتى يشهر
اباه فاستشاره قبل رجب لغت حتى لو كلمه في رجب قبلها حنث ونحن نقول
في اثبات حقيقة الازم محللية الزوج الثاني اي اثباته الحل لم يثبت بقوله تعالى
حتى تنكح ليلزم ما ذكر بل باشارة حديث العسيلة روي ان امراة رفاعة قالت
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان رفاعة طلقني ثلاثا فتزوجت بعد الرحمن
بن الزبير فلم اجد معه الا مثل هدبة واشارت الى هدبة ثوبها تعني به العنة فقال عليه السلام
اتريدين ان ترجعي الى رفاعة فقالت نعم فقال عليه الصلوة والسلام لا حتى تذوقي
من عسيلته ويذوق من عسيلتك وهذا الحديث بعبارة في اشتراط وطئه في
التحليل يكونه مستوجبا له كما سيأتي واشارة الى كونه محللا لانه عليه السلام علق عدم

فيبحث فان معنى التحليل كون الشيء محللا

العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق فاذا وجد الذوق انتهى عدم العود
فاذا انتهى ثبت العود اذ لا واسطة وهو حل حادث قطعا ليس مثل الحل الثابت
بالسبب السابق فيستند الى الذوق بالضرورة فظهر الفرق بين حتى في الاية
وحتى في الحديث وباشارة حديث اللعن وهو قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له
فانه عبارة عن ذوقهما واثبات خساسة لهما لانه عليه السلام ما بعث لعانا واشارة الى
انه مثبت للحل لان المحلل مثبته وهو وان كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسق له
فيكون اشارة فاذا حقق حقيقة اللازم اراد ان يحبب غير قوله ولو سلم حتى يثبت
الطلاق فقال يهدم اي يهدم الزوج الثاني حكم ما دون الطلقات الثلاث بدلالة الحديث
الثاني فانه لما افاد باشارته كون الزوج الثاني هادما للحرمة الغليظة افاد كونها هادما
للحرمة الخفيفة بطريق الاولى وهو معنى الدلالة فان قيل فح يلزم اثبات الثابت
قلنا انما يلزم لو اثبت في المتنازع فيه الحل الكامل ابتداء وهو هدم بل يكمل الحل ويزيد
كزيادة الحرمة في ظهار بعد ظهار ويمين بعد يمين ولو سلم فانما يستحيل اذا اجتمع
الاصل والزايد وليس كذلك فانه لما اثبته لما فيه فائدة ولم يكن ازدياد
الطلاق على الثلاث شرعا اقتضى ثبوت الثاني انتفاء الاول اذ لا فائدة فيه
كتجديد البيع بثمن غير الاول ونقول تداخل المحللان داخل العدتين وهذا الحديث
وان كان خبر الاحاد لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه كما
ان اشتراط دخوله اي كون دخول الزوج الثاني شرطا في محللته بعبارة الحديث
الاول بالاتفاق فان حديث العسيلة انما سيق لافادة اشتراط دخوله فيكون عبارة
فيه وقد فهم التحليل منه اشارته كما سبق وهذا الحديث لشهرته يزاد به على الكتاب
والحاصل انا استدللنا على مطلوبنا باشارة حديث استدل الخصم معنا بعبارته
على مطلوب متفق عليه بيننا وبينه لا يجتبى نكاح متفق بجميع ما سبق اما ان المحللية
والهدم ليسا به فظاهر مما سبق واما ان اشتراط دخوله ليس به فعلى تقدير ان يكون
النكاح في الاية بمعنى العقد كما اختاره المانعون بقرينة اسناده اليها فانها لا تنتشي
واطئة لا الوطئ كما اختاره الفقهاء استدلالا باتانة حقيقته فيه والاسناد
مجازي باعتبار معنى التمكين وارتكاب اولى من ارتكاب مجازين لغويين في النكاح

النكاح والزوج وذلك لانا لا نسلم انه مجاز في العقد لجواز ان يكون حقيقة شرعية منه
ولو سلم فاسناده الوطئ اليها ولو باعتبار معنى التمكين لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز
ذلك لجاز الراكب في المركوب والضارب في المضروب بخلاف الزنا فانهم
تمكين المقارن بالوطئ الحرام فارتكابهما اولى من ارتكاب ما هو تحقيق هذا البحث
على هذا التحرير مع كون الله الملك القدير والحمد لله على الصواب واليه المرجع والمآب
قيل وبطلان عصمة المال المسروق باطلاق قوله تعالى جزاء لا بقوله تعالى فاقطعوا
قال الامام فخر الاسلام رحمه قال الشافعي القطع لفظ خاص لمعنى مخصوص فانى يكون
ابطال عصمة المال عملا به فقد وقعتم في الذي انبتم والجواب ان ذلك ثبت بنص
مفوض به عندنا وهو جزاء ما كسبا لان الجزاء المطلق اسم للجزاء الله تعالى
على مقابلة فعلى العبد وان ما يجب الله تعالى بدل على حلوص الخيانة الواجبة الى الجزاء
واقعة على حقه تعالى وفي تحول العصمة اليه وقفة بحث لان الايراد في قبل الشافعي
ان قال هكذا لا يحتاج في دفعه الى مثل هذا التكلف بل نقول حجتنا قوله عليه السلام
لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه اذ اثبات حكم سكت عنه النص بخبر الواحد
جائز بلا خلاف فان قيل النص جعل القطع جميع الموجب فاذا انتفى الضمان
بالحديث يكون بعضه وذا لا يجوز بخبر الواحد قلنا المثاب للموجبية هو الضمان
فجعل انتفائه من الموجب من فساد الوضع ولو سلم فان اريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا
كان استفادة منه بالتخصيص بالذكر من غير تعلق له بالخاص والكلام فيه وان اريد
قوله تعالى جزاء وكان هذا الكلام اخرج مما نقل عن الشافعي رحمه والمقصود تصحيحه بالجملة
هذا الكلام لا يخلو عن اضطراب ولذا قيل ومنه اي من الخاص الامر قدمه على النهي
لان المطلوب به وجودي وبالنهي عدمي والاول اشرف ولانه اول مرتبة ظهرت
لتعلق الكلام الازلي والموجودات كلها وجدت بخطاب كن على ما هو المختار
فيكون مقدما على سائر المراتب وقدموها على غيرها اذ بها تثبت اكثر الاحكام
وعليها مدار الاسلام وبمعرفتها تتميز الحلال عن الحرام وهو لفظ احترز عن نحو
الفعل والاشارة طلب به اي باستعانة ذلك اللفظ الفعل لم يقل اريد به
لان اراد قبل الامر وقوع المامور به ليست بشرط عند اهل السنة كما سيأتي ان شاء الله

فان تخصيص القطع بالذكر لا يدل على انحصار الجزاء فيه كما لا يخفى منه

ولم يقل بطلب لئلا يفهم منه ما من شانه ان يطلب به الفعل فيدخل فيه الصيغ المستعملة
في التهديد والتعجيز والتسخير ونحو ذلك والصادرة عن النائم والساهي والحاكي حيث ما
خرج به الصيغ المستعملة في الندب او الاباحة فانها لا تسمى اوامر كما سياتي بوضعه
حال من به اي ملتبسا ذلك بوضعه اي لطلب الفعل خرج به اللفظ الموضوع لا جل
عن طلب الفعل مثل اطلب منك الفعل استعلاء متعلق بطلب اي طلب به على جهة
عد الطالب نفسه عاليا وان لم يكن في الواقع كذلك خرج به الدعاء والالتماس فانهما وان طلبا
الخضوع والتساوي فانطبق التعريف على المعرف ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى
للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل ولهذا ينسب الى سوء الادب فقول فرعون لقومه
ماذا تامرون مجاز بمعنى تشيرون اوتشاورون او اظهار التواضع لهم لغاية دناءة
فرعون عليه السلام هذا والمشهور في التعريف قول القائل عن دونه او لغيره استعلاء
افعل وعدل عنه ههنا لوجوه الاول انه اريد بالقول معناه المصدري اعني التكلم بالصيغة
فلا يلائم خرض الاصولي لانه ليس من الادلة ولا يناسب جعله من اقسام الخاص لانه لفظ
وان اريد المقول لا يبقى لقوله افعل معنى تقيده به لان هو المقول الثاني فانه ان اريد الامر
في اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء اولى من
دونه قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك ويصدر عن النائم والساهي والمبلغ والحاكي
وشيء منها لا يسمى امرا وان اريد معنى الطلب ليخرج الصيغ المذكورة فهو مع كونه غير جامع للتعريف
بحيث لا يساعد العبارة لا يخرج صيغ الندب والاباحة كما لا يخفى وان اريد الطلب
على سبيل الجزم كان تكلفا على تكلف الثالث ان المراد بافعل منهم لا يليق بالتعريف
ولهذا اختلفوا فيه فقيل انه كناية عن كل ما يدل على الطلب فيصح ان يقع انه لغة كانت وقيل
المراد به ما يكون مشتقا من مصدر اشتقاق افعل من فعل وقيل انه علم جنس للامر
في لغة العرب كفعل ويفعل لكل ما بني للمفعول في الفعلين ويخصص مراده اي المراد بالامر
بمعنى امر وهو اي ذلك المراد الوجوب لا الندب والاباحة وغير ذلك نص واما
الكتاب فقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان يصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم فان المفهوم منه التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد فيجب ان يكون مخالفته
الامر حراما وتركا للواجب لتستحق بها الوعيد والتهديد واما الحديث فقوله عليه السلام

السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وهو دليل على ان المراد بالامر هو الوجوب
فان المشقة انما تلحق به لا بالندب وغيره بصيغة متعلق بتخصص اي الصيغة على
ذلك المراد بحيث لا يفهم منها الندب والاباحة وغيرهما خاصة به اي بذلك المراد
بان يكون المراد من تلك الصيغة بحيث لا يفهم غيره واستدل على الاختصاص الاول
بوجوه واشار الى الاول للنص وهو قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذموهم
على ترك الامتثال بالصيغة المطلقة بصيغة الامر على الوجوب لا غير وليس ذلك الا
دليلا على اختصاصها بالوجوب والى الثالث بقوله والمعقول يعني الاستعادة
فرسوار واللغة لانبائها بالقياس او الترجيح بالراي فان المولى يعد عبده
الممتثل لامره عاصيا وما ذلك الا لترك الواجب واستدل على الاختصاص الثاني
بقوله ولان الاصل في العبارة بالمقصود يعني ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصده
افادته فالاصل في فائدته به وعدم قصوره منه كصيغ الماضي والحال والاستقبال
وهو انما يكون بالاختصاص فيه حتى لو فهم غيره ايضا لم يكن هو وافيا به بل قاصرا عنه
ولا يعدل عن ذلك الا لضرورة ولا ضرورة ههنا فلا عدول ثم فرع على كون المراد بالامر
وهو الوجوب وعلى كل غير الاختصاصين فرعا اشار الى فرع الاول بقوله فلا تكون المندوب
مامورا به اعلم انهم اختلفوا في ان الندب هل هو ايضا مراد بالامر بان يكون مشتركا
بينه وبين الايجاب لفظا او معنى حتى يكون المندوب مامورا به حقيقة وان كانت
الصيغة مجازا فيه او لا فذهب القاضي ابو بكر وجماعة الى الاول لوجهين الاول انه المندوب
طاعة اجماعا والطاعة فعل المامور به الثاني اتفاق اهل اللغة على ان الامر ينقسم الى
ايجاب وامر مندوب ومورد القسمة مشترك والجواب عن الاول انه انما تم على
راي من يجعل امر للطلب الجازم او الراجح وامامن يخصه بالجازم فلك ان تسلم ان كل
طاعة فعل المامور به بل الطاعة ضده فعل المامور به او المندوب اليه حتى يتعلق
به صيغة افعل للايجاب او الندب وعن الثاني انه انما تم لو كان مراد اهل اللغة بتقسيم
ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم صيغة سمي اي اخذ اللغاة
في اي معنى كانت بدليل تقسيمهم الامر الى الايجاب والندب والاباحة وغيرها مما
لا نزاع في انه ليس بمامور به حقيقة وذهب الكرخي والحصاص وشمس الائمة السرخسي

وصدر الاسلام ابو اليسر والمحققون من اصحاب الشافعي رحمه الى الثاني لانه لو كان مأمورا به
لكان تركه معصية قال تعالى افعصيت امري فالمفوض ندبا يكون واجبا ولان السواك
مندوب وليس بمأمور به لقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
وايضا المندوب لا مشقة فيه وفي المأمور به مشقة بالحديث واعلم ان الامام فخر الاسلام
وان لم يصرح بكون المندوب غير مأمور به لكنه فهم من كلامه في مواضع يشهد به
تتبع كلامه واشار الى فرع الاختصاص الاول بقوله ولا يكون موجبها اي اثر الصيغة
المطلقة من الوجوب الثابت بها ندبا كما ذهب اليه عامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء
وهو احد قولي الشافعي استدلالا بانها لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب
الترك وادناه الندب ولا يكون موجبها اباحة كما ذهب اليه بعض اصحاب مالك
استدلالا بانها لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحة ولا يكون موجبها ايضا
توقفا كما ذهب اليه ابن سريج من الشافعية استدلالا بانها تستعمل في معان كثيرة بعضها
حقيقة وبعضها مجازا اتفاقا فعند الاشتراك يكون مشتركا لمعان كثيرة يوجب التوقف
الى ان تتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال وذهب الغزالي
وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع لانه الوجوب فقط او هو
مشترك بينهما لفظا ونحن نقول اذا ثبت انه موضوع لمعناه المخصوص به كان
الكمال الصلافيه لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فثبت اعلاه على احتمال
الادنى اذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم ولو وردت بعد الحظر اي التحريم
ولو للوصل متعلق بقوله ولا اباحة وتوقفا اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب
اختلفوا في موجب الامر بالشيء بعد حظره وتحريمه فتوقف امام الحرمين واختار
الامام الشافعي والشيخ ابو منصور الاباحة لانه ورد بعد الحظر للاباحة في قوله تعالى
واذا حللتم فاصطادوا وفان الاصطياد مباح وقوله تعالى وابتغوا من فضل الله وفان
المراد بالابتغاء كما قيل البيع والتجارة وذلك واجب بعد الجمعة بعد الجمعة اجماعا
والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يكون حقيقة في غيرها لانتفاء الاشتراك وجوابه
لانهم ان اباحتها بالامر بقوله تعالى واحل الله البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم
من الجوارح مكلبين ولو سلم فليس من محل النزاع لانه الامر المطلق عن القرينة الدالة

الدالة من الوجوب وعدمه وههنا قرينة دالة على عدم الوجوب وهي ان منفعة الامر
بالبيع والاصطياد تعود الى العباد فلو ثبت به الوجوب لعاد على موضعه بالنقض
ولهذا قهمت في الكتابة عند المداينة والاشهاد عند المبايعة مع عدم بعد الخطر
والمختار عندنا الوجوب لان الادلة المذكورة للايجاب لا تفرق بين الوارد بعد
الحظر وغيره فان قيل تلك الادلة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر
قرينة على ان المقصود دفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والندب
والوجوب زيادة لا بد لها من دليل قلنا الامر بعد الحظر ورد للوجوب بدليل
وجوب قتل شخص كان حرام القتل بارتكاب ما يوجب قتله ووجوب الحدود
بسبب الجنايات بعد حظرها ووجوب الصوم والصلوة على الحايض والنفساء
والسكران بعد الطهارة وزوال السكر ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم
فلو كان الورود بعد الحظر قرينة مانعة من الحمل على الوجوب لما جاز الحمل في هذه الصور
واشار الى فرع الاختصاص الثاني بقوله ولا يكون الفعل اي فعل الرسول صلى الله
عليه وسلم سوى فعل الطبع والجبلة والمخصوص به وبيان الحمل موجبا كما ذهب اليه
ابن سريج والاصطخري وابن ابي هريرة والحنابلة وجماعة من المعتزلة ان علما الاصول
بعد اتفاقهم على ان لفظ الامر حقيقة في الصيغة اختلفوا في الفعل فاختار الجمهور
كونه مشتركا بينهما لفظا حتى فرعوا عليه كونه موجبا كالصيغة وان ذكروا
لاثبات ايجابه ادلة اخرى تنبيها على انه مع اشتماله عليه وثبوته بادلته ثابت
بدليل مستغن ودفعا لما يرد ان الامر على تقدير كونه حقيقة في الفعل ايضا
لا يدل على الايجاب لا القول احتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد
اي فعله لانه الموصوف بالرشد وقوله تعالى وامرهم شورى فشاورهم في الامر
التعيين من امر الله وامثال ذلك والجواب بعد تسليم كون ما ذكر في هذه الآيات
بمعنى الفعل ان تسميته امرا مجازا بمثبتا دراطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان
الفعل يجب بالامر ويثبت به وعلى النوع بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي
والجواب ان وجوب المتابعة انما استفيد بقوله عليه السلام صلوا لا بفعله واختار
الآمدي كونه مشتركا معنويا حيث قال فالمختار انما هو كون اسم الامر متواطئا في

فان الفعل المبين للمجمل يكون على حسب ما قصده
المجمل من الوجوب والندب والاباحة
ولا يتعين الوجوب

ة القول المخصوص والفعل لا مشترك ولا مجاز في احدهما وردّ بوجهين الاول انه
قول حادث فارق للاجماع السابق والكتاب انه لو كان متواطئا لما تبادر منه الصيغة
بخصوصها عند الاطلاق اذ لا دلالة للعام على الخاص اصلا ثم اي بعد الاتفاق
على ان الصيغة حقيقة في الوجوب اختلفوا في كونها اي الصيغة لا الاوامر لا بعد
الادلة من الطرفين كما سيظهر ان شاء الله تعالى فيما اثبت فخر الاسلام كونها حقيقة
في الوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار كون الامر حقيقة في الندب والاباحة
وايضا قد استدل على كونه مجازا بالصحة النفي مثل ما اوت بصلوة الضحى او صوم ايام
البيض ولا دلالة منه على كون صلوا او صوموا مجازا فدل كلامه على ان الخلاف في
امر لا الصيغة اقول الجواب عن الاول ان اثبات كونها حقيقة مطلقة في
الوجوب خاصة ونفي الاشتراك لا ينافي اختيار كونها حقيقة قاصرة في كل من الندب
والاباحة كما لا يخفى وعن الثاني ان كون الامر مجازا في معنى يستلزم كون الصيغة
ايضا مجازا فيه اذ لا فائل بكون الامر مجازا حيث يكون الصيغة حقيقة فان قيل بعكسه
ولا شك في صحة الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم قلنا انه انما اختار هذا
القول بعد اختيار كون المراد بمعنى ام على ما صرح به السراج واحد هو الوجوب فكيف
يصح حمل كلامه على ما ذكر فظهر ان الخلاف انما هو في كون الصيغة حقيقة اذا اريد
بها الندب والاباحة فقيل مجاز لانها غير الوجوب الذي هو المعنى الحقيقي واجيب بان
الجزء ليس غير الكل لامتناع انفكاكه عنه والغيران موجودان يجوز وجود كل منهما بدون
الاخر واعترض عليه بانه يوجب ان لا يوجد المجاز اصلا اذ لا بد فيه من اطلاق اللازم
على الملزوم الغير المنفك اقول المعتبر في باب المجاز هو اللزوم بمعنى التبعية لا امتناع
الانفكاك كما صرح به ارباب البيان فمن اين يلزم انتفاء المجاز نعم يرد عليه انه يوجب
ان يكون اللفظ المستعمل في الخارج اللازم بمعنى غير المنفك حقيقة لانه ليس غير اللزوم
بهذا التفسير في الفعل مع الجمع في الترك والشيء في بعض معناه حقيقة وان كانت
قاصرة كالانسان في الاعمي والجمع في بعض الافراد ورد بوجهين الاول ان اطلاق
الكل على الجزء من مشاهير طرق المجاز الثاني ان جواز الترك جزء منها وبه يبايانه
الجواب عن الاول انه لا مساحة في الاصطلاح فيجوز ان يصطلح على تسمية ما يسمّيه القوم

وقد صرح فخر الاسلام بانه حقيقة
قاصرة

القوم مجازا حقيقة قاصرة واجاب صاحب التنقيح عن الثاني بان الامر غير مستعمل
في تمام الندب والاباحة بل في جواز الفعل الذي هو جزؤها وجواز الترك انما ثبت
بعدم دلالة الامر على حرمة الترك واورد عليه ان معنى الامر حينئذ لا يكون ندبا ولا اباحة
بل شيئا فليس من معانيه وعلى تقدير ان يكون منها فليس الكلام فيه بل في انهما وجواز
ان النزاع اذا كان في الصيغة لا يمكن ان يكون معنى قولهم الامر للندب والاباحة
انها تدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او مساويا للقطع بانها لطلب الفعل
ولا دلالة على جواز الترك اصلا بل معناه انها تدل على الجزء الاول منها اعني جواز
الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة على جواز الترك وانما ثبت
ذلك الجواز بعدم الدليل على حرمة الترك فان قيل قد صرحوا بارادة الندب
او الاباحة بالامر ولا ضرورة في حمل كلامهم على الجزء الاول منهما وما ذكر ان الامر
لا يدل على الجزء الثاني ان اريد بحسب الحقيقة فغير مفيد والمجاز فمم لم لا يجوز ان يستعمل
اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه
مرجوحا او مساويا بالجامع اشتراكهما في جواز الفعل قلنا لا سبيل اليه بطريق المجاز
ايضا لان ذلك التصريح كتصريحهم باستعمال الاسد في الانسان الشجاع واردته منه
فان ذلك من حيث انه فرد افراد الشجاع لان لفظ الاسد يدل على دابة الابنان
كالناطق فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال الامر
في الندب والاباحة من حيث انهما فرد افراد جواز الفعل والاذن فيه وبخصوصيته
كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع وبعلم كونه انسانا
بالقرينة فان قيل غايته ما لزم مما ذكر ان يكون معنى صيغة الامر او الاباحة تجويز
الفعل المقيد بتجويز الترك وهو يمنع ان يكون جزء الوجوب قلنا لامتناع
لان القيد خارج عن المقيد فيتحد التجويز في الندب والاباحة والتجويز الذي في الوجوب
ذاتا وان تغايرا اعتبارا لهذا قال فخر الاسلام رحمه الله ان معنى الاباحة والندب
اي المراد بصيغتهما هو الوجوب بعضه فكانه قاصر لا يغاير ولم يقل من الوجوب
بعضه فيكون قاصرا لا مغايرا فليتامل واما اذا اريد بصيغة الامر الوجوب فنسخ ذلك
الوجوب حتى بقي الجواز عند الشافعي لا عندنا فان نسخ الوجوب يوجب نسخ الجواز

ننتذ ما لكما سنجي ان شاء الله تعالى فلا مجاز في الجواز ايضا اي كما لا حقيقة فيه عنده
لان دلالة الامر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز
على مدلولها المجازي لانتفاء الاستعمال فيهما فرعه فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء
الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرايين حتى يلزم انقلاب
اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد ومطلقه عن قرينة العموم والتكرار
والخصوص والمرة سواء وقت بوقت او علق بشرط او خصص بوصف او تجرد
عنها فان المراد بالمطلق ههنا هو المطلق عن تلك القرينة فلا ينافيه التقييد بما ذكر لانه
التكرار اي تكرار الفعل وهو وقوعه مرة بعد اخرى في اوقات متعددة واما عمومه فشموله
افراده فيتناول زمان مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد في زمان ويفترقان
في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم لا التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم
فيه العموم التكرار فلهذا يقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا
الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة وانما قال او مطلقة لان المقيد بما ذكر من القرينة
يفيد ما دلت عليه بالاتفاق واما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول
انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان واما العموم فلدلالته على مصدر
معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد الانشاء لا الاخبار
وجوابه ان التعريف زائد لا يثبت الا بدليل ولا دليل واما التكرار فلان اقرع بن حابس
وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال أكل عام يا رسول الله حين قال
عليه السلام يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا الا يقال لو فهم لما سال لانا نقول علم
انه لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه
فسال وجوابه ان السؤال لا يدل على ذلك لجواز ان يكون لوجدانه بعض العبادات
متكررا بتكرر سببه كالصلوة والصوم وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه عليه
ان الحج مما لا يتكرر وهو البيت والوقت شرط للاداء الثاني وهو مذهب الشافعي انه
لا يوجب العموم والتكرار لكنه يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا مرة او اكثر كما هو شمول
الانواع ولانه مختصر من اطلب منك ضربا اذ افعل ضربا مثلا لان التعريف زائد لا يثبت
الا بدليل كما سبق والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر موصوفة بدلالة القرينة

احكام مطلق الامر

المذهب الاول [illegible]

المذهب الثاني

المذهب الثالث

الوثنية فيفيد العموم فيخص بحسب الارادة وسياتي جوابه الثالث وهو مذهب
بعض علمائنا انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى ان كنتم جنبا
فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف
الدلوك وجوابه ان التكرار في المثالين ليس من الامر وانما يلزم من تجدد ان مطلق الامر المعلق بشرط او المقيد
بوصف اعترض بان اداء العبادات كالصوم والصلوة مثلا وجب على سبيل
التكرار فلا يخلو اما ان يكون مضافا الى الاسباب او الى الامر والاول باطل لان وجوب
الاداء لا يضاف الى السبب فتعين الثاني واجيب بان المراد بالاسباب ههنا
العلل لا الاسباب المحضة كما ظن وكثيرا ما يطلق السبب على العلة فكانه قال وما تكرر من العبادات
فتكررها بها لا بالاوامر الموجبة لتلك العبادات وبين ذلك بان الله تعالى لو قال ان زنى كان
زانيا فارجم فقد جعل الزنا علة وجوب الرجم ولا شك ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول اقول
هذا لا يدفع الاشكال لان حاصل ان السبب المتجدد في الصوم والصلوة هو الوقت ووجوب
الاداء لا يضاف الى الوقت حتى يكون تكرره بتكرره وانما يضاف الى الامر وهو
ليس بمكرر فتعين اقتضاؤه التكرار ولا يدفعه العدول عن التسمية بالوقت سببا الى التسمية
علة فالصواب في الجواب ان يختار اضافة تكرار وجوب الاداء الى الامر لا بمعنى ان الامر
الواحد يدل على التكرار ويحتمله بل بمعنى ان الامر يعتبر متوجها في اول الوقت في الصوم او في
الصلوة فيتكرر الوقت يتكرر توجه الامر ويتكرر توجهه يتكرر وجوب الاداء وسياتي
لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى الرابع وهو مذهب عامة علمائنا رحمهم الله انه لا يوجب
التكرار ولا يحتمله مطلقا سواء علق بشرط او قيد بوصف او لا بل يقع على اقل الجنس اي
جنس الفعل وهو ادنى ما يعتد به ممتثلا لتيقنه ويحتمل كله اي كل الجنس بدليل وهو النية لكونه
كمال المسمى لتضمنه علة لعدم اقتضائه التكرار وعدم احتماله لان مصدر لا يحتمل محض العدد كالاثنين
في طلاق الحرة الثلاثة تجزيا من الاعداد وفي ساير الاجناس وذلك لان المصدر مفرد
والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة لتعينه تيقنا او اعتبارا اعني المجموع من حيث
هو مجموع فانه جنس واحد من الاجناس فيحتمل لكونه كمال المسمى وههنا ابحاث الاول انه
ان اريد بكون المصدر مفردا انه موضوع للفرد فلم كيف وقد اجمع اهل العربية على كونه
موضوعا للجنس من حيث هو هو وان اريد لفظه مفرد بمعنى انه ليس بمثنى ولا مجموع فمسلم ولكنه

السبب المتجدد [illegible]

المذهب الرابع

واما الخلاف فيما عدا المصدر من اسماء
الاجناس كرجل وفرس

لاينافي احتمال العدد وانما يناقضه لو لم يكن موضوعا للجنس والجواب ان المراد به مقابل المثنى والمجموع والمنع مكابرة لان المراد بالاحتمال ليس مجرد جواز اطلاقه عليه بل صحة استعماله فيه وارادته منه ولا يخفى على ذي مسكة ان الموضوع للطبيعة من حيث هي هي لا دلالة له على العدد من حيث هو هو اد لا دلالة للعام على الخاص اصلا ولا دليل خارجيا دل عليه فلا تصح استعماله فيه قطعا الثاني لانم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقرون بشتى فراد ات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان رجعت ايضا انه واحد اعتباري فهو المط اولا نغني باحتمال الاحاد للعموم والتكرار سوى انه يراد اتباع كل فرد فرد افراد الفعل الجواب ان كون ذلك المفرد بمعنى كل فرد انما هو فراد اته الاستغراق ولكلامنا في المفرد العاري عنها فان احدهما عن الاخر الثالث انه لو لم يحتمل العدد فلا صحة تفسيره به مثل طلقني نفسك اثنين وصم ثلثة ايام او كل يوم ونحو ذلك واجيب بانا لانم انه تفسير بل يعتبر الى ما لاجمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا فورن بالصفة ذكرنا لا يتعين ان يكون بلفظ العدد ولا بالصفة حتى لو قال لاحر انه طلقتك ثلثا او واحدة وقد مات قبل ذكر العدد لم يقع شئ كذا قال شمس الائمة واعترض عليه بان هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه بغيره ابل يكون تقريرا وجوابه ان ليس الا ان يكون الواحد موجبه انه موضوع له في اللغة فانه مخالف لاجماع اهل العربية على انه يستعمل عاما في الجنس فرجب تحققه في ضمن الواحد ضرورة ان الاحكام انما يجري عليه فرجب وجوده ولما كان الواحد انه ما يتحقق الجنس في ضمنه ولم يوجد دليل على ازيد منه صار موجبه ما في ضمن اقتصر المتكلم على المصدر علم انه اراد موجبه اللغوي واما اذا اراد عليه علم انه اراد معناه اللغوي المطلق ولا شك ان تقييد المطلق تغيير بل تبديل والى ما ذكرنا يشير عبارة المجيب حيث قال الا ما لا يحتمله مطلق اللفظ اي اللفظ المطلق عن دلالة الوصف وقرينة الاستعمال المحمول على معناه اللغوي وكذا اي كالاحر في عدم اقتضائه التكرار وعدم احتماله لكل اسم فاعل دل عليه اي على المصدر قيد به احترازا عن اسم فاعل جعل علما كالقاسم والحارث فان الدلالة المعتبرة عندهم هي المقارنة للاراده لا النقلت الذهن فقط وذلك كالسارق في اية السرقة فان المصدر الثابت بلفظ السارق لما لم يحتمل العدم اريد بها المدة ولا احتمال فيها الواحد الا عتبار اعني كل السرقات التي توجد منه لا تؤدي الى ان لا يقطع يده

يده وان سرق الف مرة الا ان يحد الموت وذلك باطل بالاجماع فبالمرة الواحدة لا تقطع الا يد واحدة فهي اما اليمنى او اليسرى او اتم منهما والاولى متعينة بالاجماع وبالسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضي الله عنهما فقطعوا ايانهما واذ القراءات تفسر بعضها بعضا فلا يكون اليسرى والاتم مرادا ضرورة فقول الشافعي رحمه الله ان الاية تدل على قطع يسرى السارق في المرة الثانية يكون ضعيفا قبل معارضة الحكم واحد والحادثة واحدة ومنه يحمل المطلق المقيد اتفاقا اقول انما لم يحمل الشافعي المطلق على المقيد ههنا كما سبق انه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة لانه لا يحمل في مثل هذه الصورة وهو اي الاحر اما مطلق غير الوقت وهو الذي لم يعين المطلوب به بوقت يكون الاتيان به بعده قضاء وقد يزاد وغير مشروع فعلى الاول يكون اوامر الحج مطلقا وعلى الثاني موقتا واما صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان فالظاهر انها من اقسام المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم ولا قيد له وعدها من الموقت مسامحة مبني على الظاهر كالاحر بالزكوة ونحوه اي الاحر بصدقة الفطر والعشر والكفارات والصحيح الذي عليه مشايخنا واكثر اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين انه اي الاحر لا يوجب الفور وهو لزوم الاداء في اول اوقات الامكان بحيث لا يحقه الذم بالتاخير خلافا للكرخي مما وبعض اصحاب الشافعي والقائلين بان موجب الاحر التكرار لهم قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك حيث ذم ابليس لعنه الله تعالى على ترك السجود في الحال مع كون الاحر مطلقا فلو لم يكن للفور لما توجه الذم اليه واجيب بانا لانم ان الفور مستفاد من الاحر بل من القرائن فقد عوارضه ساجدين اقول قد منع المحققون دلالة الفاء الجزائية على التعقيب للقطع بانه لا دلالة لقوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الاية على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ فالوجه ان يقال توجه الذم اليه يجوز ان يكون لظهور دليل العصيان فيه بخلاف جمهور المتشبثين بالاحر المتساوي لهم واجيب ان يقال ان ذلك اوقت معين ولم يوجد فيه فلا دلالة فيه المطلوب ولنا ان الفور اوزايه ثبوت فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فلا يحتاج الى القرينة هو الاصل وايضا صح ان يقال افعل الساعة او بعد ساعة او بعد فلو كان الاحر المطلق للفور لكان الثاني والثالث تناقضا والاول

مناسبة بتسبيب الكافلات على الشراء والملك على النكاح ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة
اليها مضافا الى هذه الامور وهذه مؤثرة فيه بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق فان
قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا القديم هو الايجاب الازلي والوقت ليس
بمؤثر وانما يؤثر فيما يترتب عليه بحسب التعلق كالوجوب مثلا وهو حادث فلا اشكال
قوله ولما قلنا الظرفية للسببية عطف على قوله فلما قدمت عليه اي لكون ظرفية كل
الوقت للمؤدى منافية لسببيته للوجوب قلنا السبب للوجوب جزء من الوقت
لا كله ووجه المنافاة ان ظرفية الوقت يقتضي الاحاطة وسببية الشيء تقتضي
الاول لان الكلام في الاداء لا القضاء فانتفى الثاني فان قيل المحاط غير السبب
فلا منافاة قلنا نعم لكنه يستلزمه اذ لا اداء قبل الوجوب بخلاف عكسه ثم ذلك الجزء
لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين سواء وليه الشروع اولا والا لوجب
فرضا ابتداء لما بعده والا لزم باطل بالاجماع ولا اقوله على التعيين والا لصح الاداء
في الاول لامتناع التقدم على السبب وقد عرف انه لا اداء قبل الوجوب واذا لم
يتعين الجزء الاول ولا الاخر ظهر ان السبب هو الجزء الاول وان لم يتعين لسببيته
لسلامته عن المزاحم اذ المعدوم لا يصح ان يكون معارضا للموجود ولصحة الاداء بعده
ولو لم يكن سببا لما صح ولانتفاء ظرفية الوقت له
قلنا هو اي السبب في حق القضاء الكل اي كل الوقت ثم اي اذا عدما كان السبب
هو الجزء الاول ان وليه اي ذلك الجزء الشروع بان وقع اول الشروع بعد ذلك الجزء
خلافا للشافعية فان المقارنة به يعتبر عندهم فان فرضا يقارن اول الصيغة اول
جزء من الوقت صحت عندهم لا عندنا لوجوب تقدم السبب على المسبب فان قيل التقدم
الذاتي كاف في السببية قلنا بعد تسليم الرواية وامكان ان لا يتقدم جزء لا يتجزى
ان معنى سببية الوقت كما عرفت كون العبادة شكر النعمة الوجود فيه ومن لوازم الشكر
سبق النعمة تقررت اي السببية فيه اي في الجزء الذي وليه الشروع والا اي وان
لم يله الشروع ينتقل اي السببية عن ذلك الجزء ملتبسا ذلك الانتقال بالترتيب بان
يكون الى الثاني ثم الى الثالث ثم وثم فان قيل الانتقال من خواص الجواهر فلا يتصور
في الاعراض والامور الاعتبارية قلنا قد ثبت في قواعد الشرع ان الامور الشرعية لها

كرارا والغرض يجوز ان يكون الاول بيان تقرير والاخيران بيان تغيير وجانب
عن بيان التقرير بانه لو كان كذلك لبقي على اطلاقه كما كان قبل التقييد بالساعة
اليس بيان التغيير الا تاكيد السابق بالالحاق وانعقاد الاجماع على ان افعل مطلق
وافعل الساعة مقيدا فما يكذبه اقول ان اريد الاطلاق لفظا فسلم لكنه غير مفيد وان اريد
معنى فلا يستلزم العاجل بالفور فكيف يصح دعوى الاجماع بل خلاف بينهما اي بين ابي
يوسف حلافا لمحمد والصحيح انه لا خلاف بينهما ههنا والخلاف الواقع بينهما في الحج انه هل
يجب على الفور كما ذهب اليه ابو يوسف او على التراخي كما ذهب اليه محمد ابتداء كما سيأتي
بيانه وكونه ابتداء انما لهذا الوفاق على ان الامر المطلق للتراخي واما الحج مطلق
كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام ومن تبعه او لعدم الاطلاق بل لتقييده بالوقت كما ذهب
اليه الامام شمس الائمة السرخسي حيث قال فمن جعل هذا الاطلاق على الخلاف المعروف
بين اصحابنا في الحج انه على الفور على التراخي ثم قال الشيخي ان هذا غلط من قائله
فالامر بادآء الحج ليس بمطلق بل هو موقت باشهر الحج وهي شوال وذو القعدة وعشر من ذي
الحجة واما مقيد به اي بالوقت وقد مر معناه ولما كان تقسيم المقيد فمن حيث هو مقيد
الى الاقسام باعتبار القيد اقسم القيد الى ستة اقسام بعضها قيد حقيقة وبعضها تسامحا
فقال وهو اي ذلك الوقت اما ظرف للمؤدى المراد به ما يفصل عن المؤدى اذا اكتفي
على القدر المفروض في شرط للاداء اي لا يكون الفعل اداء لا قضاء فان قيل ظرفية الوقت
للمؤدى يستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلنا ان اريد بالمؤدى نفس الفعل
مع قطع النظر عن وصف الادآء فلا استلزام قطعا لتحققه بعد الوقت وان اريد
المؤدى فالملزوم مسلم لكنه غير بين حتى يستغني عن ذكره وسبب لنفس الوجوب لا
لوجوب الاداء فانه ثابت بالخطاب كما سيأتي ان شاء الله تعالى كوقت الصلوة فانه
ظرف لها بالفصل عنها اذا اكتفي بالقدر المفروض وشرط لاداءها لتوقفه عليه مع عدم
دخوله فيه ولا تاثيره في وجوده وسبب لوجوبها وقد ذكر له اولة اقربها قوله تعالى اقم
الصلوة لدلوك الشمس فان الاصل في اللام كونها للتعليل دون الوقتية ومعنى
سببيته لها ان للوجوب الحقيقي وهو الله تعالى رتب الحكم عليه لظهوره مع كون العبادة
شكر النعمة الوجود فيه ونعم الله متواليه فيه كتربيته سائر الاحكام على امور ظاهرة مناسبة

حكم الجواهر فيجرى فيها الانتقال ونحوه كالملك وغيره الى جزء متعلق بتنقل بسبع
مابعده اى مابعد ذلك الجزء التحريمة منصوب مفعول بسع واما اقتصر الانتقال على
هذا الجزء ليتأتى الشروع فى الوقت اما لما ذكر فى طريقة الخلاف وغيره ان المذهب
انه لو شرع فى الوقت وانم بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء واما لما سيأتى ان
توهم امتداد الوقت بوقت الشمس كاف فى ايجاب القضاء ولا شك ان توهم الامتداد
انما يكون بعد الشروع خلافا لزفر رحمه فان الانتقال ينتهى عنده الى جزء لا يسع مابعده
الا فرض الوقت لان الانتقال الى مابعده يؤدى الى التكليف بالمحال واجاب بوا عنه بانه
انما يؤدى اليه لو كان المصحح ما كلف به وهو الاداء واما اذا كان المطلق تحقق الوجوب
فى الذمة ليلزم القضاء فلا قال صاحب التنقيح ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء
غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجد القدرة
على الاداء وحاصل جوابهما ان القدرة التى يشترط لوجوب العبادات متقدمة هى سلامة الاسباب
والآلات فقط وهى حاصلة ولا يشترط القدرة التامة بالحقيقة لانها مقارنة للفعل لان العلة
تكون مقارنة للمعلول ولو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة فيجب
اما اولا فلانه مناقض لما قال فى الفصل الذى يلى هذا الكلام ان يضيق الوقت عن الواجب
غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لفرض القضاء واما ثانيا فلان الوقت لكونه شرطا
للاداء آلة له وسلامته ان يكون بحيث يمكن ان يتوصل به اليه بادية فيه اذ لا معنى
لسلامة الآلة الا صحة التوصل بها الى المطلوب ولا يخفى ان هذا الوقت لا سلامة له بهذا المعنى فالاولى
فى التسليم ان يختار فى التسليم ما ذكر فى الطريقة فيعتبر تفويع على انتقال السببية الى الجزء
الاخير حدوث الاهلية اى اهلية المكلف للاداء ما كلف به كالاسلام والبلوغ وانقطاع
الحيض ونحو ذلك فيه اى فى ذلك الجزء من الوقت حتى اذا اسلم او بلغ او طهرت فيه
يجب عليهم القضاء ويعتبر زوالها اى زوال الاهلية فيه ايضا كعروض مغمى عليه ما ذكر
حتى اذا كان المكلف اهلا للاداء الى هذا الوقت فزالت بان جن او ارتد العياذ بالله
لو حاضت لا يجب عليها القضاء خلافا له اى لزفر فى الاول فان السببية لم تنتقل عنده
الى هذا القدر لم يعتبر الاهلية الحادثة فيه فلم يحكم بوجوب القضاء على الاهل فيه لان امتناع
الاداء اوجب امتناع القضاء وقد عرفت جوابه وخلافا لثلثتهم فى الثانى وكذا فى الاول

الاول على قول وليس بعين دليل زفر واما وجه الخلاف فى الثانى فهو ان وجوب الاداء
فى العبادات البدنية لما لم تتغير عنده نفس الوجوب وقد وجد فى اول الوقت
بالاتفاق وجد وجوب الاداء فيه ايضا فتقرر الواجب فى الذمة بتوجه الخطاب وبعد تقرره
لا يزول بزوال الوقت بالاجماع وجوابه منع توجه الخطاب ومنع تقرر الواجب فى الذمة
فانه انما يتقرر بتقرر السببية فى الوقت ثم لما بين اصل السبب اراد ان يبين ما تقرر عليه
السببية فقال وتوقف تقررها اى تقرر السببية فى الجزء سواء كان هو الجزء الاول
او الجزء الذى لا يسع مابعده الا التحريمة او ما بينهما من الاجزاء على اتصال الشروع
بذلك الجزء وتوقف تقررها فى الكل على انتهائه اى انتهاء الشروع فى الوقت فانك
قد عرفت ان السبب الاصلى هو الكل وانما انتقل الى الجزء لضرورة المنافاة فاذا جاوز الشروع
فيه ارتفعت الضرورة وتقرر فيه السببية ويعتبر فى كمال الواجب ونقصانه وصف ما تقرر
فيه السببية وحاله فان كان كاملا كان الواجب كاملا وان كان ناقصا كان ناقصا وتنوعها
اى كمال الواجب ونقصانه التأدية اى تأدية الواجب كاملا او ناقصا يعنى ان ما وجب كاملا
لا يؤدى ناقصا وما وجب ناقصا يؤدى ناقصا فلا يقضى تفويع على ان ما وجب كاملا لا يؤدى
ناقصا اى اذا لم يؤد ناقصا ما وجب كاملا فلا يقضى العصر فى الوقت الناقص فى الاوقات
الثلثة وقت الطلوع والغروب والاستواء لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن
الشروع فيه كان السبب كله لاسبق وهو كامل لا نقصان فى نفسه لانه ليس الا مرتبة
بعباده الشمس فكان تعبدا نهيا يعبد ونها فى هذه الاوقات فاذا خرج بلا عبادة فيه لا يحصل
ذلك النقصان فما يجب بسبب كامل فلا يؤدى ناقصا فلا يقضى العصر فى واحد منها كما لا يقضى
غيره ايضا فيه فاندفع بهذا التقرير ما يقال ان السبب وهو كل الوقت ناقص لنقصان
البعض فينبغى ان يجوز القضاء فى الناقص ولا حاجة الى ان يقال ان الاجزاء الصحيحة
اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد ويفسد الفجر بالطلوع تفويع
ايضا على ما ذكر والفرق بينهما ان السبب الكامل فى الاول كل الوقت وههنا بعضه يعنى
ان ما وجب كاملا اذا لم يؤد ناقصا يفسد اصل الفجر عند محمد رحمه وفرضيته عندهما رحمه
بطلوع الشمس لان ما قبل الطلوع وقت كامل لا نقصان فيه اصلا فبالشروع فيه يجب
الاداء كاملا فاذا طلعت فى اثناء الاداء خرج الوقت الكامل ودخل الناقص

فظهر من عبارة الحديث ان المراد بالغروب قبيل الغروب
لا نفسه وهو ظاهر ح س ٢

حديث عقبة رضى الله عنه قال ثلثة اوقات نهانا رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم ان نصلى فيها او ان نقبر فيها موتانا
عند طلوع الشمس حتى ترتفع وعند زوالها حتى تزول وعند
تضيف للغروب حتى تغرب هداية

قوله لا يحصل اه فيه نظر لانه وخل بعبادة ناقصة ونقصان ذلك الوقت
لانه نهى فيه نهى التنزيه عليه السلام عن العبادة فيه غاية ما فى الباب ان مراد
النبى عليه السلام من النهى عدوم لزوم التشبه مع ان ذلك الاوقات
ناقصة بسبب مقارنة عبادة عبدة الشمس عليها واللازم من عبادتها
فيها بطلان عبادتنا لا نقصان ذلك الاوقات كيف وعدم
جواز العبادة مما فيها لكونها اوقاتا ناقصة فلو كان
نقصانها موقوفا على وجود عبادتنا فيها يلزم من العدم
وما لا يخفى على احد فتبصر تامل ح س

هذا المسند بعينها مذكورة فى التلويح قبيل كتاب
وهذا بعيد قول صاحب التنقيح فصل الامور بمقاصدها ح س ٢

فلم يصح الاداء لان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا لا عصر بدا به في وقت الاحمرار للوجوب
تفريع على ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا يعني ان ما وجب ناقصا اذا ادى ناقصا
لا يفسد عصر بدا به في وقت احمرار الشمس ثم طرا على الاداء غروبها لانه لما بدا به في الوقت
الناقص وجب ناقصا فيؤدى كذلك فقوله بالغروب متعلق بلا يفسد المقدر الذي تعلق
لم يفسد الاول اى لم يحكم بفساد الفجر الذي طرا عليه الطلوع بالقياس اى بسبب قياسه
الفجر على الثاني اى العصر وحديث ابي هريرة رضي الله عنه وهو قوله عليه السلام من ادرك
ركعة من الصبح قبل ان يطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان
تغرب الشمس فقد ادرك العصر قلنا في الجواب عن دليل الشافعي الاول اى قياس الفجر
على العصر قياس مع الفارق من وجوه الاول ان قبيل الطلوع يخلو العبادة فيه عن التشبه
كامل فيفسدها التزم فيه باعتراض الفساد عليه وقبيل الغروب ناقص فلا يفسد ما التزم فيه
بعروض مثله الثاني ان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر الثالث
ان في طلوع الشمس دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها والثاني اى حديث ابي هريرة
قبل النهي عن الصلوة في الاوقات الثلثة صرح به الامام الطحاوي في معاني الآثار ونقض
ما فهم من قولنا وتبعيها التأدية ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا بالمد ودا اى العصر الشروع فيه
في اول الوقت الممدود منه الى ما بعد الغروب فانه وجب كاملا وقد ادى ناقصا مع صحته
اتفاقا ورد بهذا النقض بناء الفساد المبنى على مثله اراد بالفساد المبنى الفساد الحاصل بمقارنة
الغروب ومثله الفساد الحاصل بالاحمرار اللازم صفة مثله للوجوب فان شغل كل الوقت
بالعبادة غير ممكن ولا شك ان الآتي بها لا يخلص عن فساد الاحمرار وكراهته وهو معنى اللزوم
عفو ضرورة ان بخلاف الفساد الطاري على الكمال كما في الفجر فان جميع اجزاء وقته كامل
لا فساد فيه اصلا حتى يثبت حكما للغروب ويبتني عليه الفساد بالطلوع فيعني واقول بهذا الرد
لا يرفع النقض بالعصر على ما لك المقدمة كما لا يخفى على نبيه لانه يفيد وجه صحة العصر الواجب
كاملا المؤدى ناقصا وقبل في رد النقض ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب
للكل هو الجزء الذي قبيل الشروع فيه بل كل اى كل جزء من الوقت سبب للكل اى الكل جزء
من الصلوة ملاقيه فالجزء الذي طرا عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص وتجيب عن
هذا الرد بانه وان رفع النقض بالعصر لكنه لا يدفع الاشكال بالفجر الفاسد فانه يقتضي صحته

فيه نظر لان ظاهر لفظ الاول يشعر بكون وقت الغروب
ناقصا كما قبله وليس كذلك فرض على الاصل
المؤلف خسرو الملة والدين سلمه الله تعالى

صحيحا ايضا ويمكن دفعه بان الجزء الذي طرا عليه الفساد بالطلوع وجب بسبب كامل
فلا يؤدى ناقصا بخلاف العصر كما سبق واورد على ما يفهم ايضا من قولنا وتبعيها التأدية
ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا ان الاهل في الجزء الاخير من وقت العصر كمن اسلم فيه مثلا
لا يقضيه اى العصر ناقصا اى في الوقت الناقص وقد وجب فيه فلو كان ما وجب
ناقصا يؤدى ناقصا لجاز اداؤه كذلك وليس فليس ورد هذا الايراد بانه اى عدم
قضائه ناقصا بعد تسليم لذات الوقت يعني اما لانهم او لاعدم قضائه ناقصا فان جواب
المسئلة غير مؤدى عن السلف فيحتمل ان يكون جائزا عندهم لكن صورة النقض ليست
ما وجب ناقصا حتى يجوز قضاؤه ناقصا بل هي ما وجب كاملا لما سبق ان ذات الوقت
لا نقصان فيه وانما هو من التشبه وقد عرى جزء هذا الوقت فلا نقصان فيه ولا في متشبه
فلا يقضي ناقصا والشرطية كالسببية الآتي الانتقال الى الكل يعني ان البحث المذكور
في الجزء والكل باعتبار السببية آت فيهما باعتبار الشرطية لان الوقت شرط للاداء
ناعرف ولا يجوز ان يكون كل الوقت والا لكان الاداء في الوقت تقديما للمشروط على
الشرط وذلك بط فلا بد ان يجعل الشرط بعضا منه والجزء الاول متعين لعدم المزاحم
ثم لينتقل الى الثاني وهلم جرا الى الجزء الاخير كما في السبب الا انه لا ينتقل الى الكل لانه شرط
للاداء وقد فات فلم يبق حاجة الى اعتباره واما وجوب الاداء تفصيل لمجمل الواقع
في ذهن السامع من قوله في اول البحث وسبب لنقض الوجوب ان سبب وجوب الاداء ما اوجب
لزوده في ذلك فبينه الخطاب اى اللفظ الدال على تعلق الطلب بالفعل فان قيل ما الفرق
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء قلنا قد اضطرب في تحقيقه كلام القوم والاقرب
ما افاده بعض الافاضل ان نفس الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما
بعد وجود السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص بعد وجوده فان المعذور يلزمه
في حال قيام العذر بعد وجود السبب ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل
المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال واعلم
ان جمهور مشايخنا ذهبوا الى ان الصلوة تجب باول جزء من الوقت وجوبا متوسعا
وهو مذهب الشافعي والجبائيين من المعتزلة خلافا لما يقوله شرذمة من الشافعية ان الوجوب
متعلق باول الوقت وفي الاخر قضاء والواقفون من اصحابنا ان الصلوة تجب باخر الوقت

وفي الاول موقوف او نفل يسقط به الارض للن الخلاف بيننا وبين الشافعي والمعتزلة
بوجه اخر وهو ان صحة الصلوة في اول الوقت عندهم لكون الخطاب متوجها فيه الى المصلي
على سبيل التوسعة والتخيير كان الشارع قال له اذا الصلوة في هذا الوقت اداء اولا واسطة
او اخره كيف شئت وعندنا صحة الصلوة فيه لانعقاد سبب وجوبها بالتوجه الخطاب
لانه انما يتوجه عندهم في اخر الوقت ان لم يوجد الشروع لانه الآن باثم بالترك قبله حتى اذا
مات في الوقت لاشئ عليه وفي حال الشروع ان وجد صرح به في التلويح وغيره ولهذا
قلت المتوجه عندنا اي اخر وقت يسع ذلك الاخر الوقت الفرض ولا يزيد عليه او الخطاب
المتوجه عند الشروع في اي جزء كان من الوقت فان قيل بل متوجه الخطاب اذا تضيق الوقت
بحيث لا يسع الا قدر التحريمة بان حصلت الاهلية فيه قلنا قد اختلف فيه فقيل لا يتوجه لانه
تكليف بما لا يطاق فلا وجوب اداء وان وجد نفس الوجوب وقيل يتوجه لان وجوب
القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المطلق قد يكون نفس الفعل مع اثم بتركه ويفتقر
الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه وكفى بهما ثبوت القدرة
فههنا يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بنوعهم امتداد
الوقت توقف الشمس كما تحقق في حق النائم بنوعهم حدوث الانبناه صرح به فخر الاسلام
في شرح المبسوط ويمكن ان يقال يتوجه الخطاب للاداء حقيقة بناء على ما ذكر في الطريقة
كما سبق وحكمه اي حكم هذا القسم المقيد بالوقت اشتراط التعيين في النية فان الوقت
لما كان منسوبا شرع فيه غيرها وجب فيه تعيين لينماز عما عداه ولا يسقط ذلك التعيين
وان ضاق الوقت بحيث لا يسع الا فرضه لان ما ثبت حكما لاصل باق عند وجوب التعيين
بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد وكذا قال فخر الاسلام وشمس الائمة وقيل عليه
القول بتقصير العبد بالتاخير الى حيث لا يسع فرض الوقت مع انه له ولاية ذلك شرعا مشكل
اللهم الا ان يقال فيه تقصير بواسطة ترك الاولى ولا يخفى ان عدم سقوط التعيين عند
ضيق الوقت لا يحتاج الى هذا التكلف لان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع
وذلك باق عند الضيق اقول ان اريد بالولاية الشرعية جواز الاداء على وجه الكمال
فممنوع وان اريد مطلق الجواز فمسلم لكنه لا ينافي التقصير كالصلوة منفردا في وقت الاحمرار
وقوله اللهم الا ان يقال اه ضعيف لانه يقتضي ان يعد فرادى المكتوبة في اول الوقت او

اووسطه واكتفى على القدر المفروض مقصرا بسبب ترك الاولى وهو باطل بالاجماع وقوله
ولا يخفى اه اضعف منه لان المقصود بهذا الكلام دفع ما يتوهم ان الوقت اذا ضاق
يكون معيارا فينبغي ان تبقى صحة الفرض فيه ولا يحتاج الى التعيين كايام رمضان فالقول
بوقوعه ان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق مصادرة
على المطلوب فالصواب ان المراد بتقصير الوقت تضييقه الواسع بحيث يخيل ان بقع بعض الفرض
خارج الوقت احتمالا راجحا فان مراعاة وقت لا يسع الا الفرض كالحج عادة او التقصير بالنفل
الى العصر فان التضييق مطلقا لو كان سببا لسقوط التعيين لكان سببا في العصر ايضا
والتاخير فيه الى ذلك الوقت مكروه بالاجماع فيكون تقصيرا وحكمه ايضا عدم التعيين
اي عدم تعين المؤدى الا بالاداء اي بالقول حتى لو قال عينت هذا الجزء ولم ينتفل بالاداء
لا يتعين بل له الاداء في غيره لان الشارع لم يعين جزءا بل خير العبد فلو ثبت له ولاية التعيين
قولا لشارك الشارع في وضع المشروع لان تقييد المطلق ينسخ بخلاف التعيين بالاداء الا
فرضرورة الاشتغال بالاخر وفي ضمنه فلا فساد فيه فان قيل ما الفرق بينه وبين ما اذا جنى العبد
جنايته يخير فيها المولى بين الدفع والفداء فاختار الفداء وعينه قولا حيث يجوز فلنا المقصود
في حقوق الله تعالى هو الفعل والمحل تابع وفي حقوق العباد هو التعيين المحل حتى يتمكن صاحب الحق
من الاستيفاء والتعيين يحصل بالقول كما يحصل بالفعل فكان القول محققا غرض صاحب
الحق كالفعل ولذا جاز التعيين به ثم لما فرغ عن النوع الاول من الموقت شرع في الثاني
فقال واما ذلك الوقت معيار له اي للمؤدى لانه قدر به حتى ازداد بازدياده وانتقص
بانتقاصه وعرف به كما يوقف مقادير الاشياء بالمقدار وشرط لاداء كما سبق في الطرف
وسبب لوجوبه كايام رمضان عند الاكثر من علمائنا والاصول فانها معيار للصوم وشرط للاداء
وذلك ظاهر وسبب لوجوبه لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان الاخبار عن الوصول
مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلوحها لها على ان الاظهر ان مرجعها شرطيته فيكون اول على البسيتة
ولنسبة الصوم اليها وصحة الاداء فيها للسماء ونحوه مع عدم الخطاب وفي هذه الوجوه
من الانظار ما لا يخفى على اولي الابصار والشهر عند البعض وهو شمس الائمة الحلواني فانه
ذهب الى ان المعيار والشرط هو الشهر مطلقا لا الايام خاصة اما شرطيته وسببيته فيظهران
مما سبق واما معياريته فلانها عبارة عن كون الوقت بحيث لا ينفصل عن اجزائه

شئ يسع غيره الواجب فرجنسه وهو معنى عدم الزيادة والنقصان فلا ضرر في بعض
الاجزاء وهو الليل فاضلا لانه ليس بمحل للصوم وانما ذهب اليه لظاهر الاية السابقة
اعني قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان دلالتها على سببية الشهر مطلقا اظهر من دلالتها
على سببية الايام وظاهر الحديث وهو قوله عليه السلام صوموا لرؤيته فان المراد بها شهود
الشهر بمعنى الحضور فيه لا تحقيقها اجماعا ولذا اى لسببية الشهر مطلقا جاز النية للصوم
في البيت الاولى من شهر رمضان ولو كان السبب اليوم لما جازت فيها لامتناع تقدم
النية على السبب ولذا ايضا قضى تمام رمضان من جن فيها اى من صار مجنونا في الليلة الاولى
منه وامتد جنته الى العيد ولو كان السبب اليوم لما وجب القضاء لانه يقتضي سبق الوجوب
في الذمة فلو كان السبب اليوم يلزم تقدم الوجوب على السبب وهو باطل وكل من هذه الوجوه
وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد المجموع منها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا ثم كما ورد
ان الشهر مطلقا لو كان هو السبب لزم جواز اداء الصوم في الليل وهو باطل اراد ان يدفعه
فقال بطريق الوصل وان لم يجز الصوم ليلا اى في الليل كما في وقت الصلوة فانه سبب
عندنا وان لم يصح الاداء فيه بل للاسباب التحريمية والعاقل ان يفرق بينهما بان اداء الوقت
لا ينافي الصلوة بالذات فانه فرض فرضوه بل انما لم يجز منه بسبب قلة العارفة بخلاف
الليل فانه ينافي الصوم بالذات فلا يلزم من جواز كونه سببا جواز كون الليل ايضا سببا
اعلم ان العاقل بسببية الايام يقول الجزء الاول من كل يوم سبب لصوم والعاقل
بسببية الشهر يقول السبب هو الجزء الاول منه كما في الظرف وفرقبين الفرق بينه وبين
الظرف بقوله والجزء الاول منها اى في المعيار متعين للسببية فهو غير شرط اتصال
الاداء بخلاف الجزء الاول من الظرف كما سبق تمام بيانه وبهذا قال في الهداية ان السبب الجزء
الجزء المتصل بالاداء وفي الصوم الجزء الاول وحكمه اى حكم هذا القسم يعني صحة الغير اى غير ما هو
في ذلك الوقت فيه وحكمه ايضا عدم اشتراط اى التعيين في النية خلافا للشافعي وان
وجب اصل النية خلافا لزفر وسنبين في بيان خلاف كل منهما فيودي تقريع على النفي والعدم
اى فمن يؤدي صوم رمضان فمن الصحيح المقيم بمطلق الاسم بان ينوي مطلق الصوم ومع
الخطاء في الوصف اى وصف الصوم بان ينوي صوم القضاء او النذر او الكفارة
او النفل الا في مسافر ينوي واجبا فانه استثناء من قوله والخطاء في الوصف يعني ان

ان هذا الصوم لا يتأدى في حق المسافر مع الخطاء في الوصف على يقع عما نوى عند ابي حنيفة
وعندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان وجوب الصوم بشهود الشهر وهو ثابت في حقهما
ولهذا صح منه بالاجماع الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة عنه وذا لا يجعل
غير المشروع مشروعا فاذا ترك الرخص صار هو والمقيم سواء ولابي حنيفة رحمه الله تعالى
فيه طريقان الاول ان المسافر لما كان مخيرا مطالبا بالاداء فيه صار شهر رمضان في حقه
كشعبان فقبل سائر الصيغات والثاني ان المسافر لما ترك ترخص الافطار وصرف
امساكه الى مصالح دينه بان صرفه الى المنذورات والكفارات والقضاء صرفه الى ما هو
اهم عنده لانه ما دام في السفر متواخذا بما ذكر دون صوم رمضان فاذا جاء الترخص لحاجة
البدن فلان يجوز لحاجة الدين وهو قضاء الدين اولى وعلى هذين الطريقين يكون
في النفل روايتان فعلى الطريق الاول اذا نوى النفل يقع عنه وعلى الثاني عن الفرض
واما اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع عن الفرض بلا اختلاف رواية لان ترك النوعية
لم يتحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان لكونه النوع احق هم صرفه الى النفل بخلاف المريض
في الصحيح اشارة الى الفرق بين المسافر والمريض على قول ابي حنيفة فان الفقهاء اختلفوا
في ان المريض اذا صام بنية واجب اخر او نفل هل يقع عن رمضان او عما نوى فقيل
يقع عما نوى مطلقا لان رمضان بالنسبة اليه كشعبان وقيل عن رمضان مطلقا وهو
الصحيح من مذهب ابي حنيفة وقد اختاره فخر الاسلام وشمس الائمة لان رخصته اما تعلقت
بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فكان فرضه يقع عن النية يعني
ان الوقت لما تعين للصوم كان كل امساك يقع فيه حقا لله تعالى مستحقا على الفاعل
كمن استاجر حياطا ليخيط له بيده ثوبا بعينه فخاط على قصد الاعانة يقع عن الاجارة
فكذا الامساك يقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بلا نية فانه يقع زكوة
فيكون جبرا اى اذا لم ينو النية يكون الفعل جبرا فلا يكون قربة اذ لا قربة بدون القصد
والشرع لم يعين لصوم رمضان الا الامساك الذي هو قربة بخلاف الهبة من الفقير
فان قوله وهبت مجاز عن التصدق وهو عين النية وقال الشافعي رحمه الله رفع الحجر
الذي اعتبر ثم اوجب التعيين فان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف ثوابها
فلما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية فكذا لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احتر

عن الخبر فلنا في جوابه على طريق القول بموجب العلة الاطلاق في المتعين تعيين اي
سلمنا ان تعيين الصوم واجب لكن الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار
زيد وحده فقيل له يا انسان ينصرف النداء اليه قطعا لخلاف اصل الامساك فانه لا احتمل
العبادة والعبادة لم يجب بالاطلاق فانجبر الى التعيين بالنية ولا يضر الخطاء في الوصف
بان نوى الصحيح المقيم النفل او واجبا اخر اذ الخطاء لبطلانه اطلاق يعني ان الوصف
المذكور خطاء لما لم يكن مشروعا بطل ولما لم يكن لازما بقي الاطلاق وقد عرفت التعيين
ثم الشافعي رحمه الله اوجبه اي التعيين من الاول اي اول اليوم حتى شرط التبييت لشيوع
الفساد يعني ان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في جزء فسد ذلك الجزء فشاع الفساد
الى الكل لعدم التجزي صحة وفسادا ولا يمكن اعتبار تقدم النية المتأخرة لانتفاء الاستناد
ههنا واعتبار التقدم لا يتصور الا به والاستناد ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع
القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم وانما قلنا بانتفاء الاستناد ههنا لانا انما نحكم
في الامور الشرعية كالملك في المغصوب ونحوه وانما في الامور الحسية والعقلية
فلا يمكن وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر وجداني فاذا حصل في وقت
لا يحصل في اخر قبله كالنية بعد الزوال قبله في القضاء فلنا في جوابه لا نقول ان النية
المعترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول انها موجودة في الزمان المتقدم
تقديرا كما ان النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا
وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل
بها تقديرا والتقدير الذي اعتبرناه غير الاستناد الذي نفاه وهو اي التقدير والمراد
النية التقديرية كما في الطاعة القاصرة وهي الصوم في اول النهار وقصوره باعتبار
قصور ميل النفس الى المفطرات فظهر ان الجزء الاول من الصوم اذا خلى عن النية لم يفسد
بل حاله موقوفة فان وجد النية في الاكثر تقدر وجودها فيه ايضا فيصح لوجود النية
التقديرية والا يفسد لانتفاء النية اصلا ثم كما فرغ عن النوع الثاني من الموقت شرع
في الثالث منه فقال واما ذلك الوقت ظرف اي للمؤدى وشرط لاداءه لا بمعنى
امتناع تقدم الاداء عليه لما عرف انه لا يمتنع عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله اصلا
بل بمعنى فوته اي فوت الاداء بفوته اي فوت الوقت وسبب ايضا لوجوب اداء المعين اي

القول بموجب العلة قاعدة سبأتي لها ان شاء الله تعالى
مع بقية سلامه

اي بعد التضيق بمضي اذا فاته من حساب لال الغائب بعد الغيب
سنة مثلا فتحكم بالال الغائب بعد بطريق الاستناد
الى الملك الثابت في اخرها كذا سمع من فيه الشريف المؤلف
حسن وفقه الله

اي ذلك الوقت كوقت معين نذر فيه الصلوة او الصدقة واما نفسه اي الوجوب
فبالنذر قال في شرح الجامع الكبير السيماني يجوز تعجيل ما اوجبه الله تعالى مضافا الى الوقت
كالزكوة وصدقة الفطر فلذا ما اوجبه العبد مضافا اليه وتحاان في الزكوة نفس
الوجوب بالنصاب ووجوب الاداء عند تمام الحول تيسيرا فكذا نفس وجوب المنذور بالنذر
ووجوب الاداء بالوقت المعين له فاذا تعجله كان بعد الوجوب فجاز وحكم اي حكم هذا
النوع جواز التقديم اي تقديم الاداء عليه اي على الوقت لانه لما كان سببا لوجوب
الاداء جاز تقديمه عليه اذ الفساد في تقديم الاداء على سبب نفس الوجوب واما
ذلك الوقت معيار للمؤدى هذا شروع في بيان النوع الرابع من الموقت وشرط
لاداء بمعنى قوته بفوته كما مر وسبب اي لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لما سبق
كمعين نذر فيه الصوم او الاعتكاف فانه معيار للمؤدى وشرط للاداء وسبب لوجوبه
واما نفس الوجوب فبالنذر ويتحتم اي بهذا الوقت سنة نذر فيها الحج فانها تشبه المعيا
وشرط للاداء بالمعنى السابق وسبب وجوب الاداء وحكم نفي النفل لمعياريته لانفي
وجوب اخر لان التعيين بولاية الناذر يورث في حقه ولا يعدو الى حق الشارع كمن سلم
عن اثنتين قطع الصلوة وعليه سجدة السهو لاجبرة لاراءته فيؤدي بالمطلق تنويع على نفي
النفل للمعيارية والشرطية اي اذا كان كذلك يؤدي المنذور في الصوم والاعتكاف
بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف بان نوى النفل او واجبا اخر لما عرف ان نيته
الواجب صحيحة وتؤدى ايضا مع نيته قبل الزوال كما في رمضان واما ذلك الوقت
معيار فقط هذا شروع في النوع الخامس كوقت صوم الكفارة وصوم النذر المطلق
وصوم القضاء فان وقت كل منها معيار للصوم وهو فظ لاشرط للاداء ولا قضاء
لها ولا سبب لوجوب الاداء لعدم تعينه ولا لنفس الوجوب لانها بالحث والنذر
والموجب في الاداء وحكم وجوب تبييت النية وتعيينها اما وجوب النية فلكونه
عبادة واما وجوب التبييت فلان الموضوع الاصلي في غير المعين النفل فاذا لم
ينهها نفع الامساك منه ولا ينتقل واما وجوب التعيين فلعدم تعينه وحكم ايضا عدم
الفوات الى اخر العمر اذ ليس له وقت معين وحكم ايضا ان لا يتضيق وقته بمعنى الوجوب
فورا ذكره فخر الاسلام في شرح التقويم هو الصحيح لما روى عن الكرخي انه يتضيق عند ابي يوسف

الحج واما ذلك الوقت مشكل في الزيادة والمساواة هذا شروع في النوع السادس
منه المعيار والظرف كوقت الحج وذلك من وجهين الاول بالنسبة الى سنة الحج فانها
تشبه المعيار من جهة انه لا يسع الا حجا واحدا كالنهار للصوم وتشبه الظرف من جهة
ان اركان الحج لا تستوفي جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة الثاني بالنسبة
الى سني العمر فان محمدا يوسع مع التاثيم بالموت بعد التاخير فلا يكون كالصلوة وابا يوسف
يضيق مع القول بالاداء متى فعل فلا يكون كالصوم فثبت الاشكال وحكمة الصحة في العمر
وبعد السنين نظرا الى جهة الظرفية والاثم بالفوت نظرا الى جهة المعيارية ولما ورد انه
لا تضيق ولم يجز التاخير كما قال ابو يوسف بعين ان وقته العام الاول فكيف يكون اداء
في العام الثاني ولا توسع وجاز التاخير كما قال محمد بعين ان وقته جميع العمر فكيف ياثم
بالموت في العام الثاني والحكمان متنافيان اراد ان يدفعه فقال ابو يوسف رجح المعيار
احتياطا لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة لانه نفى الظرفية بالكلية فاثم بالتاخير اي حكم
باثم مؤاخذة عن العام الاول حتى ابطل عدالته اما اذا اداه بالاخرة فيحكم باجتناع الاثم لزوال
الشك وان قال بالاداء بعده اي وان تخرق بكون الحج الآتي بعد العام الاول اداء نظرا
الى جهة الظرفية فان قيل لما رجح المعيارية احتياطا لكون الحيوة الى العام القابل مشكوكة
وجب ان لا يلاحظه جهة الظرفية بل يحكم بكون الحج الثاني في العام الاول قضاء كما اذا اخر
ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف حتى يجب قضاء الاعتكاف بصوم مستقل
ولا يجوز في رمضان الثاني لكن الحيوة اليه مشكوكة قلنا انما لم يجز القضاء في رمضان الثاني
لان جهة اصالة الصوم المستقل ترجحت بكون الحيوة الى العام القابل مشكوكة فوجب الحكم
بعدم اجزائه في ضمن رمضان الثاني وان بقيه والحكم بالشيء اذا وقع بجهة الاصالة لا يبطل بعده
كما سياتي وليس ههنا جهة اصالة للمعيارية حتى ترجح باذكر رجحا يؤدي الى الحكم بقضاء
جهة الظرفية ومحمد رجح الظرفية نظرا الى ظاهر الحال لانه نفى جهة المعيارية قطعا فجوزه
اي التاخير لكن لا مطلقا بل اذا لم يفوت قال فخر الاسلام وتمس الاية بسعة التاخير عند محمد
من السنة الاولى لكن جواز التاخير مشروط بعدم الفوت مطلقا حتى لو فوته بعد التمكن
من السنة الاولى باثم وقبل ان لم يمت اي المكلف بعد القدر به اي بالموت قال الشيخ ابو الفضل
وهذا بناء على الاسرار قال محمد والشافعي رحمهما الحج يجب موسعا يحل فيه التاخير الا اذا خاف

على نفسه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر في اخر كلام محمد انه اذا مات قبل ان يحج فان كان
متمكنا لم يجئه اثم وان كان بعد ظهور امارات مهدت معها فيه بانه لو اخر يفوت لم يحل
له التاخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل فان العمر يدليل الغالب عند عدم دليل فوته
واجب وقال صاحب الكشف ماذهب اليه محمد فرخ بجواز التاخير بشرط سلامة العاقبة على ما
ذكر الشيخان وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة فلا يكون بناء الامر عليها فالصحيح في قول
محمد ما ذكره ابو الفضل اقول فيه بحث اما اولا فلان ما ذكره انما هو حكم الموسع الذي ليس
فيه جهة المعيارية اصلا والكلام في المشكل المشتمل على جهتي الظرفية والمعيارية فيجب ان يكون
حكمه ما ذكر الشيخان ليظهر فائدة جهة المعيارية واما ثانيا فلان كون العاقبة مستورة
لا ينافي بناء الامر عليها كيف وقد قال صاحب الهداية لا غرو ان يكون الفعل مباحا
ومندوبا اليه وهو مقيد بشرط السلامة ولا شك ان السلامة مستورة وقد بني الندب
والاباحة عليها ولذا اي لصحة في العمر بالاتفاق صح تطوع من عليه الفرض يعني ان من وجب
عليه حجة الاسلام ولم يحج عنها بل احرم بنية التطوع يقع حجة الاسلام عنها قال الشافعي لا يصح التطوع
بل يقع ذلك التطوع عن فرضه لانه يحجر لكونه سفرها فان من نوى التطوع وعليه
حجة الاسلام يكون سفرها والسفر يحجر عندي صيانة لماله فحجره صيانة لدينه اولى فيلغو
الوصف اي يجعل به النفل منه لغوا ويبقى الاطلاق وهو اصل النية وبه اي باطلاق النية
يؤدي اي الحج بالاتفاق بل ويؤدي بدونها اي بدون النية اصلا كمن غمي عليه اي كحج
من اغمي عليه يحرم عنه صفة مغمى عليه الرفاق جمع رفقة بالضم والكسر يعني جماعة يرافق
بعضهم بعضا في السفر يعني ان حج المغمى عليه الذي يحرم رفقاؤه عنه يصح مع انتفاء
نية قلنا في جوابه الوصف اي وصف العبادة عندك كالاصل في كون كل منهما عبادة
محتاجة الى النية كما سبق فاذا لا نية في الوصف لان النية الاولى التي كانت للنفل قد بطلت
بالحجر فلم يوجد نية اخرى للفرض لاصحة للوصف فلم يقع ما اداه عن الفرض لانتفاء شرطه
ودعوى الاستحسان التي ادعاها الشافعي رحمه حيث قال فخر الاسلام قال الشافعي لا عظم
ان الحج استحسانا في الحجر عن التطوع صيانة له واسقاطا عليه غير مسموعة لانه اراد بالاستحسان
معناه الوفي فلا وجه له لانه لا يقول به حتى يبالغ في انكاره فقال فمن استحسن فقد شرع
وان اراد معنى اخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه ثم ان ما ذكرنا من الجواب هو الجواب الصواب

والجواب المشهور المذكور في الكتب بان الحجر باق في العبادة لانه باق في شرطها وهو القصد والاختيار
فيها ضعيف لان الحجر عنده انما هو بالنظر الى وصف العبادة لا اصلها فان اراد
المنافاة الحجر للعبادة منافاته لاصل العبادة فلا نم وجود الحجر بالنظر اليه حتى يبقى وان
اراد والمنافاة لوصف العبادة اعني التعيينية سلمناه لكنه لا يضر بل هو المقصود وفي
الاطلاق دلالة التعيين جواب عن قوله وبه يؤدي بالاتفاق وتقريره ان جوازه بالاطلاق
البتة ليس لسقوط التعيين بل لوجوده بدلالة معنى في المؤدى وهو ان المسلم لا يحتمل
احياء ملك المشافي للنفل وعليه حجة الاسلام بخلاف ما اذا نوى النفل صريحا فان الدلالة
لا تعارض الصريح ولا يرد النقض بنية النفل في رمضان لان وقوعه غير مضاف لتعينه في
نفسه بسبب كونه معيارا لا لدلالة معنى في المؤدى والكلام فيه والاحرام غير مقصود
جواب عن قوله وبه ونهايا بعني انا لا نم ان النية ثم معدومة بل موجودة تقديرا فان اختيار
كل باب لما يليق به والاحرام عندنا شرط كالوضوء للصلوة فصح بفعل الغير بالاجارة
فان عقد الرفقة انما يكون ليعين بعضهم بعضا عند الخوف فلما عاقهم هم عقد الرفقة استغنوا بهم
في كل باب واذن لهم ذلك والاذن دلالة كالاذن صريحا كما في شرب الماء السقاية فقام
بينهم مقام نيته كما لو اوهم به لك نفسك وهذا النوع فرد الاختيار كما في شرط العبادة كما لو نواه
غيره والمأمور به لما فرغ عن الامر وما يتعلق به شرع في تقسيم المأمور به ولهذا افرد هذا البحث
عن مباحث المطلق والمقيد وهو نوعان الاول اداء لا نزاع في اطلاق الاداء والقضاء
بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق
وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب الاصطلاح فعند الشافعية
يختصان بالعبادات الموقتة ولا تصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء وعندنا هما من
اقسام المأمور به موقتا كان الامر او غيره ولهذا لم يعتبر في التعريف التقييد بالوقت
حيث قيل وهو اي الاداء تسليم عين الواجب بالامر ليس المراد بالامر الخطاب الذي يكون
سببا لوجوب الاداء على التعيين والا يخرج عنه كثير من افراد الاداء كصوم المسافر وجمعه
العذور ونحو ذلك تما يسلم بدون وجوب الاداء بل النص الدال على الوجوب في الجملة
سواء كان الامر صريحا نحو فاقيموا الصلوة او ما هو لمعناه نحو ولله على الناس حج البيت والمراد
بالوجوب بالامر هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري اذ لا تصور فيه للتسليم والا

والا يلزم ان يكون الايقاع ايقاع وهو معنى وجوبه بالامر لزوم ايقاعه والمراد بتسليمه
اعدائه والاتيان به كان العبادة حق الله تعالى والعبد يؤديها ويسلمها اليه والا
فحقيقة التسليم لا تتصور الا في الاعيان ولم نقل عين الثابت بالامر حتى يشمل الفعل
كما قال صاحب التنقيح لما عرفت ان المذهب هو ان المندوب ليس بمأمور به ولهذا قال
فخر الاسلام وقد دخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة
والندب واما قوله في شرح التقويم الاداء على نوعين واجب ونفل وكلاهما موجب الامر
وقول الى زيد فيه الاداء نوعان واجب كالفرض في وقته وغير واجب كالنفل فاما
على طريق الحكاية فمرجعه ان يكون مختارا للحاكي او بالنظر الى ما بعد الشروع فان النفل بعد
الشروع لا يبقى نفلا بل يكون واجبا ومأمورا به واداء وان لم يكن قبله كذلك والنوع
الثاني قضاء وهو تسليم مثل اي مثل الواجب بالامر بالمعنى السابق فيدخل فيه قضاء اصحاب
الرخصة وارباب العذر قال في الميزان ليس من شرط القضاء وجوب الاداء في حق
من عليه ولكن الشرط وجوب الاداء في الجملة للعموم ولبقية وفوائه عن الوقت في حقه مع
ادراك وقت القضاء وانتفاء الحرج عنه من عند الله اي من عند المسلم قيد به احترازا
عن صرف وراهم الغير الى دينه وصرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الامس فان شيئا
منها لا يكون قضاء وان كان المسلم مثلا للواجب لانه ليس من عند من وجب عليه ومعنى وراه
ويشمل كل منها اي من راه الاداء والقضاء في الاخير مجازا شرعيا بالبناء بين العينين كما عرفت
واشتراكهما في تسليم ما في الذمة الى مستحقه كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي تممتم وقولك
ثبت اداء ظهر الامس وانما في اللغة فقالوا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل
لان معناه الاسقاط والاتمام والاداء مجاز في تسليم المثل لابنائه عن شدة الرعاية والاستقصاء
في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم الغير الا المثل ويجب القضاء بمثل المثل قيد به لان القضاء
بمثل غير معقول الا بسبب جديد بالاتفاق بموجب الاداء وهو النص الدال على وجوب
الاداء في الجملة كما صرح به فخر الاسلام في شرح التقويم وصاحب الميزان في الميزان فلا يرد
النقض بصوم الحائض وانما يرد لو كان المراد به الامر الذي هو سبب لوجوب الاداء
على التعيين فظهر بهذا التقرير بطلان ما قيل في الجواب عنه ان صومها خارج عن محل النزاع
لان النزاع وان القضاء المثل معقول الا يتوقف وجوبه على او جديد لا حتى ايم يثبت ذلك

بالاداء السابق فلم يتحقق في حق الحائض الاداء خروج صومها عن محل النزاع على ان العلل
قد فسر السبب الموجب في قول صاحب الغنى الاداء التسليم عين الواجب بسبب نفس الوجوب
كالوقت للصلوة والشهر للصوم كما هو راى بعض مشائخنا فكيف يستقيم بعده جعل
الموجب للاداء الاداء خلافا لبعض وهو صاحب الميزان وابو اليسر والعراقيون منا
وعامة الشافعية وعامة المعتزلة قالوا في الاستدلال على مطلوبهم لا مثل للعبادة الا بالنص
يعني ان العبادة عرفت قربة في وقتها فلا تقضى الا بمثلها لان الضمان يجب بالمماثلة
فاذا فات شرف الوقت لا يوف لها مثل الا بالنص فان قيل الوجوب بالنص الجديد
لا يكون قضاء بل واجبا مبتدا اجيب بانه يسمى قضاء لكونه مستدركا لوجوب سابق بخلاف
الوجوب ابتداء اعلم ان المفهوم من هذا الدليل انهم لا يجعلون سبب القضاء الا النص وقد نقل
عنهم انهم يجعلون سببه مرة الفوت ومرة الفوت ايضا كما سياتي فحينئذ في الاستدلال
على المختار يجب ان يفهم منه الجواب عن استدلال المخالف لا نقول ما في قضاء الصوم المكتوب
وما في قضاء الصلوة المكتوبة من النص الدال على بقاء الوجوب في الذمة بعد خروج الوقت
تاما في الصوم بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام
اخر واتما في الصلوة بقوله عليه السلام فدين الله احق ان يقضى فليقضها او نحو ذلك
وفيها اى وقت قضائها ووجه دلالتها على بقاء الوجوب اما الاية فلان انها تفيد ان
ما يفعل المريض والمسافر في عدة من ايام اخر هو الذي وجب عليه في الشهر واما الحديث فلان
الضمائر فيه كلها ولينذكرها وونثها الى الصلوة السابقة الواجبة ووجه كونها عقولين
ان الوجوب اذا ثبت في الذمة لا يسقط الا بالاداء او اسقاط صاحب الحق او العجز ولم يوجد
الاولان وهو ظاهر ولا الثالث في اصله الذي هو المقصود لقدرته على صرف ماله من النفل
المشروع من جنسه الى ما عليه ليفيد رفع الاثم وان لم يفد اجزاء الفضيلة واما سقوط شرف
الوقت للعجز ولذا سمي قضاء وتره ان خصوصية الوقت ليست مقصودة بالذات وانما
ثبتت امارة للوجوب والمقصد ما فيها من العبادة فلما عقل التضمين فيها اى بقضاء
الصوم والصلوة المكتوبتين النظير من الصوم والصلوة والاعتكاف والحج المنذورة
في وقت معين بجامع ان كلا واحد منها عبادة وجبت بسببها وعرف لها مثل فوجب
قضاؤها عندنا بالقياس لا عندهم اصلا في رواية وبالتفويت لا الفوت في اخرى وبا

وبالفوات ايضا في ثالثة ولا ثمرة على هذه الرواية في الاحكام واما هي في التخريج واعرض
بان ما ذكرتم اعترف بكلام الخصم فان وجوب قضاء الصوم والصلوة المكتوبتين
يثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس
وجب بانا لم ان النص للايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الوجوب وسقوط شرف
الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر
لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب المكتوب
ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق ثم لما ورد ان القضاء لو وجب بسبب الاداء لزم
فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان
الثاني ولم يصح صوما مقصودا فلا لم يجز بل اقتضاه علم انه سبب جديد موجب للصوم
المقصر اجاب عنه بقوله ووجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقصر بالاعتكاف لا فرض مبتدا
او نذره اى الاعتكاف في رمضان متعلق بالضمير الراجع الى الاعتكاف قضاه اى
رمضان بدونه اى بدون الاعتكاف حتى لو تركهما معا تخرج عن العهدة بالاعتكاف
في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر كما صرح به في الجامع الكبير واصول
شمس الائمة لعود جبر ووجوب شرطه اى شرط الاعتكاف وهو الصوم لقوله عليه السلام
لا اعتكاف الا بالصوم الى الكمال الاصلي وهو ان يحسن مستقلا مقصودا بالنذر الموجب
للاعتكاف وذلك لان الاعتكاف بصوم رمضان انما جاز لشرفه واتصال الاعتكاف
فلما انفصل عنه زال الشرف بحيث لا يمكن دركه الا بوقت يشوى فيه الحيوة والموت
ولم يبق قضاء الصوم حتى بقي الاتصال بصوم الشهر حكما كما سبق فعاد الشرط الى الكمال
وهو الاستقلال وفرق بين ان وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط فوجوبه
مع شرف الوقت لان سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضل الصوم المقصود احوط
فرفضيلة شرف الوقت لان شرف الوقت بعد ما زال لا يدرك الا بوقت يشوى فيه الحيوة
والموت مع ان العبادة مما يحتاط في اثباته فظهر ان وجوب قضائه لا ذكر انما هو لعود شرطه
الى الكمال الاصلي لا لوجوبه اى القضاء باخر اى بسبب اخر غير سبب الاداء كما تواهم المخالف
انه وجب بالتفويت الجاري مجرى النص ونحوه الاداء اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء محض
والى اداء يشبه القضاء والمحض ينقسم الى كامل وقاصر وكذا القضاء ينقسم الى قضاء محض

فيكون القضاء بسبب جديد وليس متبدا
لما اوجب الاداء سقط

لما ان مثل فرض لعدم تغير موثر
في سقوط اصل فضاء ما لم يتكلف
بمثله بقية الوقت

وقضاء يشبه الاداء والاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول والقضاء بمثل غير معقول
والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل والمثل القاصر فهذه الاقسام يجري في حقوق
الله تعالى وحقوق العباد الا الاخير فانه لا يجري في حقوق الله تعالى كما ستبين ان شاء
الله تعالى وقد بين كلا منها بامثلتها حيث قال الاداء اما المحض كامل وهو ان يؤدي
مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة واجبا كان او مسنونا مؤكدة قبل التحقيق ان كل
اداء المحض ترك فيه شيء من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل اقول بهذا يوجب ان يكون
الصلوة منفردا كاملا لان الجماعة ليست بواجبة كما صرح به في الهداية وغيرها ويجب
انها قاصرة كالصلوة بالجماعة يعني صلوة شرع فيها الجماعة مثل المكتوبات والعيدين
والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة فيما لم يشرع فيه صفة قصور كما لا يصح
الزيادة هذا مثال الاداء الكامل من حقوق الله تعالى وقوله ورد عين المغصوب مثال له
من حقوق العباد وبهذا حال الاقسام الاتية فان كل قسم منها مثل بمثالين احدهما من حقوق
الله تعالى والاخر من حقوق العباد او محض قاصر ان لم يجتمع فيه الاوصاف كالصلوة منفردا
فانه اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة ورده اي المغصوب مشغولا
بجنايته كستحي بهار رقبته او ظهره فانه اداء لورده على عين ماغصب لكنه قاصر لكونه لا على
الوصف الذي وجب عليه اداؤه واما غير محض بل شبيه بالقضاء كفعل الاحق وهو
الذي ادرك اول الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي بالحدث فان فعل بعد فراغ الامام
اداء باعتبار الوقت شبيه بالقضاء لانه يقضي بالعقد لاحرام الامام بمثله والامام
بعكس لان كونه اداء باعتبار اصل الفعل وكونه قضاء باعتبار وصفه حتى لا يتغير وصفه
بنية الاقامة تفويض على شبهه بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لتغيرها فلما لم يتغير علم انه
شبيه القضاء لان عدم التغيير من خواص القضاء وتسليم عبد مشترى بعد الامهار فانه
اداء امهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداء لانه سمي لكنه شبيه بالقضاء لانه يصير ملكا له قبل
التسليم وبدل الملك عندهم بمنزلة بدل الذات حتى يخير المرأة على القبول تفويض على كونه
اداء قوله وتعيينه اي ذلك العبد المشترى قبل التسليم هو اي الرجل المشتري لا هي اي لا المرأة
المكونة تفويض على كونه شبيها بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لاتعينه والقضاء
اما قضاء محض بمعقول اي المثل يعقل فيه المماثلة كالمثلي بان يكون مثلا صورة ومعنى كالصوم

فيه ان الكمال والقصور من الامور النسبية والاضافية فصحيح القصور كما لا يخفى على اولي النهى

الجماعة وان قال اكثر مشايخنا بكونها سنة مؤكدة لكن قالوا بانها تشبه الواجب في القوة حتى تفسد بافسادها كما نص عليه في غاية البيان على انها واجبة عند بعض الفقهاء فعلى هذا لا اشكال اصلا والله سبحانه اعلم

وعبارة البيري كهذا واما رد عبد غيره وتسليمه بعد الشراء اه ح س

اي كقضائه بالصوم بدا مثال من حقوق الله تعالى واشار الى المثال من حقوق العباد بقوله
وقضاء المغصوب بالمثل اذا كان المغصوب مثليا والمعقول قاصر بان يكون البدل
مثلا معنى لا صورة كقضائه اي المغصوب بالقيمة عند العجز عن المثل الكامل بان يكون المغصوب
قيميا او مثليا انقطع مثله ولم يمثل لحقوق الله تعالى لعدم جريان هذا التقسيم فيها وما قيل
ان قضاء العائنة بالجماعة كامل وبالانفراد قاصر وبان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة
لا بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا سيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل
وبدا اي القضاء بمثل معقول قاصر خلف عن الاول يعني القضاء بمثل معقول كامل وهو المثل
صورة ومعنى حتى لا يصار اليه الا عند العجز عن الاول ولهذا قال ابو حنيفة رح لا يقيم المثلي
بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان الواجب في الذمة هو المثل الكامل وانما
يتحول الى القاصر للعجز وذلك وقت القضاء او قضاء محض لمثل غير معقول يعني انه لا مدخل
بعقولنا لا ان يكون تمايزه العقول اذ العقل حجة شرعية كالسمع بل اقوى ولا يجوز التناقض
بين حجج الله تعالى كالفدية في حق الشيخ الفاني ومن بمعناه فانها قضاء للصوم ولا مماثلة بينهما
لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم مغنى هو وسيلة الى الجوع والفدية عين هي
وسيلة الى الشبع والمال قضاء للقصاص فيما اذا عفى احد الاولياء واخذ الباقي المال
او صالحوا عليه او قتل في دار الحرب او قتل الاب ابنه فان المشروع الاصلي فيها هو القصاص
وقد شرع اخذ المال جبرا لا عينه ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان القصاص
مغنى هو وسيلة الى البقاء والمال عين هي وسيلة الى البقاء هذا والمشهور في التمثيل
والبيع ان يقال كضمان النفس بالمال فانه ثابت بقوله تعالى ودية مسلمة الى اهله من غير
ان يفعل فيه المماثلة اما صورة فقط واما معنى فلان الادمي مالك متبذل وهو سمة القدرة
والمال مملوك متبذل وهو سمة العجز فلا مماثلة بينهما وانما عدل عنه هنا لان فيه اشكالين
احدهما بالنظر الى التمثيل والثاني بالنظر الى البيان غير المعقولية اما الاول فهو ان القضاء
تسليم مثل الواجب بسببه الى مستحقه والضمان في هذه الصورة عين ما وجب بالنص ابتداء
فيكون من قبيل الاداء لا القضاء واما الثاني فهو ان المماثلة انما هي بالنظر الى الثابت
في الذمة والنفس ليست كما ثبت فيها فلا وجه لبيان انتفاء المماثلة بينها وبين المال
وانما الثابت فيها القصاص فالوجه بيان انتفائها بينه وبين المال ثم لما ورد على هذا

او غير معقول كالفدية للصوم الكم اوجبتم الفدية لصلوة الشيخ الفاني وفرعتموه بلا نص
او دلالة قياسا على صوم النائب بنص غير معقول اجاب عنه بقوله والاوجه انا الفدية
في الصلوة اي صلوة الشيخ الفاني ومن يعتاه ليس للعمل بالقياس عليه مالا يصح القياس عليه
بل للاحتياط فان النص الوارد في الصوم وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام
مسكين يحتمل ان يكون معللا بالعجز فيصح معه القياس فان معناه لا يطيقونه كذا فسره
ابن عباس رضي الله عنه وحذف لا جائز عند عدم اللبس ويعضده قراءة حفصة لا يطيقونه
بإثبات لا ويحتمل ان لا يكون معللا به ذلك التعليل فان بناء الحكم على المشقة وان كان
مئنة العلية المبداء له لكن لكل علة منصوصة لا يجب ان يكون متعدية حتى يصح معها القياس
بجواز ان يكون العلة المنصوصة قاصرة لا يصح معها القياس كما تقرر في موضعه فاوجبناه
بالفدية نظرا الى الاحتمال الاول احتياطا في باب العبادة لا عملا بالقياس فيما لا يجوز فيه
والدليل عليه انهم لم يحكموا بإجزاء الفدية عن الصلوة كما حكموا به في الصوم حتى قال احمد
رحمه الله في الزيادات تجزيه ان شاء الله تعالى ولو كان ثابتا بالقياس لما احتيج الى التعليق
كسائر الاجتهاديات كالجاب المتصدق اي ما ذكرنا من الاوجه بالفدية لاحتياطا كالجاب المتصدق
بالعين اي عين الاضحية المعينة للتضحية او القيمة اي قيمتها اذا استهلكت او لم يضحها الغني
فانه ليس لاختيار الحلف بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل فر قبل الاخذ بالاحتياط
وذلك ان المتصدق بالعين او القيمة يحتمل ان يكون اصلا لان شكر كل نعمة انما هو من
جنسه وهذه عبادة مالية فينبغي ان يكون شكرا منها الا ان الشرع عين الاراقة تغليبا
لمطعوم بازالة ما في مال الصدقة فراوساخ الانام ويحتمل ان يكون الاراقة اصلا فر غير
لاعتبار معنى الصدقة ففي الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون لقيام النص وبعد ايام التضحية
عملنا به احتياطا في باب العبادة لا بناء على انها مثل لها وحلف عنها ولذا لم ينتقل
الحكم المضحية في العام القابل كما انتقل في الفدية عند القدرة فان الحكم بالشيء اذا وقع
بجهة الاصالة ولو فر وجه لا يبطل بالكلية ولا سبيل اليه اي الى القضاء بمثل غير معقول
الا النص لاقتضائي العمل بالقياس كما في الفدية فان قيل اذا وجب بالنص يكون اداء
لا قضاء قلنا انما يكون اداء اذا وجب به ابتداء لا خلفا عن اصل فان قيل الفدية
لم تجب خلفا عن الصوم لان الاوجب لم تبن ول غير المطيق لاستدامة تكليف العاجز قلنا

لامتناع

قلت الصوم واجب على المطيق وغيره بالنظر الى اول آنات ثم تنتقل عنه الى الفدية في غير
المطيق لعجزه عنه على سبيل الخلفية غير الاوجه عليه بدليل تسميته ذلك فدية فانها اسم
لا يختص به الرامي عما يخنقه من مشقة ومكروه قال تعالى وفديناه بذبح عظيم قوله لاستدامة
تكليف العاجز قلت انما يلزم ذلك اذا كان الفرض بالتكليف عين ما كلف به واما اذا
كان غيره فيجائز كوجوب الصلوة على المسلم في اخر جزء من الوقت كما سبق او دلالة
كما في اخذ الاجير لا عن القصاص على ما مر فانه ثابت مخالفا للقياس بدلالة نص ورد
في الخطاء وذلك ان ثبوت الدية في الخطاء لا للبدلية بل لصيانة الدم عن الهدر لكونه
عظيم الخطر منه على القاتل لسلامة نفسه له وقد قتل نفسا معصومة وعلى القتيل بان لم
يهدر دمه وقاتله معذور وقد الحق به كل عمد تعذر فيه القصاص يعني في المحل مع بقائه كما
في الصور المذكورة قال المخصوص من القياس بالنص يلحق به ما في معناه فر لحل وجه وهو ما
كذلك بل اولى لان العذر بعد سقوط القصاص بالشبهة احق بعدم الاداء وصرح به صاحب
الكشف وغيره فظهر ان الانتصار على النص كما في عبارات القوم ليس كما ينبغي بل لابد فراعاة
الدلالة ايضا واذا لم يجز القضاء المثل غير معقول الا بالنص او دلالة فلا يضمن المنافع
بالمال المتقوم اذ لا مماثلة بينهما فان المال عين متقوم والمنفعة معنى غير متقوم اما الاول
فلان المال ما من شانه ان يدخر لانتفاع به وقت الحاجة واما الثاني فلان المنفعة
فر الاعراض الغير الباقية كالحركة ونحوها وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الادخار لوقت
الحاجة ولا ادخار بلا بقاء وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة لست بمتقومة
فلا يكون مثلا للمال المتقوم فلا يتقض الا بنص او دلالة وليس فليس وقد فزعوا على هذا
الاصل فروعا ذكرها منها واحدا منها تو يضا لصاحب التنقيح حيث فزعه ابتداء على قوله ما
لا يعقل له مثل لا يتقض الا بنص فقال فلا يضمن قاتل العاقل لولي القتيل لانه لم يفوت لولي
القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل المال مثلا له واما قيد بولي القتيل
لانه يضمن لولي العاقل الدية ان كان خطاء ويقتص منه ان كان عمدا ذكره الحاكم الشهيد
في الكافي واما قضاء غير محض بل شبيه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد في الركوع فان
فر ادرك الامام في صلوة العيد وهو راكع فان خاف الفوت يركع ويشتغل بتكبيرات
العيد ويكون ذلك قضاء شبيه الاداء لبقاء محل الاداء فر الجملة فان الركوع

بشبه القيام صورة لاستواء النصف الاسفل من الراكع وحكما لان مدرك الامام
في الركوع مدرك لتلك الركعة لقوله عليه الصلوة والسلام من ادرك الامام في الركوع
فقد ادركها واداء قيمة عبد مبهم يروح عليه فان من تزوج امرأة على عبد غير معين
يكون تسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لكنه
يشبه الاداء لان في القيمة فرجهة الاصالة بناء على ان العقد يجهاله وصفه لا يكون اداؤه
الا بتعيينه ولا تعيين الا بالقوم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد
حتى كانه خلف عنها ولا بد له اي للمأمور به من الحسن لا بمعنى كونه صفة الكمال كالعلم او مواقفا
للغرض كالعدل وملائما للقطع كالحلاوة فان ذلك يدرك بالعقل ورد به الشرع ام لا
بالاتفاق بل بمعنى كونه اي المأمور به متعلق المدح عاجلا في الدنيا ومتعلق الثواب
اجلا في العقبى اي كون الفعل بحيث يستحق فاعله في حكم الله تعالى المدح والثواب فان
هذا هو محل النزاع قال الاشاعرة هو اي الحسن بهذا المعنى موجب الامر اي اثره الثابت
بالفعل او به فحسن لانه حسن فاموربه والحاكم به اي بالحسن والموجب له هو الشرع ولا دخل
للعقل فيه واما العقل آلة لفهم الخطاب الشرعي ومناط اي مدار الحنفية هم واقفهم اي الاشاعرة
في هذا الراي وقالت المعتزلة الحسن مدلوله اي الامر المعنى ثابت قبله وهو دليل عليه فالفعل
عندهم حسن فاموربه على خلاف ما عند الاشاعرة والحاكم بالحسن والموجب له العقل بمعنى
انه يقتضي المأمورية شرعا وان لم يرد به كما انهم يحكم بغير بوجوب الاصلح على الله تعالى عند علوا
كبيرا ولا دخل للشرع في الحكم بل الشرع مبين للحسن في البعض الذي لا يدرك العقل
فيه الحسن ابتداء فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر
وجه اقتضائه كما في وظائف العبادات وما في وجوب صوم آخر رمضان ونحو ذلك ومنا
اي من الحنفية كالشيخ ابي منصور وكثير من مشايخ العراق من وافقهم لا مطلقا بل في ايجاب
الموقوف فانهم قالوا العقل حاكم بوجوب موقوف الله تعالى حتى قالوا بوجوب الايمان على الصبي
العاقل قال صاحب الكشف هذا ليس بصحيح لان الايجاب على الصبي مخالف لظواهر النصوص
وظواهر الروايات وقيل العاقل صاحب الميزان مدلوله اي الحسن مدلول الامر كما ذهب اليه المعتزلة
لكن لا مطلقا بل في المفهوم اي فيما يفهم العقل حسنه كالايمان والعبادات والعدل والاحسان
موجبه اي الحسن اثر الامر كما ذهب اليه المعتزلة لكن لا مطلقا ايضا بل في غيره اي غير المفهوم

قال مولانا فناري رحمه
القبح والحسن شرعيان كلاهما • فالشرع بين الحالين وبينا
والكل تواليف عقل عنده معتزل • فالشرع حينه في البعض ما عانا
والكل الحاب حتى عند ما حققا • للعقل درك لهما في البعض احيانا
هذي فروق ثمت ثم معاميا • فافهم فمختصر واعن مبتغر مغنانا
اشار معاني الفرق بين مذهبنا
وبين مذهبي المعتزلة ومذهب
الاشاعرة

فالفرق الاشعة بين المعتزلة وبيننا ظاهر واما الفرق بينا وبين الاشاعرة فهو ان الحسن عندنا قد يوجد في الفعل ولا يوجد الامر به لوجود مانع من الشرع عليه ولو يجعل وجوده لوجود الامر به لانقطع الحسن عند وجود المانع وليس كذلك
فتح الشرح ما قطع العقل حسنه وبالعكس
لمولانا فناري رحمه الله

قد قيد به الاستاذ والمؤلف من معنى قوله فانه ربما يظهر الى قوله وان لم يظهر وجه اقتضائه لكن لم يعد به ما يعقلي
لعلي شناوه

المفهوم كاكثر الاحكام الشرعية • وادلة كل من المذاهب مسطورة في المطولات فلا نخوض
الا ايرادها والمختار عندنا انه مدلوله مطلقا اي سواء كان في المفهوم او غيره لحكمة الامر
فانه تعالى حكيم لا يامر الا بما هو حسن قال تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان واعلم ان ما قد
ما ذكرهنا وما تركنا من الادلة على المختار حسن المأمور به بالمعنى المتنازع فيه في غاية الاشكال
فعليك ان تغلو عن الاشتغال بها كيلا تشتغل المعقال والحاكم بالحسن هو الشرع كما هو راي
الاشاعرة وليس العقل مجرد آلة لفهم الخطاب بل هو يوقفه الى الحسن في بعض امور الحسنة
قبل السمع متعلق بمعرفته وكذا قول بلا كسب لحسن الصدق النافع او بحسن الكذب النافع
ويوقفه في بعض آخر بعده اي بعد السمع كاكثر احكام الشرع • واعلم ان المتنازعين في الحسن
متنازعون في القبح ايضا وانما تركنا القبح واقتصرنا على الحسن لان الكلام في حسن المأمور
وقد علم حكم القبح منه واما اقسامه فسيأتي في مباحث النهي ان شاء الله تعالى فالمأمور به
اي اذا كان الحسن بمعنى كون الامر مطلقا لا موجبه فالمأمور به اما حسن لحسن في نفسه اي تتصف
بالحسن باعتبار حسن ثابت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه تتصف
بحسن ثابت في غيره فظهر ان المراد بالمعنى قول الجمهور اما حسن بمعنى في نفسه هو الحسن لا لغيره
حتى يحتاج الى تكلف ازالته صاحب التنقيح حقيقة بان لا يكون فيه شبهة بالحسن لغيره فانا
لا نقبل ذلك الحسن سقوط التكليف وهو الزام ما فيه كلفة وفي اختياره على قول فخر
الاسلام اما ان لا يقبل سقوطا بهذا الوصف يعني وصف الحسن فلا يخلو اما ان الاولى دفع ما يرد عليه
انه لا يلزم من جواز سقوط الاقرار بالاكراه سقوط حسنه حتى لو صبر فقتل كان ماجورا الثاني
ان التكليف اعم من التكليف بنفس الموصوف بالحسن كما في الصلوة ومن التكليف بالسعي
في حصوله كما في التصديق فانه كيف او الفعل الاختياري في حصول نفسه مع ورود الآية
كالتصديق في الايمان وهو التصديق المنطقي المعتبر عنه في العبارية بكرويدن وزبان
كوى داشتن وحاصل الاذعان والقبول لوقوع النسبة اولا ووقوعها وتسميته تسليما
زيادة توضيح للمقصود وجعله معايرا للتصديق المنطقي وهم وحصول للكفار ممنوع ولو سلم
في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن اظهار الاذعان ثم لا يخفى
انه لا يحتمل سقوط التكليف به في حال من الاحوال فاقرار المنافق ليس ايمانا في نفس الامر
وعندنا اذا علمناه واما اجراء احكام الاسلام على الاقرار فلخفاء التصديق او تقبله

وعدم رضاه بالايمان
فتوجيه

وحمل على جميع ذلك قوله تعالى اولم تؤمنوا كما ذكره فيه مرتكز الاية
ويظهر ذلك بالتامل الصادق وسيأتي تمام توضيحه وتحقيقه
في بيان مباحث الاحكام ان شاء الله تعالى منه

اى سقوط التكليف كالاقرار بالسان فانه يسقط حال الاكراه لان الاصل هو التصديق
وهو قلبى ليس للسان معه دخل وقيام السيف يدل على عدم تبدله لكن ترك قلبه فى غير
عذر يدل على فواته فلا يكون مؤمنا ولو عند الله تعالى لا المصدق الغير المتمكن ولو كان
قادرا اولا المتمكن عند الاجبار على الاقرار او الانكار فان الاكراه الملجى لا يعدم الاختيار
بل يفسده والاسلام قد ثبت بالشبهة لانه يعلو ولا يعلى فيكفى فيه الاختيار الفاسد
والصلوة فانها تسقط بعذر الجنون والاغماء والحيض والنفاس وهى ان شاركته
فى اصل السقوط لكن بينهما فرق من وجهين اشار الى الاول بقوله لكنها دونه اى الصلوة دونه
من الاقرار وليست ركنا مثله لانه يعلو ولا يعلى اذ لا تدل عليه عدما كالاقرار حال الاجبار
ولا وجودا الا على هيئة مخصوصة وشرط ان كمال الايمان فى الانسان بالجمع بين باطنه وظاهره
كما هو مجموع مزدوج وجسده فعين لذلك فعل اللسان • لانه الموضوع للبيان • ولذا جعل
رأس الشكر الحمد لاعم سائر الاركان • واشار الى الفرق الثانى بقوله وتسقط اى الصلوة
باعذار كما سبق وتسقط هو اى الاقرار بعذر واحد وهو الاكراه او حسن فى نفسه لكن
لا حقيقة ولا حكما كالصوم فانه ليس بحسن فى ذاته حقيقة اذ فيه تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى
عن مملوكه مع تخصيص المسجة لها واما حسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التى
هى اعدى اعداء الانسان • زجرا لها عن ارتكاب العصيان • والزكوة فانها ليست بحسنة
فى ذاتها حقيقة لان فيها اضاعة المال واما حسنت بواسطة حسن دفع حاجة الفقير
والاحسان اليه والحج فانه فى نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة
وزيادة البلدان واما حسن بواسطة زيارة البيت الشريف بتشريف الله تعالى اياه ولكن هذه
الوسايط لا تخرجها عن ان يكون حسنة لعينها لان النفس وان كانت تحب الفطرة محتالة
والشر لانها للكمالات انفس والى الشهوات امس حتى كانها بمنزلة اوجبلى لها بمنزلة الاطواق للطيار
فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها اذ لا قبح فى الاضطرار تى والفقير اما يستحق الاحسان • من جهة
الحرمان • لا من جهة الانسان • والبيت لا يستحق الزيادة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت
فسقط حسن قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة البيت عن درجة الاختيار وصار كل من
الصوم والزكوة والحج حسنا لغيره فى نفسه فهو بواسطة وعبادة حالصة بمنزلة الصلوة
ولهذا جعلت حسنة لحسن فى نفسها شبيهة بالحسن لغيره بدون العكس واما قلنا ان الوسايط

اى لانه دال على الايمان وجود الصلوة منفردا بخلاف الصلوة على هيئة الجماعة فانه يحكم على ايمان من فعلها على تلك الهيئة فتامل حرره سميع عفى عنه

الواو بمعنى الى حتى سقطت مؤكدة على البعض

يسقط هذه الامور دون الشهوة والحاجة وشرف المكان لان الواسطة ما يكون حسن الفعل
لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة والشرف ليست كذلك فان قيل لا نفهم
فى الخارج بين تلك الوسايط وبين الزكوة والصوم والحج قلنا لو سلم فيكفى التغاير
الذهنى فليتامل وحكمه اى حكم الحسن لحسن فى نفسه حقيقيا كان او حكميا عدم سقوط الاداء
بالاداء او لسبب عروض ما يسقطه مثل الحيض والنفاس للصلوة والصوم بعينه احترز
عن الحسن لحسن فى غيره كالوضوء والسعى فانه يسقط سقوط الغير ويبقى ببقائه كما سياتى
فان قيل المراد بالساقط ان كان ما ثبت فى الذمة بالسبب يصح قولا وعروض ما يسقط
بعينه لانه قد سقط بعد الوجوب بالعوارض الحادثة فى الوقت ولكن لا وجه لايراده فى هذا
الموضع لانه فى بيان حسن ما ثبت بالامر وان كان المراد ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء
لا يستقيم قولا وعروض ما يسقط بعينه لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض
اجيب بان الصلوة قد سقط بعارض الحيض والنفاس بعد وجوب اداءه بالامر فان
الخطاب يتوجه عند ضيق الوقت بحيث لا يسع غير الوقتية ثم يسقط عنها اذا حاضت
او نفست فى اثناء الوقت كما سبق فى مباحث العدد بالوقت واما حسن لحسن فى غيره فاما ان
ينادى ذلك الغير بنفس المامور به فى غير احتياج الى فعل اخر كالجهاد فانه يحسن لحسن لذاته
لانه تخريب البلاد • وتعذيب العباد • واما حسن لاضافته الى اعلاء كلمة الله تعالى • وصلوة الجنازة
فانها ليست بحسنة فى ذاتها لانها بدون الميت عبث وعلى الكافر قبيحة واما حسنت لاضافتها
الى حق الميت وهذا الضرب من الحسن لحسن فى غيره شبيه بالاول اى الحسن لحسن فى نفسه
وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب ونحوها وهو ليس بمفهوم اعلاء كلمة الله تعالى
لكن لا مغايرة بينهما فى الخارج والاعلاء حسن بمعنى فى نفسه فما يتحد به يكون شبيها به وكذا
الحال فى صلوة الجنازة فان قيل لم يشبه هذا بالاول ولم يشبه الحكمى منه بهذا قلنا لانه لا جهة
هنا لارتفاع الوسايط وصيرورتها فى حكم العدم بخلافها ثم اولا ينادى ذلك الغير نفس
المامور به بل يحتاج الى فعل اخر كالوضوء فانه فى ذاته متردد اضاعة ماء واما حسن لكونه
وسيلة الى الصلوة والسعى الى الجمعة فانه فى نفسه تعب واما حسن لكونه وسيلة
الى اداء الجمعة ثم الصلوة لا ينادى بالوضوء ولا الجمعة بالسعى بل بفعل مقصود بعد حصول
كل واحد منهما وحكمه اى حكم الحسن لحسن فى غيره وجوبه بوجوب الغير الذى هو الواسطة وسقوطه

به ای سقوط وجوبه بسقوط وجوب ذلك الغير حتى لو اسلم الكفار يسقط وجوب الجهاد
عنهم وان بقي مع البالغين ولو بقي مسلم او قطع الطريق يسقط وجوب الصلوة عليه
ولو حاضت سقط الوضوء ولو مرض او سافر سقط وجوب السعي والامر المطلق عن
قرينة تدل على الحسن لحسن في نفسه او غيره يقتضي الضرب الاول وهو ما لا يحمل السقوط من
القسم الاول هو الحسن لحسن في نفسه لاقتضاء الكمال اي كمال الامر وهو المطلق الكمال اي
كمال حسن المأمور به ثم التكليف اعلم ان ما لا يطاق على ثلث مراتب اذ ما ما يمتنع لعلم الله
تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان
مرجات على كفرة يعد عاصيا اجماعا وانصابا ما يمتنع لذاته كقلب الحقايق وجمع الضدين
والنقيضين والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك
والاباء ناطقة به والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا لخلق
لجسم او عادة كالسعود الى السماء وهذا هو محل النزاع ولهذا قلت ثم التكليف راى طلب
تحقيق الفعل والاتيان به لا على قصد التعجيز واظهار عدم القدرة بما لا يقدر عليه المأمور طلقا
او عادة محالا عقلا فلان طلب حصول المحال لا يليق من الحكيم المتعال فان قيل هذا يمنع
الوقوع فقط قلنا بل الجواز ايضا لانا نمنع الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والفضل
كما لا نمنع الايجاب بمختل الاختيار واما نقلا فلقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وجعل عليكم في الدين من حرج وغير ذلك وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه يستحيل وقوعه
والا لكان كذبه وامكان المحال محال فظهر انه ليس دليلا على عدم الوقوع فقط واما الكلام
التكليف بالجمع محالا فلا بد له اي للمأمور من قدرة لا لمعنى الاستطاعة المقارنة بالفعل
فانها عندنا بل بمعنى سلامة الاسباب والالات المعتبرة بقدرة بها يتمكن المأمور من اداء
ما لزمه واما قال بلا حرج غالبا لحج بلا زاد وراحلة فانه نادر وبلا راحلة فقط
كثير واما بهما فغالب وهي اي القدرة المفسرة بما ذكر شرط لوجوب الاداء لا الاداء اي نفس
الوجود اي الاداء قبلها اي قبل القدرة كحج الفقير والزكوة قبل الحول فلو كانت شرطا للاداء
لما تقدم عليها ولا شرط لنفس الوجوب لانه اي الوجوب نفسه جبري غير محتاج الى القدرة
ولذا يتحقق في النائم والمغمى عليه اذا لم يؤد الى الحج ولا قدرة ثم فان قيل نفس الوجوب
لا ينفك عن التكليف المستلزم للقدرة فليكن ينفك عن لازمه قلنا عدم الانفكاك مم

فائدة قيد المفهوم للاحتراز

اي لزوم ترك تكليف ما لا يطاق تقتضيه الحكمة واحد خرج

ولو سلم فمبنى استلزام التكليف للقدرة ان الله تعالى لا يأمر العبد الا بما يستطيع عند
اراوة احداثه فهذه القدرة لا يلزم التكليف مطلقا بل حالتئذ وهي اي القدرة نوعان
النوع الاول اداء ما ذكر من قدرة يتمكن بها من اداء ما لزمه بلا حرج غالبا ويسمى هذا النوع
الممكنة بكونه وسيلة الى الوجود والتمكن والاقتدار على الفعل من غير اعتبار بسر زايد وهو اي هذا
النوع شرط الوجوب اداء كل واجب مطلقا بدنيا كان او ماليا حسنا لنفسه او لغيره
ولذا اي بكونه شرطا لوجوب الاداء مطلقا لم يلزم تكرر الاداء في الجزء الاخير من الوقت
اذا حدث فيه الاتية فان الاداء فيه ممتنع فلو وجب لادى الى التكليف بما لا يطاق
فلنا في جوابه انا نختار ونؤدي الى ذلك التكليف اذا كلف بالاداء في ذلك الجزء من الوقت
وهو ممنوع بل التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك يتصور بوقوع الشروع في الوقت
فانه اذا شرع في الوقت يكون الفعل اداء وان اتم بعد الوقت كما سبق او نقول سلمنا
ان التكليف بالاداء فيه لكن لزومه اي لزوم الاداء ليس بكونه مطلوبا في نفسه حتى يلزم
التكليف بما لا يطاق بل لزومه لخلفه وهو القضاء فان بعض الاحكام قد يجب اداؤه
ثم يخلفه خلفه للعجز عنه كالوضوء للتيمم ولكن حلف على مس السماء او تحويل الحجر ذهبا ووجود
القدرة بالنظر الى الخلف الذي هو القضاء كاف والجواب المشهور بان شرط وجوب الاداء
ليس الا القدرة بمعنى سلامة الاسباب وهي موجودة ههنا وكذا الجواب المشهور بان القضاء
ليس مبتنيا على وجوب الاداء حتى يلزم ما ذكر ثم بل هو مبني على نفس الوجوب فليكون
سببا لنفس الوجوب يكون سببا للقضاء والجزء الاخير صالح للاول لان نفس
الوجوب جبري كما سبق فيكون صالحا للثاني ايضا ضعيف جزء الجواب الضعيف
الجواب الاول فلان الوقت الصالح للاداء من جملة الاسباب فاذا انتفى الصلاحية لانتفى
السلامة واما ضعف الجواب الثاني فلان وجوب القضاء للتكليف فلو بني على مجرد
نفس الوجوب وليس القدرة شرطا له لوقع التكليف بدون شرطه وهو باطل فتبطل
والنوع الثاني اقصاه اي اعلى ما ذكر من القدرة ويسمى هذا النوع الميسرة لتحصيلها بيسر
بعد الامكان فهي زائدة على الشرط المحض اشترطت لوجوب بعض الواجبات كرامة من الله
تعالى وفضلا ولذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية لكون ادايها اشق على النفس عند
العامة وبقاؤه اي بقاء النوع الثاني شرط لبقاء الواجبات في الذمة لئلا يثقل التيسير

عسرا اعترض عليه اولا بانه يؤدي الى فوت اداء الزكوة فيما اذا اخر اداءها خمسين سنة ثم هلك المال حيث لا يجب عليه شئ وثانيا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو الثاني دون الاخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسير وبقاؤها يسرا فوجب عند الاول لالتزام الفوت في صورة هلاك المال والمحذور في ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا بل المال حفظ ملكا ويدا واما حق الفقير في ان تعيين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الاداء فلتعذر حبس عين المحل ليؤدي فرحل اخر فلا يضيع الا يرى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحرا ومنع المولى العبد المديون عن البيع والعبد الجاني عن اوليائه الجناية فرغير اختيارا لارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني بان معنى انقلاب اليسر عسرا انه وجب بطريق الوجوب الخفيف فالكثير يسرا وسهولة فلو اوجبنا على تقدير الهلاك لوجب بطريق الوجوب المضيق فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محض عدل وانما يصير اليسير عسيرا او بالعكس دون بقاء النوع الاول فانه ليس شرطا لبقاء الوجوب اذ المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء والتمكن من الاداء والاقتدار عليه يستغني عن البقاء اي بقاء القدرة بل يكفي وجودا امكانها وتوهمها وذلك لان القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحدانه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها بالبقاء الوجوب اذ البقاء غير الوجود وشرطا الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط لانعقاده لا البقاء بخلاف اليسرة فانها شرط فيه من حيث العلة لانها غيرت صفة الوجوب من العسر الى اليسر فاثرت فيه واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور بدون الميسرة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر ولذا اي لذلك الاستغناء قبل القابل محل الاسلام وفرعه لم يشترط اي بقاء القدرة للبقاء بدليل ان في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فات من الصلوة والصيامات والحج وغيرها وظاهر انه ليس بقادر على ادائها ولا يلزم منه تكليف ما لا يطاق لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار ان القضاء انما هو بالسبب الاول وليس ذلك

وقيل من مشايخنا اذا طلب الساعي فامتنع من الاداء اليه حتى هلك المال ضمن وبهذا ذكره الكرخي مختصره لان الساعي متعين لاخذ فريضته الا ترى انه لو طلب فباعه المالك بغير مقوما ومشايخنا يقولون لا يضمن قياسا وهو الاصح لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا اولا رأي في اختيار محل الاداء ان شاء من الساعية وان شاء من غيرها وان حبس الساعية ليؤدي فرحل اخر فلا يضمن كذا في الاسرار والمبسوط

جواب عما يقال قد تقرر عندهم ان بقاء الحكم يستغني عن بقاء العلة فيجب ان لا يشترط دوامها الخ وتقريره ان ذلك انما هو اذا لم يكن البقاء بدون العلة كالزنى فيما لو زنى ثم جن او ارتد ثم زنى واما اذا لم يكن فبقاء العلة شرط وههنا قد لا يمكن ان اليسر لا يتبقى بدونها

لما لم يجز فرالوقت في حق الاداء لانه انما عجز لتظهر اثره في خلفه كما سبق وخلاف مقتضاه كذا قالوا وفيه بحث ثم انه فرع على اشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب وعدم اشتراط بقاء الممكنة لقوله فلا يسقط الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال الناشي فان كل واحد منها لما وجب بالقدرة الميسرة انتفى بانتفائها اما الزكوة فلان نماء المال الذي يحصل به يسر الاداء فان النصاب لما لم يغير الوجوب من العسر الى اليسر لان بقاء الخمسة فر الثلاثين واجبا الواحد فر الاربعين سواء في اليسر فلم يتقدم القدرة الميسرة بل حصل متراخيا عنه كالعقل والبلوغ او شرط وجوب الاداء لان حسن الاشياء لا يتحقق غالبا الا لغني الشرعي فان قيل ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك النصاب قلنا انما يسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط بهلاك البعض النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض وفر هذا اظهر فائدة تقييد المال بالناشي واما العشر فلان الله تعالى حقه بالخارج فر الارض الذي هو نماؤها واجب فيسلا فر الكثير او القدرة على اداء العشر تستغني عن بقية الاعشار وذلك دليل اليسر واما الخراج فقد حقه الله تعالى نماء الارض وهو الخارج حتى لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه وكذا اذا لم يحصل الخارج بان زرعها ولم يخرج شيئا واما اذا امكن فر الزراعة وتركها فيجب عليه لوجود الخارج تقديرا لان التقصير من جهته فكانه عسر على نفسه كالاستهلاك في الزكوة بخلاف العشر فانه اما يجب بالخارج تحقيقا واما كان كذلك لان الوجوب في الخراج غير حبس الخارج فامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيقا بخلاف العشر فان الوجوب فيه فر فر الخارج فلا يمكن ايجاب فر الخارج بدون الخارج وبقوله بخلاف الحج وصدقة الفطر فان كلا منهما لما وجب بالقدرة الممكنة لم يشترط بقاؤها بالبقاء اما الحج فلانه وجب بالزاد والراحلة وهما من الممكنة لان غالب التمكن بهما او بدون الزاد نادر وبدون الراحلة وان كان كثيرا لكنه ليس بغالب واما لم يعتبر توهم القدرة بالمشي وغيره فيه اعتبر توهم الامتداد الى وقت الصلوة مع ان هذا اقرب منه لان اعتباره ههنا يفضي الى التلف ولا خلف حتى يظهر اثره فيه بخلاف وقت الصلوة واما صدقة الفطر فلانها تجب بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية وان لم نم حتى لو هلك فر ثياب البذلة ما يقضي عنها او هلك نصاب ليلة الفطر بعد صدقة الفطر واعتبار النصاب ليس للسبب بل ليصير المخاطب

قد فرق بين الغالب والكثير بان كل ما ليس بكثير فهو ليس بغالب وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا وغير غالب كالمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والهلاك نادر

به غنيا فيكون امرا للاخبار لقوله عليه الصلوة والسلام اخبروهم عن المسئلة واما المسير بالتمام وهو غير معتبر ههنا الامر باجراء الغير ليس امرا له الا بدليل اختلف في ان الامر بفعل ان يأمر غيره بشئ سواء كان بلفظ امر اواراد او بالصيغة بل هو امر له ذلك الغير ام لا فقيل ليس بامر الا دليل وهو المختار لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة لسبع والا فكان قولك مر عبدك ان يتجر في مالك نهيا ومناقضا لقولك لعبده لا تتجر وليس كذلك فان قيل التناقض انما يلزم لو تساوى الدلالتان وليس كذلك لاختلافهما بالقوة والوسطة قلنا الواسطة في اصطلاحنا لا يرفع التناقض وقيل امر اذ فهم ذلك من امر الله تعالى رسوله ان يأمر وكذا من امر الملك وزيره به قلنا ثم دلالة على انهما سبعان والكلام في الامر الخالي عن الدليل واتيانه اى المأمور به على وجهه ولكما امر به يوجب الاجزاء اختلف في ان الاتيان بالمأمور به على وجهه ولكما امر به يوجب الصحة والاجزاء بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى حصول الامتثال اذ لا معنى لانكاره ام لا والمختار انه يوجبه اما اولا فلان الامر ان بقي متعلقا بعين الماتى به كان طلب تحصيل الحاصل او بغيره فلم يكن الماتى به كل المأمور به والمفروض خلافه واما ثانيا فلانه يقتضي الحسن وما ذلك الا بالصحة الشرعية واما ثالثا فلانه لو لم تتحقق عن عهدته بذلك لوجب عليه ثانيا وثالثا فلم يعلم امتثال مع انه لا يفيد التكرار وقيل لا يوجبه بل هو ثابت بدليل اخر اما اولا فلان النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه فجاز بجواز الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء وكذا الامر لا يقتضي الصحة بحكم قياس العكس قلنا النهي المطلق يقتضي فساد المنهي عنه كما سياتي وفي المثالين قرينة على ان النهي صحيح وفلذا جاز على ان بينهما فرقا وهو ان الانتهاء عن الشئ يكون بترك شئ منه فيمكن ان يكون المتروك وصفه او مجاوره اما الامتثال فليس الا بالاتيان بجميعه واما ثانيا فلان مقتضى الامر فعل المأمور به وسقوط التكليف زايد فلنا سقوط التكليف مقتضى المقتضى وهو الحسن كما سبق واتيانه على وجهه يوجب ايضا انتفاء الكراهة لان الامر يقتضي حسنا لا يجامع الكراهة وروى عن ابي بكر الرازي انه قال صفة الجواز بمطلق الامر شرعيا لكنه تناول المكروه ايضا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه جايز مامور به شرعا مع كونه مكروها وبدليل طواف المحدث فانه ايضا جايز مامور به شرعا مع كونه مكروها قلنا المأمور به نفس الصلوة ولا كراهة فيها وانما الكراهة في التاخير

اعلم فيه بحوث كما فعه قوله تعالى لدلوك الشمس فعلى الحديث انه عليه السلام ومر رسوله مروا الصبيان بالصلوة اذا كانوا ابناء سبع سنين فلو كان الامر باجراء الغير امرا جوابا ليس يلزم تكليف الصبيان وهو معلوم مما اتفق عليه الجمهور كذا فهم من تقرير الاسنوي والمولف سلمه الله تعالى

الى وقت يكون العبادة فيه تشبها بالكفرة ولا امر بحسبه وكذا المأمور به نفس الطواف ولا كراهة فيه وانما هي لمعنى في الطايف وهو الحدث ولا امر بحسبه ايضا ويزول جوازه اى المأمور به بنسخ وجوبه لان الامر لا يبقى امرا بعد ما نسخ موجبه وهو الوجوب فلا يفيد الجواز كما لا يفيد الوجوب وقال الشافعي يبقى صفة الجواز اذ لا يوجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام وتمام الدليل عليه جواز صوم عاشورا مع نسخ وجوبه قلنا انتفاء الجواز ليس لانتفاء الوجوب بل لانتفاء الموجب وهو الامر واما جواز صوم عاشورا فلم يستفد من الامر المنسوخ بل انما جاز لكونه كسايرالايام الجايز فيها الصوم وارادة وجوده اى المأمور به ليست شرطا لصحة الامر لاختلاف في ان طلب الامر امتثال المامور شرط صيرورة الصيغة امرا وانما الخلاف في ارادة الامر وذلك عندنا ليست بشرط خلافا للمعتزلة بنا على ان تكليف المراد عن ارادة الله تعالى لما لم يجز عندنا لزمنا القول بانفكاك بعض الامور بهم عن الامر اوبعض الامورين بالايمان لم يمتثلوا ولما جاز ذلك عند المعتزلة لم يحتاجوا الى القول بالانفكاك وتمام تحقيق هذه المسئلة في علم الكلام ووجه البناء ان الخلاف وان كان في الامر الاتم فمراد الله تعالى واخبره لما لم يجز تخلف مراد الله تعالى عن ارادته مع علمه بانه لا يقع لزمنا القول بان الامر مطلقا لا يستلزم الارادة فانا لو قلنا ان الامر يستلزمها لزم الاستلزام في جميع الصور ومن جملتها امر الله تعالى ولا يقول بالاستلزام فيه والمعتزلة لما لم يفرقوا بين ارادة الرب وارادة العبد من جواز تخلف المراد اتجه لهم القول بالاستلزام ويؤمر الكفار بالايمان بالاتفاق لان النبي عليه السلام بعث الى الناس كافة لدعوة الى الايمان قال تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا ويؤمرون ايضا بخلاف باحكام المعاملات لان المطلوب منها مفهم دنيا وهي وذلك بهم اليق وانهم اثروا الدنيا على الاخرة ولانهم يلتزمون بعقد الذمة احكاما فيما يرجع الى المعاملات ويؤمرون ايضا بخلاف باحكام العقوبات من الحد والقصاص وغير ذلك لانها تقام بطريق الجزاء والابتداء ليكون ابعد عن اسبابها وهم بها اليق من المؤمنين واعتقادا اى ويؤمرون ايضا بالاتفاق باعتقاد وجوب العبادات حتى انهم يؤاخذون في الاخرة بترك الاعتقاد ولان ذلك كفر على كفر فيعاقب عليه كما يعاقب على اصل الكفر وانما الخلاف في وجوب اداء العبادات في الدنيا فذهب العراقيون منا الى انهم يؤمرون به وهو مذهب

ان النهي وعند عامة المشايخ وراءها وراء النهر لا يوجبون بادائه تحمل السقوط منها اي
من العباد وابه ذهب الشافعي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين
ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة
الخلاف في انهم يعاقبون في الاخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون
بترك الاعتقاد كذا في الميزان وهو الموافق لما في اصول الشافعية ان تكليفهم بالفروع انما
هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق
المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك الاعتقاد بالوجوب وقوله
بتحمل السقوط منها احتراز عن الايمان فانه لا تحمل السقوط كما سبق وهم مكلفون بادائه
بالاتفاق هو الصحيح لما ذهب اليه الموافقون لان الكافر ليس باهل لاداء العبادة لان
اداءها لاتحقق الا بوجوب وهو ليس باهل له لانه الجنة واذا لم يكن اهلا للاداء لم يكن مخاطبا به
لان الخطاب بالفعل للامر بخلاف الايمان فانه بالاداء يصير اهلا لها وعد الله تعالى للمؤمنين فيكون اهلا
لاداء ومنه اي من الخاص النهي وهو لفظ طلب الكف اي من حيث انه كف وامتناع عن الفعل
لا من حيث انه مفهوم برأسه ملحوظ في نفسه فلا يرد النقض بقولنا الكف فرقا فرج بالضبع
المستعمل للكراهة فان المكروه ليس بمنهي عنه حقيقة لان موجب النهي وجوب الانتهاء
لقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا والامر للوجوب كما سبق والخلاف في انه حقيقة في التحريم
فقط او فيه وفي الكراهة اشتراكا لفظيا او معنويا كالخلاف السابق في الامر بوصفه حال
من ضمير به اي طلبا ذلك اللفظ بوصفه له اي لطلب الكف فرج به اللفظ الموضوع
للاخبار عن طلب الكف استعلاء فرج به الدعاء والالتماس بصيغة النهي وهو اي النهي
يوجب دوام الترك لان معنى لا تقرب مثلا لا يصدر منك ضرب والنكرة في سياق النفي
تعم الا دليل يدل على انتفاء الدوام كقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى قال
المخالف قد انتفى الدوام عنه في نحو نهي الحائض عن الصلوة والصوم قلنا ذلك نهي
مقيد مع عموم لاوقات الحيض والكلام في المطلق ويقتضي الفور لا لمعنى كونه ضد النقصان
كالجهل او مخالفا للغرض كالظلم او غير ملايم للطبع كالمرارة وبالجملة كل ما يستوجب الذم
في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد به الشرع ام لا بالاتفاق
بمعنى كونه اي للنهي عنه متعلق الذم عاجلا في الدنيا ومتعلق العقاب اجلا في العقبى اي كون

ان الفعل بحيث يستحق فاعله في حكم الله تعالى الذم والعقاب فان هذا هو محل الخلاف
كما سبق في الحسن وفي اختيار لفظ يقتضي على يوجب اشارة الى ان القبح لازم متقدم
بمعنى انه يكون قبيحا فنهى الله عنه لا ان النهي يوجب القبح كما هو راي الاشعري والاول
السابقة في الحسن جارية في القبح ايضا فلا حاجة الى اعادتها بعد ما عرفت فهو اي
اذا كان القبح مقتضى النهي لا موجبه فالقبح اما لعينه اي عين المنهي عنه سواء قبح جميع
اجزائه او بعضها وليس المراد به انه قبيح فرجت هو هو لان تقرر ان الاضافة داخلة في حقيقة
الفعل وان حسنه وقبحه بجهات يقع هو عليها بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف اليه
النهي قبيح وان كان ذلك لمعنى زايد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان قبحها
باعتبار كون النعمة وضع الشيء في غير محله وحلوة غير العايدة وضعا اي من حيث ان الوضع
بان يضع الواضع اللفظ لفعل عرف قبحه بالعقل قبل ورود السمع كالكفر فان قبح
كون النعمة مركوزا في العقول او لعينه شرعا لعدم المحلية او الاهلية او نحو ذلك كبيع الحر
فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد لتحصل العايدة والحر ليس بمال فحكم
اي حكم القبيح لعينه وضعا كان او شرعا البطلان اي عدم المشروعية باصل ووصفه بخلاف
الفساد فانه عبارة عن عدم المشروعية بوصفه لا اصله كما سياتي واما ذلك القبح لغيره
اي غير المنهي عنه حال كون ذلك الغير وضعا لازما للمنهي عنه لا يتصور انفكاكه عنه ولا
يكون من الشروط سواء صدق على الملزوم كخصوص الايام المنهية اعراضا عن قضاء الله تعالى
اولا كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لا يصدق على البيع وليس ركنه لانه وسيلة
الى المبيع لا مقصودا اصليا فجرى مجرى آلات الصناعة كصوم الايام المنهية يعني العيدين
وايام التشريق فان المعنى الموجب للقبح غير الصوم لكنه منقض به ووصف له وهو الاعراض
عن ضيافة الله تعالى او حال كون ذلك الغير امرا مجاورا للمنهي عنه يتصور انفكاكه
عنه في الجملة سواء صدق عليه اولا والاول كالبيع وقت النداء فان النهي فيه لاجل
الاخلال بالسعي الى الجمعة الواجب والاخلال بالسعي مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه
بان يرى ان البيع قد يوجد بدون الاخلال بان يتبايعا في الطريق ذاهبين وبالعكس
والثاني نحو قطع الطريق فانه لا يصدق على السفر والنهي المطلق عن القرينة الدالة على
القبح لعينه او غيره عن الافعال الحسية وهي ما لا يكون موضوعا في الشرع لحكم مطلوب

كالبيع الفاسد اذا كان فساده من حيث ان الثمن فيه ما يكون من حيث المال
متقوما كالخمر مثلا فانه وصف البيع بمعنى كونه اجرا لا يوجد البيع الا به
بمنزلة الذراع مع ان ذلك البيع قبيح لذلك الثمن لا لان المبيع مال
متقوم وهو يصدق ذلك الثمن على البيع فيقال البيع ثمن
كذا بعت منه بثمن كذا فقبل وهو ظاهر

اي قال في التوضيح المراد بالحسي ما لها وجود حسي فقط
والمراد بالشرعيات ما لها وجود شرعي سواء كان لها
الحسي كالبيع

كالسفه واللعب والتواطه والزنا يقتضي الاول يعني القبح لعينه لوجود المقتضي وهو التي
الكامل لاطلاقه وانتفاء المانع وهو القرينة او كون العقل شرعيا كالظلم فانه قبيح
في العقول ورد الشرع اولا والنهي عن الافعال الحسية المقارن بالقرينة الصارفة
عن الظاهر يقتضي الثاني يعني القبح لغيره لوجود المانع ففي الوصف يعني في صورة كون ذلك
الغير هو الوصف يكون المنهي عنه كالاول يعني القبح لعينه فان كلا منهما يفيد الا ان
الاول قبيح لعينه وهذا لغيره كالزنا فانه فعل حسي وقبح لغيره وهو تضييع النسب واسراف الماء
لا المجاور عطف على الوصف اي لا يكون المنهي عنه في صورة كون الغير هو المجاور كالاول
حتى يكون قبيحا لعينه حكما ولا يترتب عليه حكم شرعي كوطي الحائض فان الدليل دل على ان
النهي عن قربانها للمجاور وهو الاذى ولذا ثبت به الحل للزوج الاول والنسب
وتكميل المهر واحصان الرجم ولا يبطل به احصان القذف والنهي المطلق عن الافعال الشرعية
وهي ما يكون موضوعا في الشرع لحكم مطلوب كالصلوة والبيع يقتضي اولا الثاني
يعني قبحا لغيره وصفا فيصح المنهي عنه مع اصله وان فسد بوصفه لان كون الفعل شرعيا
يمنع جريان النهي على اصله كما سياتي لتحقيقه ان شاء الله تعالى قال الشافعي النهي المطلق عن
الافعال الشرعية يقتضي الاول يعني القبح لعينه فيبطل المنهي عنه مع لا تقضاء الكمال اي
كمال النهي فان المطلق منصرف الى الكامل الكمال اي كمال القبح وهو الذي لعينه كما في الاه
اي كالاقتضاء الكائن في الاه فان مطلقه ايضا يقتضي الحسن الكامل كما سبق والتقاضي
بين المشروعية والمعصية فلا يجوز ان يكون المنهي عنه مشروعا قلنا في الجواب عن الدليل
الاول كمال المقتضي يعني القبح اهنا اي في النهي يبطل المقتضي وهو النهي حيث لا يبقى النهي
على حاله [illegible] اي بخلاف كمال المقتضي ثمة اي في الاه حيث لا يبطله كمال
الحسن بل يحققه وتوره لان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه
لوجد حتى يكون العبد مبتلا بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عنه فيثاب
بامتناعه بخلاف الناسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت
المقدس وحل الاخوات وكون النهي طريقا الى النسخ في بعض الصور لا يضر لانه مجاز عن
النفي ثمة والعبرة بالمعاني لا الصور واعترض بان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي
ولا نسلم احتياطه الى امكان المعنى الشرعي واجيب بان كل فعل نهي عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر

لنظر الى ما ينسب اليه من الحسن والعقل والشرع مثلا اذا نهى الانسان عن الطيران فانما
يعد لغوا لامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا نهى عن احاطة العقل للامور الغير المتناهية
المفصلة فانما يعد لغوا لامتناعه عقلا فظهر ان الفعل الشرعي اذا نهي عنه فان كان ممتنعا
شرعا يعد عبثا فوجب ان يكون متصور الوجود شرعا حتى لا يعد عبثا ولقائل ان يقول
ان اريد بوجوب التصور وجوبه قبل النهي فمسلم لكنه لا يفيد لجواز ان يمتنع بعده ولا
يعد عبثا نظرا الى الامكان السابق وان اريد وجوبه بعده فمم لا يدفع الدليل عليه ويمكن
ان يجاب عنه بان المراد بوجوب التصور وجوبه وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما
ان المعتبر في الاه وجوب تصور الاشتغال في المستقبل كذا يجب ان يفهم هذا المقام وقد اجاب
بجواب آخر الدليل الثاني جهة المشروعية والمعصية مختلفة او المشروعية بالنظر الى الاصل
والمعصية بالنظر الى الوصف والمشروعات قد تختلف في المعنى كالاحرام والطلاق الفاسدين
والصلوة في المغصوبة والبيع وقت النداء والحلف على معصية فاذا اختلف جهتاها
فلا تضاد بينهما لانه يقتضي اتحاد الجهة والنهي عن الافعال الشرعية المقارن بالقرينة الصارفة
عن الظاهر يقتضي ما تفيده القرينة فتفصل المفاد بقوله فيقتضي اي فيقتضي النهي في صورة يدل
فيها القرينة على ان القبح لعينه اي لعين المنهي عنه البطلان منصوب على انه مفعول يقتضي المحذوف
كبيع الملامسة وهي ما في اصلاب الاباء وبيع الملاقيح وهي ما في ارحام الامهات فان الشرع
جعل محل البيع الحال المتقوم حال العقد ليحصل الفائدة والماء في الصلب والرحم لا مالية
فيه فصار بيعها عبثا لحلوله في غير محله كضرب الميت وحطب الحجاج ويقتضي النهي في صورة
يدل فيها القرينة على ان القبح لغيره اي لغير المنهي عنه الكراهة منصوب ايضا على المفعولية
في المجاور اي فيما اذا كان ذلك الغير مجاورا للمنهي عنه لا وصفا لازما له كالصلوة في
الارض المغصوبة فان الدليل قد دل على ان النهي عنها للمجاور وهو الشغل بالمكان المغصوب
فيكون مكروها واعترض بانه ينبغي ان لا تصح كما قال احمد والامامية والزيدية وبعض المتكلمين
لان الصلوة تشتمل على حركات وسكنات والحركة شغل حيز بعد ما كان في حيز اخر والسكون
شغل حيز واحد في زمانين فشغل الحيز اخر ما هيتها وهما اجزاء الصلوة واجزاء الخبز اجزاء وشغل
الحيز في هذه الصلوة منهي عنه لانه كون في الارض المغصوبة وهي منهي عنه فكان اجزاء هذه
الصلوة منهيا عنه فيستحيل ان يكون مامورا به فلم يكن هذه الصلوة مامورا بها اذ الامر

بالكل التركيبي او بالجزء وجب بان المعتبر في جزئية الصلوة شغل ما ولا فساد في الكل كل صلوة بل الفساد في تعينه الحاصل من تعين متعلقه وهو المكان المغصوب وفساده ايضا لا من حيث تعينه المكاني بل من حيث اتصافه بالتعدي وانما يتفكك عن ذلك الشغل المعين بتعين مكانه بان يلحقه اذن مالكه او ينتقل مالكه الى المصلي او الى بيت المال او لا تفسد الصلوة في الوقت المكروه لان نقصانه في السببية ولا في الصوم لان تعين الوقت معتبر فيه بالوجهين وتقتضي النهي في الصورة المذكورة الفساد في الوصف اي فيما اذا كان الغير وصفا لازما غير شرط لا البطلان حلافا له اي للشافعي وهو بناء على الخلاف الاول فان الاصل في المنهي عنه عنده لما كان البطلان جرى على اصله الآخذ الضرورة وهي مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع وقت النداء واما اذا دل على انه لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في عدم جريانه على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور لانه ليس بلازم واما عندنا فان الاصل في المنهي عنه اذا كان شرعيا ان يصح باصله فيجري عليه الآخذ الضرورة وهي مقتصرة على ما اذا دل الدليل على القبح لعينه او لجزئه واما اذا دل الدليل على انه لقبح الوصف اللازم غير الشرط فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية في صحة الشيء وترجيح الصحة لتصحيح الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي واذا لم يكن ههنا ضرورة يجري المنهي عنه على اصله وهو ان يكون صحيحا باصله فقط بناء على الاصل المقرر وهو ان النهي عن الفعل الشرعي سواء كان مطلقا او مقارنا بقرينة تدل على ان القبح للوصف يقتضي الفساد لا البطلان ليفسد الربوا فانه فضل حال عن العوض المشروط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما له ثم هو حال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا مثله فان المبادلة في الزايد لكن الزايد هو فرع المزيد عليه فكان كالوصف او بقال ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة ويفسد البيع بالخمر فانه مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يطل البيع فاذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين ويفسد البيع بالشروط كالربوا فان الشرط اوزايد على اصل البيع ويفسد

صوم الايام المنهية فان الصوم فيها ترك للمفطرات الثلث والاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى الاجابة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الوجب والضد الاصلي للصوم هو الاول لا الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة بمنزلة الوصف وترك المفطرات بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا واذا فسد فلا يلزم بالشروع لان الشروع فيه شروع في المعصية وفي الزامه تقرير للمعصية ولا يصح للقضاء ايضا اي لاسقاط ما ثبت في الذمة لان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا كما سبق ولما ورد ان الصوم في تلك الايام لما كان فاسدا وجب ان لا يلزم بالنذر ايضا اجاب بقوله وصحة النذر به اي بالصوم فيها لانفصال المعصية عنه اي عن الصوم فانه في نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن اضافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه والاجابة على نفسه او نقول ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه فقال لله تعالى علي صوم يوم النحر لم يصح نذره في ظاهر الرواية بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد يوم النحر والصلوة في الاوقات المنهية ناقصة ايضا لكنها دونه اي اوفى جزئية في النقصان عن القيام في تلك الايام لان تلبس الصوم باليوم لكونه معيارا له وجودا مذكورا في حقه تفعلا اكثر من تلبس الصلوة بالوقت لكونه ظرفا لها فقط فتاثير نقصان اليوم في الصوم اشد فتاثير نقصان الوقت في الصلوة ولذا فسد الصوم لا الصلوة واذا لم تفسد فتضمن بالشروع في تلك الاوقات نظرا الى جهة ونوابه من الصوم في النقصان واما قال فتضمن ولم يقل فيلزم اشارة الى ان الاولى بعد الشروع ان يقطعها وتقضيها في الوقت المباح ولكن الصلوة في تلك الاوقات لا تصلح اي للقضاء نظرا الى جهة نقصانها في نفسها والصلوة في تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور لكنها فوق اي الصلوة الكائنة في الارض المغصوبة في النقصان لان النقصان الثابت من المكان يمكن زواله كما سبق بخلاف النقصان الثابت من الزمان واذا كان الصلوة في المغصوبة ادنى تمام في الاوقات المنهية فتضمن تلك الصلوة به اي بالشروع في المغصوبة وتصح ايضا اي للقضاء لان النقصان انما منع القضاء واذا كان

اي لا يجوز ان يكون صوم تلك الايام قضاء عن الصائم عن صيامه الى بقية الثانية في وقت يجب على الصائم الصيام

صلوة في الاوقات المكروهة

صلوة في الارض المغصوبة

راجعا الى نفس المأمور به اصلا او وصفا واما لم يدخل تحت الامر فعوانه لا يمنع لانه لا يخل بالمأمور به ثم الوقت في الصلوة داخل في الامر بالصلوة القطعية فتقصانه يمنع القضاء بخلاف المكان فيها فانه لم يدخل تحت الامر فلم ينتقص المأمور به بنقصانه فتقصانه لا يمنع القضاء فظهر ان معنى قولهم ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا لا يؤدى بنقصان راجع الى نفس المأمور به اصلا او وصفا تذنيب شبه تعقيب مباحث الامر والنهى بالبحث عن ان كلا منهما هل له حكم في الضد ام لا التذنيب وهو جعل الشئ ذنابة الشئ اخر لكونه تتميما لها ومتعقبا بها وان اورده القوم بطريق اخرى واعلم انهم اختلفوا في ان للامر بالشئ والنهى عنه مثل لها حكم في ضده اولا والحق الذى ذهب اليه اصحابنا رحمهم الله تعالى ثبوت الاستلزام من الطرفين في الجملة ولذا قال الامر بالشئ يستلزم تحريم ضده اى ضد ذلك الشئ ان ثبت ذلك الضد المقصود به اى بالامر سواء كان له ضد واحد بفوته كالسكون للحركة او اضداد بفوته كل منها كالنقاق واليهودية والنصرانية للايمان المأمور به وسواء قصد بالامر تحريم ضد المأمور به كما في قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض اولا كالامر بالافطار للكف الدائم المستفاد من قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل والا اى وان لم يفوته فالكراهة اى اللازم هو الكراهة دون الحرمة لان الضرورة تندفع بها كالامر بالقيام في قوله عليه السلام ثم ارفع راسك حتى تستوى قائما فانه لا يستلزم تحريم القعود لانه لا يفوت القيام المأمور به بجواز ان يعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مأمورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه فيكره الصلوة لو قعد فقام ولم ينقص والنهى عنه اى عن الشئ يستلزم وجوب ضده اى ضد ذلك الشئ ان فوت عدمه اى عدم ذلك الضد المقصود به اى بالنهى وهو ترك المنهى كالنهى عن غرغرة محتضر عقده النكاح يقتضى وجوب الكف عن التزوج لان عدم الكف عن التزوج يفوت ترك الغرغرة والا اى وان لم يفوت عدم ذلك الضد المقصود بالنهى فيحمل ذلك الضد السنة المؤكدة فان الحرم منهى عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده اعنى عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للقصد بالنهى اعنى ترك لبس المخيط بجواز ان لا يلبس المخيط ولا يشتغل بالرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا ولا يستلزمهما اى ذلك الضد السنة المؤكدة كما ذهب اليه صاحب التنقيح والمنار بجواز ان يكون للضد جهة توجب اولا

او اباحة فان الزنا مثلا منهى عنه وعدم الواطئة التى هى ضده ليس بمفوت لترك الزنا بجواز ان لا يزنى ولا يطوء فيلزم ما يلزم وكذا عدم قربان المنكوحة والجارية كل يوم الذى هو ضد الزنا ليس بمفوت لتركه بجواز ان لا يزنى ولا يقرب كل يوم فيلزم ان يكون القربان كل يوم سنة مؤكدة وهو مباح ومنه اى من الخاص المطلق اختلف في كون المطلق والمقيد قسما من الخاص والمختار انهما قسمان منه كما صرح به صاحب التنقيح وغيره من المحققين وهو السابع في جنسه يعنى انه حصته من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة فخرج به اقسام المعارف بلام الشمول اى ملتبسا بانتفاء ما يدل على الشمول والاحاطة فخرج به العام والا يعين اى ملتبسا ايضا بما يدل على التعيين والتخصيص بعض المراد فخرج به المقيد ومنه المقيد وهو الخارج عن الشيوع بالمعنى المذكور بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع الرقبة بالمؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات المومنات وحكمهما اى المطلق والمقيد ان يجريا على حالهما المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده اعلم انهما اذا ورد البيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الاخر اجرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الاخر بالذات نحو اعتق رقبة لا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عنى رقبة ولا تعتق رقبة كافرة فان نفى تملك الكافرة يستلزم نفى اعتقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمومنة حمل المطلق على المقيد وهذا معنى قوله ولا يحمل الاول اى يجب المطلق على الثانى اى يقيد المقيد عند اختلاف الحكم الا في صورة الاستلزام وان اتحدا فاما ان يختلف الحادثة او تتحد فان اختلف كالكفارة اليمين والقتل فلا حمل اصلا لامتناع وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في سبب واحد او في الحكم فان كان الاول فلا حمل ايضا لانه كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الاخر وان كان الثانى يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقته المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المأمور به وهذا معنى قوله ولا يحمل الاول على الثانى عند الحادثة اى الحكم الا اذا اتحدت الحادثة وكانا اى الاطلاق والتقييد في الحكم دون

اى يلزم ان يكون ستين مؤكدة بين وهذا قائم بتعلق ثمة من الثنين وستين ثمة ٤ سلمه الله

السبب وانما لم يقيد الحكم بكونه مثبتا لان النكرة في سياق النفي عام لا مطلق والموقوف ليس بمطلق الناسخ يحمل المطلق على المقيد في الحادثة اي في صورة اتحاد الحكم مطلقا اي سواء اختلف الحادثة اولا وسواء كانا في السبب او في الحكم لان التمسك بالقيد الذي هو المقيد اولى فمراد السائل عن القيد الذي هو المطلق فلذا في جوابه ذاك اي الترجيح بالمظنة عند التعارض ولا تعارض الا في اتحاد الحكم والحادثة مع كونهما في الحكم دون السبب لامكان العمل بهما في غيره للقطع بان الشارع مثلا لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين ثم لما فرغ عن مباحث الخاص شرع في العام فقال واما العام فلفظ احترز به عن المعنى لان الصحيح ان العموم من عوارض اللفظ وان ذهب بعض مشايخنا الى ان المعنى ايضا يتصف باعتبار وجوده في محال مختلفة كمعنى المطر او الخصب يوصف بالعموم حقيقة اذا شمل الامكنة والبلاد يستغرق مسمياته وهو به العلم وبهم الجنس والتثنية والجمع المنكر غير محصورة اي لم يوجد في اللفظ ما يدل على الحصر فلا يخرج نحو السموات ويخرج اسماء العدد والجمع المعهود فان تطبق الحد على المحدود وحكم الجناب الحكم فيما بيناه ولا اختلف في حكم العام من حيث هو عام فعند الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند الشيخين والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والتثنية في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله ظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس ابتداء وقطعا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين لاحتجاج اهل الشام بالعمومات في احكام قطعية كقول ابن مسعود رضي الله عنه ان الحامل المتوفى عنها زوجها يعتد بوضع الحمل لا بابعد الاجلين لان سورة النساء القصرى نزلت بعد الطولى فنسخت بعمومها خصوص الاولى وان كان فرد من قول عثمان رضي الله عنه في تحريم الاختين وملك اليمين تخصيص الاية وفرد منها اية والمحرم راجح ونقل ابي بكر رضي الله عنه قوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش ونحن معاشر الانبياء لا نورث وامثال ذلك اكثر من ان يحصى لا يقال فهم ذلك بالقرائن لان فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت بلفظ مفهوم ظاهر جواز ان يفهم بالقرائن فان المتأخرين لم ينقلوا نص الواضع بل احدوا الاكثر

كثر فرتبع موارد الاستعمال فلا يخص التفريع على كون العام فرجح هو عام قطعيا اي اذا كان العام قطعيا لا يخص بالظني سواء كان قياسا او خبر واحد لان المخصص عندنا متغير بحكم العام ومتغير القطعي لا يكون ظنيا ولهذا شرطنا اتصاله بالعام هذا اذا لم يخصص ابتداء بالقطعي واما اذا خصص به فيجوز تخصيصه بالظني ولا يجوز اتصاله به وسيجيء تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى قال الشافعي التخصيص اي قصر العام على بعض مسمياته سواء كان بكلام مستقل او متصل لانه شايع في العام بمعنى انه لا يخلو عن التخصيص الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم حتى صار قولنا ما من عام الا وقد خص منه البعض بمنزلة المثل فالعام العاري عن المخصص ظاهر الخيال ان يكون مقصورا على البعض بناء على شيوع ذلك التخصيص فهو اي الاحتمال يتناول القطع الذي اريد به البعض فيصير العام لكونه ظنيا به اي بالظني ابتداء لان التخصيص عنده تفسير لا تغيير كما سياتي ولهذا جوز تراخيه مطلقا فلذا في جوابه احتمال العام للتخصيص احتمال غير ناش عن الدليل اي ليس مستندا اليه فلا يتأتى القطع بالمعنى المراد ههنا فان كثرة التخصيص بالمعنى المذكور لا يصلح ان يكون دليلا على اقتصار الحكم على بعض المسميات في عام لم يعارضه مخصص فاذا احتملنا تفريع الجناب الحكم قطعا عندنا وظنا عند الشافعي اي اذا اراد الخاص حكما مخالفا بحكم العام تعارضا اي ثبت بينهما حكم المعارضة عندنا لكونهما قطعيين حملا للشافعي لان العام الظني لا يعارض الخاص القطعي كما سبق فان علم التاريخ بخصصه اي الخاص العام ان قارنه في النزول ان كان من الكتاب او الورود ان كان من الحديث ونسخه اي الخاص العام في قدر ما يتناوله ان تراخى الخاص سواء كان بينهما عموم وخصوص مطلق او من وجه الاول نحو قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا والثاني نحو قوله تعالى والذين يتوفون منكم الاية وقوله تعالى واولات الاحمال اجتهد علي رضي الله عنه على رأي ابن مسعود رضي الله عنه فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون منكم فيكون ناسخا له في حق الحامل المتوفى عنها زوجها وفائدة كونه ناسخا لا مخصصا ان العام حجة يكون قطعيا في البقاء كالعام المخصوص منه البعض فانه ظني في البقاء كما سيأتي واما شرط التخصيص المقارنة وفي نسخ التراخي لان عمل المخصص بطريق التغيير والرفع والمغير الرافع يجب ان يكون موصولا وعمل الناسخ بطريق التبديل والرفع والمبدل الرافع يجب ان يكون

مزاحيا توضيحه ان التخصيص بيان ان الافراد التي تناولها العام ظاهرا غير داخلة في الحكم
فوجب اتصال المخصص اذ لو تراخى لدخل تلك الافراد في الحكم فلا معنى بعده لبيان عدم
دخولها في الحكم والنسخ بيان ان الافراد الداخلة في الحكم ايضا الى الان وجب غسله من
بعد فوجب التراخي لندخل في الحكم ثم نخرج فان قيل يلزم من هذا ان لا يجوز تخصيص كل
العام او اكثر اول العام او اوسطه او آخره
في القياس وخبر الواحد للعام المخصوص من الكتاب للقطع بتراخيه عنه وسيأتي جوازه
قلنا لم يشترط الاتصال في مطلق المخصص بل في المخصص المغير وهو ليس الا المخصص الاول
فان المفهوم من كلام المشايخ ان ما بعده تغيير لا تغيير قال الامام شمس الائمة السرخسي ثم اختلف
العلماء في جواز تاخير دليل الخصوص في العموم فقال علماؤنا دليل الخصوص اذا اقترن
بالعموم يكون بيانا واذا تاخر لم يكن بيانا بل يكون نسخا وقال الشافعي يكون بيانا سواء كان
متصلا بالعموم او منفصلا عنه وانما ينبني هذا الخلاف على الاصل الذي قلنا ان مطلق العام
عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعا كالخاص وعند الشافعي يوجب الحكم على احتمال الخصوص
بمنزلة العام الذي ثبت خصوصه بالدليل فيكون دليل الخصوص على نهجه فيهما بيان التغيير
لا بيان التغيير فيصح موصولا ومفصولا وعندنا لما كان العام المطلق موجبا للحكم قطعا فدليل
الخصوص فيه يكون مغيرا لهذا الحكم من القطع الى الاحتمال فان العام الذي دخله خصوص
لا يكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذي لم يدخله خصوص وتسمية الخاص نسخا اي بالعام ان تقدم
الخاص على العام هذا كله ان علم التاريخ وان جهل حمل على المقارنة اي مقارنة العام للخاص
لانه احد محتملي الامر بلا مرجح فيثبت بينهما حكم المقارنة في حقنا ولهما
قال الشافعي خص العام به اي بالخاص مطلقا اي سواء تقدم او تاخر او جهل التاريخ لقطعيه
الخاص دونه وبرده اتفاق اهل الوقف على اندراج زيد في قول المولى لعبده لا تضرب احدا
بعد قوله اضرب زيدا واذا خص العام بكلام احتراز عن العقل نحو خالق كل شيء فان مجرد
العقل يخصص فانه تعالى منه ومنه تخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع وعن الحس
نحو اوتيت من كل شيء فان قبل المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما ان ليس له غيره ذلك
فانما هو بالعقل لا غير قلنا معنى تخصيص الحس تخصيص العقل بواسطة الحس واستعانته
فلا اشكال وعن العادة نحو لا يأكل راسا فيقع على المتعارف وعن تقاوت بعض الافراد
اما بالنقصان نحو كل مملوك لي كذا حيث لا يقع على المكاتب او بالزيادة كالفاكهة حيث لا

فان التراخي في الوقف جائز بناء على جواز تبديل الوقف بجنس بدل الازمان والاعصار كما يجيء

فان قال شراح كلام فخر الاسلام وغيرهم لا خلاف لاحد ان العام اذا اختص بدليل مقارن مستقل يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل مثله وكفى بهم حجة

وتما يؤيد هذا ان مشايخنا رحمهم الله تعالى عدوا التخصيص مطلقا قسما من اقسام التغيير منه

يقع على العين فان كلا منها وان سمياه مخصصا لكنه لا يجعل العام قليلا في البقاء مطلقا
بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام في الباقي قطعيا وان اقتضى خروج بعض
مجهول يكون فيه قليلا فان قيل جعل كل منهما مخصصا مع تفرقة بين المراخي وغيره بناء
قولهم ان المراخي للنسخ لا للتخصيص قلنا لا يتصور التراخي فيما سوى الوقف حتى يحتاج الى
التقييد بالاتصال وقد ترك التقييد للاعتماد على ما سبق من اشتراط الاتصال في التخصيص
مستقل احتراز عن الاستثناء والشرط والغاية وبدل البعض فان سببا منها
مع انه لا تسمى عندنا مخصصا لا يجعل العام قليلا فالمخرج ان كان معلوما فالعام
قليل بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم صورة الشبهة لانه اما جهالة المخرج
او احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمله وان كان مجهولا كما اذا احال عبيده احوار الا بعضا
اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح للحجية الا ان بيان المراد موصول احتراز عن النسخ
فانه ايضا مع انه لا تسمى تخصيصا عندنا لا يجعل العام قليلا في الباقي لان المخرج به ان كان
مجهولا يسقط بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام فيبقى كما كان وان كان معلوما يجعل
الباقي قطعا لانه لا يحتمل التعليل حتى لا يعلم قدر المخرج لاستحالة كون القياس ساعيا كما
سيأتي فيكون ذلك العام المخصوص منه البعض قليلا فيخص بقوع على كونه قليلا
بالظني من القياس وخبر الواحد لان الظني يفسر القطعي وقد سبق ان هذا التخصيص تقرير
وقد علم كونه قليلا فيما اذا كان مستثنا له المجهول بقوله لشبه الاستثناء والنسخ في المجهول
يعني ان المخصص شبيه بالاستثناء بحكمه لانه الدفع وبيان عدم الدخول تحت حكم العام
عن البعض بعد ثبوته وشبه النسخ بصيغته لاستقلاله وافادته بنفسه فهو مستقل فرجه
دون وجه والاصل في المتردد بين الشبهين ان يعتبرهما ويوفي حظه فكل منهما لا يبطل
احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مستثنا له مجهولا عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط
هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب
جهالة في العام وسقوط الاحتجاج به كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط
العام وقد كان ثابتا متيقنا فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة بورث زوال
اليقين فيوجب العمل دون العلم وعلى كونه قليلا فيما اذا كان مستثنا له معلوما بقوله وصحة
التعليل في المعلوم يعني ان المخصص اذا كان مستثنا له معلوما عند السامع يصح تعليله

فاذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الحاصل في النصوص واذا ادرك
فاحتمال الغير قائم لان العلل من التراجم وبعد ما تعينت لا يدري انها في اي قدر من الافراد
وكل هذا يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرف انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال
اصل اليقين بل وصف كونه يقينا وانما عدل عن تقرير القوم حيث قالوا وان كان
معلوما فمن حجة استدلاله يصح تعليله كما هو الحاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة
في البناء او لا يدري كمينه الخارج فينبغي ان لا يبقى العام حجة وفرجهة عدم استدلاله
لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء فيجب ان يبقى العام على حاله فوقع الشك
وهو لا يبطل اصل الحجة بل وصفها وهو القطع فلا يرد عليه انكم قائلون بصحة تعليله فيجب
ان يبطل العام عندكم بالتخصيص ولا يفعلكم شبه الاستثناء لانه يمنع عندكم التعليل
وقبل تبقى العام بعد التخصيص قطعيا سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا اعتبارا بالناسخ
فانه لما اشبه الناسخ بصيغته اخبر حاله فان الناسخ ان كان مجهولا يسقط نفسه
وان كان معلوما لا يصح تعليله لاستلزامه كون القياس ناسخا على التقديرين يكون
العام في الباقي قطعيا والتخصيص مثله فيكون حكمه ايضا كذلك وقيل لا يبقى حجة معلوما
كان المخصوص او مجهولا كالاستثناء المجهول اما اذا كان مجهولا فظ واما اذا كان معلوما
فالظاهر ان يكون مجملا لانه كلام مستقل ولا يدري كم خرج بالتعليل فيبقى الباقي
مجهولا وقيل بالقطعية ان علم المخصوص كالاستثناء المعلوم فان كلا منهما بيان
انه لم يدخل في الحكم فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لعدم استقلاله لا يقبله والمستثنى منه
حجة قطعية في الباقي فلذا ما في حكمه والا اي وان لم يعلم المخصوص فبعدم الحجية كالاستثناء
المجهول والحاصل ان العامل الاول اخبر شبه النسخ فقط والثاني شبه الاستثناء المجهول
فقط والثالث شبه الاستثناء المعلوم في المعلوم والمجهول في المجهول ونحن اعتبرنا شبه
الاستثناء والنسخ في المجهول وصحة التعليل في المعلوم وهو اي العام في الباقي بعد الاقوى لبعض
الافراد ولم يتصل بعد التخصيص ليشمل غير المستقل والنسخ ايضا حقيقة مطلقا لانه حقيقة
فرجحت التناول للباقي مجازا فرجحت الاقتصار على ذلك الباقي وعدم تناوله للافراد
المخصوصة كما تناوله لولا علمنا انهم اختلفوا في العام المخرج عنه بعض الافراد انه حقيقة
في الباقي ام مجاز والثمرة صحة الاستدلال بعمومه فقيل مبني على اشتراط الاستغراق والا

والاكتفاء على انتظام جمع من المتأخرين والصحيح انه خلاف مبتدأ اذ اكثر مشترطي الاستغراق
ايضا على انه حقيقة وهو المختار عند شمس الائمة رحمه الله حيث قال دعوى انه يصير مجازا
كلام لا معنى له فان الحقيقة ما يكون مستعملا في موضوعه والمجاز ما يكون معدولا به غير موضوعه
واذا كان صيغة العموم تناول الثلثة حقيقة كما تناوله الالف والالف واكثر من ذلك
فاذا خص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه ثم قال فان كان
قبل البعض غير الكل من هذه الصيغة واذا كان حقيقة هذه الصيغة للكل فاذا اريد البعض
كان مجازا قلنا ما وراء المخصوص تناوله موجب الكلام على انه كل لا انه بعض فصار بمنزلة الاستثناء
فان الكلام يصير عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض واما ما اختاره صاحب
التنقيح من انه حقيقة من حيث التناول مجاز من حيث الاقتصار لان اللفظ الواحد بالنسبة
الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار جهتين فضعيف لان ذلك انما هو
باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون
اللفظ حقيقة فيه وغيره فيكون مجازا الفاظ العموم اعلم ان الفاظ العموم فسمان الاول
العام بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ والمستغرق للمعنى سواء كان له واحد من لفظه
كالرجال او لا كالنساء والثاني العام بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ والمستغرق للمعنى
ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا القسم اما ان
يتناول المجموع لا كل واحد وحيث يثبت الحكم لها انما يثبت لاحوالها في المجموع كالامة
والقوم والجند والناس والجميع او يتناول كل واحد اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم
بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل داري الحصن فله درهم واما
على سبيل البدل بان يتعلق الحكم بكل واحد شرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل
من دخل هذا الحصن اولا فله كذا هذا ما اختاره صاحب التنقيح وذهب شمس الائمة وفخر الاسلام
الى ان ما لحقه او لا يكون خاصا وهو المختار لما سيأتي ان شاء الله تعالى الجمع
المعرف باللام او الاضافة فان الاضافة ايضا تفيد العموم حيث لا عهد حارجيا فانه
المفهوم فرالاطلاق لا العهد الذهني ولا الاعم اعلم ان الاصل اي الراجح عند علماء الاصول
هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس
الحقيقة بدون اعتبار الافراد قبيل الاستغراق احد والعهد الذهني موقوف على وجود

قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا
في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة فمن حيث هي هي
وقد تمسك ابو بكر رضي الله عنه حين اختلف بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكره احد
فحل محل الاجماع وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء وهو دليل العموم واورد ان المستثنى
منه قد يكون اسم عدد كعندي عشرة الا واحدا او اسم علم كخوكوث زيدا الا راسه
او مشارا اليه كخوصمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون
الاستثناء دليل العموم واجيب اولا بان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن
عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة
اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام الشهر واحاد هذا الجمع وثانيا بان المراد بقولنا
وهو دليل العموم ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم فان المنع عن الدخول
يقتضي الدخول اولا المنع فلا بد في الصدر من الشمول واذ ليس فيه حصر ليكون شموله كشمول
العشرة لواحد وكذا ذلك وجب استواؤه لينا ول المستثنى وغيره فيصح الاجوبة
وثالثا بان المراد بالاستثناء الذي هو دليل العموم استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ

ان زيدا وان لم يكن فردا من مدلول نفس لفظ الرجال لكنه فرد من مدلول لفظه الذي هو الرجل منه

نفسه واصله لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة فاندفع ما قيل ان المستثنى في
مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس الا افراد لان افراد الجمع جموع لا احاد وما في معناه
اي معنى الجمع المعرف وهو الذي يتعلق الحكم بمجموع احاده لا بكل واحد على سبيل الانفراد
وحيث ثبت للاحاد انما ثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من
الرجال ليس فيهم امرأة والقوم بجماعة الرجال حاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع
ويوحد الضمير العايد اليه كقوله مشا ول الجميع الاحاد ولا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو
قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان المتعلق للجعل هم
لا لكل واحد ولو دخل واحد لم يستحق شيئا واما صحة استثناء الواحد منه على الاتصال
او قبيل جاءني القوم الا زيدا فمن جهة ان محيي المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى
لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو هو من غير ان يثبت لكل واحد حكم لم يصح
الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا

واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحد وتخصص كل واحد من الجمع وما في معناه الى الثلثة
اختلفوا في منتهى التخصيص في الجمع فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز
الى الثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد وقد صرح شمس الائمة ان هذا هو الاصل عندنا
كما في الاستثناء واختار الامام فخر الاسلام وفرقة من المحققين ان مذهب اصحابنا هو
ان العام ان كان جميعا او ما في معناه يجوز تخصيصه الى الثلثة لانها ادناه فالتخصيص
الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا واما قالوا ان ادنى الجمع هو الثلثة
لان ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن
الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال
اثنان وايضا يصح جاءني زيد وعمرو العالمان ولا يصح العالمون وذهب بعض
اصحاب الشافعي رحمه الله انه اثنان وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة
والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلثة والاربعة
وكذا كل جمع في المواريث والوصايا الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلباكما اذ تعاون
الله لرجل قلبين الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة في اللغة
فليف في النبي والجواب عن الاول انه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث
استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فيصار
اليه باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع وعن الثاني ان اطلاق الجمع على الاثنين
مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء وعن الثالث بان النزاع ليس في جمع ما يشتق
منه لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهو حاصل في الاثنين بالاتفاق وانما الخلاف في جمع
الجمع وضميره صرح به ابن الحاجب وغيره ولو سلم فلما دل الجمع جماع على ان اقل الجمع
ثلثة وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث
استحقاقا وحجبا او في الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة
السفر بهما وارتفاع ما كان منتهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد واثنين بناء على غلبة
الكفار او في النعي وصلوة الجنازة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب
من حال النبي عليه السلام توفيف الاحكام دون اللغات وههنا اشكال وهو ان المشايخ
لم يفرقوا بين جمع القلة والكثرة حيث حكموا على الاطلاق بان الجمع المعرف تتناول

مسمياتٍ غير متناهية وان اقل ثلثة وقد فرق بينهما اهل العربية ولا شك ان استعداد
الاصول في العربية فكيف يستقيم الخالفة لما تقرر فيها ويمكن ان يقال انهم لم ينكروا الوقوع
حتى يلزم المخالفة بل نبهوا الكلامهم على ما يستفاد من القرائن بحسب الوقوف والاستعمال
واهل العربية ايضا معترفون به ووجه البناء ان مطمح نظرهم البحث عن احوال الالفاظ
من حيث تثبت بها الاحكام ولا شك ان مبنى اكثر الاحكام الوقوف والاستعمال
لا مجرد الاوضاع اللغوية حتى انها ربما يكون مهجورة ملحقة بالمجاز وبهذا تنحل الاشكال
الوارد في الرهط بانه لما كان موضوعا لما دون العشرة ينبغي ان لا يكون مستغرقا
للافراد الغير المتناهية وقولهم اي قول مشايخنا محلاه باللام يعني الجمع المحلى باللام مجاز
عن الجنس تمسكا بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وهي تشمل الواحد
فصاعدا وكقولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض والمراد الجنس للقطع بان
ليس القصد الى عهد واستغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا يكلم
الناس يحنث بالواحد الا ان ينوي العموم فح لا يحنث قطعا ويصدق ديانة وقضاء لانه
نوى حقيقة كلامه واليمين تنعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وفي بعضهم انه
لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لانه ثبت لا بالبينة فصار كانه نوى المجاز ليس
على الاطلاق حتى قولهم بل كونه مجازا عن الجنس في صور ليس فيها العهد والاستغراق
لانك قد عرفت ان الاصل هو العهد ثم الاستغراق ثم الجنس ولا مساغ للمخالف
الا عند تعذر الاصل ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق لا للجنس
وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم لا ايجاب ادراك الابصار ليكون عموم السلب
والمفرد المعرف باللام او الاضافة وهو عطف على الجمع المعرف حيث لا عهد فانه
اصل كما سبق فاذا لم يوجد معهود يصار الى الاستغراق الا ان تدل القرينة على انه للفرد
الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهني كما في اكلت الخبز وشربت
الماء وما في معناه كالجمع الذي يراد به الواحد مثل لا اتزوج النساء حيث يحنث بالواحدة
ويخص كل من المفرد وما في معناه الى الواحد لانه اوناه اي ادنى ما يصدق عليه كل منهما
والنكرة المنفية اي الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان تنسحب عليها حكم النفي فيفيد فيها
العموم ضرورة ان انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فانه

وحينئذ في بحث اللفظ الوارد بعد سؤال او حادثة ما يتقوى به الكلام منه

مطلب في ان المفرد المعرف باللام ليس بحقيقة في الجنس

مطلب في ان المفرد المعرف باللام حقيقة في الجنس

الاول مبني على مذهب من يقول ان النكرة موضوعة للجنس والثاني على مذهب من يقول انها موضوعة للفرد المنتشر سؤال

فان قيل فح يكون عمومها عقليا لا وضعيا قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد
ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستوف
لكل فرد فح حكم النفي يعني عموم النفي عن الاحاد المفرد وعن المجموع في الجمع وهذا معنى
الوضع النوعي لذلك فكون عمومها عقليا ضروريا يعني ان انتفاء الجنس او فرد مبهم
منه لا يكون الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك فان قيل قد صرحوا بانها لم تشتمل الا فيما
وضعت له بالوضع الشخصي وهو الجنس او الفرد قلنا لا ضير لان المستعمل فيه نفس النكرة
والعموم انما استفيد من وقوعها في سياق النفي فان قيل اذا افادت العموم بالوضع
النوعي فلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعي قلنا لان الوضع النوعي
قسمان ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين
للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة يعينه له كالحكم بان كل اسم آخره الف
ونون مكسورة فهو لواحد من مدلول عليه بالحق بواسطة هذه العلامة وكل اسم خير الى نحو رجال
ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام او الاضافة
فهو لجميع تلك المسميات وكل نكرة وقعت في سياق النفي فهي لنفي جميع الافراد الغير وذلك
ومثل هذا في باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقايق من هذا
القبيل كالمثنى والمجموع والمستعمات والمركبات وثانيتهما ان يكون بثبوت قاعدة
دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة الدالة على ارادة ذلك
المعنى متعين لا يتحقق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه لا بمعنى انه يفهم منه
بواسطة هذا التعيين بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة حتى لو لم يثبت في الواضع جواز استعمال
اللفظ في المعنى المجازي كانت دلالته عليه وفهم منه عند قيام القرينة كحالها وعلى
مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فلفظ الاسود في قولنا رايت الاسود فح حيث قصد به الشجاع
في غير ما وضع له من حيث قصد به العموم المستعمل فيما وضع له حقيقة نحو لا اضرب رجلا
او حكما كما وقع في سياق النهي والاستفهام الانكاري والشرط المثبت فانه وان كان
خاصا بصورة مطلقا لكنه عام بمعناه ان قصد المنع نحو ان ضرب رجلا يكذا او معناه
لا اضرب رجلا اما ان قصد الحمل نحو ان قلت هو تبا فلك كذا فخاص والمنفي بالعكس نحو ان
لم اضرب فاسقا وان لم تقل مسلما يحوت من القصاص علم انه لم اعد النكرة الموصوفة بصفة

المراد بالعكس مجرد ان يكون المنفي ههنا عاما بصورته خاصا بمعناه مع قطع النظر عن تفصيل السابق فان كلا من الفاسق والمسلم عام بصورته خاص بمعناه وان كان الشرط في الاول لتحمل فرد الناهي للمنع فان تعني الاول اضرب فاسقا البتة ومعنى الثاني ان تعلقت مسلما اقتص منك سؤال

عامة فى الفاظ العموم لان العامين بعمومهما لم يشترطوا فى العموم الاستغراق صرح به صاحب التلويح فى مباحث الاستثناء والاعادة اى اعادة النكرة او المعرفة بالموفة سواء عرفت باللام او الاضافة يقتضى الاتحاد بين مدلول الاول والثانى ان الظاهر المتبادر حينئذ هو العهد والاعادة بالنكرة يقتضى التغاير بين المدلولين لانه الاصل فالموفة عهد والاتحاد فحصل اربع صور اعادة الموفة موفة والنكرة موفة والنكرة نكرة والموفة نكرة والاصل فى الاوليين الاتحاد والاخريين التغاير الا لمانع كما تغايرت الموفتان فى قوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب والنكرة والموفة فى قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله تعالى انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا والنكرتان فى قوله تعالى وهو الذى فى السماء آله وفى الارض آله والنكرة والموفة فى قوله تعالى انما الهكم آله واحد ومن قالها موضوعة لذوات متعقل وعامها لهم غير معتبر فى عمومها الانفراد كما فى كل ولا الاجتماع كما فى جميع قطعا ان كانت شرطية او استفهامية فان معنى فرجاء فى فلا درهم ان جاءنى زيد وان جاءنى عمرو وبكذا الجميع الافراد ومعنى من فى الدار ازيد فى الدار ام عمرو والى غير ذلك فعدل فى الصورتين الى لفظ من قطعا لتطويل التعسر والتفصيل المتعذر الا ان كانت موصولة او موصوفة فانها حينئذ لا يكون عامة قطعا اما اذا كانت موصوفة فلانها فى المعنى نكرة واما اذا كانت موصولة فلانها قد يكون للخصوص وارادة البعض كما فى قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك الا ان المراد بعض مخصوص من المتعين الا ان الضمير جمع تارة نظرا الى تعددهم معنى وافرادا اخرى نظرا الى اللفظ فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفى فى العموم بانتظام جمع من المسميات ولذا اى ولكون من فى الشرطية عامة قطعا سويا ابو يوسف ومحمد رحمهما بين من شاء من عبيدى عتقه فهو حر فمن شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فى العموم حيث قالا اذا شاء العبد فى الصورة الاولى عتقوهم عتقوا واذا شاء المخاطب فى الصورة الثانية عتق الكل عتقوا عملا بالعموم فى الاول وبالجمل كلها فى الثانية للتبعيض وكذا ابضا اعاد اى رأى ابو حنيفة رحمه العموم فى الصورتين ما دام امكن العموم اما فى الاولى فلانه قال اى يعتق كل عبد شاء وانما فى الثانية فلانه قال يعتقهم الا واحدا هو آخرهم ان وقع الاختيار على الترتيب والا فالخيار الى المولى لان من فى الشرطية

طلبة وان كانت للعموم قطعا الا ان موضوعه للتبعيض فى حقيقة فيه فاستقر فى موضعه فلا يكون حقيقة فى غيره دفعا للاشتراك ولا يخفى بهذا قول ائمة العربية ان اصلها ابتداء الغاية اى الدخول على مبداء المسافة لان المبداء فى الحقيقة بعض المذكور فلا يخلو عن التبعيض ففى صورة اضافة المشبه الى العام يعنى من وهى الصورة الاولى ترجح العموم فصرف كلمة من عن معنى التبعيض وحملت على البيان فيعتق كل من شاء بالضرورة ففى صورة اضافة المشبه الى الخاص كالمخاطب فى من شئت تعتبر الخصوص معه اى مع العموم فيتناول بعضا عاما وذلك فى ان تينا ولهم الا واحدا واما حاصل قوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجى من تشاء منهن على العموم وان اضيفت الى الخاص فلقرينة قوله تعالى واستغفر لهم الله وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فان كلا منهما رجح العموم وكون من فى البيان والخبص اى يكون من خاصا غير معهود فى الفاظ العموم اذ الخصه لفظا اولا قال فى السير الكبير اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل رجلان معا لم يستحق واحد منهما شيئا لان الاول اسم لفرد سابق فاذا وصله بكلمة من وهو تصريح بالخصوص ترجح معنى الخصوص فيه فلا يستحق النفل الا واحد دخل سابقا على الجماعة وما كمن فى انها اذا كانت شرطية او استفهامية عام قطعا لا ان كانت موصولة او موصوفة وفى انها يكون خاصا اذا الحقها اولا للغنه اى بالصفات من بعض وذوات غيرهم كذا فى اصول شمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهما وفى التلويح هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففى قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن يجب ان يقرأ جميع ما تيسر عملا بالعموم كما فى قوله تعالى ان كان مائة فى بطنك غلاما فانت حرة فتاتاه الاجر على اليسر دل على ان المراد ما ثبت بصيغة الافراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع يتعسب متعسرا او متعذرا ولان اى من ومن ما المذكر والمؤنث وان عاد اليها ضمير اى ضمير المذكر لان ذلك بالنظر الى ظاهر اللفظ للاجماع فيعم دخول دارى فهو حر على عتق الجوارى الداخلات وبالعكس فى الاستعارة اما الاستعارة من فرلما فكقوله تعالى فمنهم من يمشى على بطنه واما العكس فكقوله تعالى والسماء وما بناها والذى بمعناها اى العقلاء وغيرهم وان حيث للتعميم الا انه قال تعالى اين ما تكونوا يدرككم الموت وقال تعالى اقتلوا المشركين

طلبة العادة العهد معه او نكرة ونحوه

صح مرتب عليه واستفهامية

مرتب موصول او موصوفة

اعلم ان من شبعيضية والاء بيانية

ابن حيث

حيث وجد تموهم ولهذا لو قال لامرأته انت طالق ان شئت وحيث شئت
يقتصر على المجلس لانه ليس في لفظه ما يوجب تعميم الاوقات ومتى للاوقات اى
لتعميمها ولهذا لو قال انت طالق متى شئت لم يتوقف ذلك بالمجلس وكل لشمول
الافراد اى للدلالة على شمول الحكم لافراد ما اضيف اليه او لشمول الاجزاء قال في مغني
اللبيب كل اسم موضوع للاستغراق المنكر نحو كل نفس ذائقة الموت والمعرف
نحو وكلهم اتيه اجزاء المفرد المعرف نحو كل رجل صالح فاذا قلت اكلت كل رغيف
لزيد كانت للعموم الافراد واذا اضفت الرغيف الى زيد صارت للعموم اجزاء فرد
واحد ومن ههنا وجب في مرات عمرو وابن ذكوان كذلك بطبع الله على كل
قلب متكبر جبار بترك تنوين قلب تقديرا كل بعد قلب ليعم افراد القلوب كما عم
كل اجزاء القلب وهي تلي الاسماء لا الافعال حيث يقال كل رجل نحوه ولا يقال
كل يضرب وتعميمها صريحا وتعميم الافعال ضمنا اى في ضمن تعميم الاسماء حتى لو قال كل امرأة
اتزوجها كذا تطلق كل امرأة يتزوجها على العموم ولو تزوج امرأة تطلق في المرة الاولى
دون الثانية لانها توجب العموم فيما دخلت عليه وهو الاسم لا الفعل وكلما بالعكس
فانها تلي الافعال وتعمها صريحا والاسماء ضمنا حتى لو قال كلما تزوجت امرأة فكذا فتزوج
امرأة مرارا تطلق في كل مرة ويصرف اى كلمة كل الى الواحد فيما لا تعلم منتهاه كقوله لفلان
علي كل درهم يلزمه درهم فان في الكافي من استأجر دارا كل شهر بدرهم فالعقد صحيح
في شهر واحد فاسد في بقيته الشهور لانه لا يمكن تصحيح العقد على جملة الشهور لجهالة انتهائها ولا
على ما بين الادنى والكل لعدم اولوية بعضها فتعين الادنى وبهذا اندفع قولهم ان كلمة
كل اذا دخلت على ما لا يوقف منتهاه يراد به ادناه وانما قال فيما يجري فيه التراخي كالبيع
والاجارة والاقرار ونحو ذلك احترازا عن نحو ان يقال كل امرأة اتزوجها فهي كذا
حيث لا يراد واحدة منتهى بل يشمل الحكم كل واحدة صرح به في الكافي ايضا في ابواب
البيوع وتخصص اى كلمة كل اذا الحقها لفظ او لا حتى اذا قال كل من دخل هذه الحصن اولا
فله من النفل كذا فدخل عشرة على التعاقب فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس
داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق واما استحقاق
كل واحد منهم النفل الكامل فيما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا ودخل عشرة

متى

كل

كل

عشرة معا فلانه قطع النظر في كل منهم عن الاخر فصار كل اول بالقياس الى المتخلف
الذي قيد دخوله بعد فتح الحصن بخلاف ما اذا قال من دخل اولا فله فدخل عشرة معا حيث
لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء كما سبق وجميع للشمول على سبيل الاجتماع دون الانفراد
حتى لو قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا فلهم نفل واحد لان لفظ جميع
لاحاطة على سبيل الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس ولا يرد
ههنا اشكال وهو ان جميعا لو كان للشمول على سبيل الاجتماع لكان حقيقة فيه ومجازا في
المنفرد فلا يصح جمعهما في ارادة واحدة والحال انهم صرحوا بانهم لو دخلوا في الصورة المذكورة
فرادى يستحق الاول اجاب عنه بقوله وهو اى لفظ جميع في قولنا جميع من دخل هذا الحصن
اولا فله من النفل كذا ليس بمجرى على حقيقته اعني الشمول على سبيل الاجتماع حتى يلزم من
استحقاق الفرد الاول في الدخول فرادى الجمع بين الحقيقة والمجاز لقرينة المانعة عن
ذلك وهو ان الكلام للتشجيع على الدخول اولا بل هو مستعار لمعنى كل من دخل اولا حتى
يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مستعار لمعنى
مطلق الدخول واحدا كان او جماعة فيكون لجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز فيقبل
لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل بدلالة النص لكفى ورود
المفهوم بدلالة النص ينبغي ان لا يبطل حقيقة المنطوق وههنا يبطل الانفراد حقيقة
الجميع بالقطع الوارد بعد سؤال او حادثة ان لم يكن مستقلا وهو ما لا يكون كلاما
مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مغيرة لما سبق من كلام موجب
او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا
فعلى هذا لا يصح على في جواب كان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي
عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو الحكم حتى يقام كل منهما مقام الاخر
فيكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما وخبرا او كان مستقلا
لكن كان جوابا قطعا كنعم هي فسجد وزنا ماعز فرجم فان السجدة انما هي للسهو والرجم
انما هو لاقرار قطعا او كان جوابا ظاهرا كنعم في جواب نحو ان تعذب فكذا في جواب تعالى تقد
معي ونحو ان اغتسلت فكذا بعد ما قيل تغتسل الليلة غير الجنابة فلا حنث في الاول في التعدي
لامعه ولا في الثاني بالاغتسال لا فيها او فيها لا منها الا عند زفر رحمه الله فانه يحمله على العموم اللفظي

جميع

مسئله

قلنا خصصه دلالة الحال غالبا كما ينصرف الشراء بالدراهم الى نقد البلد وان كان
الفظ الابتداء فابتداء لا جواب وذلك بان يشمل على الزايد على قدر الجواب كقوله عليه السلام
لا تسئل عن نهر بضاعة حلق الماء طهورا لا نجسه الا ما غير طعمه او لونه او ريحه وقوله عليه السلام
حين راى شاة ميمونة اما اهاب ودبغ فقد طهر وقوله ان تعذيب اليوم فكذا في جواب تعالى
تقدمي فانه يجعل مبتداء حتى يحنث بالتعدي في ذلك اليوم مطلقا وانما حمل على الابتداء
اعتبارا للزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء للحال المبطنة الخفية وفي حمله على الجواب
الامر بالعكس والاخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال وهذا معنى ما قال مشايخنا رحمهم الله
ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص
السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر في الصحابة ومن
بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة فرغير قصر لها على تلك
الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وان قال المتكلم
فيما يكون الفظ الابتداء يحنث في الجواب صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء
لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه حكاية الفعل المثبت لا يعم لا خلاف في ان
الفعل المنفي اذا حكي يعم لانه يكره في سياق النفي واما الفعل المثبت فالصحيح ان حكايته
لا تعم الازمان والاقسام كصلى النبي في الكعبة للفرض والنفل ولا جهات وضع اللفظ
لفعل بعد غيبوبة الشفق للاحمر والابيض لا تعم في قبول العموم المشترك والاجهات ووقع
الفعل نحو كان يجمع بين الظهر والعصر جمعهما في وقت الاولى والثانية لانه اي الفعل
يكره في سياق الاثبات فلا يعم بل يقع ذلك الفعل على صفة معينة فيكون في معنى
اللفظ المشترك فيشامل في وجوهه فان رجح البعض من تلك الوجوه فذاك والا اي
وان لم يترجح بل تساوى بينها فالبعض من تلك الوجوه ثابت بفعله والبعض
الباقي ثابت بالقياس عليه اي على البعض الثابت بفعله تقريره صلى الله عليه وسلم في الكعبة
فقال الشافعي لا يعم فيحمل على النفل لا الفرض احتياطا او يلزم استدبار بعض الكعبة
قلنا الفرض يشارك النفل ويساويه في اداء الاستقبال والاستدبار فاذا جاز فيه
استدبار البعض جاز في الفرض ايضا قياسا عليه قوله لخلاف الحكاية قربط بقوله
حكاية الفعل المثبت لا تعم يعني ان تلك الحكاية لا تعم بخلاف حكاية الفعل بلفظ ظاهره

هره العموم نحو نهى عن تتبع الغرر وقضى بالشفعة للجار فانه يحمل على كل غرر وكل جار خلافا
لكثرين لان العدل الذي لا ينطق به الكذب لكونه صحيحا يأتي العارف بوضع اللفظ
وجهة دلالته على المعنى المراد لا يحمل اي الفعل عاما اي بلفظ ظاهره العموم الا بعد علمه
بعمومه فان قيل يحتمل انه كان خاصا وظن الراوي العموم فحكاه كذلك قلنا الظاهر
لا يترك بمجرد احتمال خلافه والا فلا يصح الاستدلال به لانه لا يخلو عن الاحتمال واعلم
ان بين هذه المسئلة والمسئلة الاولى فرقا ظاهرا وهو انها فيما ليس في ظاهر اللفظ
دليل العموم كلام الاستغراق ونحوه بخلاف هذه المسئلة الجمع المذكور بعلامة المذكور نحو المسلمين
وفعلوا يختص بهم اي بالمذكور الا بدليل الاختلاط بالاناث فانهم اذا اختلطوا بالاناث
يتناول لفظ الجمع المقارن بعلامة المذكور المذكور اصالة والاناث تبعا بطريق الحقيقة
عرفا اما اولا فلغلبة الاستعمال كما دخلت في ادخلوا الباب تتجدا بني اسرائيل
وفي اهبطوا حوا مع ادم عليه السلام وابليس فان قيل صحة الاطلاق لا تستدعي
كونه حقيقة قلنا الاصل في الاستعمال هو الحقيقة لا يعدل حقيقة في الرجال خاصة اجماعا
والمجاز اولى فهو الاشتراك لا ما نقول ان اريد كونه حقيقة لغة او عرفا عند الانفراد فسلم
ولكن الكلام ليس فيه وان اريد عرفا عند الاختلاط فممنوع واما ثانيا فلما ذكرنهن
انهم في نحو احكام الصوم والصلوة وغيرها وان وردت بالصيغ المسارع فيها
فان قيل يدخل بدليل خارجي ولذا لم يدخل في الجهاد والجمعة ونحوهما قلنا الاصل
عدم الاستثناء فيهما لا شاركهن يحتاج اليه وذا اول دليل على التناول لولاه و
الجمع المذكور بعلامة الاناث نحو المسلمات وفعلن يختص بهن ولا يتناول المذكور اصلا
اذ لا وجه للتبعية هنا فعي قول المتأمن امنون على بني ولا فريقان اي البنون
والبنات بنا ولها اي الفريقين الامان تتناول اللفظ اياها معا لا في بادئ اي
لا بنا ولها الامان في قوله امنون على بناني اذ لا وجه للتبعية كما مر لما فرغ عن مباحث
العام شرع في مباحث المشترك فقال واما المشترك اي المشترك فيه لان المفهوم
مشتركه واللفظ مشترك فيه حذف فيه لكثرة الاستعمال ويجوز ان يكون موضوعا
اصطلاحا لا اشتركت فيه المعاني فما اي لفظ وضع اي عين للدلالة على معنى بنفسه وضعا
كثيرا المراد به مقابل الواحد فيشمل الوضعين ايضا لغتين فصاعدا فخرج المنفرد عاما

مطلب
مشترك

كان او خاصا وهو ظاهر والمجاز اذا وضع فيه بهذا المعنى بلا نقل فمعنى الى آخره سواء
كان بينهما مناسبة او لا فخرج المنقول فانطبق الحد على المحدود وحكمه التوقف
لتناول البتر حج المعنى المراد من هذين المعانى حتى لو لم يترجح بان انتدب باب ترجيحه يكون المشترك
مجملا لا يقال المراد به الابيان من المجمل كما سيأتى ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم
لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين او المعانى من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجح
احدهما او رد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك فى معنييه فصاعدا
فقال والمعموم له خلافا لبعض الشافعية وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمشترك
فى استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منها
لا بالمجموع من حيث هو مجموع اذا امكن اجتماعها كالعموم على ما لاح وان كانا متضادين
كالوارات بالقرء اى الاسود والابيض وقراءة هذا اى طهرت وحاضت بخلاف
ثلثة قروء وافعل فى الامر والتهديد والندب والاباحة فقيل يجوز وقيل لا يجوز ثم اختلف
القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعى رحمه الله انه ظاهر فى المعنيين بحكم
الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم
المشترك فالعام غير وهذان قسمان متفق عليه الحقيقة وقسم مختلفها واختلف القائلون
بعدم الجواز فقيل لا يمكن للابس القائم على امتناعه وقيل يصح لكنه ليس من اللغة
ثم اختلفوا فى الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبنى على الخلاف
فى المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز فى المفرد والمختار انه لا يستعمل
فى اكثر من معنى واحد لا فى المفرد ولا فى الجمع لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلان الوضع
لكل واحد منهما بالاستعمال يقتضى انفراد المعنى وعدم اجتماعه مع غيره فلو جاز ارادتهما
معا وضعا لزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد وهو محال واما مجازا فلان استعماله
فى كل من المعنيين بطريق المجاز اما بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما لعلاقته
لنفس الموضوع له والاخر لعلاقة انه يناسب الموضوع له العلاقة بينهما وهذا جمع بين الحقيقة
والمجاز واما باستعماله فى كل منهما على انه مبنى مجازى بالاستقلال ويجئ ان استعمال
اللفظ فى معنيين مجازيين باطل بالاتفاق واما الجمع المنكر فان وضع وضعا واحدا
فخرج به المشترك الكثير غير المحصور فرج به الخاص بالعموم فرج به العام وحكمه انه يتناول

جئ فيه وضع بمعنى اخر ذكر فى التلويح فتطلب ثمة
كذا قال الكاشى دام ظله

مطلب الظاهر

ول الثلثة والكثرة سواء كان جمع القلة او الكثرة لانها اقل الجمع مطلقا وعرفا كما فى
الحقيقة لا الادنى فى الثلثة لانه غير ما وضع له اصلا حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث
بواحدة واثنتين اذ لا شمولها لفظ الجمع ولا فرغ من اقسام التقسيم الاول شرع فى اقسام
التقسيم الثانى فقال واما الظاهر فما عرف مراده لم يقل فظهر ليتناول توهم توقف النبى
بنفسه وان كان المقصود به المعنى اللغوى ولم يقل ما وضح لان الوضوح فوق الظهور
بسماع صيغته اى بمجرد سماعها سواء كان مسوقا له او لا كما ان المعتبر فى النص كونه مسوقا
له مراد سواء احتمل التخصيص او التاويل او لا وفى المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل
سواء احتمل النسخ او لا وفى المحكم عدم احتمال النسخ فمن ذلك فعلى هذا يكون الاقسام
متداخلة بحسب الوجود متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحقيقة بذا على راى المتقدمين
واما المتاخرون فالمشهور بينهم انها اقسام متباينة وانه يشترط فى الظاهر عدم
كونه مسوقا للمعنى الذى يحمل ظاهرا فيه وفى النص السوق مع احتمال التاويل والتخصيص
وفى المفسر عدم احتمالهما مع وجود احتمال النسخ وفى المحكم عدمه ايضا وحكمه وجوب
العمل لا عرف ولا خلاف فيه واما الخلاف فى الاجابة العلم ايضا فعند البعض لا يوجبه
مع وجوب اعتقاد ان مراد الله تعالى منه حق لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع
ليقين قلنا لا عبرة باحتمال الانشاء غير الدليل كما فى العلوم العادية ولذا قلنا يفيد
قيل والحق ان كلا من الظاهر والنص قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن
وهو اذا كان احتمال غير المراد مما يقصده دليل اقول ان المراد الرد على القوم
بان الصواب هو التفصيل كما هو المتبادر من قوله والحق ليس بحق لان من يقول بافادة
القطع انما يقول بانها من حيث هما يفيدانه كما فى الخاص والعام لا مطلقا وكذا
من يقول بعدمها وان اراد بيان الواقع فلا مشاحة لكنها بعيدة لخالا يخفى مع احتمال
التاويل ان كان خاصا والتخصيص ان كان عاما والا فلا يكون شئ من الخاص
ظاهرا ومع احتمال النسخ ايضا سواء كان خاصا او عاما واما النص فما ازداد
ظهورا اى ظهوره والمراد ظهور المراد به على ظهور الظاهر متعلق بقوله ازداد
لغة اى ازدياده بسبب امر من جهة المتكلم قيل هو سوق الكلام له لان المسوق اجلى
من غيره ولهذا رجحت العبارة على الاشارة وفى الكشف انه ليس بشئ لعدم الفرق

مطلب النص

مطلب الخاص

قيد بالاستقلال لان كون استعماله فى كل واحد من المعنيين بطريق المجاز
خلاف ظاهر قوله فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له
وهذا اظهر فان تخيل وعبارة التلويح لا يخلو عن التكلف
ايضا فلينظر ثم عرض على الكاشى والمؤلف سلمه الله فانه
غير عبارة التلويح فى غاية الظهور حتى ان شيخنا
مثل اما يقول الاسد يفترس والليث الشجاع
كما سيأتى فى مباحث المجاز فليطلب ثمة منه

في الظهور بين النحو الاول وفا نحو ما طاب لكم نعم يفيده قوة للسوق له يعني عند
الترجيح عند التعارض بل هو فهم قرينة تطفيه سياقيه نحو مثنى وثلاث ورباع او سياقيه
نحو قالوا انما البيع مثل الربوا تدل على معنى زايد على مفهوم الظاهر هو المقصود الاصلي
بالسوق كبيان العدد في الاول لان محط الفايدة هو العدد الزايد والمعرفة في الثاني
لكونه جواب قول الكفار انما البيع مثل الربوا ورد اولا بان قرينة السوق يمنع
احتمال غير المسوق له فيزداد به المسوق له وضوحا وثانيا ان القرينة لاتختص بالنطيق
ولعلها حالية خاصا كان ذلك النص او عاما قال شمس الايمه رحمه ترجم بعض الفقها
ان اسم النص لا يتناول الا الخاص وليس كذلك فان اتساق هذه الكلمة في قولك
نصصت الدابة اذا حملتها على السير فوق السير المعتاد منها بسبب باشرته فوقها
ان النص ما يزداد وضوحا بمعنى في المتكلم يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عاما
كان او خاصا غير مختص بالسبب الذي كان السياق له فانه يثبت به ما هو موجب
الظاهر وليس كذلك عندنا فان العبرة لعموم الخطاب لا لخصوص السبب فيكون النص
ظاهرا بصيغة الخطاب نصا باعتبار القرينة التي كان السياق لاجلها كقوله
تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر في الاطلاق
ونص في الفرق بين البيع والربوا بالحل والحرمة لان السوق كان لاجله فانها تزداد
زدا على الكفرة في دعواهم المساواة بين البيع والربوا كما قال تعالى ذلك بانهم
قالوا انما البيع مثل الربوا وحكمه وجوب العمل بما وضح به يتساوى مع الاحتمال السابق
يعني احتمال التاويل والتخصيص والنسخ احتمالا غير ناش عن الدليل وقد عرف انه
لا ينافي القطع واليقين وقد يطلق النص على لفظ القران والحديث لان اكثرها
نصوص ويحتمل ان يكون من قبيل المطلق في مقابلة الاجماع والقياس وهذا اقرب

مطلب المفسر

واما المفسر فازداد وضوحا على النص ببيان التفسير او التقرير فان مابه ازداد
المفسر وضوحا على النص اما ان يكون سيقا لاجله في الكلام او في المتكلم والاول
بيان التفسير بان كان اللفظ مجملا فلحقه بيان قطعي الدلالة والثبوت فالتحق
بباب التاويل اذ لو لم يكن قطعي الدلالة او الثبوت لانفتح باب التاويل فكان
المجمل لا يقبله ولم يبن بغير القاطع والثاني في بيان التقرير اما بان يكون عاما فلحقه ما

الحق به باب التخصيص او خاصا فلحقه ما التحق به باب التاويل وسببه ارادة المتكلم
بان الكلام ظاهر في معناه لكن يحتمل ان يراد به غير ظاهره فلحوق البيان به يقطع ذلك
الاحتمال بحيث لا يحتمل متعلق لقوله ازداد الا النسخ دون التاويل والتخصيص الاول
نحو قوله تعالى وتقدس خلق الانسان هلوعا الاية حيث بين بقوله اذا مسه الشر جزوعا
واذا مسه الخير منوعا ونحو الصلوة والزكوة واما الثاني فنحو قوله تعالى
فسجد الملايكة كلهم اجمعون فان الملايكة جمع عام محتمل للتخصيص فبذكر الكل التحق بباب
التخصيص وذكر الكل يحتمل التفرق فقطع بقوله اجمعون مفسرا والثاني من الثاني
نحو طلقي نفسك واحدة فان طلاقي خاص يحتمل التاويل بالثلاث فبذكر الواحدة التحق
بباب التاويل وحكمه وجوب العمل به ووجوب الاعتقاد بموجبه مع احتماله يعني النسخ
واما المحكم فازداد قوة على المفسر بخلوه عن احتمال النسخ ما خوذ فراحكام البناء وقيل
ما ازداد وضوحا عليه والمختار هو الاول لان منع النسخ لا يفيد الوضوح وحكمه
وجوب العمل به ووجوب الاعتقاد بموجبه بلا احتمال الشئ من التاويل والتخصيص
والنسخ وهو اي المحكم اما لعينه ان انقطع احتماله اي احتمال النسخ بما يدل على الدوام
والتاييد كقوله تعالى وتقدس ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقوله عليه الصلاة والسلام
الجهاد ماض الى يوم القيامة او بحسب محل الكلام بان يكون مبنى الكلام في نفسه مما
لا يحتمل التبديل عقلا كالاثبات الدالة على صفات الصانع تعالى وتقدس ومنه
الاخبار المحضة الصادرة من الشارع واما لغيره ان انقطع احتماله للنسخ بمضي زمان
الوحي فعلى هذا كل من الظاهر والنص والمفسر محكم بعد الرسول عليه السلام وقطعية
كل من الامور المذكورة متفاوتة بحسب تفاوت احتمال خلاف المراد فكلما كان الاحتمال
ابعد كانت القطعية اقوى واشد فيسقط الادنى في القطعية بالاعلى فيها فالظاهر
يسقط بالنص والنص بالمفسر والمفسر بالمحكم عند التعارض متعلق بيسقط مثال تعارض
الظاهر مع النص من الكتاب ما قالا ان قوله تعالى وتقدس والوالدات يرضعن
اولادهن حولين كاملين نص في ان مدة الرضاع حولان وقوله تعالى وتقدس
وحمله وفصاله ثلاثون شهرا ظاهر في ان مدة حولان ونصف لانها سبقت
لمنة الوالدة على الولد فرجحت الاولى وفي السنة قوله عليه الصلوة والسلام

مطلب الحكم

للمعزين اشربوا من ابوالها والبانها فظاهر في احلال شرب ابوال الابل لان سوقه لبيان الشفاء وقوله عليه السلام استنزهوا البول نقض في وجوب الاحتراز فهذا راجح ولذا لم يجوز الامام شربه ولو للتداوي ومثال تعارض النقض مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نقض يحتمل التأويل باستعارة اللام للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيه فرجح عليه ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فان ذوي عدل مسوق لمقبولية الشهادة لانها فائدة العدالة ووجوب قبولها منهم بالاجماع فهو نقض فيها ومفسر لا يحتمل غير قبول شهادة العدل لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وقوله سبحانه وتعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا المقتضي لعدم القبول قرائن الحدود في القذف وان تاب وعدل محكم في رده اذ لا يحتمل النسخ لتأبيده وأعرض بانا لا نسلم ان الاول مفسر كيف والامر يحتمل الايجاب والندب وقد خص منه الاعمى والعبد ولا نسلم ان الاشهاد انما يكون للقبول فلعله للتحمل فقط كشهادة العميان والحدود دين في القذف في النكاح وأجيب بان المشهد به للمفسر ذوي عدل الخبر واحتمال المجاز الذي في الامر والتخصيص الذي في مجرور منكم لا ينافيه والعدالة تقصد للقبول لا للتحمل وبهذا لان كون الكلام مفسرا لا يكاد يوجد لاجتماع في كلام الشارع لانه ان كان خبرا فمحكم وان كان انشاء فكل نوع منه محتملات مجازية وكذا كونه محكما كالنهي في لا تقبلوا فالتحقيق يقتضي ان يكون التمثيل لهما بعيد فرد الكلام لا بمجموعه كما في اقتلوا المشركين كافة والا فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب الشديد مجازا واحتمال الامر للمعاني المجازية باق فكيف يكون مفسرا اذا تأتى وبأي الادنى والاعلى وهو قيد لقوله فيسقط رتبته بان يكونا متواترين او مشهورين او خبري واحد فلا يرجح نقص خبر الواحد على ظاهر الكتاب كما في قوله تعالى وتقدس حتى تنكح زوجا غيره فانه ظاهر في انها ناكحه نص في ثبوت الحرمة الغليظة وقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وان كان نصا في اشتراط الولي المنافي لكونها ناكحة لا يقوى على معارضته ذلك الظاهر وعلى هذا فقس واما الخفي فرع من اقسام الظهور فنشرع في اقسام الخفاء ولما كان هذه الاقسام متباينة بلا خلاف عرف كلا منها بحيث لا يتناول الا واحدا فقال فالخفي

مطلب الخفي

تخلف اقسام الظهور فانها متحدة فانه يجب الوقوف على ما شرع به قبيل وانه بيان قوله الظاهر ح ش

خفي مراده بعارض غير الصيغة فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس الصيغة حتى يصح مقابلته للظاهر الذي ظهر المراد منه بنفسها قلنا الخفاء بنفسها فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر كالسارق فان لفظ السارق خفي في حق الطرار والنباش لاختصاصها باسمهما وحكم الخفاء وحقيقة المراد من اللفظ الخفي ثم النظر في ان خفاءه اي الخفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية لما خفي فيه على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم فشمله اللفظ وثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل بأن اخذ مع حضور المالك ويقظته فلمزية على السارق في البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع او نقصان لخفي فيه عما هو ظاهر فيه في ذلك المعنى فلا يشمله اللفظ ولا يثبت الحكم في حقه كالنباش فانه ناقص عن السارق في معنى السرقة لعدم الحرز فقط بالموتى فلا يقطع واما المشكل فما خفي مراده بحيث لا يدرك ذلك المراد الا بالتأمل والنظر سمي به لدخوله في اشكاله وامثاله وهو قسمان لان ذلك الخفاء اما لغموض في المعنى المراد ودقة فيه نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن وجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبر بالوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله لهذا الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على المبالغة لا قوله فاغسلوا وجوههكم فان قبل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا لكنه مشتبه في حق داخل الفم والانف كالسارق فيكون خفيا قلنا لا نسلم انه معلوم فانه عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن وفيه غموض لا يعلم قبل الطلب والتأمل انه هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه بذا والاحسن ان يجعل منشأ الاشكال المبالغة المستفادة من الاطهار فانها يحتمل ان يكون من جهة الكيفية بان يجب لذلك كما ذهب اليه مالك رحمه الله تعالى وان يكون من جهة الكمية بان يجب غسل ما هو ظاهر من وجه فبعد ما نظر في المحامل وترجح في ظنه ان المراد هو الثاني فاذا وضح الاشكال ارتفع الاشكال اي ذلك الخفاء لاستعارة بديعة لا يطلع على مرادها الا بعد دقة

مطلب المشكل

ثم الخفاء هو كما يقال الحرم الذي دخل في الحرم وشتى الذي دخل في الشتاء وهو فوق الخفي فعلا ما يحتاج الطلب والتأمل بعده لتمييز غير المشكل فركب الاسرار شرح المنار

كقوله تعالى وتقدس فوارير من فضة اى يكون منها وهى مع بياض الفضة وحسنها
فى صفاء القوارير وشفيفها فاستعير القوارير لما يشبهها فى الصفاء والشفيف
استعارة الاسد للشجاع ثم جعلت من الفضة مع انها لا يكون الا من الزجاج فجاءت
استعارة غريبة بديعة وحكمها اخفاء وحقيقة المراد ثم الطلب اى التطلع والمحاولة ثم
التامل اى التكلف فى الفكر ليظهر المراد الداخل فى اشكاله وامثاله واما المجمل فهو ما
يجب لا يدرك الا ببيان يرجى كمن اغرب عن وطنه بحيث انقطع اثره ولهذا
سمى مجملا لان الاجمال فى اللغة الابهام وقوله يرجى احتراز عن المتشابه فان بيانه لا يرجى
فان قيل اذا انزل الله ما لا يعلم معناه بالتامل لا يمكن ان يعلم ان بيانها بين وغير مرجى فيعلم
بكونها مجملا اولا يرد فلا يرجى فيعلم بكونها متشابها جيب بانه لا بد ان ينصب فيها انها
مما تعلق بكيفية العمل ام لا فان كانت فى الاول يرجى بيانها قطعا لان العمل بدون البيان
ممتنع والا فلا وهو اى المجمل انواع ثلثة لانه اما ان لا يفهم معناه لغة وسببه غرابة اللفظ
كالهلوع مثلا او فهم ذلك المعنى لكنه لم يرد بل اريد معنى اخر وسببه ابهام المتكلم كالربوا
والصلوة والزكوة او ذلك المعنى اللغوى متعدد والمراد واحد منها ولم يكن تعيينه اذ
لا ترجيح لاحدها على الاخر كما فى المشترك وسببه اما تعدد الوضع او العطلة عن الواضع
الاول ان كان غيره تعالى وحكمه اخفاء وحقيقة المراد والتوقف الى بيان المجمل ما اراد بالمجمل
ثم الطلب ثم التامل ان احتاج المحل اليها بعد البيان حتى اذا الحق اول الاوجبان شاف
لا يحتاج اليهما وهو اى بيان المجمل تفسير ان سمى وافاد القطع بحيث لا يبقى بعده شبهة
ولا احتمال كتفسير الصلوة والزكوة وتاويل ان افاد الظن بالمراد كبيان مقدار مسح
الراس بحديث المسح على الناصية فان الكتاب مجمل عندنا فى حق المقدار وقد لحقه بيان
بعيد الظن فكان ما ولهذا لا يكفر جاحد هذا الحكم وان يتمى فرضا بواسطة استناده
الى الكتاب والا اى وان لم يفد البيان الظن ايضا فالاجمال يبقى الى الاشكال فان
البيان اذا لم يفد الظن بالمراد يحتاج اولا الى الطلب والنظر فى المحتملات ثم الى التامل
فى استخراج المراد منها فيكون مشكلا ثم اذا استخرج يكون تاويلا كالربوا فانه تجلى بالتمام
فيستغرق جميع انواعه والنبى عليه السلام قد بين الحكم فى الاشياء الستة فم يبق حصر بالاجماع
فبقى مشكلا فيما وراء الستة ثم طلب استخراج المراد وحكم بان العلة هى القدر والجنس صار ما لا

وهو كرجل اغرب عن وطنه فاختلط بالناس فى البلاد فيطلب موضعه ثم يتامل فى اشكاله ليقف عليه فيكشف الاسرار

مطلب المجمل

وهو اسم لموضع فيفسر موضعه اولا ثم يطلب فى ذلك الموضع ثم يتامل فى اشكاله ليقف عليه فيكشف

وحكمه اتيان الربوا مجملا يكشف المراد لما نهانا فى اللغة التفضل ولكن الله تعالى ما اراده كشف الاسرار

انما جعلا لانهما فى اصل الوضع تعدادا والتفاضل فيفسر ان بفعل النبى عليه السلام وقوله عليه السلام هذا الاجمال فاذكر فى كشف الاسرار فى هذا المقام

قال عليه السلام كل مشكل حرام
وليس فى الربوا اشكال

ولا واما المتشابه فالمنقطع رجاء معرفة مراده اى لا له اما النبى عليه السلام فربما يعلمه
باعلام الله تعالى كذا قيل وهو نوعان الاول متشابه اللفظ ان لم يفهم منه شئ كمقطعات
اوايل السور نحو طه وليس سميت بالمقطعات لانها اسماء حروف يجب ان يقطع كل منها
عن الاخر فى التكلم وتسميتها حروفا باعتبار حدولها الاصلية اولان الحروف قد تطلق
على الكلمة وقيل انها ليست من المتشابه بل يعلم بالرجوع الى تاويل بعض السلف اياها من غير
انكار من الشافعين والاكثرون على الاول والثانى متشابه للمفهوم ان استحال ارادته
اى ارادة ذلك المفهوم كالاستواء المفهوم من قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
واليد المفهوم من قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وحكمه اخفاء وحقيقة المراد والامتناع
عن التاويل فهذه طريقة السلف وهو مذهب عامة اهل السنة من مشايخ سمرقند واختاره الامام
فخر الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهما حتى حكموا بان السؤال عنه بدعة فان قيل فعلى هذا الاولى
لعده من اقسام العلم من حيث يوقف به على الحكم الشرعى او لا يوقف به وحكم الصلاة اجيب
بان ذا القسم انما ذكر استطرادا لضرورة انجرار التقسيم اليه فلا يلزم افادته الحكم
وقد يجاب بانا لا نم ان معرفة الحكم متوقفة على معرفة المعنى بل مبنية بمعرفة ان الله تعالى
صفه يعبر عنها باليد والوجه والعين مثلا قوانين على تقدير صحته لا تناول بعض
انواع المتشابه فبقيان بنا على لزوم الوقف على الا الله الدال على ان تاويل المتشابه
لا يعلمه غير الله تعالى وربما حجت هذه القراءة على قراءة الوقف على والراسخون فى العلم
الدالة على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه بوجوه الاول قراءة ابن مسعود رحمه ان
تاويله الا عند الله والراسخون فى العلم برفع الراسخون الثانى انها توجب تخصيص المعطوف
بالكمال لانهم يقولون حال من الراسخون وحب وذلك غير جائز الثالث ان الله تعالى
ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل ومدح الراسخين لقولهم كل من عند ربنا ولقولهم ربنا
لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اى لا تجعلنا كالذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون المتشابه الرابع
انه اليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزائغين
عن الطريق والراسخين فى العلم فجعل اتباع المتشابه خط الزائغين بقوله تعالى فاما الذين
فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اتباعا والحقيقة
مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله تعالى والراسخون فى العلم يقولون امنا به

قوله تعالى واما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله الاية

اى صدقنا بالحقيقة سواء علمناه او لم نعلمه هو من عند الله الخامس انها لو وجب ان يكون الراسخون يقولون
كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ اى هم يقولون والحذف خلاف
الاصل واجيب عن الاول اما اجمالا فبانه منقوض بالرسول عليه السلام فانه يعلم المتشابه
عندكم صرح به الامام فخر الاسلام في باب تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام واما تفصيلا
فبان قراءة ابن مسعود لا تدل على وجوب الوقف على الله تعالى لجواز ان يكون رفع الراسخين
من قبيل الميل مع المعنى كما في قول الشاعر * ومن جوده الفياض للناس يرتع * من المال
الا سحنا او مجلف * على ان قراءة الاحاد لا تعارض الدلايل القطعية * ولو سلم
ذلك لكن معناه ان لا يعلم احد سوى الله تعالى بنفسه لانه لا يعلمه احد اصلا لجواز ان يعلم
بالهام الحق كما في الغيب فان الله تعالى قد خصه بعلمه مع ان الانبياء والاولياء
يعلمونه بالهامه على ان الوقف لا ينافي العطف اذ القراء اطبقوا على ان الوقف
بين المتبوع والمتبوع جايز * اقول لا جير فيما ذكر اجمالا وتفصيلا اما الاول فلان كلام
فخر الاسلام انما هو على راى المتاخرين بدليل ما قال في اول كتابه وعند ما لا خطر الراسخين
في العلم في المتشابه الا التسليم على اجمعنا وحقيقة المراد عند الله تعالى واذ الوقف
على قوله الا الله واجيب واما الثاني فلان حمل الرفع على الميل مع المعنى مما لا سبيل
السبيل لانه خلاف الظاهر ولا ضرورة ترجوا اليه مع وجود قراءة لزوم الوقف وهو كما
قطعية فلا تدل الا قراءة غير مسلمة عند الخصم لانها شبيه في زعمه لا دليل وحمل معناه على
لا يعلم احد سوى الله تعالى بنفسه تقييد للمطلق بلا قرينة بخلاف الغيب فان الاستثناء
في قوله تعالى الا من ارتضى من رسول ادل على التقييد والوقف وان لم ينف العطف
فلزومه ينافيه * والكلام في لزومه لا فيه * وعن الثاني ان ذلك التخصيص جايز حيث
لا لبس مثل قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة * وعن الثالث انه تعالى ما ذم فيهم مطلقا
بل الذين اتبعوا المتشابه ابتغاء التاويل الفاسد الذي يستلذه هواه ويميل اليه
طبعه كالمجسمة مثلا * اقول الذي يفهم من ظاهر النظم انه تعالى ذم من اتبع المتشابه
ابتغاء التاويل مطلقا كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بان يجر به على الملفوظ من غير تاويل
ويؤيده ما روي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت قال رسول الله عليه السلام في هذه الاية
فقال اذا رايتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله فاحذروهم

اقول اشارة الى وجوب قوله على ان قراءة ابن مسعود احاد اى خبر

هم او بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع فيتناول الجميع * وروي عنها ايضا ان
النبي صلى الله عليه وسلم لم يفسر من القرآن الا ايات علمهن جبرايل عليه السلام فمن قال
انا فسر الجميع فقد تكلف فيه ما لم يكلفه الرسول عليه السلام وعن الرابع بانه لو قصد
ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم وعن الخامس ان الجملة
الفعلية صالحة للابتداء فغير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ وان جوزه اى
تاويل المتشابه المتاخرون وهو مذهب الواقيين وائمة التفسير واختيار المعتزلة
قالوا اولا الخطاب بما لا يفهم لا يليق بالحكيم كخطاب من لا يفهم فيه بحث لانه
انما لا يليق به اذا قصد به فهم المخاطب كما اذا تعلق بالعمل واما اذا كانت الحكمة شيئا
اخر فلا وقالوا ثانيا لو لم يكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا امنا به
كل من عند ربنا لم يكن له فضل على الجهال لانهم يقولون كذلك فيه بحث لانه لو سلم
انتفاء فضل الراسخين على غيرهم فهذا الوجه لا يلزم انتفاؤه مطلقا وهو المحذور
وذلك لان لهم ان يستنبطوا الاحكام بطريق دقيقة دون غيرهم وكفى به فضلا لهم
على غيرهم وقالوا ثالثا لو لم يعلم تاويله الا الله وقد تكلم العلماء في تاويله فغير كثير فايدة وهذا كما ترى ظاهر
على عدم وجوب الوقف في المتشابه واجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما
ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في اراءهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه
ابطالا لما ويلهم وبيانا لفسادها ويلهم * وردبان ذلك كان في القرن الاول
والثاني حتى نقل تاويل المتشابه عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضي الله عنه
ان كان يقول الراسخون يعلمون تاويل المتشابه واما من يعلم تاويله وقد يقال ان الوقف
انما هو عند طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تاويله ظاهرا لا حقيقة فهذا
يمكن ان يرفع نزاع الفريقين وردبان هذا لا يخص المتشابه اكثر القرآن فهذا القيل
لانه بحر لا ينقضي عجايبه * ولا تنتهي غرايبه * فاني للبشر العوض على آلايه * والاحاطة بكنه
معانيه * وفي هذا قيل انه معجز حسب المعنى ايضا وفايدة التنزيل اى تنزيل المتشابه على الرأى
الاول انما هي ابتلاء الراسخين هذا جواب عما يرد ان الخطاب بما لا يفهم وان جاز
عقلا فهو بعيد جدا فلا يليق بشان الحكيم تعالى وتقدس وتوضيحه ان فايدة تنزيل المتشابه
هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم لمن له

ضرب من الجهل لان العلم غايته فمتناه فكيف يتبلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذى لا يعلم شيئا فلا رسخ فى العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع اخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى فى ترك المحبوب اكثر من البلوى فى تحصيل غير المراد واعمها جدوى لانه اشق وثوابه اكثر ثم لما فرغ عن اقسام التقسيم الثانى شرع فى اقسام التقسيم الثالث فقال واما الحقيقة وهى اما فعيل بمعنى فاعل من حق الشئ اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشئ اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة فى موضعها الاصلى والتاء على هذا للنقل من الوصفية الى الاسمية وعند صاحب المفتاح للتانيث لانه صفة غير جارية على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة واما يستوى الذكر والمؤنث فى فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه لا مطلقا فى اى اعتقد استعمل فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازا فانهما من عوارض الالفاظ المستعملة فيما اى معنى وضع ذلك اللفظ له اى لذلك المعنى والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة سواء كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة او غيره فيشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية كالصلوة والاسد والكلمة والدابة فالمعتبر فى الحقيقة هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة وفى المجاز عدم الوضع فى الجملة حتى ان اتفق فى الحقيقة ان يكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهى الحقيقة على الاطلاق والا فهى حقيقة مقيدة بالجهة التى بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة فى الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فى غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التى بها كان غير موضوع له كلفظ الصلوة فى الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة فى العرف من جهة اللغة فلا يخفى ان قيد الجنسية معتبر والمعنى من حيث هو موضوع له فيشامل ويدخل فيه اى فى تعريف الحقيقة المرتجل وهو ما استعمل فى غير ما وضع له استعمالا صحيحا بلا علاقة والاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له

مطلب الحقيقة

مطلب المرتجل

قوله لا يخفى اه اشارة الى دفع الاعتراض الذى ذكره صاحب التلويح فى هذا المقام بقوله فان قيل لا بد فى التعريفين من تعميد الوضع باعتبار الصحة حتى يتم الجواب عنه بقوله فعلى قيد الجنسية اه فتدبر منه سن

لم يكون حقيقة وانما جعله صاحب التنقيح من قسم المستعمل فى غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول ويدخل فيه المنقول ايضا وهو ما غلب فى غير ما وضع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعى وعرفى واصطلاحى ولا يقال منقول لغوى لان اللغة اصل والنقل طارئ عليه وحكمها اى حكم الحقيقة ثبوته اى ثبوت ما وضع له مطلقا اى سواء كان عاما او خاصا امرا او نهيا نوى او لم ينو وحكمها ايضا اشتراط نفيها اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى عنه اى عما وضعت له فلا يقال لا باب ان ليس بباب ويقال للجدار انه ليس بباب فان قلت فما وجه قوله تعالى حق يوسف عليه السلام حكاية ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم قلت المراد بامتناع النفى الامتناع حقيقة والنفى فى الاية بطريق الادعاء والمبالغة لا الحقيقة وحكمها ايضا رجحانها على المجاز لاستغنائها عن القرينة الخارجية واحتياج المجاز اليها وان رجح المجاز على المشترك اعلم ان اللفظ اذا دار بين ان يكون مجازا ومشتركا كالنكاح فانه يحمل انه حقيقة فى الوطى مجاز فى العقد وانه مشترك بينهما فالمجاز اقرب لان الاشتراك يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة ولان المجاز اغلب من المشترك بالاستواء فالاولى الحاق الشئ بالاعم الاغلب واما المجاز وهو مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه والكلمة اذا استعملت فى غير ما وضع له فقد تعدت موضعها الاصلى فالاى لفظ استعمل فى غير ما وضع له ولا بد هنا وفى تعريف الحقيقة ايضا من اعتبار قيد الجنسية وان حذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالجنسية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه ما وضع له والمجاز لفظ مستعمل فى غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له وحينئذ لا ينتقض تعريف كل منهما بالاخر لان استعمال لفظ الصلوة مثلا فى الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا فى الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة فى العرف لغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه مراد فرد من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع لغة لبعض افراد ذوات الاربع بخصوصه ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث

مطلب المجاز

انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لعلاقة بينهما اى الاتصال بين المعنى
المستعمل فيه والمعنى الموضوع له ويغير السماع في نوعها لا تحصرها اختلف في انه هل يلزم
في احاد المجازات ان ينقل باعيانها عن اهل اللسان ام يكفي نقل نوع العلاقة وهذا هو
المختار لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة التي لم تسمع باعيانها من اهل
اللسان انما هو من طرق البلاغة ولهذا لم يتردد وا المجازات مدونيهم الحقايق وتمسك
المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نخلة الطويل على غير انسان
لمشابهته وشبكة للصيد لمجاورة واب للابن للتسببية واللازم باطل بالاتفاق
واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي ليس بقادح
لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزاء من المقتضي وهي اى العلاقة
على ما عليه المحققون منحصرة في ثمانية لان المجاز الذي نحن فيه اما استعارة او مرسل
لان العلاقة فيه اما المشابهة حقيقة كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع او اعتبارا
بان ينزل المتغايران منزلة المتشابهين بواسطة تلبيح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان
او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزائها
وشبه ذلك واما غير المشابهة فاما ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا بالفعل
ولو في نظر المتكلم للمعنى المجازي في بعض الازمان حاصة او لا فعلى الاول ان تقدم ذلك
الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي وان لم يتقدم على زمان ايقاع النسبة وكلك
بالجملة فهي الكون عليه وان تاخر عنه فهي الاول اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان
او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بهذا الاعتبار وان لم يكن حقيقة ايضا مثل الباسمي
في قوله تعالى وانوا اليتامى اموالهم مجاز وقت الايتاء لانه وقت البلوغ وان كانوا
يتامى حقيقة حال التكلم بالامر وكذا القتيل في قتلت قتيلا والخمر في عصرت خمرا
مجاز وان صار مستتبى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة بخلاف قولنا اكرم الرجل
الذي حلقه ابوه تيما ولا تشرب العصير اذا صار خمرا فانه حقيقة لكونه تيما عند التخليف
وخمرا عند العصير وعلى الثاني ان كان حاصلا بالقوة فهي الاستعداد والا فان
لم يكن بينهما لزوم والتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة بينهما وان كان فاما ان يكون
احدهما حالا في الآخر اى حاصلا فيه سواء كان حصول العرض في الجوهر او الجسم في المكان

اشارة الى ما قال صاحب المفتاح في المجاز باعتبار ما كان

المكان او بجزء ذلك كحصول الرحمة في الجنة وذلك مثل استعمال اليد في القدرة
نحو يد الله فوق ايديهم وعكسه نحو قدره طولي ويدخل فيه استعمال العايط الموضوع
للمكان المطمئن في الفضلات او لحلولها في محل واحد كاستعمال الجبوة في الامكنة
الخالية في الشخص او لحلولها في محلين متقاربين كاستعمال ضمي الله في رضي رسوله
او لحلولها في حيزين متقاربين كاستعمال البيت في حوه دليل قوله تعالى فيه مقام
ابراهيم فهي للحلول المتساول للاقسام المذكورة واما يكون احدهما جزاء للاخر كاستعمال
الركوع في الصلوة واليد فيما وراء الرسغ او في حكمه فيدخل فيه استعمال المطلق
في المقيد كما في صور حمل المطلق على المقيد وعكسه كاستعمال الراس في الانف
والمشفر في سعة الاشياء في الجزئية والكلية والكفي بالجزئية للتضايف بينهما واما
يكون احدهما سببا للاخر والاخر مسببا عنه اما الجهة الفاعلية كاستعمال الانبات
في الغيث وعكسه وفي التسبيبية استعمال الدم في الدية والسببية استعمال الموت في المرض
والجرح والضرب المهلكة واما الجهة القابلية كاستعمال الخمر في العنب والعهد في الوفاء
ومنه قوله تعالى انهم لا ايمان لهم فهي التسببية والسببية واما يكون احدهما شرطا للاخر
والاخر مشروطا به كاستعمال الايمان في الصلوة والمصدر في الفاعل والمفعول
كالعلم في العالم والمعلوم او كونه آلة كاستعمال لسان الصدق في الذكر الحسن في قوله تعالى
واجعل لي لسان صدق في الاخرين اي ذكرا حسنا فهي الشرطية الشاملة للآلية واعلم ان هذه
العلاقات يجوز اعتبارها باعتبارات مثل اطلاق المشفر على شعة الانسان يجوز ان يكون
استعارة على قصد التشبيه في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء
في المقيد على المطلق واطلاق الخمر على العنب يجوز ان يكون بالسببية العاقبة وان يكون
لاول اليه وعلى هذا قس لغويا كان المجاز او شرعيا يعني كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية
اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها كذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد
بين معانيها نوع من تلك العلاقات بحسب الشرع بان يكون التصرف ان شرعيان بشرط كان
في وصف لازم بين او يكون منشا احدهما سببا للاخر وذلك لان المعتبر
في المجاز وجود العلاقة ولا شرط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود
العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وقد يعبر عن علاقة المشابهة

في المجاز الشرعي بالاتصال في المعنى المشروع كيف شرع لان المشابهة في اتفاق
الكيفية والصفة فالهبة والبيع اي كاستعمال اللفظين الدالين عليهما في النكاح
فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وملك الرقبة سبب لملك
المتعة فاطلق اللفظ الموضوع للسبب واريد به المسبب شرعا فينعقد عندنا نكاح غير
الرسول عليه السلام كنكاحه بلفظ الهبة اذا كانت المنكوحة قرشية لو كانت امة
يثبت الهبة وعند الشافعي رحمه الله لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة
لك ولانه عقد شرع لمصالح مشتركة كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب
عن الزنا وتحصيل الاحصان واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر ووجوب النفقة والمهر
وحرمة المصاهرة وجريان التوارث ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على
هذه المقاصد بكونه منبئا عن الضم والانخداد بينهما في القيام لمصالح المعيشة والتوفيق
على وجه الاتحاد دون غيرهما قلنا عن الاول خلوص المجاز وانتصاصه بحضرة الرسول
عليه السلام في غاية البعد فالمراد اما الخلوص في الكلام وهو عدم وجوب المهر وهو لا ينافي
صحة العقد في حق غيره عليه السلام مع وجوب المهر او خلوصها له وانتصاصها به عليه السلام
اذ لا تحل ازواج النبي عليه السلام لاحد غيره كما قال تعالى وازواجه امهاتهم وعن الثاني
انا لا نم ان شرعه لتملك المصالح بل لملك له عليها واما هي تترتب على الملك
بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن الملك وكون الطلاق بيده لان فزيل الملك ليس
الا المالك واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لو قلنا يصح لا يدل عليه اولى
فان قيل فينبغي ان لا يصح النكاح بهما لعدم دلالتهما على الملك قلنا انما صح بهما لانهما
صارا متبرا لهذا العقد فلا يضر عدم دلالتهما على الملك واما البيع فانه مثل
الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح
واعلم ان هذا الاعتبار انما يصح اذا لم يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي
سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل
بالمطر او غيره واما اذا وجب ذلك فلا يصح ههنا الا باعتبار الاستعارة
وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما
اقوى وهو كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة

الحقيقة
ولا يخفى ان هذا الكلام يقتضي ان يكون لزوم المهر من الامور الشرعية
وقد سبق انه من الامور المشتركة فلا بد في التوفيق من التحكم
ط رحمه الله

الهبة والبيع لكنهما لشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وبكذا حكم
الطلاق والعتاق كما سبق ثم ان كانت الاضافة والتوجيه من الطرفين جاز
المجاز منهما اعلم ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومن المشهور المقرر
ان معنى الملزوم ههنا التبعية في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل من جهة
ان منه الانتقال والملزم فرع وتبع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال
الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال اسم
كل منهما في الآخر مجازا كالسبب والمسبب المقصود به فان السبب اصل من جهة
احتياج المسبب اليه وابتنائه عليه والمسبب المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة
الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج الا انها في الاذهان
علة لفاعليته ومقصدا عليها ولهذا قالوا الاحكام على مالية والاسباب على البية فيجوز
استعمال احدهما في الآخر مجازا كالشراء والملك حتى اذا قال ان ملكت عبدا فهو حر
فاشتراه متفرقا فعال عتق بالملك الشراء بطريق اسم المسبب على السبب صدق ديانة
وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى
ما هو غلظ عليه واذا قال ان اشتريت فعال عتق الملك بطريق اطلاق اسم السبب
على المسبب صدق ديانة لوجود طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه اراد تحقيقا
وتحو الكل والجزء المستلزم ذلك الجزء اي للكل فان الكل اصل يبتنى عليه الجزء
في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف
على فهم الجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل فان قيل لما توقف
فهم الكل على فهم الجزء كان سابقا عليه البتة فلا يكون الانتقال من الكل الى الجزء اصلا
بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما بالمعنى المذكور قلنا ليس معنى الانتقال من
الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم
حاصلا عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزئية متحقق بصيغة الدوام
والوجوب فان قيل لا حاجة الى قوله المستلزم لان احتياج الكل الى الجزء ضروري
مطرد لان المجموع الذي يكون اليد والرجل فراءه منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء
الكل بانتفاء الجزء قلنا هو مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده او رجله

اي اشتراه بعضه بالوقفة الاولى ثم بعضه بالوقفة
الثانية سمع فرفيه نفس نهى في المتوقفة بين قوله
ان ملكت وقوله ان اشتريت كذا في فتح القدير
ج س

هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق
العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان يوصف كونه رقيبا لا يوجد
بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان ونحوه المحل والحال المقصود به اى بذلك
المحل فان المحل اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال اليه والحال اصل من جهة كون القصد
اليه الاول نحو فليدع ناديه اى اهل مجلسه الحال فيه والنار نحو واما الذين ابيضت
وجوههم ففي رحمة الله اى في الجنة التي يحل فيها الرحمة والا اى وان لم يكن الاصالة
والفرعية من اوصاف طرفين بل من اوصاف طرف واحد فلا يجوز التجوز لان طرف الاصل كالمحل
للحض وهو مفضي الى المسبب ولا يكون شرعية لاجل كذلك الرقبة فان شرعيتها
لاجل حصول ملك المتعة لكونه مشروعا بدون ملك المتعة كالحر في العبد والاخت
في الرضاع والاهلة الغير الكتابية ومثل هذا السبب يطلق على المسبب بدون العكس
لانتفاء شرط الانعكاس فيقع الطلاق بلفظ العتق لا عكس فان الاعتاق وضع
لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وملك الازالة سبب لهذه
لانها تفضي اليها وليست هي مقصودة منها فلا تثبت العتق بلفظ الطلاق فان قيل
المعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي وازالة الملك ليست
منه حقيقيا للاعتاق لما سيأتي انه اثبات القوة الشرعية قلنا قد يقام الغرض من
المعنى الحقيقي مقامه وقد يجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل
هذا الغرض في سببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة
في اثبات ملك المتعة قال الشافعي يقع على العكس ايضا اى كما يقع الاصل لكن
لا بطريق اطلاق المسبب على السبب بل بطريق الاستعارة لوجود وصف مشترك بينهما
او كل منهما اسقاط اى من الطلاق والاعتاق اسقاط بنى على السراية واللزوم اعلم
ان التصرف اما اثبات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاط كالصلح
والتصدق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت
الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وبالزوم عدم قبول النسخ قلنا في جوابه ازالة
الملك التي هي الاعتاق اقوى من ازالة القيد التي هي الطلاق فلا يكون ازالة
الملك لازمة لازالة القيد فلا وجه للاستعارة اى الاستعارة ازالة القيد لازالة

اى اهل ناديه ليعينوه وهو المجلس الذي يتسامى فيه القوم

لفظ الطلاق في لفظ العتق

لازالة الملك لان المستعار له يجب ان يكون اضعف في وجه الشبه وهها
ليس كذلك فلا يجري الاستعارة من الطرفين واعترض صاحب التلويح بان الاستعارة
قد تكون مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة
باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله اياه وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه
انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان اقول قد تقرر في ذلك العلم
ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد قال صاحب المفتاح في
الاستعارة المصرح بها التحقيقية هي اذا وجدت وصفا مشتركا بين طرفين مختلفين
في الحقيقة هو في احدهما اقوى منه في الآخر وانت تريد الحاق الاضعف بالاقوى
على وجه التسوية بينهما ان تنحي ملزوم الاضعف عن جنس ملزوم الاقوى باطلاق اسمه
عليه واورد عليه المعترض على قول صاحب التلخيص ان الجامع اما داخل في مفهوم الطرفين
ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد وغرة الماهية لا تختلف بالشدة
والضعف ثم اجاب مسلما ذلك بان امتناع الاختلاف انما هو في الماهية الحقيقية
ووجه الشبه انما جعل داخلا في مفهوم الطرفين لانه الماهية الحقيقية لهما والمفهوم
قد لا يكون ماهية حقيقية وقد يكون مركبا من امور بعضها قابل للشدة والضعف فصح
كون الجامع داخلا في المفهوم مع كونه في احد المفهومين اشد واقوى ثم قد يكون التشبيه
مبنيا على التشابه وانما يشترط قوة وجه الشبه في بعض اقسام التشبيه لكن فرق بينه
وبين الاستعارة والمقرر في علم البيان كما يشهد به الكتب انما هو حال التشبيه لا الاستعارة
وكذا ينعقد بناء على الاصل المذكور اجاره الخ بلفظ البيع حتى لو قال بعت نفسي منك
شهرا بدرهم لعل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت
منك عبدي بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا وان ذكرت فان لم يسم جنس العمل فلا روايتان
فيه وان سمى ينعقد اجارة كذا في الاسرار بالعكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة
وليس هذا الملك مقصودا فرد ذلك فصح المجاز من طرف السبب لا المسبب ولا يرد ان
اطلاق البيع واراده الاجارة اذا جاز ينبغي ان يجوز عقد الاجارة بقوله بعت منافع
هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكن لا يصح اراد ان يدفعه فقال وعدم انعقادها اى الاجارة
في صورة اضافته اى العقد الى المنفعة ليس لفساد المجاز بل لانها اى المنفعة لا تصلح

نحو لها اى الاضافة العقد اليها لكونها معدومة وحكمه اى المجاز ثبوت ما اريد به
فر المعنى خاصا كان المجاز او عاما دخل فيه اى فى ذلك العام المعنى الحقيقى نحو لا
ادخل دار فلان حيث يتناول الملك والعارية والاجارة اولا نحو لا يتبعوا الصناع
بالصاعين فان المراد به ما يجل فيه وهو لا يتناول المعيار المخصوص اعلم انه لما لم تصور
فر احد نزاع فى صحة قولنا جاءنى الاسود الرماة الا زيدا ولم يوجد القول بعدم عموم
المجاز فى كتب الشافعيه كما ذكر فى التلويح لم التوقف لذلك البحث وحكمه ايضا جواز
نفيها اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى عن المسمى وهو المعنى المجازى حيث يقال
للجاهل ليس بانسان كما يقال للرجل الشجاع ليس باسد اعلم انهم قالوا ان صحة النفى المعنى الحقيقى
اللفظ عند العقل وفى نفس الامر عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازا
وعدم صحة علامة كونه حقيقة وقيدوا بنفس الامر لان النفى ربما يصح لغة واللفظ
حقيقة كما فى قولنا ليس زيد بانسان واعترض عليه بانه يشكل بالمجاز المستعمل فى الجزء
او اللازم المحمولين كالانسان فى الناطق والكاتب فان عدم صحة نفيه عنهما متحقق
حيث يصح الحمل فر المجانبين والحقيقة وجيب بانه يصح نفى مفهومه المطابقى
غر المراد منها وهو مفهوما هما وهو المراد بصحة النفى اقول ليس المراد ذلك بل صحة
نفيهما عن افراد المعنى المجازى كما يشهد به الامثلة لانها المقصودة بالاستعمال
فلا يندفع بما ذكر الاشكال بل الجواب انه ان اراد استعماله فى مفهوم الناطق
والكاتب سلمنا ان الاول جزء والثانى لازم لكن صحة النفى متحقق لان مفهوم
الناطق ليس بانسان وان اراد استعماله فيما صدق عليه الناطق والكاتب سلمنا
ان عدم صحة النفى متحقق لكن الاول ليس بجزء والثانى ليس بلازم نعم يرد الاشكال قطعا
بما اذا استعمل اللفظ الموضوع للعام فى الخاص بخصوصه فانه مجاز مع امتناع سلب
معناه الحقيقى عن الخاص وبخلفها اى المجاز الحقيقة اعلم ان العلماء اتفقوا على ان المجاز
خلف عن الحقيقة اى فرع لها ثم اختلفوا فى ان الخلفية فى حق التكلم او فى حق الحكم
فقال ابو حنيفة رحمه فى حق التكلم لانها اى الحقيقة والمجاز مرا وصاف اللفظ
فلا بد ان يرى فى حق الخلفية ايضا بهذا الوصف فكما صحتها اى الحقيقة لفظا اى
فر حيث الوضعية سواء صح معناها اولا ولا بد فر امكان الاصل بالذات وامتناعه

بالعرض تختلف خلفه حتى اذا امتنع الاصل بالذات لا يخلفه خلفه ولا يصح الحكم اصلا
كما فى اليمين الغموس حيث لم يجب الكفارة وقالا اى الامامان يخلف المجاز الحقيقة
فى حق الحكم لانه اى الحكم هو المقصود بالنظم فلا بد ان يكون هو المعتبر دون الوسيلة
اليه فشرط صحتها حكما يتخلفها خلفها بسبب امتناعها العارضى قلنا فى الجواب عن قولهما
التجوز الذى هو التصرف اللفظى لا يتوقف على صحة الحكم واحتماله كما لا استثناء
فانه لو كان تصرفا لفظيا لم يتوقف على صحة الحكم وامكانه فان من قال لامرأته انت
طالق الا اربعا وتسعين انه يقع واحدة ذكره فى المنتقى والجواب ما زاد
على الثلاث باطل حكما وان صح تكلما والاستثناء تصرف فى التكلم بالمنع عن الدخول
فى الحكم والا لزم التناقض فتصح وكذا التجوز لو كان تصرفا فى التكلم صح لاثبات المعنى
المجازى وان طريق المعنى الحقيقى قول المولى للاكبر اى لعبده الاكبر شتمنه هذا
ابنى اراد به البنوة اصلا وهذا ابنى اراد به الحرية خلف والاصل صحيح فر حيث العربية
غير صحيح بعارض الظهر فيراد به لازم البنوة وهو الحرية من حيث الملك فبالضرورة يجعل
ذلك القول فر المولى اقرارا بالحرية من حيث الملك ولا استحالة فيه اما المستحيل
ثبوت البنوة حتى لو قال عتق على من حيث ملكه كان صحيحا ويعتق العبد عنده
اى عند ابى حنيفة رحمه فضلا فر عبرنيته لكونه متعينا وعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف
ثبوت الحرية بهذا اللفظ والاصل ممتنع فبالضرورة لا يجعل اقرارا ولا يعتق العبد
عندهما اعلم ان لثبوت العتق عند ابى حنيفة طريقين الاول الاستعارة كما ذهب اليه
بعض علماء البيان بان يطلق الابن على فر ليس بابن للاشتراك كما فى لازم مشهور هو الخرية
فر حيث الملك وهو فى الابن اقوى واشهر الثانى اطلاق السبب على المسبب
فان البنوة فر اسباب العتق فلم يشترط فى السببية ان يكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى
بعينه تمسك بالطريق الاول وفر اكتفى بالجنسية تمسك بالثانى بخلاف قول المولى
لعبده يا ابنى حيث لا يقع به العتق لانه اى النداء للاستحضار المنادى بصورة الاسم
لا بمعناه واذا لم يكن المعنى مطلوبا لم يصح الاستعارة لتصحيح المعنى لان تصحيح غير المطلوب
اشتغال بما لا يعنى كذا اجيب ان العلم بهذا المقام موقوف اى وقوع العتق بها جريا
مولاى مع وجود النداء ايضا لكونه اى كون الكل واحدا فر هذين اللفظين

صريحا فيه اى فى الاعتاق اما الاول فلكونه حقيقة فيه بلا اشتراك ولا قرينة صارفة
واما الثانى فلان لفظ المولى وان كان مشتركا احد معانيه المعتق لكن فى العتاب لا يليق
الا به المعنى فيعين بلا نية لان المشترك المقترن بالقرينة المعينة كالمعين كحكم الصريح ولذا
اى ولكون المجاز خلفا عن الحقيقة بالاتفاق امتنع المجاز اذا امكنت الحقيقة لان
الخلف ان لا يزاحم الاصل ولا يناوئه واذا تعذرت الحقيقة بان لا تتوصل الى المعنى
الحقيقى الا بمشقة كاكل النخلة او بحرج بان يتركه الناس وان تيسر الوصول اليه كوضع
القدم وقيل المتعذرة ما لا يتحقق به حكم وان تحقق والمهجورة قد ثبت به الحكم اذا صار
فردا من افراد المجاز عادة او شرعا فان المهجور شرعا كالمهجور عادة صير اليه اى الى المجاز
لعدم المزاحمة اما المتعذرة فكان يقول لا يحنث بهذه النخلة او الكرم او الدقل فانه
يقع على ما يتخذ منه مجاز الخلاف ما اذا قال لا اكل من هذه الشاة او نحوها فانه يقع
على عينه لان الحقيقة غير متعذرة فلا يصار اليه واما المهجورة عادة فكان يقول لا
اضع قدمى فى دار فلان فان الحقيقة اللغوية اعنى وضع القدم سواء كان مع الدخول
او بدونه مهجورة عادة حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضيخان بل المراد معناه
المجازى وهو الدخول حافيا او منتعلا راكبا او ماشيا والمهجورة شرعا كالنوكيل بالخصومة
حيث لا يراد حقيقة الجدال والنزاع اذ لا اذن له فى الشرع بل الجواب مطلقا اقرارا كان
او انكارا بطريق استعمال المقيد فى المطلق او الكل فى الجزء فان قيل الواجب عند تعذر
الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالحجر والمدافعة لا الى البعيد كالاقرار قلنا
المدافعة هى عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة
الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذى هو ضدها
بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب لا اذا تعارف المجاز اى غلب فى التعامل
عند بعض مشايخ بلخ وفى التفاهم عند مشايخ العراق وفى الجامع الصغير بادل
على ان الثانى قول الامام والاول قولهما حيث قال اذا حلف لا يأكل لحما فاكل لحم الحمار او
الخنزير حنث عنده لان التفاهم يقع عليه ولا يحنث عندهما لان التعامل لا يقع
عليه لان لحمهما لا يؤكل واستعمال الحقيقة فى الجملة حلال لهما اعلم ان الحقيقة اذا كانت
مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا فالعمل بالحقيقة اتفاقا

قوله عادة او شرعا متعلق بقوله او بحرت
ما تعلق له بقوله اذا تعذرت منه

اتفاقا وان صار متعارفا مع استعمال الحقيقة فعند العبرة للحقيقة لان الاصل
لا يترك الا لضرورة ولا ضرورة وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح فى مقابلة
الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة والجواب ان غلبة استعمال المجاز لا يجعل
الحقيقة مرجوحة لان العلة لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال فى حد التعارض
كذا فى شرح الجامع البرهانى واختاره صاحب التنقيح وهو مشعر بترجح المجاز المتعارف
عندهما سواء كان عاما مساويا للحقيقة ام لا وفى كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل
على انه انما يترجح عندهما اذا تساوى الحقيقة بعمومه كما فى مسئلة اكل الخنطة حيث قالوا
ان هذا الخلاف مبنى على اختلافهم فى جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية
فى الحكم كان حكم المجاز كعموم حكم الحقيقة اولى وعنده لما كان فى التكلم كان جعل الكلام
عاملا فى معناه الحقيقى اولى وقد يتعذر ان معانى الحقيقة والمجاز والمراد معناها
اذا كان الحكم مستفادا من وضع الكلام لافادة المرام فاذا تعذر اثبات الموضوع له
بجعل مجازا او كناية يصحح له فاذا تعذر اثباته ايضا يفوض ضرورة كقوله لامرأته هذه بنتى
حيث لا تطلق مطلقا سواء كانت اكبر سنا منه او صغيرة معروفة النسب او مجهولة اما تعذر
المعنى الحقيقى وهو النسب فى الاول فظاهر واما فى الثانى فلان النسب لا يجوز ان يثبت
مطلقا بان يثبت منه وبنفى ممن اشتهر منه لانه لما اشتهر من الغير لم يؤثر اقراره فى ابطال
حق الغير ولا فى حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينفى ممن اشتهر منه لان الشرع
يكذبه لاشتهاره من الغير ولو كذب نفسه لا يثبت فلان لا يثبت بتكذيب الشارع
اولى لان تكذيبه اقوى من تكذيب نفسه واما فى الثالث فلان الرجوع عن الاقرار بالنسب
صحيح قبل يقصل المقر اياه كما صح الرجوع عن الايجاب فى العقود قبل وجود القبول
فلا يكمل العمل بموجب هذا الاقرار قبل تاكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او الرد
هذا هو المذكور فى الاسرار والاشارات والمبسوط والامام فخر الاسلام وضع المسئلة
فى الموقوفة النسب لان تعذر العمل فيها اظهر واما تعذر المعنى المجازى وهو الحرمة فلانه
ان ثبت فاما ان يكون الحرمة التى تثبت من الرضاع البنتية او التى بقطع الحل الثابت بالنكاح
والاول باطل لانه مناف للنكاح فالزوج لا يملك اولا يصلح لتبديل محل الحل وكذا الثانى
لانه ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعماله فيه والحاصل ان التحريم الذى

ثم وسعه لا يصح اللفظ له والذي يصح اللفظ ليس ثم وسعه فلا يصح منه اثبات البحر بهذا اللفظ بخلاف العتق بقوله هذا ابني للاكبر والموقوف النسب لان موجب البنوة بعد البلوغ عتق قاطع للملك كان شاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مضاف للملك ولهذا يصح شرطا اهـ ونبه فاثبات العتق القاطع للملك متصورمنه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني مجازا منه اقول ينبغي ان لا يتعذر المجاز عند من يكتفي في المجاز باعتبار السببية بكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بجنسه كما سبق فيتناول ولا يجتمعان اي المعنى الحقيقي والمجازي مرادين بلفظ واحد لانتزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي مرادا فيه كاستعمال الدابة في فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بهذا الاستعمال حقيقة ومجازا معا وانما النزاع فيما اشير اليه في المتن وهو ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد به خلاف واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان يقول لا تقتل اسدا ويريد السبع والرجل الشجاع احدهما فرجح انه نقل الموضوع له والاخر فرجح انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والحق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فاللفظ بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا الكلام ومن لا فلا وان امتناعه انما هو فرجهة اللغة حيث لم يثبت وذلك ولم يسمع من يعتد به والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه ضعيفة لا حاجة الى ايرادها وردها فلا يراد لمس باليد وغير الخمر او رد للاصل المذكور فرعين لانه انما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء حيث اريد بها الوطئ مجازا حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة المجازي الخمر في قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه حيث اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل واما يجب الحد في السكر منها بدليل اخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطئ وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز

المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث ثم لما كان مسائل شتى رأى فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز اورد ها هنا فقال واذا قال جالسا لا اضع قدمي دار فلان اما وقع اي لفظ لا اضع قدمي على الدخول حاصلا الذي هو من معناه الحقيقي والدخول متنعلا وحاسيا وراكبا الذي هو معناه المجازي واما وقع لفظ في دار فلان على الملك الذي هو معناه الحقيقي وعلى الاجارة والعارية اللتين هما معناه المجازي لعموم المجاز اما وقع بطريق افادة معنى مجازي عام شامل للمعنى الحقيقي ايضا بطريق الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة وهو اي المعنى المجازي العام في الصورة الاولى الدخول مطلقا بدلالة الوقف فكانه قال لا ادخل فيحنث كيف دخل وذلك المعنى في الصورة الثانية نسبة السكنى لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا بدلالة العادة وهي ان الدار للتجارة والانتهاب لبعض ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار لمكاله او تيمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول فيها سواء سكن فيها المالك او غيره لقيام دليل السكنى التقديري كذا في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل الغير وكذا اذا قال عبدي كذا يوم يقدم فلانا انما يتعلق العبد بالقدوم ليلا او نهارا لان اليوم في مثله اي مثل هذا الكلام ليس بمقتض بياض النهار حتى لا يتناول الليل بل بمعنى الوقت مطلقا كقوله تعالى وهم يومئذ دبره فان التولي يعم الزحف وغيره ليلا كان او نهارا وذلك لان اليوم اذا تعلق بفعل ممتد فبياض النهار فيه غير ممتد فلمطلق الوقت لا حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد فان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صحت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ضرورة فيصح جعله على حقيقته وهو النهار والا فلا لان الممتد لا يكون معيارا لغيره فلا يصح جعله على النهار الممتد بل يكون مجازا عن غيره من الزمان لا يعتبر امتداده عادة سواء كان من الليل او النهار وكذا اذا قال لله على كذا او نوى اليمين والمنذور على ستة اوجه لان الحالف اما ان لا ينوي شيئا او نوى النذر مع نفي اليمين

فقضى مشى بلا خف ولا نعل حقا بالله والحاق صلاة الشاعل كذا في المغرب

او بدونه او بنوى اليمين مع نفى النذر او بدونه او بنوى النذر واليمين جميعا فالثلثة
الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفى الاخيرين خلاف واليهما اشار
بقوله ونوى اليمين اى مع نيته النذر او مع غير نفوض له بالنفى والاثبات فعند ابى
يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان
مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب
الثانى المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة فى النذر
لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فلما جوز الجمع بينهما
لزم ظاهرا الجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز وليس كذلك فاجاب عنه بقوله لانه لازم
النذر واليمين لانه اى بذا القول نذر بصفة لكونها موضوعة لذلك يمين لانه بصفة
حتى يلزم الجمع بل بموجبه وفحواه لان النذر ايجاب المباح الذى هو صوم رجب
مثلا والايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذى هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لانه
ايجاب الشئ يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح بين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة
ايمانكم اى شرع تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبى عليه السلام ماريته او العسل على نفسه
يمينا وههنا جنحان الاول ان اليمين ان كان موجبه ثبت وان لم ينو كما فى سائر الايمان
يتفق عليه وان لم ينو والا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز الثانى ان الجمع لا يندفع
بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لا توقف على الارادة وقد اريد باللفظ ما وضع له وغيره
ثبت الجمع ضرورة وما ذكرتم ليس الا بيان العلامة بين اليمين والنذر المحوزة للمجاز
اجيب عن الاول بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة فى محل اخر وجب اليمين
عن ان يكون مراده فصارت كالحقيقة المهجورة فلا تثبت فى غيرية والثانى ان يحرم
ترك المنذور ثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على
القصد لان الشارع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله
اعتاقا قصدا ولم يقصد واجيب عن الثانى بانه انما يرد لو كان المراد بهذا الكلام
معناه الحقيقى وهو ايجاب المباح والمعنى المجازى وهو تحريم المباح وهو مما لا يظهر
عبارة السلف بشير الى ان ليس المراد منه تعيين ايجاب المباح لكن لصلاحية ان يكون
يمينا عند النية فلا يكون الا نذرا نظرا الى الصيغة يمينا نظرا الى المعنى وهو الايجاب

انما فسره بنيا بنو هم تنا وال قوله او نوى اليمين
صوبه الرابع منه

وهى جارية فجعلته ام ولد النبى عليه السلام الى قوله منها
ابراهيم فحرمها النبى عليه السلام على نفسه اتفاقا والمراد
ازواجه حتى نزل بسببه قوله تعالى يا ايها النبى لم تحرم
ما احل الله لك الاية منه غرة

تخالف الواقعة بين ازواجه بالكل والعسل
نه ثبت واحدة منها منه غرة

كالهبة بشرط العوض منه باعتبار الصيغة حتى تراعى فيه شرائط الهبة بيع باعتبار
المعنى حتى يراعى فيه احكام البيع وكالاقالة فانه فسخ نظرا الى اللفظ وبيع نظرا الى
المعنى حتى يراعى فيها احكامها فكذلك ههنا يراعى احكاما مختلفة لو لم يعتبر وجب عليه
القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين سلمنا انهما حرام ولكن لا نسلم انه يمكن
الجمع بين الحقيقة والمجاز بل هو خير قبيل الكناية وهو لا يتأتى ارادة الحقيقة ولا يفهم معناها
الا بالارادة والممنوع انما هو الجمع بين الحقيقة الحقيقى والمجازى لا الحقيقى والكنى
عنه فان قيل الفقهاء لا يعتبرون الكناية بهذا المعنى اجيب بالمنع كيف وقد قال
العلامة النسفى فى الكافى فيمن قال لله على المشى الى بيت الله يجب الحج ماشيا بطريق
الكناية لان هذه العبارة صارت كناية عن الحج الاحرام شرعا وعرفا ثم قال
ولا فرق بين ان يكون الناذر فى الكعبة او خارجا منها لان هذا اللفظ صار
كناية عن التزام الاحرام عرفا اذ الاحرام باحد النسكين لا يكون بلا شئ فكان مرادفا
الاحرام وذكر الملزوم وارادة اللازم كناية ثم شرط صحته اى المجاز قرينة تمنعها اى
الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى وفيه اشارة الى ان القرينة خارجة عن مفهوم المجاز
بل شرط الصحة عند ائمة الاصول وان جعلت داخلة فى مفهوم المجاز على رأى علماء البيان
حسا نحو لا يؤكل من هذه النخلة او عقلا نحو واسئل القرية منهم فان العقل يدرك
ان الحكيم لا يريد ظاهره او عادة كما فى نحو من الغورفان المرأة اذا ارادت الخروج
فقال الزوج ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور عرفا وان كان المعنى الحقيقى
الخروج مطلقا او شرعا كما فى التوكيل بالخصومة وقد سبق وهى اى القرينة بالتقسيم
تقريبة بوجه اخر اما خارجة عن المتكلم والكلام اى لا يكون اوائل المتكلم وصفة له
ولا من جنس الكلام كدلالة الحال فى يمين الغور فانها ليست صفة للمتكلم ولا من جنس
الكلام او داخلة فى المتكلم كقوله تعالى واستفزز اى حرك من استطعت منهم
وعابك الى السر فان كون الآمر تعالى وتقدس محركا يدل على انه لا يأمر ابليس بالغواية
عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقراره عليه بعلاقة ان الايجاب يقتضى تمكن
المأمور من الفعل وقدرته عليه او داخلة فى الكلام فاما ذلك الامر بزيادة معناه اى معنى
ذلك الكلام فى بعض الافراد فان بعض الافراد قد يكون اولى بالارادة من الآخر

اى نحو قوله تعالى واستفزز فى سورة بنى اسرائيل
اى استخف واستزل من قدرت منهم اغويته فاتبعك
اى اجابك تفسير نيشابورى

لان هذا الامر تلبيس تكليف فيصور من الحكيم ان امر
عبده باستخفاف اولياء بل انبيائه فيتناقض
منه

لاختصاص الاخر بزيادة ليست في الباقي كما اذا حلف لا ياكل فاكهة لا ينفع على الاعم
لزيادة خصوصية فيه او نقصانه اي نقصان معنى ذلك الكلام فيه اي في بعض الافراد
فان بعض الافراد قد يكون اولى ايضا بالارادة من الاخر لاختصاص الاخر بنقصان
ليس في الباقي كما اذا حلف كل مملوك لي كذا حيث لا ينفع على المكاتب فان الملك فيه
ناقص واما محل الكلام اي مضمونه ومحتواه عطف على قوله فاما زيادة معناه كقوله عليه
السلام الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان فان بين الكلامين بدلا
عقلا على عدم ارادة الحقيقة او بحصل العمل بالنية والخطاء والنسيان يتعلقان عما ونهي
عليه السلام معصوم عن الكذب بل المراد والله اعلم وحكم حكم الاعمال وحكم الخطاء والنسيان
من قبيل قوله تعالى واسئل القرية والحكم وما في معناه كالاثر واللازم مشترك لفظا
بين ما يتعلق بالاخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال
المحرمة وبين ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك
وما يتعلق بالاخرة ليس حكما للاعمال وانما له على مذهب اهل الحق حتى كان للمغتسل بل هي
علامات محضة كما تقرر في موضعه فاطلاق الحكم وما في معناه عليه يكون بمعنى اخر
بالضرورة ولا معنى للاشتراك اللفظي الا ذلك فاذن لا يجوز ارادتهما جميعا
اما عند ما فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي رحمه الله فلان مثل هذا المجاز عنده
من قبيل المقتضى ولا عموم له بالاتفاق صرح به في الاحكام وغيره بل يجب حمله على احدهما
لمحمد الشافعي على الثاني لوجهين الاول انه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ على النفي
لانه اذا قال لا صلوة لا صوم الا بكذا فقد دل على نفي اصل الفعل دلالة المطابقة
وعلى صفاته بدلالة التزام فاذا تعذر العمل بدلالة المطابقة تعين العمل بدلالة الالتزام
تقليلا للمخالفة الدليل الثاني انه اذا كان اللفظ قد دل على نفي العمل وعند يجب
عند تعذر حمل اللفظ على حقيقته حمله على اقرب المجازات الشبيهة به ولا يخفى ان
مشابهة الفعل الذي ليس بصحيح ولا كامل للفعل المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذي
نفي عنه احد الامرين دون الاخر فكان الحمل عليه اولى وحمله ابو حنيفة رحمه على الاول
لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا في الاحكام المتبادر الى الفهم من نفي
كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفي فائدته وجدواه ولا فائدة اعظم من الثواب فلو اريد

ارادة الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني لو حمل على الثواب لكان باقيا على
عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانه قد يكون بدون النية كالبيع
والنكاح فان قيل هذا مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي
محل الثواب قلنا لا حاجة اليه بعد ان يراد به ثواب الاعمال بالنيات بخلاف ارادتهم
جواز الاعمال بالنيات حيث تخرج عنه مثل البيع وغيره وكذا الحكم المقدر في الحديث
الثاني وما في معناه مشترك بين المؤاخذة الاخروية والعقوبة الدنيوية فلا يجوز ارادتهما
جميعا لما سبق والاول مراد بالاتفاق فلا يراد الثاني والا لزم العموم فلا يجوز الاستدلال
بالحديث الاول على اشتراط النية في الوضوء وبالثاني على عدم فساد الصلوة بالكلام
ناسيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل خاطئا كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله فيجب
ان يعلم ذا المعنى حتى يختلص عن الشبه والاوهام قيل ومن هذا القبيل مثل قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم اي كل ما اضيف فيه الحرمة الى العين كحرمة الامهات وحرمة الميتة
والخمر والخنزير فان بعض العلماء على انه مجاز فمذهب اطلاق اسم المحل على الحال وبعضهم
على انه من حذف المضاف فان نفس مضمون الكلام يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة
لان المحل والحرمة من عوارض الافعال لا الذوات والصحيح الذي عليه المحققون ان الحقيقة
ان الحرام نوعان نوع يكون منشاء حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها
ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل
في الجملة بان ياكل مالكه او باذن لغيره بخلاف الاول فان المحل قد صرح عن قابليته
للفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محل ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل
تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار
لحسن لنسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام
نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة
اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام
لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على
الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشاء الحرمة اكلها فاذا قلنا خبز الغير
حرام فمعناه ان اكله حرام باحد الاعتبارين ثم الحقيقة لما كانت اصلا لا يعدل

عنه الداعي اراد ان يثنيه فقال الداعي اليه اي الى المجاز اما لفظي وهو اختصاص
لفظ بالعدو به فان لفظ الحقيقة فيكون وحشيا تنفر الطبع عنه كلفظ الخنفقيق
مثلا ولفظ المجاز وهو الداهية عذب لائق فيه او الوزن عطف على العدو به
فان لفظ الحقيقة فيكون بحيث اذا استعمل لا يكون الكلام موزونا بخلاف لفظ
المجاز او المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك
فان كلا منها قد تتأتى بالمجاز دون الحقيقة واما معنوي وهو اختصاص معناه
بالتعظيم كاستعارة لفظ الحنفيقة لرجل عالم او التحقير كاستعارة الهيج وهو الزبال
الصغير للجاهل او الترغيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات لترغيب
السامع او التنفير كاستعارة السم لبعض المطعومات لتنفر السامع او زيادة البيان
فان قولك رايت اسدا ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك رايت شجاعا
لان ذكر الملزوم يبنيه على وجود اللازم وفي المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال
المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة او بلطف
الكلام كاستعارة بحر في المسك بوجه الذهب للفحم فيه جمر موقد فبعد لذة تخييلية
وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد
المراد هو الخاصية والمزية التي تفاد بالكلام وتمام المراد كيفية افادته تراكيب مختلفة
الدلالة عليه في مراتب الوضوح والخفاء في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والا
لفاظ الحقيقة لتساويهما عند العلم بالوضع وعدمهما عند عدمه وانما يمكن بالدلالات
العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح فاذا قصد مطابقة
تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح يعدل عن الحقيقة الى المجاز بتيسير
ذلك على ترتيب تدرجت العادة بالبحث عن بعض الحروف والظروف عقيب بحث
الحقيقة والمجاز لدلالتها على معان بعضها حقيقة وبعضها مجاز يتوقف شطر من
المسائل الفقهية عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف
في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لان في الجمع بين الحقيقة والمجاز
اطلاق اللفظ على مطلق الكلمة من حروف المعاني الحرف الواقعة سميت بها لان
وضعها للمعاني تميزها عن حروف المباني التي تبنى الكلمة عليها وركبت منها فالفاء

لتعقيب المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا من
حروف المباني قالوا والمطلق الجمع اي جمع الامرين ونشركهما في الثبوت مثل
قام زيد وقعد عمرو او في حكم كقام زيد وعمرو او في ذات كقام وقعد زيد لا الاول
على مقارنة اي اجتماع المعطوف مع المعطوف عليه في الزمان كما نقل عن مالك وشذ
الى الامامين رحمهما ولا دلالة على ترتيب اي تأخير بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل
عن الشافعي رحمه الى الحنيفة رحمهما واستدلوا على ذلك بوجوه اخصرها اثنان
منها واشير الى الاول بقوله للنقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص
عليه سيبويه في خمسة عشر موضعا فركنا به واشير الى الثاني بقوله والاستقراء
اي استقراء موارد الاستعمال فانها تجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب
او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب والمقارنة حتى يكون
ذلك معدولا عن الاصل ولما ذهب بعضهم الى انه للمقارنة عندها استدلالا
بوقوع الثلث عندهما في قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
وطالق اراد ان يدفعه فقال وقوع الثلاث عندهما اذا قيل لغير الموطوءة
ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس لدلالته على المقارنة بل لان
زمانه اي زمان وقوع الطلاق هو زمان وجود الشرط ولا تفريق في ذلك الزمان
واما التفريق في ازمنة التعليق لان ازمنة التطليق حتى تبعد الطلاق بتفرق ازمنة
التطليق فان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا كما اذكر الشرط
بان يقال لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا وقت فعند الشرط
يقع الثلاث اتفاقا فكذا ههنا وقدم الاخرية بان يقال لغير الموطوءة انت طالق
وطالق وطالق ان دخلت الدار حيث يقع الثلث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت
الدار تعلق به الاخرية المتوقعة دفعه ولما ذهب بعضهم الى انه للترتيب عندا بحنيفة
استدلا بوقوع الواحدة عنده في الصورة المذكورة اراد ان يدفعه ايضا
فقال ووقوع الواحدة عنده في الصورة المذكورة ليس لدلالته على الترتيب بل
لان الوقوع اي وقوع الاخرية انما هو على التعاقب دون الاجتماع كالتعليق
فانه ايضا على التعاقب وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة

كاملة مستغنية عما بعدها فيخصص بها التعليق بالشرط وقوله طالق جملة ناقصة متعلقة
في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا
كان تعليق الاخرية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها
ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وقوعه وفي المنجزتين بالاولى
فلا يصادف الثانية والثالثة المحل فكذا المعلق اذا وقع بخلاف صورة التكرار
التي اوردوها مقيسا عليها فان كل واحدة من الاخريات تعلق بالشرط بلا واسطة الاخرى
في هذه الصورة واما محل النزاع فتعلق الثانية بواسطة الاولى والثالثة بواسطة
الثانية كما عرفت فافترقا وبخلاف صورة التقديم ايضا فان الكل تعلق بالشرط
دفعة لانه اذا كان في اخر الكلام ما يغير اوله توقف الاول على الاخر فلا يكون فيه
تعاقب في الصدور حتى يلزم تعاقب في الوقوع وهي اي الواو اذا دخلت بين
الشيئين فاما ان تعلق المعطوف عليه بشئ مثل ان يقع خبر المبتدا او جزاء الشرط
او صفة الموصوف او نحو ذلك تفيد الواو حينئذ الجمع بينهما في ذلك التعلق كقوله
ان دخلت هذه الدار فانت طالق وطالق بعد قوله كلما حلفت بطلاقك فانت
طالق بيمين واحدة ولذا يقع طلقة واحدة اتفاقا لاتكرار الشرط ليكون حلفين
فيقع ثنتان بمقتضى كلامه وكذا انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت
هذه يقع به واحدة وان دخلتهما او لم يتعلق المعطوف عليه بشئ فيفيد الواو حينئذ الجمع
بين ذلك الشيئين في الحصول اي حصول مضمونهما في الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية
الاول في الثاني او العكس وانما افادت ذلك لانها لا تحتمل الرجوع والاضراب
في الاول نحو ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق حيث
يقع ثنتان اذا دخلتهما واما الزيادة على ذلك فباعتبار بعض قيود الاول في الثاني
او العكس فمن القرائن التي لا تدل عليها الواو اصلا مثلا اذا قيل هذه طالق ثلاثا وهذه
طالق انما تطلق الثانية واحدة لانه لو قصد الثلاث لم يذكر طالق الثاني وعلى هذا
قس فتستعار الواو للحال لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذي بين الحال
ودينهما مختلفة فيجوز استعارتها بمعنى الحال عند الاجتياج كما والى الفاء وانما
تلا تعلق قبل الاداة لان الواو للحال اذ لا وجه للعطف ههنا لان الجملة الاولى تفيد

فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع والاحوال شروط لكونها
مقيدة كالشرط فيتعلق الحرية بالاداة كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت
طالق يتعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول فصار كانه قال ان اتيت
الى الدار حرة فانت قبل ما ذكر عكس ما تقتضيه ذلك الكلام فان الواو لما
دخلت في انت حرة اقتضيت ان يكون الحرية شرطا للاداة فيكون سابقة
عليه لوجوب تقدم الشرط على المشروط فلا يكون متعاقبا بوقوع الحرية في الحال فلنا
اولا انه من باب القلب والتقدير كن حرة اذا ت مؤدى الى الفاء انما حمل عليه لامتناع
تعليق الاداة بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس في وسع
المتكلم تنجيز الاداة فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل بالعطف
ايضا حمل على القلب الذي هو شعبة من البلاغة وثانيا ان الجملة الواقعة حالا قائمة
مقام جواب الشرط لانه مقصود المتكلم فاخذت حكمه فمعنى الكلام اذا اتى العاصر
حرا فيكون الحرية متعلقة بالاداة ضرورة والفاء للتعقيب اي لافادة كون
ما بعده بعد ما قبله بغير مهلة قال الشيخ عبد القاهر اصل العاد الاتباع والعطف فرع
على ذلك لا يرى انه لا يوى عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع متجردا عن العطف
كما في جواب الشرط بالفاء في قوله ان دخلت هذه الدار فهذه لا تخبر عن دخول
احدهما ولا بتقديم دخول الثانية على دخول الاولى ولا بانها خبرها اي الثانية عن الاولى
بهذه لان الشرط انما هو دخول الثانية عقيب الاولى بلا مهلة وقد دخل حكم العلة يعني ان الاصل
ان يدخل الفاء حكم العلة لترتبه عليها نحو جاء القوم فانا اكرمتهم فقوله وهو حر في جواب
قال بعت منك هذا العبد بكذا فقبول البيع واعتاق للعبد لانه ذكر الحرية بحرف الفاء
عقيب الايجاب وهي للترتيب ولا ترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول
فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف قوله هو حر او هو حر حيث لا يكون
قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فبقي محتملا لرد الايجاب بان جعل اخبارا عن الحرية
الثابتة قبل الايجاب ولقبول البيع بان جعل انشاء للحرية في الحال فلا يثبت القبول
بالشك ويسمى هذا الفاء التفريع والسببية وقد يدخل الفاء العلل اذا ادامت تلك
العلل فانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام خبرية خبر المبتدا والحكم كما تقال

قال عبد الله في افعال المذاهب
ساحة شد

الى الشتاء الابيات للشتاء من الخطب والشباب الخطبة
والغزو وغير ذلك من الذخيرة المناسبة للشتاء
كذا في هامش نسخة

لمن فى قيد ظالم الشر فقد اتاك الغوث فان الغوث بعد ابتداء الاباء اقرب
وسمى هذا فاء التعقيب لانها بمعنى لاء فتفيد قوله انت طالق ان دخلت الدار فانت طالق
معناه انت طالق لان دخلت الدار فانت طالق وانما لم يحمل على تعليق الثانية بالاولى كما هو حقيقة الفاء
بتقدير ان اتى الى الفاء فانت طالق لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه
الا ضرورة فان قيل دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل قلنا فيما ذهبنا عمل
بحقيقة الفاء فرجوه لان العلة اذا كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى
من الاضمار وفيه بحث لان الاضمار وان كان خلاف الاصل لا ان فيه عملا بحقيقة
الفاء فمن كل وجه فينبغى ان يكون اولى فالصواب ان يقال تقدير الشرط السابق
الى المستقبل عند التلفظ به لم يعهد مع الماضى نحو اعتنى اكرمك فعدم تقدير الشرط
مع الآتية وهى العدم الماضى اولى وبه يستقيم الفاء للواو فى قوله لفلان على درهم
فدرهم حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا يمكن رعايته بين العينين حقيقة
من بين الفعلين والدراهم فى الذمة فى حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فيحمل
الفاء مجازا على الواو لمشاركتهما فى نفس العطف ويجوز ان يصرف الترتيب الى
الوجوب لا الوجب ويبقى الفاء على حقيقتها وثم للتراخى وهو ان يكون بين
المعطوف عليه مهلة لكن ذلك التراخى عند ابى حنيفة رحمه الله فى التكلم ويلزمه التراخى
فى الحكم بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف قولا بكمال التراخى اذ لو كان التراخى فى الحكم
دون التكلم لكان التراخى موجودا من وجه دون وجه ولانها دخلت فى اللفظ فيجب
اظهار اثر التراخى فيه ايضا وعندهما فى الحكم لا التكلم لانه متصل فى التكلم
حقيقة فكيف يجعل منفصلا والعطف لا يقع مع الانفصال فيبقى الاتصال
لفظا واعانه لحق اللفظ قلنا ليس المراد انه لتراخى اللفظ بل لتراخى الحكم الحاصل عند تراخى
اللفظ وصحة العطف تعتمد على الاتصال صورة ولا نزاع فى اعتباره حتى ثم الثانى
بما نم به الاول وانما النزاع فى جعله الاتصال الصورى المشروط فى العطف بمنزلة
الاتصال الصورى حتى لا تتعلق الثانى لا تتعلق به الاول فاذا قال لزوجة غير
الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار نزل الاول لعدم تعلقه
بالشرط الا ترى لانه كالمنفصل عنه صورة ولغى الثانى لعدم المحل لان المرأة غير موطوءة

طوعا ولو قدم الشرط تعلق الاول وفائدته انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط تقع الطلاق
ونزل الثانى فى الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق
فسكت ثم قال انت طالق ولغى الثالث لعدم المحل فان قيل ينبغى ان يلغو الثانى
ايضا لان التراخى لما اعتبر فى اللفظ صار كانه سكت ثم قال طالق فيكون خبرا لا مبتدأ
فيلغو ضرورة قلنا انما يلغو لو عرف ان صحة العطف مبنية على الاتصال صورة
وذلك موجود ههنا فيعتبر فى الثانى ما نم به الاول وفى حق الموطوءة ان اخر الشرط
نزل الاول والثانى فى الحال لعدم تعلقهما بالشرط فكانه سكت عليهما ثم قال انت طالق
ان دخلت الدار ولما كانت موطوءة كانت محلا فيقع طلقتان وتعلق البائن
لقربه بالشرط وان قدم الشرط تعلق الاول لاتصاله به ونزل البائن اى الثانى والثالث
لوجود المحل وقالا بالجمل المذكورة يتعلق جميعا بالشرط وينزل ما بالترتيب عند وجود
الشرط فى الصور كلها لان ثم بالعطف بالتراخى فى الحكم فلوجود العطف يتعلق الكل
بالشرط ولوجود التراخى حكما يقع مرتبا فاذا كانت عند وجود الشرط موطوءة يقع
الثلث والا فيقع واحدة ويلغو البائن لعدم المحل وبه يستعار ثم للواو ويجامع كونها
لعطف كقوله عليه السلام من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات
بالذى هو خير وانما حملناه عليه عملا بالرواية الاخرى فليات بالذى هو خير ثم ليكفر
يمينه فان ثم فى هذه الرواية على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا وفى هذه
الرواية هو المشهورة ولا يعارضها الرواية الاولى لانها غير مشهورة كذا فى الاسرار
ولو صحت كان ثم فيها لمعنى الواو ومجازا لانا لو عملنا بحقيقة لا يمكن العمل بحقيقة الامر
لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع فتعين المجاز فى ثم دون الامر تحقيقا
لما هو المقصود وهو الامر بالتكفير اذ الكلام سيق له وبل للاعراض عما قبلها اى جعله فى حكم
المسكوت عنه بلا تعرض لنفيه واثباته واذا انضم اليه لا صار نصا فى نفيه نحو جاءنى
زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى الاستدراك فى قوله واثبات ما بعده
على سبيل الاستدراك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان التكلم به ما كان ينبغى ان
يقع وقيل هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثانى فاستدراك لما وقع اولا
من الغلط فلا يقع فى كلام الله تعالى الا حكاية او بنا وبل ثم الاضراب انما يصح اذا احتمل

صحيح
صحيح بل

الصدر الرد والرجوع وهو في الاخبار دون الانشاء لان التدارك للكذب
ولا كذب في الانشاء كما ظن صاحب التنقيح فانه لتدارك الغلط وهو أعم من
الكذب بل لان الانشاء ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود حكما بتلفظ يوجد فلا يكون
اعدام حين هو موجود فقي قوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق الموطوءة
ثنتا لانه لم يمكن ابطال الاول لكونه انشاء وقد وقع الاخبار لبقاء المحل بخلاف قوله
له على درهم بل درهمان فانه يلزمه درهمان استحسانا لان المراد بمثل هذا الكلام عادة التدارك
بنفي انفراد ما اقر به اولا لانفي اصله لاجتماع النفي والاثبات في شيء واحد فكانه قال
له علي درهم ليس معه غيره ثم تدارك فقال بل معه درهم اخر فلما يقال سبعون بل ثمانون
ولكن الاستدراك اي التدارك وهو رفع التوهم الناشئ عن الكلام السابق مثل
ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا لخطه بينهما بعد النفي
ان دخلت الواو فانها لما وضعت للاستدراك وجب مغايرة ما بعدها لما قبلها
فاذا عطف بها معمود وهو الاخير النفي يجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة
ويجب اختلاف طرفيها نفيا واثباتا لفظا نحو ما جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ او معنى
نحو ما قام زيد لكن عمرو حاضر ان دخلت الجملة لاحتمال كل من الجملتين النفي والاثبات
فيحصل معنى الاستدراك ثم ان كونه للاستدراك ليس على الاطلاق بل بشرط ان يتم
الكلام اي انتظامه بان يصلح ما بعد للكون تداركا لما قبلها وذلك بطريقين الاول
ان يتحقق بين اجزاء الكلام ارتباط معنوي ليحصل العطف والثاني ان يكون محل الاثبات
غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما كقولك اي كقوله لك علي الف قرض فقال المقول له لا
لكن غصب فان الكلام لما اتسق صح الوصل بلكن وحمل على الخطاب في الجواب
فنفى القرض واثبت الغصب فقوله اي لولا الاتساق بان يثبت احد الامرين المذكورين
ولا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستأنفا لا تعلق له
لما قبلها كقول المولى لانه تزوجت بغير اذنه اي المولى لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين
لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا يصح لاثباته بمائة او مائتين واما يكون منقطعا لو قال
اجيزه فانه لكن اجيزه مائتين ليكون التدارك في قدر المهر لاصل النكاح هذا هو الموافق لرواية
الجوامع وكتب الاصول وزعم صاحب الكشف انه اذا قبل لا اجيز النكاح بمائة لكن

لكن اجيزه مائتين كان كلاما غير متسق لما فيه نفي فعل واثباته بعينه وحين اعترض
عليه بعض الافاضل بان النفي في الكلام المقيد راجع الى القيد والا يلزم العبث
في ذكر القيد اجاب بالمنع بل هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما
يلزم العبث لو لم يفد الاحتراز عن مقيد اخر اقول فيه بحث اما اولا فلان كون النفي
راجعا الى القيد في هذا الموضع مما يشهد به نقل ائمة العربية حتى صرح السيد عبد
القاهر في موضع مر دليل الانجاز برجوع النفي الى القيد مطلقا فلا وجه لمنعه واما
ثانيا فلان معنى رجوع النفي الى القيد رجوعه الى المقيد باعتبار القيد بمعنى انه لا بد
على نفي اصله على الاطلاق ولا يجدي احد رجوعه الى مجرد القيد بل مما يجدي ولا انه على
ثبوت الاصل مقيدا بقيد اخر واما ثالثا فلان انا نقول اذا افاد الاحتراز عن مقيد اخر لم يكن
الفعل المنفي عين المثبت فيما نحن فيه وقد قال فيما فيه نفي فعل واثباته بعينه فالاولى
في الاعتراض ان يقال ابتداء لانم ان قوله لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين يفيد نفي
فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق بل يفيد نفي مقيد واثبات مقيد آخر او لا حد ما
قوله اي فوق الاحد بمعنى الواحد وهو سبحان فصاعدا اختير هذه العبارة للاختصار
فيوجب الشك في الاخبار لا بمعنى انه موضوع له لان وضع الكلام للافهام فلا يناسب
الشك والابهام بل بمعنى انه اكثر ما يحصل من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بالمجئ احد
الشخصين يكون غالبا لشك المتكلم فيه بان يعلم ان المجئ احدهما ولا يعلم بعينه
وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار الصفة
بالتشكل وامثاله اوايهامه لعدو او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض
لان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا وهب بعضهم الى انه للشك والظاهر
انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان
وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان اصله لم يوضع للتشكيك والا فالشك
ايضا مما يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين
بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك او التشكيك لانه لاثبات الحكم ابتداء ولهذا
يوجب او التخيير في الانشاء وقد يفيد الاباحة والتسوية وغير ذلك مما يناسب المقام
كالتخيير الذي في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية فانه لمعنى الاحرى ليكفر باحد

ذه الامور ويجيء الفرق بينه وبين الاباحة ففي قوله هذا او هذا او هذه الجمعة اي جمع هذا الامر
او هو علة لقوله لا يقتضي ويوجب قدمت عليهما جنسهما اي جنسي الاخبار والانشاء
فانه اخبار لغة وهو ظ وانشاء شرعا وعرفا لانه لم يتحقق الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان
خبرا محضا لكان كذبا فوجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء
تصحيحا لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا واخبارا حقيقة ولغة
فلجهة الاخبار به لا يتعلق العبد في الاشارة اليه والى الحر لرجحان احتمال الخبرية
هنا ولجهة الانشائية يوجب ولاية تعيين يعبر عنها بالتخيير فانه مخصوص بالانشاء
كما سبق لجمع ذلك التعيين ايضا وهو ان يقول اردت بهذا الجهتين المذكورتين
فشرط لجهة انشائية صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت
لا يصدق ولجهة اخبارية صح الاخبار عليه اي على ذلك البيان فانه لا خبر في الانشاء
بخلاف الاخبار كما اذا اقر بالمجهول فانه يجبر على البيان وهذا ما قيل ان البيان انشاء
فروجه اخبار فخروجه وكذا اي ولكون اولا حد الشيئين فصاعدا الصالح كل منهما
للاتصاف بالحكم على السوية او من ههنا نشأ الشك في الخبر والتخيير في الانشاء البطلا
اي ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في قول المولى هذا او هذا العبده وارثه وجعلاه لغوا
لا يثبت به العتق لعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية هذا هو العلة الصحيحة لا ما قال
صاحب التنقيح وغيره ان وضعه لاحدهما الذي هو اعم فرد كل وهو غير صالح للعتق
فاورد عليه ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم
العام اذ الاحكام تعلق بالذوات لا بالمفهومات وان صح ابو حنيفة رحمه هذا القول
بان جعله مجازا عن المعين لان حقيقته المجازية في اللفظ كما سبق وهي تحتمل التعيين
حتى لزم في العبدين وتيقن بموت احدهما او بيعه والعمل بالمحتمل اولى من الالغاء فلغو
ذكر ضميمة كالوقيته لحق وميت وفي قوله لعبده الثنتين هذا او هذا او هذا عطفا
للثاني بالواو والثالث بالواو تعلق الثالث في الحال والخبر في الاولين لان سوق
الكلام لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث له فيما سيق له الكلام
فاحدهما هو وهذا فاما المعطوف عليه هو الى حوذ فر صدر الكلام لاحد المذكورين بالتعيين
وقيل لا يتعلق احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث

قيد بوقوع الحلف لان الخبر غالبا هو المحلوف عليه المفهوم
من قوله هذا الكلام كون الخبر مشتقا فانه فوقه انشاء او
حمله على المصدر من المبني للمفعول سمع من ترجمته

لف عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا او
وهذان كما اذا حلف لا يكلم هذا وهذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا
او بالثاني وحده او الثالث وحده والاول اولى لوجهين ان تقدير الكلام على الاول
احدهما هو وهذا هو وعلى الثاني فهو وهذان حوان والمذكور في المعطوف عليه لفظ هو
لا هو ان فتقديره في المعطوف اولى ان الثاني مغير للاول من الجزم الى الترديد فيتوقف
عليه الثالث لان الواو للتشريك فيقضي وجود الاول فيثبت التخيير بين
الاول والثاني بلا توقف على الثالث فكانه قال احدهما هو وهذا واعترض على الاول
بجواز تقدير مفرد لكل من الاخيرين كان يقال هذا او هذا هو وهذا هو وعلى الثاني بان التشريك
لا يأبى التغيير كما في لا اكلم هذا وهذا بل يوجبه ههنا او يجب جمع الاخيرين في الاخبار
حتى ولا يكفي احدهما واجيب عن الاول بان الظاهر عند تقدير الخبر لكل ان يجتمعا
في احد شقي التخيير فانه اذا قال هذا هو او هذا هو فالظاهر قصد الايقاع في الثالث
في الحال لان افراد الخبر بالذكر ولو تقديرا امارة افراده بالحكم المستقل لا تشريكه
وعن الثاني بان مغيرية الثالث يتوقف على عطفه على الثاني معنى وفيه النزاع فقيه
المصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف على الاول ومغير له قطعا وتقييدا او العموم
اذا استعملت في سياق النفي وما بمعناه كالنهي لغة كما جاءني زيد او عمرو
اي لا هذا ولا ذاك ونحو لا تطع منهم اثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك فتمثيل
بان لا يطيعهما اصلا لا بان يطيع واحدا منهما فقط او عرفا بان يقع في اليمين
المثبت نحو ان فعلت هذا او هذا بمعنى لا افعل شيئا منهما او في الاستفهام الانكاري
نحو افعلت هذا او هذا بمعنى ما فعلت شيئا منهما والسر في افادتها العموم ههنا انها لاحد
الامرين مع تغيير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى لا تطع
منهم اثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فتعم وكذا
ما جاءني زيد او عمرو فان معناه ما جاءني احد منهما بخلاف الواو وفائدتها النفي للعموم
حتى اذا قال لا افعل هذا وهذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما
لا بفعل احدهما لان المراد مجموع الفعلين فلا يحنث بالبعض الا لقرينة حالية او مقالية
تمنع كلمة او عن حملها على العموم وتدل على انها لايقاع احد الفعلين فحينئذ يفيد عدم الشمول

قال صاحب التلويح كما ذهب اليه صاحب الكشاف في قوله تعالى يوم يأتي بعض ايات
ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انها تدل
على ان عدم النفع لمن لم يجمع بين الايمان قبل اشراط الساعة وبين كسب الخير
في الايمان ولم تحمله على عموم النفي بمعنى ان عدم النفع لمن لم يعمل الا الايمان قبلها ولا كسب
الخير فيها لان نفي الايمان يستلزم نفي كسب الخير في الايمان وفيه بحث لان كلام
صاحب الكشاف ليس بقطعي في ان او في الاية في سياق النفي حتى يستفاد نفي
العموم من الوتينة بل يحتمل كون او دخلت على النفي فافادت ايقاع احد النفيين لا عينه
والتقدير لم يكن امنت او لم يكن كسبت وذلك لانه قال قوله كسبت في ايمانها
خيرا عطف على امنت فتوهموا من ظاهره ان مراده ان كسبت عطف على امنت
عطف مفرد على مفرد حتى ان النفي المستفاد من لم يكن امنت متوجه الى كسبت ايضا
فقط وليس كذلك بل يحتمل ان يكون مراده ان كسبت عطف على امنت ولم يكن المقدر
عطف على لم يكن المذكور عطف المفردات على المفردات ويؤيد ما ذكرنا قوله في شرح
الكشاف ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الاخر بأو ثم سلط عليه النفي مثل
لم يكن امنت او كسبت لا اذا عطف بأو ونفي امر على امر كما يقول لم يكن امنت ولم يكن
كسبت وههنا قد تعذر الاول للزوم التكرار فتعين الثاني تخصيصه العموم انما هو في نفي
العطف بأو لا العطف النفي بأو فقوله او كسبت عطف على امنت بالنظر الى الظاهر واما
في التحقيق فكسبت خبر لم يكن المحذوف على معنى لم يكن آمنت او لم يكن كسبت هذا كلامه
واذا تأملت فيه حق التأمل عرفت ان بينه وبين ما ذكر في التلويح تنافيا في غاية الظهور
ولكن عز لم يجعل الله له نورا فما له من نور وقد بقي لي في كلام الفاضل يحتمل الاول ان
صاحب الكشاف بعد ما قال قوله او كسبت عطف على امنت لا وجه لان يقال
في توجيهه فقوله او كسبت عطف على امنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت
خبر لم يكن المحذوف فانه تشويه للكلام لا توجيه لمراده والثاني ان عطف كسبت على امنت
لا ينافي كون كسبت خبر لم يكن المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثاني
بناء على التحقيق لما عرفت ان كسبت مع كونه خبر لم يكن المحذوف معطوف على امنت
فيتناول حكم او كلمة حكم الواو فانها لنفي الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان

ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي نحو
لا تركب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا انه بلا الزايدة المذكورة للنفي مثل ما جاءني
زيد ولا عمرو فالحاصل ان او اذا وقعت في سياق النفي وخلت عن القرينة يحمل على
شمول النفي والا فعلى الشمول والواو بالعكس وقد تكون او للاباحة كما تكون للتخيير
على ما سبق اعلم ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين
مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين وتارة في طلبه مع
امتناع الجمع ويسمى تخييرا كقولنا بع عبدي هذا او ذاك والاباحة والتخيير قد يضافان
الى صيغة الامر وقد يضافان الى الكلمة او قد عرفت انهما لاحد الامرين فجواز الجمع وامتناعه
انما هو بحسب القرائن فان قيل قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة قلنا
المراد امتناع الجمع من حيث الامتثال بالاوفق اوجب الوجوب لا يكون الا متثال الا باحدها
وليس جمع الجامع من حيث الامتثال اجر بل بالاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا
قال بع هذا العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك وقد يفرق بينهما بانه لا يجب
في الاباحة الاتيان بواحد ويجب في التخيير فان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز
بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار
على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما
في خصال الكفارة جاز الجمع بالاباحة الاصلية وبهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة
وقد تكون او للعطف بمعنى حتى او بمعنى الى او بمعنى الا ان اذا وقع بعدها مضارع
منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان
ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعدها والمانع من العطف اما لفظي او معنوي
الاول كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم على احد الاقاويل اي ليس
لك من الامر شيء غذابهم او استصلاحهم حتى يقع توبتهم او تعذيبهم فان عطف
الفعل على الاسم غير جائز وتحريم ان يدخو عليهم بالهلاك يحمل الامتداد ويحمل على الغاية
والثاني نحو لا لزمنك او تعطيني حقي فان المقصود وهو كون اللزوم لاجل الاعطاء
لا يحصل مع العطف فتعطف حقيقته واستعير لما يحمله وهو الغاية او الاستثناء
لان تناول احد المذكورين يقتضي تناول احتمال كل منهما وارتفاعه بوجود صاحبه

لاحتمال الكلام لاحتمال صدره الامتداد وشمول الاوقات فوجب اضمار ان اما بالجر
بالحاء او ليكون المستثنى مصدرا مقدرا لازمانه الوقت المخرج عن الاوقات المشمولة
لصدره ومنه قول امرئ القيس بكى صاحبى لما رأى الدرب دونه * وايقن
انا لاحقان بقيصرا * فقلت له لا تبك عينيك انما نحاول ملكا او نموت فنعذرا
وقد يكون او بمعنى بل كقوله تعالى فهى كالحجارة او اشد قسوة اى بل اشد قسوة قيل
وعليه قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا قال مالك رحمه الله كان او فى الاية للتخيير
ثبت التخيير فى كل نوع من انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع
ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض فاجاب بعض ائمتنا بانه تعالى ذكر
الاية مقابلة لانواع الجناية والجزاء فمن ازدوا دبازدياد الجناية وينتقص
بانتقاصها وجزاء ستة شتى منها فلا يليق مقابلة اغلظ الجناية باخف
الجزاء ولا العكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الاية فوزعت الجملة المذكورة
فى موضع الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما يقتضيه المناسبة
فالقتل جزاء من القتل والقتل والاخذ جزاء الصلب والاخذ جزاء قطع اليد
والرجل والتخويف جزاء النفى اى الحبس الدائم على انه ورد فى الحديث بيانه
بهذا المثال واجاب بعضهم بانا لا نسلم ان الاية نزلت بعد ما ذكر الجواب الاول
وقبل ان او بمعنى بل فيكون المراد بل يصلبوا اذا اقتصر المحاربة بقتل النفس
واخذ المال بل يقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق
فظهر من ذلك ان خلط الكلامين وجعلهما جوابا واحدا كما فعله البعض ليس كما ينبغى
اعلم ان كلمة حتى لم يذكرها هنا كما ذكرت فى سائر الكتب لان الاصل فيها هى الجارة لا العاطفة
كما سيجئ فالاحسن ان يذكر فى الحروف الجارة ومنها اى من الحروف حروف الجر
وهى التسعة مشهورة فالباء للالصاق وهو تعليق الشئ بالشئ والصاقه اليه مثل مررت
اى الصقت مرورى بمكان يلابسه زيد فلا تخرج اى اذا كانت الباء للالصاق فقول
المولى لعبده لا تخرج الا باذنى يوجب لكل خروج اذنا لانه استثناء مفرغ ومعناه
لا تخرج خروجا الا خروجا باذنى والنكرة فى سياق النفى تعم فاذا اخرج منها بعض افراد
باعداه على العدم لا قوله لا تخرج الا ان اذن لك فانه لا يوجب لكل خروج اذنا او

قال الاستثناء فى سبب صدور هذا الكلام انه كان امير اقد وجاء الذئب فطار اراد الرجوع الى السطان
القيصر منفردا وقرب فرورب القيصرى بكى صاحبه
بفراق والسلطنة فاشفقه فقال بكى صاحبى لان
وصاحبه على الفراق فقال بكى صاحبى لان

وقول الشاعر
هو مثل قول النفس على رأى الضحى * وصورتها او غاب العين عن مثل

وهو قوله فيه وعليه فوارق ان يقتلوا الخ جمز

مسئلة فى حروف الجر حروف الباء

اذ لا يمكن حمله على حقيقة الاستثناء لان الاذن ليس من جنس الخروج فحمل على
الغاية لمناسبة بينهما فان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان
الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهائه حكما وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله
الصدر فيكون معناه لا تخرج الى ان تؤذن لك فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود
الاذن فاذا وجد ارتفع المنع فان قبل المصدر قد يقع حينا لسعة الكلام يقول
اتيك خفوق النجم اى وقت خفوقه فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذنى فيجب
لكل خروج اذن اجيب بان هذا التقدير يوجب ان يحنث ان خرج مرة اخرى
بلا اذن والتقدير الاول يوجب ان لا يحنث فنحنث بالشك والعرض عليه
بان هناك وجها ثالثا يقضى وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء
اى الا بان اذن فيصير بمنزلة الا باذنى وحذف حرف الجر مع ان وان شايع كثير وعند
تعارض الوجهين ينفى هذا الوجه سالما عن المعارض ورد بان قولنا الا خروجا باذنى كلام
مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان اذن لك فانه محتمل لا يعرف له استعمال
والجواب ان احتماله على تقدير تسليمه آت هو من ترك بعض المقدرات وهو الباء وذكر
بعضها وهو خروجا حتى اذا قدر هكذا لا تخرج الا خروجا مصحوبا بان اذن لك لا يبقى
احتمال اصلا فالصواب فى الرد ان يقال انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة من غير
حتى لو كان فى جانب آية وفى اخرى بيان او فى جانب حديث وفى اخر حديثان لا يترك الآية
الواحدة ولا الحديث الواحد ولا يقال تعارضت الاثنان فبقيت الآية الاخرى سالمة
عن المعارضة وكذا الحال فى الحديث والاستعانة اى طلب المعونة بشئ على شئ مثل
كتبت بالقلم وقيل انها راجعة الى الالصاق بمعنى ان الصق الكتابة بالقلم فدخل
الى اذا كانت الباء للاستعانة تدخل الوسايل او بها تستعان على المقاصد كالاثمان
فى البيوع فان المقصود الاصلى من المبايعة هو الانتفاع بالمملوك وذلك فى المبيع
والثمن وسيلة اليه لانه فى الغالب من النقود التى لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة
التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات ولذا اشترط وجود المبيع لصحة البيع لا وجود الثمن
فاذا كان الاصل ان يدخل الباء فى الاثمان نحو بعت اى فقول البايع بعت هذا العبد
بهذا الخطة مثلا بيع والعبد مبيع والخطة ثمن يثبت فى الذمة حالا وقوله بعت كذا من الخطة

وتحقيقه ان حروف الاستثناء يقتضى ان يكون ما بعدها مستثنى منه
وحروف الجر يقتضى ان يكون ذلك غير الاذن لان الالصاق
اما يكون بين شيئين متصفان فلا بد ان يكون المستثنى غير الاول
فيكون المستثنى منه كذلك فاضمر مصدر الفعل المذكور اذ لا دليل
على غيره ثم غير اللفظ اذ الاعتبار للمعنوظ اذا كان ذلك سرا يتبين
يقتضى وان كان له سببى محذوف او الفوق بينهما ان المحذوف
تقبل اليوم دون المقتضى كما سيأتى فى موضعه ان شاء الله تعالى
وهها المصدر ثبت بعد ذكره لفوات شرطه موجود فى سياق الشرط
وانه عام لتفى فصح الاستثناء لان شرط عموم المصدر وقيد وجوده
فالصدر اوجب الحظر فى جميع الخروجات باذن او بغيره لو قصر
فاذا استثنى خروجا موصوفا بالاذن بقى الباقى بحكم الحظر على عمومه

بهذا العبد سلم والعبد رأس مال ولم يسلم فيه غيره أي شرائطه من التأجيل وبيان القدر والجنس والصفة وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك فما يتوقف عليه السلم يجب تقديمه عليه وبراعي لوازمه المتأخرة عنه كعدم جواز الاستبدال في المرة قبل القبض وإذا دخلت الباء المحل هذا لتفريع ثمان على دخولها الوسايل لم يجب استيعاب أي استيعاب المحل بالفعل كالآلة أي كما لم يجب استيعاب الآلة بالفعل يعني فالكاف الأصل في الباء أن يدخل الوسايل والآلات نحو مسحت الحايط بيدي ولم يشترط الاستيعاب في الآلة لكونها غير مقصودة بالفعل وإنما قصد بها التوسل إلى المقصود بل اشترط استيعاب المحل لكونه المقصود وشبه المحل الذي هو شأنه الاستيعاب إذا دخل الباء بالآلة التي هو شأنها عدم الاستيعاب فلا يجب الاستيعاب في مسح الرأس كما ذهب إليه مالك رحمه الله لأن الباء دخلت المحل في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم ولما ورد على قوله وإذا دخلت المجل لم يجب استيعابه أن الباء في التيمم قد دخلت المحل وقد وجب استيعابه أجاب بقوله وإما وجوبه أي وجوب الاستيعاب في التيمم إن صح إنما قال ذلك لما قيل أنه لا يجب مسح منابت الشعور الخفيفة بالتراب في الوجه كاللحية الخفيفة ولأن مسح الأكثر يكفي في رواية الحسن قياسا على مسح الخف والرأس قياسا بالحديث المشهور وهو قوله عليه السلام لعمار رضي الله عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فإن الوجه اسم للكل فلولا الاستيعاب لزم أن يراد به البعض ولأنه أي التيمم خلف عن المسوح به وهو الوضوء فلما وجب استيعاب الوجه في الأصل وجب استيعابه في الخلف لأن الخلف لا يخالف الأصل أصلا ولأن المسح بالصعيد في العضوين قائم مقام الوظايف الأربع وإنما نصفت للتخفيف ولا شك أن كل تنصيف يقتضي بقاء الباقي على ما كان عليه فهو الوصف كصلوة المسافر ومدة الإمام وحدود العبيد ونحو ذلك وعلى للاستعلاء صورة نحو ركب على الفرس أو معنى نحو ثم علينا وإن الوجوب مستعل على من عليه كما يقال لكبير دين يستعل على للوجوب بالوضع الشرعي فعلى الف أي إذا كان على للوجوب شرعا فقول المؤلف للزام على الف دين لا دلالة له إلا إذا وصل به أي بقوله على الف قوله ودلالة فيحمل على وجوب الحفظ ترجيحا للمحتمل على الوجوب بكون اللفظ محكما وهو قوله ودلالة ثم لأن الجزاء لازم للشرط لزوم الوجوب

بخلاف صورة الأولى فإنه يجوز التصرف في الثمن قبل القبض لاستبدال الكافي سائر الأثمان

منه إذا قبل مسحت الحايط بيدي يجب أن يكون الحايط مستوعبا بالمسح باليد وإذا قيل مسحت بيدي بالحايط لا يجب استيعاب الحايط بالمسح

نبه كلام إذ رب حلف يخالف الأصل من وجهات كما يظهر بالتتبع في الفروع والأصول م

محترز على

أي صار امرا عليه فإن للامر علوا أو استعلاء على عبده

جب لمن عليه يستعل في الشرط أي في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها نحو قوله تعالى يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئا أي بشرط عدم الاشراك فإن قيل لا خفاء في أنها صلة لمبايعة يقال بايعه على كذا فكيف يكون للشرط قلنا كونها صلة لمبايعة لا ينافي شرطية مدخوله لمبايعة لتوقفها عليه ثم ما بين العوض والمعوض من التلازم والوجوب يستعل في العوض أيضا كالباء الا ان المشروط لتوقفه على الشرط يتعقبه بتعقب اللازم لملزوم بخلاف العوض فإنه مقارن للمعوض ومعاوض به لا يغير بينهما تعدم وتأخر لم يكن في معنى اللازم مطلقا فلا يلزم كان الشرط بمنزلة الحقيقة فلم يحمل عند أبي حنيفة رحمه الله على معنى الباء إلا إذا تعذر معنى الشرط كما في المعاوضات المحضة أي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح فإنها لا تحتمل التعليق بالخطر ليلا يلزم معنى القمار فيحمل على العوض بالاتفاق ليصحا ويتصرف بقدر الامكان وأما إذا لم يتعذر معنى الشرط كما في الطلاق فإنه يقبل الشرط ولا يبطل به فلذا خصها أي يحمل على العوض فيه لأن الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فتحمل عليها بدلالة الحال والشرط عنده عملا بالحقيقة فعلى قول المرأة لزوجها طلقني ثلاثا على ألف فطلقها واحدة يجب ثلث الألف عندهما لأن إجزاء العوض منقسم على إجزاء المعوض فيما يتأتى عنده لأن إجزاء الشرط لا تنقسم على إجزاء المشروط وذلك لما عرف أن ثبوت العوض مع المعوض مذهب العامة حتى ينبت كل جزء من المعوض في مقابلة جزء من العوض ويتبع تقدم أحدهما على الآخر كالمتضايفين وثبوت المشروط مع الشرط بطريق المعاقبة لتوقف المشروط على الشرط بالعكس فلو انقسم إجزاء الشرط على إجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة ومن لابتداء الغاية المراد بالغاية ههنا وفي قولهم إلى لانتهاء الغاية هو المسافة أطلقا لاسم الكل على الكل إذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء وتستعل للتبعيض وعليه المحققون وذهب بعض الفقهاء إلى أن أصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وردوا بأطباق أئمة اللغة على أنها حقيقة في ابتداء الغاية ولو قيل إنها في الوقف الغالب الفقهي للتبعيض مع رعاية معنى الابتداء لم يبعد والبيان نحو لفلان علي عشرة من فضة وفي الباء كما في قوله تعالى يحفظونه من أمر الله أي بأمره وتستعل صلة أي زايدة نحو

بمثلث

ماجاءني فرد احد بخلاف ماجاءني فرد رجل لان اللفظ به يكون نقضا في الاستغراق وحتى
للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء وكان جزءا منه اولا والاول نحو
اكلت السمكة حتى رأسها والثاني نحو حتى مطلع الفجر اما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها
داخل فيما قبلها وقد يكون عاطفة تتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب لا سقوط معنى الغاية
لان الاصل هي الجارة والعاطفة فرع عليها فتجيء اذا لم يسقط معنى الغاية يجب
كون المعطوف جزءا من المعطوف عليه فضل الاجزاء او اخسها فيجوز جاءني
الرجال حتى زيد ويجب ايضا ابو القضاء الحكم شيئا فشيئا اي انقضاء متدرجا بان يقضي
ثم الجزء الاول الى الثاني ومنه الى الثالث ثم وثم حتى ينتهي الى المعطوف الذي هو
الافضل او الاخس لكن لا بحسب الواقع بل بالاخبار اي بحسب اخبار المتكلم اذ قد
يجوز ان يتحقق الحكم في الواقع بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى آدم
او في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء وقد يكون ابعد انبه معها اي مع
رعاية معنى الغاية فيدخل على مبتدأ وخبر نحو خرجت فاذا بالناس حتى زيد خارجها ولهذا
جاز ادخال العاطف عليها كما في قول ابي النجم مطوت بهم حتى كلكل وجرجم وحتى الجيادُ
ما يقدن بارسان او مقدرة اي مقدر الخبر بفعل ماض قبل حتى كقولهم اكلت السمكة حتى رأسها
بالرفع اي ما كولي اذا دخلت الاسماء واما اذا دخلت الافعال فصورة وان كانت
في الحقيقة داخلة على الاسم لان بعد الافعال منصوبة باضمار ان فللغاية فانها الاصل وأدخل
عليه اولى لكن ان جعل الصدر الامتداد والانتهاء اليه اي كونه منتهى للصدر نحو حتى
تقطعوا الجنة فان الفعل يحتمل الامتداد وقبول الجنة يصح منتهى له والا اي وان لم يحتمل
الصدر الامتداد والانتهاء فبمعنى كي ان صلح الصدر سببية للفعل الواقع بعد حتى
فان فوات الشيء وسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية فهو المعنى فصح استعارتها لها نحو
اسلمت حتى ادخل الجنة فانه بمعنى كي لا لغاية لانه ان اريد بالاسلام اعداده فهو لا يحتمل الامتداد
وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له اذ الاسلام يزداد في الجنة وتبقوى
فكيف يتصور الانقطاع والانتهاء والا اي وان لم يصلح الصدر ان يكون سببا للفعل
الواقع بعد حتى فللعطف المحض فهو غير دال له على غاية او مجاراة وذهب فخر الاسلام الى انه
غير موجود في كلام العرب بل اخترعه الفقهاء استعارة لمعنى الغاء لمناسبة الظاهرة

اي في الصورة الثانية ولهذا لم يحكم بكونه غاية

فان فيه الحكم ينقضي حتى من حيث كونها غاية
فمن حيث كونها عاطفة من الاوصاف في العطف حتى
الغارة والمباينة كما في جاءني زيد حتى عمرو وتتبع حتى
عمرو بالعطف كما تتبع بالجر

المطوف الدوالتي جميع غاير المعطوف والاواو الاولى
الغار لقولهم وجودهم

فالمجيء مبتدأ وما بعده خبره والواو داخلة عليه
لان حتى هذه ليست بعاطفة ولو كانت عاطفة
لم يجز دخول واو العطف عليها

مسئلة

مرة بين الغاية والتعقيب ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن
ممن يؤخذ منه اللغة فكفى بقوله سماعا وادله صاحب الكشف بان المراد انها حرف
دال على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات انه لو قال ان لم
اكلك حتى اتغدى عندك فغدا وتغدى بعشاء بعد الاتيان فمر بخبز اراح حصل البر والا فلا
ان نوى الفور والاتصال والا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى
لو قال او تتغدى صراحيا حصل البر وانما لم يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان
متصلا او صراحيا فانه جمع العمران اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكرا ان حنثه مثل ان لم
اكلك اليوم حتى اتغدى وانما يجعل استعارة لما يفيد مطلق الجمع كما قالوا وعلى هذا ذهب
الامام العتابي لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب
انسب واذا وقعت حتى في اليمين فشرط البر في صورة كونها للغاية وجود ما
اي الغاية او لا انتهاء بدونها وشرط البر في صورة العطف وجود الفعلين المعطوف والمعطوف
عليه لتحقق التشريك ولتوضيحها بفروع فلو قال لعبدي عوان لم اضربك حتى تصبح
فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصباح المضروب يصلح منتهى له
فلو ترك الضرب قبل الصباح عتق عبده لانتفاء الضرب الى الغاية المذكورة ولو
قال لعبدي كذا ان لم اكن حتى تغدى فحتى للسببية لا للغاية لان آخر الكلام وهو
التغدي لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان لان المراد بصلوحه لان
يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية صالحا لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه
كالصباح للضرب وظاهر ان التغدي مع الاتيان ليس كذلك فاذا اتى بره والا حنث
لان الاتيان هو السبب للاحسان ولو قال لعبدي كذا ان لم اكن حتى اتغدى عندك
كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح غاية للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا
لفعل ولا فعله جزاء لاتيان نفسه واذا كان كذلك حمل على العطف المحض فصار كما
قال ان لم اكلك فانت عندك حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى فر بعد خبز مراح فتغدى
وان لم يتغد اصلا حنث كذا قال فخر الاسلام واورد عليه انه اذا لم يتغد حنث الاتيان
ثم تغدى بعد ذلك كان صراحيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير مراح واجيب بان المراد

فتح العين المهملة والنون المشددة
سمع مرفوعة سمع

ثم تقدى من بعد ذلك غير متراخ فمراد الاتيان بان باتيه وقتا اخر فتقدى عقيب الاتيان
من غير تراخ والاشكال آت ثمة، فحمل التراخي على التراخي عن الاتيان الاول الدال
عليه بقوله اذا اتاه ورد بانه كلام لا ثبت له فيفصل محله التنبيه على عدم وجوب الوصل
بالحتى وجواز التاخير بعذر لا بعد تراخيا عرفا كما في الفاء فانه لما كان بمعناه كان حكمه
كحكمه والى الانتهاء الغاية وقدم معناه فيحمل الى عليه اى على انتهاء الغاية ان حملته
اى احتمل صدر الكلام الانتهاء الى الغاية كما جئت مالي عليك الى شهر فان التاجيل
يحمل الانتهاء الى شهر والا اى وان لم يحتمل الصدر الانتهاء اليها تعلق الى المحذوف
دل الكلام عليه ان امكن تعلقه بذلك المحذوف كبعت الى شهر فان صدر الكلام وهو
البيع لما لم يحتمل الانتهاء الى الغاية وقد امكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه صار
بمعنى بعت مؤجلا الثمن الى شهر والا اى وان لم يمكن تعلقه بالمحذوف يحمل الى على
تاخير اى تاخير صدر الكلام ان احتمله اى الصدر التاخير كما مات طالق الى شهر ولا ينوي
التنجيز والتاخير فان نوى احدهما فذاك والا يقع بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع
احترازا عن الالغاء وقال زفر يقع في الحال لان التاجيل والتوقيت صفة الموجود فلا بد
من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله ثم ان تناولها اى صدر الكلام
الغاية تدخل اى الغاية في المغيا سواء كانت الغاية بنفسها اى كانت غاية بحسب
الوجود قبل التكلم كرأس السمكة فانه غاية وطرف لها في نفس الامر اولا اى لم تقم
بنفسها بل كانت غاية بحسب التكلم دون الوجود كالمرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق
فان اليد تتناول الابط كما فهم الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين في التيمم وقد جعلت
المرافق غاية لها في التكلم فتفيد الى اذا كان ما قبلها مسا ولا لغاية اسقاط ما وراءها
اى وراء الغاية ان كان وراءه شئ كالمرافق بخلاف الرأس اذ ليس وراءه شئ
لان الغاية قبل التكلم تدخل في المغيا حينئذ قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك في خروجها
عنه ولا شك ان الخروج الذي هو ضد الدخول القطعي لا يثبت بالشك والا اى
وان لم تتناولها الصدر فلا تدخل الغاية تحت المغيا سواء كانت الغاية بنفسها
كما يقطع اليدين فان اليدين لا تتناول الكافين وهو غاية لليدين بحسب
الوجود قبل التكلم اولا كاليل في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فان الصيام لا تتناول

لا تتناول الليل او مطلقة منصرف الى الامساك ساعة بعد ليل بسبب سلسلة الخلف وقد
جعل الليل غاية له في التكلم فتفيد الى اذا لم يكن ما قبلها مسا ولا لغاية امتداد الحكم الى الغاية
لا دخولها في المغيا لان الغاية قبل التكلم لم تدخل في المغيا قطعا فاذا دخلها الى جاء
الشك في دخولها فيه ولا شك ان الدخول الذي هو ضد الخروج القطعي لا يثبت
بالشك فان قيل القاعدة الاولى تنتقض بقولنا قرأت الكتاب الى باب القياس
فانه تناول باب القياس فلم يدخل في المغيا وكذا القاعدة الثانية تنتقض بقوله تعالى
الى المسجد الاقصى فان مطلق الاسراء لا تتناوله وقد دخل في المغيا قلنا عن الاول ان
ما ذكرتموه معدول عن الاولى بقرينة التخيير في ذكر الغاية او الافتخار بذكر المغيا لان مقام
الافتخار يقتضي عده من المغيا لو قرى وعن الثاني ان دخوله في المغيا ثبت بالاجماع
لا بموجب الى فلا نقض وللقائلين الامام ابي زيد هنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية
او استثناء او شرطا لا يعتبر الاطلاق ثم التقييد بل يعتبر المقيد مع القيد جملة واحدة فليتأمل
لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية
نص واحد واجيب بان ما يذكر لتحقيق لا وضع لمجموع القيد والمقيد وضعا نوعيا
باعتبار معان موضوعة لانه باعتبار كل منهما منفردا وفي الظرف بان التشبيه المجرور على ما قبلها
اشتمالا زمانيا او مكانيا فالزماني للمعاني والمكاني لها وللذوات حقيقيين نحو صمت
يوم الاثنين وزيدا وجلوسه في الدار او مجازيين نحو طاب الحال في دولة فلان اذا
لم يقدر مضاف وتفرت في الكتاب او زيد في نفعه وحقيقته كائن الظرفية كالمقدر
بالمظروف في الامثلة المذكورة او اعتبارية كالمقدر الاشمل نحو زيد في البلد والصلوة
في يوم الجمعة فالاقسام اثنى عشر وسوبا اى الاقسام بين اثباتها وحذفها اى في عدم
اقتضاء الاستيعاب لان المختصر من الشئ في حكم ذلك الشئ فلم يشترط الاستيعاب
مع وجود في لم يشترط معه ايضا في ظروف الزمان قيد به لان الخلاف انما هو فيها
وفرق الامام ابو حنيفة رحمه بين اثباتها وحذفها بصحة نية الاقل من الوقت في صورة
الاثبات اى اثبات في نحو صمت هذه السنة يقتضي استيعاب السنة بالصوم
لان الظرف صار بمنزلة المفعول به لاتصاله بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول
يقتضي تعلق المفعول بجميعه الا بدليل بخلاف صمت في السنة فانه يصدق بصوم يوم

وهي ان الغاية تدخل في المغيا ان تناولها الصدر

وهي ان الغاية لا تدخل تحت المغيا ان لم
تتناولها الصدر

نحو في زمان دولة فلان والتالي ممنوع

التقسيم الحقيقي والمجازي فيما سبق والزماني
والمكاني لا نفس الظرفية

بل ساعة لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا اخر النهار يصدق
ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا
كان الجزاء الاول السبقة مع عدم المزاحم فان قبل ما نقل عنهم مخالف لما روى
ابراهيم عن محمد رحمهما الله تعالى انه اذا قال اجرك بيدك رمضان او في رمضان
فلها سوآء في الاستيعاب وكذا غدا او في غد قلنا كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب
لا ينافي الاستيعاب بعارض فان التفويض لما كان قائما تمتد في نفسه ويستوجب التروي
والتفكر في المفوض اليها اقتضى مدة مديدة فاذا تعلق بمدة محدودة لا ترجيح لبعض
اجزائها على بعض بالنظر الى التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة سوآء ذكرت كلمة
في او لا بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك كما لا يخفى وتقييدي اذا دخلت في الكلام
التخيير يعني ان اضافة الطلاق مثلا الى المكان لا يفيد بل يقع في الحال لان نسبة
الى الامكنة سوآء، ولانه موجود فالتعليق به تنجيز بخلاف الزمان فاذا قيل انت طالق
في الدار تطلق حالا الا بتقدير فعل كالدخول حتى يكون معناه انت طالق في الدار تطلق
الدار يعني وقت دخولك على وضع المصدر موضع الزمان فانه شايع فيصير الفعل
الذي يمضي الوقت شرطا حقيقة لان كلا منهما ليس بمؤثر ويتعلق الطلاق مشابه به
وقيل لا يصير شرطا حقيقة بل يصير كالشرط وهو اي كونه كالشرط هو الاصح
او المشروط يجب ان يكون معقبا للشرط لا مقارنا له كما سبق اولا معاقبة
بين الظرف والمظروف لان من قضية الظرف الاحتواء على المظروف بجوابه
ولذا يتقيد به فلا يكون بينهما الا مقارنة وهو ينافي الشرطية واذ لا تعلق احتياطا قيل
لها انت طالق في كل حيضة تزوجت كما لو قال مع كل حيضة ولو كان مستعارا
لشرط طلقت كما تطلق في ان تزوجتك ولذا اي ولكون الفعل الذي يمضي الوقت
بمنزلة الشرط في عدم الوقوع قبل لا تطلق بانت طالق في مشية الله لان التعليق بها
متعارف وهي مما يتصف بوجوده وعدمه فلم يعلم وقوعه قطعا كما في العباد
وتطلق يعني اي بقوله انت طالق في علم الله اما لان المشهور استعماله في المعلوم فانت
طالق في معلوم الله تنجيزا لان معلوم واقع اولان اضافة تعالى بصفة مجهولة فيكون تنجيزا
كما سبق وفي القدرة روايتان يعني اذا قال انت طالق في قدرة الله ففيه روايتان

بناء الاولى انه يقع كما في العلم وذكرها في الكافي والثانية انه لا يقع كما في المشية قال صاحب
الهداية في شرح الزيادات اذا قال انت طالق في مشية الله او في ارادته او في رضاه
او في محبته او في امره او في اذنه او في حكمه او في قدرته لا يقع الطلاق اصلا الا في علم الله
فانه يقع الطلاق فيه في الحال فان كلمة في للظرفية حقيقة الا اذا تعذر حملها على الظرفية
بان صحبت الافعال فيحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة
غير انه انما يصح حملها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده ليصير فعله
في معنى الشرط فيكون تعليقا والمشية والارادة والرضاء والمحبة مما يصح وصف الله
تعالى به وبضده فانه يصح ان يقال شاء الله ولم يشأ كذا فكان اضافة الطلاق اليها
تعليقا والتعليق بها حقيقة الشرط ابطال للايجاب فكذا بها اما العلم فلا يصح وصف الله
تعالى بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء فكان التعليق به تحقيقا وتنجيزا فتقع الطلاق
في الحال اذا عرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل تارة بمعنى الصفة القديمة وتارة بمعنى
التقدير ولذا قرئ قوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى
قدرناها من الغابرين والقدرة بالمعنى الاول لا يوصف البارئ بضدها وهو ظاهر
وبالمعنى الثاني يوصف به وبضده فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بها تنجيزا
كالعلم فيقع الطلاق وهو وجه الرواية الاولى وبالنظر الى المعنى الثاني يكون التعليق
بها تنجيزا فلا يقع وهو وجه الرواية الثانية ومراسماء الظروف مع المقارنة سوآء
وصف به ما قبله او ما بعده فيقع طلقتان ثنتان في انت طالق واحدة مع واحدة
او معها واحدة مصاحبا اي سوآء دخل بها اولا وقبل للتقديم يقع طلقة واحدة في قوله
انت طالق واحدة قبل واحدة او قبل هذا الكلام لغيرها اي لغير الموطوءة وذلك لان
القبلية قائمة بالوحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها فلم يبق محل للآخر
يقع ثنتان بقبلها اي بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة لان القبلية ههنا قائمة
بالوحدة الثانية لانها فاعل الظرف فتكون هي المتصفة بالقبلية ولا وضعت الثانية
بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية جعل ايقاعها في الحال لان فرضورة الاسناد
الى السابق الوقوع في الحال فتثبت تصحيحا للكلام كما اذا قال انت طالق امس حيث
يقع حالا فيتعاقبان معا بالضرورة وبعد بالعكس اي لو قال لغير الموطوءة انت طالق

بواحدة بعد واحدة يقع ثنتان لانه ذكر في قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة
بعدها واحدة يقع واحدة لانه ذكر في قبل واحدة وعند المحضرة الحقيقة فيدل على التفاوت
لا اللزوم في الذمة فعندي الف وديعة لا دين الا اذا وصل به المؤدى فيحمل عليه لانه
محتمل في الجملة او الحكمية نحو ان الدين عند الله الاسلام اي في حكمه ومن كلمات الشرط
عمتها لان بعضها اما، ان وهو اصل فيه اي في الشرط لانه لمحض الشرط من غير ظرفية
ونحوها اي التعليق حصول مضمون جملة لحصول مضمون اخرى وهو حال ان اذا معدوما
لكنه على خطر الوجود اي مترددا بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعي الوجود
او قطعي الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة اذا المنع او الحمل المقصود ان احد الامرين
لا يتحقق في شتى منهما فالشرط في قول الزوج لها ان لم اطلقك فانت طالق لا يوقعه
الا عند الموت اي موت الزوج او الزوجة لان التنقيق بوجود الشرط لم يحصل الا عنده
لانه حال العجز عن الايقاع حقيقة في موت الزوج للموطوءة المراث للنوار وغيرها
لا في موت الزوجة لا ميراث له لان الفرقة قبله وكون التعليق كالتنجيز عند
وجود الشرط او حكمي فلا يشترط فيه ما يشترط لحقيقة التنجيز من القدرة كما اذا وجد
الشرط حال الجنون بعد ما علق عاقلا فان قبل سلمنا وقوعه بموته لكن ينبغي ان
لا يقع بموتها لان التطليق ممكن ما لم تمت والعجز انما تحقق بالموت وح لا يتصور
الوقوع قلنا بل تحقق العجز عن الايقاع قبل الموت لان من حكم ان يعقبه الوقوع
ولا يتصور ذلك ولو للمضي لغة لانه لانتفاء الثاني لانتفاء الاول فلو دخلت
الدار لفيقت ولم يدخل فيما مضى ينبغي ان لا يفيق ولكن الفقهاء استعاروه للان
كما في قوله تعالى ولو اعجبك ولكره الكافرون كعكسه في قوله تعالى ان كنت قلته
فقد علمته فاذا قال انت طالق لو دخلت الدار لا يقع حتى يدخل هو المروي في نوادر
ابن سماعة عن ابي يوسف ولا نص عنهما رحمهما الله وقد دخل اللام في جوابه بخلاف ما
وقد لا تدخل نحو جعلته اجاجا لا الفا اصلا حتى قالوا اذا قال لو دخلت الدار
فانت طالق يقع في الحال كما يقع في ان دخلت الدار وانت طالق بالواو ولولا
في المنع كالاستثناء يعني ان لولا لاول على امتناع الشيء لوجود غيره جعل ما نحن
وقوع ما يترتب عليه فصار كالاستثناء حتى قال محمد رحمه الله لا يطلق المرأة في قول الزوج

عنه

صيغت الشرط

ان

لو

لولا

اذا

ج لها انت طالق لولا دخولك الدار او معناه ان عدم وقوع طلاقك لوجود
دخولك الدار ذكره الكرخي في مختصره واذا عند الكوفيين مشترك لفظا لانه موضوع
لظرف فقط بحيث لا مجازاة ولا جزم للمضارع ويستعمل في القطعي كقوله واذا تكون
كريهة ادعى لها واذا يحاسن الحسين جئني جنيب وموضوع ايضا عندهم لشرط
فقط من غير ما فيه ظرفية اصلا ويجزم به المضارع ويستعمل في امر على خطر الوجود كقوله
واستغفر ما اغناك ربك بالغني واذا تصبك خصاصة فتجمل وهو مختاره اي
ابو حنيفة رحمه الله قال فخر الاسلام ولا يصح طريق ابي حنيفة الا ان مستند اذا قد يكون
وما يفيد الشرط مثل ان وقد اوعى ذلك اهل الكوفة وقد احتج الفراء لذلك بقولهم
استغفر ما اغناك ربك بالغني البيت وجه الاحتجاج ان اذا ههنا قد جزمت المضارع
ودخل الفاء في جوابها ودخلت على امر مردد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان
وخاصتها فيكون بمعنى ان واليه ذهب شمس الائمة وسائر علمائنا الاصول وما ذكرنا
هو وجه الاستدلال لا الاحتجاج بمجرد دخولها على امر مردد حتى يرد عليه ان المشكوك منزل
منزلة المقطوع للتنبيه على ان شيمة الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى كأنه لا شك
في اصابة المكان ليوطن النفوس عليها ويجاب بان القول بالتنزيل انما هو عند عدم الحقيقة
والاصل تحققها فانه ليس بصواب لان تحقق الحقيقة انما يكون اصلا اذا لم يستلزم خلاف
الاصل كالاشتراك كما بينت في موضعه وههنا ان تحققت يلزم اشتراكه بين الظرف والشرط
الذي هو معنى ان واذا عند البصريين موضوع للظرف يضاف الى جملة فعلية في معنى
الاستقبال ولكنها قد تستعمل مجردة اي مجردا الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى
والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل ويستعمل ايضا للشرط جزما
بسقوط اي سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اي ان خرج وقت خروجك
تعليقا لخروجك لخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط
ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك اتيتك اذا
احمر البسر بمنزلة اتيتك الوقت الذي يحمر البسر فيه فقيد بقيد والتخصيص
بخلاف متى تخرج اخرج فانه يعني ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج
غدا الى غير ذلك ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه لم يستعمل الا في معنى الظرف

اي اذا اجعل وحتى الحسن وهو طعام
من خواص العسل التمرة منه

اي كن صاحب جمال وهو لا تكن
عبوس الوجه منه

وليس اذا وتعليق القسم نقيضان اذ ليس
وتقييده بذلك الوقت منه

جواب سؤال مقدر تقديره
فلم لا يقع الان يقتضي

لكنه تضمن معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة
بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذى يأتينى فله كذا ولم يلزم من ذلك استعمال
اللفظ فى غير ما وضع له اصلا وهو اى كونه للظرف فقط قولهما اى الامامين ففى اذا
لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده اى عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى
ما لم يمت احدهما اى احد الزوجين لان اذا كما عرف مشترك بين الظرف والشرط
فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما فى ان وان حمل على الوقت يقع
فى الحال كما فى متى فلا يقع بالشك ويقع بشكهما كما فرع متى على لم اطلقك لانه اضاف
الطلاق الى وقت حال عن التطليق واذا سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق وكذا
اذا ما الا انها تخصصه بالمجازاة فان دخول الفاء يحقق معنى المجازاة بالتعقيب ويسمى ما بعده مسببا
بجعلها الكلمة التى تدخل فيها بعدها عاملة فيه تقول اذا ما تأتنى اكرمك فما هى التى سببت
اذا عن الجزم لانه كان مضافا الى الجملة غير عامل فجعلته ما هى فامن حروف المجازاة
عاملة كمتى وفعل بها خاصة ومتى للوقت العام المبهم فقوع على كونه للوقت بمقوله فتطلق
اذا به ولو سكت من الزوج فى قوله انت طالق متى لم اطلقك فانه لما كان للوقت
الذى علق به الطلاق وقع عقيب وقت حال عن الايقاع لوجود الشرط وقوع على كونه لازما
بقوله ولا يسقط حق المجازاة اى اذا لزم بمضى الوقت لمتى لا يسقط بمضى الوقت عنه حتى
قصد الشرطية وقوع على كونه سببا بقوله ولا بد من حمل الا على حقيقة اى مترددا بين الوجود والعدم
ويجزم الفعل فان كلا منهما اثر الابهام نحو قوله حتى تأته تعتذر اى ضد ذلك بجد خيرا
عنده خير موجود وانت طالق متى شئت لم تقتصر على المجلس وهو ايضا اثر الابهام وكلما
شئتما فيما ذكر من الاحكام لكونه ادخل فى الابهام لم يصلح للاستفهام عاد متى المباحث
الآتية خاتمة لان ما يتعلق به تلك المباحث غير داخل فى نوع ما سبق ولكنه مما لا بد منه فى بيان
حاله فى حق المسائل الفقهية كسائر الكلمات فختمت به كيف للسؤال عن الحال التى باعتبار
اصل الوضع فان معنى كيف زيد على اى حال هو الصحيح ام سقيم الى غير ذلك ويستعمل لتفويض
الوصف بعد وقوع الاصل فان استفهام السؤال عن الحال انما يصح تعليق الكيفية
بصدر الكلام بتقدير ذكر كيف بجواب ان محذوف والا اى وان لم يستعم السؤال لغا
ذكر كيف تعليق العبد عند ابى حنيفة رحمه فى قول مولاه انت حر كيف شئت فانه تفويض

بعض الى مشيته اما لانه تفويض لحال العتق بعد وقوع اصله والا مساغ لذلك فليتعين
واما لان العتق لا كيفية له لان المراد بالكيفية كيفية شرعية بمعنى الموقوف على خطاب
الشارع ولا كيفية له بهذا المعنى فان كونه معلقا ومنجزا مما لا وجود له على وجه التدبير
وغيره مطلقا ومقيدا بما يأتى فى زمان لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل
مستقل بدركه بخلاف الزوجية والبينونة وكونه واحدا واثنين وثلاثا فانها امور
لا مجال للعقل بدركه كما لا يخفى على من له انصاف وكذا تطلق غير الموطوءة فى قول
الزوج لها انت طالق كيف شئت لا تفويض للكيفية كالبينونة والغلظة والتعدد
الى مشيتها فى المجلس اذ لا مساغ لتفويض حال الطلاق بعد وقوع اصله فى غير الموطوءة
لانتفاء المحل وتطلق الموطوءة وتفوض الكيفية الى مشيتها فى المجلس ان لم ينو الزوج
وان نوى فان انقضى اى نيتاهما فذاك والا اى وان لم تتفق النيتان فى جزئية
لان الكيفية لما فوضت اليهما فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى فان اتفقت
نيتاهما يقع ما نويا وان اختلفا فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلتفويض اليها
واما نيته فلانه الاصل فى الايقاع فاذا تعارضا سقطتا فبقى اصل الطلاق وهو الرجعى
وقولنا فيما لا يبقى الا اشارة اليه بان لم يكن مما يرجع كيف الى الاصل ويفيد
تفويضه الى مشيته فوجب تفويض الاوصاف بالضرورة لان حملها على السؤال
عن الحال متعذر لانه لا يكون قبل وجود الاصل ولو لم يرجع اليه رجع الى العامة وانما
لم يوجه مرجوحه المجاز اولى من العامة فاذا رجع كيف الى الاصل فلا يقع متى فى
الطلاق والعتاق ما لم يشأ كل من المرأة والعبد فى المجلس فاذا شاءت فكما
قال ابو حنيفة رحمه واذا شاء العبد عتقا على مال او الى اجل او بشرط او شاء المدبر
ذلك بطل وهو عنده كما سبق وعلى قياس قولهما ينبغى ان يثبت ما شاء
بشرط ارادة المولى ذلك وما رأيته فى كتاب كذا فى الكشف ولا اى لا يجوز ابو حنيفة رحمه
ان الاستيصاف الذى معناه الوصفى لا يتصور الا بعد وجود الاصل كما قال الشاعر
تقول خليلى كيف صبرك بعدنا فقلت قهل صبر فتسال عن كيف واذا كان الاستيصاف
يستدعى وجود الموصوف فيقع اصل الطلاق قبل المشية فيقتضيه الاستيصاف
لكن ثبت الوصف ضرورة ان اصله لا ينفك عنه فان قيل كيف قد دخل على وجود

فيصير استيصافا وقد يدخل على معدوم فيصير لتفويض الاصل او وصافه بالشدة كما في قولك افعل كيف شئت وطلقي نفسك كيف شئت وما نحن فيه من قبيل الثاني فتأمل الفرق باطن جل هو مطلقا للاستيصاف وتفويض بعض الاوصاف فغير تفويض الاصل وقولا افعل وطلقي لطلب الفعل والتفويض قبل دخول كيف عليه ولا تعلق له بكيف بخلاف قولا انت طالق فانه ايقاع في الحال ولا تغيير بدخول كيف فما قاله ابو حنيفة رحمه حقيقة الكلام وما قالا مبنى الكلام عرفا واستعمالا كذا في الاسرار والمبسوط اقول ههنا اشكال وهو ان كيف شئت مثلا قيد لما قبله ومغير له بلاوية فكيف يعطى لما قبله حكم ولعل هذا هو المشهور للكلام الاماميين فتبصر فانه الهادي الى سواء السبيل وحسبنا الله نعم الوكيل وكم اسم موضوع للعدد والمبهم لم يقبل للعدد الواقع كما قال القوم لانه بالنظر الى الطلاق فقط اما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شئ من المعدودات نفى قوله انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية لان العدد هو الواقع في الطلاق اما مقتضى كما في قولا انت طالق او التقدير انت طالق طلقة او تطليقة واحدة وامثاله مذكورا كما في قولا انت طالق ثلاثا او اثنين او واحدة ولا كان كذلك وقد دخلت المشية على نفس الواقع تعلق اصلا بالمشية بخلاف كيف كانه قال انت طالق اي عدد شئت ولم يكن في كلامه دلالة على الوقوع تعلقت المشية بالمجلس ولما كانت هذه الكلمة للعدد والمبهم صارت عامة حتى كان لها ان تطلق نفسها واحدة فصاعدا لكن لا مطلقا بل ان طلق فيما اراده اي الزوج

وغير يستعمل صفة للنكرة بحيث لا يتوقف بالاضافة الى الموقة ويستعمل استثناء لشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل منهما مغاير لما قبله والفرق بين الاستعمالين بوجهين الاول ان استعماله صفة مختص بالنكرة بخلاف الاستثناء الثاني انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيدا جاء او لم يجئ بل كان خبرا ان غير جاء ولو قال جاءني القوم غير زيد بالنصب ربما يفهم ان زيدا لم يجئ بل سيأتي الوقف وعلى هذا فقس قوله له علي درهم غير دانق وهو ربع الدرهم بالرفع اي برفع غير بإرفعه درهم تام لانه حينئذ صفة للدرهم اي درهم مغاير للدانق وبالنصب يلزمه ثلثة الارباع من الدرهم لانه حينئذ استثناء فالملازم الدرهم الخارج منه دانق وهو ثلثة ارباع درهم وانما

فان قال انا اشترط ان المستثنى مسكوت عنه عند الحقيقة حتى يكون مخالفا فغيه فانه مقطوع به عندهم سمعت مرارا

واما الصريح فاي لفظ ظهر المعنى المراد به فظهورا بينا اي انكشف انكشافا تاما بسبب كثرة الاستعمال فخرج اقسام الظهور فرجحة البيان لانها باعتبار الدلالة وانما ترك هذا القيد اعتمادا على المقسم وقيل لا حاجة اليه لان ما عدا الظاهر فرد اقسام الصريح فدخل فرد خوله والظاهر قد خرج بقوله بينا لان الظهور فيه ليس بتام والاول اصح حقيقة كان ذلك الصريح او مجازا فان المجاز بسبب اشتهاره او ظهور قرينة يكون ظاهر المراد وظهورا بينا وحكمه ثبوت موجبه بلا توقف على نية لانه لو صوحه قام مقام معناه فاجاب الحكم بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة لا معناها كما في السفر مقام المشقة فاحكامها فصارت بحيث يثبت الحكم بأي وجه ذكرت من نداء او وصف او خبر سواء نوى او لم ينو قضاء فيدين لانه ان اريد صرف الكلام عن موجبه بالنية الى المحتمل جاز ديانة لا قضاء واما الكناية فاي لفظ استتر المعنى المراد به والمراد بالاستتار استتار بحسب الاستعمال بان يستعمله على قصده فانه قد يقصد لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا في اللغة كان الانكشاف بحصل في الصريح باستعمالهم وان كان خفيا في اللغة ومن لا يشترط في الصريح لا يشترطه ههنا فيدخل فيه المشترك والمجمل ونحوهما والصحيح ايضا هو الاول حقيقة كانت الكناية او مجازا فان الحقيقة المهجورة والمجاز قبل التعارف بعدان من الكناية اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ الكناية بائن عندنا وقال الشافعي رحمه لا يقع بها الا الرجعي لانها كنايات عن الطلاق فيكون الواقع بها رجعيا كما في الصريح لان الكناية لا يفيده الا ما يفيده المكنى عنه واجاب عنه مشايخنا ان الكناية انما تطلق عليها مجازا لان معانيها غير مستترة لكونها شابهت الكناية فرجحة الابهام فيما يقتضيه هذه الالفاظ ونحن فيه شبهنا البائن بمعلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي ممنوعة كوصلة النكاح وغيره فاستترت المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لها لفظة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا ورود عليه انه ان اريد ان معناها البينونة ظاهرة غير مستترة فهذا لا يتأتى في الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراده المتكلم بها ظاهر لاستعمالها فيه فممنوع كيف

فان كلا من الصريح والكناية قسم من لفظ باعتبار استعمال الحقيقة والمجاز

لان مراد التقسيم بوجب اشتراط الاستعمال فيه ولا يخفى ذلك في المقسم والمراد ظهورها بالغلبة بالاستعمال كدلالة الكشف المتر

ولا يكون التوصل اليه الا بيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها فرجهة المحل مبهمة
مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل
او غيره قلت ونسبة الكناية الى الطلاق كقولهم كنايات الطلاق او الكنايات
عن الطلاق مجازية لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة بطريق الطلاق
وان كانت تلك الالفاظ في انفسها كنايات حقيقة لاستتار المراد بها كما
يفهم مما ذكره النحاة انما يصح لو كان هذه الالفاظ كنايات عن صريح الطلاق وليس
كذلك فان الاضافية مجازية بل كنايات حقيقة عن البينونة عن وصلة النكاح
لان اللفظ بجملتها وغيرها وتميز غير غيرها بالنية او دلالة الحال فتفيد تلك الالفاظ
بالضرورة البينونة لا الطلاق الرجعي الا اشدي واستبري رحمك وانت واحدة
فان الواقع بها رجعي لان شيئا منها لا ينبئ عن قطع الوصلة اما الاول فلان حقيقتها
الامر بالحساب ويحتمل ان يراد به اشدي لعم الله او نعمي عليك او اشدي فرج النكاح
فاذا نوى الاشداد فرج النكاح او دل عليه الحال زال الابهام ووجب به الطلاق بعد
الدخول اقتضاء كانه قال طلقتك وانت طالق فاعتدي وقبل الدخول جعل متعاقبا
فرج الطلاق لان سببه في الجملة ويجوز استعارة الحكم للسبب اذا كان مختصا به والطلاق
معقب للزوجية واما الثاني فلانه تصريح بما هو المقصود بالعدة اعني طلب براءة الرحم
فرج الحمل لكنه يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد وان يكون للتزوج بزوج اخر فاذا نوى
ذلك ثبت الطلاق اقتضاء وما سبق في اعتدي باتي ههنا واما الثالث فلان قولهم
انت واحدة سواء قرات واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد بانت
واحدة في قولك او واحدة التاء في الجمال او منفردة عندي ليس لي غيرك او بطليقة
واحدة على انها صفة للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق بطليقة
واحدة فلا دلالة فيه ايضا على البينونة وحكمها اي الكناية وجوب العمل بها بالنية كما
في حال الرضا او دلالة الحال كحال مذاكرة الطلاق وحكمها ايضا بناء على استتار
المراد بها وقصورها في البيان عدم انبائها ما يندرئ اي يندفع بالشبهات فلا يلحق
حد القذف بنحو جامعت فلانة او وافقتها ولا يحد اذا اقر على نفسه بموجب الحد
بطريق الكناية ولا حد بالتعريض ايضا بان يقال لست انا بزان لتوهم ايضا بان المخاطب

حكم الكناية

معلل
قوله بخلاف الحدود
بالشبهات

عبارة نفس

وغيره اي التقسيم مفهوم المخالفة
سيد

طلب زان لانه كناية ايضا فان قيل لو قذف رجل رجلا فقال انا فوهو كما قلت يجد
مع انه ليس بصريح قلنا كاف التشبيه يفيد العموم عندنا في محل يقبله وهذا المحل قابل
فيكون نسبته الى الزنا بل احتمال كالاول فارغ عن اقسام التقسيم الثالث شرع في بيان
اقسام التقسيم الرابع فقال واما الدال بعبارته لا بد قبل الشروع في المقصود من تمهيد
مقدمات الاول ان المفهوم من اللفظ المعتبر في مقام الاستدلال اما غير الموضوع له
او جزؤه او لازمه والازم اما متاخر عن الملزوم كالمعلول ونحوه او متقدم عليه كالعلة
ونحوها او مقارن له كاحد معلولي العلة الموجبة بالنظر الى الاخر وقد يفهم في المقام
الخطابي امور لا عبرة لها في الاحكام وانما يعتبرها علماء البيان الثانية ان اللازم
المتاخر لا يتوقف عليه صحة الحكم المط والا لم يكن متاخرا اما المتقدم فقد يتوقف عليه
صحة شرعيا كالتمليك بصحة وقوع الاعتاق عن الاخر في اعتق عبدك عني بالف
او عقلا كالامر بصحة تعلق السؤال باشال القرية او صحة صدقة كالحكم بصحة توقف
الرفع رفع عن امتي الخطاء والنسيان والاول يقتضي الاتفاق وكذا الثاني والثالث
عند جمهور المتقدمين وعند بعض المتاخرين يسمى محذوفا ومضمرا ولذا قالوا في نحو
الاعمال بالنيات كما سياتي ان شاء الله تعالى وقد يتوقف عليه صحة اطلاق بعض المفردات
على معناه كزوال الملك لصحة اطلاق القصير على المدى الثالثة ان اللازم المتاخر
للحكم قد لا يكون بواسطة مناط ذلك الحكم ولنسمه ذاتيا وقد يكون بها فذلك المناط
اما مفهوم اللغة اي لا يتوقف فهمه على مقدمة شرعية او لا بل يتوقف عليها كما في العتاق
الرابعة ان معنى الدلالة عند علماء الاصول والبيان فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق
بالنسبة الى العالم بالوضع لا فهمه منه مني اطلق والمعتبر عندهم في دلالة التزام مطلق
الزوم عقليا كان او غيره بينا او غيره ولهذا يجري فيه الوضوح والخفاء وان لم يكن
للخفاء منافيا للقطعية وانما ينافيها الاحتمال الناشي عن الدليل اذا تمهدت هذه
المقدمات فنقول اما الدال بعبارته فهو اي لفظ دل باحدى الدلالات الثلث المطابقة
والتضمن والالتزام على ما اي معنى سيق ذلك اللفظ له اي لذلك المعنى فهب
بعض الاصوليين الى ان معنى السوق له ههنا كونه مقصودا في الجملة سواء كان اصليا
كالعدد في اية النكاح او غير اصلي كاباحة النكاح فيها والمفهوم من كلام صاحب التنقيح

بان يقصد باللفظ افادة المعنى فلا
تتوقف افادة معنى غير
سيد

ان المراد به ما سيق في النص المقابل لنظم المكون مقصودا اصليا حتى ان غير الموقوف
له بهذا المعنى جاز ان يكون نفس الموضوع له كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى وان قول من قال هو الصواب لان الثابت بالاشارة
على ما ذكروه ولا يكون مقصودا اصلا كما صرحوا به وهو باطل لان الخواص المراتب التي
بها تتم البلاغة وتظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام شمس الائمة
وقد تقرر في كتب المعاني ان الخواص حتى ان يكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا
يكون مقصودا اصلا لا يفيد به قطعا على ان كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة
والقول بثبوت الحكم الشرعي بما لم يقصد به الشارع ذلك الحكم ظاهر الضعف
وهو لاء من يثبت ثبت ولا يقصد ليس في شأن هذا المقام ومثال الدلالة المطابقة
نحو للفقراء المهاجرين فانه عبارة في ايجاب السهم من الغنيمة لهم وهو المعنى المطابقي
له ومثال الدال بالتضمن نحو كل امرأة لي فكذا حال كون هذا الكلام من الزوج جوابا
عرضا لقولها لحف على امرأة فطلقها فانه في طلاق تلك المرأة عبارة وهي في
حد ذاته كل امرأة وان طلقت كلهن فضاء ومثال الدال بالالتزام نحو احل الله البيع
وحرم الربوا فانه عبارة في التفرقة بين البيع والربوا اللازمة للمعنى المطابقي
وقد سيق لها الكلام لانه جواب لقول الكفار انما البيع مثل الربوا واما الدال بما
قابل لهما اي باحدى الدلالات الثلث على ما ليس له السياق بمعنى كونه مقصودا
اصليا فلا بد فيه من كونه مقصودا في الجملة كما سبق بشرط كون اللازم ذاتيا اي متأخرا
لا يكون بواسطة المتأخر حتى لو كان بواسطة لا يكون ثابتا بالاشارة بل بالدلالة والقياس
او مستفادا محتاجا اليه لصحة الاطلاق اي اطلاق بعض المفردات على معناه اذ لو احتيج
اليه لصحة الحكم او صدقه يكون مقتضى او محذوفا كما سبق ومثال الدال بالمطابقة كاية الربوا
فانها اشارة في بيان المحل الحرمة وهو المعنى المطابقي لها ومثال الدال بالتضمن نحو كل امرأة
لي فكذا فانه اشارة في طلاق مزيدة الطلاق اي طلاق ضرتها حيث قالت بحكم اطلاق
المعقود به ولما كان اللازم قسمين احدهما الذاتي والاخر المحتاج اليه لصحة الاطلاق اورد
عدد ان لتلازم مثالين الاول نحو قوله تعالى وعلى المولود له الاية فانه اشارة في ان النسب
الى الاب اذ هو لازم لمولودة الاجل الاب ومتأخر عنه ولا واسطة بينهما فيكون ذاتيا

زائدا ايثارا لاجزاء الموضوع له كما زعم صاحب التنقيح والثاني نحو قوله تعالى للفقراء
المهاجرين فانه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوه في ديارهم الحب لان الفقر به لا يعيد
اليد عن المال وهو لازم لعدم ملكهم شيئا ومتقدم عليه لانه يجب ان يزول ملكهم اولا
حتى يتحقق منه الفقر وعدم ملك شيء لا جزاء له كما زعم صاحب التنقيح وقال الشافعي
اطلاق الفقراء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع
امالهم عن اموالهم بالكلية بقوته انه لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد
السبيل الشرعي لا الحسي وبقوته اضافة الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك فقط
الاصل هو الحقيقة ومعنى الاية نفي السبيل عن نفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاسترقاق
لا عن اموالهم والاضافة لا تصلح قرينة لانه كما لان غاية ما يلزم من ذلك ان يكون الديار
والاموال ملكا لهم حال اخراجهم وهو لا ينافي فقرهم حال استحقاقهم سهما من الغنيمة وهو
المطلوب وحكم الاول اي الدال بالعبارة انه فرض حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض
الخارجية تفيد القطع حتى اذا كان الدال بالعبارة عاما خص منه البعض لا يفيد القطع
واما الثاني اي الدال بالاشارة من حيث هو هو تفيد القطع كالاول مطلقا اي من غير
تفرقة بين اشارة واشارة في الاصح وذهب الامام ابو زيد الى ان الاشارة قسمان
ما يكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة العبارة وما لا يكون موجبا له وذلك عند اشتراك معنى
الحقيقة والمجاز في احتمال الارادة بالكلام وبقوته سمس الائمة وخواهر صاحب الكشف
حتى حمل عبارة فخر الاسلام عليه وذهب سائر المتأخرين الى ان الاشارة من حيث هي
هي كالعبارة لان دلالة كل منهما لفظية وهي تفيد القطع وما ذكروه من بعض الصور فانما
هو بسبب العوارض فلا يقدح في قطعية الاشارة من حيث هي هي وحكم الاول ايضا
انه يرجح لا تضمامه بالسوق على الكناية لانفكاكه عن السوق اذا تعارضا فان قوله عليه السلام
في حق النساء تقعد احدهن في قعر بيتها شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي
بعد قوله عليه السلام انهن ناقصات العقل والدين سيق لبيان نقصانهن ونهى وقيه
اشارة الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله وهو معارض
بما روى ابو امامة الباهلي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلثة
ايام وليالها واكثر عشرة ايام وهذا وان بعبارة فرجح وتحرر فض بانه لا معارضة لان

مطلب في بيان عبارة النص والاشارة

مطلب في بيان قوة الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة عند ابي حنيفة بالعبارة

واعلم ان الثابت بعبارة هذا النص وجوب نفقتها على الولد فان النفقات
سببي لذلك والثابت باشارة ان نسبة الولد الى الاب لا يثبت
الولد الا بكونه ابنا حقيقة فتختص فيكون دليلا على ان
المختص بالنسبة هو الولد وان الاب والابنة حول ذلك فان قال
الابن فان الاضافة تحتمل الام دليل الملك كما يضاف العبد
الى سيده فيقال ان العبد لفلان والدليل ان رسول الله عليه السلام
قال انت ومالك لابيك وانه لا يقال بسببه اي لاجل فصار ما يثبت
بحد بوطئي جارية وان علم هو منها لانه ثبت البنوة علوم الملك ولا
العقوبة بسببه كما لا ملك للمملوك وان اكتسب فيثبت بالنفقة الولد
ولا شارك فيها احد كنفقة عبده لا شارك احدا فيه ولا
لا شارك احد وان الولد اقوى كان غنيا والاب محتاجا
لا شارك الولد احدا في نفقة الاب للبنوة
تمام الملك في كشف الاسرار في شرح المنار

المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة شهور ربعها
ايام العبيّ وربعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى النقصان في الصوم والصلوة
وتركها وانت بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين السنين الى
سبعين عاما ورد في الحديث وترك الصلوة والصوم مدة الصبي مشترك بين
الرجال والنساء فلا يصلح سببا للنقصان وفيه ولانه اي للاداء بالاشارة عموم كالاول
في الاصح حتى يحتمل التخصيص قال شمس الائمة اما الثابت بالاشارة فعند بعض
مشايخنا لا يحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما ما يقع
الاشارة اليه فمن جائز ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على الخط بالنص ومثل
هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص ثم قال الاصح عندي انه يحتمل ذلك
لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة فرجحت انه ثابت بصيغة الكلام
والعموم باعتبار الصيغة فكما ان الثابت بعبارته يحتمل التخصيص فكذلك الثابت باشارته
ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى المولود له حتى منها اباحة الوطئ للاب جائز لانه
وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد وانواله ملكا للاب بالاشارة ولانا
الدال بدلالته فحاصل على اللازم لا بالذات بن بمناط اي هو واسطة علة حكمه وقوله
المفهوم صفة المناط اي مناط المفهوم بمجرد العلم باللغة لا المفهوم بالرأي الموقوف
على الاجتهاد وكان في القياس المستنبط العلة قوله بمناط حكمه اخرج العبارة والاشارة
والاقتضاء لان اللازم في كل من الاولين ذاتي وفي الثالث مقدم وما بواسطة
يجب ان يتأخر وقوله المفهوم لا بالرأي اخرج القياس فان اطلق الحد على الحدود
توضيح التعريف ان قوله تعالى مثلا لا تقل لهما اف يفيد حرمة الضرب والشتم
بدلالته فان التأفيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار الشناعة بالتلفظ
بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء والتأفيف حكم هو الحرمة فاظهار الساعة بكلمة
اف هو المعنى الوضعي والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى والعلة للحرمة ثم
ان الضرب والشتم وغيرهما فوق التأفيف في الايذاء فثبت الحرمة فيها بالطريق
الاولى فالنص قد افاد بمعناه الوضعي حرمة التأفيف وبمعنى معناه حرمة الباقي ولذا
اي ولانفهام مناط الحكم بدون الرأي ثبت بها اي بدلالة النص الحدود والكفارات

في قول البعض ان دلالة هو القياس الجلي

علة ان الزنا وطئ في ملك الغير حقيقة فيوجب الحد لانه استلزم الحكم بوجوب العقر وهو الاخر لوطئ

علة وجوب الكفارة الصوم في غير الاعرابي

علة الفرع ولا تنقص

علة ثبوت الحدود بدلالة النص لا بالقياس

فان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التي هي اسبابها وفيها معنى
الطهرة ايضا بشهادة صاحب الشرع والكفارات شرعت ماحية للاثام الحاصلة
بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا كما سيأتي ان شاء الله تعالى
ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الجرائم واثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزاجرا عنها
وما يحصل به ازالة اثامها ومقاديرها فلم يكن اثباتها بالقياس المبني على الرأي بخلاف
الدلالة فان مبناها على المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع اولا
وبخلاف القياس المنصوص العلة فانه ايضا بمنزلة النص والقول الذي قاله بعض
اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي بانها اي دلالة النص قياس جلي لما فيه فرع الحاق
فرع باصل بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب
والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي فاسد لوجوه اربعة اشار الى الاول
بقوله لان المنصوص فيها قد يكون جزاء فلم يكن الفرع كالاول فلو قال لعبده لا تعط زيدا درهما
فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه بخلاف القياس فان الاصل
لا يكون جزاء فلم يكن الفرع اجماعا لانتفاء الاصل هو الذرة بقيد الوحدة وهي ليست جزاء
ما فوقها الا بصفة الاجتماع لانه ضم كيف والحط العموم ولو سلم فمثله ايضا ممنوع في القياس
بالاجماع واشار الى الثاني بقوله وليثبوتها اي الدلالة قبله اي القياس الشرعي فانه
احد يفهم فلا نقل له اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس اولا وسواء سوغ
القياس اولا والى الثالث بقوله ولانفهام مناطها اللغة بخلاف القياس فان فهم
مناطه يتوقف على مقدمات شرعية من تأثير نوع المعنى او جنسه في نوع الحكم او جنسه
ونحو ذلك كما سيأتي في باب القياس ان شاء الله تعالى والى الرابع بقوله ولان الفرع
فيه اي القياس اولى من الاصل وفيها مساو للاصل او اعلى منه رتبة قوله وكل اداء ابتداء
كلام لا تعلق له بالدليل اي كل من المساوي والاعلى فسمان احدهما جلي ان التحق
على يقين طريق مناطه وتابنها حتى ان اختلف فيه ولا يخفى ان خفاءه بالنظر الى الجلي
وان كان جليا بالقياس الى القياس وقد اشار الى كل من الاقسام الاربعة بمثال
فمثال المساوي الجلي كغير الاعرابي الملحق به اي بالاعرابي المنصوص في وجوب الكفارة
عليه بسبب الجناية على صوم رمضان فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اوجب الكفارة

على الوالى جامع فى نهار رمضان عمدا ومن المعلوم يقينا ان عليه الصوم ملاوجبها عليه
لكونه اعرابيا او صحابيا ونحو ذلك بل الجناية على صوم رمضان فيجب على غيره عند وجود
هذه الجناية منه بدلالة النص ومثال المساوى الخفى نحو وقاعها اى وقاع المراة فى نهار
رمضان للحق بوقاعه اى الرجل المنصوص فى ايجاب الكفارة بواسطه الجناية الكاملة
على الصوم المشتركة بينهما وقال الشافعى لاتجب عليها لانه المباشر دونها بخلاف الزنا
حيث ستاها الله تعالى زانية فلم تمكنها مباشرة وفعل كامل كما فى الزنا او لايجب الحد مع
النقصان فاندفع ما قيل لانم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية
بالوقاع التام وهى مختصة بالرجال ومثال الاعلى الجلى كالضرب والشتم الملحقين بالتافيف
المنصوص فى الحرمة بواسطه الاذى للعلم بان المقصود من المنصوص فى الحكم المنصوص دفع الاذى بالجانى
قول الاحر نفس عدوه لاتقل اف وقتل نهارا الاحر العلم بالمقصود من المنصوص والضرب
والشتم فى ذلك المعنى اعلى واجلى فى التافيف وهو فيها اقوى ولذلك لايحث فى حلف
بعدم الموت فى والله لايضربه ولايبرء ليضربنه ويحنث بالشتم والخنق والعض فى حلف
لايضربه كما فى الايوذى ومثال الاعلى الخفى نحو الاكل والشرب فى نهار رمضان الملحقين
بالوقاع المنصوص فى ايجاب الكفارة بواسطه المعنى الذى يفهم موجبا للكفارة فى الوقاع
وهو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلث على الخلاف بينهما والاولى
فى الايجاب الوقاع لانها احوج الى الزاجر منه لقلة الصبر عنها وكثرة الرغبة فيها بسبب انها
وههنا مباحث كثيرة تركناها مخافة الاطناب وحكمه اى حكم الدال بدلالة اذ هو حيث
هو هو مع قطع النظر عن العوارض الخارجية يفيد القطع لاستناد الثابت بالمعنى
المفهوم فى النظم لغة فيقدم على خبر الواحد والقياس وهو الصحيح لما قيل ان المنصوص الذى
هو مراد الاحر ان كان معلوما قطعا فالدلالة قطعية كاية التافيف والا فظنية
كايجاب الكفارة على المفطر بالاكل لان عدم القطعية تخمجها الى الاجتهاد ولاتثبت
بها كفارة الفطر الغليظ فيها مع العقوبة قال بعض الافاضل حكم الدال بدلالة ايجاب
الحكم قطعا مثلهما ثم قال وحاصله ان التنبيه بالادنى على الاعلى او بالشئ على ما يساويه
اما ان يكون قطعيا حتى ان اتفق على طريق تعين مناطه وظنى خفى ان اختلف فيه ثم
قال ان قبيل اشتباه الفهم فى هذه المسائل على فقيه مبرز فى طريق الفقه بعد ان بلغه

بلغة الاولة فكيف يكون مفهوما لغويا ومناطا قطعيا صالحا لاثبات ماينذرى
بالشبهات اجيب بالاسف ان معنى لغويته عدم توقف فهم مناطه على مقدمة شرعية
لافهم كل احد ومعنى قطعية مفهوميته لغة بالمعنى المذكور كالجناية فى سؤال الاعرابى
لاقطعية دليل مناطيته ولا قطعية تعدى الحكم الى الملحق ولا قطعية كونه اعلى او مساويا
اقول فيه بحث اما اولا فلان تقسيمه الى القطعى والظنى غير مستقيم لما عرفت
ان عدم القطعية يخرجها الى الاجتهاد واما ثانيا فلانه مخالف لما قال اولا حكم
الدال بدلالة ايجاب الحكم قطعا مثلهما فان هذا القايل قد اختار انتهاءه على الاطلاق
بعد ان القطع واما ثالثا فلان دليل المناطية اذا لم يكن قطعيا لايكون المناط
قطعيا فان قطعية الحكم تابع لقطعية الدليل ولاشك ان المراد بالمناط ليس
نفس العلة بل مع وصف المناطية واما رابعا فلان تعدى الحكم الى الملحق اذا لم يكن
قطعيا لم يصح قوله اولا وحكم الدال بدلالة ايجاب الحكم قطعا فان المراد بالحكم ثمة
حكم النوع لايقال النظر فى اختلافهم فى ان طريق فهم المناط الى اى حد ينتهى يقضى شللا
النظر فى مورد حديث الاعرابى فى الاختلاف فى ان طريق فهم المناط يفضى الى
الجناية المطلقة او المعتدة لانا نقول النظر الثانى فى الاختلاف انما هو بالنظر الى غير
المستدلين كما لايخفى وليس الكلام فيه وانما هو فى النظر بالنظر الى المستدل
وذلك لايفيده فالصواب ان يترك التقسيم الى القطع والظنى ويقال فى جواب
السؤال ابتداء ان اشتباه الفهم فى المسايل الخفية لاينافى قطعية الاصل بل اشتباهه
فى الاصل لاينافيها ايضا فان الشافعى رحمه قد اشتبه عليه قطعية العام قبل التخصيص
ولم يضر ذلك بقطعيته عندنا وسره ان الاحتمال اذا لم يقم عليه عن الدليل لايعبا به
كما سبق غير مرة فكل مسئلة ادعى فيها احد المجتهدين دلالة النص فهى عنده قطعية
والاحتمال الذى اخبر غيره ليس بما قام عنده عن الدليل فلا ينافى القطعية ثم ان الدلالة
وان كانت مفيدة للقطع كالاشارة تلزمها دون الاشارة عند المعارضة فالثابت
بالاشارة يقدم على الثابت بها لان فى الاشارة النظم والمعنى وفى الدلالة المعنى
فقط فبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة فى القتل العمد بدلالة نص ورد
فى الخطاء فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه

رجوب الكفارة
بالنص على الزانى

وجب بالنص على المفطر
بالاكل والشرب
وملحق بالنص

وجب بالنص الكفارة
بالوقاع والشرب

هجهم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فوجب على الدلالة فان قبل المراد خرا الاكم
والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص اجيب بان القصاص خرا المحل فرجوعه والخرا
المضاف الى الفاعل هو خرا فعله فرفكل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص
الوارد فيه ويتبع تخصيصها بالاتفاق لكنهم اختلفوا في سبب الاتباع قيل لعدم
عمومها لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ فاذا لم يعم لم يخص لان التخصيص
فرع العموم وقيل العموم ليس من خواص الالفاظ بل يجري في المعاني ايضا فاتباع
تخصيص الدلالة ليس لعدم عمومها بل لاجل انه اذا ثبت معنى النص علة للحكم لا يحتمل
ان لا يكون ذلك المعنى علة له في بعض الصور لان المعنى شئ واحد لا تعدد فيه اصلا
فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له
وهو محال واما الدال على اقتضاء الطلب يقال اقتضيت الدين اي طلبته وسمي
المقتضى مقتضى لان النص يطلبه كما سيظهر فاول على اللازم بذا يتناول الدلالة
والمحذوف وبعض صور العبارة والاشارة المحتاج اليه فوج به الدلالة وبعض صور
العبارة والاشارة شرعا وج به البناء فانطبق الحد على المحدود وهذا البعد مما
اجمع فيه الاسلام ونسب الاية وصدر الاسلام وصاحب الميزان وذهب اكثر
الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم الى ان المحذوف من باب
المقتضى وفسروه بدلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية
او العقلية وسنبين لهذا زيادة بيان ان شاء الله تعالى كاعتق عبدك عني بالف
فان هذا الكلام يقتضي البيع ضرورة اي لضرورة صحة العتق فان اعتاق عبد له
بطريق النيابة عن الغير لا يجوز الا بتمليكه له فصار كانه قال بع عبدك عني بالف
وكن وكيلي في الاعتاق كذا في التوضيح فعلى هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى
القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر فكانه انما
اختار هذا المقدر ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغري
فان الامر كانه قال اشتر نيه منك فاعتقه عني والامور حين قال اعتقه
فكانه قال بعنيه منك فاعتقه فانه يشمل على الايجاب والقبول ثم هذا التقدير
احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لا صلة

صلة للبيع او لا يقال بعنيه منك بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف
متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا مني بالف كذا في التلويح
اقول في التحقيق بحث لان البيع حينئذ يثبت بطريق التضمين وهو غير الاقتضاء الذي
كلامنا فيه لانه امر شرعي كما عرفت والتضمين لغوي ولو سلم كما هو راي البعض لا يستقيم
لان الصحة العقلية غير الصحة العقلية ولو سلم ايضا لان المقتضى يجب
ان يكون لازما مسعدا بخلاف المضمن وعلى تقدير تسليم الاخوة بينهما لا يستقيم التضمين الذي
ذكره لان الحرف المذكور يجب ان يكون صلة للفعل المتروك ولا يخفى ان الباء ليست
صلة للبيع فانها للمقابلة وانسبتها الى البيع والعتق سواء فالوجه ان يقدر بكذا بع
عبدك عني بالف ثم اعتقه نائبا عني فليتامل واذا ثبت البيع بطريق الضرورة
فلو ثبت معه اي مع البيع شروط تحمل السقوط لان ما ثبت بالضرورة يقدر بقدرها
فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب ونحو يغير في الآخر ايضا لان الاعتاق
شئ لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يخرج منه البيع بهذا الكلام ولذا
قال ابو يوسف لو قال اعتق عبدك عني بغير شئ به يصح غرم الآمر ويستغني البيع
عن القبض وهو شرط كما يستغني البيع ثم عن القبول وهو ركن فلما تقول انما سقط
ما يحتمل السقوط والقبول في البيع مما يحتمله كما في التعاطي لان القبض في الهبة اذ لا يوجب
هبة توجب الملك بدون القبض في الصورة المذكورة تقع العتق عن الآمور
لا الآخر وهو ايضا بالاقتضاء ثابت يعني ان الاستدلال به فرجعه الاستدلال
الصحيح خلافا لزفر فانه لا يقول بان الاستدلال به بلا عموم حال من الضمير في ثابت
اي حال كون ذلك الاقتضاء الثابت بعموم عموم المقتضى على لفظ اسم المفعول يعني
ان اللازم المقدوم الذي اقتضاه الكلام ليصح له اذا كان يحتمله افرادا لا يجوز اثبات
جميعها بطريق العموم خلافا للشافعي فان المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف
صدقه او صحته شرعا او عقلا او لغة على تقدير وهو المقتضى بهم المفعول فاذا وجد تقديرا
متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير
الجمع بل بتقدير واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تبين
بدليل فهو كالمذكور لان المذكور والمقدر سواء في الافادة المعنى فان كان من صيغ العموم

فهم والا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون هذا بيانا ضروريا لان مدلول اللفظ
لا ينفك عنه وانما قلنا بعدم عموم المقتضى لانه اى المقتضى اسم مفعول ضروري صير
اليه الفصيحي للمنطوق والضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراه
فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة السكوت عنه ولان العموم للفظ اى مختص به لا يوجد في المعنى
كما سبق والمقتضى معنى لا لفظ فلا يوجد فيه العموم كان قيل اذا قيل اعتق عبدك عني
بكذا ثبت بيع كل من عبيده اقتضاء قلنا العموم الثابت به نفس المقتضى وفرق بين
العموم المقتضى وعموم المقتضى بين هذا وذلك ان تصرف الدليل الاولى الى الاحوى
الاولى والثاني الى الثانية فيبطل نية الثلث في العتق للموطوءة هذا شروع في فروع
عدم العموم وانما بطلت لان الطلاق وقع مقتضى الاهل بالاعتداد فيكون ضروريا ولذا كان
جميعا اذ الضرورة تندفع به والثلاث فوق الضرورة وانما قيد بالموطوءة لان غيرها
لا تطلق بالاقتضاء بل بطريق المجاز ويبطل ايضا نية الثلث في انت طالق فانه
وان كان اللفظ على انصاف المرأة بالطلاق الذي محل لنيته الثلاث لا على ثبوت الطلاق
في الرجل بطريق الانشاء الذي هو محل لنيتها وانما ذلك اثر شرعي ثبت ضرورة ان
انصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق
الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة والحاصل ان ما يفهم لغة ليس محلا للنية وما هو محل
لها لا يثبت لغة بل اقتضاء بناء في العموم وكذا يبطل نية الثلث في طلقتك فانه وان
دل لغة على مصدر قابل لنية العموم لكنه مصدر ناقص لا حادث في الحال فكان ينبغي ان يلغو
لانشاء الطلاق فيه الا انه لكن الشرع اثبت ليصحيح هذا الكلام طلاقا فرقبل المتكلم في الحال
فجعله انشاء للتطليق فصار دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة فان قبل صيغ العقود
وجه عن الاخبارية الى الانشائية وما ذكرته مبني على الاخبارية قلنا ليس معنى
قولهما الى الانشائية ان لا يبقى جهة الاخبارية اصلا والا لما عمل حال انشائيتها
باخباريتها اذ امكنت كقوله للمطلقة والمنكوحة احدكما طالق حيث لا تقع على
فاذا بقيت تلك الجهة صح معنى الاقتضاء وليس معنى بقائها كون تلك الصيغ اخبارا
محضة حتى يرد اولا انه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل
على بيع اخر غير البيع الذي تقع به ولا على الانشاء الا بهذا وثانيا ان خاصة الاخبار انما

في احتمال الصدق والكذب لا يوجد فيها فتقطع بخطئه من يحكم عليها باحدهما وثالثا
لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف او على اخر
ورابعا ان كل احد يفرق فيما اذا قال لاجنبية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء
طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق بخلاف طلقتك نفسك
فانه مختصر من افعلي طلاقا فمر غيران يتوقف على مصدر معاير لما ثبت في ضمن الفعل
لان الطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق
الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون كالملفوظ
فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما لان الطلاق اسم دال على الوحدة حقيقة
حكما وهو المجموع والاول الموجب والثاني المحتمل كما سبق في باب الاحرف الجزئية
الثلاث في المقتضى بهذا الاعتبار لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس
بلفظ كما سبق وبهذا الاعتبار في ابتناه على عدم عموم المقتضى ايضا والبائن كالطلاق
في ان البينونة الثابتة به انما هي بطريق الاقتضاء الا ان بينهما فرقا وهو ان
البينونة تنوع الى خفيفة وهي التي تفيد انقطاع الملك فقط كما يحصل بواحدة او
اثنين وغليظة وهي التي تفيد انقطاع الحل بالكلية كما يحصل بالثلث فصحت اي اذا
تنوعت البينونة الى النوعين صحت فيها نية الثلث لان اللفظ لما احتملها كانت
النية لتعيين المحتمل وهو صحيح فاذا لم ينو او نوى مطلق البينونة تعين الادنى المتيقن
واذا نوى انقطاع الحل يثبت العدد ضمنا كالملك في المغصوب يثبت في ضمن
الفصل عن بخلاف الطلاق فانه غير متصل بالمحل في الحال انقطاعا لبقاء جميع احكام النكاح
فضلا عن تنوعه بل هو في نفسه انعدام والعدم فقط والافعال قبل الحلول في المحال لا تتنوع
الى الناقص والكامل كالرمي فانه في نفسه غير متنوع بل المتنوع اثره كالجرح والقتل
ولو سلم اتصاله به فلا نسلم تنوعه ههنا كيف وتنوعه بالعدد فيكون اصلا في التنويع
والاثبت مقتضى والا لكان تبعا وليس تنوع بغيره لا يكون محتملا للطلاق فانه
انما يتنوع الى مزيل الملك بانقضاء العدة والى مزيل الحل بكمال العدد وليس شيء
منها محتملا لنفسه ويبطل كما يبطل نية الثلاث في اعتدي وانت طالق وطلقتك
بتخصيص فاعل كما اذا قال ان دخل السيلة في هذه الدار فكذا فنوى تخصيص الفاعل

ان قال عنيت طعاما دون غيره فالنية باطلة قضاء بالاتفاق وديانة الا في رواية
عن ابي يوسف رحمه الله تعالى ومفعول كما اذا قال ان اكلت او لا اكل ونوى طعاما
دون طعام فانها باطلة كما سبق وسبب كما اذا قال ان اغتسلت واراد اغتسال
عن الجنابة فانها باطلة وحال كما اذا قال لرجل قائم لا اكلم هذا الرجل ونوى حال قيامه وصفة
كما اذا قال لا اتزوج ونوى كوفية او بصرية في اليمين متعلق بالتخصيص فان هذا الامر
انما يثبت بطريق الاقتضاء اذ جعل الموقف اعم من الشرعي والعقلي واما اذا قيد
بالشرعي فلانه لو يوقفها فرلم يوقف الشرع اصلا فصحة الصحة الشرعية موقوفة على الصحة
العقلية وهي مقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل مثلا موقوفة على اعتبار المأكول
كمكان كما اذا قال لا اخرج ونوى مكانا دون مكان وزمان كما اذا نوى في المثال
المذكور زمانا دون زمان فان بين النيتين باطلتان بالاتفاق جنسا وبين الشافعي
وان سمعه الآمدي ثم سلم وبين الفرق ولذا اوردنا ان الصورتان في صورة الاتفاق
بخلاف الصور السابقة فانه يقول بجواز التخصيص فيها لان نفي الحقيقة يستلزم نفي كل
فاعل ومفعول وسبب وحال وصفة ولذا يحنث بكل فرد الصور وذلك معنى العموم
فوجب قبوله التخصيص قلنا منقوض بالمكان والزمان فان نيته التخصيص فيهما باطلة
بالاتفاق والحل ما سيأتي على ان دليله لا يفيد الا عموم المعنى والكلام فيه العموم الذي
هو فرع عوارض اللفظ والمصدر المنفي كما في الصور المذكورة وان ثبت لغة لا اقتضاء
لانه جزء مدلول الفعل لا يعم كما لا يعم المقتضى لكن المفهوم فرظاهر كلام الجامع انه يعم
حيث قال لو قال لا اخرج فكذا ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه صاحب
الكشف بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فتعم فتقبل التخصيص الا
اذا نوع ذلك المصدر فيصح نيته نوع دون نوع خلافا للشافعي ابي هنيم كالمساكنة
فانها لما تنوعت الى الكاملة وهي ان يسكنا في دار واحدة صحت نيته الكاملة اذا قال لا اساكن
فلانا بناء على التفهام الكامل في الاطلاق وان وقع على الدار جانبيه والخروج فانه لما
تنوع الى مديد ترخص وغيره صحت نيته المديد بخلاف ما لو نوى في الاول المساكنة في مكان بعينه
وفي الثاني الخروج الى مكان بعينه حيث لم يعمل نيته اصلا هو الصحيح لا ما ذهب اليه صاحب
الكشف ولا ما ذهب اليه ابو هنيم اما الاول فلما سيأتي ان نفي الحقيقة ينافي اثبات بعض

قال الآمدي انه اذا حكم فان قبل يلزم على ما ذكرتموه الزمان والمكان
فان حقيقة الاكل لا تتم تقيدا ولا اثباتا اما التقييد فلما ذكرتموه
ذلك لو نوى مكانا معينا او زمانا معينا فانه لا يقبل قطعا لان
ذلك وان سلم ما لفرق حاصل وذلك لان الفعل وهو قوله
الاكل غير متقيد الى الزمان والمكان بل هو مفروض الوقوع
فلم يكن الفعل دالا عليه بوضعه فلذلك لم يقبل التخصيص لفظا
فان التخصيص عبارة عن حمل اللفظ على بعض ما لولاه لاقتضى
مدلوله بخلاف المأكول على ما سبق

بعض الافراد وما ذكر في الجامع لم ينف فيه نفس الحقيقة بل نوع منه فان الخروج
كما يتنوع الى النوعين صح نيته احدهما ديانة وان لم يصح قضاء لما فيه من التخفيف والمانع
فان النوعين لما تنافيا بحيث لم يمكن اجتماعهما معا واريد الجنس فرجب تحققه
من حيث هو هو وجب ان يثبت احدهما الا اذا اظهر استثناء ما بقي بعد الاستثناء
الاول يعني ان المصدر الغير المتنوع كاليوم الا اذا اظهر بان يقال مثلا ان اكل اكلا ونوى
اكلا دون اكل يصح كما مذكورات من الفاعل والمفعول وغير ذلك فانها اذا اظهر
نوع ايضا فيصح تخصيصها وما ورد هنا ان في هذه المسائل يحنث بالنظر الى كل فاعل
ومفعول وغير ذلك وهذا دليل العموم اجاب عنه بقوله والحنث بكل اي بكل فرد
فرد من ثبات المصدر والفاعل والمفعول ونحو ذلك في كل من الصور المذكورة لليمين
لوجود المحلوف عليه في تلك الجزئيات لا لعموم المنفي لا اقتضاء ونفي نفس الحقيقة
فان ثبت لا شك في صحة قولنا ان اكلت او لا اكل الا خبزا وان اغتسلت الا عن
جنابة ولا اكلم فلانا الا احال قيامه ولا اتزوج الا كوفية ولا اخرج الا مكان كذا او زمان
كذا والاستثناء فرع العموم فلولا العموم لما صح الاستثناء قلت هذه الامثلة من قبيل
المحذوف لا المقتضى والاستثناء قرينة الحذف فلا اشكال وتحقيق مذهبنا ان لا
اكل مثلا لنفي نفس الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض الافراد للمساكاة الظاهرة بين نفيها
واثباته فلو نوى ماكولا دون ماكول او اكلا دون اكل فقد نوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف
لا اكل شيئا او اكلا ويقصد به المتكلم عدم التعيين لما هو معين عنده فاذا فسره
ببيان نيته فقد عين احد محتملاته ونظيره الفرق بين قرائي لاريب فيه بالفتح والرفع
على ما تقرر من الفرق بين الجنس ونفي الفرد المبهم ولذا صح ان يقال بالرفع لا رجل
في الدار بل رجلان او رجال ولا يصح بالفتح لا رجل بل رجلان او رجال فاندفع ما ذكر في
التلويح ان المصدر في قولنا لا اكل اكلا للتاكيد والتاكيد تقوية الاول فرغير زيادة
فهو ايضا لا يدل الا على الاهية وعلى ما تقرر علم ان عامة الاصوليين فرا صحابنا المتقدمين
واصحاب الشافعي والمعتزلة جعلوا ما اضمر في الكلام لتصحيحه ثلثة اقسام ما اضمر ضرورة
صدق المتكلم وما اضمر لصحة عقلا وما اضمر لصحة شرعا وسموا الكل مقتضى وههنا قسم
رابع وهو ما اضمر لصحة لفظا كحذف المبتدا والخبر وفعل الشرط في مثل ان زيدا قائم

وامثال ذلك ومن هذا القبيل التعجبات وخالفهم الامام فخر الاسلام وشمس الائمة
وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان وقالوا المقتضى بالاضمر لصحة الكلام شرعا
وجعلوا ما وراه محذوفا او مضمرا ولما اختير ههنا مختارهم احتيج الى بيان علامة تميز بها
المقتضى من غيره فقيل وعلامته اى علامة المقتضى ان يصح به المذكور اى يتوقف
على اضماره صحة الكلام المذكورة شرعا اى يصح فرجهة الشرع لا اللغة بخلاف المحذوف
والمضمر قال شمس الائمة المحذوف غير المقتضى لان فرعاده ابن الساعاتى حذف بعض
الكلام للاختصار اذا كان فيما بقى منه دليل على المحذوف ثم ثبوت المحذوف
وفر هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا لا لغة وانما حذف فخر الاسلام
هذا القيد لان الصحة فى الاصول اذا اطلقت يراد بها الصحة الشرعية وذكرها ههنا لزيادة
التوضيح وشرطه اى المقتضى ان لا يبقى المذكور عند ظهوره اى ظهور المقتضى وذكر
هذه العبارة فى اكثر نسخ اصول فخر الاسلام فى بيان العلامة فقيل فى توجيهها اى لا تغير
ظاهر الكلام فى حاله واعرابه عند التصريح به بان يبقى كما كان قبله اقول لا يخفى ان تغير
الكلام فى حاله واعرابه عند التصريح بالمحذوف لا يستلزم ان يكون المذكور لغوا غاية
فى الباب ان يفيد معنى غير الاول وهو لا يستلزم الالغاء فالصواب ان يقال بدله
ان لا يكون المقدر بحيث اذا صرح به لا يبقى الكلام مفيدا اصلا كما اذا قال المولى لعبده
المتزوج بلا اذنه طلقها فانه لا يكون اجازة اقتضاء باعتبار ان الطلاق يقتضى سبق
النكاح لان فوضه الى فلو ثبت الاجازة اقتضاء يكون المقتضى اشد من قوله طلقها
توكيلا مخصصا بالطلاق وليس ذلك فى وسع المولى فيلغوا بالضرورة ولما كان هذا
المعنى خارجا عن المقتضى وهو موقوف عليه ولم يشترط وجوده عنده فى غيره جعله شرطا
لا علامة وشرطه ايضا ان يصلح ما بعد المذكور بان يكون المقدر اولى من المذكور او مساويا له
فان الشئ قد يستتبع مثله لان يكون اعلى منه واصلا ولهذا قلنا اذا قال لامرأته
بائن طالق لا يقع الطلاق لان البينونة لا تستتبع البينونة وقلنا الكفار لا يخاطبون
بالشرايع لان فروع الايمان لا تستتبع الايمان وقلنا اذا قال لعبده كاتبتك على كذا
لا تثبت الكتابة اقتضاء لان البتة الاخيرة اصل لسائر التصرفات فلا تثبت تبعا
الى غير ذلك من الفروع وانما اقتضاء النص مخالفا لدلالته فى افادة الحكم قطعا واشتراط

مطلب
الفرق بين اقتضاء النص ودلالته

مفهوم مخالف

الثابت بهذه الاضافة الى النص ولو بواسطة فان المقتضى مع حكمه حكم المنصوص
بمنزلة الشرط اوجب الملك والملك اوجب العتق فى القريب فصار الملك
بحكمه حكما للشرط فصار الثابت به كالثابت بنفس النظم بخلاف القياس الا عند
المعارضة فان دلالة النص حينئذ يرجح عليه لشبوته بناء على الحاجة والضرورة بخلافهما
فصل لما فرغ عن الاستدلالات الصحيحة اراد ان يبين فساد وجوه استدل بها بعض
العلماء فقال استدل بوجوه او غير ما ذكر فاسدة منها مفهوم المخالفة وهو
ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور فى الحكم اثباتا ونفيا ويسمى ايضا دليل الخطاب
وقد ذكر والشرط منها ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم او مساواته فيه والا
استلزم ثبوت الحكم فى المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة لا مخالفة ومنها
ان لا يكون خارجا مخرج الاغلب المعتاد مثل وربائبكم اللاتى فى حجوركم فان الغالب
كون الربائب فى الحجور فالتقييد به لذلك لا ان حكم اللاتى لسن فى الحجور بخلافه
ومنها ان لا يكون لسؤال سائل عن المذكور او لحادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسأل
عن الغنم السائمة زكوة فتقول فى الغنم السائمة زكوة او يكون الغرض بيانه لمن له السائمة
لا المعلوفة ومنها ان لا يكون بجهالة المخاطب بان لا يعلم وجوب زكوة السائمة
ويعلم وجوب زكوة المعلوفة فتقول الرسول فى الغنم السائمة زكوة فان التخصيص حينئذ
لا يكون لنفى الحكم عما عداها بل للاعلام ومنها ان لا يكون لدفع توهم التخصيص بالاجتهاد
لولا التقييد بالوصف مثلا اذا قيل فى الغنم زكوة يحتمل ان يخرج المجتهد السائمة من عموم
الغنم ويخص الوجوب بالمعلوفة لدليل يقتضى ذلك فيقال فى الغنم السائمة زكوة
لئلا يخصص قال الامدى وبالجملة لو لم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى
نفى الحكم فى محل السكوت فهل يجب القول بنفى الحكم فى محل السكوت لتحقيقا لفائدة
التخصيص او لا يجب وانما قلنا ان الاستدلال به فاسد فانه لو ثبت فينتقل بنفسه
ان مفهوم المخالفة لو ثبت فاما ان يثبت بلا دليل وهو باطل بالاتفاق او بدليل عقلى
ولا مجال له فى اللغة فتعين انه لو ثبت ينقل وذلك النقل لا يجوز ان يكون بطريق
الاحاد او الاحاد ومتعارضة فلا تفيد النقل لانها انما تفيده اذا سلمت عن المعارضة
بمثلها ولما اختلف ائمة اللغة فى كل نوع من انواع المفهوم لم يفد الشك واللغة

لا ثبت بالمتواتر او شبهه لتحصل العلم او طمانينه الظن والا فالخلاف
فيه وذلك الخلاف فيما فهم مخالفه اصلا قيل في وجه فساد الاستدلال بالمفهوم
لان الاثبات لم يوضع للنفي وبالعكس فلا يدل احدهما عليه اي على الاخر اقول فيه
بحث لان الخصم لا يدعي الوضع حتى يرد عليه كيف ولو ادعاه لبطل قوله بالمفهوم
لانه حينئذ يكون من قبيل المنطوق وهو اي مفهوم المخالفة انواع الاول مفهوم اللقب
وهو نفي الحكم عما لم يسم ولي اسم الجنس كالماء في حديث الماء الذي سبأ او العلم
كزيد موجود منعه الجمهور وقال ابو بكر الدقاق وبعض الحنابله والاشوبه لفهم
الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال وهو ان يجامع ولا انزال من قوله عليه السلام
الماء من الماء اي الغسل بالمني ورد بان اهل اللسان قالوا ان التخصيص بالاسم يفيد
نفي الحكم عما سواه لما فهموا ذلك قلنا بطريق القبول بموجب العلة وذلك لفهم
منهم ليس من التخصيص بالاسم بل من ادوات العموم وهي اللام في الماء بمعنى ان كل فرد من
افراد غسل الجنابة ثابته من وجود المني بقرينه ورود الحديث في غسل الجنابة والا
لما وجب الغسل من الحيض والنفاس وهو اي عموم الماء صحيح سلم لكن الماء لا يجب
ان يكون عاما البته بل قد يثبت عاما كالانزال وقد يثبت دلاله كما في النقاء
الحنابين فانه لما كان سببا لاقيم مقامه لخفايه وعدم انضباطه كالسفر واليوم
والنوع الثاني مفهوم الصفه لا يراد بها النعت بل كل قيد في الذات نحو سائمه
الغنم وفي الواجد (ينفي الظلم الواجد) ونحو ذلك وطرفي الزمان وغيرهما منعناه وقال الشافعي ومالك واحمد
والاشعري لان قولنا الفقهاء الحنفيه فضلا ينفر الشافعيه قولا ان التقييد
بالوصف يدل على نفي الحكم عما سواه لما تنفروا القول قد وقع العبارة في الاحكام والمختصر
وغيرهما هكذا ولقل الاحسن ان يقال قولنا الفقهاء الشافعيه فضلا ينفر الحنفيه
لان تنفر الشافعيه لا يصلح للاستدلال لجواز ان يكون التنفر لاعتقادهم ذلك
واما الالزام في تنفر الحنفيه حيث يلزم منه الاقرار بعد الانكار قلنا لا نم الملازمه بل
اما لتركهم على الاحتمال او لتصريح غيرهم بانتفائه بالفصل او لفهم البعض اي البعض المعتقدين
لانتفاء النفع الغير فصدر ذلك النفي في الصورة المذكورة فيتنفر عن ذلك بذكر
عباره ينفهم منها بعض الناس نفي الفضل عنهم او لا نفهامه في الجمله ولو لم تنفر الشافعيه

قال ابن درسه وعندنا لا يدل عليه والا يلزم اللغو
في قوله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه يلزم منه
ان غير محمد ليس برسول الله شيخ شارح

بل وفي المقام الخطابي المحض والنوع الثالث مفهوم الشرط وهو اقوى من مفهوم
الصفه ولذا قال كل من قال بمفهوم الصفه لانه صفه معنى وبعض من لا يقول به كالكرخي
وابي الحسين البصري وعبد الجبار من المعتزله وابن سريج من الشافعيه لان عدمه اي
عدم الشرط يوجب عدم المشروط والا لا يكون شرطا فنقيد ما ذكره انما هو في الشرط
الاصطلاحي وهذا الشرط الذي نحن بصدده لغوي وهو الذي دخل عليه حرف الشرط
وهو لا يجب ان يكون شرطا اصطلاحيا بجواز ان يكون سببا او علة او انتفاء
شيء منهما لا يوجب انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل والنوع الرابع مفهوم
الغايه وهو اقوى من مفهوم الشرط القوة وليس بحجة ولذا قال كل من قال بمفهوم
الشرط وبعض من لم يقل كالقاضي ابي بكر وعبد الجبار لانها اي الغايه اخر والا لا يكون
غايه فلو لم يكن ما بعدها مخالفا لما قبلها في الحكم بل حكم ما بعدها في حكم ما قبلها لا يكون
الغايه اخرا وهو خلاف المفروض والواقع فنقل الكلام في الاخر نفسه لا يجاب بعده
فنسلم ان ما بعد الغايه لو دخل في حكم ما قبلها لم يكن الغايه اخرا لكن النزاع لم يقع
فيه اذ لم يقل احد بدخول ما بعد المرافق في الغسل وانما النزاع في نفس الغايه كزمان عتيبه
الشمس ونفس المرافق واعترض على هذا الجواب بان النزاع اذا كان في حكم مدخول
حرف الغايه وهو مذكور لم يصح عده من المفهوم اقول كونه مذكورا لا ينافي عد حكمه من المفهوم
كما في الاستثناء وانما ينافيه لو لم يكن ذلك الحكم مخالفا لحكم ما قبل الاخر وبدا اي مفهوم
الغايه قد يعد من قبيل الاشاره قال صاحب البديع هو عندنا من قبيل الاشاره للمفهوم
ولعل هذا هو المحل للكلام التلويح في بحث المعارضه والترجيح ان مفهوم الغايه متفق عليه
والنوع الخامس مفهوم الاستثناء فانه يفيد حكما للمستثنى مخالفا لحكم المستثنى منه
عند جمهور الشافعيه واكثر منكري المفهوم لدلاله قولنا لا فاضل الا زيد على نفي كل فاضل
سوى زيد واثبات كونه فاضلا فقط هو اي كونه والا على ذلك انما هو من خصوصيه
المقام وهي كونه مقام المدح فلا يلزم منه الدلاله مطلقا وهو الحق وسيأتي تمام تحقيقه ان شاء
الله تعالى والنوع السادس مفهوم اللقب ذهب القاضي ابو بكر والغزالي وجماعه من الفقهاء الى
انه ظني الحصر وان احتمل التاكيد لقوله عليه السلام انما الولاء لمن اعتق وقوله عليه السلام
انما الاعمال بالنيات اذ يصيا ورد منه عدم صحه العمل بلا نيه وعدم الولاء لغير المعتق قلنا

هو اي الحصر لم يثبت الا عموم الولاء والاعمال او معناه كل ولاء للمعتق وكل عمل
بنيته وهو كلي موجب فينتفي معارضه الجزئي السالب وهو بعض الولاء ليس للمعتق
بل لغيره وبعض العمل بغير نيته فان قيل لا نسلم ان مجرد عموم الموضوع كالولاء يدل
انما يفيد الحصر غايته ان كل الولاء للمعتق وهو لا ينافي ثبوت بعضه بل كله لغير المعتق
لجواز اشتراكهما في الاضافة اليهما قلنا انه يفيد نفي الولاء عن غيره ظاهرا اذ لو ثبت له
ولاء لما ثبت للمعتق لامتناع قيام الصفة الواحدة بمحلين فيصدق ليس الولاء للمعتق
وقد كان كل ولاء له لا يقال هذا انما يتم لو تعاكسا لولاء ان بحسب الوجود وهو ممنوع لانا نجوز
ان يتعاكسا بمجرد الاعتبار فان الشيء الواحد قد يعرض له اضافات متعددة كجميع
هذا الكتاب سماع لزيد وكله او بعضه سماع لعمرو ولانا نقول لا مجال لهما هنا فانه وجودي
لان اللام للاختصاص والاستحقاق ويمتنع اجتماع الاستحقاقين كما في ملكية الدار لزيد
فانه ظن في الاستعمال اذ العالم لعمرو وغيره تقدير الاشتراك والنوع السابع
مفهوم العدد وانما افاد التخصيص لان العموم بحيث يشمل الحكم المعدود وغيره يبطل
نص العدد فانه لا يحتمل الزيادة والنقصان كما علم في ثمنية قروء فقط العموم الذي نقوله
لجوازه انما هو بعلته لا بما اذا كانت مفهومة لغة اذ الثابت بدلالة النص حكم
المنصوص كما سبق لا به اي لا بالعدد نفسه حتى يلزم ابطال الخاص ولا شك ان عدم
التوقف لمتى ليس نقضا لعدد والمذهبان اي القول بمفهوم العدد والقول بخلافه
قولان عزيزان مشائخنا نقول صاحب الهداية بعد حديث الفواسق ولان الذئب يعدو
الكلب العقور اي في انه يبتدي بالاذى وكذا قوله العقعق غير مستثنى لانه لا يبتدي
بالاذى فليس كذئاب الجيف مع قوله في جواب قياس الشافعي السباع على الفواسق
فمنع لانه من ابطال العدد نظر الى المذهبين والنوع الخامس مفهوم الحصر ويراد به عرفا
النفي عن الغير ويحصل بتصرف في التركيب كتقديم ما حقه التأخير من متعلقات الفعل
والفاعل المعنوي والخبر وتوسيط المسند والمسند اليه والمراد ههنا بعض انواعه
وهو ان يوسط المبتدا بحيث يكون ظاهرا في المفهوم سواء كان صفة او اسما جنس
ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما او غيره مثل العالم زيد والزيد
بكر والكرم في العرب وصديقي خالد ولا خلاف في ذلك بين علماء المعاني تمسكا بقول

لازم احفظ

استعمال الفصحاء ولانه علمه ايضا مثل زيد العالم ثم قال صاحب المفتاح المستطرف
زيد ورمز المنطق كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد الا ان باعتبار ائمة الاصول ما عاد
باعتبارهم فانهم انما يبحثون عن احوال التراكيب من حيث افادتها خواص تختلف باختلاف
المقامات والاعتبارات لم يختاروا ما اختاروه وان اختاره بعض فالدليل او لولاه
اي لولا الحصر لاخبر عن الاعم بالاخص وانه بط اما اللازمة فلما اذا قلنا في مقام المدح
العالم زيد فظاهره انه لا فرقة للعهد وليس للجنس لامتناع الحمل بما صدق عليه العالم
فلو فرض غير زيد وهو بكر مثلا يصدق عليه العالم لكان العالم اعم من زيد وبكر وقد اخبر
عنه بزيد واما بطلان اللازم فلان الخبر الثابت للعالم ثابت بخبريته فيلزم ثبوت
زيد لبكر واذا ثبت هذا بطل جعله للجنس فما صدق عليه مع بقائه على العموم فوجب
جعله لما صدق عليه بعد تخصيصه بما يصح ان يحمل عليه زيد من معين وما ذلك الا جعله
لمعهود ذهني تعني الكامل المنتهى في العلم الذي تصوره المخاطب ونوجهه وانت تعلم
فتخبر عن ذلك الشخص المتصور الموهوم بانه زيد فثبت اللازم فهذا الدليل الذي ذكرتم هو
المبالغة وهي غير مطلوبة لا الحصر الذي هو المط ومنها اي من الوجوه الفاسدة ما قيل
القران في التعلم يوجب المساواة في الحكم يعني ان يدل عطف احدى الجملتين المستقلتين
على الاخرى على تشريك الثانية الاولى في الحكم المتعلق بها نفيا او اثباتا كما قال بعض اهل
النظر لان العطف سواء كان بين المفردين او جملتين ناقصتين او تامتين يقتضي
الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم الا ترى ان الناقصة اذا عطفت على الكاملة
نحو مثل هذا، زيد وبكر يثبت الشركة في الحكم بالاجماع ولا موجب لذلك سوى العطف
والعطف قد وجد فيما نحن فيه فنوجبها حتى قال بعض اصحابنا في قوله تعالى اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة يجب بناء على هذا الاصل ان لا يجب الزكوة على الصبي كما لا يجب الصلوة
عليه تحقيقا للمساواة في الحكم لاشتراك الزكوة والصلوة في العطف فيجب القول
بالشركة في الحكم المقتضي لشركة بينهما في الحكم ليس للعطف بل لافتقار المعطوف والمعطوف عليه
فان الحاصل في كل كلام تام ان يسند فيه شيء الى شيء ولا يشارك غيره لان في اثبات الشركة
جعل الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل والشركة في الناقصة انما ثبت ضرورة
افتقارها فنقول ان الشركة دارت مع الافتقار وجودا وعدما ثم الجملة الثانية قد تكون

يعني ان ما ذكرتم صحيح لا ننكره لكنه لا يثبت مطلوبكم من نفي
انه لم يحصل حصر العالم في زيد بما ذكرتم فلم يكن زيد كاملا
او منتهيا في العلم والحاصل ان العموم في العالم مثلا لغة
لا علم لا يحصر العلم فيه وهو ضاف فافهم تسلم

اشارة الى الجواب عن قوله قبيل هذا
الا يرى ان الناقصة الخ

تامة باعتبار او فلا تشارك الاولى فيه وناقصة باعتبار اخر فيحتاج اليه ولهذا
قلنا اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر ان العتق يتعلق بالشرط
لان الجملة الثانية وان كانت تامة لكنها في حق التعليق قاصرة لانه عرف بدليل
ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا تنجيزه او ذكر شرطه على حدة فصار ناقصا فرجب
المغني والدليل كون خبر الاول غير صالح لخبرية الثاني فان قوله طالق لا يصلح خبرا
لعبدي فيدل ذكره مع الاول على افتقاره اليه بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت
طالق وغرة طالق فان اعادة طالق مع الاستغناء عنه يدل على ان مراده التخيير
والعطف على الجزاء مع الشرط ولهذا قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق
ثلاثا وغرة طالق يتعلق طلاقا غرة بالدخول كطلاق المخاطبة الا ان غرة تطلق واحدة
عند الشرط بخلافها وذلك لان قوله وغرة كلام كافي وقوع الثلث لو كان
مرادا حيث وجد الخبر في الثاني دون خبر الاول فخبر الاول لم
يصلح للثاني تعلق ايضا بالشرط اقول عدو او بين جملتين لا محل لهما من الاعراب عاطفة
محل بحث لان العطف من التوابع والتابع لكل ثان باعراب سابقه ويريد ما ذكرنا
قول الامام شمس الائمة ليس بنع واو النظم وليس المشاركة بينهما في الحكم اما ذلك
في واو العطف ومنها اي من الوجوه الفاسدة تخصيص العام بسببه اي قصر العام
اصطلاحيا كان او لغويا على سبب وروده او سبب وجوده وعدم تعديته ذهب
عامة العلماء الى ان العبرة لعموم لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب
لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم
التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة بلا قصرها على تلك الاسباب
فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وقال الشافعي رحمه الله تعالى
باختصاصه به وبعض اصحاب الشافعي وابو الفرج من اصحاب الحديث فصلوا
بين ان يكون السبب سؤال سائل وبين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول
دون الثاني وانما اختص من خصص اذ لولاه اي لو لا اختصاص العام بالسبب
لجاز تخصيصه اي السبب بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية
فلما جاز تخصيص اي فرد كان بالاجتهاد بعد تخصيصه لا يصلح للتخصيص جاز تخصيص

ثم قال وفرق ابو زيد بينهما ان واو النظم يجعل من جملتين
كل واحدة منهما تامة مستغنى عن خبر الاولى لفوات معاني
زيد وتكلم عمرو بخلاف حسن التكلم لا تعطف
واو واو العطف جملة ناقصة بما قبلها فتصير
واو فوى تامة بما بعدها لا يكون خبرا لما قبلها مذكورا الا ان الخبر الذي
منفيه بنفسه وهو جعل الخبر الله مذكورا الا والخبر الذي تعقيبه
كتعلم جاءني زيد وعمرو منه

تخصيص السبب ايضا لانه من الافراد وايضا لولاه لم يكن لنقله اي نقل السبب
فائدة فانه اذا عم السبب وغيره كان نسبته اليهما سواء فلا يبقى في ذكره فائدة وايضا
لولاه لم يطابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص وكل منهما يجب نفي مثله
عن الشارع قلنا عن الاول لنسلم دخول البعض من الافراد في الحكم قطعا يعني يجوز ان
يكون افراد العام معلوما دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل
دل عليه ويكون السبب من تلك الافراد وعنا عن الثاني الفائدة من نقل السبب
لا تنحصر فيه اي في خصوص الحكم فيه بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الايات
وورود الاحاديث ووجوه النص فائدة وقلنا عن الثالث المطابقة انما هي التضمن
او المساواة يعني ان معنى مطابقة الجواب للسؤال انما هو الكشف عن السؤال وبيان
حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص
ومنها اي من الوجوه الفاسدة تخصيصه اي العام بقرض المتكلم لانه اي المتكلم يظهر كلاما
غرضه فيجب بناؤه اي بناء كلامه في العموم والخصوص على ما يعلم من غرضه وجعل ذلك
الغرض كالمذكور وعلى هذا قالوا الكلام المذكور للمدح والذم لا يكون له عموم لانا نعلم انه لم يكن
غرض المتكلم به العموم قلنا هذا فاسد لانه ترك موجب الصيغة المجرد التشهي من غير موجب
يعتد به وعمل بالمسكوت عنه وهو غرض المتكلم ولا يخفى فساد ترك العمل بالمنصوص
والعمل بالمسكوت عنه فان العام يوقف بصيغته واذا وجدت الصيغة وامكن العمل
بحقيقتها يجب العمل والامكان قائم مع استعمال الصيغة للمدح او الذم فان المدح
العام والثناء العام مرعاة اهل اللسان واعتبار الغرض اعتبار نوع احتمال ولاجله
لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام ومنها اي من الوجوه الفاسدة حمل المطلق على المقيد
مطلقا اي سواء اقتضاه القياس او لا كما ذهب اليه بعض الشافعية وقد سبق بحثه
مستوفى فلا حاجة الى الاعادة او ان اقتضى القياس كما ذهب اليه بعض اخر من الشافعية
لان القيد لكونه وصفا زايدا يجري مجرى الشرط فان انتفاءه يوجب انتفاء المقيد به
فيوجب القيد النفي في المنصوص بالنص ولما كان النفي مدلول النص المقيد كان حكما
شرعيا فيوجب القيد النفي في نظيره اي نظير المنصوص ايضا بطريق القياس قلنا حمل
المطلق على المقيد بالقياس فاسد لوجوه الاول ان هذا القياس ليس بمعدية للحكم الشرعي

بل هو تعدية للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لما سبق في مفهوم
المخالفة والثاني ان هذا القياس ابطال للحكم الشرعي الثابت بالنص المطلق وهو اجزاء
غير المقيد كالكفارة مثلا والثالث انه قياس في معارضة النص وشرط القياس عدم
النص على ثبوت الحكم في المقيس او انتفائه وهما المطلق نص وان على اجزاء المقيد
وغيره فمع غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد
مع عدم اجزاء غير المقيد فان قيل المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا
بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص اجيب بانه ممنوع وناطق
بالحكم في المحل سواء وجد القيد اولم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات
لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين قيل للخصم ان يقول المدعى هو
وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولانم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد
بل على وجوب المطلق انم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره اقول هذا الكلام مع
ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة يرد عليه ان المسطور في كتب الشافعية ان المطلق
محمول على شايع في جنسه وفسروا الشيوع بكون المدلول حصة محتملة لحصص كثيرة
وفسروا المعترض في حواشي شرح المختصر الاحتمال بامكان الصدق على حصص كثيرة
فح لا يجوز ان يكون المدعى وجوب القيد لانه لا يتأتى التناول والشيوع بالمعنى
المذكور اذ وجوب القيد ينافي امكان الصدق على حصص كثيرة فاذا ثبت الاكثار
بالنص امتنع الوجوب بالقياس فظهر ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد
فليتأمل ومن المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة البيان وهو يطلق على فعل
المبين كالسلام والكلام وعلى ما يحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين
ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو الايضاح المقصود وقيل الدليل
وقيل العلم عن الدليل واختار الثالث ابو بكر الدقاق رحمه الله تعالى وابو عبد الله
البصري رحمه والثاني اكثر الفقهاء رحمهم الله تعالى والمتكلمين رحمهم والاول اكثر اصحابنا
رحمهم الا ان الامام ابا زيد جعل اقسامه اربعة كما هو دأبه في تربيع الاقسام والحق
بيان الضرورة والنسخ في البين وتمم الائمة رحمه الله تعالى جعل الاستثناء
بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان وقال البيان لاظهار

اظهار الحكم والنسخ لرفعه وفخر الاسلام رحمه الله تعالى وغيره تبعه اعتبر والاكونه اظهارا
لانتهاء مدة الحكم الشرعي قال في التلويح لا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار
المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء
وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار
المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان
الاحكام ابتداء اقول يؤيد شرط السبق ان الاول قول فخر الاسلام وغيره من
المشايخ ان هذه الحجج بجملتها يحتمل البيانية فوجب الحاقه بها فان المتبادر منه ان الموصوف
هو البيان الذي يحتمل الكتاب والسنة والثاني حصرهم البيان في الخمسة او الاربعة
فانه لو اريد المعنى الشامل لبيان الاحكام ابتداء لاصح الحصر لكن السابق للاجب
ان يكون كلاما والاخرج بعض اقسام بيان الضرورة كسكوت الشارع عن تغيير
فعل بعاينه وسكوت الشفيع والمولى كما سيجيء ولهذا قلت وهو اظهار المراد سواء
كان بالقول او الفعل او السكوت لا يقال يخرج به بيان التقرير اذ الاظهار ثمة لما
يفعل وفيه احتمال المجاز او الخصوص اظهار ان المراد ما اقتضاه الظاهر بعد سبق
ما اي كلام او فعل له اي للبيان تعلق به اي بذلك الكلام او الفعل فشمل النسخ وبيان
الضرورة بانواعها قولا كان ذلك البيان او فعلا ولما كان كون القول بيانا
ظاهرا مستغنيا عليه بخلاف الفعل لم يتعرض له بل استدل على كون الفعل بيانا بالمنقول
والمعقول فقال لبيانه عليه الصلوة والسلام الصلوة والحج بالفعل حيث قال عليه السلام
صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم ولما ورد ان البيان بهذين الحدين يتأتى
لا بالفعل ايضا وان يدفعه فقال وقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
وليس بيانيته اي بيانية الفعل لانه هو البيان ولانه صير جبريل عليه السلام قارئا عليه السلام
بين مواقيت الصلوة للنبي عليه الصلوة والسلام بالفعل حيث صلى في اليوم الاول
اليومين ولما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للسائل صل معنا ثم صلى في اليومين
في وقتين فبين له المواقيت بالفعل ولان البيان عبارة عن اظهار المراد ولا شك
ان الفعل اول من القول على المراد لان دلالة الفعل عقلية لا يجري فيها التخلف
والاحتمال ودلالة القول وضعية يجريان فيها ولانه ليس الخبر كالمعاينة الا ترى

انه عليه الصلوة والسلام او اصحابه بالخلق عام الحديبية فلم يفعلوا ثم قال او هو خلق
بنفسه حلفوا في الحال فقال علي ان الفعل اول فيبعد الفعل لا يكون بيانا لانه يطول
اي يكون اطول من القول فيتاخر البيان اي لو بين به لزم تاخير البيان مع امكان تبيينه
وانه غير جائز فلنا لا نسلم ان الفعل اطول من القول وقد يطول البيان به اي القول
طولا اكثر مما اي من الطول الذي يحصل بالفعل كهيئات الركعتين فانها لو بينت
بالقول بالاستدعى زمانا اكثر مما يصلي فيه ركعتان ونسلم ان الفعل اطول من
القول فلا نسلم اي لانسلم لزوم تاخير البيان للشروع فيه اي الفعل بعد الامكان يعني
ان تاخير البيان انما يلزم اذا لم يشرع في الفعل عقيب الامكان ولم يشتغل به وقد شرع فيه
واشتغل به الا انه لاستدعائه زمانا طال ومثله لا يعد تاخيرا كمن قال لغلامه ادخل
البصرة فسار في الحال فبقي في سيره شهرين حتى دخلها فانه لا يعد متوانيا بل مبادرا
ممتثلا بالفور ولو سلم لزوم تاخير البيان لكنه ليس لمجموع مطلقا بل اذا لم يتضمن
غرضا يعد به واما التاخير الذي جوزناه فلا يضر اقوى البيانين وهو الفعل لكونه
اول من القول كما سبق على ان تاخير البيان لا تمنع مطلقا وانما تمنع اذا لم
يخرج وقت الحاجة ولا شك انه لم يتاخر عن وقت الحاجة فيجوز وبيجي بوصحه ارشاد
فاذا اورد اي قول وفعل صالحان للبيانية بعد مجمل يحتاج الى البيان فان اتفقا كما
طاف عليه السلام بعد نزول اية الحج طوافا واحدا وامر بطواف واحد وذلك الخ
اما ان يعرف السابق او يجهل فان عرف السابق من القول والفعل فهو البيان
لحصوله به والثاني تاكيد للسابق وان جهل السابق فاحدهما اي فالبيان احدهما
من غير تعيين وان اختلفا اي القول والفعل كما طاف بعد نزول الاية طوافين
وامر بطواف واحد فالقول اي فالبيان هو القول لا الفعل لتقدم ذلك القول
على الفعل اولا والفعل ندب للنبي عليه السلام اي فعله على طريق الندب لا انه واجب
عليه على وجه يخصه ولا يسري وجوبه للامة وانما حملنا عليه لان الاعمال بالدليلين
اولى من اهمال احدهما وهو اي البيان على ما اختاره المحققون خمسة بيانا تقرير وتفسير
وتغيير وتبديل وضرورة واضافة البيان الى الاربعة الاولى من قبيل اضافة العام
الى الخاص والى الخامس من اضافة الشيء الى سببه اي بيان يحصل بسبب الضرورة

ورة ووجه الضبط ان البيان اما بالمنطوق او غيره والثاني بيان ضرورة والاول
اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او لازم له كالدلالة والثاني بيان تبديل والاول
اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني بيان تغيير والاول ان كان منفي الكلام معلوما
كل الثاني اكده بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل ونحوهما فالثاني بيان
تفسير والاول بيان تقرير اقول لشمول الحصر بيان مجمل غير شاف فانه خارج عن
الاقسام اللهم الا ان يراد بالتفسير معنى اعم مما تاخر في المفسر فحينئذ يدخل البيان الغير
الشافي في بيان التفسير الاول بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز
ان كان الكلام المؤكد حقيقة نحو قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر
يستعمل في غيره معناه يقال للبريد طائر لاسراعه ويقال فلان يطير مهمته او احتمال
التخصيص ان كان المؤكد عاما نحو فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة عام
يحتمل الخصوص فقرره بذكر الكل وقطع احتمال الخصوص واما قوله اجمعون فبيان
تفسير فان ما قبله لا احتمل الاجتماع والافتراق كان قوله اجمعون تفسيرا لانه كان
يحتمل المجاز بكونه متوقعا فقرر بلفظ اجمعون ان الحقيقة مرادة لان التوقع ليس
المعنى المجازي اذ لا وضع لاجتماع وفرقوا القيل قوله لهما انت طالق وله انت
وقال عنيت المعنى الشرعي والثاني بيان تفسير وهو ايضاح ما فيه خفاء من المشترك
او المشكل او المجمل او الخفي وتخصيص المشايخ المجمل والمشترك بالذكر لمناسبة بيان النبي
عليه السلام قوله تعالى اقيموا الصلوة بالقول والفعل وبيانه عليه السلام قوله تعالى
واتوا الزكوة بقوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم وبيانه عليه السلام مقدار
ما يقطع فيه ومحل القطع في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما بقوله عليه السلام
لا قطع في اقل من عشرة دراهم ويقطعه يد سارق رداء صفوان في الزند وكبيان
الرجل قوله انت طالق بقوله عنيت به الطلاق فانه بيان تفسير اذ البينونة واخواتها
في الكنايات مشترك محتمل للمعاني فيكون بيانها تفسيرا ثم بعد التفسير يعين باصل الكلام حتى
يكون الواقع بها بوايين والثالث بيان تغيير وهو تغيير موجب الصدر اي صدر
الكلام باظهار المراد من ذلك الصدر وحقيقه بيان ان الحكم لا يتناول بعض ما يتناوله
لفظه فوجب ان يوقف اول الكلام على اخره حتى يصير المجموع كلاما واحدا للتلازم

التناقص كالتخصيص فانه بيان تغيير عندنا وتغيير عند الكل وقد سبق في بحث العام والاستثناء فانه بيان تغيير باتفاق بيننا وبين الشافعية فان المحققين منهم على ان الاستثناء تغيير والشرط فانه بيان تغيير الا عند شمس الائمة وابي زيد بل هو عندهما تبديل والنسخ الذي يسميه القوم بيان تبديل ليس ببيان وذلك لان الشرط يبدل الكلام من انعقاده للايجاب في الحال الى التعليق اي الى ان ينعقد عند وجود الشرط ولا حكم للكلام في قدر المستثنى اصلا فلا تبديل فيه بل بيان انه لم يرد بخلاف النسخ فانه رفع للحكم لاظهار الحكم الحادث فلما الشرط فيه تغيير مزيل للوجه واظهار وايجاب عند وجوده فكان بيان تغيير كالاستثناء وان كان بينهما فرق بطريق آخر كما سيجيء واما النسخ فانه وان لم يكن تغييرا بل رفعا وابطالا بالنسبة الينا لكنه عند الله بيان نهاية مدة الحكم فسمي بيان تبديل للجهتين والصفة نحو اكرم بني تميم الطوال فيخرج القصار والحال نحو اكرمهم الى ان يدخلوا فيخرج الداخلون وبدل البعض نحو ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فيخرج غير المستطيع واعلم ان هذه الاشياء انما هي بيان التغيير لا طرا وتغييرا والا فالحصر لوجود متغير غيرا كالعطف مثلا فانه قد يكون متغيرا كاذا قال انت طالق ان دخلت الدار وعبدي حران كلمت فلانا ان شاء الله فان عطف الشرطية الثانية على الاولى بعد ما لحقها الاستثناء متغير لحكم الشرطية الاولى في حق الابطال كما صرح به في تخصيص الجامع ويجوز تاخير بيان التقرير والتغيير عن وقت الخطاب لا عن وقت الحاجة دون التغيير فان تاخيره عن وقت الخطاب لا يجوز اعلم ان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز الا على قول من يجوز تكليف المحال وما روي عن بعض الاصحاب من وضع العمالين في اية الحيطين فهل نزول الغير فعلى تقدير ثبوته يحمل على نقل الصوم ووقت الحاجة وقت فرض الصوم واما تاخيره عن وقت الخطاب فقيل يجوز مطلقا وقيل يمتنع في غير الخص التاخير هو البيان الاجمالي والمختار عند مشايخنا جوازه اجمالا وتفصيلا في بيان التقرير والتغيير وامتناعه في بيان التغيير باقسامه وفائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان الوقوف على العقل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف

في الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء ما اصلا لما في جوازه في التقرير والتغيير قوله تعالى ثم ان علينا بيانه حيث اريد به التغيير لانه حمل على بيان ما اشكل عليه عليه السلام من معانيه فان البيان في اللغة الايضاح ولا ايضاح في التغيير فلا يحمل عليه مطلقا ولانه مراد بالاجماع فلا يراد غيره دفعا للعموم المشترك وفي التقرير مع التفسير هل اولى ولما في امتناعه في التغيير قوله عليه السلام فليكفر عن يمينه ولو جاز تاخيره لما اوجب النبي عليه السلام التكفير معينا بل قال فليتحنث او يكفر ثم لا اشتراط الاتصال في بيان التغيير وكان التخصيص تغييرا صار للشافعي رحمه الله عنده بيان مخصص فيجوز تاخيره استدلالا بوجوه ثلثة الاول ان قوله تعالى انا مركم ان تذبحوا بقرة لعم الصفراء وغيرها ثم خصص مراضيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة الثاني انه تعالى قال لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه القول والاهل شامل لابنه وغيره ثم خص بقوله انه ليس من اهلك الثالث انه تعالى قال انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم الاية فلما سمعه ابن الزبعرى قال سوال الله عليه السلام اكل قيل ذلك قال نعم قال اليهود عبدوا عزيرا والنصارا عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة ثم نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى والملائكة وجب رد هذه الوجوه فاشار الى رد الاول بقوله وبيانه البقرة تقييد للمطلق لا تخصيص للعام وفيه الكلام فيكون نسخا لما سبق ان تقييد المطلق نسخ فلا يضره المراجي بل يرفعه والى رد الثاني بقوله والاهل لم يتناول ابن نوح لان المراد بالاهل الاهل الايمان ولا شك ان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له بهذا المعنى لانه متناول له لكنه خص منه اخيا بقوله انه ليس من اهلك فعلى هذا يكون الاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول منقطعا ولو سلم ان الاهل متناول للابن بان يكون المراد به الاهل قرابة فقد اخرج الابن بالاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول لان الاستثناء ح يكون متصلا فيخرج الابن لا بالتخصيص المراجي وح معنى قوله تعالى انه ليس من اهلك ليس من اهلك الذي لم يسبق عليه القول فلا اضافة للعهد والى رد الثالث بقوله وما في قوله انكم

وما تعبدون فلم يتناول عيسى وعزيرا والملائكة حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده
ابن الزبعرى تغليبا بالمجاز او التغليب لانه خص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
الآية لانهم يعني ابن نوح وعيسى وعزيرا والملائكة خصوا التخصيص صار جاريا حتى يلزم
جواز تراخي المخصص فيلزم تراخي المغير اما التخصيص فقصر العام على بعض مسماه فلم يقبل
بعض افراده ليتناول الجميع ونحوه كلام فرج به القصر بالعقل والعادة ونحو ذلك
فانه وان كان مسمى بالتخصيص في العرف لكنه لا يكون مغيرا مطلقا كما سبق في بحث
العام والمقصر ههنا توفيه مستقل فرج به الاستثناء والشرط ونحوهما مما فرج شيئا
منها لا يسمى تخصيصا في اصطلاحنا موصول العام في النزول والورود حقيقة وهو خطأ
او حكما مجهل بالتاريخ فانه اذا جهل بحمل المخصوص على مقارنته للعام فرج به المفصول المتراخي
فانه نسخ ويجوز التخصيص بالعقل وضع المظهر موضع المضمر لان المراد بالتخصيص ههنا
غير ما سبق على ما سبق وانما جاز به لخروج الواجب عن تخوانه خالق كل شيء وهو
على كل شيء قدير لاستحالة مخلوقيته ومقدوريته فان قبل البيان مؤخر والعقل ليس
كذلك وايضا لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا وهو مجمع بالاجماع قلنا الواجب تأخير
صفة منبئة لا ذاته والفرق بين التخصيص والنسخ ظاهر لان النسخ سواء بين ان الحكم
ارتفع مجموعا عن نظر العقل بخلاف خروج البعض عن الخطاب ويجوز التخصيص
بالعادة اذا اختصت بتناول نوع من انواع ما تناولت اللفظ العام تخصصه به
استحسانا كحلف لا يأكل رأسا يقع على المتعارف الذي يباع في الاسواق ويحنث
في الشاة ونحوه قيل لا يخصه وهو القياس لانه الحقيقة اللغوية لنا ان الكلام لا يفهم
فالمط به ما يسبق الى الافهام وذا هو المتعارف فقطعا فينصرف اليه الكلام ويجوز
ايضا بمقصان بعض الافراد فيكون اللفظ اولى بالبعض الا فوكل مملوك لي كذا
لا يقع على المكاتب او زيادته كالفاكهة لا يقع على الجوز لا القياس يعني لا يجوز
تخصيص العام ابتداء بالقياس اما لان المخرج بالقياس داخل تحت العام يجوز التخصيص
فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما شاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد واما لان
المخصص وان كان بيانا فرجه معارض خرجه افرد كما صرحوا به والقياس لكونه
ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه ولا الاجماع لان زمان الاجماع متراخ ولا تخصيص

مع التراخي وان وقع ذلك صورة فانما هو بنص مجهول التاريخ محمول على المقارنة
حقيقة ويجوز التخصيص بالكتاب كه اي للكتاب خلافا للبعض لكنه عند الكافي كما
وامام الحرمين اذا علم تأخر النص او لو علم تقدمه بنسخة العام ولو جهل التاريخ يحمل
على المقارنة فينبت حكم التعارض بينهما في ذلك القدر وكذا عندنا اذا الفصل المخصص
متأخرا او لو تراخى كان ناسخا ويبقى العام في الباقي قطعيا فلم يجز تخصيصه بالقياس وخبر
الواحد وعند الشافعي ومالك رحمهما تخصصه الخاص تقدم او تأخر او جهل التاريخ
ويجوز التخصيص بالكتاب للسنة لقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء
والسنة من جملة الاشياء ويجوز التخصيص بها اي بالسنة لهما اي الكتاب والسنة اما التخصيص
بالسنة للكتاب فنعم اذا كانت السنة متواترة ومشهورة وعلم المتصل المخصص
لعام الكتاب او جهل التاريخ لانه يحمل على المقارنة اذا كانت خبر واحد فلا يعتبر لانه
لا يعارض عام الكتاب واما اذا كانت متواترة او مشهورة وعلم تقدمها بنسخها
العام وان علم تراخيها نسخ العام في قدر ما بينا ولاه واما التخصيص بالسنة للسنة
فكالتخصيص بالكتاب للكتاب واعلم ان السنة كما يأتي ان شاء الله تعالى تتناول
الحديث والفعل والتقرير كما يجوز التخصيص بالحديث يجوز بالفعل والتقرير كما
يجوز التخصيص بالحديث يجوز بالفعل والتقرير ايضا اما الاول فكالوصال في الصوم
بعد نهي الناس عنه واما الثاني فكعدم انكاره فعلا رآه فهو المكلف محالفا للعموم وبهذا
اقسام بيان الضرورة واما الاستثناء لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في المتصل
والمنقطع بالاتفاق وان كان جميع الاستثناء مجازا في المنقطع وكذا اقسم الى المتصل
فقيل فيتصل ان منع ذلك الاستثناء بعض ما بينا وله صدر الكلام احتراز عن
الاستثناء المستوفي خبر دخوله اي دخول ذلك البعض والجار متعلق بمنع في حكمه اي
حكم صدر الكلام وانما قال ان منع ولم يقل اخراج كما في عبارة القوم لانه انما يريد
الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ
اياه وافهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع
عن الدخول فالتصريح به اولى والباء في بالا واخواتها متعلق بمنع وهو احتراز
عن سائر انواع قصر العام على بعض ما تناوله من الشرط والصفة والغاية ونحو ذلك

فان قيل الاستثناء الكيل والموزون والمعدود فى الدراهم مثلا صحيح عند ابى حنيفة وابى
يوسف رحمهما ويطرح قدر المستثنى من المستثنى منه ولم يتناول العدد الخارج
قلنا القياس ان لا يصح لكنهما استحسنا وقالا المقدرات جنس واحد معنى وان كانت
اجناسا صورة لانها تثبت فى الذمة ثمنا والعدديات التى لا تتفاوت كالمقدرات
فى ذلك وهو اى الاستثناء تكلم بالباقى بعد الثنيا اى المستثنى يعنى انه استخراج
صورى وبيان معنوى ان المستثنى لم يرد اولا بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة
الا خمسين عاما والمراد تسعمائة وخمسين سنة وسقوط الحكم بالمعارضة ولوجه
حالى انشائى فلا يتصور فى الاخبار عن الخارج لانه اما عن الماضى وفى العدد لغو الا فى
وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فمعناه ليس له ذلك عمدا الا ان له ذلك
خطأ لحرمته بناء على ترك التروى ولذا وجب الكفارة والشافعى رحمه حمله على
المنقطع قلنا لانم صحته فى المفرغ ولو سلم فالاصل المتصل ومقتضى العدول عنه
فان قيل المثال المخرج لا يثبت القاعدة الكلية قلنا هو شاهد لا مثال قال الشافعى
الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس لكلمة التوحيد فان الاجماع قد انعقد على ان
لا آلة الا الله يفيد التوحيد ولو من الدهرى ولا يحصل ذلك الا بالاثبات بعد النفى
اذ لا توحيد فى نفى الالوهية اذا لم يحكم بثبوته وللاجماع عليه اى على انه من النفى اثبات
وبالعكس قلنا فى الجواب عن الاول ان قوله كلمة التوحيد لا اثبات بعد النفى بالوقوف
على المعنى الحرفى لا الوضع اللغوى الذى كلامنا فيه وبه يندفع ما يقال ان المقدر فيها ان كان
الموجود لم يلزم عدم امكان الهة غيره وان كان الممكن لم يلزم منه وجود ذات الله
تعالى بل امكانه اذ يلزم عرفا وان لم يلزم لغة وقلنا فى الجواب عن الثانى مرادهم اى مراد
اهل الاجماع بالاثبات فى قولهم الاستثناء من النفى اثبات عدم النفى وبالعكس
اى مرادهم بالنفى فى قولهم الاستثناء من الاثبات نفى عدم الاثبات اطلاقا للخاص
على العام ولو سلم ان المراد بالاثبات والنفى حقيقتهما فمعارض فى ذلك الاجماع بمثله
اى باجماع اخر من اهل اللغة على انه تكلم بالباقى بعد الثنيا فالتوفيق بينهما انه تكلم لوضعه
ونفى واثبات باشارته بحسب خصوصية المقام لعدم ذكرهما فصدر الاسلام كونه
كالغاية المنتهية للوجود بالعدم وبالعكس لكن فى ذلك المقام لا مطلقا وبه

وبه يندفع ان الاشارة فوق المفهوم فكيف يصح انكاره ثم الاعتراف بانه شرط له
اى الاستثناء ان يكون الاستثناء بما اوجبه الصيغة قصدا لما ثبت فيما لا نص
تصرف لفظى فيجب ان يكون قرينة لولا القصدى ولذا اى لاشتراط كونه مما اوجبه
الصيغة قصدا لم يجوز ابو يوسف استثناء الاقرار من التوكيل بالخصومة بان يوكل
بالخصومة غير جائز الاقرار او على ان لا يقر عليه وذلك لان اقتداره على الاقرار
انما هو لقيامه مقام الموكل لا لانه من الخصومة ولذا لا يختص بمجلسها فثبت بالوكالة
فيما لا قصد افلا يصح استثناؤه فجوزه محمد اما استثناء لها اياه بعموم المجاز وهو الجواب
معلقا اذ المهجور شرعا كالمهجور عادة فلئن لا كان الاستثناء بغير اصح موصولا
لا منفصلا واما على تحقيق الخصومة لغة فان الاقرار مساو لا ثنيا ولها الخصومة
فصح بيان تقريره وصلا وفصلا وعلى هذا الطريق لا يكون الاستثناء على حقيقته
وكذا الانكار بقى انه على الخلاف ايضا لكن على الطريق الاول محمد رحمه لان مجازا شامل
لها لا عين شئ منهما فصح استثناء احدهما لا على الثانى اذ ليس عملا بالحقيقة بوجه
ولا يصح عند ابى يوسف رحمه الدليل الاقرار بل لان الانكار عين الخصومة فيكون
استثناء الكل من الكل وهو باطل كما سيأتى فى الاصح احتراز عما قيل لا يصح اتفاقا
او حقيقتها عينه ومجازا تما عينه او مجاز تبعه ولا تبع مع عدم المتبوع وبقى
الاكثر من الباقى كخوات طالق ثلاثا الا اثنتين خلافا لابى يوسف رحمه وهو يقول
ان الاستثناء بيان فان فر فقال جاء فى القوم الا فلانا كان بيانا للجانبين بطريق
الاختصار وهذا انما يتحقق فى استثناء القليل لا الكثير وفى ظاهر الرواية لا فرق
لان الاستثناء كما عرفت حكم يلحق الصدر بعد الثنيا فشرطه ان يبقى وراء المستثنى شئ
يصير متكلما به لا الكل عطف على الاكثر بلفظة نحو عبيدى كذا الا عبيدى او بالمساوى
مفهوما نحو اماتنى كذا الا مملوكاتى فان كلا منهما باطل لاقتضائه معايرة الشئ لنفسه
ولانه لما لم يبق شئ بعد الاستثناء لم يجعل متكلما بالباقى فبقى الكلام الاول كما كان ولما
اذ ساواه وجودا جاز الاستثناء نحو عبيدى كذا الا فلانا والا بد له سواهم جاز
لاحتمال الكلام فى نفسه بقاء بعض الافراد والا اذ احتف الكل المستثنى بالخروج عن
المساواة تحوله على بقيته الا اثنين حيث يلزم اربعة لوقوع الاثنين فى درجة

الاثبات لكونها مستثنيين عن مثبته هي في درجة النفي لكونها في محل الاستثناء عن مثبته
مثبته والواحد الحاصل من مثبته الاثنين اذا استثني من مثبته هي في درجة الاثبات
ينفي الشأن فيجمعهما مع الاثنين الاخيرين فيحصل اربعة واذا تعقب الاستثناء
الجمل المتعاطفة ينصرف الاستثناء الى الجملة الاخيرة لان الرجوع اليها متحقق على
التقديرين والى غيرها محتمل مع ان حكم الاولى بكمالها متيقن وارتفاع بعضه
مشكوك فجاز انصرافه الى الاخيرة فقط والمتحقق المتيقن اولى باعتبار والاستثنى
صرفه الى الكل لان الجمع يحف الجمع كالجمع بفقط الجمع ولو كان ما قبله جملا تامة
ينصرف اليه بالاتفاق فكذا اذا قصتا لانم المساواة مطلقا لجواز ان يكون الاستثناء
دخل في منع الصرف مثل اية القذف فان قوله تعالى الا الذين تابوا منصرف
عندنا الى قوله اولئك هم الفاسقون حتى ان فسقهم يرتفع بالتوبة ولا يفيد
التوبة قبول شهادتهم بل ردها فرمام الحد وعنده منصرف الى قوله ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا حتى ان التائب يقبل شهادته عنده والاستثناء منقطع ان لم
تكن اي لم يمنع بعض ما تناوله الصدر عن دخوله في حكمه ولا بد فيه بعد التعليق بالصدر
من المخالفة بين الطرفين باحد وجهين لكون الاداة بمعنى لكن اما بالنفي والاثبات
نحو ما جاءني القوم الا حمارا او الايجاب اذا لم يكن منهم واما بعدم الاجتماع نحو ما زاد
الا ما نقص وما نفع الا ما ضر بخلاف نحو ما جاءني زيد الا ان الجو حار فانه موجود
واما التعليق فيمنع العلية وبلزمه منع الحكم ضرورة اعلم ان قولنا انت طالق
مثلا علة لوقوع الطلاق بالاتفاق واذا قيد بالشرط مثل ان دخلت لا يقع
الطلاق بالاتفاق ايضا فعندنا لمنعه العلية لانه دخل عليها لا على حكمها قصدا لانها
هي المذكورة دونه حتى ان المعتبر من الحكم ما هو بين الشرط والجزاء لا الجزاء وحده
فان مضمون الشرطية ايقاع الحكم على تقدير الشرط لا مطلقا واذا كان داخلا
على العلة يمنعها من اتصالها بمحلها وبدون الاتصال بالمحل لا تنعقد علة فانه تمام
التصرف الشرعي بثلثة امور الاهلية والمحلية واتصال التصرف بالمحل ثم كما ان بانعدام
الاهلية والمحلية لا تنعقد علة كالبيع من المجنون وبيع الحر فكذا بانعدام الاتصال
بالمحل فكان قبل ان لم يتصل بالمحل كان بمعنى ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق

ان تزوجتك فانت طالق او كلما تزوجت امرأة فكذا او بان قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر او قال ان اشتريت
عبدا فكذا لان وجود الملك انما شرط لصحة هذه التصرفات عند وجود العلة
لا مطلقا فحين وجد الملك وهو الشرط وجد العلة بزوال مانعها وقال الشافعي
التعليق يمنع الحكم بمعنى انه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال اذ لا يؤثر التعليق
في قوله انت طالق بمنعه عن الوجود وانما يؤثر في حكمه بمنعه عن الثبوت فظهر ان
اثر التعليق في منع الحكم لا العلية بمنزلة شرط الخيار في البيع والاضافة الى الزمان
فانه اذا قال انت طالق غدا ينعقد السبب ويتراخى الحكم الى الغد ونظير التعليق
الحسي فان تعليق القيد لا يؤثر في منع نقله الذي هو سبب السقوط بل في حكمه
وهو السقوط فكذا اللفظ انما يكون علة باعتبار مدلوله الذي هو النسبة التامة
وقد منعه التعليق فلا تتصور علتيته بمجرد وجوده اللفظي واما شرط الخيار فانما
دخل على الحكم لان البيع من قبيل الاثبات فلا تحمل التعليق بالخطر لانه يؤدي الى القمار
فكان القياس ان لا يجوز البيع معه كما لا يجوز مع سائر الشروط الا ان البيع
جوزه نظرا للمتن لاجرة له فكان ثابتا بالضرورة فيتقدر بقدرها وهي تندفع بجعله
داخلا على الحكم فقط اذ لو دخل على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا
ودخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل
التعليق بالشرط لانها من قبيل الاسقاطات والاصل ان يدخل التعليق على السبب
كيلا تجلف الحكم على السبب ولا مانع عنه فيدخل عليه واما الاضافة الى الزمان
فانها للثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة
من غير مانع اذ الزمان غير لوازم الوقوع واذا لم يكن مانعا للعلية فربما نهاها العلية

زمان التعليق لم يجز اى اذا كان زمانها زمان التعليق لم يجز التعليق بالملك او ان
وجود الملك عند وجود العلة شرط لصحة التصرف فلما وجد العلة ولم يوجد الملك
لم يصح التصرف ومبناه اى مبنى النزاع بينا وبين الشافعية ان المعلق بالشرط
عندنا هو الايقاع اى ايقاع الطلاق والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو
الايقاع فلا يتصور قبل وجود الشرط المعلق به فلا ينعقد اللفظ علة والمعلق عنده
الوقوع اى وقوع الطلاق والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الوقوع فوجد ما لم
فرانعقاد اللفظ علة والحق لنا اما اولا فلان حلف لا يفتى لا يحنث بالتعليق
قبل وجود الشرط اتفاقا فلو انعقد علة لوجب ان يحنث واما ثانيا فلاجماع
اهل العربية وغيرهم ان الجزاء وجود لا يفيد الحكم وانما الحكم بين مجموع الشرط والجزاء
وقول صاحب التلويح التحقيق فى الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء
وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان جزاء فالشرطية
جزئية فان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام
واحد دال على ربط معنى الى ومثبوته على تقدير ثبوته فرغير دلالة على الانتفاء عند
الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدا والخبر قد ذهب ظنى
اليه المبرد انتون لا يخالف كلام اهل العربية وهم بصدد بيان مفهومات الفاظها
المستعملة فى العلوم والوف وقد صرح النحويون بان كلم المجازات تدل على بينة
الاول وبسيبية الثانى وفيه اشارة الى ان المقصد هو الارتباط بين الشرط والجزاء
وذكر مشيئة فرلا يظهر مشيئة نحو ان شاء الله تعالى وان شاء الملك وان شاء
الجن ونحو ذلك ابطال الحكم الكلام عند ابى يوسف فانه قال ان الصيغة وان
كانت صيغة الشرط لكن معناه رفع الحكم واعدامه على خلاف سائر التعليقات
فان التعليق بالشروط وان كان اعداما للحال لكن عرضية الوجود له ثابتة عند
وجود الشرط ولا طريق للوقوف على هذه المشيئة فيكون التعليق بها اعداما
لحكم الكلام اصلا وذكر مشيئة من لا يظهر مشيئة تعليق الحكم الكلام عند محمد
نظرا الى صيغة الشرط ويروى الحسن ايضا وثمرة الخلاف يظهر فى مواضع منها
انه اذا قدم المشيئة فقال ان شاء الله انت طالق فعند فر قال بالابطال لان وقع

يقع الطلاق لانه ابطال فيبطل الكلام قدم او اخر بحرف الجزاء او غيره وعند
زفر ان التعليق يقع لانه للتعليق فاذا قدم الشرط ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعلق ويقع
الطلاق فر غير شرط ومنها انه اذا قال ان حلفت بطلاقك فعندى كذا ثم قال لها
انت طالق ان شاء الله تعالى لم يقع الثانى بالابطال لا يكون يمينا فلا يحنث وعند الثانى
بالتعليق يكون يمينا فيحنث اقول ينبغى ان تظهر ايضا فيما اذا ذكرت مع الهبة
والصدقة ونحو ذلك فان تعليقها بشرط متعارف وغير متعارف يصح
ويبطل الشرط فعند الثانى بالتعليق ينبغى ان يصح هذه التصرفات وعند الثانى
بالابطال ينبغى ان لا يصح واذا دخل الشرط على الشرط بان يذكرا ولا عاطف بينهما
تقدم الشرط الموخر ويكون الشرط المقدم مع الجزاء جزاء له سواء بادر الجزاء عن الشرطين
كما اذا قال ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فانت طر فشرط العتق وجود الكلام
اولا حتى ان كلم ثم دخل عتق وان دخل اولا ثم كلم لم يعتق وذلك لانه تعذر جعلهما
شرطا واحدا لعدم حرف العطف وتعذر جعل الثانى مع الجزاء جزاء لان الاول لعدم حرف
الجزاء وتعذر فصل احدهما عن الاخر لان الشرط الاول حينئذ يلغو ولا يلغى كلام العاقل
ما امكن وقد امكن بالتقديم والتاخير فان الشرط الثانى اذا قدر مقدما كان الشرط
الاول مع جزائه جزاء الثانى مقدما عليه وفى مثله لا يحتاج الى الفاء فصار كانه قال
ان كلمت فلانا فان دخلت الدار فانت طر فكان الكلام شرطا لانعقاد اليمين والدخول
شرط الحنث فاذا وجد الكلام اولا انعقد اليمين ثم بالدخول الحنث للحنث اما اذا وجد
الدخول اولا وجد شرط الحنث قبل انعقاد اليمين فلا يعتبر او تقدم الجزاء على الشرطين
كما اذا قال انت طر ان دخلت الدار ان كلمت فلانا تقديره ان كلمت فلانا فانت
طر ان دخلت الدار فالثانى شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال على قياس ما سبق
وتقديم الثانى اولى لانه غير متصل بالجزاء واذا احتملهما اى الشرطين الجزاء اى دخل الجزاء
بين الشرطين كان الشرط الاول شرطا للانعقاد اى لانعقاد اليمين وكان الشرط
الثانى شرطا للانحلال اى انحلال اليمين فاذا قال ان تزوجت امراة فهى كذا ان كلمت
فلانا فتزوج امراة قبل الكلام واتى بعده طلقت المتزوجة قبل الكلام لانه لما تعذر
كون الشرط الثانى لحل اليمين وما كان كذلك لا يكون شرطا لانعقاد والا لا يكون

فرضناه بمنزلة بيع لانه الكلام التام المستقل المنعقد بالشرط فيتبين ان يكون
شرطا للانحلال والا يكون لغوا فصار الكلام شرطا للحنث دون الانعقاد فصار
غاية لليمين فاذا كلم الحلف الاتى تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد انحلال اليمين
فلا تطلق والاتى تزوجها قبل الكلام تزوجها واليمين باقية فتطلق واذا تعقب
الشرط الجمل المتعاطفة اى جاء بعدها نحو ان جاء زيد فعمرو وبكر طالق وعلى حج ان فعلت
كذا ينصرف الشرط اليها جميعا لان حق الشرط التقدم كما هو المذهب المشهور
فاذا تاخر الجزاء حكما كانت الجملة الاولى ناقصة فرجب تعلقها بالشرط والثانية
معطوفة عليها فيكون فى حكمها فى النقصان وكذا الثالثة فظهر الفرق بينه
وبين الاستثناء فان جملته التاخر واذا تقدمها اى الشرط الجمل المتعاطفة تعلق
اى تلك الجمل اى بالشرط المشاركة المذكورة واذا توسطت المتعاطفة بينهما
اى بين الشرطين نحو ان دخلت الدار فانت طالق وعبده حر وعليه الحج
ان كلمت فلانا والثانية لم تتم الجملة الوسطى الى الجملة الاولى فى التعلق بالشرط
الاول لان الاصل تقديم الشرط على الجزاء كما سبق فكان تعلق الجزاء المتوسط
بالشرط الاول اولى بخلاف الجزاء الثالث لان فيه ضرورة وهو صيانة
الشرط الاخير عن الالغاء لانه اذا قدم الاولى اى اولى الجمل الواقعة جزاء عليه اى
على الشرط يعنى اذا قال انت ان كلمت فلانا وعبده حر وعليه الحج ان دخلت
الدار فاذا كلم طلقت لا غير والعتق والحج يجب بدخول الدار ولا يصح ههنا جزاء
المتوسط الى الجزاء المتقدم ولا يتعلق معه بالشرط المتقدم لانا اذا جعلنا مضمونا
الى الشرط الاول يحتاج الى التقديم والتاخير واضمار الفعل فيجعل كانه قال الجزاء
طالق ان الكلم فلانا وعبده حر ان الكلم فلانا ولو جعل متعلقا بالشرط الاخير بقى
نظم الكلام واستغنى عن الاضمار فيكون اولى بخلاف الاولى فان هناك لا يمكن
وصله الى الجزاء المتقدم فهو غير اوراج الزيادة وتغيير نظم الكلام والرابع بيان ضرورة
اى بيان يقع للضرورة فيكون من قبيل اضافة الحكم الى السبب وهو نوع توضيح
بما لم يوضع له اى للتوضيح منه ما هو فى حكم المنطوق لانوه منه عرفا كقوله تعالى
وورثه ابواه فلامه الثلث فان بيان نصيب احد الشريكين بيانا نصيب الآخر

الا خر بالضرورة ومنه السكوت لدى الحاجة الى البيان بان يدل عليه اى على
كون السكوت بيانا حال المتكلم اى الذى فرشانه التكلم فى الحادثة لانه المتكلم
بالفعل فان السكوت بمنزلته كسكوت الشارع عن تغيير ما يعاينه من قول وفعل
ولم يسبقه تحريم فانه يدل على جواز ذلك القول والفعل مثل ما شاهد عليه السلام
فى معاملات كانت بين الناس من تعاملونها وتاكل ومشارب كانوا يستعملون
مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكر بها فدل ان جميعها مباح اذ لا يجوز فى النبى عليه السلام
ان يقر الناس على محظور وسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن فى ولد الغرور
وهو فى ربطها اى امرأة معتدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه
ثم تستحق وسكوت الصحابة رضوان الله عليهم عن تقويم منفعة البدن فى زوجته
اى الغرور روى ان رجلا من بنى عذرة تزوج جارية على ظن انها حرة فولدت اولادا
ثم جاء مولاها فدفع ذلك الى عمر رضى الله عنه فقضى بها مولاها وقضى على اب الغدى
الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضى الله تعالى عنهم فسكتوا عن ضمان منافعها
ومنفعة الولد فحمل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد
بدون العقد وشبهته دلالة حالهم والموضع موضع الحاجة لان المستحق
جاء طالبا لها حكم الحادثة وهو جاهل بل هو واجب له كذا قال شمس الائمة وسكوت
البكر البالغة فانه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهى الرغبة فى الرجال
وسكوت الثيب فانه جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقرارا به لحال فى الثيب وهى
انه امتنع عن ادائه مع قدرته وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل فى تلك الامتناع على
اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما يلزمه الا اذا كان محقا فى الامتناع
وذلك بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة الا ان يكون المدعى
محقا فى دعواه وسكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد علمه بالبيع فانه جعل بيانا
للتسليم لحال فى الشفيع وهى ان العادة تقضى بان من لا يرضى بشئ يبادر التصرف
بظهر الرد على المتصرف ويبادر معه فلما ترك المخاصمة مع القدرة عليها دل على القبول
والتسليم وسكوت المولى حين راى تجارة عبده فانه ايضا جعل بيانا للاذن
بحال فى المولى وهى ان العادة ايضا تقضى بان من لا يرضى بتصرف عبده حين

يرى ظهر النهى ويرد عليه فلما ترك التعرض علم انه راض بما صنع وتقرير هذا الجواب
على هذا الوجه احسن من تقرير القوم كما لا يخفى على ارباب الفهم ومنه ما يثبت ضرورة
اختصار الكلام نحو له علي مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز بر جعل العطف بيانا
لمائة عندنا وعند الشافعي الثانية مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة
لان العطف لم يوضع للبيان بل للمغايرة قلنا هو مقتضى القياس لكنا استحسنا بالوقف
والاستدلال فان ارادة التفسير بالمعطوف ومغايرته عنه معارفة في نحو مائة
وعشرة دراهم لا يجاريني ذكره في الجملة ويعد تكرارا وكذا مائة ودرهم
وعطف كل غير عددا اذا كان مقدرا لانه يثبت في الذمة في غالب المعاملات
كالمكيل والموزون بخلاف له علي مائة وثوب فصل عن نحو وعبد فانه لا يثبت
في الذمة فيها ولان المعطوفين كشيء واحد كالمضافين ولذا لم يجز الفصل
بينهما الا بالظرف فكما يوقف المضاف اليه مضافه يوقف المعطوف عليه او اعلم
كما في المقدر وبيانا بدل وهو النسخ ولا بد من الكلام في توقيفه وجوازه ومحله وشرطه
والناسخ والمنسوخ ففيه مباحث الاول في توقيفه وهو لغة البدل واصطلاحا
ان يدل على خلاف حكم شرعي دليل شرعي يشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وتقريرا
فخرج دلالة الدليل الشرعي على خلاف حكم العقل في الاباحة الاصلية وحرج
ما يكون بطريق الانشاء والايجاب عن المنسوخ بلا دلالة دليل وكذا نسخ السنة
فقط لان المقصود توقيف النسخ المتعلق بالاحكام المهم الا ان يدرج الاحكام
اللفظية كصحة التلاوة في الصلوة وحرمتها على الجنب ونحوه وخرج دلالة عدم
الاهلية كالموت والجنون على عدم صلاح ما خرج بالتخصيص والاستثناء ونحو ذلك
لانه رفع مطلقا والنسخ رفع بالنظر الينا وهذا التوقيف اولى من توقيف ابن الحاجب
بالرفع ومن توقيف بعض الفقهاء بالبيان لان صدق كل منهما باعتبار دون الآخر
فانه بيان محض في علم الله تعالى المتعلق بانتهاء الحكم ورفع وتبديل في علمنا باطلاع النظام
في البقاء المبحث الثاني في جوازه وهو جائز عقلا اما اذا لم يعتبر مصالح العباد
فان الله تعالى غني عن العالمين فقط لانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يسأل عما يفعل
واما اذا اعتبرت تفضلا على ما عليه الجمهور فلجواز اختلاف المصالح باختلاف

في الاوقات وعلم الخبير القدير به وان كان تغيرا عما كان كاستعمال الادوية بحسب
الامزجة والازمان نفي ذلك حكمة بالغة لابداء كما في الاحياء والاماتة وجائز
نقلا لان الاستماع بالاخوات والجدات كان حلالا في زمن ادم عليه السلام ثم نسخ
في سائر الشرائع ولان الختان كان جائزا في شرع ابراهيم عليه السلام ثم وجب
في شريعة موسى عليه السلام ولان الجمع بين الاختين كان جائزا في شرع يعقوب
عليه السلام ثم حرم في سائر الشرائع فان قبل كل منهما رفع للاباحة الاصلية قلنا
الاباحة فيها بالشريعة فان الناس لم يتركوا سدى في زمان كيف وسكوت الانبياء
عن مشاهدتها لا يتصور منهم فكانت احكاما شرعية خلافا لغير العتبوية من اليهود
فانهم انكروا الجواز فرقة عقلا واخرى نقلا اما الاول فان النسخ اما لحكمة ظهرت
فيكون بداء او لا لها فيكون عبثا وكلاهما على الله تعالى محال قلنا ان اريد بظهور الحكمة
تجدد بها تجدد الازمان اخترنا الاول ولا بداء وان اريد تجدد العلم بها اخترنا الثاني
ولا عبث لثبوتها واما النقل فلنتكلم عن موسى عليه السلام ان لا نسخ لشريعته
وغيره التورية تمسكوا بالبت ما دامت السموات والارض قلنا لا نم انه قوله وانما
متواتر ولا نم انه ثابت في التورية النازل على موسى عليه السلام وثبوته فيما في
ايديهم لا يكون حجة لانه محرف ولذا اختلف نسخها كيف ولو ثبت ذلك لاحتجوا
على النبي عليه السلام ولو احتجوا لاشتهر عادة وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم
وهو واقع للاتفاق في الجواز نقلا خلافا لابي مسلم الاصفهاني ولم يرد بانكاره وقوعه
ظاهره فانه لا يصدر عن مسلم فكيف عن ابي مسلم وذلك لان اللفظ منه
اما ان الاول انكار اطلاق لفظ النسخ وهو مخالف للنص لقوله تعالى ما ننسخ
والثاني انكار ارتفاع الشرائع السالفة بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم وهو ايضا
باطل بمراده ان الشريعة المتقدمة موقتة الى ورود الشريعة المتاخرة اذ ثبت
في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشرع محمد صلى الله عليه وسلم واوصا
الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى الثاني ناسخا قلنا
لا نم ان البشارة والايجاب يقتضيان توقيت احكامهما لاحتمال ان يكون
الرجوع اليه لكونه مقررا او مقررا او مبدلا للبعض دون البعض فمن اين يلزم

التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التابيد فتقييدها يكون نسخا ولو سلم فمثل الوجه
الى بيت المقدس في الوصية للوالدين كان مطلقا فرفع وفي عبارة المتن من
المطلق ما لا يخفى المبحث الثالث في محل النسخ ومحله حكم احترازعن الاخبار
عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال فما يؤدي نسخه الى الكذب
او الجهل بخلاف الاخبار عن حل الشئ او حرمته مثل هذا حلال وذاك حرام شرعي
صرح به الاحكام العقلية والحسية فانها لا تقبل النسخ ويخرج به الاحكام
الاصلية المتعلقة بالعباد لم تجئه اي ذلك الحكم توقيت اي بتعيين مقدار التوقيت
والتابيد اي دوام الحكم ما دامت دار التكليف وبهذا كان التقييد بقوله الى
يوم القيمة تابيدا لا توقيتا فيه احكم صفة توقيت وتابيد لنحو الصوم
واجب مستمرا بدا فان نسخه لا يجوز اتفاقا واختلف في غيره وهو اما ان الاول
ان لا يكون التوقيت والتابيد قيدين للحكم بل للفعل المحكوم به بخصوصه ابدا
او الى كذا فان الفعل عارضه الوجوب انما يستفاد من الهيئة فيكون القيد
متوجها الى الفعل باعتبار ما دونه ضرورة فالجمهور منا ومن الشافعية على جواز نسخه خلافا
لبعض الحنفية وعلم الهدى والقاضي ابي زيد والشيخين ومن تبعهما الثاني ان يكون التوقيت
والتابيد قيدين للحكم ظاهرا كالصوم فيجب ابدا فان الفعل اصل في الامر
والمتبادر من الشارع اعمال الثاني فيكون ابدا قيد الوجب ويحتمل ان يكون ظرفا
للصوم فان نسخه يجوز عند الجمهور ويحمل على خلاف الظاهر اعمال الابعد لاعتقادهم
الجمهور ان ابدية الفعل المكلف به لا ينافي عدم ابدية التكليف به بجواز اختلاف زمانهما
كان ان تقييده بزمان يجامع عدم تقييد التكليف به بخصوصه غدا فان نسخ اليوم
والتناقض بين ان ورود النسخ على الصوم الدائم والموقت بجعله غير دائم وغير موقت
بذلك الوقت لانه بنافيهما وعلى وجوبه يستدرك لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم
فبين دوام الصوم ونسخ وجوبه منافاة لمنافاة نقيض كل لازم للزوم فيكون
مبطلا لنصوصية التابيد كما في تابيد الوجوب بعينه المبحث الرابع في شرط
النسخ وشرطه التمكن من الاعتقاد والفعل اعلم ان شرط عندنا هو التمكن
من عقد القلب فانه كاف وعند المعتزلة والصيرفي من الشافعية والجصاص والبزدوي

زيد منا التمكن من الفعل ايضا وهو ان يمضي بعد وصول الامر الى المكلف زمان
يسع الفعل مع وقته او بعده وقبل مضي ذلك القدر محل النزاع وبناؤه على ان
الاصل عندنا عمل القلب والنسخ بيان انتهاء مدته لكفاية مقصودا تارة كما في
انزال المتشابه وكونه اقوى المقصودين اقوى لتوقف كون العمل قربة عليه
بدون العكس وعدم احتمال السقوط دونه وعندهم عمل البدن لانه المقصود
بكل تكليف نصا والنسخ لبيان انتهاء مدته فلو نسخ قبله كان بداء لنا جاز المعراج
حيث نسخ الزايد على الخمس من الخمسين قبل التمكن من الفعل لامر عند النبي
عليه الصلوة والسلام وهو الاصل وعقد جميع المكلفين ليس بشرط وهم لا يكونون
المعراج بمعنى الاسراء الى المسجد الاقصى ثبوته بالكتاب بل بمعنى الصعود الى السما
والحديث مشهور متلقى بالقبول لا يمكن انكاره كالمتواتر فيكون حجة عليهم المبحث
الخامس في الناسخ ويجري النسخ بين الكتاب والسنة يعني يجوز نسخ الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة والكتاب بالسنة والسنة بالكتاب فيكون اربعة اقسام
الاول كنسخ الوصية للوالدين بآية المواريث والثاني بقوله عليه السلام كنت
نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ولا خلاف في صحة هذين القسمين وخالف
الشافعي في المختلفين اي نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب واستدل
على الاول بوجوه الاول انه مطلقة لقطاعن فانه يقول خالف بزعمه انه كلام ربه
والثاني انه تعالى قال ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها والسنة دونه
وليست خيرا منه تعالى والثالث انه عليه السلام قال كثرت لكم الاحاديث من بعدي
فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله الحديث وهو دليل على رده
عند المخالفة والرابع انه تعالى قال ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فلو نسخ
لبدل والجواب عن الاول ان الطعن الباطل لا عبرة به كيف وانه رفع نسخ
الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة واردا فان المصدق يتيقن ان الكل من عند
الله والكذب يطعن في الكل عن جهله وعن الثاني ان المراد والله اعلم خيرية الحكم
او مثليته في حق المكلف حكمة او غيرا كسورة الاخلاص بعدل ثلث القرآن والا نسخ
ان السنة ايضا خير منه لانه لا ينطق الا بالوحي سيما اذا لم ينبه على الخطاء وعن الثالث

ان ذلك الحديث غير صحيح لانه مخالف للنص الدال على وجوب اتباع الحديث
مطلقا ولو سلم فالمراد به حديث لا يقطع بصحته بدليل سياق الحديث حيث لم يقبل
فاذا سمعتم فشيء فالمراد فاعرضوا ذلك الحديث الذي لا يعلم صحته على كتاب الله تعالى
فان خالفه فردوه لانه ان لم يعلم ما ريجة يحمل على المعارضة فيرد لعدم قوته على المعارض
وان علم فان تقدم على الكتاب فقد نسخ به فوجب رده وان تأخر عنه وجب ايضا
رده لانه لا يصح ان ينسخ به الكتاب وعن الرابع ان المراد بالتبديل وضع لفظ مكان
مكان ما انزل ولو اريد التبديل في المعنى فالسنة ايضا من عنده تعالى كما سبق
فلا يكون التبديل من تبديل الامر لنفسه عليه السلام وعلى الثاني بوجهين الاول انه
معطوف لا مطاعن كما سبق والثاني انه تعالى قال وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس
ما نزل اليهم فلا يكون ما جاء به رافعا والجواب عن الاول ما سبق في الاول عن
اول الاول وعن الثاني ان المراد بالتبيين التبليغ ولو سلم فالنسخ بيان امد الحكم
ولو سلم فيدل على ان النبي مبين في الجملة ولا ينافي كونه ناسخا ايضا والاجماع
لا ينسخ نبيا ولا ينسخ نبي لان الاجماع بعد عهد الرسول عليه السلام للغائبة في
عهده ولا نسخ بعده واما سقوط نصيب الموافقة قلوبهم في زمن ابي بكر رضي الله عنه فسقوط
سببه بالاجماع وكذا القياس يعني انه لا ينسخ ولا ينسخ لانه لما كان مظهر الكان
الناسخ والمنسوخ في الحقيقة نفسه لا نفسه على انه لا نسخ بعده عليه السلام كما سبق
والعبرة في عهده بالنص وان وجد القياس والناسخ اي الحكم الذي يفيده الناسخ
يجوز ان يكون اخف من المنسوخ بالاتفاق وقد يكون اشق منه في الاصح خلافا
لبعض المتكلمين والشافعي فانهم قالوا يجب ان يكون مثله او اخف لقوله تعالى
نأت بخير منها او مثلها قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب ولنا
عقلا انه يجوز ان يكون المصلحة في النقل من الاخف الى الاشق كما يجوز ان يكون
في عكسه وسمعا ان كان فرض عليه الصيام كان في ابتداء الاسلام مخيرا بين الصوم والفدية
ثم صار الصوم حتما وكذا الخمر كان حلالا في الابتداء ثم نسخ ولا شك ان الحرمة
فرع الاباحة لا ينسخ المتواتر كتابا او سنة بالاحاد لان المظنون لا يقابل القاطع
واما استدراده اهل قبا الى القبلة في صلاتهم بخبر الواحد مع ثبوت التوجه الى بيت

بيت المقدس بالدليل القاطع وعدم انكار الرسول عليه السلام ذلك فجيب لانه افاد
القطع بالقرائن فان نداء مناديه عليه السلام بحضرته في مثلها قرينة صدقه عادة
فالناسخ والمنسوخ كلاهما قطعيان وقيل الثابت بالتواتر اصل الحكم ولا نسخ
فيه وانما النسخ في بقائه حال حياته وهو ظني لشبوته بالاستصحاب لان احتمال النسخ
قائم في كل حال فالناسخ والمنسوخ كلاهما ظنيان وينسخ المتواتر بالمشهور لان النسخ
فرع حيث بيانيه يجوز بالاحاد كبيان المجمل وفرع تبديله يشترط التواتر فيجوز بالوسط
بينهما عملا بالشبهين ويجوز نسخ الثابت بالدلالة اي دلالة النص مع نسخ
الاصل اتفاقا واختلف في نسخ احدهما بدون الاخر فقيل يجوز مطلقا لانهما دلالتان
متغايران فجاز رفع كل منهما دون الاخر قلنا يفيد التغاير اذا ثبت الاستلزام وقيل
لا يجوز مطلقا امام فخر الاسلام الاصل فيما حكم الاصل مذوقة كتحريم الخمر والضرب
فرفع الاخر فرفع الملزوم واما من طرف النحوي فلانه تابع فلا يبقى بدونه
قلنا البقية في الدلالة والفهم لا في قوات الحكم والمرتفع بالنسخ ذاك لا دلالة
اللفظ فلا يتم التقريب ومختار جواز نسخ الاصل بدونه اي بدون الثابت بالدلالة
لا العكس وهو نسخ الثابت بالدلالة دون الاصل لانك قد عرفت ان حكم الاصل
مذوقة كتحريم الخمر والضرب ورفع الاخر يستلزم رفع الملزوم فلا عكس بخلاف
القياس يعني اذا نسخ حكم اصل القياس لا يبقى حكم فرعه لان نسخه يوجب انتفاء
علته وعليها يترتب الحكم وبانتفائها ينتفي الفرع يوقف الناسخ بالتاريخ بان يعلم
ان نصا جاء للناسخية متأخرا عن نص قابل للمنسوخية وتخصيص الرسول بناسخيته صريحا
كهذا ناسخ او دلالة كحديث كنت نهيتكم او تخصيص الصحابة حملا فالمس لا يرى
بالاثر واذا لم يوقف الناسخ فالتوقف اي الحكم هو التوقف لا التخيير كما ظن لان
فيه رفع حكمها واحدهما حق قطعا البحث السادس المنسوخ والمنسوخ منه اي من
الكتاب اربعة لانه اما التلاوة والحكم المستفاد منها معا كالصحف السابقة
فانها كانت نازلة تقرأ وتتلى بها قال تعالى ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم
وموسى ولم يبق منها تلاوة ولا حكم او احدهما اي التلاوة فقط او الحكم فقط
وقد منعها البعض لان النص وسيلة الى حكمه فلا اعتبار لها عند فوات كوجوب

الوضوء بعد سقوط الصلوة وان الحكم لا يثبت الا به فلا يبقى دونه كالملك الثابت بالبيع بعد انفساخه فتنا التوسل والتسبب منهما في الابتداء لا البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء وهما في الصورتين في الابتداء والبقاء ولنا اولا جوازه فرجحت ان اللفظ احكاما مقصودة كالاعجاز وجواز الصلوة والثواب بقرائه وهو منها على الجنب لانلازم بينها وبين الحكم المستفاد منه فيجوز اقترانهما نسخا كبرا المباينة وثانيا وقوعه بالتلاوة فقط كما روى عمر رضي الله عنه انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم والمحصنة لان الشيخوخة تستلزم الدخول بالنكاح عادة فلم يحكم فقط كنسخ ايجاب الزواج بالثلاث واسكنهن في البيوت والاعتداد بالحول ووصية الوالدين ونحو ذلك او وصف الحكم كالاجزاء وهو ترك الوجوب في زيادة الشرط والجزاء اعلم ان العلماء اتفقوا على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة بعد وجوب الصلوة لا يكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع بلا تغيير للاول وكذا ان لم تكن الزيادة متأخرة بقدر عقد القلب كزيادة ركعة في حد القذف معتبرا بالجلد واختلفوا في غيرهذين القسمين وهو زيادة الشرط وزيادة الجزاء اما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل واجزاء الاصل يعني الخروج عن العهدة حكم شرعي مدلول للامر كما سبق في مباحث الامر واما زيادة الجزاء فانما يكون بثلاثة امور الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الوجوب الاحد والثاني بالتخيير في ثلثة بعد ما كان الوجب احد اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شئ زايد فالزيادة هنا ترفع اجزاء الاصل يعني الخروج عن العهدة وهو حكم شرعي كما عرفت فاندفع ما ذكر في التلويح ان معنى الاجزاء امتثال الامر او الخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شئ آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي قال الشافعي زيادة الشرط والجزاء ليست بنسخ بل هي بيان محض لان الزيادة على الاصل ضم وتقرير للاصل والنسخ رفع وتبديل فكيف تتحدان

بتحدان فهي في حقوق الله تعالى كزيادة عبادة مستقلة وفي حقوق العباد كمن ادعى الفا وخمسمائة فشهد شاهد بالف واخر به وبخمسمائة قلنا لانم ان الزيادة على الاصل تقرير له فانها تفيد رفع الاجزاء ورفع حرمة الترك ورفع الاجزاء في بعض الصور ورفع حرمة الترك في بعض اخر لا يكون تقريرا للاصل بل تبديل له فاذا كانت الزيادة نسخا عندنا فلا يزاد بخبر الواحد والقياس المفيدين للظن على المتواتر المفيد للعلم والمشهور المفيد لطمانينة الظن حملا قاله اي الشافعي فانها لما كانت عنده بيانا محضا جازت بهما كما ذهب اليه في تخصيص العام فلا يزاد التغريب على الجلد والبينة بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات كما ذهب اليه الشافعي ولا الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدء الله تعالى به وبقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة احدكم اذا احدث حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه كما ذهب اليه ايضا ولا الموالاة اي الموالاة في غسل اعضاء الوضوء كما ذهب اليه مالك بما روى انه عليه السلام كان يوالي في وضوئه او بقوله عليه السلام اذا توضأ لا يقبل الله الصلوة الا به على ايه الوضوء متعلق بما يزاد وهي قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الاية فان كلا من الغسل والمسح لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة والنص باطلاقه يقتضي الجواز على اي وجه كان فزيادة الامور المذكورة عليها رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد ونقض بشرط النية في التيمم مع ان النص ساكت عنه واجيب بان النية فيه انما ثبت بالنص لا بغيره لان التيمم مبني عنها اذ هو القصد لغة والنية هي القصد فالغرض بانه انما يستفيم لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد وليس كذلك بل هي عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلوة وهذا اخص منه والعام لا دلالة له على الخاص فليف يستفاد ذلك منه اقول الجواب ان الاصل في الشروط الامور بها ان يلاحظ فيها جهة الشرطية فيكتفي بمجرد وجودها بلا اشتراط النية فيها والقصد في ايجادها وقد يلاحظ فيها جهة كونها مأمورا بها اذا دلت عليها قرينة فيشترط فيها النية والوضوء اذا قبل الاول فانه لما كان شرطا للصلوة ولم يدل قرينة على تلك الجهة لم يشترط فيه النية والتيمم في الثاني فانه وان كان شرطا ايضا لكن لما وقع التيمم خبرا للشرط في قوله تعالى وان كنتم مرضى الاقوله فتيمموا صعيدا

طبا علم انه ليس من الشروط التي لا يعتبر فيها القصد فيرجح جانب كونه مأمورا به بالضرورة فاشترط فيه النية بهذه القرينة ضرورة وبهذا سقط قول صاحب الهداية وهو بنى على ان القصد قليل فلا يشترط فانه دقيق وبالقبول حقيق ولا يزاد الطهارة من الحدث على وجه يكون فرضا كما قال الشافعي بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام على انه الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان الطواف خاص وضع لمعنى معلوم وهو الدوران وهو بالاقدام يقتضي جوازه من الحدث والطاهر فاشتراط الطهارة بما ذكر رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز به واعترض بان النص مجمل لان نفس الطواف بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز به واعترض بان النص مجمل لان نفس الطواف بخبر الواحد اجماعا فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتدأ من غيره لا يعتد به حتى ينتهي الى الحجر وكذا يلزم اعادة طواف الجنب والحائض والطواف على غير وضوء اذا ثبت انه مجمل جاز ان يلحق خبر الطهارة بيانا له والجواب انا لا نسلم انه مجمل واما ثبوت العدد وتعيين المبدأ فبما خبار مشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب ووجوب الاعادة ليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة المؤداة بالكراهة ولهذا يجبر بالدم بلا اعادة الجبار نقصان الصلوة بالسجدة ولو سلم فنسخ حق العدد والابتداء الفعل لا مطلقا اما الاول فلان باب التفعل للمبالغة وذلك يحتمل العدد والاسراع فالتحقيق خبر الاشواط السبعة بيانا له الا انه استفيد من الاول لانه لا يدل على التكرار وتنظيره قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مجمل من حيث احتمال المبالغة الكمية والكيفية لكن المراد ههنا الكيفية اجماعا فالاجماع بين الاجمال واما الثاني فلانه لا بد لتحقق الحركة وبغيرها الواجب شرعا مما من ان يكون معتبرا تعين مبدأها شرعا وهو غير معلوم فالتحقيق خبر الابتداء بيانا له فلم يشامل ولا الفاتحة ولا التعديل اي تعديل اركان الصلوة على الصلوة كما ذهب الى الاول الشافعي بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والى الثاني الشافعي وابو يوسف بقوله عليه السلام لاعرابي خفف في صلوته ثم فصل فانك لم تصل فرضا حال فيكل ما ذكر من النية الى التعديل لم يقبل على انه الوضوء لانها مجملة بخبر الواحد متعلق بالزيادة فيكون راجعا الى الكل ولا الايمان على الزيادة

فيه من كفارة اليمين بالقياس على كفارة الفطر ثم لا ورد علينا بالتيمم زدنا الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم لان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزاد به وهو الوجوب اجاب عنه بقوله واما وجوب الفاتحة والتعديل فليس بالزيادة التي يلزم منها النسخ لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل بل الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط لمعنى انه يأثم تاركهما عمدا ولا يلزم منه النسخ وهذا لا متصور في الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبين فيه بهذا المعنى اذ لا يمكن جعله بمعنى اثم المتوضئ لتركه لانه قما يسقط كلا بالاثم لسقوط الغير الذي وجب وهو الصلوة وبالمعنى اثم المصلي لتركه مع جواز صلوته والا لاشاوى وجب الصلوة وقضى سهوا جبرا وان اريد معنى الاساءة فقد بالسنة كما جاء الوعيد على النقص عن الثلث وهذا شأن ما جنفه رحمه لم يجعل في الوضوء واجبا الركن الثاني فيما يخص بالسنة لما فرغ عن المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في المباحث المختصة بالسنة وهي اي السنة ما صدر عن النبي عليه السلام من قول او فعل او تقرير والخبر اي القول المنسوب الى النبي عليه السلام بالحديث فانه اذا اطلق لا يفهم منه الا السنة القولية او فعل عطف على قول هو ظاهر او تقرير وهو ان يرى فعلا او قولا صدر من امته فلم ينكر عليه وسكت وهو تقرير منه له عليه ولما كان صدور السنة عنه عليه السلام بطريق الوحي احتيج الى بيانه اولا فقيل الوحي في حقه عليه السلام نوعان الاول ظاهر وهو ثلثة اقسام الاول ما اشار اليه بقوله سمع النبي عليه السلام من ملك بتيقنه اي علم ذلك الملك يقينا مطلقا من جناب الحق تعالى وهو ما انزل عليه عليه السلام بسان الروح الامين عليه السلام كالقرآن والثاني ما اشار اليه بقوله او وضح له اي لرسول باشارته اي اشارة الملك بالكلام منه كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والى الثالث بقوله او الهم قلبه يقينا بالهام الله تعالى فيه المراد بقوله تعالى لن يكلمه الله تعالى الا وحيا اي الهاما بان اراه الله تعالى بنوره كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله والكل من الاقسام الثلثة منه اي من النبي عليه السلام

حجة على الكل مرامته يجب عليهم اتباعه بخلاف الهام الاولياء فانه لايكون حجة
على غيره والنوع الثاني قطعي وهو ما بنبأ لا اجتهاد والناظر في حكم النص
ومنعه بعضهم مطلقا كالاشاعرة واكثر المعتزلة لانه لاينطق الا عن الوحي بالنص
والمفهوم من الوحي ما القى الله تعالى اليه بيان الملك وغيره ولان الاجتهاد
يحتمل الخطاء فلا يجوز الاتساء العجز عن دليل لايحتمله ولا يجوز بالنظر الى النبي عليه السلام
لوجود الوحي القاطع ولانه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة
من لوازمها لعدم القطع بمطابقة الواقع واللازم باطل بالاجماع والجواب عن الاول
ان معنى النص لايصدر نطقه بالقرآن عن الهوى فالقرآن الاوحي يوحيه الله تعالى
اليه سلمنا شموله لغيره لكنه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد
ايضا وحينئذ لاينطق عن الهوى وفيه بحث لان حكمه بالاجتهاد مع لايكون وحيا بل
ثابتا بما جاز بالوحي فالصواب الاقتصار على المنع ومن الثاني ان اجتهاده
لايحتمل القرار على الخطاء فتقريره على مجتهده قاطع لاحتمال كالاجماع الذي سنده
الاجتهاد ومن الثالث ان المخالفة انما تجوز لو جاز القرار على الخطاء فلما لم يجز لم
يجوزه الجوون مطلقا كمالك والشافعي وعامة اهل الحديث وهو مذهب
ابي يوسف من اصحابنا واستدلوا بوجوه الاول ان الاجتهاد واجب عليه عليه السلام
لدخوله في عموم فاعتبروا والثاني وقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان عليهما
السلام حيث روي ان غنم قوم افسدت زرع جماعة ففتحا صعوا عند داود عليه السلام
فحكم بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان وهو ابن احدى عشر سنة غير هذا ارفق
بالفريقين فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها
واصوافها والحرث الى ارباب الشاة يعدمون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسدت
ثم يتبادلون فقال داود عليه السلام القضى ما قضيت وامضى الحكم بذلك فاذا
وقع من غيره يقع منه ايضا وفيه بحث لان عالم بعلل النصوص
وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد
الرابع انه شاور اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك
الا لتقريب الوجوه وتحسين الرأي اذ لو كانت لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان

كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رايه اقوى فاذا
جاز له العمل برايهم عند عدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى فتمسك بهذه الوجوه
فانها تدل على الجواز في الجملة ونحن نقول به كما سيأتي بتحقيقه لا مطلقا والنزاع فيه
والمختار عندنا انه عليه السلام ينتظر الاول يعني ينتظر الوحي الظاهر قدر ما يرجو
نزوله ثم اي بعد ما مضى مدة الانتظار وهي قدر ما يرجو نزوله وخاف الفوت
في الحادثة يعمل بالثاني يعني الاجتهاد لان الاول اصل في حقه والثاني خلف
ولا يصار الى الخلف الا بعد العجز عن الاصل كمن يرجو وجود الماء فعليه ان يطلبه
ولا يتجلى بالتيمم ما لم يقطع رجاءه والاول يعني الوحي الظاهر اولى لاحتمال الثاني يعني
الاجتهاد الخطاء وان لم يقر عليه القائلون بجواز الاجتهاد له اختلفوا في جواز
خطائه في اجتهاده فمنهم من لم يجوز لانا امرنا باتباعه في الاحكام فلو جاز الخطاء
عليه لكنا مأمورين بالاتباع في الخطاء والامة معصومة عن الاتفاق على الخطاء
لان الاجماع والمختار ان الخطاء يجوز لقوله تعالى عفى الله عنك لم اذنت لهم
فانه يدل على انه اخطأ في الاذن لهم لكنه لا يحتمل القرار على الخطاء بل ينبه
عليه في الحال او ذكر انه يؤدي الى امر الامة باتباع الخطاء فاندفع بهذا التقرير
ما قيل انه منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين مع جواز تقريرهم على الخطاء
على انا لا نسلم انه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء بل باتباع العمل بالاجتهاد والذي هو صواب
عملا كما هو مذهب المخطئة او صواب مطلقا كما هو مذهب المصوبة فالاستمرار
اي استمرار الرسول على اجتهاده وعدم التنبيه على خطائه دليل الاصابة في اجتهاده
يقينا فانه لو كان خطاء لنبه عليه فلما لم ينبه علم انه صواب فلا يجوز مخالفته
اي مخالفة الامة اجتهاده بخلاف اجتهاد غيره فانه لما جاز خطاء جاز مخالفته

فصل فيما يتعلق بالقول الصادر عن النبي عليه السلام اخبارا كان او انشاء وفيه
ابحاث البحث الاول في كيفية اتصاله اي القول بالنبي عليه السلام وهو اي اتصاله
بوجوه ثلثة لانه اما كان ان كانت الرواة نقلوا ذلك القول في كل قرن من القرون المعتبرة
وهي القرون الاول والثاني والثالث قولا لا يجوز العقل تواطؤهم اي توافقهم
على الكذب عادة وان جوزه نظرا الى الامكان الذاتي وعدم تجويزه ذلك ليس

لاشتراط علم كل واحد ولا لعدم احصاء عدد المتواترين ولا لعدالتهم ولا لايمانهم
اذ كونهم لحصول العلم الضروري وان كان البعض مقلدا اوفساقا او مجازفا وشدد
الحصار بهم وكفرهم كاخبار الكفرة مخزومة ملكهم وجماعتهم كاخبار الحجاج عن واقعة
قتلهم ويسمى هذا القسم الكامل الاتصال المتواترة المتابع رواته واحدا بعد واحد
وهو اى المتواتر يفيد اليقين فيكون جاحده في الشرعيات كنفي القرآن والصلوة
الخمس واعداد الركعات والسجدات ومقادير الزكوة ونحو ذلك وقال السمنية وابراهيم
لايفيد الا الظن وهو انكار لما يقتضيه صريح القول وقاعدة سفيه لايوقف حقيقة ما
هو ودينه ودنياه واله واباه كالسوفسطائية المنكرة للعيان بالضرورة لانه لاينفك
الى توسيط المقدمتين بالوجدان ولانه يحصل لمن لاينافي منه النظر والاستدلال
كالصبيان خلافا للكعبي وابي الحسين البصري وامام الحرمين اهم اولا انه يحتاج
الى توسيط المقدمتين بخوانه خبر جماعة كذا عن محسوس وكل هو كذلك فهو صدق
وثانيا انه لو كان ضروريا بالعلم ضروريته لان العلم بالعلم وبكيفيته لازم بين والجواب
عن الاول انا لانم الاحتياج بل المعلوم بالوجدان عدده وامكان التركيب ليستدعي الاحتياج
كما في قضايا قياساتها معها وعن الثاني انا لانم ان العلم بكيفية العلم لازم بين او لانم
توقف الشعور بالشيء الشعور بصفته ولو سلم فلانم ان لازم الضروري ضروري لانه يحتاج
الى توسيط الملزوم واما قيد اي في ذلك الاتصال شبهة صورة ان كانت الرواة
كذلك اي قوما لايجوز العقل تواطئهم على الكذب في القرن الثاني وهو زمان التابعين
والقرن الثالث وهو زمان تبع التابعين لانه القرن الاول بل كون فيه خبر الواحد
ولذا كان فيه شبهة عدم الاتصال صورة وان لم يكن معنى لتلقي العلماء بالقبول
الثاني والثالث بالقبول ويسمى هذا القسم الكامل معنى فقط المشهور وهو اي المشهور
يفيد طمانينة النفس وهي زيادة توطين وتسكين تحصل للنفس عند ما ادركه فان كان
المدرك يقينا فطمانينتها زيادة اليقين وكماله كما يحصل لمتيقن بوجود مكة بعد
مشاهدتها واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي
وان كان ظنيا فطمانينتها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين
وهو المراد وههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب الناشئ من ملاحظة كونه احاد والاظن

سبب الشهرة الحادثة فلا يكفر جاحده بل يضلل واما فيه شبهة صورة ومعنى ان
لم يكن الرواة كذلك اي قوما لايجوز العقل تواطئهم على الكذب في القرن من
الاقرين ويسمى هذا القسم في الاصطلاح خبر الواحد وان رواه اكثر من واحد
لم يتواتر او يشتهر وهو اي خبر الواحد يوجب العمل وغلبة الظن بشرائط
معتبرة في الناقل والمنقول وسيأتي بيانها بالكتاب وهو قوله تعالى فلولا نفر
من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون ولا توجيهان الاول انه امر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو الدعوة الى
العلم والعمل لان التخصيص المستفاد من لولا يتضمن الامر فلولا افادته العمل لم يكن الامر
مفيدا والطائفة يتناول الواحد في الاصح ولو سلم فلا يلزم حد التواتر بالاجماع
الثاني ان العمل للترجي وهو على الله تعالى محال فحمل على لازمه وهو الطلب الجازم فالحذر
الحذر عن ترك العمل يستلزم وجوب العمل والسنة فانه عليه السلام كان يرسل
الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وانه عليه السلام
قبل خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان في الصدقة ثم في الهدية وخبر سلمة في الهدايا
وقول الرسل في هدايا الملوك على ايديهم وغير ذلك والاجماع فان الصحابة
والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين استدلوا وعملوا به في وقايع لاتحصى
وشاع ذلك ولم ينكر وذلك يوجب العلم العادي بالتفاهم كالقول الصريح
وهذا استدلال بالاجماع المنقول بتواتر القدر المشترك بالاخبار الاحاد حتى
يدور والمعقول فان الشهادة مع انها مظنة للتهمة بالتجاب والتباغض
وليست اخبارا عن معصوم ولا الخبر مشهورا بالثقة اذا وجب العمل حتى لو لم يقض
بعدالة العادلة كان فاسقا فالرواية اولى وكثرة الاحتياج الى الشهادة
بعارضها عموم مصلحة الرواية وايضا عدالة الراوي ترجح جانب الصدق فلولا الكذب
محصور دينه وعقله فيفيد غلبة الظن فيوجب العمل كما في القياس بل اولى لان الشبهة
في الاصل ههنا بل في طريق الوصول وقيل لا يوجب العمل ايضا لعلم ان قوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن دل على استلزام العمل للعلم
فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا لما مر والازم وهو العلم فينتفي الملزوم

شجاعة على رضي الله عنه وجود خاتم

وهو العقل وقيل يوجب العلم ايضا لوجود المدلوم وهو العلم قلنا لانم استلزام العلم
العلم القطعي كيف واتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للاثبين في الاشخاص
والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون
بمعنى الوهم فيجوز ان يكون في الاية بذلك المعنى البحث الثالث في شرائط الراوي
الثلثة اذا فقد واحد منها لا تقبل روايته وهي اربعة الشرط الاول العقل الكامل وهو
عقل البالغ على ما بانت في بيان الاهلية ان شاء الله تعالى فلا تقبل خبر المعتوه
والصبي اما المعتوه فظاهر واما الصبي فانه وان كان ضابطا كامل التمييز بالاتجنب
الكذب لعدم بان لا اثم عليه والشرط الثاني الاسلام وهو تحقيق الايمان كما ان
الايمان تصديق الاسلام وهو نوعان الاول ظاهر يشترك بين المسلمين وتبعيته الابوين
او الدار والثاني كامل يثبت بالبيان واعلاه البيان تفصيلا بتصديق تفاصيل
جميع ما اتى به النبي عليه السلام والاقرار به وادناه البيان اجمالا بتصديق جميع
ما اتى به جملة تفصيل والاجمل الاول لظهور امارته كالصلوة بالجماعة للحديث
ولذا قال محمد رحمه صغيرة بين سلمين اذا لم تصف بعد الاستيصاف حين ادرك
بين فرزوجها بل الثاني فانع اشتراط التفصيل حرجا ولذا اكتفى بعد الاستيصاف
ولذا قال وهو التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام بالقلب والاقرار باللسان
ولو اجمالا واما اشتراط الاسلام لان الكفر يقتضي الكذب لانه حرام في جميع الاديان
بل لان الكافر ساع في هدم الدين بتعصبا فيرد قوله في اموره والشرط الثالث
الضبط وهو مجموع معان اربعة الاول حسن السماع اي سماع الكلام كما هو حقه بان
لا يفوت منه شئ والثاني فهم المعنى للكلام على سبيل الكمال لا مكان ان ينقل بالمعنى
بخلاف القرآن فان فهم تمام معناه ليس بشرط اذ المعتبر في حقه نظمه المعجز المتعلق
احكام مخصوصة والمقصود في السنة معناها حتى لو بذل مجهوده في حفظ لفظ السنة
كان حجة والثالث حفظ اللفظ باستفراغ الوسع له والرابع المراقبة اي المثابرة
على الحفظ الى حين الاداء فمن ازدرى نفسه ولم يرها الا للتبليغ فقصر في شئ
منها ثم روى بتوفيق الله تعالى لا تقبل واما اشتراط الضبط لان طرف الاصابة
لا يترجح الا به فلا يظن بتصديق الخبر دونه لاحتمال السهو وهو نوعان ظاهر وباطن

الى تعريف شرائط الراوي

ظن وظاهره ضبط معناه اي الكلام لغة وهو الشرط ههنا ولهذا لم يكن حسن الغفل
خلقه او مساهلة حجة وان وافق القياس وباطنه ضبطه اي ضبط معنى الكلام
فقهاء اي فرجحت تعلق الحكم الشرعي به وهو الكامل ولهذا قصرت رواية فرم الوقف
بالفقه عن رواية فرعوف به والشرط الرابع العدالة وهي استقامة الدين والسر
وحاصلها كيفية راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة وترك البدعة
ليستدل بذلك على رجحان صدقه وهي قسمان ظاهر يثبت بظاهر الاسلام
واعتدال العقل المانعين عن الكذب الخاص والكامل وليس له حد يدرك غايته والمعتبر
اوفى كماله وهو ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان الدين والعقل على الهوى والشهوة
ولما كانت العدالة هيئة خفية نصب لها علامات هي اجتناب امور اربعة وان الم
بمعصية لان في اجتنابها اجتناب الكل سد باب العدالة الاول الكبائر والثاني
الاصرار على الصغائر فقد قيل لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار
والثالث الصغائر الدالة على خسة النفس كسرقة لقمة والتطفيف بحبة
والرابع المباح الدال على ذلك كالاكل في السوق والبول على الطريق ونحو ذلك فان ترتكب هذه الاشياء لا يجتنب
الكذب غالبا فخبر الفاسق والمستور وهو من لا يعلم صفته وحاله مردود البحث
الثالث في بيان حال الراوي وهو ان عرف بالرواية وشهر بها فان
كان ذلك المعروف بها قصرها كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد ومعاذ
وعائشة ونحوهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين تقبل الرواية منه مطلقا اي
سواء وافق القياس او خالفه وروي عن مالك ان القياس مقدم عليه ورد
بانه يعتضد باصله واما الشهرة في نقل وفي القياس العلة المحتملة في الاصل وعلى
تقدير ثبوتها فيه يمكن ان يكون بخصوصيته اثرا وفي الفرع مانع والا اي وان
لم يكن فقهها كابي هريرة وانس رحمهما فقد روايته ان لم يوافق الحديث الذي رواه
قياسا اصلا حتى ان وافق قياسا وخالف غيره يقبل وذلك لان النقل
بالمعنى كان شايعا فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن ان يذهب شئ من معاني
فيدخله شبهة زايدة تخلو عنها القياس مثل حديث المصراة وهو ما روى ابو هريرة

الى تطفيف الوزن بحبة

الثالث في بيان حال الراوي

العبادلة جمع عبدل لان من العرب من يقول
في عبد عبدل وفي زيد زيدل او جمع عبد وصفا
كالنساء والزراة كذا في الاساس
شرح مسايرة لابن ملك

قوله ما روى ابو هريرة اي قيل لانم ان ابا هريرة لم يكن فقيها
بل كان ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي
في زمن الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان لا يكون الا عن اجتهاد
مع انه من اكابر الصحابة وقد دعا له النبي صلى الله عليه وسلم
بمستجاب الله تعالى دعاءه فيه حتى انتشر ذكره في العالم قال
الحنظلي ثبت عندنا ان الاحكام ثبتت الا حديث روى ابو هريرة
رضي الله تعالى عنه الخ وحسنه فلا وجه لرد حديث قبل
وجد وان كان حفظ الجانب ابي هريرة فقد ترك حفظ
الجانب علي وعائشة وابن عباس حيث لم يقلوا ببعض رواياته
حسن حلبي على السلوح

قوله كحديث المصراة من جهر بتاء اي جمعه المراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بان شد وترك الحلب
مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن وكذلك المحفلة روى ابو هريرة رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها
وان سخطها رد وصاعا من تمر وروى بعد النظرين وروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلثة ايام الحديث
منح فقه

الازدراء حقير والشئ مقصور

ان عليه السلام قال من اشترى شاة فوجد بها مصراة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام
ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر ووجه كون هذا الحديث
مخالفا للقياس الصحيح ان تقرير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو
قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة
ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام في عبد قوم عليه نصيب
شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة
عند فوات العين فان قيل فليكون رد هذا الحديث بناء على مخالفته للكتاب
والسنة والاجماع ولا نزاع فيه قلنا هذا ليس في ضمان العدوان صريحا لكنه
بعد فسخ العقد ظاهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البايع انما رضي بملك
الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فبثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا
على صورة العدوان الصريح وان لم يعرف الراوي الا حديث او حديثين فان
لم يظهر حديثه في السلف جاز العمل بها اي برواية في القرون الثلثة الاولى لان الصحابي
والعدالة في ذلك الزمان غالب بشهادة الرسول صلى الله عليه وسلم ان خيركم
اي رواية القياس ليضاف الحكم الى النص ولذا جوزنا توضيحه رحمه الحكم بظاهر العدالة
لانه في القرن الثالث بعدا اي بعد تلك القرون فان الفسق لما شاع فيهم جاز
العمل بتلك الرواية وان ظهر حديثه فيهم اي في السلف فان تحملوا اي السلف
روايته بان رووا عنه وشهدوا بصحة حديثه او لم يطعنوا في روايته تقبل تلك الرواية
فان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان كما سبق ولانهم السلف
بالتقصير وكذا ان قبل حديثه ان اختلفوا فيه بان قبل البعض ورد البعض مع نقل
الثقات عنه لا مطلقا بل ان وافق حديثه قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع
مات عنها بلا ان بزوجة قبل الدخول وتسمية المهر فقضى عليه السلام لها بمهر مثل نسائها
فقبله ابن مسعود ورده علي رضي وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق
وغيرهم فعملنا بها لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة
في الموت ولم يعمل بها الشافعي لمخالفته القياس عنده وان ردوا الى السلف روايته
ردت روايته كما روت فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى

قول المزني في رده بناء على خافته
لجميع الاصول حسن منه

حيث قال صلى الله تعالى عليه وسلم خير القرون
قرني الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين
يلونهم ثم يفشو الكذب

بروع بضم الباء وفتح الراء وسكون الواو
وفتح العين وهي لغة في البضع وهو
الجماع

وقال الشافعي يقضي بقول اعرابي بوال على عقبه فقال ابن
ابنه الكردري رحمه الله تعالى ان فرعاوه العرب
الجلوس مجتنبا فاذا بال يقع البول على عقبه وهذا
لبيان قلة احتياط الثوب حيث لم يستتروا
البول وهذا طعن في علي رضي الله تعالى عنه توضيح

وتجنبي الرجل جمع ظهره وسافيه بثوب
او غيره وقد يجنبني بيده والاسم الجنوة
بالكسر المصباح المنير

وقال الشافعي كتاب ربنا وسنة نبينا يقبل
اخاه لا ندري اصدق ام كذب احفظت
ام نسيت توضيح لفظه

سكنى وقد طلقها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة رضي الله عنهم البحث الرابع
في بيان الانقطاع اي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام وهو نوعان
الاول ظاهر وهو الارسال وهو لغة خلاف التقييد وفي اصطلاح ترك الواسطة
بين الراوي والمروي عنه وفي اصطلاح المحدثين ترك التابعي الواسطة بينه
وبين الرسول وان ترك الراوي واسطة بين الراوي ومثل ان يقول من لم
يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة سموه منقطعا وان ترك اكثر من واحدة سموه
معضلا والكل يسمى مرسلا عندنا وهو اربعة اقسام الاول مرسل الصحابي والثاني
مرسل القرن الثاني والثالث ومرسل العدل في كل عصر والرابع المرسل
فروجه والمسند مقدم ويقبل مرسل الصحابي بالاجماع لانه محمول على السماع ويقبل
مرسل القرنين اي الثاني والثالث عندنا اما اولا فلان الثقات من اتباعهم ارسلوا
وقبل منهم فكان اجماعا على قبوله حتى قال البعض رد المراسيل بدعة حدثت بعد المائتين
واما ثانيا فلان المروي عنه لو لم يكن عدلا لكان قطع الاسناد الموهم لسماعه عن
عدل تدليسا واهل القرنين لا يتهمون بذلك واما ثالثا فلان الكلام في ارسال من
لو اسند الى غيره لا يظن به الكذب فكان لا يظن به كذبه على الرسول وفيه زيادة
الوجه الاولى ولذا قلنا انه فوق المسند خلافا للشافعي هو يقول اولا ان جهالة الصفة
تمنع صحة الرواية فجهالة الذات اولى وثانيا انه لو قبل في القرنين لقبل في عصرنا
اذ لا تاثير للزمان وثالثا انه لو جاز لم يكن في الاسناد فائدة فكان ذكره اجماعا
على العبث وهو ممتنع عادة والجواب عن الاول ان الثقة لا يتهم بالغفلة عن صفات
فرسكت عن ذكره ولذا لو قال حدثني الثقة صح روايته وعن الثاني انا نلتزم في الثقة
اذا لم يلازمه امارة الشهادة بالعدالة في القرنين او الجريان العادة بالارسال بلا رواية
اصحاب الرواية بعدهما وعن الثالث انا لا نلتزم الملازمة فمن فوائده معرفة مراتب الثقة
للترجيح واختلف المشايخ فيمن دونهما اي قبول مراسيل من دون القرنين فقال
بعضهم منهم الكرخي يصير من اهل عدل البعض فاذكر في الاول وقال البعض منهم ابن ابان
لا يقبل لانه زمان فشو الفسق وتغير عادة الارسال الا ان يروي الثقات مرسله
كما رووا مسنده كمراسيل محمد بن الحسن والمرسل من وجه والمسند فرد يقبل

كانه يشير الى ان الشافعي كثيرا ما يقبل اخبر الثقة
وحد ثني فلان ابهمه الا ان مراده بالثقة ابرهيم
بن اسمعيل ومن لا يتهم يحيى بن حسان وذلك
مشهور معلوم توضيح بعينه

عند من يقبل المرسل واما من لم يقبلوه فقد اختلفوا فيه رده بعضهم بمنع الانقطاع
الا فصال ترجيحا للجرح على التعديل ولان حقيقة الارسال يمنع القبول فشبهته مبنع ايضا
احتياطا وقبله غانمهم لان المرسل ساكت عن حال الراوى والمسند ناطق
والساكت لا يعارض الناطق ولهذا قال في الصحيح وذلك مثل النكاح الا
بولى رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبه وسفيان الثورى مرسلا
والنوع الثانى باطن وهو اما بقصان في الناقل لانتفاء الشرائط المذكورة كما
في البحث الثانى واما بالمعارضة لقوى اى بكونه معارضا لدليل اقوى منه فيصير
الحديث اى كمعارضة حديث فاطمة بنت قيس ان الرسول صلى الله عليه وسلم
لم يفرض لها نفقة ولا سكنى وقد طلقت ثلثا فالكتاب وهو قوله تعالى اسكنوهن
من حيث سكنتم الآية اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله من وجدكم
بحمل عندنا على قراءة ابن مسعود انفقوا عليهن من وجدكم قبل العرابات النساء في
غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها اقول القراءة ان في
لم تشتهر للعمل بها فلما عمل بها علم انها اشتهرت وقد سبق في اول الكتاب ان القراءة
المشهورة وحكم الحديث المشهور حد ناسخ يجوز الزيادة بها على الكتاب فكيف بمعارضته
حديث الفضاء ويشاهد ويمين للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة
على المدعى واليمين على من انكر اما لان القسمة تنافي الشركة واما لان توقف البينة
على الاستدعاء يوجب الحصر او تعارضا لاصريحا ولا لزوما وهو فيما اذا استند
الحديث بين الصحابة في البلوى العام او يستحيل عادة ان يخفى عليهم ما ثبت
به حكم الحادثة المشهورة بينهم فاذا لم ينقلوا الحديث في تلك الحادثة ولم يمكنوا
من العمل به مع زيادة وانقطاعه وكونه معارضا بما هو اقوى منه او اذا اعرض عنه
الاصحاب فانهم الاصول في نقل الشريعة فاعراضهم عنه عند احتياجهم الى البيان
دليل انقطاعه ووجود معارض اقوى منه ولا يخفى على المنصف ان
عبارة المتن والشرح احسن من عبارة القوم ههنا البحث الخامس في الطعن
اعلم ان الطعن اما من المروى عنه او من غيره وكل منهما سبعة اقسام اما الاول
فلان الكاره اما بالقول او بالفعل والاول اما بالنفي الجازم او المتردد او

ولكيف يقبل من الراوى ان هذا كلام الله تعالى او يقبل ان ذلك كلام الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وهو برآء منه وسمع توضيح

نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء توضيح

بالتأويل وما بالفعل اما بالعمل بخلافه قبل الرواية او بعدها او مجهول التاريخ او
بالامتناع عن العمل بموجبه واما الثاني فلانه اما من الصحابة فيما تكثر الخطاء عليه
او تكثر او من سائر ائمة الحديث فاما القطع بهم او غيرهما بالتصحيح او
التصحيح فاما مجتهد فيه او متفق عليه فاما ممن يوصف بالفسق او بالعصبية
والعداوة فشرع في بيان الاقسام واحكامها على التفصيل فقال او هواى
القطع اما من المروى عنه فنفيها اى نفى المروى عنه الرواية عنه وانكاره لها
صريحا يوجح للحديث المروى للذب احدهما قطعا لكن لعدم تعينه لا يسقط عدالة
المسقفة لان اليقين لا يزول بالشك كبينتين متعارضتين فيقبل رواية
كل منهما في غير ذلك الحديث وتردده اى تردد المروى عنه سواء نفى ولم
يصر عليه او قال لا ادرى وتأويله للظاهر يعنى اذا روى عنه حديث ظاهر
في معنى وقد اوله بحمله على غير ظاهره كتخصيص العام وتقييد المطلق مختلف فيه
اما الاول فقال ابو يوسف تردده يوجح وختاره الكرخى والبصريان وسائر
المتاخرين وقال محمد ومالك والشافعى ومن تبعهم ليس بجرح ولا محمد
رواية مثاله ما روى سليمان بن الزهرى عن عروة عن عائشة انه عليه السلام
احتجم وقد تردد فيه الزهرى واما الثاني فذهب الكرخى واكثر
مشايخنا والشافعى الى انه لا يعتبر تأويله والمعتبر ظهوره حتى قال الشافعى كيف
اتركت الحديث بقول من لو خاصمته لحجته وقيل يحمل على تأويله لان الظاهر
انه لم يحمله الا لقرينة معاينة فيصلح للترجيح ولغيره اى تأويله لغير الظاهر لتعيين
بعض معانى المجمل ونحوه تمامه ليس ظاهرا في بعض المحتملات تردد لبعضهم في المختلفات
للاقوال ان الظاهر انه لم يحمله عليه الا لقرينة معاينة اى المروى عنه بعدها اى بعد الرواية
عنه مخالفها يقينا بان كان الحديث نصا في معناه غير محتمل لما عمل يوجح للمروى
لانه محمول على وقوفه على منسوخيته او عدم ثبوته او لو كان خلافه باطلا سقطت
روايته ايضا لانه عمله قبلها فان عمله بخلاف ما روى قبل روايته يحمل على ترك
ولكن العمل بالوقوف على الحديث احسانا للظن به فلا عمله حال كون مجهول
التاريخ اى لم يعلم انه قبل الرواية او بعدها فانه لا يكون الضا موجحا لان حجيته

اى او اذا نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل بحجة وقد انكر الزهرى لا يكون موجحا لحديث محمد لقضية ذى اليدين وهى ما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم صلى احدى العشاء ان فسلم على رأس ركعتين فقام ذو اليدين فقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم اقصرت الصلوة ام نسيتها فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال بعض ذلك قد كان فاقبل على القوم فقال ابو بكر وعمر رضى الله عنهما فقال اخ حق يقول ذو اليدين فعالهم وصلى ركعتين فسلم وانما مع انكاره وعروة ذهب الى ان كلام الناسى يبطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة ثم نسخ توضيح

اى كون تأويله لظاهر مختلفا فيه

الحديث لا يسقط بالشبهة والامتناع عن العمل بالحديث كالعمل بخلافه وقد مر
حكمه والطعن اما من غير جهة اي غير المروي عنه فان كان ذلك الغير الطاعن
صحابيا لا يحمل الخفاء عليه فجرح اذ لو صح لما خفي عليه عادة فيحمل على السهو او عدم الوقوف
والا نتاج مثاله قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اي حكم زنا غير
المحصن بغير المحصن وقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة
فالخلفاء الراشدون لم يعملوا بهما وهم الائمة والحدود مفوضة اليهم حتى خلف
عمر رضي الله عنه حين خوفه من بعض عماله بالروم مرتدا ان لا ينفي ابدا وقال علي رضي الله عنه
كفى بالنفي فتنة فعلم ان النفي من عمر كان سياسة لا عملا بالحديث فلا يلزمه القول بالنسخ
ولا اتسع عمر عن فسخه سوادا لعراق بين العاجين حين فسخه علم ان فسخه حينئذ
لم يكن حتما فيخير الامام في الاراضي بين الحاق والقسمة واذا احتمل الخفاء فلا اي فلا يكون
جرحا لان الظاهر احتمل الخفاء كحديث زيد بن خالد الجهني في الوضوء بالقهقهة لانها
نادرة لا سيما بين الصحابة وان لم يعمل به ابو موسى الاشعري وان كان الطاعن
من ائمة الحديث فجملة اي محمل الطعن ومبهمه كان الحديث غير ثابتا او مجروح او
متروك او رواية غير عدل لا يقبل لان الظاهر العدالة بين المسلمين للعقل والدين
لا سيما في القرون الثلثة ولان قبوله يبطل السنن ولانه لا يقبل في الشهادة
وهي افسق فغيرها اولى ومفسره بما اتفق على كونه جرحا شرعا والطاعن ناصح لا منتصب
فجرح والا فلا فلو فسر بغير المتفق على كونه جرحا شرعا بان يجتهد فيه لا يكون جرحا
كالطعن بالاستكثار من فروع الفقه في حق ابي يوسف لان كثرة الاجتهاد
دليل قوة الذهن والضبط ولو كان منها بالعصبية كطعن المحدثين في اهل
السنة لا يسمع الخبث السادس في محل الخبر اي الحادثة التي ورد فيها الخبر سواء
كان خبر اعن النبي عليه السلام او لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا احصر المحل
في الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات لا يثبت باخبار الاحاد لابتنائها على اليقين
وهو اي محل الخبر اما حقوق الله تعالى اعلم ان محل الخبر اما حقوق الله تعالى او حقوق
العباد والاول اما عبادات او عقوبات والثاني اما فيه الزام محض او الالزام
فيه اصلا او فيه الزام من وجه دون وجه فشرع في بيان الاقسام الخمسة واحكامها

قوله كان سياسة كما نفى عمر رضي الله عنه نصر بن الحجاج
حين سمع فاره فقتل هل من سبيل الى خمر فاردها
او من سبيل الى نصر من حجاج والجمال لا يوجب
النفي ولكن فعل ذلك لمصلحة روي انه قال لا
يا امير المؤمنين فقال رضي الله عنه لا اذن لك
انه الذنب الى حيث لم اظهر دار الهجرة مثلك

حسن

الى قوله الخ

قوله ولو كان حدا لحلف او الحد لا يترك بالشبهة
وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية لا قطع بها
فيجوز ان يكون بغير اجتهاده بذلك منه

مها فقال في العبادات سواء كانت خالصة مقصودة كانت كالصلوة والزكوة
والحج ونحو ذلك اولا كالوضوء والاضحية او غالبة على العقوبة كما خلا كفارة
الفطر من الكفارات او على المؤنة كصدقة الفطر او مغلوبة فيها كالعشر ثبت
بخبر الواحد بالشرائط السابقة فاذا اختبرت الشرائط فلا يقبل خبر الفاسق
والمستور فيها اي في العبادات والاتفاق بعض الشرائط وان قبل خبرهما
في الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته بالتحري اي بشرط اتمام التحري
اليه وذلك لان الطهارة والنجاسة اذا لا يستقيم بقيه من قبل العدول
او في كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشترط العدالة المعرفة
حال الماء وجرح فلا يكون خبرهما ساقطا الاعتبار فاوجبنا اتمام التحري به
بخلاف خبر الاحاديث فان ناقليها هم العدل الا نقياء فلا جرح اذ الم يتبين
قول الفسقة والمستورين في الاحاديث ولا يقبل خبر الصبي والمعتوه والكافر
مطلقا اي في الاحاديث والديانات لانتفاء الاهلية وعدم الضرورة
واختلف في قبول خبر الواحد في العقوبات روي عن ابي يوسف واختاره
الخصاف انه يقبل فيها لدلالة الاجماع على العمل بالبينة وانها خبر الواحد بدلالة
النص الذي فيه شبهة كالرجم في حق ماعز وذهب المتأخرون واختاره
الكرخي انه لا يقبل لتمكن الشبهة في الدلايل والعقوبات تندرئ بها وانما
ثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس شيء منها بحديث يرويه
الواحد على شيء منها بالبينة والثابت بدلالة النص قطعي كالسابق والثابت
بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة واما حقوق العباد وهي باقسامها الثلثة
يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة
لما فيه الزام محض كالبيع والاجارة ونحوهما شرط فيه الولاية فلا يقبل شهادة
الصبي والعبد وفقط الشهادة والعدد عند الامكان حتى اذا لم يكن عدلا
او شهادة القابلة شرائط الرواية التي سبقت صيانة لحقوق العباد
ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر
من حيث القبيل لما فيه من خوف التزوير والتبيس وما لا الزام فيه اصلا كالوكالة

قوله ولو سلم كونه قبيحا اي لانا ولانه كان حج واربع عمر سنة ويجوز
البلوغ حج واما رده عن الحج حين عرض على رسول
الله صلى الله عليه وسلم في غزوة بدر بعد تحول القبلة
بشهرين فيحتمل ان يكون لضعفه

قوله فيحتاج الى زيادة توكيد اه لفظ الشهادة فقط
غير كاف لعلم لان المشاهدة هي المعاينة والعلم شرط
في الشهادة لقوله عليه السلام اذا علمت مثل الشمس
فاشهد والا فدع واما الولاية فقد تتضمن كون
الخبر قويا غالبا بالغا بحيث عزم تنفيذ القول على الغير شاء
او ابى وذلك من امارات الصدق واما العدالة
فلان الانسان الغلب بقول الاثنين اكثر منه
بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يعارضه الشاهد
الاصلية فيرجح جانب الصدق بانضمام شاهد اخر اليه

قوله ولان ابن عمر رضي الله عنهما اخبر ابن قيسا
بتحول القبلة فاستدار وكهيئتهم وكان قيسا قد
اسلم كونه قيسا فقد روي انه اخبرهم ان رجلا اتاه
عنه فيحتمل انهما جاءاه جميعا فاخبراهم فرجع به

قوله وشهادة هلال الفطر بشرط لها لفظة الشهادة
والولاية والعدد وان لم يكن من مراتب الحقوق
التي فيها معنى الالزام لان الفطر فالخلاف فيه التبيس
والزور وفيه مشقة بخلاف الصوم وهذا ظاهر فما
ذهب اليه بعضهم فمراده من هذا القسم بناء على ان العباد
مكلفون بالفطر فهو من حقوقهم وفيه نظر لما ان الامتناع
عن الصوم فكان فيه معنى الالزام او لا يكفي ان امتناعهم
بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه يكفي شهادة واحد
فتوجه

والرسالة في الهدايا والودايع والامانات وما اشبه ذلك تثبت بخبر الواحد ولا تشترط فيه الا التميز فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والعبد والكافر لانه لا الزام فيه والضرورة الازمة ههنا فان في اشتراط العدالة في هذه الامور عامة الحرج على ان المتعارف بلغ الصبيان والعبيد لهذه الاشتغال والعدول لا ينتصبون واما المعاملات الخسيسة سيما لاجل الغير كخلاف الطهارة والنجاسة فان ضررها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وما فيه الزام من وجه دون وجه كقبول الوكيل وحجر الماذون وفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرائع على المسلم الذمي لم يهاجر تشترط فيه بعد وجود سايرالشرايط اما العدد او العدالة عنده اي عند ابي حنيفة ان كان المخبر فضوليا والا اي وان لم يكن المخبر فضوليا بل وكيلا او رسولا فلا يشترط العدد والعدالة بل يقبل خبر الواحد غير العدل وذلك لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينقل عبارتهما اليهما فلا تشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وانما اكتفي باحد الاحرين عملا بالشبهتين وقالا هو اي القسم الذي فيه الزام من وجه كالقسمين الاقسام الثلثة وهو الالزام فيه اصلا لان الثالث ايضا من باب المعاملات والضرورة مشتركة فنشأ الشبهة الالزام البحث السابع في نفس الخبر وهو انواع اربعة الاول ما علم صدقه كخبر الرسل فان الدليل القاطع دل على عصمتهم عن الكذب وحكمه الاعتقاد بصدقه والايمان به قال تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه الاية والثاني ما علم كذبه كدعوى فرعون الربوبية وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده بالبرهان والثالث ما يحتملهما اي الصدق والكذب بلا رجحان لاحدهما على الاخر لانتفاء المرجح كخبر الفاسق فانه يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار تغاطيه محظور دينه او تقول يحتمل الصدق لانه مدلوله الاصلي ويحتمل الكذب احتمالا بسببه لانه وان كان احتمالا عقليا يقوي بفسق المخبر وحكمه التوقف فيه لاستواء الجانبين كيف وقد قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ الاية والرابع ما يترجح صدقه

لغة الودايعة من الودع بمعنى الترك سمي بها الامانة لان الودع ترك عند المودع وهي اخص من الامانة لان الوديعة هي الاستحفاظ قصدا والامانة قد لا تكون كذلك كما اذا هبت الريح فالقت ثوب انسان في حجر غيره يكون الثوب امانة عند ذلك الغير وليس بوديعة كذا في حسن

قوله على ان المتعارف الخ لا يشترط في الخبر الوكالة والاذن ونحوها العدالة والتكليف والحرية سوى التميز بانه وكيل فلان او خبر بان فلانا وكل المبعوث اليه او جعله ماذونا لان الانسان قلما يجد المسيح مشترط بيعته لهذه المعاني او لاخبار الغير ما وكيل في ذلك وظاهر عبارة القوم شرعا بالعكس حيث يقولون الانسان قلما يجد المسيح بيعته الى وكيله

السابع في نفس الخبر

فصدقه على كذبه بخبر العدل المستجمع لشرايط المذكورة للرواية فان جانب صدقه راجح لظهور غلبة خطئه ودينه على هواه وشهوته بامتناعه عما يوجب الفسق وحكمه العمل به لاحتمال احتمالا وبحقيقته قطعا والمقصود ههنا هذا النوع وله اي لهذا النوع اطراف ثلثة لكل طرف غرضه وحصته الطرف الاول طرف السماع وغرضه ان تقرا على المحدث فتقول هو كما قرأته ليقول نعم او تقرا المحدث عليك والاول وهو ان تقرا على المحدث اولى عند الفقهاء خلافا للمحدثين فانهم قالوا انه طريقة الرسول صلى الله عليه وسلم وقال ابو حنيفة كان ذلك احق منه عليه السلام فانه كان مامونا عن السهو امافي غيره فلان على ان رعاية الطالب اشد عاده وطبيعة وايضا اذا قرا التلميذ فالخطر في الطرفين واذا قرا الاستاد لا يكون المحافظة الا منه والكتاب والرسالة من الغايب كالخطاب من الحاضر اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون مختوما ومعنونا يعني يكتب فيه قبل التسمية من فلان ابن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدا بالتسمية ثم بالشائع يقول حدثني فلان عن فلان الى ان قال عن النبي صلى الله عليه وسلم وتذكر متن الحديث ثم تقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد واما الرسالة فكان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان وتذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد وكل منهما كالخطاب مشافهة سرعا وعرفا اما الاول فلان النبي عليه السلام مامور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة ولا يتصور الا باحدهما واما الثاني فلان الخلفاء والملوك قلدوا القضاء والامارة بهما كما قلدوا بالمشافهة وعدوا المخالف لهما مخالفا للامر وحصته اي حصة السماع بان لا يكون فيه سماع الاجازة وهي ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان وبهذا الاسناد او يقول اجزت لك ان تروي عني جميع ما صح عندك من مسموعاتي والمناولة وهي ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت

لت ان تروى عن هذا والمسئول لتاكيد الاجازة لان مجردها غير معتبرة بخلاف
الاجازة وانما احد نهما بعض المحدثين تاكيد الاجازة وللمجاز له ان علمه اى ما
فى الكتاب صحت الاجازة والا فلا تصح قيل فيه اى فى عدم صحة الاجازة فيما
اذا لم يعلم المجاز له ما فى الكتاب خلافا لابى يوسف كما له خلاف فى الكتاب الحكمى
حيث لم يشترط لشاهد معرفة ما فيه وانا قلت قيل لا قال اكثر الائمة والاصح
عندى ان هذه الاجازة لا تصح بالاتفاق لان ابا يوسف انما احتاج هناك
لاجل الضرورة فان الكتاب مشتمل على الاسرار عادة ولا يريد الكتاب والمكتوب عليه
ان يقف عليها غيرهما والا لم يوجد فى كتب الاخبار لان السنة اصل الدين و
مبناها على الشهرة فلا وجه للحكم بصحة تحمل الامانة قبل العلم والطرف الثانى ظرف
الضبط او غايته الحفظ اى حفظ المسموع من وقت السماع والفهم الى وقت
الاداء وهو مذهب ابى حنيفة فى الاخبار والشهادة ولهذا قالت روايته
وحصته الكتابة فان تقارن الكتاب ونوكر الحادثة فحجة سواء حفظه او رجل
معروف او مجهول وبدا القسم فى الكتاب الآتى غايته وان كان فى اول
الزمان حصته والا اى وان لم يكن مذكرا فلا يكون حجة عند ابى حنيفة اصلا
فلا يعمل به راوى الحديث ولا قاضى بحدث هو بطنه مسجلا محفوظا بحفظه ولا
لشاهد يرى خطه فى الصك لان الخطه بشبه الخط فلا يتقاعد العلم بصور
الخطه من غير تذكر قال ابو يوسف يقبل فى الحديث والسجل ان كان فى يده لانه
عن التزوير سواء كان بحفظه او خطه رجل معروف اما فى الحديث فلان التبديل
فيه غير متعارف فلو شرطنا التذكر بحجة الرواية ادى الى تعطيل الاحاديث
واما فى السجل فلان القاضى لكثرة اشتغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادث فلما كان فى يده
امن عن التزوير فيقبل والا اى وان لم يكن فى يده فلا يقبل فى السجل ولا يحل العمل
فان التزوير فيه غالب ولانى قلت فى يده يحصل لغلبة التزوير فيه بصاحبه اذا كان
فى يد الشاهد يقبل بل يقبل فى الحديث اذا غلب اى كان حفظه موثوقا ما موثوقا عن
التبديل والغلط فى غالب العادة لانه من امور الدين ولا يعود بتغيره نفع الى
من يغيره ومحمد وافق ابا يوسف فيما ذكر لكنه قبله فى صك معلوم اى جوز العمل به

والكتابة بنوعان تذكر اى اذا راى الخط
تذكر الحادثة هذا هو الذى يقلب غايته
وانما وهو ما لا يفيد التذكر نوح

يعنى ان الراوى لم يستفد منه التذكر
بل اعتمد عليه اعتمادا والمعتمد على امامه
نوح

ولان الكتاب يقلب بمنزلة المراة يصير
ذاكرة للمراة اذا لم ير الراى ما وجهه فكذا
ذاكرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب به
ما الى احمد

به وان لم يكن فى يده اذ على ان المكتوب حفظه على وجه لم يبق فيه شبهة استحسانا
توسعة للامر على الناس والطرف الثالث ظرف الاداء وغايته النقل اى
نقل المسموع باللفظ من غير تغيير فيه ورخصة النقل بالمعنى وهو ان يؤدى بعبارة
شئ ما انهم عند سماعه ومنعه بعض ائمة الحديث بقوله صلى الله عليه وسلم نضر الله
امرا سمع منا حديثا فحفظه واداه كما سمعه فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب
حامل فقه الى من هو افقه منه ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم ففى النقل
بعبارة اخرى لا يؤمن الزيادة والنقصان الجواب عن الاول بان الاداء
كما سمع ليس مقصودا على نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع
ولو سلم فلا دلالة فى الحديث على عدم الجواز غايته انه دعا الناقل باللفظ لكونه
افضل ولا نزاع فى الافضلية وعن الثانى بان الكلام فى غير جوامع الكلم ونظيرها
فان الحديث فى النقل بالمعنى انواع فبعضها فوق الظاهر اى النص والمفسر والمحكم
يجوز النقل بالمعنى للعالم باللغة فانه عالم بشبه معناها لا يمكن فيها الزيادة
والنقصان او انقلت بعبارة اخرى وفيه اى فى الظاهر كعام يحتمل الخصوص
وحقيقة يحتمل المجاز النقل بالمعنى للفقيه المجتهد لا يقف على المراد منه فيقع
الامن عن الخلل لانه جوامع الكلم وهى ما كان لفظه وجيزا ومعناه جما
كقوله عليه السلام الحاج بالضمان وقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام
وقد جوز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى ان كانت ظاهرة المعنى اذا كان الراوى
جامعا للغة والفقه قال الشمس الائمة والاصح عندى انه لا يجوز لانه عليه السلام
كان مخصوصا بهذا التعلم على ما روى انه قال اوتيت بجوامع الكلم اى خصصت
بها فلن يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به وكل مكلف بما فى وسعه وفى
اقسام الخفاء اما فى الخفى والمشكل فلان المراد منهما لا يعرف الا بتامل وتاويل
الراوى ليس بحجة على غيره كالقياس واما فى المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على معناها
والنقل بعد الوقوف مطلقا اى سواء كان الناقل مجتهدا او لا فصل فى بيان حكم
فعله فعله القصدى قيد به لان ما وقع لا عن قصد كما يحصل فى حالة النوم والسهو
لا يصلح للاقتداء سوى الدلالة وهى اسم لفعل هو ام غير مقصود فى ذاته للفاعل

قوله نضر الله امرا الخ شبه كما يدل عليه تغيره
بنعم ويروى بالتخفيف بمعنى حسن وجهه
حسن حلبى

اى تفتح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل
وجوها متعددة على ما صرح به فخر الاسلام لانها
تحتمل النسخ على ما هو المصطلح خلافا لقسام الكتاب
نوح رحمه

الحاج ملتزم فريضة الارض او الغلام ومنه
الحاج بالضمان اى الغلة بسبب ان ضمنته
معرب اللغة

لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام اى لا يضر الرجل
اخاه ابتداء ولا جزاء لان الضرر بمعنى
الضر وهو بكون فرد واحد والضرار فرد اثنين
بمعنى المضارة وهو ان تضر من ضرك
معرب اللغة

مطل تاخير الغريم فى اداء الدين مع
القدرة على الاداء الغياث اللغوى عليه الرحمة

ولا ذكر بعض المشايخ من ان زلة العالم
هى الذلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب
الى الصواب لا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة
الى المعصية لكن يعاتبون بخلاف قدرهم ولان
ترك الافضل عنهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير
نوح

ولكنه وقع فيه غير فعل مباح فقصده قد يوجد القصد فيها الى غيرها بل الى اصل الفعل بخلاف المعصية فانها حرام قصد بعينه ولهذا عصم الانبياء بخلاف الدلالة فانها تقصد عنهم وان لم يخل عن بيان اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى حين وكزه القبطي فقضى عليه قال هذا من عمل الشيطان او من امر الله تعالى كما قال تعالى وعصى ادم ربه واذا اقترن به البيان البتة لا يصلح للاقتداء وسوى فعل الطبع كالاكل والشرب فانه مباح بالاتفاق وسوى بيان المجمل فانه تابع للبيان فاي صفة كان البيان فلا يكون من المختص وسوى المخصوص به كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزيادة على الاربع في النكاح فان الشركة ينافي الاختصاص ان علم صفته اي صفة وذلك الفعل في حقه عليه السلام من الوجوب وغيره اذ ما يتعدى به من افعاله عليه السلام اربعة اصناف مباح ومندوب ووجب وفرض وقبل بيانه لان البيان يلبس فيه بمثله في العبادات وغيرها قبرها اي في ذلك الصفة فان كان فرضا عليه كان فرضا عليها وكذا اذا اولا فرجوع الصحابة الى فعله المعلوم جهته واما بيانه بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فان الثابتة فعل مثل فعله على وجهه لا فعله مطلقا والا لتناقض واما بيانه بقوله تعالى ليكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم ولولا التشريك لما اوى تزويجه الى عدم الحرج في حق المؤمنين حتى تقوم دليل الخصوص بالنبي عليه السلام فاذا قام بحمل على ما يفيده لان الاصل بعد اعتنه بالصارف والا اي وان لم يعلم صفة الفعل في حقه عليه السلام فالاباحة اي حكم ذلك الحكم ان يكون مباحا له لان الادنى متيقن والزايد محتاج الى الدليل والمفوض عدوه ويجوز لنا اتباعه لان يبعث لتقيدي باقواله وافعاله كسائر الانبياء قال الله تعالى لابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما ولا يحمل على المخصوص به عليه السلام لانه نادر فيحمل في غيره اذا فعل فعل بحضرة النبي عليه السلام او في عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكره كان دليلا له على ذلك الفعل فاراد ان يبين حكمه فعال اما قوله ان كان مما علم انكاره اي انه منكر له وترك انكاره في الحال العلم بانه علم منه ذلك

كما قال الله تعالى فوكزه موسى فقضى عليه الاية وقال القاضي في تفسيره فقضى عليه فقتله واصله اهر حباته واماته وحذف في الصحاح كذا ذكره اي ضربه يجمع وه على وقته قال ابن السيد البوري وجه فقضى عليه انه قال العصلى ح س

في نفوذ البيان عليه السلام

ذلك وبانه لا ينفع في الحال كذا في كافيه فلا ينزل سكوته ولا دلالة له على الجواز اتفاقا والا اي وان لم يعلم انكاره دل سكوته على الجواز اي جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذا ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تحريمه فهذا النسخ تحريمه وانما قال على الجواز لانه لو لم يحرم ازكابه عليه السلام يحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه والاستثناء معه اول منه اي استثناء الرسول مع سكوته وعدم انكاره اول على الجواز من محرم وسكوته فان قيل الرسول عليه السلام لم ينكر القيافة في اثبات النسب بين زيد بن حارثة واسامة حتى يستفاد فيجب ان يعتبر القيافة ولم يعتبر بها الا الشافعي رحمه الله اجيب بانا ذكرنا مقام الكلام في شيء غير مقامه في طريقه ومن كان ابلغ الناس لا يتصور تجاوزه مقتضى المقام فمن الجايز ان يكون الملتفت اليه ههنا نفس ثبوت النسب لا طريقه وهو الظاهر من النزاع ويكون عدم الانكار والاستشار لحصول المقصود في ذلك من غير التفات الى طريقه بخلاف حديث الملتحمين فان النزاع ثم في طريق العلم قيل على ان القيافة بجواز ان يكون بينهم مما علم انكاره عدم لها فلم يكن في التصريح حاجة اقول الاستشار لا يناسبه بل ينافيه بديهة لانه كان بذه المباحث نابعة للكتاب والسنة اردفها بها وسماها شرايع من قبلنا قد اختلف في انه عليه السلام وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم بعد البعث فقيل ان كل شرع نسخ ثبت لنبي ولم ينسخ باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انه شريعة ذلك النبي وقيل ان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته او ببعث نبي اخر الا ما ثبت التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يكون العمل الا بما قام الدليل على بقايه وقيل يلزمنا العمل بما نقل من الشرايع فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت بالقران او السنة وذهب اكثر المشايخ الى انها لا تلزمنا ويجب علينا العمل بموجبها اذا قصصها الله تعالى او رسوله عليه السلام بلا انكار على انها شريعة لرسولنا عليه السلام ما لم يظهر نسخه اما الزوم فلقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الاية والموروث يكون مختصا بالوارث

القيافة سنا ستين نفسه ومنه الملتف قال في الصحاح المختصر المالف الذي يعرف الاثار والانساب ح س

شرايع من قبلنا شريعة لنا

والاقتصاص بها من حيث العمل واما اشتراط القصة بالانكار فلا رتفاع الوثوق
بكذبهم لتخير فيهم اما باسواء نقل الكفار او من اسلم منهم واما انه شريعة لرسولنا
فلولاه لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيرا بينهم وبين آمنة كواحد من
علماء عصرنا وفساده لا يخفى كيف وقد قال عليه السلام حين راى صحيفة من
التورية في يد عمر امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان
موسى حيا لما وسعه الا اتباعي والدليل على ان المذهب هذا احتجاج محمد رحمه في جواز
القصة بطريق الهداية بقوله تعالى لها نصيب ولكم نصيب يوم معلوم و احتجاج
ابي يوسف في جواز القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى كتبنا عليهم فيها
ان النفس بالنفس ويجب على غير الصحابي تقليده وهو عبارة عن اتباع الغير
فيما يقول او يفعل معتقدا للحقية فيه من غير تامل في الدليل كانه جعل قوله قلادة
في عنقه ثم ان مذهب الصحابي اذا كان اوحاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر
وحجة على غيره فيما شاع بين الاصحاب فسلموه لانه يجعل محل الاجماع لا فيما
اختلفوا فيه فانه ليس بحجة على غيره بل يجوز مخالفته اجماعا فقيد بالحكمين معا
واختلف في المجهول وهو ما لم يعلم اتفاقهم واختلافهم فقيل لا يجوز تقليدهم لانه
ظهر فيهم الفتوى بالراى واحتمال الخطاء في اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم
عن الخطاء كسائر المجتهدين واذا احتمل الخطاء لم يجز لمجتهد تقليده كما لا يجوز تقليد
التابعي ومن بعدهم وقيل يجب تقليدهم مطلقا اي سواء كان قوله مما يدرك
بالقياس اولا لان قولهم ان كان عن سماع فيها وان كان عن راى فرايهم
اقوى من راى غيرهم لانهم شاهدوا طرق النبي عليه الصلوة والسلام في بيان الاحكام
وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الاحكام
ولهم زيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم
فيهذه المعاني ترجح رايهم على راى غيرهم فوجب تقليدهم وقيل يجب تقليدهم
فيما لا يدرك بالقياس اذ لا وجه له الا السماع والكذب والنسيان مندفع واما
اذا ادرك به فلان القول بالراى منهم مشهور والمجتهد يخطى ويصيب
والتابعي قيل مثله اي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله ان ظهر فتواه فيما تعم به

قال الجوهري التهوك التحير وفي الحديث
امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى
قال ابن عوى فقلت لحسن ما متهوكون
قال متحيرون

تقليد الصحابي

منهم اي فيما لا مجال للاجتهاد كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي وشريح
ومسروق لانه لا زاحم لهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد وصار مشتهر بينهم وقيل
لا اي ليس المتابعي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله لان علة وجوبه مفقوده
في حق التابعي وهو الظاهر اي فظاهر الرواية لا الاول لانه رواية النوادر الركن الثالث
في الاجماع وهو لغة تلغيبان الاول العزم يقال اجمع فلان على كذا بمعنى عزم فيصور
من واحد والثاني الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اتفقوا وشرعا اتفاق مجتهدين
من امة محمد صلى الله عليه وسلم المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد والقول والفعل
وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وخرج بالام اتفاق احرار عن
اتفاق بعض مجتهدين عصر وبامة محمد ليخرج اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة
فانه لا يكون دليلا لانه من خصائص هذه الامة في عصر حال من المجتهدين معناه زمان
قل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد
اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه
لوضوحه لكن الاولى التصريح به لترتب بعض الاحكام على حكم شرعي صرح به الاتفاق على حكم
غير ديني كالسعوط بالمسهل وعلى ديني غير شرعي لان ادراكه اما بالحس فيما كان حال
الصحابة او مستقبلا كاحوال الاخرة واشراط الساعة فالاعتماد في ذلك على النقل
لا الاجماع من حيث هو واما بالعقل فان حصل اليقين به فالاعتماد عليه والا فمن قبيل
الاجتهاديات التي يحصل بالاجماع القطع فيها كتفضيل الصحابة على غيرهم عند الله تعالى
وغيره من الاعتقاديات وهو يمكن اي الاجماع نفسه خلافا للنظام وبعض الشيعة
قالوا ولان العادة قاضية بامتناع تساويهم في نقل الحكم اليهم لامتناعهم
في الانتظار وجوابه المنع فيمن يجد في الطلب البحث عن الادلة وثانيا ان تفاهم لو كان
عن قاطع لنقل عادة فاغنى عن الاجماع وان كان عن ظني فيمتنع لاختلاف القرائح
والانظار كاجماعهم على اكل طعام واحد في زمان واحد وجوابه ان الاجماع اغنى
عن نقل القاطع والاختلاف يمنع الاتفاق في الدقائق لا في الظني الجلي وكذا لكل
العلم به خلافا للبعض قلنا لو ان العادة تقضي بامتناع معرفة علماء الشرق والغرب
باعيانهم فضلا عن معرفة تفاصيل احكامهم مع جواز خفاء بعضهم عمدا او انقطاع

اوحمولة او اسرة فمطورة او كذبه خوفا او تغيير اجتهاده قبل السماع عن الثاني
وجوابه انه تشكيك في الضرورة للقطع باجماع الصحابة والتابعين على تقديم
قول المفتون وهم كانوا محضورين مشهورين دينين ولم يرجع واحد منهم والا
لاشتهر وكذا يكفي ظنا اي نقل الاجماع من يعلمه الى المخبر به حلافا لبعضهم قالوا الاجماع
لا يفيد القطع ويجب في التواتر استواء الطرفين والواسطة وتسجيل عادة ومشاهدة
اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بالمخبر به وجوابه
ما يقطع بان الاجماع المذكور مسقول ليس تواترا او هو حجة قطعية عقلا فانه لو لم
يكن حجة قطعية لاجمعوا على تقديمه على القاطع والا لعاصوا اجماعهم على ان خبر القاطع
لا يقدم على القاطع وهو محال عادة ونقلا فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على ان
شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم باقية الى آخر الدهر فلو جاز الخطأ على اجماعهم
بان اتفقوا عليه خطأ واختفوا وحي الحق عن اقوالهم وقد انقطع الوحي لم يكن
باقيا فوجب القول بان اجماعهم صواب كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين
وايضا قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الآية دل على ان شريعة كاملة فلو لم يكن
مجتهدين ولا به استنباط الاحكام التي فاق عنها نطاق الوحي الصريح يبقى
محله فلا يكون الدين كاملا ولو امكن اتفاقهم على غير الحق كان فاسدا لا كاملا
ولا ثانيه ثبوت لا ادري من البعض بجواز رواية الاخر وركنه الاتفاق والبوته
فيه في الاتفاق كلام الكل من المجتهدين او علمهم وهذه القسم يفيد الجواز لا مع قرينة
دال على الزيادة لا الوجوب كما روى عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر والرخصة في الاتفاق تكلم بعضهم وثالثه
وسكوت الباقين بعد بلوغ اي بلوغ تكلم البعض او تملا الباقين وبعد مضي مدة
التامل وجه كون هذا القسم اجماعا ان المعتاد في كل عصر عند وقوع حادثة ان يتولى
الكبار الفتوى ويسلم سائرهم فشرط سماع النطق من الكل متعذر على ان السكوت
عند العرض او الاستشهاد المنزل منزلته وقت المناظرة وطلب الفتوى ومضي مدة التامل
فسق وحرام او اسكت عن الحق شيطان اخرس فمن المحال عادة ان يكون سكوتهم
لا عن اتفاقهم وخالف الشافعي القسم الاخير فان المشهور عنه انه ليس اجماعا ولا حجة

لنا لزمه الموافقة والمخالفة قوله فانقطاعه
اي لطول غيبته فلا يعلم له خبر قوله او اسره على مقلوبه
او حمولة فلا يعلم له اثر قوله او كذبه اي في قوله راى
في خوف المسلمين كذا والعبرة بالراي دون النقط
وان صدق فيما قال لكنه لا يكون السماع مبهما في ان
واحدا من هذه الامور منطاول فرجا تغير اجتهاده بعض
فرجع عن ذلك الراي فيبقى قول الباقين مختلفون
على قولين فتصير

وكذا خالف عيسى بن ابان والبيانيون
فالاصح ان يقال وخالف البعض فتامل

حيث قالوا قد غلط جبريل في رسالة النبوة
لانها ارسل الى علي رضي الله تعالى عنه فغلط
جبريل فاداه الى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
تامل

ولا حجة بجواز ان يكون سكوت لتامل او للتوقف بعده لتعارض الادلة
او للتقية او الهيبة او خوف الفتنة او اضطرابا وحقيقة كل مجتهد فيه وكون القائل
اكبر سنا او اعظم قدرا او وفر علما كما سلك على حين شاور عمر في حفظ فضل الغنيمة
سئاله فروى حديثا في قسمته وفي اسقاط الجنين فاشاروا الى ان الاعلم حتى
سئاله فقال ارى عليك الدية وقيل لابن عباس ما يمنعك ان تخبر عمر كما ترى
في العول فقال رهبة وجوابه ان الصحابة بعد ما شرطنا مضي مدة التامل لا يتهمون
بارتكاب الحرام مع انه خلاف المعلوم من عاداتهم كما قال عمر رضي الله عنه حين
نهى المغالات في المهر فقالت امراة الم يقل الله تعالى وآتيتم احديهن قنطارا
او يمنعنا عمر كل فقيه من عمر حتى المخدرات في الخدور وسكوت على المنكر
ثم ما خير المجلس لتعظيم الفتوى والممنوع ما فيه الفوت او محمول على ان الفتوى الاولى
كان حسنة وما اختاره كان احسن وصيانة عن السن الناس وغاية الحسن الثناء
والعدل وحديث الدرة غير صحيح لان المناظرة في العول كانت مشهورة بينهم وكان
عمر رضي الله عنه امين الناس للحق واعتذار ابن عباس انما هو للكف عن المناظرة لانها
غير واجبة لا عن بيان مذهبه وادلته اي اهل الاجماع ومن ينعقد هو باتفاقهم مجتهد
اذ لو اخبر وفاق العوام لم يتصور اجماع اذ العادة بمنع وفاقهم وايضا قول المعتد
من عنده قول حادث فلو اخبر جاز ان يكون قول المجتهدين الغبا
خطأ فجاز اتفاق الامة على الخطأ وغير فاسق فان وجوب الاتباع انما يثبت
بالبينة الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن من اهل الشهادة وذلك ينافي وجوب
اتباعه وبورث النهمة لانه لم يخبر عن العقل الباطل لانه خبر عن القول الباطل وغير
مبتدع فانه ان كان عالما بقبح ما يعتقده معاندا وهو متعصب اذ التعصب عدم
قبول الحق مع ظهور الدليل لميل سواء غلا حتى كفر كبعض الروافض في تغليط
جبريل عليه السلام او لا كبعضهم في امامة الشيخين والخوارج في امامة علي وان لم يكن
عالما به فان كان لعدم التبالا فهو جاهل ولا عبرة بقوله وان كان لتقصان العقل
سفيه اذ السفه حفة تحمل على مخالفة العقل لقلة التامل وان باكان فلا يكون فراشا
الكافة وشرطه اي شرط الاجماع اتفاق الكل لان المعتبر اجماع الامة فما بقي

منهم احد لصلح لاجتهاد ومخالفا لم يكن اجماعا لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد المخالف
لان المجتهد يخطئ ويصيب فاحتمل ان يكون الصواب معه واذا اشترط انفاق الكل
فلا يكفي العشرة اي لا ينعقد الاجماع بهم واهل بيت الرسول صلى الله عليه وسلم خلافا
للامامية والزيدية من الشيعة ولا ابو بكر وعمر خلافا لبعض من لا الائمة الاربعة خلافا
لاحمد والقاضي ابي حازم منا ولاهل المدينة خلافا لمالك لانهم اي الكل عطف على
انفاق الكل صحابة فان ذلك ليس بشرط في انعقاد الاجماع خلافا للظاهرية لانه
اجماع الائمة قالوا لو اعتبر اجماع غيرهم لا عبرة مع مخالفة بعض الصحابة ولا يصح
قلنا يصح عندنا لا يشترط ان لا سبقه خلافا مستقر وليس باجماع عندهم يشترط
اذا كان كذلك قالنا بقي معتبرة في اجماع الصحابة لانهم ليسوا بدونه كل الامة وان
الصحابة سوغوا اجتهاده معهم واتفقوا اليه كالحكمين وزايد ليس باعتباره قيل لانهم
الاصول في الاحكام وهم المخاطبون حقيقة بالاداء قلنا هو لا يخرج التابعي عن كونه
من الامة الكاملة المعتبرة ولا بلوغهم اي الكل عدد التواتر كعموم الادلة السمعية
ولا انقراض العصر اي عصر المجتمعين فليس بشرط الانعقاده وهو لا بحجية
وهو الاصح من الشافعي لعموم تلك الادلة فلو اتفقوا ولو حيا لم يجز لاحد مخالفته
ولا رجوع البعض حتى لو رجعوا لم يبطل الاجماع وشرطيهما اولا ان الاجماع استقر
الاداء وهو بالانقراض او قبله وقف التامل وثانيا ان احتمال رجوع الكل او البعض
باق في الاستقرار وثالثا ان ابتداء الانعقاد برأي الكل فكذا بقاؤه لان مدار
كراهة الحجية وصف الاجماع فيبقى مع رجوع البعض والجواب عن الاول
ان الاستقرار اذا تقرر مضى وقف التامل وعن الثاني ان توهم الدافع ليس
دافعا فكيف ان يكون رافعا وعن الثالث انه قياس الرفع على الرفع وهو
باطل ولا لاحق اي لا يشترط للاجماع الاحق عدم اختلاف السابق بهما
مسئلتان الاولى ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين فبعدهم استقر الخلاف
بينهم هل يجوز زمن بعدهم الاجماع على احدهما والاصح عن مشايخنا انه يجوز والخلاف
السابق لا يمنع الاجماع اللاحق لان المعتبر انفاق مجتهدي العصر وقد وجد للخلاف
اولا لان الانفاق معدوم لان الميت منهم وقوله معتبر لدليله لا لعينه ودليله

ليسلم باقي وثانيا ان في تصحيحه هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والجواب عن الاول
ان حجيته انما فهم كراهة لهم ولا تتصور ذلك الا من الاحياء المعاصرين ودليله
انما يبقى لو لم يرتفع بالاجماع كالقياس الذي ورد بخلافه نص وعن الثاني انه
ان اريد التضليل بالنظر الى الدليل حقيقة لازم لان دليلهم يومئذ كان حجة
موجبة للعمل الى زمان حدوث الاجماع الدافع وان اريد بالنظر الى الواقع
فليس بباطل لان للمجتهد بخطئ ويصيب والثانية ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا
على قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث ولذا قلت الا ان يكون اي
الاجماع اللاحق على قول ثالث فحينئذ يكون الخلاف السابق مانعا للاجماع الا حق
وبعضهم حصروا الخلاف بالصحابة وانما يستقيم عند من حصر الاجماع على الصحابة
والصحيح الاطلاق واعلم ان محل الخلاف اما واحد او متعدد فالواحد له امثلة
منها ارث الجد مع الاخ استقلالا او مقاسمة وبشر كان في ارث الجد
في زمانه ثالث لم يقل به احد ومنها عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع او البعد
الاجلين وبشر كان في عدم الجواز بالاشهر قبل الوضع لان التقدير بها
مانع لا قائل به والقول بالاشهر ثالث بنفي المتفق عليه ومنها علة الربوا في غير
النقدين القدر مع الجنس او الطعم او الاد خار معه وبشر ك في ان لا ربوا
الا مع الجنس فالقول الرابع بعلة الربوا بدون الجنس بنفي المتفق عليه ومعه
لا ومنها خروج النجس من غير السبيلين يوجب تطهير المخرج او الوضوء وبشر كان
في وجوب التطهير فالقول بعدم وجوب ينفي مجموع ما رفع المجمع عليه وبوجوب
تطهيرهما لا واما المتعدد فالقول لان اما الوجود في الكل والعدم في الكل كفسخ النكاح
بعيوب السنة وعيوبها السبعة عند الشافعي وعدده عندنا او تفويق القائف في الجب
والعنة ليس بفسخ فالفسخ بالبعض دون البعض ثالث لم يقل به احد والثالث
الكل لا الكل في الزوج مع الابوين والزوجة معهما وعدمه فيهما فالقول بثبوت الكل
في احدهما ونفيه الباقي في الاخرى ثالث لم يقل به احد واما الوجود في البعض
مع العدم في البعض لصاحب مذهب وعكسه لصاحبه مذهب او كنا قضية الخروج
من غير السبيلين دون المس عندنا وعكسه عند الشافعي فشمول وجود الناقضة

عيوبه السنة الجنون والجذام والبرص والبهق
والجب والعنة واما الخصاء فعند مالك رحمه
وعيوبها السبعة الجنون والجذام والبرص
والبهق والقرن والرتق والفجر

او عدمها ثالث لم يقل به احد وأما الوجود في البعض مع العدم في بعض آخر
لصاحب مذهب وشمول الوجود او عدم لصاحب مذهب فوجوب النقل دون
الوقف هو الكعبة عند الشافعي رحمه الله وجوازهما عنده فعدم جوازهما او جواز الوقف
دونه ثالث لم يقل به احد والبعض اي بعض المتاخرين فرائض فعيه قيده اي
الثالث باستلزامه ابطال ما اجمعوا عليه اتفاقا قالوا ان الثالث ان استلزم
رفع قول متفق عليه فممنوع والافلان الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه
كالصورتين الاوليين فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا
اما الان الوجب بعد الاجلين واما لانه وضع الحمل فعدم الاكتفاء بالاشهر
مجمع عليه وفي الجدمع الاخوة اتفق الفريقان على عدم حرمان الحد واما مخالفة
المذهب في مسئلة واحدة في قولا كما في الصور الاخر فان في كل منها ليس الا مخالفة
مذهب واحد لا مخالفة ما اتفقوا عليه ورد هذا التقييد بان المفهوم من ادلة
النافين للاحداث الثالث والمجوزين للاحداث الاطلاق يعني ان المفهوم من ادلة
النافين للثالث انه يستلزم ابطال المجمع عليه مطلقا وفي ادلة المجوزين انه
لا يستلزمه مطلقا وذلك لان النافين تمسكوا اولا بان الاتفاق ثابت
لما عدم التفصيل كما في مسئلة العيوب او على عدم القول الثالث كما في الكل
لان كلا اوجب الاخذ بقوله او قول صاحبه فاجيب بان عدم القول بالتفصيل
او الثالث ليس قولا بعد منهما والمنفي القول بمفهوم لا لم يتبع فضوا له والا لزم
على كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا ان يوافقه في جميع المسائل وليس كذلك
وثانيا ان فيه تخطئة كل فريق في مسئلة وفيها تخطئة كل الامة فاجيب بان الادلة
تقتضي منع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا مطلقا والمجوزين تمسكوا اولا بان
حسن الفهم دليل صحة الاجتهاد والا لمنع منه فاجيب بانه دليل ما لم يتقرر اجماع كما قالوا
اختلفوا انهم اجمعوا او لم يسلم فالممنوع مخالفة ما اتفقوا عليه فمن الام المشترك
وثانيا لو لم يجز لم يقع وقد احدث ابن سيرين ان لام ثمن الكل مع الروج والام
الزوجة وشكس بابي فرو لم ينكر والاستقلال عادة فاذا كان المفهوم من تلك
الادلة الاطلاق فالتفصيل بان الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه منع

منع والاخير مقيد بقول الشافعي في التمييز بين الاستلزام وعدمه على ان التمسك
بعدم القائل بالفصل مشهور في المناظرات كما يقال الوجوب في الضمار ان كان
ثابتا يثبت في الجملي ايضا والا لاجتمع العدمان وهو منتف اجماعا فاصوب فيقبل
ان الفرض اما الزام الخصم فيقبل التمسك ويبطل الثالث مطلقا وهو محل المنع المطلق
من اصحابنا بل ليس يجوز بهم الاصابة في احد المسلكين المنفصلين والخطاء في الاخر
في مقام التحقيق دون الالزام واما اظهار الحق فلا يقبل التمسك ولا يبطل الثالث
الا اذا اشترك القولان في حكم واحد حقيقي شرعي يبطله الثالث كاشتراك القول
بارث الجدمع الاخوة استقلالا والقول بارثه معه مقاسمة في ارث الجد
وهو حكم واحد حقيقي شرعي يبطله القول بحرمانه اما اذا اشتركا في واحد اعتباري
كاشتراك القول بعتبية القدر مع الجنس والقول بعتبة الطعم معه في مفهوم احد
الامرين او احد الامور او في واحد حقيقي ليس شرعي كالافتراق فيما لم يحكم الشرع بالمنافاة
او شرعي لكن لم يرفعه الثالث كما في القول بوجوب تطهير المخرج والوضوء فلا يبطل
الثالث وحكمه اي الاجماع انه من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض
يفيد اليقين كما ان الكتاب والسنة كذلك فما وقع النظن بحسب العوارض
كالابانة المأولة وخبر الواحد فنكير وجاحده اي منكر حجية الاجماع مطلقا هو المحكي عند
مشايخنا وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة كالعبادات الخمس وفي غيره خلاف
ولابد له اي للاجماع من سند اي دليل او امارة يستند الاجماع اليه لاستحالة الاتفاق
بلا داع عادة ولان الحكم الذي ينعقد به الاجماع ان لم يكن عن دليل سمعي كان عن
محض عقل وقد ثبت ان لا حكم له عندنا وقيل لو كان عن سند استغنى به عن الاجماع فلم
يسأل له او الحجية فائدة قلنا هذا يقتضي ان لا يكون اجماع ما عن سند وهو خلاف الاجماع
ومع ذلك لا نم اللزوم اذ فائدته حرمة المخالفة وسقوط البحث عن كيفية دلالة السند
وعن تعيينه ونحو ذلك والا نم اختلفوا في سنده فقيل يجوز ان يكون ظنيا كالقياس
وخبر الواحد وقيل يجب ان يكون قطعيا ثم لا لم يكن للنزاع في جواز كون السند قطعيا
معنى لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان
وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا الا ان اتحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور

قوله في الضمار وهو الاول اصله في الاضمار وهو التغيب
والاختفاء وعلى الثاني هم قوابهم بغير ضمار وهو
الذي لا يكون فيه اصل الحجوة وكل لا ينتفع فيه

نزاع لان اثبات ذلك محال قلت وسنده ما يفيد الحجية ليس الا الظني
فان ماسنده قطعي ليس بمستقل بالحجية ونعني بالاجماع اما بالتواتر او الشهرة
او الاحاد وافرى المتواتر اجماع الصحابة او انقرضوا اذا لم ينقرضوا لم يكن الاجماع
اتفاقيا كما هو فهو كالاية القطعية الدلالة والخبر المتواتر فيكفر جاحده ان لم يكن سكوتيا
حتى اذا كان سكوتيا لم يستقر عليه ايضا فلا يكفر بمخالفته ثم اجماع من بعدهم بالشرط السابق
فيعلم برد فيه خلافهم فهو كالمشهور من الخبر يضلل جاحده ولا يكفر اجماعا ثم الاجماع
المختلف فيه كالاجماع على ما فيه خلاف سابق او هو رجوع من البعض لا حق فهو كالصحيح
من اخبار الاحاد لا يضلل جاحده ايضا تتمة اعلم ان الركن الرابع في القياس وهو لغة
التقدير يقال قست النعل بالنعل اي قدرته به واجعله مساويا له ويقال قاس الجراحة
بالميل اذا قدر عمقها به ولذا سمي الميل مقياسا وصلة القياس لغة الباء ويعدى اصطلاحا
بعلى لتضمين معنى الابتناء وشرعا ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر اخذا
الابانة لان القياس مظهر لا مثبت والمثبت ظاهرا ولبس الاصل وحقيقة هو الله تعالى
واختيار المثل في الحكم والعلة لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وليثبت بلزم القول بانتقال
الاوصاف لان ابانة حكم شئ في غيره بعلته لا يكون الا بالانتقال انما قال حكم احد المذكورين
ليشمل وجود الموجودين كما يقال في شبه العمد عمد وان فيقتضي به كما في الحدود
وعدميهما كخوفق في شبهه فلن يقتضي به كما لعصا الصغيرة ووجودي المعدوم من
كعدم العقل بالجنون على عديمه بالصغر فان يوفي عليه وعدميهما كعديمه بالجنون
على عديمه بالصغر فان لا يبقى على غيره بالراي متعلق بالابانة واحترز عن دلالة النص
لان المراد بالراي الاجتهاد وهو حجة اي ليس مظهر كما شوهد توفيقه بالكتاب
وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار اي ردوا الشئ الى نظيره وهو تناول القياس
او بينوا من قوله تعالى للذين يستنبطونه البيان هو اعمال الراي في المعاني
المنصوص لابانة حكم نظيرها او انتقلوا وجاوزوا من العبور وكل قياس مشتمل على هذه
المعاني فيندرج تحت الامور به وغرض عليه اولانه ظاهر في الانعاظ لغلبته فيه ومنه
العبرة والصحة تنبيه عن ما ليس لم ينعظ بامور الاخرة ولو سلم فظاهر في العقليات
والشرعيات لتربته على ما يخبرون بموتهم ولا شك من ركاكة ان يقال يخبرون بموتهم

ثم قيسوا الدرة على البر وهو ظاهر في المنصوص العلة بدلالة السباق وثانيا
ان الامر يحتمل غير الوجوب ولا يقتضي التكرار ويحتمل الخطاب مع الحاضرين فقط
والتجوز فقط وجوب العمل به في غاية الضعف واجيب عن الاول بان الانعاظ
معلول الاختيار لحقيقة وكذا صحيح غير فانعظ والعبيد ممنوعة وصحة النبي لو سلمت
فانما يطرق المجاز من قبيل صم كما في عمى الاختلال اعظم مقاصده ثم العبرة لعموم
اللفظ لا لخصوص السبب فيشمل العقلي والشرعي والمنصوص العلة والمستنبطة
ولو سلم انه خصص في الانعاظ او ظاهر في العقليات او في المنصوص العلة فيحمل الحاقا
القياس الشرعي المستنبط العلة به لا بالقياس لبيد ورد بدلالة النص على ما شوهد فانا
نعقل الدلالة على ان القضية المذكورة قبل الامر بالانعاظ علة لوجوب الانعاظ
بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو في القياس الشرعي
قيل فيه نظر لان الفاضل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي العلية البتة حتى لا يلزم
ان يكون علة وجوب الانعاظ فاهو القضية السابقة غاية ما في الباب ان يكون
لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود
المسبب على ان ذلك مما ثبت فيه الافراد من العصاة فليتأمل بجعل من دلالة النص
وقد سبق انه يجب ان يكون مما توقف كل من يعرف اللغة اقول قد صرحوا في تحقيق
مسالك اثبات العلة ان لغاء الواقعة في كلام الشارع مما يدل صريحا على العلية
وصرح به المعترض ايضا فكيف يصح انكاره وقد سبق ان معنى كون الدلالة
مما يوقف عارف اللغة انه لا يتوقف على الاجتهاد لا ان يكون مما يوقف كل من يوقف
اللغة وعن البيضاوي بانه لا عبرة بتلك الاحتمالات والا لما صح التمسك بشئ من النصوص
واما التكرار فليس في الامر من تكرار السبب وسنة الحديث معاذ وابي موسى
الاشعري وابن مسعود وقد تلقتها الامة بالقبول فصح التمسك بها قال الامام
الغزالي فيقبل لو كان رسولا وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة و
الاجماع قال الامام قد روت عن عمر وابن مسعود وغيرهم من كبار الصحابة رضوان
الله عليهم ولم ينكر فكان اجماعا وطاعتهم فضائل ومدحي اختصاصهم زال بما دال
ونفاه اي القياس الظاهرية بعضهم نفاه مطلقا بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير

لا يظن انتظم به الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية
واليه ذهب الخوارج وبعضهم نفاه في الشرعيات خاصة بمعنى انه ليس للعقل
ذلك في الاحكام الشرعية اما لامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام
واما لامتناعه سمعا واليه ذهب داود والاصفهاني والحق في نفيه الكتاب والسنة
ومعنى في الدليل ومعنى في المدلول اما الكتاب فلقوله تعالى تبيانا لكل شيء ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين حيث دل على ان الكتاب كاف في جميع الاحكام
بعبارته واشارته او دلالته او اقتضائه وحيث فقد الكل يعمل بالاقتضاء لقوله
تعالى فتل لا اجد الاية فلو كان القياس حجة لما كفى فيها بيان لا يلفظ فقط قطعا
بل وبارة لمعناه جليا وخفيا فيتناول القياس كالدلالة والكتاب المبين كما قيل
هو اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم بالاية الثانية ولو اريد به القرآن فالوجه ما
ذكرنا فان بعض الاشياء يكون فيه لفظا وبعضه معنا فالحكم في المقيس عليه
يكون موجودا فيه لفظا وفي المقيس معنى وفي العمل به تعطيل شأن القرآن باعتبار
نظمه ومعناه معا والعمل بالاقتضاء عمل بالدليل والنص لا يفيد العمل به على ما يجيء
بقوله تعالى حتى لكم ما في الارض الاية واما السنة فلقوله عليه السلام لم يزل امر بني
اسرائيل مستقيما حتى ظهر فيهم ابناء سوداء فمن لم يكن بوالد فقد كان فضلوا واضلوا
فقلنا المراد قياس لم يكن مشروعا فهو كالقياس في نسخ الشرائع او الذي
يقصد به رد المنصوص كقياس ابليس او بجرد اعتبار الصورة كاصحاب الظواهر
اما نحن فيه ليس كذلك اما المعنى في الدليل فهو انه طريق لا يومن فيه الخطاء والعقل
مانع عن سلوك قلنا لانم منعه فيما هو به راجح والخطاء مرجوح والانقطاع بالسبب
الدنيوية كربح التاجر وعلم المتعلم ونحو ذلك بل يجب العمل عند ظن الصواب واما المعنى
في المدلول فهو ان الحكم حق الشارع القادر على ابتداء القطعي فلم يجز التصرف في حقه
بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد الثابتة بالشهادة قلنا جاز ذلك باذنه
فان جهة العقد لا دخل لحق الله تعالى جاوزته ومع ذلك جاز العمل بالرأي التحقق
الابتلاء او لانه غاية ما في وسعنا فكذا في الاحكام وله اي للقياس شروط وركن وحكم
ودفع قلابد في بيان هذه الاشياء فان الشيء لا يوجد الا عند وجود شرطه والقيوم

يقوم الا بركنه ولا يخرج عن العيب الا بحكمه اذ لو لم يفد حكمه بلغوا كالبيع المضاف
الى الخر ولكونه مما يحتج به فيدفع اما شرطه فان لا يكون الاصل مختصا بالحكم بالنص
اي لا يكون المقيس عليه منفردا بالحكم بسبب نص اخر دال على الاختصاص كما اختص خزيمة
فرد الناس بقبول شهادته وحده بقوله عليه الصلوة والسلام فمن شهد له خزيمة
فحسبه وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من الابه فانه تعالى
لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل
انه موضع كان مختصا به واما شرط هذا البتة لا يكون القياس مبطلا للنص
وان يعدل به اي بالاصل المقيس عليه عن سنن العباس وطريقه بان لا يعقل
معناه وعلته كالمقدرات الشرعية من العبادة والعقوبة وخصوصية الكفارات
او يستثنى عن سنته كاكل الناس للصوم فالقياس حوالة القربة بالبضاع او ابهام
ركنها كما قال عليه السلام النظر ما دخل الا انه خرج عنه بقوله عليه الصلوة والسلام
لم على صومك انما اطعمك الله وسقاك او شرع ابتداء وانما يظهر في الشرع سواء
كان ظاهر معناه كرخص السفر فيخص المشقة او لا كضرب الدية على العاقلة والجناية
لهم وان يكون المعدى حكما شرعيا او لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المطابقة
حكمي شرعي للمساواة في علته ولا يتصور الا بذلك تابعا باحد الادلة الثلاثة
اي الكتاب والسنة والاجماع او بالحق منه اي من القياس يعني الاستحسان وسيجيء
المستحسن بالقياس الخفي بعدي لا الجلي لما سيأتي وسيحقق الفرق بينهما في موضعه
ان شاء الله تعالى غير متغير في الاصل بان ينفي حكم النص بعد التعليل على حاله لانه لو تغير
لكان القياس مبطلا ولا شاء انه ليتعمم لا البطال وفي الفرع لانه لو تغير في الفرع
حكم الاصل بزيادة وصف او سقوط قيد ونحو ذلك والا لكان ابتداء
لا الحاقا بالثابت واما الطينة فلازمة لا تتعلق بنفس الحكم الى فرع متعلق بحكم
اي وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع هو اي ذلك الفرع بنظيره
اي الاصل والالم يشاركه في حكمه ولا نص فيه اي في الفرع سواء كان وافقه القياس
او خالفه اولو كان فان وافقه القياس لغا القياس وان خالف بطل والغرض
عليه بانه انما يغلو لان يصح اذا لم يقصد به تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع وكي

هذا ذهب كثير من المشايخ وكثير في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس اقول الكلام اما في القياس الذي هو حجة مستقلة كما عرف في الاصول فلا شك ان وجود النص في الفرع ينافيه والا فالنص الموافق للقياس اكثر من ان يحصى وهذه العبارة تشمل ما لا يكون دليلا شاملا لحكم الفرع شمولا ظاهرا فانه لا يجوز ايضا والا لكان تعيين الاصل حكما والكان القياس يفلوجا بلا طائل ثم لما ذكر في هذا الشرط فيودا اراد ان يفرع على كل منهما فرعا فقال فلا يثبت اللغة بالقياس ثم التفريع قوله حكما شرعيا ووجهه ان بعض الشافعية قالوا اثبات اللغة بالقياس الشرعي ثم بترتيب الاحكام عليها جائز متمسكين بان اسم الخمر مثلا دار مع الشدة المطربة وجودا وعدما في عصر العنب وذلك الدوران دليل العلية وعلة التسمية حاصلة في النبيذ فيصدق عليه الخمر والخمر حرام فيحرم النبيذ ويحد بشرب قليله وكثره كالعصير فلما اشترط في القياس الشرعي كون المقيس حكما شرعيا بطل اثبات اللغة بالقياس الشرعي وصح التفريع فاندفع ما قيل ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا وما في مطلق القياس وهو باطل وفي القياس الشرعي وجه لان المعنى لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك ولا يتعدى المنع هذا التفريع قوله فانا بينا فان الوصف في الاصل لما لم يبق معتبرا في نظر الشرع لم يتعد الى غيره ولا يتعدى الثابت بالقياس اي الجلي منه فانه المتبادر عند الاطلاق هذا تفريع قوله باحد الادلة الثلثة او الخفي منه وانما لم يتعد لان العلل ان الحدث في القياسين فالوسط ضايع والاطلاق احدهما لان المعتبر في الاصل احدى العلتين مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في قوة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شئ آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة المذكورة كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم ولا يقال الذمي اهل للاطلاق فاهل لظهار كالمسلم هذا تفريع قوله غير متغير فان الحكم في الاصل هو المسلم وهو منتهي بالكفارة وفي الذمي هو لا ينتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها ولا يخفى الخطاء بالنسيان في عدم الافطار هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره فانه ليس نظيره لان عذره دون عذر الناسي ولا يجوز السلم الحال قياسا على الموجل هذا تفريع قوله ولا نص فيه فان قوله

قوله عليه السلام الى اصل معلوم نص في اشتراط الاجل في السلم واعلم ان قوله ولا نص فيه معين عن اشتراط ان لا يغير القياس حكم النص لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى او عدمه وفيما اذا غير القياس حكم النص قد وجد نص دال على عدم وبالنظر الى هذا اورد السؤال مع جوابه الوارد على قولهم وان لا يغير القياس حكم النص حيث قال واما التعيين من الطعام فلم يخصص من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء بالتعيين متعلق بقوله لم يخصص من قدر متعلق بالتعيين بل المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير تقرير السؤال الكم غير ثم قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم التعيين والكثير فخصص التعيين من هذا النص العام فجوز ثم بيع التعيين بالتعيين مع عدم التساوي بالتعيين بالقدر حيث قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر اي الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنين فلا يجري فيه الربوا فهذا التعيين مغير للنص فجوز ثم القياس مع وجود النص في الفرع وتقدير الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية لقوله عليه السلام الا سواء بسواء والتسوية المعتبر شرعا في المصنوعات التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير فانا اذا قتلنا حيوانا الا بالتعيين كان معناه لا يقتل حيوانا من شأنه ان يقتل بالتعيين الا بالمسكن فيقتل حيوانا لا يقتل به كالقمل والبرغوث والسمك لا يدخل تحت النهي وقال واما سقوط حق التقصير في العين في باب الزكوة فبدلالة النص لا التعيين بالحاجة تقرير السؤال انكم جوزتم ودفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير ففي هذا التعيين تغيير بحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وتقرير الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعيين بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد ايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما يصرف اليهم ابقاء بحقوقهم وانجازا لعدة ارزاقهم ولا شك ان حوائج مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما يندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقوقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال فعلم ان الغاء

وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة صحيح

بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها صحيح

اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وان ذكره انما هو لكونها ايسر على من وجب
عليه الزكوة لان الايفاء من جنس النصاب اسهل ويده اليه اوصل ولكونها عيارا
لمقدار الواجب اذ بها يوقف القيمة ثم لا يرد ان وجوب الشاة اذا ثبت بعبارة
النص وجواز الاستدلال به لالة فما معنى التعليل بالحاجة اراد ان يدفعه فقال او انما
هو اى التعليل بها لبيان مصلحة حدوث الشاة مثلها ويقرره ان التعليل انما وقع
لحكم اخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة
حتى يتبع تعليله بل حكم شرعى ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به
مصلحية حدثت بعد ما كان باطلا في الامم السالفة ولما كان هذا حكما شرعيا علمناه
بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجته ليعدى الحكم الى قيمة الشاة وبجعلها
صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد واهى للحاجة اوقع فالحاصل
ان ههنا ثلثة احكام الاول وجوب الشاة والثانى جواز الاستدلال والثالث
مصلحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في الاخر وليس فيه تغيير النص
او لا نص دال على عدم صلاحية الشاة للصرف بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة
انما هو بدلالة النص الاخر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم اخر
غير واقع بسببه وهو معنى قوله فالتغيير مع التعليل لا به فان قيل كما ان النص الدال
على وجوب الشاة دل على صلاحيتها للصرف لذلك النص الدال على وجوب الشاة دل على
صلاح جواز الاستبدال على صلاح غير الشاة للصرف فلم حاجة الى التعليل قلنا
لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل
ما يصح الصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما لم يوجد
في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الا يصير فيها الى الفقير
وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد فيه من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف
وذلك بالتعليل مع ما فيه فمن الاشعار بان الاستبدال انما يجوز لما يعتبر به في دفع
الحاجة حتى لو اكسى الفقير داره بنية الزكوة لا يجوز والحاصل ان الصدقة يقع لله تعالى
ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلوحها للفقير ثانيا
ففي الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني

والثاني بالتعليل والقياس على الشاة واعترض على جواز الاستبدال بدلالة النص
بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء او قضاء حوائجهم
وهو الدراهم والدنانير المخلوقة اثمانا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق
وجوابه ان الدراهم والدنانير اموال باطنة ولا يوخذ الزكوة منها جبرا عند الممانعة فلا يصلح
بها النجاز الموعود على سبيل اليقين واما ركنه فاربعة ركن الشيء خزوه الداخل
في حقيقته والمشهور انه للقياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والجامع واما حكم
الفرع فثمرة لا ركنه اما الاصل فالمحل المشبه به كالبر وقيل حكم الحكم هو الفضل وقيل دليله
كحرمة فضل لا وليس لانه عين القياس والنزاع اعتباري فلا طائل في تصحيح الصحيح
وان الطيبوا فيه فانه تعلوين بلا طائل واما حكم الاصل فما افاده النص كتحريم الربا بكان
او سنة او اجماع او الاستحسان بالقياس الخفي كما سبق لا القياس الجلي كما لا يخفى
واما الجامع المسمى بالعلة فاجعله علما اى امارة وعلامة على حكم النص فان المؤثر في
الحقيقة هو الله تعالى وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح فقيده رد
على طائفتين من الاولى المعتزلة حيث قالوا العلل الشرعية مؤثرات حقيقة كالعقلية
لقولهم بالوجوب على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فاقتضى العدد العدواني موجب
عندهم شرع القصاص عليه تعالى عنه وثبوت بطلان الاصل يعني عن اثبات بطلان
الفرع والثانية بعض الاشاعرة حيث قالوا افعال الله تعالى ليست معللة اصلا لاستلزام
الاستكمال بالغير وقد اضطرب الاقوال في توجيه هذا المقال اقول الذي يتراءى اليه
الخاطر الفاتر ان معناه ان افعال الله تعالى لو علت لكانت تلك العلل
علل غائية واغراضا وهو باطل لان العلة الغائية علة لعلية العلة الفاعلية
ولا شك ان المعلول موقوف على العلة ومحتاجا الى تلك العلة فيلزم ان يكون
علية الباري تعالى على العلة محتاجا الى تلك العلة فيلزم منه استكماله
بالغير وجوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون تلك العلل حكما ومصالح فلا يلزم
ما ذكرتم ونحن نقول ما هو رأينا فيما توسط نقول النصوص معللة بعلل هي امارة لايجاب
الله تعالى الاحكام عندها وان كانت مؤثرة بالنسبة الينا بمعنى نوط المصالح بها تفضلا
واحسانا كما ان اثار العلل العقلية والحسية مخلوقة الله تعالى ابتداء ومع تاثيرها

وهو ضياع الواسطة في الحاد العلة وبطلان احد القياسين في احتمالها

بوبان سنة الله تعالى بخلقها عقيبها ثم انها امارات على الحكم في الفرع عند اكثر
مشايخنا للان حكم الاصل انما هو بالنص وعند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين
حكم الاصل ايضا مضاف الى العلة او الى المراد منها الباعث بشرع وهو ان يكون
مشتملا على حكمة صالحة لان يكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة
المجردة والالم يبق فرق بين العلة والعلامة وهو ثالث بالاجماع مما اى من الاوصاف
التي اشتمل النص عليه اى بصيغة كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس وبغيرها
كاشتمال النص النهي عن بيع الابق على العجز عن التسليم فانه لما كان مستنبطا من النص
لا بد من ان يكون ثابتا به صفة او ضرورة وجعل الفرع نظيرا له اى للنص بمعنى
المنصوص عليه في حكمه اى حكم النص بذلك المعنى بوجوده اى بسبب وجود ذلك
المعنى فيه اى في الفرع ويكون اى الجامع هذا اشارة الى نفي شرايط اعتبرها بعضهم
في العلة من كونها وصفا لازما مناسبا منصوصا عليه اى غير ذلك وصفا لازما
للاصل كالقتل لزكوة في المضروب عندنا فان الجر جعلها ثمنا وهذا الوصف لا يتحقق
عنها اصلا حتى يجب الزكوة في الحلي والربوا عند الشافعي او وصفا عارضا كالكيل
والربوا فانه ليس بلازم للحبوب فانها قد تباع وزنا وتكون جليلا كالطوف وحفنا
كالقدر والجنس ويكون اعما اى اسم جنس كقوله عليه السلام لمسمعة سألت الاسماء
توفي وصلى وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرفي الجزر وهذا اسم مع وصف
عارض فان الدم اسم جنس والانتخار وصف عارض والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق
الحكم بمعناه القائم بنفسه لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات ويكون حكما
من احكام الشرع كما في حديث لخثعمية فانه عليه السلام قاس اداء الحج عن الاب على اداء
قضاء دين العباد عنه والعلة كونها دينا وهو حكم شرعي لانه عبارة عن وصف
في الذمة وذلك شرعي ويكون مركبا كالطعم والجنس ومفردا كالثمنية ويكون
منصوصا وغيره كما سبق والاصل في المنصوص قبل عدم التعليل الا بدليل دل
على انها معلولة كما فيما علة منصوصة اما ان التعليل بجميع الاوصاف ليس كذلك
لانها لا يوجد الا في المنصوص عليه وبكل وصف تناقض بالبعض مخيل ولا ثبوت
مع الاخال فكان الاصل الوقف واما ان الحكم قبل التعليل مضاف الى النص وبعده

بعده ينتقل الى علم فهو كالمجاز في الحقيقة فلا يصار اليه الا لدليل والجواب الاول
ان دليل رجحان البعض يرفع الاحتمال ويعينه وعن الثاني ان التعليل بحكم الفرع الذي
لا يضاف الى النص من حيث الظاهر لا لحكم الاصل الذي هو المضاف الى النص وقيل
الاصل التعليل بكل وصف بكل ما اى مصلح لاضافة الحكم اليه في الجملة لان الدلالة
قائمة حجية القياس لا تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل
ولا بالبعض دون البعض للاخر فتعين التعليل بكل وصف الا لدليل كما لو نص او
اجماع او معارضة اوصاف جيب بان التعليل بكل وصف يفضي الى التناقض كما مر
وليس بشيء لانه من جملة الموانع فالصواب ان يقال انه يفضي الى نصوب كل مجتهد
وهو خلاف المذهب وسيأتي ان شاء الله تعالى ابطاله وقيل الاصل التعليل
بكل وصف لا سبق من تميز اى بوصف مما عن سايره لان التعليل بالمجهول
باطل وهذا اشبه بمذهب الشافعي وان لم ينقل عنه صريحا فانه يكفي بدلالة التميز
ولا يشتغل بكون النص معللا حتى يعين بالمناصرة فبعض الشافعية ذهب الى ان التميز
لوصف عما سواه هو الاخالة اى الايقاع في القلب خيال العلية وحاصله تعيين
العلة في الاصل بمجرد ابتداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل
لا نص ولا بغيره قال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وهي المسمى تنقيح المناط
اى تنقيح ما علق الشارع الحكم به وماله الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف
الفارق والمشترك لكن الفارق يلغى فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علته
وبعضهم ذهب الى ان مجرد الاخالة لا يكفي بل يجب بعده شهادة الاصول
يعني ان تقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المعارضة اي ابطال نفسه
بانه اثر او نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة
اي ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض النفس
الوصف كما يقال لا يجب الزكوة في ذكر الخيل فلا يجب في اناثها شهادة الاصول
على التسوية بين الذكور والاناث او في ما يكفي في ذلك اصلا فان المناسب المخيل
بمنزلة الشاهد والوصف على الاصل تزكيته بمنزلة الفرض على المزكين واما الوصف على جميع
الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر وعندنا الاصل في الاصول

التعليل الا لما نع ولكن لما لم يصح الا بتميز لابد من وليل مميز للعلة عن سايرالاوصاف
وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى ولابد قبل المميز اى قبل ما حفظه وليل التميز من بيان
كونه اى النص معللا فالجملة اى لايكون هذا النص التعبدية لم يكون معللا عند الخصم
ايضا ولو بعلة غير ما نقول ويدل عليه وليل يوجب اعترافه بتعليله فان النص
لو كان تعبدى ومعلل وتحيل ان يكون هذا النص تعبديا فوجب اولا ازالة التعليل
ثم الاشتغال بتعيين العلة ولا يكفي ان يقال الاصل التعليل لانه لا يصح للازام كما ان
مجرد الاقتضاء ليس يلزم من يجب اقامته الدليل في هذا النص على الخصوص انه معلول
مثلا اذا نظر المجتهد في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا
بمثل يدا بيد فقبل تميزه العلة والحكم بانها الوزن والجنس لابد ان يثبت ان هذا
النص من النصوص المعللة فيقول ان هذا النص يقتضي حكم التعيين بقوله يدا بيد لان
اليد الى التعيين كالاشارة والاحضار ووجوب التعيين مذهب منع الربوا
كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احتراز عن بيع
الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة
الفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة في القدرة احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجد
وجوب التعيين متعديا عن بيع التعيين الى غيره حتى قال الشافعي في بيع الطعام
بالطعام ان التقابض شرط ليحصل التعيين وقلنا جميعا يجب التعيين في بيع الحنطة
بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف
ووجب لعين رأس مال السلم بالاجماع فثبت ان نص الربوا معلل في حق وجوب
التعيين او لا التعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في وجوب المماثلة بطريق دلالة
الاجماع حتى يتعدى الى سايرالموزونات لان ربوا الفضل انما تحقق في ربوا
النسيئة لان فيه شبهة الفضل باعتبار رؤية النقد على النسيئة وحقيقة الشيء
اولى بالثبوت من شبهته فاذا ثبت تعليله وجب بالاستقراء تعليله بالطعم
الآتي ان شاء الله تعالى ولا يجوز تعليل النص بالقاصرة من العلل خلافا للشافعي وفي
العبارة اشارة الى ان النزاع في العلة المستنبطة فان المنصوص يجوز ان يكون
قاصرة بالاتفاق وانما لم يجز لان الحكم في الاصل ثابت بالنص وانما التعليل لاظهار

وهو مبنى تعدية وجوب المماثلة

وهو مبنى وجوب التعيين

لاظهار حكم في الفرع ولا تتصور ذلك الا بعد العلم بان الشارع قد اخبر العلة في غير
مورد النص وليس معناه ان التعليل يتوقف على التعدية حتى يحال ان التعدية موقوفة
على التعليل فتوقفه عليها دور بل معناه ان التعليل يتوقف على العلم بان الوصف حاصل
في غير مورد النص واما الشافعي فلما اكتفى بالاحالة اقتصر على القاصرة فاندفع ما قبل انه لا معنى
لنزاع بالتعليل بالقاصرة الغير المنصوص لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع
وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب على راي المجتهد عليه الوصف القاصر ورجح عنده
بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهابا الى انه مجرد وهم واما عند
عدم رجحان ذلك وعند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف
المتعدي وذلك لان المعتبر في استنباط العلة عندنا التاثير وهو لا تصور بدون
التعدية كما سيأتي ان شاء الله تعالى ولا يجوز تعليل النص بما اختلف في وجوده
في الفرع او الاصل كقول الشافعي في الاصل انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق
اذا ملكه كابن العم فانه اراد عتقه اذا ملكه لا يعتق لان هذا الوصف غير موجود
في ابن العم وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخ او ثبت الحكم
في الاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر
كمكاتب قتل وله مال يفي ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول في الاصل
جهالة المستحق لكونه عبدا وانما اي علة معارنة مع الوصف الفارق الموجود
في الاصل كقوله مكاتب ولا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فنقول
اداء بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل
دون الفرع وليوقف العلة بوجوده الاول كالاجماع كالصغر علة بولاية المال
اجماعا فكذا النكاح الكتاب النص فان دل بوصفه فصريح وافوى مراتبه ما صرح فيه
بالتعليل نحو لعلة كذا او لاجل كذا او كي يكون كذا ثم كان ظاهرا فيها اي في العلة بمرتبة
واحتمل غيرها كلام التعليل يحتمل العاقبة وباء السببية يحتمل المصاحبة وان الداخلة
على ما لم يبق بسبب ما يتوقف عليه سوا يحتمل محرد الاقتصاب والشرط نحو ان اردن
تحصنا ظاهر فيها بمرتبتين كان ثم ما كان في مقام التعليل نحو ان النفس لا بازاء السوء
وانها فاجرة الطواقين فان اللام مضمر والمضمر انزل من المقدر وقيل انما لانها لم توضع

تعليل وانما وقعت في هذه المواضع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها
ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء والاول اصح لما قال الامام عبد القاهر انها
في هذه المواقع تغني غناء الفاء وتقع موقعها وكذا التعليل في لفظ الرسول عليه السلام
سواء دخل الوصف نحو فانهم يشعرون واو دعهم تنحب وما والحكم والجزاء
نحو فاقطعوا ايديهم وسره ان الفاء لم يوضع للعلة بل للترتيب والباعث
مقدم عقلا موفر حاجا فجوز لاحظه الامرين دخول الفاء على كل منهما ثم فهم منه
العلية بالاستدلال ثم ان كان ظاهرا فيها بمرتبة كالفاء في الراوي نحو سهى
فسجد زاد وهنا احتمال الغلط في الفهم لكنه لا ينفي الظهور لبعده والا اي وان لم يدل
بوصفه فاياء وهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل كان بعيدا فيحمل عليه
اي على التعليل دفعا للاستبعاد مثال العين كحديث الاعرابي فان غرضه من ذكر
الموافقة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال
عن الجواب كانه قال اقعت فكفر وهذا يفيدان الوقاع علة لانتشاق الاذان الفاء
ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب
كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى استعمل سقني ماء ومثال النظر نحو حديث
الخثعمية فانها سألت النبي عليه السلام عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين الادمي
فنبه على كونه علة ينفع والا لزم العبث ومنه اي من الايماء ذكر وصف مناسب
للحكم معه اي مع الحكم متعلق لذكر نحو لا يقضي القاضي وهو غضبان نبه على علة الغضب
لشغله كالقلب ونحو اكرم العلماء ومنه اي من الايماء الفرق بين شيئين في الحكم اما بصيغة
منه مع ذكر الحكمين نحو ترا جل سهم وللعارس سهمان فانه فرق بين الفارس والراجل
في الحكم بصيغة الفوقية وصدرا او ذكر احدهما نحو العالم لا يرث حيث لم يجعل غير
العالم يرث وتخصيص العالم بالمنع من الارث مع سابقة الارث لشيوع علة
المنع القتل واما بالغاية نحو لا تقربوهن حتى يطهرن فان الطهارة على جواز القرب
او الاستثناء نحو الا ان يعفون فالعفو علة لسقوط المفروض او الشرط نحو مثلا
بمثل وان اختلف الجنس فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس علة لجواز البيع وبالجملة
ان كلما ذكر يورث ظن العلية وان لم يفد القطع بها وان فهم العلة لا يستلزم

يستلزم صحة القياس كما في ايه السرقة والزنا ولا كون العلة متعدية لان المنصوصية
وما بالايماء اجازكونها قاصرة بالاتفاق الثالث المناسبة اي مناسبة العلم للحكم
بان يصح اضافته اليها ولا تكون نابية عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد
الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لانه مناسب لا الى وصف الاسلام لانه نابٍ عنه
لان الاسلام عرفي عاصما للحقوق لا قاطعا لها لشرط الملايمة اي ملايمة العلل للعلل
المنقولة عن الرسول عليه السلام وعن السلف رضي الله عنه لان كون الوصف
مناطا او شرعي فلا بد ان يكون موافقا لما نقل عن الذين عرف احكام الشرع
ببيانهم بان يكون الوصف والحكم الذي يعتبره من جنس ما اعتبروه فالوصف
والحكم نحو ان يقال الصغر علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من الضرر وهذا يوافق تعليل
الرسول عليه الصلوة والسلام لطهارة سور الهرة بالطوف لما فيه من الضرورة
فان العلة في احدى الصورتين الصغر وفي الاخرى الطوف فالعنوان وان
اختلفا لكنهما مندرجان تحت جنس واحد هو الضرورة والحكم في احدى الصورتين
والولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد
وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات
حكم يندفع به الضرورة اي في حق الرخص وهذه المناسبة المشروطة يجوز التعليل بها
لانها كالهيئة الشاهد فان المستور يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته نظرا
الى اصل العدالة حتى لو حكم بها القاضي نفذ وربما تسمى هذه المناسبة تاثيرا وهو المراد
حين يقال انما اعتبر التاثير وانما الشرط التاثير والموجب للقياس هو التاثير
بمعنى ان ثبت بنص او اجماع اعتبار عليه نوعه اي نوع الوصف الجامع
او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب قيد الجنس بالقريب احترازا
عن التاثير بالمعنى الاول وانما اوجبه لانه بمنزلة العدالة للشاهد حكما ان العمل
بشهادته واجب بعد ظهور عدالته فكذا يجب تعدية حكم العلة بعد ظهور تاثيرها
بهذا المعنى والمراد بالنوع العين اورده بدله ليلا يتوهم ان المراد هو الوصف
والحكم مع خصوصية المحل كاعتبار المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيتوهم
ان للخصوصية مدخلا في العلية والمراد بالوصف وصف جعل علما مطلقة

وبالحكم المطلوب بالنفاس لا مطلقه واضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية
واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهى بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين
والحكم المط كما فى حال اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف
والحكم مثلا عجز الانسان عن الانيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف
للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبى الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع
اخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوق الجنس الذى هو العجز الذى بسبب ضعف
القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذى هو العجز
الثانى من العاقل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذى هو العجز الثالث
من العاقل على ما يشمل المسافر ايضا فوقه مطلق العجز الشامل لما نشأ عن العاقل وعن
محل الفعل وعن الخارج وهكذا فى جانب الحكم فلنعتبر مثل ذلك فى جميع الاوصاف
والاحكام والتحقيق ان الانواع والاجناس انما هما يفسر فى الماهيات الحقيقية
فضلا عن الاعتبارية فالنوع فى النوع اى فمثال تاثير نوع الوصف فى نوع الحكم كالصغر
فى الولاية على النفس كالطفل فى الثيب الصغيرة الصغيرة انها صغيرة فيثبت الولاية
على نفسها فى النكاح كالبكر الصغيرة لجامع الصغر فقد ظهر تاثير عين هذا الوصف
وهو الصغر فى عين الحكم الذى تعديته وهو الولاية على النفس بالاجماع والمقصود
التمثيل فلا ينافيه التركب والجنس فى الجنس كسقوط الزكوة عن الصبى فان
العجز بواسطة عدم العقل الذى هو جنس لسقوط الزكوة والنوع فى الجنس كسقوطها
اى الزكوة عمن لا حصل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر فى سقوط ما يحتاج الى النية
وهو جنس لسقوط الزكوة والجنس فى النوع كعدم دخول شئ فى الجوف فى عدم
فساد الصوم فان الاحتراز عن شهوة البطن والفرج الذى هو جنس لعدم
الدخول مؤثر فى عدم فساد الصوم وقد يتركب البعض من الاربعة مع البعض فتصير
الاقسام بسيطا ومركبا خمسة عشر اربعة بسيط حاصلة من ضرب الاثنين
فى الاثنين لان المعتبر فى جانب الوصف هو النوع والجنس وكذا فى جانب الحكم
والبناء وهو واحد غير مركب لان التركب اما رباعى او ثلاثى او ثنائى لا الرباعى
فواحد فقط واما الثلاثى فاربعة لانه اما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعى

باعتبار فذلك الواحد اما اعتبار النوع فى النوع فالنوع فى اعتبار الجنس فى الجنس
والنوع فى الجنس والجنس فى النوع واما الجنس فى الجنس فالباقى النوع فى النوع
والجنس فى الجنس والجنس فى النوع واما النوع فى الجنس فالباقى النوع فى النوع
والجنس فى الجنس والجنس فى النوع واما العكس فالباقى النوع فى النوع والجنس
فى الجنس والنوع فى الجنس والمجموع اربعة واما الثنائى فستة لان النوع فى
النوع ان يتركب مع اعتبار الجنس فى النوع او النوع فى الجنس او الجنس فى الجنس
يحصل ثلاثة ثم اعتبار الجنس فى النوع ان يركب مع اعتبار النوع فى الجنس
او الجنس فى الجنس يحصل اثنان ثم اعتبار النوع فى الجنس ان يركب مع اعتبار
الجنس فى الجنس يحصل واحد والمجموع ستة فالمجموع احد عشر واشلة الاقسام
مذكورة فى المطولات قيل ويدف العلة بالدوران وهو الوجود عند الوجود
اى وجود الحكم عنده وجود الوصف ويسمى الطرد وزاد البعض على الوجود
عند الوجود العدم عند العدم ويسمى الطرد والعكس وزاد البعض عليهما قيام النص
فى المحالين اى حال وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له اى للنص وذلك
لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فاما قد وجدنا
وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود حال وجود
الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة
وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما
عند فلان الاصل هو العدم على ما عرف من مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت فى
حالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع
عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينتفى
انه اذا لم يوجد الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين
بالمفهوم فلان هذا الحكم مدلول النص واما عند ما فلان عدم وجوب الوضوء
وان كان بناء على العدم الاصلى لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا حيث عبر بعدم
الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا ايضا غير ثابت فتعلم
من ذلك علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص للان العلل الشرعية

ما ذكر من الاربعة كالكفر فانه مؤثر فى الحرمة
وكذا الجنس الذى هو ابتغاء العداوة والبغضاء
مؤثر فى الحرمة عم ام اكر مؤثر فيها وجوب الزاجر
اعم فيكون اخرويا كالحرمة او دنيويا كالحد
ثم لما كان الكر مظنة لقذف صار الغنى المشترك
بينهما هو ابتغاء العداوة والبغضاء مؤثرا فى وجوب
الزاجر

او راث فلا حاجة الى معان تعقل فيما ذلك في حقه تعالى واما في حقنا فاحكام
مستندة الى العلل كاستناد الملك الى الشرى والقصاص الى القتل فحينئذ لابد
من التمييز بين العلل والشروط واما ذلك بمعان تعقل والدوران مطلقا اى
سواء كان الوجود عند الوجود ومعه العدم عند العدم لا يفيد العلية بجواز ان
يكون ذلك باتفاق كلي او تلازم تعاكس او يكون الدار لازم العلة او شرطا مساويا
لها فلا يفيد ظن العلية والصيام اى قيام النفس في الجانبين ولا حكم له نادرا فلا تحيل
فصلا في الباب اى باب القياس الذي ينبني عليه اكثر الاحكام الشرعية واما حكمه
اى القياس فالتعدية اتفاقا بيننا وبين الشافعية كالتعليل عندنا فان حكم التعليل
عندنا هو التعدية بكونه مرادفا للقياس خلافا للشافعي حيث جواز التعليل بالقاصرة ولم
يجوزه كما سبق واذا كان التعدية حكما للتعليل لازما له فلا تعليل اتفاقا لاثبات
السبب ابتداء كاحداث تصرف موجب للملك او وصفه كاثبات السوم في الانعام
لان التعليل لا مصور حينئذ كما يظهر لمن لا حظ معناه ولو سلم فيؤدي الى اثبات الشرع
بالرأي ولا اثبات الشرط لحكم شرعي بحيث لا يثبت ذلك الحكم بدونه كالشهود
في النكاح او وصفه كلهم نهم رجالا لان هذا ابطال للحكم الشرعي ونسخ له بالرأي مع
عدم تصور التعليل كما مر ولا اثبات الحكم لصوم بعض اليوم او وصفه كصفة
الوتر لانه نصب احكام الشرعي بالرأي فلا يجوز مع ما سبق من ان التعليل انما هو تعدية
حكم شرعي من الاصل الثابت بالنص او الاجماع الى فرع هو نظيره باتفاق بين
اصحابنا وخلاف في تعدية السببية والشرط بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع
كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء آخر علة او شرطا لذلك
الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل الملاطمة
سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة
قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء الذهبين الى امتناعه وبعضهم
على جوازه وهو اختيار فخر الاسلام فظهر بهذا التقرير وجه صحة كلامه وان اعترف
صاحب التنقيح بعدم دراية مراده فصل ان سبق الافهام اى افهام المجتهدين
لا افهام العوام كالاوامر الى وجه القياس وهو المسمى قياسا جليا يختص باسمه الى

قوله والقصاص الى آخره فيه بحث فان القصاص بهذا المثال على
الاول لان الحدود مشتركة بالشبهات
كيف يصح استناده الى القتل بالعمد كونه
من الاكبار

وقد يقال اذا وجد الدوران من غير نظر الى العلية
من جهة كما في المتضايفين او نادرا كما في المعلول
او غيرها كما في الشرط المساوي فالعادة
قاضية بحصول الظن بالفعل بالعلية كما اذا
رأى انسان بهيم منعف فغضب ثم ترك
فلم يغضب وكرر ذلك مرة بعد اخرى علم
بالضرورة ان سبب الغضب حتى ان من لا بصيرة
له بالنظر كالاطفال يعلمون ذلك وشهونه
ان الطرق فيه مختلفة نعم ذلك انما هو
بين النزاع انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران
وهو فيما ذكر من المثال ممنوع اذ لو لم انتفا
ظهور غير ذلك اما مانع يخص عنه فلم يوجد او لان
الاصل عدمه لا حصل الظن غاية انه يفيد القوة
الظن الحاصل من غيره

اسم القياس

اى اسم القياس والا اى وان لم يسبق اليه وهو الذي يسمى قياسا خفيا كما لاستحسان
قد غلب اسم الاستحسان في اصطلاح الاصوليين على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم
القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين وقد يسمى به اى بالاستحسان الاعم اى
من القياس الخفي وبه سمية في الفروع السابقة وهو اى الاعم دليل يعارض القياس
الجلي وهو اى ذلك الدليل اما الاثر كما في الاجارة والسلم وبقاء الصوم في الناسي
او الاجماع كما في الاستصناع او الضرورة كما في طهارة الحياض والآبار
او القياس الخفي وله اى القياس الخفي قسمان الاول اقوى تاثيره والثاني ما ظهر
صحته وخفي فساده اى اذا نظر اليه بادئ نظر يرى صحته ثم اذا تؤمل حق التأمل
علم انه فاسد والقياس الجلي ايضا قسمان الاول اضعف تاثيره والثاني ما ظهر
فساده وخفي صحته واول الاول اى القسم الاول من الاستحسان اولى من اول الثاني
اى القسم الاول من القياس والثاني اى القسم الثاني من القياس اولى من ثاني الاول
اى القسم الثاني من الاستحسان لان المعتبر هو التاثير لا الظهور فالاول وهو ان يقع القسم
الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس كسور سباع الطير فانه
يحرم قياسا على سور سباع البهائم ظاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو
عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة الثاني من القياس
كسجدة التلاوة يؤدي بالركوع قياسا لا استحسانا لان كلا منهما لا اشتمال على التعظيم
كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتأدى بالركوع كما يتأدى بالسجود
لمناسبة ظاهرة بينهما فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز بلا تعذر الحقيقة
وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم يجب قربة مقصودة وانما المقصود هو الخضوع
ومخالفة المنكرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة
الا ان المأمور به سجود ومعاير للركوع فينبغي ان لا ينوب عنه الركوع كما لا ينوب
عن السجدة الصلوتية وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة مع انه لم يستحق بجهة اقوى
بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة
وعدم مادية المأمور به بغير فما وخفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعلما
بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة مناوبة بالركوع

اى بمنافيه القياس تعارض مثل ان يقيد مع الاثر على
ان يضع هذا وسلم فضله ومقداره ولا بد كره
جليا وسلم اليه الدراهم او لا سلم فانه يجوز والقياس
يأبى جوازه لانه مع معدوم في الحال حقيقة ومعدوم
وضعا في الذمة ولا يجوز بيع شيء الا بعد يعينه حقيقة
او بنوبته في الذمة كما في السلم

والهذا افتح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى واركعوا
اى اسقطوا ساجدا

والهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة

مع قرب المناسبة بينهما لكونهما فرائض الصلوة
وموجبات التحريمة

اختلف في انه ركوع الصلوة او ركوع على حدة والاكثر على
الاول كما ان من اسس الثانية ذكر في البسوط انه لو قرأ
السجدة في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها
ثم يقوم فيقرأ ما بقي ثم يركع وان ركع في
السجدة اجزاه وان ختم السورة
ثم ركع لم يجزه وذلك محل البحث
نواها او لم ينوها

ساقط به كما يسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة
لانه لم يشرع عبادة بخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع
لقوله تعالى اركعوا واسجدوا فكل من القياس والاستحسان ينقسم عقلا ثمانية باعتبار
القوة والضعف الى ضعيف لا نزر وقوية فيكون الاقسام اربعة ولا يرجح
الاستحسان على القياس في هذه الصورة الاربع عند التعارض بين القياس والاستحسان
الا في صورة واحدة وهي اذا قوى اثره اي اثر الاستحسان وضعف اثر القياس
واما في صور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان اثر القياس
قوى فظاهر واما اذا استويا في القوة فالقياس يرجح لظهوره اوفى الضعف
فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره وتنقسم ثمانية باعتبار الصحة والفساد الى
صحيح الظاهر والباطن والى فاسدهما والى صحيح الظاهر فاسد الباطن والى العكس
وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن وفي الجميع يكون القياس جليا يعني سبق الافهام
اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصله
من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالاولى من القياس
وهو صحيح الظاهر والباطن يرجح على كل الاستحسان لظهوره ثمانية اي الثاني
من القياس وهو فاسد الظاهر والباطن مردود بالنسبة الى الكل لفساده ظاهرا
وباطنا بقي الاخيران من القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس فالاول
من الاستحسان وهو صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا وثمانية
اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن مردود لفساده ظاهرا وباطنا
بقي الاخيران من الاستحسان وهو صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس فالتعارض
بينهما اي بين اقوى الاستحسان وبين اقوى القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن
والعكس ان وقع مع اتحاد النوع بان تجد القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد
الباطن والعكس فالقياس اولى لظهوره وان وقع التعارض مع اختلافه اي
اختلاف النوع وذا في صورتين احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن
من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان تعارض فاسد الظاهر
صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فما ظاهر فساده ابتداء

ابتداء سواء كان قياسا او استحسانا ولكن اذا تامل تبين صحته اقوى من العكس
لان المعتبر ما يظهر بعد التامل والمستحسن بالقياس الخفي تعدى لاغير اراد ان يفرق
بين المستحسن بالقياس الخفي الذي هو المتبادر من اطلاق المستحسن والثلاثة الاخر
بانه يتعدى لا الى بقية للعدول اليها عن سنن القياس اللهم الا لانه اذا تساويا
في الوجوه المعتبرة مثاله ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع يوجب يمين
المشتري فقط قياسا لانه المنكر وبينهما استحسانا اما البايع فلانه ينكر وجوب
تسليم المبيع بمقابلة ما هو ثمن في زعم المشتري واما المشتري فلانه ينكر زيادة الثمن
وهذا الحكم الذي هو التحالف تعدى الى دارها والى الموجر والمستاجر اذا اختلفا
في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة واما بعد القبض فبقوله بقوله عليه السلام
اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا ولا تتعدى الى الوارث
ولا الى حامل هلاك السلعة وهذه التعدية لا بناء على ما سبق ان من شرطها ان لا يكون
الحكم ثابتا بالقياس مع الفرقة بين الجلي والخفي لان المتعدى حقيقة حكم اصل الاستحسان
كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجوبان اليمين
في الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه
اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهي ان يتوجه
على المتنازعين في قضية واحدة وهو اي الاستحسان ليس بتخصيص العلة على ما توهم
البعض فان القياس ثابت في صورة الاستحسان وسائر الصور وقد ترك العمل
في الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا سيما في ابطال
تخصيص العلة لان عدمه اي عدم الحكم بطريق التخصيص بل لعدمها اي عدم العلة مثلا
موجب نجاسة سور سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الاواني الثلاثة ولم يوجد
ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك واما وقفه اي دفع القياس بدفع علته
فبوجوه الاول النقض وهو منع مقدمه لا بعينها ببيان وجوده في العلة كان يقال مع تحالف
الحكم وليكم بجميع مقدماته غير صحيح والا لما تحالف الحكم عنه في شيء في الصور ثم ذهب
بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التاثير لا يثبت الا بنص
او اجماع ولا نص ولا اجماع في قضية فيه وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح

الاعتراض بالنقض وغيره والتحقيق ان التاثير قد يظن ولا تاثير وايما يورد على المؤثر
ما يظن انه معارضه او قلب او فساد ونحو ذلك وليس كذلك فالمناقشة
انما هي بين التاثير في نفس الامر وتمام الاعتراض على النقل ولا مانع من ذلك
وايضا الخصم اذا سلم التاثير لا يورد اعتراضا اصلا واذا لم يسلم يورد ايا شاء منه
فلا وجه لتخصيص المؤثره بالبعض دون البعض فهذا اورد وجوه الاعتراض
وبرد اي الايجاب عن النقض باربع طرق اشار الى الاول بقوله بالوصف وهو منع
وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة لانتقاض فنوقض بالتقبيل
فنمنع الخروج فيه فانه الانتقال من مكان الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند
عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال البجلد الساترة لها بخلاف السيلان
فان فيهما لا يتصور ظهور التقبيل الا بالخروج والى الثاني بقوله وبمعناه اي بمعنى
الوصف وهو منع وجودها اي المعنى الذي له اي لاجله صارت اي العلة علة في صورة
النقض وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو
مسح الراس مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فنمنع بالالغاء
الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولهذا لا يسن فيه التثليث لانه
لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء
والى الثالث بقوله وبالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض
نحو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب غير السيلان
فنوقض بالتيمم في صورة عدم القدرة على الماء حيث يوجد القيام الى الصلوة مع
خروج النجاسة ولا يجب الوضوء فنقول لا نسلم عدم وجوب الوضوء في صورة
عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه والى الرابع بقوله وبالفرض وهو
ان يقول الفرض غير والتقبيل والحاق الفرع بالاصل التسوية بينهما في المعنى الموجب
للحكم وقد حصلت التسوية فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان
ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فقد في الاصل والتسوية حاصلة بكل حال فلا يكون ذلك
نقضا نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة فيرد بان الفرض التسوية بين السيلان
وغيرهما فانه حدث في السبيلين لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا هنا فلا نقض

نقض وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم لان الناقض يدعي امرين ثبوت العلة
وانتفاء الحكم فلا يصح رده الا بمنع احدهما ثم ان رد النقض بها اي بهذا الطرق
الاربعة فقدم التعليل والا اي وان لم يرد بها فان لم يوجد في صورة النقض
مانع من ثبوت الحكم بطلت العلة لامتناع تخلف الحكم عن الدليل فهو غير مانع فان
وجد مانع فلا يبطل العلة اما لامتناع عدم المانع فيها اي للقول بان عدم المانع جزء
من العلة او شرط لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقض مستندا الى انتفاء العلة
بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المتاخرون واما تخصيص
العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد
المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه ويبقى التاثير مقتصرا على المحل الاخر فعلى
هذا اي على القول بتخصيص العلة مانع الحكم سواء منعه بعد تحقق العلة وهو المانع المعتبر
في تخصيص العلة ومنعه بواسطة منع العلة كما ان الحكم ابتداء وبقاء ودواما
وكذا العلة ابتداء وبقاء ولا عبرة بغيرها للدوام بل الدوام كالابتداء في الحدث
الاول اما مانع من العقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي في المحسوسات وكبيع الحر في الشرعيات
والثاني مانع من تمامها كما اذا حال شخص فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه وهذا ليس
بمعتبر في تخصيص العلة والثالث مانع من ابتداء الحكم كما اذا اصاب السهم
فدفعه الدرع وكخيار الشرط والرابع مانع من تمامه كما اذا ابدل من اعداء اصاب السهم
والمداواة كخيار الرؤية والخامس مانع من لزومه كما اذا جرح وامتد حتى صار
طبعا له وامر وكخيار العيب فان قيل ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان
اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة القطع قلنا الحكم هو الخروج على وجه
يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرمى فما لا بد مال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة
واما بقاء الجرح وكون الجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه
ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بما قضاه
الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك اقضاؤه الى القتل وكان مانعا من لزوم
الحكم ثم لا يخفى انه يمتنع مبنى على التسامح والا فالرمي علة للمضي والمضي للاصابة
والجراحة وهي سيلان الدم وهو لزوم الروح ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون

موانع الحكم خمسة

آنه من الجراح ثمانية
سبعة القطع

زيادة وصف كما ان البيع المطلق علة للملك فاذا زيد الخيار فقد عدمت
او لنقصانه كالخارج النجس مع عدم الحج علة لانتقاض وهذا معدوم في المعذور
الثالث الممانعة وهي منع مقدمة بعينها اما السند او بدونه ولما كان القياس مبنيا
على مقدمات هي كون الوصف علة وجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط
التعليل السابقة وتحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا
من ذلك مع المؤثر اما ان يقع الممانعة في نفس الحجة بان يقول لا نسلم انك ذكرت
في الوصف علة او صالح للعلية واختلف في قبولها في نفس الحجة فقيل القياس
الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا تكلف باثبات مالم يدعه واجيب بانه
لابد في الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى العبث
فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا فلهذا يحتاج في برهان الممانعة في نفس الحجة
الى بيان ويقال لاحتمال ان يتمسك بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم
واحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بان يكون
العلة غيره واما يقع ان يقع الممانعة في وجودها اي العلة في الاصل بان يقال سلمنا
ان العلة ما ذكرته لكن لانم وجودها في الاصل او يقع وجودها في الفرع بان يقال
سلمنا ان العلة ما ذكرته لكن لا نسلم وجودها في الفرع واما ان يقع الممانعة في شرط
التعليل بان يقال لا نسلم تحقق شرائط التعليل فيما ذكرته واما ان يقع في اوصاف
العلة كونها مؤثرة وفي الطردية عطف على في المؤثرة اما في الوصف بان يقول
لا نسلم ثبوت الحكم الذي تدعيه علة موجودة في الاصل او الفرع او في الحكم بان يقول
لا نسلم لا ثبوت الحكم الذي تدعيه بالوصف المذكور او في الاصل او ثبوت الحكم المدعى
بكون الوصف علة له في الفرع في صلاحه اي الوصف للحكم بان يقال بعد تسليم وجود
الوصف لانم انه صالح للعلية او في نسبته اي الحكم الى الوصف بان يقال لانم ان
العلة في الاصل هذا الثالث فساد الوضع وهو ترتيب نقيض ما يقتضيه العلة
عليها كترتيب الشافعي الوجوب على اسلام احد الزوجين وانما يقتضي الاسلام
الا لتمام دون الفورية بان يجب ان يترتب الوجوب الفورية على الاباء بعد العرض
كما هو حنفا ولا ورود له اي لفساد الوضع بعد بيان المناسبة فان معناه

معناها كما عرفت ان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون مباينا عنه الرابع فساد الاعتبار
وهو منع محلية المدعى للقياس متعلق المحلية بنص على خلافه تعليل للمنع وبرد اي
يجاب عنه بالطعن في السند اي سند النص ان كان خبرا واحدا وبرد ايضا بمنع
الظهور اي ظهور ذلك النص المعنى لكونه مأولا وبالمعارضة بالواو اي بنص اخر
مثله ليسلم القياس بالتساقط الخامس الفرق وهو بيان وصف في الاصل لم
يدخل في العلة لا يوجد ذلك الوصف في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف
وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء اخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر وبرد اولا
بانه عجز لنصب التعليل او السائل جاهل مسترشد في موقع الانكار فاذا ادعى
عليه شيء اخر وفق الدعوى بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فيبقى
سائلا لم يكون مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي يقصد به عدم وقوع الخبط
في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب وبرد ثانيا بان الفارق لا يصلح اذا
اثبت المعلل عليه الوصف المشترك يعني ان المعلل بعد ما ثبت كون الوصف
المشترك علة لزوم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق
او لا لان غاية الامر ان المعترض بين في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع
وهذا لا ينافي عليه الوصف المشترك الموجب للعلية الا اذا اثبت المعلل مانعا
في الفرع مع بصير يعني لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع يكون
مضرا لكنه لا يبقى فرقا مجردا بل يكون بيان عدم العلة في الفرع بناء على ان العلة
هي الوصف المفروض مع عدم المانع وكلاما لو اورد به لرد ينبغي ان يورد بالممانعة
بعد التعليم ينفع في المناظرة ومعناه ان كل كلام صحيح في نفسه بان يكون مسالك العلة
المؤثرة حقيقة فاذا اورد بطريق الفرق يمنعه الجدلي ويرد توجيهه فيجب ان يورد
بطريق المنع لسلا تكثر مردوده كقول الشافعي اعتاق الراهن تصرف يبطل حق
المرتهن فيرد كما يبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع
توجيه هذا الكلام فينبغي ان يورده بطريق المنع بان نقول ان حكم الاصل الذي هو
بيع الراهن ان كان البطلان عندنا حكم التوقف وان كان التوقف فان ادعيتم
في الفرع البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا نسلم العتق

بنا على نبيو نجاني وتبعه صحيح

لا يحتمل النسخ السادس المعارضة وهي اقامة الدليل على نقيض ما على الخصم ويجري
المعارضة في الحكم بان يقوم دليلا على نقيض الحكم المط ويجري ايضا علته اي علة الحكم
بان يقيم دليلا على نفي شئ من مقدمات دليله ويسمى الاول معارضة في الحكم فاما ان
يكون المعارضة في الحكم بدليل المعلل ولو بزيادة اي زيادة شئ على دليله بطريق
التقدير او التغيير لا التبديل او التغيير ليكون قلبا او على الكما سياتي وهي معارضة
فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن
حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قيل في المعارضة
تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكار فكيف يجتمعان اجيب بان يكفي في المعارضة
التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قيل ففي كل معارضة
معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم ابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة
انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم اجيب بانه لا يلزم عند تعارض الدليلين لاحتمال ان
يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا انحد الدليل اقول فيه بحث لان الاحتمال
انما هو بالنظر الى الواقع دون زعم المعارض فالاولى ان يقال الاعبرة بالاستلزام
اذا لم يتعرض لنفي الدليل ولو ضمنا لا صريحا كما اذا انحد الدليل فانه اذا استدل
بعين دليل الخصم فكان قال دليلك غير صحيح والا لقام على النقيضين فان
دل دليل المعارض على نقيض الحكم بعينه فعقب ماخوذ من قعب الشئ ظهر البطن
كقعب الجوب يسمى بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا لا بعد ما كانت شاهدا
عليه كما اذا قال الشافعي في مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فقلنا ركن
فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الوضع في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه
وان دل دليل المعارض على ما اي حكم اخر يستلزم اي النقيض فعكس ماخوذ من
عكست الشئ رددته الى وارائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشئ الى اخره واخره
الى اوله كما اذا قال الشافعي صلوة النفل عبادة فلا يجب المضي فيها اذ فسدت فلا يلزم
بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب
ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول العدم او الوجود
والاول باطل لانها يجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر

قال في شرح المنار وهو مبني اللغة على معنيين
احدهما على الشئ اسفله كقعب الفخصة والثاني
جعل ظاهر الشئ باطنا كقعب الجوب تامل ورسته

تعين المذكور في شرح المنار عناية التلويح
بعينها فليتنظر ته

لنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض
حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب
صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبت المعلل من عدم وجوبها بالشروع
والاول اي القلب اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء
بحكم اخر غير نقيض حكم المعلل وان استلزم وهو اشتغال الذمة لا بعينه بخلاف
المعترض بالقلب الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المتحمل لشمول
الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر وهو نفي وجوب المعلل الثالث
ان شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس لان جهة
الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل يعني الوضوء انما هو بطريق شمول
العدم وفي الفرع يعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود فلا مماثلة واما بدليل
او عطف على قوله فاما بدليل المعلل وهي معارضة حالصة ليس فيها معنى
المناقضة لعدم النقض بدليل اصلا فاما ان يثبت المعارضة تلك المعارضة
نقيض الحكم الذي ادعاه المعلل بعينه كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه
كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كالخف واثبت نقيض الحكم لكن
لا بعينه بل بتغيير كقولنا في اثبات ولاية تزويج صغيرة لاب لها ولا حد لغيرها
فزال ولايا صغيرة فثبت عليها ولاية الانكاح كالاب لها اب بعلة الصغر فيقول
المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالاجنبي فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر
والا لم يكن معارضة حالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والسابق
لم ينفعها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم بتغيير هو التقييد بالاخ فلزم نفي
حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاية فنفي ولايته يستلزم
نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع من المعارضة وجه
صحة واما ان لا يثبت نقيض الحكم بل يثبت ما اي حكما يستلزمه اي النقيض
مثلا احراة نفى الجهاز وجها فلكمت فولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد
عندنا لانه صاحب فراش صحيح وعلى الجهاز موجب ضعيف فيقال بطريق المعارضة الثاني
صاحب فراش وان كان صاحب فراش فاسد فيستحق السبب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض

يعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا
منه

النفي خبر الوت يقال نفاه نفيا ونفيانا بالضم
وكونه اسما على فعيل بفتح جاء نفى فلا كاهر النفي
ايضا الناعي وهو الذي ياتي بخبر الموت صحاح

وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب في الثاني لكنه يستلزم نفيه عن الاول
فاذا قامت فالسبيل الترجيح كما سيأتي بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى
بالاعتبار فيكون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحته يوجب حقيقة النسب
والفاسد يوجب شبهته وحقيقة الشيء اولى من شبهته والوجه الاول وهو ان اثبات
نقيض الحكم بعينه اقوى من الوجهين السابقين لدلالته صريحا على ما هو المقصود من المعارضة
وهو اثبات نقيض حكم المعلل والثانية وهي المعارضة في علة الحكم تسمى معارضة في
المقدمة فان كانت بجعل العلة اي علة المعلول معلولا والمعلول علة معارضة فيها
تسمى المعاقضة وقد سبق وجهه وقلب ايضا لما ذكر ايضا واما بحسبه هذه المعارضة
اذا كانت العلة حكما لا وصفا لانها اذا كانت وصفا لا يمكن جعلها معلولا والحكم
علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين فان جلد المائة غاية حد
البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غاية وجب في الثيب ايضا
غاية فان النعمة كما كان الحمل كالجناية عليها لكون احمس فخير ليكون الغلظ فاذا وجب
في البكر الغاية وجب في الثيب اكثر فزنا لك وليس هذا الا الرجم فان الشرع
ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم فنقول المسلمون اما تجلد بكرهم مائة لانه يرجم
ثيبهم فقد جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب وجعلنا رجم الثيب علة لجلد البكر
والاحتراز عنه اي التعيين بوجه لا يرد عليه هذا القلب ان لا يورد الحكمان بطريق
تعيين احدهما بالافراد بل يورد بطريق الاستدلال باحدهما اي بثبوت احدهما على
ثبوت الآخر اذا ثبت المساواة بينهما في المعنى الذي بني الاستدلال عليه اذ لا
امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الحسنة
سببها النار لانها محرقة فحوان يقال ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح فيجب
الصلوة والصوم بالشروع فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول
نعوض الاستدلال فنقول لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوي بينهما في الشروع
اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة
اولى والا اي وان لم يكن جعل العلة معلولا والمعلول علة فحاصله ليس فيهما معنى المناقضة
فان قامت المعارضة الخالصة على نفي علته اي علة ما اثبت المعلل علته قبلت

قبلت المعارضة وان قامت على علته شيء آخر فان قصر ذلك الشيء الآخر
او تعدى الى مجمع عليه لا يقبل اما اذا قصر فلما سبق ان التعليل لا يكون الا
للتعدية وذلك كما قلنا الحديد بالحديد موزون معاوض بجنس فلا يجوز متفاضلا
كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية لا الوزن ويقبل
لحق الشافعي لان مقصوده المعارضة ابطال علته وصف المعلل فاذا بين عليه وصف
او احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا
يصح الحكم بالاستقلال واما اذا تعدى الى مجمع عليه فلجواز ان يثبت الحكم بعلل
شتى وان تعدى الى مختلف فيه يقبل عند النظار كما اذا قيل الحنطة بالحنطة مكيل
فوجب الجنس فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى
نواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا فيهما مختلف فيه
فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان الخصمين قد اتفقا على ان العلة احد الوصفين
فقط اولو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات علية
احدهما يوجب نفي علية الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه
فانه يجوز ان يلتزم المعلل عليه وصف المعارض ايضا قولا بتعدد العلة كما اذا
ادعى ان علة الربوا الكيل والوزن ثم التزم ان الاقتيات والادخار ايضا
علة لتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا
في التفاح مثلا فان قبل الكلام فيما اذا ثبت عليه وصف المعلل وتأثيره
وانتفاؤه بثبوت عليه وصف المعارض ليس الى آخر العلل اجيب بان
المراد ان بثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة
واحد لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يترجح وليس المراد انه يبطل علية
وصف المعلل ويثبت صحة عليه وصف المعارض بمجرد المعارضة لا عند الفقهاء
لانه ليس لصحة عليه احد الوصفين تأثير في فساد الآخر نظرا الى ذاتهما الجواز
استقلال العلتين السابع القول بوجب العلة وهو التزام السائل ما يلزم المعلل
بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه
المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه وهو يقع على نفيه

الوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون
محل النزاع ولا ملازمه فيكون القول بالموجب التزام السائل ما يلزم المعلل او اتيانه
بصريح عبارته اى عبارة المعلل كما اذا قيل القتل بالمثقل قتل ما يقتل غالبا فلا يجب
القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المناقاة بين في الجواب
القصاص ان يحملها اى يحمل المعترض عبارة المعلل على غير مراده اى المعلل كقوله
مسح الراس ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول نسلم عندنا
ايضا لكن الفرض البعض كقوله تعالى برؤسكم وهو ربع او اقل والاستيعاب تثليث
وزيادة فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات والسائل
يحمله على جعله تثليث امثال الفرض حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب
بين تعين المانعة والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم المعلل انه ماخذ
الخصم وليس كذلك فالقول بالموجب التزام السائل ما يلزم المعلل ابطال الى
اخره كما اذا قال الشافعي في السرقة اخذ مال الغير على اعتقاد اباحته وتاويل فيوجب
القصاص كالغصب فيقال نعم لان استيفاء الحد بمنزله الابراء في اسقاط القصاص
والثالث ان يسلك المعلل عين مقدمة مشهورة كشهرتها والسائل يسلم المقدمة
المذكورة ويبقى النزاع في المطوية نحو النزاع في المقدمة المطوية نحو ان الطوبة اما
ان تحمل ان تفتح مع المذكورة تقيض حكم المعلل كقوله المرافق لا تغسل لان الغاية
لا تدخل تحت المغيا كاليل يعني انها غاية كاليل فلا يدخل مثله فيكون هذا قياسا
لا دليلا اخر كما زعم صاحب التلويح لكن نسلم فنقول ذلك لكنه غاية لاسقاط
ولو ذكرانها غاية لغسل لم يرد الا منعها واما ان لا يحتمله كقوله الشافعي في الوضوء
النية لان ما ثبت قربة شرط النية كالصلوة فنقول وفق ان يلزم اشتراطها
في الوضوء فهذا يرد لسكوته عن الصغرى او لو ذكرها لم يرد الا منعها نحو لانا نسلم ان
الوضوء ثبت قربة واما اوقع اى القياس بان اورد عليه الوجوه المذكورة مع
الدفع تعين الانتقال اى انتقال القياس في قياسه فهو كلام الى آخره والكلام المنقل
اليه ان كان غير علة او حكم فهو خشو في القياس خارج عن البحث والا فاما ان يكون
في العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان

فان قلت الشافعي يقول انه انتقال والضمان عندكم
انتقال كون الماخوذ مال الغير بالقيد المذكور فلا
يطل الماخذ بطل الحكم فنحن نقول لا نوافقك انه ماخذ
حكما سلمنا بطلانه لكن حكمنا وصحيح ان استيفاء
الحد بمنزله الابراء في اسقاط الضمان فلا يجتمع
الحد مع الضمان
عمر

ان يكون لاثبات علة القياس او حكما او لو كان لاثبات حكم اخر لكان انتقالا
في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس
فهو خشو في القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس
فلا بد ان يكون اتيانه بعلة القياس والا يكون انتقالا في العلة والحكم جميعا
والانتقال في العلة والحكم لا يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس ولا يكون
خشو في القياس فصارت الاقسام المعتبرة في المناظرة اربعة اشار الى الاول
بقوله اما من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى وهي علة القياس وهذا القياس
انما يتحقق في المانعة لان السائل لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته
بدليل اخر كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مستحق
على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته والى الثاني بقوله او من علة الى اخرى
لاثبات الحكم الاول وهذا انما يتحقق في فساد الوضع والمناقضة لو لم يكن وفقها
ببيان الملازمة والمغايرة الى الثالث بقوله او من علة اخرى لاثبات حكم اخر حكم القياس
لكنه ليس بحيث يحتاج اليه الحكم الاول وهو حكم القياس كقولنا ان الكتابة
عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقاله فلا تمنع عن التصرف الى الكفارة كالبيع بشرط
الخيار للبائع والاجارة فان قال الخصم المانع عندي ليس عقد الكتابة بل
تنقصان في الرق كحق ام الولد والمدبر قلنا الرق لم ينقض وانما نقصه بعلة
اخرى كما قلنا الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق والى الرابع
بقوله واما من حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى كذلك اى يحتاج اليه الحكم الاول كما اذا
اثبتنا نقصان الرق في المسئلة الاولى بالعلة الاولى كما نقول احتمال الفسخ دليل
على ان الرق لم ينقض وهذا القسمان انما يتحققان في القول بالموجب فينتقل
الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والا فبعلة اخرى والكل صحيح
اتفاقا الا الاخير فانه مختلف فيه جوزه بعضهم لان الغرض اثبات حكم فلا يبالى
باى دليل كان والتحقيق ان هذا ليس بانتقال لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى بعد انقطاعها
في عرف المناظرة فيعين بناء على هذا الاختلاف فصة الحبس منه فمن جوز هذا
القسم ان قصة ابراهيم عليه السلام حيث قال فان الله ياتي بالشمس من المشرق

الاية فهو ظ البقيل وقيل لا قال ناخوه انها ليست منه لان كلا منا فيها اذا ثبت
بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل اخر واما اذا صح دليله فكان فرض المعترض
فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز
الانتقال وقصه الخليل فهذا البقيل فان معارضة الاعين كانت باطلة لان
اطلاق المسجون وترك ازالة حيونة ليس بحياء الا ان الخليل انتقل الى دليل
اوضح وحجه اظهر ليكون نورا على نور ومع ذلك لم يجعل انتقاله قادحا عن توكيدا
لاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كانه قال اراد بالاحياء اعادة الروح الى
البدن فالشمس بمنزله الروح للعالم فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح
العالم اليه بان تاتي بالشمس من جانب المغرب ثم اجيب بحسب مباحث الاولة
الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليتبين فسادها
فينحصر الحجج الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسكات بالكتاب
والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك كمفهوم المخالفة ونحوه وقد تمسك
في اثبات الاحكام الشرعية بحج فاسدة منها الاستصحاب اي استصحاب الحال
وهو جعل الامر الثابت في الماضي باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير ففيه جعله
مصاحبا للحال او العكس وهو حجة عند الشافعي في اثبات حكم كل شيء كان او اثبات
ثبت بدليل بوجيه ثم شك اي وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه وبعضهم
بالضرورة اي قال بعض الشافعية انا نحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن
معارض غير له فان لزوم ظن بقائه ضروري ولهذا ترى العقلاء اصحابهم
كما كانوا في فهومهم ويرسلون الودايع والهدايا ويعاملون بما يقتضي
ارباحها من التجارات والقروض والديون وبعضهم استبعد وادعى الضرورة
في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين اشار الى الاول بقوله ببقاء الشرايع يعني لولم يكن
الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بان الظن ببقاء الشرايع لاحتمال طريان الناسخ
واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا صلى الله تعالى
عليه وسلم وببقاء شرعه الى يوم الدين والى الثاني بقوله وبالاجماع على اخباره
اي الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية

حتى قبل الشهادة بانه كان ملكا للمدعي
والحكم بها على الملك في الحال

جنبه فيما اذا ثبت ذلك ودفع الشك في طريان الضد والاستصحاب عندنا
حجة في الدفع اي دافع لاستحقاق الغير لا في الاثبات اي غير مثبت بحكم شرعي
ولذا قلنا يجوز الصلح على الانكار ولم يجعل اصاله براءة ذمة المنكر حجة على المدعي
ومبطلا لدعواه فان قيل ان قام دليل على جنبه لزم شمول الوجود والا لزم
شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم
دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود لان الدليل الموجب
للحكم لا يدل على البقاء وهو ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة
عن استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة قطعا فلا نزاع وان اريد ظنا فلم
ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم
بداهة نقيضه وايضا لا يدعي الخصم ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق
الوجود مع عدم ظن المنافي والدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن
وجب الاتباع اقول الجواب ان البقاء لكونه غير الوجود الاول وحالا بعده
محتاج الى سبب مبق غير السبب الاول فان علم او ظن وجود السبب المبقي فالحكم به
لا بالاستصحاب والا فلا حكم اذ لا موجب فليتامل والجواب عن الاول انا لا نسلم
ان بقاء الشرايع بالاستصحاب بل ببقاء الشرايع بدليل اخر وهو في شريعة عيسى
عليه السلام تواتر نقلها وتواطؤ جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا صلى الله
عليه وسلم وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل
قد نرى فيما بعد وفاته واما قبله فالدليل الاستصحاب لا غير قلنا قد تقرر في مباحث
النسخ ان النص يدل على شرعيه موجبة قطعا الى نزول الناسخ وعدم بيان النبي
للناسخ يدل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ عليه والجواب
عن الثاني انا لا نسلم ان البقاء في الفرع للاستصحاب بل البقاء في الفرع انما هو
بسبب ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان
ظهور المناقض لجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي وذلك بحسب وضع
الشارع فبقاء هذه الاحكام ليس الا لتحقق هذه الافعال الموجبة للاحكام
الى ظهور المناقضة لا يكون الاصل فيها هو البقاء عالم يظهر الدليل على ما هو قضيه

الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لا يصلح لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير قال علماؤنا التمسك بالاستصحاب اربعة الاول عند القطع بعدم المغير بحس او عقل او نقل ويصح اجماعا كما نطقت به الاية الكريمة قل لا اجد الخ والاية الثانية عند العلم بعدم المغير بالاجتهاد ويصح لا بلا العند لا حجة على الغير الا عند الشافعي وبعض مشايخنا لانه غاية وسع المجتهد الثالث قبل التامل في طلب المغير وهو باطل بالاجماع لانه جهل محض كعدم علم من اسلم في دارنا بالشرائع وصلوة من اشتبهت عليه القبلة بلا سؤال وبحر الرابع لاثبات حكم مبتدا وهو خطا محض لان معناه اللغوي ابقاء ما كان ففيه تغيير حقيقة ومنها اي من الحجج الفاسدة الاستدلال بعدم المدارك اي الادلة حيث يقال لا دليل عليه فيجب نفيه وهو فاسد لانه يوجب الجزم بالنفي عند فقد دليل الطرفين وهو ظاهر ومنها التقليد وهو اتباع الغير على اي ذلك الغير محقق في كلامه بلا دليل على وجوب اتباعه فرج به تقليد العالم بالمجتهد فانه مستند الى دليل كما سياتي ان شاء الله تعالى وهو ايضا باطل لانه يوجب ما مر من الجزم بالنقيضين عند فقد دليلي الطرفين باب المعارضة والترجيح لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود فقال اذا ورد دليلان اراد بهما الظنيين اذ لا يقع التعارض بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين فلا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين يقتضي احدهما عدم مقتضى الاخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فان تساويا اي الدليلان قوة اشارة الى جواز تحقق التعارض بلا ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع فوق ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم او كان احدهما اقوى لا بالذات بان يوصف ما يقابله بمعارضة والقوة المذكورة رجحان حتى لو قوي احدهما بالذات لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وسياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى فتى معارضة الكتاب الكتاب والسنة

والسنة السنة يحمل التعارض الصوري على نسخ الاخير ما سحا للاول ان علم التاريخ لامتناع حقيقة التعارض في الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان ورودهما والشارع منزه عن تنزل دليلين متناقضين في زمان واحد بل نزل احدهما سابقا والاخر لاحقا ناسخا للاول لكنا اذا جهلنا التاريخ توهمنا التعارض واذا علمنا التقدم والتاخر حملنا عليه والا اي وان لم يعرف التاريخ يطلب المخلص اي يرفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين فان وجد المخلص فبها ونعمت وان لم يوجد المخلص صير من الكتاب والسنة ويعتبر السنة متاخرة عن الكتاب فالايمان تسقطان بالتعارض ويقع العمل بالسنة المتاخرة ولا مجال لهذا اذا كان في جانب ايمان او سنتان بان تساقط الايمان بالتعارض ويعمل بالاية السالمة عنه لان اعتبار المتاخر فيها لا يتصور لاتحاد النوع ولان الادنى يجوز ان يكون بمنزلة التابع للاقوى فيرجح بخلاف العمل مثلا قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وقوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فصرنا الى قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وصير منهما اي من السنة اذا وقع التعارض بين سنتين الى قول الصحابي مطلقا اي سواء وافق القياس اولا ان قدم قول الصحابي على القياس مطلقا كما قال فخر الاسلام وابو سعيد البردعي والا اي وان لم يقدم مطلقا بل قدم فيما خالف القياس فقط مخالف القياس اي فيقدم قول الصحابي فيما خالف القياس كما قال الكرخي ومنه الى القياس على الاول مقيدا على الثاني والا اي وان لم يقدم على القياس اصلا كما قال الامام شمس الائمة فكما القياس اي يكونان في مرتبة واحدة يعمل باحدهما بالتحري كما سياتي في القياس ان امكن والمصير في الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابي ومنه الى القياس ومنها الى احدهما على الخلاف السابق مثال تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما يصلون ركوعه وسجدتين وما روت عائشة رضي الله عنها انه عليه السلام صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارض قصرت الى القياس على سائر الصلوة والا اي وان لم يكن المصير الى ما ذكر تعين الاصول اي يعمل بالاصل ويقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين كما في سور الحمار حيث تعارض الاخبار

والاثار وامتنع القياس فيها الاخبار فكما روى انس رضى الله عنه انه
عليه الصلوة والسلام نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية وما روى انه عليه السلام
قال كل مر سمين مالك لمن قال لم يبق مما نهاني الا هذه الحمرات وايضا روى عبد الله
بن ابى اوفى انه عليه السلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن الحجر
انه عليه السلام اباحها فاوجب ذلك اشتباها في لحمه ويلزم منه الاشتباه
في سوره للعابه متولد منه فاخذ حكمه فان قيل اوله الاباحة لانساوى اوله
الحرمة حتى ان حرمته ما كادت تجمع على قلنا هو معارض بضرورة الاختلاط والطوف
في حق السور وان لم يبلغ حد ضرورة الهرة ونوضحه ما قال شيخ الاسلام في مبسوطه
ان الاحتراز عن الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اذا اخبر عدل بطهارة
او نجاسة فانه ظاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه نجس
الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار يربط في الدور والافنية فيشرب من الاوانى
الا ان الهرة تدخل المضايق فيكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ من الضرورة
حد الهرة حتى يحكم بطهارة سوره ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة
سوره فيبقى اوهى شكل وهذا احوط فان يحكم بالنجاسة لانه لا يضم الى التيمم
فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا والعجب ان المعترض بعد ما اعترض نقل
هذا الكلام واما الاثار فقول ابن عمر ان سور الحمار نجس وقول ابن عباس انه
طاهر واما امتناع الاقية فاذ لا يمكن الحاقه بالهرة لانه ليس مثلها في الطوف
ولا بالكلب للضرورة في سوره ولا الحاق لعابه بلحمه اولبنه في اصح الروايتين
وان روى محمد انه طاهر ولا يؤكل لان فيه ضرورة لاختلاطه ولا بوقه الطاهر
في ظاهر الرواية لان الضرورة فيه اكثر فقيل الشك في طهارته اذ لو كان طاهرا
لكان طهورا مما لم يغلب على الماء وقيل في طهوريته اذ لا يجب بعد استعماله غسل
الرأس اذا وجد الماء فالعفو بالاصل على التقديرين واحد وهو ان يحكم بان لا نجس
الماء الطاهر ولا يزول الحدث الحاضر بالشك ولم يحكم ببقاء الطهورية الحاصلة
لاستلزامه الحكم بزوال الحدث وابداء دليل النجاسة مره بخلاف او اجعل طاهرا
غير طهوره وضم التيمم اليه وهو اى التعارض في الكتاب والسنة اما بين بينين

التقابل صاحب التلويح حيث قال وهو ضعيف لان اوله الاباحة لا يساوى اوله الحرمة

المعترض صاحب التلويح

انبين او قراءتين في اية واحدة كقراءة الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم
وارجلكم فان الاولى يقتضى مسح الرجل والثانية غسلها كما هو المذهب او سنتين
قولين او فعلين او مختلفين او اية او سنة مشهورة او متواترة والمخلص
عن التعارض اى دفعه وبيان انه غير واقع وهو غير الترجيح الذى يأتى بيانه لان
التعارض للتناقض الذى يتضمنه يندفع بما يندفع به من بيان تعدد النسبة ونحوه
غير دفعه من جهة الدليل وترجيح احدهما بيان انه اقوى فلا يعتبر الا قوامن قبل
الحكم او الحال او الزمان اما الاول فاما بان يتوارد الحكم باضافة ثبوت بعض افراد
الحكم الى دليل ونفيه الى دليل اخر كقسمة المال المدعى بين المدعيين المبرهنين
او يحمل على تعاير اى تغاير حكم الدليلين كان يكون احد الحكمين ندبيا والاخر
افراديا كما في اية اليمين في البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم وفي المائدة بما عقدتم الايمان فالاولى تقتضى المواخذة بالنفوس
لانها مكسوبة للقلب اى مقصودة له والثانية تنفيها لانها لم تصادف محل عقد
اليمين وهو الخبر الذى فيه رجاء الصدق فيندفع بان المواخذة التى في المائدة
ندبية لتقييدها بالكفارة والتى في البقرة مطلقها فيصرف لاطلاقها الى الاخرة
ولان المنوط بالغوية هو العقاب لا وجوب الكفارة فان اليمين قد تجب ولا

فلو كان بوجوب الكفارة لبقيه منوطا بالغوية لا وجب الكفارة في اليمين بالزنا لانتفاء الغوية في الفرع

تكفر والثانى وهو المخلص من قبل الحال فبان يحمل كل من الدليلين على حال حمل قراءة التخفيف
والتشديد في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى في العشرة وحال انقطاع دم اقل
من قراءة التخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة
قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على اقل ولم يعكس لانها اذا طهرت
بعشرة حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود فما قل منها يحتمل العود
فاحتيج الى الاغتسال لتاكد الطهارة واما الثالث وهو المخلص من قبل الزمان
فباختلاف زمان الحكم الذى يتضمنه الكلام وبه يندفع النسخ او اختلاف
زمان الورود اى ورود الدليلين صريحا وعلى تقدير اختلاف زمان الورود
صريحا فالمتاخر من الدليلين ناسخ للمتقدم منهما كما بنى العدة الاولى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن والاخرى والذين يتوفون منكم الاية وقد سبق

مرجب العام او دلاله كالخاص نحو قوله عليه السلام
ما اجتمع الحرام والحلال الا وقد غلب الحرام الحلال وعقلا بانه لو قدم الخاص لتكرر
التغيير وهو المراد بتكرر النسخ في عبارة القوم وذلك لاصالة الاباحة في
زمن الفترة قبل شريعتنا لانها في اصل الخلقة فان الناس لم يتركوا سدى في زمن
فترة الرسل عليهم السلام وان فترة الاتى فيها نذير فلو قدم الخاص المغير للاباحة الاصلية
لغيره المبيح المتاخر فيتكرر التغير بالضرورة وتكرر التغير زيادة على نفس التغير
فلا يثبت بالشك ونحو المثبت نحو خبر النافي لما تقرر لزوم تكرار التغير لان
النافي لو جعل متاخرا غير المثبت المغير للنفي الاصلي وعن عيسى بن ابان ان النافي
كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه اخر وقد دلت بعض الملة على تقديم
المثبت وبعضها على تقديم النافي فاحتيج الى بيان ضابط في نسخ بهما وترجيح
احدهما على الاخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم
والا فان تحقق انه بالدليل ثبت وبان وان احتمل الامرين بنظر ليتبين الامر
ولهذا قلت ان لم يوقف النفي بالدليل والا اي وان وقف به فمثل المثبت بل
فالنافي في مثل المثبت في الدرجة ويحتاج الى الترجيح بطريق اخر وان احتمل النفي
الوجهين اي ان يوقف بدليل وان يوقف بلا دليل بناء على عدم الاصلي
يتطرق فيه اي تناول في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات
وان تبين انه بناء على العدم الاصلي فالاثبات اولى كالنفي في حديث ميمونة
وهو ما روى انه عليه السلام تزوجها وهو محرم مما يوقف بالدليل وهو بينة المحرم
تعارض الاثبات وهو ما روى انه تزوجها وهو حلال ورجح رواية ابن عباس
على رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعد له في الضبط والاتقان واذا اخبر بطهارة
الماء وبنجاسته فالطهارة مما يوقف بالدليل فان بينه كان كالاثبات
فيجب العمل بالاصل والا فالنجاسة وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة على النفي
واما في معارضة القياس القياس عطف على قوله نفي الكتاب فالواجب
ان علم تاخر احدهما او لا مدخل للراي في بيان انتهاء مدة الحكم ولا ان قطعا ان
لم يعلم التاخر ولم يوجد المخلص كما في النصين حتى يعمل بعده بظاهر الحال او بالنصين

نصين انما وقع التعارض للجهل بالناسخ فالواجب العمل باحدهما مع الجهل واما في
القياسين فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل فيكون مفيدا في حق العمل
وان كان بالشرط الاتي بل الواجب على طالب الحكم فيما هو بصدد معرفة العمل
بايهما شاء بشهادة قلبه واما الشرط بذلك لان الحق واحد فالمتعارضان
لا يبقيان حجة في اصابة الحق وتقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل
عليه فيرجح عليه واما الترجيح فهو في اللغة اثبات الفضل في احد جانبي المعادلة
وصفا اي بما لا يقصد المماثلة فيه ابتداء كالحبة في العشرة بخلاف الدرهم فربما
ومنه قوله عليه السلام زن وارجح نحن معاشر الانبياء بكذا اترن اي زد علينا فضلا
فيلا يكون تابعا بمنزلة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن لزوم الربوا وفي الاصطلاح
اثبات فضل احد الدليلين المتماثلين وصفا تميز فاضافة فضل الى احد
وقد علم مما سبق بعض وجوهه اي وجوه الترجيح الكائنة في الكتاب والسنة
بالمتن وهو ما يتضمنه الكتاب والسنة فالامر والنهي والخاص والعام ونحو ذلك
والترجيح باعتباره كترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والحكم على المفسر ونحو
ذلك والسند وهو الاخبار عن طريق المتن فمتواتر ومشهور واحاد مقبول
ومردود والترجيح باعتباره يقع في الراوي كالترجيح بفقهه وفي الرواية كترجيح
المشهور على الاحاد وفي المروي كترجيح المسموع عن النبي عليه السلام على ما يحتمل
السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله عليه السلام وقال الاخر قال رسول الله
وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكار الراوي له على ما ثبت والحكم كترجيح الخطر
على الاباحة والامر الخارج كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك
تفاصيل مذكورة في المطولات وعلم مما سبق ايضا بعض وجوه الترجيح في القياس
بالاصل اي بحسب اصله اما بقطعية حكم اصله لا يقال الظني لا يعارض القطعي لان
الترجيح انما هو بين القياسين ولا يكون القياس القطعية حكم اصله قطعيا واما بحسب
قوة ظن دلالته فيتضمن ما يذكر في ترجيح النصوص واما بالاتفاق على كونه
شرعيا لا كالعدم الاصلي واما بالاتفاق على عدم نسخه واما بالاتفاق على وجوه
على سنن القياس واما بالاتفاق على كونه معللا في الجملة وبحسب حكم الفرع انما

بشاركه الاصل في نوع الحكم والعلة ثم من نوع العلة ثم من نوع الحكم ثم من الجنس
الاقرب فالاقرب واما النحو ما عرف النص بحسب الحكم فيقدم الحظر والوجوب
على الندب والاباحة والكراهة والاثبات على النفي واما الثبوتة قبل القياس اجمالا
والقياس لتفصيله فانه اولى في ثبوتة ابتداء لاختلاف في الثاني واما القطع
بوجود العلة فيه واما القوة ظن وجودها وبحسب العلة اما بقطعيتها كالمنصوصة
والمجمع عليها واما بقوة مسلكها كالنص الظاهر حسب مراتبه السالفة والاجماع
على غيرها مما في المالك واما بالاتفاق على صحة علتيه فالمتحدة اولى من المتعددة
والوصف الحقيقي من الاضافي عند الاعتباري والثبوتي من العدمي والباعث من مجرد
الامارة ان جوز والمنضبطة من المضطربة والظاهرة من الخفية والمتعدية من القاصرة
ان جوز والمؤثرة على الكل وعلى هذا القياس ويجب الامر الخارج ويجري فيه
ما ترفع النص من الوجوه ومنه عدم لزوم المحذور من تخصيص عام وترك ظاهر
وترجيح مجاز وغير ذلك وقد جوت عادة القوم انهم ذكروا في الاخير اغنى
القياس اربعة من وجوه الترجيح الاول قوة الاثر كالاستحسان والقياس
ان الاستحسان اذا قوي اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التاثير اذ
العبرة لقوة التاثير الوضوح والخفاء لان القياس انما صار حجة بالتاثير
فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وبخلاف الشهادة فان بها لم
يصر حجة بالعدالة المختلف باختلافها بل الولاية الثابتة بالحرية وهي فما لا تتفاوت
وانما اشترط لها لظهور جانب الصدق والثاني قوة ثبوته اي الوصف
على الحكم المشهود به والمراد به فضل التاثير بان يكون الزام لزوم الوصف
المعارض بحكمه لثبوت تاثيره بالادلة المتعددة من النص والاجماع دون المعارض
كقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يشترط تعيينه بالنية كالنفل فانه التعيين
لا يحتاج الى تعيين النية اولى من قول الشافعي انه فرض فيشترط تعيينه كالعصر
لان تاثير الفريضة في الامتثال لا التعيين ولذا جاز النفل بمطلق النية ونية النفل
عنده وتاوي الزكوة عنده بنية جميع المال من الفقير او تصدقه والثالث كثرة
الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه كقولنا في مسح الراس انه مسح

نرق بينه وبين الجمع عليها فتامل تفضل

اي كثرة ترجيح النص والاجماع على غيرها

مسح فلا يسن تكراره كسائر الممسوحات اولى من قول الشافعي انه ركن فيسن
تكراره كالغسل اذ يشهد لتاثير المسح في عدم التكرار اصول كمسح الخف والتيمم
والجوارب والجبيرة ولا يشهد لتاثير الركن في السر الا الغسل فقبل كثرة الاصول
كالكثرة الرواة في الخبر وايضا الترجيح بالترجيح بكثرة العلة فنقول العلة هو الوصف
فالاصل وكثرة الوصول يفيد قوة ولزوده فهي كالشهرة او التواتر او موافقه
رواية الاعلم فنعم هذا اقرب من القسم الثاني من الاول فكان ثمس الائمة الثلثة
راجعة الى الترجيح بقوة تاثر الوصف والجهات مختلفة فالمنظور في قوة الاثر
نفس الوصف وفي الاخير من الاصل والرابع العكس اي عدم الحكم عند عدم
الوصف كقولنا في مسح الراس مسح فلا يسن تكراره اولى لانعكاسه فان
كل ما ليس بمسح يسن تكراره فترك قوله ركن فيسن تكراره لعدم انعكاسه لان
المضمضة متكررة وليس بركن اعلم ان التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج
الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح
مفهوم فشرع في بيانه فقال واذا تعارض قسمان اي سبب الترجيح فالذات
اي الوصف القايم به بحسب ذاته او ببعض انواعه اولى من الحال اي الوصف
القايم بذلك الشيء بحسب ما خارج عنه لوجهين اشار الى الاول بقوله لسبق
الذات وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد
امضى حكمه قال شمس الائمة اذا حكم بشهادة مستورين بالنسب والنكاح لرجل لم
يتغير بشهادة عدلين لاخر وليس ذلك الا لترجيح الذات على الوصف والى
الثاني بقوله وقيام الحامل اي بالذات وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى
ما يقوم بنفسه فلو رجحنا الحالي العارضي لزم ابطال الاصلي بالوصف كقولنا
في صوم رمضان اذا وجد النية في اكثر اليوم فصح وقال الشافعي لا يصح لانقطاع
النية في بعض العبادة وترجيحنا بالاكثر اولى من ترجيحه بالعبادة فان قلت ما ذكرته
انما يصح في ذات الشيء وحاله لانه مطلق الذات والحال اذ قد يقدم حال الشيء
على ذات شيء اخر كحال الاب وذات الابن قلت قد اشير في تفسير الذاتي والحالي
ان الكلام فيما يرجح اذا احد القياسين لا يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته

او اجزائه والاخر ما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشئ بحسب امر خارج عنه كوصفي
الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بجعل الشارع
والا فكان العبادة حال الامساك فكذلك الكثرة تذييل كما ختم مباحث
الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة وسماه تذنيبا تكميلا للمقصود كذلك ختم
بحث الترجيحات المقبولة بحث المردودة وسماه تذييلا والمناسبة لا تخفى على
الفطن فقال وقد ترجيح اي يقع ترجيح احد المتعارضين على الاخر من قبل الشفع
بوجوه فاسدة منها غلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه
من وجه واحد وبالاصل الاخر المخالف للاصل الاول شبه من وجهين او
وجوه لان القياس لم يجعل حجة الا لافادة غلبة الظن ولا شك ان الظن
يزداد قوة بكثرتها اي كثرة الاشباه كما لاصول كما يزداد بكثرة الاصول فانها
الاشباه علل اي اوصاف يصلح ان يجعل علة وكثرتها اي كثرة العلل لا توجب
ترجيحا ككثرة الآيات والاخبار بخلاف كثرة الاصول فان الوصف ههنا واحد
وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم فاما هناك فالاصل
واحد والاوصاف متعددة اذ كل شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل
والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة مسألة قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد
من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن عم بوجوه كجواز دفع الزكوة لكل واحد منهما فالشافعي
وصل حليله كل لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان القصاص بينهما بخلاف
الولد مع الوالد فان القصاص لا يجري بينهما من الطرفين فالشبه بابن العم اغلب
فيلحق كابن العم وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا والترجيح بقياس لم يوجد
ومنها اي من الوجوه الفاسدة عموم الوصف الذي جعل علة مثل ترجيح اصحاب الشافعي
التغليس بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التغليس بالكيل والجنس لان وصف
الطعم يعم القليل وهو الحفنة مثلا والكثير فكان التغليس بالطعم اولى لانه اوفق
بالمقصود لان المقصود من التغليس تعميم حكم النص وهو فاسد لان خاص اصل
الوصف وهو النص فانه فرعه لكونه مستنبطا منه راجح على العام عنده لانه يجعل العام
مظنيا والخاص قطعيا كما سبق في مباحث التخصيص فكيف يصح هذا اي جعل العام

العام راجحا على الخاص اقول فيه بحث لان رجحان خاص النص باعتبار الدلالة فان
المقصود بالافاظ الدلالة على المعاني ولما كانت الدلالة الخاص قطعية ودلالة
العام ظنية عنده قدم على العام بخلاف العلة فان المقصود بها ليس الدلالة
بل افادة حكم في الفرع والاخ افيد ولان المتعدي غير مقصود من التعليل عنده
حيث جوز التعليل بعلة قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن زيادة
المتعدي واقول فيه بحث ايضا لانه وان جوز التعليل بالقاصرة لكنه معترف
باولوية المتعدي بل اجزية ومنها اي من الوجوه الفاسدة كلا الاجزاء فالعلة البسيطة
كالثمنية او الطعم اولى من ذات جزئين لقربه من الضبط وبعده من الغلط والخلاف
وهو فاسد لان العبرة بالمعنى لا الصورة يعني ان الترجيح بالتعدد باعتبار صورة
العلة وترجيحنا المتعدد فيما نقول باعتبار التاثير الثابت بالنص كما فهمنا القدر
والجنس من اشارة المماثلة المذكورة فيه فاين هذا من ذاك ومنها اي من الوجوه
الفاسدة كثرة الادلة لان الظن بها اقوى والبعد عن الغلط اذ كل منها يفيد
قدرا من الظن ولان ترك الاقل اسهل من ترك الاكثر وهو فاسد لمعنى الترجيح
لغة وعرفا فانه يدل على الرجحان وهو لا يكون الا بالوصف التابع لا بالاخر المستقل
ولان استقلال كل من الادلة بافادة المقصود وجعل الغير في حقها كان لم يكن
لانه الى الخصم الحاصل فان قيل اي مانع ان ترجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح
بكثرة الاصول وكترجيح الضحة على الفساد بالكثرة في صوم غير منوي من الليل
والترجيح بالكثرة في بعض المواضع كما لم رجح بكثرة الادلة اجيب بان الشرفية
ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها فيه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا
بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بها فيه معتبرة
يحصل تلك الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها بالمجموع وكثرة الاصل من الاول
لانها ليس قوة تاثير الوصف فهي راجعة الى القوة فيعتبر وكذا الكثرة التي في الصوم
فان الحكم قد تعلق بالاكثر من حيث هو هو لا بكل واحد وكثرة الادلة من الثاني لان
كل دليل مؤثر بنفسه لا مدخل فيه لوجود الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا
بالمجموع من حيث المجموع واذا بطل الترجيح بكثرة الادلة قيل رجح اي لا تقع الترجيح

بجمع الرواتين بكثرة الرواة عالم بشهر اى عالم يبلغ حد الشهرة لان الهيئة
الاجتماعية حينئذ تحصل ولا يرجح نص بنص اخر وكذا القياس اى لا يرجح
قياس بقياس يوافقه فى الحكم دون العلة ليكون مركبا الاولة اذ لو وافقه فى
العلة كان من كثرة الاصل لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياس بحقيقة الا عند
تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذى به يصير حجة فهو العلة لا الاصل
المقصد الثانى من الكتاب فى الاحكام وما يتعلق بها لما فرغ من مباحث الادلة
شرع فى مباحث الاحكام وما يتعلق بها من مباحث الحاكم والمحكوم به وعليه وهو مركب
على اربعة اركان لما كان مباحث الادلة كذلك ركن فى الحكم وركن فى الحاكم وركن
فى المحكوم به وركن فى المحكوم عليه وابتدا بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم
بالحاكم لان الحكم منه ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطته انه مضاف
المكلف وعبارة عن فعل يصير المكلف محكوما عليه الركن الاول من الحكم فقوله بعض
الشافعية بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب توجيه الكلام
نحو الغير لافهام اذا ظهر والقيد الاخير لادخال خطاب المعدوم على قول الشيخ
والتوجيه فى افعال المكلفين للجنس مجازا فيتناول حكم كل مكلف بخصوصه كخطاب
النبى صلى الله عليه وسلم وبه يندفع ما قال لا يندرج تحته حكم اذ لا حكم يتعلق
بكل لكل فعل مكلف والخطاب جنس وخرج باضافته الى الله تعالى خطاب غير الله
تعالى وبوصفه بالمتعلق بافعال المكلفين خرج خطابه بذاته وصفاته وافعاله
فيقبل لكن يبقى تحته مثل والله خلقكم وما تعملون والفصص فلا يطرد فزيد بالاقتضاء
او التخيير اى اقتضاء الفعل او تركه او تخييره بينهما ليخرج ذلك ثم اورد الاحكام
الوضعية على انعكاسه والوضع خطاب الشارع يتعلق بشئ بالحكم التكليفى
او حصول صفة له باعتباره لكونه دليلا له او سببا او شرطا او مانعا او غير ذلك
فزيد او الوضع ليتميم ولما كان الحكم فى اصطلاحنا ما ثبت بالخطاب لا هو قلت وهو
اى خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع فهو اى
الحكم بناء على هذا التعريف نوعان الاول تكليفى والثانى وضعى اما التكليفى وهو اثر
الخطاب المذكور فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب ونحوه من الخمسة او

والندب فانها صفات للصلوة والقتل والنوافل مثلا او يكون اثرا له اى لفعل
المكلف ولا بحث عنه ههنا كالملك فانه اثر الفعل الذى هو الشرى ونحوه
وما يتعلق به كملك المنفعة وملك التصرف وثبوت الدين فى الذمة والاول اى ما هو
صفة لفعل المكلف اما ان يعتبر فيه اى فى مفهومه وتعريفه اولا وبالذات المقاصد
الدنيوية اى الحاصلة فى الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة فى مفهوم صحة العبادة او الاخروية
اى الحاصلة فى الاخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك المعتبرة فى مفهوم
الوجوب وانما قيد بالاولوية لانه قد يعتبر فى نحو الصحة الثواب وفى نحو الوجوب
تفريغ الذمة لكن بالاولى ليس المراد باعتبار المقصود الدنيوى او الاخروى اثبات
الحكم على حكم ومصالح متعلقة بالدنيا والاخرة او من البعيد ان يقال صحة الصلوة
مبنية على حكمة دنيوية وهى الحمر على حكمة اخروية فان قيل ليس فى صحة النوافل
تفريغ الذمة قلت لزم بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة واما عبادة الصبى
ففى حكم المستثنى للبحث فى بحث العوارض فالكلام ههنا فى فعل المكلف فقط والاول
وهو الذى يعتبر فيه المقاصد الدنيوية ينقسم الفعل باعتباره الى الصحيح وباطل وفاسد
والى منعقد وغيره ونافذ وغيره ولازم وغيره وذلك لان المقصود الدنيوى فى
العبادات تفريغ الذمة وفى المعاملات الاختصاصات الشرعية وهى الاغراض المرتبة
على العقود والفسوخ كملك الرقبة فى البيع وملك المتعة فى النكاح وملك المنفعة
فى الاجارة والبينونة فى الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه
ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فيرجع ذلك الى المعاملات فكون الفعل
فعلا الى المقصود الدنيوى كما ينبغى يسمى صحة والفعل صحيحا وكونه بحيث لا يوصل اليه
اصلا يسمى بطلانا والفعل باطلا وكونه بحيث يقتضى اركانه وشرائطه الايصال اليه
لا وصافه الخارجية يسمى فسادا والفعل فاسدا ثم فى المعاملات احكام اقوى منها الانفساد
وهو ارتباط اقوا التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر
عليه كالملك مثلا فبيع الفضولى منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يملك رفعه ويعلم
منها مقابلا تها فظهر بزيادة قيد كما ينبغى فى تعريف الصحيح الفرق بينه وبين النافذ
وصحة مقابلة الصحيح للفاسد فيشامل والثانى وهو ان يعتبر فيه المقاصد الاخروية

فلا يرد ههنا الاعتراض على صاحب التنقيح
كما ورد على صاحب التنقيح منه

ينقسم الفعل باعتباره الى قسمين الاول عزيمة وهي ما شرع ابتداء غير مبني على اعذار
العباد فان كان ايتاوه راجحا على تركه عند الشارع بالنص عليه او على دليله قمع
المنع من الترك بقطعي من الادلة فرض ومع المنع من الترك بظني من الادلة واجب
وان كان ايتاوه راجحا على تركه بلا منع مع الترك سنة ان كان ذلك الفعل
طريقة مسلوكة في الدين سلكها الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم او غيره ممن
هو علم في الدين قال عليه الصلوة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدي والا اي وان لم يكن طريقة مسلوكة في الدين فنفل وتسمى مستحبا
ومندوبا ايضا وان عكس عطف على قوله وان كان ايتاوه راجحا على تركه اي وان
كان تركه راجحا على ايتانه مع المنع من الايتان وهو حرام بلا منع منه مكروه وان استوى
اي طرفا الايتان والترك في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة
ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك
فيباح فان قلت جميع ذلك ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس في هذه التعريفات
المستفادة من التقسيم اشارة الى ذلك اجيب بانه يجوز ان يكون التعريفات المذكورة
رسوما لاحدودا ولو سلم ففي الرجحان والاستواء اشارة الى معنى الثواب
والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر
لفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع النابتة بالبيع ووجوب الوطي النابتة بالنكاح
اجيب بانها من صفاته ايضا اذ الانتفاع والوطي فعل المكلف ولا مسافاة بين
كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له فان قلت عد المباح من قبيل الحكم التكليفي
غير صحيح لان التكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة ولا الزام في الاباحة قلت ذلك
من باب التغليب فان قلت لا يخفى ان الرخصة الثابتة ايضا تتصف بهذه الاحكام
كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص بالنوعة قلت انصافها
بها من ضرورة كونها من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية ولا يلزم من ذلك صحة
تقسيمها الى تلك الاقسام فانها مبنية على اوبين احدهما وجود الاقسام على التمام
وهو في الاولى لا الثانية اذ لا رخصة يسمى سنة او حراما يستوجب العقاب والثاني
كون الجهة التي بها صح التقسيم وحصل الاقسام معتبرة في المقسم اولا وبالذات ولا

ولا يكفي وجودها فيه في الجملة فان اللفظ الموضوع اذا قسم فمن حيث الوضع الى اللفظ
والنص والمفسر والمحكم لم يصح ان يجب تقسيمه الى الخاص والعام والمشترك
فكذا الحال ههنا فان جهة المشروعية التي هي مبنى التقسيم الى الاقسام المذكورة
وان وجدت الرخصة لكنها ليست اولا وبالذات كما في العزيمة بل المعتبر فيها
بالذات جهة الخفة المبنية على العذر كما سيظهر ان شاء الله تعالى واذا عرفت
ما ذكرنا من مفهومات الاقسام فالفرض اللازم علما وعملا اي يلزم اعتقاد حقيته والعمل
بموجبه لثبوته بدليل قطعي فيكفر منكره بالقول والاعتقاد ويكفر مستحقه ايضا
لان الاستخفاف بشرعي يقيني يوجب الكفر لانه دليل الانكار ويفسق تاركه
بلا عذر كالاكراه والنسيان وقد يطلق الفرض على ما لم يثبت بدليل قطعي
بل على ما يفوت الجواز بفوته ويسمى فرضا عمليا كالوتر عند الحنيفة رحمه الله حتى
ذكره صحة الفجر كتذكر الالف ومقدار الربع في مسح الرأس فاذا لم يثبت بدليل قطعي
فلا يكفر منكره بل يفسق اي يحكم بكونه ضالا فاسقا ان استخف باجبار الاحاد
لان رد خبر الواحد والقياس بدعة لا ان كان مؤولا فانه لا يفسق ولا يضلل
لان التاويل في مظانه من سيرة السلف ثم ان حصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله
فرض كفاية كالجهاد والمقصود منه اعلاء كلمة الله تعالى باذلال اعدائه وحكم اللزوم
على كل اي كل واحد من المخاطبين وسقوطه بفعل البعض لان الجمع اذا تركوا اثموا
فلولم يلزم اللزوم على كل لما اثموا بالترك فان قيل رفع الحكم نسخ ولا نسخ بعد النبي
صلى الله عليه وسلم قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا لجواز انه اذا كان بدليل شرعي
مزاحم وهذا ارتفاع بطريق عقلي لارتفاع شرطه وهو فقد المقصود وقيل يجب
على البعض لانه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض قلنا لانم اللزوم كيف
وقد يسقط ما في ذمة الاصيل باداء الكفيل والاختلاف في طرق الاسقاط
لا ينافي وحدة الساقط في الحقيقة كما في الكفالة وان لم يحصل المقصود من شرعيته
لكل احد الا بصدوره منه فرض عين كتحصيل ملكة الخضوع للخالق بقهر النفس
الامارة بتكرار الاعراض عما عداه والتوجه اليه في الصلوة وحكم اللزوم على من
فرض عليه حتما وقطعا حتى لا يبرأ ذمته باداء غيره وقد يفرض واحد مبهم

وقع في بعض حواشي فوله منكره لفظ واحده العمل الاستاذ
المحقق تسامح وفيه بما على الحال مورا بها
منه

من آخر فصاعدا كما في حصال الكفارة فان الواجب عندنا احدها مبهما وتحقيقه
ان الواحد في تلك الامور من حيث مفهومه الذي لا يتعدد امر معلوم ومن حيث يتعدد
ما صدق عليه مبهم ومخير فيه وعني وجوبه وجوب تحصيله في ضمن معين ما وان كان نفسه
واحدا جنسيا وعني بتخيره التخيير في ايقاعه بين المعينات وكان الواجب معلوما كلف
باحدها معينا لكن يتوقف ايقاعه كذلك على خصوصيات خبر بها والواجب لا يلزم
الا عملا اي لا على فور كما في الفرض على الامر القوت اي قوة الجواز بقوته فان الواجب
ليس مثله في ذلك بل في ان جاحده لا يكفر من يفسق وان لم يكن مأولا وقد استخف
باخبار الاحاد وقد يطلق لفظ الوجب على الفرض الصافي كون اثم في الفرض والواجب
بمعنى ان يكون ايتاؤه راجحا على تركه مع المنع سواء ثبت بقطعي او ظني كقولهم الصلوة
واجبة والزكوة واجبة ونحو ذلك وتارك كل من الفرض والوجب يستحق
العقاب للايات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله تعالى بفضله
وكرمه او بتوبة العاصي وندمه للنصوص الدالة على العفو والغفران ولانه حق الله تعالى
فيجوز له العفو عند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب
الثواب والعقاب على الله تعالى عندهم والسنة نوعان الاول سنة الهدى اي مكمل للدين
وتاركها مسئ يستحق اللوم كصلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة
والسنن الرواتب ولذا لو تركها قوم عوتبوا او اهل بلدة واصروا قوتلوا وهي التي
قال محمد رحمه الله في كتاب الاذان تارة كره وافوى اساء والثاني سنة الزوائد وتاركها
لا يستحق اي اللوم كتطويل اركان الصلوة وسيره عليه السلام في لباسه كالبياض وقيامه
وقعوده وهي التي قال محمد رحمه الله في كتاب الاول وغيره لا بأس ومطلقها اي يطلق
السنة بان يقال ان من السنة كذا مطلق عندنا اي شامل سنة النبي عليه السلام وسنة
غيره حلا فالتبادر فانها عنده مختصة سنة الرسول صلى الله عليه وسلم وقد يطلق السنة
على الثابت بها كما روي عن ابي حنيفة ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا
احدهما فرض والاخر سنة وجب بالسنة والنفل يثاب عليه اي يستحق الثواب ولا يسئ
تاركه او ورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلاث ايات في قراءة الصلوة فان
كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب بان الاول يلزم المراد الترك مطلقا ومن

عن الثاني بان الزيادة قبل تحقيقها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد تحققها لكونها
تحت قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن كالشافعي بعد الشروع بصير فرضا حتى
لو افسد يجب القضاء ويعاقب على تاركها كما سبق وهو دون سنن الزوائد
في المرتبة لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
بخلاف النفل ويلزم النفل بالشروع قصدا فيه حتى يجب المضي فيه ويعاقب على
تركه بقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال المؤدى ولان المنذور قد
صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى
ثم ابطال الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى
الاوجين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى السببين وهو ما صار لله تعالى تسمية
فلان يجب اسهل الاوجين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى السببين وهو ما صار
لله تعالى فعلا اولى وانما قال قصدا احترازا عما اذا شرع في الصلوة الوقتية ظانا انه
لم يصلها وقد صلاها فيكون نفلا شروعا ولا يجب اتمامها لانه لم يشرع فيها قصدا
والحرام يستوجب العقاب اي يستحق فاعله العقاب على فعله وهو اي الحرام اما عينية
ان كان منشأ الحرمة عينه كالخمر والخنزير والميتة او لغيره ان كان منشأ الحرمة
غيره اي غير ذلك الحرام كالمال الغير والفرق بينهما ان النص تعلق في الاول
بعينه فاوضح المحل عن قبول الفعل فقده لعدم محله كصب الماء وليس ذلك من قبيل
اطلاق المحل على الحال او حذف المضاف وفي الثاني تلاقي الحرمة الفعل والمحل
قابل له كالمنع عن الشرب وقد سبق زيادة بسط له في بحث الحقيقة والمجاز
والمكروه نوعان الاول سنتزيهي وهو الى الحل اقرب والنوع الثاني تحريمي وهو
الى الحرمة اقرب والفرق بينهما فهم وجهين الاول انهما بعدان لا يعاقب فاعلها
يعاقب بالثاني اكثر فهم الاول والثاني ان يتعلق بالثاني المحذور دون العقوبة
بالنار كما مر ان الشفاعة لقوله عليه السلام فهي لمن مات لا يشرك بالله شيئا حتى قلت
كيف التوفيق بينه وبين قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي قلت المنفي
بالاول استحقاق الشفاعة والمثبت بالثاني حقيقتها او في الجائز ان يستحق احد
بسبب تقصيره الحرمان عن الشفاعة ويشفعه الرسول عليه السلام بسبب كمال

يرد عليه ان النفل من العبادات وسنن الزوائد من العبادات وهل يقول احد ان فاعل الحج دون الثلاثة في السعي والنزل تفسد فتدبر

شفقته لامته العصاة اللهم لاتجعلنا من المحرومين من شفاعته وهذا اى المكروه التحريمى
حرام عند محمد رحمه الله اى حكمها واحد وهو استحقاق العقاب على الترك لكن
لابد ليل قطعى بن يطلق فيقابل الوجوب كما يقابل الحرام الفرض والقسم الثانى
رخصة وهى ما شرع ثانيا مبنيا على العذر وهى انواع اربعة نوعان منها فى الحقيقة اى
رخصة حقيقة لكن احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان منها فى المجاز اى يطلق
عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم فى المجازية اى ابعد من حقيقة الرخصة من الاخر
وجه الضبط ان الرخصة ان حصلت مع قيام سبب الحرمة فحقيقة والا فمجاز والحقيقة
ان كانت مع عدم تراخى حكم السبب فاحق بكونه رخصة والا فغيره والمجاز ان لم يكن له
شبه حقيقة الرخصة بالنظر الى غير محلها بل كان تسخيا قائما فى المجازية والا فغيره
اما الاول فما اشبيح مع قيام المحرم والحرمة فان قيل يلزم منه اجتماع الضدين وهما
الحرمة والاباحة فى شئ واحد اجيب بان معنى الاستباحة ههنا ان تعامل معاملة
المباح بترك المؤاخذة وتركها لا يوجب سقوط الحرمة لجواز العفو كما جاز الكره
تحليه الكفر على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان وكافطار المكره فى رمضان وجنابته
على الاحرام وعلى اتلاف مال الغير وسائر الحقوق المحرمة كالدلالة على مال غيره وكما فى
ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وكما فى تناول مال الغير مضطرا وحكم ان
يجوز ان قبل باحد النوعين اما الرخص فلان حق الغير لا يفوت الا صورة لبقاء التعبد
معنى فى الكفر اكراها والقضاء فى الصوم والجزاء فى الاحرام والضمان فى مال الغير
والانكار بالقلب فى ترك الامر فى المعروف وحق نفسه يفوت صورة لوجوب
لنفيه ومعنى بزهون الروح فلان يعدم حقه واما الاجر ان قتل فلانه بذل لنصبه
فى دينه لاقامة حقه وهذا مشروع كالجهاد على طمع الظفر على الاعداء او النكاية
والاضرار عليهم او اغراء المسلمين عليهم وقد فعله غير واحد من الصحابة ولم ينكره
الرسول عليه السلام عليهم بل بشر بعضهم بالشهادة اما اذا علم بقتله من غير شئ
من ذلك لا يسعه الاقدام ولو قتل لا يكون مثابا بالا انه القى نفسه فى المهلكة من غير
اعذار للدين وفى بذل النفس اقامة للمعروف تقريق جمع الفسقة ظاهرا فان
اسلموا يدعوا الى ان ينكاء فى قلوبهم وان لم يظهروه فى الثانى فاستبيح

مع قيام سبب الحرمة والحرم للرخصة تراخى حكمه المراد بالاستباحة ههنا مطلق
الاذن لا المعنى يساوى الطرفين يسافى الاول فان قبل المحرم قائم فى القسمين جميعا
فكيف اقتضى ابيد الحرمة فى الاول دون الثانى قلنا العلل الشرعية امارات جاز
تراخى الحكم فيها وقد ورد النص بذلك فيحمل بخلاف اصله وجوب الايمان
فانها علته قطعية لا يتصور فيها التراخى عقلا ولا شرعا فيقوم الحرمة بقيامها
ودوامها دوامها كافطار المسافر فان السبب الموجب للصوم والمحرم للافطار وهو
شهود الشهر وتوجه الخطاب العام قايم بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
اى حضر ولذا الوادى كان فرضا والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة
من ايام اخر والعزيمة اولى عند قيام سبب العزيمة ولان الرخصة انما شرعت
لليسر وهو حاصل فى العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى الثواب بخلاف العزيمة
وتضمن اليسر يختص بالرخصة فالاخذ بها اولى الا ان تضعف العزيمة كالصوم
فيكون الفطر اولى حتى لو صبر فمات كان اثما لتفويت نفسه بمباشرته لحصول
المقصود وهو حق الله تعالى بخلاف المقيم المكره على الافطار حتى قتل فانه ليس باثم بقتله
لان القتل صدر من المكره الظالم والمكره فى الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة
فيتوفر انما كان الاول احق بكونه رخصة من هذا الاان فى هذا وجد سبب الصوم
لكن تراخى حكمه بالنص فكان فى الافطار شبهة كونه حكما اصليا فى المسافر بخلاف
الاول فان الحكم الاصلى الذى هو الحرمة قايم فيه مع قيام المحرم وليس فيه شبهة
كون الاستباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون احق بكونه رخصة من الثانى واما الثالث
الذى هو رخصة مجازا وهو ما فى المجازية والبعد عن الحقيقة من الاخر فما وضع عنا
اى ما لا نفع ولم يشرع علينا من الاخر هو الثقل الذى باصر صاحبه اى حبسه من الحراك
جعل مثلا لثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس فى صحة التوبة والاغلال
هى ايضا مثل لما كانت فى شرايعهم من الاشياء الشاقة كتعيين القصاص فى العمد
والخطاء وقطع الاعضاء الخاطئة وقطع موضع النجاسة ونحو ذلك مما كان
فى الشرايع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة
وتخفيفا سميت الرخصة فيما لكن لما كانت لسبب معدوم فى حقنا فالحكم غير مشروع

اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا واما الرابع الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب الى الحقيقة
الرخصة من الثالث فاسقط عنا مع مشروعيته لنا في موضع اخر المراد السقوط
عن بعض الامة مع المشروعية لبعض افمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث
انه مشروع لبعضنا كان شبيها بالحقيقة الرخصة بخلاف الثالث فانه ليس بمشروع
في حقنا اصلا فيكون البعد من الحقيقة كالسلم فانه بيع والاصل في البيع ان يلاقي
الاعيان لنهيه عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان وهذا حكم مشروع في سائر
البيعات لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين مشروعا اصلا والحر والمنة يلاقيان
والمكره فان حرمتنا ولهما ساقطة في حقهما لخوف الهلاك على النفس حتى لم يبق
مشروعة عندنا وتبدلت بالاباحة حتى اذا صبر ومات اثم ان علم بالاباحة
في هذه الحالة لان في انكشاف الحرمة خفيا فيعذر بالجهل كذا ذكره الامام الاسبيجابي
قبل في وجه سقوط الحرمة لنا الاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه
وحكم المثنى بيضا وحكم المستثنى منه فيقتضي ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى
منه وهو الحل اقول فيه بحث لانه قول بمفهوم الاستثناء وهو ليس مذهبا كما
سبق فالصواب ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء
المستثنى منه فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة فبقيت في حالة
الضرورة على ما كانت عليه فان قيل استثناء اجراء كلمة الكفر على اللسان حال الاكراه
مستحق لقوله تعالى فريته فريعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان مع انه لم يدل
على اباحته اجيب بانه ليس باستثناء من الحظر بل هو استثناء من الغضب اذ التقدير
فريكفر بالله فريعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فينتفي الغضب بالاستثناء
ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل لجواز ان يكون مستباحا ووجه الفرق هو ان
حرمة الخمر لصيانة عقله ودينه والمنة بصيانة بدنه عن سراية الخبث ولا صيانة
لبعض عند فوت الكل وكقصر المسافر فانه رخصة اسقاط عندنا فاتمام المسافر
نية الظهر لا يجوز كاتمام العاجز وبنيته الظهر والنفل اساءة وترك العقدة الاولى
مفسد لما روى عمر رضي الله عنه قال لرسول عليه السلام انقصر الصلوة ونحن
آمنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق

ق بالاجماع التمليك اصلا وان كان ممن لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد
بالرد كعفو القصاص وهبته او تصدقه او تمليكه من الولي ويخرج ذلك فمن يلزم
طاعته اولى بان يتوقف على القبول لان تمليك الله تعالى في محل يقبله لا يرتد
مطلقا كالارث بخلاف تمليكنا في الاعيان ففي محل لا يقبله اذا لم يرتد العبد
فمن الله تعالى اولى ولان التخيير لتعيين القصر له بخلاف التخيير في انواع الكفارة
وجزاء الصيد والخلق لاختلاف اجناسها وبخلاف رخصة الصوم فان اليه
متعارض اومشقة السفر معارضة بخفة الشرع مع المسلمين ورفق الافاقة بمشقة
الانفراد فصار الصوم اولى لاصالته فان قيل اكمال الصلوة ان كان اشق
فثوابه اكثر فيفيد التخيير اجيب بان الثواب الذي يكون باداء الفرض فيهما سواء
وفي المسح المخفف فان غسل الرجل الذي غرية سقط في مدة المسح رخصة لان الاستمرار
القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى العدم فثبت ان الغسل ساقط وان المسح
شرع ليس ابتداء وكان فرض قبل المجاز لا على معنى ان الواجب فرض الرجل
يتأدى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط كون الرجل طاهرة وقت اللبس
ولا كون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما في المسح على الجبيرة
لان المسح يصلح رافعا للحدث الساري الى القدم وان الشرع اوجب السبب
الموجب للحدث فزان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وجعله
مانعا فرسراية الحدث الى القدم وحكمه اي حكم هذا القسم من الرخصة ان الوجوبة
لا تبقى مشروعية فيه وقد بينا ذلك في الصور المذكورة فان قيل قد صرح
الفقهاء بان فرض المسح ولم يمسح اخذا بالعزيمة ثياب ولا ثواب في غير المشروع
قلنا العزيمة لم يبق مشروعة ما دام متحققا والثواب باعتبار النزع والغسل
واما الوصفي عطف على قوله في اول المقصد الثاني اما التكليفي ولما كان فيه نوع
خفاء عرفه فقال فاثر الخطاب يتعلق شيء بالحكم التكليفي وحصول صفة له
اي لذلك الشيء باعتباره اي باعتبار الحكم التكليفي فالمتعلق اي الشيء الذي
تعلق بالحكم التكليفي ان دخل في الاخر وهو الحكم التكليفي فركن والا اي وان
لم يدخل فيه فان اثر المتعلق فيه اي في الاخر فعلة والا اي ان لم يكن مؤثرا فيه

فان اوصل المتعلق اليه اى الى الاخير خرج الجملة غسب والا اى وان يوصل اليه
فان توقف عليه اى على المتعلق وجوده اى وجود الاخر شرط والا اى وان
لم يتوقف عليه وجوده فلا اقل من الدلالة عليه اى على وجوده فعلامة الركن ما
يقوم به الشئ اى يدخل فى قوامه فيكون جزاء له وهذا اولى من قول صاحب التنقيح
ما يقوم به الشئ لصدقه على المحل وهو الركن فتعين الاولى اصلى ان لم يعتبر حكم الشئ
الذى يقوم بالركن باقيا عند انتفائه اى انتفاء الركن كالتصديق للايمان
والثانى زايد ان اعتبر حكم ذلك الشئ باقيا عند انتفائه لعذر وان انتفى ذلك
الشخص بانتفائه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فاندفع ما يقال ان قولنا الركن
زايد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل فى الشئ ومعنى الزايد
ما لا يدخل فيه بل يخرج عنه وذلك لانا لا نعنى بالزايد ما يكون خارجا عن الشئ
بحيث لا ينتفى الشئ بانتفائه بل نعنى به ما لا ينتفى بانتفاء حكم ذلك الشئ فنعنى بالركن
الزايد الخ، الذى اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشرع فان الجزء
اذا كان من الضعف بحيث لا تبقى حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارجى
فسمى زايد بهذا الاعتبار وهو اى اعتبار الزيادة اما بحسب الكيفية كالاقرار فى الايمان
لانه كيفية معتبرة فى الايمان بالركنية فانه لا يسقط حاله الاختيار اصلا لكنه
ركن زايد حتى يسقط لعذر الاكراه او بحسب الكمية كالاقرار فى المركب منه ومن الاكثر
حيث يقال للاكثر حكم الكلى واما جعل الاعمال داخلة فى الايمان كما نقل عن الشافعى رحمه الله
مرة اخرى فليس لانه انما يجعلها داخلة فى الايمان على وجه الكمال لا فى حقيقة الايمان
واتباعه المعتزلة فى ادخالها فى حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا عندهم
واما العلة وهى لغة التغير كالمرض لما يقال المريض قد بدله مريضا لانا نقول انه متغير
ايضا من اصول النوحى سمى بها العلة الشرعية لتغيرها الحكم من العدم الى الوجود او
من الخصوص الى العموم بحيث لو تكرر الحكم ثم اضيف اليه وجوب الحكم
وج به ما يضاف اليه وجوده كالشرط ابتداء خرج به ما يضاف اليه وجوبه لكن
بواسطة كالسبب وعلة العلة ونحوهما ودخل العلل الوصفية شرعا والمستنبط
اجتهادا او هى اى العلة الشرعية مقارنة للمعلول بالزمان كالعقلية من العلل

العلل وعليه الجمهور اولو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت
الحكم ولبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وسيأتى فرق بينهما وجوز التراخى
اى تراخى الحكم عن العلة اعلم ان بعض مشايخنا فرقوا بين الشرعية والعقلية
فقالوا المعلول يجب ان يقارن العقلية دون الشرعية لان ايجاب العلة بعد
وجودها والا كان المعدوم مؤثرا فاذا جاز تقدمها بزمان جاز بالكثير لان الكثير
انزل منزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة
مثلا فجاز بقاؤها بخلاف الاستطاعة التى هى العلة العقلية فانها عرض لا يبقى
زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول
فنقول اولا بعدية الايجاب رتبة مسلمة وليس محل النزاع فان كل علة كذلك اتفاقا
وزمانا ممنوعة ومع المقارنة لا يكون المؤثر معدوما كما بين وكفى الاصبع والخاتم
وثانيا منقوض بالعلل العقلية اذا كان احيانا لا اعراضا وثالثا قبول الفسخ
يستدعى وجود الحكم لانه المورد له لا وجود العلة حتى يبقى كيف وهى عرض
والصوت ولو سلم ان مورد الفسخ العلة فكونها بمنزلة الاعيان لضرورة جواز
الفسخ فلا يثبت فيما وراءها وهى اى العلة سببه لانه ان لم يوجد الاضافة
ولا التاثير ولا الترتب لا يوجد العلة اصلا وان وجد احدها منفردا حصل
ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام اخرى وان وجد
الاجتماع بين الثلثة فتقسم اخر فخمس سبعة ولذا قال اما علة اسما ومعنى حكما
وهى العلة الحقيقة بان توضع العلة له اى للحكم بهذا التفسير العلة اسما ويلزم ان
يضاف الحكم اليها ويتراخى اى العلة فيه اى الحكم بهذا التفسير العلة معنى ولا يتراخى
الحكم عنها اى العلة بهذا التفسير العلة حكما كالبيع المطلق فانه علة اسما ومعنى وحكما
للملك وكذا النكاح علة كذلك للحل والقتل للقصاص واما علة اسما ومعنى للوضع
والتاثير لا حكما لتراخى المعلول اعنى لا يترتب ابتداء بل بواسطة اعم ان يكون التراخى
حقيقيا زمانيا او رتبيا بالتوسطة وهذا جنس تحته انواع اربعة لان التراخى حقيقى
او رتبى فعلى الاول اما ان يستند الحكم الى اول الوقت او يقتصر على وقت الاضافة
التحقيقية او التقديرية فان استند فاما ان يتراخى الحكم الى ما لا يحدث بالعلة

تسمى باسم الجنس اعني علة اسما ومعنى لاحكما او الى ما لحدث بها فتسمى علة وفي حكم السبب وعلة بمنزلة علة العلة وان اقتصر تسمى علة شبه السبب وعلى الثاني وهو ان يكون التراخي رتبيا تسمى علة العلة وقد اشير الى الاقسام الاربعة بالاشارة والى مثال كل منها بعادة الكاف فالاول وهو ان يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما لحدث بالعلة كالبيع الموقوف فانه علة اسما للوضع ومعنى للتأثير ولذا يتعلق باعتاق المشتري موقوفا لانه قبل البيع ويحنث به المحلف بالبيع لاحكما لتراخيه الى اجازة المالك وعند اثبت الملك مرفوقا بالبيع مستندا فيملك زوائد المتصلة والمنفصلة لا مقتصرا فيظهر كونه علة لا سببا اذ السبب يستند اليه الحكم فان قيل هذا قول بتخصيص العلة وهو ناجز الحكم عنها لانع قلنا ذلك الخلاف في العلل المستنبطة لا الوصفية شرعا والبيع بالخيار فانه علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لاحكما لما سبق في مباحث مفهوم المخالف ان الخيار داخل على الحكم لكونه اذنا او لدخول على السبب لا ستدراكه ودليل انه علة لا سبب ان المانع اذا زال وجب الحكم به مقرونا بالايجاب كما في الموقوف ولهذا قلنا انه مؤثر لا ان الاعتاق ههنا لا ينفذ باسقاطه لعدم الملك مع التعليق بخلاف الموقوف والثاني وهو ان يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ليكون التراخي الى ما لحدث بالعلة كمرض الموت فانه موضوع لتغيير الاحكام من تعلق حق الورثة بالمال وحجر المريض عن التبرع فيما تعلق به حقهم كالهبة والصدقة والوصية والمحاباة ومؤثر فيه شرعا ومتراخ الى ايصال الموت به حتى بطله الموهوب له وينفذ تصرفاته لو لا الموت ولما كان علة لتراخي الالم المفضي الى الموت صار بمنزلة علة العلة والجراح المفضي الى الهلاك بواسطة السراية فانه كمرض الموت بعينه والرمي المفضي اليه بواسطة المضي في الهواء والنفس في الرمي والسراية لكون هذين الاخيرين بمنزلة علة العلة لم يورثا شبهة في وجوب القصاص والتزكية عند الامام ابي حنيفة رحمه الله فانها موجبة للايجاب الشهادة برمي المحصن بالحكم بالرجم فيضمن المزكي عند الرجوع الا انها لكونها صفة للشهادة كانت تابعة لها فمن هذا الوجه فيضمن الشهود ايضا اذا رجعوا واما عدم لزوم

لزوم القصاص فلشبهة تخلل قضاء العلل القاضي وقالا التزكية ثناء ليس بتعدد لافضاء الا بالتعدي ولذا لا افضاء على الشهود عند رجوع المزكيين فلنا عند الرجوع ظهر انها تعد معنى والاعتبار للمعاني والثالث وهو ان يقتصر الحكم على وقت الاضافة الحقيقية او التقديرية وهو المسمى علة شبه السبب كالايجاب المضاف الى وقت كخوانت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لكن الحكم متراخ للاضافة الحقيقية ومقتصر وبلا ولين جوز ابو يوسف في النذر الصلوة والصوم في وقت بعينه التعجيل قبله فان التراخي وجوب الاداء كصوم المسافر وللاخر لم يجوزه محمد اعتبارا للايجاب العبد بايجاب الله تعالى وشبه بالسبب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي آخر عنها الحكم لكن اذا ثبت لا ثبت من حين العلة لكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها ثبت من اوله ولم تخلل بينهما زمان لا يكون مشابهة للسبب والاجارة كذلك اي المضافة الى الوقت فان عقد الاجارة علة اسما ومعنى لوصفه وتأثيره ملكه المنفعة ولذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لتراخي حكمه فان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها فاتح حق ملك المنفعة مضافا الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة لتقارن الانعقاد بالاستيفاء، وبهذا مضى قولهم الاجارة عقود متفرقة بتجدد الانعقاد بحسب تجدد المنفعة وشبه بالسبب للاضافة التقديرية كالمسبق بحقيقة انفاذ والنصاب قبل الحول فانه علة لوجوب اداء الزكوة اسما للوضع ولذا يضاف اليه ومعنى لتأثيره فيه لان الغنى يوجب المواساة لا حكما لتراخي حكمه الى وصف النماء بالحولان وشبه بالسبب لاضافة حكمه وهو الوجوب الى حصول وصف النماء ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف وانه مؤثر لحاصل ومحصل لبه شبه العلة والنصاب السبب ولو كان النماء علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا وليس كذلك والالم يجز الاداء قبل الحول ولما لم يكن الوصف مستقلا في الوجود اشبه النصاب العلة ايضا ولاصالة غلب شبهه بالعلة شبه السبب والرابع هو ان يكون التراخي رتبيا وهو المسمى علة العلة كشرط الوجوب علة للعلق بواسطة الملك اسما لان المضاف

الى المضاف الى الشئ مضاف الى ذلك الشئ كحكم المقتضى الى المقتضى ولا شك
ان مطلق الشرى والملك وان لم يوضع للعتق لكن شرى القريب اوصله ووضع
شرعا له ومعنى لان المؤثر فى المؤثر لا حكما كما ظن والا كان علة حقيقة وليست
كذلك والتوسط ينفى الاضافة الابتدائية واما علة معنى وحكما لا اسما كما فى قوله
اى العلة كالقرابة والملك فان المجموع علة للعتق فاجتماعا فى كان علة كذلك
اى معنى لتاثر كل منهما فى العتق اما القرابة فلانها مؤثرة فى الصلة والرق يقطعها
ولذا فصان الله تعالى هذه القرابة عن القطع بادنى الرقين وهو النكاح فلان لا
اولى واما الملك فلان ملك العتق يستتبعها ومنه وحكما لوجود الحكم معه وعدم
تراخيه منه لا اسما لان قدرة العتق لما كان من احدهما ونفيه من الاخر فكان
الموضوع للعتق الكل لا كل واحد فان الموضوع للعتق شرعا ملك القريب
لا مطلق الملك كما سبق اما فى الملك فلشرى الثابت قرابته فالشرى
معتق حتى يصح نيته الكفارة عند الشرى لا بعده اذ لا تراخى الحكم عنه واما فى
القرابة فلكدخول احد الشخصين بنوة عبد مجهول النسب ورثاه او اشتراه فاطلق
معتق وعازم يغيب الا فى الخلاف فى الشاهدين فان العتق بالقضاء وهو يجب
الشاهدين بلا اعتبار الترتيب واما علة اسما وحكما لا معنى كالسبب الداعى العالم
مقام السبب لدخوله كالسفر المطلق والمرض المشق لرخصهما والنوم المجب
لاسترخاء المفاصل للحدث ودواعى الوطى لحرمة المصاهرة وفسد والاصوام والاعتكاف
والنكاح لثبوت النسب والتعاقل الحكمان لوجوب الغسل والمباشرة الفاحشة
مع الانتشار وعدم الفاصل للحدث الاصغر عند محمد فان كلا منهما علة اسما للوضع والاضافة
الشرعيين وحكما لعدم التراخى لا معنى لان المؤثر هو المشقة وفوح النجس والوطى
وفوح المنى والحدث والدليل اى سبب العلم القايم مقام المدلول كالخبر عن الحبة
والبغض فى ان احبتنى وابغضتنى فانت كذا لوقوع الجزاء باخبارها ويقتصر
على المجلس لانه بمنزلة تخييرها فان كلا منهما علة اسما للوضع والاضافة الشرعيين
وحكما لعدم التراخى لا معنى لان المؤثر هو المحبة والبغض والداعى اليهما اى
السبب المقتضى لاضافة الداعى مقام المدعو اليه واضافة الدليل مقام المدلول

جواب عما يقال اضافة اليها غير كافية ولا مؤثر فيها
ولا وضع بها بين الشرى والعتق ولا بين
الملك والعتق كما لا وضع بين الشرى
وملك المتعة منه

اول احد امور ثلثة اما وضع ضرورة لتعذر الوقوف على حقيقة العلم كما فى النوم
والنكاح والالتقاء، والخبر عما فى القلب او وضع حرج لتعذر الوقوف على حقيقة
العلم مع امكانه كما فى السفر والمرض والمباشرة والاحتياط كما فى العبادات
ودواعى الوطى فى المحرمات واما علة اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما فى مباحث
الشرط ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتعليق السابق ومضاف
اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس لمؤثر فى وقوع قبل دخول الدار بل الحكم مضاف
عنه فعلا يكون علة معنى وحكما واما علة معنى فقط كما يسمى وصفا له شبهة العلة كاحد وصفين
تركب منهما العلة كتركب على الربوا فى القدر والجنس عندنا والتعدد فى الايجاب
والقبول فكل من الجزئين علة معنى لان له مدخلا فى التاثير لكونه مقوما للمؤثر التام
لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه او المراد هو الجزء الغير الاخير
او احد الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس فعلى هذا كان لكل من القدر والجنس
شبهة العلة فيثبت به ربوا النسية لا شبهة الفضل كما فى المرتبة فلا يجوز ان يسلم
حنطة فى شعير وبالخلاف ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا تثبت شبهة
العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعنى القدر والجنس كيف والنص قايم وهو
قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعدان يكون يدا بيد وهو
عند الامام السرخسى سبب محض لان احد الجزئين بطريق يفضى الى المقصود ولا تاثير
له ما لم ينضم اليه الجزء الاخير وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلية لانه
مؤثر والسبب المحض غير مؤثر واعترض عليه بانه مخالف لما تقرر عندهم فرانه لا تاثير
لاجزاء العلة فى اجزاء المعلول واما المؤثر هو تمام المعلول واجيب بان معنى ما تقرر
لا تاثير لها اصلا او بلا واسطة ولو سلم ان له تاثيرا لكن ليس فى جزء المعلول بل فى نفسه
فالحق مع فخر الاسلام اذ كل سبب يتخلل بينه وبين المعلول علة ولا يتخلل مثلا لانه
بعض العلة واما علة حكما فقط كشرط فى حكم العلة كما يجئ امثلته فان الحكم يترتب عليه
لا غير وضع ومؤثر واما السبب وهو فى اللغة الطريق نحو ما تبع سببا والحبل نحو
فيعد سببا والباب نحو اسباب السموات والكل مشترك فى الايصال فاصطلح الفريقين
اشارة الى الاول بقوله فالحكم يكون طريقا الى الحكم فقط اى بلا وضع له ومؤثر فيه وبهذا يتناول

فى التلويح قوله وهو عند الامام اوبين قوله
كالقدر والجنس وبين فعلى هذا فى بعض فسير عود جميع
الى ما هو علة معنى والتذكير بمعنى الوصف
منه

ليس تعلق الفعل به بصنع المكلف كالوقت وما هو بصنعه لكن لا يكون الوقف
فرضه ذلك كالشرى لملك المتعة فانه بالنسبة اليه سبب وان كان بالنسبة
الى ملك الرقبة علة ويخرج ما يدرك تأثيره فيما هو الغرض من وضعه كالشرى لملك
الرقبة فانه علة والى الثانى بقوله وقد يطلق اى السبب على كل ما دل السمع على كونه
موقتا لحكم الشرعى وهذا اعم ليشمل وله كل ما يدل على الحكم من الفعل وغيرها مما ينتشر
من اسباب الشرايع حقيقة بالثانى لا الاول لان كلها او بعضها علل كما للعقوبات
وهو اى السبب اربعة لان اقتضاؤه اما فى الحال او فى المال والثانى سبب مجازى
والاول اما ان يضاف اليه علل المتخللة بينه وبين الحكم فان كل سبب لابد ان تتخلل
بينهما اولا والثانى سبب حقيقى والاول ان يثبت الحكم به غير موضوع له والا كان
علة او ثبت بعده بلا تراخ فثبت فى الحكم العلة وان ثبت عنده مع التراخى به او غير
موضوع بمتخلل لم يوضع له فسبب لشبهة العلة فبين الاقسام الاربعة بقوله
اما سبب حقيقى هو طريق الحكم بلا اضافة وجوب او وجود اليه اى وجوب الحكم
ووجوده وصفا متعلق بالاضافة وبلا تعقل التأثير فى الحكم كما يعقل فى سائر
اقسام السبب احتراز بقوله طريق الحكم عن العلامة واقرح بقوله بلا اضافة
وجوب اليه وصفا العلة لوجوب الحكم بها وضعا وبقوله او وجود اليه او وصفا
الشرط لشبوته عند وضعا وقيد الوضع ليدخل فيه مثل اضافة ملك المتعة
الى الشرى فانه سبب لا علة وبقوله وبلا تعقل التأثير الاقسام الباقية عن السبب لتعقل
حقيقة التأثير او شبهته فيها اما الحقيقة فهى السبب الذى فى حكم العلة والذى له شبهة
العلة اما الاول فلا يضاف العلة المتخللة اليه وان لم يوضع له والا كان علة العلة
كما يجئ تحقيقه واما الثانى فلا يضاف ايضا لكنه امتاز عن الاول لقصور معنى العلة
فيه فان فى رفع المانع شبه احياء وجوب العلة ظاهرا كحفر البئر بخلاف قطع الحبل
وشق الزق وفى الفعل المفضى بتوسط عدم الوضع فيهن كارضاع الكبيرة فشبهته
الصغيرة بخلاف شهادة القوة ووضع الحجر واشراع الجناح ونحوها ولذلك
اشترط فيه التعدى دون الاول واما الشبهة ففى المجاز لان شبهة العلة الثابتة
تقتضى شبهة التأثير مجازا وسيأتى تحقيق جميع ذلك ان شاء الله تعالى

الحفر وما بمعناه كاشراع الجناح اخراج الروشن على الطريق العرض وبناء السرير والدكان وغيرها كما سيمر فى الخاتمة تحقيق هذه

تعالى وحكمه اى حكم السبب الحقيقى ان لا يضاف اثر الفعل اليه بل الى العلة المتوسطة
بين الحكم والسبب فلا يضمن الدال على السرقة او القتل او قطع الطريق ولا
يشترك فى العقوبة الدال على حصين حربى بوصف طريقه اذا ذهب معهم فصار
مصاحب علة وذلك لان الدلالة طريق الوصول وقد تخلل بينها وبين الحصول
فعل مختار لم يضف اليها واما ضمن محرم دل على الصيد لان ازالة الامر جنابة فى حقه
لازامه اياه فدلالته مباشرة لا سبب كمودع دل سارقا على الوديعة لكن لما
كانت الدلالة فى معرض الزوال لم يضمن بها حتى يستقر بانضمام القتل الى الصيد
والاخبار كما اخذه فارسل اوزمان فلم يصبه وانما لم يضمن حلال دل على صيد
الحرم لانه كما دل على الاموال المملوكة ومتاع المسجد والاموال المتحرمة لله تعالى كالملتقوط
وانما اوجبوا الضمان على السائق ناقى خلاف القياس لغلبة السعاة ولا
يضمن من دفع صبيا سلما حالة يمسكه له اى للدافع فصل نفسه لان ضربه نفسه صار
باختياره غير مضاف اليه بخلاف ما اذا اسقط فهلك لانه غير مختار فتضاف
الى الدافع لكونه متعديا فيكون فى حكم العلة ولا يضمن من قال له اى للصبى اصعد الشجرة
وانفض ثمرها لنا كل انت اولنا كل نحن فصعد فعطب لان صعوده ما جاز
بمنفعة نفسه فرجل وجه فى الاول ومروجه فى الثانى فلا ينقطع الحكم عن علته بالشك
لان الاصل الاضافة الى العلة دون السبب بخلاف ما اذا الدغته حية وجه ان
حيث يسقط نصف الضمان لان كلا فتعذر الترجيح واما اذا قال لا كل فيضمن
عاقلته لانه صار مستعملا بمنزلة الآلة فتضاف اليه وعلى هذا دخل قيد العبد
وفتح باب القفص والاصطبل ونحو ذلك واما سبب حكم العلة وهو ما يضاف اليه
العلة المتخللة بينه وبين الحكم بلا وضع بحكمها اى من غير ان يكون ذلك السبب موضعا
بحكم تلك العلة والا كان علة لا سببا وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه لا ضافة
العلة اليه فان المضاف الى المضاف مضاف اليه كسوق الدابة وقودها فانها تمشى
على طبع السابق والقائد فيضاف فعلها اليهما بالضرورة لكن السوق والقوة
لم يوضعا للتلف فيضاف التلف اليهما فى بدل المحل لانه فى حكم التسبيب لانى جزاء
المباشرة كالقصاص والكفارة وجزاء الميراث وقتل حمل القنديل ونحو ذلك

الزق وفيه مايع واشراع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك الحائط
المائل بعد التقدم اليه وادخال الدابة فى زرع الغير حتى الكلئة والشهادة بالقوة
فاضافته اليها صارت فى حكم العلة والعدم وضعها لم يكن علة فلم يلزم القصاص
وغيره فهو اجرية الافعال كالكفارة وحرمان الارث واما السبب لشبهة العلة
وهو ما يضاف الحكم اليه بنوعا عنده على صحة الترامى لكونه ايجاد الشرط العلة
وثبت الحكم به حال كونه غير موضوع للعلل لم يوضع ذلك الفعل للحكم وسياتى توضيحه
فى مسائله وحكمه ان يضاف الفعل اليه لا مطلقا بل التعدية لانه لما انتفض فيه معنى
العلة لوجهين السابقين اشترط فيه ذلك مثال ما يضاف الحكم اليه بنوعا عنده
على صحة الترامى كحفر البئر فى ملك الغير فانه سبب للقتل لانه طريق للوقوع فيها وليس
بعلة بل العلة ثقل الماشى والسبب مشتبه فيه فاما الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع لكن
لشبهة العلة فحيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده لا بنوعا به ولهذا لم يكن
موجبا للكفارة ولا حرمان الارث لان ذلك فى المباشرة ولم يوجد لكن
يجب الدية لان ذلك بدل المتلف لا فى الفعل وقد حصل التلف مضافا
الى حفره وجودا عنده بطريق التعدى حتى لو اعترض على فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه
نحو الالقاء يكون الضمان على الملقى لا الحافر ومثال ما يثبت الحكم به غير موضوع للعلل
لم يوضع لحكم ارضاع الكبيرة ضرتها الصغيرة بالتعدد رجل تزوج صغيرة وكبيرة
فارضعت الكبيرة امها الصغيرة حتى حرمتا عليه فان الزوج يغرم الصغيرة
نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان تعمدت الفساد بعد دخولها بالنكاح ولم تعمد
يرجع فالارضاع يثبت به لزوم المهر ولم يوضع له لما تقرر ان البضع غير متقوم
حالة الخروج كذا قالوا واعترض عن ما ذكرنا من اقسام الشروط التى فى حكم العلة
واجيب بانه لا امتناع فى كون الواحد شرطا وسببا باعتبار رفع المانع والاقضاء
كما فى كونه سببا وعلة باعتبارين او شرطا وعلامة او سببا وعلة وشرطا باعتبارات
ثم الفرق بين هذا القسم وبين الثانى غير واضح فانه وان امكن فى الحفر ان لا يكون
كشق الزق حيث تخلل فى الحفر سببا فى اختيارى مباح هو المشى دونه فى الزق
لكن ارضاع الكبيرة كشهادة القتل فى ان الحكم مضاف اليه ولم يوضع بل اولى

وانت خبير ان تمثيل مثال الحكم الذى حفر البئر
بترك الكاف فى نحو لعل الشارح التحرير اورده
ت محا ج س

اى الجناب للكفارة وحرمان الارث
ح

اولى لان ارتضاع الصغيرة غير معتبر فهو كالطبيعى ولذا لا تحل مورثة لا يحرم من
الميراث اللهم الا ان يقال باعتبار ان التسبيب هنا فى موضعين اذ ليس
الارضاع موضوعا لافساد النكاح بل للتبرية ولا افساد لازم المهر لما عرف
ان البضع حال خروجه غير متقوم واما الشهادة فموضوعة لحكم القاضى بالعقود وان لم
يوضع ذلك الحكم للعقود لاحتمال ان لا يباشره الولى باختياره وما يقال الشهادة
لم يوضع للغرم انما هو بهذا الاعتبار واما سبب مجازى وهو طريق للحكم يفضى اليه
لا فى الحال بل فى المآل وخص باسم المجاز وان كان السبب مع التاثير كما فى القسمين
السابقين مجازا ايضا لان التجوز بنقصان الحقيقة اولى من التجوز بالزيادة المستكملة
عليها فالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة صفة الكل فان كل واحد اذا علق
بشرط لا يراد اوجد يراد لجزاء يكون سببا مجازيا للجزاء وكاليمين بالله فانها ايضا
سبب مجازى للكفارة لا حقيقى اما التعليقات فلعدم الاقضاء فيها الى الجزاء عند
وجود الشرط فعند وجوده يكون التعليقات اسبابا مفضية بالفعل فان وضعها
لان لا يقع الجزاء الا عند الشرط المانع عن وقوعه قبله واما اليمين فلعدم الاقضاء
فيها ايضا الى الكفارة الا على تقدير الحنث فعنده يكون اليمين سببا مفضيا بالفعل
فان وضعها للبر المانع عن الحنث وان علم ان المعلق ونفس الحنث يكون علة
ح فكان مجازا من تسمية الشئ بما يؤول اليه على ان قول المشايخ سبب الكفارة
او دايرين بين الحضر والاباحة كاليمين المنعقدة بخلاف القوس ظاهر بان السبب
نفس العين لكن بشرط فوات البر وعلى هذا الحمل عبارة المشايخ وله اى لهذا السبب
المجازى شبهة الحقيقة عندنا لوجهين الاول ان اليمين بالله وبغيره شرعت
لتاكيد البر وذلك بان يكون مضمونا بلزوم الكفارة فى الاول والجزاء فى الثانى
وكل شئ يكون الثابت بسبب مضمونا بذلك الشئ عند فوات ذلك الثابت
يكون له شبهة البثوت قبل فوات ذلك الثابت فكذا سببه كالغصب يوجب
رد عين المغصوب مضمونا بالقيمة عند فواته ولهذا شبهة البثوت قبله حتى يصح
الابراء عن القيمة والعين والكفالة والرهن حال قيام العين ولذا يملكه بالضمان
فرق الغصب الثانى ان وجوب البر بالحنث لزوم الكفارة او الجزاء وكل واجب

لغيره يكون نائبا فروجه دون آخر واذا كان له عرضية الفوت حيث لم يثبت
فروجه كان لهما عرضية الثبوت فكذا السبب ليكون المسبب نائبا على قدر سببه
وشبهة الشئ معتبرة بحقيقته فلا يستغني عن المحل كحقيقته او كل حكم عاد الى المحل فشبهته
كالحقيقة وبقاؤه كالابتداء في استدعاء المحل ولذا لا يثبت شبهة النكاح
في المحارم وشبهة البيع في الحر لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول
مانع فيمتنع في غير المحل بزوال المحل بطل اليمين فتخير الثلاث بطل التعليق في بعضها
وتعليقها دونها قال رحمه الله القسم من السبب مجاز محض كيف وفيه شبهة الحقيقة
لانه فرض التطليق مثلا وفرض الشئ غيره فلا يستدعي محلا ولا حلا فلا يبطل
اي فلم لا يبطل تخير الثلاث التعليق ولعدم استدعائه شيئا منهما صح تعليق طلاق
المطلقة الثلاث بتزوجها فيقع بتزوجها بعد التحليل فلم يستدع ابتداؤه المحل
فيقاؤه وهو اسهل اولى واشتراط الملك عند ابتداء التعليق بغيره ليكون
الجزاء الموقوف على الملك غالب الوجوه بالاستصحاب فيحصل تأكيد البر المقصود
من اليمين ولا حاجة لتعليق الملك الى ذلك ليبقى وجوده عند فوات البر
بالتزوج مثلا ومع هذا لا يشترط عند بقائه فلا يبطل التعليق بزوال الملك اتفاقا
بان يطلقها ما دون الثلاث فكذا بزوال المحل بان يطلقها ثلثا فقد يوجد
ان شبهة العقبة يستدعي المحل كل من قياس التعليق بغير التزوج على التعليق
بالتزوج ليلزم من عدم اقتضاء الثاني المحل عدم اقتضاء الاول اياه وقياس المحل
على الملك في ان لا يشترط عند البقاء فاسداه الاول فلان شبهة الثبوت
للمعلق بالنكاح ممتنعة لان ملك النكاح علة لملك الطلاق وصحته وليس للشئ
قبل علة صحته حقيقة الثبوت فكذا شبهته فلم يشترط لمعلق بالنكاح قيام المحل
بخلاف المعلق بغيره واما الثاني فلان ملك الطلاق مستفاد من ملك النكاح
ولما استدعى صحة ملك النكاح المحل لا الملك استدعى صحة ملك النكاح
ملك الطلاق اياه ايضا فالمنافي لبقاء زوال المحل لا الملك قال الشافعي هذا القسم
من السبب سبب بمعنى العلة لانه الموجب في الحال لما هي لنا فوا الحكم اليه فاستدعى
المحل فلم يجوز التعليق للطلاق والعتاق بالملك بان قال ان تزوجتك فانت طالق

طالق او قال ان ملكتك فانت فانه باطل عندنا لعدم الملك عند وجود
العلة وجوز الشافعي بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد
السبب كالزكوة يجوز اداؤها قبل الحول اذا وجد النصاب قلنا اولا ان المعلق
قبل وجود الشرط بمنزلة جزاء السبب لان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال
على ربط شئ بشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء
وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدا والخبر وجزاء السبب لا يكون
سببا واعترض عليه بان الاضافة ايضا ينبغي ان يكون مانعة مثل ان طالق
غدا واجيب بان التعليق يمين وهي لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق
لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم
في الايجاب في وقته لا يمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع او انها
قد لا يوجد الوقوع وثانيا ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب
الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحال لانها عبارة عما يكون طريقا الى
الشئ ومفضيا اليه واعترض عليه بانه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يغو كما اذا
قال لاجنبية انت طالق اجيب بانه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط والخلل
التعليق وجعل كلاما صحيحا لصلاحيته ان تصير سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط
لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل ان كنت طالق ان شاء الله اعلم ان لكل
من الاحكام لما ذكر مباحث الاسباب اورد هذا البحث بعده وصدره بكلمة العلم تنبيها
على جلالة قدر هذا الباب في فن الاصول يجب ضبطه وعلمه لما كما يزعم بعضهم
من انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما ثبت بايجاب الله تعالى صريحا
او دلالة بنصب الادلة والعلم بها انما حصل من الادلة وذلك لانه لا كلام في ان
شارع الشرايع هو الله تعالى وحده وانه المنفرد بايجاب الاحكام الا انه اضاف
ذلك الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى وبجعل الاحكام مرتبة عليها تيسيرا
وتسهيلا على العباد وليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة
على انها علامات وامارات لمؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع
كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ذلك اشار

بقوله سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما قرر في مباحث الافعال بالمعرف اى فالسبب
للتصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل
وشهد به العقل هو حدوث العالم اى كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر
والاعراض مسبوقا بالعدم وانما يتسبب حالا لانه علم على وجود الصانع به يعلم
ذلك ولا شك ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى السبب
ظاهرا تيسيرا على العباد وقطعا لحج اهل العناد ولئلا يكون لهم شبهة بعدم
ظهور السبب ومعنى تسبيبه للايمان تسبيبه لنفس وجوب الايمان الذى هو فعل
العبد لا الوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلى ومنوط به فان
الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته فيعلم
ثم وجوب الوجود وينبئ عن جميع الكمالات وينبئ جميع النقائص فيصح الايمان
من الصبى المميز لتحقق سببه وهو الافاق والانفس وجود ركنه وهو التصديق
والاقرار الصادر عن النظر والتامل اذ الكلام فى الصبى العاقل وهو اهل لذلك
بدليل ان الايمان قد يتحقق فى حقه تبعا للابوين فلذا امتنع صحته ممن لا يميز
شرعى وذلك فى الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا وان لم يخاطب
الصبى به اى بالايمان لعدم التكليف فى حقه فسقط عنه الاداء الذى يحتمل
السقوط فى بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن مكره على السكوت
عن كلمة الاسلام والسبب للصلوة الوقت وقد سبق تحقيقه فى مباحث الامر
والسبب للزكوة النصاب لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام فى اربعين شاة
شاة والكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب فى وقت واحد واخر الغنى
لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس فى الغنى مختلفة فقدره الشارع
بالنصاب الذى هو كامل الغنى يكون بالنماء لينصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى
اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء وانما قلنا على هذا التقدير شرط لوجوب
الاداء تحقيقا للغنى واليسر لانه ارفاق ولا يتم معناه السبب المؤدى اليه
وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التى لها تاثير فى النماء بالدر والنسل وزيادة
القيمة بتفاوت الرغبات فى كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتحد

وتجدده تجدد النماء وتجدد النماء تجدد المال الذى هو السبب فيكون تكرر الوجوب
بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط والسبب للصوم شهد الشهر
اى كل يوم سبب لصومه وقيل الشهود اى شهود الشهر وقد سبق تحقيقه
فى مباحث المقيد بالوقت والسبب لصدقة الفطر راس يمونه اى يتحمل مؤنته
ونفقته ويلى عليه اى يتقدر عليه قوله شيئا او الى لقوله عليه الصلوة والسلام ادوا
عمن تمونون فان عن الاشتراكية ههنا دخلت على السبب او على محل يكون الوجوب
عليه ثم يسرى عنه كسراية الدية من العاقل الى العاقلة والثانى محال لان العبد
مال له فلا يكلف بوجوب مالى والكافر ليس من اهل التوبة والفقير ممن يحج له
فلا يجب عليه اولا خراج على الحر واعترض بان العبد فرجيت انه انسان
مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن فى
الحقيقة لا وجوب لانه التحق بالبهيمة فما يملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب
على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقف كلامه عن اشارة
الى المعنى الاصلى وهكذا نقول فى الصبى والكافر والفطر شرط لان وصف المؤنة
فى قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون اى تحملوا هذه المؤنة عمن وجبت مؤنته عليكم
دال على اعتبار الراس اذ المؤنة انما تجب عن الراس لا عن الوقت لان مؤنة
الشئ السبب بقائه يقال فلانه يمونه اذا قام ببقائه والراس هو الموصوف بالبقاء
دون الوقت فوضح ان الراس هو سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة
والوقت شرطه والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا والسبب للحج البيت يعنى
الكعبة شرفها الله تعالى بدليل الاضافة فى قوله تعالى ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا فلم يجب الا مرة والوقت والاستطاعة ليسا
بسببين اذ الاضافة اليهما فلا تكرر بتكرر الوقت مع صحة الاداء بدون الاستطاعة
كما فى الفقير فالوقت شرط الجواز اى جواز الاداء والاستطاعة شرط الوجوب
اى وجوب الاداء اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة
والسبب للعشر والخراج الناميه تحقيقا فى العشر وتقديرا فى الخراج يعنى ان سبب
كل منهما هو الارض الناميه الا انها سبب للعشر بالنماء التحقيقى وللخراج بالنماء التقديرى

وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بخلاف الخارج
فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري والاول اي
العشر مؤنة فيها معنى العبادة والثاني اي الخراج مؤنة ايضا لكن فيها معنى
العقوبة يعني ان كلا منهما مؤنة للارض حتى لا يعتبر فيها الاهلية الكاملة لان الله
تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وبالخارج منها فيجب عمارتها
والنفقة عليها كالعبيد والدور والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين فان
المقاتلة يعمرونها ظاهرا لانهم يذبون عن الدار ويصونونها عن الاعداء الكفار
فوجب الخراج لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة والفقراء يعمرونها باطنا لانهم الذين بهم
يستنزل النصر على الاعداء فوجب العشر لهم كفاية لهم فيكون الانفاق على
الفريقين انفاقا على الارض تقديرا وهو معنى المؤنة ثم في العشر باعتبار النماء
الحقيقي معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء ولان الواجب جزء من النماء
فليس من كثير بمنزلة الزكوة وفي الخراج باعتبار النماء التقديري معنى العقوبة
ومعنى العقوبة حتى اكتفى بمجرد التمكين من غير اشتغال بالزراعة والاعراض
عن الجهاد الاصغر والاكبر وهذا مما يصلح سببا للذلة والصغار وصرف مصارفه
بمنزلة الجزية كذا قالوا اقول فيه بحث اما اولا فلان الخراج لا يجب ان يكون بالزراعة
واما ثانيا فلان سبب العقوبة مشترك بينه وبين العشر فما وجه تخصيصها
بالخراج اعلم ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون كل منهما باعتبار الاصل
مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة ولذلك حكم بكون
سبب العشر الارض النامية دون الحاصل الباقي كما في الزكوة ولذا اي لاشتمال
العشر معنى العبادة والخراج معنى العقوبة لم يجمعا اي العشر والخراج في سبب
واحد هو الارض النامية وعند الشافعي يجب العشر في الارض الخراجية وان لم
يجب الخراج في الارض العشرية سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج
في الارض وسبب الطهارة ارادة الصلوة لتربتها عليها في قوله تعالى اذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا اي اذا اردتم القيام اليها ومثل هذا مشهور بالتبيين
والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الفرض في الطهارة ان يكون الوقوف

الكتاب المنع والدفع وندب غ

الخطاب كلمة في الانواع فسبق كتاب المؤلف كلمة ج س

ف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها
وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا
وبهذا لو توضأ فرغير وجوب كما لو توضأ قبل الصلوة واستدام الى الوقت
جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا ولم يقصد وليس
الحدث سببا لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلابسه والحدث يزيل الطهارة
وشافيها والسبب للحدود والعقوبات والكفارات ما يتسبب له ما عرفه وقيل واحر
دائر بين الحظر والاباحة يعني ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود
العقوبات المخففة محظورات مخففة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارة
فيها معنى العبادة والعقوبة يكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة مثل الفطر
في رمضان فمن حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه
جناية على العبادة محظور وكذا الطهارة والقتل الخطأ وصيد المحرم ونحو ذلك
فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه تعالى حرامها
محضا والسبب لشرعية المعاملات البقاء المقدر يعني ان ارادة الله تعالى بقاء العالم
الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك توضيحه ان الله
تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني
على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لغرض احتياج مزاجه بتركيب في البقاء
الى امور صناعية من الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة وشركة
بين افراد النوع ثم الحاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام
بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل
والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء
الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلايمه ويغلب على غيره فيقع الجور والخلل او النظام
فلهذا السبب شرعت المعاملات والسبب للاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة
كالبيع والنكاح ونحوها قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر فعل العبد كالملك في البيع
والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه يسمى الاختصاصات الشرعية فيسبها الافعال
التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه

هو العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ما سبق فهي اما ان يتعلق بامر الاخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان يتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار التمدن فهي العقوبات واما الشرط وهو لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة والشروط للصكوك وغرضا ما يتوقف عليه الوجود ومعناه ان شرط الشيء ما يتوقف عليه ثبوته وحصوله لا وجوبه فيما يراد ان الشرط قد يكون شرطا للوجوب فان الموقوف لم يثبت الوجوب قبل الفضاء لا نفسه بل ما يترتب في ذلك الشيء وجوبه العلة والاقتضاء اليه وجوبه بالسبب وهو اي الشرط اما شرط محض وهو الذي لا يلاحظ فيه الاضافة اي اضافة الحكم اليه كما في العلة او الاقتضاء اي اقتضائه الى الحكم كما في السبب فيخرج به السبب بل يخرج ويتوقف اي يتوقف الحكم كما في الشرط الحقيقي او يتوقف انعقاده علته اي الحكم عليه في الشرط الحقيقي وهو اي الشرط المحض قسمان الاول حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع او الحكم الشرعي حتى لا يصح الحكم بدونه اما اصلي كالشهود للنكاح عند تعذره مثل الطهارة للصلوة والثاني جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفا كما بكلمته اي كلمة الشرط وليسمى الشرط صيغة نحو ان تزوجتك فانت طالق او دلالة اي كلمته بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي انزوجها كذا لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي كذا باعتبار ان ترتيب الحكم على الوصف تعليق له بكالشرط وليسمى الشرط دلالة وهذا اي الشرط دلالة يختص بالغير المعين لان معنى الشرط انما يتأتى فيما فرض الابهام بخلاف الشرط صيغة فانه يجري في المعين وغيره واما شرط في حكم العلة وهو ما لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فيضاف اليه كحفر البئر في الطريق او في ملك الغير وشق الزق اذا كان فيه مائع وقطع حبل القنديل فان كلا منها شرط لانه رفع المانع وليس فيها علة صالحة للحكم لان السقوط والسيلان والنقل طبع لا اختيار فيها بخلاف ايقاعه نفسه فانه صالح لاضافته الى الاختيار والمشي سبب اقرب من الشرط لكنه مباح لا يصلح ترتب ضمان العدوان عليه مع انه غير واجب واما وضع الحجر واشراج الجناح وترك الحابط المائل بعدم التقدم الى صاحبه فان ذلك كاف واما شهادة الاشهاد لاحتياط الاشهاد كما

قوله وهو اي الشرط المحض قسمان الاول حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع او الحكم الشرعي حتى لا يصح الحكم بدونه اما اصلي كالشهود للنكاح عند تعذره مثل الطهارة للصلوة والثاني جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفا كما بكلمته اي كلمة الشرط وليسمى الشرط صيغة نحو ان تزوجتك فانت طالق او دلالة اي كلمته بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي انزوجها كذا لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي كذا باعتبار ان ترتيب الحكم على الوصف تعليق له بكالشرط وليسمى الشرط دلالة وهذا اي الشرط دلالة يختص بالغير المعين لان معنى الشرط انما يتأتى فيما فرض الابهام بخلاف الشرط صيغة فانه يجري في المعين وغيره واما شرط في حكم العلة وهو ما لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فيضاف اليه كحفر البئر في الطريق او في ملك الغير وشق الزق اذا كان فيه مائع وقطع حبل القنديل فان كلا منها شرط لانه رفع المانع وليس فيها علة صالحة للحكم لان السقوط والسيلان والنقل طبع لا اختيار فيها بخلاف ايقاعه نفسه فانه صالح لاضافته الى الاختيار والمشي سبب اقرب من الشرط لكنه مباح لا يصلح لترتب ضمان العدوان عليه مع انه غير واجب واما وضع الحجر واشراج الجناح وترك الحابط المائل بعدم التقدم الى صاحبه فان ذلك كاف واما شهادة الاشهاد لاحتياط الاشهاد كما

قول وانما عند تعذره قد تقدم عن حواشي المسلم ما يشهد لما قال بعد اللهم الا ان يقال لفظ عند راجع في ذاته الكلام في ترجيح الاصول ثم قال بعد ورد بعدم الزمان ومقتضى الظاهر ان يقال او يصح الحكم عند تعذره ولعله رحمه الله تعالى اختار كتابة او الاعند تعذره فتأمل في هذا الاحتذار اعلا هذه فقد جرت بيني وبين الاستاذ في تصحيح هذه العبارة رحمه الله تعالى جهة

كما في الشفعة فالسبب ما يحصله بالعقل لان شيئا منها ليس برفع المانع بل امور ثبوتية مفضية فان عدم الحجر ليس بمانع عن الهلاك بالسقوط في ذلك الموضع بجواز له لسبب فرجلاف عدم البئر فانه مانع عن السقوط في فورها وكذا غيره واما شرط في حكم السبب وهو سابق احترازا عن الشرط التعليقي المحض بعيد وبين الحكم فعل فاعل مختار فرج به نحو سيلان المائع اذا اختار فيه غير منسوب اليه فرج به واذا فتح باب القفص على وجه تفر الطير فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن محل القيد حتى انه حيث لا يضمن لصاحبه لانه في حكم السبب لان الشرط المحض متأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لان العلة متوسطة بينه وبين الحكم فيكون مقدما لا محالة في محل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقل غير مضاف الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا اعرب الفهد الاباق فانما يضمن بناء على ان اوانه استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة الاستخدام وفتح باب قفص وباب اصطبل حتى فر الطير والدابة حيث لا يضمن لان كلا منهما في حكم السبب ايضا لما سبق كذا قيل وفيه بحث وهو ان وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة انما هو في التعليق لا الحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة والفعل في التصرف فالاولى ان يقال ان كلا منها شرط في حكم السبب اما انه شرط فلانه رفع المانع واما انه في حكم السبب فلوجود معنى الاقتضاء فيه بالتعقل التأثير واما شرط اسما اي صورة للتوقف عليه في الجملة لا حكما اي لا معنى لعدم اضافة الحكم اليه ثبوتا عنده كاول شرطين علق بهما الحكم نحو ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فاول شرطين يجب الوجود شرطا اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت ائتلافا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم يطلق ائتلافا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجت فدخلت الاخرى يطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك لحنث اليمين ولا بقاء اليمين لان محلها الزمة

فينتفي بيقائها فلا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المضاف
الى الملك واما شرط هو علامة وهو ما يظهر ويبين محقق نفس العلة مع خفائها
او يظهر تحقق صفتها اي العلة مع اي مع خفاء تلك الصفة توضيحه ان علامة
الشيء معرفة واما يحتاج الى المعرف فيه نوع خفاء كما جعل التكبير علامة لقصد الانتقال
في الاركان فشرط الحكم اذا كان مظهرا التحقق نفس العلة مع الخفاء في ذاتها
او تحقق صفتها للخفاء فيها يسمى شرطا هو علامة اما كونه شرطا فلتوقف تحقق
الحكم على تحقيق العلة الموصوفة الموقوف عليه على الموقوف موقوف واما كونه علامة
فلانه في الحقيقة شرط تحقق العلة لا الحكم مع انه مظهره مثال كان مظهرا لنفس
العلة كالولادة المظهرة للعلوق الذي هو علة للنسب فحكمها حتى اثباتها اي
النسب بشهادة القابلة بها اي بالولادة مطلقا اي سواء وجد حبل ظاهر
او فراش قائم او اقرار من الزوج بالحبل او لا فانها قالا المعتدة اذا جاءت
بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت القابلة بالولادة ان النسب يثبت بشهادتها وان انتفى الامور الثلثة لان الولادة شرط بمعنى العلامة فان بها يظهر
ما كان موجودا في الرحم فكان ثابت النسب منه فرجين وجد فلم يكن النسب
مضافا اليها وجوبا ولا وجودا فيقبل شهادة النساء عليها كما في غير هذه
الحالة قال الامام ابو حنيفة رحمه الله الولادة شرط محض للنسب في حقنا لانا
نبني الحكم على الظاهر وان كانت بمنزلة العلامة في حق من يوقف الباطن فانها
باطن يجعل كالمعدوم الى ان يظهر بالولادة كالخطاب النازل حال كالمعدوم
في حق من لم يعلم واذا صار النسب مضافا الى الولادة في حقنا فلا بد اي
الولادة الا لحجة كاملة كما ان النسب كذلك وهي رجلان او رجل وامرأتان بخلاف
ما لو كان الفراش قائما لانه سبب للنسب قبل الولادة وكانت الولادة مؤكدة
محضة وكذا اذا كان الحمل ظاهرا او اقر الزوج بالحبل لانه قد وجد دليل قيام
النسب وكان الولادة مؤكدة محضة ومثال ما كان مظهرا الصفة العلة كالاحصان
المظهر لصفة الزنا التي هي علة للرجم وهي كونه بين مسلمين مستوفيين
لذة الجماع بعد ان حصل لهما الدخول بنكاح صحيح فان تلك الصفة هي الاحصنة

غية الى استحقاق مثل هذه العقوبة الفخيمة بعد كمال اثبتها والاحصان معلوم فيستدل
على ثبوتها اما انه شرط فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم بصفة علته
الموقوف على العلم بالاحصان شرطا هو علامة لا شرطا محضا فلا يضمن شهود
اي الاحصان اذا رجعوا مطلقا اي سواء رجعوا مع شهود الزنا او وحدهم قبل
القضاء او بعده لان العلامة لا يضاف الحكم اليها لا وجوبا ولا وجودا فلا يجوز
طلاقها عن العلة اصلا واما العلامة وهي العلامة كالميل والمنارة واما شرط
فالموقوف الحكم به بلا تعلق وجوب ووجود به وهي ما محض اي خالص عن شوبه
الاقسام الباقية دال على وجود او حق كالتكبير للانتقال فركن اي ركن ومضاف
في قوله انت طالق قبل رمضان بشهر واما بمعنى الشرط كما مر من الاحصان والولادة
واما بمعنى العلة كالعلل الشرعية فانها امارات لا علل حقيقة كما سبق واما علامة
مجازا كالعلل الحقيقة والشرط الحقيقي وقد سبق انه لا منافاة بين اجتماع هذه
الاقسام بحسب الاعتبارات والجهات الركن الثاني من المقصد الثاني في
بيان الحاكم على المكلف بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة ونحوهما بل هو
الشرع او العقل الحاكم بالحسن والقبح اي الحسن والمقبح لافعال بمعنى الوجوب
والحرم ونحو ذلك ولما كان كل من الحسن والقبح مستعملا في معان شتى وكان محل
النزاع واحدا منها كما سبق في مباحث الامر والنهي اراد ان يبينه فقال
في تفسير الحسن بمعنى استحقاق المدح في الدنيا والثواب في العقبى هذا بالنظر الى
افعال العباد واما اذا اردنا شموله لافعال الله تعالى اقتصرنا على المدح وقال
في تقسيم القبح والذم في الدنيا والعقاب في العقبى هو الشرع اي الشارع عند
الاشاعرة والعقل عندهم ليس حاكما بهما كما هو رأي المعتزلة ولا مدركا لهما قبل
ورود الخطاب من الشارع كما هو رأينا بل هو فهم الخطاب الوارد من الشارع
فقط لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه تعالى نفى التعذيب قبل
البعثة وهو يستلزم نفي الوجوب قبلها لان التعذيب لازم لترك الواجب فاذا
انتفى اللازم انتفى الملزوم قلنا لا نسلم ان المراد بالتعذيب المذكور في الاية الكريمة
التعذيب الاخروي المعتبر في مفهوم الواجب لم لا يجوز ان يراد به التعذيب

الدنيا وبطريق الاستقبال ولو سلم ارادة التعذيب الاخروي فنقيه
لا ينافي استحقاقه المعتبر في مفهوم الواجب فانه كما عرفت فيما سبق ما نفى
تارك المعذب لما يعذب تارك لجواز العفو كما هو الحق والبصا لولاه اى
لو لا كون الحاكم بهما هو الشرع بل كان العقل وكانا ذاتيين في كل من الافعال
المتصفة بهما لاستحقا اى الحسن والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا لازمين
للعقل غير منفكين عنه واللازم وهو عدم التخلف باطل لان الفعل الواحد
قد يجيء تارة باعتبار وقد يقبح اخرى باعتبار اخر ولو كانا لازمين له
لما تخلفا كما في صورة الكذب انقاذا والصدق اهلاكا فان الكذب من حيث
هو هو قبيح لكنه اذا تضمن انقاذ نبي عن ظالم كان حسنا والصدق من حيث
هو هو حسن لكنه اذا تضمن اهلاك نبي كان قبيحا فظهر انهما ليسا من لوازم
الافعال وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالبغل والضرب حدا وظلما
فلما ذكرتم ليس بتام لان هذا الكذب لا تعين سببا وطريقا الى الانقاذ
الواجب كان واجبا فكان حسنا وكذا الصدق لما تعين سببا الى الاهلاك
المحرم فكان حراما فكان قبيحا واما القتل والضرب فاحدهما ظاهر ولو تم ما
ذكرتم فلا يفيد السلب الكلي وهو ان لا شيء منهما بذاتي كما هو مدعى الاشاعرة وانما
كان ردا على المعتزلة حيث يقولون بالايجاب الكلي والحاكم بالحسن
والقبح وهو العقل عند المعتزلة لا يعني ان لا فائدة للشرع فانه ربما يظهر انه
مقتضى الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما في وظائف
العبادات بل يعني انه يقتضي الامورية والممنوعية شرعا في الكل وان لم يرد
الشرع كما انه يحكم على الله تعالى عنه بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم وليس
ان يعكس القضية فالعقل مثبت في الكل والشرع مبين في البعض الذي
يخفى فيه الاقتضاء ثم للمعتزلة في اثبات مطلوبهم طريقان حقيقيان وطريقان
الزاميان اما الحقيقيان فقد اشار الى احدهما بقوله لان حسن الاحسان
وقبح العدوان وكونهما في الاذهان حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون
بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم ان ما يبالغ فيه غير المتدينين حتى يستقبحون

يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم
ومواضعاتهم فلولا انه ذاتي للعقل يعلم بالعقل لما كان كذلك فلنا لا نسلم
فيه اذ ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه لهما وهو ما
ذكر غير مرة بل بمعنى ملايمة غرض العامة وطباعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم
في مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك فيبطل قولهم بانتفى الحسن
ليس لفعله مدخل في استحقاق الذم بالقبح خلافه واما قولهم بانه لما ثبت المدح
والذم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد فكذا في الغائب قياسا فلا يخفى
ضعفه كيف وغير متشرع ربما لا يقول بدار الاخرة والثواب والعقاب
والى الاخر بقوله ولان من كان له غرض من الاغراض واستوى في تحصيل غرضه
الصدق والكذب ومن قدر على الانقاذ اى انقاذ شخص اشرف على الهلاك
وتحصيله ومن قدر على الاهلاك مختارا الاول الصدق ويختار الثاني الانقاذ
اما هو اى اختيارهما ذلك الا لحسنهما اى الصدق والانقاذ عقلا فلنا لا نسلم
انه ليس الا لحسنهما عقلا بل لكون الاول اى اختيار الصدق اصلح اى انسب بمصلحة العالم
وادق لغرض العامة والاستواء المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص
وانفاع صاحبه لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلا
وعلى فهلكم عند الله تعالى ايضا محكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم
ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فنتوهم انه قطع
عند وقوع المقدر المفروض وكون الثاني وهو اختيار الانقاذ الذي هو بمرتبة
المجهولة في الطبيعة وسببها انه يتصور مثل ذلك الحال لنفسه فيجره استحسان
ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالجملة لا نسلم
اى ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرايع على حسنهما انما هو حسنهما
عند الله تعالى على ما هو المتنازع فيه بل لاوامره والا لزاميان فقد اشار الى احدهما بقوله
ولانه لولاه اى لو لا كون العقل حاكما بالحسن والقبح بل كانا شرعيين كان التكليف
ايضا شرعيا فلزم الحام الرسل فلا يفيد البعثة وذلك لان المكلف لو قال في
جواب النظر في معجزة كي نعلم صدق لا الطرق يجب علي لان نبرك غير الواجب جائز

ولا يجب ما لم يثبت الشرع اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم ينظر لان
ثبوته نظري لا ضروري لم يكن للرسول الزامه النظر وهو المعنى بالالحام واجاب
الاشاعرة عنه بجوابين احدهما جدلي الالزم حتى اشار الى الجدلي بقوله ويجب
بانه مشترك الالزام وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا
حيث دل على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع وتقديره ان للمكلف ان يقول
لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لان وجوبه نظري يفتقر الى ترتيب المقدمات
وتحقيق ان النظر بقيد مطلقا وفي الالهيات بما اذا كان طريق الاستدلال
ملتبسا من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا فان قيل بل هي من النظريات الجليلة
التي تتنبه لها العاقل ع ودني التفاوت او اصفا الى ما يذكره الشارع من المقدمات
قلنا لو سلم فلان لا ينتفت ولا يعفى ويلزم الالحام واشار الى الحل بقوله
فان الوجوب على المكلف في نفس الامر لا يتوقف على العلم به اي بالوجوب
فان صحة الزامه النظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر
لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لا تحققهما في نفس الامر
فالمكلف ان اراد بنفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم
انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب وان اراد في الوجوب
التحقق في الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب ما لم يثبت الشرع لان الوجوب قد
لا يتوقف على الوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب
يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وان خص اراده العلم بقوله لا يثبت
الشرع ما لم انظر واراده التحقق بقوله لا انظر ما لم يجب صحة جميع المقدمات
لكن يختل صورة القياس لعدم تكرار الوسط فهذا قياس صحته عادية في فساد صورة
وانواع الجواب الذي يتموه حملا لا يدفع لزوم الالحام على راي الاشاعرة لان
المكلف لو قال لا اصدقك ولا انظر في معجزتك حتى اعلم بوجوبها علي ولا اعلم
حتى يثبت الشرع عندي ولا يثبت عندي حتى انظر لا يمكن الزامه بمجرد ان يقال الوجوب
عليك لا يتوقف على علمك به كما لا يخفى وهذا لا يرد علينا لانا نقول قوله لا اعلم
حتى يثبت الشرع عندي مردود لان للنبي ح ان يقول علمك به لا يتوقف على

على ثبوت الشرع عندك بل عقلك يكفي لادراكه فانا نمنع ان دعوى
وان كانت جبرا تحتمل الصدق والكذب لكنها ان كانت صادقة فكذبها
حرت حسرانا مبنيا في العاجل والاجل وكذا ان كانت كاذبة فصدقها
اي فكذلك فلا بد من التمييز بينهما ولا يحصل الا بالنظر في المعجزة وهو امر لا ضرر فيه
لا عاجلا ولا آجلا ودافع للضرر المظنون لرجحان طرف الصدق وكل ما يدفع
ضرر المظنون بل المشكوك وجب عقلا فاسمع المكلف بذلك لم يبق له بعد
ذلك عذر اصلا فكيف الالحام واشار الى الطريق الثاني من الطريقين الالزاميين
بقوله ولانه لولاه اي لو لا كون العقل حاكما بهما بل كما شرعيين لزم محالان الاول
من الله تعالى وهو ان لا يقبح منه تعالى شيء قبل السمع فلزم جواز كذبه تعالى عنه علوا
كبيرا وجواز اظهاره معجزة على يد الكاذب وفي كل منهما ابطال البعثة والشرائع
والتباس النبي المتنبي وغير ذلك من المفاسد فلا يقبح شيء من الكذب واظهار
المعجزة على يده بعده اي بعد السمع ايضا للدور فان حجية السمع موقوفة على صدقه
فيلزم الدور والثاني في العبد وهو لان لا يقبح الكفر المتمكن منه ومن العلم
بحاله اي حال الكفر ما يترتب عليه عاجلا واجلا قبل السمع وان قبح بعده لعدم
الدور واجيب عن الاول بمنع قبل الاشاعرة بانا لا نسلم الامتناع العقلي في الكذب
وخلق المعجز وان جوزنا بعدهما فانهما من الممكنات وقدرته شاملة لجميعها فلا امتناع
عقلي ولو سلم امتناعهما عقلا فلا نسلم انه اي امتناعهما عقلا للقبح عقلا
بجواز كونه اي امتناعهما لامر آخر اقوى كاستلزامهما لالتباس النبي بالمتنبي وكما
قفا لازم الدليل الذي هو المعجز لان وجه الدلالة لازم لكل دليل وهو منتف
في المعجز في يد الكاذب والا لكان الكاذب صادقا وانتفاء اللازم يلزم
انتفاء الملزوم واجيب عن الثاني من قبلهم ايضا بان وجود المعنى المتنازع فيه
وهو التحسين الشرعي قبل الشرع ثم فيما ذكر ثم من الصورة وغيره لا يضر لانه خارج
عن المبحث ونحن معاشر الحنفية نقول سمعي منهما اي من ادلة المعتزلة على تقدير
صحتها وتمام مقدماتها لم يفد الحاكمية للعقل والموجبة له كما هو مقصودهم
وانما يفيد ان حسن بعض الافعال وقبحه معلوم بالعقل ورد الشرع ام لا وحسن

بمعنى ان العقل حاكم يدركه لا الحاكم به

لا ننكره والمختار عند علمائنا الحنفية وهو الحق المتوسط بين الافراط والتفريط
ان الحاكم في الكل اي فيما ادرك حسنه قبل الشرع اولم يدرك هو الشرع
اي الشارع لا العقل لوجهين اشار الى الاول بقوله لان العقل آلة لان العقل
بدون الانسان مثل الشمس في ملكوت الارض يفضي به الطريق الذي مبدؤه من
ينتهي اليه اثر الحواس على جوهرتها بنفسها لان الدلالة لا تعمل بدون الفاعل فكيف
يكون حاكما على الاطلاق قال ابن سينا العقل آلة اعطيت لدرك العبودية لا
للتصرف في امر الربوبية والعجب ان رئيس من فضاري اوهم التمسك بالعقل
وعدم الاستناد بالنقل لجعل العقل الا آلة للادراك والمعتزلة الذين يعدون
انفسهم اصحاب عدل وتوحيد يجعلون العقل حاكما على الاطلاق وما هو الا ظلم
وقريب من الاشراك واشار الى الثاني بقوله ولا ينفك العقل عن الهوى
فان العقل الذي هو مناط التكليف غير موجود في اول الفطرة وهي التي غالبة
لكثرة الدواعي فاذا حدث العقل حدث مغلوبا الا من شاء الله تعالى من الخواص
والمغلوب في معارضة الغالب كالعدم فجعل حاكما بنفسه اعمال المغلوب في معارضة
الغالب قال الفاضل لو لم يكن العقل موجبا بنفسه لما جاز نسبة الاحكام الى العقل
والتالي باطل اما الملازمة فلان العقل ثابتة بالعقل فلو لم يعتبر لحكم العقل المعتبر
بالعقل فلم يجز نسبة الاحكام اليها واما بطلان التالي فلصحة القياس بالاتفاق
قلنا ملك النسبة ليست لكون العقل علة موجبة بل الموجب هو الله تعالى
الا ان ايجابه غيب عنا وفي الوقوف عليه حرج عظيم فاضاف الاحكام الى العقل
وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك تيسيرا علينا وان كان العقل مبنيا على الحسن
والقبح ومدركا لهما بخلق الله تعالى العلم بعد توجهه بلا كسب ومعه وان لم يرد
الشارع في البعض الذي يتوقف عليه الشرع كمعرفة الله تعالى او النظر فيها وتصديق
النبي في اوله اقواله والنظر في معجزاته فان معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع بمعنى
استحقاق فاعلها الثواب وتاركها العقاب ووجوبها مدرك بالعقل
اذ لو كان بالشرع لكان بنص موجب والنص انما يوجب عند المكلف
اذا ثبت صدق ناقله عنده وهو ان يثبت بالعقل ثبت المطلوب وان

وان ثبت بالنص لزم توقف الشئ على نفسه لان الاستدلال بالنص
يتوقف على صدق الناقل فاذا وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها ايضا
بالعقل لانه اما مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي الذي هو المعرفة
وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلا اما كون النظر مقدورا فقط واما يتوقف
المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا مغنى للنظري الا ما يتوقف
على النظر وتحصل به واما وجوبه فلانه لو لم يلزم التكليف بالمحال واما عقليته فلتبعيته
وكذا تصديق النبي في اول اقواله واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان النص
هو الذي يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق ناقله عنده فيلزم اما الدور او التسلسل
او ثبوت المدعى وكذا النظر في المعجزة واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لزم
ثبوت الشرع عند المكلف قبل ثبوته عنده لانه انما ثبت عنده بعد دلالة
المعجزة على صدق النبي فلو وجب فيها بالشرع لزم ما ذكرنا فاذا ثبت وجوب
كل ما ذكرنا عقلا ثبت حرمة اضدادها عقلا ايضا فثبت الحسن والقبح العقليان
لان الوجوب والحرمة اخص منهما وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم فهو
اي اذا ثبت ان العقل ليس بحاكم بل مبين في البعض ثبت ان العقل غير معتبر
كل الاعتبار في موجب التكليف فلا يكلف بالايمان الصبي العاقل المجرد العقل
وعليه مشايخنا فرحمهم الله كما في زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وقال الشيخ
ابو منصور يكلف به ويجب عليه وهو قول كثير من مشايخ العراق والفرق بين هذا
وبين قول المعتزلة انهم يجعلون العقل موجبا بنفسه وهؤلاء يقولون العقل موقف
الايجاب الله تعالى كالخطاب قالوا الصحيح ما ذهب اليه مشايخنا لان الايجاب
عليه مخالف لظاهر النص وظاهر الرواية ولا يكلف ايضا بالايمان من لم يبلغه
الدعوة سواء كان في شاهق الجبل او في دار الحرب ونحو ذلك حتى اذا لم يعتقد
كفرا ولا ايمانا لا يعقد بان كان الوجوب اذا سقط عن الصبي سقط عن هذا
لان الجهل قد يلحق بالصبا في سقوط العبادات عمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر كما
سقطت عن الصبي فيجوز ان يلحق به ايضا في سقوط وجوب الاستدلال قبل
ادراك زمان المعجزة وهو مدة يتمكن فيها العاقل من الاستدلال على معرفة الله تعالى

ودرك العواقب وليس لتحديد هذا الزمان وبيانه مقداره دليس قاطع من في علم الله
تعالى ان يحقق بعذبه والا فلا لانه متفاوت بحسب تفاوت الاشخاص وان روى
عن النبي صلى الله عليه وسلم العمر الذي اعذر الله فيه الى ابن ادم ستون سنة
وعن مجاهد ما بين العشرين الى الستين وقيل ثماني عشرة وسبع عشرة وسبعين
زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى فاذا لم يكلف الصبي العاقل بالايمان فلا تردد انه
غافل عن الاعتقاد بالايمان والكفر لم يصف اي لم تغير عن ايمان وكفر لحكم بتوجه
مسلم بين ابوين مسلمين فاذا لم تردد لم بين مرز وجها واما لو بلغ كذلك
كانت مرتدة وبانت مرز وجها وكذا لو خفت وهي مراهقة فوصفت الكفر
كذا في الجامع الصغير وكذا في الخانية وغيره صرح به فخر الاسلام ولا معتبر
بقول الاجهوري عطف على قوله غير معتبر كقول الاعتبار اي العقل غير متروك كقول الترك
لانه وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكنه مدرك لهما كما سبق فتغير ايمان
صبي عاقل وكفره اذا اعتقد ابو جهما سواء وصف كلا منهما وغير عنهما او لا وكذا
مراهقة وصفت الكفر لان التوجيه اليه دليل ادراك زمان التجربة فتبين مرز
زوجها جاهرة قبل الدخول ومعه بعده كما هو سائر المرتدات وهذا الذي ذكرنا
فركون العقل مدركا لحسن بعض الاشياء التي ذكرنا وقبح اضدادها هو المحمل المقبول
للامام ابي حنيفة رحمه الله لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لقيام الافاق والانفس
الدالة قطعا على وجود الصانع القادر العالم المريد ويعذر في الشرايع التي مرجعها
الموقوفة على الشرع الى قيام الحجة من قبل الشارع وقول الاصل الذي تمسك به
الامام في هذا المقام قوله تعالى اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير اعلم ان
اصحابنا رحمهم الله نقلوا في كتبهم عن الامام مسائل يخالف راي الفريقين ولم
يذكروا لها مستندا يعول عليه وقد ادى نظري القاصر وفكري القاتر اليها مستظهرا
في الاية الكريمة لكني لم ار احدا بالتصريح به ولا بالاشارة اليه فلت
لعل الاصل ولم اجزم به فلتعد المسائل اولا ثم نبين وجه استنباطها منها قال
وبالله التوفيق وبيده مفاتيح التحقيق المسئلة الاولى ان العقل ليس بحاكم
في الحسن والقبح الثانية ان العقل مدرك لحسن بعض الاشياء وقبح البعض

قوله المنقول عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهما الله

البعض قبل ورود الشرع والثالثة ان مجرد العقل لا يكفي لهذا الادراك كما
ذهب اليه المعتزلة بل لا بد من زمان التجربة الرابعة ان هذا الزمان غير مقدر
بمقدار معين الخامسة ان العقل لا يكفي في ادراك حسن الشرايع بل لا بد فيه
من بيان الشرايع واما وجه استنباطها منها فموقوف على بيان معناها وهو ان
ان الكفر تركوا الايمان والعمل الصالح لما قالوا في جهنم ربنا اخرجنا نعمل صالحا غير
الذي كنا نعمل قال الله تعالى في جوابهم على سبيل التوبيخ اولم نعمركم الاية يعني الم يبق
لكم عذر في ترك الايمان والعمل الصالح في الدنيا حتى تعتذروا فاما قد عمرناكم
فيها مدة يتمكن العاقل فيها من التفكر في الافاق والانفس والتذكر للايمان
والمعرفة وارسلنا اليكم نذيرا يتبين لكم الاحكام والشرايع فوجه استنباط
الاولى ان اهل التفسير قد حوا بان ما يتذكر فيه متذكر وكل عمر يمكن المكلف فيه
من التفكر والتذكر ولا شك ان العقول بحسب الاشخاص متفاوتة فرب شخص
ان تباطأ منه الاستدلال بعد اربعين سنة ورب شخص يستدل بعد البلوغ
بل قبله ولو كان العقل حاكما لوجب الايمان على الصبي العاقل مطلقا كما ذهب
اليه المعتزلة والاية تنافيه ووجه استنباط الثانية ان العقل لو لم يدرك حسنها
ولا قبح على ما زعم الاستدلال بتعميرهم مدة يكون فيه ووجه الثالثة ظاهر فان
ما عبارة عن ذلك الزمان وكذا الرابعة فان ما مبهم لم يحقق بيان شاف
واما وجه الخامسة فهو ان اول الاية لما افاد ادراك العقل لحسن الايمان
قبل الشرع افاد اخرها الخ في قوله وجاءكم النذير ما ذكرنا لان الافادة غير
من الاعادة والتاسيس اولى من التاكيد الركن الثالث في المقصد الثاني
في بيان المحكوم به وهو الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع وهو انواع اربعة
الاول حقوق الله تعالى خالصة وهي ما تتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص
من احد فتنسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التحقيق
الكل سواء فالاضافة الى الله تعالى كقوله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وباعتبار
الضرر والانتفاع متقابل عن الكل وسياتي بيان انواعها والنوع الثاني
حقوق العباد خالصة وهي ما تتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير لدفع

المشتقات ونحوه من بدل المغصوب والدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح
والطلاق وما اشبهها والنوع الثالث ما اجتمعا فيه اى حق الله تعالى وحق العبد
والاول غالب كحد القذف فانه مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه لدفع
عار الزنا عن المقذوف دليل على ان فيه العبد وشرعه حذرا بجوا دليل على
ان فيه حق الله تعالى الا ان هذا راجح عندنا حتى لا يجرى فيه الارث ولا يسقط
بالعفو الا في رواية عن ابى يوسف رحمه الله ويجرى فيه التداخل عند الاجتماع
حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات متوقة لا يقام عليه الا حد واحد
وعند الشافعي حق العبد فيه غالب فيجرى فيه العفو والارث ولا يجرى فيه التداخل
والنوع الرابع العكس وهو ما اجتمعا فيه والثاني غالب كالقصاص فان فيه حق الله
تعالى لانه يسقط بالشبهات كالحد والخالصة وانه يجب جزاء للفعل حتى
يقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال تجب خالصة لله تعالى ولكن حق العبد راجح
لا ان وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة بالمحل فهذا الوجه فعلم ان حق العبد
فيه راجح اليه اشارة قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ولهذا استوفيه الولى ويجرى
فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو عنه بالاجماع ولم يوجد قسم اخر اجتمع فيه
حق الله تعالى وحق العبد على التساوى في اعتبار الشارع وحقوق الله تعالى انواع
ثمانية بحكم الاستقراء النوع الاول عبادات خالصة كالايمان وفروعه وهى
سائر العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق
بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه وفيها اى في الايمان وفروعه اصول وفروع
وزوايد بمعنى ان في جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوايد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع
يشمل على ثمانية وكون الطائفة من فروع الايمان وزوايده لا بمعنى كونها في نفسها
مالا اصل وملحق به وزوايد فالايمان اصله التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله
بوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد بالشيء المخصوص
ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملئكته وكتبه ورسله الحديث
فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوى وانما الاختصاص في المؤمن به فمعنى التصديق

بيان من قذف غيره فان المقذوف يطالبه لانه لان الارث يجرى في حقوق الله تعالى وفاته

التصديق هو الذى يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وراست كوى دانستن
وهو المراد بالتصديق الذى جعله المنطقيين احد قسمى العلم كما صرح به ابن سينا
ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون
النبي كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون انه الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم
يكونوا مصدقين به ولا حظه الاقرار بالسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا
على التصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط
الاقرار عند العذر كما في الاكراه وتفسيره كما في المكره بذا عند بعض العلماء كشمس
الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده
والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر بالسان
مع تمكنه منه يكون مؤمنا عند الله تعالى وهذا وفق اللغة والعرف الا ان في عرف
الشرع خفاء فبسط الاحكام بدليله الذى هو الاقرار وزوايده الاعمال لما ورد
في الحديث انه الايمان ومكملاته الزايدة عليه والفروع اصلها الصلوة لانها
عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال
الجوارح وافعال القلب لكنها لما صارت قربة بواسطة الكعبة التي عظمها الله
تعالى كانت دون الايمان الذى صار قربة بلا واسطة فلذا صارت من فروع
الايمان ولاحقها الزكوة المتعلقة باحد جزئي نعمة الدنيا فانها ضربان نعمة الدنيا
ونعمة المال وهى اوفر فرض الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع اذ المال
وقاية النفس ثم الصوم فانه وان كان عبادة بدنية لكنه شرع رياضة وقهرا
للنفس فلا يصير قربة الا بواسطة النفس المايلة الى الشهوات وهو صفة قبح فيها
ولا قبح في صفة الفقير فكانت النفس اقوى في كونها واسطة ثم الحج الذى زيارة
البيت المعظم بافعال واركان واماكنه مخصوصات وهى عبارة عن جملة من الاوطان
والخلان فكان دون الصوم بل كانه وسيلة اليه فانه لما اخر الاوطان وحاجات
الاهل والاولاد انقطع عنه مواد الشهوات وضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم
ثم الجهاد لانه فرض فوض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان وزوايدها من
والاداب فانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرايض زيادة عليها

لم يكن مقصودة والنوع الثاني من حقوق الله تعالى عبادة فيها معنى العقوبة كصدقة
الفطر فان جهات العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة
للصيام واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة
وما فيه من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات الخالصة
فوجب في مال الصبي والمجنون الغنيين اعتبارا لجانب المؤنة لمحمد رحمه الله
فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح والنوع الثالث منها مؤنة عبادة
كالعشر وقد سبق تحقيقه فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد رحمه الله
كالخراج على المسلم ويضاعف عندابي يوسف رحمه الله وينقلب واجبا عند
ابي حنيفة والرابع مؤنة فيها عقوبة كالخراج وقد سبق تحقيقه ايضا فلا يبتدأ
على المسلم لكن يبقى لانه لما تردد بين المؤنة والعقوبة لم يسقط بالشك والخامس
حقوق واجراة بينهما اي بين العبادة والعقوبة كالكفارات فان في
ادائها معنى العبادة لانها يؤدى بها هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام
ويجب بطريق التقوى ويؤمر فيه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى
منه كرها كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة تلك من العقوبات
على نفسه بل الى الائمة يستوفون بطريق الجبر وفي وجوبها معنى العقوبة لانها
لم تجب الا جزية للفعل المحظور الذي يوجد من العبد وكذلك سميت كفارات
لانها استارت للذنوب فلم تجب الكفارة على الصبي كما في البعير لان الكفارة
جزاء المباشرة وهو ان يبطل فعله بغيره لا حقيقة فعله ولا على الصبي لان فعله
من حيث هو فعل لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتقصير والغالب من
جهتي العبادة والعقوبة في الكفارة هو العبادة كان الكفارة صوم واعتاق
وصدقة وتؤمر بها بطريق التقوى دون الجبر ولانها تجب على اصحاب الاعذار
مثل الخطإ والناسي والمكره ولو كانت جهة العقوبة فيها راجحة لامتنع وجوبها
بسبب العذر اذ المعذور لا يستوجب العقوبة وكذا لو كانت مساوية فان
جهة العبادة لم تمنع الوجوب على اصولنا وجهة العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب
فلا يثبت بالشك فيما سوى كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها راجحة

والمذكور في التوضيح ان جهة العقوبة غالبة في كفارة الظهار ونحوه

رجحة بدليل انها لا تجب على الخاطئ والناسي وتسقط في كل موضع تخفف فيه
الاباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع وعلى اظن ان الشمس قد غربت
وقد تبين خلافه لا تجب الكفارة بالاجماع فعلم انها ملحقة بالعقوبات المحضة
وان كانت فيها جهة العبادة ايضا والسادس حق قائم بنفسه اي ثابت بذاته
من غير ان يتعلق به حق عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد
حق الله تعالى اعزاز الدين واعلاء الكلمة فالمصاب به كلمة حق الله تعالى الا انه
يجعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا له لاحقا لزمنا اداؤه
طاعة وكذا المعادن ولعدم الوجوب عينا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين
والى بانيهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة والسابع عقوبة
كاملة اي محضة لا يشوبها معنى اخر كالحدود مثل حد قطاع الطريق فانه خالص
حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله تعالى ورسوله وقد سماه
الله تعالى جزاء والجزاء المطلق يجب خالصا لله تعالى بمقابلة الفعل وكحد الزنا والسرقة
والشرب فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول واذا كانت كاملة
لانها وجبت بجنايات كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها
عقوبة كاملة الا حد القذف فانه ليس من حقوق الله تعالى بل هو غالب فيه حق
العبد كما سبق والثامن عقوبة قاصرة كحرمان الميراث بالقتل فانه
حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه جانيا بجنايته
حيث حرم مع علمه بالاستحقاق وهي قاصرة فرجهة ان القاتل
لم يجن في بدنه ولا تفصانا في ماله بل امتنع ثبوت ملك له في تركة المقتول ولما
كان الحرمان عقوبة وجزاء المباشرة الفعل نفسه لم يثبت في حق الصبي
اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالخطر والتقصير لعدم الخطاب
والجزاء المسبب على ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه
فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع فان قتل قد ثبت
الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه قصدا البالغ الخاطئ يوصف بالتقصير لكونه
محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطإ في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه بالقتل

لعظم خطر الدم ثم لها اى لحقوق الله تعالى قد يكون اصل وخلف فالايمان اصله
التصديق والاقرار ثم صار الاقرار المجرد خلفا اى قائما مقام الاصل في اجراء احكام
الدنيا لان المطلع على السرائر هو الله تعالى الغيوب ثم صار اداء احد الابوين
الصغير خلفا عن اداية اى الصغير ثم صار تبعية الدار والغائبين خلفا عنه اذا عدما
اى الابوان مثلا اذ السبي يبتني فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا
فان اسلم احد ابوين فهو تبع والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم تبعية الدار
وان لم يخرج بل قسم او بيع فمسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات
يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين وكذا الطهارة بالماء والتيمم فانه خلف عنها
قلنا اى التيمم خلف مطلقا يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله
تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا فنقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة
فيكون حكم الماء في جواز تقديم على الوقت وتادية الفرائض بتيمم واحد ولذا قال
يجوز قبل الوقت واداء الفرائض بتيمم واحد بخلافه انه ان جعل التراب خلفا عن الماء
لحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف والا لما كان جعل التيمم
خلفا عن الوضوء في اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت
لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لم يكن خلفا
حلا فالنفي فانه يقول هو خلف ضروري بمعنى انه ثبت خليفته ضرورة الحاجة
الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجز تقديمه
على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلانتفاء الضرورة
البيحة واما بعد اداء فرض واحد فلزوال الضرورة ثم الخليفة بين الماء والتراب
اى بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف
قال ابو حنيفة رحمه الله وابو يوسف الخليفة في الآلة يعني ان التراب خلف عن الماء
لانه تعالى نص عن النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب
العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا
كذلك وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد
ذلك فان قيل لو كان الخليفة في الآلة لاقتصرت الى الاصابة كالماء اذ من

ترفع هذه العبارة في نسخة الشارح المحقق
ووجد المقام مقتضيا لها فوقفت
عليه بسؤال الله تعالى فجوزت كتابتها ههنا
فكتبتها بالاشارة العالية ح س

شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل وقد جوزوا التيمم على الجبيرة الا ان يقال
انه ليس في الزيادة لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الاثار لا يرى ان استغنا
التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فيجوز تعددها
امامة المتيمم للمتوضي اذا لم يجد المتوضي ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما
موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالعاسر على الماسح مع ان الخف
بدل في الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجده فكان في زعمان شرط الصلوة
لم يوجد في حق الامام ففسدت فلا يصح اقتداوه به كما اذا اعتقد ان امامه
محدث في جهة القبلة خلافا لمحمد وزفر رحمهما الله فانهما قالا الخليفة في الفعل يعني
ان المتيمم خلف عن المتوضي لان الله تعالى امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز
فلا يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم كاقتداء المتيمم بالمومي وكونه مع محمد يوافق
ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط وفي عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي
بالمتيمم عند زفر رحمه الله وان وجد المتوضي ماء وشرطها اى الخليفة امكان
الاصل كيتعقد السبب للاصل ثم عدمه اى عدم الاصل في الحال العارض اذ لا معنى
لمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا اراده الصلوة انعقدت سببا
للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وبدا
كما اذا خلف ليس السماء فان الجبين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء
في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف
ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الماضي فانه لا يوجب الكفارة
لعدم امكان البر الركن الرابع من المقصد الثاني في المحكوم عليه وهو المكلف
اى الذي تعلق الخطاب بفعله وهو الانسان المركب من الروح والبدن المكلف
موقوف على الاهلية في المكلف الموقوفة على العقل بالكسرة العقل يطلق على معان
كثيرة والمختار انه قوة للنفس بها تكتسب القوة ما به يصير الشيء فاعلا ومفعولا والنفس
هي النفس الناطقة المسماة بالروح والمراد بالعلوم النظرية والكسبية بتحصيلها
من الضروريات او من النظريات المنتهية والنفس الانسانية قوتان احديهما مبدأ
الادراك وهي باعتبار تعلقها العلمي فوقها تسمى عقلا نظريا

بالاقتضاء او التخيير او الوضع
على ما سبق بتحقيقه منا

والاخرى مبداء الفعل وهى ما يختص باثر ما فى البدن مكمله له ويسمى عقلا عمليا
وللقوة النظرية فى تصرفها فى الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع
مراتب فان النفس فى مبداء الفطرة حالية عن العلوم قابلة لها ويسمى هذه المرتبة
او النفس فيها عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولا الاولى الخالية فى نفسها
عن جميع الصور القابلة لها وهو بمنزلة استعداد الطفل للكتابة مثلا ثم اذا
حصلت الضروريات واستعدت لتحصيل النظريات سميت هذه المرتبة او العقل
فيها عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كالمستعد الاتى لتعلم الكتابة ثم اذا اخذ
النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد
سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل كالمستعد
القادر على الكتابة الذى لا يكتب ولا ان يكتب متى شاء وان كان النظريات حاضرة
عنده بمشاهدة الصور المكتوبة سميت هذه المرتبة او العقل فى هذه المرتبة عقلا مستفادا لاستفادته
هذه القوة من الفياض وجعلوا المرتبة الثانية مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان
عن درجة البهايم ويشرق عليه نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات وهواى العقل
بالملكة متفاوتة فى افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس
متفاوتة بحسب الفطرة فى الكمال والنقصان باعتبار تفاوت استدلالها لاخروجها الى الفعل
فكما كان البدن اعدل او بالواحد الحقيقى اشد كان النفس الفائضة عليه
اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وبهذا المعنى صفاتها والطافتها بمنزلة المزاج
فى قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وبهذا المعنى كدورتها وكثافتها بمنزلة
الحجر فى قبول النور والاخفاء فى ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفائض
عليه من الفياض اكثر واما بقاء فلان النفس كلما ازدادت فى كثرة العلوم تكمل
القوة النظرية ازدادت تناسبا بالمبداء الفياض الكامل من كل وجه فازداد
افاضة نوره عليها اطرادا والافاضة باطرادا والمناسبة ولما تفاوت العقول
فى الاشخاص تقدر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التى هى مناط التكليف
ام لا فقدر من قبل الشرع بملكة المرتبة فالصبى البلوغ مفاده اى العقل بالملكة اقامة
السبب الظاهر مقام حكمه كما فى السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل

العقل واسبابه فى ذلك الوقت بناء على غالب التجارب الحاصل بالاحساسات
الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة
التى هى مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتفصل
الى المقاصد وبعد نيتها تظهر آثار الادراك وهى مسخرة مطيعة للقوة العقلية
باذن الله تعالى كذا قيل ولا يخفى ان بعض ما ذكروا ان كان ماخوذا من كلام المتقدمين
لكنه مما يخالف عقايد اهل السنة من المتكلمين وهواى العقل وحده قاصر
للحكم اى لان يكون محكوما عليه ولا حاجة الى خطاب الشارع عند المعتزلة كما
سبق تحقيقه فالصبى العاقل وغير النائم فى الساهى وهو راس الجنون مكلفان
بالايمان حتى ان لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان فى الاخرة ومكلفان باتيان
فروعه تفصيلا فيما ادرك جهة حسنه او قبحه بالعقل
من الافعال التى ليست اضطرارية تنقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل
تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب
او تركه فمكروه والا فان لم يشتمل شئ منه طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح
واجمالا فيما لا يدرك فالوا ما لا يدرك جهته بالعقل لا فى حسنه ولا فى قبحه فلا حكم
فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلى فى فعل فعل او ترك ترك فيه جهة تفصيله واما
على سبيل الاجمال فى جميع ملك الاحوال فقيل بالحظر لانه تصرف فى ملك الغير
بدون اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما فى الشاهد اجيب بالفرق لتضرر
الشاهد دون الغايب وايضا حرمة التصرف لاضرر المالك فيباح كالاستظلال
بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر فى مراته واجيب بان حكم الاصل ثبت بالشرع
وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع فيه مم بل انما يحكم فيه بمعنى الملايمة وموافقة الغرض
والمصلحة وقيل بالتوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الاباحة اذ لا منع فيه
فيباح الا ان يشترط فى الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا لا عقليا وكلا منا
فيه هذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يعبر عن هذا التفسير بوجوم بعدم
الحكم لا توقف لان ما ورد لتوقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم ان هناك
حظرا واباحة قيل هذا مثل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف فى معنى التوقف

كما عرف لكن عدم العلم لا لتعارض الادلة اذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل
على احد هذين الحكمين بعينه ولا حكم على العبد قبل ورود السمع عند الاشعري
فيعذر ان اي الصبي وفرخ الشاهق فلا يعتبر ايمان الاول وهو الصبي العاقل
ولا سنه الثاني وهو فرخ الشاهق لانتفاء الخطاب وعدم الانذار بالعقل
فيضمن قاتله اي الثاني لان اباحة دمه بسبب الكفر منتفية فيكون كالمسلم
في الضمان والمختار عندنا هو الوسط بين قولي الاشاعرة والمعتزلة كما هو المختار
بين الجبر والقدر كما سبق تحقيقه بالاخر بد عليه فلا حاجة الى الاعادة ثم الاهلية
يعني ما ثبت انه لا بد في المحكوم عليه من اهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل يجب
ان يعلم ان اهليته نوعان احدهما اهلية الوجوب اي صلاحيته لوجوب الحقوق
المشروعة له او عليه والثاني اهلية الاداء اي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه
يعتد به شرعا اما الاهلية الاولى وهي اهلية الوجوب نفسه فبالذمة وهي
في اللغة العهد وفي الشرع وصف تصير به الانسان اهلا ماله وعليه توضيحه ان الذمة
في اللغة العهد كما عرف فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة
فصار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والامانة
كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين
في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق وبالجملة
قد خص الانسان من بين سائر الحيوان بوجوب اشياء له وعليه فلا بد من خصوصية بها
يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فان قيل هذا صادق على العقل كما يشير اليه
ظاهر كلام ابي زيد غاية ان يشمل العقل الصبي لان فقد العقل ليس جزءا منها بل له مدخل
فيها فانها عبارة عن خصوصية الانسان المعتبر فيها تركيب العقل وسائر القوى
والمشاعر لا كالملك العاري عن القوى ولا كسائر الحيوانات العارية عن العقل
وبها اختص بقبول الامانة المفروضة فكان هذا الوصف بمنزلة السبب لكونه اهلا
للوجوبين والعقل بمنزلة الشرط فان قيل فعلى هذا لا يبقى لقولهم وجب او ثبت
في ذمته كذا معنى كما لا يخفى اجيب بان معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك
الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب

دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق
كما مضى كما يقال وجب في العهد والمروة ان يكون كذا وكذا وله اي للانسان قبل الولادة
يعني ان الجنين قبل الانفصال غير الام جزء منها فرجحة انه ينتفع بانتفاعها ويقر
بقرارها ومستقل بنفسه فرجحة التفرد بالحسوة والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة
صالحة للوجوب اي لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها
عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن وله بعدها اي الولادة ذمة
مطلقة صالحة لهما اي للوجوب له وللوجوب عليه لصيرورته نفسا مستقلة من كل
وجه فيصير اهلا لهما حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ لكن لما لم يكن
اهلا للاداء لضعف بنيته وكان الوجوب غير مقصود بنفسه بل كان المقصود
من الوجوب هو الاداء اختص وجوبه بممكن الاداء عنه اي كان كل ما يمكن ادآؤه
عنه وجب عليه وما لا تجب عليه اي على الصبي من حقوق العباد لزوم كضمان
ما اتلفه ولو بالانقلاب عليه فان العذر لا ينافي عصمة المحل ويجب عليه ايضا منها
العوض كالثمن والاجرة فان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة ويجب عليه
ايضا صلة كنفقة المولود او الاعواض كنفقة القريب نظير صلة كنفقة
المولود ونفقة الزوجة نظير صلة كنفقة الاعواض فان الاولى صلة كنفقة المولود
فرجحة انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف
النفقة على الزوجة فانها كنفقة الاعواض فرجحة انها وجبت جزاء للاحتباس
الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة
بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد
التزام كنفقة الاقارب وشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام لا صلة كنفقة
الاجزية فانها لا تجب على الصبي فلا يحتمل الصبي الدية لانها وان كانت صلة
لانها كنفقة جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك
ولهذا لا يجب على النساء لا العقوبة عطف على الغرم اي لا يجب على الصبي
العقوبة كالقصاص وقولا الاجزية كحرمان الميراث بالقتل لانه لا يصلح لحكمها وهو
المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل ويجب على الصبي من حقوقه اي الله تعالى ما فيه

اداؤه عنه كالكفر والخراج فانهما في الاصل من المؤن كما قررناه ومعنى العبادة
والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين بل المقصود فيهما المال واداء الولي فيه كاداء
فيكون الصبي فيه اهلا لوجوبه وما لا يصح اداؤه عنه فلا يجب عليه كالعبادات
الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة او بهما كالحج
فانها لا يجب عليه وان وجد سببها ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء
اذ هو المقصود في حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل
التعظيم تحقيقا للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي والعقوبات كالحدود فانها
لا يجب عليه كما لا يجب هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو
المؤاخذة بالفعل كما سبق وخلاف في عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر يلزم
عليه عند محمد وزفر رحمهما الله لانه ليس من اهل العبادة وقد رجح فيها ذلك وعند
ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يلزم اكتفاء بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر
يكون بواسطة الولي مضافا اليه فيما هو عبادة قاصرة واما الثانية اي اهلية
اداء تقاصرة يبتنى عليها صحة الاداء وكاملة يبتنى عليها وجوب الاداء وكذا
في اهلية الاداء القاصرة واهلية الاداء الكاملة ثبت بقدرة كذلك اي
القاصرة بالقاهرة والكاملة بالكاملة ثابتة ملك القدرة بفعل كذلك
اي القدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصرة والكاملة يتعلق للكل بالعقل
الكامل فالقاصر عقل الصبي والمعتوه والكامل عقل البالغ غير المعتوه اعلم
ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالفعل وقدرة العمل به وهي
بالبدن والاولى في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد يوجد فيه
كل واحد منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجة
الكمال فقبل البلوغ الى درجته كانت كل واحدة قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه
فانه قاصر العقل كالصبي وان كان قوي البدن ثم الشرع بنى على الاهلية
القاصرة صحة الاداء فيه غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه
الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا لانه يخرج في الفهم بادنى عقله
ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج منفي لقوله تعالى وما جعل

جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا الا اول امره حكما وتاويل ما يعقل وقدر
رحمه الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاحتلام
بتفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا
بعد تجربة وتكلف غير ملزم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل
في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا وصار نوعهم وصف الكمال قبل هذا الحد
ونوعهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطا للاعتبار وما اي الاحكام الثابتة
بالقاصرة من القدرة انواع لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول
اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما مترددة بينهما والثاني اما نفع
محض او ضرر محض او مترددة بينهما صارت ستة فشرع في تفصيلها فقال فحق
الله تعالى سواء كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان او كان قبيحا لا يحتمله اي غير القبح
فالكفر وما بينهما كالصلوة ونحوها كالصوم صح من الصبي ولا يلزم اداء اما الاول
والثالث فلان في الايمان وفروعه نفعا محضا فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه
واما الضرر فمن جهة لزوم الاداء وهو موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط
بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض
لا ضرر فيه فان قبل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كمن
الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة حيث يثبتان لانهما
انهما مضافان الى الاسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من
ثمرات الاسلام واحكام اللازمة منه ضمنا لازم احكامه الاصلية الموضوع هو لها
فظهر ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصلي
الذي وضع له هو لا مما يلزم من حيث انه من ثمراته وبهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه
او وهب منه قريبه فقبل يتعلق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي بالارث والهبة
هو الملك بلا عوض لا العتق الذي ترتب عليهما في هذه الصورة واما الثاني
فلان الكفر لو عفي عنه وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل
بالله تعالى وصفاته واحكامه على ما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف
في حق رب الارباب فيعتبر ردته اي الصبي في حق احكام الدارين اما في احكام الاخرة

فالتفاق لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع والحكم
عقل وامّا فى حق احكام الدنيا فكذا عند ابى حنيفه ومحمد رحمهما الله حتى تبين امرأته
المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه فى حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر
محظور لاجمل المروءة بوجه ولا يسقط بعذر وامّا مم يقبل لان وجوب القتل
ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وليس من عادتها كالمرأة ولم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف
العلماء فى صحة اسلامه حال الصبى صار شبهة فى اسقاط القتل وحق العباد لا يكاد
يقع محضا كقبول الهبة ونحوه صح منه اى من الصبى وان لم يأذن الولى وكذا العبد
فان اقراره يوجب نفسه وعمل وجب الاجر احتسانا لا قياسا لبطلان العقد وجه الاستحسان
ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزم ضرر فاذا عمل فالنفع فى الوجوب والضرر
فى عدمه فلا يتمكن على المستأجر ان امتنع الصبى فى ذلك العمل بخلاف العبد
حيث يتمكن مستأجره ان يرفع فى ذلك العمل لان استحقاقه غضب بخلاف الصبى
لان الغضب لا يتحقق فى الحر واذا قام اى الصبى المحجور مع الكفار وكذا العبد يستحق
الرضخ وهو عطاء لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفه وكيلا اذ فى الصحة اعتبار
للاهلية وتوسل الى درك المضار والمنافع واهتدا فى التجارة بالتجربة قال
الله تعالى وابتلوا اليتامى فالعهدة ان لم يأذن الولى اى لا يلزم الصبى بتصرفه
بطريق الوكالة عهدة برجوع حقوق العقد اليه من تسليم الثمن والبيع والخصومة
ونحوها لان فيه احتمال الضرر لانه يملكه الصبى لا ان يأذن الولى فيندفع
ذلك بانضمام راى الولى فيلزمه العهدة وان كان مهرا عطف على ان نفعا اى
حق العبد ان كان ضررا محضا كالطلاق والهبة والقرض ونحو ذلك فلا يصح منه
وان اذن وليه لان العبد لخطئه الرحمة شرعا وعرفا او باشر وليه ملك الضرر فان
لاجله حيث لم يجز ايضا لان وليه نظر له ولا نظر فى الضرر المحض لا عند الحاجة كما
اذا اتلف الزوجة وابى الزوج فرق بينهما لحاجة الزوجة وهى حقوق العبد وكذا اذا
ارتد الزوج وحده العياذ بالله الا الاقراض للقاضى فان الاقراض قطع الملك
فى العين مبدل فى ذمته فهو غير ملى فى الغالب فيتبع البيع فلا يملكه الولى واما
القاضى فيمكنه ان يطلب عينا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مأمون التلف باعتبار

اى لا يقدر الولى ذلك الى تصرف

اى غير غنى لان الاقراض فى ضرورة الفقر غالب

اعتبار الملاء وعلم القاضى وقدرته على التحصيل بلا دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضى
اقدر على استيفائه وفى رواية يجوز للاب ايضا وان دار بينهما اى النفع والضرر
كالبيع والشراء والاجارة والنكاح ونحو ذلك فمن حيث احتمال الخسران
ان ضرر وقيل احتمال الضرر باعتبار رواج المبدل فى الملك يرجح ان لا يندفع الضرر
بحال وليس كذلك لانه صح رأى الولى لان الصبى اهل لحكم ما دار بينهما اذ الاجر
الولى نفسه لانه اذا باع مال الصبى يملك الثمن ويملك الغير اذا اشترى له ويملك
الاجرة اذا اجر عيالة ثم هذا اى الصبى اذا تصرف برأى الولى فيما تردد بينهما
كالبالغ عند ابى حنيفه بطريق ان احتمال الضرر فى تصرفه بزول برأى الولى حتى
صح اى تصرفه بغبن فاحش فى الاجانب ولا يملكه الولى وصح فى الولى فى رواية
لانه اما ان يصير كالبالغ وفى اخرى لان الصبى فى الملك اصيل تام وفى الرأى
اصيل فى وجه دون وجه لان له اصل الرأى باعتبار اصل العقل دون وصفه
وليس له كمال العقل فتثبت شبهة النيابة فى الولى فيصير كان الولى يبيع فى نفسه
مال الصبى بالغبن فاحش شبهة فى موضع التهمة وهو ان يبيع الصبى فى الولى
وسقطت فى غيره وهو ان يبيع فى الاجانب حملا لها فان مباشرته عندها
كمباشرة الولى ولا يصح بالغبن الفاحش للامن من الولى ولا فى الاجانب ثم
العوارض كما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعرض عليهما فيزيلهما او احدهما او يوجب
تغييرا فى بعض احكامها وتسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسما مشتركا كالكاهل
وكاهل فى عرض له كذا اى ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض لانه ليست فى الصفات
الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعوارض الطارئات والحدوث
بعد العدم لم يصح فى الصغر الا على سبيل التغليب فقال نوعان احدهما سماوية
ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب وثانيهما مكتسبة ان كان له فيها
اثر او الفيها والسماوية اكثر تغييرا واشد تاثيرا فقدمت امّا النوع الاول فالعوارض
منها الجنون وهو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب
بان لا يظهر آثارها وتعقل افعالها امّا لانقطاع جبل عليه دماغه فى اصل الخلقة
وامّا بخروج خراج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة وامّا لاستيلاء الشيطان

مطلب عوارض

ومنها الجنون

سلبه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرغ ويفرح فرغير بالصلح سببا
لا يصح ايمان المجنون لانتفاء ركنه وهو العقل وذلك لا يكون حجرا لانه عبادة
عن ان يتم الفعل بركنه ويصدر عن اهله ويقع في محله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي
او لهما وايمان المجنون استقلالا لا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه
تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنا له ولا شرطا وبهذا يظهر الجواب
عما يقال لان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم
صلاحيته لذلك فيفعل غيره اولى الا تبعا لابويه فاذا اسلمت امرأته عرض الاسلام
على وليه يعني لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابي يعرض الاسلام على الولي فان
اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح والا فرق بينهما وكان القياس
الساحر الى الافاقة كما في الصغير الا انه استحسانا لان للصغير حد امعلوما بخلاف
الجنون ففي التاخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطئ
ويرتد المجنون تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه
بدار الحرب العياذ بالله وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه
بواسطة تبعيته الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا
للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار الها
لان ما يتقرر ركنه فلا يعدم بالتبعية او عروض الجنون والقياس ان يسقط الجنون
العبادات بالاطلاق لمشافاة القدرة التي هي ما يتمكن من انشاء العبادات
على الوجه الذي اعتبره الشرع لكنه اي الجنون قيد بالامتداد استحسانا
قالوا الجنون اما ممتد او غيره وكل منهما اما ان يبلغ مجنونا او طارئا بعد
البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغيره ان كان طارئا فليس بمسقط
استحسانا وان كان اصليا فعند ابي يوسف مسقط بناء الاسقاط على
الاصالة والامتداد وعند محمد ليس بمسقط بناء الاسقاط على الامتداد فقط
وذكر الاختلاف في اكثر الكتب على عكس ذلك وهو اي الامتداد في الصلوة
بالزيادة على يوم وليلة بساعة عند الحنيفة وابي يوسف رحمهما الله وعند
محمد بصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد

وهو بان يمضي سنة اوقات

فعندهما كالزيادة على اربع وعشرين ساعة سنونية لان المعتبر اوقات الكثرة وذلك اربع وعشرون ساعة

وظيفة الوقت

قدر معين فقدروه بالادنى وهو ان يسع وجوب المجنون وظيفة الوقت وهو
اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة ثم اشترطوا في الصلوة
التكرار لتاكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الوجوب اعني جنس
الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس
الوقت افاقة لسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم يسرا على العباد في سقوط
القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء
عند محمد لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم يصر الصلوة ستا وعندهما لا يجب لتكرر
الوقت بزيادته على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات
والامتداد في الصوم باستغراق الشهر حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وفي
الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ولم يشترطوا
فيه التكرر كما اشترطوا في الصلوة لان شرط المصير الى التاكيد ان لا يزيد على الاصل
وظيفة الصوم لا تدخل الا بمضي احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل
ولم يلزم مثل زيادة المرتين في غسل الاعضاء الوضوء تاكيد الفرض لان السنة وان
كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان يزيد عليها كذا في التلويح اقول
فيه بحث لان السنة اذا لم تماثل الفريضة فالنفل اولى ان لا يماثلها فينبغي ان لا يعتبر
بصوم احد عشر شهرا فالاولى ان يقال ان مقابل الصوم رمضان وظيفة السنة لا الاشهر
وان كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوة الخمس وظيفة يوم وليلة ولهذا كان
رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما فلما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى وكان
الجنس كالمتكرر تنكر روقته ويتاكد الكثرة به فلا حاجة الى تكرار حقيقة الوجوب
وكان هذا مثل ما قالوا في الصلوة على ما مر والامتداد في الزكوة بالحلول اي باستغراق
الحلول عند محمد رحمه الله وهو رواية عن الحنيفة رحمه الله وابي يوسف رحمه الله وهو
الاصح لان الزكوة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن
ابي يوسف رحمه الله ان اكثر الحول قائم مقام الكل تيسرا وتخفيفا في سقوط
الواجب ويضيفه ملحق بالاقل ولو حد الجنون بشهر الافعال في الاموال كما اذا اتلف
مال الانسان لتحقق الفعل حسا وعصمة المحل شرعا والعذر لا يناقضهما مع ان المقصود

هو المال واداوه بخلاف النيابة ولا يؤخذ بضمان الاقوال فانها لا يعتد بها شرعا
لانتفاء تعقل المعاقل فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجازها الولي ومنها العته
وانما جعل من العوارض مع انه حاله اصليه فانه ما بين الولادة والبلوغ لانه
منافٍ للاهليه وليس لازما لها بينه الانتفاء وهو المعنى بالعارض على الاهليه كالمرض
ولانه خلق لحكم اعباء التكليف ولمعرفته تعالى فالاصل ان يخلق وافر العقل
تام القدرة كامل القوى والصغر حاله منافيه لهذه الامور فيكون من العوارض
وهو اي الصغر قبل التعقل بحر بخص ومع هذا ليس كالجنون كما ذكر في التلويح
لوجوه الاول ان الوضع في الجنون على وليه وفي الصبي على نفسه الثاني انه يؤخر
في الصبي الى ان يعقل ولا يؤخر في الجنون الثالث ان في الجنون العارض الغير
الممتد يجب قضاء العبادات بخلاف الصبي الغير العاقل الرابع ان في الجنون
الاصلي الغير الممتد رواتين متعاكبين غير الامامين انه يقضي العبادات اولا
ولا خلاف في الصبي وبعده يصيب فيرا من اهليه الاداء مع عذر الصبي فلا
يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط عن البالغ بناء على ذلك العذر من الاهليه كنفس
وجوب الايمان فانها لا تحتمل السقوط بوجه على ما مر فاذا اداه اي الايمان كان
فرضا واستغنى عن الاعاده بعد البلوغ وثباب عليه ايضا بل يسقط عنه
ما يحتمل السقوط عن البالغ بناء على عذر الصبا كوجوب اداء الايمان حيث
يسقط عنه لاحتمال سقوطه عن البالغ بالاكراه مثلا وكذا العبادات والعقوبات
والاجرية والكفارات والمضار المحضة والغلب والتبرعات والزام المعاملات
او حقوقها كما سبق فلا يقتل الصبي بالردة فانه لما لم يجب عليه الاداء لم يتغير
بردته ولموجب القتل حيث يسقط ايضا عنه لاحتمال سقوطه عن البالغ بالعفو
وباعذار كثيرة فلا يحرم الميراث به اي لا يكون الصبي محروما عن الميراث بقتله مورثه
لانه موجب القتل وقد سقط ذلك بعذر الصبا ولان الحرمان يثبت بطريق
العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصوره عن الجناية في فعله وهو ما
عن الارث بالرق والكفر ليس بمعهوده عليه بل لما فاتها الارث لما كان في فعله
لا ولاية له وهي السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام

السلام وليا يرثني واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك وثبوت عليه اي على عليه غيره
لقوله غرا الاقامة بمصلحة ولا على غيره لان العجز ثابت في الولاية وعليه بعوض الاسلام
اذا اسلمت زوجته لا على الولي كما في الجنون لصحة اداءه وان لم يجب لوجود
العقل بخلاف الجنون ومنها العته وهو اختلال العقل انا قانا لا المنافي بحيث
يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين فوق الاغماء والجنون
والسكر وهو بعد البلوغ كالصبا مع العقل فيما ذكر من الاحكام بخلاف الا في بعضها
فان في وضع الخطاب بالعبادات عن المعتوه خلافا للامام ابي زيد فانه قال
في التقويم يجب عليه العبادات احتياطا ورده ابو اليسر بانه نوع جنون اذ لا
وقوف له على العواقب وفي عرض الاسلام على نفسه خلافا لمولانا حميد الدين
الضرير فانه عنده كالمجنون في عرض الاسلام على وليه اذ لا حد له مثله والحق الجمهور
لصحة اداءه وان لم يجب كالصبي العاقل فان قيل قد صرح في الجامع بان المعتوه
يوقف الاسلام على ابيه حتى يجب بانه اراد به المجنون مجازا ومنها النسيان وهو عدم
ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل عما شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون
بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء وسمي هذا ذهولا او لا يكون بحيث لا يمكن
من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء فاذا اعتبر
النسيان في طرف الحق فاظهر خلافه مع النيه له بادنى تنبيه سهو وبدونه خطأ
فانا في التلويح ويسمى هذا ذهولا وسهوا ليس كما ينبغي وهذا اي النسيان ليس منافيا
لوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا عذرا في حقوق العباد لانها محضة لحقهم
لا لابتلاء، وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا
يجب عليه الضمان وكذا لا يكون عذرا في حقه تعالى ان قصر العبد اي وقع العبد
في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو بيئة
الصلوة فلا يكون عذرا والا اي وان لم يقع فيه بتقصيره لعذر مطلقا اي سواء
كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم فانه في الطبيعة
مع الشوق الى الاكل اولم يتمكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن
ليس هناك ما يذكر احطاها بالبال واجراها على اللسان فسلام النسائي في القعدة

ومنها العته

ومنها النسيان

ومنها النوم

يكون عذرا حتى يبطل صلوته أو لا لتقصيره فرجحنه فانسبا غالب في تلك الحالة
لكنه تسليم المصلي في العقدة فهي راجعة الى السلام ومنها النوم وهو فتور طبيعي
غير اختياري يمنع العقل مع وجوده والحواس الظاهرة السليمة عن العمل فخرج
الاغماء والسكر والجنون وخمد الاطباء بكون الحيوان لسبب منع رطوبة
معتدلة منحصرة في الدماغ الروح النفساني فزالجها في الاعضاء وهواي النوم
فلا كان بخرا عن الاحساس الظاهرة اذ الباطنة لا تسكن فيه وعن الحركات
الارادية اذ الطبيعة كالنفس ونحوه لقصد فيه يوجب تجيز الحطاء بالاداء الى
وقت الانتباه لامتناع الفهم والجاء الفعل حالة النوم ولا يوجب تأخير نفس
الوجوب واسقاطها لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء
حقيقة بالانتباه اوخلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث
يتحقق الحرج بتكرير الوجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك غادة واستدل
على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها فانها لو لم تكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها ويبطل النوم الاختيار
والارادة فلا تصح عبارته فيما يعتبر فيه الاختيار حتى ان كلامه بمنزلة الحان
الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق
ولا كذب فلم يعتبر بيعه وشراؤه وطلاقه وعتقه وردته واسلامه لانتفاء
الاداة والاختيار ولم يتعلق حكم بكلامه وقرأته وقهقهته في الصلوة اي اذا
تكلم في الصلوة نائما لا تفسد واذا قرأ لا يصح الفراة واذا قهقهة لا يبطل الوضوء
ولا الصلوة ولما كان في القهقهة فرمعنى الكلام حتى كانها من جنس العبادات صح
تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النايم وذكر في النوادر ان
قراءة النايم تنوب عن الفرض وفي النوازل ان كلام النايم يفسد صلوته وذلك
لان الشرع جعل النايم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المعنى ان غاية امر النائم
على ان قهقهة النايم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء
فبالنص الغير العارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النايم فيها بمنزلة
المستيقظ وعند الحنيفة تفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان لان يتوضا ويبني

ومنها الاغماء

وبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام
وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يضاف الى
الاختيار وقيل بالعكس ومنها الاغماء وهو فتور غير طبيعي يزيل القوى ويعجزه
والنهي عن استعماله مع قيامه حقيقة وهو ان كان كالنوم في ابطال
عباراته لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدمه فيبقى الاهلية ببقائه
ولهذا كان النبي عليه السلام غير معصوم عنه كعالم يعصم عن الاعراض مع انه
معصوم عن الجنون لكنه فوق النوم واشد منه في فوت الاختيار والقدرة
لان فتوره طبيعية اصلية ولا يزيل اصل القدرة وان اوجب العجز عن استعمالها
ويمكن ازالته بالتبيه بخلاف الاغماء فانه مزيل للقوى وان لم يزل اصل العقل
كازالة الجنون فيبطل العبارات لكونه كالنوم ويكون حدثا في الاحوال كلها
اي في القيام والقعود والركوع والسجود والاضطجاع لكونه فوق النوم هو وليس
بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل ولندرته اي قلته
ووقوع الاغماء لا سيما في الصلوة بمنع البناء يعني اذا انتقض الوضوء بالاغماء
في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء
بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته لان النص يجوز البناء
انما ورد في الحدث الغالب الوقوع والقياس ان لا يسقط واجبا اي شيئا
فرالوجب كما في النوم لكنه يسقط ما فيه حرج اتفاقا وهو في الصلوة
كالجنون فانه حصل به الحرج بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة يسقط كالجنون
لا الصوم والزكاة فانه لا يسقطها لانه يندرج حدوثه شهرا او سنة ومنها الرق

ومنها الرق

وهو لغة الضعف وشرعا عجز غير نصرف الاحوال حكمي يعني ان الشارع لم يجعل
اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية والامامة ونحو ذلك بقاء
اي في حالة البقاء فانه شرع في الاصل جزاء الكفر فهو حق الله تعالى ابتداء فان
الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهايم في عدم
النظر في دلايل التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده مستدلين كالبهايم
ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا غير نظرا الى معنى الجزاء

وجهه العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم وكان من المتعين وهو اى الرق
لا يجري ثبوتا وزوالا بان يصير الحر بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر
وثبجة القهر وهما لا يتجزيان ولان مجهول النسب المقر برق نصفه رقيق كله
في الحدود والارث والنكاح وتوابعه وكذا الشهادة حيث لم يجعلا كجزء
ولا تكلمها كتكلمه كلامين ولا بعد فيه فانه اعتباري ولا حجر في الاعتبارات
فلا يرد ان التكلم لا يتصور في النصف ولان رد الشهادة يجوز ان يكون لتهمة
بجزية الكل فانه ايضا لا يناسب التجزي بل يستند به في الحقيقة على تحقيق الكل
الاعتباري وايضا الشرع لم يعتبر انقسامه اجماعا والدليل اللمي
والايتان فانما اى عدم التجزي عليه فاي توجيه لما في التلويح انا لا نم امتناعه
بقاء لان وصف الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت للمولى حق الخدمة في البعض
ويجعل العبد لنفسه في البعض الاخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية وكذا ذلك
لانها لا تقبل التجزي كالعتق فانه قوة حكمية يصير به المرء اهلا للملكية والولايات
ولا معنى لتجزيه وكذا الاعتاق عندهما العائدون بعدم تجزي العتق اختلفوا
في تجزي الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض
اعتاق للكل لانه ملزوم العتق والعتق بسيط وعنه وهو ليس بمتجزء انفاقا بين
علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع في المحل على جزء دون جزء
لزم تجزي العتق ضرورة فمعتق البعض عندهما قد مدبون يجزى عليه احكام الاحرار
وذهب الامام الى تجزيه لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا
في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجزء فكذا ازالته كما اذا باع
نصف العبد ثم زوال ملك الكل يستلزم العتق وزوال الرق لان الملك لازم
الرق لانه انما يثبت جزاء للكفر وانما بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء
اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واما زوال ملك البعض فلا يستلزم العتق لبقاء
المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى ملك اخر فيكون الباقي بعض
علة لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالقنديل لا يسقط ما بقي شيء من النسكة
فان قيل ملك كالرقيق حق الله تعالى وليس للعبد ازالته اجيب بان العبد

وفيها

قوله لانه اثر الكفر وثبجة القهر

قوله ولان مجهول النسب وقوله وايضا الشرع لم يعتبر

العبد انما لا يقدر على ازالته قصدا واصالة لا ضمنا وتبعا وحقه تعالى وان كان
اصلا في ابتداء الرق جزاء للكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملكية والملكية
وبهذا لا يزول بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصالة ولزم منه
زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا فتعتق
البعض عنده كالمكاتب في الاحكام لكن المكاتب ترد الى الرق بالعجز لان الكتابة
عقد يحتمل الفسخ بخلاف هذا لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل
الفسخ وهو اى الرق بناء في المالكية الا ان حتى لا يملك الرقيق شيئا فما لم
وان ملكه المولى لان مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لتضاد وسمي العجز
والقدرة فرجهة واحدة قيد بالمال لعدم تنافي بين المملوكية متعة والمالكية
مالا وبالعكس فالرقيق ولو مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا فما احكام ملك
المال ولو باذن المولى وبناء في مالكيته منافع نفسه لانها للمولى كنفسه الا ما استثنى
في القرب البدنية المحضة كالصلوة والصوم فوقع على الاول بقوله فلا يملك
الرقيق مكاتبا او غيره الشرى لا بمنافيه على ملك الرقبة دون المتعة وخص
الشرى بالذكر لان فيه مظنة ملك المتعة كالنكاح فاذا لم يملكه فلان
لا يملك المال اولى وفرع على الثاني بقوله ولا يصلح حجة حتى لو حج فعتق ثم
استطاع وجب عليه الحج ولم يكف الاول لكون منافعه للمولى كما سبق
فلا قدرة له مالا وبدنا بخلاف الفقير اذ منافعه له فاصل القدرة حاصل له واشتراط الزاد
والراحلة لوجوبه لا لصحة اداءه او هو لدفع الحرج نيرا كذا قالوا افواجب المستقيم
في الرقيق الكامل وانما في المكاتب فلا اصرح صاحب الهداية وغيره بان المولى كالاجنبي
في حق اكتسابه ونفسه ويمكن ان يقال كون المولى كذلك او حكمي صير اليه ضرورة الوصول
الى المقصود بالكتابة وهو الوصول الى البدل فرجانبه والى التجزية فرجانب المكاتب
بناء عليه صرح به ايضا في الهداية وغيره وبقوله ايضا ولا يكمل جهاده فما سبق
ان الرق بناء في مالكيته منافع البدن الا ما استثنى في القرب فلا يحل له القتال بدون
اذن المولى واذا قاتل باذنه او بدونه فلا يستحق السهم الكامل بل رضخ له لان استحقاق
الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه الصلوة والسلام يرضخ

اى اشترى الجارية للوطئ

اى على الوصول المذكور

للمماليك ولا اهم لهم بخلاف تقبيل الامام فان استحقاق السلب اما هو بالقتل
او بالايجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك ولا ينافي ما لكيته غيره اي
المال اذ ليس مملوكا فرجحت كالبد والنكاح والجبوة والدم فضرع على الاول بقوله
فالماذون من الاقاة يتصرف لنفسه باهلية خلافا للشافعي فانه عنده كالوكيل
وثمرة الخلاف يظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه سائر
الانواع وعنده يختص بما اذن فيه كما في الوكالة له ان العبد لما لم يكن اهلا للملك
لم يكن اهلا لسببه وهو اليد ولنا ان المقتضي موجود والمانع منتف اما الاول فلانه
اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته وادنى طرقه اليد واما الثاني
فلان المانع لزوم كونه مالكا للمال وهو هنا لان اليد ليست بمال والجواب عما قال
ان المقصود الاصلي من التصرف ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة
اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو انحصر
الوسيلة في ذلك وهو ممنوع وفرع على الثاني بقوله وينعقد نكاحه اي اذا نكح العبد
بدون اذن مولاه ينعقد نكاحه وتوقف بعاده على اذنه لدفع ضرر تعلق المهر
بماليته ومحتة جبره عليه لحصنه من الزنا فانه هلاك معنى لانه المالك وعلى
الثالث بقوله ولا يملك المولى قتله واتلاف جبوته لانه مالك لها فلا يملكها
المولى وعلى الرابع بقوله ويصح اقراره بالحدود والقصاص ويقام عليه كل منها
والمراد بالمملكة ماذونا ومحجورا الا ليس فيها الا القطع وبالكفاية ماذونا
لان اقراره يعمل في النفس والمال واما المحجور فيصح عند الامام في القطع ورد المال
وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف يصح في القطع فقط وينافي الرق لكونه
مبنيا على الحجر والمراد كمال الحال في اهلية الكرامات فانه يورث القدرة والجوة فينافيها
ينافي الدنيوية اي الموضوعة للبشر في الدنيا احترز به عن الكرامات الاخروية فان العبد
كالحر فيها لان اهليتها بالاسلام والتقوى وهما في ذلك سواء كالذمة فانها
من كرامات البشر اذ بها يصير اهلا للتوجه الخطاب ويمتاز عن البهائم ومعنى فيه ضعيفة لانه
من حيث انه صار مالا بالرق كانه لا رقبة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لا بد
ان يكون له ذمة فثبت اصل الذمة ضعيفة فتضعف ومنه غرم تحمل الدين بنفسها

اي الرقبة الغائبة بنفسها
غير مستوفية

بنفسها حتى لا يملك المطالبة به بلا انضمام مالية الكسب بان لم يوجد في يده مال
فرقبته وبلا انضمام مالية الرقبة اليها اي الى الذمة لا يمنع ان يسعى لانه اذا
لم يكن بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند الامام بل ان يتصرف في كسبه
ولا الى الدين فان لم يف ولم يوجد كسب بيع رقبته ان احب لكن في دين
لانه في ثبوته كدين الاستهلاك مطلقا ودين التجارة في الماذون الا ان لصاحبه
الخيار ولا يباع للمحجور فيما اقر به وكذبه المولى او تزوج بلا اذنه ودخل بها حتى
وجب العقر بل يتوى الى عتقه وكالحل فان استغراق الجناية لكن الازدواج
والجبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يحقه اثم من باب الكرامة
ولذا اختص رسول الله صلى الله عليه وسلم بالزيادة على الاربع حتى روي عدم الاختيار
في التسع وهو في الرقيق عبدا كان او امة ضعيف حتى ينتصف محلا في حق العبد
فلا يتزوج العبد على الحر، للعاقل الا اثنين حرتين او امتين وينتصف باختيار
الاحوال في حق الاماء حتى لا يتزوج الامة على الحرة للمفعول على الحرة فان نكاح الامة
يجوز منعدما على الحرة لا متناعوا ولما تعذر التنصيف في المقارنة غلب الحرة وفروعه
عطف على الحل فان فروع الحل ايضا تضعف بضعف الحل في الرقيق من العدة
والطلاق فانهما ينتصفان لكن الواحدة لا تتجزى فيتكامل اعتبارا لجانب الوجود
وذهابا الى ما هو الاصل فيهما، الحل ولكون عدد الطلاق لاسباغ المملوكية وعدد
الاحرة لاسباغ المالكية اعتبر الطلاق بالنساء اعتبار النكاح بالرجال اجماعا فان
النكاح لهم عليهن فاعتبرهم والطلاق الذي يرفعه لهن فاعتبر تخفيفا للمفاقة
ومن القسم حتى كان للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان لانه نعمة مبنية على الحل
فينتصف كالملكية فانها ايضا من ملك الكرامات وهي في الرقيق ناقصة
لانه يملك المال لا الرقبة وان ملك النكاح فينتقص دينه عن دية الحر بما اعتبر
في القرية والمهر وهو عشرة دراهم بخلاف المرأة فان ديتها نصف دية
الرجل اعلم ان العبد اذا قتل خطأ وجب على عاقلة القاتل قيمته عندنا قلت او كثرت
لا يزاد على عشرة الاف درهم ولا ينقص منها ما اعتبره الشرع في اقل ما يستولي
على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي بمنزلة نصف البدن

وهو عشرة دراهم وان كانت قيمة عشرين الفا لنقصان ملك العبد حيث
يملك التصرف في المال بدا لا ملكا فلا بد ان ينقض به لكما انتقضت دية
المرأة الرجل بسبب الانوثة التي توجب نقصانا في المالية الا ان الرق ينقض
احد ضربي المالكية وهما مالكية النكاح ولا يعدمها لان العبد في مالكية النكاح
مثل الحر ومالكية المال لم يزل عنه بالكلية فانها تثبت باحد من ملك الرقبة
وملك التصرف وافوالها الثاني لان الوضع المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع
بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهلا للملك الرقبة
فهو اهل للتصرف في المال الذي هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال لانه مع صفة
الرق اهل للحاجة فيكون اهلا لقضائها وادنى طرق قضاء الحاجة ملك اليد
فوجب القول بنقصان ديته لا بالتنصيف وللانوثة بعدم احد ضربي المالكية
وما هو مالكية النكاح فوجب تنصف ديتها وتنصف النعمة بتنصيف النقمة
اي العذاب يعني ان نحو الدية والحل وغيرهما من الكرامات نعمة فلما تنصف اكثرها
تنصف النعمة بالجناية على مولى النعمة لان اللوم بالغنم فتنصف الحدود وفعليتهن
نصف ما على المحصنات من العذاب واما التنصيف كالحد حتى يجب عليه
نصف ما يجب على الحر والاة اي وان لم يكن التنصيف بكل الحد كقطع اليد والرق
ثابتا في الولايات كلها كولاية الشهادة والقضاء والتزويج وغيرها لانها تبتنى
على القدرة الحكمية اذ هي تنفيذ القول على الغير شاء او ابى فيما فيه الرق المبنى
على كمال الحر ثم الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم تعدى منه الى غيره
ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فلا يصح امان العبد المحجور لانه
تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اخذا منا
واسترقاقا واما امان المأذون فليس من باب الولاية باعتبار انه بواسطة
الاذن صار شريكا للمولاة في الغنيمة يعني انه من حيث انه انسان محاطب
يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا امن
الكافر فقد اسقط حق نفسه في الرضخ فيصح في حقه اولا ثم تعدى الى الغير ولزم
سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تحرز في حق الثبوت والسقوط وهذا كله يصح

بصح شهادته بهلال رمضان لانه ثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة
وليس هذا من الولاية فان قبول المحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه
كما ذهب اليه محمد والشافعي رحمهما الله اجيب بان الامان من الجهاد او المقصود
اعلاء كلمة الله تعالى وذلك يحصل تارة بالقتال واخرى بالامان والعبد المحجور
لا يملك القتال وكذا هو ما توابعه والرق ايضا في ضمان ما ليس بمال اذ لا يجب
على العبد الضمان بمقابلة ما ليس بمال لان ضمانه صلة والعبد ليس باهل لها
حتى لا يجب عليه نفقة الزوجات والمحارم لان الصلة كالهبة فلا يجب الدية
في جنايته خطأ لانها صلة في حق الجاني اذ ليست في مقابلة المال او المنافع ولذا
لم يملك الا بالقبض ولم يجب فيها الزكوة الا بحول بعد القبض ولا يصح الكفالة
بها بخلاف بدل المال المتلف وعوض فك الجاني عليه اذا كانت الجناية غير القتل
والورثة اذا كانت القتل لان الدم لا يهدر ولا عاقلة له فلا يجب عليه ما يحمله
العاقلة فاقام الشرع رقبته مقام الارش فلم يجب الدية حتى وجب دفعه
جزاء بجنايته فاذا مات العبد لا يجب على المولى شيء الا ان يختار المولى الفداء
فيعود الى الاصل وهو الارش حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب
الدفع عند الامام وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولي الجناية في الدفع وهو
اي الرقيق معصوم الدم بمعنى انه حرم التعرض له بالاتلاف حقا له وللصاحب الشرع
لان العصمة اما متقومة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام حتى لو دخل
دار الحرب واخذ فقط واما مقومة توجب مع الاثم القصاص او الدية
وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد كالحر في الامرين فيساويه في العصمتين
والمالية لا تحل بها ومنها الحيض وهو لغة بالدم الخارج من القبل وشرعا دم ينفضه
رحم بالغة لا داء بها فخرج الاستحاضة وما تراه بنت سبع سنين والنفاس
هي الدم الخارج من الرحم عقيب الولادة فخرج الاستحاضة والحيض ودم بين ولادتي
بطن واحد على مذهب البعض وانما جعلها احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما وهما
لا يعدمان الاهلية اي اهلية الوجوب واهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة
البدن الا انه اذا ثبت بالنص اثر الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق القياس

قوله اذ ليس من مقابلة المال فيه نوع تكلف لان
المنافع من قبيل المال فيمكن ان يكون هم ليس لفظة الدية
المذكورة في الكتاب ويحتمل ان يكون ضمائر الثلاث
وكذا ضمير فيها في قوله ولم يجب فيها
الزكوة للان الظاهر رجوعه الى الدية وهذا
يقتضي افراده وجمع هذا بهذا وفعلى نسخة
الشارح بعينها حتى عرض عليه فتامل فيما افتها
فظ ثم قال بعد التامل انه قد تطلق هذه
العبارة ويعنيها فراجع الفصول للمولى
شمس الدين الفناري رحمه الله تعالى
وقعت الى النسختين الصحيحتين من هذا
الكتاب فوجدت بتلك العبارتين
كذا ولم تقطن لهذا بالجملة عليه ان اتفقت
وسنراجعين الزمان وصلت اليه ثانيا
انشاء الله تعالى ٢ ش

ثم غير الاسناد فيه كتابة لفظ ليس الخ ليت
وكذا لفظ فيها الى فيها فانه ان يجعلها
كذلك فغيرها امنا لا واستصوابا
٣ ش

ثم تقرر انه المعبر عنه بعبرها الى ما هو الظاهر
فلا يظهر وجه ما ذكره الفناري رحمه الله تعالى
سلمه ثم رايت نسخة الفناري الى يدي فرايت في وجه
ابن العبارتين ولم يظهر لي ايضا وجه
وجيه يصح ان يكتب وتذكر ٤ ش

قبض الحرية اي بالعبد قصاصا
لان مبنى الضمان على العصمتين
٥ ش

تعليل لكونه على خلاف القياس فمعنى قوله
لمنافاته لان الصوم ينافي الحدث
والجنابة كما خرج به ابن ونسة في شرحه
ح ش

ومنها المرض

لكونهما من الاحداث والانجاس وكذا الصوم على خلاف القياس لمنافاته مع
الحدث والنجاسة والحيض اي لما كان في قضاء الصلوة فوت لذا خولها في
حد الكثرة سقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها اي الصلوة دونه اي الصوم اذ لا
فرج في قضائه لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس نادر فيه فلم يسقط الا
وجوب الاداء ولزم القضاء بخلاف الصلوة ومنها المرض المراد به غير ما سبق
من الجنون والاغماء وهو لا ينافي الاهلية اي اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله
تعالى كالصلوة والزكوة او من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد
والعبيد واهلية العبادة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح
المريض وطلاقه والسلم وسائر ما يتعلق بالعبادة لكنه اي المرض يوجب العجز
فشرعت العبادات معه بقدر الكلفة كلما ازدادت قوة ازدادت نقصانا كما
تبين في الصلوة والصوم وكان ينبغي ان لا يتعلق به حق الغير ولا يثبت الحجر عليه
بسببه لكنه اذا ظهر انه سبب موت اعطى له حكمه اي خلافة الوارث واللزوم
في المال فكان المرض سببا لتعلق حق الوارث واللزوم لان اهلية الملك تبطل
بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والزمة تزول بالموت فيصرف المال الذي هو
محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه اللزوم في المال فيوجب المرض الحجر على المريض
اذا اتصل المرض بالموت حال كون الحجر مستندا الى اوله اي اول المرض فان الموجب
للحجر مرض هو سبب الموت وهو المرض غير الصلة لانه يحصل بضعف القوى وترادف
الآلام ولا يظهر ذلك الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به ثبت الحجر مستندا
الى اول المرض لان الحكم يستند الى اول السبب بقدر ما يمكن به متعلق بالحجر اي في
مقدار ما ينفع به صيانة حقهما اي حق الوارث واللزوم وهو مقدار الثلثين في حق
الوارث والكل في حق اللزوم ان استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق
فقط اي لم يجب الحجر فيما لا يتعلق به حق الوارث واللزوم مثل ما زاد على الدين على
ثلثي المال ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر
المثل لبقاء النسل لانه كبقائه ولما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا
لم يثبت الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق فكل تصرف وقع في المرض يجعل

تجعل الفسخ كالهبة وبيع المهاباة يصح في الحال لان ركن التصرف صدر من الاهل
ووقع في المحل عن ولاية شرعية والمانع متردد فلا حكم له ثم ينقض ذلك التصرف
ان خرج اليه اي الى نقضه وكل ما لا يحتمل اي الفسخ يصير كالمعلق بالموت حتى
لا ينفذ النقض كالاعتاق اذا وقع على وارث او على غريم فان كان على الميت
دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية في الكل وان لم يكن
دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين فيجب السعاية
فيهما لانه حق الوارث بخلافه اي الاعتاق من الراهن حيث ينفذ لان حق
المرتهن في ملك اليد لا في ملك الرقبة وحق الوارث واللزوم في ملك الرقبة
وصحة الاعتاق مبنية على الثاني لا الاول والقياس ان لا يملك المريض الصلة
وهي تمليك المال الغير بغير عوض مالي كالهبة والصدقة وان لا يملك اداء حق الله
تعالى المالي كالزكوة وصدقة الفطر وان لا يملك الوصية بهما اي بالصلة واداء
حقه تعالى المالي لوجود سبب الحجر عن الشرع وبذه الاشياء بتبرعات للعباد احتياطا
اي ملك التصرف تم الثلث نظرا له ليتدارك بعض ما قصر في صحته قال عليه
الصلوة والسلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم زيادة
في اعمالكم فضعوه حيث شئتم ولما ابطلها اي الوصية الشارع للوارث شرع الله
تعالى اولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الاية
ثم نسخ هذه الاية وتولاها اي انتصب لبيانها حيث قال الله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم الاية وقال عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية
لوارث بطلت لوصية للوارث صورة بان باع المريض عينا من التركة من
الوارث بمثل القيمة اولا وقالا تصح اذا كان بمثلها اذ ليس فيه ابطال شئ مما
تعلق به حق الوارث وهو المالية كما اذا باع من الاجنبي وله انه اثر بعض ورثته
بعين من اعيان ماله فيكون ذلك منه ايصاء صورة اذ الناس متنافسات
في صورة الاشياء وليست لهم في معانيها وان لم يكن ايصاء معنى لكونه مقابلا
لعوض ومعنى ان يقر لاحد من لاحد الورثة فانه وصية معنى لانه يستلم له المالية من غير
عوض وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهه بان باع الجيد من الاموال

الربوبية بردى م حيث لم يجز لتقوم الجودة فى حقه لان فى العدول عنه خلاف
الجنس الى الجنس تهمة الوصية بالجودة وشبهة الحرام حرام واعترض بان نوقى
الشارع فى الثلثين لا الكل فلم لا يجوز وصيته للوارث قر الثلث والجواب
ان قوله عليه الصلوة والسلام الا لا وصية للوارث نفى لجنس الوصية فيقتضى
ان لا يبقى وصية مشروعة فى حقه اصلا ولان تخصيص الوارث بالذكر يدل على
ذلك لانه وغيره فيما وراء الثلث سواء ومنها الموت وهو عجز حالص ليس فيه
جهة القدرة كما فى الرق والمرض والصغر ويتعلق به احكام الدنيا واحكام الاخرة
اما الثانية فانواع اربعة الاول ما يجب له على غيره لسبب ظلم الغير عليه اما فى ماله
او نفسه او عرضه الثانى ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث
ما يعفاه من الثوب والكراهة بسبب الايمان والطاعة الرابع ما يعفاه من الالام
والفضائح بسبب المعاصى وارتكاب القبائح وله اى للموت حكم الجبوة فى احكام
الاخرة وهى الاحكام الاربعة المذكورة لان القبر لميت بالنسبة الى تلك الاحكام
كالرحم والمهد للطفل بالنسبة الى جبوة الدنيا فحيث ان الميت وضع فيه
للخروج والجبوة بعد الفناء وكان له فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الاخرة
كان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا حتى يصح له الوصية ويوقف
له الميراث واما الاولى فاربعة ايضا قدم الثانية لقدمها الاول ما هو من باب
التكليف كالصوم والصلوة والزكوة وغيرها من العبادات والموت يسقط
من الدنيوية ما هو من قبيل التكليف لان الغرض الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء
وقد فات ذلك بالموت الا الاثم فانه يبقى لانه من احكام الآخرة وقد بقى
انه فيها يحق الاحياء والثانى ما شرع عليه لحاجة غيره وهو ينقسم الى ثلثة اقسام
الاول الصلة كالزكوة وصدقة الفطر ونفقة المحارم الثانى الدين المتعلق بالذمة
والاجل فيه الثالث حق متعلق بالعين كالودايع والغصوب والموت يسقط
ما شرع عليه لحاجة غيره الصلة لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق
والرق يبقى وجوب الصلة فالموت اولى الا ان يوصى فيصح من الثلث لان
الشرع جوز تصرفه فيه نظرا له ويسقط ايضا ويبقى فى الذمة فانه لا يبقى بعجز ذمته

ومنها الموت

ومنه المقدرة لانها ضعفت بالموت فلا تحمل الدين بنفسها الا ان تنضم
اليها اى الذمة مال يؤدى منه كفيل يوكد به الذمم وحينئذ يصير ذمته كالحفرة
فيبقى الدين وحتما اذا انتفيا بقى الدين لهذا قال الامام الكفالة بالدين عن
المفلس لا تصح اذا لم يخلف كفيلا بخلاف الرقيق المحجور حيث تصح الكفالة
بما اقر به ويوخذ بها فى الحال لان ذمته فى نفسه كاملة لجبوة ومكلفة واما
ضمت المالية اليها فى حق المولى حتى باع رقبته بالدين نظرا للغرماء ولا يسقط
حقا متعلقا بالعين كالودايع والغصوب لان فعله غير فيه مقصود والمقصود
فى حقوق العباد سلامة العين لصاحبه ولهذا لو ظفر به لان ياخذه بنفسه
بخلاف العبادات والثالث ما شرع له لحاجة نفسه والموت ولا يسقط ما
شرع له لحاجته لانه مخلوق محتاج والموت عجز فلا ينافى الحاجة فيبقى ما يقضى
به تلك الحاجة على حكم ملكه ولذا قدم مجهازه على ديونه لان الحاجة الى التجهيز
اقوى منها اليها كما ان لباس حال جبوته مقدم على ديونه وهذا التقديم اذا
لم يكن حق الغير متعلقا بالعين اما اذا كان كالمرهون فصاحب الحق اولى
بالعين فرصرفها الى التجهيز ثم تقدم ديونه على وصاياه لانه اهم من الوصية لان
الدين حابل بينه وبين ربه ثم تقدم وصاياه من ثلثه اى ينفذ وصاياه من ثلث
ماله قبل ان ينقسم ماله بين الورثة لان الشارع قطع حق الوارث فى الثلث
لحاجته الى تدارك ما قصر فيه حال جبوته وهذه الحاجة اقوى من خلافة الوارث
فى المال كيف وقد نص الله تعالى على ذلك بقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها
او دين ثم يورث وينقسم ماله بين الورثة بطريق الخلافة لان الوارث اقرب
الناس اليه فانتفاع قريبه بماله كانتفاع نفسه به حتى لو احياه الله تعالى وجده
فى يد ورثته من ماله يعينه اخذه لان الوارث خلف محتة فى الملك فاذا وجد
الاصل بطل حكم الخلف ولكن انما يعود الى ملكه بقضاء او رضاء بخلاف ما اذا
ازاله الوارث عن ملكه او تلفه لانه ازال او اتلف مال نفسه لانه صار له بموته
وبخلاف امهات اولاده ومدبريه لانهم عتقوا بوجود الموت والعتق بعد
وقوعه لا ينفسخ كذا فى الكافى نظرا له متعلق بالجميع اى ثبت هذه الحقوق

ط الترتيب المذكور نظرا له لان النفع في الكل راجع اليه كما مينا ولذا ايضا
يبقى الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف لان المولى يحتاج اليه لانها اعتاق
معنى وبه يحصل الخلاص من العقاب قال عليه السلام من اعتق رقبة اعتق الله
بكل عضو منها عضوا منه من النار وكذا يبقى الكتابة بعد موت المكاتب عن
وفاء اى مال يفي ببدل الكتابة لحاجة المكاتب الى بقائها لانه ينال بذلك شرف
الحرية ويعتق اولاده ولا يتاذى في قبره بتاذى ولده بتعيير الناس اياه بترق
ابيه قال عليه السلام يوذى الميت في قبره ما يوذيه من ابله وكذا ايضا قلنا تعتد
المراة زوجها في العدة لان الزوج مالك لها فبقي ملكه فيه حال انقضاء العدة
فيما هو من حوايجه حاصة حالة الموت وهو الغسل بالماء حيث لم يكن لزوجها
ان يغسلها اذا ماتت لانها مملوكه فد بطلت اهليته المملوكية بالموت فان
قيل المملوكية تنتهي بالموت فلان يبقى المالكية وهي تنتهي القدرة
اولى اجيب بان الملك في المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لا لقضاء
حاجة المملوك فتبقى المالكية ما بقي الحاجة ولا يبقى المملوكية بعد الموت لانعدام
الحاجة الى انتهائها لانها لم يشرع لحاجة المملوكية فلو بقيت لصارت لغوا والرابع
ما لا يصلح لقضاء حاجة الميت واليه اشار بقوله واما ما لا يصلح لحاجته فكا
لقصاص فانه شرع لتشفي الصدور ودرك الثار والميت غير محتاج اليه لانه
لا يصلح لقضاء حوايجه من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه فيجب القصاص للورثة
ابتداء لان الميت لما فرغ عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء
للولي القائم مقامه بتاييده قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا
جعل ثبوت القصاص للولي ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عنه في القصاص
ولذا صح عفوه حال حيوة المورث لا كما لو ابرا الوارث غريم المورث
عن الدين حال حيوته ولان الغرض من شرعه لما كان درك الثار وان سلم
حيوة الاولياء والعار اذ لو لم يقتل القاتل بقصد قتلهم وذلك يرجع
اليهم كان القصاص حقهم ابتداء فان قيل فينبغي ان لا يجوز استيفاء
القصاص الا بحضور الكل وبطل بهم وليس كذلك اذ لو عفى احدهم او استوفاه

وفي النسخة
شفت بنفي وادرك ثوراتي
بني مالك هل كنت في نورك كما

الثار والثوره الرجل يقال ما زلت
العين وبالفتح اذا ثوره اي اثبت
فاعله فتحا

استوفاه بطل اصلا ولا يفعل للباقين شيئا قلنا القصاص لكونه فوادفعل
واحد واحد لا يتجزى اذ لا يمكن ازالة الحيوة عن بعض المحل دون البعض فيثبت في
حق كل واحد كملا كولاية النكاح للاخ فاذا استوى احدهم او عفى لا يضمن شيئا
للباقي لانه تصرف في خالص حقه ولذا قال الامام للكبير ولاية الاستيفاء قبل
كبير الصغير لانه تصرف في خالص حقه لا في حق الصغير وانما لا يكمن الكبير اذا كان
فيهم كبير غايب لاحتمال العفو عن الغايب ورجحان جهة وجود العفو لانه متوهم
والعفو بها معدوم ولا عبرة بتوهمه بعد البلوغ لانه فيه ابطال حق ثابت للكبير
بالاحتمال فصح عفوهم قبل موته لان القصاص لهم ابتداء ولم يورث القصاص
ايضا عنده لانه ثبت على وجه يجزى فيه سهام الورثة بن ثبت ابتداء لهم حتى
لو نصب البعض اى بعض الورثة خصما عن البعض فان الحاضر لو اقام بينة
على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغايب كلف باعادة البينة ولا يقضى بها
بالقصاص قبل اعادة البينة لانه ثبت لهما ابتداء وكل منهما في حق القصاص
كانه منفرد وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الاخر بخلاف ما يكون
موروثا كالمال واما عندهما فموروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا
وحكم الخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء
وانما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا صلح اوبالعفو
والمال يصلح لحوايج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت
الضرورة وصار الواجب كانه هو المال او الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب
الاصل فيثبت القاضي من حوايج الميت لورثته خلافه لا اصاله كذا قالوا القول فيه
بحث او قد سبق في مباحث القضاء ان المال ليس بمثل معقول للقصاص
وان سبب الاصل انما يوجب الخلف اذا كان الخلف مثلا معقولا للاصل وانما اذا
كان غير معقول فيجب بالسبب الجديد بلا خلاف فليتامل فيفهم قولهم ههنا الخلف
انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيتامل الا اذا انقلب القصاص مالا اما لا يصلح
او بعفو بعض الورثة او لشبهة فحينئذ يثبت للمعقول ابتداء ثم ينتقل منه الى ورثته
بطريق الخلافة عنه حتى يقضى منه ديونه وتنفيذ وصاياه لان الاصل في القصاص

ايضا ان الجهل لا يثبت لانه واجب لمقابلة تفويت دم وجبوته الا اذا انتشاه
لورثته ابتداء والمانع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حجوته وفي الخلف
عدم هذا المانع فجعل موروثا فتفارق الخلف الاصل لاختلاف محالهما وهو ان
الاصل لا يصلح لدفع حاجة الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك
ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف المحال كالتيمم يفارق
الوضوء في اشتراط النية لاختلاف محالهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب
ملوث لكن السبب لما تعذر اسند الى غرة فوجب للورثة ابتداء يعني ان
ان النفس وجب للورثة ابتداء لكن بسبب العقد للميت لان المتلف
جبوته وكان ينتفع بها اكثر فبانتفاع اوليائه بها فصح هذا الاعتبار خفوه
اي الخروج بالصلح ان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان اما النوع
الثاني العوارض المكتسبة اي التي يكون للعبد مدخل فيها بمباشرة
الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن ازالة الجهل كالفساق ايضا كالاول منها
ما يكون المكلف الذي يتعلق الحكم به كالسكر والجهل ومنها ما يكون من غيره
غيره عليه كالاكراه فمن الاول الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فان كان
مع اعتقاد النقيض فمركب والا فبسيط وهو حسب هذا المقام اربعة اقسام
بين الاول بقوله اما الجهل لا يصلح عذرا لجهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته ونفي
كماله ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم فانه مكابرة محضة وعنادا وجب لوضوح
البراهين القطعية واورد بان الكافر المكابر قد يعرف الحق كما قال الله تعالى
الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وانما ينكره حجودا واستكبارا
كما قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون
جهلا واجيب بان معنى الجهل منهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول
ورده بعض الافاضل بان الاذعان حاصل فيما ذكره لانه قلبي واجاب عن
الايراد بان ترك الاقرار فيما يعرف ويجحده جهل ظاهرا فوق ذينه بحث لان
ترك الاقرار كاقرار لساني كما ان الجهل كالعلم جناني فكيف يستقيم جعل
ترك الاقرار من قبيل الجهل بل الجواب المتجه بسط المتن بان الجهل كما قد يكون غير

غير معاند وانما يجعل الجهل المعاند وجعل تسمية فعله جهلا من قبيل تسمية المسبب باسم
السبب فان تركهم الاقرار واظهارهم الانكار مسببان عن جهلهم بوحانية غاية
من ترك العمل موجب علم بقيده البراهين القطعية فتدبر قد بانته اي اعتقاد
الكافر في حكم لا يقبل البديل كعبادة الاوثان مثلا باطل حتى لا يجعل للكفر حكم
الصحة بوجه وفيما اي ديانته في حكم يقبله اي البديل دافعة للنقوض كقوله
عليه السلام اتركوهم وما يدينون ودافعة للخطاب اي ليس الشرع في حكم
الدنيا لا تخفيفا لهم بل استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب
لا يتناولهم فيها كما ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس فيثبت
بناء على ما ذكر من رفع الخطاب تقوم الخمر والخنزير بالنسبة اليهما وجواز بيعهما وتحولها
المذكوران كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها
وكذا الخنزير وصح لهم نكاح المحارم فيما بينهم ان تدينوا به اي اعتقدوا جواز
النكاح فيثبت به الاحصان حتى ان وطئ في ذلك النكاح ثم اسلم يكون
محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فاذا صح هذا النكاح لا يكون
الوطئ زنا فيحد قاذفه ويجب النفقة بذلك النكاح ايضا لصحته بذلك المعنى
ولا يفسخ ذلك النكاح ما دام الزوجان كافرين الا مرافعتهما الا مرافعة الى القاضي
وطلب حكم الاسلام لا مرافعة احدهما فقط اعلم ان المراد بمعتقدهم ليس
ما يعتقدون بعضهم بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم جواز السرقة او القتل
بغير سبب فانه لا يكون دافعا للنقوض بل المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد
الشايع الذي يعتمد عليه شرع في الجملة قال الشيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح
المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه يثبت بالدليل جواز نكاح
المحارم في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للارث في دينه فلا يثبت
سببا في اعتقادهم ودياناتهم لانه بغيره لديانة الذمي في حكم اذا لم يعتمد عليه
شرع واما الربوا فقد نهوا عنه جواب اشكال يرد على قولهم ان دياناتهم معتبرة
في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على دياناتهم في باب الربوا ايضا فاجاب
بوجهين الاول ان ذلك ليس بديانة لهم بل هو فسق في دياناتهم ايضا فان الله

تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه واكلهم اموال الناس بالباطل وقيل انما يجب محاربتهم
اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع والعبارة لا تخلو
عن الاشارة اليه فتامل يجب عليها ايضا حمل اسيرهم اى فداء اسير منهم على ان الاضافة
بمعنى من وكذا حال قوله وجريحهم وانما وجب هذا دفعا لشرهم بلا سقوط الارش
عن الطرفين اى العادل اذا قتل الباغي المورث له لا يحرم العادل عن ارثه
لان الاسلام جامع والقتل حق وكذا العكس لكن لو ادعى الباغي الحقيقة بان
قال كنت على الحق واما الآن على الحق لان الاسلام ايضا جامع والقتل حق ولو
قال زعمت حتى لو لم يقبل في ذلك يحرم بالاتفاق وقال ابو يوسف لا يرثه بحال لان
اعتقاده وما هو به ليس بحجة على العادل والاضمان لمال المتلف عطف على لا سقوط
فان الدار لما كانت متحدة حقيقة لاحكما اذ الديانة مختلفة حيث اعتقد
كل فريق ان الامر على الباطل ثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان
بالشك ولم يثبت الملك بالشبهة حتى لو اختلف من كل وجه يثبت الملك لا انتفاء
التام بالضمان ولو اتحدت كذلك لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما
اختلفت من وجه دون وجه لم يثبت واحد منهما بالشك وقيد المال بالمتلف
لانه لو انكسرت شوكة البغاة يرد اليهم اموالهم القائمة في ايدينا نظرا الى اتحاد الدار
حقيقة والثالث بجهل المخالف في اجتهاده الكتابة الغير القطعي الدلالة اذ لا
فيكفر تارك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه والسنة المشهورة كالجلسة بين الوطئ على قول سعيد بن المسيب فان فيه
مخالفة حديث العسيلة المشهور او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة رضوان
الله تعالى عليهم اجمعين انعقد على بطلانه حتى لو قضى القاضي في امثاله بالمسئلة
لا ينعقد وبين الثالث بقوله واما جهل يصلح شبهة دارئة للحدود والكفارات
كالجهل في موضع الاجتهاد والصحيح اى غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة و
الاجماع او في موضع الشبهة كجهل من اقتض بعد عفو شريكه اى اذا عفى احد الوليين
ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع
الاجتهاد فان جهله البعض لا يسقط القصاص فصار شبهة في درء القصاص

البغي معصية ومنكر ونهي المنكر فرض وذلك انما يكون بالقتال وقيل انما يجب محاربتهم
اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع والعبارة لا تخلو
عن الاشارة اليه فتامل يجب عليها ايضا حمل اسيرهم اى فداء اسير منهم على ان الاضافة
بمعنى من وكذا حال قوله وجريحهم وانما وجب هذا دفعا لشرهم بلا سقوط الارش
عن الطرفين اى العادل اذا قتل الباغي المورث له لا يحرم العادل عن ارثه
لان الاسلام جامع والقتل حق وكذا العكس لكن لو ادعى الباغي الحقيقة بان
قال كنت على الحق واما الآن على الحق لان الاسلام ايضا جامع والقتل حق ولو
قال زعمت حتى لو لم يقبل في ذلك يحرم بالاتفاق وقال ابو يوسف لا يرثه بحال لان
اعتقاده وما هو به ليس بحجة على العادل والاضمان لمال المتلف عطف على لا سقوط
فان الدار لما كانت متحدة حقيقة لاحكما اذ الديانة مختلفة حيث اعتقد
كل فريق ان الامر على الباطل ثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان
بالشك ولم يثبت الملك بالشبهة حتى لو اختلف من كل وجه يثبت الملك لا انتفاء
التام بالضمان ولو اتحدت كذلك لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما
اختلفت من وجه دون وجه لم يثبت واحد منهما بالشك وقيد المال بالمتلف
لانه لو انكسرت شوكة البغاة يرد اليهم اموالهم القائمة في ايدينا نظرا الى اتحاد الدار
حقيقة والثالث بجهل المخالف في اجتهاده الكتابة الغير القطعي الدلالة اذ لا
فيكفر تارك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه والسنة المشهورة كالجلسة بين الوطئ على قول سعيد بن المسيب فان فيه
مخالفة حديث العسيلة المشهور او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة رضوان
الله تعالى عليهم اجمعين انعقد على بطلانه حتى لو قضى القاضي في امثاله بالمسئلة
لا ينعقد وبين الثالث بقوله واما جهل يصلح شبهة دارئة للحدود والكفارات
كالجهل في موضع الاجتهاد والصحيح اى غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة و
الاجماع او في موضع الشبهة كجهل من اقتض بعد عفو شريكه اى اذا عفى احد الوليين
ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع
الاجتهاد فان جهله البعض لا يسقط القصاص فصار شبهة في درء القصاص

لانه غير الاسلوب حيث جمع الضمير
هنا مع افراده فيما سبق

على فاعل الفاعل والثانى يجهل فيزنى بجارية ابوانه او والده بظن الحل فلا حد عليه
فانه موضع الاشتباه فيصير شبهة فى درء الحد تندرئ ولا يثبت النسب والعدة
بها وان كان يثبتان بالوطئ بشبهة واعلم ان الشبهة نوعان الاول ان يدعى
شبهة الاشتباه فى الفعل وهو توهم ما ليس دليل الحل دليلا ولا بد فيها من ظن
ليتحقق الاشتباه والثانى يسمى شبهة الدليل وشبهة فى المحل وهو ما يوجد
فيه الدليل على الحل مع تخلف المدلول ما لم يتصل به كوطئ جارية ابنه ومعتدة
الكفار فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان الشبهة فيه
تنشأ من الدليل وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجانى لان المؤثر فى
الاسقاط وهو الدليل لا يتفاوت بالظن وعدمه ولذا لم يتعرض له هنا وفى
الرابع بقوله وانما يجعل بعض غدر الجهل مسلم فى دار الحرب لم يبلغه الخبر فان
جهله بالشرائع كلها يكون عذرا حتى لو مكث مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم انها
واجبة عليه لا يجب عليه القصاص بعد العلم بالوجوب خلافا لزفر لان الخطاب
النازل خفى فى حقه فصير الجهل به عذرا لانه غير مقتصر وانما جاء الجهل من قبل خفاء
الدليل فى نفسه وسلم فى دارنا لكن لم يبلغه الخطاب لعدم انتشاره فى دارنا
كما فى قصة اهل قبا فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا فى الصلوة استداروا
الى الكعبة فاحسنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلوتنا
الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت
المقدس وكالجهل فى الوكيل بانه وكيل او الجهل من العبد بانه ماذون فانه لا يصير
وكيلا ولا ماذونا بدون العلم حتى لا ينفذ تصرفهما قبل ذلك على الموكل والمولى
حتى لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولى لان
فى الاطلاق نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد
من التسليم والتسلم والمطالبة والمنازعة فلا يثبت حكم الوكالة والاذن دفعا
للضرر عنهما الا بدى ان احكام الشرع لا يلزم فى حق المكلف قبل علمه فاولى ان
لا يلزم حكم العقد على غيره وجهلهما اى الوكيل والعبد الماذون بالعزل عن الموكل والمولى
فى الحال حتى ينفذ اى تصرفهما على الموكل والمولى فانه عذر لخفاء الدليل ولزم

ولزم الضرر عليهما بثبوت الزوال والحجر اذ الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه الموكل
والعبد على ان يقضى دينه من كسبه ورقبته وجهل المولى الجناية العبد فانه
اوجبى خطأ ويخير المولى بين الدفع والفداء وهو الارش فاذا تصرف فى العبد
بالبيع ونحوه بعد العلم بها يصير مختارا للفداء وان لم يعلم بها وتصرف فلا يجب
عليه الاقل من الارش والقيمة ويصير جهله بها عذر الخفاء الدليل لان العبد
مستقل بالجناية وجهل الشفيع بالبيع اى ببيع جاره فانه عذر حتى ثبت له
حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم خفى لان صاحب الدار ينفرد ببيعها
ومنها السكر وهو غفلة سرور يسببها امتلاء الدماغ من الابخرة المتصاعدة
بعطل العقل ولا يزيله ولذا لا يزيل اهلية الخطاب وعده مكتسبا لكون السبب
الذى هو سببه اختيارا وهو حرام بالاجماع لكنه اما بطريق مباح كالسكر بالدواء
او بما يتخذ بالحبوب والعسل وشرب الخمر مضطرا او مخمصا فيمنع كالاغماء اى كما
يمنع الاغماء صحة التصرفات من الطلاق والاعتاق والبيع والشراء ونحو ذلك
لانه ليس من جنس اللهو حتى يؤاخذ به فصار من اقسام المرض كالصداع فلا يكون
المبتلى به مخاطبا او بطريق محظور وهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والبادق
والمنصف فلا بناء فى هذا النوع من السكر الخطاب بالاجماع لقوله تعالى يا ايها
الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون وهذا
الخطاب حال السكر لانه نهى عن التقرب من الصلوة حال السكر بهذا الخطاب
فيكون مخاطبا به فى تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان كان متوجها حال
السكر فظاهر وكذا ان كان متوجها حال الصحو لانه يصير فى التقدير كانه قال
لصاحى اذا سكرت فلا تقرب الصلوة فلو كان السكر مسقطا للخطاب لما جاز
ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه لا بناء فى
الخطاب فلا يبطل الاهلية لان خطاب الشارع بناء عليها فيلزم الاحكام
كلها من الصوم والصلوة ونحوها فيصح تصرفاته كلها قولا وفعلا عندنا
كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار وتزويج الصغير والصغيرة
ونحوها ويصح اسلامه كالمكره بوجود احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام

الزاد بالمقطر ما قطر بنفسه من غير اكراه كالمتعطش
العاقد عمدا اذا شرب الخمر لوقوع العطش
من اللهى انكره الذى يخرجه بفصل او قطع العضو
على شرب الخمر كذا فهم من عبارة ابن قرشته
ناشرحه للمنار ح س

البادق بفتح الدال المعجمة وسكون الباء الموحدة
بعدها نوع من الخمر كذا قاله الاسماعيلى المخرق ح س

ثم وجدت فى الهداية بهذا المنصف باذق
نصفه بالطبخ والباذق ما يطبخ اذ ثلثيه فتنظر
فى ذلك فى كتاب الغصب ح س

فانه يعلو ويعلى لا رده فلا يتبين اخراته استحسانا لعدم الركن وعدهول الاثاق
كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي واانا عبدك فجرى على لسانه عكسه
لا يرتد وحدان اقرانا لاجل الرجوع كالقود والقذف او باشر سبب الحد
مطلقا بان زنى او قذف وحال السكر اما الاول فلانه يسقط بصريح الرجوع
فكيف بدليله وهو السكر واما الثاني فلان السكر اذا باشر سببا هو معصية
لم يصلح السكر سببا للتخفيف لكن قام الحد يوفر الى الصحة ليحصل الازجار الا ان
اقرانا يحتمله الى الرجوع كاقراره بمباشرة اسباب الحدود والخالصة لله تعالى
مثل حد الزنا وشرب الخمر والسرقة فانه اذا اقر بشئ منها لم يحد للان السكران
ان لا يكاد يثبت على شئ فافهم السكر مقام الرجوع فيما يحتمله من الاقارير وحده
اي حد السكر بفتح الحاء المهملة بين السكر والصحو اصلا والكلام فيما متفق عليه
ثم غيره وجوب الحد من الاحكام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يدرء الحد بالاقرار
بما يوجب الحد الخالص وقال الامام ابو حنيفة رحمه الله لا يجاب الحد عدم الفرق
بين الارض والسماء يعني اعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث
لا يميز بين الاشياء ولا يفرق الارض من السماء اولو تميز ففي السكر نقصان
وفي النقصان شبهة العدم فيندرى به الحد ومنها الهزل فسره وشيخ ابو منصور
بالاراده بمعنى انه يقبل ولا مجازي من يراد بها عن ارادة الوقوع وفخر الاسلام
بان يراد باللفظ ما لم يوضع له يريد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بقسميه
فيتناول وضع المجاز كما سبق تحقيقه في اوائل الكتاب وهو ضد الجد وهو
ان يراد باللفظ معناه الحقيقي او المجازي ويراد به التحقيق وقيل هو اعم منها
والاول اصح وشرط التصريح به اي شرطه ان يكون مشروطا بالتكلم صريحا قبل
العقد انها هازلان في العقد فلا يثبت بدلالة الحال لا ذكره في العقد لانه لو ذكر فيه
لا حصل مقصودهما لان غرضهما في البيع هازلان يعتقده الناس بيعا وهو ليس
ببيع في الحقيقة بخلاف خيار الشرط حيث شرطا فيه ولا بأس في الاهلية اي اهلية
الوجوب واهلية الاداء ولا اختيار للمباشرة والرضاء بهما بل اختيار الحكم
والرضا به يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه

فتح المجاز غرة الهزل

لكنه لاختيار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشئ وارادته
والرضى هو ايثاره واستحسانه فالمكروه على الشئ مثلا يختار ذلك ولا يرضاه
ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبايح بارادة الله تعالى لا يرضاها ان الله لا يرضى
لعباده الكفر اذا عرفت هذا فاعلم انه يجب التفرقة بين التصرفات كيف تقسيم بحسب الاختيار
والرضا فالتصرفات اما اعتقاد او اخبارات او انشاءات لان التصرفات
ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع
فاخبارات والا فاعتقاد والانشاء اما ان يحتمل الفسخ اولا والاول اما ان يتوقف
المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلثة
اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة وبناء على العقد عليها او على ان يحضر
بها شئ واما ان لا يتفقا على شئ من ذلك وحينئذ اما ان يدعي احدهما الاعراض
والاخر البناء والا فرعدم حضور شئ فشرع في بيان الاقسام الثلثة وما تعلق بها
فقال فالهزل بالردة كقريب من الهزل لانها بتزاج لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو
من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية عن الكفار انا كنا نخوض ونلعب
الآية فلا يرد ان الارتداد انما يكون تبدل الاعتقاد والهزل بناء فيه لعدم الرضا
بالحكم والاسلام هزلا صحيح يوجب الحكم بالاسلام لانه انشاء لاحتمل حكم الرد ترجيحا
لجانب الايمان لرضا باحد الركنين فانه يعلو ولا يعلى كما في الاكراه لان الاكراه
في الايمان هو التصديق والاعتقاد واما اخبارات فالهزل يبطلها مطلقا
اي سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح اولا كالطلاق والعتاق
او اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقوله بان بينهما نكاحا او بانهما
تبايعا في هذا الشئ بكذا اولغة فقط كما اذا قرنا ان لزيد عليه كذا وذلك لان
الاخبار يعتمد صحة المخبر وصدقه والهزل يدل على عدمه لانه دليل الكذب كالاكراه
حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة
والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا واما انشاءات فان احتمل العقد
الفسخ كالبيع والاجارة ونحوها واما ان يتواضعا اي المتعاقدان في اصل العقد
بان يقول قبل البيع نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع فان انفقا على

الاعراض بان قال بعد البيع انا قد اعرضنا وقف البيع عن النزول وبعنا بطريق الجد صح البيع بالثمن المذكور وبطل النزول لانتفائهما على الاعراض وان اتفقا على بناء العقد عليه اى النزول والمواضعة صار كخيار الشرط لهما اى للعاقدين مؤيدا بوجود الرضى بالمباشرة لا الحكم وهو الملك كما فى الخيار فوقف العقد كما فى الخيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض كما يملك فى سائر البيوع الفاسدة لعدم اختيار الحكم فان نقضه اى العقد الذى اتفقا على انه مبنى على المواضعة احدهما اى احد المتعاقدين انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقض لكن الصحة توقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار لهما فاجازة احدهما لا تبطل خيار الآخر وقدر الايام مدة الخيار بثلثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يفسد بمضى المدة وشبهها يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض ولذا قال فان اجازاه فى الثلثة جاز لان اجازة اى احدهما وان اتفقا على ان لم يحضرهما اى اى لم يقع فى خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا او اختلفا فى الاعراض والبناء صح العقد خلافا اى عند الامام خلافا بالعقد الشرعى الذى لا اصل فيه الصحة والالزوم حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار المواضعة التى لم ينص بالعقد تأسيسها لان العادة جارية بان بناء المواضعة لئلا يكون الاشتغال بها عبثا فان مقصودها بالتوضع صون المال عن التغلب ولان الاصل فى العقد وان كان الصحة والالزوم لكن المواضعة سابقة والسبق فى اسباب الترجيح وجب عن هذا بان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء، ولا مغير ههنا لان احدهما يدعى عدم المغير فالعقد باعتبار ان اصله الجد والالزوم لا معارض يكون ناسخا للمواضعة ان بقيت واما ان يتواضعا فى قدر البدل بان يتواضعا مثلا على البيع بالفى درهم على ان يكون الثمن الف درهم حقيقة او يتواضعا فى جنسه بان يتواضعا مثلا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن مائة درهم فالعبرة بظاهر العقد عندهما فى صورة الوجهين الوجه الاول النزول فى القدر والثانى النزول فى الجنس وصورهما

هما اذا اتفقا على البناء على النزول والاعراض عنه او على ان لم يحضرهما شئ او اختلفا فى الاعراض والبناء، وانما اعتبر ظاهر العقد فى صورة الاتفاق على البناء ههنا ولم يقم فيما سبق بن بفساد العقد ثم لان العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لثبوت البيع بالآخر فيقتضى ان يفسد العقد جدا فى اصله وهو يقتضى ان لا يفسد والترجيح بالاصل اولى من الترجيح بالوصف وعندهما العبرة بظاهر العقد فى صور الوجه الثانى وبالمواضعة فى صور الوجه الاول الا عند اعراضهما اى ينعقد البيع فى الوجه الثانى بمائة دينار على كل حال وفى الاول بمائة درهم الا ان يتفقا على الاعراض وذلك لان اعتبار النزول فى الاول لا يوجب بطلان العقد لامكان العمل بالجد بعد اعتبار المواضعة للتصحيح العقد بما بقى فهو المسمى ثمنا هو الالف فوجب الالف بهما غاية الامر ان العمل بالمواضعة بمنزلة شرط مخالف بمقتضى العقد لكن الشرط اذا لم يكن له طالب مرجح للفساد ولا يفسد كشرط ان لا يبيع الدابة بخلاف النزول فى الجنس حيث لا يمكن العمل بهما لان اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الدراهم لم يذكر فيه وهو مبطل للعقد فافترق فان لم يحتمل العقد الفسخ عطف على قوله فان احتمل الفسخ بمعنى انه لا يجوز فيه النقض والاقاله وهو ثمنة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكرا ولا والاول اما ان يكون المال فيه تبعا او مقصودا فيتم الاقسام بقوله ثمنه مالا مال فيه كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر صورة الطلاق والعتاق ان يقع التواضع بين الزوج والمرأة وبين المولى والعبد بان يطلقها او يعتقه على مائة ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما وهكذا العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع مع امرأته او عبده بان يعلق طلاقها او عتقه بدخول الدار ويكون ذلك هازلا وهكذا فى النذر فكله صحيح والنزول باطل بقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفى بعض الروايات العتاق مكان اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله عليه السلام النذر يمين وكفارته كفارة اليمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط

بنى على السراية واللزوم ولان المهر لا يمنع انعقاده بالسبب لان الهازل راض
به وعند انعقاده بهذه الاسباب يوجد حكمها ضرورة عدم التراخي والرد وحكمها
حتى لا تحتمل خيار الشرط بخلاف البيع ونحوه واعترض بالطلاق المضاف مثل
ان طلقك غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس
بعلة بل سبب محض والا لاستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار
ومنه اى مما لا يحتمل الفسخ ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فالمهر انما في الاصل
بان يتواضعا على ان يتزوجها ولا يكون بينهما نكاح فالعقد لازم ويجب مهر
المثل لحديث السابق آدنى قدر البدل بان يتواضعا على ان يذكرا في العقد
العين ويكون المهر الفا فان اتفقا على البناء على المهر الفا على الظاهر
فالمهر الفان وان اتفقا على البناء على المهر الف اخذا بما فظاهرا كما
في البيع واخذ بحنيفة رحمه الله فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع ووجهه
ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود
بالايجاب ركنيته فيجب تصحيح البيع بتصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما
شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد
والتناسل وان اتفقا على ان لم يحضرهما شيئا من الاعراض والبناء او اختلفا
في الاعراض والبناء فقبل المهر الف وهو رواية محمد عن ابي حنيفة رحمه الله بخلاف
البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح صحة العقد بالثمن وقيل المهر الفان
وهو رواية ابي يوسف عنه قياسا على البيع او عطف على قوله او في قدر
البدل اى المهر اما ان يكون في جنس البدل في الاعراض اى صورة الاتفاق
على الاعراض بحيث يسمى وفي صورة الاتفاق على البناء مهر المثل احمالا لانه
بمنزلة التزوج بلا مهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالمهر
ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف الموضعة في القدر
فان المتواضع عليه قد يسمى في العقد مع الزيادة بخلاف البيع فان فيه ضرورة
الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية
المهر وفي صورة الاتفاق على عدم الحضور وفي صورة الاختلاف في الاعراض

الاعراض والبناء روى محمد عن ابي حنيفة مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا
بالمهر لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى
لزم مهر المثل وروى ابو يوسف عنه رحمه الله المسمى قياسا على البيع وعنهما
الالزم مهر المثل بناء على اصلهما في ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلم يثبت
المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالمهر لا المتواضع عليه لعدم التسمية
فيلزم مهر المثل ومنه اى مما لا يحتمل الفسخ ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا
يثبت بدون الذكر كالخلع ونحوه يعني الطلاق على مال والعتق عليه والصلح
عن دم العمد سواء ظهر لان الاصل والقدر او الجنس كما اذا خالع بطريق المهر
بان يقول الزوج خالعتك ولم يكن بينهما خلع او خالع عن العين مع المواضعة
على ان المال الف او خالع على مائة دينار على ان المال الف درهم وكذا في الطلاق
على مال والعتق عليه ونحوها فهي صورة الاتفاق على الاعراض في الاتفاق على
عدم الحضور وصورة الاختلاف في الاعراض والبناء يلزم الطلاق والمال
اجماعا اما عنده فلترجح العقد على المواضعة واما عندهما فلان المهر بمنزلة
خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط لليمين فلا تحتمل الخيار
كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثا على الف
درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم
المال وعنده ان ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل الطلاق وان اختارت
او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم وكذا في صورة الاتفاق
على البناء عندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للمهر في ذلك فان قيل
المهر وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت
بالمهر اجيب بان المال ههنا بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط
فيه والشرط وان تبع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا
المعنى لا ينافي كونه مقصودا للعاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قيل المال في النكاح
ايضا تبع وقد اثر المهر فيه اجيب بان تبعيته في النكاح ليست في حق الثبوت
لانه لا يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا

لا ينافي الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر ويتوقف وقوع الطلاق على مشيتها
اى ارادة المراة الطلاق بخلافه لامكان العمل بالموضعة بناء على ان الخلع
لا يفسد في الشروط الفاسدة بخلاف البيع وهو اى الهزل يبطل الابراء اى
ابراء الزوج او الكفيل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيتوقف فيه الهزل كخيار
الشرط ويبطل ايضا الشفعة اى تسليمها بطريق الهزل يبطلها قبل طلب المواثبة
بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة ويبطل ايضا تسليمها بالهزل بعده اى بعد
طلب المواثبة التسليم اى تسليم الشفعة ويكون الشفعة باقية لان التسليم
جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة ولكونه استيفاء احد العوضين على
ملكه فيتوقف على الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم ومنها اى من العوارض المكتسبة
السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل
فلا يكون سماويا وهو لغة الخفة والحركة بمعنيين احدهما ذم وهو خفة تعتري
فرحا او غضبا فتحمل على عمل غير موجب الشرع والعقل مع ثباته بخلاف العته
فيتناول ارتكاب كل محظور والاخر خص هو المصطلح ههنا وهو تخصيص العقل
بحالة فيهما فرجه لو خافه عاقبته وان كان مشروطا ومحمودا بادله فان البر والاحسان
وان ال الى السرف والطغيان وهو لا ينافي الاهليتين اى اهلية الوجوب واهلية
الاداء لكمال العقل والبدن الا ان السفيه يكابر عقله في عمله فلا جرم تبقى فيه اهلية
تحمل امانة الله تعالى فيخاطب بالاداء في الدنيا ابتلاء ويجازى عليه في الاخرة
ولا ينافي السفه ايضا التصرفات لانه اذا بقي اهلا لتحمل امانة الله تعالى ووجوب
حقوقه بقي اهلا لحقوق العباد وهي التصرفات بطريق الاولى والنفقة ظلما منع مال
مع سفيهها بقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم الى الرشد فانها لانه تعالى
خلق اباءنا الاموال لاجلهم بانياس رشد وصلاح منهم حيث قال تعالى فان انستم
منهم رشدا اى ان عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا في العقل وحفظ المال فادفعوا
اليهم اموالهم والى سنة اى بلوغ الرشد عنده اى عند الامام فانه اقام السبب
الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدة وهو خمس وخمسون سنة فان
اقل مدة البلوغ اثنا عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة واقل ما يمكن ان يصير الغلام

لم افيه جدا وذلك وهو لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف
في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال الامام يدفع اليه المال بعد خمس
وعشرين سنة اونس منه الرشد اولم يونس ثم احتلف اى بعد الانفاق على منع
نفاذ التصرف القول فيه مطلقا اى لم يجوز الامام الحجر على السفيه سواء كان
فيما يبطله الهزل كالبيع بخيار الفسخ او لا لانه خطاب فتصرفه صادر عن اهل مضاف
الى محله فلا يمنع وذلك لان الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب
نقصانا ما فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركا للواجب فلهذا يخاطب بحقوق
الشرع ويحبس في ديون العباد ويصح عبارته في الطلاق والعتاق والنذر
واليمين واقراره على نفسه باسباب العقوبات التي تندرى بالشبهات مع ان
ضرر النفس اشد من الضرر المالي وجوزاه اى الحجر فيما يقبل الفسخ ويبطل الهزل
كالبيع والاجارة والهبة حفظا لرشده وللمسلمين اما الاول فلان غاية الحكم
الكبيرة كقتل العمد وعفو ها عن المؤمن في الاخرة من الله تعالى وفي الدنيا عن المؤمن
حسن وان اصر عليها واما الثاني فلئلا يضيع اموال الناس بسببه فان السفيه
باسرافه وانلافه يصير مطيته لديون الناس ومظنة لاستيجاب النفقة فيجب
المال للافلاس فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت مالهم عيالا والجواب ان النظر
لدينه وللمسلمين كالعفو عن الكبيرة جائز لا واجب وانما يجوز لو لم يتضمن
ضررا فوقه من الحاقه بالصبي والمجنون باطال عبارته اذ بالبيان بان فضل الانسان
على سائر الحيوان ومنها السفر هو لغة قطع المسافة وشرعا خروج مخصوص لمكان الوطن
بقصد سير ثلثة ايام وليالها فانوفها سيرا وسطا وهو لا ينافي الاهليتين
والاحكام وهو ظاهر لكنه سبب التخفيف لانه لمعنى المشقة او جنسه لان
جنس المشقة ما اقربها التحرك وامتداده مطلقا اى سواء حصل المشقة او لا لان
المرض قد يكون منه ما ينفعه الصوم كالتخمة ومنه ما لا يضره اى لا يوجب ازدياده كالبرص
الابيض فلم تعلق الرخصة بنفسه كما ظنه بعض اصحاب الحديث بل بالمرض الذي
يوجب المشقة فيوثر في قصر ذوات الاربع اى يسقط السفر اداء شطر الذوات
الاربع من الصلوة حتى لم يبق الا كمال مشروعا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر

وفجره سواء وعند الشافعي حكمه ثبوت الرخص للمسافر والاختيار له ان شاء صلى ركعتين وان شاء اتم الاربع كما في الافطار واذا فاتت لزمه الاربع وقد مر تمامه في مباحث الرخص والعزيمة والتقييد بالاداء احتراز عن القضاء فان القصر بالسفر انما يثبت اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت تماما اذا لم يتصل به بل بحال القضاء فلا يجوز القصر كما ان ما فات في السفر لا يقضى في الحضر الا ركعتين فان السفر والحضر لا يغيران العاتية لان ما ثبت من ذمة لا يتغير بحال ويؤثر السفر ايضا في خير وجوب اداء الصوم الى ادراك عدة من ايام اخر لا في اسقاط حتى اذا اوفى بقدر فرضه لكنه اي السفر لكونه احتياجيا كسبا بالعبد غير موجب لضرورة لازمة تدعو الى الافطار بعد تحققه لان المسافر قادر على الصوم فمن غير ان يلحقه اثم يحل الفطر لمسافر صام اي صح صامه وهو مسافر ولم يحل الفطر ايضا لمقيم سافر في رمضان لمسقين وذلك لانعدام الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع فانشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما يقرر وجوبه عليه وان سقط الكفارة لتمكن الشبهة في وجوبها باقتران السبب المبيح بالفطر قبل التقرر في الذمة وهو السفر فانه مبيح في الجملة بخلاف المريض اذا خاف الصوم تحمل زيادة المرض فانه يحل له ان يفطر حتى له ذلك وكذا اذا حاض المقيم حل له الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها فيؤثر في اباحة الافطار ولا تسقط الكفارة واذا افطر المقيم العازم على الصوم في رمضان ثم سافر لانها وجبت بالافطار عن صوم وجب مع غير اقتران شبهة بخلاف ما اذا حاض المقيم العازم على صوم رمضان فافطر حيث لا تجب الكفارة لان المرض سماوي يتبين به ان الصوم لا تجب عليه واحكامه اي السفر تثبت بالخروج احتسابا بالاثر وهو ما روي بطريق الشهرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن اصحابه رضوان الله تعالى عليهم اجمعين انهم ترخصوا برخص المسافر بحيث وزنتهم العوان والقياس ان لا تثبت احكامه الا بعد مضي السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكنه ترك بما رويناه وفي الاقامة قبل الثلثة اي قبل ثلثة ايام وليالها لا يشترط موضعها

فنوعها اي موضع الاقامة يعني اذا نوى الاقامة قبل الثلثة يصح وان كان في غير موضع الاقامة واذا نواها بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة لان نية الاقامة قبل الثلثة دفع للسفر وبعد ما رفع له والدفع اسهل من الرفع ومنها الخطاء يطلق تارة على ضد الصواب واخرى على ما ليس بعمد بخود من قتل مؤمنا خطاء ورفع عن امتي الخطاء وهو المراد ههنا وفسروه بالفعل عند قصد صحيح غير تام كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا وعدم تمام القصد بعدم قصد محله اذ تمامه قصد محله وجاز ان يؤاخذ به بدليل ترتب ما لا تؤاخذ ان سيئا او خطأ ما لوجود قصد ما اقله ترك التثبت ولذا عد في الكتب وهو لا ينافيهما اي الاهليتين لانه لا يحمل شيئا من العقل وقوى البدن لكنه يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا صدر الخطاء عن اجتهاد فلا يأثم للخطي بعد بذل الوسع كما في القبلة والفتوى ويصلح ايضا شبهة في باب العقوبة فمن حد وقود حتى لو زنت غيره او اته فوطيها على ظن انها امراته لا يأثم اثم الزنا ولا يحد لو رمى الى انسان ظنه صيدا فقتله لا يقتص لانه عقوبة كاملة فلا تجب على المعذور ولا يأثم اثم القتل العمد وان اثم اثم ترك التثبت وان لم ينفك الخطاء نوع تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط او يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح سببا يوجب الجزاء القاصر اعني الكفارة فهو ما صل الفعل مباح وبترك التثبت محضور فيكون جناية قاصرة تصلح سببا للجزاء قاصر ولا يصلح عذرا في سقوط حقوق العباد حتى يغرم ضمان العدوان فانه لو اتلف مال انسان خطأ بان رمى الى شاة ظنها انه صيد او اكل مال انسان ظنا انه ملكه يجب عليه الضمان لانه بدل مال لا جزاء فعل فانه مرفوع بالحديث فيعتمد عصمة المحل وكونه خطأ معذورا لا ينافي عصمة المحل ولهذا لو اتلف جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان واحد فعلم انه بدل مال لا جزاء افعال كما ان جزاء صيد الحرم بدل المحل ووجب الدية فمن حيث انها بدل المحل لذا يتعدد بتعدده لا بتعدد الفاعل لكن على وجه التخفيف حيث وجب على العاقلة في ثلث سنين فمن حيث ان الخطاء عذر فيما هو صلة لم يقابل مالا ومبنى الصلة على التخفيف ووجب الكفارة

من حيث انها تشبه فواء الفعل اذ لا ينفك عن نوع تقصير ترك التثبت
ويصلح سببا للجزاء القاصر الدايرين العبادة والعقوبة ويصح طلاقه اى
طلاق المخطئ كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق لاعتداد السامع
بعدم القصد كالنايم والمغمى عليه والاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح فلما
فهم البلوغ عن عقل مقام العلم بالعقل بلا سهو وغفلة لانه خفي لا يوقف عليه
بل هو جوج ولم يقم مقام القصد في النايم والمغمى عليه ولا مقام الرضى فيما يبتنى عليه
من البيع والاجارة ونحوهما لان السبب الظاهر انما يقام مقام الشئ عند
خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النايم تدرك بالهوج وكذا دخول
المرضى وعدمه فيما ذكر لان الرضا نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر
من البشاشة في الوجه ونحوها ولما كان عدم القصد في النايم وعدم الرضى
في المكره مما لا يقف الوقوف عليه لم يتخرج الى اقامة شئ مقامهما بل جعل الحكم متعلقا
بحقيقتهما ومعنى ان يعقد بيعه بلسانه واراد صدوره يعني اذا جرى البيع
على لسانه خطاء بان اراد ان يسبح فجرى على لسانه بعت هذا العبد منكم بكذا
وقال الا فوقعت مقدما اياه في خطابه ينبغي ان ينعقد بيعه يعني لما رواية
عن اصحابنا ولكن مقتضى الاصل ان ينعقد فاسدا كبيع المكره لوجود اصل الاختيار
نظرا الى ان الكلام اختياري ويفسد لفوات الرضا ومنها الاكراه وهو حمل
الغير على ما يكرهه بالوعيد وهو نوعان الاول ما يعدم الرضا وهو نهاية الاختيار
بحيث يقتضي اثره الى الظاهر كما مر وظاهر ان الاكراه يعدمه ويفسد الاختيار
وهو القصد الى احد طرفي الممكن بترجيحه على الآخر والاكراه لا يعدمه لان الفعل
يصدر عنه باختياره كما سياتي لكنه قد يفسده بان يجعله مستندا الى اختيار آخر
بان يكون الاكراه باتلاف النفس او اتلاف العضو فان هو منه محرمة النفس
وهذا النوع من الاكراه هو الملجي اي الموجب لالجاء الفاعل واضطراره الى مباشرة
الفعل خوفا من فوات النفس والعضو والثاني ما يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار
بان يبقي الفاعل مستقلا في قصده بان يكون الاكراه بحبس او قيد او ضرب
او نحوها مما يوجب خلا عدم الرضا وهذا يختلف باختلاف الناس فان الاراذل

زدال مما لا يغتمون بالضرب والحبس فالضرب الذي لا يكون اكراها في حقهم
بل الضرب المبرح وكذا الحبس الا ان يكون مديدا يتضجر منه والاشراف يغتمون بكلام
فيه خشونة مثل هذا يكون اكراها لهم قال في المنار اولا يعدم الرضا وهو ان فهم
بحبس ايه او ابيه اقول عده قسما من الاكراه ثم القول بوجود الرضا فيه مشكل
فان من يقول انه اكره يقول انا بتفا الرضا ثمة وهو اي الاكراه مطلقا اي سواء
اعدم الرضا وافسد الاختيار او لا لانا فيها اي بابتنا المكره لنفس الوجوب
ووجوب الاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ والاكراه لا ينافي الخطاب ايضا
اي لا يوجب رفع الخطاب عن المكره بحال لانه مستبقى في حاله الاكراه كما في حالة الاختيار
والابتلاء تحقق الخطاب وذلك لان ما اكره عليه اما فرض او مباح او حرمة
او حرام وكل ذلك فمن انظار الخطاب حتى انه يوجر على المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا
كالاكراه بالقتل على شرب الخمر وياثم اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل
مسلم بغير حق ويوجر على الترك في الحرام والحرمة وياثم في الفرض والمباح وكل
فرالاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والاكراه لا ينافي الاختيار الصحيح
لما سبق من الوجهين ولانه حمل نفسا على ان يختار ما هو اهون عند الحامل
واوفق له او ما هو ابسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك فما اكره به
وان فسده اي الاكراه الاختيار في بعض صور الاكراه وهو رد على صاحب الحصول
حيث قال المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى حد الالجاء امتنع التكليف
فاذا عارضه اي الاختيار الفاسد اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يرجح اي الصحيح
على الفاسد لان الفاسد معدوم في مقابلة الصحيح ان امكن ترجيحه بان يقبح
نسبة الحكم الى الصحيح كالاكراه على اتلاف مال الغير كما سياتي والا اي وان
لم يمكن بان لا يقبح ملك النسبة كالاكراه على الاقرار وسايرالاقوال كما سياتي
ايضا بقي الحكم منسوبا الى الاختيار الفاسد فالتصرفات الصادرة من المكره كلها
منقسمة الى هذين القسمين ما يمكن نسبته الى الحامل وما لا يمكن فشرع في بيان التصرفات
بحسب هذين القسمين فقال فيما الاقوال لا يصح المتكلم ان يكون آلة لغيره المراد
بقولنا يصح آلة للمكره انه يمكن للمكره ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره

عليه بوعيد تلف صار كانه فعله بنفسه وبقولنا لا يصلح آلة له انه لا يمكنه مباشرة
ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه غيره يبقى منصورا عليه ففي الاقوال لا يصلح
المكلف آلة لغيره او لا يصلح ان يكلم المرء بلسان غيره حسا على وجه لا يبقى لمباشره
المكلم اختيارا اصلا فانقصرت الاقوال باحكامها بالضرورة عليه اي على المكلم
فان كان القول مما لا ينفسخ اي لا يحتمل الفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل
ذلك القول والمراد حكمه به اي بالاكراه كالطلاق ونحوه فمن الامور العشرة التي
يجمعها قول القائل بت طلاق عتاق والنكاح ورجعته وخلعه فصاص واليمين
كذا النذر فظهار وايلاء وفي فهذه تنفسخ مع الاكراه عندنا غير
فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ وتتوقف على الاختيار دون الرضا حتى لو طلق
او اعتق او تزوج بالاكراه صح لانها لا تبطل عالما بعدم الاختيار وهو الاكراه
اولى فاذا اكرهت امرأة بوعيد تلف او حبس على قبول مال الطلاق على ان يقبل
فرزوجها الخلع او الطلاق على الف درهم مثلا فقبلت ذلك منه وهي محمولة
تطلق لوجود الطلاق من الزوج والقبول من الزوجة بدونه اي بدون لزوم المال
عليها لانه موقوف على الرضا ولم يوجد كما في خلع الصغيرة حيث يقع طلاقا
واذا اكره الرجل على تطليق امرأته على مال فطلقها اي الطلاق والمال اما الاول
فلان الاكراه لا ينعدم واما الثاني فلانها التزمته طائعة بازاء ما سلم لها من
البينونة والا اي وان لم يكن مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا بل يكون
مما ينفسخ ويتوقف عليه فسد اي ينعقد فاسدا اما الانعقاد فلصدوره عن اهله
في محله واما الفساد فلعدم الرضا كالبيع ونحوه اي الاجارة وامثالها والمال يسقط
بالاكراه الملجئ او غيره الا قاريرها اي من المالبات وغيرها بقيام الدليل
على عدم المخبر به وهو الوعيد والافعال بحسب الاكراه عليها قسمان بعضها
كالاقوال في عدم احتمال كون الفاعل آلة للحامل فينقصر على الفاعل ولا يتعدى
الى الحامل كالاكل فان الاكل بفم الغير لا تصور حتى لا يرجع الى الحامل شيء من احكامه
المتعلقة به من حيث هو اكل كما اذا اكره الصائم صائما على الافطار فانه يبطل
صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق به من حيث انه انزار كما اذا اكره على اكل

اكل مال الغير فقد اختلف الروايات في ان الضمان على اي منهما وكذا الزنا فان الوطئ
بالة الغير لا يتصور فلو اكرهه عليه كان الحد على الزاني لكن لو اتلف الجارية
بذلك فعليه الاختلاف المذكور وبعضهم قالا اي ليس كالاقوال بل يحتمل كون
الفاعل آلة للحامل وهو ضمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية او لا
فان لزم فلانه تبديل محل الجناية اقتصر الحكم على الفاعل ايضا اي كما في الاقوال
ولا تعلق للحامل اذ لو نسب اليه وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضوعه
بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على
الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة
عن حمل الغير على ما يريده الحامل ورضاه على خلاف رضاه الفاعل وهو فعل
معين في محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا لا مكرها وله مثالان لان تبديل
محل الجناية فلا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزم فالاول كاكراه محرم
محرما على قتل صيد فقتل يقتصر على الفاعل آلة للحامل يلزم الجناية على احرام الحامل
لا الفاعل فلم يكن اتيانا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه والثاني وهو ان يكون
تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل نحو الاكراه على البيع والتسليم
اي تسليم المبيع فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل
آلة لزم تبديل محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم فرجعة الحامل
يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا
اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل فضوليا للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع
ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك والا اي وان لم يلزم
من تبديل محل الجناية نسب الحكم الى الحامل ابتداء لانتقال من الفاعل كما
ذهب اليه بعض المشايخ كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للحامل ان يأخذ
الفاعل ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه فاذا نسب الى الحامل ابتداء فموجب
الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة عليه اي على الحامل فقط
اي بلا مشاركة الفاعل في ذلك الموجب فلو اكرهه على رمي صيد فاصاب
انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فالقصاص

على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الجبوة فيقدم على ما يوصل به الى بقائها
بمقتضى الطبع بمنزلة الة الاختيار لها كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل
الى الحامل الا الاثم فانه وان كان موجب الجناية الا انه ليس على الحامل فقط
بل عليه وعلى الفاعل معا وذلك لان الفاعل لا يصلح آلة للحامل في حق الاثم
اذ لا يمكن لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم للغير لانه قصد القتل والقصور
القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه الزم ابدال مختل
الجناية لانها حينئذ يكون على دين الحامل وهو لم يباشر الفاعل به فينبت في الاكراه
واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل منهما اما الحامل فلقصده قتل نفس
محرمة واما الفاعل فلاطاعة المخلوق في معصية الخالق وايثاره نفسه على
غيره وهو شر المحرمات انواع لما فرغ عن بيان حكم الافعال المكره عليها شرع في انها من
يتعلق والى من تنسب شرع في بيان حكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التي
لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار فنقول انها يكون حراما او مباحا او رخصة فيه
فالمحرمات اما ان تحتمل السقوط اولا والثاني اما ان تحتمل الرخصة اولا فهي بهذا
الاعتبار ثلثة انواع نوع لا تحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع تحتمل السقوط ونوع
تحتمل الرخصة فقط والنوع الثالث اما في حقوق الله تعالى او حقوق العباد
وحقوق الله تعالى اما ان تحتمل السقوط اولا فنشرع في بيان هذه الاقسام فنقول
والمحرمات انواع ثلثة الاول حرمة لا يسقط ولا يباح فيها رخصة كالقتل فانه
لو اكره بالقتل او القطع على قتل غيره ولو عبده لا يحل له الاقدام عليه بل يحرم لانه
ليس الرخصة خوف الهلاك والقاتل والمقتول في ذلك سواء فاذا استووا
لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه والجرح فانه لو اكره بالقتل او القطع على قطع
طرف الغير اعلم ان فعل لان فيه فسادا والفواحش ازكانت المراة منكوحة الغير وفساد
النسل ان لم يكن وذلك بمنزلة القتل بضعا واما زنا المراة فتحتمل الرخصة حتى
لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين
من الفعل الذي هو المانع فزال الرخص في جانب الرجل لان سبب الولد منها
لا ينقطع ولهذا سقط الاثم والحد عنها والثاني حرمة سقط كالخمر والخنزير

الخنزير والميتة فالملجئ فيه الاكراه بان كان بالقتل او القطع بجنسها لانه قد انتفى
عن لحم الميتة ونحوها حالة الاضطرار يعني انه لا يثبت الحرمة فيها فينتفي الاباحة
الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ كخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار
وان خص الاضطرار بالمجاعة يثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف
فوات النفس او العضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل اثم ان
علم اي ان كان عالما بسقوطها والا اي وان لم يعلم سقوطها فيرجى ان لا يكون
اثما صحح به في المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار
لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجئ لا يحد والثالث حرمة
لا يسقط لكنها تحتمل الرخصة اي لاجل متعلقها لكن فيه رخص للعبد في فعل مع
بقاء الحرمة وهي اي الحرمة اما في حقوق الله تعالى اي متعلقة بها بمعنى كون
تركها حراما التي لا تحتمل السقوط كالتكلم بالكفر اي بكلام يوجب الكفر فان الاكراه
عليه اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان هو حق الله تعالى غير محتمل
للسقوط بحال فان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر
صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص
بشرط اطمينان القلب بالايمان بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
او في حقوق التي تحتمله في الجملة كالعبادات فان الاكراه على ترك الصلوة
مثلا اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة ممن هو اهل للوجوب
مؤبدة لا يسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى تحتمل السقوط في الجملة
بالاعذار وكذا الصوم والحج وغيرها من العبادات فترخص في جميع ما ذكرنا مثله
النوع الثالث بالملجئ من الاكراه وذلك لان في اجراء كلمة الكفر على اللسان فوات
التوحيد صورة لا معنى لانه يعتقد الوحدانية والنبوة وما يتبعهما بالقلب وهو
الاصل لكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما لان الكفر صورة ومعنى
ولو امتنع بفوت حقه في النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد
في النفس وحق الله تعالى في الايمان فيرجح حق العبد لو استوى الحقان لحاجته وغنى الله
تعالى وكيف اذا يرجح حق العبد ههنا لانه يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لم يفت

فلذا خص الاقدام مع كونه حراما وآثما واذا اصر حتى قتل فقد صار شهيدا لاغزازه
دين الله تعالى واذا تكلم فقد رخص له الاولى صيانة للاعلى وكذا سائر حقوقه تعالى
كالصوم والصلوة وقتل صيد الحرم او في الحرم واما في حقوق العباد
عطف على قوله في حقوق الله كالاتلاف مال المسلم فانه حرام حرمة متعلقة بحقوق
العباد بالمعنى المذكور لان عصمة المال حق العبد والحرمة متعلقة بترك العصمة
لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحمل الرخصة لو اكره على اتلافه اكراها
مجانه رخص فيه لان حرمة القتل فوق حرمة المال لكونه حراما مبتدلا وبالاكراه لا تزول
عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا
على الحرمة فان صبر حتى قتل كان شهيد البذله نفسه لرفع الظلم لكنه عالم بكون
في مضي العبادات بكل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اغزاز
الدين قيد والحكم بالاستثناء فقالوا لو كان شهيدا ان شاء الله تعالى وحكمه
اي حكم هذا القسم اي الحرمة وهو حرمة متعلقة بحقوق العباد وحكم ما في حقوق الله
تعالى اي حكم حرمة متعلقة بحقوقه تعالى بنوعيها في انها لا تسقط ولكنها تحمل الرخصة
بالمعنى الذي سبق آنفا الخائنة في الاجتهاد فاما ان يجب الاصول عن الاول فمن حيث
تنبسط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد وختم مباحث الادلة والاحكام
بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ المجتهد
اي بذل تمام الطاقة بحيث راى من نفسه العجز عن المزيد عليه في استنباط الحكم الشرعي الفرعي
عن الدليل اللام في الحكم للاستغراق اي كل حكم عن دليل فيخرج بذل المقلد وسعه
في معرفة حكم شرعي لانه ليس بذل تمام الطاقة بتلك الحيثية وبذل الفقيه وسعه
في معرفة حكم شرعي او شرعي غير فرعي وبذا التعريف على قول من لا يرى جزئي الاجتهاد
كما هو الصواب على ما سيجيء ان شاء الله تعالى واما على قول استفراغ الفقيه المجهود
كما قال القوم لان فيه دورا لان الفقه مرادف للاجتهاد كما خذ الفقيه في تعريف الفقه
وشرطه مطلقه وهو المستقل بالمذهب كابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد رضوان الله
تعالى عليهم اجمعين وانما قيد بالمطلق لان في المقيد كفاية الاطلاق على اصول مقلده
لان استنباطه على حسبها ان يحوي علم الكتاب اي القرآن المتعلق بمعرفة الاحكام

الاحكام لا مطلقا بل بمعانيه لغة اي افرادا وتركيبا فيقتصر الى ما يعلم في اللغة والصرف
والنحو والمعاني والبيان سليقته او تعلما ومعانيه شرعا سواء كانت مفهومات
الالفاظ او منوطا الاحكام وانسامها فان هذا خاص او عام او مجمل او مبين او ناسخ
او منسوخ او غيرها وضابطه ان يتمكن من العلم بالقدر الواجب منها عند الرجوع
وان يحوي علم السنة المتعلقة بمعرفة الاحكام لا مطلقا بمتنها اي لفظها الدال
على المعنى لغة وشريعة وانسامها خاصا وعاما وغير ذلك كما ذكرنا وسندها
اي طريق وصولها الينا فرادى او تواترا او غيره وهذا يتضمن معرفة حال الرواة والجرح
والتعديل والصحيح والضعيف وغيرها وطريقه في زماننا الاكتفاء بتعديل الائمة
الموثوق بهم لتعذر الاطلاع على حقيقة حال الرواة اليوم وان يحوي علم موارد
الاجماع ليسلم من مخالفته في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال
بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته
ولا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهي
طريق له في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمن الصحابة ذلك وان امكن الآن
سلوك طريقهم وان يحوي علم وجوه القياس وشرائطها فاحكام واقسامها والمقبول
والمردود منها وحكمه اي اثر الاجتهاد والثابت غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطأ
في ذلك الحكم فلا يجري في القطعيات اصولا وفروعا فاذا كان فيه احتمال الخطأ
فالمجتهد يخطئ تارة ويصيب اخرى خلافا للمعتزلة فانهم يقولون ان كل مجتهد
يصيب بناء منهم على قوله خلافا على ان الحكم عند الله واحد عندنا ومتعدد عندهم
فان المجتهدين اذا اجتهدوا في حادثة واحدة فالحكم عند الله تعالى على رأينا
واحد منها وعلى رأيهم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد لهم اولا انه لو لم يتعدد لكلف
بغير المقدور يعني ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو لا تعدده لزم التكليف
بما ليس في وسعهم ولهم ثانيا ان الاجتهاد في الحكم كوجوه اي مثل الاجتهاد في
امر القبلة يعني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة عند
التباسها والحق فيه اي في امر القبلة متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق واما
قولنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مامور باستقبال القبلة فلو لم يكن

جميع المجتهدات مختلفة قبل لما ادى فرض فرض خطاء والملازم باطل لعدم الامر بالاعادة
فان قيل تعدد الحق مستلزم اتصاف فعل واحد بالمتناقضين كالوجوب
وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخصين واحد في زمان واحد
فالملزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة بجواز ان يجب شئ
على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان يبعث الله تعالى الى قومين في
شخصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشئ واجبا على مجتهد وعلى فرض التزام تقليده
غير واجب على فرد وعلى مقلديه فتنافي الجواب عن الاول التكليف في الاجتهاد
اما اصابة الحق يعني لانسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد ضرورة انه
لا يجوز التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى
ما هو حق عند الله تعالى او خطاء والتكليف به يفيد الامر ووجوب العمل
بموجبه فلا يلزم عجز فان قيل المجتهد مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل مامور به
فهو حق اجيب بانه يكفي في المامور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وحسب
ظن المجتهد وان كان خطاء عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف اجتهاد المجتهد لكنه
لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مامور بما ادى اليه ظنه وان كان
خطاء لقيام النص على خلافه فاندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم
التقليد بغيره فلو كان اجتهاده خطاء واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطاء
واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع والجواب عن الثاني انا لانسلم ان الحق في احد
القبلة متعدد كيف ولو تعدد لفسد صلوة مخالف الامام غالبا حال اذ لو كان
كل مجتهد مصيبا يصح صلوة المخالف لاصابتها جميعا في جهة القبلة نظرا الى الواقع
وفسد صلوته ليس لاصابة الحق عند الله تعالى بل لكونها اي الكعبة غير مقصودة
بالذات حتى لو سجد لها بكفر ولذا جرى فيه الانسياع بالانتقال من عينها الى جهتها
ثم منها الى جهة المحرى والى اي جهة كانت تتراكب في النوافل واما المقصود الجهة
التي رضيها الله تعالى وعند حصول المقصود لا باس بانتفاء الوسيلة ولنا
ان الحق لو تعدد لزم الفساد اذ الغير الاجتهاد ولان الاجتهاد والاول ان نفي حقا
لزم اجتماع المتناقضين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكل منهما فاسدا

فاسدا وصار المقلد مجتهدا وحالف الحكم الذي اعتقده تقليدا باجتهاد وفان الاول
ايضا ان بقي لزم اجتماع المتناقضين والا لزم النسخ بالاجتهاد وهو اي الخلاف
بيننا وبينهم انما هو في السرعيات لا العقليات كمباحث تتعلق بالذات
والصفات والافعال من الالهيات والنبوات فان المصيب اجمعوا على حده
المصيب في العقليات الا شذ بعضهم اي بعض المعتزلة وهو ابو الحسن البصري والحاصل
فانهما قالا ان كل مجتهد مصيب في مسائل الكلام وهو باطل لان المطلوب فيها هو اليقين
الحاصل بالادلة القطعية ولا يعقل حدوث العالم وقدمها وجواز رؤية الصانع
وامتناعها وخو ذلك ثم المجتهد المخطئ في اجتهاده مصيب ابتداء اي بالنظر الى الدليل
لبذله تمام الوسع فيه وان كان مخطئا انتهاء اي بالنظر الى الحكم لتشرف الحسنة
على الخطاء حيث قال عليه الصلوة والسلام لعمرو بن العاص احكم على انك ان اصبت
فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة والحسنة لا تشرف على الخطاء
ثم كل وجه لا يقال يجوز ان يكون تشرف الحسنة منتفية الاجتهاد به لانا نقول الدليل اذا لم يكن شرعيا فالمأخذ به ان لم يؤد الى العقاب كما قيل ودل
عليه ايه بدر فلا اقل من ان لا يؤدي الى الثواب وقيل لا اي ليس بمصيب ابتداء
بل مخطئ ابتداء وانتهاء وهو اختيار الشيخ ابي منصور لاطلاق الخطاب في الحديث
يعني ان الخطاء المذكور في الحديث السابق مطلق والمطلق منصرف الى الكامل
والخطاء الكامل هو الخطاء ابتداء وانتهاء قلنا لو سلم الانصراف به في الاصول يعني
لانا نم اولا ان اقتضاء المطلق الكامل يعتد به في مسائل الاصول فانه خطابي لا عبرة به
في مقام الاستدلال ولو سلم ذلك فقد تخلف ههنا مقتضاه الذي هو الكمال
لان ترتب الحسنة فان الحديث لا دل على ترتب الحسنة على الاجتهاد ولو خطاء
امتنع حمل الخطاء على الكمال اذ لا ثواب على الخطاء من كل وجه ولا يجب على المجتهد عليه
ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا ماجورا والبحث عليه الاذل الوسع وقد فعل
فلم يبق الحق مخفيا ولئلا الا ان يكون طريق الصواب والدليل الموصل اليه مبنيا خطاء
المجتهد بتقصيره منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاقب عليه وما نقل عن طوائف
السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب

---

١ قوله المسئلة يعني بها قد ذكرت في اوائل عضد
العضد والحاجب وغيرهما من الكتب المشهورة في اول
القياس حيث قال فيه قد اختلف في تخطئة المجتهد
بحيث انه في بعض المسائل دون بعض وتصويبه
ان المجتهد قد يحصل له في بعض المسائل ما هو مناقض
الاجتهاد في تلك المسئلة وقد لا يحصل له ذلك
فهل له ان يجتهد فيها او لا فمن قال بالاول جاز ان يكون مجتهد
مطلقا عنده ما يحتاج اليه في جميع المسائل من الادلة
لصحيح المنقول بوجهين قالوا اولا انه لو لم يجز الاجتهاد
لزم علم المجتهد بجميع الاحكام وبطلانه معلوم بالاجماع
والملازمة ظاهرة لان ما لا يكون المجتهد مجتهدا فيه اجماع
وقد نقل عن اربعين مسئلة فقال في سته وثمانين
منها لا ادري والجواب ان العلم بجميع الاحكام
لا يوجب العلم بجميع الاحكام لجواز عدم العلم
ببعض لتعارض الادلة وتوقف الحال عن ذلك لقوة
ادلة مانع لشوش او لاستناد غالبة زعما فالوا انها
اذا اطلع على امارات بعض المسائل وهو وغيره
سواء في تمكنه من المسئلة وكونه لا يعلم امارات غيره
لا مدخل له فيها فاذا الجواز له الاجتهاد فيها كما جاز
لغيره الجواب لانا نم انه وغيره سواء فانه قد يكون
ما لم يعلمه متعلقا بالمسئلة التي يجتهد فيها وهو الاجتهاد
نصوصا فيه ويضعف او ينعدم في الحيط الكل فظنه
واجتهاده الثاني بان كل ما يقدر حصوله يجوز تعلقه بالمقدور
فلم يحصل له فلن عدم العلم الناتج من تعارض
الادلة فيرد الدليل الجواب ان المفروض حصول
جميع ما هو امارة في تلك المسئلة في ظنه نفيا
واثباتا اما اخذه غير مجتهد واما بعد تغير الامارات
واضمحل كل واحد منهما كما ذكرتم فمن الاحتمال البعيد
في ظن الحكم فيجب عليه العمل اما على الصواب
على ما عضد

٢ قوله الحاصل بالادلة القطعية يعني ان المسائل الكلامية
ليست كلها قطعية بل منها ما هو ظني كما سيجيء
في بحث الاجماع

٣ قوله ابتداء وانتهاء يعني ان المجتهد المخطئ
مصيب ابتداء وانتهاء

٤ قوله لانا نم انه وغيره سواء الخ يعني ان
المجتهد قد يكون عالما بما لا يعلمه غيره من
الامارات فلا يسلم ان المفروض حصول جميع
الامارات في ظن غيره

٥ قوله فلا يسلم ان المفروض حصول جميع
الامارات في ظن غيره

٦ قوله فيجب عليه العمل اما على الصواب
الخ يعني ان المجتهد المخطئ مصيب ابتداء
وانتهاء

٧ قوله ابتداء وانتهاء يعني ان المجتهد
المخطئ مصيب ابتداء وانتهاء

٨ قوله ابتداء وانتهاء يعني ان المجتهد
المخطئ مصيب ابتداء وانتهاء

٩ قوله ابتداء وانتهاء يعني ان المجتهد
المخطئ مصيب ابتداء وانتهاء

بين في زعم الطاعن وهو اي الاجتهاد لا يتجزى اعلم انهم اختلفوا في ان الاجتهاد
لمن حصل له مناط في مسئلة فقط هل يجوز ام لا فقيل يجوز وقيل لا يجوز او لا لو
لزم العلم بجميع الماخذ لزم العلم بالاحكام كلها لا انه لازمه لكن قد يثبت من
للمجتهد بالاتفاق كما لك في بعض الاحكام لا ادري وثانيا ان امارات غير
تلك المسئلة كالعدم في حقها والجواب عن الاول انا لا نم انه لازمه لجواز ان
يعترض ما يمنع في الترتيب كتعارض الادلة وعدم المجال للقدر الواجب من الفكر
لتشوشه او استدعائه زمانا وعن الثاني انا لا نم ذلك لجواز تعلقها عالم العلم
تعلقا لا ينظم بالحكم الا جملة ففي المحيط بالبعض تقوى احتمال الموانع فلا يحصل الظن
بالحكم وفي المحيط بالكل يضعف او ينعدم فيحصل وعلى فرض ان كلا لا نم ما تعلمه يحصل
كونه مانعا فلا يحصل ظن عدم المانع والجواب ان المفروض حصول جميع ما يتعلق
في ظنه نفيا واثباتا اما باخذه عن المجتهد او جمع امارتها التي قررها الائمة وفهموا
كلا حتى فيحصل ظن عدم المانع وتردد بينهما توقف ابن الحاجب وترك
اكثر المصنفين هذه المسئلة لكن كونه غير متحزر هو الصواب المروي عن الامام
رحمه الله ما مر في حد الفقيه هو الذي له ملكة الاستنباط في الكل وان المقلد
يجوز ان يعلم بعض الاحكام عن الادلة لما قبل وقول التحقيق ان الاجتهاد الذي
هو الفقاهة كالبلاغة وسائر العلوم التي هي عبارة عن الملكات فكما ان
الشخص اذا اقدر على تطبيق فروع الكلام على نوع منه فر شكر او شكاية او مدح
او ذم على مقتضى الحال لا يكون بليغا وجعل قصده نحو هن والمرايا بمنزلة العدم
يجب ان يكون له ملكة يقتدر بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى
يعتبر قصده اياها فلذلك اجتهادا فيكون المجتهد فر له ملكة يقتدر بها
على استنباط كل حكم شرعي فرعي فر دليله ولا ينافي ذلك صدور
لا ادري فر المجتهد مطلقا

قد وقع حيام الاختام بعون الله الملك العلام عن نفائس عرايس الكلام التي رصعتها
انامله العقل ببنان الافهام وكسرها حلل البيان والاعلام ابدى العبارات واسنى الاقلام ليلة الجمعة
السابعة والعشرين فر رمضان المبارك سنة خمس وثمانمائة الحمد لله على التوفيق والتحقيق